

شرح اصول کافر

تجدید الدین

کتاب التوحید و التمسک بالشرک

المؤلف

صاحب الدین علامہ ابو احمد شیرازی (مؤلف)

ترجمہ

سید علی ہاشمی

مترجم

محمد عارف



پرنٹنگ ہاؤس مولانا محمد رفیع صاحب

علی صراط الحق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

8

کتابخانه	کتاب
کتابخانه	کتاب
شماره ثبت	۳۳۶۷۹
تاریخ ثبت	

شرح اصول الکافی

المجلد الرابع

کتاب التوحید (القسم الثانی)

مؤلفه

صدرالدين محمد بن ابراهيم شيرازي (ملاصدرا)

مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

مع تعلیقات

للمولی علی النوری

عنی بتصحیحہ

محمد خواجوی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران، ۱۳۸۳

صدرالذین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق.

[الکلامی. اصول. شرح]

شرح اصول الکافی / محمدبن ابراهیم صدرالذین شیرازی؛ تصحیح محمد خواجهوی. -
تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.
ج: ۳. مصور، نمونه.

ISBN 964-426-215-8 (دوره) -

ISBN 964-426-217-4 (ج. ۱) -

ISBN 964-426-219-0 (ج. ۲) -

ISBN 964-426-221-2 (ج. ۳) -

ISBN 964-426-223-9 (ج. ۴) -

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عربی.

واژه نامه.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

مندرجات: ج. ۱. کتاب العقل والجهل - ج. ۲. کتاب فضل العلم و کتاب الحجّة - ج. ۳. کتاب
التوحید (القسم الاول) - ج. ۴. کتاب التوحید (القسم الثاني).

۱. کلینی، محمدبن یعقوب، - ۲۲۹ ق. الکافی، اصول - نقد و تفسیر. ۲. احادیث شیعه
- قرن ۳ ق. ۳. فلسفه اسلامی. الف. کلینی، محمدبن یعقوب، - ۲۲۹ ق. الکافی، اصول.
شرح. ب. خواجهوی، محمد، ۱۳۱۳ - ، مصحح. ج. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات
فرهنگی. د. عنوان: الکافی، اصول. شرح. ه. عنوان.

۲۹۷/۲۱۲

BP۱۲۹/۵/ک۸.ک۲۲۰۲۱۶

۱۳۸۲

کتابخانه ملی ایران

۲۱۶۲۵-۸۳م

شرح اصول الکافی

المجلد الزابع: کتاب التوحید (القسم الثاني)

تألیف صدرالذین محمدبن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا)

تصحیح محمد خواجهوی

ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مدیر نشر: رحمت الله رحمت پور

چاپ اول: ۱۳۸۳

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

ناظر چاپ: سید ابراهیم سید علی

چاپ و صحافی: چاپ فرشیوه

ردیف انتشار: ۸۳-۲۴

حق چاپ برای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محفوظ است.

۹۶۴-۴۲۶-۲۱۵-۸ (دوره)

شاپک ۹۶۴-۴۲۶-۲۲۳-۹

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۱۹-۱۴۱۵۵، تلفن: ۳-۸۰۴۶۸۹۱، فاکس: ۸۰۴۶۳۱۷

بَابُ جَوَامِعِ التَّوْحِيدِ

اي المشتمل على احاديث يذكر في كلّ منها عدّة مسائل من علوم التوحيد والمعارف الربوبية، و هو الباب الواحد والعشرين من كتاب التوحيد و فيه سبعة احاديث:

الحديث الاول

و هو الثالث و الاربعون و ثلاث مائة

محمد بن ابي عبدالله و محمد بن يحيى جميعاً رفعاه الى ابي عبدالله (ع) ان امير المؤمنين (ع) استنهض الناس في حرب معوية في المرة الثانية، فلما حشر الناس قام خطيباً فقال: الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد و الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان فدره^٢، بان بها من الاشياء و بانث الاشياء منه، فليست له صفة تنال و لاحد تضرب له فيه الامثال، كلّ دون صفاته تحجير اللغات، و ضلّ هنالك تعاريف الصفات، و حار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير، و انقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب، تاقت في ادنى ادانيها

طامحات العقول في لطيفات الامور.

فتبارك الله الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن و تعالى الذي ليس له وقت محدود و لا اجل ممدود و لا نعت محدود، سبحانه الذي ليس له اول مبتدأ و لا غاية منتهى و لا آخر يفتى، سبحانه هو كما وصف نفسه و الواصفون لا يبلغون نعته، و حد الاشياء كلها عند خلقه، ابانة لها من شبهه و ابانة له من شبهها، لم يحلل فيها فيقال: و هو فيها كائن و لم ينأ عنها فيقال: هو بائن عنها و لم يخل منها فيقال له: اين، لكنه سبحانه احاط بها علمه و اتقنها صنعه و احصاها حفظه، لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء و لا غوامض مكنون ظلم الدجى و لا ما فى السموات العلى الى الارضين السفلى.

لكل شىء منها حافظ و رقيب و كل شىء منها بشىء محيط و المحيط بما احاط منها.

الواحد الاحد الصمد الذي لا يغيره صروف الزمان و لا يتكأده صنع شىء كان انما قال لما شاء: كن فكان، ابتدع ما خلق بلا مثال سبق و لا تعب و لا نصب و كل صانع شىء فمن شىء صنع والله لا من شىء صنع ما خلق و كل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل و لم يتعلم، احاط بالاشياء علما قبل كونها، فلم يزد بكونها علما؛ علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بها بعد تكوينها لم يكونها لتشديد سلطان و لا خوف من زوال و لانقصان و لاستعانة على ضد مناو و لا ند مكائر، و لا شريك مكابر، لكن خلائق مربوبون و عباد داخرون.

فسبحان الذي لا يؤده خلق ما ابتدأ، و لا تدبير ما برأ و لا من عجز و لا من فترة بما خلق اكتفى، علم ما خلق و خلق ما علم، لا بالتفكير فى علم حادث اصاب ما خلق، و لا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق، لكن قضاء مبرم و علم محكم و امر متقن، توحد بالربوبية و خص نفسه بالوحدانية و استخلص بالمجد و الشاء و تفرّد بالتوحيد و المجد و السناء و توحد بالتحميد و تمجد بالتمجيد و علا عن اتخاذ الابناء و تطهر و تقدس عن ملامسة النساء و عزّ و جلّ عن مجاورة الشركاء فليس له فيما خلق ضدّ و لا له فيما ملك ندّ و لم يشركه فى ملكه احد الواحد الاحد الصمد المبيد للابد و الوارث

للأمد، الذي لم يزل ولا يزال وحدانيًا أزليًا، قبل بدء الدهور و بعد صروف الامور،
الذي لا يبيد ولا ينفد.

بذلك اصف ربي فلا اله الا الله من عظيم ما اعظمه و من جليل ما اجله، و من عزيز
ما اعزه، و تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

الشرح

استنهض اى امر بالنهوض و هو القيام، يقال: نهض نهضا و نهوضا اى قام. فلما
حشر الناس اى جمعهم، من الحشر بمعنى الجمع، و يقال: للذى يجمع الغنائم
حاشر، و يوم الحشر يوم الجمع، و المحشر بكسر الشين موضع المحشر، و الحاشر من
اسماء النبى (ص). و الفدرة بكسر الفاء القطعة من اللحم اذا كانت مجتمعة، و الفندير
و الفنديرة الصخرة العظيمة تندر من رأس الجبل و فى القاموس: الفدرة قطعة من اللحم
و من الليل و من الجبل. كل من الكلال و هو الضعف او من الكل و هو الثقل. و تحبير
اللغات بالحاء غير معجمة تحسينها، يقال: جبرته اى حسنته. تاه فى الارض اى ذهب
متحيراً. طمح فلان بصره الى الشىء ارتفع و كل مرتفع طامح، و اطمحه رفعه، و طمح
ايضاً بمعنى ابعده فى الطلب. الدجى بالفتح الظلمة، يقال: دجى الليل يدجو و ليلة
داجية و دياجى الليل حنادسه كأنه جمع ديجاة، و الدجى بالضم جمع دجيه و هى
الظلمة.

تكأدنى الشىء او تكأدنى شق على تفعل و تفاعل بمعنى ناواة الرجل مناواة و
نواء اى عاديته و فاخرته، و ربما لم يهمز ولكن اصله الهمز لانه من ناء اليك و نوت
اليك اى نهض اليك، لان كلا من المتعادين ينوء الى صاحبه اى ينهض. و مكائر من
كاثرناهم اى غلبناهم بالكثرة. و البارى من صفات الله الذى خلق الخلق بريثاً من
التفاوت، و اصله برئى من المرض برة و ابرته الله برة الله الخلق برة، و البرية الخلق.
الفترة الانكسار و الضعف. بدئ الدهر من بدأ الامر بدوء اى ظهر المبيد، من
باد الشىء يبيد ببدأ هلك، و لا يبيد اى لا يهلك و لا ينفد اى لا يفنى.

اعلم ان هذه الخطبة من خطب امير المؤمنين و سيد الموحدين و امام الحكماء

الالهيين والعلماء الراسخين و قدوة الاولياء الواصلين والعرفاء الشامخين واعلم
 الخلائق بالله و توحيده ما خلا خاتم النبيين صلوات الله عليهما وآلهما الهادين
 المهديين مشتمله على مباحث شريفة الهية و معارف نفيسة ربانية و مسائل عويصة
 حكمية و مطالب عليية عقلية لم يوجد مثلها في زبر الاولين والآخرين و لم يسمح
 بنظيرها عقول الحكماء السابقين واللاحقين مع قطع النظر عن جودة الالفاظ و
 العبارات و فصاحة البيان والاستعارات التي فاق بها على مصاقع البلغاء واعاظم
 الادباء و فحول الخطباء، و اذهي واقعة على ترتيب طبيعي فلنعقد لبيانها و شرحها عدة
 فصول:

الفصل الاول

في تصديرها بحمد الله و الثناء عليه بما هو اهله و مستحقه و هو قوله: الحمد لله

الواحد الاحد الصمد

اعلم ان حمد الله سواء كان عبارة عن الثناء و التعظيم المطلق او عن الشكر
 المستلزم لتقدم النعمة و الاعتراف بها فان المستحق له في الحقيقة ليس الا الله سبحانه،
 ولهذا اورد «الحمد لله» بتعريف الجنس و لام الاختصاص الدالين على ان طبيعة
 الحمد مختصة به تعالى.

اما الاول: فلان استحاقية الثناء و التعظيم انما يتحقق لاجل حصول كمال او برائة
 نقص، و كل كمال و جمال يوجد في العالم فانما هو رشح و تبع لكماله و جماله، و اما
 البرائة عن النقائص و العيوب فمما يختص به، لانه وجود محض لا يخالطه عدم، و نور
 صرف لا يشوبه ظلمة، و هو المستحق للثناء و التعظيم.

و اما الثاني: فلان كل منعم دونه فانما ينعم بشيء مما انعم الله، و مع ذلك فانما
 ينعم لاجل غرض من جلب منفعة و دفع مضرة او طلب محمدة و ثناء او تحصيل مثوبة
 في الآخرة، فهذا السجود و الانعام معاملة و تجارة في الحقيقه و ان عد في العرف
 جوداً او انعاماً.

و اما الحق تعالى فلما لم يكن انعامه لغرض و لاجوده لعوض، كما علمت انه ليس

لفعله المطلق غاية الأذاته، فلا يستحق لأقسام الحمد والشكر بالحقيقة الأهو. واعلم أنّ الحمد أجل العبادات واعظمها، بل هو جار منها مجرى الروح للجسد، لأنه مستلزم ملاحظة توحيدته تعالى وملاحظة أنه منزّه عن نقائص الامكان ومثالب الحدثان وملاحظة أنه المتفرد وبالانعام والاحسان، ولأجل ان الحمد والشكر متضمن لهذه الملاحظات الثلاثة التي كلّ منها باب عظيم من المعرفة وعلم غامض شريف، قلّ ما يوجد من افراد البشر من يتحقق به، قال تعالى: وقليل من عبادي الشكور^١.

ثم ان الحمد لأستلزامه لمعرفة الله ومحبته والالتفات الى حضرته وملاحظة الجهة التي بها كان مستحقاً للشكر، وهي افاضته النعم التي لاتعدّ ولا تحصى على العبد الذي كان في ذاته لاشيئاً محضاً، مطلوب منه لله، لأنّ عبادته سبحانه هي المطلوبة له تعالى من خلقه لقوله تعالى: وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون^٢.

وقد علمت ان الحمد اكمل العبادات، فيكون مطلوباً لله ومن اكمل المطالب له، وكون الشيء مطلوباً له تعالى ليس معناه أنه يعود به اليه منفعة، لأنه غني عما سواه، بل معناه: انّ الاتيان به يوجب التقرب اليه والتي رضوانه والوقوع في دار كرامته وما يستلزمه من الخيرات الدائمة والنعم الباقية، فاسند الحمد الى اسم الله لكونه اسماً مختصاً به بمنزلة العلم لا يطلق على غيره، حتى كأنه اسم الذات وغيره اسماء الصفات، فاردفه بالواحد الاحد الصمد المتفرد، لأنها من اخص صفاته واسمائه.

اما الاول: فللدلالة^٣ على نفى الشريك والمثل.

واما الثاني: فللدلالة^٤ على نفى الجزء مطلقاً، سواء كان مقدارياً او معنوياً وجودياً كالمادة والصورة، او حدياً تحليلاً كالجنس والفصل.

واما الثالث: فللدلالة^٥ على نفى الماهية والامكان، فان كلّ موجود ذا ماهية فهو اجوف لاشتمال وجوده على امر عدمي بخلاف الموجود الذي حقيقته عين الوجود

١. سباء/ ١٣ ٢. الذاريات/ ٥٦ ٣. فللدلالته - د - ط ٤. فللدلالته - د - ط

٥. فللدلالته - د - ط

بلا ماهية ولا جهة امكانية، فهو بهذا المعنى صمد سواء كان الصمد مختصا بهذا المعنى او لم يكن.

واما الرابع: فللدلالة على تفرد بالواحدية والاحدية والصمدية فان الواحدية و نفى الشريك شيء والتفرد فيه شيء اخر، وكذا الاحدية اعنى البساطة لا يستلزم مفهومها ان لا يكون في الوجود بسيط اخر، وكذا يحتمل عند العقل قبل ملاحظة البرهان ان يكون صمدان في الوجود.

فقوله (ع): المتفرد بعد قوله: الواحد الاحد الصمد، يدل على ان المراد انه لا واحد ولا احد ولا صمد غيره، ففيه اعتبار زائد على اصل الفردية، ولهذا اوتى بصيغة التفعّل ليدل على انه تعالى متوحد في الواحدية والاحدية والصمدية.

الفصل الثاني

في انه لا سبب له في وجوده ولا سبب له في ايجاده لشيء ليدل على انه واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جميع الجهات وهو قوله: الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان، فالاولى من الجملتين لبيان الاول والثانية للثاني: اما تقرير:

المطلب الاول

فاعلم ان كلمة «كان» يستعمل في اللغة على ثلاثة اوجه: احدها بصيغتها دالة على الوجود والزمان و يسمى في عرف النحاة كان التامة كقول الشاعر: اذا كان الشتاء فاد فنوني. اي اذا وجد و حدث. الثاني ما يدل على النسبة والزمان فيحتاج في الدلالة على الوجود الى خبر يتم به، وهي الناقصة واستعمالها اكثر، وهي اداة عند المنطقيين وان كانت على قالب الكلمة والفعل، لان معناها غير مستقل في الانفهام كقوله تعالى: كان الناس امة واحدة وقوله: ما كان ابراهيم يهوديا ولا

نصرانيا. الثالث ان يكون زائدة خالية عن الدلالة على وجود زمان كقوله: على كان المسومة العراب، اى على المسومة.

اذا عرفت هذا فاعلم ان مفهوم «كان» لما دل على معنى الوجود المقارن للزمان الذى انقضى وكانت ذاته تعالى مقدسة عن مقارنة الزمان، استحال ان يقصد وصفه بالكون الدال على الزمان، واذا بطل ان يكون كونه مقارنا للزمان - المستلزم للتجدد و الحدثن - لم يكن له دلالة الاعلى الوجود المجرد عن القيد، ومن هذا القبيل قوله تعالى: وكان الله غفوراً رحيماً وامثاله وكذا قوله صلى الله عليه واله: كان الله ولا شىء ولهذا قيل: ان كما كان.^٢

واعلم ان اجود العبارات فى نفي كينونيته تعالى من شىء هذه العبارة^٣، فان غيرها لا يخلو عن خلل وفساد او قصور، فلو قيل بدلها: من لاشىء كان، فاستلزم مع التناقض الحدوث، اما لزوم الحدوث فظاهر، واما التناقض: فلان «من لاشىء» مركب من الاثبات والنفي للمبدأ، فان لفظة «من» تقتضى ثبوت ابتداء ومبدأ ولفظة «لاشىء» تقتضى نفيه فاجتماهما تناقض. وكذلك لو قيل: كان من لاشىء، كان نقيضين، ولو قيل: لا كان من شىء، فلم يكن فيه دلالة على كون اصلا بل على سلب كون خاص فقط، ولو قيل: كان لا من شىء، كان السلب عدولياً جزءاً للخبر فحمل عليه «لا من شىء» وهو ايضا معنى فاسد.

فالذئ ذكره عليه السلام هو الحقيقى للتعبير به عن نفي الحدوث من شىء. فاما لمية هذا الحكم: فلانه لو كان سبحانه كائنا من شىء سواء كان جزءاً او خارجاً لكان ممكناً فى حد نفسه، ولو كان ممكناً فى حد نفسه لم يكن واجب الوجود لذاته، فينتج: انه لو كان كائنا من شىء لما كان واجب الوجود، لكنه واجب الوجود، فينتج انه

١. ال عمران / ٦٧ ٢. النساء / ٢٣

٣. هذا مما ورد عن ابي ابراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام على ما رواه صاحب بحار الانوار فيه ونقله بهذه العبارة يدل بظاهره على عدم اطلاعه رحمه الله على صدوره عنه عليه السلام (نورى)

٤. اى: لا من شىء.

غير كائن من شيء. اما الاصلان: فجليان واما بطلان تالي النتيجة: فبمقتضى البراهين الالهية.

و اما المطلب الثاني

فلانه لو احتاج في ايجاده و خلقه للاشياء الى شيء فلا يخلو ذلك الشيء اما واجب وجود اخر أولاً، والاول: باطل لبراهين التوحيد فتعين الثاني، وعلى تقدير الثاني: فاما ان يكون مخلوقا له تعالى، سواء كان بلا وسط او بوسط ينتهي اليه بالآخرة او لغيره من غير انتهاء اليه، والثاني: باطل لبطلان الدور والتسلسل، والاول: مستلزم للمطلوب وهو الاستقلال في ايجاد الاشياء، سواء كان بلا وسط او بتوسط امر مسند اليه. فان المخلوقات بعضها بسائط وبعضها مركبات، والمركب يمتنع وجوده الا بعد وجود اجزائه، ومصحح المخلوقية الامكان لا غير.

فثبت ان الاشياء كلها مخلوق له تعالى من غير استعانة بشيء او آلة او زمان او مادة، وهذا الكلام اعنى قوله: ولا من شيء خلق، يرشذك ان كنت ذا بصيرة ان اول المخلوقات جوهر غير متعلق بشيء الا الله، من مادة او صورة او جزء او زمان او حركة او بدن، والا لكان ما يتعلق به اول المخلوقات دونه، لكن كل ما عددناه متعلق بغيره تعالى ايضاً:

اما المادة: فبالصورة، لكونها امراً في ذاته موجوداً بالقوة، وانما تصير موجودة بالفعل بالصورة.

واما الصورة: فلكون حلولها في المادة و تشخصها بها.

واما المركب منهما: فلحاجته اليهما.

واما جزء المركب الطبيعي: فلحاجته الى الجزء الاخر والالم يكن التركيب طبيعياً ذا وحدة طبيعية.

واما الزمان: فلحاجته الى الحركة، لانه مقدار لهيئة غير قارة وماهى الآ الحركة. و

اما الحركة: فلحاجتها الى الموضوع، وكذا كل عرض، سواء كان حركة او صفة اخرى،
و موضوع الحركة هو الجسم.

واما البدن: فلتركبه يحتاج الى الجزء وكذا كل جسم.

فثبت ان اول المخلوقات لا يمكن الا ان يكون جوهرأ قدسيا لا تعلق له بما سوى
الله، والالزم ان لا يثبت كونه تعالى خالقا لا من شىء.

واعلم ان كثيراً من الناس زعموا ان كل حادث، سواء كان زمانيا موجوداً بحركة او
ذاتياً حاصلأ بحركة، لا بد ان يكون له اصل اى سنخ يوجد منه، فحدث شىء لا من
سنخ محال، فلزم عليهم احد الامرين: اما القول بكونه تعالى مادة الممكنات و اما
القول بوجود اصل قديم ازلى غير البارئ. وقد ذهبت الى كل من القولين طائفة.

اما القول الثانى: فذهب الثوية القائلين باصلين قديمين: احدهما يسمى عندهم
بالنور والآخر يسمى بالظلمة، و اما القول الاول: فذهب اليه قوم من المتصوفة القائلين
بان الموجودات الامكانية هى صور وتعينات وهيئات عارضة للموجود الحقيقى و
هو مادة المواد وهيولى الهيوليات، وهذا اشنع المذاهب واقبحها، فان الهيولى
اخس الموجودات وانزلها مرتبة، والله تعالى اجل واعلا من ان يتلبس بغيره او
يتلوث ذاته بالامور الدنية. و اما مذهب المحققين من الصوفية من كونه تعالى مع كل
شىء لا بمقارنة كما ورد فى كلامه عليه السلام، فذلك شىء غامض دقيق لا يعلمه الا
الراسخون فى العلم، وليست تلك النسبة، نسبة المادة الى الصور والهيئات.

الفصل الثالث

فى نفى التركيب عنه تعالى

قوله: ما كان فدره بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه، يعنى انه بسيط الذات
احدى الحقيقة، بذاته يمتاز عن الاشياء ويمتاز الاشياء عنه بذواتها لا ببعض من
الذات، وانما يقع الامتياز بفصل ذاتى بين الامور التى كان اشتراكها بالذات او بامر
مقوم للذات، كالانسان والفرس، فانهما لما اشتركا فى امر ذاتى كالحيوانية، فلا بد ان
يفترقا ايضا بامر ذاتى وبعض من الذات، سواء كان محسوساً او معقولاً. ففى الانسان

بعض به امتاز عن الفرس و بان منه و هو معنى الناطقية، و كذا الفرس بان من الانسان ببعض منه كالصاهلية او بسلب النطق كالعجم. و الخط الطويل و الخط القصير مثلاً يقع البينونة بينهما بعد اشتراكهما في طبيعة الخطية بقطعة من الخط، بان بها الطويل من القصير و بان القصير من الطويل بوجودها في احدهما و عدمها في الاخر.

فعبّر عن الفصل المميز للشيء عن ما عداه من الاشياء بالقدرة و هي القطعة، تمثيلاً و تشبيهاً لمطلق الفصل الذاتى، سواء كان فى المعانى و المعقولات او فى الصور و المحسوسات، و سواء كان فى المقادير او فى غيرها بالقطعة من الشيء المتكتم التى يقع بها البينونة و الاختلاف بينه و بين متكتم اخر من جنسه، فالبارئ جل اسمه اذ ليس فى ذاته تركيب بوجه من الوجوه، سواء كان عقلياً او خارجياً، و لا ايضاً موصوف بالتقدير و الكمية، فليس امتيازه عن الاشياء و امتياز الاشياء عنه الا بنفس ذاته المقدسة، و ليس كمثل شيء بوجه من الوجوه.

الفصل الرابع

فى نفي الصفات الزائدة عنه تعالى

و هو قوله: فليست له صفة تنال، و تحقيق ذلك: ان اله العالم و مبدأ الموجودات يجب ان يكون تام الحقيقة كامل الوجود، ليس له شيء من كمالات وجوده قاصراً عنه ذاته حتى يحتاج فى تميم كماله الى صفة تزيد على اصل ذاته ليصير بتلك الصفة تاماً كاملاً، كالانسان مثلاً، لا يكفى وجوده الانسانى - فى ان يكون كاملاً كماله الذى من شأنه ان يبلغ اليه - الا بوجود امر غير وجود الذات الانسانية، و ذلك الامر كالعلم و القدرة و غيرها من الفضائل و الخيرات، فاذن ذاته تتم و تكمل بغير ذاته، و خالق كل شيء لا يجوز ان يكون كماله بغير ذاته، فليست لذاته صفة غير ذاته.

و اما البرهان على هذا المطلب فهو انه: او وجدت له صفة ايجابية زائدة على ذاته فتلك الصفة لا محالة ممكن الوجود يحتاج الى علة موجدة تعطى وجودها، و تلك العلة اما ذاته تعالى و اما غيره، فلو كانت غيره تعالى فيلزم ان يكون لغيره فيه تأثير، و ان يكون ذلك الغير اكمل وجوداً منه و لو بوجه واحد و ذلك ممتنع، لان ما سواه

معلول له على الاطلاق، وكل جهة كمالية وحيثية وجودية فانما نشأت في غيره منه تعالى، فكيف يكون لغيره وجه من وجوه الفضيلة والكمال لم يحصل له من فيض وجوده تعالى وشرح كماله حتى يستفيد هو تعالى منه؟ فيمتنع ان يستفيد المعطى للكمال ما افاده و يأخذ ممن يستفيد منه.

وايضاً اذا فرضت ذاتاً كمالها بنفسها، وذاتاً جميع ما للاولى من الكمالات بنفسها فلها مع الضمائم، صريح العقل حاكم بان الاولى اتم واشرف، لان لها في نفسها من الكمالات ما للمحذوفة بها بل اكثر، فهي اكمل، و واجب الوجود لا يتصور كمال فوق كماله.

وايضاً كل شىء حكم به العقل انه كمال الموجود ما من حيث هو موجود من غير شرط يخصص او اعتبار يجسم ويركب او يغير ويمكن بالامكان العامي فيمكن بالامكان العام على واجب الوجود فيجب له، لانه كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثراً ولا تغيراً، وليس في ذاته جهة تخالف جهة وجوب الوجود يعنى الامكان الخاص، فما جاز له وجب له، والوجود الواجبى البحت اولى بكل كمال غير مكثراً، وهو المعطى لكل خير وكمال، ويمتنع ان يعطى الكمال من هو قاصر عنه فيصير المستفيد اشرف من المفيد، هذا محال.

واذا كان العلم والقدرة والحيوة ونحوها هكذا، اى من احول الموجود من حيث هو موجود وكمالاته، فيجب ان يكون له تعالى بذاته، اذ ليست فيه جهة امكانية خاصة كما علمت، فكل ما هو ممكن له بالامكان العام فهو واجب له بذاته، فواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فجميع صفاته الايجابية عين ذاته من غير لزوم تكثراً.

واما ما اعتمد عليه كثير من المتأخرين فى الاستدلال على عينية الصفات بقولهم: لو كانت له تعالى صفة زائدة لكان فاعلاً لتلك الصفة وقابلاً لها، وكل ذات فعلت و قبلت فالفعل بجهة والقبول بجهة اخرى وهما مختلفان، لان الفاعلية مقتضية للوجوب

والقابلية مقتضية للامكان، فالمقتضى للامكان يغاير جهةً تقتضى الوجوب، والوجوب يبطل القوة التي اقتضاها القابلية، ولا يبطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته، فهما جهتان مكثرتان للذات.

والاول تعالى واحد من كل الجهات. فغير تام ما اعتمدوا عليه، لان القبول قد يراد به الامكان الاستعدادى والقوة الانفعالية وقد يراد به مطلق الموصوفية، كما فى الاتصاف بلوازم الماهيات والوجودات، فالذى يقابله الوجوب والفعلية هو القبول بمعنى الاول دون المعنى الثانى.

فالفاعل والقابل فى لازم الماهية او لازم الوجود شيء واحد بلا لزوم تكثر اصلا. الا ترى ان كثيراً من الحكماء يجعلون صور معلومات الله قائمة بذاته تعالى مع انهم ينزهونه و يقدسونه عن شوب الكثرة؟ ولا يلزم عليهم ان يكون ذاته متكثرة بجهتى القبول والفاعل. لانهم قالوا: ان هذه الصور من لوازم الاول تعالى على الترتيب الصدورى وليس ان ينفع عنها او يتأثر عنها. فقد ظهر ان الذى من القبول يستحيل ان يجتمع مع الوجوب والفعلية فى البسيط هو القبول الذى بمعنى الانفعال التجردى لا مطلق الاتصاف، اذ براهين لزوم الكثرة انما تجرى فى المعنى الاول دون المعنى الثانى. فالمغالطة انما نشأت من اشتراك لفظ القبول بين المعنيين والمعتمد ما قررناه.

واعلم ان المراد من نفى الصفة عنه تعالى ليس انه تعالى لا يوصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها بالحقيقة بل بمعنى ترتب اثارها، حتى كان اطلاقها عليه تعالى على سبيل التجوز من باب تسمية الشيء باسم ما يترتب عليه اثره، كما توهمه قوم، زعما منهم ان اجتماع هذه المعانى المتكثرة فى ذاته تعالى يوجب التكثر، وليس كذلك، فان كثرة المعانى على الاطلاق لا ينافى وحدة الوجوب، الا فيما دل عليه برهان و بيان لامجرد صدق المعانى المتغايرة فى المفهوم.

فان كون الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب تكثرأ، لافى الذات ولا فى الحثيات و

الجهات، فان العاقل شىء يحضر له صورة، والمعقول صورة حاضرة لشىء وليس من شرطه ان يكون ذلك الشىء غيره البتة، وكذا العقل معناه: الصورة، المجردة عن المواد والاغشية، وليس من شرطها ان يكون غير عاقلها، ولا ايضا ان يكون غير ما هي صورة له، اعنى الذات المعقولة، فاجتمعت المعانى الثلاثة من غير تكثر فى الذات و لا فى حيثية الذات، فكذلك الحال فى كونه فى ذاته عالماً قادراً حياً مريداً واحداً احداً صمداً قيوماً متكلماً بارئاً مبدعاً الى غيرها من الصفات الحقيقية دون السلوب و الاضافات البحتة.

واما الصفات الحقيقية اللازمة الاضافات: فمباديها عين الذات و اضافاتها خارجة عنها، فقول امير المؤمنين عليه السلام فى بعض خطبه المنقولة من كتاب النهج البلاغة: وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه، المراد منه نفى الصفة الموجودة بوجود غير وجود الذات كالسواد فى الاسود و البياض فى الابيض لا كالناطق للانسان. ولما كان اكثر ما يطلق عليه اسم الصفة هو الذى يكون امراً عارضاً للذات و لا يقال للمعانى الذاتية للشىء انها صفات له، فلاجل ذلك وقع نفى الصفة عنه تعالى بهذا المعنى لانه ايضا ليس يوصف بالعلم والقدرة ونظائرها من المعانى الكمالية سيما و قد قال سلام الله عليه بعد ذلك: فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه، فعلم انه اراد بالصفة ما قارن الذات كالعوارض الذوات و هو الموجب للثنية على ما عرفت.

فالعلم فى غيره صفة زائدة و فى الاول تعالى نفسه و كذا القدرة، فهو علم باعتبار عالم باعتبار، و هو قدرة باعتبار قادر باعتبار و كذا حيوة و حى باعتبارين و سمع و سميع و بصر و بصير و حكمة و حكيم و نور و منور، و هذا الاعتبارات العقلية و اضعافها مما لا يوجب تكثراً بوجه من الوجوه فى وجود ذاته و لا تخلّ بوحدانيتها الصرفة الخالصة، بل تزيده وحدة كما قال معلم المشائين فى مثل هذا المقام.

ووجه ذلك انه: لو فرض انه لم يكن فى ذاته شىء منها لما كان واحداً حقيقياً، مثلاً لو فرض انه علم و ليس بقدرة او انه علم و ليس بعالم لكان فيه جهة غير جهة الوجوب

و الوجود و هي جهة الامكان و العدم فيلزم تركبه من جهتين و هو محال.
 و اعلم ان قوله: فليست له صفة تنال و كذا قوله: و لا حد تضرب فيه الامثال، ليس
 من باب التخصيص و الاحتراز بل من قبيل كلام العرب: و لا يرى الضرب بها ينجر اي
 ليس بها ضرب فينجر فيكون المعنى: ليست له صفة فتنال، اذا المقصود نفي الصفة
 الزائدة مطلقا، اذ هو تعالى واحد من كل جهة منزه عن الكثرة من جميع الوجوه فيمتنع
 ان يكون له صفة تزيد على ذاته، و كذلك المقصود من قوله: و لا حد تضرب فيه
 الامثال، نفي الحد مطلقا فيكون المعنى: ليس له حد فتضرب فيه الامثال.

الفصل الخامس

في نفي الحد منه تعالى

اعلم ان الحد يراد به احد معنيين: اما القول الشارح لماهية الشيء المؤلف من
 المعاني الذاتية المختصة به اما بحسب الحقيقة او بحسب الاسم، و اما معنى النهاية و
 الطرف، و كلاهما منفيان عن الاول سبحانه، اما نفي المعنى الاول: فلان حقيقة ذاته
 غير مؤلف من معاني و امور ذاتية، كيف و هو كما علمت بسيط الذات من كل جهة، و
 اما نفي الحد بالمعنى الثاني: فلان حقيقة ذاته حقيقة الوجود الصرف الذي شدة قوته
 لا تنتهي الى حد و نهاية بل هو فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي، اما كونه غير متناه: فلان
 مقدوراته غير متناهية عدة و مدة.

و قد مر ان التناهي و اللاتناهي انما يوصف بهما اولا و بالذات المقادير و
 الاعداد، و اذا و صف بهما شيء آخر كان اما باعتبار تعلقه بالكميات و اما باعتبار
 ترتبها او ترتب ما يوصف بها على ذلك الشيء، فالقوى انما توصف بالتناهي و
 اللاتناهي باعتبار ازمته الافعال او اعدادها، فاذن الاول تعالى ذا قوة غير متناهية في
 العدة و المدة، و اما كونه غير متناه في الشدة: بان يتصور فوقه ما هو اشد منه فذلك
 محال.

اما اولاً فلمنا فاته للاحادية، اذ يكون حينئذ وجوداً و شىء اخر غير الوجود، اذ معنى الوجود غير معنى الحد و النهاية، و لو كان الوجود هو النهاية لكان امراً عدمياً و هو محال. و اما ثانياً فلان كل محدود له حد معين، اذ المطلق بما هو مطلق لا وجود له فى الخارج فيحتاج الى علة محدودة قاهرة، اذ طبيعة الوجود لا يمكن ان تكون مقتضية للحد الخاص و الا لكان كل موجود يلزمه ذلك الحد و ليس كذلك.

ثبت ان الحد للوجود من جهة العلة المبينة فكل محدود معلول لا محالة. فخالق الاشياء كلها يجب ان لا يكون محدوداً فى شدة الوجود و الا لكان له خالق محدد فوقه و هو محال. فافهم فانه مطلب شريف جداً.

و اعلم ان الحد بالمعنى الاول معانى كلية و تصورات عقلية، و كل معنى تصورى فمن شأنه الشركة فيه لكثيرين الالمانع خارج عن نفس المعنى، فكل ما له حد فمن شأنه ان تضرب له الامثال و الله تعالى لا مثل له و لا شبه لذاته و لا نهاية ايضاً لقوة قاهرته.



مركز تحييم السادس

فى ان الالفاظ و العبارات قاصرة عن تأدية نعوته تعالى و ان العقول كلها عاجزة عن درك صفاته

قوله عليه السلام: كل دون صفاته تحبير اللغات... الى قوله: غوص الفطن. اعلم اولاً ان نسبة الكلال الى تحبير اللغات اى اللغات المحسنة على اضافة الصفة بلفظ المصدر الى موصوفها كما فى « جرد قطيفة » اسناد مجازى من باب الاستعارة، فان لفظ الكلال و الضعف انما يطلق حقيقة فى الالة الجسمانية اذا تكرر الفعل منها فوهنت و كلت، فوقع او لا تشبيه اللغة بالالة المستعملة فى تحصيل امر مطلوب و وقع تشبيه افادتها لاوصاف الله بتأدية تلك الالة الى حصول ذلك المطلوب، ثم وقع تشبيه قصورها عن تلك الافادة بقلال الالة قبل البلوغ الى الحصول فهى استعارة تمثيلية

حسنة، ومن هذا القبيل اسناد الضلال الى تصاريف الصفات اى الصفات المصروفة والاضافة كالاضافة، لان لفظ الضلال، انما يستعمل فى الحقيقة فى الذوات دون الصفات والمدائح فوق تشبيه الصفات بفنون تصاريفها وعدم بلوغها الى الدلالة على المعنى المطلوب بل الى خلافها بشخص ضل عن طريق مقصوده. وهكذا اسناد الحبرة الى عميقات مذاهب التفكير استعارة لطيفة وتشبيه حسن.

اما بيان قصور الالفاظ واللغات عن الدلالة على صفاته: فلان صفاته عين ذاته وجودها وجود ذاته وليست فى اللغة دلالة على نحو من انحاء الوجود سيما على الوجود الغير المتناهى فى الشدة والتأكد، وانما وضعت الالفاظ بازاء المفهومات والمعانى التى توجد صورها فى الذهن وليست للوجود صورة ذهنية مطابقة له، لانه نفس الهوية الخارجية، فلا يمكن الدلالة عليها الا بالاشارة الحسية ان كانت من باب المحسوسات او بالاحاطة الحضورية او المشاهدة العقلية ان كانت من باب العقليات.

وبالجملة ليس فى اللغات ما يتوصل بها على ادراك الذوات الوجودية والحقائق الخارجية سيما الحقيقة الالهية التى يتشعب منه كل حقيقة وينشأ منه كل هوية.

واما بيان قصور العقول عن الاطلاع على كيفية وصفه ومدحه سبحانه كما هى: فان وصف الشئ والثناء عليه انما يتصور اذا كان مطابقا لما هو عليه فى نفس الامر وذلك غير ممكن الا بتعقل ذاته وكنهه، لكن لا يمكن للعقول تعقل حقيقة الاول سبحانه وما له من صفات الكمال ونعوت الجلال، لان ذلك التعقل اما بحصول صورة مساوية لذاته تعالى وصفاته الحقيقية او بحضور ذاته المقدسة وشهود حقيقته، و الاول محال، اذ لا مثل لذاته وكل ما له مثل او صورة مساوية له فهو ذا ماهية كلية وهو تعالى لا ماهية له، والثانى ايضا، اذ كل ما سواه من العقول والنفوس والذوات والهويات، فوجوده معلول له مقهور تحت جلاله وعظمته كانقهار عين الخفاش فى مشهد النور الشمسى، فلا يمكن للعقول القصورها عن درجة الكمال الواجبي ادراك ذاته على وجه الاكتناء والاحاطة، بل كل عقل له مقام معلوم لا يتعداه الى فوقه من عقل اخر، ولهذا قال جبرئيل حين تخلفه عن رسول الله صلى الله عليه وآله ليلة

المعراج: لو دنوت انملة لاحتقرت.

فانى للعقول البشرية الاطلاع على النعوت الالهية والصفات الاحدية كما هي عليه من كمالها وغايتها التي لا غاية لها؟ فالقول والكلام وان كان فى غاية الجودة و البلاغة يقف دون ادنى مراتب مدحه، والمادحون وان صرفوا غاية جهدهم وبذلوا متهمى وسعهم و طاقتهم فى الثناء عليه فهم بمراحل البعد عما هو ثناء عليه بما هو اهله و مستحقه ولهذا قال سيد المادحين و اشرف المثنيين: لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على ذاتك.

فقوله عليه السلام: كل دون صفاته تحبير اللغات، المحبرة المحسنة، من قبيل «جرد قطيفة» اشارة الى قصور الالفاظ عن وصفه تعالى.

وقوله: و ضل هناك تصاريف الصفات، اى الصفات المشتقة بصروف اشتقاقها و انحاء تغيراتها اشارة الى دلالتها على غير ما عليه وصفه تعالى و انحرافها عن سبيل الاشعار بما يليق به من النعت.

وقوله: و حار فى ملكوته عميقات مذاهب التفكير، اشارة الى قصور افكار المتعمقين فى الفكر الخائضين فى سبيل الافكار و مذاهب الانظار عن الوصول الى ادراك عالم ملكوته و عالم غيبه، بل كان حاصل تعمقهم الحيرة و التدهش فيه.

قوله: و انقطع دون الرسوخ فى علمه جوامع التفسير، تنبيه على ان مجامع تفاسير المفسرين لمعانى اسمائه و صفاته او لكتابه و كلماته منقطعة منبثة من غير استفادة الرسوخ فى العلم من جهتها.

وقوله: و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب، اشارة الى ان فيما بين غيب الغيوب من مكنون ذاته و هويته و بين العقول البشرية حجباً كثيرة حائلة كلها من الغيوب، الا ان بعضها اشد غيوبة و اكثر خفاء من البعض كما ورد عن النبى صلى الله عليه و اله: ان لله سبعين حجاباً من نور و ظلمة لو كشفها لاحتقرت سبحات وجهه كل من ادرك بصره. و قد مر فيما سبق ان منشأ الغيبة و الخفاء فى الانوار الملكوتية و الاسرار الجبروتية

شدة الظهور والنورية منها وقصور المدارك والعقول منا، فكلمة كان منها اقوى نوراً و
اشد ظهوراً كان اكثر غيبة و اشد استتاراً، وكلمة كان منا اكثر تعلقاً بالجسمانيات و اشد
اشتغالا واستيناساً بعالم الظلمات فهو اكثر بعباداً و اوفر احتجاباً عنها.

وقوله: تاهت في ادنى ادانيها طامحات العقول في لطيفات الامور، معناه: ان
العقول التي تطمح ابصار بصائرها في الامور اللطيفة الفكرية اذا بلغت الى ادنى
ادانى الانوار الغيبية وانزل منازلها، فانها تته وتضطرب ذاتها فيه كما تضطرب عيون
الخفافيش في ادنى ادانى الاشعة الشمسية لضعف نور الاحداق وقوة الاشراق، ولما
بين عليه السلام قصور الالفاظ عن اداء نعتة و حمده و قصور العقول عن فهم وصفه و
ثناؤه فجعل نفس هذا القصور و العلم بتعالیه عن بلوغ اعالي العقول اليه و تعاضمه عن
درك غواص الفطن فيما لديه بمنزلة المدح له و الثناء.

و هذا كما ورد ان مثل هذا الخاطر خطر لداود و كذلك لموسى عليهما السلام في
باب الشكر فقال: يا رب كيف اشكرک و انا لا استطيع ان اشكرک الا بنعمة اخرى و شكرى لك نعمة
اخرى، فوحي الله تعالى اليه: اذا عرفت هذا فقد شكرتني، و لذلك وصفه عليه السلام بقوله:
فتبارك الذي لا يبلغه بعد الهمم، اى الهمم البعيدة و القصد العالية، و لا يناله غوص
الفطن، اى الفطن الفائضة، و اكثر هذه الاضافات على هذا الوجه و اسناد الغوص
الى الفطن على سبيل الاستعارة، اذ الحقيقة اسناده الى الحيوان بالنسبة الى الماء و هو
مستلزم لتشبيه العلوم العقلية بالماء.

و وجه الاستعارة ههنا: ان صفات الجلال و نعوت الكمال في عدم تناهيها و
الوصول الى حقائقها و اغوارها تشبه البحر الخضم الذي لا يصل السابح له الى
الساحل و لا ينتهى الغائص فيه الى قرار، و كان السابح لذلك البحر و الغائص في
تياره هي الفطن الثاقبة لاجرم كانت الفطنة شبيهة بالغائص في البحر، فاسند الغوص
اليها، و فى معناه الغوص فى الفكر، و يقرب منه اسناد الادراك الى بعد الهمم اذ كان
الادراك حقيقة يستعمل فى لحوق جسم لجسم اخر.

ثم وجه الحسن فى اضافة بعد الهمم و غوص الفطن، و قد مر انه من باب اضافة
الصفة بلفظ المصدر الى الموصوف دون ان يقال كما هو الاصل الهمم البعيدة و

الظن الغائصة، ان المقصود لما كان هو المبالغة في عدم اصابة وصفه تعالى بالفطنة من حيث هي ذات غوص وبالهمة من حيث هي بعيدة كانت تلك الحيثية مقصودة بالقصد الاول، والبلاغة تقتضى تقديم الاهم والمقصود الاول على ما ليس كذلك كما هو المقرر عند اهل البيان وتشهد له الاذواق السليمة.

وبالجمله فالمعنى: لا يدركه همة وان بعدت ولا يناله فطنة وان ذكت واشتدت في ذكائه، فكل سابح في بحار جلاله غريق وكل مدع للوصول فبانوار كبرياته حريق. سبحانه وتعالى عما يصفون الظالمون علوا كبيرا.

الفصل السابع

في انه تعالى مرتفع اللذات عن الازمنة والاوقات والاجال والامداد

قوله عليه السلام: ليس له وقت محدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود، وصف الوقت بكونه معدوداً كقوله تعالى: في ايام معدودات، وقوله تعالى: وما تؤخره الا لاجل معدود، وهو كون المعلوم داخلاً في العد والاحصاء، وذلك ان العدد لا يتعلق بالوقت من حيث هو واحد متصل، فانه من تلك الحيثية ليس معدوداً بالوقت بل مبدأ للعدد، وانما يتعلق به من حيث يعرضه الكثرة بانقسامه بسبب الوهم او بحسب اختلاف العوارض الحادثة الى الاوقات الكثيرة كالاغوام والشهور والايام، ومراده عليه السلام في هذين الحكمين نفي نسبة ذاته وما يلزمها من صفاته الى الكون في الزمان، وان يكون ذات اجل ينتهي اليه فينقطع وجود ذاته بانقطاعه، وفي توصيف الوقت بالعد اشعار بقبوله للكثرة المنافية لاحدية ذاته وكذا في توصيف الاجل بالمد تنبيه على لزومه للتقدير والتجسم المنافي لتجرده عن الجسمية.

واما البرهان على تنزهه تعالى عن الزمان فمن وجهين: احدهما: انه من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم، فلما كان البارئ سبحانه منزها عن الجسمية استحال ان كان في زمان. وثانيهما: انه تعالى موجد الزمان فان اوجده فهو في الزمان

لزم كون الزمان متقدماً على نفسه وهو محال. وان اوجده بدون ان يكون فيه، كان غنياً في الفعل والايجاد للزمان عن الزمان. وقد علمت ان الايجاد بعد الوجود والفعل متقوم بالذات. فالغنى في الايجاد عن الشيء غنى لامحالة عنه في الوجود والذات، فكان البارئ غنياً في وجوده وذاته عن الزمان وهو المطلوب، فاذن صدق هذين التنزيهين معلوم في حقه تعالى.

اعلم ان الزمان مع كونه من الموجودات الدنية النازلة في اقصى منازل البعد عن ملكوته تعالى - لكونه مقدار الحركة وعدد التغيرات والاستحالات - ولكنه من الايات العظيمة الدالة على وجوده سبحانه وبرائه عن الزمان والمكان وتقده عن التغير والحدثان، اما كونه مقدار الحركة: فلان كل حادث بعد ما لم يكن فلعدمه على وجوده تقدماً وقلية لا يجمع بحسبه المتقدم مع المتأخر والقبل مع البعد، وليس هذا التقدم والتأخر كسائر التقدّمات والتأخرات التي لا امتناع في اجتماع المتقدم و المتأخر بها في الوجود، بل بعضها مما يجب به كونها معاً في الوجود، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح بالعلية، وبعضها لا يأبى المتقدم عن الاجتماع مع التأخر، كتقدم الواحد على العشرة تقدماً بالطبع، وكذلك المتقدم بالشرف، كتقدم المعلم على المتعلم والرئيس على المرؤوس، والتقدم بالرتبة كتقدم الصّفوف بعضها على بعض وتقدم الاجناس المترتبة في العموم والخصوص بعضها الى بعض من جهة القرب الى مبدأ محدود، كالمحراب والجنس العالي او الباب والشخص اذا عكس الترتيب. وبالجملة فسائر القبلية والبعدية يجوز بحسبها اجتماع القبل والبعد في الوجود، الاقلية عدم الحادث على وجوده.

فنقول: هذه القبلية والبعدية لا بد لهما من موصوف، والموصوف بهما ليس نفس العدم، اذ عدمه قد يكون بعد، ولا امكانه ولا قدرة الفاعل ولا ذاته ولا جوهر او عرض ثابت، لان جميع هذه الامور قد يكون قبل الحادث ومعه وبعده ولا كذلك هذه القبلية، فاذن هناك شيء اخر يتجدد شيئاً فشيئاً على نعت الاتصال، لان قبلية

تكون قبل قبلية اخرى و بينهما ايضا قبليات و بعديات ، اذ من الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون انقطاعها مع حدوث هذا الحادث ، و يكون بين ابتدائها و حدوث الحادثات قبليات و بعديات متجددة متصرفة مطابقة لاجزاء المسافة المتصلة و الحركة .

فهذا الامر كمية متصلة غير قارة هي مقدار الحركة و هو المعنى بالزمان ، اما كونه كمية : فلقبوله الزيادة و النقصان و الانقسام لذاته ، و اما اتصاله : فللانطباق على المسافة ، و اما عدم قراره : فلعدم اجتماع اجزائه في الوجود ، و اما انه غير الحركة : فلان الحركات المختلفة سرعة و بطوة قد يكون لها مقدار واحد من الزمان ، و اما كونه مقدار الحركة : لانه مقدار و ليس مقداراً لجوهر و الالوجد المتقدر بدون مقداره ، لان الجوهر موجود في كل ان من اوقات زمانه و الزمان ليس بموجود في ان فضلاً عن كل ان ، و ليس ايضا مقدار الهيئة قارة بمثل ما ذكرنا ، فهو اذن مقدار لهيئة غير قارة و هي الحركة لاغير .

ثم لا بد ان يكون الحركة الحافظة للزمان حركة غير منقطعة و لاحادثة ، و الالكان وجودها بعد عدمها الغير المجامع لوجودها ، فيكون قبلية العدم زمانية فيكون قبل كل زمان زماناً و قبل كل حركة حركة من غير انفصال لافي البداية و لافي النهاية و لافي الاوساط ، و الحركة الغير المنقطعة لا يكون الادورية و حاملها لا يكون الامادة فلكية مستديرة فيحتاج الى فاعل غير متناه في الفعل و التأثير مقدس الذات عن مقارنة المواد و الحركات و الازمنة و الاوقات ، و هو الاول تعالى اما بذاته او بتوسط ملائكة المقربين ، و الى قابل غير متناه في القبول و الانفعال في كل حين ، و تجدده اصل كل تجدد و حدوث و انصرام .

فالعالم الجسماني من السماء الى الارض يتجدد و يتبدل في كل ان و له خلق جديد في كل حين كما اتفقت عليه اراء اهل الحق و اصحاب الكشف و الشهود . و نحن قد اقمنا البراهين القاطعة على هذا المطلب و اوردنا في كتبنا مفصلة ليس المقام يسع ايرادها و الانموزج من ذلك ، انه :

لو لم يكن من الجواهر الجسمانية جوهر صوري نحو وجوده التجدد و الانصرام لم

يوجد حادث في العالم ولا زمان ولا حركة، لان ارتباط المتغير بالثابت لا يتحقق الا بتوسط امر يكون التغير نحو وجوده بالذات، والا لكان السؤال لازماً في سبب تغيره و حدوثه بعد ما لم يكن، وذلك الشيء ليس نفس الحركة كما ظن، لان معناها معنى مصدرى عقلى يعبر عنه بتجدد شيء بعد شيء وخروج شيء من القوة الى الفعل، فالمتجدد والخارج من القوة الى الفعل على التدرج ليس نفس الحركة، بل المقولة التي توجد في الخارج على التدرج، والحركة عبارة عن حالها وتدرجها وتجددها في الوجود، فالامر التدريجي الذات هو احدى المقولات.

وعند الفلاسفة انها منحصرة في الاربعة العرضية: الالين والوضع والكم والكيف، كما هو المشهور ولا يجوزون الحركة في مقولة الجوهر الا بالعرض وليس لهم برهان على ذلك. وما ذكره رئيسهم في الشفاء وغيره من كتبه غير تام بل مقدوح.

بل الحق ان اول متجدد بنفسه الذي يصح منه حدوث الحوادث وتغير المتغيرات جوهر جسماني ليس المادة الاولى نفسها، لان شأنها قبول الحادث واستعداده، ولا العقل ولا النفس من حيث ذاتها اذ لا تغير في شيء منهما، بل الصورة النوعية المتعلقة بالمادة التي يقال لها الطبيعة السارية في المادة التي لا يخلو عنها جسم من الاجسام وهي المبدأ القريب لسائر الحركات والسكونات لما هي فيه بالذات.

وذلك لان الاعراض كلها وجودها تابع لوجود ما هي فيه، فحركاتها وتجدد وجودها ايضاً كذلك. فلو فرض ان جواهر العالم كلها ثابتة في ذاتها وجودها قبل وجود الاعراض لامحالة، فمن اين يتحقق تجدد وحركة وحدث حالة في العالم بعد ما كانت الجواهر ثابتة والاعراض قائمة بها تابعة لها.

وهذا كلام وقع في البين تبينها على حدوث العالم الجسماني مع دوام تبدله وعدم انقطاع مدته. فنرجع الى ما كنا فيه توضيحاً وتأكيذاً وهو: ان الزمان لعدم انقطاعه في الطرفين واتصاله الوجداني لابدان يكون قابله جسماً واحداً دائم التغير غير منقطع الذات ذا قوة امكانية غير متناهية، وليس الا الجسم المستدير الابداعي

الفلكى و فاعله موجوداً قد يماً غير جسم و لا جسمانى ذا قوة غير متناهية فى التأثير بلا تغير فى ذاته و ما يلزم ذاته.

اما كون قابل الحركة و الزمان جسماً: لان قابلها لا يمكن ان يكون مجرداً عن المادة بل مادة او مادياً، لان كل جزء من اجزائهما حادث بعد ما لم يكن، و كل حادث بعد العدم كان قبل وجوده ممكن الوجود بالقوة، و حامل القوة و الامكان ليس الامادة مجسمة. اذ المفارقات لا يتغير و لا يتبدل.

و اما كونه واحداً غير منقطع الوجود: لان تعدده و انقطاعه ينافى اتصال الزمان و الحركة، فلا يفرض الى الزمان حدان الا و بينهما حدود وهمية غير متناهية بالقوة، فلو كان حامل الزمان جسماً متعدداً يلزم الانفصال بين اجزائه او تتالى الاين و كلاهما محال.

و اما كونه ذا قوة غير متناهية فى الانفعال: فلعدم انقطاع الزمان و ما يتقدر به. و اما انه ليس الا المستدير الحركة: لان سائر الحركات لا يحتمل الدوام كما يتبين فى الكتب.

و اما كونه فلكياً: فلان العناصر و هى التى فيها الكيفيات المتضادة و الطبائع المنافرة، لا يحتمل الدوام الشخصى و لا يكفى الدوام النوعى بتبدل الافراد و الاضداد كما علمت.

و اما كون فاعله غير قابله: فهو مبرهن عليه فى القبول الانفعالى كما مرو ههنا كذلك.

و اما كونه قد يماً ثابتاً: اذ لو كان متغيراً فيكون قابلاً للتغير، ففاعل تغيره غير ذاته، ثم الكلام عائد فى ذلك الفاعل ايضاً، و لبطلان هذا التسلسل ينتهى الى فاعل ثابت الذات و الصفات.

و اما كونه ذا قوة غير متناهية فى التأثير: فهو ظاهر، لان الاثر كذلك.

و اما كونه غير جسم و لا جسمانى: فلان كل جسم و جسمانى متناهى الفعل و التأثير، و ايضاً: فان الاجسام كلها قابلة للحركة و السكون و ان لم تتحرك بالفعل. و قد علمت ان القابل لا يكون فاعلاً. و لاشك ان جميع جهات الفاعلية يرجع الى مبدأ

المبادئ و مسبب الاسباب من غير سبب .

فهذا هو البرهان القطعى على تحقيق قوله عليه السلام : ليس له وقت محدود و لا اجل ممدود و لانت محدود .

فظهر ان وجود الزمان اية عظيمة دالة على انه تعالى مرتفع الذات و الصفات عن الازمنة و الاوقات و عن الحركة و التغيرات و تجدد الارادات و انه مقدس فى ذاته و صفاته و فعله عن الاجسام و الجسمانيات . فتعالى عما يقوله الظالمون من المشبهة و المعطلة علواً كبيراً كما قال عليه السلام : سبحانه الذى ليس له اول مبتدأ و لا غاية منتهى و لا اخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه و الواصفون لا يبلغون نعته .

و الاول اشارة الى قوله تعالى : ليس كمثله شىء .^١ و الثانى الى قوله تعالى : سبحانه ربك رب العزة عما يصفون .^٢

الفصل الثامن

فى انه تعالى جعل لكل شىء حداً خاصاً من الوجود به يحصل الامتياز بينه و بين

و هذا علم شريف غامض غفل عند اكثر اهل النظر و اصحاب الفكر ، لانه موقوف على معرفة امور كثيرة غامضة :

منها : ان الوجود من كل شىء بالحقيقة هو وجوده الخاص به دون الماهية الا بالتبع .

و منها : ان المجمعول و الصادر عن الجاعل هو انحاء الوجودات دون المسمى بالماهيات .

و منها : ان موجودية الاشياء و اتصافها بالوجود ليست بقيام الوجود بها و عروضه لها ، بل باتحادها به و صدقه عليها ، و ليس الوجود كما توهم و اشتهر عرضاً قائماً بالماهية ، بل وجود كل شىء نفسه ، فوجود الجوهر جوهر و وجود العرض عرض و هو

في حد نفسه ليس بجوهر ولا عرض، اعنى ليس بماهية شىء منهما.

ومنها: ان حقيقة الوجود واحدة ليست بجنس، لافرادها التى هى انحاء الوجودات، ولا نوع ولا عرض عام لها ولا اشتراكها بين الافراد اشتراك امر كلى، واما العام والكلى هو الوجود بمعنى المصدرى الاعتبارى الذى من اوائل التصورات وثنائى المعقولات.

ومنها: ان الامتياز بين الوجودات ليس الا بالشدة والضعف والكمال والنقص او بضمائم لاحقة من خارج، كما فى الافراد التى تحت ماهية نوعية.

اذا تقررت هذه المقدمات وصحت فنقول: لكل موجود مرتبة وحد من الوجود بحسب الشدة والضعف ما سوى المبدأ الاول تعالى فانه غير متناه فى الشدة لاحد له كما عرفت، والالكان مركباً من وجود و شىء يقتضى الحد، اذا الوجود بذاته وحقيقته لا يقتضى حداً، والآلم يوجد على غير ذلك الحد، ولا يقتضى ايضاً لاحد ولانهاية بمثل ما ذكرناه من استيجاب ان لا يوجد غيره وليس كذلك، هذا خلف.

فعلم من هذا الذى ذكرنا حكمان: احدهما ان كلما كان الوجود محدوداً فله حد خارج غير نفسه قاهر على نفسه. وثانيهما ان كل وجود غير متناه فى الشدة، فعدم تناهيه ليس بسبب ومقتضى سواء كان نفسه او كان حقيقة الوجود من حيث هى او علة خارجة. اما الاول فظاهر، اذا الشىء لا يكون مقتضياً لنفسه. واما الثانى فلما مر من لزوم الاطراد على تقديره. واما الثالث فلان من ضرورات كون الشىء معلولاً ان يكون انقص منه ولا يساويه، كيف ولو تساوى لم يكن احدهما اولى بالعلية والاخر اولى بالمعلولية، اذا لا تميز فيهما سيما اذا كان وجودين، فان امتياز بين الوجودات المجردة عن المواد والاجسام ليس الا بالاشد والاضعف لاغير.

فاذن قد تحقق وتبين ان لولا العلية والايجاد لم يتميز ولم يتفاوت الوجودات بعضها عن بعض ولم يتحقق اختلاف الاحوال والهيئات ولم يقع الفرق بين الواجب سبحانه وغيره، وهذا ما رامه بقوله: وحد الاشياء كلها عند خلقه ابانة لها من شبهه و ابانة له من شبهها، فان نفى الشبه بينها وبينه انما هو بكونه غير محدود الوجود ولا المتناهى فى الشدة وكونها محدودة الوجود متناهية فيها ولم يتحقق تحددها وتناهيها.

الاسبب خلقه و ايجاده تعالى اياها.

ذلك لضرورة كون الخالق اقوى من المخلوق و المفيض اكمل من المستفيض، فاذا كان الخالق المفيض غير متناه في قوة الوجود، فالمخلوق المستفيض يجب ان يكون متناهياً، ثم المخلوق بغير واسطة اقوى و اكمل في الوجود من المخلوق الذي وجد بواسطة بمثل ما ذكرنا، وهكذا المخلوق بواسطة واحدة اقوى من المخلوق بواسطة، و على هذا يتنازل مراتب النقص و الدنائة بتضاعف مراتب المعلولية و المخلوقية الى ان ينتهي الى مخلوق لا نقص و لا احسن منه الا العدم المحض، كالهولى الاولى التى وجودها ليس الا مبدءاً قبول كل ما اقتضاه الفاعل و ليس لها اثر الا الانفعال عن الشيء لا التأثير فى شيء، لكنها من خاصيته القوة و القبول صارت وسيلة لرجوع الموجودات من حدود النقائص الى حدود الكمالات و من الهبوط الى ارض الخسة الى الصعود الى شرف المعارج العاليات، فهو تعالى عند خلقه الاشياء نظمها فى سلك سلسلة الوجود و جعل لكل منها حده المحدود.

و بذلك يستبان ان ليس له حد و الالكان مخلوقاً لا خالقاً، و ان ليس له شبه و الالم يكن مخلوقاً له، فصار خلق الاشياء محدودة ابانة عن مشابهته اياها. فسبحانك من خالق لو لم يكن جودك على هذا المنوال من النظام ما كان لايقاً بك يا ذا الجلال و الاكرام.

الفصل التاسع

انه سبحانه اقرب الاشياء من كل قريب و لكن لا يحلول فيها و ابعد منها من كل بعيد و لكن لا بمباينة عنها

قوله: فلم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن و لم يأن عنها فيقال هو عنها بائن، يعنى لما ثبت انه تعالى جعل لكل شيء حداً محدوداً و ليس له حد و نهاية، فليس بحال في موضع و الالكان وجوده فيه و اختصاصه به كاختصاص الحال بالمحل و المتمكن بالمكان و ذلك ممتنع فى حقه، لانه خالق كل محل و مكان و يلزم افتقاره الى ما يفتقر اليه و هو محال، و ليس ايضاً يأن عن الاشياء اى يبعد عنها و الالكان مبايناً منها مسلوباً

عنها و ذلك ايضاً ممتنع ، لان قوام الاشياء بوجوده و ما يتقوم به وجود الشيء لا يبعد عنه .

واعلم ان من خاصية النور الظهور و القرب و من خاصية الظلمة الخفاء و البعد ، فكل ما هو اشد نورية اقوى ظهوراً و قرباً . الا ترى اذا حددت النظر الى الشمس تراها كأنها اقرب اليك من غيرها من المرئيات بل كأنها داخل في عينيك ؟ و اذا كان في سطح ما سواد و بياض ترى البياض اقرب اليك لمناسبته و مشابهته للظاهر ، و السواد ابعد لمقابل ما قلنا من مناسبته للظلمة و مشابهته للخفاء ، و لكون البياض مشاكلاً للنور المستلزم للظهور ، و السواد مشاكلاً للظلمة المستلزمة للخفاء يلوح على البياض سائر الالوان ، كما ترى في النور سائر الالوان و لا يظهر في السواد لون اصلا ، كما لا ترى في الظلمة لون ، كذلك ففي الانوار المحضة العقلية المنزهة عن المكان و المسافة ، كلما كان اعلى في مراتب العلل فهو ادنى الى المعلول الا دون لشدة الظهور .

فالحق الاول تعالى نور الانوار ، و ان كان ابعد الاشياء و ارفعها من جهة علورته و كثرة المراتب و الدرجات بينه و بين ادون الخلق ، فهو اقرب الاشياء اليه و ادناها و ذلك من جهة شدة ظهوره و قوة نوره ، و اعتبر ذلك في الوسائط النورية ايضاً لما ذكرنا من كون الابدع في الدرجة اقرب في الظهور . فاذا كان ابعد و ارفع من واجب الوجود فلا اقرب و اجلى منه . فسبحان الابدع الاقرب و الاعلى الادنى و الاخفى الاجلى ، فهو اولى بالتأثير و الابدع في ذات كل مخلوق و كمالها ، لان الوسائط و ان كان لها تأثير في الاعداد فمنه يستفاد و هو واهب ذوات الموجودات و معطى كمالاتها .

الفصل العاشر

في كونه غير خال عن الاشياء و لا فاقداً اياها

١ و هذا ايضاً علم غامض شريف و درك غاير لطيف و مقصد عال و مطلب غال و اليه اشار بقوله عليه السلام : و لم يخل منها ، اي من الاشياء كلها و اشار الى دليله بقوله :

فيقال له اين .

بيان ذلك: ان منشأ خلق الشىء عن شىء واحد من امرين: احدهما كونه امرأ جسمانياً مختصاً بزمان او مكان اذ لا يمكن اجتماع امرين جسمانيين فى اين واحد فى زمان واحد، فاذا كان لكل منهما اين اخر فلا جرم يخلو كل منهما عن صاحبه و يغيب صاحبه عنه. و ثانيهما كونه و ان لم يك جسمانياً بل منزهاً عنه لكن ليس بينه و بين الاخر نسبة معنوية و ارتباط عقلى، فليس بعلة له و لا معلولاً و لا معلولى علة واحدة قريبة.

و بالجمله لا علاقة معنوية بينهما لكن الاحتمال الاول مستحيل فى حقه تعالى لانه السبب الفاعلى لكل شىء المقتضى له بذاته، فلو خلا ذاته عن حضور شىء فكان ذلك لاجل كونه جسماً او جسمانياً مختصاً باين، فيلزم صحة ان يقال ان له ايناً و ذلك معلوم الاستحالة و البطلان، و بطلان الثانى يوجب بطلان المقدم، فبطل القول بخلو ذاته عن الاشياء و انه باطل مستحيل.

توحيد عرشى

اعلم ان ذاته تعالى حقيقة الوجود بلا حد و حقيقة الوجود لا يشوبه عدم، فلا بد ان يكون بها وجود كل الاشياء و ان يكون هو وجود الاشياء كلها، اذ لو كانت تلك الذات وجود الشىء بعينه او لاشياء باعيانها و لم تكن وجوداً لشىء اخر او لاشياء اخرى لم تكن حقيقة الوجود، و قد فرضناها حقيقة الوجود، اذ حقيقة الشىء و صرفه لا يتعدد كالانسان مثلاً، فانه لا يمكن اين يتعدد من حيث هو انسان و ليس التعدد فى زيد و عمر و الأبا مر خارج عن حقيقة الانسانية، فحقيقة الوجود لا يتعدد الا بشىء خارج و لكن الخارج ليس الأعدم، اذ المعانى و الماهيات تابعة للوجود و العدم ليس بشىء ثابت.

ثبت ان لا تعدد فى الوجود الأمن جهة الاعدام و النقائص، فاذا لم يكن واجب الوجود محض حقيقة الوجود الصرف الذى لا اتم منه فلا خارج عنه الا النقائص العدمية و الاعدام، فهو كل الذات و لا يشد عنه شىء من الموجودات من حيث كونه

موجوداً بل من حيث كونه ناقصاً او معدوماً.

الفصل الحادى عشر

فى كون علمه سبحانه الذى هو ذاته محيط بالموجودات كلها على احكم صنع و
اشرف نظام

و هو قوله (ع): لكن احاط بها علمه و اتقنها صنعه^١ اعلم انه لما نفى كونه خالياً عن
الاشياء استدرك ذلك باثبات مقابله و هو احاطة علمه الذى هو عين ذاته بها.
قال بعض العرفاء فى كتابه المسمى بزبدة الاصول^٢: ان الموجودات مستفادة من
ذاته^٣ و علمه محيط بكل شىء كما قال: احاط بكل شىء علماً^٤، و الحق انه الكثير و
الكل و ان ما عداه هو الواحد و الجزء، لا بل كل ما عداه فليس بواحد و لا جزء ايضاً
الا من الوجه الذى يلى كليته و كثرته. و خذ لهذا الكلام الغامض فى نفسه مثالا على
قدر عماك.

واعلم ان الشمس و ان كانت واحدة و الشعاعات الفائضة عنها كثيرة فالحق ان
يقال: ان الشمس هى الكثيرة و الشعاعات هى الواحدة، و اذا كان العلم المستفاد من
وجود المعلوم يسمى علماً و هو علم الخلق فكيف لا يسمى الصفة الالهية التى هى
ينبوع الموجودات^٥ كلها علماً؟ لا بل الحق ان لا يطلق اسم العلم الا عليه^٦ تعالى فان
اطلق على غيره^٧ فبالمجاز المحض و التوسع البعيد و الاشتراك الصرف عند العارف^٨.
انتهى كلامه.

اقول: قد ادرك هذا العارف بنور البصيرة انه سبحانه كل الوجود و كله الوجود، فحاول
التعبير عما ادركه للقلابين و السالكين فاطلق بانه الكثير و الكل، لعوز العبارة و قصور
اللفظ عن بيان هذا المعنى، اذ ليس مراده بالكثير ما يفهمه الجمهور و هو المؤلف من

١. يعنى: معنى كونه سبحانه غير خال عن الاشياء هو احاطة علمه و اتقان صنعه تعالى. (نورى)

٢. هذا الكتاب هو زبدة الحقائق لعبد الله بن محمد الميانجى الهمدانى المعروف بعين القضاة.

٣. من علمه «الزبدة». ٤. الطلاق/ ١٢. ٥. الموجودات «الزبدة».

٦. عليها «الزبدة». ٧. غيرها «الزبدة». ٨. من حيث الحقيقة عند العارف «الزبدة»

الاحاد، لانه سبحانه منزّه عن التآليف والتركيب وهو فى غاية البساطة والاحدية، لكنّه اراد به أنّه سبحانه مع غاية احديته لم يخرج منه شىء من الاشياء. فهو كلّ الاشياء بمعنى أنّ ذاته اصل كلّ موجود وكمالها وانما مباينة الاشياء عنه تعالى لاجل اعدامها ونقائصها. فكل ما يوجد فى غيره ففیه على وجه اشرف واعلى، وكثرة الاشياء واختلافاتها النوعية والعددية انما هى لاجل النقائص والقصورات، فلو فرض أنّ الاشياء بلغت الى كمالها وغاياتها، صارت كلّها واحدة محضة، وللحق الاوّل كمال كلّ شىء وغايته، فهو بهذا المعنى كلّ الاشياء، وعلى هذا القياس نسبه الجزئية الى الاشياء كما بيناه، لانها بالفعل او بالقوة اجزاء له تعالى متميزة بعضها عن بعض. تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

وقوله: أنّ ما عداه هو الواحد والجزء، اراد بهذه الوحدة التى هى مبدأ العدد ولا شك انها منفية عنه تعالى اذ لا تانى له فى الحقيقة ولا مثل له، لكن وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه لانها عين وجوده. واما قوله: بل كلّ ما عداه ليس بواحد ولا جزء ايضا الا من الوجه الذى يلى كليته، فهو كلام صادق، لان وحدة كلّ شىء نفس وجوده الخاص به، والوجود لا يكون فى شىء الا من وجهه الذى عنده تعالى.

ولنرجع الى ما كنا فيه وهو كونه تعالى احاط بكل شىء علما لانه احاط بكل شىء وجوداً، وقد ذكرنا فيما سبق ان علمه بالاشياء لكونه حقيقة العلم لا يجوز ان يعزب عنه شىء، فلو كان بشىء دون شىء لم يكن حقيقة العلم الصرف البسيط بل مشوباً مركباً من علم وجهل كعلم ما سواه من العلماء، فان علمنا ليس علماً محضاً لنقصانه وقصوره عن درجة التمام والكمال، فلو فرض أنّ علمنا صار تماماً لا نقص فيه لكان علماً بسيطاً لا كثرة فيه ومع وحدته علماً بكل شىء لا يشدّ عنه شىء من الاشياء، فكذا علم الاوّل سبحانه يجب ان يكون واحداً بسيطاً لا كثرة فيه ومع وحدته وبساطته علماً بكل شىء لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء.

وهذه المسألة بعينها كمسألة الوجود ووزان كل منهما وزان الآخر ولم ار في وجه الارض من له اطلاع على احديهما ولا صادفت ايضاً في كتب واحد من الحكماء والفضلاء كلاً ما يدل على تحقيق الحال وكنه المقال فيهما.

وبالجملة فليست كيفية احاطة علمه تعالى بالاشياء على قاعدة المشائين من كونها بارتسام صور الاشياء في ذاته ولا قاعدة الاشراقين بانها بحضور ذوات الموجودات العقلية والحسية عنده تعالى ولا بقاعدة ثبوت المعدومات في الازل كما زعمه المعتزلة ولا بثبوتها في علمه تعالى كما يراه بعض المتصوفة ولا يكون الاسماء الالهية منشأ علمه ولا ما قيل ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بسائر الاشياء عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة بها، وذلك لان كلاً من هذه القواعد والمذاهب مشتمل على مفاصد كثيرة بعضها مشتركة بين الجميع وبعضها مختص بواحد واحد منها يطول الكلام بذكر تفاصيلها.

ومن المفاصد المشتركة ان هذه الامور كلها حادثة بالحدوث الذاتي وحقيقة علمه تعالى قديمة ذاتية لانها عينه تعالى فكيف يمكن ان تكون هي هو بعينه؟

فان قلت: علمه تعالى بذاته مغاير لعلمه بمعلولاته فكيف يكون علمه بها قد يما؟

قلنا: حقيقة علمه تعالى بكل شيء واحدة وهي عين ذاته، كالقدرة والارادة وغيرها، وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والمغايرة بين افراد علمه اعتبارية، لان اختلافها بحسب المتعلقات والمعلومات، فالعلم واحد والمعلومات متعددة فهي لا تقدر في وحدة حقيقته، والحق سبحانه يعلم الاشياء بعين ما يعلم به ذاته لا بامر آخر.

والحق ان كل من رجع الى وجدانه وانصف يعلم من نفسه ان الذي ابداع الاشياء ووجدتها من العدم الى الوجود يعلم تلك الاشياء بحقائقها وصورها الخارجية والذهنية كلها قبل ايجادها من نفسه، ولا يستفيد بسبب شيء علماً لم يكن له في حد نفسه.

فاذن وجب ان يكون علمه امراً واحداً هو عين ذاته ومع وحدته علماً بكل شيء،

وكثرة المعلومات لا تنقدح^١ في وحدة علمه تعالى، اذ ليست وحدته من باب الاعداد، بل وحدته هي كوحدة حقيقة الوجود بل عينها، بشرط التجرد عن الغواشى المادية، و لا يلزم من كثرة المعلومات كثرة في الذات الاحدية، اذ كثرتها ليست بانها امور تحل في ذاته تعالى ليصير ذاته محلاً لاشياء كثيرة، و يلزم ان لا يكون علمه سابقاً عليها و لا بانها مباينة لذاته كما علمت فسادها، و لا بانها اجزاء ذاته ليلزم التركيب في ذاته تعالى و كون ذاته متحصل القوام بالمعلومات التي منها الممكنات، و ذلك امحل المحالات.

بل بنحو اخر لا يعلمه الا الراسخون في العلم و هو: ان المعلومات كلها موجودة بوجود واحد الهى و كون واحد اجمالى عقلى على وجه اعلى و اشرف من سائر الاكوان العقلية و النفسانية و الطبيعية و المادية.

الفصل الثانى عشر

فى ان وجود العالم على احسن ما يمكن من الاحكام

والىه الاشارة بقوله (ع): واتقنها صنعها، اى احكم الاشياء صنعها و ايجادها اى اوجدها محكمة متقنة، و معنى الاحكام و الاتقان ان يكون وجودها لاعلى وجه الجزاف و العبث و التعطيل بل على وجه يترتب عليها المصالح و الغايات، ثم لا احكام و لا نظام فوق ان يكون الموجودات على كثرتها و تفصيلها متفاوتة متعاضدة مشفعة بعضها ببعض مؤدية بعضها الى بعض و يكون كثرتها ككثرة اعضاء شخص واحد و حركاتها المختلفة المتضادة كحركات صاحب الرقص المنتظم حيث يكون مع اختلاف هياتها سرعة و بطوء او تقويماً و تعويجاً كهيئة واحدة، و كذلك اجزاء العالم كلها فى رباط واحد و مع ان كلاً منها يتوجه نحو غاية مخصوصة يترتب عليه فللكل غاية واحدة يتوجهون اليها و ينحون نحوها طبعاً و ارادة من غير فتور و لا توان^٢ الا نادراً كما فى افراد البشر لمصاحبة الوهم و الخيال، فاذن لا اتقان فى الصنع فوق ما يكون غايته التوجه و الوصول اليه تعالى و لقاء الاخرة و القرب منه، و ذلك بابداع شوق و

١. لا يقدح - م - د ٢. متعاونة - م - د ٣. و لالغوب - النسخة البدل

عشق في كل شيء وهداية لها الى ما فيه صلاحها كما قال تعالى: الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى^١.

وقوله: احصاها حفظه، الاحصاء بمعنى العلم والضبط وفي الحديث: من احصاها دخل الجنة. اي من ضبطها علما. وقوله: لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء، لانه تعالى لا يعلم الاشياء من طريق الحواس ومن جهة الخارج كما نعلمه نحن بل يعلمها من جهة ذاته وعلمه بنور ذاته الذي به يخرج الاشياء من ظلمة كتم العدم الى نور الوجود، فلا حجاب بينه وبين شيء. وانما يخفى علينا الاشياء التي في الهواء المظلم لان آلة ادراكنا لمثلها، اعنى الامور التي هي خارجة عن نفوسنا، وصفات نفوسنا ليست الا الحواس كالبصر مثلا وهو امر جسماني ذو وضع، فاذا بعد عنه ما في الهواء او حال بينهما هواء مظلم او كان المبصر في غاية الصغر، لم يره البصر.

واما الاول فليس ادراكه بالة ولا بقوة ذات وضع، ومع ذلك فذاته منشأ وجودها وبروزها من مكنن الغيب الحقيقي وهو العدم الى نور الوجود، فكيف يغيب عنه شيء من الاشياء؟

وقوله: ولا غوامض مكنون ظلم الدجى، عطف على خفيات غيوب الهواء وبيانه ماسبق، وكان الاولى اشارة الى ما خفى في النهار كالذرات المبعثرة في الهواء لصغرها ودقتها والثانية اشارة الى ما خفى في الليل كالالوان لاستارها بالظلمة الشديدة من الحواس.

وقوله: ولا ما في السموات العلى الى الارضين السفلى، تأكيد لعموم علمه واشارة الى استواء العالى والسافل بالنسبة اليه.

وقوله (ع): لكل شيء منها حافظ وقيب، اشارة الى ان لكل ظاهر باطنا ولكل ملك ملكوتا ولكل شهادة غيبا ولكل دنيا اخرة.

الفصل الثالث عشر

ان وجود الكثرة منه تعالى على ترتيب العلة و المعلول و الآ لكان الصنع متبداً و النظام باطلا و لانجرت الكثرة الى كثرة ذاته و ليس الامر كما زعمه المنكرون للعلة و المعلول و هو قوله تعالى: و كلّ شىء منها بشىء محيط، اى كلّ موجود من موجودات العالم محيط بشىء و ذلك الشىء اثره و فعله المترتب عليه، الى ان ينتهى سلسلة الوجود فى مراتب نقص المعلولية الى معلول فى غاية النقص، يكون اثره شيئاً لا اثر له كالهولى و الحركة و نحوهما، و الترتيب يجعل الكثير واحداً لارتقائها الى واحد حقيقى لاكثره فيه و اليه الاشارة بقوله: و المحيط بما احاط منها الواحد الاحد الصمد.

فالوجود كله كشخص واحد لاحاطة بعضه ببعض، كما فى طبقات الافلاك و العناصر فى عالم الطبيعة، حيث صار الكلّ لاحاطة كل كرة عالمياً واحداً له محيط واحد يتحدّد به جهاتها المكانية و له حركة واحدة يتحدّد بها جهاتها الزمانية، كذلك عالم الوجود طبقات بعضها فوق بعض، والله تعالى محدّد و جهاتها الوجودية، و كلّ ما هو اقرب اليه فهو اشد بساطة و اكثر احاطة و اقوى وجوداً و نورية، و كلّ ما هو ابعد منه فهو اضعف وحدة و اكثر تركيباً و اقل نورية و كمالاً.

الفصل الرابع عشر

ان تغير الموجودات و اختلافها لا يوجب تغيراً فى ذاته و لا فى صفاته الحقيقية و هو قوله (ع): الذى لا يغيره صروف الزمان، اذ ليس وجود المتغيرات عنه اولاً و بالذات بل بعد و سائط كثيرة حتى انتهت الى مواد الحركات و الازمنة التى ثباتها عين التجدد و الانقضاء و بها يصح التجدد و الانقضاء فيما يقارنها من الحوادث الزمانية فلا يلزم من تغيرها تغيراً فى تعالى كمالاً يوجب كثرة الاشياء كثرة فى تعالى.

الفصل الخامس عشر

فى برائته عن الكلال و الثقل و الانفعال

و هو قوله (ع): و لا يتكأده صنع شىء كان، لأنّ صنعه ليس بقوة جسمانية حتى

يطرئه الانفعال والتعب، بل فعله الافاضة وصنعه الابداع الناشئ عن محض علمه و ارادته من غير استعمال الة او حركة، ونحن لو كنا بحيث وجد من نفس علمنا و ارادتنا شيء لم يلحقنا من وجوده تعب و انفعال، لكننا نحتاج في افعالنا الى حركة و استعمال الة، على ان علمنا و ارادتنا زائدين على ذاتنا، فالله تعالى اولى بان لا يلحقه تغير من صنعه، لان فعله بمجرد علمه و مشيئته الموجبتان لقوله و امره الواسطتان لفعله و صنعه. فهناك ثلاثة امور مترتبة: اولها العلم و الارادة و هما عين ذاته و لا تغير فيها. و ثانيها القول و الكلمة. و هما ناشتان من ذاته بلا وسط، فلا تغير فيهما و لا تبديل و لا تحويل لقوله: لا تبديل لكلمات الله، و لن تجد لسنة الله تحويلًا، لان الناشئ عن الثابت ثابت. و ثالثها الصنع و الفعل و يتطرق فيه التغير، لان من جملة المواد و الحركات.

فالفاعل الذي يفعل بالحركة لتعلقه بالجسم يلحقه لامحالة تكاد و كلال، كالكتابة و المشى و غير ذلك، و الله منزه في صنعه الذي هو الابداع و هو افضل ضروب الفعل و الابداع، عن لحوق تغير الذي هو من لواحق التعلق بالمواد و الاجساد اليه، بل هو كما اشار اليه بقوله (ع): انما قال لما شاء: كن فكان، فقوله تعالى «كن» كلمة وجودية تامة لا يشوبها عدم و قصور، و قضاء حتم لا يمازجه احتمال و ظن و جزاف، و اول ما يترتب على قوله «كن» ما عبر عنه بقوله «فكان» و هي اكون خلقية دائمة الحركات يلحق الي فاعل غير متناهي قوة الفعل، في قابل غير متناهي قوة الانفعال لشرح الخيرات الدائمة و افاضة النعم التي لا تحصى كما قال: و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها^١، و اكد ذلك بقوله: ابتدع ما خلق بلا مثال سبق و لا تعب و لا نصب.

اما ان خلقه غير متوقف على سبق مثال: فلان المثال ايضا من جملة افعاله، فلو كان ابتداعه لكل فعل مسبقا بمثال لزم التسلسل في الامثلة فوجب ان لا مبدأ لصنعه الا ذاته بذاته، و اما ان لا يلحقه تعب و لا نصب: فلانه لا يفعل الاشياء بقوة متناهية جسمانية حتى يعرضها الوهن و الكلال و نحو ذلك، لان هذه الامور من خواص الجسمانيات.

الفصل السادس عشر

في أنّ صنعه للأشياء لا يشبه صنع غيره و كذا علمه و سائر صفاته لا يشبه
علم ما سواه و صفاتهم

اما المطلب الاول

فقوله (ع): فكلّ صانع شيء فمن شيء صنع واللّه لا من شيء صنع، بيانه: أنّ
الاول سبحانه كونه هو و كونه صانعاً شيء واحد و حيثية واحدة لانه واحد صرف لا كثرة
فيه، فهو بذاته صانع، و الأفلوكانت صانعيته بشيء غير هويته يلزم اختلاف الجهتين
في ذاته و هو محال.

و اما سائر الصناعات و الفواعل فليست كذلك، فانها من شيء غير ذواتها تصنع ما
تصنع، كالة او ملكة نفسانية او مادة او معاون، و ربما اجتمعت عدّة من هذه الامور
في تميم فعل، كالانسان مثلاً اذا صنع شيئاً كالكتابة فانه يحتاج الى الة كاليد و القلم و
الى ملكة الكتابة و الى مادة كالقرطاس و الى معاون يتخذ له الالة الخارجية و يصلح
له مادة الكتابة، و ايضاً كلّ صانع يصنع ما يصنع لاجل غرض و غاية غير ذاته و الله
سبحانه لا غرض و لا غاية في صنعه الأذاته.

و اما المطلب الثاني

فقوله (ع): و كلّ عالم فمن بعد جهل تعلم و اللّه لم يجهل و لم يتعلم، معناه واضح.
فان قلت: كثير من الاشياء علمه بذاته نفس وجوده، فالقضية الكلية صارت منقوضة
بشبهت نقيض الحكم في بعض افراد الموضوع؟

قلنا: هب أنّ بعض العلماء علمه بذاته عين وجوده كالجواهر الصورية المفارقة عن
المادة، اليس وجودها بعد ما لم يكن و لو بعدية ذاتية وجوداً مستفاداً من الغير؟ فاذا
كان وجودها الذي هو علمها مستفاداً من غيرها كان علمها مستفاداً من ذلك الغير، و
اذا كان وجودها علماً و كان بعد العدم كان علمها بعد الجهل الساذج، اذ لا معنى

للجهل الاعداء العلم عما من شأنه العلم، سواء كان جوهرًا او عرضًا ذاتا او صفة. فثبت الحكم الكلى المذكور بلا انتقاص، وهو ان كل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم، لان علمه الذى هو ذاته واجب الوجود بذاته لا بغيره وعلمه بالاشياء ايضا عين ذاته كما سبق ذكره.

ثم ان علمه شامل لجميع المعلومات كما ان صنعه عام لجميع المصنوعات بخلاف غيره من العلماء والصناع، وهكذا القياس فى سائر صفاته تعالى وفى عمومها وعدم اتصافه باضدادها وسلوبها اصلاً، بخلاف غيره، كما قال عليه السلام فى بعض خطبه المذكورة فى نهج البلاغه: كل قادر غيره يقدر ويعجز وكل سميع بعده يصم عن لطيف الاصوات ويصم كبيرها ويذهب عنه ما بعد منها، وكل بصير غيره يعمى عن خفى الالوان ولطيف الاجسام وكل عزيز غيره ذليل وكل قوى غيره ضعيف وكل مالك غيره مملوك.



الفصل السابع عشر

فى ان علمه بالاشياء قبل كونها هو بعينه علمه بها بعد كونها ومعها

قوله (ع): احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بعد تكوينها. ووجه ذلك: انه تعالى لا يعلم الاشياء بالاشياء حتى يلزم التغير فى علمه، كما اتانا نعلم قبل وجود زيد ان زيدا معدوم فاذا وجد نعلم انه موجود، ثم اذا عدم بعد وجوده نعلم انه كان موجوداً، فقد يغير علمنا بتغير المعلوم. و منشأ ذلك ان علمنا زمانى لانه مستفاد من الموجودات واحوالها، وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعلم الاشياء من الاشياء من وجوه:

احدها انه يلزم ان يستفيد علمه من غيره ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال، ويكون له حال وصفة لم يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره تأثير فى ذاته، و الاصول الالهية تبطل هذا وما اشبهه.

و الوجه الثانى: لا يجوز ان يكون عالماً بهذه المتغيرات من حيث تغيرها علماً زمانياً، لانه لو كان كذلك لكان يعلم تارة انها موجودة غير معدومة ويعلم تارة اخرى

انها معدومة غير موجودة و يكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة، و لا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغيراً.

و ثالثها: ان الفاسدات ان علمت بالماهية المجردة و ما يتبعها مما يتشخص، فلم يعلم بما هي شخصيته^١ و فاسدة و ان ادركت بما هي شخصيته^٢، يعنى بما هي مقارنة لمادة ذات وضع و عوارض مادية و وقت مخصوص لم يكن معقولة بل محسوسته او متخيّلة، و كل احساس او تخيل من حيث انه احساس او تخيل لا يمكن الا بالة جزئية جسمانية.

ثبت ان الاول سبحانه لا يعلم الاشياء من الاشياء بل من ذاته يعلم كل شىء كلى او جزئى، و اما كيفية ذلك: فلانه اذا علم ذاته علم انه مبدأ الكل، لان مبدئيه بنفس ذاته و علمه بذاته، فاذا علم ذاته من اوائل الموجودات عنه و ما يتولد عن الاوائل من الثانى و ما بعدها، و لاشىء من الاشياء يوجد الا و قدر صار من جهة ما يكون واجبا بسببه، كما برهن عليه فى موضعه، فيكون هذه الاسباب الكلية تتأدى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية.

فالاول يعلم الاسباب و مطابقتها، فيعلم بالضرورة ما يتأدى اليه و ما بينها من الازمنة و مالها من الحركات و العودات، اذ ليس يمكن ان يعلم تلك و لا يعلم هذه، فيكون بالضرورة مدركاً للامور الجزئية بما هي جزئية علماً كلياً، اى من حيث جميع اوصافها و نعوتها المخصوصة، لكونها فى زمان كذا او بعدد مدة كذا و حركة كذا و فى مكان كذا و محاذاة كذا و سائر الخصوصيات التى لا يكون الا جزئية متغيرة، و العلم بها كلى غير متغير اذا كان من جهة الاسباب و العلل.

الاترى ان وجود الحركة و الزمان و الهولى لا يكون الا تدريجياً متغيراً بالقوة و معقولها ليس كذلك؟ فالمعقول من الحركة ليس يصدق عليه انه حركة و خروج من القوة الى الفعل، و كذا صورة الزمان فى العقل ليست تدريجية و صورة الهولى التى هي مادة القوى و الامكانات ليست فى العقل بهذه الصفة.

فظهر انّ للاشياء مواطن ولكل موطن خصوصية لا يكون في غير ذلك الموطن، فلا استبعاد في كون المعلوم جزئياً ممتنعاً عن الاشتراك متغيراً والعلم به كلياً غير متغير، كما ان العلم بالمتغير ليس بمتغير والعلم بالحركة ليس بحركة والعلم بالعدم والامكان ليس عدماً ولا امكاناً، فواجب الوجود يدرك الامور الجزئية والمتغيرة مع جزئيتها و لكن على وجه عقلي كلي غير متغير، والا يلزم التغير في ذاته. تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للاول تعالى فكذلك اثبات كثير من التعقلات، فانما هو يعقل كل شيء على وجه كلي ونحو الهى وحدانى ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصى ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض، وهذا من العجب التي تحوج تصورها الى لطف قريحة كما ذكره الشيخ واتباع الفلاسفة. واعجب من ذلك ومن كل عجب انه تعالى يعلم بعلم واحد جميع الكليات الثابتة والجزئيات المتغيرة كما وقعت الاشارة اليه سابقاً.

فاذن قد اتضح وتبين انه تعالى لم يزد بوجود الاشياء علماً لم يكن في ذاته بذاته، وان علمه بالاشياء قبل تكوينها هو علمه بها بعد تكوينها وهو المطلوب.

الفصل الثامن عشر

في ان ليس لفعله داع غير ذاته وبتن ذلك بنفى اقسام الدواعى والاغراض وما يلحقها من العوارض والحالات

وهو قوله عليه السلام: لم يكونها لتشديد سلطان... الى قوله: ولا شريك مكابر. اما البرهان على نفي الدواعى والغرض عن فعله: فلانه لو فعل لغرض لا يخلو اما ان يكون وجود ذلك الغرض و عدمه بالنسبة اليه تعالى على سواء او ليس كذلك، والاول باطل والالكان حصول الغرض له دون عدمه ترجيحاً من غير مرجح. والثانى ايضا باطل لانهما اذا لم يستويا في حقه تعالى كان حصول الغرض اولى به من لا حصوله، فحينئذ يكون ذاته يستفيد من فعله غرضاً معتبراً في كماله و يكون بدونه فاقد كمال و عادم مقصد، فيكون ناقصاً في ذاته. تعالى عن النقصان علواً كبيراً.

كيف وكل كمال للمعلول فانما حصل له من جهة علته الموجبة؟ فلا يمكن ان يرجع المعطى للكمال الى ان يستكمل من مستفيدة شيئاً من الكمال الذي افاده له. فقد علم علما كلياً ان ليس لعله فاعلة غرضاً ولا قصداً صحيحاً في مفعوله^١، بل ان كان غرض ومقصد للعالى فذلك لا بد ان يكون له في ما هو اعلى واجل منه، فلا التفات للعالى الى السافل، بل الى ما هو اعلى منه، واذ ليس للاول تعالى ما هو اعلى منه، لانه اعلى العوالى ومبدأ المبادئ فليس لفعله غاية غير ذاته ولا له محبة وابتهاج بالقصد الاول الا لذاته الذي هو منبع كل خير وكمال، وبتوسط عشقه وابتهاجه بذاته يحب ويريد ما يصدر عن ذاته بالقصد الثانى، لان كل ما يصدر عن المحبوب محبوب بالتبع.

لا يقال ليست اولوية الغرض الى ذاته تعالى بل بالنسبة الى مخلوقاته وعباده، فيكون غرضه تعالى في فعله الاحسان الى الغير وايصال المنفعة اليه. لانا نقول: حصول الاحسان الى الغير او المنفعة او اى شىء كان ولا حصوله ان كانا بالنسبة الى ذاته على سواء، عاد حديث الرجحان بلا مرجح، وان كان احدهما اولى به، عاد حديث الاستكمال بغيره والنقصان في ذاته.

واذا عرفت انه تعالى لا يفعل لغرض وكل ما ذكره عليه السلام في هذا الفصل من تشديد سلطان او خوف من زوال او نقصان او استعانة على ضد مناو او نذ مكار او شريك مكابر اغراض زائدة على ذاته - لو كانت - علمت صدق قوله بانه تعالى لم يكن شيئاً من خلقه لاجل شىء من هذه الامور، فهيهنا تنزيهه من طريق نفي الغرض المطلق وقد علمت.

واما تنزيهه تعالى عن خصوصيات هذه الاغراض: فلان تشديد السلطان انما يحتاج اليه ذو النقصان فى ملكه والضعف فى سلطته، ولما كان هو الغنى المطلق فى كل شىء عن كل شىء، صدق ان ذلك التشديد ليس لغرض فيما كوّن وخلق، واما التخوف من الزوال: فلان الضرر والانتفاع ولواحقهما من الخوف والرجاء وغير

١. معقوله - د - ط ٢. لواحقها - م - ط

هما انما هي من لواحق الممكنات القابلة للنقصان والكمال وما هو في معرض التغير والزوال في الذات والصفة والفعل، و واجب الوجود كما مر له بحسب جميع جهاته وحيثياته وجوب بلا امكان و وجود بلا عدم و تمام بلا نقص و فعل بلا انفعال.

ولما ثبت تنزيهه عن الامكان والانفعال عن الشيء فلم يتصور ان يكون احد هذه الامور غرضاً له وكذلك الاستعانة على الند والخذ والشريك، فان الاستعانة هي طلب العون من الغير وذلك من لوازم الضعف والعجز، واذ لا ضعف ولا عجز فلا استعانة فلا ضد ولا ند ولا شريك، وكذلك نقول: واذ لا ضد ولا ند ولا شريك فلا استعانة، وذلك لان جميع ما يتصور من هذه الامور من مخلوقاته ومخلوق الشيء لا يكون مثله ولا ضده ولا شريكه، بل المخلوقات يكون بعضها بالنسبة الى بعض على هذه الاقسام والله منزّه عن صفات المخلوقين وخواص المحدثين كما اشار اليه بقوله: لكن خلائق مربوبون و عباد داخرون، اى بل كل ما سواه خلائق خلقهم و ربّاهم بمحض جوده و هو فيضان الخير على كل قابل بقدر ما يقبله من غير بخل ولا منع ولا تعويق، فكان كل شيء تحت احسانه و تربيته و هورب كل شيء و مالكة، و الاشياء عباد اذلاء مملوكون مربوبون مضطرون لا يملكون لانفسهم نفعاً ولا ضرراً ولا موتاً ولا حيوة ولا نشوراً.

الفصل التاسع عشر

في تأكيد القول في تنزيهه عن صفات الفاعلين من خلقه

قوله: فسبحان الذي لا يؤده خلق ما ابتداء ولا تدبير ما برأ، الأود والاعياء ونحوهما انما يقال لذي القوى والاعضاء من الحيوان، واذ ليس الاوّل سبحانه بجسم ولا ذى الة جسمانية لم يلحقه بسبب فعله اعياء ولا تثقل و تعب و انما قال: خلق ما ابتداء ليكون سلب الاعياء عنه ابلغ، اذ ما ابتدئ من الافعال يكون المشقة فيه اتم، اذ الافعال قد يصير بسبب اعتياد الفاعل اقلّ اتعابا واعياء، و تدبيره تعالى يعود الى تصريفه لجميع الدّوات والافعال والصفات، تصريفا كلياً و جزئياً على وفق عنايته و حكمته من غير مباشرة و اليه اشار بقوله تعالى: او لم يروا انّ الله الذي خلق السموات

والارض ولم يعى بخلقهن^١، وقوله: ولا يؤده حفظهما.
وقوله (ع): ولا من عجز ولا من فترة بما خلق، اى لا يلحقه الاعياء ونحوه من
عجز ولا من فترة، والغرض التنبيه على كمال قدرته وان العجز وما يلحقه محال عليه
تعالى.

وقوله: اكتفى علم ما خلق وخلق ما علم، اشارة الى كمال علمه حيث انه مستقل
فى ايجاد ما خلق وان العلم منشأ الخلق والخلق تابع للعلم.
وقوله: لا بالتفكير فى علم حادث اصاب ما خلق، اى ليس علمه من باب الروية و
التفكير الواقع فى علم من العلوم الحادثة التى يكون للمخلوقين الذى به اصاب
الخلق.

وقوله: ولا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق، اشارة الى كمال علمه ايضا بتنزيهه عن
دخول الشبهة عليه.

واعلم ان الشبهة انما تدخل على العقل المشوب بصحبة الوهم، لانه لا يصدق
حكم العقل الا فى المحسوسات لا فى المعقولات فيعارضه، ويدخل الشبهة عليه فى
المعقولات المحضة ولا يصدقها، فالعقل حال استقصاله وجه الحق فيها يكون معارضا
بالاحكام الوهمية، فاذا كان المطلوب غامضا فر بما كان فى الاحكام الوهمية ما يشبه
بعض اسباب المطلوب، فيتصور النفس بصورته ويعتقد لما ليس بمبدأ مبدأ، فينتج
الباطل فى صورة المطلوب وليس به.

ولما كان البارئ جل مجده منزها عن صحبة القوى المتعلقة بالابدان التى رئيسها
الوهم، وكان علمه لذاته لم يجز ان يعرض لقضائه ولا لقدره وصمة شبهة او يدخل
عليه عيب شك وريب لكونهما من عوارض العقول المقترنة بها ولذا قال: لكن
قضاء مبرم و علم محكم و امر متقن، اى ليس لقضائه راد ولا فى علمه امكان شبهة و
تردد، لا فى امره احتمال تزلزل و تلعثم^٢.

الفصل العشرون

فى أنه تعالى متفرد فى جميع جهاته و متوحد فى انحاء وحدته

و ذلك لأن الوحدة يقال بمعان:

منها: الوحدة التى هى مبدأ الكثرة و هى العاد و الميكال لها سواء كانت فى المتصل: كالذراع الواحد و الفرسخ الواحد يعدان بوحدتيهما الاذرع و الفراسخ الكثرة، او فى المنفصل: كالعشرة الواحدة و المائة الواحدة يعدان العشرات الكثرة و المئات الكثرة و هى اشهر اقسام الوحدة.
ومنها: الوحدة النوعية.

ومنها: الوحدة الجنسية و هما غير الوحدة بالنوع و الوحدة بالجنس، لأن معروضيهما الكثير من الاشخاص و الانواع و معروض السابقتين المعنى الواحد المبهم الوجود و الابهام فى الجنس اشد.

ومنها: الوحدة بالاتصال كوحدة الاجسام و المقادير.
ومنها: الوحدة التدريجية بالاتصال، كوحدة الزمان و الحركة و هى غير الوحدة فى الزمان لأن معروضها.

ومنها: الوحدة بالتماس او بالاجتماع و هى اضعف اقسام الوحدة.

واما وحدة واجب الوجود: فليست باحدى هذه الوحدات كما لا يخفى، لان وحدة كل شىء هى نفس وجوده كما حققناه، و قد اشرنا سابقا الى ان وجوده تعالى حقيقة الوجود البحت الذى ليس بعام و لا خاص و لا جزئى و لا كلى و لا عرضى و لا ذاتى لشىء و لاله حد و لا عليه برهان، و مع ذلك لا يخلو عنه شىء فى الارض و لا فى السماء، و هو اظهر الاشياء و اجلاها و اقرب من كل شىء الى شىء. فوحده ايضا كذلك و هى وحدة ذاته و صفاته و جميع جهاته و حيثياته، فوحده من جميع الوجوه و الاعتبارات وحدة مجهولة الكنه لاشبه و لا نظير لها.

و اليه الاشارة بقوله: توحد بالربوبية و خص نفسه بالوحدانية، اى ذاته كما يختص بالربوبية كذلك يقتضى الاختصاص بالوحدانية و التوحد فيها، و استخلص، اى لنفسه، المجد و الثناء، اذ لا يشاركه احد فى مجده و ثنائه و علوه و بهائه، اذ كل مجد و علو و

بهاء فهو من رشحات مجده وكماله.

وقوله: و تفرد بالتوحيد، اذ كل واحد و متوحد يفرض دونه، فللعقل ان يتصور و يجوز له ما يشاركه و يشابه و لو في مجرد الاحتمال الذهني كالشمس مثلاً، فانها و ان كانت متفردة في شمسيته منحصرة في واحدة بحسب الخارج، لكن للعقل ان يتصور عوالم متعددة لكل منها شمس، بل له قبل اقامة البرهان ان يتصور افراد كثيرة لها في هذا العالم و لا يتصور لحقيقة الوجود تعدد.

و ايضاً كل واحد يقتضى وحدته الانحصار و الانفراد عن غيره فيما هو واحد من جهته بخلاف وحدته تعالى التي وسعت كل شىء، و لا يقابلها الا النفس المحض، و لاجل ذلك انه تعالى تفرد و توحد في جميع صفاته و حالاته كمال قال: و تفرد بالتوحيد و المجد و الثناء و توحد بالتحميد و تمجد بالتمجيد.

و لما ثبت ايضاً انه سبحانه كل الوجود و جامع الكمالات و الخيرات بلا فقد شىء عنه، لانه منبع كل وجود و منشأ كل موجود، فهو تعالى كما قال (ع): علا من اتخاذ الابناء و تطهر و تقدس عن ملامسة النساء عز وجل عن مجاورة الشركاء، لان الحاجة الى الاولاد و النساء و الشركاء سببها قصور الوجود و قلة الابتهاج بمجود الذات و كثرة التوحش عن الانفراد بالوجود المشوب بالاعدام و النقائص، فيجبر القصور و يزال التوحش بوجود الامثال و الاشباه استيناساً بها و تخلصاً عن وحشة الفراق بسببها.

و اما الذات الالهية الجامعة لجميع الخيرات و السعادات و الابتهاجات: فكل الموجودات به مبهجة مسرورة و اليه مفتقرة و مستفيضة، بل هو في الحقيقة انس كل مستوحش غريب و به سرور كل محزون كئيب، اذ كل ما يتصور ان يأنس به ذو وحشة او يسر به ذو حزن و كابة، فهو ايضاً لمعة من نور رحمته و رشحة من بحار لطفه و رأفته، اذ ليس في الوجود الا ذاته و صفاته و اثاره و لذا قال: فليس له فيما خلق ضد و لاله فيما ملك ند و لا يشركه في ملكه احد.

و اعلم ان للحق تعالى مقامين: احدهما و يقال له في عرف الصوفية مرتبة الاحديه و غيب الغيوب، و هو عبارة عن الوجود الحق المعزى عن الخلق المجرد عن جميع الاعتبارات و النسب و الاضافات كالالهية و الرازقية و الخالقية و غيرها فلا اسم له و لا

رسم ولا نعت ولا صفة.

و ثانيهما ويقال له في عرفهم مرتبة الواحدية والالهية و مرتبة الاسماء والصفات و هو عبارة عن حقيقة الوجود المطلق الجامع للاسماء المتقابلة و النعوت المتضادة، ولكن على وجه اعلى و اشرف مما يتصور في المخلوقات، و هو واحد احد بوحدة هي محتدا كل كثرة، و بساطة هي عين كل تركيب، و هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن، و كل ما يتناقض في حق غيره من الامور فهو ثابت له على اكمل الوجوه، و هو الموصوف با نه مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة، و هو الذي في السماء اله و في الارض اله و هو الذي ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم و لا خمسة الا هو سادسهم و هو معكم اينما كنتم.

اذا عرفت هذا فاعلم ان جميع ما ثبت له تعالى في المقام الاول و مقام غيب الغيوب من التنزيه و التجريد و الغنى عن الغير و الواحدية و الاحدية و الصمدية فهو ثابت له في هذا المقام و هو مقام الالهية و الواحدية الجمعية، و كلما ثبت في هذا المقام من الاحوال و الصفات و مزاولة الافعال و الاثار فهو ثابت له في مقام الفرق الاحدى التنزيهي كما يعرفه الكاملون في العرفان.

و لنورد لهذا مثالا و هو الانسان، فان لنفسه التي هو بها هو مرتبتان: احديهما مرتبة تجردها و مفارقتها عن البدن و اعضائه و صفاتها من التحيز و قبول الانقسام و الكيفيات المتضادة و الامزجة المختلفة و الصحة و المرض و النمو و الذبول و المشي و القعود و غيرها من صفات الجسمية، و الاخرى مرتبة الجمعية الشخصية، فان الانسان الواحد كزيد مثلا شخص واحد له هوية واحدة شخصية فيقال له: انه حيوان ناطق عاقل مميز سميع بصير شام ذائق لامس متحرك بالارادة ضاحك باك قائم قاعد صحيح مريض باطش باليد ماش بالرجل متكلم باللسان سميع بالاذن بصير بالعين لامس بالجلد، فهو عين كل عضو و حيوة كل جارحة و ذات كل قوة مدركة او محرقة موصوف بجميع صفاتها و احوالها و اوضاعها و احيازها و كمياتها و كيفياتها، و مع

هذه كلها ليس الموجود في هذا الشخص الأذات واحدة له هوية بسيطة احادية سارية في الاعضاء كلها، وليست كثرة الاعضاء وانقسامها قاذحة في وحدته، لان وحدتها ضرب اخر من الوحدة شبه الوحدة العقلية ووحدة الاعضاء ووحدة بالاتصال ونحوه. وبالجملة فللنفس مقامان: مقام التنزيه والتعري والغيبة عن البدن والاعضاء، و مقام المعية والخلط والاجتماع معها والنزول الى مرتبتها، وهي في كلا المقامين على وحدتها وطهارتها الذاتية، كالنور اذا وقع في القاذورات والنجاسات لا يتنجس بنجاستها ولا يتكثر ذاته بكثرتها، فالنفس في كلا المقامين ذات احادية موصوفة بصفات التنزيهية ولا يغيب عن ذاتها في شيء من المقامين، الا ان النفوس الناقصة المغمورة في البدن نسوا الله فانساهم انفسهم ومثلنا في النفوس الكاملة التي لا يشغلها شأن عن شأن، الا انها في المقام الثاني يوصف بصفات البدن واحكام الكثرة والتجسم والتغير على وجه لا يقدر في وحدتها وتجردها، فاجعلها مقياسا لك في معرفة البارئ جل و علا.

فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول: انه تعالى كلما ذكر في اول الخطبة من نعوت الاحدية واصاف الفردانية والتنزيه والتقدس كانت ثابتة له تعالى باعتبار ذاته قبل ان يخلق الخلق، وان الذي يعيده من التوحيد والتنزيه في ذيل الخطبة كان له في المقام الجمعي الالهي لثلايلزم التكرار في كلامه.

وهو قوله: الواحد الاحد الصمد، المييد للابد والوارث للامد، يعنى ان ابده عين ازله وامده عين ابتدائه، بل لا ازل ولا ابد ولا ابتداء ولا امد حيث ذاته، لانه الذي لم يزل ولا يزال وحدانيا اذليا قبل بدئ الدهور وبعد صروف الامور، لانه اصل كل شيء ومنبعه ومبدئه وهو غاية كل خلق وكماله واخره وارثه الذي لا يبدي ولا ينفدو كل ما سواه بائد نافذ، بل من حيث انه سواه باطل مضمحل دون وجهه الكريم.

ولما وصف (ع) ربه بهذا المحامد الشريفة والتماجد العظيمة والتوحيديات القدسية والصفات الاحدية والنعوت الصمدية التي لم يسبقه بمثلها احد ولا تلحق

ثناؤه حامد - لانه قدوة الموحدين و امام العارفين - اراد ان ينبه عليها تنويهاً بشأنها و
ابتهاجا و تبجحا بالذات المعروف بها فقال: بذلك اصف ربى فلا اله الا الله من عظيم
ما اعظمه و من جليل ما اجله و من عزيز ما اعزه و تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.
قال الشيخ الجليل عمدة المحدثين ثقة الاسلام و المسلمين صاحب كتاب الكافي
عظم الله قدره و ضاعف اجره: « و هذه الخطبة من مشهورات خطبته عليه السلام،
حتى لقد ابتذلها العامة»، اى وجدوها مبدولة غير مصانة عن تصرف الاغيار و غير
المتأهلين. « و هى كافية لمن طلب علم التوحيد اذا تدبرها و فهم ما فيها»، اذ فيها
اصول مسائل التوحيد و اركان مباحثه التى هى عمدة العلوم الالهية و المعارف
الربوبية. « فلو اجتمع السنة الجنّ و الانس و ليس فيها لسان نبي»، اى من اعظم
الانبياء كنوح و ابراهيم و ادريس و شيث و داود و موسى و عيسى و محمد صلوات الله
عليهم اجمعين. « على ان يبينوا التوحيد بمثل ما اتى به، بابى و امى ما قدروا عليه و لولا
ابانته عليه السلام ما علم الناس كيف يسلكون سبيل التوحيد».
و شاهد ذلك اما جملة فقول النبي صلى الله عليه و اله: انا مدينة العم و على بابها، و لا
شك ان المقصود انه عليه السلام هو المتبع الذى يفيض عنه العلوم القرانية و الاسرار
الحكمية التى اشتمل عليها القران الحكيم و السنة الكريمة، و هو مصدرها و المحيط
بها، لان شأن المدينة الاحاطة بما يحتوى عليه و ان عليا عليه السلام هو الشارح المبين
لتلك الاسرار و الهادى المرشد الى تفاصيل مجملاتها و بسط موجزاتها و حل
مشكلاتها بحسب ما اعطاه الله من نور الالهام و قوة الحدس و شدة الذكاء و حدة
الفهم و تقدس النفس، فصارت تلك المعارف و الاسرار بواسطته سهلة التناول قريبة
المأخذ لسائر الخلق ممن هو اهله و مستحقه، لان الباب هو الجهة التى منها ينتفع
الخلق من المدينة و يمكنهم تناول ما ارادوه منها.
و اما تفصيلاً: فالمشهور على السنة الجمهور و فى الكتب مسطور: ان جميع فرق
الاسلام انتهوا فى علومهم اليه.

اما المتكلمون: فمعظمهم المعتزلة وانتسابهم اليه ظاهر، فان اكثر اصولهم مأخوذة من ظواهر كلامه فى التوحيد والعدل، وايضاً فانهم ينتسبون الى مشايخهم كالحسن البصرى وواصل بن عطاء وكانوا منتسبين الى على عليه السلام و متلقين عنه العلوم. واما الاشعرية: فاستنادهم الى ابي الحسن الاشعري وقد كان تلميذاً لابي على الجبائى وهو من مشايخ المعتزلة، الا انه تنبه فى بعض المسائل لما وراء اذهان المعتزلة ولكن لم يبلغ الى درك الحقيقة، فخالف استاذه فى مواضع تعلمها منه. واما الشيعة: فانتسابهم اليه ظاهر فانهم كانوا يتلقفون العلوم عن ائمتهم و ائمتهم يأخذ بعضهم عن بعض الى ان ينتهى اليه وهو امامهم الاول. واما الخوارج: فهم وان كانوا فى غاية البعد عنه الا انهم ينتسبون الى مشايخهم و كانوا تلامذة على عليه السلام.

واما الغلاة: فلا حاجة الى الكلام فيهم. واما الفقهاء: فمرجع انتساب فقهاء الجميع اليه كما هو مفصل مشروح فى الكتب ككتاب الاربعين للفخر الرازى، وكفى فى ذلك شاهد أقول النبى صلى الله عليه واله: اقضاكم على، والاقضى لابد ان يكون افقه واعلم باصول الفقه وفروعه. واما الفصحاء: فالجميع بمنزلة عياله فى الفصاحة من حيث يملثون اوعية اذهانهم من الفاظه و يضمنونها خطبهم و رسائلهم فيكون بمنزلة درر العقود. واما النحويون: فاول واضع النحو هو ابوالاسود الدثلى وكان ذلك بارشاده و الحكاية فى سببه مشهورة.

واما علماء الصوفية و ارباب العرفان: فنسبتهم اليه فى تصفية الباطن و كيفية سلوكهم العلمى و العملى الى الله تعالى ظاهرة الانتهاء اليه. ونحن لا نتكلم الان فى سائر فضائله و مناقبه و اخلاقه الكريمة و كمالاته النفسانية كالشجاعة و الزهد و الورع و التقوى و العبادة و غيرها التى هو فى كل منها اية عظيمة من ايات الله، بل كلامنا فى مرتبته فى علم التوحيد الذى هو اصل سائر العلوم، فاننا بحثنا العلوم باسرها فوجدنا اعظمها و اهمها هو العلم الالهى و ثمرته علم التوحيد و الربوبيات. و قد ورد فى هذه الخطبة و غيرها له عليه السلام اسرار التوحيد و القضاء و

القدر وكيفية ترتيب الملائكة ونزول الوحي والكتاب واسرار النبوة والمعاد ما لم يأت في كلام احد من اكابر العلماء واساطين الحكمة.

ومما يدل على ذلك تربيته الرسول صلى الله عليه واله وهو اعلم الخلائق له من اول عمره الى ان اعدده لاغلى مراتب الكمالات النفسانية.

قال عليه السلام في تربيته النبي له في خطبة المسماة بالقاصعة: وقد علمتم موضعي من رسول الله صلى الله عليه واله بالقرابة القريبة والمنزلة الخصيصة وضعني في حجره وانا وليد يضمنني الى صدره ويكنفني في فراشه ويمسني جسده ويشمني عرفه وكان يمضغ الشيء ثم يلقمنيه.

ولقد قرن الله به صلى الله عليه واله من لدن ان كان فطيما اعظم ملك من ملائكته يسلك به طريق المكارم ومحاسن الاخلاق ليله ونهاره، ولقد كنت اتبعه اتباع الفصيل اثرامه يرفع لى في كل يوم علما من اخلاقه ويأمر بالاعتدابه، ولقد كان يجاور في كل سنة بحراء فاراه ولا يراه غيري ارى نور الوحي والرسالة واشتم ريح النبوة.

ولقد سمعت رنة الشيطان حين نزول الوحي عليه (ص) فقلت: يا رسول الله (ص) ما هذه الرنة؟ فقال: هذا الشيطان قد ايس من عبادته، انك تسمع ما اسمع وترى ما ارى الا انك لست بنبي ولكنك وزير... الى اخر الكلام.

فصار (ع) بهذه الرتبة استاذ العالمين.

ومن الشواهد ايضا من طريق الكلّ قول النبي (ص): انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لاني بعدى. ومنها قوله (ص): اعطيت جوامع الكلم واعطى عليّ جوامع العلم. وكفى بهذه الشهادة فضلا وعلما.

والشواهد النقلية في هذا الباب كثيرة ونحن بحمد الله لانحتاج في معرفة فضله وكمال علمه وحكمته الى طريق النقل والحس، ولسنا ممن يعرف العلم بالرجال، بل

١. ولد «نهج البلاغة» ٢. اخلاق العالم «نهج البلاغة»

٣. علما ويا مرني «نهج البلاغة»

نعرف العلم بنور الاستبصار ثم نعرف به الرجال هذا.

ثم قال الجامع رحمه الله: «الأترون الى قوله: لا من شىء كان ولا من شىء خلق ما كان».

اقول: انه رحمه الله جعل قوله (ع) «ما كان» موصولاً بما قبله وجعل كلمة «ما» موصولة وجعل كلمة «كان» فعلاً تاماً مع فاعله صلة لها، والمجموع فى محل نصب بالمفعولية، والاولى ما ذكرناه من كون «ما» نافية والجملة كلاً ما مستأنفاً لنفى التركيب، قال: فنفى بقوله: «لا من شىء» كان معنى الحدوث وكيف، اى الاترون كيف اوقع. «على ما احدثه صفة الخلق والاختراع بلا اصل ولا مثال نفيًا لقول من قال ان الاشياء كلها محدثة بعضها من بعض وابطالاً لقول الثوية الذين زعموا انه لا يحدث شيئاً الا من اصل ولا يدبر الا باتخاذ مثال، فدفع بقوله لا من شىء خلق ما كان جميع حجج الثوية وشبههم الان اكثر ما يعتمد الثوية فى حدوث العالم ان يقولوا لا يخلو من ان يكون الخالق خلق الاشياء من شىء او من لا شىء فقولهم من شىء خطأ وقولهم من لا شىء مناقضة واحالة، لان «من» اى كلمة «من» بكسر الميم، توجب شيئاً، لان معناها الابتداء والابتداء يقتضى شيئاً يقع الابتداء منه. و«لا شىء ينفيه»، اى يدل على نفيه ولا شك ان الايجاب والنفى متناقضان. «فاخرج امير المؤمنين (ع) هذه اللفظة على ابلغ الالفاظ واصحها فقال (ع) لا من شىء خلق ما كان فنفى من ان كان يوجب شيئاً. ونفى الشىء اذ كان كل شىء مخلوقاً محدثاً لا من اصل احدثه الخالق كما قالت الثوية انه خلق من اصل قديم فلا يكون تدبير الآ باحتذاء مثال.»

اقول: اما اخراج هذه اللفظة على ابلغ وجه واصحّه فهو كذلك كما عرفت، واما كونه ممّا يدفع به جميع حجج الثوية وشبههم فليس كذلك، فان لهم شبهاً كثيرة مختلفة غير ما اشار اليه. لانهم فرق كثيرة منهم المجوس اثبتوا اصلين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضرر والصلاح والفساد يسقون احدهما النور و

الثانى الظلمة وبالفارسية: يزدان واهرمين، ولهم تفصيل مذهب.
ومسائل المجوس كلها تدور على قواعد النور والظلمة ولهم فيها قاعدتان
عمدتان: احديهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة وذكرها فى ذلك وجوها كثيرة
يطول الكلام بذكرها.

منها: انهم قالوا: ان يزدان فكر فى نفسه انه لو كان لى منازع كيف يكون؟ وهذه
الفكرة كانت رديئة غير مناسبة لطبيعة النور فحدثت الظلمة من هذه الفكرة وسمى
اهرمين وكان مطبوعاً على الشر والضر والفساد.

ومنها: ان النور ابدع اولاً اشخاصاً من النور كلها روحانية نورانية ربانية، ولكن
الشخص الاعظم الذى اسمه زوزان شك فى شىء من الاشياء فحدث اهرمين
الشیطان هذا الشك.^١

ومنها: ان زوزان الكبير قام فزمزم تسعة الاف وتسعة وتسعين سنة ليكون له ابن
فلم يكن، ثم حدث فى نفسه^٢ وفكر وقال: لعل هذا العلم ليس بشىء، فحدث اهرمين
من ذلك الهم الواحد. وزعموا ان الدنيا كانت سليمة من الشرور والافات والفتن و
كان اهلها فى خير محض ونعيم خالص، فلما حدث اهرمين حدثت الشرور والافات
والفتن.^٣

ومنها: غير ذلك.

والقاعدة الثانية فى سبب خلاص النور من الظلمة: ولهم فى هذا ايضا وجوه
كثيرة: منها: انه وقعت المحاربة بين عسكر النور وعسكر الظلمة مدة كثيرة من الوف
سنة ثم يظفر عاقبة الامر يزدان وجنوده وعند الظفر واهلاك جنود اهرمين اجمعين
يكون القيامة، فيرتفع هؤلاء الى عالم التور والسماء وينحط هؤلاء الى الهاوية ودار
الظلمة والجحيم، فذلك سبب الامتزاج وهذا سبب الخلاص.

١. والفتنة «الملل والنحل» ٢. زروان «الملل»

٣. اهرمين الشيطان يعنى ابليس من ذلك الشك «الملل»

٤. تسعة الاف وتسعمائة وتسعاً وتسعين سنة «الملل»

٥. حدث نفسه «الملل» ٦. والفتن والمحن «الملل»

ومنها: ان الملائكة توسطوا بعد المحاربة وصالحو ا على ان العالم السفلى خالصاً
لجنود اهرمن والعالم العلوى خالصاً لجنود يزدان.

ومنها: غير ذلك من الوجوه الركيكة.

ومنها: الكيومرثية اثبتوا اصلين كما ذكرنا، الا ان المجوس الاصلية لا يجوزون ان
يكونا قد يمين ازليين فقالوا: النور ازلى والظلمة محدثة، ثم لهم اختلاف فى سبب
حدوثها من النور حدثت؟ والنور لا يحدث شراً جزئياً، فكيف يحدث اصل الشر، اى
الظلمة؟ ام شىء اخر؟ ولا شىء يشارك التور فى القدم والاحداث.

ومنها: الزرادشتية اصحاب زرادشت وكان اصل دينه عبادة الله والايمان به و
الكفر بالشيطان والامر بالمعروف والنهى عن المنكر، الا ان اهل زمانه قتلوه واحرقوا
كتابه. فقال المنتسبون اليه: ان التور والظلمة اصلان متضادان، وكذلك يزدان و
اهرمن وهما مبدئاً موجودات العالم وحصلت التراكيب من امتزاجهما، والبارئ
خالق التور والظلمة ومبدعهما وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولا ندى، لكن الخير و
الشر والصلاح والفساد والطهارة والخبث ائما حدثت من امتزاج التور والظلمة و
هما متقاربان متغالبان، الا ان يغلب التور الظلمة والخير الشر، ثم يتخلص الخير الى
عالمه والشر ينحط الى عالمه وذلك هو سبب الخلاص، والبارئ مزجهما وخلطهما
لحكمة رآها فى التركيب.^٢

ومن هؤلاء من جعل النور اصلاً وقال: وجوده وجود بالذات^١ واما الظلمة فتبع
كالظل بالنسبة الى الشخص.

ومنها: الثنوية بالحقيقه و هؤلاء اصحاب مبدأين^٣ الازليين، يزعمون ان النور و
الظلمة ازليان قديمان بخلاف المجوس، فانهم قالوا بحدوث الظلام كما مرو هؤلاء
قالوا بتساويهما فى القدم، واختلافهما فى الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان
والاجناس والابدان والارواح وبينوا كلها على التفصيل، وربما وضعوها فى جدول

١. حصلت «الملل» ٢. هما يتقاومان ويتغالبان الى ان «الملل»

٣. التراكيب «الملل» ٤. حقيقى «الملل» ٥. الاثنى «الملل»

سموه جدول النور والظلمة.

فمن هؤلاء المانوية اصحاب ماني الذي ظهر في زمان سابور بن اردشير وقتله هرمز بن سابور^١ وذلك بعد عيسى (ع)، اخذ احدث ديناً بين المجوسية والنصرانية كان يقول بنبوة عيسى ولا يقول بنبوة موسى عليهما السلام. زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين: احدهما نور والاخر ظلمة، وانهما ازليان لم يزلوا ولا يزالوا وانكر وجود شيء^٢ الا من اصل قديم.

ثم اختلف المانوية في المزاج و سببه، قال بعضهم: ان النور والظلام امتزجا بالبخت والاتفاق لا بالقصد والاختيار، وقال اكثرهم: ان سبب المزاج ان ابدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض الشاغل فنظرت الروح فرأت النور فبعثت الابدان على ممازجة التور فاجابتها لاسراعها الى الشر، فلما رأى ذلك ملك النور وجه اليها ملكا من الملائكة^٣ في خمسة اجزاء^٤ من اجناسها الخمسة فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلمانية^٥: فخالط الدخان بالنسيم والحريق بالنار والنور بالظلمة والشموم بالريح والضباب^٦ بالماء، فما في العالم من منفعة وخير وبركة فمن اجناس التور، و ما فيه من مقابلات هذه فمن اجناس الظلمة، التي غير ذلك من مقالاتهم الطويلة.

ولكن عمدة شبههم ما ذكرناه من قبل وهي: ان في هذا العالم يوجد شرور وخيرات والمبدأ الواحد لكونه بسيط الحقيقة لا يمكن ان يكون مبدأ لهما جميعاً والآ لكان شيء واحد خيراً و شريراً معاً وهو محال، فمبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور اهرمن، وقد ذكرنا وجه دفعها.

واما قولهم: كل ما حدث فلا بد ان يكون حدث من شيء، فان اريد به الحادث الزماني المسبوق بالحركة والزمان، فليكن حدوثه من اصل ومادة، لكن المادة شأنها القبول والاستعداد لا الابدان والخلق.

١. بهرام بن هرمز بن سابور «الملل» ٢. بعد عيسى بن مريم عليه السلام احدث «ملل»
 ٣. الا «الملل» ٤. ملائكته «الملل» ٥. اجناس «الملل» ٦. الظلامية «الملل»
 ٧. الضبابية سحابة تغشى الارض كالدخان والجمع الضباب. وقيل: ندى كالغييم يغشى الارض
 بالغدوات وقيل بالفارسية: «يه»

فقول الجامع: اذ كان كل شيء مخلوقاً محدثاً لا من اصل، ليس كما ينبغي، كيف و قد وقع في مواضع من القرآن مثل قوله: انا خلقنا الانسان من نطفة^١، وقوله: و خلقناهم من طين لازب^٢، وقوله: خلق الانسان من صلصال كالفخار و خلق الجن من مارج من نار^٣، وقوله: والله خلق كل دابة من ماء^٤، وغير ذلك من الايات الدالة على ان كثيراً من الاشياء مخلوق^٥ من مادة، وان اريد مطلق الحدوث فبطلانه بان يقال: الاول تعالى لكونه مبدأ سلسلة المخلوقات و هو وحداني الذات لا يمكن ان يكون فاعلاً و قابلاً لشيء، اذ شأن الفاعل الابداع والايجاب و شأن القابل الامكان و الانفعال، و هما جهتان متقابلتان لا يجتمعان في ذات واحدة خصوصاً من جهة واحدة، فاول المخلوقات منه يجب ان يكون جوهرًا مستقل الوجود، وكذا فعله المطلق وكذا مجموع العالم بما هو مجموع المسمى بالانسان الكبير.

قال: «ثم قوله (ع): ليست له صفات تنال و لا حد يضرب فيه الامثال كل دون صفاته تحبير اللغات. فنفي اقاويل المشبهة حين شبهوه بالسبيكة و البلورة و غير ذلك من اقاويلهم من الطول و الاستواء.»

اقول: الطول اشارة الى ما قالوا: ان طوله سبعة اشبار بشبر نفسه و انه في مكان مخصوص و جهة مخصوصة و انه يتحرك و حركته فعله. و اما الاستواء فقولهم: انه مماس لعرشه لا يفضل منه شيء من العرش.

و من اقاويل المجسمة ايضاً: انه تعالى على صورة الانسان اعلاه مجوف و اسفله مصمت و هو نور ساطع يتلألأ له حواس خمس^٦ و يد و رجل و انف و اذن و عين و فم و له و فرة سوداء، هو نور اسود ولكنه ليس بلحم و لا دم.

و منها قولهم: انه تعالى كتب التورية بيده و استوى على العرش و قرأ، و له صورة آدم و شعر قطط^٧ و فرة سوداء و انه بكأ على طوفان نوح حتى رمدت عيناه و انه ضحك الجبار حتى بدت نواجذه.

١. الانسان / ٢. الصافات / ١١. ٣. الرحمن / ١٤ و ١٥. ٤. النور / ٤٥.

٥. مخلوقاً - م - ط. ٦. حواس و يد - م - د. ٧. القصير الجعد من الشعر.

اقول: ولكن الغرض من كلامه هذا ارفع واجل من ان يكون القصد به الى نفى اقاويل المجسمة ومن يحذو حذوهم، بل المراد من قوله: ليست له صفة تنال، نفى الصفة الزائدة، سواء كانت عقلية صرفة اولاً، ومن قوله: ولا حد يضرب فيه الامثال، انه بسيط احدي لا ماهية له ولا جنس ولا فصل ولا حد له ولا برهان عليه، ومن قوله: كل دون صفاته تحبير اللغات، انه لا سبيل الى وصفه للعقول الكاملة والاذهان الثابتة فضلاً عن غيرهم.

وهذه مطالب شريفة اعلى منهجاً من نفى الجسمية والتشبه بالسبيكة والبلور ونحوهما، وقد ذكرنا في شرح هذه الكلمات ما ذكرنا مع قصور بضاعتنا.

قال: وقولهم، اى قول المشبهة: «متى ما لم تعقد القلوب منه على كيفية ولم ترجع الى اثباتها» لم يعقل شيئاً ولم يثبت صانعاً» وانما ذلك قولهم لانهم ضعفاء القوة العقلية، بل عادموها لاستغراق نفوسهم في المحسوسات ولا يدعون بما وراء المحسوسات ولا يثقون بما ليست له كيفية محسوسة او متخيلة او شكل وهيئة مقدارية، فلم يؤمن قلوبهم بالله الواحد الاحد.

قال: «فسر امير المؤمنين (ع) انه واحد بلا كيفية وان القلوب»، اى قلوب العارفين الموحدين، «تعرفه بلا تصوير ولا احاطة»، اى لها اياه، لان كل محيط بشيء فهو اقوى وجوداً واجل رتبة من المحاط به، وهو تعالى اجل واعظم رتبة من كل ما سواه فلا يكتننه عارف، وغاية معرفة العارفين ان يقدسوه عن صفات النقص والامكان وينزهوه عن سمات الكثرة والتغير وعن المثل والشبه والضد والتد والمكافى في الوجود، وكل ذلك سلوب وتقديسات لا يستلزم التصوير والاحاطة.

قال: «ثم قوله (ع) الذى لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الذى ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود، ثم قوله لم يحمل فى الاشياء فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن، فنفى (ع) بهاتين الكلمتين صفة الاعراض والاجسام، لان من صفة الاجسام التباعد والمباينة وهو من صفة الاعراض

الكون فى الاجسام بالحلول على غير مماسة و مباينة الاجسام على تراخى المسافة .
 قوله^١: تنزيهه تعالى عن الكون فى الاشياء و البون عنها مطلب غامض دقيق و
 مقصد خائض عميق و توحيد تام و تقديس كامل و تنزيه بالغ و علم فائق عظيم اعظم
 من بيان سلب العرضية و الجسمية عنه تعالى ، اما العرضية: فشىء لم يحتمله و لم
 يجوزه فى حقه احد ممن له ادنى شعور ، اما الجسمية: فنفيها محصل بادنى بضاعة من
 العقل ، و الاولى حمل كلامه (ع) و هو سيد الموحدين و امام العارفين على ما هو
 اولى و اقرب بكماله فى المعرفة و حاله فى التوحيد .

ثم قال (ع): «لكن احاط بها علمه و اتقنها صنعه ، اى هو فى الاشياء بالاحاطة و
 التدبير و على غير ملامسة» .

اقول: علمه سبحانه عين ذاته و احاطة علمه بالاشياء احاطة ذاته بها لا احاطة
 كاحاطة الجسم بما يحويه و لا كاحاطة الحس بالمحسوسات و العقل بالمعقولات ، بل
 ضرباً اخر من الاحاطة مجهولة الكنه مختصة بالقيوم تعالى ، و اقرب مثال ضرب له
 احاطة وجود الشىء بما هيته و جنسه و فصله و سائر مقوماته ، و هو تعالى منزه عن
 الماهية و المقومات لانه المقوم لكل شىء و المنزه عن كل شىء .

الحديث الثانى

و هو الرابع و الاربعون و ثلاث مائة

على بن محمد عن صالح بن ابي حماد عن الحسين بن يزيد عن الحسن بن على بن
 ابي حمزة ، عن ابراهيم عن ابي عبدالله (ع) قال: انّ الله تبارك اسمه و تعالى ذكره و جل
 ثنائه سبحانه و تقدّس و تفرد و توحد لم يزل و لا يزال و هو الاول و الآخر و الظاهر و
 الباطن فلا اول لا وليته رفيعا فى اعلى علوه شامخ الاركان رفيع البنيان عظيم السلطان
 منيف الآلاء سنّى العلياء الذى يعجز الواصفون عن كنه صفته و لا يطيقون حمل معرفة

الهيئة ولا يحدون حدوده لانه بالكيفية لا يتناهى اليه.

الشرح

هذا الحديث مشتمل على تنزيهات و تمجيدات: قوله: تبارك اسمه، اى اسمه كثير البركة، فان لاسمائه خواص و منافع عجيبة يعرفه اصحاب الدعوات، و قد ورد فى ذلك اخبار كثيرة.

و قوله: و تعالى ذكره، عن ان يختلج المذكور به ببال او ان يخطر بخيال. و جل ثنائه سبحانه و تقدس، عن ان يقدر على احصائه احد غيره كما قال النبى (ص): لا احصى ثناء عليك انت كما ائنت على نفسك. و تفرد، فى الوجدانية، و توحيد، فى الفردانية اذ ليس غيره فرد و لا احد كما مر، و لم يزل و لا يزال، اذ وجوده اصل الحقيقة و ذاته عين البقاء. و هو الاول و الاخر، لانه مبدأ كل شىء و غايته. و الظاهر و الباطن، لان غاية ظهوره منشأ بطونه، بل حيشة ظهوره بعينها حيشة بطونه، فهو الظاهر من حيث هو الباطن و الباطن من حيث هو الظاهر، اولاته ظاهر على الاولياء و المقربين، باطن على الاعداء و المبعدين، و لكونه اول كل شىء بذاته، فلا اول لاوليته.

و قوله: رفيعاً فى اعلى علوه، اى عن ان يصل الى ادراكه الاوهام و العقول، لان ادراكها مختص بما هو من جنسها من الموهومات و المعقولات، و هو سبحانه اعلى و ارفع من كل ما سواه، و رفيعاً نصب اما بالمفعولية بتقدير فعل محذوف ككان و نحوه او بالحالية و العامل فيه معنى النفس.

و قوله: شامخ الاركان رفيع البنيان استعارة شبه كونه تعالى بحيث لا تبلغ الى دركه افهام الملائكة و انظار العقول ببناء رفيع الاساس لا يصل الى قلته طيران الطيور بقوة اجنحتها.

و قوله: عظيم السلطان، لانه قاهر على كل ذى قوة و سلطنة، منيف الالاء، اى شريف النعماء، سنى العلياء، اى رفيع العلو فى صفات الهيئة ارفع من ان يقدر الواصفون ان يصفوا كنه صفاته او يطبق قلوبهم حمل معرفة الهيئة او يمكنهم ان يحدوا حدوده، اى يعينوا مراتب اوصافه و غايات نعوته و كمالاته، اذ لا حدود و لا نهايات

لها، اذ كل ما عرفوه او حدوده كيفية نفسانية و بالكيفية لا يمكن الانتهاء و الوصول الى خالق الكيفيات و موضوعاتها و موجد الذات و صفاتها.

الحديث الثالث

و هو الخامس و الاربعون و ثلاث مائة

على بن ابراهيم عن المختار بن محمد بن المختار و محمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال ضمنى و ابا الحسن (ع) الطريق في منصرفي من مكة الى خراسان و هو سائر الى العراق فسمعتة يقول: من اتقى الله يتقى و من اطاع الله يطاع فلفطت^١ في الوصول اليه فوصلت و سلمت^٢ فردة على السلام ثم قال يا فتح من ارضى الخالق لم يبالي بسخط المخلوق و من اسخط الخالق فقم ان يسلط الله عليه سخط المخلوق و ان الخالق لا يوصف الا بما وصف به نفسه و اني يوصف الذي يتعجز الحواس ان تدركه و الاوهام ان تناله و الخطرات ان تحده و الابصار عن الاحاطة به حل^٣ عما وصفه الواصفون و تعالى عما ينعتة الناعتون نأى في قربه و قرب في بعده^٤ فهو في نائه قريب و في قربه بعيد كيف الكيف فلا يقال. كيف و اين الاين فلا يقال اين؟ اذ هو منقطع الكيفوفة و الاينونة^٥.

الشرح

ضمنى اى جمعنى، منصرفى اى وقت انصرافى و عودى، و اللطف فى العمل الرفق، و القمن ككتف و جبل و القمين ايضا كما مير بمعنى الصريع^٥ و الجدير و الخلق.

و قوله (ع): كيف الكيف، اى جعل ذاته جعلاً بسيطاً و انشأ نفسه لانه لم يكن كيفاً

١. فلطفت (الكافى) ٢. فسلمت عليه (الكافى) ٣. نأى (الكافى)

٤. الاينونية (الكافى) ٥. السريع - م - د

فجعلها كيفاً، لان الجعل والايجاد لا يتخلل بين الشيء ونفسه، وكذا معنى قوله: اين الاين، واما ان جاعل الشيء لا يكون اياه ولا متصفا به فبالبرهان القطعى:

اما الاؤل: فبان وجود العلة اقوى من وجود المعلول واشد واكمل والماهية تابعة، ولا يمكن ان يكون العلة المقتضية ومعلولها، متحدى الماهية والنوع، وما يتراى من كون نار سيباً لنار اخرى وكون الانسان كلاب سيباً لانسان اخر كالاين فليست هذه الامور عللاً موجبة ولا هى من الاسباب الذاتية وانما هى معدات وشروط.

واما الثانى: فبانه يلزم ان يكون فاعل الشيء قابلاً له وهو محال كما علمت، والكيفوفة والايئونة مصدران على صيغة الفعولة من الكيف والايين وهما اسمان مبهمان مبنيان على الفتح موضوعان للاستفهام عن الاحوال والامكنة وباقى معانى الحديث معلومة بما مر.



الحديث الرابع

وهو السادس والاربعون وثلاث مائة

محمد ابن ابى عبدالله رفعه عن ابى عبدالله (ع) قال بينا امير المؤمنين (ع) يخطب على منبر الكوفة اذ قام اليه رجل يقاله له ذعلب ذو لسان بليغ فى الخطب، شجاع القلب فقال يا امير المؤمنين هل رأيت ربك قال ويلك يا ذعلب ما كنت اعبد رباً لم اره فقال يا امير المؤمنين كيف رأيت قال ويلك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان، يا ذعلب ان ربي لطيف اللطافة لا يوصف باللطف عظيم العظمة لا يوصف بالعظمة كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ، قبل كل شىء لا يقال شىء قبله وبعد كل شىء لا يقال له بعد، شاء الاشياء لا بهمة ذراك لا بخديعة فى الاشياء كلها غير متمازج بها ولا بائن منها ظاهر لا بتأويل المباشرة متجل لا باستهلال رؤية ناء لا بمسافة قريب لا بمدانة لطيف لا بتجتم

موجود لا بعد عدم فاعل لا باضطرار مقدر لا بحركة مرید لا بهمامة سمیع لآبالة بصیر
 لا بآداة لا تحویه الاماكن و لا تضمه الاوقات و لا تحدّه الصفات و لا تأخذہ السنات
 سبق الاوقات كونه و العدم و جوده و الابتداء ازله و بتشعيره^٢ المشاعر عرف ان لا مشعر
 له و بتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له و بمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له و
 بمقارنة بين الاشياء عرف ان لا قرين له ضاد التور بالظلمة و الیس بالبلل و الخشن
 باللين و الصرد بالحرور مؤلفاً^١ بين متعادياتها مفرقاً^٤ بين متدانياتها دالة بتفريقها على
 مفرقتها و بتأليفها على مؤلفها و ذلك قوله و من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون^٥
 ففرق بين قبل و بعد ليعلم ان لا قبل و لا بعد له^٦ شاهدة بفرائزها ان لا غريزة لمغرزها
 مخبرة بتوقيتها ان لا وقت لموقيتها حجب بعضها عن بعض ليعلم ان لا حجاب بينه و بين
 خلقه كان رباً اذ لا مربوب و الها اذ لا مألوه و عالما اذ لا معلوم و سميعا اذ لا مسموع.



الشرح

الرؤية و المشاهدة و ما يراد فهمها عبارة عن ملاحظة ذات الشيء و ادراكها بلا
 واسطة صورة اخرى و لا حجاب شيء بين المدرك و تلك الذات، و بالجملة عبارة عن
 وجود الشيء و حضوره بنفسه عند ما من شأنه الادراك، و ذلك يستلزم الانكشاف
 التام، فكل ادراك يكون على هذا الوجه فهو المسمى بالرؤية و المشاهدة، سواء كان
 بقوة العقل او بقوة الخيال او بقوة الحس.

لكن ادراك الحس: لكونه قوة ذات وضع واقعة في جهة مخصوصة مقصور على ما
 له وضع خاص و جهة معينة من جهات العالم، لما علمت ان جميع احوال ما اصل
 وجوده ذو وضع انما هي بمشاركة الوضع، فلا نسبة و لا علاقة تعرض للقوة الجسمانية
 الوضعية بالقياس الى ما لا وضع له و لا جهة، والله تبارك و تعالى برئ من الاوضاع و
 الامكنة و الجهات فلا يدركه الابصار، و قد فرغنا من بيان هذا سابقاً.

١. لا تضمه (الكافي) ٢. بتشعيره (الكافي) ٣. مؤلف (الكافي)

٤. مفرق (الكافي) ٥. الذاريات / ٤٩ ٦. و لا بعد (الكافي)

واما قوة الخيال: فادراكها مقصور على الصورة الجزئية مما له مقدار وشكل وما يتعلق بهما من الكيفيات المحسوسة وغيرها، والاول سبحانه برئ عن المقدار والشكل واحوالهما كما علمت، فلا يمثله الافكار ولا يدركه الخيال.

واما العقل: فمن شأنه ادراك كل شيء الالمانع، والمانع من انكشاف الشيء للقوة العاقلة اما من طرف المدرك المنظور او من طرف الناظر، فالاول: ككونه معدوماً او منغمراً في المادة مغشى بغواشى جسمانية او وقوع حجاب بينهما فيحتاج المدرك الى تجريد صورته من الاغشية وازالة الحجب، واما الثاني: ككون العقل بالقوة بعد ما لم يخرج بعد من القوة والنقص الى الفعلية والكمال.

اذا علمت هذا ففي رؤية الله تعالى لا مانع من قبله لتعالیه عن الانغمار في المادة وتجرده عن الغواشى، وهو من اظهر الاشياء وانورها واجلاها لا حجاب بينه وبين الاشياء الا قصورها ونقصها، فان كان مانع فمن طرف القوة الدراكة وانما يرتفع المانع بزوال النقص والعمى والكمه عن بصائر النفوس وهي المسماة بالقلوب في لسان الشريعة وخروجها من حدود العقل بالقوة الى حدود العقل بالفعل، وذلك بالملكة التامة لادراك المعقولات واستكمال القوة النظرية بنور عقلي فائض من الله على النفس به تعلم الاشياء كما هي يعبر عنه تارة بالنور: ومن لم يجعل الله نوراً فماله من نور^١ وتارة بالايمان كما ورد في الحديث: الايمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن. وتارة بالهدى: ان الهدى هدى الله... يؤتيه من يشاء^٢. وتارة بالحكمة: ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً^٣. وتارة بغيرها.

اذا تقرر ما ذكرناه فنقول: قوله عليه السلام بعد نفى مشاهدة الابصار للعلة التي ذكرناها: ولكن رأتها القلوب بحقائق الايمان، اراد عليه السلام بحقيقة الايمان فيه ما ذكرناه من ذلك النور العقلي المسمى بالاسماء المذكورة وبالعقل النظري عند الحكماء، وحيث ان نفسه الشريفة القدسية كانت لها هذه المرتبة العقلية والملكة النورية والقوة الربانية على اتم ما يتصور في حق النفوس الانسانية، لذا قال اولاً: لم

اعبد لم اره، يعنى بذلك انه لم يعبد ربالم يره اصلا فى وقت من الاوقات، ولا يلزم من ذلك انه رآه فى كل وقت عبد ربه فيه حتى اوان الطفولية، على ان ذلك غير ممتنع فى حقه عليه السلام. ثم خاض بعد ذلك فى التوحيد المطلق و التنزيه المحقق و التقديس الفائق و التمجيد اللائق و فيه لوامع:

اللمعة الاولى

ان جميع الكمالات و الخيرات حاصلة له تعالى على وجه لا كثره و لا نقص يلزمه او يعتريه، تعالى منها، بل على وجه اعلى و اشرف بسط.

و هو قوله: لطيف اللطافة لا يوصف باللفظ عظيم العظمة لا يوصف بالعظم كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ.

اعلم ان الوجود كما مر معنى واحد مقول بالتشكيك، وكذا جميع معانى التى هى من صفات الوجود و الموجود بما هو موجود، فان كلامنا متفاوت الحصول، فمنه ما هو جسمانى مادى و منه ما هو صورى خيالى و منه ما هو عقلى ليس فيه شائبة الفساد و البطلان و منه ما هو الهى ليس فيه شائبة الامكان و النقص، و كما ان الوجود فيه تعالى على وجه اعلى و اشرف من كونه واجبا ازليا ابديا لم يزل و لا يزال غير متناه فى الشدة غير محدود بحد و لا غاية و لا نهاية، فكذا الوحدة و العلم و القدرة و الحياة و السمع و البصر و القوة و القهر و العلو و الجبروت و الرحمة و الرأفة و الغنى و النور و القيام و الحفظ و الجود و الكرم و غيرها من الصفات كلها على الوجه الذى قلنا فى اصل الوجود، فوحدته اجل و ارفع من كل وحدة لا يتصور فيها شائبة من الكثرة و امكان العدم و النقص، و علمه اجل من ان يتصور فيه غفلة او قصور او شك او غروب معلوم عنه و هكذا فى جميع الصفات.

فقول: من جملة الصفات الوجودية اللطف و العظمة و الكبر و الجلالة، فكل منها يجب ان يكون الذى من افراده فيه تعالى يكون على افضل وجه و اشرفه و اعظمه و يجب ان يسلب عنه من افراده ما فيه شوب قصور و نقص. و بما ذكرناه ظهر لك صحة الايجاب و السلب الواقعين فى كلامه باعتبار كل واحد من هذه النعوت الوجودية من

غير تناقض، فالاثبات من جهة اعتبار المرتبة الكاملة منها له تعالى، والسلب من جهة تنزيهه سبحانه عن النقائص اللازمة لبعض افرادها الناشئة عن خصوصية بعض المواطنين والنشأة، كموطن الدنيا، فان الواقع فيه يلزمه الخلل والفساد والزوال والنفاد، وموطن الخيال، يلزمه الجزئية والتقدر والانحصار، والذي يدركه احد لا يدركه اخر بعينه، فان الصورة التي يراها احد منا بعين خياله تغيب وتجب عن خيال غيره لضيق وجوده وشخصيته وعدم عمومه وانبساطه، بخلاف مواطن العقل، فالوجود هناك اشمل وابسط واوسع، والله سبحانه اعظم من كل عظيم واوسع من كل وسيع، وسع كرسيه السموات والارض، ورحمته وسعت كل شيء، وكذا علمه الذي عين ذاته وقدرته ومآثر صفاته.

فقوله: لطيف اللطافة عظيم العظمة كبير الكبرياء جليل الجلالة، اراد به ان له من كل صفة وجودية اتمها واكملها واشملها واشرفها واعلاها. وقوله: لا يوصف باللطيف لا يوصف بالعظم لا يوصف بالكبر لا يوصف بالغلظ، اراد به احد معنيين:

الاول: ان القسم الذي يتعارفه الجمهور ويعنونه عند اطلاق هذه الاسامي مسلوب عنه تعالى منفي عن ذاته وصفاته، فان الجمهور يعنون باللطافة رقة القوام او الصغر والحقارة او نحو ذلك، وبالعظم والكبر ما يختص بالاجسام والاحجام من العظم في الابعاد والكبر في الطول والعرض والسمك، وبالجلالة ايضاً ما يقرب من معنى الغلظ وارتفاع السمك ونحوه، ولا شك ان هذه المعاني مسلوب عنه تعالى، لاختصاصها بالجسمانيات والماديات الناقصة الوجود القابلة للكون والفساد.

والمعنى الثاني: ان الاول تعالى بذاته مصداق هذه الامور على وجه اعلى و اشرف لا بصفة زائدة لما تقرر عنده (ع) من نفي الصفات بما هي صفات وارجاعها الى الذات.

واعلم ان هذه اللمعة من كماله مطلب غامض وعلم شريف ومسلك دقيق في التوحيد، ولا يتم توحيد السالك الموقن الموحد ما لم يعلم ان له تعالى من كل صفة

وجودة كمالها وتمامها وغايتها على وجه لا يقدح في وجوبه و وحدته وبساطته، و اكثر الناس لا يمكنهم ان يتصوروا المعنى واحد، انحاء متفاوتة من الوجود، حتى ان كثيراً من اهل النظر لم يدركوا ان معنى العظم والصغر في المقدار، كالخط الطويل و الخط القصير، و مفهوم الزيادة و النقصان في العدد، كالعشرة و الخمسة، و مدلول الشدة و الضعف في الكيف، كسواد القير و سواد الفيل و كيباض الثلج و بياض العاج كلها، معنى واحد هو بعينه الكمالية و النقص في ذات الشيء، سواء كان ذلك من باب الكم او من باب الكيف او غيرهما، حتى ان الجوهر و اقسامه ايضاً قابلة للشدة و الضعف.

فان العقول المجردة اشد و اكمل جوهرأ من الاجسام و صورها، و ان الحيوان الذي حواسه اكثر و حركته اسرع اتم حيوانية و اشد ها، و الذي يحجبهم و يصدّهم عن ذلك كثيراً الاطلاقات العرفية، حيث ان الناس لا يقولون في العرف ان عدد كذا اشد عددياً من عدد اخر و ان خط كذا اشد خطية من هذا الخط و ان جوهر كذا او حيوان كذا اشد من جوهر اخر او حيوان اخر، و من كان نظر عقله انور، و قوة توحيده اتم، يعرف ان شدة السواد و الحرارة و سائر الكيفيات ليست الا كمالية و جودها، و كذا اعظم المقدار و كثرة العدد و قوة قوى الحيوانية ليس شيء منها الاتمامية الوجود و كمالية الذات لقسم من اقسام الوجود، و كذلك القياس في الوجود الذي لا اتم منه في طبيعة الوجود على الاطلاق، فهو اولى بان يسمى اعظم من كل عظيم و اكبر من كل كبير و اجل من كل جليل و كذلك في سائر الامور و الاحوال الوجودية.

اللمعة الثانية

في انه المبدأ لكل و الغاية لكل فلا مبدأ له و لا غاية له.

قوله عليه السلام: قبل كل شيء لا يقال شيء قبله و بعد كل شيء و لا يقال له بعد.

و قد فرغنا من بيان كونه قبل كل شيء بوجوه من معاني القبلية و كذا كونه بعد الاشياء بوجوه يليق به.

اللمعة الثالثة

فى ان صفاته تعالى غير زائدة على ذاته.

قوله: شاء الاشياء لابهمة دراك و لا بخديعة، والهمة القصد واحدة الهموم و الخديعة فى الاصل اسم ما يتخادع من خدعه فانخدع اى ختله، اراد به المكره بحيث لا يعلم، و رجل خدوع كثير الخدع، والمراد بالخديعة كل ما هو من جنس الادراك التصورى الزائد من اقسام الفكر و الروية، لان الغرض نفي الزائد من الصفات فعبر عن العلم الزائد بادون اقسامه للتنبية على ان الذى من جملة اقسامه الخديعة و المكر و غيرهما يجب ان ينزه ذاته تعالى عنه، فان دنائة الاخص يوجب دنائة الاعم.

اللمعة الرابعة

فى انه تعالى لا يخلو عنه شىء من الاشياء.

قوله: فى الاشياء كلها غير متمازج بها و لا بائن منها، بيانه: ان حقيقة كل شىء وجوده الخاص به و حقيقته تعالى الوجود الصرف التام الشديد الذى لا اتم و لا اشد منه، و انما يمتاز الوجودات عن وجوده تعالى لا بفصل و جودى و لا بصفة و جودية لان كلا منهما ايضا نحو من الوجود، بل بامور عدمية هى مراتب نقصاناتها و قصوراتها، و الاعدام بما هى اعدام لا وجود لها، فليس فى الوجود شىء موجود الا حقيقة الوجود و رشحاتها و فيضانها، و قوام كل حد من حدود الوجود بمحدده و تمام كل شىء بكمال حقيقته و هو اولى به من نفسه، و قد فرغنا من بيان كونه تعالى اقرب من ذات كل شىء اليه فى بعض الاحاديث الماضية.

فهو تعالى فى كل شىء لا بمعنى الامتزاز الذى هو من صفات الاجسام و لا بمعنى الدخول و الجزئية، و اما صحة اطلاق «فى» فهو باعتبار ما يتصور و يتوهم فى كل موجود غيره تعالى شيان: اصل طبيعة الوجود، و كونه على حده الخاص من النقص و

القصور، لكن الثانى كما علمت غير موجود بالحقيقة، فلم يبق الانفس حقيقة الوجود
الصرف التى هى ذات الاول تعالى، ولكن لما كان كل مرتبة من مراتب النقصانات و
التنزلات مصداقا لصدق بعض المعانى والصفات المسمى بالماهية والعين الثابت،
فيتوهم ان فى الكون موجودات متأصلة متباينة وليس الامر كذلك.

قال بعض العرفاء: ان من اعظم الشبه والحجب التعددات الواقعة فى الوجود
الواحد بموجب اثار الاعيان الثابت فيه، فيتوهم ان الاعيان ظهرت فى الوجود و
بالوجود، وانما ظهرت اثارها فى الوجود ولم تظهر هى ولا تظهر ابدأ الاب، لانها
لذاتها لا يقتضى الظهور، ومتى اخبر محقق بغير هذا او نسب اليها الوجود والظهور
فانما ذلك بلسان بعض المراتب والاذواق النسبية التى انما تظهر صحتها بالنسبة الى
مقام معين او مقامات مخصوصة دون مقام الكمال، واما النص الذى لا ينسخ حكمه
فهو ما ذكرناه. انتهى كلامه.

وقوله عليه السلام: ولا بائن منها، اشارة الى ان امتيازه عن الاشياء ليس كامتياز
الاجسام والجسمانيات الذى بالمباينة المكانية ونحوها، وانما امتيازه عنها بكماله و
سعة رحمته وانبساط نوره عليها وقصور الاشياء عن نيل كماله وجلاله.

١. قال استاذنا الشعرانى تغمده الله برحمته فى تعليقاته على شرح اصول الكافي لمولا صالح
المازندرانى: قوله عليه السلام: فى الاشياء كلها، هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود وقد
تكلم الناس فيها كثيراً فمنهم من جعلها اصل التوحيد حتى قالوا ان من لم يكن معتقداً بها لم
يكن موحداً حقاً، ومنهم من انكرها مطلقاً لانها توهم الحلول وازال امير المؤمنين عليه السلام
هذا التوهم بقوله: غير متمازج بها، و بين ان كونه تعالى فى الاشياء لا يستلزم الحلول، ومنهم
من اولها بتأويل بعيد، وبعضهم فرق بين وحدة الوجود ووحدة الموجود ولا محصل له. و
تكرر هذا المعنى فى كلام امير المؤمنين عليه السلام بعبارات مختلفة و سره ان ذاته تعالى
عين حقيقة الوجود والممكنات وجودات تعلقية ربطية لا حقيقة لها بذاتها مع قطع النظر
عن علتها، والبحث فى ذلك يطول ليس هنا محل تحقيقه.

اللمعة الخامسة

في ان صفاته سبحانه يخالف صفات المخلوق بل صفاته كلها على وجه اعلى و اشرف مما يفهم من صفاتهم

قوله عليه السلام: ظاهر لا يتأويل والمباشرة متجل لا باستهلال رؤية، والاستهلال مصدر قولهم: استهل بصيغة مالم يسم فاعله اذا ابصر. ناء لا بمسافة قريب لا بمداناة لطيف لا بتجسم.

اما انه ظاهر: فلانه حقيقة الوجود والظهور، واما انه متجل: فلانه لاحجاب له و لالبس و لاغشاء، واما انه ناء اي بعيد: فلغاية عظمته و عدم تناهى قوته، واما انه قريب: فلنفوذ نوره و سعة رحمته و فيض وجوده على كل شىء، واما انه لطيف: فلخفائه على المدارك والاهام، واما سلب المباشرة عن ظاهريته و سلب الابصار لتجليته و سلب المسافة عن بعده و سلب المداناة عن قربه و سلب التجسم عن لطفه: فلمنافاة الواقعة بين وجوب الوجود وكل واحد من هذه الامور، وكذا قوله: موجود لا بعد عدم، فان الوجود بعد عدم سواء كانت البعدية زمانية او ذاتية ينافى وجوب الوجود بالذات.

وقوله: فاعل لا باضطرار، والالم يكن فاعل كل شىء، اذ كل مضطر ففوقه قاهر يضطره، فيعود المقهور قاهراً والقاهر مقهوراً.

وقوله: مقدر لا بحركة مريد لا بهمامة سميع لا بالالة بصير لا باداة. اما كونه مقدر: لسبق علمه بالاشياء اجمالاً وهو القضاء و تفصيلاً وهو القدر على وجودها الكونى. واما انه مريد: فلانه يعقل نظام الخير فى الوجود و كيفية كون الخير فى الكل، فيتبع النظام المعقول عنده و الحكمة البالغة لديه صورة الموجودات على وفق النظام المعقول و الحكمة الكاملة الذين عنده لا كاتباع الضوء للمضى و الاسخان للمسخن، بل هو سبحانه عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود، بل نفسه تعالى علم بها فيفيض عن علمه بالاشياء وجود الاشياء.

ثم لاشك انه مبتهج بذاته عاشق لذاته فذاته محبوب لذاته و ما يتبع المحبوب محبوب، فيصير نظام الخير فى الاشياء محبوباً مراداً له بالتبع، لكن ليس يتحرك الى

ذلك عن شوق و قصد زائد يعبر عنه بالهامة، فان ذاته لاينفعل عن شىء البتة، و لايشاق شيئاً و لا يطلبه و لا يقصده، فهذا ارادته الخالية عن النقص الذى يجلبه شوق و انزعاج قصد الى غرض، كما يقوله الجاهلون من اهل الجدل و الكلام.

و اما انه سميع بصير: فلشهوده للمسموعات و المبصرات، و اما انتفاء الحركة عن تقديره: فهو ظاهر، و اما انتفاء القصد الزائد عن ارادته: فلما مرّ، و اما سلب الالة عن ادراكه: فلانه الخالق لكل الة و ذى الة و الموجد لكل اداة و ذى اداة خلقاً على سبيل العلم و الروية، فلو ادرك بالة لزم الدور و التسلسل.

و اعلم ان الضابطة الكلية فى تنزيهه تعالى عن الاشتراك مع غيره فى شىء من الصفات او امر من الامور الوجودية، انه يلزم عند ذلك اما المماثلة فى الذات او المشابهة فى الصفة، لان ذلك الامر المشترك ان كان معتبراً فى ذاته تعالى فيلزم المثل و ان كان زائداً عليه فالشبه، و كلاهما محال.

اما الاول: فللزوم التركيب المستلزم للامكان و الحاجة، و لما تقدم من البرهان على نفى الماهية عن واجب الوجود و ان كل ذى ماهية معلول، و ايضاً قد برهن على ان افراد طبيعة واحدة لايمكن ان يكون بعضها سبباً للبعض متقدماً عليه بالذات، والله موجد كل ما سواه فلا مثل له فى الوجود.

و اما الثانى: فذلك الامر الزائد ان كان حادثاً لزم الانفعال و التغيير الموجبين للتركيب، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، و ان كان ازلياً يلزم تعدد الواجب تعالى و هو محال، و مع زيادته و ازليته على الفرض يلزم كونه سابقاً بالذات على ما يشاركه مما يوجد فى الممكنات، لان ذاته تعالى مع جميع صفاته و اسمائه متقدم على المخلوقات، و قد علمت ان المتقدم بالذات لا يكون من طبيعة المتأخر عنه بالذات.

فتحقق و تبين من هذا البيان انه كما ان ذاته تعالى منزّهة عن مجانسة المخلوقات فكذلك جميع صفاته و نعوته الوجودية، فعلمه اعلى و اجل من علوم المخلوقات و قدرته ارفع و اعظم من قدرة غيره و كذلك حيوته و ارادته و سمعه و بصره و سائر صفاته.

فصح قوله عليه السلام: لا تحويه الاماكن و لاتضمنه الاوقات و لاتحده الصفات، و

الغرض تنزيهه عن الامكنة والاوقات والصفات، وعبر عنها بلوازمها وهى الاحتواء والتضمين والتحديد، لان ذلك ابلغ، وكذا الغرض من قوله: ولا تأخذہ السنات لافى السنة عنه فعبر عنه بهذه العبارة لما ذكرنا ولموافقة الكتاب مع مراعات السجع لحسنه فى الخطب وامثالها.

وقوله: سبق الاوقات كونه، اشارة الى تنزيهه تعالى عن الزمان^١، اذ الزمان من جملة الكميات المتصلة ومع ذلك فانه متجدد الذات [و ذاته تعالى مقدس عن الوقوع فى المتجددات لانه خالق الزمان والذوات، والزمان^٢] متبدل الكون فلا يلحق الا للمتغيرات بالذات^٣ كالحركات او بالعرض كالأجسام وطبائعها وصورها، وذاته تعالى مقدس عن الوقوع فى التغير لانه خالق الزمان والحركة وما يلحقانه من الزمانيات، وليس المراد من قوله سبق، السابق بالزمان لما علمت من تجرده عن الزمان بل اراد به السابق بالذات ولهذا قال: والعدم وجوده، لان وجود كل وقت عدم وقت اخر، بل كل جزء من اجزاء الزمان يصدق عليه عدم جزء اخر، فلو كان سبقه تعالى زماناً يلزم كون وجوده السابق عدماً لوجوده اللاحق لعدم اجتماع المتأخر مع المتقدم فى هذا السابق، فقوله هذا اشارة الى ثبوت السابق بالذات له تعالى ونفى السابق بالزمان عنه وكذا قوله: والابتداء ازله، يدل على انه تعالى ازلى الذات بمعنى انه واجب الوجود بالذات وان سبقه على كل ابتداء سبق بالذات لا بالزمان حتى يختلف ذاته باختلاف سابقته، بل سبقه على كل ابتداء كسبقه على كل انتهاء بلا تفاوت من جهة.

اللمعة السادسة

فى الاشارة الى البرهان القطعى على تنزيهه تعالى عن المخلوقات وصفاتها.
قوله عليه السلام: بتشعيره المشاعر عرف ان لامشعر له وبتجهيره الجواهر عرف ان

١. يعنى دليل عليه. فافهم (نورى) ٢. ما بين المعقفتين ليس فى النسختين م - د

٣. بمعنى اعتبار التغير فى حدود ذواتها وماهياتها. فافهم (نورى)

لا جوهر له، قد علمت في الحديث السابق ان معنى انه تعالى كيف وكيف واين الاين، انه جعل ذات كيف وذات الاين جعلاً بسيطاً وهو اعلى ضروب الجعل و الابداع، فكذاك يكون المراد من قوله عليه السلام بتشعيره المشاعر و تجهيره الجواهر ابداع نفس المشاعر و انشاء عين الجواهر، وانما قال عليه السلام ذلك ليتم البرهان على ان لا مشعر له تعالى و على كونه خارجاً عن جنس الجواهر.

لما ثبت و تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يكون بعضها علة لبعض اخر لذاته بان يقال: لو فرض كون نار مثلاً علة لنار اخرى، فعلية هذه و معلولية تلك اما لنفس كونهما ناراً، فلا رجحان لاحدهما في العلية و للاخرى في المعلولية لتساويهما في النارية، بل يلزم ان يكون كل نار علة للاخرى بل علة لذاتها و معلولاً لذاتها و هو محال، و ان كانت العلية لانضمام شيء اخر فلم يكن ما فرضناه علة علة، بل العلة حينئذ ذلك الشيء فقط، لعدم الرجحان في احدهما للشرطية و الجزئية ايضاً لاتحادهما من جهة المعنى المشترك، وكذا الحال لو فرض المعلولية لاجل ضمنية. فقد تبين ان جاعل الشيء يستحيل ان يكون مشاركاً لمجعله.

قال بعض شراح نهج البلاغة في شرح قوله عليه السلام: بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له: و ذلك انه تعالى لما خلق المشاعر و اوجدها و هو المراد بتشعيره لها امتنع ان يكون له مشعر و حاسة، و الالكان وجودها له اما من غيره و هو محال، اما اولاً فلانه مشعر المشاعر، و اما ثانياً فلانه يكون محتاجاً في كماله الى غيره فهو ناقص بذاته هذا محال، و اما منه و هو ايضاً محال، لانه ان كان من كمالات الوهية: كان موجوداً لها من حيث هو فاقد كمالاً، فكان ناقصاً بذاته و هو محال، و ان لم يكن كمالاً كان اثباتها له تعالى نقصاً، لان الزيادة على الكمال نقصان، فكان ايجاده لها مستلزماً لنقصانه و هو محال. انتهى.

اقول: فيه بحث من وجوه: احدها بطريق النقص: فان ما ذكره لو تم يلزم ان لا يثبت له تعالى على الاطلاق صفة كمالية كالعلم و القدرة و نحوهما بان يقال امتنع ان يكون

له علم مثلاً، والالكان وجودها له اما من غيره و هو محال بمثل ما ذكره من الوجهين، واما منه و هو محال ايضاً، لانه ان كان من الكمالات كان ناقصاً بذاته و الالفكان اثباته له تعالى نقصاً و كلاهما محال بعين ما ذكرناه.

و ثانيها بطريق الحل: و هو ان هيهنا احتمالاً لا اخر نختاره و هو ان يكون ذلك المشعرين ذاته كالعلم و القدرة، فان بطلانه لو كان بديهيها لم يحتج الى الاستدلال، اذ كل ما يحتمل قبل الدليل ان يكون عارضاً له يحتمل ان يكون عيناً له.

و اما ثالثاً: فان ما ذكره من الكلام على تقدير تمامه استدلال برأسه لم يظهر فيه مدخلة قوله عليه السلام بتشعيره المشاعر في نفى المشعر عنه تعالى، و انما استعمله في اثبات مقدمه لم تثبت به وقد تثبت بغيره كما لا يخفى على الناظر فيه. فالاولى بالبيان المصير الى ما ذكرناه و به يعرف ان كل كمال و كل امر و جودى يتحقق في الموجودات الامكانية فنوعه و جنسه مسلوب عنه تعالى و لكن يوجد له ما هو اعلى و اشرف منه، اما الاول: فلتعاليه عن النقص، و كل مجعول ناقص و الالم يكن مفتقر الى جاعل و كذا ما يساويه في المرتبة و احاد نوعه، كافراد جنسه^١، و اما الثاني: فلان معطى كل كمال ليس بفاقد له بل هو منبعه و معدنه و ما في المجعول رشحه و ظله، فهو سبحانه ذات الذات و وجود الوجودات و حقيقة الحقائق و علم العلوم و قدرة القدر و سمع الاسماع و بصر البصائر و الابصار.

و بالجملة هو كل الاشياء و ليس شيء من الاشياء، و هذا مما لا يحتمله الافهام و ربما تشمئز عنه النفوس القاصرة فلنمسك عنه.

قوله عليه السلام: و بمضاداته بين الاشياء عرف ان لا ضد له، لانه لما كان خالق الاضداد، فلو كان له ضد لكان خالفاً لنفسه و لظده و هو محال، و لانك لما علمت ان الضدين باصطلاح الخاصة هما الامران الوجوديان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد او محل واحد و بينهما غاية الخلاف و يمتنع اجتماعهما فيه، فلو كان بينه تعالى و بين غيره تضاد لكان محتاجاً الى محل تعاقب ضده عليه و قد ثبت انه تعالى غنى

عن كل شيء، وباصطلاح اخر: ضد الشيء هو المكافئ له في القوة والممانع له، و لما كان ما سواه مخلوقا له مفتقرا اليه فامتنع ان يكون له ضد بهذا المعنى ايضا كما مر.

وايضاً قد علمت ان المضادة من باب المضاف و علمت ان المضاف ينقسم الى حقيقي وغير حقيقي: فالحقيقي هو الذي لا يعقل ماهيته الا بالقياس الى غيره، وغير الحقيقي هو الذي له في ذاته ماهية غير الاضافة تعرض لها الاضافة، وكيف كان فلا بد من وجود الغير حتى يوجد المضاف من حيث هو مضاف وهو محال عليه تعالى، اما على تقدير الاول: فظاهر، كيف ولا مكافئ له تعالى في الوجود كما مر، واما على تقدير الثاني: فلان صفاته غير زائدة على ذاته، فلو كان مضافا كان مضافا حقيقيا، و يلزم ما ذكرناه من المحال.

فان قلت: اليس هو تعالى بذاته مبدء الاشياء وخالقها ووجدها ومبداها و كل هذه الامور اضافات؟ فيلزم كونه مضافا حقيقيا.

قلنا: المضاف من اقسام الماهيات التي لها اجناس عالية، والوجود كما علمت ليس بماهية كلية ولا جنس له ولا فصل، سيما الوجود الصرف الذي لا يشوبه عموم ولا ماهية، الا ترى ان كونه موجودا لا في موضوع لا يوجب كونه جوهرأ؟ اذ الجوهر ماهية حقا في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع والاول تعالى لا ماهية له.

قوله عليه السلام: و بمقارنته بين الاشياء عرف ان لاقربين له، برهانه اما اولاً: فلانه تعالى خالق المقترنات ونحو وجودها الذي بحسبه يكون مقترناً بالذات او يصح عليه المقارنة، فالاول: ككون الشيء عارضا لشيء او معروضا ملزوماً له او صورة لشيء او مادة او جزء الشيء، واما الثاني: ككون الشيء معروضا لشيء بعد ما لم يكن او مادة و ككون جسم ملاقيا لجسم اخر، وهذه كلها مما لا يجوز لحوقه لكل موجود اتفق، بل من الموجود ما يستحيل عليه لذاته الاقتران بشيء كالمفارقات مثلا وكالاتداد بعضها لبعض، والغرض ان كون الشيء بحيث يجوز له المقارنة لشيء اخر امر يرجع الى خصوصية ذاته ونحو وجوده.

وقد علمت ان خالق كل وجود ليس من نوع ذلك الوجود، فلو كان ذاته تعالى مقارناً لشيء آخر، وانحاء المقارنات محصورة وكل منها قد وجد في المخلوقات، فيلزم كونه من نوع المخلوقات، بل يلزم كونه خالفاً لنفسه كما مر.

ثم اخذ عليه السلام في ذكر اقسام المتضادات والمتفرقات ليبين ان مضادها ومفرقتها - اى موجدتها متضادة متفرقة - ليس من جنسها ولا متصفاً بها ولا بالتضاد والتفرقة تأكيداً وتوضيحاً لقوله: بمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له، فمنها النور والظلمة وفي كونهما ضدّين خلاف بين العلماء، مبناه على الخلاف في كون الظلمة امراً وجودياً او امراً عدمياً، فان الاشراقيين واتباعهم على ان الظلمة ليست الاعداء للنور فقط من غير اشتراط الموضوع القابل.

والحق انها ليست عدماً صرفاً، بل هي عبارة عن عدم الصورة عما من شأنه ان يضىء، واذ ليست بعدم صرف ومعد ذلك يتعاقب مع الضوء على موضوع واحد كالهواء ونحوه، فصح عليه اطلاق الضد على اصطلاح المنطقيين حيث لا يشترط في اصطلاحهم المنطقي كون كل الضدّين وجوديين، بل الشرط فيه عندهم التعاقب على موضوع واحد.

نعم! ان اريد بالنور الشيء الظاهر بذاته المظهر لغيره مطلقاً معقولاً كان او محسوساً، حتى ان البارئ جل ذكره نور بهذا المعنى، والذوات المفارقة عن الاجرام والصور الادراكية عقلية كانت او حسية كلها انوار بهذا المعنى، اذ كل منها ظاهر بذاته مظهر لغيره فلم يكن للنور بهذا المعنى مقابل وجودى ولا عدم ملكة.

فعلم ان المراد من النور الواقع في كلامه: ضاد النور بالظلمة، هو الضوء المحسوس ومنها اليبس والبلل، وفي عبارة نهج البلاغة «الجمود» بدل اليبس وهو ابلغ لانه قد يفرق بين الرطوبة والبلل وكذا بين اليبوسة والجمود، فيقال الرطوبة كيفية بها يسهل قبول الاشكال واليبوسة كيفية بها يصعب قبول الاشكال، فعلى هذا المعنى يكون الهواء اربط من الماء لانه اسهل قبولاً منه، واما البلة او البلبل فهي كيفية بها سرعة اللصوق والاتصال فيقابله الجمود، واليبس يقابله الرطوبة لا بالبلل لكن الظاهر في الاستعمالات عدم الفرق المذكور.

و منها الخشن واللين والصدرد والحرور، والصدرد معناه البارد وهو فارسي معرب «سرد» يقال: يوم صرد، والحرور فعول من الحر وهو ضد البرد يقال: حرالنهار، من ابواب ضرب و طلب و علم حرأ و حرارة و حرورا.

وقوله عليه السلام: مؤلفا بين متعادياتها، ذلك في امزجة المركبات من العناصر الاربعة المتعادية اي المتضادة في كيفياتها، فانه سبحانه يجبرها على الامتزاج و الالتيام حتى حصلت بينها كيفية متوسطة هي المزاج، اذ لو كان كلامنها في مكانه الطبيعي لم يحصل بينها امتزاج، ولو امتزجت من غير استحالة - وهي الحركة في الكيف - لم يحصل منها كيفية متشابهة في الكل هي المزاج، ثم لو لم يقف مدة على وجه الاجتماع لم يكن استحالة لاقتضاء كل حركة زمانا، وهذه الحركات و الاستحالات مع السكنات ليست طبيعية و لا قسرية لانتهاء القسر ايضاً الى الطبع، و لا ايضاً اتفاقية لدوام وقوعها و ترتب الغايات الحكمية عليها، والقسر لا يدوم و الاتفاق لا يكون الاعلى الندره. فاذا لا بد من استناد هذه الامور الى الاسباب الالهية و الامور المنبعثة من عالم القضاء الالهي و القدر الرباني.

وقوله عليه السلام: مفرقا بين متدانياتها، اي بالموت و الهلاك لهذه المركبات و بطلان تركيبها، و ذلك اما في الانسان و ما يجري مجراه كبعض طوائف الجن او ماله نفس ذات ذكر من الحيوان فلبعثه الى نشأة اخرى، و اما في سائر المركبات فللتحول من صورة الى صورة اخرى، لان هذه الاكوان الحيوانية و النباتية و الجمادية لها غايات ذاتية في استحالاتها و انقلاباتها الجوهرية، فاذا انتهى منها الى كماله الجوهرى و غايته الذاتية حصلت له نشأته اللاحقة و فسدت عنه نشأته السابقة، سواء كان جامع الهوية العددية في النشأتين كما في الانسان و ما يقرب منه اولا، كسائر المركبات.

و بالجمله ليس سبب ضرورة الموت و زوال الصورة كما هو المشهور عند جمهور علماء الطبيعية^١ و الاطباء من انه لاجل تناهى القوى الجسمانية، فكون الموت طبيعيا

١. بينها - م - ط . ٢. نشأة لاحقة - م - د . ٣. الطبيعة - م - د - ط

عندهم معناه نفاذ القوة والحرارة الغريزية، بل السبب الاصلى ما ذكرناه ولهذا نسب الى الله، لانه لحكمة و غاية هي وصول الخلائق الى غاياتها وخيراتها، وقد بينا هذا المطلوب فى كتبنا اوضح بيان.

وقد طاوعته عليه السلام المطابقة فى هذه القرائن، فالتأليف بازاء المعاداة و التفريق بازاء المداناة و المقارنة بازاء المباينة و القرب بازاء البعد.

واما قوله عليه السلام: دالة بتفريقها على مفرقها وبتأليفها على مؤلفها، فقد سبق وجه الدلالة بما اوضحناه.

وقوله عليه السلام: و ذلك قوله: و من كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون^١، يعنى ان كل موجود من دون الله ففيه زوجان اثنان كالوجوب و الامكان و المادة و الصورة، و ايضا كل ما عداه يوصف بالمضافين كالعلية و المعلولية و القرب و البعد و المقارنة و المباينة و التألف و التفريق و المعاداة و الموافقة و غيرها من الامور الاضافية، و اطلاق الزوج على كل من الواحدين من جهة ازدواجه بالاخر او لان لكل منهما مدخلافى الزوجية كالمتممين.

قال بعض المفسرين^٢: المراد بالشىء الجنس و اقل ما يكون تحت الجنس نوعان، فمن كل جنس نوعان كالجوهر منه المادى^٣ و المجرد و من المادى الجماد^٤ و النامى و من النامى النبات و المدرك و من المدرك الصامت و الناطق، و كل ذلك يدل على انه واحد^٥ لا كثرة فيه، و قوله: لعلكم تذكرون، اى تعرفون من اتصاف كل مخلوق بصفة التركيب و الزوجية و التضاييف ان خالقها واحد احد لا يوصف بصفاتهما.

اما نفى التركيب عنه تعالى: فلما علمت من ان مناطه^٦ الامكان و الحاجة. و اما نفى التضاييف: فلما علمت ان المضاف مع مضائفه فى الوجود كالمتكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر و الاول تعالى لامكافئ له فى الوجود كما مر.

١. يشير الى آية ٤٢ سورة الزمر: الله يتوفى الانفس حين موتها. ٢. الذاريات / ٤٧

٣. هو الفخر الرازى فى تفسيره

٤. كل جنس خلق نوعين من الجوهر مثلا المادى «التفسير الكبير»

٥. الجامد «التفسير الكبير» ٦. فرد «التفسير الكبير» ٧. من انه مناط - م - د

وقوله: ففرق بين قبل و بعد ليعلم ان لا قبل له و لا بعد، يعنى ان قبليات الاشياء كالزمانيات و نحوها تخالف بعدياتها، لانها ضعيفة الوجود عالمها عالم التفرقة، فوجودها بهذه الصفة اى صفة التفرقة يدل على ان خالقها ليس كذلك، بل هو قبل كل شىء من حيث هو بعد كل شىء و مبدأ كل مخلوق من جهة ما هو غايته، لان وجوده تعالى وجود جمعى لا يوصف بانفراق و وحدانى لا يوصف بكثرة.

قوله عليه السلام: شاهدة بغرائزها ان لا غريزة لمغرزها، اى الاشياء دالة بطبائعها و فطرها على ان مغرزها اى جاعلها ليس له غريزة، اى طبيعة جسمانية او فطرة نفسانية او جوهر عقلى، و الا لكان الخالق و المخلوق متحدان فى الذات او الذاتى و هو محال، فكل مجعول شاهد على ان جاعله غيره فى الحقيقة، فلا يوصف تعالى بشىء من صفات المجعولات و غرائزها.

قوله عليه السلام: مخبرة بتوقيتها ان لا وقت لموقتها، اى الموجودات التى خلقها الله موقنة باوقاتها، مشعرة بانه تعالى غير واقع فى الزمان و لا موصوف بالوقت كالمضى و الاستقبال و الحال.

و برهانه اما اجمالاً: فلما ذكر مراراً من امتناع اتصاف الخالق بصفات المخلوقات، فلا يوصف بوقت و زمان.

و اما تفصيلاً: فلما سبق ان الوقت لا ينتهى الى طرف لا وقت قبله، فالزمان غير متناه المقدار، فالحركة التى يتقدر بها حركة متصلة لا مقطوع لها و هى الدورية و قابلها جسم فلكى متجدد الذات متبدل الهوية فى كل ان دائماً الى ان يشاء الله، و فاعلها قوة عقلية غير متناهية القوة و القدرة مقدسة عن التغير و الحركة، و الا لكانت منفصلة و لاحتاجت الى فاعل اخر غير منفعل.

و بالجمله الحركات لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك اصلاً، دفعاً للدور و التسلسل و هو الاله جل و علا، اما بذاته بلا متوسط او بتوسط ملك روحانى عقلى، و على اى الوجهين فلا زمان لوجوده حيث لا تغير لكونه، فثبت ان لا وقت لموقت الاشياء و هو المطلوب.

قوله عليه السلام: حجب بعضها عن بعض ليعلم ان لاحجاب بينه و بين خلقه، وجه

هذه الدلالة: ان الاحتجاب من لوازم الاجسام والابعاد، و حجبها اما للكثافة والتجزم واما للبعد، واما الموجودات الخارجة عن عالم والابعاد والاجرام فلا حجاب بينها، وكل جسم يفتقر في وجوده الى علة وعلته لا يمكن ان يكون جسم اخر ولا جسماني كمادة الجسم او صورته او عرض قائم به او نفس متعلقة به، وذلك لان تأثير الجسم - ان فرض تأثيره و تأثير قواه و متعلقاته - انما يكون بمشاركة الوضع، ولكن لاوضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد، اذ كل علة مقتضية لشيء فلها مرتبة في الوجود سابقة على وجود معلوله.

و اذا كان تأثير العلة الجسمانية بمشاركة الوضع، والوضع لا يتحقق الا بعد وجود ما بالقياس اليه الوضع او موضوعه او مادته.

واما ذات الجسم والمادة التي كلا مناهيه: فلا يمكن ان يكون لموجودها وضع بالقياس اليها قبل وجودها، والالزم تقدم الشيء على نفسه، فاذن موجود الجسم يجب ان لا يكون جسماً ولا جسمانيا فتكون مرتفع الذات عن عالم الاحتجاب والظلمات، فوجود المحتجابات دل على ان موجودها موجود غير محتجب عن الخلق وهذا معنى قوله: ليعلم، اي بمثل هذا الدلالة العقلية البرهانية ان الاحتجاب بينه وبين خلقه.

فان قلت: اذا لم يكن الاول سبحانه محجوباً عن خلقه فيلزم ان يعرفه كل احد و يراه. قلنا: قد علمت انفاً ان المانع عن معرفة الله ورؤيته ليس وجود حجاب بينه وبين الخلق، بل المانع شدة نوره وقوة ظهوره وقصور الذوات وضعف قوى الادراك واعمشاشها واندكاكها واحتراقها عند التجلي لغلبة نوره على نورها.

اللمعة السابعة

في انه تعالى موصوف بجميع صفاته الحقيقية سواء كانت لازمة الاضافة ام غير لازمة

الاضافة قبل ان يخلق الخلق

وهو قوله عليه السلام: كان ربا اذ لامربوب والها اذ لا مالوه و سميعاً اذ لا مسموع.

بيان ذلك مبني على مقدمات ثلاث:

اوليها: ان لكل ماهية نحواً خاصاً من الوجود يستحيل خلافه، فالزمانى يمتنع ان يكون انياً و الانى يمتنع ان يكون زمانياً و المفارق عن المادة يمتنع ان يكون مادياً و بالعكس، و المنقسم يمتنع ان يكون غير منقسم و بالعكس و على هذا القياس.

و الثانية: ان الزمان و الدهر و السرمد اوعية الوجود بعضها محيط بالبعض، فالزمان و عاء المتغيرات و الدهر محيط به و السرمد محيط بهما، فمعية المتغيرات بعضها مع بعض يقع فى الزمان و معية المتغير مع الثابت يقع فى الدهر و معية الثابت مع الثابت يقع فى السرمد.

مثال الاول: معية الحركة و الزمان او معية الجسم مع حركته و معية الجسم لجسم اخر من حيث تغيرهما. و مثال الثانى: المعية التى بين العقل و الزمان جملة، او الفلك و وجود الخردلة الواحدة مع الفلك فى ان او زمان، و وجود العقل مع النقطة او الان. و مثال الثالث: وجود البارئ مع العقل او العقل مع القضاء.

الثالثة: ان البارئ جل ذكره جميع صفاته و حيثياته راجعة الى نفس ذاته و كلها موصوفة بصفة ذاته من الوجوب الذاتى و الاحدية و الفردانية و التقدم و السببية لما عداه، و لهذا قالت الحكماء الالهيون: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، و قال بعض المحققين: كل صفة من صفاته تعالى اذا حققت كان بعينه الصفة الاخرى.

اذا تقررت هذه المقدمات فنقول: ذاته تعالى فى ازل الازال موصوف بصفات الربوبية لكل شىء و الالهية لكل شىء و العالمية بكل شىء، و هذه الاضافات و ان اقتضت ان يكون المربوبات و المألوهات و المعلومات معه و هو معها، و لكن لما لم يمكن ان يكون المجعول مع الجاعل فى رتبة الوجود الذاتى، بل قصارى معيتهما ان تكون على نحو المعية فى الوجود التى تكون بين المتأخر بالذات و المتقدم بالذات، فيكونان معاً فى السرمد ان كانا ثابتين غير متغيرين اصلاً، و ان كان الجاعل ثابتاً و المجعول متغير الذات فالمعية الوجودية بينهما فى الدهر، و ان كان كلاهما متغير الوجود فلا بد ان يكونا معاً فى الزمان او فى الان ان كانا دفعى الوجود.

فاذن معية البارئ تعالى لكل موجود: نفس تقدمه الذاتى عليه، ولخصوص الحوادث الزمانية: نفس بقائه السرمدى و حدوثها الزمانى، اذ لا يتصور بينهما معية وراء هذه المعية، كما ان معية اجزاء الزمان والحركة بعضها لبعض ليست الا اتصالها التدريجى المستلزم لتقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض، تقدماً زمانياً وتأخراً زمانياً لا يجتمع المتقدم بهذا التقديم مع المتأخر، فمعيتها فى الوجود الدهرى عين تقدمها وتأخرها الزمانين اذ لا يتصور بينها معية غير هذه المعية.

فعلى هذه القاعدة ثبت وتحقق ان كونه تعالى رباً اذ لا مربوب لا ينافى كونه مع كل مربوب الذى هو شرط التضاييف، وكذا كونه سمياً بصيراً حيث لا مسموع ولا مبصر لا ينافى كونه مع كل مسموع ومبصر كما هو شرط المضافين^١، وهكذا الامر فى كونه خالقاً رازقاً غفوراً رحيماً وغيرها من الصفات الاضافية، فان نسبه تعالى الى جميع الزمانيات والمتجددات نسبة واحدة غير متكررة ولا متجددة، والوجه ما ذكرناه.

فمن قال من اهل الكلام ان العلم قديم والتعلق حادث والقدرة قديمة والتعلق حادث، ان كان مراده ما ذكرناه فهو حق والاقباطل، فعلمه بكل شىء قبل وجوده وحين وجوده وبعد وجوده علم واحد ثابت الذات ازلاً وابدأً وكذلك قدرته وسائر اضافاته، فهكذا يجب ان يتصور هذا المطلب حتى لا يلزم التغير فى ذاته ولا القدح فى احديته. والله ولى التوفيق^٢.

الحديث الخامس

وهو السابع والاربعون وثلاث مائة

«على بن محمد عن سهل بن زياد عن شباب الصيرفى، واسمه محمد بن الوليد. عن على بن سيف بن عميرة قال حدثنى اسمعيل بن قتيبة»، بضم القاف وفتح التاء بعده المنقوطة^٤ فوقها نقطتين ثم الباء المنقطة تحتها نقطتين الساكنة ثم الباء المنقطة تحتها

١. بينهما - م - د . ٢. المتضايفين - م - د . ٣. التوفيق والتحقيق - م - د

٤. المنقطة «صه»

نقطة واحدة المفتوحة، مجهول من اصحاب الرضا عليه السلام «صه» و كذا في رجال الشيخ رحمه الله. «قال: دخلت انا و عيسى شلقان على ابي عبد الله عليه السلام فابتدأنا فقال: عجباً لا قوام يدعون على امير المؤمنين (ع) ما لم يتكلم به قط، خطب امير المؤمنين (ع) الناس بالكوفة فقال:

الحمد لله الملهم عباده حمده و فاطرهم على معرفة ربوبيته، الدلّ على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على ازله و باشتباههم على ان لا شبه له؛ المستشهد باياته على قدرته، الممتنعة من الصفات ذاته و من الابصار رؤيته و من الاوهام الاحاطة به؛ لا امد لكونه و لا غاية لبقائه؛ لا تشمله المشاعر و لا تحجبه الحجب و الحجاب بينه و بين خلقه خلقه اياهم لا متناعه مما يمكن في ذواتهم و لا مكان مما يمكن في ذواتهم و لا مكان مما يمتنع منه و لا افتراق الصانع من المصنوع و الحادّ و المحدود و الرب و المربوب.^١

الواحد بلا تاويل عدد و الخالق لا بمعنى حركة و البصير لا باداة و السميع لا بتفريق آلة و الشاهد لا بمماسية و الباطن لا باجتان و الظاهر البائن لا بتراخي مسافة، ازله نهاية لمجاول الافكار و دوامه رذع لطامحات العقول قد حسر كنهه نوافذ الابصار و قمع وجوده جوائل الاوهام، فمن وصف الله فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه و من عدّه فقد ابطل ازله و من قال: اين؟ فقد غياه و من قال: علام؟ فقد اخلا منه و من قال فيم؟ فقد ضمّنه.

الشرح

قوله: يدعون على امير المؤمنين عليه السلام ما لم يتكلم به قط، اشارة الى ما تقولت و افترات عليه عليه السلام جماعة الغلاة من دعوى الالهية و الحلول و نحوه، و هؤلاء هم الذين غلوا في حقه او في حق ائمة المعصومين عليهم السلام حتى اخرجوهم من

١. و لا تحجبه - اي: لكونه محيطاً. الحجب: اثبات في عين السلب و السلب في عين الاثبات (نورى)

٢. و الحاد من المحدود و الرب من المربوب (الكافي) ٣. لمجادل (الكافي)

حدود الخلقية و حكموا فيهم باحكام الالهية.

فربما شبهوا عليا عليه السلام او واحداً من اولاده الائمة عليهم السلام بالاله. وربما شبهوا الاله بالخلق وهم على طرفى الغلو والتقصير، وانما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية والتناسخية ومذاهب اليهود والنصارى، اذ اليهود شبهت الخالق بالخلق والنصارى شبهت الخلق بالخالق فسرت هذه الشبهة فى اذهان جماعة من فرق الشيعة وهم الغالية حتى حكمت باحكام الالهية فى حق على عليه السلام وبعض اولاده عليهم السلام.

فمنهم السبائية اصحاب عبدالله بن سبأ واسمه مذکور فى الكشى والخلاصة و وصفه بانه غال ملعون احرقه امير المؤمنين عليه السلام وكان يزعم ان عليا عليه السلام اله وانه نبي.

و ذكر محمد بن عبدالكريم الشهرستاني فى كتاب الملل والنحل انه قال لعلى عليه السلام: انت انت، يعنى انت الاله، فنفاه الى المدائن. وزعم انه كان يهودياً فاسلم وكان فى اليهود يقول فى يوشع بن نون وصى موسى صلوات الله عليه مثل ما قال فى على عليه السلام، وهو اول من اظهر القول بالغلو ومنه انشعبت اصناف الغلاة. وزعمت السبائية ان علياً عليه السلام حى لم يقتل وفيه الجزء الالهى و لايجوز ان يستولى عليه وهو الذى يجىء فى السحاب، والرعد صوته والبرق تبسمه، وانه سينزل بعد ذلك فيملاً الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

قال: وانما اظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال على عليه السلام واجتمعت عليه جماعة، وهذا ينافى القول بانه قتله على عليه السلام وحرقة^٢، وقالت هثولاء بتناسخ الجزء الالهى فى الائمة بعد على عليهم السلام.

قال: وهذا المعنى مما كان يعرفه الصحابة وان كانوا على خلاف مراده، هذا عمر كان يقول فيه حين فقأ عين واحد بالحد فى الحرم ورفعت القصة اليه: ماذا اقول فى يد الله فقأت عينا فى حرم الله؟^٣ فاطلق عمر اسم الالهية عليه لما عرف منه ذلك.

١. حرقة «صه» ٢. كان «صه» ٣. هذا الكلام من الشارح قدس سره.

و منهم: الكاملية اصحاب ابى كامل كفر جميع الصحابة بتركهم بيعة على عليه السلام، و طعن فى على عليه السلام بتركه طلب حقه و لم يغدره القعود^١ على انه غلافى حقه، و كان يقول: الامامة نور يتناسخ من شخص الى شخص و ذلك النور فى شخص يكون الامامة^٢ فيه، و ربما تناسخ الامامة فتصير نبوة. و قال: يتناسخ^٣ الارواح بعد الموت. و الغلاة على اصنافهم كلهم متفقون على التناسخ و الحلول.

و منهم: العليانية اصحاب العليان بن ذراع الاحدى و قال قوم: الدرى^٤، و كان يفضل عليا عليه السلام على النبى صلى الله عليه و اله و زعم انه الذى بعث محمداً صلى الله عليه و اله و سمّاه الهاً و كان يقول بدم محمد. - لعن الله العليان و صلى الله على سيدنا المرسلين محمد و اله^٥. - و زعم انه بعث ليدعو الى على عليه السلام فدعا الى نفسه.

و منهم: من قال بالهيتما جميعاً و يقدمون عليا عليه السلام فى احكام الالهية و يسمونهم العينية.

و منهم: من يقول بالهيتما جميعاً و يفضلون محمداً صلى الله عليه و اله فى الالهية و يسمونهم الميمية.

و منهم: من قال بالالهية لخمسة^٦ اصحاب الكساء محمد و على و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام و قالوا خمستهم شىء واحد و الروح حالة فيهم بالسوية لافضل لواحد^٧ على الاخر، و كرهوا ان يقولوا فاطمة بالتأنيث بل قالوا «فاطم» و فى ذلك يقول بعض شعرائهم:

توليت من بعد الله فى الدين خمسةً نبياً و سبطيه و شيخاً و فاطماً
و منهم: طوائف اخرى و ذكر اقوالهم يؤدى الى الاطناب.

١. فى على عليه السلام ايضاً «الملل»

٢. فى القعود، قال: و كان عليه ان يخرج و يظهر الحق على انه «الملل»

٣. يكون نبوة و فى شخص يكون امامة «الملل» ٤. بتناسخ «الملل»

٥. العليانية اصحاب العليان بن ذراع الدوسى و قال قوم هو الاسدى «الملل»

٦. هذا من كلام الشارح قدس سره. ٧. لجملة «الملل» ٨. لواحد منهم «الملل»

فغرض الصادق عليه السلام من نقل هذه الخطبة المشتملة على مناهج التوحيد و التنزيه ليعلم الناس انه برئ مما نسبت اليه الغلاة كبرائة عيسى عليه السلام مما نسبت اليه النصارى.

قوله: الحمد لله الملهم عباده حمده، اراد بالعباد الملهمين حمده خواص البشر. وقوله: فاطرهم على معرفة ربوبيته، اى جاعلهم على فطرة الايمان والمعرفة كما فى قول النبى صلى الله عليه واله: كل مولود يولد على الفطرة... الحديث، اشارة الى ان معرفة الله فطرى للنفوس الادمية وان الكفر والضلال عرض طار على قلوبهم، كالطبع والرین على المرآة، فافسدها عما فطروا عليه من قبول نور الايمان والمعرفة.

قوله: الدال على وجوده بخلقه، اشارة الى ما يستدل بوجود الخلق وامكانه على وجوب وجود الخالق بالبراهين المتعددة التى بعضها من طريق الاجسام وبعضها من طريق الحركة وبعضها من طريق النفس كما هو مفصل فى الكتب العقلية.

وقوله: وبحدوث خلقه على ازله، اشارة الى ما ذكرنا من دلالة حدوث الشئ على سبق الحركة التى لا بداية لها وعلى فاعله الازلى الذى لا ينقطع فيض رحمته وجوده ازلاً أبداً.

وقوله: وباشتباههم على ان لاشبه له، اراد باشتباههم كونهم ذوى اشباه وامثال، فان كل ممكن ذو ماهية وكل ذى ماهية وان كانت ماهيته منحصرة فى الخارج فى فرد واحد، فانه يحتمل من حيث ماهيته الاشتراك بين اشياء كثيرة متشابهة متماثلة، وكل ما يكون ذا ماهية محتملة للكثرة، فلا بد فى وجوده الخاص ببعض افراده دون بعض من علة خارجة عن ماهيته، فكل ذى ماهية معلول محتاج الى علة فاعلة، ففاعله ان كان ذا ماهية فيحتاج الى فاعل اخر، وهكذا الكلام فى فاعل فاعله، فيتسلسل الامر الى لانهاية او يدورا وينتهى الى فاعل لا ماهية له غير الوجود الصرف، والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وهو الحق المطلوب.

وقال بعض شراح نهج البلاغة: اراد باشتباههم على ان لاشبه له، اشتباههم فى

الحاجة الى المؤثر والمدبر، و تقرير هذا الطريق ان نقول: ان كان تعالى غنياً عن المؤثر فلا شبهه له في نفي الحاجة اليه، لكن المقدم حق فالتالى مثله.

اقول: فيه ما لا يخفى من القصور بوجهين: احدهما ان المطلوب في تنزيه الحق تعالى عن الشبه هو نفي الشبه عنه على الاطلاق لانفى وجه من وجوه الشبه فقط كالحاجة. وتانيهما ان نفي الحاجة عنه تعالى مما لا يحتاج الى اثباته له من جهة تشابه الخلق فيها، بل مجرد كونه واجب الوجود يلزمه نفي الحاجة عنه الى غيره لزوماً بيناً، فالاستدلال عليه لغو من الكلام مستدرک، فالاولى في شرح هذا الكلام ما ذكرناه.

ثم قال: وقيل: اراد باشتباههم اشتباههم في الجسمية والجنس والنوع والاشكال والمقادير والالوان ونحو ذلك، واذ ليس داخلاً تحت جنس لبرائته عن التركيب المستلزم للامكان، ولا تحت النوع لافتقاره في التخصيص بالعوارض الى غيره، ولا بذى مادة لاستلزامها التركيب^١، فليس بذى شبيه في شىء من الامور المذكورة. قال^٢: والاول اعم في نفي التشبيه.

اقول: اراد بالاعمية في الوجه الاول اعمية دليله الذي هو وجود الحاجة في المخلوقات كلها بخلاف الوجه الثاني، اذ ربما يوجد موجود من المخلوقات لاشبيه له في نوعه ولا في جنسه لبساطته ولا في الاشكال والمقادير والالوان وغيره، وهذا الوجه وان كان اخص دليلاً من الوجه الاول لكنه اعم فائدة، وهو نفي الشبه عنه من وجوه اخرى ايضاً، والعبرة بعموم المطلوب وشموله لاقسامه اولى من العبرة بعمومية مادة الدليل، فالوجه الثاني اولى.

واما الوجه الذي ذكرناه فالدليل والمطلوب كلاهما عامان، لان دليلنا كون المخلوق ذا ماهية محتملة للاشباه والمطلوب الحاصل منه نفي الشبه عنه تعالى من جميع الوجوه والحيثيات.

قوله: المستشهد باياته على قدرته، اراد باياته الايات الافاقية: كخلق السموات والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب، والانفسية: كخلق

١. في الحاجة «المصدر» ٢. التركيب ايضاً «المصدر» ٣. اي: ابن ميثم.

الارواح والعقول والنفوس وانحاء علومها وادراكاتها وصفاتها. ولا شك انه كلما كان المخلوق اعظم واشرف كان الخالق اعلى قدرة واشرف قوة، ثم لا اعظم ولا اشرف من هذه المخلوقات، فلا اعلى قدرة ولا اشرف قوة من خالقها ومدبرها و مسخرها، فمن قدر على خلقها فهو على كل شيء قدير كما قال: سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق^١، وقال: ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب^٢، وقال: والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرهم ان في ذلك لايات لقوم يعقلون^٣، وكقوله: قد بينالكم الايات لعلكم تعقلون^٤، وقوله: ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم واللوانكم^٥، ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامرهم^٦، ومن اياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجاً لتسكنوا اليها^٧، ومن اياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون^٨، ومن اياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السماء ماءً فيحيى به الارض بعد موتها^٩، الى غير ذلك من الايات العظيمة والشهادات القائمة بالدالة على غاية قدرته ونهاية حكمته. وقوله: الممتنعة من الصفات ذاته، اراد بالصفات الاحوال الزائدة على الذات الموجودة بوجود الاعراض، فهو تعالى عالم لا يعلم عارض لازم، قادر لا بقدره زائدة هي من باب الكيفيات النفسانية، مريد لا بقصد زائد وهكذا في جميع نعوته الكمالية. والمراد ان صفاته تعالى كلها موجودة بوجود واحد هو بعينه وجود ذاته، فذاته تعالى وجود وعلم وقدرة وحيوة و ارادة وسمع وبصر وغيرها، وكذلك ذاته تعالى موجود وعالم قادر حي مريد سميع بصير دراك فعال حكيم رحيم جواد كما ذكرنا مراراً.

واكثر الناس لما رأوا ان مفهومات الصفات متغايرة ظنوا ان تغايرها من حيث المعنى والمفهوم يوجب اختلاف الحثيات الوجودية، فذهبوا الى نفى العلم والقدرة وسائر الصفات عن ذاته وجعلوا الذات الاحدية خالية عن هذه النعوت الكمالية.

١. فصلت/ ٥٣ ٢. ال عمران/ ١٩٠ ٣. النحل/ ١٢ ٤. الحديد/ ١٧
 ٥. الروم/ ٢٢ ٦. الروم/ ٢٥ ٧. الروم/ ٢١ ٨. الروم/ ٢٠ ٩. الروم/ ٢٤

لكن جعلوها نائبة مناب تلك الصفات في ترتب الاثار، فيلزم على مذهبهم ان تكون الاسماء والصفات كلها مجازات من الالفاظ في حقه تعالى، وان لا يكون ذاته تعالى مصداقاً لشيء من معانى الاسماء والصفات، والقول بالتشبيه اولى من هذا التعطيل.

بل الحق الحقيقي بالتحقيق والايمان والعرفان: ان جميع هذه الصفات موجودة بوجود اصيل متأكد في غاية التأكد والتأصل اعلى واشرف من وجود غيره، فالعلم الذى له تعالى اعلى واشرف اقسام العلم وجوداً، والقدرة التى له اكد انحاء القدرة وجوداً وتحققاً لا مفهوماً وماهية، اذ لا تفاوت بين افراد المعنى الواحد او الماهية الواحدة في نفس المعنى والماهية، بل انما التفاوت يقع بين انحاء الوجودات بالقوة والضعف والوجوب والامكان والتقدم والتأخر، فهكذا يجب عليك ان تعلم هذا المقام لثلاث تقع في التعطيل ولا في التشبيه.

قوله: و من الابصار رؤيته، عطف على من الصفات ذاته، يعنى الممتنعة رؤيته من وقوعها بالالات البصرية، لانها الات او قوى جسمانية وادراكه تعالى بهذه الالات محال، لنهوض البرهان الدال على ان افعال جميع القوى الجسمانية وانفعالاتها انما هى بمدخله الوضع وتحقيق النسبة الوضعية، وهى لا يتحقق بالنسبة الى ما لا وضع له، والاول سبحانه برئ عن الوضع والحيز كل البرائة، فلا يقع اليه اشارة حسية.

ثم كل مدرك لا يدرك الا ما هو من بابه، فادراك البصر اولاً وبالذات للاضواء و الالوان وبالتبعية للمقادير والاشكال وغيرها، وهو سبحانه ليس من باب الضوء و اللون حتى يدركه الابصار وانما هو من باب الانوار العقلية، لانه نور الانوار العقلية فلا امتناع منه عن يدركه نور عقلى على قدر ما يمكن للنور الضعيف ان يشاهد النور القوى.

فالمؤمن العاقل اذا قوى نور عقله بقوة الايمان والمعرفة و صار عقلاً بالفعل مجرداً عن التعلقات الطبيعية والغواشى البدنية فيوشك ان يطالع ذاته مطالعة علمية و يشاهد حقيقته مشاهدة عقلية، لكن لاعلى وجه الاحاطة والاكتناه بل على قدر قوته وطاقته، وفى قوله: و من الابصار رؤيته، ايماء لطيف الى عدم امتناعه من ادراك البصائر و

القلوب بانوار المعرفة وحقائق الايمان كما قال عليه السلام: ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان.

وقوله: ومن الاوهام الاحاطة به، وذلك لوجهين: الاول: الوجه العام لكل قوى ادراكية وهو: ان ذاته غير متناهي شدة النورية والوجود فهو محيط بما سواه، فلا يحيطه به شيء، والالزم احاطة الشيء بنفسه وهو محال والثاني: ان ادراك الوهم يختص تعلقه بالمعاني الجزئية المتعلقة بالاشخاص الجسمانية وذاته تعالى ذات عقلية غير متعلقة بشيء.

وقوله: لا اما كونه، لانه فوق الاجال والاماد والازمنة والاقوات. ولا غاية لبقائه، لان بقاءه بذاته لا بصفة عارضة لذاته، وهو مبقى كل بقاء وغاية كل الاشياء فلا غاية له. لا شمله المشاعر، لما علمت. ولا تحجبه الحجب، لانها مختصة بالجسمانيات وهو تعالى في نفسه كما علمت اظهر من كل ظاهر، لانه نور الانوار واما الحجاب عن ادراك الخلق اياه قصور ذواتهم ونقصان قواهم، وكمال ذاته وعدم تناهي قوته النورية واليه الاشارة بقوله: والحجاب بينه وبين خلقه خلقه اياهم. وبين ذلك بوجهين:

احدهما: ان الادراك لما كان عبارة عن حصول المدرك للمدرك فلا بد ان لا يمتنع على ذات احدهما ما يمكن حصوله لذات الاخر، وهيئنا بخلاف ذلك، اذ يمتنع عليه تعالى ما يمكن في ذواتهم من النقائص والامكانات والاعدام وهو قوله: لا تمتاعه مما يمكن في ذواتهم، ويمكن له بالامكان العام ما يمتنع منه ذواتهم من وجوب الوجود والازلية الذاتية والشدة الغير المتناهية وهو قوله: ولا مكان مما يمتنع منه.

والوجه الثاني: ان الادراك يلزمه شمول المدرك للمدرك، ومن ضرورة المخلوقية ان يفترق ذات الصانع عن ذات المصنوع لكمال الصانع ونقص المصنوع، وان يفترق وجود الحاد عن وجود المحدود، سيما وقد كان الحاد غير متناه والمحدود متناه، اذ قد علمت ان كون الوجود محدوداً متناهياً من لوازم المعلولية، لانه بما هو وجود لا يقتضى التناهي والال لم يوجد منه غير متناه، فلا بد له من كونه محدوداً من علة،

و ما لعله له - وهو البارئ جل ذكره - لاحد له وهو يحد ما عداه، وكذلك يفترق الرب عن المربوب.

ولما بين وحدانية الاول و تفرده عن الاشياء و عن شبهها و افتراقه عن الخلق غاية التفرد و التفرق، حاول ان ينبه على كيفية وحدته و خالقيته و علمه فقال: الواحد بلا تأويل عدد، يعنى ان وحدته تعالى ليست من باب الاعداد، و هى التى تحصل بتكرار امثاله الموجودة او الموهومة العدد و الكثرة، و هو تعالى مما ليس كمثلته شىء، و ذلك لان وحدة كل شىء ليست الانفس وجوده الخاص به، و اذ ليس لوجوده مثل لا خارجاً و لا ذهنياً فكذلك لوحدته و سائر صفاته الحقيقية اذ كلها ذاته، فوحدة علمه وحدة مجهولة الكنه ليست من باب الاعداد فلا تانى لعلمه خارجاً و لا ذهنياً، وكذا وحدة قدرته و ارادته و غيرها من الصفات.

و قوله: و الخالق لا بمعنى الحركة، لان خلقه الابداع و الافاضة لا المباشرة و العمل، و لان الحركة من عوارض الاجسام و ما يتعلق بها و هو منزه عن الجسمية و عن التعلق بها.

و قوله: البصير لا باداة و السميع لا بتفريق الة، اما اجمالاً: فلانه بذاته خالق ما سواه، فما سواه سواء كان الة او مماسة مخلوق له، فلا يفتقر فى ايجاده لشىء اليها. و اما تفصيلاً: فلانه لو صدر عنه شىء من الاثار بالة فان كانت تلك الالة من فعله فاما بتوسط الة اخرى او بدونها، فان كانت بدونها فقد صدق انه فاعل بالذات لا بالة، و ان كان فعله لها بتوسط الة اخرى فالكلام فيها كالكلام فى الاولى و يلزم التسلسل، و ان لم تكن تلك الالة من فعله و لم يمكنه الفعل بدونها، كان البارئ مفتقراً فى تحقق فاعليته و قدرته الى الغير و المفتقر الى الغير ممكن بالذات، هذا خلف.

و قوله: لا بتفريق الة، اى لا بالة مغايرة لذاته و هى من لوازم كون الالة الة.

و قوله: والشاهد لا بمماسة، لان التماس من خواص الاجسام و المشاهدة بالمماسة للمشهود نفسه كما فى اللامسة و الذائقة و للمتوسط بين الشاهد و المشهود كما فى الشامة و السامعة و الباصرة.

والحاصل ان ادراكات الحواس الظاهرة الخمسة و مشاهداتها كلها لا يتم الا بالمماسه لجسم من الاجسام، وان كان المشهود له والحاضر بالذات عند النفس شيئاً اخر غير الممسوس بالذات او بالواسطة.

وقوله: الباطن لا باجتنان، اى باستار بل بطونه لاجل شدة الظهور كما سبق.

وقوله: والظاهر، لان وجوده مجرد عن الغواشى الساترة، والوجود نفس النور والظهور.

وقوله: البائن لا يتراخى مسافة، لانه منزه عن الابعاد والاجرام والمسافاة والحركات، بل مباينته للاشياء لكمال ذاته وشدة وجوده ونقص وجود الاشياء وضعفها.

وقوله: ازله نهية لمجاول الافكار، اى منعه وزجره لتحولات الافكار، وفى نسخة: «نهى» بدون التاء، وذلك لان ازليته ليست من باب الازمنة حتى يكون عبارة عن لانهاية زمان وجوده فى جهة البداية، لانه فوق الزمان، بل بنفس وجوده وحقيقة ذاته فلا سبيل اليه للعقول والافكار. وكذا قوله: ودوامه ردع لطامحات العقول، اى دفع لارتفاع انظار العقول، اذ دوامه ليس بمعنى لانتهاى زمانه فى جهة النهاية، بل دوامه وبقائه كازله وسمديته نفس حقيقته المحيط بالازال والاباد، القاهر على جميع العقول والافكار، الباهر نوره على كل الانوار، فيرتدع عن ضوء كبرياته وشمس عظمتها ابصار العقول وانظار الافهام كما قال: قد حسر، اى كل وانقطع، كنهه، اى عن ادراك كنهه، نوافذ الابصار، اى الابصار النافذة بشعاعها فى المرثيات. وقوله: وقمع، اى قهر ودفع، وجوده جوائل الافكار، اى الافكار بجولائها فى المعانى وحركاتها الفكرية.

ثم اخذ فى التقرير والتجهيل لمن اخل بتوحيد ذاته وصفاته فقال: فمن وصف الله فقد حده، اى من وصفه بصفة زائدة فقد جعله محدوداً، لان كل صفة من الصفات التى هى غير الذات واقعة تحت مقولة معينة من المقولات ولها حد خاص من الماهية، والوجود لا يوصف به الا ذات مخصوصة لها وجود معين محدود، وقد علمت

ان ذاته اصل الذوات و وجوده حقيقة الوجود الذي يتشعب منه الوجودات الخاصة كلها، فلاحد لصفاته كما لاحد لذاته، ومع هذا فيلزم منه محال اخر و هو قوله: و من حده فقد عده، و بيان هذا بوجهين:

احدهما ان ذالحد مركب من شيئين و كل مركب من كثرة معدود، اما اذا كان المراد من الحد ما هو مصطلح المنطقيين في التعريفات و هو المركب من الجنس و الفصل فذاك لان كل صفة عارضة تحت مقولة كالكيف، و المقولة جنس عال فلها فصل لامحالة فيكون مركباً منهما و تركيب العارض يوجب تركيب المعروض، و اما غير الحد المنطقي: يعنى كون وجود الشيء متناهياً، فهو ايضاً يستلزم التركيب من اصل الوجود و من شيء اخر يقتضى تناهيه على هذا الحد المعين، اذ نفس كون الشيء وجوداً او موجوداً لا يقتضى هذا التناهي، و الالم يوجد غيره، فهناك امران، فيكون المحدود ذاعدد.

و ثانيهما انه يلزم كون الشيء معدوداً ان يكون وحدته عددية من باب الاعداد، اذ كل ماله ماهية يحتاج في وجوده - لتساوي نسبة الماهية الى جميع ما يفرض من الاحاد - الى تشخص زائد عليه، فيكون وجوده واحداً من الامثال فيكون معدوداً.

و قوله: و من عده فقد ابطل ازله، لان كل معدود محتاج في وجوده او في ماهيته الى غيره، فالافتقار في الوجود الى الاجزاء - ان كان المراد من المعدود المركب كما في الوجه الاول - و في الماهية الى امر خارج - ان كان المراد منه الواحد العددي كما في الوجه الثاني - و كل مفتقر الى الغير في الوجود فهو باعتبار ذاته ليس بموجود و انما يوجد بسبب الغير، و حال الشيء بحسب ذاته اقدم من حاله بسبب غيره، فكل مفتقر الى غيره مسبوق بالعدم بالذات فليس ازلي بالذات، فكون الشيء معدوداً ينافي كونه ازلياً. فثبت ان من عده تعالى فقد ابطل ازله.

و اعلم ان ترتيب هذه المقدمات على هذا الوجه من قوله: فمن وصف الله الى قوله: فقد ابطل ازله، يسمى قياساً مفصلاً و هو القياس المركب الذي يطوى فيه النتائج و الصغريات و عند ذكرها يتبين ان المقصود منها ان من وصف الله فقد ابطل ازله.

ولما بين عليه السلام بطلان مذاهب التشبيه عقبه بابطال مذاهب التجسيم، وانما قدم نفي التشبيه على نفي التجسيم لان الاول اخفى فساداً واشكل شبهة من الثانى، فشره وضره اكثر، لان اكثر الناس لا يقدر على دفعه، فرب انسان يسهل عليه تنزيهه تعالى عن الجسمية ولا يسهل عليه تنزيهه عن الصفات، فازاحة الاول اهم و تقديم الالهة الاولى واليق.

فقال: ومن قال اين فقد غياه، اين من جملة حروف الاستفهام سؤال عن مكان الشىء وقد يراد بها نسبة الشىء الى مكانه، والموجود فى المكان سواء كان بمعنى البعد المجرد او السطح الباطن للحاوى او ما يعتمد عليه الشىء ويستقر كما فى عرف المتكلمين لا يكون الاجسام بالذات وما يلحقه بالعرض.

والمعنى: ان من اعتقد كونه تعالى ذا اين فقد غياه اى جعل لوجوده غاية ينتهى اليها و حداً يتحدد به، وذلك محال عليه تعالى لما علمت من كونه غاية جميع الاشياء فلا غاية ولا نهاية له ولا حد ينتهى اليه ويتحدد. وقوله: ومن قال «على م» فقد اخلا منه ومن قال فيم فقد ضمنه، اصل «على م» و «فيم»، على ما وفى ما، حرفان دخل على ما الاستفهامية فحذف الفها لا اتصالها بهما تخفيفاً فى الاستفهام خاصة، وهاتان القضيتان فى تقدير شرطيتين متصلتين يراد منهما تنزيه الحق عن مثل هذين الاستفهاميين فى حقه وتأديب الخلق ان لا يستفهموا عنه كذلك.

وبيان المراد منهما باستثناء نقيض تاليهما وحذف الاستثناء هيهنا الذى هو كبرى القياس على ما هو المعتاد فى القياس المضمرة.

واعلم ان تقدير المتصلة الاولى انه لوصح السؤال عنه بـ «على م» لجواز خلو بعض الجهات والاماكن عنه، لكنه لا يجوز خلو مكان عنه فامتنع الاستفهام عنه بـ «على م».

بيان الملازمة: ان مفهوم على، وهو العلو والفوقية، لما كان موجوداً فيما كانت «ما» استفهاماً عن شىء هو فوقه و عال عليه وذلك يستلزم امرين: احدهما بواسطة و

ملزوم والاخر لازم بلا واسطة الاخر و لازم له^١.
فالذى بواسطة و لازم لها: اخلاء سائر الجهات و الاماكن عنه و هو ما ذكره
عليه السلام.

و اما الواسطة الملزومة: فهي اثبات الجهة المعينة و هي جهة فوق، اذ كان
اختصاصه بجهة معينة يستلزم نفي كونه فى سائر الجهات، و انما جعل عليه السلام لازم
هذه المتصلة كونه قداخلى منه ليلزم من ابطال اللازم و هو الخلو عنه بطلان اختصاصه
بالجهة المعينة ليلزم منه بطلان المقدم و هو صحة السؤال عنه بـ «على م» فاما بطلان
التالى فلقوله: و هو الله فى السموات و فى الارض يعلم سركم و جهركم^٢، و قوله: و هو
معكم اينما كنتم^٣.

فان قلت: مثبت الجهة لا يجهل هذه الايات، بل له ان يقول لاتنافى بين اثبات
الجهة المعينة و بين مقتضى هذه الايات، لان المقصود من كونه فى السماء و فى
الارض اى بعلمه و كذلك المراد من معينه للمخلق، و اما كونه فى جهة فوق فهو بذاته،
فحينئذ لا يكون هذه الايات منافية لغرضه

قلنا: انما جعل عليه السلام قوله: فقد اخلى منه، لازماً فى هذه القضية، لان نفي هذا
اللازم بهذه الايات ظاهر، و ذلك ان مثبت الجهة انما يعتمد فى اثباتها له على ظواهر
الايات الدالة على ذلك كقوله تعالى: الرحمن على العرش استوى^٤، فكانت معارضة،
مقتضاها بظواهر هذه الايات انفع فى الخطابة و انجع فى قلوب العامة من البراهين
العقلية على نفي الجهة، و ايضاً دلالة هذه الايات على عدم خلو مكان من الامكنة منه
تعالى يستلزم دلالتها على عدم اختصاصه بجهة فوق، و المعارضة كما يكون بما يقتضى
ابطال لازم مقتضاه^٥، فكانت مستلزماً لعدم جواز الاستفهام عنه بـ «على م».

ولو قال: و من قال «على م» فقد اثبت له جهة لم يكن ابطال هذا اللازم الا
بالدليل العقلى لكون ظواهر النقلية مشعرة باثبات الجهة له، فلذلك عدل عليه السلام

١. احدهما بواسطة الاخر و لازم له - م - د ٢. الانعام / ٣ ٣. الحديد / ٤

٤. طه / ٥ ٥. ابطال مقتضى الدليل كذلك يكون بما يقتضى ابطال لازم مقتضاه - م - د

الى هذا اللازم، كما بيناه لوجود ما يبطله في القرآن الكريم و هي الايات المذكورة، حتى اذا عدل المثبت للجهة عن ظواهر هذه الايات الى التأويل باحاطة العلم مثلاً، الزمناه مثله في نحو قوله تعالى: الرحمن على العرش استوى^١.

فقلنا: المراد من الاستواء الاستيلاء بالقدرة او العلم كما مر، وانما خص عليه السلام جهة العلو بانكار اعتقادها والتخدير منه، لان كل معتقد لله جهة يخصصه بها لما يتوهم انه اشرف الجهات و لانها التي نطق بها القرآن الكريم، فكانت شبهة المجسمة في اثباتها اقوى فلذلك خصها بالذكر.

واما تقدير المتصلة الاخرى: فهو انه لوصح السؤال عنه بـ «في م» لكان له محل يتضمنه و يصدق عليه انه فيه صدق العرض في المحل، لكنه يمتنع كونه في محل فيمتنع السؤال عنه بـ «في م».

بيان الملازمة: ان مفهوم في لما كان موجوداً في «ما»، كان الاستفهام بـ «في م» استفهاماً عن مطلق المحل والظرف، ولا يصح الاستفهام عن المحل لشيء الا اذا صح كونه حالاً فيه، والله تعالى منزّه عن الحلول في المكان.

وبيان بطلان التالي: انه لو صح كونه لكان اما ان يجب كونه فيه، فيلزم ان يكون محتاجاً الى ذلك المحل والمحتاج الى الغير ممكن بالذات، وان لم يجب حله جازان يستغنى عنه والغنى في وجوده عن المحل يستحيل ان يعرض له ما يحوجه الى المحل، فان الكون في المحل يلزم الافتقار اليه و اذا استحال ان يكون في محل كان السؤال بـ «في م» جهلاً باطلاً.

الحديث السادس

وهو الثامن و الاربعون و ثلاث مائة

«ورواه محمد بن الحسين عن صالح بن حمزة»، مجهول غير مذكور. «عن فتح بن

عبدالله مولى بنى هاشم، مجهول ايضاً. «قال كتبت الى ابي ابراهيم عليه السلام: اسأله عن شىء من التوحيد، فكتب الىّ بخطه: الحمد لله الملهم عباده حمده، وذكر مثل ما رواه سهل بن زياد الى قوله: وقمع وجوده جوائل الاوهام - ثم زاد فيه - :
 اول الديانة به معرفته وكمال معرفته توحيده وكمال توحيده نفى الصفات عنه، بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جمعياً بالتثنية الممتنع منه الازل؛ فمن وصف الله فقد حده ومن حده فقد عده، ومن عده فقد ابطل ازله ومن قال: كيف؟ فقد استوصفه ومن قال: فى ما؟ فقد ضمنه ومن قال: على ما؟ فقد جهله ومن قال: اين؟ فقد اخلامنه ومن قال: ما هو؟ فقد نعته ومن قال: الى ما؟ فقد غاياه، عالم اذ لا معلوم وخالق اذ لا مخلوق ورب اذ لا مربوب، وكذلك يوصف ربنا وفوق ما يصفه الواصفون.



قوله عليه السلام: اول الديانة معرفته، الديانة والدين بمعنى واحد وكان الدين فى اللغة بمعنيين: احدهما العادة والشأن يقال: دانه اذله واستعبده ودنته فدان ودانه ديناً اى اجازه، يقال: كما تدين تدان، اى كما تجازى تجازى بفعلك بحسب ما صنعت وعملت وقوله تعالى: انا لمدينون^١، اى مجزيون ومنه الديان فى اسماء الله، وقوم دين بسكون الياء اى دايون. والمعنى الثانى الطاعة، ودان له اى اطاعه ومنه الدين وجمعة اديان وهو الشريعة الصادرة بواسطة الرسل عليهم السلام.
 ولما كان اتباع الشريعة طاعة مخصوصة كان ذلك تخصيصاً من الشارع للعام باحد مسمياته، ولكثرة استعماله فيه صار حقيقة شرعية دون سائر المسميات، لانه المتبادر الى الفهم حال اطلاقه وكذا الديانة.

واعلم ان هذه الفقرات وقعت فى كلام امير المؤمنين عليه السلام بزيادة فقرتين

١. الديانة به (الكافى) ٢. فى م (الكافى) ٣. على م (الكافى)

٤. الى م (الكافى) ٥. الصفات / ٥٣

هكذا: اول الدين معرفته و كمال معرفته التصديق به و كمال التصديق به توحيده و كمال توحيده الاخلاص له و كمال الاخلاص نفى الصفات عنه.

فنقول: ان معرفة الصانع سبحانه على مراتب: فاولاها و ادناها ان يعرف العبدان للعالم صناعاً مدبراً. الثانية ان يصدق بوجوده. الثالثة ان يترقى بجذب العناية الالهية الى توحيده و تفريده عن الشركاء. الرابعة مرتبة الاخلاص له. الخامسة نفى الصفات عنه و ارجاعها الى الذات و هى غاية العرفان و متهى قوة الانسان، و فوق هذه الغاية غاية اخرى يختص باولياء الكاملين المقربين ينالونها لابقوة عقولهم بل بنور ربانى يريهم ان لا مؤثر و لا موجود بالاستقلال غير الله.

و يمكن ان يكون قوله: و كمال الاخلاص، اشارة الى هذه المرتبة، و حينئذ يكون نفى الصفات من لوازم هذه المرتبة لا من كمالاتها الفاضلة و يكون معنى قوله: و كمال الاخلاص نفى الصفات عنه، اى كماله بنفيتها، و كل مرتبة من المراتب الاربع الاولى مبدأ لما بعدها من المراتب و كل مرتبة من المراتب الاربع الاخيرة منها كمال لما قبلها. ثم ان المرتبتين الاولين مركوزتان فى الفطرة الانسانية بل فيما هو اعم منها و هو الفطر الحيوانية، و لذلك ان الانبياء عليهم السلام لم يدعوا الخلق الى تحصيل هذا القدر من المعرفة.

و ايضاً فلو كان حصول هذا القدر من المعرفة متوقفاً على دعوة الانبياء و صدقهم، مع ان صدقهم مبنى على معرفة ان ههنا صناعاً للخلق ارسلهم الى الخلق، للزم الدور، و انما كانت اول مرتبة دعوا اليها من المعرفة هى توحيد الصانع تعالى و نفى الكثرة عنه المشتمل عليها اول كلمة نطق بها الداعى الى الله و هو قوله: لا اله الا الله، فقال صلى الله عليه و اله: من قال لا اله الا الله و جبت له الجنة. ثم لما استعدت اذهان الخلق لما نطقت به من التوحيد الظاهر نبههم على ان فيها قوة اعداد لتوحيد اعلى و اخفى من الاول فقال: من قال لا اله الا الله خالصاً مخلصاً دخل الجنة، و ذلك اشارة الى حذف كل قيد من درجة الاعتبار مع الوحدة المطلقة.

اذا عرفت ذلك فاعلم انه يحتمل ان يكون مراده بالمعرفة المرتبة الاولى من مراتب المعرفة وحينئذ يكون معنى قوله اول الدين معرفته ظاهراً، فان ذلك القدر اول متحصل في النفس من الدين الحق، و يحتمل ان يكون مراده المعرفة التامة التي هي غاية المعارف ونهاية مراتب السلوك، و حينئذ يكون المراد من كونها اول الدين هو اوليتها في العقل و هو اشارة الى كونها علة غائية، اذ العلة الغائية متقدمة في الذهن على ما هي غاية له، و ان تأخرت في الوجود الخارجي.

و بيان ذلك: ان المعرفة التامة التي هي غاية سعى العارف غير حاصلة له في مبدأ الامر، بل يحتاج في كمال ما حصل له من مراتب المعرفة، و تحصيل المعرفة التامة الى الرياضة بالزهد و العبادة و تلقي الاوامر الالهية بالقبول التي هي سبب تمام الدين، فيستعد اولاً بسببها للتصديق بوجوده يقيناً ثم لتوحيده عن الشريك ثم لاختلاصه عن القيود و الزوائد ثم لنفى كل ما عداه فيغرق في تيار بحار العظمة، و كل مرتبة ادركها فهي كمال لما قبلها الى ان يتم المعرفة المطلوبة له بحسب ما في وسعه، و بكمال المعرفة يتم الدين و ينتهي السفر الى الله.

قوله عليه السلام: و كمال المعرفة التصديق به اعلم ان في اطلاق الكمال ههنا تنبيهاً على ان معرفة الله مقولة بالتشكيك، اذ كانت قابلة للزيادة و النقصان و بيان ذلك:

ان ذات الله تعالى لما كانت بريئة عن انحاء التركيب لم يكن معرفته ممكنة الا بحسب رسوم الناقصة مركبة من سلوب و اضافات يلزم ذاته المقدسة لزوماً عقلياً، فتلك السلوب و الاضافات لما لم يكن متناهية لم يمكن ان يقف المعرفة بحسبها عند حد واحد، بل يكون متفاوتة بحسب زيادتها و نقصانها و خفائها و جلائها، و كذلك كمال التصديق به و بيان ذلك:

ان المتصور لمعنى الاله العالم عارف به من تلك الجهة، معرفة ناقصة تامها الحكم بوجوده و وجوبه، فان التصور للشئ اذا اشتد يصير اذعاناً و حكماً بوجوده،

اذ من ضرورة كونه اله العالم ان يكون موجوداً في نفسه، فان ما لم يكن موجوداً في نفسه استحال ان يصدر عنه اثر موجود، فهذا الحكم اللاحق هو كمال معرفته و تصوره.

واما المرتبة الثانية و هي قوله: وكمال التصديق به توحيد. فبيانها: ان من صدق بوجوده الواجب ثم جهل، مع ذلك كونه واحداً كان تصديقه به تصديقاً ناقصاً، تمامه توحيد، اذ كانت الوحدة المطلقة لازمة لوجوده الواجب، فذاته بذاته كما يقتضى وجوده يقتضى توحيد، كما قال: شهد الله انه لا اله الا هو^١، تنبيهاً على ان ذاته شاهدة على وحدانيته، فان طبيعة واجب الوجود لو فرضت انها مشتركة بين اثنين فلا بد لكل واحد منهما من مميز وراء ما به الاشتراك، فيلزم التركيب في ذاتيهما، وكل مركب ممكن الوجود فيلزم الجهل بكونه واجب الوجود وان تصور معناه و حكم بوجوده.

واما الثالثة و هي قوله عليه السلام: وكمال توحيد الاخلاص له. ففيها اشارة الى ان التوحيد المطلق للعارف انما يتم بالاخلاص له، وهو الزهد الحقيقي الذي هو تنحية كل ما سوى الحق الاول عن سنن^٢ الاثار و بيان ذلك:

انه ثبت في علم السلوك ان العارف مادام يلتفت مع ملاحظة جلال الله و عظمته الى شيء سواه فهو بعد واقف دون مقام الوصول جاعل مع الله غيراً، حتى ان اهل الاخلاص ليعدون ذلك شركاً خفياً كما قال بعضهم:

من كان في قلبه مثقال خردلة سوى جلالك فاعلم انه مريض
وانهم ليعتبرون في تحقق الاخلاص ان يغيب العارف عن نفسه حال ملاحظته
لجلال الله، وان لحظها فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي مزينة بزينة الحق، فاذن
التوحيد المطلق ان لا يعتبر معه غيره مطلقاً، وذلك هو المراد بقوله: وكمال توحيد
الاخلاص له.

قال صاحب كتاب الاشارات في مقامات العارفين: العارف يريد الحق الاول لاشيء
غيره و لا يؤثر شيئاً على عرفانه و تعبه له فقط لانه^٣ مستحق للعبادة و لانها نسبة شريفة^٤

١. ال عمران / ١٨ . ٢. تبيينها - م - ط . ٣. متن «الاشارات»

٤. ولانه «الاشارات» . ٥. شريفة اليه «الاشارات»

لالرغبة او رهبة، وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب و يكون الحق ليس الغاية بل الوسطة الى شىء غيره هو الغاية دونه.^١
ثم قال بعد كلام له فى كيفية السلوك والريضة ومراتبها: ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لامن حيث هي بزيتها وهناك يحق الوصول.

ثم قال ايضاً: الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة اللذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه^٢ والاقبال بالكلية على الحق خلاص.

ثم قال جامعاً لمقامات العارفين على وجه الاجمال بعد ما ذكر على وجه التفصيل: العرفان مبتدئ من تفريق ورفض وترك ورفض ممعن فى جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق متته الى الواحد ثم وقوف.

وقال شارح مقاصد الاشارات المحقق الطوسى قدس سره القدوسى فى شرح هذا الكلام: العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق يرى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقاً فى علمه الذى لا يعزب عنه شىء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة فى ارادته التى يمتنع ان يتأبى عنها شىء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه، فصار الحق حينئذ بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع وقدرته التى بها يقدر وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد، فصار العارف حينئذ متخلقاً باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله: العرفان ممعن فى جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق.

ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجرى مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد، فان علمه الذاتى هو بعينه قدرته الذاتية و

١. منه «الاشارات» ٢. وهو المطلوب دونه «الاشارات» ٣. اى: الفرح.
٤. اى: الحيرة والضلال. ٥. رأى «شرح الاشارات» ٦. يفعل «شرح الاشارات»

هي بعينها ارادته وكذلك سائرهما، واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات متغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات^١، بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل: انما الله اله واحد، فهو هو لاشيء^٢ غيره وهذا معنى قوله: منته الى الواحد. انتهى كلام هذا المحقق.

واقول: والى هذه المرتبة اشار عليه السلام بقوله: وكمال توحيدہ نفی الصفات عنه، وقد بين عليه السلام صدقها بقياس برهاني مطوى النتائج استتج منه: ان كل من وصف الله فقد جهله وذلك قوله: بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة الى قوله: ومن جزاه فقد جهله.

وبيان صحة هذه المقدمات: اما قوله بشهادة كل صفة انها غير الموصوف و بالعكس فهو توطئة الاستدلال ببيان المغايرة بين الصفة والموصوف، والمراد بالشهادة هي هنا شهادة الحال وهي الدلالة، فان حال الصفة يشهد بحاجتها الى الموصوف وعدم قيامها بدونه وحال الموصوف يشهد بالاستغناء عن الصفة في اصل الوجود والقيام بالذات بدونها وافتقاره اليها في كماله الذي لا يكمل الا بها، فلا يكون احدهما عين الاخر.

واما قوله: فمن وصف الله الى قوله: فقد ابطال ازله، فقد فرغنا من بيانه في الحديث السابق، فالنتيجة اللاحقة من هذه التركيبات القياسية: ان من وصف الله فقد ابطال ازله وحينئذ يتبين المطلوب الاصلى وهو: ان كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه او مستلزم له، اذا الاخلاص له الذي هو كمال المعرفة والابطال لازله الذي هو غاية الجهل لا يجتمعان، واذا كان الاخلاص له منافياً للجهل به الذي يلزم من اثبات الصفة له كان منافياً لاثبات الصفة له ايضاً، لان معاندة اللازم يستلزم معاندة الملزوم، واذا بطل ان يكون الاخلاص في اثبات الصفة له ثبت انه في نفى الصفة عنه.

وعند هذا يظهر المطلوب الاول وهو ان كمال معرفته نفى الصفات عنه وذلك هو

١. مغايرة «شرح الاشارات» ٢. بالصفات «شرح الاشارات» ٣. النساء / ١٧١

٤. فهو لاشيء «شرح الاشارات»

التوحيد المطلق و الاخلاص المحقق الذي هو نهاية العرفان، و غاية سعى العارف من كل حركة حسية او عقلية و نفض كل ما عداه عنه فهو الوحدة المطلقة المعرأة عن كل لاحق - مع ارجاع كل كمال و جودى على وجه اعلى و اشرف اليه و استغراق الكثرات فيه - و هذا مقام حسرت عنه نوافذ الابصار و كلت في تحقيقه صوارم الافكار و اكثر الناس فيه الاقوال فانتهد بهم الحال الى اثبات المعانى و ارتكاب الاحوال فلزمهم في ذلك الضلال ما لزمهم من المحال.

فان قلت: هذا يشكل من وجهين: احدهما ان الكتب الالهية و السنن النبوية مشحونة بوصفه تعالى بالاوصاف المشهورة كالعلم و القدرة و الحيوة و السمع و البصر و غيرها و على ما قلت يلزم ان لا يوصف بشيء منها. الثانى ان امير المؤمنين عليه السلام صرح باثبات الصفة له في قوله: ليس لصفته حد محدود. و قوله عليه السلام: اصف ربي. و قول الصادق عليه السلام: و كذلك يوصف ربنا، و لو كان مقصوده بنفى الصفات ما ذكرتم لزم التناقض في كلام المعصوم، فالاولى اذن ان يخص قوله بنفى الصفات عنه تعالى نفي المعانى عنه كما ذهب اليه الاشعري او نفي الاحوال كما يذهب اليه المشبون للمعاني من المعتزلة و بعض الاشعرية ليبقى الصفات المشهورة الجارية عليه تعالى بحالها، و لاثباته عليه السلام الصفة لله في موضع اخر يحمل او يخص بنفى صفات المخلوقين كما اشار اليه في اخر تلك الخطبة: لا يجرون عليه صفات المصنوعين و كما ذكره الشيخ المفيد من الشيعة الفائزة في كتاب الارشاد عنه: جل ان تحله الصفات لشهادة العقول ان كل من حلته الصفات مصنوع.

قلت: البرهان القطعى قائم على امتناع ان تحل بذاته صفة زائدة، حتى انه لو لم يوجد نفي الصفات عنه في كلامهم عليهم السلام لوجب القول به لضرورة البرهان العقلى و النقل قابل للتأويل فلا يصادمه.

واعلم ان قوله: لا يجرون عليه صفات المصنوعين، ليس من باب التخصيص و لا المراد به التخصيص، بل المقصود كما دل عليه قاطع البرهان على ان كل صفة زائدة

كالعلم الزائد والقدرة الزائدة فهي لا يكون الا من جنس صفات المخلوقين^١، وان فرض انها قائمة به تعالى، لانها لامحالة من جنس الكيفيات النفسانية لصدق تعريف الكيف النفساني عليه الذي هو احد الاجناس الاربعة الواقعة تحت مقولة الكيف المرسومة بانها عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، وذلك الجنس وان سمي بالنفساني لكن ليس من شرطه ان لا يقوم الا بالنفس، بل العلم القائم بالعقل الصرف ايضاً يكون من الكيفيات النفسانية وكذا القدرة وغيرهما، وانما وقعت هذه التسمية بالنسبة الى النفس لتحقق وجودها او لكثرة افرادها في النفس.

فاذن كل علم عرض وكل قدرة عارضة وكل ارادة زائدة فهو كيف من جنس الكيفيات، وكل ماله حد مركب من جنس وفصل فهو ذو ماهية ممكنة يفتقر في وجوده الى سبب فاعلى، فالاول تعالى لو كان علمه زائداً على ذاته لم يكن ذاته في مرتبة ذاته عالماً بل جاهلاً، اذ ليس الجهل الا عدم العلم عن من شأنه ان يكون عالماً فيحتاج في كونه عالماً الى مبدأ يفيد له العلم وذلك المبدأ اما ان يكون ذاته او غيره و كلاهما محالان.

اما الاول فلان المفروض ان ذاته لم يكن ذات علمه^٢، ففاقد العلم استحال ان يفيد العلم لنفسه او لغيره، اذ العلم بالاشياء هو كمال لكل موجود بما هو موجود، و عادم الكمال في حد ذاته كيف يفيد و يعطيه؟

فان قلت: لانسلم ان العلم مطلقا الكمال لكل شيء، فجاز ان ما يكون كمالاً لنا لم يكن كمالاً له تعالى.

قلت: نحن لانعنى بالعلم الاحضور صورة الشيء لشيء ولا بالعالم الا من كان بحيث لا يغيب عنه صور الاشياء، ولا شك ان كون الشيء بحيث يوجد له الاشياء اولى من كونه بحيث يغيب عنه الاشياء ولا يطلع على شيء، و عدم الاولوية نقص و مزيل النقص و مقابله كمال.

واما الثاني فلان كل ما هو غير الواجب سبحانه فهو ممكن مفتقر^٣، و وجوده و ذاته

وكماله وكل حيثية وجودية يتصور فيه فانها كلها حصلت له من الاول تعالى، اذ لا اله غيره، لان هذه المطلب بعد اثبات التوحيد ونفى الشريك.

فاذن البرهان قائم على نفى الصفات العارضة عنه، بقى الكلام فى انه كيف يكون البارئ متصفاً بالعلم والقدرة و سائر النعوت الكمالية، وهذا مما استصعبه اكثر الناس حتى توهموا التناقض فى كلام امير المؤمنين عليه السلام فى نفى الصفات تارة و اثباتها اخرى.

وزعم اهل البحث منهم انه لو كانت النعوت الالهية والكمالات الربانية ثابتة له تعالى فى مرتبة ذاته بذاته يلزم منه تركب ذاته من عدة امور وانثلام وحدته الحققة. و كل ذلك لعجزهم عن تصور الوجود الجمعى الالهى. ولهم فى التخلص عن مضيقهم هذا طرق.

فبعضهم يرى انه ذاته تعالى ينوب مناب العلم والقدرة وغيرهما فاطلاق العالم والقادر والمريد والسميع والبصير والرحيم والغفور وغيرها عليه باعتبار ترتيب اثارها ولوازمها وغاياتها عليه من غير حصول المبادئ له تعالى، حتى يكون اطلاق هذه الاسماء كلها عليه على سبيل المجاز من غير تحقق مسمياتها له، وهذا عين التعطيل.

ثم لسائل ان يسئل عنهم: ان قولكم ان كون ذاته بحيث يترتب عليها انكشاف المعلومات وكونه بحيث يترتب عليها وجود الممكنات وكونه بحيث يرى له و يسمع له الاشياء وكونه بحيث يثاب به ويعاقب مناط اطلاق هذه الاسماء، اليست هذه العنوانات اوصافاً وعنوانات وجودية ومفهومات كلية صادقة عليه من شأنها ان يعبر عنها باسماء وان لم تكن هى هذه الاسماء المعروفة من العلم والقدرة وغيرهما و ليس المراد من الصفات الحقيقية الانحو هذه الاكوان الوجودية؟

ثم اليس الكتاب والسنة مشحونتين بذكر هذه الصفات من كونه عليمًا قديراً حكيمًا مدبرًا حياً سمياً بصيراً متكلماً؟ وارتكاب ان الجميع مجازات فى حقه تعالى يجرى مجرى التلاعب بالدين ولا يبقى الوثوق بحقية شىء منها ولا الاعتماد و على المعرفة بها.

و بعضهم يرى ان الصفات المشهورة التي يجب الاعتقاد بها زائدة على الذات الالهية والتي نفاها امير المؤمنين عليه السلام هي غيرها او يكون مراده نفي المعانى او نفي الاحوال لبقى الصفات المشهورة بحالها كما مر ذكره.

و بعضهم ذهب على عكس هذا الى ان المنفى فى كلامه عليه السلام وجود هذه الصفات الحقيقية المشهورة وذلك لا ينافى ثبوت معانيها له تعالى، اذ الخلل والفساد والتركيب انما يلزم من وجود هذه الصفات لا من ثبوتها.

و هذا القول يشابه ما ذهبنا اليه فى هذا المقام ولكن ليس بذاك و بينهما بعد ما بين المشرقين، فان ثبت المعدومات و شئيتها باطل عندنا رأساً و كذا حال الاحوال التي تكلفتها المتكلمون.

و بعضهم يرى ان مراده عليه السلام تنزيهه تعالى عن صفات هي من باب صفات المخلوقين، فان علمنا علم ناقص و قدرتنا قدرة ناقصة و حيوتنا حيوة منقطعة و كذا الكلام فى سائر صفاتنا بالقياس الى ما بازائه من صفاته تعالى و قد علمت بطلانه مما ذكرنا.

و بعضهم كشارح كتاب نهج البلاغة الفاضل العلامة كمال الملة و الدين ميثم بن ميثم البحرانى قال فى دفع الاعضال: انه قد سبق منا بيان ان كل ما يوصف به تعالى من الصفات حقيقية كانت او اضافية اعتبارات يحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته سبحانه الى غيرها و لا يلزم تركيب فى ذاته و لا كثرة، فيكون وصفه تعالى بها امراً معلوماً من الدين ليعم التوحيد و التنزيه كل طبقة من الناس. و لما كانت عقول الخلق على مراتب من التفاوت كان الاخلاص الذى ذكره عليه السلام اقصى ما ينتهى اليه القوى البشرية عند غرقها فى انوار كبرياء الله، و هو ان يعتبره فقط من غير ملاحظة شئ اخر، و كان اثباته عليه السلام للصفة فى موضع اخر و وصفه فى الكتاب العزيز و السنن النبوية اشارات الى الاعتبار التي ذكرناها، اذ كان من هو دون درجة الاخلاص لا يمكن ان يعرف الله سبحانه بدونه^٢ و بالله التوفيق انتهى ما ذكره.

١. الصفات الحقيقية و السلبية و الاضافية «ابن ميثم» ٢. الصفة «ابن ميثم»

٣. بدونها «ابن ميثم»

وهو مقدوح، لان الفرق حاصل بين صفات يعتبرها العقل للاشياء من غير ان يكون ما بازاها امراً موجوداً في الخارج هو مطابق حملها و ملاك صدقها، وذلك كالسلوب والاضافات المحضة والمعقولات الثانية كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية و مائر الامور التي يبحث عنها المنطقيون من المعانى المعقولة التي تعرض لمعقولات اخرى من حيث كونها معقولة حاصلة في الذهن، فان كون الانسان كلياً امر يحتاج في عروضه للانسان الى ان يصير معقولاً وان يكون عارضاً له من حيث انه معقول ذهنى. وبالجملة حيثية كونه في الذهن في عروض الكلية والنوعية وغيرهما من الاحوال الذهنية التي تعرض للمعقولات بما هي معقولات لا بما هي طبائع و ماهيات فقط، و ظاهراً صفات البارئ جل اسمه ليست من هذا القبيل و لاهى من الاعتبار التي لا وجود لها الا في الذهن كالنسب والاضافات المحضة بل البرهان كما دل على وجوده تعالى في العين دل على كونه عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً.

فاذن لا محيص الا بالقول بان هذه المشتقات و مبادئها كلها موجودة بوجود واحد عينى حق لا كثرة فيه اصلاً لا في الخارج و لا في العقل، فان كثرة العنوانات و المفهومات لا تقتضى كثرة الوجود او كثرة حيثية الوجود الا من جهة اخرى دل الدليل على انها توجب الاختلاف، ككون الشيء واحداً متقدماً على شيء و متأخراً عنه او كونه متحركاً و محركاً او كونه في نفسه كاملاً و ناقصاً فعلاً و قوة شريفاً و خسيساً عالماً و جاهلاً علة و معلولاً و ليس كذلك كونه عالماً و معلوماً او موجوداً و فاعلاً، فصفاته تعالى من هذا القبيل اذ كونه موجوداً بعينه كونه قادراً و هو بعينه عالماً، اذ ليس من شرط الوجود من حيث انه موجود ان لا يكون قادراً بل يؤكد و لا من شرط القادر ان لا يكون عاملاً من الجهة التي هو بها قادر و كذلك في باقى صفاته.

و هذا مما قد سبق الاشارة من اليه مراراً كثيرة تأكيداً و توضيحاً لقصور اكثر المدارك من الناس عن ادراكه حيث زعموا ان تعدد المفهومات و تكثر المعانى و المدلولات الصادقة على شيء توجب كثرة الجهات و اختلاف الحيثيات في وجوده فينا في كونه واحداً حقيقياً بسيطاً من كل وجه، و ليس الامر كما زعموه و الله ولى الفضل و الجود. قوله عليه السلام: و من قال كيف فقد استوصفه، اى جعل له وصفاً زائداً على ذاته و

قد علمت ان ذلك ممتنع في حقه، اذ كل صفة وجودية زائدة على ذاته فهي من مقولة الكيف و من جنس الكيف النفساني، فيلزم كون ذاته تعالى بذاته معرأة عن صفة كمالية و يلزم من مخالطة الامكان و النقص و ينافي كونه واجب الوجود من جميع الجهات و كل ذلك محال عليه تعالى.

قوله: و من قال فيما فقد ضمنه و من قال على ما فقد جهله، لان ذلك يستلزم الجسمية و هو منزه عنها. و من قال اين فقد اخلى منه، اي اخلى منه سائر الامكنة و الايون، و قد علمت انه لا يخلو منه ذرة من ذرات الاكوان و لكن لاعلى وجه الحلول او الدخول، بل على وجه لا يعرفه الا الكاملون في العرفان و اشار اليه القران.

قوله: و من قال ما هو فقد نعت، اي جعله ذانعت كلي ذاتي، لان «ما هو» سؤال عن ماهية الشيء فيقع في الجواب النعوت الكلية الذاتية كالجنس القريب و الفصل القريب، و الاول تعالى ذاته الوجود البحث بلا ماهية و كل ما لا ماهية له لانعت له في ذاته نعتاً كلياً بمعنى ان يكون ذاتياً لماهية معتبراً في معنى حقيقته، كما ان ماهية الانسان التي هو بها انسان متحصلة متقومة من نعوت ذاتية كالحيوانية و الحساسة و الناطقية و كلها غير الوجود، و كل معنى و مفهوم هو غير معنى حقيقة الوجود يحتاج في كونه موجوداً الى انضمام حقيقة الوجود اليه، فهو في حد نفسه ليس بوجود بل له امكان الوجود فقط و بالوجود يكون موجوداً بخلاف حقيقة الوجود، فانه في حد نفسه موجود من غير اعتبار قيد اخر معه و هذا لا ينافي كون حقيقة الوجود مصداقاً لمعاني و نعوت كثيرة كلية. فافهم و لاتكن من الخاطبين.

قوله: و من قال الى ما فقد غياه، اي جعله ذا غاية و ذلك محال لانه غاية الغايات فلا غاية له و لا يلزم كون الشيء غاية لنفسه.

و اما قوله: عالم اذ لا معلوم و خالق اذ لا مخلوق و رب اذ لا مربوب فقد مر تفسيره. و قوله: و فوق ما يصفه الواصفون، يعني ان عقول الواصفين لا يمكن لها ادراك كنه كماله و غاية جلاله لانه فوق عقولهم و عقولهم امكانية متناهية الشدة و ذاته غير

متناهية الشدة، و التناهي^١ لا ينال كنه غير المتناهي، و لا يلزم من ذلك ان ما يدركه العارفون من صفاته بالبراهين و يصفونه بها لم يكن ثابتاً في حقه صادقاً عليه، كما زعمه كثير من الفضلاء قائلين بان: ما يدركه الانسان من صفاته انما هي سلوب و تنزيهات فقط، و يحملون قوله عليه السلام: كذلك اصف ربي، على ان المراد منه الصفات التنزيهية.

و مما يؤكدهم على هذا الحساب ما نقل عن الباقر عليه السلام: كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم^٢... الحديث و عندنا ليس كذلك و ليس كل صفات الله التي نصفه بها سلوبا و تنزيهات، فان كونه موجوداً واجبا حقاً قيوماً قادراً عالماً حياً سمعياً بصيراً اوصاف و نعوت و جودية ليس شئ منها من السلب في شئ، و اما الحديث المنقول عن الباقر عليه السلام: فيجب ان يكون المراد من المذكور فيه ادراكات النفوس الغير العارفة و التصورات الوهمية و الخيالية الواقعة عن العقول العامة لا التي ادركها اهل الكمال بقوة البرهان و نور الاحوال. والله ولي الفضل و الافضال و منه العصمة عن الخطاء في الانظار و الاقوال.

الحديث السابع

و هو التاسع و الاربعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن احمد بن النضر و غيره عن ذكره عن عمرو بن ثابت»، من اصحاب الباقر عليه السلام، الظاهر انه ابن ابي المقدام ام ثابت الحداد «عن رجل سماه ابي اسحق عن الحارث الاعور»، من اصحاب حسن بن علي عليه السلام و للظاهر انه ابن قيس، قال الكشي: انه قال كان جليلاً فقيهاً، او ابن عبد الله الاعور الهمداني و هو من الاولياء^٣ في اصحاب علي عليه السلام، و في الكشي: روى حمدويه و ابراهيم عن ايوب بن نوح عن صفوان عن عاصم بن حميد عن

١. و المتناهي - م - د ٢. عليكم - م - د - ط ٣. من «كش»

فضيل الرشان^١ عن ابي عمرو البزاز عن الشعبي قال: سمعت حارت الاعور يقول: اتيت امير المؤمنين عليا عليه السلام ذات ليلة فقال: ما جاء بك؟ فقلت: جاء بي والله حبك فقال: اني^٢ ساعدتك لتشكرها، اما انه لا يموت عبد يحبني فتخرج نفسه حتى يراني حيث يحب و لا يموت عبد يبغضني حتى يراني حيث يكره.

و روى جعفر بن محمد عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن ابان بن عثمان عن محمد بن زياد عن ميمون بن مهران قال: قال الحارث الاعور: يا امير المؤمنين تدخل منزلي قال: على شرط ان لا تدخلني شيئاً مما في بيتك و لا تكلف لي شيئاً مما وراء بابك قال: نعم، فدخل يتحرق و يحب ان يشتري له و هو يظن ان^٣ لا يجوز له حتى قال له امير المؤمنين عليه السلام: يا حارث فقال هذه دراهم معي و لست اقدر ان اشتري لك ما اريد قال: او ليس قلت لك ان لا تكلف ما وراء بيتك؟^٤ فهذه ما^٥ في بيتك. قال خطب امير المؤمنين عليه السلام «خطبة بعد العصر، فعجب الناس من حسن صفته و ما ذكره من تعظيم الله جل جلاله؛ قال ابواسحاق: فقلت للحارث: او ما سمعتها قال: قد كتبتها فاملاها علينا من كتابه: الحمد لله الذي لا يموت و لا تنقضي عجائبه، لانه كل يوم في شأن من احداث بديع لم يكن، الذي لم يلد فيكون في العز شاركاً^٦ و لم يولد فيكون موروثاً هالكاً، و لم تقع عليه الاوهام فتقدره شبحاً ماثلاً و لم تدركه الابصار فيكون بعد انتقالها حائلاً.

الذي ليست في اوليته نهاية و لا لاخريته حد و غاية^٧، الذي لم يسبقه وقت و لم يتقدمه زمان، و لا يتعاوره زيادة و لانقصان و لا يوصف باين و لا بام و لا مكان؛ الذي بطن من خفيات الامور و ظهر في العقول بما يرى في خلقه من علامات التدبير؛ الذي سئلت الانبياء عنه فلم تصفه بحد و لا ببعض بل وصفته بفعاله و دلت عليه باياته، لا تستطيع عقول المتفكرين جحده لان من. كانت السماوات و الارض فطرته و ما فيهن و ما بينهن و هو الصانع لهن، فلا مدفع لقدرته.

١. الرشان «كش» ٢. اما اني «كش» ٣. انه «جامع الرواة»

٤. بابك «جامع الرواة» ٥. مما «جامع الرواة» ٦. حفظتها «الكافي»

٧. مشاركاً «الكافي» ٨. ولا غاية «الكافي»

الذي نأى من الخلق فلا شئ كمثلته، الذي خلق خلقه لعبادته و اقدرهم على طاعته بما جعل فيهم، و قطع عذرهم بالحجج، فمن بينة هلك من هلك و بمنه نجا من نجا و لله الفضل مبدأ و معيداً، ثم ان الله - وله الحمد - افتح الحمد لنفسه و ختم امر الدنيا و محل الاخرة بالحمد لنفسه؛ فقال: «وقضى بينهم بالحق و قيل الحمد لله رب العالمين»^٢

الحمد لله اللابس الكبرياء بلا تجسيد و المرتدى بالجلال بلا تمثيل و المستوى على العرش بغير زوال و المتعالى على الخلق بلا تباعد منهم و لا ملامسة بهم منه^١ لهم، ليس له حد ينهى الى حده و لاله مثل فيعرف بمثله، ذل من تجبر غيره و صغر من تكبر دونه و تواضعت الاشياء لعظمته و انقادت لسلطانه و عزته و كلت عن ادراكه ظروف العيون و قصرت دون بلوغ صفتة اوهام الخلائق.

الاول قبل كل شئ و لا قبل له و لاخر بعد كل شئ و لا بعد له، الظاهر على كل شئ بالقهر له و المشاهد لجميع الاماكن بلا انتقال اليها، لا تلمسه لامسة و لا تحسه حاسة، هو الذي في السماء اله و في الارض اله و هو الحكيم العليم^٥، اتقن ما اراد من خلقه من الاشباح كلها، لا بمثال سبق اليه و لا لغوب دخل عليه في خلق ما خلق لديه، ابتدا ما اراد ابتداءً و انشأ ما اراد انشاءً؛ على ما اراد من الثقيلين: الجن و الانس، ليعرفوا بذلك ربوبيته و تمكن فيهم طاعته.

نحمده بجميع محامده كلها؛ على جميع نعمائه كلها، و نشهده^٦ لمرشد امورنا و نعوذ به من سيئات اعمالنا و نستغفره للذنوب التي سبقت منا و نشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً عبده و رسوله؛ بعثه بالحق نبياً دالاً عليه و هادياً اليه؛ فهدى به من الضلالة و استنقذنا به من الجهالة، من يطع الله و رسوله فقد فاز فوزاً عظيماً و نال ثواباً جزيلاً و من يعص الله و رسوله فقد خسر خسراناً مبيناً و استحقَّ عذاباً اليماً.

١. الابداء عين الاعادة بوجه لا يخفى على اولى العلم (نورى)

٢. الخاتمة عين الفاتحة و اختتام الامر بالحمد انما هو بعين الافتتاح فلا استشهاد بالكرامة يعم و لا يعلمه الاصحاب الكمال (نورى)

٣. الزمر / ٧٥ . ٤. منه لهم (الكافي) . ٥. الزخرف / ٨٤ . ٦. نستهديه «الكافي»

فانجعوا بما يحق عليكم من السمع والطاعة و اخلاص النصيحة و حسن الموازنة و اعينوا على انفسكم بلزوم الطريقة المستقيمة و هجر الامور المكروهة و تعاطوا الحق بينكم و تعاونوا به دوني و خذوا على يد الظالم السفيه و امروا بالمعروف و نهوا عن المنكر و اعرفوا لذوي الفضل فضلهم؛ عصمنا الله و اياكم بالهدى و ثبتنا و اياكم على التقوى و استغفر الله لي و لكم.

الشرح

الشان الامر واحد الشئون و هي في الاصل قبائل الرأس و ملتقاها و منها يجئ الدموع، قال ابن السكيت: الشانان عرقان ينحدران من الرأس الى الحاجبين ثم الى العينين، و شانت شأنه اي قصدت قصده و ما شانت شأنه اي لم اكثر له. و البديع ههنا فعيل بمعنى المفعول اي المبتدع و المخترع و قوله: بديع السموات و الارض^٢، اي مخترعهما لا على مثال. و الشبح الشخص و مثل بين يديه مثولا انتصب قائما فهو مائل اي قائم. يتعاوروه اي يتناوبوه و يتداولوه، و حائلا من حال الشيء اي تغير عن حاله. و الفطرة بالكسرة الخلقه و هي من الفطر كالخلق من الخلق في انها اسم للحالة ثم انها جعلت للمفعول و الطرف العين و لا يجمع لانه في الاصل مصدر و كأنه انما وقع ههنا ظروف على صيغة الجمع لا من الالتباس بالمصدر لنسبة فعل الادراك اليه. و اللغوب التعب و الاعياء. و انشائه اي خلقه و الاسم النشأة و انشاء الفعل كذا ابتداء. و المرشد مقاصد الطرق و الطريق الارشد نحو الاقصد و الرشيد خلاف الغي. و استنقذنا نجانا و خلصنا. و الجزيل العظيم و اجزلت اكثر، نجع فيه الخطاب و الوعظ و الدواء دخل و اثر، و هؤلاء قوم ناجعة و متجعون و قد نجعوا في معنى اتجعوا، فعلى هذا يكون نجعوا ههنا في معنى اتجعوا. و الموازنة من الوزر و هو الثقل و الوزير الموازر و هو المعاون لانه يحمل عنه ثقله.

انه عليه السلام قد حمد الله باعتبار اظهاره صفات كماله و عجائب عظمته و جلاله

و تنزه ذاته عن مشابهة الاشياء و ارتفاع وجوده عن ادراك المدارك و القوى .
 قوله: و لا تنقضى عجائبه، اى عجائب قدرته و وجوده و علل ذلك بقوله: لانه كل يوم
 هو فى شأن، اى قدرته غير واقفة على حد، و ذلك لانه لو جازان يقف قدرته تعالى
 على حد لبقى امكان وجود انواع جملة عفيرة و اشخاص غير متناهية فى حيز القوة و
 مكنم العدم و الخفاء من غيران يخرج من القوة الى الفعل و يبرز من الخفاء و الكمون
 الى مجلى الوجود و فضاء عالم الشهود، و هذا ينافى العلم و الحكمة و الكرم و
 الرحمة.

و قوله: من احداث بديع لم يكن، و هو ايجاد الهويات الجزئية الزمانية المتشخصة
 بذواتها و اجزاء الزمان و اجزاء الحركة الدورية الحافظة للزمان و هذا على رأى
 الجمهور من الحكماء، و اما على ما ذهبنا اليه من تجدد الطبائع الجوهرية و حركاتها
 الذاتية فالامر اظهر، فكل من هذه الشخصيات الزمانية و الاكوان المتجددة فى كل
 يوم بل فى كل لحظة امر بديع اذ لم يسبق مثله فى الوجود و لا يلحق كما فى قوله
 تعالى: بل هم فى لبس من خلق جديد.

و قال بعض العرفاء: ان المراد من كل يوم كل لحظة و هو اصغر الايام الالهية، فانه
 قد ورد فى الحديث عند ذكر الدجال: يوم كسنة و يوم كشهر و يوم كجمعة و يوم كساعة
 و يوم كسائر ايامنا. و قال فى قوله تعالى: و ذكرهم بايام الله^١، ان فى ذلك لعبرة لمن
 كان له قلب، هى ايام الانفاس على الحقيقة فانها اول ما يطلق عليه اسم يوم، فهو ان
 يذكره بقوله: كل يوم هو فى شأن^٢، فتلك ايام الله و الناس فى غفلة عنها، و قوله تعالى:
 ان فى ذلك، اشارة الى قوله كل يوم هو فى شأن مع غير ذلك، و قوله: لعبرة لمن كان
 له قلب اى فطنة بالتقلب فى الاحوال عليه اى تقلب الاحوال عليه، فيعلم من ذلك
 شئون الحق و حقائق الايام التى الحق فيها فى شأن، فالشأن واحد العين و القوايل
 مختلفة كثيرة يتنوع فيها هذا الشأن فهو من الله واحد و فى صور العالم كثيرة كالصورة
 الواحدة فى المرائى الكثيرة و الظلال الكثيرة من الشخص الواحد للسر

المتعددة. وقوله: والقي السمع، لما يتلى عليه من قوله: كل يوم هو في شأن وامثاله، و هو شهيد من نفسه تقلب احواله فيكون على بصيرة في ذلك من الله. انتهى كلام هذا العارف المحقق.

قوله عليه السلام: لم يلد فيكون في العز مشاركاً، هذا رد على النصارى حيث زعمت ان عيسى ابن الله ثم عبده بالالهية، فيكون الاله عندهم والداً و مولوداً كما ان قوله: ولا تنقضى عجائبه، لان كل يوم هو في شأن رد على اليهود حيث قالت: يدالله مغلولة^١.

ووجه ما ذكره: لان التوالد عبارة عن كون الشيء مبدأ لما هو مثله في نوعه او جنسه، فالولد مشارك لوالده في درجة الوجود ورتبه في الكمال، و واجب الوجود لا ماهية له حتى يشاركه شيء في رتبة وجوده و عزه و كماله الذاتي فلا ولد له.

وقوله: ولم يولد فيكون موروثاً هالكا، وذلك لان السبب الطبيعي لوقوع التوالد و التناسل حفظ بقاء النوع الذي لا يمكن له البقاء الشخص بالعدد، فكل مولود لابد ان يكون كوالده موروثاً هالكا في وقت و ان كان وارثاً موجوداً في وقت اخر، و لاجل ذلك قال عليه السلام في بعض خطبه التي وردت في كتاب نهج البلاغة: لم يلد فيكون مولوداً، تنبيهاً على ان كل ما يلد فقد اقتضى طبعه ان يكون مولوداً، الا ان يكون هناك سبب الهى اعلى من الطبيعة يجبرها على خلاف و مقتضاها لحكمة قضائية و غاية اخروية، فحصل والد ليس بمولود من مادة واحد من نوعه بل من مادة ابعد من تلك المادة كحدوث ابي البشر، فلم يرد به نقض على ما ذكر.

فالجمله الاولى تشتمل على دعوى و اشارة الى البرهان عليه و هو في قوة قياس استثنائي تقديره: لو كان له ولد لكان في العز مشاركاً له لكن التالي باطل فالمقدم كذلك، و كذلك الجمله الثانية تشتمل على دعوى اخرى و اشارة الى برهانه و هو كذلك في قوة قياس اخر استثنائي تقديره: لو كان ولد لكان موروثاً هالكا كوالده، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك و وجه بطلان كل من التاليين ما ذكرناهما.

قوله: ولم يقع عليه الاوهام فتقدره شبحاً ماثلاً، كل ما يدركه الوهم من الذوات و هو رئيس القوى الحسية والخيالية فيصوره بقوته الخيالية شخصاً متقدراً كأنه يشاهده شبحاً حاضراً عنده ماثلاً بين يديه، فان كان تصوره للاول على هذا الوجه صادقاً مطابقاً للواقع فيلزم كونه تعالى جسماً مقدارياً محدوداً وهو محال، وان كان كاذباً فلم يكن ادركه بل ادرك امرأ آخر، فهو تعالى منزّه عن ان يقع عليه وهم من الاوهام.

وقوله: ولم تدركه الابصار فيكون بعد انتقالها حائلاً، وفي نسخة: بعد انتفائها، اي لو ادركته الابصار والابصار وادراكاتها امور زائلة منتقلة، واذا انتقلت او انتفت فيكون الاول تعالى حاله بعد انتقالها وانتفائها عنه غير حاله قبل الانتقال او الانتفاء فيتغير عليه الاحوال وذلك محال عليه تعالى، لان كل من يتغير عليه الاحوال فهو تحت الازمنة والحركات ويتعاقبه الشئون والاقوات ويعتريه الانفعالات والتأثرات وكل ما هو كذلك فهو متعلق بالمواد والاجسام والله منزّه عنها وعن كل ما يتعلق بها. و ايضاً هو قبل كل حركة واستحالة ومبدأ كل تغير وزمان فلا يجري عليه اختلاف الاحوال.

واما قوله: كل يوم هو في شأن، فقد مرّ انه من جهة كثرة القوابل والاستعدادات، فهو من جهة شأن واحد ومن جهة القوابل شئون كثيرة ولا يمكن الاعتذار بمثله ههنا، لان كون الشيء مما ادركه البصر بالفعل حالة مخصوصة من مواجهة ومشاهدة يوجب اتصاف المبصرية ثم زوال كونه مبصراً بالفعل حالة اخرى، وان كانت عدمية كاعدام الملكات التي لها حظ من الوجود فانها وملكاتها قد يتعاقبان على موضوع ولا يجتمعان فيه معاً في زمان واحد، فمثل ذلك الشيء مما يختلف عليه الازمنة والاقوات والشئون والاحوال وكلها متحركة عليه لانه متحكم عليها. فافهم هذا المقام فانه من مزال الاقدام.

قوله: الذي ليست في اوليته نهاية ولا اخريته حد وغاية، لان الحدود والنهايات من عواض الاجسام ذوات الاوضاع والمقادير تعرض لها بالذات وللواحقها كالازمنة والحركات وللأمور المتعلقة بها كالقوى والكيفيات بالعرض، والاول سبحانه ليس بجسم ولا جسماني ولا متعلق به ضرباً من التعلق به كالنفوس وهو منزّه عن الحد و

النهاية.

ومما يجب ان يعلم انه تعالى وان سلب عنه النهاية فليس بحيث يوصف ذاته باللانهاية بمعنى العدول بل كلاهما مسلوبان عنه، لان اللانهاية ايضاً كالنهاية من خواص الكميات فاذا وصف بانه غير متناه كان بمعنى السلب البسيط التحصيلي كما يوصف بسلب الحركة بمعنى السلب الساذج لالذي يساوق السكون.

فاذا قيل انه ازلي باق ليس يراد به ان لمدة وجوده زماناً غير منقطع البداية و النهاية، اذا الزمان من مخلوقاته المتأخرة عن الحركة المتأخرة عن الجسم المتأخر عن المادة والصورة المتأخرتين عن الجوهر المفارق المتأخر ذاته عن ذاته تعالى، بل الزمان بجميع اجزائه كالآن الواحد بالقياس الى سرمديته، كما ان الامكنة والمكانيات كلها بالقياس الى عظمة وجوده كالنقطة الواحدة.

وقوله: الذي لم يسبقه وقت ولا يتقدمه زمان، هذا تأكيد وتوضيح لما سبق وكذا قوله: ولا يتعاوره زيادة والانقصان، ومثل هذه التأكيدات والتوضيحات في الخطب والمواعظ غير بديع بل شائع مستحسن سيما في محضر الناس ومكالمة الخلق الكثير واستجلاب خواطرهم واستصلاح نفوسهم وارشادهم الى طريق الحق وسبيل التوحيد.

وقوله: ولا يوصف باين، لانه خالق الامكنة والايون ونسبته الى جميعها نسبة واحدة شهودية احاطية لاوضعية مكانية كما زعمه الجاهلون الضالون انه فوق العرش. تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

قوله: ولا يَمَّ، اي لا يوصف بماهية، فان «ما» سؤال عن ماهية الشيء، وقد علمت مراراً ان لاماهية له تعالى فلا يوصف بما يقع في جواب «ما» من المعاني الجنسية والفصلية.

وقوله: ولا مكان، اورده للسجع لاستغناء قوله: ولا يوصف باين عنه وقوله: الذي بطن من خفيات الامور وظهر في العقول، ارادانه لغاية عظمته ولطفه بحيث يكون جامعاً للاطراف المتقابلة، لانه ابطن خفيات الامور واطهر الجليات في باب المعقول، اما الاول: فلغاية ارتفاع ذاته عن ادراك العقول والافهام والمدارك و

الاوهام، واما الثانى: فلظهور اثاره و افعاله و وضوح علامات تدبيره و حكمته و امارات جوده و رحمته المنتشرة فى الكائنات المنبثة فى جميع المخلوقات و كل ما فى الارض و السموات و اليه الاشارة بقوله: بما يرى فى خلقه من علامات التدبير. ثم اشار الى بيان كلا المطلبين و مجموع الوصفين اعنى غاية البطون و الخفاء من جهة ذاته و نهاية الظهور و الجلاء من جهة اثاره و مخلوقاته بقوله: الذى سئلت الانبياء عنه فلم تصفه بحد و لا ببعض، هذا لبيان المطلب الاول، و هو انه لو كان لاحد ان يعرف كنه ذاته كان الاحق به الانبياء عليهم السلام لانهم اعرف الخلائق و اعلمهم بما يليق بجلاله و كماله، و قد سألوا عن وصف ذاته بذاته فلم يجيبوا بحد و لا بجزء، اى ببعض حد و هو الحد ناقص، كالجواب بالفصل القريب دون الجنس القريب، بل عدلوا عن الوصف بالحد تاما كان او ناقصا الى الرسوم الناقصة و هى الوصف له تعالى بفعاله.

و هذا كما فعل موسى الكليم على نبينا حبيب الله و عليه افضل الصلوات و التسليم حيث سأل فرعون بقوله: و ما رب العالمين فلم يأت فى الجواب بحد تام او ناقص بل عدل عن ذلك تنبيهاً على ان لا ماهية له و لا حد له لذاته الى قوله: رب السموات و الارض و ما بينهما ان كنتم موقنين^١ و قوله: ربكم و رب ابائكم الاولين^٢ و قوله: رب المشرق و المغرب و ما بينهما ان كنتم تعقلون^٣.

و اعلم ان تعريف المبادئ الوجودية باثارها و لوازمها الصادرة عن حاق وجودها المنبعثة عن كنه هويتها توصل الذهن الى حد ليس باقل فى باب افادة المعرفة من تعريف الماهيات باجزائها الذهنية المسماة بالحد كما صرح به ابو على سينا فى كتابه المسمى بالحكمة المشرقية، و من هذا القبيل معرفة الله بافعاله و اثاره من خلق السموات و الارض و ما بينهما بشرط الامعان فى النظر و التفكير فيها و تحصيل الايقان بها بالبرهان كما اشار اليه قوله: ان كنتم موقنين.

ثم قال لبيان المطلب الثانى: بل وصفته، اى الانبياء عليهم السلام بفعاله كما صنع

الخليل حيث قال: ربي الذي يحيى ويميت^١: ودلت عليه بآياته، كما صنع الكليم حيث قال: رب السموات والارض وما بينهما.

وقوله: لا تستطيع عقول المتفكرين جحده، الجملة في موضع الحال عن ضمير عليه لانه بمنزلة المفعول لدلت، ويحتمل الاستيناف اشعاراً بانها قاعدة كلية: لان من كانت السموات والارض فطرته وما فيهن وما بينهن فلا مدفع لقدرته، اى لا يستطيع عقول المتفكرين وضمائرهم ان يجحدوا الهيته وان انكروها لساناً وجحدوها ظاهراً، ولا يقدر من نظر الى هذه الايات والبدايع العجيبة وما فيهن من الترتيب الحكيم والنظام الاتم وما بينهن من عجائب الانواع وغرائب الاصناف ان يدفع قدرته، ومن جحد الهيته ودفع قدرته كمنرود وفرعون واشباههما، فانما فعل ذلك في ظاهر القول واللسان دون موافقة الضمير والجنان، ولهذا الما ذكر موسى عليه السلام ذلك الجواب الحق الذى لا يجوز غيره كما سنوضحه قال (فرعون) لمن حوله الاتسمعون؟^٢ واما ذكر على سبيل التعجب من جواب موسى والانكار له في محضر الجمع، يعنى انا اطلب منه الماهية وخصوصيته الحقيقية بايراد كلمة «ما» يجيبني^٣ بالفاعلية و المؤثرية وهو الجواب برسم ناقص

تحتية كقوله صلى الله عليه وسلم

وتمام الاشكال: ان تعريف الماهية بخواصها ولوازمها لا يفيد الوقوف على تلك الماهية، وذلك اذا قلنا فى الشيء انه الذى يلزمه اللازم الفلانى فهذا المذكور اما ان يكون معرفاً لمجرد كونه امراً ما يلزمه ذلك اللازم او لخصوصية تلك الماهية التى عرضت له هذه الملزومية، فالاول محال لان العلم بانه امر ما يلزمه اللازم الفلانى جعلناه كاشفاً، فلو كان المكشوف هو هذا القدر يلزم تعريف الشيء بنفسه وكون الشيء كاشفاً لنفسه وهو محال، والثانى ايضا محال لان العلم بانه امر ما يلزمه ذلك اللازم لا يفيد العلم بخصوصية تلك الماهية الملزومة لانه لا يمتنع عنه العقل اشتراك الماهيات المختلفة فى لوازم متساوية.

فان قلت: هذا ينافى ما ذكرته قبيل هذا من ان تعريف المبادئ الوجودية باثارها و

لوازمها مما يوصل الدهن الى عرفان تلك المبادئ.

قلت: الفرق ثابت بينهما من وجهين: احدهما من جانب المطلوب المعرف، فان المطلوب هناك ملاحظة الهوية الخارجية اعنى وجود المبدأ الفاعلى لشيء و هيئنا نفس الماهية الكلية. و ثانيهما ان الكاشف المعرف هيئنا تصور مفهومات اللوازم و الصفات و هناك مشاهدة الافعال و الاثار باعيانها، و لاشك ان مشاهدة افعال الشيء و اثاره الخارجية مما له مدخل عظيم فى معرفة ذاته و العلم بانية الخارجية اعظم مما للحد بالاجناس و الفصول فى باب معرفة ذاته بخصوصه، بل معرفة الانيات الوجودية لا يمكن الا بمشاهدة اثارها الخارجية و لهذا قال الحكماء: و القوى تعرف بافاعيلها، فكذلك الحكم فى الحقيقة التى لا ماهية لها الا الوجود البحث.

و توضيح ذلك: ان تعريف حقيقة الشيء اما ان يكون بنفس تلك الحقيقة او بشيء من اجزائها او بامر خارج عنها او بما يتركب من الداخلى و الخارجى. اما تعريفها بنفسها فهو محال، لان المعرف معلوم قبل المعرف، فلو عرف الشيء بنفسه لزم ان يكون معلوماً قبل ان يكون و هو محال.

و اما تعريفها بالامور الداخلة ففى حق البسائط الوجودية سيما ما هو البسط من كل بسيط محال، و قد علمت البرهان على بساطة واجب الوجود، لان كل مركب محتاج الى كل واحد من اجزائه و هو غيره و المحتاج الى غيره و ان كان ذلك الغير جزئه ممكن، فكل مركب ممكن، فما ليس بممكن يستحيل ان يكون مركباً فواجب الوجود ليس بمركب، و ايضاً الوجود لا جنس له و لا فصل لانهما معان كلية يتركب منهما الماهيات، و الوجود غير الماهية فليس فيه تركيب عقلى و ما ليس فيه تركيب عقلى لا يكون فيه تركيب خارجى من مادة و صورة، فان الجنس و الفصل فى المركبات الخارجية مأخوذان منهما و متحدان معهما الجنس بالمادة و الفصل بالصورة، و اذا لم يكن الشيء مركباً استحال تعريفه بالامور الداخلة، فاذا بطل القسمان بل الاقسام الثلاثة ثبت انه لا يمكن تعريف حقيقة واجب الوجود الابلوازمه و

اثاره. ثم ان اللوازم الوجودية قد تكون خفية وقد تكون جلية ولا يجوز تعريف الحقيقة باللوازم الخفية بل لابد من تعريفها باللوازم الجلية والايات المكشوفة، و اظهر اثار الله و اياته هو هذا الهيكل العظيم و العالم المحسوس و هو السموات و الارض و ما بينهما.

فقد ثبت انه لا جواب البتة للسائل عن حقيقة الاول تعالى كفرعون حيث قال: و ما رب العالمين^١، الا بما قاله موسى عليه السلام: رب السموات و الارض و ما بينهما^٢، و قوله: ان كنتم موقنين^٣، اشعار بان ان كنتم موقنين باسناد هذه الاجرام و المحسوسات الى فاطرها المتعالى عن ان يكون جسماً او جسمانياً المتنزه عن ان يكون متغيراً محسوساً، فاعرفوا انه موجود بحيث لا يمكن تعريفه الا بما ذكرته، لانكم لما سلمتم انتهاء هذه المحسوسات الى واجب الوجود لذاته، و ثبت انه فرد مطلق لا يمكن الوصول الى معرفته الا باثاره و افعاله، و ثبت ان تلك الاثار يجب ان يكون اظهر اثاره و ابعدها عن الخفاء ليكون مشاهدتها وسيلة الى معرفة مبدعها و فاعلها و ما ذلك الا السموات و الارض، فاجعلوها وسيلة الى معرفته و سلماً للعروج الى ايقانه ان كنتم موقنين اى مستأهلين للايقان، و لهذا صارت هذه الاشياء معارج للانبياء عليهم السلام ليكونوا من الموقنين كما قال تعالى: و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين^٤، و قال: و فى الارض آيات للموقنين و فى انفسكم افلا تبصرون^٥.

ولان اظهر المخلوقات عندنا نفوسنا عدل موسى عليه السلام من الجواب الاول عن سؤال فرعون حين انكره الى قوله: ربكم و رب ابائكم الاولين^٦، اى عدل عن التعريف بخالفية السموات و الارض الى التعريف بكونه خالقنا و لابائنا، و ذلك لانه لا يمتنع ان يعتقد احدان السموات و الارض واجبة لذواتها فهى غنية عن المخلوق و المؤثر كالدهرية و الطباعية، ولكن لا يمكن لعاقل ان يعتقد فى نفسه و فى ابائه و

١. الشعراء/ ٢٣ ٢. الشعراء/ ٢٤ ٣. الشعراء/ ٢٤ ٤. الانعام/ ٧٥
٥. الذاريات/ ٢٠ ٦. الشعراء/ ٢٦

اجداده كونهما واجبة الوجود لذواتها، كيف والمشاهدة دلت على انهم وجدوا بعد
العدم ثم عدوا بعد الوجود وما كان كذلك استحال ان يكون مستغنياً عن المؤثر و
المخالق، فكان التعريف بهذا الاثر ابين واظهر فلهذا عدل موسى عليه السلام عن
الكلام الاول اليه.

ثم لما كان فرعون ليس غرضه من السؤال الاستكشاف والاستعلام بل ركب متن
اللجاج والعناد فقال: ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون^١، اصراراً على ما كان
عليه من قوله الاول، يعنى ان مقصودى من سؤال «ما» طلب الماهية وخصوصيته
الحقيقية والتعريف بهذه الاثار الخارجية لايفيد المطلوب، فهذا الذى يدعى الرسالة
مجنون لايفهم السؤال فضلاً عما يجيب عنه فقال موسى عليه السلام: رب المشرق و
المغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون^٢، فعدل الى طريق اوضح من الثانى، وذلك لانه
اراد بالمشرق طلوع الشمس وظهور النهار و اراد بالمغرب غروب الشمس وزوال
النهار والامر ظاهر فى ان هذا التدبير المستمر على الوجه العجيب لا يتم الا بفعل
مدبر عليم.

وهذا بعينه طريقة ابراهيم عليه السلام مع نمرود اللعين فانه استدل اولاً بالاحياء و
الاماتة وهو الذى ذكره موسى عليه السلام بقوله ربكم ورب ابائكم الاولين^٣، فاجابه
نمرود بقوله: انا احى واميت، فقال: ان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من
المغرب فبهت الذى كفر^٤، وهو الذى ذكره موسى عليه السلام بقوله رب المشرق و
المغرب، واما قوله: ان كنتم تعقلون، فكأنه قال: ان كنت من العقلاء عرفت انه
لاجواب عن سؤالك الا بما ذكرته لانك طلبت تعريف حقيقته وقد ثبت انه لا يمكن
تعريف حقيقة الشىء بنفس حقيقته فلم تبق الا ان اعرف حقيقته باثار حقيقته وقد
عرفت حقيقته باثار حقيقته، فقد ثبت ان كل من كان عاقلاً يقطع بانه لا يمكن الجواب
عن هذا السؤال الا بما ذكرته.

١. الشعراء / ٢٦

٢. الشعراء / ٢٨

٣. عن ان - م - د

٤. الشعراء / ٢٧

٥. البقرة / ٢٥٨

ولما اتم موسى عليه السلام حجته على فرعون وقد اسمعه القول الخشن من قوله: ان كنتم تعقلون، وعجز عن الحجاج عدل الى التخويف والتهديد كما هو أدب المحجوج المبهوت فقال: لئن اتخذت الهاً غيرى لاجعلنك من المسجونين^١. واعلم انه قد اشرنا الى ان الوجود لما كان هوية خارجية ليست لها صورة عقلية مطابقة له، لان كل صورة ذهنية هي مفهوم كلى والوجود امر متشخص بذاته فلا يمكن العلم بذاته الا بنو الحضور والمشاهدة، وذلك اذا اريد ان يحصل من جهة الاثار والافعال فلا يكفى فى ذلك مجرد العلم بمعانى تلك الاثار ومفهوماتها، بل لابد من الاطلاع بها على سبيل المشاهدة الحضورية، اذ الجاعل والمجعول والمؤثر والمتأثر انما هي الوجودات العينية دون الماهيات والمعانى فلا رابطة بين ماهية العلة و ماهية المعلول ولا التأثير والتأثر بين المفهومات والماهيات المتخالفة حتى يصير العلم ببعضها وسيلة للعلم بالبعض.

فاذن الذى من الاثار والافعال تصير سبباً للاطلاع على مؤثرها وفاعلها انما هي مشاهدة ذواتها ومعاينة وجودها^٢ وكذلك قال تعالى: وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين^٣، وقال: ولما رأى كوكباً، ولما رأى القمر بازغاً، ولما رأى الشمس بازغة^٤، تنبيهاً على ان ملاك المعرفة من هذا الطريق مشاهدة الاثار ورؤيتها دون ادراكها الذهني ولاجل ذلك قال ابراهيم: رب ارنى كيف تحى الموتى^٥، وغرضه كان طلب رؤية المحي وهو ذاته تعالى لكنه تأدب مع الله واتى بهذه العبارة، ولانه كان عالماً بان رؤيته تعالى لا يمكن الا من جهة رؤية آثاره وافعاله الصادرة عنه بلا واسطة ولا يكفى فيها مجرد الايمان بذلك اعنى العلم الاستدلالي بان محي الاشياء ومميتها ليس الا الله.

ولما علم الله غرضه المكتمون فى سؤاله قال تعالى على منهاجه فى الرمز وكتمان المقصود: او لم تؤمن^٦، بانى قادر على احياء الموتى؟ فاجاب الخليل ايضاً على تلك

١. الشعراء / ٢٩ ٢. وجوداتها - م - ط ٣. الانعام / ٧٥ ٤. الانعام / ٧٦
٥. الانعام / ٧٧ ٦. الانعام / ٧٨ ٧. البقرة / ٢٦٠ ٨. البقرة / ٢٦٠

الوتيرة من غير التصريح بمطلوبه قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي، ولم يقل ولكني اريد الرؤية تأدباً مع الله وحياء منه، والله اعلم. ولنرجع الى ما كنا فيه من الشرح. قوله عليه السلام: الذي نأى من الخلق فلا شيء كمثلته، اذ لا ماهية له حتى يشاركه فيها شيء فيكون مثلاً له، واما وجوده الذي هو حقيقة ذاته فهو غير متناه في الشدة و الكمالية ووجودات الخلاق ووجودات ناقصة ضعيفة نازلة في منازل النقصان فهي بعيدة المراحل عن مرتبته.

وقوله: الذي خلق خلقه لعبادته، اشارة الى غاية الخلق وثمره الابدان وهي العبادة والعبودية كما في قوله تعالى: وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون، و حقيقة هذه العبودية صيرورة العبد عبداً خالصاً ومفتقراً محضاً لم يبق له جهة انانية او نظر التفات الى ما سوى المعبود الحق الاول، وذلك بعد انسلاخات عن البسة الوجودات الكونية وعقيب رياضات علمية وعملية وتجردات عن نشأة الى نشأة و عن صورة الى صورة حتى يصير عبداً محضاً فانياً عن نفسه وعن كل شيء سوى الحق مستغرقاً في عبوديته و فقره الى الله، بل فنى عن ملاحظة هذا الاستغراق قاصراً نظره الى مطالعة الجلال ومشاهدة الجمال، فهذا هو غاية ايجاد الخلق، ورتبة هذه العبودية المحضة افضل من مرتبة الرسالة ولهذا قدمت في التشهد على الرسالة فيقال: اشهد ان محمداً عبد ورسوله.

قوله: واقدرهم على طاعته بما جعل فيهم، من الات السعى والسلوك اليه و ركز فيهم من ادوات العلم والادراك، فانه لما خلقهم لطاعته و عبوديته والتقرب اليه و الانخراط في سلك مقربيه و عباده المكرمين و ملائكته المقربين فلا بد في سنة حكمته و عنايته وقاعدة لطفه ورحمته ان يخلق فيهم كل ما يتوقف عليه ما اراد منهم من الات التكليف واسباب الهداية والتأديب من بعث الانبياء والرسول وانزال الصحائف و الكتب و نصب الائمة والاصياء و حفظة الدين والشريعة و خزنة اسرار العلم و المعرفة و حملة انوار اليقين والحكمة مؤيدين بالالهام والكرامات كما ايد الانبياء

بالوحى والمعجزات صلوات الله على سيد المرسلين و عليهم اجمعين .
 والى ما ذكرنا اشار بقوله : و قطع عذرهم بالحجج ، و الحاصل انه لما فطر عباده
 فطرة منفصلة من البهائم و الانعام و كرمهم بكرامة النطق و فضيلة النفس على سائر
 النفوس و الطبائع للاجسام اقدرهم على طاعته بما جعل فيهم و اكمل به لهم من
 الالات و القوى و سائر الامور و الاسباب المتوقف عليه العبادة و الطاعة ، فكلفهم
 بطاعته و اوجب عليهم عبادته و الا فيكون خلقهم عبثاً و تعطلا و هو محال عليه تعالى
 كما قال : افحسبتم انما خلقناكم عبثاً و انكم الينا لا ترجعون !

و قوله : فعن بينة هلك من هلك و بمنه نجا من نجا ، مقتبس من قوله تعالى : ليهلك
 من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة ، و معنى الاية اشارة الى ان الله سبحانه
 نصب لعباده الحجج و البينات و اكمل لهم القوى و الالات و اقدرهم على فعل
 الحسنات و ترك السيئات ، ثم كلفهم و امرهم بالطاعات و الخيرات و زجرهم و نهاهم
 عن الشرور و المنهيات و بين لهم طريقى الخير و الشر ، و اوضح لهم سبيلى النفع
 و الضر و النعمة و النقمة و السعادة و الشقاوة و النجاة و العقوبة ، ليموت من يموت عن
 بينة عاينها و يعيش من يعيش عن حجة شاهدها لثلايق لاحد معذرة و لا يكون له
 حجة .

و لا يبعد ان يكون المراد من الهلاك و الحيوة و الكفر و الايمان اطلاقاً للمسبب
 على سببه اذا الكفر و العناد سبب الهلاك الابدى و الايمان و الانقياد سبب الحيوة
 السرمدية ، يعنى ليصدر كفر من كفر و ايمان من امن عن وضوح بينة ، و المراد بمن
 هلك و من حى المشارف للهلاك و الحيوة او من هذا حاله فى علم الله و قضائه . و
 الاية تدل على انه تعالى اراد من الفريقين جميعاً العلم و المعرفة و الخير و الصلاح و
 ذلك يطل مذهب المخالفين من الاشاعرة انه تعالى اراد الكفر من الكافر ، و الحق ان
 الخير و الايمان و الطاعة واقعة فى قضاء الله و ارادته بالذات و الشر و الكفر و
 المعصية واقعة فيه بالعرض و سيأتى ايضاح هذه المطلب فى باب الخير و الشر بما لا

مزيد عليه.

و مما يجب ان يعلم ان المراد من القسمين المذكورين فى الاية هم الذين لهم
مكنة استعداد و قوة سعى و تحصيل مما اعطاهم الله خلقه محتملة لاكتساب الادب و
العلم لا الناقصين و الضعفاء من النساء و العوام الذين لاحيلة لهم و لا داعية كمال
فيهم، فقد وضع الله عنهم التكليف الاخرة الا بقدر ما يسع لهم من القوة و الطاقة و
هم فى الدنيا مكلفون بالسياسات الشرعية و الاحكام الظاهرة و فى الاخرة فى مشيئة
الله.

و اما قوله: بمنه نجا من نجا، فالمراد ان جميع ما يتوقف عليه النجاة انما كانت
بفضل الله و منه، اذ وجود العبد و قدرته و حوله و قوته و اسباب سعيه و الات علمه و
سلوك سبيل النجاة و طريق السعادة كلها من قبل الله لا صنع فى العبد فى شىء منها
فلا منة الامنه و لا حمد الآله.

قوله: و لله الفضل مبدأً و معيداً، اى له الفضل و المنة حين ابتدائه الخلق عباده فى
النشأة الاولى حيث اعطاهم خلقه محتملة لاقتناء العلم و الادب و سلوك سبيل
السعادة و الخير، و له الفضل و المنة حين اعادته لهم فى النشأة الثانية حيث اعطاهم
ثواب الاخرة بما صدر عنهم من الطاعة بسبب الات و اسباب و قوة و قدرة و داعية و
ارادة هو افادها كلها و انشأها لهم لا صنع لغيره فى شىء منها، فله الحمد و الشكر فى
الاولى و الاخرى و البدو و الرجعى.

ثم اكد كونه تعالى محموداً فى البداية و النهاية بدليل من القران و هو قوله: ثم ان
الله و له الحمد افتتح الحمد لنفسه و ختم امر الدنيا و محل الاخرة بالحمد لنفسه فقال:
و قضى بينهم بالحق و قيل الحمد لله رب العالمين. ا قوله: و له الحمد، جملة اعتراضية
من مبتدأ و خبر وقعت فيما بين اسم «ان» و خبره و قوله: و محل الاخرة، عطف على
امر الدنيا، اى ختم وقت انقضاء امر الدنيا و حلول الاخرة بالحمد لنفسه، يعنى انه
تعالى افتتح فى كتابه الكريم الحمد لنفسه كما فى فاتحة الكتاب و الانعام و غيرهما

من جهة ما صدر منه ابتداءً من خلق العالم وما فيه واسباب الكائنات واعطاء المعاش والارزاق، ثم اذا انشأ النشأة الاخرة وقضى بين اهل تلك النشأة بالحق استقر كل طائفة من اهل السعادة والشقاوة على منازلهم ودرجاتهم من غير تجاوز عن حدودهم ومقاماتهم. وبالجملة ختم الامر وانقطع السير ووصل كل ذى غاية الى غايته ولما قضى بين الملائكة بالحق قالت الملائكة: الحمد لله رب العالمين على قضائه بيننا بالحق.

وهي هنا دقيقة وهى: ان الله سبحانه لما قضى بينهم بالحق فهم ما حمدوه لاجل ذلك القضاء بل حمدوه لصفة الواجبية والمبدائية وهو كونه رب العالمين، فان من حمد المنعم لاجل انعامه الذى وصل اليه فهو فى الحقيقة ما حمد المنعم وانما حمد الانعام، فحمد الله بالحقيقة هو الذى لاجل ذاته الموصوفة بصفة الكرم والانعام والربوبية المطلقة للعالمين، فالحامد بذلك الحمد قد وصل الى الجنة والنعيم بحق التوحيد^١ هذا اى نسبة الحمد الى الملائكة اذا قلنا: ان قوله: وترى الملائكة حافين من حول العرش^٢، شرح احوال الملائكة فى الثواب، اما اذا قلنا: انه من بقية شرح ثواب المؤمنين فتقريره ان يقال: ان المتقين لما قالوا: الحمد لله الذى صدقنا وعده واورثنا الارض نتبوا من الجنة حيث نشاء^٣، فقد ظهر منهم انهم فى الجنة اشتغلوا بحمد الله و تذكره بالمدح والثناء، فبين تعالى انه كما كانت حرفة المتقين فى الجنة الاشتغال بهذا التحميد والتمجيد فكذلك حرفة الملائكة الذين حافوا حول العرش الاشتغال بالتمجيد^٤ والتسبيح.

ثم ان جوانب العرش ملاصقة بجوانب الجنة وحينئذ يظهر منه ان المؤمنين المتقين وان الملائكة المقربين يصيرون متوافقين على الاستغراق فى تحميد الله وتسبيحه و كان ذلك سبباً لمزيد التذاذهم وابتهاجهم بذكره تعالى وحمده.

فظهر ان ختم الله امور الدنيا والاخرة بالحمد لنفسه، ومعلوم ان افتتاح ايجاده

١. واستقر - م - ط . ٢. كذا فى جميع النسخ والظاهر: التحميد . ٣. الزمر / ٧٥

٤. الزمر / ٧٤ . ٥. بالتحميد - م - د

للعالم وانشائه للموجودات من كتم العدم مما يوجب استحقاقية الحمد له والثناء عليه، ولذلك كانت الملائكة يسبحونه بحمده و يقدرسونه قبل خلق العالم وهو قولهم: ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك^١، فثبت و تحقق ان له الحمد والثناء في المبدأ و المنتهى.

ثم انه عليه السلام انشأ خطبة ثانية في ذلك اليوم وقت العصر فقال: الحمد لله اللابس الكبرياء بلا تجسيد والمرتدى بالجلال بلا تمثيل.
واعلم ان الكبرياء لا بد فيه من امرين: احدهما وجود الشرف والعلو على الغير و الثانى العلم بكمال الذات وفضلها، وهذان الاعتباران صادقان عليه تعالى اتم من صدقها على كل موجود وكذا الجلال والعظمة، فكان سبحانه احق بالكبرياء و الجلال من كل موجود.

اما الاول: فلانه لما كان كمال الذات عبارة عن تمام وجود الشيء وكمال به حيث لم يفته من كماله شيء، بل كل ما ينبغي له فهو حاصل له بالفعل، صدق عليه هذا الاعتبار اتم صدق، واما الثانى: فلان وجوده تعالى هو الوجود الذى يصدر عنه وجود كل موجود عداه وهو تعالى عالم بذاته وجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها اتم علم، فهو اذن عالم بكماله و شرفه على عبده و مخلوقاته و عالم بان غيره تعالى لا يستحق صفة الكبرياء والجلال بالحقيقة بحسب كل من الاعتبارين.

اما الكمال: فليس لغيره لذاته بل بسبب افاضته تعالى، ذلك الكمال والشرف ايضا بالقياس الى مادونه الا بالاضافة الى ما فوقه، واما العلم: فعلم ناقص غير محيط بجميع الاشياء ولا بما فوقه، و لاجل ذلك اختارهما لنفسه دون خلقه، و معنى اختياره لنفسه ههنا تفرد به باستحقاقهما لذاته، فان المستحق للكبرياء والجلال بالذات ليس الا هو كما ذكرنا، و قد دل على ذلك المنقول والمعقول:

اما المنقول: فقوله تعالى: الكبير المتعال^٢، والالف واللام ههنا يفيد حصر الكبرياء والعلوفيه.

واما المعقول: فلانه تعالى لما استحق ذلك الاعتبار لذاته لا بامر خارج بخلاف جميع ما سواه، فعلمنا انه قد اختار الاختصاص بهما دون خلقه، ولهذا ذم المتكبرين و توعدهم في كتابه العزيز وعلى لسان نبيه عليه واله الصلوة والسلام حيث قال حكاية عنه: الكبرياء ردائي والعظمة ازارى... الحديث، وجعل اللعنة على من نازعه فيهما كما في الخبر المذكور: فمن نازعني فيهما القيت في جهنم، وفي رواية: قصمت ظهره. ولا شك ان الملقى في جهنم او المقصوم ظهره مبعد مطرود عن باب رحمته وكرمه، واستعار لفظتى اللبس والرداء باعتبار احاطة كماله وشمول شرفه لتمام جهاته، لان كل صفة من صفاته ثابتة له من جميع جهاته وحيثياته او باعتبار اختصاصهما به دون من سواه، فان لباس كل احد وردائه مختصان به لا شركة لغيره فيهما.

واما قوله: بلا تجسيد ولا تمثيل، فلدفع ما يتوهم ان الكبر والعظمة والجلالة ونحوها لا يكون الا في الاجساد والاشباح ذوات المقادير والاضاع، ولا شك انه تعالى منزّه عن الجسمانيات و صفاتها، فثبت على ان كبرياته و جلاله على وجه اعلى و اشرف مما يوجد في المحسوسات والمتمثلات.

قوله: والمستوى على العرش بلا زوال، لان استوائه ليس بمعنى الجلوس ونحوه المستلزم للجسمية المستلزم للزوال، لان كل جسم في نفس مستحيل قابل للعدم و الزوال لتناهي قواه وانما يبقى لو بقى بامداد علوى.

وقوله: والمتعالى عن الخلق بلا تباعد منهم ولا ملامسة بهم منه، يعنى ان تعاليه على الخلق بمعنى قاهر يته وقيوميته عليهم وقيوميته لهم لا المعنى الذى يكون بين الاجسام وهو كون بعضها بعيداً عن الاخر فى جهة العلو، ولا يلزم من نفي التباعد بهذا المعنى عنه تعالى اثبات مقابله له كاملا ملامسة ونحوها بل كلاهما مسلوبان عنه، لان شرط عدم خلوا لشيء عن المتضادين كالسواد والبياض او المتقابلين بالملكة والعدم كالحركة والسكون ان يكون الموضوع قابلا لهما، ولهذا فان الفلك ليس بحارز ولا بارد والجدار ليس باعمى ولا بصير فهو سبحانه ليس ببعيد عن الخلق ولا قريب الا بمعنى اخر يليق بجلاله.

وقوله: ليس له حد ينتهى الى حده، لان الحد اما ان يعنى به اطراف المقادير و

نهاياتها كما يقال: النقطة حد الخط والخط حد السطح والسطح حد الجسم، واما ان يعنى به الحد المنطقى للشيء المركب من جنسه وفصله، واما ان يعنى به تنهى قوته بان يكون له ما هو فوقه فى القوة والقدرة، وهذه المعانى كلها مسلوقة عنه تعالى. اما الاول فلتجرده واما الثانى فلبساطته واما الثالث فلوجوب وجوده والهيته، وقوله: ولا له مثل يعرف بمثله، اذ كل ماله مثل فهو مركب، والله واحد احد. قوله: ذل من تجبر غيره، لامكانه وافتقاره اليه تعالى، وصغر من تكبر دونه، لقصوره عن درجة الكمال كامر.

وقوله: وتواضعت الاشياء لعظمته وانقادت لسلطانه وعزته، وذلك لان جميع الموجودات صادرة عنه راجعة اليه وهو فاعلها وغايتها وهى طالبة لكمالاتها، فالجميع عاشقة مشتاقة لنوره وعظمته متحركة صائرة اليه وهو تعالى خلق الخلق وتجلى لهم ليعبدوه ويعظموه ويتواضعوا لعظمته وينقادوا لسلطانه وعزه، وعبر عن هذا التواضع والانقياد بالتسبيح والسجود كقوله: الم تر ان الله يسبح له من فى السموات والارض والطيور صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه^١ وقوله: الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس^٢ وهذا تسبيح فطرى ذاتى عن تجلئ تجلئ لهم فاحبوه فخصعوا له واطاعوه، وهذا مما لا يعرفه الا الكمل من اهل الشهود والكشف ولهذا خاطب سبحانه فى هاتين الايتين نبيه صلى الله عليه واله وهو اعظم اهل الكشف فرأى تسبيح الموجودات وسجودها وخصوعها لله تعالى. وقال فى اهل النظر وهم عامة العقلاء الانس وغيرهم: اولم يروا الى ما خلق الله يتقيوا ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله وهم داخرون^٣ اخبرهم ان ذلك التقيؤ يميناً وشمالاً سجود لله وتواضع له وصغار لعظمته وذل لسلطانه.

ثم اخبره فقال متمماً: ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من دابة^٤، اى ممن يدب عليهما ويتحرك فيهما قال: والملائكة، يعنى التى ليست فى سماء ولا ارض

قال: وهم لا يستكبرون، يعنى عن عبادة ربهم.

ثم وصفهم بالخوف ثم قال: فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يستمون^١، اى لا يملون، لان عبادتهم ذاتية ليست عن تكلف ومشقة، كل ذلك يدل على ان العالم كله فى مقام العبودية والذل والتواضع الاكل مخلوق له قوة التفكير وليس الا النفوس الوهمية الانسانية خاصة من حيث اعيان انفسهم لا من حيث طبائعهم وهاكلهم فانها كسائر افراد العالم فى مقام التسبيح والسجود، فاعضاء البدن كلها مسبحة ناطقة، الا ترى انها تشهد على النفوس المسخرة هى لها يوم القيامة من الجلود والايدي والارجل والالسنه والسمع والبصر وجميع القوى بما كانوا يفعلون؟ فالحكم لله العلى الكبير^٢.

وقوله: وكلت عن ادراكه ظروف العيون وقصرت دون بلوغ صفته اوهام الخلاق، قدم تفسيره مراراً وكذا قوله: الاول قبل كل شىء ولا قبل له والاخر بعد كل شىء ولا بعد له، وقد علمت ان قبلية تعالى وبعديته ليستا بالمعنى الزمانى حتى لا يجتمعا فى شىء واحد، بل اوليته كونه فاعلاً لكل شىء واخريته كونه غاية لكل شىء.

فاعلم انه كما افادنا النظر فى الوجود اثبات فاعل له لا فاعل قبله، كذلك افادنا اثبات غاية له لا غاية بعده، ويجب ان تكون تلك الغاية هى بعينها ما فرضناه فاعلاً له، لا ناوصفنا كلاً منهما بالجلال الارفع والكمال الاتم وذلك يقتضى سلب الماهية عنهما ويستحيل ان يكون فى الوجود شيان كل منهما لا ماهية له، فالله هو الاول والاخر ليس كمثله شىء، منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وهو العلة الفاعلية للوجود وهو العلة الغائية.

وقد تكرر فى القرآن الكريم بعبارات مختلفة فى آيات كثيرة كونه تعالى مرجع كل شىء ومعاده ومصيره وكذا فى كلام امير المؤمنين وسيد الموحدين عليه السلام فى كثير من خطبه ورسائله، لانه مطلب عال وعلم غامض شريف لا يتم توحيد الموحدا الا بمعرفته وتحقيقه.

فان قلت: كيف يكون ما هو العلة الفاعلية علة غائية؟ و الفاعل قبل الشئ لينبعث منه و الغاية بعد الشئ ليستتبعها الشئ؟

فالجواب: ان الفاعل و الغاية اذا كانا في عالم المواد و الحركات فيكون فاعلية الفاعل زمانية، لانها بالحركة توجب تقدمه على الفعل بالزمان، فكذلك الغاية يتأخر وجودها عن وجود الفعل، بخلاف ما اذا كانا فوق الاكوان و الحركات فهما يتحدان وجوداً و علماً.

ثم انك لو تأملت وجدت ان العلة الغائية هي في الحقيقة عين العلة الفاعلية في كل مادة، فان الجائع اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع، فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين، فهو من حيث انه شعبان تخيلاً، هو الفاعل للاكل الذي يأكل ليصير شعبان وجوداً، فالشعبان تخيلاً هو العلة الفاعلية و الشعبان وجوداً هو العلة الغائية، فالاكل صادر من الشبع و مصدر للشبع، فالشبع هو الاول و الاخر للاكل اي هو الذي كان علة فاعلية للاكل و علة غائية له و لكن باعتبارين متغايرين، فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل و باعتبار الوجود العيني غاية و انفكاك العلم عن العين انما يوجد في الفواعل الناقصة الوجود التي بصدد الاستكمالات من جهة الافاعيل و الحركات، فكانت قد تصورت و استشعرت اولاً كماالاتها ضرباً من التصور و الشعور ثم تحركت نحو كماالاتها. و اما ما نحن فيه فعلمه و وجوده شئ واحد.

و ايضاً الاشياء صادرة عنه طالبة له، فان اختلف وقت صدور الشئ عنه عن وقت وصوله اليه فذلك لا يوجب انفكاك فاعليته و اوليته عن غائيته و آخريته، بل هو الفاعل من حيث انه الغاية و هو الاول من حيث هو الاخر، و انما الاختلاف بالقياس الى سير السائرين و سفر المسافرين، فالله عزوجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم قال: كنت كنزاً مخفياً فخلقت الخلق لاعرف، فدلنا على ان غاية العالم هو الله معروفاً.

و قد علمت ان كمال المعرفة يوجب الشهود و الوصول، فهو موجوداً في نفسه علة

فاعلية للعالم وهو مشهوداً علة غائية له، فغاية الوجود هي لقاء الله عز وجل، لذلك بنى العالم ولاجله نظم النظام والى ذلك ينساق الوجود وتصير الاشياء، وان الى ربك المنتهى^١، الا الى الله تصير الامور^٢.

وقوله الظاهر على كل شيء بالقهر له، لانه نور الانوار ومن خاصية النور الظهور على كل شيء والقهر، الاترى النور المحسوس وهو اصغر من الانوار النفسية والعقلية فضلاً عن النور الالهى كيف يظهر على الملونات والمبصرات ويقهر على الابصار ويحرك الاجسام والحيوانات ويشير الادخنة والبخارات وينشئ السحب وينمى النباتات ويولد المواليد ويفنى المياه والرطوبات؟ فهو تعالى القاهر على كل شيء بشدة نوره وقوة ظهوره.

وقوله: والمشاهد لجميع الاماكن بلا انتقال اليها، لانه عالم بجميع الاشياء اتم علم ومن جملة الاشياء الامكنة والمكانيات، وتامه^٣ وكمالها هو المشاهدة والرؤية، فعلمه بكل شيء يرجع الى رؤيته لها. ثم انه لما لم يكن مكانيا كانت نسبتها الى جميع الاماكن نسبة واحدة، فهى فى الحضور لديه متساوية الاقدام^٤، ونحن حيث كنا مكانيين كان اذا قرب منا مكان بعد عنا مكان اخر فنحتاج الى مشاهدته الى حركة وانتقال اليه، والله منزه عن الايون منزه عن الحركة والانتقال.

قوله: لا تلمسه لامسة ولا تحسه حاسة، هذا ليس من باب العطف العام على الخاص بل بالعكس من ذلك لانه المعطوف عليه سلب اللمس وهو الاعم والمعطوف سلب الحس وهو الاخص فوقع عطف الاخص على الاعم، لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم، والغرض سلب كونه تعالى محسوساً باحدى الحواس لان ادراكها مقصور على ذوات الاوضاع. وايضا لا يمكن حضور الانوار الحسية فى مشهد نور عقلى بل يضمحل ويفنى فكيف

١. النجم/ ٤٢ ٢. الشورى/ ٥٣ ٣. اى: العلم.

٤: كذا فى جميع النسخ والظاهر: الاقدار.

فى مشهد نور الانوار العقلية؟

قوله: وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله، لان قوامها وقوام كل من فيهما بوجوده تعالى ومقوم الشيء لا يكون خارجاً عنه.

قوله: وهو الحكيم العليم، لانه اوجد الموجودات على وجه يودى الى غاياتها اتم تأدية على ابلغ نظام مع ارادته وعلمه بتلك الغايات لاكتسخين النار واضائة الشمس، ولهذا عقب ذلك بقوله: اتقن ما اراد من خلقه من الاشباح كلها، ثم اشار الى ان فاعليته بالابداع لاغير فقال: بمثال سبق اليه، والالكان ذلك المثال مسبقاً بمثال اخر فيتسلسل وهو محال: والغبوب دخل عليه فى خلق ما خلق لديه، والا لكان فاعليته بنحو الحركة وبقوة جسمانية مستحيلة فلم يكن الهاً مبدعاً منزهاً عن الزوال والدثور.

قوله: ابتداء ما اراد ابتدائه وانشاء ما اراد انشائه على ما اراد، يعنى انه تام الفاعلية لاينفك فعله عن علمه و ارادته بل يتتدا كلما اراد ابتدائه وينشأ كلما اراد انشائه على نحو ما اراد من غير تراخ او تعوق او توقف على شيء اخر من صلوح وقت او استعداد مادة او استعمال اله او حضور معاون او دفع ممانع او غير ذلك من الامور التى يتم بها فاعلية سائر الفاعلين الناقصين فى الفاعلية.

وقوله: من الثقيلين الجن والانس، بيان لبعض ما اراد انشائه، اى من الثقيلين وغير هما، وانما خصصهما بالذكر لانهما اشرف المكونات العنصرية، وليس الجار متعلقاً بـ «اراد» بل بـ «انشاء ما اراد انشائه»

وقوله: ليعرفوا بذلك ربوبيته، بيان لغاية انشاء الثقيلين وفائدة خلقهم كما فى قوله تعالى: وما خلقت الجن والانس لاليعبدون، اى ليعرفونه ويوحدونه فيعبدونه، فان العبادة لايتحقق الا بعد المعرفة ولذلك ذكر الطاعة عقيب المعرفة هيها بقوله: وتمكن فيهم طاعته، اى ليعرفوا بسبب النظر فى خلقهم خالقهم وتمكنوا بعد المعرفة من طاعته و عبادته والتقرب اليه والوصول الى دار كرامته ونعمته والخلاص من دار نقمته و

عقوبته .

ثم لما ذكر من صفات التوحيد والتنزيه ما ذكر واورد من سمات الصنع والابداع والخلق والاختراع ما اورد و اشار الى الغاية فى الابداع والحكمة فى انشاء ما اراد باعطاء نعمة الوجود و مزيد الكرم و التفضل بما يستكمل به الوجود و يصل الى دار الموعود، و لا شك ان هذه كلها يقتضى الحمد و الشكر لمعطى جلائل النعم و دقائقها و منعم عظام الكرم و رقائقها على كل واحد واحد منها - اذ ما من نعمة الا و يوجب حمداً اخر لمنعمها - و لم يكن ذلك على التفصيل مقدوراً واحداً، فاورد كلاماً مجملاً كلياً مستغرقاً لجميع افراد الحمد و اتى بالجملة الفعلية و بصيغة المضارع الدال على الدوام و الاستمرار و بصيغة جمع المتكلم تنبيهاً على انه امر عظيم يحتاج الى معاون الكثير . فقال: نحمده بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها، و قد اشرنا فى مسلف الكلام ان مرتبة التحميد بعد مرتبة التهليل و التسبيح و ان الحامد اكمل كمالاً من الموحد و المسبح، اذ رب موحد لم يكن مسبحاً و لا حامداً و لا يوجد حامد الا و هو موحد و مسبح .

و قد علمت ايضاً ان حقيقة التوحيد الحقيقى التلطف بالكلمة و لا التسبيح بالحقيقة قوله ' سبحان الله، بل الحمد لله الحقيقى ان يعرف الانسان بنور الكشف و البرهان ان لا منعم على الحقيقة الا الله وحده، و هذا انما يتوقف على توحيد الافعال و معرفة ان لا مؤثر فى الوجود على التحقيق الا المبدأ الفعال، و هذا باب عظيم فى معرفة الله قل من اهتدى اليه و لهذا قال تعالى: و قليل من عبادى الشكور^١.

و قوله عليه السلام: و نستهديه لمرشد امورنا، اى نطلب منه الهداية لمقاصد طرفنا و مناهج الوصلة الى مالنا من امورنا و سعاداتنا.

و قوله: و نعوذ به من سيئات اعمالنا و نستغفره للذنوب التى سبقت منا.

فان قلت: كيف تستقيم هذه الاستعاذة و هذا الاستغفار ممن هو معصوم من كبائر

الذنوب و صغائرهما كما هو مذهب اصحابنا رحمهم الله في حق الرسول و الائمة عليه و عليهم السلام؟

قلت: قد استشكل اصحابنا في مثل هذا الموضوع من الادعية المروية عن ائمتنا عليهم السلام. كما روى عن الامام موسى بن جعفر عليهما السلام انه كان يقول في سجدة الشكر: رب انى عصيتك بلسانى و لو شئت و عزتك لا خرستنى و عصيتك ببصرى و لو شئت و عزتك لا كمهنتنى و عصيتك بسمعى و لو شئت و عزتك لا صممتنى... الى ان قال: و عصيتك بفرجى و لو شئت و عزتك لا عقمتمنى. و فى صحيفة السجادية على الداعى بها السلام و التحية الفاظ كثير من هذا الباب.

و ما روى ايضاً من طريق الخاصة و العامة عن رسول الله صلى الله عليه و اله مثل قوله: انى لا ستغفر الله كل يوم سبعين مرة، فذكروا و جوهراً من الاجوبة فى دفع هذا الاشكال، فقالوا تارة انه من باب التعليم و تارة انه من باب التواضع و هضم النفس، و احسنهما افاده الشيخ الجليل على بن عيسى الاربلى طاب ثراه فى كتاب كشف الغمة عند ذكر احوال الكاظم عليه السلام حيث استشكل فيما قاله عليه السلام فى سجدة الشكر من قوله: كنت افكر فى معناه و اقول: كيف ينزل على ما تعتقده الشيعة من القول بالعصمة؟ و ما اتضح لى ما يدفع التردد الذى يوجهه، فاجتمعت بالسيد السعيد النقيب رضى الدين ابى الحسن على بن موسى بن الطاوس العلوى الحسينى رحمه الله و الحقه بسلفه الطاهر فذكرت له ذلك فقال: ان الوزير السعيد مؤيد الدين العلقمى سألنى عنه فقلت: كان يقول هذا ليعلم الناس.

ثم انى فكرت بعد ذلك فقلت: هذا كان يقوله فى سجدة فى الليل و ليس عنده من يعلمه. ثم انه سألنى عنه السيد الوزير مؤيد الدين محمد العلقمى رحمه الله فاخبرته بالسؤال الاول و الذى قلت و الذى اوردته عليه و قلت: ما بقى الا ان يقوله على سبيل التواضع و ما هذا معناه، فلم يقع منى هذه الاقوال بموقع و لاحت فى قلبى^٢

١. محمد بن العلقمى «كشف الغمة» ٢. الا ان يكون يقوله «كشف الغمة»

٣. من «كشف الغمة»

بموضع و مات السيد رضى الدين رحمه الله فهدانى الله الى معناه و وفقنى على فحواه، فكان الوقوف عليه و العلم به و كشف حجابيه بعد السنين المتطاولة و الاحوال و الادوار المكررة من كرامات الامام موسى عليه السلام و معجزاته و ليصح نسبة العصمة اليه عليه السلام و تصدق على ابائه و ابنائه البررة الكرام و تزول الشبهة التى عرضت من ظاهر هذا الكلام.

و تقريرة: ان الانبياء عليهم السلام تكون اوقاتهم مشغولة بالله تعالى و قلوبهم مملوءة به و خواطرهم متعلقة بالملا الا على و هم ابدأ فى المراقبة كما قال عليه السلام: اعد الله كأنك تراه فان لم تره فهو يراك، فهم ابدأ متوجهون اليه و مقبلون بكليتهم اليه، فمتى انحطوا عن تلك المرتبة العالية و المنزلة الرفيعة الى الاشتغال بالمأكل و المشرب و التفرغ الى النكاح و غيره من المباحات عدوه ذنباً و اعتقدوه خطيئة و استغفروا منه، و الى هذا اشار صلى الله عليه و اله بقوله: انه ليمان على قلبى و انى لاستغفر الله بالنهار سبعين مرة و قوله: حسنات الابرار سيئات المقربين، و نزيده ايضاً من لفظه فيكون ابلغ فى التأويل.

و يظهر من قوله: اعقمتى، و العقيم الذى لا يولد له، و الذى يولد له من السفاح لا يكون ولداً. فقد بان بهذا انه كان يعد اشتغاله فى وقت ما بما هو ضرورة للابدان معصية يستغفر الله منها، و على هذا ففس البواقى و كلما يرد عليك من امثالها.

و هذا معنى شريف يكشف بمدلوله حجاب الشبه و يهدى به الله من حسر عن بصره و بصيرته رين العمى و العمه، و لبت السيد كان حياً لا هدى هذه العقيلة اليه و اجلو عرايسها عليه، فما اظن ان هذا المعنى اتضح من لفظ الدعاء لغيرى، و لان احداً اشار فى ايضاح مشكله و فتح معقله من لفظ الدعاء لغيرى، و قد ينتج الخاطر العقيم فيأتى بالمعائب و قد يما ما قيل: مع الخواطى سهم صائب. انتهى كلامه زيد اكرامه.

و نعم ما استنبطه لزيادة الايضاح من قول الكاظم عليه السلام: و لو شئت و عزتک

١. و الاحوال المحرمة «كشف الغمة» ٢. الانبياء و الائمة «كشف الغمة»

٣. بكلهم «كشف الغمة» ٤. ليكون «كشف الغمة»

٥. مقله «كشف الغمة» مغلقة - م ٦. مثل سيرى «كشف الغمة»

لا عقمتمنى، فانه دقيق لطيف و بيانه: ان لفظه «لو» حرف امتناع لا امتناع فمفاده: انك يا الهى لم تجعلنى عقيماً، ولو كان كلما فعله بالة الفرج سفايحاً - حاشاه عنه - لكان العقيم لازماً. تأمل.

واعلم انه قد اقتضى اثره و نهج منهاجه كثير من اهل الفضل و النظر، منهم القاضى البيضاوى فانه قال فى شرح المصابيح ما يقرب من هذا الكلام عند تفسير قوله صلى الله عليه واله: انه ليغان على قلبى و انى لاستغفر الله فى اليوم مائة مرة، قال: الغين لغة فى الميغ، و غان كذا اى غطاه عليه.

قال ابو عبيدة فى معنى الحديث: اى يتغشى قلبى ما يلبسه و قد بلغنا عن الاصمعى انه سئل عن معنى هذا الحديث فقال للسائل: عن قلب من تروى هذا؟ قال عن قلب النبى صلى الله عليه واله فقال: لو كان غير قلب النبى لكنت افسره لك.

قال البيضاوى: ولله در الاصمعى فى انتهاجه منهج الادب و اجلاله قلب الذى جعله الله موقع وحيه و منزل تنزيله. و بعد فانه مشرب سدّ عن اهل اللسان موارده و فتح لاهل السلوك مسالكه و احمق من يعرب او يعبر عنه مشايخ الصوفية الذين بارك الحق اسرارهم و وضع الذكر عنهم اوزارهم و نحن بالنور المقتبس من مشكاتهم نذهب و نقول: لما كان قلب النبى صلى الله عليه واله اتم القلوب صفاءً و اكثرها ضياءً و اغرقها عرفاناً، و كان صلى الله عليه واله معيناً مع ذلك لتشريع الملة و تأسيس السنة ميسراً غير معسر و لم يكن له بد من النزول الى الرخص و الالتفات الى حظوظ النفس مع ما كان ممتحناً به من الاحكام البشرية، فكان اذا تعاطى شيئاً من ذلك اسرعت كدورة ما الى القلب لكمال رفته و فرط نورانيته، فان الشىء كلما كان ارق و اصفى كان ورد المكدرات عليه ابين و اجلى، و كان النبى صلى الله عليه واله اذا احس بشىء من ذلك عده على النفس ذنباً فاستغفر منه، انتهى كلامه.

واقول: قد سنح لنا وجه اخر و هو: ان هذا العالم كون ناقص ظلمانى و جميع ما يوجد فى هذا العالم من الافعال و الاعمال افات و شرور و سيئات و قبائح يباشرها الانسان من باب الضرورة كالاكل و الشرب و النوم و الوقاع و الشهوة و الغضب و الاقدام و الاحجام و جميع الهيئات النفسانية التى تنشأ فى النفس من جهة التعلق

بالمادة، ولهذا اختير منها التوسط بين اطرافها الوجودية حيث لا يمكن التبرئ منها كل البرائة، فاختر والتوسط بينها التي بمنزلة الخلوعنها، ولذلك فضل الله بنى ادم وكتم نفوسهم على نفوس الحيوانات وغيرها بان اعطاهم قوتى العلم والعمل اللتين هما جناحان لنفوسهم للطيران والعروج من هذا الدار، دار الغرور والخروج من هذا العالم عالم الظلمات والشور الى عالم النور ودار السرور.

وبالجمله جوهر هذا العالم جوهر ظلمانى وكونه كون ناقص طافح بالشور و الافات، ووجوده وجود كدر مظلم مستلزم للذنوب والسيئات كما قيل: وجودك ذنب لا يقاس به ذنب.

فاصل الاستعاذه هو ما يكون من شر هذا الخلق كما فى قوله تعالى: اعوذ برب الفلق من شر ما خلق^١، وحققة الاستغفار هى طلب المغفرة للذنوب الكون فى هذا الدار وسيئات الاعمال والاثار، سيما التى سبق وقوعها عند اوائل النشور وشدة القوى الحيوانية ورسوخها بالتوجه الى العالم الاعلى والرجوع الى دار المأوى.

قوله: ونشهد ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله، لما كان المقصود الاصلى من التزكية والتوبة والطهارة عن رذائل هذا الكون الادنى حصول التحلية والتنوير بفضائل الكون الاشرف الاعلى واصلها الايمان بالله باعتقاد التوحيد والايمان باليوم الاخر باعتقاد النبى الهادى اليه، ولذلك عطف هذه الجملة الى الجملة الاولى.

ثم اشار الى فائدة الرسالة وخاصة الرسول بقوله: بعثه بالحق نبيا دالاً عليه وهاديا اليه، اى بعثه بعثاً بالحق ليكون نبياً، وانما كان بعثه بالحق لما فيه من استحقاق البعث واستعداد الرسالة واقترانه بالمعجزة والايات والحجج والبيئات واتصافه بشرائط الخلافة والانذار وهى امور ثلاثة:

احدهما كمال فى القوة العقلية بان حصل له العلوم واكثرها من غير تعلم بشرى بل بتعليم ربانى من معلم شديد القوى وبقوة التحدس، وانت ترى الناس متفاوت النفوس فى الحدس، فمنهم البليد الذى لا يفلح ابدأ فى فكره، ومنهم المتحدس

احياناً، ومنهم شديد الحدس كثيرة فيفوق على غيره في كمية الحدسيات وكمياتها اعنى سرعتها، وليس لمراتبه حد يجب التوقف عنده فيها، فيجوز ان يوجد انسان يدرك بحدسه اكثر العلوم العقلية في زمان قليل دون معلم خارجي، ومن ذلك نفس سميت قدسية تكاد ذيتها تضيء ولولم تمسسه نار عقلي، فاذا مسته صار نوراً على نور يهدي الله لنوره من يشاء.

فصاحب هذه القوة القدسية يقال انه نبي او ولي، وان ذلك معجزة او كرامة وهو ممكن وليس بمحال، واذا جازان يكون القصور الى حد يمنع عن الفهم من التعلم يجوز ان يترقى الكمال الى حد يغني عن التعلم، وكيف لا يمكن هذا وكم من شخصين متعلمين مدة من الزمان قد سبق احدهما الاخر بحقائق العلوم مع ان اجتهاده اقل؟ ولكن لشدة الحدس وقوة الذكاء والزيادة في هذا كيفاً وكماً من الممكنات.

و ثانيها قوة في النفس بما هي نفس فيتجلى له الحقائق في كسوة الاشباح والامثال فيقوى النفس بقوتها الخيالية ان يتصل في اليقظة بعالم الغيب المثالي فيرى اشباحاً محاكية لما ادركته بقوتها العقلية من صور جميلة واصوات منظومة، اذا لعالم متطابقة في اصول الحقائق، فيرى في اليقظة ويسمع ما كان يراه ويسمعه في النوم بسبب الذي ذكرناه، فتكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف القدسي، والعقل الفعال للصور العلمية في النفوس القابلة صورة عجيبة في غاية الحسن وهو الملك الذي يراه النبي صلى الله عليه واله، وتكون المعارف التي تصل الى العقل من الاتصال بالجوهر الشريف القدسي بالكلام الحسن المنظوم فيصير مسموعاً وهو كلام الله المسموع من الملك الملقى للوحي والالهام.

و ثالثها كمال في القوة العلمية المتصرف في المادة المحركة للجسم فيؤثر في هولي العالم بازالة صورة واحداث اخرى فيحصل اعمال خارقة للعادة، كحصول طوفانات وزلازل واستنزال عقوبات واستهلاك امة فجرت وعتت عن امر ربها ورسله واستشفاء المرضى واستسقاء العطشى وخضوع عجم الحيوانات وغير ذلك وهذا ايضاً ممكن، فانه قد ثبت في العلوم الالهية ان الهولي والاجسام مطيعة للنفوس و متأثرة بها، وقد علمت تأثير الاوهام حتى ان الماشي على الجدار المرتفع القليل

العرض انما يسقط بسبب توهمه صورة السقوط، والامزجة قد يتغير بالاوهام العامة فيمرض الانسان وربما يموت.

ومن هذا الالباب اصابة العين من النفوس القوية فى الشرور كما ورد من قوله صلى الله عليه واله: العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر.

ثم ان النفوس الانسانية من سنخ الملكوت شبيهة بنفوس الملائكة القوية، لان نسبتها الى الملك نسبة الولد الى الوالد ونسبة السراج الى الشمس، فيؤثر السراج فى التسخين والاضائة كالشمس، وكذلك يؤثر نفس الانسان فى مادة العالم لكن الغالب انه يقتصر اثره فى عالمه الخاص وهو بدنه، ولذلك اذا حصل فى النفس صورة مكروهة استحال مزاج البدن وحدثت رطوبة العرق، واذا حدثت صورة الغلبة حمى مزاج البدن واحمر الوجه، واذا وقعت صورة مشتهاة فى النفس حدثت فى اوعية المنى حرارة مسخنة منفخة للريح حتى يمتلئ به عروق الة الوقاع فيستعد له، وهذه الحرارة والبرودة والرطوبة ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة اخرى من طبيعة او خارج بل عن مجرد التصور.

فاذا صار مجرد التصور سيما مؤثراً فى حدوث هذه التغيرات فى مادة البدن من جانب الباطن وعالم الغيب، فاذا كان كذا فلا عجب ان يكون لبعض النفوس قوة قوية تكون بقوتها كأنها نفس العالم يطيعها هيولى العالم العنصرى طاعة بدنها لها، سيما وقد علمت ان جميع الاجرام مطيعة للمجردات، فان زادت النفس الانسانية فى تجردها وقوتها وتشبهها بالمبادئ فيكون لها التأثير بكثير من الغرائب من الطوفان والخسف والزلزلة واشباع المخلوق الكثير بالطعام القليل والغلبة على فئة كثيرة بالعدد القليل وغير ذلك من عجائب المعجزات وبدائع الافاعيل الخارقة للعادات.

وايضاً قد يحزكون اجساماً يعجز عن تحريكها النوع، ونحن قد نجد من نفوسنا اذا كنا على طرب واهتزاز ان نعمل ما نتقاصر عن عشره حين زواله عنا فلا تتعجب من نفس طربت باهتزاز علوى واستضائت بنور ربها فحركت ما اعجز عن تحريكه بنوالنوع و

قد اتصلت على الافق المبين بذي قوة عند ذى العرش مكين.

فهذه هي الخصال الثلاث التي هي شرائط النبوة، ولاشك انها موجودة في نبينا محمد المصطفى صلى الله عليه واله على وجه الكمال سيما الاولى. فاق على سائر الانبياء عليهم السلام كما دل عليه القران النازل على قلبه وفيه من العلوم الالهية و الاسرار الربانية ما لم يوجد في صحف الاولين والآخرين و دل عليه بقوله: اوتيت جوامع الكلم، ولهذا نسخت شريعته سائر الشرائع و ختمت به النبوة و صارت امته خير الامم.

ثم لا بد ان يدخل النبي في الوجود و ان يصدق بدخوله في الوجود تصديقاً يقينياً و علماً برهانياً لمياً، و ذلك لان العالم لا يتنظم الا بقانون، لان افضل الانواع و خلاصة الاكوان نوع الانسان و لا يعيش وحده كسائر الحيوان فلا يتنظم تعيشه الا باجتماع و عقد مدينة و تعاون و مشاركة، و لا يتم المشاركة الا بمعاملة و لا بد في المعاملة من سنة و قانون و لا بد في السنن و القوانين من مستن و مقنن و لا بد ان يكون ممن يخاطب الناس و يلزمهم السنة و هم يرونه و يشاهدونه فلا بد ان يكون انساناً، اذ لو كان ملكاً و لم يتمثل لهم متجسداً فلا يرونه و لم يعرفوه فلا فائدة لهم في بعثه.

اذ ليس كل انسان ممن يستفيد من الجوهر القدسي الا النبي و الولي، و انما الحاجة الى بعث الرسول لعامة الخلق اجمعين، و اذا تمثل لهم جسداً يأكل الطعام و يمشى في الاسواق، فلانعنى بالنبي الا الروح الامرى المصور بالصورة البشرية و اليه الاشارة بقوله تعالى: و قالوا لولا انزل عليه ملك و لو انزلنا ملكاً لقضى الامر ثم لا ينظرون و لو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً و لبسنا عليهم ما يلبسون. فوجب اذن ان يكون انساناً و واجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ليطيعوه و يتبعوه فيما يأمر و ينهى، فيكون له المعجزات و الايات الدالة على صدقه فيجب وجود النبي بحكم العناية الربانية.

و كما لا بد في نظام العالم و معيشة الخلق من المطر مثلاً و العناية لم تقصر عن ارسال السماء عليهم مدراراً فبان يرسل اليهم من يعرفهم موجب صلاح الدنيا و الآخرة

كان اولى و اهم و حاجة الخلق الى هذا الانسان فى ان يبقى نوع الناس فى الدنيا و ينجوعن العذاب فى الاخرى اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الحاجبين و تقعير الاخمص من القدمين و غير ذلك من المنافع و المحسنات التى لا ضرورة فيها فى البقاء، فلا بد فى العناية الرحمانية ان تقضى بوجود من هو رحمة للعالمين.

فثبت بهذا البرهان القاطع و البيان الساطع مفاد قوله عليه السلام: بعثه بالحق نبيا، و نصب قوله: نبيا، اما بالمفعولية او الحالية او للتعليل، اى ليكون نبيا اى مجزأً لانه فعيل من نبأ بمعنى اخبر. و قوله: دالأعليه و هاديا اليه، كالشرح و التبيين له.

ثم اشار الى انه قد ترتبت بوجوده الشريف غاية البعثة و فائدة النبوة بقوله: فهدى به من الضلالة، اى فهدى الخلق بوجوده صلى الله عليه و اله من طريق الضلالة و ورطة الهلاك الى سبيل الرشده و منهج النجاة.

و قوله: و استتقذنا به من الجهالة، اى نجانا الله بنور نبوته و تعليمه من ظلمة الجهالة التى هى هلاك النفس فى الاخرة، لما علمت ان حياة الاخرة و موتها انما يكونان بنور العلم و ظلمة الجهالة، و لاجل ان حياة الاخرة و نعيمها بنور الايمان و فضيلة العلوم و المعارف المكتسبة للانسان المأخوذة من كتاب الله و سنة رسوله و ان موت الاخرة و عقوباتها و الامها الشديدة بظلمة الجهل المقرون بالردائل و المعاصى التى عمدتها التكبر و الجحود للحق و الاستنكاف عن تعلمه، قال الله تعالى: من يطع الله و رسوله فقد فاز فوزاً عظيماً و نال ثواباً جزيلاً و من يعص الله و رسوله فقد خسر خسراناً مبيناً و استحق عذاباً باليماً.

ثم لما بين اصول المعارف و العلوم و مجامع مسائل الربوبيات و الالهيات و النبوات اخذ فى الموعظة و النصيحة تلييناً للقلوب و تهذيباً للنفوس و ارشاداً للخلق الى مسلك الله السداد و منهج الرشاد نيابة عن الرسول صلى الله عليه و اله و خلافة عنه فى امرة المؤمنين فقال: فانجمعوا بما يحق عليكم، اى فلتكونوا ممن يؤثر فيه الخطاب و التعليم بسبب ما حق عليكم و يحق و وجب عليكم و يجب و هو الذى بينه بقوله: من

السمع والطاعة، اى يجب عليكم ان تسمعوا و تطيعوا و امر الله و نواهيه بواسطة الرسول او الامام عليهما السلام و ان تخلصوا النصيحة لله بالنية الصافية من الشرك و الرياء، او تخلصوا النصيحة بينكم و ان تحسنوا الموازنة و المعاونة لآخوانكم المؤمنين، فانّ للموافقة و حسن الموازنة بين اهل الحق تأثيراً عظيماً فى تقوية الدين و رفع كيد الاعداء و شرّ المنافقين كقوله تعالى فى صفة المجاهدين فى سبيل الله يقاتلونهم: صفّاً كأنهم بنيان مرصوص^١.

و قوله: و اعينوا على انفسكم، اى وليعن كل منكم محافظة على نفسه او ليعن بعضكم بعضاً صيانة على انفسكم جميعاً من الشرور و الفتن و استيلاء الاعداء و كيد المنافقين بلزوم الطريقة المستقيمة و السيرة العادلة و هجر الامور المكرومة و تجنّب الصفات الرذيلة و العادات المذمومة، و تعاطوا الحق بينكم اى تناولوه فى ما بينكم و اعملوا بمقتضاه و ان لم يكن يأمركم اميركم، فان اداء الحقوق و اقامة العدل مما يقتضيه الفطر السليمة و يجبل عليه الاذهان الصافية، و تعاونوا عليه اى على الحق دونى، اى مع قطع النظر عن طاعتى و انقياد امرى، فان فائدة هذا التعاون و التوافق تعود اليكم و وبال ترك الاتفاق بافتراق الكلمة و تفرق الجماعة يرجع عليكم، لان ذلك يوجب التزلزل بينكم و التشتت لقوبكم و يورث الجبن و الضعف و العجز عن مقاومة الاعداء و دفاع شرورهم فيؤدى الى امارة السفهاء و حينئذ امركم مردّد بين امرين:

اما القتل و الاسر و سبى الذرارى او اطاعة السفهاء و انقياد الفسقة و المنافقين و اعداء الحق و الدين، فخذوا حذرکم و دبروا فى امرکم و اتفقوا فى رأيكم و خذوا على يد الظالم السفية ما ليس بحق ان يكون على يده من مال او حكومة. و يحتمل ان يكون المراد منه معاوية و اصحابه و امروا بالمعروف و نهوا عن المنكر، الذى من جملته رئاسة الجهال و حكومة الارذال، و اعرفوا لذوى الفضل، ان لم يقدر و اعلى الزيادة من تنفيذ امورهم و اجراء احكامهم و موالاة اوليائهم و محاربة اعدائهم.

ثم دعا لنفسه و اهله و لشيعته بطلب ما هو افضل المقاصد لهم عنه تعالى و هو

قوله: عصمنا الله واياكم بالهدى و ثبتنا و اياكم على التقوى، و ذلك لان كمال النفس الانسانية و سعادته منوط بامرین: الاحاطة بالمعلومات و التنزه عن رذائل الخطيئات. و عبر عن الاول بالهدى و هو نور عقلى يقع فى القلب المعنوى بتكرار الادراكات العلمية و الملاحظات العقلية و هو الايمان الحقيقى، و عن الثانى بالتقوى و هو اصل الاعمال الصالحة، اى عصمنا الله و اياكم عن الجهالات و الظلمات و التردى فى منازل السفليات و مواقع الهلكات بافاضة نور العلم و الهدى و ثبتنا و اياكم على مداومة الطاعة بقوة الصبر و التقوى.

ثم ختم الكلام بالاستغفار و الرجوع الى الواحد القهار تأديباً مع الله و تعليماً للجماعة بقوله: استغفر الله لى و لكم، و نحن احق بالاستغفار منه، لان استغفاره من الالتفات عن عالم القدس الى مخاطبة امثالنا و استغفارنا من ارتكاب القبائح و المنكرات و الخوض فى الامور الباطلة و الهذيان، و المرجو من رحمة الله ان يغفر ذنوبنا بمحبته و ولايته و يحشرنا فى زمرة اوليائه و تحت لوائه بحق محمد و اهل بيته الطاهرين صلواته عليهم اجمعين.

مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

باب النوادر

و هو الباب الثانى و العشرون من كتاب التوحيد و فيه احد عشر حديثاً.

الحديث الاول

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن على بن نعمان عن سيف بن عميرة عن ذكره عن الحارث بن المغيرة النصرى قال: سئل ابو عبد الله (ع) عن قول الله عزوجل: كل شىء هالك الا وجهه فقال ما يقولون فيه؟ قلت: يقولون يهلك كل شىء

الا وجه الله فقال سبحانه الله لقد قالوا قولاً عظيماً انما اعنى ذلك وجه الله الذى يؤتى منه .

الشرح

انما تعجب من قولهم واستعظمه لما فيه من الجرأة والافتراء بهلاك الصنف الاول من الروح الاعظم والملائكة المقربين والانبياء المكرمين والاولياء الكاملين صلوات الله عليهم اجمعين بل يلزم من قولهم بطلان قضاء الله وعالم امره والقلم الاعلى واللوح المحفوظ، ولاجل ذلك عدل عليه السلام عن تفسيرهم بانه اراد سبحانه بوجه الله: وجهه الذى يؤتى منه وبابه الذى يدخل اليه من الملك المقرب والروح الاعظم وما يجاوره، وذلك فى البداية فى سلسلة النزول، او النبى الاكرم ومن يحذو حذوه من الانبياء السالفين والاصياء اللاحقين سلام الله عليه وعليهم اجمعين. وانما سموا وجه الله لان وجه الشىء هو ما يعرف منه ويشاهد ويواجه، ونحن انما يمكننا ان نعرف حقيقة الجوهر المقدس الملكى او الانسى وبه نعرف الله ونوحده ونعبده ونقدسه عن المثل والشريك، فهو وجه الحق الذى نواجهه ونشاهده.

واعلم ان هذا المطلب من اعظم الاصول الايمانية ولم نعرف احداً من المشهورين بالحكمة والعرفان من الحكماء والصوفية وغيرهم حقق هذا الاصل بالبرهان او امكنه ان يبين ضرباً من البيان يظهر من بيانه انه على بينة من ربه، بل انما سلك اكثرهم مسلك التقليد او الجدل، وذهب كثير من المنتسبين الى الحكمة الى قدم هذا العالم ودوام الافلاك والكواكب ابدأ من غير تطرق الزوال والهلاك الى جواهرها وصورها.

ونحن بفضل الله وتأييده حققنا بنور البرهان ووضحنا سبيله وبيننا دليله وحللنا شبه اشكاله وفككنا عقد اعضاله وكشفنا الحجاب عن وجه جماله الطالبية ودفننا اشواك الشكوك عن اقدام سالكيه وقمعنا غوائل اغوال الاوهام والتخيلات وساورنا شياطين الاغاليط والمغالطات وعفراريت المجادلات والمشاغبات، وهذا المقام يضيق عن ايراد بيانه وذكر برهانه، ومن احب الاطلاع عليه فليرجع اما الى اواخر

المجلد الثالث من كتاب الاسفار الاربعة اوالى رسالتنا المعمولة فى هذا المطلب^١.
واعلم ان مدلول هذه الاية مشتمل على مطلبين وكذلك كل حكم وقع منه
الاستثناء: احدهما ان ماسوى وجه الله الذى يؤتى منه هالك باطل مضمحل. والثانى
ان كلما هو وجهه فهو باق لايزال، و هذان المطلبان يتوقف اثباتهما بالبرهان على
معرفة ماهيتهما، فان تصور الشىء متقدم على التصديق، فان مطلب «ما» هو
الشارحى متقدم على مطلب «لم» هو البرهانى.

فنقول: المراد من ماسوى الله والعالم والخلق ومايراد منها كل موجود يوصف
بعدم واقعى، وذلك لان حقيقة البارئ جل ذكره هى حقيقة الوجود التام الذى
لايشوبه شوب عدم او نقص او امكان عدم بوجه من الوجوه، وان الوجود المطلق
طبيعة مشتركة بين الوجودات لا كاشتراك الماهية الكلية بين افرادها، لما سبق ان طبيعة
الوجود ليست بكلية ولا بجزئية تحت كلى ذاتى بل اشتراكه بينها عبارة عن تفاوت
مراتبها بالشدة والضعف والكمالية والنقص فى نفس جوهرها و نسخها و كونها مقارناً
للاعدام والامكانات والاستعدادات، وهذه الطبيعة لما كانت متفقة السنخ بين
الموجودات كلها غير مختصة ببعضها دون بعض، فلا ضد ولا مغاير له فليس مغايرها و
مخالفها الا طبيعة العدم، وليس كطبيعة الانسان مثلاً او الفلك او غيرها من الطبائع
المخصوصة التى يوجد لكل منها فى الخارج اغيار واضداد ونقائص وجودية.

فاللانىسان^٢ يصدق على كثير من الموجودات واللافلک^٣ يصدق على كثيرين
بخلاف الوجود والموجود بما هو موجود، اذ ليس يتحقق فى الواقع امر يصدق عليه
العدم او اللاوجود، وانما يصدق على الانسان مثلاً انه لافلک او لافرس و يحمل على
وجود الفرس انه لا وجود انسان او جماد او غير ذلك، واما اللاوجود المطلق فلا
يصدق على شىء من الاشياء الخارجية وذلك لشمول الوجود على جميع
الموجودات وانبساط نوره على هياكل الماهيات والاعيان.

١. هذه الرسالة المسمى برسالة الحدوث ونحن بفضل الله و عنايته صححنا هذه الرسالة و علقنا
و نقلناها من لغتها الى الفارسية فراجع.

٢. فهما - م - د ٣. فالانىسان - م - ط ٤. والافلک - م - ط

اذا علمت هذا فنقول: انما علمت ان حقيقة الاول نفس حقيقة الوجود بشرط سلب الاعدام والامكانات، فلا غير له في الموجودات الا ما يتصف بعدم سابق او لاحق و ليس ذلك الا الوجود الذي له تعلق بالاجسام والطبائع الجسمانية والمواد.

ونحن قد بينا بالبراهين العقلية ان العالم الجسماني بجميع مادته و صورته و طبائعه و نفوسه ارضية كانت او سماوية ناطقة كانت او صامتة مع لواحقها و توابعها و ماهياتها و شخصياتها و كمياتها و كيفياتها و اوضاعها و نسبها، كلها حادثة دائرة كائنة فاسدة متجردة متصرمة. فمن حيث انها موجودة في وقت مادون سائر الاوقات هي غير الله و ماسواه، و من حيث انها غير باقية ابدأ فهي هالكة، سواء رجعت عند الهلاك الى غاياتها الذاتية بالصعق الذي يكون في القيامة الكبرى كما للنفوس الكاملة، او فسدت كما للصور و الاعراض المادية و النفوس الناقصة عند نفخة الفزع في القيامة الصغرى.

قال تعالى في النفخة الاولى التي للخلائق كلهم و هي نفخة الفزع و نفخة الاماتة في القيامة الصغرى: و يوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات و من في الارض^١ - اي من القوى الروحانية و الجسمانية و النفوس الناقصين و الجهال البدنيين - الامن شاء الله^٢ - من الموحدين الفائقين في الله و الشهداء القائمين بالله - و كل اتوه - اي الى المحشر للبعث - داخرين^٣ - اي صاغرين اذلاء منقادين لحكمه بالموت. و ترى الجبال تحسبها جامدة و هي تمر مر السحاب^٤، اي ترى جبال الابدان ثابتة و هي تمر و تذهب في كل حين و تحدث اخرى بدلها كالسحب و السرج و نحوها، و لتشابه الامثال ترى كأنها واحدة باقية و ليست كذلك.

لما ثبت بالكشف و البرهان ان جميع ما في السموات و الارض متبدلة في كل لحظة و لها خلق و لبس جديد و خلق و بعث الى الآخرة. قال تعالى: بل هم في لبس من خلق جديد^٥، و قال في النفخة الاولى لاهل الكمال و هي نفخة الصعق و نفخة الفناء في القيامة العظمى: و نفخ في الصور فصعق من في السموات و من في الارض

١. الموجود - م - د - ط ٢. النمل / ٨٧ ٣. النمل / ٨٧ ٤. النمل / ٨٧

٥. النمل / ٨٨ ٦. ق / ١٥

الامن شاء الله^١ - الامن سبقت لهم العناية فى البداية كالعقول المفارقة فى اول نشأتهم والكلمات التامات الالهية - ثم نفخ فى اخرى^٢ - بالتجلى الالهى - فاذا هم قيام ينظرون^٣ الى ربهم و يغيبون عن ذواتهم فانيين عنها و عن كل شئى راجعين صائرين اليه تعالى باقين ببقائه.

المطلب الثانى: ان الذى عبر عنه بانه وجه الله باق ابدأ غير قابل للفناء: وذلك لان عالم الامر كله خير برئى من الشر والعدم والتغير والزوال، لان شيئاً من هذه الامور لا يتحقق الا فى ناحية عالم الخلق، اذ وجود ذلك العالم لا يتعلق الا بذاته تعالى لا بشئى اخر من مادة او حركة او زمان او استعداد او زوال مانع او حدوث شرط، وكما هو كذلك فليس بقابل للعدم والزوال، اذ كل ما جاز عدمه بعدان وجد فذلك بسبب عدم شئى من اسباب وجوده^٤ واجزاء علته التامة، ضرورة ان العلة التامة للشئى مادامت باقية يمتنع عدمه لاستحالة انفكاك المعلول عن علته التامة.

فاذن لو فرض عدم المفارق العقلى فذلك يستلزم عدم شئى من اسباب وجوده و هى الفاعل والغاية والمادة والصورة، لکن لامادة له لتجرده عن المحل والموضوع ولاصورة له لبساطته وعدم تركيبه الخارجى، بل ذاته نفس الصورة المجردة عن المواد، واما فاعله: فهو ذات واجب الوجود وكذا علته التامة ذاتة تعالى. فاذن لاسبب له الا فاعله وغايته وهما شئى واحد ممتنع العدم بالذات، فهو واجب البقاء ببقائه تعالى - لا ببقائه - اذ ليس فيه امكان العدم.

فان قلت: ليس كل ما غير ذاته تعالى فهو ممكن وكل ممكن جائز العدم؟

قلت: امكان المفارقات امكان فرضى غير ثابت لها فى الواقع، اذ ليست لها ماهية يعرضها الوجود او يسبق امكانها فى الخارج على وجودها كما فى الطبائع المادية و الاكوان الزمانية، ثم ان نفس الامر كما علمت ثابت لا يتغير وليس ذلك الا عالم الامر و عالم القول الحق والكلمة الصدق لقوله تعالى: لا يبدل القول^٥، وقوله: وعندنا كتاب حفيظ^٦، وقوله: لا تبدل لكلمات الله^٧، وقوله: قل لو كان البحر مداداً لكلمات

١. الزمر/٦٨ ٢. الزمر/٦٨ ٣. الزمر/٦٨ ٤. او-م-د ٥. ق/٢٩

٦. ق/٤ ٧. يونس/٦٤

ربى... الآية.

وفى الادعية النبوية: اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق وبرأ و ذراً، و ظاهر لكل عاقل ان امر الله و قوله و كلماته التامات ليست اعراضاً او هيئاتاً صوتية قائمة بالاجسام، بل هى ذوات نورية و صور عقلية و علوم قائمة بذاته تعالى و ملائكة عليين.

هذا ما ادى اليه كشف الصريح و البرهان الصحيح و الشواهد النقلية و الحجج الدينية و الايات القرآنية و العلوم الالهية.

ثم لم يوجد فى كتاب و لاسنة و لادل عليه عقل و لا نقل ان شيئاً من قضاء الله و علمه او لوح الله و قلمه او امر الله و روحه او قول الله و كلمته مما يكون قابلاً للبطلان و الهلاك و لا ايضاً يدل على ذلك ضرورة دينية او مصلحة شرعية.

فثبت ان كل شىء اتصف بانه غير الله و غير عالم امره و قضائه فهو هالك لما ذكرنا من وجه مغايرته له تعالى، و كلما هو راجع اليه فان عن ذاته باقى ببقائه و الذوات الكاملة المفارقة عن عالم النفوس و الاجرام.

و منها ما يعبر عنه بانه امر الله و كلمته و هى كلمة وجودية يعبر عنها بـ «كن» لكونه وجوداً خالصاً متوسطاً بين الخالق و الخلق.

و منها ما يعبر عنه بانه الروح الاعظم و الحقيقة المحمدية بلسان قوم من العرفاء.

و منها ما يعبر عنه بالقلم الاعلى لقوله تعالى: علم بالقلم.^١

و منها ما يعبر عنه بمفاتيح الغيب، و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو.^٢

و منها ما يعبر عنه بخزائن العلم و الرحمة. و ان من شىء الا عندنا خزائنه.^٣

و منها ما يعبر عنه بوجه الله. كل شىء هالك الا وجهه.^٤

فاحتفظ بهذه الاسرار و صنمها عن الاغيار و اياك ان تشير اليها او الى نظائرها عند اهل الاغترار، فان اكثر هذه المخدرات الكريمة و الجواهر الثمينة و الدرر اليتيمة مما لم يوجد فى كتب اهل الكشف و العرفان و لافى زبر اصحاب الحكمة و البرهان.

١. الكهف / ١٠٩ ٢. العلق / ٤ ٣. الانعام / ٥٩ ٤. الحجر / ٢١

٥. القصص / ٨٨

ولو قلت: انها ابكار لم يطمئن انس قبلهم ولا جان كاد ان لا يكون من الزور او البهتان.

وظنى ان هذه المطالب وان اشارت اليها كلمات الاولين وقصدت الى سبيلها عبارات المحققين الا انه لم يتفق لاحد اقامة البراهين و حجج انوار العلم واليقين على مثل هذه الاصول التي اضطربت فيها عقول الناظرين وتزلزلت اراء المتأملين، بل زلت اقدام اكثرهم عن سمت سبيلها وانحرفت اذهانهم عن قصد طريقها ودليلها فضلا عن بسط موزعها او حبل ملغزها او كشف نقابها ورفع حجابها. فله الحمد ولى الفضل والرحمة ومعطى النور والنعمة.

الحديث الثانى

وهو الحادى والخمسون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن صفوان الجمال، وهو ابن مهران بن مغيرة الاسدى مولا هم ثم مولى بنى كاهل منهم، كوفى ثقة يكتنى ابا محمد الجمال. «ص» وقال النجاشى: روى عن ابى عبدالله عليه السلام وكذا فى رجال الشيخ رحمه الله وقال فى الفهرست: روى عنه عبدالله بن فضاعة والسندى بن محمد وقال الكشى عن حمدويه عن محمد بن اسماعيل الرازى عن على بن الحسن بن فضال عن صفوان بن مهران: ان الكاظم عليه السلام قال له: كل شىء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً، يعنى اكرائه من هارون، وانه ذهب و باع جماله عن اخرها.» عن ابى عبدالله فى قول الله عزوجل: كل شىء هالك الا وجهه، قال: من اتى الله بما امر به من طاعة محمد صلى الله عليه واله فهو الوجه الذى لا يهلك وكذلك قال من يطع الرسول فقد اطاع الله.»

١. حدثنى الحسن بن على بن فضال «كش» عن على بن الحسن بن على بن فضال «جامع الرواة»

الشرح

وجه كل شيء هو الذي يتوجه به الى الله، وذلك لما سبق ذكره من ان الله خلق الموجودات متوجهة الى غاياتها وجعل لكل منها ميلاً وشوقاً طبيعياً او ارادياً الى كماله وقوة غريزية لطلب ذلك الكمال اعنى غايته التي لاجلها خلق، ولكل غاية ايضاً غاية اخرى فوقها حتى ينتهي الى غاية الغايات ومنتهى الاشواق والطلبات لانه خير الخيرات كلها، كما ان لكل مبدأ مبدءاً حتى انتهى الى مبدء المبادئ وسبب الاسباب ومسببها من غير مسبب، ولا بد ان يكون مبدء المبادئ هو بعينه غاية الغايات، اذ لا يمكن ان يكون في الوجود موجودان كل منهما في غاية الكمال، اذ لا يكون حينئذ بينهما تمايز في الوجود ولا اثنيية كما مر. فذاته تعالى هو الاول والاخر والمبدء والغاية لكل شيء.

فقد علم ان الاشياء كلها مخلوقة لان يتقربوا الى الله ويتوجهوا نحوه، فهم مسافرون اليه سائرون في سبيله متوجهون نحوه كما قال تعالى: ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات، لكن ربما يقع لبعض الاشياء قاطع يقطع طريقه ويضل سبيله فيهلك او يهوى سيما نوع الانسان فان قواطع طريقه واسباب ضلالتة اكثر من ان تحصى.

فاذا تقررت هذه المعاني فنقول: معنى الاية اشارة الى ان كل شيء له وجه يتوجه به الى مطلوبه وغايته فهو يوجب بقائه، ووجه اخر به ينفك عن طريقه ويتخلف عن الوصول الى كماله فهو يوجب هلاكه وفساده.

وقد علمت ان الشيء مع غايته بالكمال والوجوب ومع ذاته بالنقص والامكان ومع مغايره بالفساد والبطلان.

وقد علمت ايضاً ان كمال الانسان منوط بمعرفة الله وطاعته وعبادته وهي غايته التي لاجلها خلق كما في قوله تعالى: وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون، وهي وجهه الذي يوجب بقائه الاخروي وسعادته السرمدية، وترك الطاعة والجهل بربه يوجب هلاكه السرمدى، وتحصيل ذلك الكمال لا يمكن لغير الانبياء عليهم السلام

الابمتابعتهم وانقيادهم، فان غير النفوس القدسية لا يمكنهم الاخذ من الله بلا واسطة معلم بشرى بل لابد لهم من متابعة الرسول و طاعته، فطاعتهم الرسول هي بالحقيقة طاعة الله لانهم بتلك الطاعة والمتابعة في السلوك يحشرون معه و يبعثون في زمرة و يحيون بحيوته و ينالون ما ناله، الا ان تلك الامور تكون للمبتوع بالذات و على سبيل الحقيقة و للتابع بالعرض و على سبيل الامثال و الاشباح.

كما ان البدن تابع للروح اذ ليست جهة طبيعته اخرى تخالف طبيعة الروح فلا جرم يحيى بحياة الروح و يتنعم بنعيمها و يعيش بعيشها، و جميع ذلك بحسب ما يليق برتبته و حاله و درجته في الوجود، فهذه الامور كلها للروح روحانية عقلية و للبدن جسمانية حسية، فكذلك حكم المحقق و المقلد و الامام و المأموم و النبي و التابع، و هذا اذا لم يصل التابع لقوة استعداده و صفاء قلبه ببركة متابعة الرسول الى مقام التحقيق و درجة حق اليقين و الاخذ من الله بغير واسطة - كما وقع للاولياء الكاملين و الائمة الهادين المهديين و اهل بيت النبوة سلام الله عليهم - بل اكتفى بمجرد التقليد و متابعة الظاهر لقصور استعداده و خمود نور فطرته و لا يكلف الله نفساً الا وسعها، فله حياة اخروية و نعيم على حسب حاله و قدر همته و حوصلته.

فاذن ثبت و تحقق معنى قوله عليه السلام: من اتى الله بما امر به من طاعة محمد صلى الله عليه و اله، اى سواء كانت عن بصيرة و كشف او عن تقليد و سماع - بشرط بذل الجهد و موافقة الضمير و عدم الرياء و سلامة الصدر عن الامراض الباطنية - فهو الوجه الذى لا يهلك اى فذلك الاتيان بالطاعة هو وجهه الذى به ينجو عن الهلاك، اذ بذلك الوجه يصل الى مقام الحياة الابدية اما بالاستقلال و على الوجه العقلى كما للمتحقق او بالتبعية و على الوجه الحسى و المثالى كما للمقلد.

واعلم ان الفرق بين هذا المعنى للوجه المذكور في الاية و بين معنى الذى مر في الحديث السابق بضرب من التعميم و بالحاق وسيلة الشىء و جهته المؤدى اليه في حكم البقاء بحكم ذلك الشىء، لما علمت من كون الشىء واقعاً في سبيل المطلوب

في حكم الواصل الى ذلك المطلوب. فافهم ان شاء الله.

الحديث الثالث

و هو الثاني و الخمسون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن ابي سلام النحاس»، مجهول غير مذكور في كتب الرجال المشهورة. «عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر عليه السلام قال: نحن المثنى الذي اعطاه الله نبينا محمد صلى الله عليه واله و نحن وجه الله نتقلب في الارض بين اظهركم و نحن عين الله في خلقه و يده المبسوطة بالرحمة على عباده عرفنا من عرفنا و جهلنا من جهلنا و امامة المتقين»



المثنى في اللغة جمع المثنى و مثنى و ثنأ معدول عن اثنين اثنين، و معنى كل منهما معنى هذا اللفظ المكرر فلا يجوز تكريره، و قوله الاقامة مثنى مثنى تكرير للفظ لا للمعنى و كذلك حكم مثلث و ثلاث و مربع و رباع الى معشر و عشار. ثم يقع مثنى بحسب النقل الشرعى على الاشياء ثلاثة: على القران كله في قول الله تعالى: كتاباً متشابهاً مثنى^١، و على فاتحة الكتاب في قوله: و لقد اتيناك سبعمائة من المثنى و القران العظيم^٢، و على سور من القران دون المئين و فوق المفصل و هو جمع مثنى او مشاة الثنية بمعنى التكرار، اما القران فلانه تكرر فيه القصص و الانباء بالوعد و الوعيد و قيل: لانه يثنى في التلاوة فلا يمل. و اما الفاتحة فلانها تثنى في كل صلوة، و قيل: لما فيها من الثناء لى الله تعالى. و اما السور فلان المئين مبادئ و هذه مثنى.

و اما قوله عليه السلام: نحن المثنى التى اعطاه الله نبينا محمداً صلى الله عليه واله، فهو تأويل حسن من باب التأويلات التى تشتمل عليها بطون القران و رموزه التى لا

يعرفها الا الراسخون في العلم و هو اشارة الى تأويل قوله تعالى: ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم، فالقران اشارة الى العقل القراني والعلم الاجمالي والمقام الجمعي و هو النبوة لانها جامعة بين جهتي الحق والخلق والوحدة والكثرة والخلوّة والصحبة، والمثاني اشارة الى العقل الفرقاني والعلم التفصيلي و هو مقام الولاية و الاستغراق في الاحدية و هي ثانية مرتبة النبوة والموصوفين بها مثاني النبي صلى الله عليه واله. و اما خصوصية عدد السبعة: فلعل لها وجه يعرف بنور النبوة و يمكن ان يكون اشارة الى المراتب السبعة الباطنية للانسان و هي النفس والقلب و العقل والروح و اسر و الخفي و الاخفي.

وقوله: ونحن وجه الله نتقلب في الارض بين اظهركم، قد علمت في شرح الحديث السابق «عني وجه الله الذي لا يهلك، فان الانسان اذا تم سلوكه و سيره الى الله يصير جوهرأ قدسيا مفارقاً عن عالم الخلق متصلاً بعالم الامر متوسطاً بينه تعالى و بين خلقه، فهو لاء ساروا الى الله و اعرضوا عما سوى الله ثم وقفوا مع الله، فهم اجسام روحانيون و في الارض سماويون و مع الخلق ربانيون. اجساد ارضية بقلوب سماوية. و اشباح فرشية بارواح عرشية. نفوسهم في منازل سيطرة و ارواحهم في فضاء القرب طيارة و اسرارهم الى ربهم نظارة. كائنين بالجثمان باثنين بقلوبهم عن مواطن الحدّثان، و دائع الله بين خليقته و صفوته في بريته و صايبا لنبيه و خبايبا عند صفيه. لم يزل يدعو الاول الثاني و يخلف السابق اللاحق. لا يزال منهم قائمون بالحق داعون للخلق، منحوا رتبة الدعوة و جعلوا للمتقين اماماً و قدوة. من اقتدى بهم اهتدى و من جحد هم ضل و غوى و تردى في غيابت جب الهوى.

وقوله: ونحن عين الله في خلقه و يده المبسوطة بالرحمة، قد سبق ان المتوسط في مرتبة الوجود بين الذات الاحدية و بين عالم الخلق و موطن البعد و الكثرة، هو عالم الامر و الكلمة و هو موصوف بصفات عديدة باعتبارت و جهات و حيثيات عقلية. و روى رئيس المحدثين محمد بن علي بن بابويه القمي عظم الله قدره في كتاب

معانى الاخبار باسناده عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: ان الله عز وجل خلقاً خلقهم من نوره ورحمة من رحمته^١، فهم عين الله الناظرة واذنه السامعة ولسانه الناطق فى خلقه باذنه وامنائه على ما انزل من عذرا ونذرا وحجة فبهم يمحوا الله السيئات وبهم يدفع الضيم^٢ وبهم ينزل الرحمة وبهم يحي ميتا ويميت حيا وبهم مبتلى^٣ خلقه وبهم يقضى فى خلقه قضيته، قلت: جعلت فداك من هؤلاء؟ قال عليه السلام: الاوصياء.

وروى ايضا باسناده عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قال امير المؤمنين عليه السلام فى خطبة: انا الهادى انا المهدي^٤ وانا ابواليتامى والمساكين وزوج الارامل وانا ملجأ كل ضعيف ومأمن كل خائف وانا قائد المؤمنين الى الجنة وانا حبل الله المتين وانا عروة الله الوثقى وكلمة الله التقوى وانا عين الله ولسانه الصادق ويده وانا جنب الله الذى يقول: ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله^٥، وانا يد الله المبسوطة على عباده بالرحمة والمغفرة وانا باب حطة من عرفنى و عرف حقى فقد عرف ربه لانى وصى نبيه فى ارضه وحجته على خلقه لا ينكر هذا الاراد على الله و على رسوله.

وباسناده عن المشرقى عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال: سمعة يقول: بل يداه مبسوطتان^٦ فقلت له: يدان هكذا. واشرت بيدي الى يديه - فقال: لو كان هكذا لكان مخلوقا.

وعن سيد العابدين على بن الحسين عليهما السلام: نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم ونحن عيبة علمه وموضع سره، وقال: ليس بين الله وبين حجته حجاب ولا لله دون حجته سر.

اقول: هذا الحديث صريح فى ان لا واسطة بينه تعالى وبين ارواحهم عليهم السلام، وهذا يوجب كون ذواتهم فى مقام القرب متحدة مع العقل الاول و

١. رحمة من رحمته لرحمته «معانى الاخبار» ٢. ١: الظلم.

٣. يتلى «معانى الاخبار» ٤. المهدي «معانى الاخبار» ٥. الزمر / ٥٦

٦. المائدة / ٦٤.

الملك الاقرب والقلم الاعلى، وهذا علم غامض شريف لا يعلمه بالبرهان الا اوحى نادر من الحكماء الربانيين والعرفاء الشامخين، وشواهد ذلك من الايات المنقولة عنهم عليهم السلام كثيرة:

منها: ما رواه الشيخ المفيد رحمه الله من كتاب نوادر الحكمة لبعض علمائنا الامامية رضى الله عنهم قال: حدثنا الحسن بن سعيد الهاشمي الكوفي عن فرات بن ابراهيم بن فرات الكوفي عن محمد بن ظهير عن احمد بن عبد الملك عن الحسين بن راشد والفضل بن جعفر قال: حدثنا اسحق بن بشير عن ليث بن ابي سليم عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه واله لما اسرى به الى السماء السابعة ثم اهبط الى الارض يقول لعلى بن ابي طالب عليه السلام: يا على! ان الله تبارك وتعالى كان ولا شيء معه، فخلقى وخلقك روحين من نور جلاله فكننا امام عرش رب العالمين نسبح الله ونحمده ونهلله وذلك قبل ان يخلق السموات والارضين، فلما اراد الله عز وجل ان يخلق ادم عليه السلام خلقنى واياك من طينة واحدة من طينة عليين وعجتنا بذلك النور وغمسنا فى جميع الانوار وانهار الجنة، ثم خلق ادم واستودع صلبه تلك الطينة والنور، فلما خلقه استخرج ذريته من ظهره فاستنطقهم وقرهم برؤيتهم، فاول ما خلق الله اقر له بالربوبية والتوحيد انا وانت والنبيون على قدر منازلهم وقربهم من الله عز وجل... فى حديث طويل نقلنا موضع الحاجة.

ومنها: ما رواه المفيد رحمه الله من كتاب منهج التحقيق قال: روى ابن خالويه يرفعه الى جابر بن عبد الله الانصارى رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه واله يقول: ان الله خلقنى وخلق عليا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام من نور واحد فعصر ذلك النور عصرة فخرج منه شيعة، فسبحنا وسبحوا وقد سنا فقد سوا وهللنا وهللوا ووجدنا فوجدوا، ثم خلق السموات والارض وخلق الملائكة، فنحن الموحدون حيث لا موجد غيرنا وحقيق على الله عز وجل ان يزلفنا فى اعلى عليين، ان الله اصطفانا واصطفى شيعة من قبل ان يكونوا اجساماً، فدعانا فاجبنا.

ومنها: ما رواه صاحب هذا الكتاب الكافي محمد بن يعقوب عن احمد بن محمد بن الحسن عن محمد بن عيسى بن عبيد عن محمد بن شعيب عن عمران بن اسحق الزعفراني عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ان الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه، فكاننا نحن خلقنا بشراً نورانيين لم يجعل لاحد في مثل الذي خلقنا منه نصيباً، وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا وابدانهم من طينة مخزونة مكنونة اسفل من تلك الطينة ولم يجعل الله لاحد في مثل الذي خلقهم منه نصيباً الا للانبياء والمرسلين، ولذلك اصرنا نحن وهم الناس وصار سائر الناس همجاً للنار والى النار.

ومنها: ما سيجئ عن قريب وهو الحديث الخامس من هذا الباب فانتظروه.

ومنها: غير ذلك مما يطول الكلام بذكرها وما نقلناه كاف للمستبصر ولا يكفي اضعافه للغبي المستنكر، وجميع ذلك دال على ان الانسان الكامل مرتبة في البداية تلو مرتبة الحق الاول وهي مرتبة العقول المفارق والجواهر القدسية ينزل منها عند النزول من الحق الى الخلق وهي بعينها مرتبة التي يرجع اليها عند الصعود من الخلق الى الحق.

واما الطينة المخلوقة قبل هذا البدان العنصري: فالكلام في تحقيقها واثباتها طويل ليس ههنا موضع بيانها ولعلنا نعود الى بيانه في مجال اوسع من هذا المجال، و مجمل القول فيه: ان بين عالم العقل وعالم الطبيعة عالم برزخي صوري متوسط بين العالمين فيه جنة السعداء وجحيم الاشقياء، وهي صور مقدارية قائمة بذواتها من غير مادة واستعداد وحركة وانفعال، ووجودها وجود ادراكي نفساني غير طبيعي حاصل بجهات فاعلية بلا مشاركة المادة ووضعها.

واعلم ان الانسان الكامل مادام في هذا العالم ذاته مشتملة مع تأخذها الطبيعي على ثلاثة اشخاص انسانية كل منها من عالم اخر اتحدت شخصاً واحداً وحدة طبيعية، لان بعضها علة بعض وبعضها متقوم ببعض، ادناها انسان طبيعي متجدد كائن مائت، و

اوسطها انسان نفسانى سعيد فى الآخرة اوشقى، واعلاها انسان عقلى لا يكون الاخيراً من المقربين. وهذه المرتبة فى الانسانية لا يكون موجوداً بالفعل الا لاهل الكمال العلمى، واكثر الخلق لا يوجد فيهم بالفعل الا المرتبتان الاوليان وهم بمعزل عن الثالثة، الا ان فى نفوس بعضهم قوة استعداد تلك المرتبة وفى اخرى وهم الاغلب بطل ذلك الاستعداد.

ثم اعلم ان تلك الطينة المثالية فى افراد الناس متفاوتة ايضاً على حسب ما يليق بوجودهم العقلى العلوى، فكلما كان وجودهم العقلى اكمل كانت طينتهم التى هى بدنهم الاخرى اصفى وانور وابهى، حتى صارت تلك الابدان لقوم انور من ارواح قوم اخرين. ولتقتصر ههنا على هذا القدر من ذلك العالم.

واما قوله عليه السلام: عرفنا من عرفنا و جهلنا من جهلنا، اى عرفنا من كان من اهل معرفتنا وهو العارف بالله و اهل صفوته و مكان ملكوته و وسائط فضله و جوده و رحمته، و جهلنا من كا جاهلاً بالله و اوليائه و مقربيه.
و قوله: و امامة المتقين، بالجر عطف على قوله: بالرحمة على عباده، تقديره: و يده المبسوطة بامامة المتقين. و يحتمل ان يكون منصوباً معطوفاً على ضمير المتكلم فى من جهلنا، اى جهل ذاتنا و جهل رتبة امامة المتقين. و الله ولى التوفيق.

الحديث الرابع

و هو الثالث و الخمسون و ثلاث مائة

«الحسين محمد الاشعري و محمد بن يحيى جميعاً عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم»، فى الفهرست: سعد بن مسلم الكوفى من اصحاب الصادق عليه السلام و اسمه عبدالرحمن و لقبه سعدان قدم ذكر احواله فى الحديث الثانى و الخمسين. «عن معاوية بن عمار عن ابى عبدالله عليه السلام فى قول الله عزوجل: و لله الاسماء

الحسنى فادعوه بها ، قال : نحن والله الاسماء الله الحسنى التى لا يقبل الله من العباد عملاً الا بعمرقتنا ،

الشرح

قد علمت فى شرح الحديث الاول من باب حدوث الاسماء ان الممكنات مظاهر اسماء الله و صفاته ، و ان اطلاق الاسماء على مظاهرها مما هو متعارف عند العرفاء ، و ان الانسان الكامل لكونه مشتملاً على معانى اسماء الله كلها ، كاسم الله المتضمن لمعانى جميع الاسماء الالهية على الاجمال كان مظهراً للاسم الجامع فهو الاسم الاعظم الدال على صفات الحق و اسمائه من عرفه فقد عرف ربه . و لاشك ان معرفة الله واجبة و انما الطريق الى معرفته معرفة الانسان الكامل و هو النبى صلى الله عليه و اله و من بعده من اوصيائه و اولياء امته عليهم السلام . فمعنى الاية : و لله الاسماء الحسنى و هى الذوات الكاملة ، لكونه علامة دالة على محاسن صفاته و افعاله و اثاره ، كما ان الاسم علامة لمسماه ، فادعوه اى فادعوا الله و اطلبوا التقرب اليه بسبب معرفتها ، و لكون معرفته تعالى منوطة بمعرفتهم جاز اطلاق اسماء الله عليهم على انك قد علمت ان مفهومات الاسماء معان كلية كل منها يصدق على امور كثيرة فى الخارج ، اى ليس المراد من الاسم هيهنا « اسم » بل معنى مثل العالم و القادر و الحى و السميع و البصير ، و ليس فى الموجودات الممكنة ما يصدق عليه جميع معانى الاسماء الالهية الا الانسان الكامل ، فهو الحرى بان يكون اسم الله ، و اما غيره فلا يوجد فيها الا معانى بعض الاسماء لاكلها .

فمنها : ما يصدق عليه مثل القدوس و السبوح كالملائكة .

و منها العليم و القاهر كالعقول .

و منها : المدبر كالنفوس .

و منها : الجبار و المنتقم كالملائكة العذاب .

و منها: المضل و المغوى كالشياطين .
 و منها: المهلك و المميت كعزرائيل و ملك الموت .
 و منها: المحيي و الباعث كاسرافيل و نحوه و هكذا سائر الانواع كل منها مظهر اسم واحد او اكثر بخلاف الانسان الكامل خليفة الله فى الارض .
 فاذن قد ظهر مما ذكرنا معنى قوله عليه السلام : نحن و الله الاسماء الحسنى ، و انما اكده بالقسم لكونه معنى غامضاً مستبعداً عند اكثر الناس . و قوله : لا يقبل الله من العباد عملاً الا بمعرفتنا ، لان العبادة غير صحيحة الا بعد معرفة المعبود و معرفته يتوقف على معرفة النبى صلى الله عليه و اله و الائمة عليهم السلام كما مر .

الحديث الخامس

و هو الرابع و الخمسون و ثلاث مائة

«محمد بن ابى عبدالله عن محمد بن اسماعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسن بن سعيد عن الهيثم بن عبد الله ، الرمانى الكوفى روى عن موسى و الرضا عليهما السلام له كتاب قاله النجاشى . «عن مروان بن صباح ، مجهول . قال : قال ابو عبدالله عليه السلام : ان الله خلقنا فاحسن خلقنا و صورنا فاحسن صورنا و جعلنا عينه فى عباده و لسانه الناطق فى خلقه و يده المبسوطة على عباده بالرأفة و الرحمة و وجهه الذى يؤتى منه و باباه الذى يدل عليه و خزانه فى سمائه و ارضه بنا اثمرت الاشجار و اينعت الثمار و جرت الانهار و بنا ينزل غيث السماء و ينبت عشب الارض و بعبادتنا عبدالله و لولا نحن ما عبدالله .»

الشرح

اينعت على صيغة المجهول من ينع الثمر ينعاً و ينوعاً اى نصج فهو يانع و ينيع . و الغيث المطر . و العشب بسكون الشين هو الكلاء الرطب و لا يقال له الحشيش حتى يهيج ، و بلد عاشب و ارض معشية و عشبية و اعشوشب الارض كثر عشبها .

قوله: ان الله خلقنا فاحسن خلقنا، اراد به هذا الخلق العنصرى وحسنه اعتدال مزاجه واستواء اجزائه و تناسب اعضائه و اشكالها و هيئاتها، فان تسوية المواد و الاشباح و تعديلها على حسب شرافة الصور و الارواح، فالروح الاكمل للمزاج الاعدل.

و قوله: و صورنا و احسن صورنا، اراد بها الصورة الباطنة النفسانية و حسنها و صفاتها و ذكائها و عدالتها و حسن اخلاقها و اتصافها بالملكات الفاضلة و سلامتها عن الامراض الباطنة و الرذائل النفسانية.

و قوله: و جعلنا عينه فى عباده، هذا و ما يتلوه باعتبار مرتبة الروح العقلية الذى هو اخر المراتب الباطنية و منتهى درجة الانسانية فى الكمال، و قد سبق مراراً ان للانسان الكامل مقامات و درجات جوهرية يصل اليها فى سيرها الباطنية و سلوكه الجوهرى و سفره المعنوى الى الله، فاذا بلغ الى مقام الروح الامرى المضاف الى الله فى قوله: و نفخت فيه من روحي^١، و هو لا يكون الا للانبياء الكاملين و الاولياء الواصلين صلوات الله عليهم صار متحداً بامر الله و كلمته، و كذلك الذوات المتعددة الكاملة و النفوس المفارقة الفاضلة عند بلوغها الى هذه الدرجة العقلية تصير واحدة وحدة عقلية كلية لا وحدة عددية يقابلها الكثرة و يحصل من تكررها و انضمام امثالها الكثرة، اذا لعقل الكلى لاثانى له من نوعه، و عند ذلك يصير الانسان متوسطاً بين الله و بين الخلائق فى الابداد و التأثير و الخلق و التقدير و التصرف و التدبير، و حيث يكون باقياً ببقاء الله فيكون ايضاً مؤثراً بتأثير الله خالقاً بخلق الله مكوناً بتكوين الله، و لا جل ذلك صارت طاعته طاعة الله و عبادته عبادة الله كما قال تعالى: من يطع الرسول فقد اطاع الله^٢، و قال: ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم^٣.

و روى عنه صلى الله عليه واله: من رآنى فقد رأى الله. و فى الحديث القدسى: من اهان لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة، و هذا شأن التوسط العقلى بينه تعالى و بين خلقه فى الوجود و

١. كذا فى جميع النسخ و الظاهر: سيره. ٢. الحجر/ ٢٩ ٣. النساء/ ٨٠

٤. الفتح/ ١٠

الايجاد فيسمى اسماء مختلفة باعتبارات مختلفة، فمن حيث كونه واسطة في رؤيته تعالى للمخلوقات عين الله التي لاتنام، ومن حيث كونه واسطة في انشاء الكلام ولقاء الوحي على الانبياء عليهم السلام لسانه الناطق، ومن حيث كونه واسطة في تعريف الاشياء يد الرحمة والرزق يده المبسوطة، ومن حيث ان به يتوجه الخالق الى الخلائق وبه يتوجه العباد اليه تعالى يسمى بوجه الله الكريم، ومن حيث كون العقل دالاعلى معرفة الله وبه يدخلون الى دار رحمته وكرامته يسمى باب الله، ومن حيث كونه فيه العلم بحقائق الاشياء على وجه الاجمال خزينة علم الله الى غير ذلك من الاسماء المتعددة باعتبارات شتى ككونه قلم الله وكلمته العليا وقوله الحق وامره الاعلى واسمه الاعظم وروحه وكلامه.

اذا تقررت هذه المعانى فى ذهنك وقد اعتقدت وايقنت ان نفوس ائمتنا الطاهرين الذين طهرهم الله عن ادناس البشرية وارجاس الجاهلية وكانوا ذرية طيبة من سلالة الانبياء عليهم السلام وجددهم محمد خاتم الانبياء وعلى اكرم الاوصياء عليهم صلوات الله وعظمهم الله فى القرآن وجعل مودتهم اجر الرسالة والنبوة ووجب حقهم على البرية الى غير ذلك من النصوص الواردة فيهم من الكتاب والسنة مما قد بلغت لا محالة الى غاية الكمالات الانسية واخر الدرجات الامكانية، فجميع ما ذكره عليه السلام فى هذا الحديث وغيره حق وصدق فى شأنهم من غير اطراء او مبالغة وهو جد كله فى حقهم من غير مداهنة وتجوز، حاشاهم عن التكلم بكلام شعري او خطابي مجرد عن اليقين. ونحن بحمد الله وعنايته عرفناهم كذلك لا بمجرد التقليد والسمع والتقل والاجماع او تعصبا لمذهب دون مذهب او الفأ لطائفة دون اخرى، بل بنور البصيرة والبرهان والكشف العيان.

واعلم ان ثبوت هذه الدرجة للانسان من كون روحه فى اعلا عليين لا ينافى كونه بعد فى هذا العالم الاسفل لما سبقت الاشارة الى ان اولياء الله قد تحولت بواطنهم وحشروا الى الله فى دنياهم فصارت ارواحهم فى المحل الاعلى ومقام او ادنى و

اجسادهم فى المنزل الادنى، وانما تصرفت نفوس هؤلاء فى ابدانهم ببعض قواها لا بكلها كما لغيرهم فى حالة النوم، اذ روح المؤمن عند نومه يرتقى الى عالم الملكوت حيث يرى ويشاهد رؤيا صادقة واموراً غائبة عن هذا العالم وليست باضغاث احلام، فدل ذلك على ان الروح انقطعت علاقته بهذا البدن لكن لا بالكلية والالفسد مزاج البدن وانخلعت صورته، بل بقيت قواه الطبيعية بحالها عمالة فى البدن اعمالها المخصوصة بها من الجذب والدفع والهضم والاحالة والانماء والتوليد وغيرها.

فان قلت: الثابت فى الحديث الالهى المشهور بين الجمهور: لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل، هو صيرورة الحق سمعاً وبصراً ويداً للعبد المتقرب اليه، والثابت فى هذا الحديث وغيره عكس ذلك من صيرورة العبد وجه الله وعينه ولسانه ويده فما وجه التوفيق؟

قلنا: وجه ذلك اختلاف الاعتبارات والحيشيات، ولندكر اولاً مثلاً مناسباً لهذا المطلب ثم لنعد اليه بعد ذلك فنقول: نسبة الذوات المستغرقة فى جلال الله من ارواح الاولياء الكاملين والملائكة المقربين نسبة قوانا وحواسنا الى النفس المدبرة، فان فعلها فعل النفس لكونها موجودة بوجود النفس باقية ببقائها وان كانت مواضعها والاتها البدنية فاسدة. اذ التحقيق عندنا انها منبعثة ناشئة من النفس متعلقة بمواضع الشعور حين تعلق النفس بالبدن وسترجع اليها عند موت البدن قائمة بها.

فلكل منها اعتباران: اعتبار كونها ملحوظة بذاتها واعتبار انها قوة من قوى النفس، فاذا نظرت الى ذات القوة الباصرة مثلاً فوجدتها مدركة للمرئيات لكن بمدد النفس وقوتها، فحكمت بانها تفعل فعلها الخاص وهو الرؤية بقوة النفس وتوسطها، فكانت حينئذ هي الذات الباصرة والنفس بصورها، وكذا الكلام فى السامعة وغيرها من الحواس، بل الاولى فى التمثيل الحس المشترك الذى الته مقدم الدماغ لكونه مجمع الحواس والقوى، ففى هذا الاعتبار يكون النفس وجهه وسمعه وبصره وذوقه وغير ذلك.

واذا نظرت الى ذات النفس وكونها لاتفعل هذه الاثار الادراكية الا بواسطة الحس المشترك فتحكم بانه وجهها وسمعها وبصرها وغير ذلك، لانه فى هذا الاعتبار

ليس ذاتاً مباينة لذات النفس بل شأن من شئونها وحيثية من حيثياتها، لان القوى لنفسانية فانية فيها باقية ببقائها فلا ذات لها مستقلة مغايرة لذات النفس، فعلى هذا القياس حال عباد الله المقربين الفانين فيه الباقيين ببقائه.

قال الشيخ العربي في الفص الإبراهيمي من كتابه المسمى بفصوص الحكم: انما سمي الخليل خليلاً لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الالهية او لتخلل الحق وجود صورة ابراهيم عليه السلام، وكل حكم يصح من ذلك. الا ترى ان الحق يظهر بصفات المحدثات واخبر بذلك عن نفسه؟ الا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق؟ فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه فيكون الخلق جميع اسماء الحق سمعه وصره وجميع نسبه وادراكاته، وان كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه كما ورد في الخبر. انتهى كلامه.

وقال في الفص الادريسي: وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها وليست الا هو، فهو العلى لذاته لاعلو اضافة لان الاعيان - اراد بها الماهيات - ما شمت رائحة الوجود فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات.

قال القيصري في شرح هذا الكلام: ان الاعيان مرايا لوجود الحق وما يظهر في المرآة الاعين الرائي وصورته، فالموجودات المسمى بالمحدثات صور تفاصيل الحق فهي العلية لذاتها لان الحق على بذاته لا بالاضافة، فالموجودات كذلك الا انها ليست الاعين الحق. اي بحسب الوجود، وماهياتها ما شمت رائحة الوجود، ولها اعتباران: اعتبار انها مرايا لوجود الحق واسمائه وصفاته واعتباران وجود الحق مرآة لها، فبالاعتبار الاول لا يظهر في الخارج الا الوجود المتعين بحسب تلك المرايا، المتعدد بتعدد ها، كما اذا قابلت وجهك بالمرايا المتعددة يظهر صورتك في كل منها

١. فهو العلى لاعلو اضافة «الفصوص»
٢. من الموجود «الفصوص»
٣. فالوجودات «شرح الفصوص»
٤. الا اثر من الحق «شرح الفصوص»
٥. يصير مرآة «شرح الفصوص»

و تعددت، فعلى هذا ليس فى الخارج الا الوجود، والاعيان على حالها فى العلم معدومة العين^١ ماشمت رائحة الوجود الخارجى. هذا لسان الموحد الذى غلبه الحق، وبالاعتبار الثانى ليس فى الوجود الا الاعيان، ووجود الحق الذى هو مرآة لها فى الغيب ما يتجلى الا وراء تنق العزة و سرادقات الجمال والجلال، وهذا لسان من غلبه الخلق. واما المحقق فلا يزال يشاهد المرأتين: مرآة الاعيان و مرآة الحق و الصور التى فيها معاً من غير انفكاك و امتياز. انتهى.

الحديث السادس

و هو الخامس و الخمسون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن عمه حمزة بن بزيع»، من صالحى هذه الطائفة و ثقاتهم كثير العمل. قال الكشى: روى اصحابنا عن الفضل بن كثير عن على بن عبد الغفار المكفوف عن الحسن بن الحسن^٢ بن صالح الخثعمى قال: ذكر بين يدى ابي الحسن الرضا عليه السلام حمزة بن بزيع فترحم عليه فقيل له انه كان يقول بموسى عليه السلام فترحم^٣ عليه ساعة ثم قال: من جحد حقى كمن جحد حق ابائى؟ و هذا الطريق لم يثبت صحته عندى «صه»

قال الفاضل الاسترابادى رحمه الله: اعلم ان النجاشى اورد صدر هذا الكلام فى محمد بن اسماعيل^٤ هكذا: محمد بن اسماعيل بن بزيع ابو جعفر مولى المنصور ابي جعفر و ولد بزيع منهم^٥ حمزة بن بزيع كان من صالحى هذه الطائفة و ثقاتهم كثير العمل له كتب و فيه توهم ضعيف.

ثم ان سيد جمال الدين بن طاوس حكى صورة كلامه فى كتابه الى ان قال: و ولد بزيع نبين منهم حمزة بن بزيع و كان من صالحى هذه الطائفة و ثقاتهم كثير العمل و لم

١. فى العين «شرح النصوص»
 ٢. و فى بعض النسخ «الحسين»
 ٣. و يقف عليه فترحم «كش»
 ٤. اسماعيل بن بزيع «جامع الرواة»
 ٥. بيت منهم «جامع الرواة»

يزد على هذا، و كأنه من هيهنا توهم كون هذا مدحاً لحمزة، فانه لا ريب ان زيادة الواو في قوله: «و كان من صالحى هذه الطائفة»، و ترك قوله: له كتب... الى اخره سببان قويان للمتوهم المذكور خصوصاً الثانى. و قد جزم بعض معاصرينا و هو الظاهر، و قد صرح الشيخ رحمه الله بكونه واقفياً بل من رؤسائهم.

قال الشيخ رحمه الله فى كتاب الغيبة: و قد روى السبب الذى دعا قوما الى القول بالوقف.

فروى الثقات ان من^٢ اظهر هذا الاعتقاد على بن ابي حمزة البطائى^١ و زياد بن مروان القندى و عثمان بن عيسى الرواسى طمعوا فى الدنيا و مالوا الى حطامها و استمالوا قوماً فبدلوا لهم شيئاً مما اختانوه من الاموال نحو حمزة بن بزيع و ابن المكارى و كرام الخثعمى و امثالهم.

ثم قال: و روى احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن صفوان بن يحيى عن ابراهيم بن يحيى بن ابي البلاد قال: قال الرضا عليه السلام: ما فعل الشقى حمزة بن بزيع؟ قلت: هو ذا قد قدم فقال: يزعم ان ابي حى، هم اليوم شكاك و لا يموتون غذاً الا على الزندقة. قال صفوان: فقلت فيما بينى و بين نفسى شكاك قد عرفتهم فكيف يموتون على الزندقة؟ فما لبثنا الا قليلاً حتى بلغنا عن رجل منهم انه قال عند موته هو كافر برب امامه، قال صفوان فقلت: هذا تصديق الحديث. «عن ابي عبدالله عليه السلام فى قول الله عز وجل: «فلما آسفونا انتقمنا منهم» فقال: ان الله عز وجل لا يأسف كآسفنا و لكنه خلق اولياء لنفسه يأسفون و يرضون و هم مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه، لانه جعلهم الدعاء اليه و الادلاء عليه، فلذلك صاروا كذلك و ليس ان ذلك يصل الى الله كما يصل الى خلقه، لكن هذا معنى ما قال من ذلك و قد قال: «من اهان لى ولياً فقد برزنى بالمحاربة و دعانى اليها» و قال: «من يطع الرسول فقد اطاع الله» و قال: «ان

١. للتوهم «جامع الرواة» ٢. جزم به «جامع الرواة» ٣. اول من «جامع الرواة»

٤. البطائنى «جامع الرواة» ٥. الزخرف / ٥٥ ٦. النساء / ٨٠

الذين يباعدونك انما يباعدون الله يد الله فوق ايديهم؛
فكل هذا وشبهه على ما ذكرت لك و هكذا الرضا والغضب و غيرهما من الاشياء
مما يشاكل ذلك و لو كان يصل الى الله الأسف و الضجر و هو الذي خلقهما و
انشأهما لجاز لقائل هذا ان يقول؛ ان الخالق يبيد يوماً ما؛ لانه اذا دخله الغضب و
الضجر دخله التغيير و اذا دخله التغيير لم يؤمن عليه الابداء، ثم لم يعرف المكوّن من
المكوّن و القادر من المقدور عليه و لا الخالق من المخلوق، تعالى الله عن هذا القول
علواً كبيراً؛ بل هو الخالق للأشياء لالحاجة، فاذا كان لالحاجة استحال الحدّ و الكيف
فيه؛ فافهم ان شاء الله تعالى.

الشرح

قد علمت ان الولي الكامل و الفاني المضمحل هو الذي يستغرق وجوده في
وجود الحق المعبود، لانه الموجود في مقام العبودية و الشهود الراجع الى عالم
الواحدة و الجمعية بعد طي منازل الكثرة و مناحل التفرقة، و قد خرج من البين و
الايين و وصل و فنى في العين، فحينئذ ان يقى على هذه الحالة من المحو و لم يرجع
الى الصحو كان محجوباً بالحق عن الخلق على عكس حالة سائر الناس المحجوبين
بالخلق عن الحق، فحينئذ لا شغل له في هذا العالم و لا اسف و لا ضجر و لا غضب و
لا رضاء و لا غير ذلك مع الخلق، لان جميع ذلك فرع الالتفات اليهم و المعاملة
معهم.

فاذا صارت تلك الحالة ملكة راسخة له و قويت ذاته بحيث وسع قلبه و انشرح
صدره و صار جالساً في مقام التمكين على الحد المشترك بين الحق و الخلق غير
محتجب باحدهما عن الاخر، فحينئذ كلما يصدر عنه من الاعمال و الافعال و
المجاهدات و المخاصمات و غيرها كان لله و بالله و من الله و في الله، فان غضب
كان غضبه بالله^٥ و ان رضى كان رضاه كذلك فهكذا في جميع ما يفعل او يفعل،

١. الفتح / ١٠ . ٢. التغيير (الكافي) . ٣. ولا القادر (الكافي) . ٤. مراحل - م - د

٥. بالله ولله - م - د

فكان غضبه غضب الحق ورضائه رضاه واسفه وانضجاره راجعاً الى اسف الحق و
انضجاره بوجه.

لكن يجب ان يعلم لدفع الاشكال الوارد ههنا بان هذه الانفعالات والتغيرات
كيف ينسب الى الحق الاول تعالى؟

ان الاولياء الكاملين المكملين للمخلوق ماداموا في هذا العالم لا مخلص لهم عن
الاشتغال بالخلق والمخالطة معهم واصلاحهم وتأديبهم وتعليمهم والامر لهم
بالمعروفات ونهيهم عن المنكرات، وحينئذ يلحقهم لوازم البشرية ونقائص الخلقية
من الازى والالم والانضجار والاسف وغيرها من الانفعالات والاستحالات واليه
الاشارة بقوله: يأسفون ويرضون وهم مخلوقون مربوبون، ولكن لما كان اصل
اشتغالهم بامور الدنيا والتفاتهم الى الخلائق بواسطة امر الله وطاعته وعبادته فكلما
يلحقهم من ذلك ويصل اليهم كان لله وفي سبيل الله فجعل رضاهم ورضاهم نفسه و
سخطهم سخط نفسه.

والحاصل ان الذى يستحيل على الله من الانفعال والتغير هو الذى يكون وصفاً
له بالذات وبالحيقة ويصل الى ذاته بذاته، لا الذى لا يكون اولاً وبالذات بل
بالعرض وبواسطة العبد هو واسطة فى العروض لا واسطة فى الشبوت ولا فى الاثبات
واليه الاشارة بقوله: لانه جعلهم الدعاء اليه والادلاء عليه ولذلك صاروا كذلك.

وتوضيحه: ان كلام هؤلاء الكمل لما كان متوسطاً بين الله وخلقه ولهم جهتان
ظاهرة يكون مع الخلق وباطنية يكون مع الحق، جعلهم الدعاء للخلق الى الله والا
دلاء بوجودهم عليه، فلاجل ذلك صاروا كالحمد المشترك بين الطرفين وكالوسط فى
الدليل الذى به يتعدى حكم احد الطرفين الى الاخر ولكن كما فى قوله عليه السلام:
وليس ذلك يصل الى الله كما يصل الى خلقه.

واعلم ان فى قوله عليه السلام تنبيه لطيف على ان كلما هو من صفات الخلق من
الامور الوجودية التى هى مظاهر صفات الله واسمائه فهو ثابت للحق تعالى على

وجه اعلى و اشرف، فان صفات الوجود كالوجود نفسه، فى كل موطن من المواطن و مقام من المقامات و عالم من العوالم انما يكون بحسب ذلك الموطن و المقام.
فالغضب مثلاً فى الجسم جسمانى وضعى كما يشاهد من ثوران الدم و حرارة الجلد و حمرة الوجه، و فى النفس نفسانى ادراكى و هو ارادة الانتقام و التشفى عن الغيظ، و فى العقل عقلى و هو الحكم الشرى و التصديق بتعذيب طائفة او حربهم لإعلاء دين الله و ما يجرى مجرى ذلك، و غضب الله ما يليق بمفهوماته صفاته الموجودة بوجوه ذاته.

و كذا الشهوة: فانها فى النبات الميل الى جذب الغذاء و النمو، و فى بدن الحيوان انتفاخ العضو المخصوص و امتلاء اوعية المنى و جذب الرحم الاحليل، و فى نفسه التلذذ بالنفسانى بالمباشرة، و فى النفس الانسانية محبة الاخوان و المؤالفة و الصداقة و العشق العفيف الذى منشأه تناسب الاعضاء و الشماثل الحسنة لحسان الوجوه لاغلبة الشهوة و استيلاء الحيوانية البهيمية، و فى العقل الابتهاج بمعرفة الله و صفاته و افعاله و كيفية ترتيب الوجود و سلسلتى البدو و النهاية و الخلق و الامر و الملك و الملكوت، و فى الاله جل ذكره كون ذاته تعالى مبدأ الخيرات كلها و غايتها، و على هذا القياس سائر الصفات.

و قد مر سابقاً انه تعالى بحسب كل صفة و نعت هو له ليس كمثله شىء فى تلك الصفة، فان ذوات المجعولات و المخلوقات و صفاتها رشح و تبع لذاته و صفاته، و المجمعول لا يساوى جاعله فى وجوده و لا فى صفات وجوده، فليس كمثله شىء من كل الوجوه و الجهات لكن الجميع فيه على وجه اعلى و اشرف.

قوله: لكن هذا معنى ما قال من ذلك، استثناء منقطع عن قوله: و ليس ذلك يصل الى الله كما يصل الى خلقه، يعنى ان هذه الانفعالات كالاسف و الرضاء و الغضب و نحوها لا يلحقه كما يلحق الخلق، ولكن هذا على نحو معنى ما قال فى كتبه و كلامه من ذلك الوجه الذى ذكرنا من انه خلق اولياء لنفسه فياسفون الى قوله: مسخط نفسه.

ثم اورد بعض الذى قاله تعالى من ذلك الوجه بقوله: و قد قال: من اهان لى وليا الى قوله تعالى: فوق اليهم. ثم قال: فكل هذا اى هذا المذكور من الحديث القدسى

والايتين بعده - وشبهه على ما ذكرت لك، اى من انه جعل اهانة وليه مبارزته واطاعة الرسول اطاعته و مبايعته الرسول مبايعته قال: وهكذا الرضاء والغضب وغيرهما من الاشياء ومما يشاكل ذلك، وهى كالاسف والاذى كما فى قوله: ان الذين يؤذون الله ورسوله^١ والانتقام: فانتقمنا منهم^٢ والمكر: والله خير الماكرين^٣ والكيد: انهم يكيدون كيداً واكيد كيداً^٤ والمجنى: وجاء ربك^٥ والاتيان: يوم يأت لا تكلم نفس^٦ والاستهزاء: الله يستهزئ بهم^٧ وما يجرى مجرى هذه التغيرات والانفعالات.

وقريب من هذا الباب مسألة البداء التى استصعبوها وذكروا فى التفصلى عن اشكالها وجوهاً سائفة وتكلفات بعيدة، ونحن سنبين تحقيقها وتوضيحها فى بابها ان شاء الله.

ثم اشار الى البرهان الدال على تنزيه الله تعالى عن حقوق هذه الامور الى ذاته بقوله عليه السلام: ولو كان يصل الى الله الاسف والضجر، وكل ما يجرى مجراها من المذكورات وغيرها: وهو الذى خلقهما وانشأهما، هذه جملة اعتراضية فيها تنبيه على جملة اخرى فى هذا الباب، وهوان خالق الشىء ومبدعه يجب ان يكون مرتفعاً عنه موصوفاً بما هو اعلى واشرف منه.

وقوله: لجاز لقاتل هذا ان يقول: ان الخالق يبيد يوماً، جزاء لقوله: لو كان يصل الى الله الاسف والضجر، اذ كلامه فى قوة قياس شرطى استثنائى ذكرت صفراء بكلا جزئيهما الشرطى والجزائى وطويت كبراه والنتيجة اعتماداً على فهم السامع، والتقدير: لكن الخالق يستحيل ان يبيد يوماً، فيمتنع ان يصل اليه الاسف ونحوه. ثم اشار الى بيان الملازمة بقوله: لانه اذا ادخله الغضب والضجر دخله التغير، وهو الظاهر لان هذه كلها استحالات وانفعالات نفسانية: واذا دخله التغير - اى كلما دخله التغير سواء كان فى ذاته او فى صفاته المتقررة دون السلوب والاضافات البحتة - لم يؤمن عليه الابداء، اى الاهلاك والافناء وذلك من وجوه:

١. الاحزاب / ٥٧ ٢. الاعراف / ١٣٦ ٣. ال عمران / ٥٤ ٤. الطارق / ١٥ و ١٦

٥. الفجر / ٢٢ ٦. هود / ١٠٥ ٧. البقرة / ١٥

احدها ان هذه الامور كيفيات قابلة للاشتداد، والاشتداد يلزمه التضاد، والمتضادان متفاسدان. الا ترى ان الماء اذا اشتدت سنحوته بطلت صورته المائية و انقلب الى الهواء بل الى النار؟ وكذا الهواء اذا اشتدت برودته انقلب الى الماء، و الانسان اذا اشتدت غضبه يموت غيظاً و اذا اشتدت خوفه يهلك جبناً؟

و ثانيها ان كل متغير لا بد له من مغير غير ذاته، اذ قد ثبت بالبرهان ان الشيء لا يتحرك من نفسه و كل ماله مغير قاهر عليه متصرف فيه فهو قادر على اهلاكه.

و ثالثها ان كل ما دخل له التغيير فهو مركب من امرين باحدهما يكون شيئاً بالفعل و بالآخر يكون شيئاً بالقوة، لاستحالة ان يكون الشيء من جهة ما هو بالفعل بالقوة و من حيث هو موجود معدوماً، اذ القوة ضرب من العدم فلا بد فيه من تركيب من مادة و صورة و كل مركب قابلاً للانحلال و الزوال.

و رابعها ان ما كانت له قوة غير متناهية فلا يؤثر فيه شيء و هو لا يتأثر و لا ينفع عن شيء، اذ الضعيف القوة لا يقاوم قوتها فضلاً عن ان يغلب على القوى، و حينئذ فكيف الحال اذا كان القوى ذا قوة غير متناهية؟ فدل ذلك بعكس النقيض على ان كل متغير منفعل، فقوته متناهية الى حد و كل ما هو كذلك فلا بد ان يفنى و يهلك يوماً، و انما قال: لم يؤمن عليه الابد، بدل قوله: ان يبداً، لانه يمكن ان يكون باقياً لا من جهة ذاته بل بامداد علوى اى مدد بعد مدد و قوة بعد قوة يصل اليه مما فوقه من المبادئ العالية، و هذا ايضاً محال على الله تعالى.

و قوله: ثم لم يعرف المكون من المكون و لا القادر من المقدر عليه و لا الخالق من المخلوق، اشارة الى وجه اخر فى امتناع دخول التغيير على ذاته غير الوجوه المذكورة و هو: ان كل متغير فله مغير يحتاج اليه فى تغييره، فكل ما فرض انه المبدأ الاول للاكوان و التغييرات و الحركات و الانفعالات فمادام فرض متغيراً فله مغير اخر و يكون حكمه فى الافتقار الى سبب محرك و مبدأ مكون حكم مقدوره و معلومه من غير فرق بينهما فى هذا الحكم، و هو الافتقار الى السبب المحتاج، فيكون الكلام عائداً اليه

بحدافيره، فاما ان يذهب السلسلة الى غير النهاية او تنتهى الى موجود محرك غير متحرك و مكون غير متكون، و الاول محال فتعين الثانى و هو مطلوبنا من خالق الاشياء و فاعلها و موجدها و موجد احوالها و حركاتها تغيراتها دون ما فرض اولاً أنه يصل اليه التغير.

قوله: تعالى الله عن هذا القول علوا كبيرا، اى عن القول بوصول الاسف و الضجر و نحوهما اليه او بدخول التغير مطلقا اليه او بعدم الفرق بين المكون و المكون و القادر و المقدور، و هذا انسب لقربه بالاشارة القريبة.

قوله: بل هو الخالق للاشياء لالحاجة، اى بل هو الخالق المحض و المبدأ الصرف الذى ليست فيه حاجة امكانية و لاجهة افتقارية، لانه مبدأ سلسلة الحاجات كلها و منتهى جميع الاشواق و الحركات.

قوله: فاذا كان لالحاجة استحالة الحر و الكيف فيه، يعنى فاذا كان هو الخالق لما سواه كلها لالجهة اخرى، و قد سبق ان المخلوق لا يساوى الخالق فى ذاته و لافى صفاته فلا مثل له تعالى فى ذاته و لاشبهه فى صفاته، و اذا كان كذلك فلا حد له و لا كيف فيه، اذ لو كان له حد فله ماهية مشتركة بينه و بين افراد مفروضة الصدق عليها، و كل ماله ماهية غير الوجود الصرف فهو معلول ممكن محتاج الى علة فلم يكن اله كل شىء، و لو جاز له كيف لكانت له صفة زائدة على ذاته فيلزم افتقاره الى سبب مفيد له تلك الصفة، لامتناع كون ذاته تعالى قابلا و فاعلا و الكل محال.

فثبت ان خالق الاشياء كلها بذاته استحالة فيه الحد و الكيف.

قوله: فافهم ان شاء الله، انما امر (ع) بالفهم لما فيه من غموض و دقة و علقه بالمشيئة الالهية، لان الفهم و الدرك و نحوهما من الامور التى لها مزيد اختصاص بالمشيئة الربانية، اذ ليس لاختيار العبد فيها مدخلية بخلاف افعال الجوارح، فان لقدرة العبد و ارادته مدخلية فيها.

الحديث السابع

و هو السادس والخمسون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن محمد بن محمد بن حمران عن اسود ابن سعيد»، مجهول «قال كنت عند ابي جعفر (ع) فانشاء يقول ابتداء منه من غير ان اسئله: نحن حجة الله و نحن باب الله و نحن لسان الله و نحن وجه الله و نحن عين لله في خلقه و نحن ولاة امر الله في عبادته»

الشرح

قد سبق شرح هذه الالفاظ و معانيها و براهين صحتها و صدقها عليهم عليهم السلام و لا نعيده.

و اعلم ان الباعث على ايراد هذه الاحاديث في هذا الكتاب الذى فى بيان ابواب التوحيد و مباحثه و معارفه، دفع توهم لزوم الكثرة و التجسم على الله من جه ورود هذه الالفاظ التشبيهية و ما يجرى مجراها فى القرآن الكريم و لسان الشريعة، فلا بد من ذكرها و تأويلها اللاتق بها فى هذا الكتاب، لان لا يبقى لاحد شك و ريب و وسوسة و توهم فى توحيدة تعالى و تقدسه عن الصورة و التقدر و الكثرة و التغير و المثل و الشبه و غير ذلك مما يوجب تكثراً او تغييراً.

الحديث الثامن

و هو السابع والخمسون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن احمد بن محمد بن محمد بن نصر عن حسان الجمال»، ابن مهران مولى بنى كاهل من بنى اسد و قيل مولى لغنى اخو صفوان روى عن ابي عبدالله (ع) و ابي الحسن (ع) ثقة ثقة اصح من صفوان و اوجه «صه».

قال المحشى رحمه الله: هذا اللفظ النجاشى و حاصله ان حسان بن مهران رجل واحد. و فى كتاب الرجال للشيخ رجلان: حسان بن مهران الجمال و حسان بن مهران الغنوى و تبعه ابن داوود و جعل الاول اسدى كاهلى و الثانى مولى غنوى «فتأمل»، قال: حدثنى هاشم بن ابى عمار الجنبى، مجهول الاسم و الصفة. «قال: سمعت اميرالمؤمنين (ع) يقول: انا عين الله انا يدالله و انا جنب الله و انا باب الله»

الشرح

جنب الشىء و جانبه و جنبته ناحيته و ما يليه، و جنب الله فى الحقيقة هو ما يليه فى الوجود و هو عالم الامر، و كل ما وصل الى ذلك المقام من الذوات الكاملة الانسانية كالانبياء الكاملين و الاولياء المقربين صلوات الله عليهم اجمعين لتجرد باطنهم عن جلباب البشرية و وصولهم الى عالم الربوبية و مقام الجمعية، و حينئذ يكون فعلهم فعل الحق و امرهم امر الحق، لانهم تخلقوا باخلاق الله و استضاءوا بنور الله و توسطوا بينه و بين خلقه فى الافاضة و الرحمة كالقمر فى توسطه بين الشمس و بين وجه الارض فى انعكاس نور الشمس من وجهه الى وجه الارض و كالحديدة الحامية تتشبه بالنار بمجاورتها و تفعل فعلها من الاشراق و الاحراق، فلا تتعجب من نفس استشرقت و استضاءت بنور الله ان تتوسط فى اليجاد و الهداية و الارشاد و تفعل فعل الحق و تكون طاعته طاعة الله و التفريط فى حقه تفريطا فى جنب الله.

الحديث التاسع

و هو الثامن و الخمسون و ثلاث مائة

محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن عمه حمزة بن بزيع عن على بن سويد عن ابى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام فى

قول الله عزوجل: يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله قال جنب الله امير المؤمنين (ع) وكذلك بعده من الاوصياء بالمكان الرفيع الى ان ينتهى الامر الى اخرهم.

الشرح

قدم شرح معنى جنب الله، قوله (ع): بالمكان الرفيع، خبر كان اى كائناً فى المكان الرفيع والمراد به الكون فى مقام القرب ومحل القدس ومقعد الصدق، و الائمة الهداة عليهم السلام كلهم بلغوا الى هذا المقام ووصلوا الى منزل القرب ومقام العبدية ومنصب الخلافة، اذ الارض لا يخلو عن خليفة الله فيها وهم اولى الناس بها لظهور الكرامات والحجج والايات عنهم والنصوص الواردة عن النبى (ص) فى شأنهم، ولنص كل سابق على تاليه حتى انتهى الى اخرهم القائم الدائم عليه وعليهم جميعاً بعد سيد الانام الصلوة والسلام كما سيأتى تفصيله فى كتاب الحجة.

مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامي

الحديث العاشر

وهو التاسع والخمسون وثلاث مائة

«الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن جمهور عن على بن الصلت»، قال النجاشى موافقا للفهرست: له كتاب روى عنه احمد بن ابي عبدالله، «عن الحكم و اسمعيل بن حبيب»، هما مجهولان غير مذكورين فى كتب الرجال التى رأيناها «عن بريد العجلي قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول: بنا عبدالله و بنا عرف الله و بنا وحد الله تبارك و تعالى و محمد حجاب الله تبارك و تعالى».

الشرح

قوله: بنا عبد الله، وكذا المعطوفان بعده يحتمل ثلاثة معان:

الاول وهو الظاهر الذى ينساق اليه فهم الجمهور: ان بسبب تعليمنا وارشادنا للناس يعبدون الله ويعرفونه ويوحدونه.

والمعنى الثانى وهو اذق من الاول واحق بالتصديق وهو ان غيرنا لا يعبدون الله حق عبادته ولا يعرفونه حق معرفته ولا يوحدونه حق توحيدهم، لان توحيدهم لله توحيد ناقص مخلوط بالشرك.

اما المجسمة والمشبهة فظاهر.

اما الصفاتية فقد جعلوا فى الوجود قد ماء ثمانية.

واما الذين سمو انفسهم اصحاب العدل والتوحيد فتوحيدهم ايضاً غير خالص من الاشتراك من وجوه: احدها قولهم بشيوت الاعيان وشيئية المعدومات وجعلوها مناط علمه تعالى بالممكنات قبل وجودها، وثانيها قولهم بكون العباد خالقة لفعالهم مؤثرة فيها، فقد اشركوا معه فاعلين فى الابدان والتأثير كالثنوية القائلين بمبدئين: مبدأ الخير وهو المسمى بـ«يزدان» بلغتهم ومبدأ الشر وهو المسمى بـ«اهرمن» وثالثها انهم يجعلون افعاله تعالى معللة بالاغراض التى تعود الى الخلق، وكل من قصد غرضاً فى فعله زائداً على ذاته فهو ناقص فى ذاته محصل كمال من غيره كما بين فى موضعه.

واما الفلاسفة القائلين بتنزيه الله تعالى عن الخلق وانفصاله كل الانفصال عن العالم - والعالم عنه - ولم يعلموا ان كونه غير كل شىء على المباينة الكلية من غير ان يكون مع كل شىء، يقتضى ضرباً من الشرك ويلزم ان لا يكون واجب الوجود من كل جهة، فان حيثية كون الشىء يسلب عنه الوجود غير حيثية كونه موجوداً، فيلزم فيه اختلاف الجهتين فى ذاته ولو عقلا وهو يناقى التوحيد الخالص.

فظهر ان التوحيد الخالص مختلص بالاولياء الكاملين، ومن لم يوحدده حق توحيدهم لم يعرفه حق عرفانه ومن لم يعرفه حق عرفانه لم يعبدده حق عبادته، اذ العبادة فرع

المعرفة، فمن كان معرفته ناقصة كانت عبادته ناقصة مشوبة بعبادة الغير. تأمل فهذا بيان المعنى الثانى.

واما المعنى الثالث فهو ادق واغمض من الاولين وهو انه قد سبق ان النبى الكامل والوالى الواصل هو الذى ارتفعت ذاته عن عالم الاكوان وفاق فوق عالم الامكان، فاذا بلغ احد الى هذا المقام صار متوسطاً بين الخالق والخلاق فيه يصل الفيض والرحمة والهداية والتوفيق من الله الى عباده، فصدق وحق انه بسبب من كان فى رتبة الوجود تالى وجود الحق يكون سائر الخلق بسببه فائزين بعلومهم ومعارفهم وكمالاتهم وتوحيدهم وعبادتهم.

ويؤيد هذا المعنى الاخير قوله: ومحمد صلى الله عليه واله حجاب الله تبارك وتعالى، لان معنى حجاب الله هو ما ذكرناه من كون الشىء متوسطاً فى رتبة الوجود بين الخالق والخلاق، فهو البرزخ الحاجر والحد الفاصل بين الوجوب والامكان، لانه فان عن ذاته واصل الى غاية وجوده وبه يصل فيض الرحمة والخير والوجود الى ماسوى الله.

وقدم معنى ماسوى الله وهو ما يدخل العدم والغيرية فى وجوده، ومر ايضاً الفرق بين الباقي ببقاء الله وبين الباقي ببقاء الله، ومثل هذا الموجود لسان الحق بوجه وترجمانه بوجه وعينه الناظرة الى الخلق ويده الباسطة عليهم بالرحمة وجنبه وبابه الذى يؤتى منه ويدخل اليه وسراذقه ووجهه وغير ذلك من الحثيات والاعتبارات.

الحديث الحادى عشر

وهو الستون وثلاث مائة

«بعض اصحابنا عن محمد بن عبدالله عن عبدالوهاب بن بشير، مجهول. «عن موسى بن قادم»، هو ايضاً مجهول. «عن سليمان عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل: «وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم

يظلمون» قال: ان الله تعالى اعظم واعز واجل وامنع من ان يظلم ولكنه خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه وولايتنا ولايته، حيث يقول: «انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا»^١ يعنى الائمة منا. ثم قال: فى موضع اخر: «وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون»^٢ ثم ذكر مثله،

الشرح

نفس الشىء ذاته وقد يطلق على كمال ذاته وتمام مادته وخلقته، ولهذا وقع فى تعريف النفس التى للاجسام: انها كمال اول لجسم طبيعى آلى، والسبب المقوم لوجود الشىء اولى بان يكون نفساً له لانه الموجب المقتضى لوجوده وبقائه، وقد سبق ان الشىء مع ذاته بالامكان ومع سبب ذاته ومقوم وجوده بالوجوب، و الوجوب تأكد الوجود والامكان ضعفه ونقصه، فسبب الشىء اولى بان يكون نفساً و ذاتاً له من نفسه وذاته.

اذا علمت هذا وقد كنت سمعت من قبل ان حقيقة ذات النبى والولى متوسطة بين الله وبين خلقه فى افاضة الوجود والرحمة عليهم، فيكون النبى والائمة عليه عليهم السلام بمنزلة انفس العباد وذواتهم.

ومن سبيل اخر: ان حياة الانسان وبقائه فى الاخرة بنور المعرفة وقوة الايمان، و انما يحصل ذلك النور الباطنى فى قلوب المؤمنين بسبب تعليمهم وهدايتهم، فهم من هذه الحيثية ايضاً كانوا بمنزلة السبب المقوم لوجود هؤلاء وجوداً اخروياً وبقاء سرمدياً، فيكونون انفسهم، وكونهم انفس فرقة من الناس يكفى لاطلاق القول عليهم بانهم انفس الناس طراً للمشاركة بينهم فى ظاهر الانسانية.

فعلى هذا وذاك صح ان يكون معنى الاية: وما ظلمونا، لبرائتنا وتقديسنا ان يتعدى اليانشر احد، ولكن ظلموا النبى والائمة عليه وعليهم السلام الذين هم بمنزلة انفس الناس، وانما يتعدى ظلمهم الى هؤلاء المقربين لوقوع ذواتهم الكاملة فى هذه النشأة

الجسمانية الانفعالية فيتألمون ويتأذون من اعمال الكفرة والمنافقين واعتقاداتهم الفاسدة المفسدة الضالة المضلة.

وقوله: ولكنه خلطنا بنفسه، هذه الخلطة باعتبار حصول الفناء ومحو الاثار عن انفسهم والبقاء بالله والاستغراق فيه والانطماس بنوره القاهر وضوئه الطامس، فاذا استغرقوا وانطمسوا لم يبق فرق بينهم وبين حبيهم. فجعل ظلمهم ظلمه ولايتهم ولايته وطاعتهم طاعته وعصيانهم عصيانه.

ثم ايد كلامه عليه السلام في ان ولايتهم ولاية الله بقوله تعالى: انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا، وذلك لانه تعالى جعل الولاية في هذه الاية مشتركة بينه وبين رسوله وبينهم، فهذه الشركة في الولاية بهذا المعنى دالة على ان جعل ولايتهم ولايته. وقوله: والذين امنوا، يعنى الائمة، وذلك لان الايمان الحقيقى ليس عبارة عن الاقرار بالله ورسوله باللسان فقط ولا ايضاً الاعتقاد الذى للعامى والمقلد ولا ايضاً مع تحرير الادلة التى للمتكلم، بل الايمان الحقيقى نور عقلى يقع من الله فى القلب المعنوى كما مرّ مراراً وهو معنى به يكون الولاية والقرب من الله، فالمؤمنون بالحقيقة هم اولياء الله وائمة عبادته. مركز تحقيق كوفيتير علوم رسولى

وقوله: ثم قال فى موضع اخر... الى اخره، اشارة الى وقوع هذه الاية فى مواضع متعددة فى القران ليدل على التأكيد والمبالغة فى معناها وفحواها. والله ولى التوفيق.

باب البداء

و هو الباب الثالث والعشرون من كتاب التوحيد و فيه سبعة عشر حديثا:

الحديث الاول

و هو الحادى و الستون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن العجال عن ابي اسحق ثعلبية عن زرارة بن اعين عن احدهما قال: ما عبدالله بشىء مثل البداء».

الحديث الثانى

و هو الثانى و الستون و ثلاث مائة

«و فى رواية ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام: ما عظم الله بمثل البداء».

الشرح

اعلم ان مسألة البداء من غوامض المسائل الالهية و عويصات المعارف الربانية التى لا يعرفها الا عارف موحد افنى عمره فى علم التوحيد و صرف فكره فى قطع مناهج الوصلة الى عالم التجريد، فلا بأس بان نبسط الكلام و نشبع القول فى اطرافها و نفصل اقوال الناظرين فيها و المترددين على جوانبها و اكنافها ثم نذكر ما هو الحق القراح و الصدق الصراح عندنا و نتذكر ما حاولنا ان نذكر ان شاء الله فى فصول:

الفصل الاول

فى تصحيح لفظ البداء و معناه اللغوى

فنقول: البداء معدود على وزن السماء و هو اسم لما ينشأ للمرء من الرأى فى امر و

يظهر له من الصواب فيه، ولا يستعمل الفعل فيه مفصلاً عن اللام الجارة. ^١ واصل ذلك من البدو بمعنى الظهور يقال: بدأ الأمر يبدو وبداء من باب طلب، أي ظهر وبدأ فلان في هذا الأمر بداء أي نشأ وتجدد له فيه رأى جديد يستصوبه، وفعل فلان كذا ثم بداله أي تجدد وحدث له رأى بخلافه وهو ذو بدوات بالتاء، قاله الجوهري في الصحاح والفيروز آبادي في القاموس وصاحب الكشاف في اساس البلاغة، وذو بدوان بالنون أي لا يزال يبدوله رأى جديد ويظهر له امر سانح قاله ابن الاثير في النهاية.

وفي كتاب الملل والنحل نقلاً عن المختار: ان البداء له معان: البداء في العلم وهو ان يظهر له خلاف ما علم، ولاظن عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد. والبداء في الارادة وهو ان يظهر له صواب على خلاف ما اراد وحكم. والبداء في الامر وهو ان يأمر بشيء ^٢ ويأمر بعده بخلاف ذلك.



الفصل الثاني

في ذكر شيء من مطاعن الناس وتشنيعاتهم على القول بالبداء لقصور افهامهم وضيق حوصلة اذهانهم عن ادراكه على وجه لا يقدح به قاعدة علمية ولا ينثلم به اساس حكيم ولا خلل في تنزيه الله وتوحيده، كيف واكثر الناس بمراحل الانحطاط ودرجات النزول عن ذروة هذا العالم وسنامه، لان من جملة العلوم الصعبة التي قال فيها الصادق عليه السلام: علومنا صعب متصعب... الحديث.

فمنها ما ذكره محمد بن عبد الكريم في كتاب الملل والنحل نقلاً عن سليمان بن جرير الزيدى والفخر الرازي في خاتمة كتاب المحصل حاكياً عنه ايضاً: ان الائمة الرافضة وضعوا مقالاتين لشيعتهم لا يظفر معها احد ^٣ عليهم: الاولى القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم امر وشوكة ^٤ ثم لا يكون الامر على ما اخبروه ^٥ قالوا: بدالله تعالى

١. اي يقال: بداله ولا يقال: بداء. ٢. ثم يأمر بشيء اخر بعده «الملل»

٣. لا يظهر احد قط «الملل» ٤. لهم قوة وشوكة وظهور «الملل» قوة وشوكة «المحصل»

٥. اظهروه «الملل»

فيه . قال زرارة بن اعين من قدماء الشيعة وهو مخبر^١ عن علامات ظهور الامام عليه السلام^٢:

وتلك امازات تجشى لوقتها^٣ و مالک عما قدر الله مذهب
ولولا البداء سميته غير فائت ونعت البداء نعت لمن يتقلب
ولولا البداء ما كان ثم تصرف وكان كنفار دهرها تتلهب
وكان كضوء مشرق بطبيعة ولله عن ذكر الطبائع مهرب^٤
والثانية التقية، فكلما ارادوا شيئاً تكلموا به فاذا قيل لهم هذا خطأ او ظهر لهم بطلانه قالوا: انما قلناه تقية^٥. انتهى.

قال المحقق الطوسي قدس سره القدوسى فى نقد المحصل مجيباً عن ذلك: انهم لا يقولون بالبداء وانما القول به ما كان الا فى رواية رووها عن جعفر الصادق (ع) انه جعل اسمعيل القائم مقامه بعد، فظهر^٦ من اسمعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم مقامه موسى (ع)^٧، فسأل عن ذلك فقال: بد الله فى اسمعيل^٨، وهذه رواية وعندهم ان خبر الواحد^٩ لا يوجب علماً ولا عملاً.
واما التقية فانهم لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه او على اصحابه، فيظهر ما لا يرجع بفساد فى امر عظيم دينى. اما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها. انتهى كلامه.

والعجب منه فى انكاره البداء^{١٠} مع ما ورد فيه من الاخبار المتوافرة والاحاديث المتظافرة المتكثرة الطرق المعتمدة الاسانيد، وقد افرد له باب من هذا الكتاب وفى

١. وهو يخبر «المحصل» ٢. الامام رضى الله عنه هذه الايات «المحصل»

٣. بوقتها «المحصل» ٤. مرغب «المحصل»

٥. فكل ما ارادوا تكلموا به فاذا قيل لهم فى ذلك انه ليس بحق وظهر لهم البطلان قالوا انما قلناه تقية و فعلناه تقية «الملل»

٦. مقامه فظهر «المحصل» بعده - م - د ٧. القائم موسى «نقد المحصل»

٨. فى امر اسمعيل «نقد المحصل» ٩. ان الخبر الواحد «نقد المحصل»

١٠. للبداء - م - د

كتاب الاعتقادات لابي جعفر محمد بن علي بن بابويه رحمه الله، ثم الذي نقل من ان الصادق عليه السلام جعل اسمعيل القائم مقامه... الى اخره ليس في شيء من الكتب المعتمدة للاحاديث سيما الاصول الاربعة المشهورة وانه غير موافق ايضاً لما قد ثبت و صح من طرق الامامية ورواياتهم ان النبي صلى الله عليه واله قد نبأ بائمة امته و اوصيائه من عترته وانه سماهم باعيانهم عليهم السلام وان جبرئيل عليه السلام نزل بصحيفة من السماء فيها اسمائهم وكناهم كما شحنت بالروايات في ذلك كتب الحديث سيما كتاب الحجّة من الكافي، فكيف يصوغ معنى هذه الرواية من الصادق عليه السلام من جعله اولاً اسمعيل قائماً بعده مقامه ثم عزله و نصب الكاظم بدله؟

والذي اورده الشيخ المعظم الصدوق ابو جعفر بن بابويه رضوان الله عليه في كتاب التوحيد في امر اسمعيل بهذه الالفاظ: و من ذلك قول الصادق عليه السلام: ما بدالله امر كما بداله في اسمعيل ابني. يقول: ما ظهر الله امر كما ظهر له في اسمعيل^٢ اذا اخترمه قبلي ليعلم بذلك انه ليس بامام بعدي.

قال: و قد روى لي من طريق ابي الحسن^٣ الاسدي رضي الله عنه في ذلك شيء غريب و هو انه روى ان الصادق عليه السلام قال: ما بدالله بداء كما بداله في اسمعيل^٤ اذا امر اباه بذبحه ثم فداءه بذبح عظيم. و في الحديث على الوجهين نظر^٥، الا اني اوردته لمعنى لفظ البداء. والله الموفق للصواب. انتهى كلامه.

فاما ما ذكره في باب التقية فهو حق و صواب فلا تقية فيما يرجع بفساد في بيضة الشريعة و هدم الحصن الاسلام و لافي عظام الامور الدينية و لاسيما للمشهورين في العلم المقتدى بهم في الدين، وكذلك لا تقية في الدماء المحقونة و لافي سبب النبي صلى الله عليه واله او احد من الائمة المعصومين او الانبياء عليهم كلهم السلام و البرائة عنهم او عن دين الاسلام اعادنا الله من ذلك كله، انما التقية فيما الخطب فيه سهل من الاعمال و الاقوال لمن خاف على نفسه او على اهله و اصحابه، فيجب على

١. بداء «التوحيد» ٢. اسمعيل ابني «التوحيد» ٣. الحسين «التوحيد»

٤. اسمعيل ابني «التوحيد» ٥. جميعاً عندى نظر «التوحيد» ٦. عليه - د

العامل بالتقية عند ذلك ان ينوى به خلوص القربة وابتغاء وجه الله الكريم من حيث ان حكم الشرع في حقه التقية، كما في المتيمم مثلاً فرضه التيمم عند الضرورة او مظنة الهلاك فينوى به القربة لا دفاع الهلاك او المرض، وان كان هو السبب الشرعى لايجاب التيمم او تجويزه، ويكون في نيته: ان لولا رخصة او وجوب من الشرع في حقه لم يكن محترزاً من الضرر ولا متحفظاً لمهجته عن الموت واطلاف النفس، والا لكان فعله باطلاً مشهوراً وعمله هباءً منثوراً.

الفصل الثالث

في ذكر اعتذارات القوم و توجيهاتهم لمعنى البداء:

منها: ما مر من قول علامة الطوسي قدس سره من انكاره رأساً.

ومنها: ما قاله ابن بابويه رحمه الله في كتاب الاعتقادات من قوله: باب في الاعتقاد في البداء: ان اليهود قالوا: ان الله تبارك و تعالى قد فرغ من الامر. قلنا: بل هو تعالى كل يوم هو في شأن يحيى ويميت يخلق و يرزق و يفعل ما يشاء و قلنا: يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب و انه لا يمحو الا ما كان و لا يثبت الا ما لم يكن، فنسبنا اليهود في ذلك الى القول بالبداء و تبعهم على ذلك ما خالفنا من اهل الاهواء المختلفة.

قال الصادق عليه السلام: ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه الاقرار لله بالعبودية و خلع الانداد و ان الله تعالى يؤخر ما يشاء و يقدم ما يشاء و نسخ الشرائع و الاحكام بشريعة نبينا صلى الله عليه و اله من ذلك، و نسخ الكتب بالقران من ذلك.

و قال الصادق عليه السلام: من زعم ان الله بداله شيء في اليوم و لم يعلمه امس فابراً منه. و قال عليه السلام: من زعم ان الله بداله في شيء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم. و اما قول الصادق عليه السلام: ما بداله في شيء كما بداله في اسمعيل ابني، فانه يقول: ما ظهر لله

١. الرحمن / ٢٩، شأن لا يشغله شأن عن شأن «الاعتقادات» ٢. الرعد / ٣٩

٣. و هذا ليس ببداء كما قالت اليهود و اتباعهم فنسبنا «الاعتقادات»

٤. نبينا و احكامه «الاعتقادات»

تعالى امر في شيء كما ظهر في ابني اسمعيل اذا اخترمه قبلي ليعلم انه ليس بامام بعدى.

ومنها: ما قاله ابن الاثير في النهاية في معنى: فلان ذو بدوان^١، اى لا يزال يبدوله رأى جديد و يظهر له امر سانح. ولا يلزم ان يكون ذلك البتة عن ندامة و تندم عما فعله بل قد يكون و قد لا يكون^٢، اذ يصح ان يختلف المصالح والاراء بحسب اختلاف الاوقات والازمنة فلا يلزم ان يكون البدء الابداء تندم^٣.

ومنها: ما افاد استاذنا المفخم و سيدنا^٤ المكرم و مخدومنا الملقب بياقر الداماد الحسينى قدس سره حين كنا في خدمته في رسالة عملها في تحقيق مسألة البدء و سماها نبراس الضياء من قوله: و اما بحسب الاصطلاح فالبدء منزلته في التكوين بمنزلة النسخ في التشريع، فما في الامر التشريعى والاحكام التكليفية نسخ فهو في الامر التكويني والمكونات الزمانية نسخ بداء^٥. فالنسخ كانه بداء تشريعى والبدء كانه نسخ تكوينى ولا بقاء في القضاء ولا بالنسبة الى جناب القدس الحق و المفارقات المحضة من ملائكة القدسية و فى متن الدهر الذى هو ظرف مطلق الحصول القار والثبات البات و وعاء عالم الوجود كله، انما البدء فى القدر و فى امتداد الزمان الذى هو افق التقضى والتجدد و ظرف التدريج والتعاقب و بالنسبة الى الكائنات الزمانية و من فى عالم الزمان والمكان و اقليم المادة والطبيعة.

وكما ان حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعى و انقطاع استمراره لارفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع فكذا حقيقة البدء عند الفحص البالغ اثبات استمرار الامر التكويني و انتهاء اتصال الافاضة و مرجعه الى تحديد زمان الكون و تخصص وقت الافاضة، لانه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه فى حد

١. السلطان ذو عدوان و ذو بدوان «النهاية»

٢. بل قد و قد وربما وربما - م - د - ط - النسخة البديل.

٣. فلا يلزم ان لا يكون بقاء الابداء تندم - م - د - ط

٤. افاده سيدنا و استاذنا المفخم المكرم - م - د

٥. الزمانية بقاء - م

٦. و تخصيص - م - د

حصوله. هذا على مذاق الحق و مشرب التحقيق. انتهى كلامه.

ومنها: ما ذهب اليه علماء العامة حيث اصطالحوا على تفسير البداء بالقضاء و فسروا كلما رأوا في الحديث لفظ البداء بمعنى القضاء كما فعلوا في شروحهم الاحاديث كشرح الصحيحين وغيره و كما فعله ابن الاثير في النهاية، فانه اورد بعض احاديث البداء وفيه: بد الله ان يتبليهم، ثم شرحه فقال: اى قضى بذلك و هو معنى البداء ههنا، لان القضاء سابق. و البداء فى اللغة استصواب شىء علم بعد ما لم يعلم و ذلك على الله غير جائز.

الفصل الرابع

فى دفع ما ذكره هـ. م. ما اتسوه و قرروه:

اما ما ذكره ابن بابويه رحمه الله من جعل النسخ من البداء غير مرضى، و لو كان القول كذلك لم يكن القول به مختصاً من بين الفرق الاسلامية بهذه الفرقة الناجية و الطائفة الامامية رضوان الله عليهم، و النسخ مما لم ينكره احد من علماء العامة و انكروا البداء غاية الانكار.

واما ما رواه عن الصادق عليه السلام من قوله: من زعم ان الله بدأه شىء فى اليوم و لم يعلمه امس فابراً منه. و قوله: من زعم ان الله بدأه فى شىء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم، فسيأتى تفسيره بما لا يناقض به القول بالبداء.

واما ما ذكره ابن الاثير: من انه لا يلزم ان يكون البداء عن ندامة و تندم عما فعله، فنقول: البداء و ان لم يستلزم الندامة و التندم فبا عترافك على حسب تفسيرك هل يستلزم ظهور رأى له جديد و سnoch شىء لم يكن؟ ثم اولم يمتنع على الله الواحد الاحد فى مرتبة ذاته و مقام احديته هذه التغيرات و التحولات؟ فلا بد فى دفع هذا الاشكال للمؤمن الموحد من مسلك اخر و منهج ارفع من الهرب عن التندم الى سnoch امر لم يكن و ظهور علم لم يحصل.

واما ما افاده السيد الاستاذ قدس سره فهو ايضاً منظور فيه، فانه وان سلم كون الامر التكويني قابلاً للانتهاء والانقطاع كحال الحوادث الزمانية في تصرفها و تجددها لكن البداء يخالف ذلك بوجهين.

احدهما ان البداء قد يتحقق في الامر التشريعي ايضاً كما امر الله تعالى خليله بذبح اسمعيل عليه السلام كما في قوله حكاية عن اسمعيل: افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين^١.

والثاني ان في النسخ تعدد زماني مقتضى الامر المنسوخ ومقتضى الامر الناسخ، ووحدة الفعل الوارد عليه النسخ ووحدة مبهمه نوعية يقع فيها التكثر والتجدد او الاستمرار، ووحدة الفعل الوارد عليه البداء ووحدة عددية شخصية كما في قصة كلا الاسماعيلين، فان الذبح فعل واحد وكون الشخص الواحد اماماً امر واحد تعلق به الامر والنهي جميعاً فاين هذا من مشابهة النسخ واجرائه مجراه؟

واما ما ذكره علماء العامة وشرح احاديثهم فركيك جداً، لان القضاء السابق متعلق بكل شيء وليس البداء في كل شيء بل فيما يبدو ثانياً ويتجدد اخيراً ويعلم مستأنفاً، ولا يكون لاحد بداء في لغة العرب حقيقة الا اذا ما كان يبدو له على خلاف ما قد كان يحتسبه كما في قول عز من قائل: ثم بدالهم من بعدما رأوا الايات^٢. وقوله: و بدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون^٣.

فاذن قد ظهر لك ان شيئاً مما ذكره واستسوه لدفع الاشكال عن البداء^٤ المنسوب الى الله تعالى وتقدس ذاته وصفاته عن التغير والتجدد وعن التكثر والتحدد لا يفي بدفعه ولا يضمن ولا يغني، ونحن بفضل الله وكرمه بصدد تحقيق البداء ودفع الاشكال الذي فيه، بعد تحقيق النسخ وحل الشبهة فيه ايضاً، في فصلين آخرين ان شاء الله متدرجاً من الاسهل الى الاصعب كما هو دأب التعليم فنقول:

١. الصافات/ ١٠٢ ٢. يتعدد - م - د ٣. يوسف/ ٣٥ ٤. الزمر/ ٤٧

٥. اشكال البداء - م - د ٦. الاسهل النسخ والاصعب البداء.

الفصل الخامس

فى تحقيق النسخ

قد علمت ان النسخ ليس فى الحقيقة عبارة عن رفع الحكم الشرعى الوارد من الشارع بل عبارة عن الكشف عن انتهاء زمان الحكم الذى ورد من الشارع، فانه قد يختلف مصالح احوال الخلق و نظام امور الجمهور بحسب اختلاف الازمنة و الاوقات، لكن ههنا اشكال و هو: ان استناد المتغير بما هو متغير الى الثابت الحق من كل وجه مما لا يكاد يصح عند العقل اصلاً، اليس الاستناد والفيضان على طباق التأثير والافاضة؟ فاذا استندت المتغيرات الى القيم الحق والثابت المحض على سبيل التجدد والانقضاء، فاما ان يكون التأثير والافاضة على التدرىج، فيكون المؤثر المفيض بالذات الذى هو بذاته مؤثر لا بارادة زائدة حادثة و بنفسه مبدع لا بآلة او ملكة عارضة تدرىجى الافاضة متجدد الابداع فيكون زمانى الحقيقة، تعالى عن ذلك قدوسية الحق واحديته، او دفعة واحدة لا على التدرىج فيختلف الاثر الفاضل عن نحو التأثير والافاضة.

وبالجملة: المتعالى عن الزمان والحركة الممجد عن علائق المادة والطبيعة، يمتنع ان يفعل شيئاً بعد شيء وان يحكم حكماً بعد حكم، وان لم يكن الثانى رفعاً للاول بل كان كل من الحكمين مختصاً بزمان غير زمان الاخر، اليس تغاير زمان الناسخ عن المنسوخ مؤدياً الى تعاقب اجزاء الزمان عليه و يلزم كونه تعالى زمانى الوجود متغير الحقيقة؟ فلذلك ذهب اليهود الى ان الله قد فرغ من الامر. و ذهب النظام وبعض اصحابه من المعتزلة الى انه سبحانه اخرج جميع الموجودات من العدم الى الوجود دفعة معاً لا بتقدم وتأخر.

قال صاحب الملل والنحل: من مذهبه ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الان معادنأ و نباتا و حيوانأ و انسانأ ولم يتقدم خلق ادم على خلق اولاده - والتقدم انما يقع فى ظهورها لا فى وجودها و حدوثها - انما اخذ هذه

١. المتمجد - م - د ٢. معادن «الملل»

٣. خلق ادم خلق اولاده غير ان الله تعالى اكمن بعضها فى بعض فالتقدم والتأخر انما يقع فى ظهورها من مكانها دون حدوثها و وجودها «الملل والنحل»

المقالة من اصاب الكمون والبروز من الفلاسفة.

فاستمع لما يتلى عليك في حل هذا الاشكال وحسم مادته وهو: ان الله سبحانه كما تتقدس ذاته وصفاته الحقيقية وشئونه واسمائه عن التغير، كذلك يتعالى قوله وفعله وامره، وما امره الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب، ولكن بعض الموجودات كالزمان الذي هو ظرف المتغيرات وافق التجدد والانقضاء وعرش الحدوث والتصرم والحركة التي ماهيتها الحدوث بعد الحدوث والتغير غب التغير، لذاتها متغير لا بتغير عارض وهي بنفسها غير قارة لا بجعل جاعل، فالزمان والحركة بهويتها الامتداد يتين الغير القارتين صدرا من الجاعل الحق الفياض فيضة واحدة وجعلا واحداً بلا زمان، بل الله سبحانه هو الجاعل المخرج للمبدعات والكائنات والثابتات والمتغيرات من كتم العدم الصريح الى الوجود في نفس الواقع وظرف الدهر مرة واحدة دهرية لادفعة واحدة آنية، فان الان ظرف الزمان وحصوله بعد حصول الزمان وحصول الزمان ايضاً بعد حصول اصول الموجودات وعظائمها ودعائمها، فكيف يكون جعل الموجود كله من الزمان وغيره من الله جل اسمه في ان اوزمان؟ فاذن انشاء الصانع المبدع كل المجعولات والمفطورات: انشاء واحداً من قبله كل في حده الخاص وظرفه المعين.

اما المبدعات ففي مطلق الدهر واصل الواقع، واما الكائنات فكل منها في وقته الخاص الذي هو جزء من اجزاء الزمان المتصل الواحد الواقع كله في نفس الدهر. فاذا علمت وتحققت هذا فقد تبين لك ان هذه التغيرات والتعاقبات والتجردات والتلاحقات بين الزمانيات انما هي بسبب امتداد الزمان الذي هو بذاته وهويته متجدد وبحسب مقايسة بعضها الى بعض، لكونها موجودة مطابقة لابعاض الزمان الذي وجود كل بعض منه يقتضى عدم ما عداه لذاته، وحدوثه يقتضى زوال سابقه وزوال سابقه يقتضى لحوقه، وليس هذا التجدد والانقضاء بالنسبة الى من يتعاضم عن الوقوع في تغير ويرتفع ذاته اشد الارتفاع عن عالم المكان والزمان بل هو بكل شيء محيط.

وقدم في الاحاديث عن اصحاب العصمة والولاية عليهم السلام انه تعالى ليس شيء اقرب اليه من شيء ولم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب استوى في كل شيء، في احاديث متعددة واخبار متكررة بالفاظ مختلفة، فهكذا قياس نسبه تعالى الى الازمنة والزمانيات كنسبته الى الامكنة والمكانيات.

فاذن قد ظهر ان قول اليهود، قد فرغ من الامر، انما يكون معقولاً لو كان في نفس الدهر وصقع الواقع، وجناب الربوبية المرتفع عن الزمان والمكان المتقدم عليها تقدماً ذاتياً لا امتداد موجود او موهوم وفيه حدود موجودة او مفروضة فيكون الصنع والتكوين في حد والفراغ والتعطيل في سائر الحدود، وذلك من مفتريات الظنون الكاذبة واختلافات المدارك الظلمانية والاهام السوداوية، بل الامر من تلقاء الجاعل على سنة واحدة، والجعل جعل واحد والافاضة افاضة واحدة من جانبه من غير انقطاع وامساک، هو تعالى قائم بالقسط ازلاً وابدأً والعالم حادث بعد عدم في كل وقت، فيدا قدرته وحكمته مبسوطتان. قالت اليهود يدالله مغلولة غلت ايديهم لعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان^١.

واما كلام النظام الذي نقله صاحب الملل والنحل: فان اراد بالظهور والخفاء ما يرجع الى ما ذكرنا من ان التقدم والتأخر في الازمنة والزمانيات انما يكونان ثابتين لها بحسب انفسها وبقياس بعضها الى بعض لا بالقياس الى جناب الرباني^٢ كان كلاماً صحيحاً وقولاً صدقاً حقاً، وان اراد ان ليس لبعض الحوادث تقدم على بعض ولبعضها تأخر عن الاخر وحدث بعد عدم وعدم بعد وجود فكان مخيفاً من القول و زوراً من الكلام. فاذن قد انحسرت مادة الشبهة وبطل قول اليهود بالفراغ وانقلع اصل شجرة التعطيل وبزغ نور كلام الله: كل يوم هو في شأن^٣، كما سيأتى تفسيره. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل^٤.

١. الكاذبة اختلافات - م ٢. المائة / ٦٤ ٣. الى الجناب الربوبي - م - د

٤. الرحمن / ٢٩ ٥. الاحزاب / ٤

الفصل السادس

فى تصحيح القول بالبداة حسبما نقل من ائمة الهدى عليهم السلام من الله و لهم الدعاء^١.

اعلم ان للالهية مراتب و للاسماء الحسنى مظاهر و مجالى، و قد بينا طرفا من هذا المقصد العالى فى صحفنا و اسفارنا الحكمية و اشرنا اليه فى اثناء شروحنا لبعض الاحاديث المتقدمة فنقول:

ان الله فى طبقات ملكوت السموات و الارض و بواطنها عباداً روحانيين و نفوساً مدبرين مرتبتهم دون مرتبة السابقين المقربين، لكونهم فى اعلى عليين و عالمهم عالم الامر و القضاء المبرئ بالكلية عن التجدد و التغير و الانقضاء، و هؤلاء الملكوتيون و ان كانت درجاتهم دون درجة اولئك السابقين المقربين الا انهم ايضاً عباد مكرمون، افعالهم كلها طاعة لله سبحانه و بامرهم يفعلون ما يفعلون و لا يعصون الله فى شىء من افعالهم و اراداتهم و خطرات اواميرهم و لحظات اذنانهم و شهوات قلوبهم و دواعى نفوسهم، فجميع اراداتهم و لحظاتهم و افعالهم و شهواتهم بالحق و فى الحق، و كل من كان كذلك كان قوله قول الحق و ارادته و حكمه تفضيل ارادة الحق و حكمه المجمل و قضائه الحتم، و كتابه و ان كان مشتملاً على المحو و الاثبات و النسخ و الاثبات، فهو شرح كلام الحق و لوح قدره.

فهؤلاء يستهلك اراداتهم فى ارادة الحق و حكمهم فى حكمه و فعلهم فى فعله، و ان كانت اراداتهم و حكمهم كلها نفسانية جزئية زمانية على حسب وجودهم، اذا الصفات و الافعال تابعة للذات، و ان كانت الذات نفسانية، كان جميع ما يتعلق بها و يصدر منها نفسانية، و ان كانت عقلية: فعقلية او الهية، فالهية^٢ و مثال طاعتهم لله سبحانه و لامره الاعلى: مثال طاعة الحواس فينا للنفس الناطقة العقلية حيث لا تستطيع خلافاً لها فيما شئت النفس و لا حاجة فى طاعتها للنفس الى امر و نهى او ترغيب و زجر، بل كلما همت النفس الناطقة بامر محسوس امثلت الحاسة لما همت به

١. من الله لهم الدعاء - م - د ٢. عنها - ط ٣. كذا فى جميع النسخ.

وقصدته دفعه، بل فعلها و ادراكها فعل النفس و ادراكها فى عالم الحواس، مع ان ذلت الحواس و فعلها و ادراكها فى عالم اخر سفلى متكثر متغير منقسم و ذات الناطقة العاقلة و فعلها و ادراكها فى عالم علوى شريف مبرأ عن الوضع و الانقسام و الدثور و الفساد.

فهكذا طاعة الملائكة الواقعة فى ملكوت السموات لله سبحانه و لامره و كلمته، لانهم المطيعون بذواتهم لامره المستمعون باسمائهم الباطنة لكلامه و وحيه، المستشعرون بقلوبهم لعظمته، فحيث انهم لا يستطيعون خلافا و لا تمرداً، بل يفعلون بامره و ينتهون بنهيه و يقصدون قصده بحكمه، فافعالهم كذواتهم افعال الحق لكن بالواسطة كما ان افعال الجوارح فعل الناطقة لكن فى عالم البدن، فهتولاء المكرمون افعالهم و تدبيراتهم و تصوراتهم و تصرفاتهم كلها من الحق و بالحق كما فى قوله تعالى: و بالحق انزلناه و بالحق نزل.

فاذا تقرر هذا الاصل ظهر فضل ظهور ان كل كتابة تكون فى الالواح السماوية و الصحائف القدريه فهو ايضاً مكتوب الحق الاول تعالى بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الاعلى فى اللوح المحفوظ عن المحو و الاثبات المصون عن النسخ و التبديل، و هذه الصحائف السماوية و الالواح القدريه اعنى قلوب الملائكة العمالة و نفوس المدبرات العلوية المشار اليها بقوله تعالى: فالمدبرات امراً، كلها كتاب المحو و الاثبات المشار اليه فى قوله تعالى: يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب^١، سماه ام الكتاب لاحتوائه على الكل اجمالاً، فيجوز فى نقوشها المنقوشة فى قلوبها و صدورها اعنى نفوسها و طبائعها ان تزول و تبديل، لان مرتبتها لا يابى ذلك كما بينا فى مسألة حدوث العالم و ما يتعلق به.

والذى يستحيل فيه التغير و التبديل انما هو ذات الله و صفاته و عالم امره و قضائه السابق و علمه الازلى، فمن هذه الالواح القدريه و اقلامها الناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما فى قوله: ما ترددت فى شىء كترددى... الحديث الالهى و بالابتلاء

كقوله: ونبلو اخباركم^١، وقوله: حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين^٢، والملك الموكل بهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية القدريّة ملك كريم من جنس ما قال تعالى: كرام كاتبين^٣، والله سبحانه هو المملّى عليه على وجه يليق بعنايته المبرأة عن التغير والحدوث.

ولو لم يكن الامر كذلك من توسط هذه النفوس القابلة لتعاقب الصور الارادية الواردة عليها غير متجاوز منها^٤ على حسب توارد الارقام العلمية عليها، لكانت الامور كلها حتماً مقضياً وكان الفيض الالهى مقصوراً على عدد معين غير متجاوز عن حدود الابداع، فما حدث حادث فى العالم ولا تجدد متكون وكان قد انسدت طرق الاهتداء للسالكين من المنزل الادنى الى الاعلى ولا الاستنارة بعد الاستنارة للنفوس الانسانية والخروج من ظلمات البعد الى نور القرب من الله.

وبالجملة: امتنعت مراتب سلسلة العود الى الله بافرادها واحادها، والاصول البرهانية والنصوص القرانية مما تبطل هذا وما يلزمه، فظهر ان التجدد فى العلوم والاحوال وسنوح الارادات والاعمال لضرب من الملائكة العمالة باذن الله المتعال وهم الكرام الكاتبون سائغ غير متمتع ولا مستبعد.

فقول: اذا اتصلت بها نفس النبى او الولى عليهما السلام وقرأ فيها ما اوحى الله به اليهم وكتب فى قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه او شاهده بنور بصيرته او سمع باذن قلبه من صرير اقلام اولئك الكرام كما رأى ابراهيم عليه السلام انه ذبح ابنه اسمعيل، فاذا اخبر به الناس او اراد ان يعمل بمقتضاه كان قوله حقاً وصدقا وعمله مرضياً عند الله، لانه عن شهود كشفى لاكقول المنجم او الكاهن فيما يقولانه عن تجربة الناقصة^٥ او ظن او نحو ذلك.

ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى ورأى فى تلك الالواح غير ما رآه اولاً وغير ما ناسبته الصور السابقة، فيقال لمثل هذا الامر النسخ والبداء وما اشبههما، ولا يمكن

١. محمد / ٣١ ٢. محمد / ٣١ ٣. الانفطار / ١١

٤. الارادية منها - م - د ٥. ناقصة - م - د

العلم به لشيء من النفوس العلوية والسفلية والملكية والبشرية الا من جهة الله تعالى المختصة به، لانه مما استأثره الله بذاته، لانه ليس فى الاسباب الطبيعية ما يوجهه ولا فى الصور الادراكية العلوية والنفوس القدرية ما تبدر به من قبل. وسيأتى فى احاديث هذا الباب ان لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه الا الله... الحديث كما ستقف على شرحه ان شاء الله.

وحاصل ما ذكرنا: ان كل ما يقع فى هذا العالم من الحوادث يكون على ضربين: منها ما يكون وقوعها باسباب طبيعية قابلة لمطابقة لاسباب علوية وهيئات ملكوتية فاعلية متكررة الوقوع وكذلك مقتضياتها. ومنها ما يكون وقوعها على سبيل الندرة، و مثل هذا القسم قد يبتدى سببه من هذا العالم كدعاء داع يؤثر دعائه ويسمع لطبقة من الملكوت الاعلى لا يستحيل ولا يمتنع عليها التاثر والانفعال، لانها نفوس متعلقة بمواد الافلاك عالمة بما وقع او سيقع فى هذا العالم من الحوادث، سواء كانت من الصور الجسمانية او من الهيئات النفسانية لهذه النفوس المعلولة لها، وهى ايضا مؤثرة فى هذا العالم ضرباً من التأثير بتحريك او تسخين وان لم يكن افاضة لصورة وانشاء لجوهر، لان ذلك شأن المفارق بالكلية عن عالم الاجسام، من العقول الصريحة التى لا تكون الافةالة غير منفعة مؤثرة غير متأثرة، وهذه مؤثرة من وجه متأثرة من وجه.

فلسبب ما ذكرناه ينتفع بالدعوات والقرايين خصوصاً فيما يعم نفعه، كما فى امر الاستسقاء وفى امور اخرى نادرة الوقوع كاهلاك قوم فجرت بغرق او خسف او زلزلة، واكثر معجزات الانبياء عليهم السلام من هذا الباب، اعنى مما يبتدى سبب وقوعها من هذا العالم الى عالم النفوس الكلية المؤثرة فيما تحتها بعد ان تتاثر من دعاء الداعين و نحوه، ولهذا ما يجب ان يخالف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير.

فالبدء ايضا من هذا القبيل وهو سنوح امر لم يكن متوقفاً لعدم تقدم اسبابه الارضية والسماوية ولا الاطلاع عليها من النفوس العالية والسافلة الا عند قرب وقوعه، وقد علمت ان هذا غير مستحيل على طبقة من الملكوتيين ليست من العليين بل متوسطة بين العالمين: عالم العقول المحضة وصورها القضائية وبين عالم الاجسام الطبيعية وصورها الكونية المادية، ومع ذلك ليس الجميع خارجا عن قانون القضاء

الجملى والعلم المحيط الازلى .

ولا ايضاً تلك النفوس المؤثرة فى هذا العالم مما ليست بحيث يسوغ ان يقال لها ان فعلها فعل الحق، لانها ليست فى جميع احوالها وفعالها وادراكاتها وتأثيراتها الا مطيعة لله مسخرة لامره كتسخير حواسنا لعقولنا، فصح لك ان تقول: ابصرت وسمعت كما يصح ان تقول: ابصرت بعينى وسمعت باذنى او تقول: رأيت عينى وسمعت اذنى، كل باعتبار وجهه، فهكذا يصح ان يقال: بدالله، من وجهه ويصح ان يقال: انه برئى من التغير منزه من نسبة البداء والظهور بعد ما لم يكن، من وجه اخر.

اما وجه التنزيه المحض: فهو بحسب مقام الاحدية وغيب الهوية اللاهوتية.

واما الوجه الاخر: فهو كما مر فى رواية حمزة بن بزيع فى الحديث السادس من باب النوادر من قول الصادق عليه السلام: ولكنه خلق اولياء لنفسه يأسفون ويرضون وهم مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضاهم وخطيئتهم خطيئتهم... الحديث.

وقد وعدنا حين شرحه ان مسألة البداء سيتضح من هذا السبيل فظهر انجاز ما وعدناه هناك بفضل الله ولطفه وكرمه.

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

الفصل السابع

فى تأكيد ما قرناه و تأييد ما نورناه

فنقول: انك قد علمت بما بيناه لك فى هذا الفصل صحة القول بالبداء بمعنى ظهور وجه الصواب والمصلحة فى امر بعد ما لم يكن ظاهراً، وان شيئاً من قواعد الدين واحكام الشرع المبين لا ينافيها ولا ان الاصول الحكمية والقوانين العقلية والافكار النظرية والاحكام الميزانية مما يقدر فيها بل يؤكدها ويقررها.

وعلمت ان المنكرين لوقوع البداء والمؤولين له الى معان اخرى غير معناه الاصلى، انما وقع انكارهم او تأويلهم لقصور علمهم بكيفية وقوعه وعدم بلوغهم فى مراتب العلم والمعرفة الى مقام العرفاء الموحدين والعلماء الكاملين الذين رأوا بقوة

ايمانهم و عرفانهم الوحدة في الكثرة نزولاً والكثرة في الوحدة صعوداً و شاهدوا بنور بصيرتهم تارة الحق مع الخلق: اينما تولوا فثم وجه الله^١، هو معكم اينما كنتم^٢ و تارة الخلق مع الحق: و مارميت اذ رميت و لكن الله رمى^٣.

ثم من العجب ان رئيس فلاسفة الاسلام ابا على بن سينا مع كونه و اترابه من اشد الناس مبالغة في ان العالى لا يلتفت الى السافل و لا يفعل شيئاً لاجله قال في كتاب له يدعى بالمبدأ و المعاد في فصل معقود لبيان مبدأ التأثير^٤ في الكائنات الارضية و الانواع غير المحفوظة بهذه العبارة: فمعلوم ان العناية بها ليست^٥ عن الاول تعالى و لا عن العقول الصريحة، فيجب ان يكون لمبدأ^٦ بعدها و هو اما نفس متعلقة بعالم^٧ الكون و الفساد و اما نفس سماوية، و يشبه ان يكون رأى الاكثر انه نفس متولدة عن العقول و النفوس السماوية و خصوصاً نفس الشمس او الفلك المائل و انه مدبر^٨ لما تحت فلك القمر بمعاودة الاجسام^٩ السماوية و بسطوع نور العقل الفعال، و يجب على كل حال ان يكون هذا المعنى بهذه^{١٠} دت مدركاً للجزئيات، فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفساً سماوية حتى يكون لها بجرمها^{١١} ان يتخيل و تحس الحوادث احساساً يليق به، فاذا حدث حادث عقل الكمال الذي يكون له و الطريق الذي يؤدي اليه، فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة و يقال: ان النفس المغيثة للداعين و غير ذلك هذه^{١٢}.

و يشبه ان يكون ذلك حقاً، فانه اذ كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر، و ذلك لانه^{١٣} كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير و الكمال الذي يجب هناك فيكون ما يعقل، و كذلك يجوز ان يكون مشاهدته لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك النقص و

١. الوحدة في الكثرة محتجة و الكثرة في الوحدة مستهلكة (نورى) ٢. البقرة / ١١٥

٣. الحديد / ٤ ٤. الانفعال ١٧ ٥. التدبير «المبدأ و المعاد»

٦. ان العناية ليست «المبدأ» ٧. بمبدأ «المصدر» ٨. منبثة في علام «المصدر»

٩. مدير «المصدر» ١٠. الاجساد «المصدر» ١١. بجزئيتها «المصدر»

١٢. للداعين و المنذرة بالاحلام و غيره «المصدر» ١٣. انه «المصدر»

الشر و يجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل، فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون بكل نقص و شر يدخل هذا العالم و اجزائه ليتبع تلك العناية ما يزيلهما من الخير و النظام فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء، فان كان دعاء لا يستجاب او شر لا يدفع فهناك شيء لا يطلع عليه و عسى العناية لا توجه.

و قال ايضاً في فصل اخر يليه معقود لبيان امور نادرة عن هذه النفس حتى يكون مغيرة للطبيعة: ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر تبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد ان يهلك به شريراً و يتعيش^١ به خيراً و تحدث ناراً و زلزلة او شيء من الاشياء الغير المعتادة، لان المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها و يسخن باردها و يحرك ساكنها و يسكن متحركها، فحينئذ تحدث امور لاعن اسباب طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الغير الطبيعي الحادث، كما ان اصنافاً من الحيوان و النبات التي من شأنها ان تتكون بالتوالد تتكون لا على سبيل التوالد و لاعن اسباب^٢ طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد، و تحدث فيها صور حادثة جديدة لم تكن في مبادئها و يكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر و لا يجب ان ينكر من احوال التدبير امور غير معهودة، فهناك نوادر و عجائب اسبابها مثل هذا الذي وصفنا.

ثم قال في فصل اخر يلي هذا: و لاجل ان النفس السماوية^٣ عالمة بما تفعل علماً كلياً و جزئياً و عالمة بما يلزم افعالها، فيجب ان تكون الاحوال المتجددة في هذا العالم الذي يكون في المستقبل تابعة لها^٤ في الحال كالتائج للمقدمات معلومة هناك بالضرورة، لانها تحتاج الى ذلك او تكمل به، فالانذارات في الاحلام و هذه النوادر منسوبة الى مثل هذه المبادئ و لا يجب ان يتعجب فيقال: كيف يعرض من هذه المبادئ النفسانية شيء لاعلى المجرى الطبيعي؟ فان من اعتبر حال بدنه و نفسه

١. وان «المصدر» ٢. يلزمها «المصدر» ٣. سر «المصدر» ٤. يتعش

٥. او سبب من الاسباب غير «المصدر» ٦. تكون بالتوالد قد «المصدر»

٧. التوالد عن اسباب «المصدر» ٨. فينا «المصدر»

٩. ان الانفس الاجرام السماوية «المصدر» ١٠. او «المصدر»

١١. و التحافي «المصدر» ١٢. لما «المصدر»

سهل عليه دفع هذا العجب على^١ ظنه، وذلك ان من شأن بدننا ان يحدث فيه حرارة و برودة و حركة و سكون على سياق مقتضى الامور الطبيعية و تكون ذلك متوالد عن اسباب قبل اسباب و فى مدة محدودة و قد تعرض لاعتن^٢ اسباب طبيعية بل عن توهمات نفسانية كالغضب، فانه يحدث حرارة فى الاعضاء ليس سببها طبيعة^٣ و كذا الاخيال الشهوانى يحرك اعضاء و ان لم يكن كذلك عن امتلاء طبيعى و يحدث ريحاً و ان لم يكن ذلك عن اسباب متقدمة طبيعية.

والدليل على^٤ ان هذه كلها تحدث عما ذكرناه فى وقت، لو لم يكن ما ذكرناه لم يحدث، و كذا الوجل يحدث له رعدة نافضاً^٥ قويا، فعلى هذه حال نفس العالم عند بدنه^٦.

و سمعت ان طبيباً حضر مجلس ملك من اليونانيين^٧ و بلغ من قبوله له ان^٨ اهله لمواكلته على المائدة التى توضع له فى دار الحرم و لا يدخلها من الذكور داخل، و انما يتولى فيها الخدمة بعض الجوارى فيبنا جارية تقدم الخوان^٩ و تضعه اذ قوستها^{١٠} ريع و منعها الانتصاب و كانت حظية^{١١} عند الملك فقال للطبيب: عالجهما فى الحال على كل حال، فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعى فى ذلك الباب يشفى بلا مهلة، ففرغ الى التدبير النفسانى و امر ان يكشف شعرها فما اغنى، ثم امر ان يكشف بطنها فما اثر، ثم امر ان يكشف عورتها فلما حاولت^{١٢} الجوارى ذلك نهضت عنها^{١٣} حرارة قوية اتت على الريح الحادثة تحليلاً فانزعجت مستقيمة سليمة. انتهى كلامه.

و لا يخفى تأييده و اعانته لما نحن فيه لكن يحتاج فى نسبة هذه الامور التى من جملتها البداء الى الله تعالى الى ضميمة معرفة اخرى و هو: ان نسبة هذه الوسائط النفسانية اليه تعالى نسبة القوى الى النفس العاقلة التى تفعل افاعيلها البدنية بها، لانها

١. عن «المصدر» ٢. و قد لا يعرض عن «المصدر» ٣. طبيعياً

٤. والدليل على ذلك «المصدر» ٥. اى: متحركاً.

٦. حال النفس التى للعالم عند بدنه «المصدر» ٧. السامانيين «المصدر»

٨. من قبوله ان «المصدر» ٩. بالخوان «المصدر» ١٠. فرست بها «المصدر»

١١. حظية «المصدر» اى محبوبة. ١٢. حاولن «المصدر» ١٣. فيها «المصدر»

ليست كما يظنها جمهور الناس بل علمائهم من ان لها ذوات مستقلة مباينة لذات النفس بل هي مستهلكة فيها موجودة بوجودها، فادراكاتها وافاعليها عين ادراكات النفس وافاعليها، ولكن للنفس مرتبة اخرى فوق مراتب القوى النازلة عنها يتحقق بها ذاتها الوحدانية العقلية، فهكذا حال ملائكة الله وانبيائه في افاعيلهم وطاعتهم وتعقلاتهم وحركاتهم، واكثر الناس ممن يصعب عليه التصديق بما ذكرناه ولا ادراكه لا في مادة التمثيل^١ ولا في الممثل^٢ له على الوجه العقلي، ولكن الادلة السمعية ناهضة على ذلك في حق الانبياء والاولياء عليهم السلام كما سبق.

ولنرجع الى لفظ الحديث فنقول: قوله عليه السلام: ما عبد الله بشيء من البداء، اى ما عبد الله عبد بسبب شيء من وجوه الالهية وجهات الربوبية كما عبده من جهة البداء، ولعل العلة فيه: ان التعبد والامثال في العمل بمثل البداء والنسخ وما يجرى مجراهما مما لا يعرف وجه الحكمة فيه اتم واعظم، فان الانسان ربما عجز عقله عن ادراك المصلحة في مثل الحكم بذبح اسمعيل^٣ اولاً ثم رفع ذلك الحكم ثانياً.

واما الرواية الاخرى من قوله عليه السلام: ما عظم الله بمثل البداء، والفعل اما بصيغة المجهول او بتقدير فاعل مثل احدا وعبد، فالمراد منه ان غاية تعظيم العبد لله ان يعرف انه لا يتحدد ذاته بتنزيهه وتجريد عن الخلق كما لا يتحدد بتشبيهه وتخليط به، بل له شئون في الالهية واطوار في احديته لا يشغله شأن عن شأن ولا يصدده عن مقام عن مقام ولا نشأة عن نشأة، وكونه على هذا الوجه من الانبساط والسعة من غير ان يقدح في احديته وتنزيهه اعظم واتم في الالهية من ان يكون مقيداً محدوداً بالمباينة عن ما سواه، ولكن معرفة ذلك صعب عسر الأعلى العلماء الراسخين في العلم ولهذا قيل: انها طور وراء طور العقل.

١. متعلقة - م - د ٢. اى النفس وقواها. ٣. اى الواجب ومعلولاته.

الحديث الثالث

وهو الثالث و الستون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم و حفص بن البختري و غيرهما عن ابي عبدالله عليه السلام قال فى هذه الاية: يمحو الله ما يشاء و يثبت، قال: فقال: هل يمحو الا ما كان ثابتاً و هل يثبت الا ما لم يكن؟

الشرح

اراد عليه السلام الاستدلال على وقوع البداء بنص قرانى و هو قوله: قال فى هذه الاية، اى قال الله تعالى فيها ما يدل عليه، و قوله: يمحو الله ما يشاء و يثبت، بدل من قوله: هذ الاية، بدل الكل و يحتمل ان يكون قال الاولى من كلام الراوى كقال الثانية و فاعلها جميعاً المستكن العائد الى ابي عبدالله (ع).

و قوله: هل يمحو... الى اخره صورة الاستدلال و توضيحه: ان قوله تعالى: يمحو يستدعى كونا ثابتا اولاً، لان المحو ليس نفيًا ساذجا و سلبيًا صرفاً، و لهذا لا يقال لما لم يوجد قط: انه يمحو، و كذا قوله: يبحث يستدعى عدما سابقا.

فاذن قد تحقق و تبين ان كلا من المحو و الاثبات يقتضى سنوح امروز و ال اخر فى بعض الصحائف الطوية و الكتب السماوية، و من ههنا يعلم جواز كل من النسخ و البداء، و الفرق بين النسخ و البداء: ان النسخ عبارة عن الكشف عن انتهاء زمان الحكم المتعلق بافعال المكلفين، اى ظرف وقوع الفعل المأمور به الذى تعلق به الحكم و الامر و لا يلزم فيه ان يختلف نفس الحكم، فيجوز ان يكون الحكم ثابتا دائما بوقوع متعلقه فى زمان محصور، فالتغير ههنا انما يكون فى متعلق الحكم لاختلاف الازمنة و لا يكون فى نفس الحكم. و اما البداء ففيه التغير فى نفس الحكم ايضا، فمن زعم ان النسخ و البداء شىء واحد و الفرق بينهما ان احدهما فى الافعال و هو النسخ و الاخر فى الاكوان و هو البداء فقد عرفت حاله.

قال لسان العارفين قدوة المحققين محى الدين الاعرابي في كتابه المسمى بالفتوحات^١: ومن هذه الكتابة ثم قضى اجلا واجل مسمى، ومن هذه اللوح وصف نفسه سبحانه بالتردد الالهى يكون سرانها في التردد الكونى فى الامور والحيرة فيها، وهو اذا وجد الانسان ان نفسه تتردد فى فعل امر ما هل يفعله ام لا يفعله؟ وما زال على تلك الحال حتى يكون احد الامور المتردد فيها^٢ ويزول التردد، فذلك الامر الواقع هو الذى يثبت فى اللوح من تلك الامور المتردد فيها، وذلك ان القلم الكاتب فى لوح المحو والاثبات يكتب^٣ امرا ما وهو زمان الخاطر الذى يخطر للعبد^٤ فعل ذلك العبد^٥، ثم تمحى تلك الكتابة يمحوها الله فيزول ذلك الخاطر من ذلك الشخص، لانه ما ثم رقيقة من هذا اللوح تمتد الى نفس هذا الشخص من^٦ عالم الغيب، فان الرقائق الى النفوس من هذه اللوح تحدث بحدوث الكتابة وتقطع بمحوها، فاذا ابصر^٧ موضعها من اللوح^٨ يمحو كتب غيرها مما يتعلق بذلك الامر من الفعل او الترك. فتمتد من تلك الكتابة رقيقة الى نفس ذلك الذى كتب هذا من اجله فيخطر لهذا الشخص ذلك الخاطر الذى هو نقيض الاول، فان اراد الحق اثباته لم يمحه، فاذا ثبت بقيت رقيقة متعلقة بقلب هذا الشخص^٩ و ثبت فيفعل ذلك الشخص ذلك الفعل^{١٠} او يتركه بحسب ما ثبت فى اللوح.

فاذا فعله او ثبت على تركه وانقض فعله محاه الحق من كونه محكوماً بفعله واثبت صورة عمل حسن او قبيح على قدر ما يكون.

ثم ان القلم يكتب امراً آخر، هكذا الامر دائما وهذه الاقلام هذه مرتبتها، والملك الموكل بالوحى ملك كريم على الله هو الذى يمحو على حسب ما يأمره^{١١} به الحق

١. وهو الباب السادس عشر و ثلاث مائة فى معرفة منزل الصفات القائمة المنقوشة بالقلم

الالهى فى اللوح المحفوظ الانسانى. ٢. الامور التى تردد فيها «الفتوحات»

٣. فى لوح المحو يكتب ٤. للعبد فيه «الفتوحات»

٥. الامر «الفتوحات» «الفتوحات» ٦. فى «الفتوحات» ٧. ابصر القلم «الفتوحات»

٨. ممحواً «الفتوحات» ٩. ذلك الشخص الذى «الفتوحات»

١٠. الامر «الفتوحات» ١١. امره «الفتوحات»

تعالى، والاملاء على ذلك الموكل والاقلام من الصفة الالهية التي كن عنها بالوحي المنزل على رسوله بالتردد، ولولا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف امران في العالم ولا حاد احد في امر ولا تردد فيه وكانت الامور كلها حتما مقضيا. انتهى كلامه. وانما نقلنا للتأكيد والتوضيح ولكونه مشتملا عن بعض الفوائد كما لا يخفى على من تأمل فيه.

الحديث الرابع

وهو الرابع و استون و ثلاث مائة

«على عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ما بعث الله نبيا حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الاقرار له بالعبودية و خلع انداد و ان الله يقدم من يشاء و يؤخر من يشاء».

مركز تحقيقات الشرح

الاخير اشارة الى تحقق مثل النسخ والبداء و سائر الارادات المتجددة، ووجه انه وقع الاخذ والعهد من الله على الانبياء عليهم السلام بهذه الثلاثة دون غيرها: اذ ليس المطلوب من المكلفين الواجب عليهم ايمانا و علما و عملا غير ما يرجع الى هذه الثلاثة:

احدها الاقرار بان لهم الها خالقا لهم.

والثاني اعتقاد ان الههم وخالقهم و احد ليس له شريك او مثل حتى لا يعبدوا الا له ولا يخافوا الامنه ولا يتوقعوا المكافاة و المجازاة على الافعال الحسنة و السيئة الامنه، اذ لو جاز عنده وجود اله اخر غيره - تعالى عن ذلك علوا كبيرا - لم يخف احد من سوء العاقبة على معاصيه و سيئاته، بل يهرب من الذي عصاه في حكمه، و هو غضب عليه، الى الذي لم يعصه في شيء فيستغيثه و يتضرع اليه حتى ينجيه عن العذاب او يشفع له عند الله لئلا يعذبه، واما اذا علم العبد ان لا ملجأ و لا مغيث الا

هو ولا شفيع الا باذنه ولا مهرب منه الا اليه يخاف عقوبة الآخرة ويرجو رحمة ربه .
 والثالث ان يعتقدوا ان الههم فاعل مختار يصح عليه ان يتجرد ارادته وله ان يريد شيئاً ويريد ضده ويفعل شيئاً ويفعل خلافه، لا كما يقوله الفلاسفة من انه فاعل لا بقصد زائد ولا يجوز له سنوح قصد لم يكن ولا تجرد فعل لم يفعل، بل امره واحد وحكمه حتم وقضائه لازم.

وبالجملة: بناء اثبات النبوة والبعث على القول بالفاعل المختار كما ان بناء اثبات الصانع على القول بالعلة والمعلول والقول بالايجاب، وهذا مما تفتن به وذكره صاحب الملخص في كثير من كتبه لكن لا يعرف وجه التوفيق بينهما، لان الاطلاع عليه اما من طريق السمع، ولا يمكن ذلك الا لمن تتبع بالاحاديث من طريق ائمتنا الهادين عليهم السلام، واما من طريق البصيرة الباطنية ونور العرفان، وهو ليس من اهلها، ولهذا اورد مثل هذا الاشكال الذي يقصم الظهور ويقطع القلوب ثم تركه ويهمله من غير تفص عنه بوجه من الوجوه اصلاً، ولعل اختياره لمذهب ابي الحسن الاشعري لاجل هذا التناقض، فكأنه لما لم يقدر على التوفيق بين ذلك الايجاب وهذا الاختيار رجح جانب الثاني رعاية للشرع المبين، وابطل القول بالايجاب وقدح في القوانين المنطقية وايجاب النتائج من المقدمات الضرورية والاشكال، وقنع في الاعتقاد بالصانع واحكامه بدلائل ظنية وشواهد سمعية كما يظهر لمن تتبع كتبه ومؤلفاته، نعوذ بالله من هذه القواصم.

ونحن سنبين لك وجه الجمع بين القوانين جسماً وعدناه لك ايضاً من التوفيق بين قول الصادق عليه السلام: من زعم ان الله بداله في شيء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم، وبين هذه الاحاديث المذكورة في البداء، على انك لو تدبرت فيما ذكرناه في تضاعيف الاقوال السابقة منا لكفاك في التفتن له، الا انا نزيدك ايضاً ان شاء الله.

الحديث الخامس

وهو الخامس و الستون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن زرارة عن حمران عن ابي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل: قضى اجلا و اجل مسمى عنده، قال: هما اجلان: اجل محتوم و اجل موقوف.»

الشرح

يعنى ان الاجل اى منتهى العمر اجلان: احدهما اجل محتوم وهو الذى حكم به القضاء الازلى الجملى وهو الحكم الكلى بان كل الانسان لابد ان يموت يوما. و الثانى اجل موقوف لم يقع الحكم بتعيينه على الخصوص متى كان، اى لاحد من اهل السموات و الارض و يقال له: الاجل المعلق، فيجوز فيه ان يتقدم و يتأخر و تزداد المدة او تنقص، فيقال: شىء كذا يزيد فى العمر و شىء كذا ينقص فيه. قال صاحب الفتوحات: و من هذه الكتابة قال تعالى: ثم قضى اجلا و اجل مسمى^٢، و هذا الاقلام تكتب فى الألواح المحو و الأثبات. انتهى.

و قد ورد فى الادعية المأثورة طلب طول العمر من الله تعالى، و لولم يكن الاجل مما يمكن الزيادة فيه عما كان او النقصان لم يكن للادعية المأثورة فائدة. فهذا ايضا مما يثبت القول بالبداء على ان الواقع ليس مخالفاً فى القضاء الحتم الازلى.

فليس لك ان تقول: ان ما يرام بالطلب و الدعاء و السؤال و الالحاح لانجاح نيته او اعطاء فعله، ان كان مما جرى قلم القضاء الازلى بتقدير وجوده و ارتسم اللوح المحفوظ الالهى بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه و تجشم السؤال له؟ و ان لم يجر به القلم و لم ينطبع به اللوح، فلم الدعاء و ما فائدة الطلب، لما يمتنع فيه حصول المدعى و نيل المبتغى؟

لانه مندفع: بان الطلب و الدعاء ايضا مما جرى به قلم القضاء الاول و انسطر به

لوحه السابق على لوح هذا القدر، من حيث ان كل ما بعدهما سواء كان من الامور السفلية، كالدعاء والتضرع وشرب الدواء وفعل الطبيب والرقيه وغير ذلك، او من الامور العلوية، كالصور القدرية والتدابير الملكية وما يتبعها، انما هو من الفعل و الاسباب او الشروط و المقدمات لحصول المطلوب المقضى المقدر فى الازل.

فمن جملة الاسباب لحصول الشئ المدعوله، دعاء الداعى و تضرعه و استكانته، و نسبة الادعية و التضرعات الى حصول المقاصد فى العيان كنسبة الافكار و التأملات الى حصول النتائج و العلوم فى الازهان. فثبت ان الادعية و الاذكار جدول من جداول بحار القضاء و ساقية من سواقي لوحه المحفوظ.

الحديث السادس

و هو السادس و الستون و ثلاث مائة

«احمد بن مهران عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسنى عن على بن اسباط عن خلف بن حماد» بن ناشر بن المسيب، كوفى ثقة سمع موسى بن جعفر عليهما السلام «صه» قال ابن الغضائرى: ان امره مختلط يعرف حديثه تارة و ينكر اخرى و يجوز ان يخرج شاهدا. له كتاب روى عنه جماعة منهم محمد بن الحسين بن ابى الخطاب اصحاب الكاظم مجهول «صه» و رجال الشيخ، «عن ابن مسكان عن مالك الجهنى». هو ابن اعين.

قال الكشى: من اصحاب الباقر عليه السلام مات فى حيوة ابى عبدالله عليه السلام. حمدويه بن نصير قال: سمعت على بن محمد بن فيروزان القمى يقول: مالك بن اعين الجهنى هو ابن اعين و ليس من اخوة زرارة و هو بصرى.

و فى الكافى: على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن يحيى الحلبي عن مالك الجهنى قال: قال ابو جعفر عليه السلام: يا مالك انتم شيعتنا لانرى انك تفرط فى

امرنا، انه لا يقدر على صفة الله و كما لا يقدر على صفة الله كذلك لا يقدر على صفتنا و كما لا يقدر على صفتنا كذلك لا يقدر على صفة المؤمن، ان المؤمن ليلقى المؤمن فيصافحه فلا يزال الله ينظر اليهما و الذنوب تنحاح عن وجوههما كما تنحاح الورق من الشجر حتى يفترقا فكيف يقدر على صفة من هو كذلك؟ قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: اولم ير الانسان انا خلقناه من قبل و لم يك شيئا، قال: فقال: لا مقدر او لا مكونا، وقال: سألته عن قوله: هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكوراً، فقال: كان مقدرًا غير مذكور.

الشرح

قوله عليه السلام: لا مقدرًا، اى لم يكن الانسان قبل ان يخلق شيئا لبحسب التقدير و التصوير فى عالم الاقدار العلمية و لا بحسب الوجود و الكون فى المواد الخارجية، و هذا صريح فى البدء.

فان قلت: ان الانسان من الحقائق النوعية المحفوظة صورته العقلية فى اللوح المحفوظ فكيف يمكن ان لا يكون فى وقت من الاوقات معلوماً و لا موجوداً فيلزم التجدد و التغير فى علم الله؟

قلت: لعل المراد من الانسان فى قوله تعالى: اولم ير الانسان انا خلقناه، شخصه الجزئى الموجود فى زمان معين بعد زمان عدمه، و لا شك ان الاشخاص الجزئية ليست محفوظة الصور فى اللوح الالهى، بل صور هذه الجزئيات بجزئيتها غير مرسومة الا فى موضوعات العلوم التفصيلية و اللوح القدرية النفسانية، و التغير و التجدد فى العلوم التفصيلية له تعالى جائزان، لان لوحها كتاب المحو و الاثبات.

لكن يجب ان يعلم ان هذه التغيرات و التعاقبات انما هى بالقياس الى كائنين فى عالم الزمان و المكان المحبوسين المقيدين بسلاسل القيود و التعلقات، و اما بالقياس الى مرتبة ذاته تعالى المحيط بالازل و الابد المتساوى نسبه الى الماضى و المستقبل،

فلا تجدد ولا تعاقب ولا غروب ولا غيبة، بل الزمان كله من ازله الى ابدته مع ما فيه او معه، حاضرة عنده وهو محيط بجميعها ذاتاً وعلماً وكشفاً وشهوداً من غير احتجاب وابداء ولا سئوحي امر.

وبهذا التحقيق ينحل الاشكالات ويندفع الشبهات ويرتفع التناقص المتوهم وروده في كلامهم عليهم السلام حيث اثبتوه في بعض الاحاديث اثباتاً مؤكداً وبقوه في بعضها نفياً مؤكداً. وهذا ما وعدنا كشفه وتوضيحه.

وعلى هذا القياس التنزيهات والتشبيهاات الواردة في الكتاب والسنة يمكن الجمع بينهما بمثل ما ذكرناه، من ان التنزيه الخالص والتقديس البالغ انما يكون باعتبار مرتبة ذاته بذاته في البداية قبل خلق الاشياء وبروزه في مكانها ومجالها واطوارها ومرائها وتجلياته الذاتية والصفاتية والاسمائية، وكذلك باعتبار ذاته في النهاية عند ظهوره بالوحدة الحقيقية وفناء الكل وارتفاع الحجب ورجوع كل شيء اليه في القيامة الكبرى كما قال: فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله، وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى ولذلك قيل: كل شيء يرجع الى اصله وكقوله عز من قائل: ولله ميراث السموات والارض^١، وقوله: كل شيء هالك الى وجهه^٢، وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاکرام^٣.

وان التشبيه كما دل عليه كثير من مواضع القران وكثير من الاحاديث فباعبار ظهوره في اطوار الخلقة وتجليه في مجالي الكثرة ونزوله في منازل الاكوان ومراتب الحدثان كما قال تعالى: هو معكم اينما كنتم^٤، وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله^٥، ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم^٦، وغير ذلك من الايات، وكما قال امير المؤمنين عليه السلام: ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله فيه، والشواهد في هذا الباب من الاخبار والاثار كثير لا تحصى.

وقوله عليه السلام: كان مقدراً غير مذكور، يستفاد منه ومما ذكره سابقاً ان الشخص

١. الزمر / ٦٨

٢. ال عمران / ١٨٠

٣. القصص / ٨٨

٤. الرحمن / ٢٦ و ٢٧

٥. الحديد / ٤

٦. الزخرف / ٨٤

٧. المجادلة / ٧

له ثلاث حالات:

احداها ان لا يكون ثابتاً لا فى العلم ولا فى الكون واليه الاشارة بقوله: لم يك شيئاً، فان شيئية الشيء هى مرتبة ماهيته من حيث هى هى مع قطع النظر عن كونه موجوداً فى العلم او العين، فنفى الشيئية يستلزم نفي المعلوماتية والموجودية ولهذا فسر عليه السلام بقوله: لا مقدراً ولا مكوناً.

وثانيها ان يكون فى العلم والتقدير ولا يكون فى الكون والتصوير واليه الاشارة بقوله: لم يكن شيئاً مذكوراً، حيث لم ينف عند الشيئية بل نفي الشيئية المقيدة بالمذكورية، ونفى المقيد لا يستلزم نفي المطلق، وثبوت الشيئية لا ينفك عن تحقق ما واقله ان يكون مقدراً. ولهذا فسر عليه السلام بقوله: كان مقدراً لا مذكوراً، لان المذكورية تلازم الموجودية.

وثالثها ان يكون كائناً موجوداً ولا يكون الا بعد كونه شيئاً وبعد كونه مقدراً معلوماً، فمرتبة الكونية الخارجية لهذه الاشياء لا يتحقق الا بعد المرتبتين السابقتين، لان كل ما يوجد منه تعالى فى الخارج لابد ان يتقدراً اولاً بهيئته وشكله ومقداره ووضعه عنده فى عالم اخر حتى يخلقه، لان افعاله كلها ارادية مسبوقة بعلم و ارادة.

الحديث السابع

وهو السابع والستون و ثلاث مائة

«محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربيع بن عبد الله عن الفضل بن يسار قال: سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احداً و علم علمه ملائكته و رسله، فما علمه ملائكته و رسله فانه سيكون لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله، و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت ما يشاء.»

الشرح

اعلم ان ههنا تقسيمين للعلم: احدهما تقسيم لمطلق العلم بان يقال: العلم علمان: علم اجمالى عقلى قضائى مثبت فى اللوح المحفوظ مخزون عند الله و يسمى ذلك العلم فى عرف الحكماء بالعقل البسيط، و علم اخر تفصيلى نفسانى قدرى مثبت فى الالواح القدرية و منها كتاب المحو و الاثبات.

قال صاحب الفتوحات فى الباب السادس عشر و ثلاث مائة من كتابه اشارة الى العلم الثانى: و من هذه الالواح يتنزل الشرائع و الصحف و الكتب على الرسل عليهم السلام و يدخل النسخ فى الشرائع و يدخل فى الشرع الواحد النسخ فى الحكم.

و قال فى موضع اخر فى هذا الباب: فقد انباتك بمكانة هذه الاقلام التى سمع صوت كتابتها رسول الله صلى الله عليه و اله من القلم الالهى حيث ذكر: انه اسرى به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام و من يمدها و الى اى حقيقة الهية مستندها.

ثم قال اشارة الى العلم الاول: فاما العلم القلم الاعلى فاثبت فى اللوح المحفوظ كل شىء يجرى من هذه الاقلام من محو و اثبات، ففى اللوح المحفوظ: اثبات المحو فى هذه الالواح، و اثبات الاثبات، و محو الاثبات - عند وقوع الحكم و انشاء امر اخر - فهو مقدس عن المحو و يمده القلم^٢ الالهى باختلاف الامور و عواقبها مفصلة مستطرة^٣ بتقدير العزيز العليم. انتهى.

و ثانيهما تقسيم للعلم الثانى من جهة كيفية اخراجه تعالى و ابرازه من ذلك العلم المخزون فيقال هذا العلم علمان:

الاول منهما ضوابط كلية و صور مرتسمة دائماً فى البرازخ العلوية و هى واجبة التكرار فى الخارج، اى مقتضياتها و اثارها تقع متكررة معادة الى مثلها لا الى عينها،

١. العلم «الفتوحات» ٢. فهو لوح «الفتوحات» ٣. العلم «الفتوحات»

٤. مسطرة «الفتوحات»

لان اعادة المعدوم بعينه ممتنعة، وهى من قبيل كبريات القياس الشرطى متى كان كذا وقع كذا، وهذا العلم مما علمه الله به ملائكته ورسله واطلعهم عليه وبه يقع الانذارات من الانبياء والرؤيا الصادقة التى لا يتخلف عنها مقتضاها ومنه امور نادرة الوقوع وهى مما لا يمكن لاحد الاطلاع عليها الا الله، لانها قد يبتدى اسباب وقوعها من هذا العالم كالدعوات المستجابة والخوارق العادات و كبعض اعمال الطلسمات وهى عبارة عن تمزيج بين القوى السماوية والقوى الارضية بايقاع اعمال مخصوصة فى ساعات معينة لظهور اثار غريبة.

والثانى من العلمين علم حادث غريب ليس من قبيل الضوابط الكلية والاحكام الثابتة المتكررة الوقوع مقتضاها فى الخارج بل من النوادر.

فقوله عليه السلام: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احداً، وفى نسخة: لم يطلع عليه احد، اشارة الى هذا القسم الثانى، والمراد لم يطلع عليه احداً الا عند وقوعه، لا انه من الغيب الذى استأثر تعالى ولم يبرز قط الى الشهادة. وقوله: وعلم علمه ملائكته ورسله، اى علمهم دائماً لا يختص الاطلاع به بحين وقوعه.

وقوله: فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، يعنى ان العلم الذى هو من القسم الثانى لا يقع فيه النسخ او البداء او غيرهما، لكونه ضوابط كلية متكررة الوقوع فيقع مقتضاها لا محالة فى الخارج، فاذا اخبرت وانذرت به الرسل عليهم السلام عن الله بواسطة القاء الملائكة فى قلوبهم، لم يقع خلافه فى الوجود حتى يلزم ما يشبه التكذيب منه تعالى لنفسه او لملائكته او لرسله.

وقوله: وعلم عنده مخزون، هذا مبتداء موصوف وقوله: يقدم ما يشاء... الى اخره بمنزلة خبره، يعنى ان العلم الذى هو من القسم الاول يقع فيه النسخ والبداء وما يجرى مجراهما من حدوث الاشياء النادرة الوقوع وظهور الامور الغريبة العجيبة و خرق العوائد وتأثير الدعوات المستجابة فى دفع البلايا بعد ابرامها، فيقع فى هذا

العلم التقديم والتأخير عن ما وقع الحكم به على شيء، ويقع ايضاً فيه المحو والاثبات، فيقدم تعالى منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت منه ما يشاء ثباته، ويمحى منه ما يشاء انمحائه وهو على كل شيء قدير.

الحديث الثامن

وهو الثامن والستون وثلاث مائة

«و بهذا الاسناد عن حماد عن ربيع عن الفضيل قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من الامور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ويؤخر منها ما يشاء.»

الشرح

وقد علمت معنى كون الاجل موقوفاً، ففس عليه معنى كون الامور، سواء كانت اجالا او غيرها موقوفة عند الله، ومعنى الحديث متضح بما ذكرناه في شرح الحديث السابق عليه.

الحديث التاسع

وهو التاسع والستون وثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابي عمير عن جعفر بن عثمان»، في الفهرست: جعفر بن عثمان صاحب ابي بصير له كتاب روى عنه محمد البرقي. «عن سماعة عن ابي بصير و وهيب بن حفص»، مجهول، والذي في كتاب النجاشي و ابن داود: وهب بن حفص النحاس ذكره سعد وهو غير مصفر فيهما. «عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ان لله علمين: علم مكنون مخزون يعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء و علم علمه ملائكته و رسله و انبيائه فنحن نعلمه.»

الشرح

قد ذكرنا ما فيه غنية عن مزيدا عادة و توضيح هيهنا، فاكثف به ان كنت من اهل الفهم و الا فلا فائدة فى الاعادة ايضا.

الحديث العاشر

وهو السبعون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال ما بدالله فى شىء الا كان فى علمه قبل ان يبدوله.

الشرح

يعنى ان ظهور الشىء و بدوه له بعد الخفاء انما يكون باعتبار العلم التفصيلى القدرى و المرتسم فى الا ^{مركزية} و اما علمه القضائى و المرتسم فى اللوح المحفوظ: فيه يعلم الاشياء كما هى و على النحو الذى يكون الى يوم القيامة قبل وقوعها علما ثابتاً مستمراً لا تبدل فيه، فهذا العلم يعلم ما يبدوله قبل ان يبدوله يعلم به كما مر اثبات المحو بعد الاثبات و اثبات الاثبات بعد المحو، و كله اثبات و تحصيل و انشاء و تكميل و ظهور و اظهار ليس فيه شوب من الخفاء و الانمحاء و النقص و الحدوث و الانتظار، لاد عالم الامر كله فعل بلا قوة و حضور بلا غيبة و كمال بلا نقص و دوام بلا زوال و ثبات بلا انتقال و ظهور بلا خفاء، و لا يعرف معنى هذا الحديث الشريف لا تحقق البدء له سبحانه الا من تحقق بمعنى التوحيد الخاص الذى حققه العرفاء الكاملون من اهل البصيرة و الكشف.

كيف اثبت العلم السابق الالهى بما لم يبدله تعالى بعد؟ اى لم يظهر، وليس

العلم بالشىء الأنفس ظهوره للعالم به. والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله!

الحديث الحادى عشر

وهو الحادى والسبعون و ثلاث مائة

«عنه عن احمد عن الحسن بن على بن فضال عن داود بن فرقد عن عمر و بن عثمان الجهنى عن ابى عبدالله عليه السلام قال: ان الله لم يبدله من جهل»

الشرح

معناه بعينه معنى الحديث السابق، يعنى ان الله تعالى اذا بذاله شىء بعد ان لم يبد ليس ان يبدوله من جهل سابق، بل كان عالماً به قبل ظهوره علماً ازلياً دائماً و عقلاً محفوظاً ثابتاً لا تغير فيه و لا استيناف اصلاً، اما التعاقب و التجدد و الخفاء و الجلاء فى العلوم التى هى فى الالواح القدرية، و مع ذلك ان ذاته تعالى كما مر انفاً محيط بما مضى و ماسياتى من صور الاشياء المتعاقبة الجزئية الزمانية كما هى عليه من جزئيتها و زمانيتها و وقت حدوثها و وقت عدمها السابق و وقت عدمها اللاحق و كذا سائر احوالها و اوضاعها و لواحقها، علماً ثابتاً ازلياً محيطاً بالكل دفعة واحدة غير زمانية و لا آنية، بل دفعة دهرية يندرج فيها جميع الازمنة و الدفعات الانية.

الحديث الثانى عشر

وهو الثانى و السبعون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن منصور بن حازم قال: سألت ابا

عبدالله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالامس؟ قال: لا، من قال هذا فاخزاه الله، قلت: رأيت ما كان وما هو كائن الى يوم القيامة اليس في علم الله؟ قال: بلى قبل ان يخلق الخلق.

الشرح

الخزى الذل والهوان. قد علمت ان الله تعالى يعلم جميع الاشياء الكلية والجزئية الثابتة والمتغيرة علماً واحداً ازلياً ثابتاً غير متغير، ومما يوضح تحقيق هذا كلام خاتم الحكماء الاسلاميين نصير الحق والملة والدين في شرح رسالة مسألة العلم بعد ما ذكر اختلاف مذاهب الناس في كيفية علمه تعالى بالجزئيات حيث قال:

واما التحقيق في هذا الموضوع فيحتاج كما قيل الى لطف قريحة ولنقدم لبيانه ما يحتاج اليه فنقول: ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقائقها او يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة، والكثرة المتنفقة الحقيقة اما ان يكون احادها غير قارة اي لا توجد معا او تكون قارة توجد معا.

والاول من هذين القسمين لا يمكن ان يوجد الامع الزمان او في زمان، فان العلة الاولى للتغير على هذا الوجه في الوجود هي الوجود غير القار لذاته الذي يتصرم و يتجدد على الاتصال وهو الزمان، ويتغير بحسبه ما هو فيه او معه تغيراً على الوجه المذكور.

والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان، فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه في الوجود هي الوجود الذي يقبل الوضع لذاته، اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية، ويلزمه قبول التجزئة باجزاء مختلفة الاوضاع بالمعنى المذكور وبالمعنى الذي لبعض الاجزاء الى البعض نسبة بان يكون في جهة من الجهات منه وعلى بعد من تلك الابعاد غير تلك الجهة والبعد، وكل موجود يكون شأنه كذلك فهو مادي، والطبائع اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول لتعيين اشخاصها و

تشخصها هي اما الزمان كما للحركات، او المكان كما للجساد^١، او كلاهما كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع. وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما و يتنفر العقل من استناده الى احدهما.

كما اذا قيل: الانسان من حيث طبيعة^٢ الانسانية متى يوجد او اين يوجد، او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون وفي اي بلدة يكون، بلى^٣ "اذا تعين منها" كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة، فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما، وكون الاشخاص المتفقة الحقائق^٤ زمانيا او مكانيا لا يقتضى كون المختلفة الحقائق غير زمانى وغير مكانى، فان كثيراً منها ايضاً يوجد متعلقا بالزمان والمكان، كالأجرام الفلكية العلوية باسرها و كالكليات العناصر السفلية.

و اذا تقرر هذا فلنعد الى المطلوب^٥ ونقول: اذا كان المدرك امرا متعلقا بزمان او مكان فانما تكون هذه الادراكات منه بالة جسمانية لا غير، كالحواس الظاهرة او الباطنة او غيرها، فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه و يحكم بوجودها، و يفوته ما يكون وجوده في^٦ زمان غير ذلك الزمان و يحكم بعدمه، بل يقول انه كان او سيكون و ليس الان، و يدرك المتكررات^٧ التي يمكن له ان يشير اليها و يحكم عليها بانها في اي جهة منه و على اي مسافة و اي بعد عنه^٨.

اما المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاماً، فانه يكون محيطا بالكل عالماً بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة و كم يكون من المدة بينه و بين الحادث الذي يتقدمه او يتأخر عنه، و لا يحكم بالعدم على شىء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضى ليس موجوداً في الحال يحكم هو بان كل موجود في^٩ زمان معين لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الازمنة التي قبله^{١٠} او بعده، و يكون عالماً بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان و اي نسبة يكون بينه و بين ما عداه

١. الاجسام «المصدر» ٢. طبيعته «المصدر» ٣. بل. النسخة البدل.

٤. شخص منها «المصدر» ٥. الحقيقة «المصدر» ٦. بوجه ايضاً «المصدر»

٧. المقصود «المصدر» ٨. و يفوته ما كان في «المصدر»

٩. اي مسافة ان بعد عنه «المصدر» ١٠. هو في «المصدر» ١١. تكون قبله «المصدر»

مما يقع فى جميع جهاته وكم الابعاد بينها جميعا على الوجه المطابق للوجود، ولا يحكم على شىء بانه موجود الان او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب، لانه ليس بزمانى ولا مكانى بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة، وانما يختص بالان او بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامى او خلفى او تحتى، من^١ يقع وجوده فى زمان معين^٢ و مكان معين.

و علمه بجميع الموجودات اتم العلوم و اكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلى و اليه اشير بطى السموات التى هى جامع الامكنة و الازمنة كلها كطى السجل للكتب، فان القارئ للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولى و يغيب عنه ما تقدم نظره اليه او ما تأخر عنه، اما الذى بيده السجل مطويا يكون نسبه الى جميع الحروف نسبة واحدة و لا يفوته شىء منها. و ظاهران هذا النوع من الادراك لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زمانى و غير مكانى و يدرك لا بالة من الالات و لا بتوسط شىء من الصور، و لا يمكن ان يكون شىء من الاشياء كليا كان او جزئيا على اى وجه كان الا و هو عالم به، فلا يسقط من ورقة الا يعلمها و لاجبة فى ظلمات الارض و لا رطب و لا يابس الا جميعها يشك فى الكتاب المبين الذى هو دفتر الوجود، فان بالوجود يبين كل شىء^٣ مما مضى او حضر او يستقبل اى^٤ يوصف بهذه الصفات على اى وجه كان.^٥

اما علمه^٦ بالجزئيات على وجه الجزئى المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكاً حسياً بالة جسمانية فى وقت معين و مكان معين، و كما ان البارئ تعالى يقال انه عالم بالمذوقات و المشمومات و الملموسات و لا يقال انه ذائق او شام او لامس، لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية و لا ينثلم ذلك فى تنزيهه بل يؤكد، كذا نفس العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه تعالى لا ينثلم فى تنزيهه بل يؤكد و لا يوجب ذلك تغيراً فى ذاته الوجدانية و لا فى صفاته الذاتية التى

١. بهذا المكان و ذلك المكان او «المصدر» ٢. او فوقى من «المصدر»

٣. او «المصدر» ٤. فان وجود كل شىء «المصدر» ٥. او «المصدر»

٦. كان مثبت فى جوهر عقلى يعبر عنه بالكتاب المبين «المصدر» ٧. اما العلم «المصدر»

يدركها العقول، انما يوجب التغير في معلوماته و معلولاته و الاضافات التي بينه و بينها فقط. فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضوع، انتهى كلامه بعبارة.

و هو نعم التحقيق في بيان شهوده للاشياء الجزئية الزمانية و المكانية و نحو حضورها و وجودها بالقياس اليه، و لكن علم الله بالجزئيات ليس منحصرأ في هذا النحو بل لابدان يعلمها قبل وجودها، بل له تعالى علما ان اخرا فليان مقدمان على الابدان سببان لوجود الاشياء الجزئية في الخارج: احدهما علم متغير في نفسه متجدد يجرى فيه المحو و الاثبات و النسخ و البداء و التردد و الابتلاء، كل ذلك لا بالقياس الى ذاته الاحدية الواجبة بل بالقياس الى المراتب المتوسطة و النازلة، و الاخر علم مصون عن التغير و التبديل محفوظ عن التجدد و التحول مقدس عن النسخ و البداء و ما يجرى مجراهما.

و هو اما علم واحد حقيقي مجمل لا اجمال فوقه و هو عين ذاته تعالى الذي هو كل الوجود و كله الوجود، على الوجه الذي حققناه و بيناه في موضعه من ان جميع المعاني الوجودية و الحقائق الكونية و مفهوماتها التفصيلية موجودة هناك بوجود واحد بسيط احدي على وجه اعلى و اشرف، و اما علم قضائي عقلي: مفصل بالنسبة الى فوقه مجمل بالقياس الى ما دونه من العلوم النفسانية و القدرية، فالاول يسمى بالعناية و الثاني بالقضاء و الثالث و هو المذكور اولا بالقدر و منه كتاب المحو و الاثبات، و هذه المراتب الثلاث لعلم الله متقدمة على المرتبة الاخيرة التي افادها هذا المحقق فالمجموع اربع مراتب، و لا يتطرق التغير الا في الاخيرتين على وجه لا يلزم منه تغير او تجدد علم له تعالى في حد ذاته بذاته و لا في قضائه كما بيناه مرارا.

الحديث الثالث عشر

و هو الثالث و السبعون و ثلاث مائة

«على بن محمد عن يونس عن مالك الجهني قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام

يقول: لو علم الناس ما في القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام به».

الشرح

قد علمت ان بناء الشريعة على الاعتقاد بانه تعالى يفعل ما يشاء و يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يجوز التغير في ارادته و حكمه و تقديره كما في البداء و نحوه، و هذا الاعتقاد على وجه لا يقدح في الحكمة و لا ينافي القول بالعلة و المعلول امر لا يتيسر ادراكه الا لمن هو في اخر طبقات القوى البشرية و قصيا مراتب العقول النظرية، و لهذا اتى بلفظة «لو» الامتناعية في علم الناس و هم الجمهور و العامة بما في القول بالبداء من الاجر، لان معرفة الاجر المترتب عليه فرع معرفته.

و اما السبب العلوي في ذلك: فان الانسان اذا اعتقد ذلك يكون نفسه مادام في الدنيا متضرعة الى الله خائفة من عذابه لا يعول على شيء من علمه و طاعته و ان كان صحيحاً سالماً عن افة الرياء و نحوها، فيكون دائماً في مقام الخشية و الخضوع و الخشوع و التضرع و الاستكانة متوكلاً عليه لا غير، و لا يخفى ما في هذه الحالة من الاجر الجزيل و الثواب العظيم.



مركز تحيية كنفية علوم اسلامي

الحديث الرابع عشر

و هو الرابع و السبعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن محمد بن عمر و الكوفي اخي يحيى»، ليس بهذا الوصف اسم في كتب الرجال المشهورة، و الذي ذكر فيها اثنان كلاهما من اصحاب الصادق عليه السلام: احد هما محمد بن عمرو بن مهاجر الحضرمي الكوفي و الاخر محمد بن عمرو الراشدي الكوفي. «عن مرازم بن حكيم قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: ما تنبأ بنى قط حتى يقر لله بخمس: بالبداء و المشيئة و السجود و العبودية و الطاعة».

الشرح

تنبأ على صيغة «تفعل» اي صار نبياً و ليس من شرط تفعل ان يكون فعله اختلاقاً و

المراد ما صار نبي نبيا قط حتى يقر له اى يثبت لاجله بخمس خصال: اما البداء و المشيئة: فقد علمت ان مبنى الاحكام الشرعية و الخطابات التكليفية على المشيئة الزائدة و على البداء و النسخ و امثالهما، و اما السجود: فلما فيه من هيئة الخضوع و التواضع، فان بناء الانقياد و العبودية على المذلة و التواضع للمعبود على حسب الممكن المقدر للعبد ظاهراً و باطناً قلباً و قلباً، و لا شك ان هيئة السجود اعلى درجات هيئة الاستكانة و صورة التواضع و الخضوع و التذلل، حيث وضع اشرف مواضع البدن و هو الجبهة و الوجه الى اذل الاشياء و هو التراب، و لهذا ابى ابليس اللعين رئيس المتكبرين ان يسجد.

و قد ورد فى ثواب السجدة و فضلها ما ورد، و جعلت ركناً لا عظم العبادات البدنية التى يدور عليها رحى الاسلام، اعنى الصلوة فى كل ركعة منها مرتين تأكيداً لهيئة الخضوع و الهوان:

و عن النبى صلى الله عليه و آله: **اذا قرأ ابن ادم اية السجدة فسجد اعتزل الشيطان عنه يبكى** فيقول: يا ويلتا امر هذا بالسجود فسجد فله الجنة و امرت بالسجود فعميت فلى النار.

و اما العبودية: فلانها عبارة عن التواضع و التذلل فى الباطن و التبرى عن حول العبد و قوته الا بالله، و نسبتها الى سائر الاعمال الحسنة و الخيرات نسبة الروح الى البدن فانها غايتها و الغرض المترتب عليها.

و اما الطاعة: و هى الانقياد و امتثال الاوامر و النواهي و قبول التكاليف النفسية و البدنية و المالية، فمعلوم ان مدار العبودية و التسليم على و جوب الطاعة. فقد ظهر و تبين ان هذه الامور الخمسة من اصول النبوة و اركان البعثة.

الحديث الخامس عشر

و هو الخامس و السبعون و ثلاث مائة

«و بهذا الاسناد عن احمد بن محمد عن جعفر بن يونس عن جهم بن ابى جهمة»، من اصحاب الكاظم عليه السلام، قال النجاشى: جهم بن ابى جهم و يقال له ابن ابى

جهمة كوفى روى عنه سعد بن مسلم نوادر. «عمن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ان الله عز وجل اخبر محمداً صلى الله عليه واله بما كان منذ كانت الدنيا و بما يكون الى انقضاء الدنيا و اخبره بالمحتوم من ذلك و استثنى عليه فيما سواه.

الشرح

و قد علمت كما يستفاد من الحديث السابع من هذا الباب ان العلم الذى علمه الله ملائكته و رسله هو الضوابط الكلية التى يتكرر وقوع مقتضاها منذ ابتداء الدنيا الى انتهائها، فهذا هو المراد باخبار الله تعالى محمداً صلى الله عليه واله بما كان من ابتداء الدنيا و بما يكون الى انقضائها، و لهذا وصفه بالمحتوم اى واجب الوقوع بايجاب الله تعالى بتأدية الاسباب النازلة من عنده اليه و على حسب موافاة الاسباب الفاعلية و الشرائط و المعدات القابلية معاً من غير معاون.

و اما الذى ليس كذلك من الامور النادرة الوقوع و الاتفاقيات، فعلمه مخزون عند الله لا يطلع عليه احد غيره الا عند وقوعه و هو المشار اليه بقوله: و استثنى عليه فيما سواه، اى فى ما سوى المحتوم من القضاء الذى لا يرد ولا يبدل.

الحديث السادس عشر

و هو السادس و السبعون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن ابيه عن الريان بن صلت»، و الريان بالياء المنقطة تحتها نقطتين المشددة بعد الراء المفتوحة البغدادي الاشعري القمي خراساني الاصل. ابو على روى عن الرضا عليه السلام: كان ثقة صدوقاً «صه» و ذكر النجاشي: ان له كتاباً جمع فيه كلام الرضا عليه السلام فى الفرق بين الال و الامة.

و فى الكشى بسند معتبر: ان الرضا عليه السلام قال فيه: ان المؤمن موفق و اذن له فى الدخول عليه و اعطاه من ثيابه و دراهمه ابتداءً منه عليه السلام و قد كان الريان احب ذلك و تمناه، و عن على بن محمد القتيبي قال: حدثنى ابو عبد الله الشاذانى قال: سألت

ريان بن صلت فقلت: وربما احتلمت فاغتسل و ليس معى من الثياب ما استدنى^١ الا الثياب المخالطة^٢ فقال لى: سألت هذه المشيخة الذين بينا^٣ فى القافلة عن هذه المسألة يعنى ابا عبد الله الجرجانى و يحيى بن حماد و غيرهما؟ فقلت: بلى قد سألت قال: فما وجدت عندهم؟ قلت: لاشىء قال الريان لابنه محمد: لو شغلوا بطلب العلم لكان خيراً لهم و اشتغالهم بما لا يفنيهم^٤، يعنى من طريق الغلو ثم قال لابنه: قد حدثت ما حدثت^٥ و هم يتمونه الى القيل و ليس عندهم ما يرشدونه^٦ الى الحق، يا بنى اذا اصابك هذا فالبس المخيطة^٧ فاجعل جلبابه من ناحية ذيلك و ذيله من ناحية وجهك.

قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر وان يقر لله بالبداء^٨.

الشرح



معناه واضح بما مر.

مركز تحقيقات كهنوت و علوم اسلامی

الحديث السابع عشر

و هو السابع و السبعون و ثلاث مائة

«الحسين بن محمد عن معلى بن محمد قال سأل العالم عليه السلام كيف علم الله؟ قال علم و شاء و اراد و قدر و قضى و امضى، فامضى ما قضى و قضى ما قدر ما اراد، فبعلمه كانت المشيئة و بمشيئته كانت الارادة و بارادته كان التقدير و بتقديره كان القضاء و بقضائه كان الامضاء و العلم متقدم على المشيئة و المشيئة ثانية و الارادة ثالثة

١. فقلت له انا محرم و ربما «كش» ٢. ما استدنى به «كش»

٣. المخالطة «كش» كذلك فى النسخ و الصحيح، هو المخيط لعدم استعمال المخالطة من

الافعال فى اللغة. ٤. معنا «كش» ٥. عن اشتغالهم بما لا يعينهم «كش»

٦. قد حدث بهذا ما حدث «كش» ٧. يرشدون «كش»

٨. اصابك ما ذكرت فالبس ثياب احرامك فان لم تستدنى به فغير ثيابك المخيطة «كش»

و التقدير واقع على القضاء بالامضاء.

فله تبارك و تعالى البدء فيما علم متى شاء، و فيما اراد لتقدير الاشياء، فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بدء فالعلم فى المعلوم قبل كونه، و المشيئة فى المنشأ قبل عينه و الارادة فى المراد قبل قيامه و التقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها عياناً و وقتاً و القضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس من ذوى لون و ريح و وزن و كيل و مادب و درج من انس و جن و طير و سباع و غير ذلك مما يدرك بالحواس، فله تبارك و تعالى فيه البدء مما لا عين له، فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بدء و الله يفعل ما يشاء.

فبالعلم علم الاشياء قبل كونها، و بالمشيئة عرف صفاتها و حدودها و انشأها قبل اظهارها و بالارادة ميز انفسها فى الوانها و صفاتها و بالتقدير قدر اقواتها و عرف اولها و آخرها و بالقضاء ابان للناس اماكنها و دلهم عليها و بالامضاء شرح عللها و ابان امرها و ذلك تقدير العزيز العليم.



مركز تحقيقات الشرح الإسلامي

هذا السائل سأل عليه السلام عن كيفية علمه تعالى بالجزئيات الزمانية و المكانية فاجابه عليه السلام عنها بما افاده من المراتب الستة المترتب بعضها على بعض :
اولها العلم : لانه المبدأ الاول لجميع الافعال الاختيارية، فان الفاعل المختار لا يصدر عنه فعل الا بعد القصد و الارادة، و لا يصدر عنه القصد و الارادة الا بعد تصور ما يدعو الى ذلك الميل و تلك الارادة، و التصديق به تصديقاً جازماً او ظناً راجحاً، فالعلم مبدأ مبادئ الافعال الاختيارية.

واعلم ان المراد بهذا العلم المقدم على المشيئة و الارادة و ما بعدهما بحسب الاعتبار و التحقق هو العلم الازلى الذاتى الالهى او القضائى المحفوظ عن التغير فينبعث منه ما بعلمه و اشاراليه بقوله : علم اى علم دائماً من غير زوال و تبدل.

و ثانيها المشيئة و المراد بها مطلق الارادة، سواء بلغت حد العزم و الاجماع ام لا، و قد ينفك المشيئة فيناعن الارادة الجازمة، كما نشاق او نشتهى شيئاً و لانعزم على

فعله لمانع عقلى او شرعى و اليه اشار بقوله: و شاء.
و ثالثها الارادة: و هى العزم على الفعل او الترك بعد تصوره و تصور الغاية المترتبة
عليه من خير او نفع او لذة، لكن الله برئ ان يفعل لاجل غرض يعود الى ذاته و اليه
الاشارة بقوله: اراد.

و رابعها التقدير: فان الفاعل لفعل جزئى من افراد طبيعة واحدة مشتركة، اذا عزم
على تكوينه فى الخارج كما اذا عزم الانسان على بناء بيت فى الخارج فلا بد قبل
الشروع ان يعين مكانه الذى يبنى عليه و زمانه الذى يشرع فيه و مقداره الذى يكون
عليه من كبر او صغر او طول او عرض و شكله و وضعه و لونه و غير ذلك من صفاته و
احواله، و هذه كلها داخله فى التقدير و اشار اليه بقوله: و قدر.

و خامسها القضاء: و المراد منه ههنا ايجاب العمل و اقتضاء الفعل من القوة
الفاعلة المباشرة، فان الشئ ما لم يجب لم يوجد كما هو مقرر عند الحكماء، سواء
كان صدور الفعل باختيار او طبع او غيرهما، و برهان ذلك مسطور فى الكتب
الحكمية و بعض الكتب الكلامية و لم يخالف فى ذلك الاصل احد من العقلاء الا
اتباع ابى الحسن الاشعري المنكروين للعللة و المعلول.

و اما ما سوى هتولاء فما من احد الا و هو قائل بضرب من الايجاب قالوا: و
الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار، و هذه القوة الموجبة لوقوع الفعل، متا، هى القوة
التي تقوم فى العضلة و العصب من العضو التي توقع القوة الفاعلة فيها قبضا و تشنجاً
او بسطاً و ارخاءً اولاً فيتبعه حركة العضو فيتبعه صورة الفعل فى الخارج من كتابة او
بناء او غيرهما، و الفرق بين هذا الايجاب و بين وجود الفعل فى العين كالفرق بين
الميل الذى فى المتحرك و بين حركته، و قدر ينفك الميل عن الحركة، كما تحس يدك
من الحجر المسكن باليد فى الهواء.

و معنى هذا الايجاب و الميل من القوة المتحركة انه لولا هناك اتفاق مانع او دافع
من خارج لوقعت الحركة ضرورة، اذ لم يبق من جانب الفاعل شئ منتظر، و كذلك
الامر فى سائر القوى الفاعلة عند اقتضاها و ايجابها لفعل و لذلك يترتب الاثم على
عازم المعصية. و الذى ورد: من ان هم المعصية لا يوجب ذنباً و لا عقاباً، محمول على

ان قصده لم يبلغ حد العزم والاجماع كما سبق في اوائل الكتاب.

فقوله: وقضى، اشارة الى هذا الاقتضاء والايجاب الذى ذكرنا انه لا بد من تحققه قبل الفعل قبيلة بالذات لا بالزمان، الا ان يدفعه دافع من خارج، كما فى مثال الحجر المسكن فى الهواء، وليس المراد منه القضاء الازلى لانه نفس العلم، ومرتبة العلم قبل المشيئة والارادة والتقدير كما علمت، فكيف يكون بعد هذه الامور الثلاثة التى هى بعده؟ فيلزم تقدم الشئ على نفسه باربع مراتب.

وسادسها نفس الابدان: وهو ايضاً متقدم على وجود الشئ المقدر فى الخارج، ولهذا يعده اهل العلم والتحقيق من المراتب السابقة على وجود الممكن فى الخارج فيقال: او جب، اى الشئ الممكن فى ذاته المفتقر الى العلة لا مكانه الذاتى بايجاب العلة له فوجب بايجابها له فاوجد بايجادها اياه فوجد من ذلك الابدان بل يقال: هذا امكن فاحتاج فوجب فوجب فاوجد فوجد، هذا اذ الم يكن صدوره بالاختيار واما اذا كان الصدور بالاختيار فيزيد المراتب السابقة على الذى ذكره فى كل ايجاد ممكن كما وقعت الاشارة اليها فى هذا الحديث.

فان قلت: ليس الابدان والموجود وكذا الابدان والوجوب متضائفين و

المتضائفان معان فى الوجود؟

قلت: المتضائفان وان كانا من حيث مفهوما هما الاضافيان ومن حيث اتصاف الذاتين بهما معا كما ذكرت، لكن المراد ههنا ليس حال المفهومين، فان كلا من الموجد بالفعل والمقتضى او المحرك قد يراد به المعنى الاضافى والمفهوم النسبى، و حكمه كما ذكرت من كون تحققه مع تحقق ما اضيف اليه من حيث انه اضيف اليه، و قد يراد به كون الشئ بحيث يكون وجوده مستتباً لوجود شئ اخر، وهذا الكون لا محالة متقدم على كون شئ اخر هو تابعه ومقتضاه الموجود بسبب هذا الاقتضاء او الابدان، كما فى تحريك اليد بحركتها للمفتاح تقول: تحركت اليه فتحرك المفتاح، فان الفاء يدل على الترتيب وان كان معاً فى الزمان.

وربما يتقدم المقتضى على المقتضى زماناً فى عالم الاتفاقات اذا كان هناك مانع من خارج، كما فى المثال الذى ذكرناه وكما فى اقتضاء الشمس لاضائة ما يحاذيها من وجه الارض فحال بينهما حائل، فعدم استضاءة ذلك الموضع ليس لاجل فتور او نقصان فى جانب المقتضى المضى، لان حاله فى الاقتضاء والاضائة لم يتغير عما كان، انما التخلف فى الاستضاءة لاجل شىء من جانب القابل. فقوله عليه السلام: فامضى، اشارة الى هذا اليجاد الذى بينا انه قبل الوجود والصدور.

ثم اراد الاشارة الى الترتيب الذاتى بين هذه الامور، لان الذى ذكره اولا يعطف بعضها على بعض بالواو العاطفة لم يغد الترتيب ولم يعلم منه الا التعاقب بحسب اللفظ فقال: فامضى ما قضى وقضى ما قدر و قدر ما اراد، فيفهم منه الترتيب لكن ليس بمنطوق صريح، فصرح بذلك الترتيب بايراد باء السببية فقال: فبعلمه كانت المشيئة و بمشيئته كانت الارادة و بارادته كانت التقدير و بتقديره كان القضاء و بقضائه كان الامضاء.

ثم لما كانت الباء دالة بالاشتراك على معان اخرى غير السببية كالتلبس و المصاحبة و غيرهما و لوفى مواضع اخرى اتى بما لا يحتمل غير المقصود بان صرح بمرتبة كل منها فى درجة التقدم و التأخر فقال: و العلم متقدم المشيئة، اى على المشيئة. و قدم ان المراد به العلم الازلى، و المشيئة ثانية و الارادة ثالثة.

و قوله: و التقدير واقع على القضاء بالامضاء، اراد به ان التقدير مع ترتيبه و تقدمه الذاتى على القضاء الذى هو الايجاب و الاقتضاء كما مر فانه واقع عليه مسلط على جعله اقتضاء خاصا لايجاد خاص لموجود خاص مقدر بتقدير خاص. قد علمت ان التقدير الذى ضرب من العلم الجزئى ينبعث منه قضاء الفعل و ايجابه الجزئى الذى هو من جزئيات القضاء الازلى و يترتب على هذا الايجاب اليجاد المعبر عنه بالامضاء، فمعنى قوله: و التقدير واقع على القضاء بالامضاء، ان التقدير واقع على القضاء الجزئى بامضائه و ايقاع مقتضاه فى الخارج.

قوله عليه السلام: فله تبارك و تعالى البدء فيما علم متى شاء و فيما اراد لتقدير الاشياء، يريد ان يبين منشأ البدء و انه فى اى مرتبة من هذه المراتب يمكن ان يقع،

فيدل كلامه عليه السلام هذا وما يتلوه من قوله: فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء، ان البداء لا يقع في نفس العلم الازلي القضائي ولا في المشيئة والارادة الازليتين ولا بعد تحقق الفعل بالامضاء، بل لله البداء في عالم التقدير الجزئي وفي لوح المحو والاثبات، فقوله: فيما علم، اي له البداء في ما علم علما كلياً سابقاً، كالحكم بموت كل انسان بان يجرى به في هذا الجزئي مثلاً من جزيياته ام بغيره متى شاء مشيئة زمانية كما دلت عليه لفظة متى.

وقوله عليه السلام: وفي ما اراد لتقدير الاشياء، اي له البداء في ما اراد اولاً ارادة كلية تابعة للقضاء الكلي، فيريد ارادة اخرى جزئية عند تقديره الاشياء الجزئية الزمانية تقديراً جزئياً زانياً، فيقدره على حسب ما بداله في هذه المرتبة، وفي الحقيقة هذه التغيرات والارادات الجزئية انما تقع لضرب من ملائكة الله الذين هم وسائط رحمته وجوده ولا شأن لهم الا بالطاعة والعبودية.

ثم اراد ان يبين ان هذه الموجودات الواقعة في الاكوان المادية لها ضرب من الوجود والتحقق في عالم القضاء الالهي قبل عالم التقدير التفصيلي وقبل هذا العالم الذي لها فيه هذا النحو من الوجود المادي المحسوس باحدى الحواس الظاهرة فقال: فالعلم في المعلوم، لان العلم وهو صورة الشيء مجردة عن مادة، نسبه الى المعلوم به نسبة الوجود الى الماهية الموجودة به، فكل علم في معلومه بل العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار وكذلك حكم قوله: والمشية في المنشأ والارادة في المراد قبل قيامه، اي قبل قيام المراد وهو المعلوم المنشأ قياً خارجياً.

فانه كما ان المعلوم بالذات هو الذي يتحد به العلم لا الذي هو في خارج محل العلم، الا عند من جعل العلم من مقولة الاضافات وهو مذهب سخيف مردود ولم يقل به اهل التحقيق. فكذا المنشأ هو الذي المشيئة، والمراد هو الذي مع الارادة والعلم لا الامر الذي بازائه في الخارج، فانك اذا اشتهيت شيئاً او عشقت احداً فمشتهاك الاصلى ومعشوقك الحقيقي هو الذي في خيالك وتصورك، حتى لو قوى

خيالك واشتد تصورك بحيث تشاهده دائماً بقوة نفسك فتستغنى بما حضر عندك من الصورة النقية الصافية عن كدورة المادة عن ما سواه من الصور الخارجية، الا انك لضعف تصورك وتخليك وقصورهما عن درجة التمام فى قوة الوجود تريد تميمه وابقائه فى محل التصور باحضار صورته الخارجية بين يدي حسك البدنى ليتم به حضور صورة المعشوق بين يدي خيالك وحسك النفسى، فانك مادمت فى هذا العالم وشواغللك البدنية لا تقدر على الرجوع الكلى الى ذاتك ونفسك واستعمالك لحواسك الباطنة التى شأنها تصوير المرادات ومشاهدتها بعين الخيال الذى هو شعبة من الاخرة.

واما وجودات الاشياء فى علم الله وفى المشيئة الالهية والارادة الربانية فهى اقوى واشد تحققا من وجوداتها الكونية المادية مما لا يقاس ولا يحصى، حتى انها كالاصل وهذه كالفرع وانها الحقائق وهذه كالامثال والاضلال كما فى قوله تعالى: وما عند الله خير وابقى!

وقوله: والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عيانا ووقتا، يعنى ان هذه الانواع الطبيعية والطبائع الجسمانية التى بينا انها موجودة فى علم الله الازلى ومشيئته وارادته الذاتيين السابقتين على تقديرها واثباتها فى الالواح القدرية والكتب السماوية، فان وجودها القدرى ايضا قبل وجودها الكونى فى موادها السفلية عند تمام استعداداتها وحصول شرائطها ومعداتها، وانما يمكن ذلك بتعاقب افراد وتكثير اشخاص فيما لا يمكن استبقائه الا بالنوع دون العدد، ولا يتصور ذلك الا فيما يقبل التفصيل والتركيب والتفريق والتمزيج.

فاشار بتفصيلها اى بتفصيل الطبائع النوعية الثابتة عند الله الموجودة فى قضائه وجوداً عقلياً مقدساً عن الكثرة العددية والتقسيم المقدارى الى كثرة افرادها الشخصية بحسب الامكنة والاقوات والمواد والاستعدادات، و اشار بتوصيلها الى تركيبها من العناصر المختلفة بكيفياتها المتضادة التى يقع الاحتياج اليها عند انكسار

سورتها في بقاء المركب زمانا يعتد به، اذ لولا الرطوبة لم يقبل التشكيل الطبيعي المناسب لذات كل مركب من جهة افعاله وانفعالاته وادراكه وتحريكاته، ولولا اليوسة لم يحفظ الشكل الذي قبله فيزول سريعا في اقل زمان كالماء في قبوله للشكل وسرعة انمحائه، ولولا الحرارة لم يحصل النضج والالتيام بين اجزائه ولا صدور الافاعيل الداخلية كالجذب والهضم والاحالة والدفع والمخارجية كالشهوة والغضب والاكل والشرب والمشى في الحيوان والكتابة وسائر الصنائع الفكرية والقولية والفعلية في الانسان، ولولا البرودة لم يحصل انعقاد وجمود في المركب فيقبل الذوبان والتحلل بسرعة و اراد بقوله: عيانا ووقتا، وجودها الخارجى الكونى الذى يدركها الحس الظاهرى فيه عياناً وذلك وقت تمام استعدادها المادى، فان الامور الجزئية مرهونة باوقاتها.

وقوله عليه السلام: والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات، يعنى ان الذى وقع فيه ايجاب ما سبق في عالم التقدير جزئيا او في عالم العلم الازلى كليا بامضائه و اجرائه، هو الشئ المبرم الشديد من جملة المفعولات كالجواهر العلوية والاشخاص الكريمة وغير ذلك من الامور الكونية التى يعنى بوجودها من قبل المبادئ العلوية.

ثم شرح المفعولات التى تقع في عالم الكون التى منها المبرم ومنها غير المبرم القابل للبدء قبل التحقق وللنسخ بعده و بين احوالها و اوصافها فقال: ذوات الاجسام، يعنى ان صورها الكونية ذوات اجسام و مقادير طويلة عريضة عميقة، لا كما كانت في العالم العقلى صوراً مفارقة عن المواد والابعاد.

ثم لم يكتف بكونها ذوات اجسام لان الصور التى في عالم التقدير العلمى ايضا ذوات ابعاد مجردة عن المواد بل قيدها: بالمدركات بالحواس من ذى لون وريح، و هما من الكيفيات المحسوسة، احدهما محسوس بحس البصر و ثانيهما بحس الذوق، و وزن، اى ثقل و هو من الكيفيات الانفعالية، و كيل، و هو من النسب العددية و بقوله: مادب و درج، اى قبل الحركة، و هى نفس الانفعالات المادية ليخرج بهذه القيود الصور المفارقة، سواء كانت عقلية كلية او ادراكية جزئية، و كلتا هما مجردة عن عالم المواد والحركات والجهات.

واعلم ان المدارك منحصرة في العقل والخيال والحس والعوالم ايضاً منحصرة في ثلاثة: اعلاها العالم العقلي وهو عالم القضاء واطورها العالم المثالي وهو العالم القدرى وادناها العالم الحسى وهو العالم المادى الظلمانى، والانسان الكامل يدرك بعين عقله المعقولات وبعين خياله المثاليات وبعين حسه الجزئيات المادية.

ثم اورد لتوضيح ما افاده من صفة الصور الكونية التى فى هذا العالم الاسفل امثلة جزئية بقوله: من انس و جن و طير و سباع و غير ذلك مما يدرك بالحواس، ثم راجعاً الى ما ذكره سابقاً: من ان البداء لا يكون الا قبل الوقوع فى الكون الخارجى، بل انما يقع فى عالم التقدير تأكيداً بقوله: فله تبارك و تعالى فيه البداء، اى فيما من شأنه ان يدرك بالحواس و لكن عند ما لم يوجد عينه الكونى، فاما اذا وقع العين الكونى الخارجى من المفهوم المدرك فلا بداء بعد خروجه عن عالم التقدير الى عالم التكوين. قوله: والله يفعل ما يشاء، اى يفعل فى عالم التكوين ما يشاء فى عالم التصوير و التقدير.

ثم استأنف كلاماً فى توضيح تلك المراتب السابقة على وجود الافعال الخارجية و الاكوان المادية و خاصة كل منها بقوله: فبالعلم علم الاشياء، علماً ازلياً ذاتياً الهياً او عقلياً قضائياً: قبل كونها، فى عالمى التقدير و التكوين: و بالمشيئة عرف صفاتها، الكلية: و حدودها، الذاتية و طبائعها الكلية و صورها العقلية، فان المشيئة متضمنة للعلم بالمنشأ قبل وجوده فى الخارج، بل المشيئة انشاء للشىء انشاء علمياً كما ان الفعل انشاء له انشاء كونياً جسمانياً و لذا قال: و انشأ قبل اظهارها، اى فى الخارج على المدارك الحسية.

و قوله: بالارادة ميز انفسها فى الوانها و صفاتها، لان الارادة كما مر هى العزم التام على الفعل بواسطة صفة مرجحة يرجع اصل وجوده او نحوه من انحاء وجوده، فيها يتميز الشىء فى نفسه فضل تميز لم يكن قبل الارادة.

و قوله: و بالتقدير قدر اقواتها و عرف اولها و اخرها، لانه قدم ان التقدير عبارة عن تصوير الاشياء المعلومة اولاً على الوجه العقلى الكلى، جزئية مقدرة باقدار معينة

متشكلة باشكال و هيئات شخصية مقارنة لاوقات مخصوصة على الوجه الذي يظهر فى الخارج قبل اظهارها و ايجادها.

قوله: بالقضاء، و هو ايجابه تعالى لوجودها الكونى: ابان للناس اماكنها و دلهم اليها، لان الامكنة و الجهات و الاوضاع مما لا يمكن ظهورها على الحواس البشرية الا عند حصولها الخارجى فى موادها الكونية الوضعية، و ذلك لا يكون الا بالايجاب و الايجاد الذين عبر عنهما بالقضاء و الامضاء كما قال: و بالامضاء، و هو ايجادها فى الخارج: شرح، اى فصل عالمها الكونى: و ابان امرها، اى اظهر وجودها على الحواس الظاهرة: و ذلك تقدير العزيز العليم، اى و ذلك الشرح و التفصيل و الابانة و الاظهار صورة تقدير الله العزيز الذى علم الاشياء قبل تقديرها فى لوح القدر و قبل تكوينها فى مادة الكون.

باب فى انه لا يكون شىء فى السماء و الارض الا بسبعة

و هو الباب الرابع و العشرون من كتاب التوحيد و فيه حديثان بثلاثة روايات:

الحديث الاول

و هو الثامن و السبعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه و محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد و محمد بن خالد جمعياً عن فضالة بن ايوب عن محمد بن عمارة، بن ذكوان هو الكلابى الجعفرى البزاز الكوفى ابوشداد مات سنة احدى و تسعين^١ و مائة و هو ابن ثلاث و ثمانين سنة من اصحاب الصادق عليه السلام.» عن حريز بن عبدالله و عبدالله بن مسكان جمعياً عن ابي عبدالله

عليه السلام انه قال: لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع: بمشيئة و ارادة و قدر و قضاء و اذن و كتاب و اجل، فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر».

«ورواه علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن حفص»، بن غياث روى عن ابيه و روى عن محمد بن الوليد و روى عنه الحسن الصفار و الحميري و سعد ممن لم يرو^٢.
«عن محمد بن عمارة عن حريز بن عبدالله ابن مسكان مثله».

الشرح

اما الرابع الاول فقد علمت بما سبقا تفسيرها و سببها لوجود الاشياء، اما الاذن: فالمراد به القضاء المذكور في الحديث السابق، و اما الكتاب، فهو محل التقدير و هو جوهر نفساني علوي و هو كالتخيال فينبأ ينتقش فيه صور الاشياء الكلية على الوجه المقدر الجزئي التفصيلي.

فان صور جميع الاكوان الخارجية مسطورة اولاً في قلوب الملائكة المقربين على الوجه الكلي ثم في صدور الملائكة السماوية على الوجه الجزئي المقدر، و كما ان المهندس يسطر صورة ابنية الدار التي علمها و اراد بنائها في نسخة ثم يخرجها الى الوجود الكوني على وفق تلك النسخة الموافقة لعلمه و ارادته، فكذلك فاطر السموات و الارض كتب نسخة العالم من اوله الى اخره في كتاب التقدير على وفق علمه و مشيئته ثم اخبره على وفق تلك النسخة في موادها الخارجية و امكنتها و ازمته.

و اما الاجل: فالمراد به امامة زمان العالم كله او زمان كل شخص، و اما منتهى زمان العالم و عمره الذي عند القيامة الكبرى او منتهى عمر كل احد الذي عند موته و قيامته الصغرى، فان الاجل يطلق على المعنيين: نفس المدة المعينة او آخرها او

١. عنه «جامع الرواة» ٢. وفي بعض النسخ: عن.

٣. اي: لم يرو عن الائمة عليهم السلام. ٤. يصدر - م - ط

انقضاتها.

قوله: فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر، لان هذه الامور السبعة مما نص عليه القران ودل عليه البرهان وكل من نقض شيئاً ثبت فى القران واثبت بالبرهان فهو لا محالة كافر منافق.

الحديث الثانى

وهو التاسع والسبعون و ثلاث مائة

«ورواه ايضاً عن ابيه عن محمد بن خالد عن زكريا بن عمران»، مجهول. «عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام قال: لا يكون شىء فى السموات ولا فى الارض الا بسبع: بقضاء و قدر و مشيئة و كتاب و اجل و اذن، فمن زعم غير هذا فقد كذب على الله اورد على الله».



مركز تحقيقات الشرح

قدم تفسير هذه الامور ويحتمل ان يراد بالقضاء ههنا القضاء الازلى السابق على القدر، فان لبعض هذه المذكورات نحوين من الثبوت: احدهما اجمالى عقلى و الاخر تفصيلى جزئى كما علمت فى العلم والمشيئة والارادة، فالقضاء عبارة عن حكم ايجابى يقتضى وجود الشىء، اما عقليا سرمديا وهو القضاء الازلى الربانى قبل التقدير، واما جزئيا زمانياً وهو القضاء الذى بعد القدر التفصيلى، والشك من الراوى.

باب المشيئة و الارادة

و هو الباب الخامس و العشرون من كتاب التوحيد و فيه ستة احاديث:

الحديث الاول

و هو الثمانون و ثلاث مائة

«على بن محمد بن عبدالله عن احمد بن ابي عبدالله عن ابيه عن محمد بن سليمان الديلمي»، له كتاب روى عنه احمد بن ابي عبدالله ابراهيم بن اسحق النهاوندى كذا فى الفهرست. «عن على بن ابراهيم الهاشمي»، هذا الاسم غير مذكور فى الكتب الرجالية. «قال: سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: لا يكون شىء الا ماشاء الله و اراد و قدر و قضى، قلت: ما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل، قلت: ما معنى قدر؟ قال: تقدير الشىء من طوله و عرضه، قلت: ما معنى قضى؟ قال: اذا قضى امضاء فذلك الذى لامرّده».

مركز تحقيقات كوفية علوم و ادب

الشرح

قد مضى تفسير هذه الالفاظ بما لا مزيد عليه و قوله عليه السلام فى معنى شاء: ابتداء الفعل، لانه قد سبق ان نسبة المشيئة الى الارادة كنسبة الضعف الى القوة و نسبة الظن الى الجزم، فانك ربما تشاء شيئا و لا تريده. فظهر ان المشيئة ابتداء العزم على الفعل و باقى الحديث مكشوف واضح بما تقدم.

لكن بقى فى هذا المقام شىء يجب التنبيه عليه و هو: ان تفصيل هذه الامور التى هى مبادئ افعال الله و تميزها فى الوجود و تقدم بعضها على بعض انما يكون فى التى هى بالقياس الى افعاله الكونية خاصة لا التى بالقياس الى الفعل المطلق و الابداع الذى من الحق، فان المشيئة هناك مندمج فى الارادة و هما جميعا عين العلم و القدرة و الجميع عين ذاته تعالى بلا اعتبار كثرة و تفصيل كما مر من نفى الصفات الزائدة على الذات الاحدية و ارجاعها كلها الى حقيقة الهوية الحققة، فان ذاته الاحدية لما

كان في غاية التجرد والاستقلال فيكون عالماً بذاته وذاته الذات التي هي بذاتها مبدأ الكل فهو علم محض يعلم ذاته، فيجب ان يعلم ذاته انه مبدأ الكل فيجب ان يعلم الكل من ذاته، لانه لا يعلم ذاته الا علماً محضاً ومبدأً لجميع الاشياء، فلو لم يعلم الاشياء من ذاته لم يكن عالماً بذاته وقد ثبت ان ذاته علم بذاته.

ثم لما كانت ذاته مبدأً للاشياء بذاته من غير جبر او كره او تجشم قصد او تعمل او طبع او قسر، كان راضياً بصدور الاشياء عنه مريداً لها ارادة تابعة لمحبة ذاته، لان من احب شيئاً احب جميع ما صدر عن ذلك الشيء ولكن بتبعية محبته لذلك الشيء، فكذلك وجب ان يكون علمه تعالى بذاته الذي هو نفس علمه بالاشياء كلها و ارادة لها، فهذه هي ارادته الخالية عن النقص وعن الغاية التي هي غير ذاته تعالى، فغايتها و غرضه و منشأه و مراده في فيضان الكل عنه تعالى ذاته، لاشيء اخر.

فثبت ان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت ذات بوجه و علم بالاشياء بوجه و قدرة عليها و ارادة لها بوجه و غاية مطلوبة منها بوجه و خير و كمال لها بوجه كلها على سبيل الحقيقة لاعلى التجوز او التشبيه تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ونحن انما نحتاج في تنفيذ ما نتصور الى قصد ارادة و حركة حتى يوجد لقصورنا و عجزنا، ولا يصح ذلك فيه لبرائته عن الاثنية، فتعقله لذاته يوجب صدور الاشياء عنه معقولة له و هو عالم الامر و القضاء و بتوسطه عالم التقدير و التصوير و بتوسطهما عالم التكوين و التزوير.

الحديث الثاني

و هو الحادى و الثمانون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمن عن ابان عن ابي بصير قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: شاء و اراد و قدر و قضى؟ قال: نعم، قلت: و

احب؟ قال: لا، قلت: وكيف شاء و اراد و قدر و قضى و لم يحب؟ قال: هكذا خرج الينا.

الشرح

اي خرج الينا من عند الله و علمنا من لدنه. و لعل الوجه فيه: انه تعالى ما احب شيئاً غير ذاته تعالى بالذات، و ان احب غيره فانما احبه بتبعية محبة ذاته، لانه من توابع ذاته، فكل ما هو اقرب اليه كان احب عنده فيرجع محبته لما سواه الى محبة ذاته.

ولذلك لما قرأ القارئ عند ابي سعيد المهني قوله تعالى: فسوف يأتي الله بقوم يحبهم و يحبونه^١، قال: و يحق انه يحبهم لانه لا يحب الانفسه، فلا يكون له نظر الى غيره من حيث انه غيره، بل نظره الى ذاته و الى افعاله فقط، و ليس في الوجود الانفسه و افعال نفسه و تصانيف نفسه و ضائعه و اثاره و كلها راجع اليه، و هو غاية كل شيء فلا يجاوز حبه ذاته و توابع ذاته من حيث هو متعلق بذاته، فهو اذاً لا يحب الانفسه. و ما ورد من الاخبار في حبه لعباده، فهو مأول بما ذكرناه و يرجع معناه الى انه جعله قريباً منه و كشف الحجاب عن قلبه حتى يراه بقلبه.

فحبه تعالى لمن احبه ازلى مهما اضيف الى الارادة الازلية، و اذا اضيف الى فعله و صنعه في حق عبده، من تمكينه اياه من القرب منه و الى مشيئته و ارادته المخصوصة التي اقتضت تمكن هذا العبد من سلوك طريقة القرب اليه، فهو حادث يحدث بحدوث السبب المقتضى له، كما ورد في الحديث القدسي من قوله عز وجل: لا يزال يتقرب العبد الى النواقل حتى احبه، فيكون تقربه بالنوافل سبباً لصفاء باطنه و ارتفاع الحجاب عن قلبه و حصوله في درجة القرب و صيرورته من جملة المقربين فصار قريباً بعد ما كان بعيداً كائناً في مقام المبعدين^٢ كالبهائم و السباع و ابناء الشياطين، فقد تجددت له درجة القرب و المحبوبة بالمعنى الذي علمت من كونها على وجه التبعية، و لم يتجدد فيه تعالى صفة لم تكن، و لكن ربما يظن لهذا انه لما تجدد له القرب و صار

محبوباً له تعالى بعد ما لم يكن فقد تغير وصف العبد والرب جمعياً، وهذا ظن باطل، اذ البرهان قائم على ان التغير عليه تعالى محال، بل لا يزال من نعوت الكمال والجمال على ما كان عليه في ازل الازال.

وهذا مما ينكشف لك بمثال في قرب الاشخاص: فان الشخصين قد يتقاربان بتحركهما جمعياً وقد يكون احدهما ثابت فيتحرك الاخر، فيحصل القرب بينهما بتغير في احدهما فقط، وكذا في القرب المعنوي، فان التلميذ يطلب القرب من درجة استاذة في كمال العلم وقوة اليقين والاستاذ ثابت في كمال علمه غير متحرك بالنزول الى درجة التلميذ، والتلميذ متحرك مترق من حضيض الجهل الى ذروة العلم ويقاع الكمال، فلا تزال دائماً في التغير والترقى الى ان يقرب من استاذة والاساذ ثابت غير متغير، فكذلك ينبغي ان يفهم ترقى العبد في درجات القرب من الله تعالى وصورته من جملة المقربين المحبوبين بعد ما لم يكن.

فاذن لا يبعد ان يكون امساكه عليه السلام عن الكلام في حب الله لاجل ما يتوهم فيه من الحدوث والتغير في ذاته، ومع قطع النظر عن هذا لا يتيسر لكثر الناس ان محبة الله لعباده وخلقه، سواء كانت حادثة او ازلية راجعة الى محبة ذاته فقط، لثلا يلزم استكمالها بغيره او ابتهاجه بشيء سواه، فلاجل هذا او شبهه اتى بالكلام المجمل من غير تبين و تفصيل. والله اعلم.

الحديث الثالث

وهو الثاني والثمانون و ثلاث مائة

«على ابن ابراهيم عن ابيه عن على بن معبد عن واصل بن سليمان»، مجهول. «عن عبدالله سنان عن ابي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: امرالله ولم يشأ و شاء و لم يأمر، امر ابليس ان يسجد لادم و شاء ان لا يسجد و لو شاء لسجد، و نهى ادم عن

اكل الشجرة و شاء ان يأكل منها و لو لم يشأ لم يأكل.

الشرح

ان مشيئة الله تعالى من صفات ذاته فلا يمكن تخلف مقتضاه، و اما امره تعالى فهو ليس من صفاته بل هو من قبيل افعاله لكنه كما سبق على قسمين: امر تكوين و امر تشريع. فالاول كما في قوله تعالى: انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون^١، و الثاني كقوله تعالى: فقعدوا له ساجدين^٢، و كقوله: و لا تقربا هذه الشجرة^٣، فالامر الذي من القسم الاول لكونه بارتفاع الوسائط لا بد من وقوع المأمور به لاسبيل الا الطاعة خاصة من غير احتمال تعص و تمرد، و الذي^٤ هو القسم الثاني لكونه بالواسطة و على السنة الرسل و الملائكة فيمكن فيه العصيان و التجاوز عن الامر. فمنهم من اطاع و منهم عن عصي.

اذا تقرر هذا فنقول: من الجائز ان يأمر تعالى عبده بشيء امرأ تكليفيا و لم يشأ وقوع المأمور به او نهى و شاء وقوع المنهى عند لعلمه بالمصلحة العظيمة في ذلك. كما امر ابليس ان يسجد لادم عليه السلام و لم يشأ، بل شاء ان لا يسجد. و نهى ادم عن اكل الشجرة و شاء ان يأكل منها، و لا يقع في الوجود الا ما شاء الله، فلو شاء ان يسجد ابليس لادم لسجد له لا محالة، و لو شاء ان لا يأكل ادم منها شيئا لم يأكل البتة كما في قوله عليه السلام: ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن، و قوله تعالى: و ما تشاؤن الا ان يشاء الله^٥.

الحديث الرابع

و هو الثالث و الثمانون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن المختار بن محمد الهمداني، مجهول غير مذكور في هذه

١. يس / ٨٢ ٢. الحجر / ٢٩ ٣. البقرة / ٣٥ ٤. من - م - د

٥. الانسان / ٣٠

الكتب الرجالية التي عندنا. «و محمد بن الحسن عن عبدالله بن الحسن العلوي»، كأنه عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابيطالب ابو محمد مدني تابعي من اصحاب الصادق عليه السلام كما في رجال ابن داود و في رجال الشيخ من الطالبيين. «جميعاً» عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام قال: ان لله ارادتين و مشيئتين: اراده حتم و ارادة عزم، ينهى و هو يشاء و يأمر و هو لا يشاء، او ما رأيت انه نهى ادم و زوجته ان يأكلا من الشجرة و شاء ذلك و لو لم يشأ ان يأكلا لما غلبت شهوتهما مشيئة الله تعالى. و امر ابراهيم ان يذبح اسحق و لم يشأ ان يذبحه و لو شاء لما غلبت مشيئة ابراهيم مشيئة الله.

الشرح

قد سبق التنبيه مراراً على ان لله تعالى ارادتين: ثابتة و متجددة على و زان علمه بالاشياء، فكما ان له تعالى علماً ازلياً محيطاً بالاشياء هو من صفاته الكمالية و ما يلزمه ذاته من قضائه الازلي، و ايضاً علم آخر تفصيلي متجدد في الواح قدرية قابل للنسخ و البداء، فكذلك له ارادتان: ارادة ذاتية ازلية متعلقة بما هو الواقع عبر (ع) عنها بارادة حتم، لان متعلقها واجب التحقق، و ارادة جديدة تابعة لعلم جديد عبر (ع) عنها بارادة عزم، لانها يقع بعد العلم و المشيئة فتكمل بها المشيئة و تصير اجماعاً و عزمًا.

قوله (ع): ينهى و هو يشاء و يأمر و هو لا يشاء، لما قسم كلا من الارادة و المشيئة قسمين اراد ان اللتان منهما من القسم الاول، فلا بد من وقوع مقتضاهما بخلاف ما يكون منهما من القسم الثاني فانه قد لا يقع، و ليس الامر كما يتراى من ظاهر الكلام انه سبحانه قد يأمر و ينهى من غير ارادة باتيان المأمور به او ترك المنهى عنه، حاشاه عن ذلك قياساً على السيد الذي يأمر عبده بشيء يريد عدم اتيانه به ليظهر عذره على من يلومه بايذاء عبده، بل المراد ان المشيئة الجزئية كالعلم التجديدي مما يمكن فيها

١. اقول: هذا هو عبدالله بن حسن المحض و كان يتولى صدقات امير المؤمنين عليه السلام بعد ابيه الحسن و امه بنت الحسين عليهما السلام.

٢. مشيئتهما (الكافي)

الطاعة والعصيان كما مر في الحديث السابق في قسمي الامر التكويني والتشريعي.
فقوله (ع): ولو شاء ولو لم يشاء، اراد بهما المشيئة الازلية، فانها هي التي لا يتخلف مقتضاها ولا يقع خلافها.

ومما جاء في بعض الاخبار: ان ادم (ع) حج لموسى (ع) فقال موسى: انت خلقت الله بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته واسكنك جنته فلم عصيته؟ قال ادم (ع) له: انت موسى الذي اتخذك الله كليماً وانزل عليك التوراة؟ قال له: نعم! قال له: كم من سنة وجدت الذنب قدر على قبل فعله؟ قال: كتب عليك قبل ان تفعله بخمسين الف عام قال: يا موسى اتلو منى على امر قد كتب على فعله قبل ان افعله بخمسين الف سنة؟

فان قلت: قوله: لما غلبت مشيئة ابراهيم مشيئة الله، يدل على ان ابراهيم (ع) لم يشأ امثال امره تعالى رضا وتسلماً ولنسناظن بمثله - وهو خليل الرحمن - الا الرضا والتسليم لامر الله؟

قلت: قد علمت الفرق بين الارادة الجازمة والشوق الطبيعي كما في صورة اكل الانسان الدواء البشع ارادة منه بامر الطبيب، فلم يكن العزم من الخليل صلوات الله عليه الا الاتيان بما امره الله كما دل عليه قوله تعالى حكاية عن حاله وعن حال ولده عليهما السلام: قال: يا ابيت افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين فلما اسلما وتله للجبين وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا!

واما محبة الولد وشوق بقائه فذلك مما لا ينافي الطاعة والرضا لامر الله تعالى.

الحديث الخامس

وهو الرابع وثمانون وثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن درست بن ابي منصور عن فضيل بن

يسار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول شاء وارد ولم يجب ولم يرض شاء ان لا يكون بشيء الا بعلمه و اراد مثل ذلك ولم يجب ان يقال ثالث ثلاثة ولم يرض لعباده الكفر.

الشرح

قد علمت ان المشيئة والارادة قد تخالفان المحبة والرضا، كما قد نريد نحن شيئا لاستلذه كالحجامة وشرب الدواء الكريهة الطعم، فكذلك ربما انفكت مشيئة الله و ارادته عن محبته ورضاه، فكل ما وقع او سيقع في العالم سواء ان من الخيرات كالايمان والطاعة او من الشرور كالكفر والمعصية فالجميع بمشيئة الله و ارادته غير خارجة عن قضائه و قدره، لكن الخيرات كلها مقضية منه مرضية عنده تعالى و الشرور كلها مقضية غير مرضية عنده، وانما دخل في قضائه و قدره بالعرض لا بالقصد الاول لكونها لازمة للخيرات الكثيرة، فالخير برضائه و الشر بقضائه.

وقوله: شاء ان لا يكون شيء الا بعلمه و اراد مثل ذلك، اي شاء و قضى بحسب علمه الازلي بكيفية نظام الخير في الكل على وجود الاشياء على الوجه الذي هو كائن وان كان متضمنا لبعض الشرور والافات، فيكون وجود الاشياء على هذا الوجه الذي هي عليه الان وفي كل وقت مما سبق في علمه و تعلقته به ارادته و مشيئته، وفي العالم شرور وخيرات و انوار وظلمات و سعادة و شقاوة و صحة و سقم و ايمان و كفر و طاعة و معصية و شكر و كفران و عدل و جور الى غير ذلك من افراد الخير و الشر و الكل بعلمه و قضائه، لكن المرضي المحبوب ليس الا الخيرات دون الشرور كما قال في باب الخيرات: ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله^١، وقوله: والله يحب التوابين و يحب المتطهرين^٢، وقوله: يحبهم و يحبونه^٣، و قال في الشرور مثل قوله: و لا يرضى لعباده الكفر^٤، وقوله: ان الله يرى من المشركين^٥، وقوله: لا يحب الله الجهر بالسوء من القول^٦.

١. في الكل وجود - م - د - ط ٢. الصف / ٤ ٣. البقرة / ٢٢٢ ٤. المائدة / ٥٤

٥. الزمر / ٧ ٦. التوبة / ٣ ٧. النساء / ١٤٨

الحديث السادس

و هو الخامس و الثمانون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن احمد ابن ابى نصر قال قال ابوالحسن الرضا (ع) قال الله: يا بن ادم بمشيئتي كنت انت الذى تشاء لنفسك ما تشاء و بقوتي اديت فرائضى و بنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعا بصيرا قويا، ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك و ذاك انى اولى بحسناتك منك و انت اولى بسيئاتك منى و ذاك اننى لا اسئل عما افعل و هم يسألون.

الشرح

فى هذا الحديث مسائل شريفة من العلم الالهى:

الاولى ان كل ما يحدث فى الاعيان او فى الازهان انما تكون بعلم الله و مشيئته و هو قوله تعالى خطابا لابن ادم: بمشيئتي كنت انت الذى تشاء لنفسك، اى بارادتي كنت بحيث تشاء و تريد شيئا لاجل نفسك، اى خلقك ذا ارادة و علم تختار لنفسك ما تختار، فاذا كان اختيار العبد و مشيئته بمشيئته الله و قضائه فكذلك وجودات الاشياء كلها باعيانها و ما يخطر فى اذهانها بمشيئته تعالى و حكمه.

الثانية ان كل ما يوجد شىء من الاشياء سواء كان من الذوات او الصفات او الافعال فالجميع موجود بقوته كائن بقدرته، و اليه الاشارة بقوله: و بقوتي اديت فرائضى فقوته تعالى سارية و قدرته نافذة فى جميع الاشياء، و هذا لا ينافى قدرة العبد و اختياره كما سيبنى تحقيقه فى باب الجبر و القدر.

الثالثة ان كل خير و كمال و حسنة فهو من عند الله و كل شر و نقص و وبال و سيئة فمن جانب العباد و المخلوقات، لان الصادر منه بالذات ليس الا ايجاد الخير و افاضة الوجود. و اما الشرور و الافات فانما هى من اللوازم التابعة من غيران يتعلق بها جعل و تأثير، فان الوجودات بمصادماتها تنتهى الى اعدام و نقائص، فان بقاء الانواع

بتعاقب اشخاصها يستلزم الكون والفساد و منشائهما وقوع التضاد فيما بين المواد، و كون الحرارة ضد البرودة ليس بجعل جاعل و لاكون الرطوبة و اليبوسة متضادتين بفعل فاعل، بل التضاد و التفسد بين موجودات هذا العالم من لوازم ما هياتها، و انما شأن الحق الاول افاضة الوجود على كل قابل لا غير و اليه الاشارة بقوله تعالى: ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك، يعنى ان كل ما اصاب الانسان من حسنة او سعادة فى الدنيا و الاخرة فهو من افاضة الله و فضله و كل ما اصابه من سيئة و شقاوة و شروافة فهو من قصور نفسه و نقصان قابليته عن قبول الجود الاتم و الفيض الاعظم.

الرابعة ان جاعل و جود الشيء و مبدع ذاته اولى بذات ذلك الشيء و ما يصدر عنه من باب الفضائل و الحسنات من ذاته. لمامر سابقا ان نسبة الشيء الى نفسه بالامكان و الى فاعله بالوجوب، فان وجوده فى نفسه مع قطع النظر عن موجهه و جاعله بين ان يكون و ان لا يكون و نسبه الى موجهه و جاعله بالوجوب و الايجاب و النسبة الوجوبية اكد من النسبة الامكانية.

ثم كلما كان الفاعل اعلى مرتبة كان ايجابه و تأثيره فى المعلول اقوى، ففاعل الفاعل و الفاعل البعيد اقوى ايجابا و اشد تأثيراً فى المعلول الاخير من الفاعل القريب. و اعتبر بالنور الشديد الشمسى اذا اجتمع مع الانوار المتوسطة و المنعكسات من سطوح المرايا و غيرها فى اناة موضع فان الوسائط مضمحلة التأثير معه فى الانارة، فهكذا القوة الظاهرة الواجبة لا يمكن الوسائط الفاعلية فى استقلال التأثير و الايجاد و هو المشار اليه بقوله تعالى: و ذلك انى اولى بحسناتك منك.

الخامسة ان نسبة القبائح و السيئات الى مبادئها القريبة المزاولة لها اولى من نسبتها الى المبدأ العالى، لما سبق ان شأن المبدأ الاعلى افاضة الوجود و اعطاء الخير و الجود لا غير، و النقائص و الشرور من الوازم الماهيات المتنزلة فى عالم التضاد، فالوجود كلما بعد عن منبع الخيرات و نور الانوار نقص وجوده و قلت خيريته و ضعف نوره و هكذا الى ان ينتهى الى المواد الظلمانية و معادن الشرور و الافات و اليه الاشارة بقوله: و انت اولى بسيئاتك منى.

السادسة ان ليس لفعله تعالى غاية و غرض زائدتين على ذاته و انما الغاية و الغرض لفاعيل ما سواه من الفاعلين، و الغاية و الغرض اسمان لشيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار، فالذى لاجله يفعل الفاعل فعله و يستل عنه «لم» و هو يقع فى الجواب يقال له: الغاية، بالنسبة الى الفعل. فاذا قلت لبانى البيت لم تبنى البيت؟ فيقول فى جوابك: لاسكن فيه، فالسكنى غاية للبناء و غرض للبناء.

اذا علمت هذا فاعلم ان وجود الاشياء عنه تعالى من لوازم خيريته تعالى، ليس يريد بايجادها شيئا اخر غير ذاته، بل كونه على كماله الاقصى يقتضى ذلك، اذ كل فاعل يقصد فى فعله شيئا فذلك الشيء افضل منه و هو ادون منزلة من مقصوده، فلو كان للاول تعالى قصد الى ما سواه، اى شيء كان من ايصال خيرية او نفع او مشوبة الى احدا و طلب ثناء او شكر او محمدة او غير ذلك، لكان فى ذاته ناقصا مستكملا بقصده و ذلك محال، لان وجوده على اقصى درجات الفضل و الكمال، اذ كل كمال و شرف و فضيلة فهو رشح من رشحات وجوده فكيف يعود اليه من مجعولاته شيء من الفضيلة لم تكن فى ذاته؟ و ايضا لو كان له قصد زائد او لفعله غرض يلحق اليه بواسطة الفعل يلزم فيه الكثرة و الانفعال و قد ثبت انه واحد احد من كل وجه هذا خلف.

فاذن قد ظهر انه لالمية لفعله و لا يستل عما يفعل، و كل فاعل سواه فله فى فعله غرض و لفعله غاية يطلبها هى لامحالة فوقه، و تلك الغايات متفاضلة متفاوتة فى الشرف على حسب تفاوت الفواعل، و الذى عنده من الملائكة المقربين و من فى درجاتهم من عباده المكرمين فلا غاية لفعله و عبادته و تسبيحه الالقاء ذاته تعالى لاغير، و لمن دونهم من الملائكة السماوية و النفوس المدبرة غايات اخرى يشتاقون اليها و يتشبهون بها و يصلون اليها و هى بعد ذاته تعالى، و هكذا يتنازل الغايات حسب تنازل النفوس و الطبائع، حتى ان الجمادات و العناصر لها فى استحالاتها و حركاتها غايات طبيعية جعلها الله مركوزة فى ذاتها مجبولة على قصدها و طلبها و لكل وجهة هو موليا.

فاتضح و تبين ان لكل احد فى فعله غاية يستل عنها و هو معنى قوله: و هم يستلون،^١ و ليس معنى قوله: لا يستل عما يفعل^٢، كما زعمه علماء العامة من الاشاعرة و غيرهم ان ذاته تعالى لا يقتضى الخير و النظام و لا يجب منه ان يكون العالم على افضل ما يمكن من الخير و التمام و الشرف و النظام بحيث لا يتصور ما هو اكمل و اتم مما هو عليه، مستدلين على صحة ما ادعوه من المجازفة بان لا اعتراض لاحد على المالك فيما يفعله من ملكه، و العالم ملكه تعالى فله ان يفعل فيه كل ما يريد، سواء كان خيراً او شراً او عبثاً او جزافاً، و هم لا يقولون بالمخصص و المرجح فى اختياره تعالى لشيء قائلين على: ان الارادة تخصص احد الطرفين من دون الحاجة الى مرجح، لانه لا يستل عن اللمية فيما يفعله، و هو كلام لا طائل تحته، فان الارادة اذا كان الجانبان بالنسبة اليها سواء، لا يتخصص احد الجانبين الا بمرجح و لا يقع الممكن الا بمرجح، و بذلك يثبت الحاجة الى وجود الصانع.

و اما الخاصية التى يقولونها فهو هوس^٣، لو اختارت الجانب الاخر الذى فرض مساوياً لهذا الجانب كانت تحصل هذه الخاصية؟ ثم تعلق الارادة بشيء مع ان النسبة الى الجانبين سواء هذين، فان الارادة ما حصلت او لا ارادة لشيء ما ثم تعلقت بشيء مخصوص، فان المريد لا يريد اى شيء اتفق و لا يكون للمريد ارادة غير مضافة الى شيء اصلاً ثم يعرض لها ان تعلقت ببعض جهات الامكان، نعم! اذا وقع التصور و حصل ادراك يرجح احد الجانبين يحصل ارادة مخصصة باحدهما، فالترجيح متقدم على الارادة.

فاذا علمت ان كل مختار لا بد فى اختياره احد طرفى وجود شئ من مرجح فيجب ان يكون المرجح فى فعل الغنى المطلق غير زائد على ذاته و علمه بذاته، فذاته هى الغاية الممقتضية لفعله لاشيء^٤ اخر، اذ لا يتصور ان يكون امر اولى بالغنى المطلق ان يقصده، و الا لكان الغنى المطلق فقيراً فى حصول ما هو الاولى له الى ذلك الشئ و هو محال. فاذن هو الغاية لكل كما هو الفاعل لكل، فهكذا يجب عليك ان تعلم

تحقيق هذا المقام لتكون موحداً مخلصاً مؤمناً حقاً.

اضائة عرشيّة و اناة مشرقيّة

لما كانت هذه المسئلة من مزالق الاقدام و مزال الافهام حتى ان اكثر الناس فى اثبات الارادة الجزافية و نفى الايجاب بالكلية حكمهم حكم الاشاعرة و ان كانوا متمسبين الى مذهب الاماميه، و ذلك لرفضهم طريق العلم و الحكمة و اشتغالهم بفروع الفقه عن اصول الدين و احكام اليقين، فلا بأس بان نزيدها ايضاحاً و اشراقاً بالبيان و نبين الحق الصريح كاشفاً على العقول و الازهان.

فاقول: مما يتعلق بهذا الباب انه نقل صاحب كتاب الملل انه: اول شبهة وقعت فى البرية شبهة ابليس لعنه الله و مصدرها استبداده بالرأى فى مقابلة النص و اختياره الهوى فى معارضة الامر و استكباره بالمادة التى خلق منها و هى النار على مادة ادم و هى الطين. و انشعبت هذه الشبهة سبع شبهات و سرت فى اذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة و ضلال، و تلك الشبهات مسطورة فى شرح الاناجيل الاربعة و مذكورة فى التوربة متفرقة على شكل مناظرة بينه و بين الملائكة بعد الامر بالسجود و الامتناع منه.

قال كما نقل عنه: انى سلمت ان البارئ تعالى الهى و اله الخلق عالم قادر و انه مهما اراد شيئاً قال له كن فيكون و هو حكيم فى فعله الا انه يتوجه على مساق حكمته اسئلة؟ قالت الملائكة: ما هى و كم هى؟ قال لعنه الله: هى سبع:

الاولى منها انه علم قبل ان خلقنى انه اى شىء يصدر عنى و يحصل منى، فلم خلقنى اولاً و ما الحكمة فى خلقه اياى؟

الثانية اذ خلقنى على مقتضى ارادته و مشيئته فلم كلفنى بمعرفته و طاعته و ما الحكمة فى التكليف بعد ان لا يتنفع بطاعة و لا يتضرر بمعصية؟

١. الخليفة «الملل و النحل» ٢. من هذه «الملل و النحل»

٣. حكيم الا «الملل و النحل» ٤. قبل خلقى اى «الملل و النحل»

الثالثة اذ خلقتنى وكلفنى فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت واطعت فلم
كلفنى بطاعة ادم والسجود له؟ وما الحكمة فى هذا التكليف على الخصوص بعد ان
لايزيد ذلك فى معرفتى وطاعتى؟^١

والرابعة اذ خلقتنى وكلفنى على الاطلاق وكلفنى بهذا التكليف على الخصوص
فاذا لم اسجد فلم لعننى واخرجنى من الجنة، وما الحكمة فى ذلك بعد ان لم ارتكب
قبيحاً الاقولى: لا اسجد الا لك؟

والخامسة اذ خلقتنى وكلفنى مطلقاً وخصوصاً فلم اطع فلعننى وطرذننى فلم
طرقتنى الى ادم حتى دخلت الجنة ثانياً وغررته بوسوستى فاكل من الشجرة النهى عنها
واخرجه من الجنة معى؟ وما الحكمة فى ذلك بعد انه لو منعنى من دخول الجنة
استراح منى ادم وبقي خالداً فيها؟

والسادسة اذ خلقتنى وكلفنى عموماً وخصوصاً ولعننى ثم طرقتنى الى الجنة و
كانت الخصومة بينى وبين ادم فلم سلطنى على اولاده حتى اراهم من حيث لا يرونى^٢
وتؤثر فيهم وسوستى ولا يؤثر فى حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم؟ وما الحكمة
فى ذلك بعد ان لو خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين
مطيعين كان احرى بهم واليق بالحكمة؟

والسابعة سلمت هذا كله خلقتنى وكلفنى مطلقاً ومقيداً فاذا لم اطمع لعننى و
طرذننى، واذا اردت دخول الجنة مكنتى وطرقتنى، واذا عملت عملى اخرجنى ثم
سلطنى على بنى ادم، فلم اذا استمهلت امهلى؟ فقلت: انظرنى الى يوم يبعثون قال انك
من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم^٣، وما الحكمة فى ذلك بعد ان لو اهلكنى فى
الحال استراح الخلق منى وما بقى شر ما فى العالم؟ اليس بقاء العالم على بقاء^٤
الخير خيراً من امتزاجه بالشر؟ قال: فهذه حجتى على ما ادعيتة فى كل مسألة.

قال شارح الاناجيل: فاوحى الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام: قولوا له انك

١. و طاعتى اياه «الملل والنحل» ٢. يرونى «الملل والنحل» ٣. الحجر / ٢٦-٢٨

٤. ادم والخلق «الملل» ٥. نظام «الملل»

فى تسليمك الاول انى الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص، لو صدقت انى اله العالمين ما حكمت على بـ«لم» فانا الله لا اله الا انا لا اسئل عما افعل والخلق مسئولون.

قال الفخر الرازى: لو اجتمع الاولون والاخرون من الخلائق لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصاً من هذه الاشكالات الا الجواب الالهى.

وغرض الفخر اثبات مذهب اصحابه من القول بالفاعل المختار ونفى التخصيص فى الافعال.

وقد علمت ان ذلك مما ينسده به باب اثبات المطالب بالبراهين كاثبات الصانع و صفاته و افعاله و اثبات البعث و الرسالة، اذ مع تمكين هذه الارادة الجزافية لم يبق اعتماد على شىء من اليقينيّات، فيجوز ان يخلق الفاعل المختار الذى يعتقدونها هؤلاء الجدليون فينا امرأ يرينا الاشياء لا على ما هى عليها.

فاقول: ان لكل هذه الشبهات التى اوردتها اللعين جواباً برهانياً حقاً ينتفع به من له قلب سليم او القى السمع و هو شهيد، ولا ينتفع مريض النفس و الجدلى الذى غرضه ليس الا المماراة و المجادلة فلا يمكن الزامه الا يضرب من الجدل.

ولهذا اجيب اللعين من قبل الله تعالى بما يسكته و هو بيان حاله و ما هو عليه من كفره و ظلمة جوهره عن ادراك الحق كما هو، و ان ليس غرضه فى ابداء هذه الشبهات الا الاعتراض و اغواء من يتبعه من الجهال الناقصين او الغاوين الذين هم من جنود ابليس اجمعين، فقيل له: انك لست بصادق فى دعواك معرفة الله و ربوبيته، و لو صدقت فيها لم تكن معترضا على فعله. و لكنك عرفت انه لالمية لفعله المطلق الاذاته، فان ايجاده للاشياء ليس له سبب و لا غاية الا نفس ذاته بذاته من غير قصد زائد و لا مصلحة و لا داع و لامعين و لا صلوح وقت و لا شىء اخر اى شىء كان الا الذات الاحدية، فان علمه بذاته الذى هو عين ذاته يوجب علمه بما يلزم خيرية ذاته من الخيرات الصادرة، فيجب صدورها عنه على الوجه الذى علمها و هو بعينه ارادته لها.

فثبت ان لالمية لفعله ولا يسئل عما يفعل فعلا مطلقا، وانما تثبت الغاية للافاعيل المخصوصة الصادرة عن الوسائط و سائر الفاعلين كما مر وهو قوله فى القرآن: وهم يسئلون^١، وفى هذا الحديث: والخلق مستولون.

ومعلوم عند ارباب البصائر الثاقبة واصحاب الحكمة المتعالية ان الموجودات الصادرة منه على الترتيب من الاشرف فالاشرف والاقرب فالاقرب الى الاخس فالاخس والابعد فالابعد حتى انتهى الى اخس الاشياء وهى الهاوية والظلمة، و العائدة اليه تعالى على عكس ذلك الترتيب، من الاخس فالاخس والابعد فالابعد الى الاشرف فالاشرف والاقرب فالاقرب الى ان ينتهى اليه سبحانه كما اشير اليه بقوله: يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه^٢، قوله: كما بدأكم تعودون^٣، فلكل منها غاية مخصوصة ينتهى اليها ولغايتها ايضا غاية اخرى فوقها وهكذا حتى ينتهى الى غاية لا غاية بعدها، كما ابتدأت من مبدأ لا مبدأ قبله.

واما الاجوبة الحكمية عن تلك الشبهات على التفصيل لمن هو اهلها ومستحقها فهى هذه:

اما الشبهة الاولى وهى السؤال عن الحكمة والغاية فى خلق ابليس فالجواب عنها: انه من حيث انه من جملة الموجودات على الاطلاق، فمصدره وغايته ليس الاذاته تعالى الذى يقتضى وجود كل ما يمكن وجوده ويفيض عنه^٤ الوجود على كل قابل ومنفعل، واما حيثية كونه موجوداً ظلماً نانيا وذاتاً شريرة وجوهراً خبيثاً، فليس ذلك بجعل جاعل بل هو من لوازم هويته النازلة فى اخر مراتب النفوس، وهى المتعلقة بما دون الاجرام السماوية وهو الجرم النارى الشديد القوة، فلاجرم غلبت عليه الانانية والاستكبار والافتخار والاباء عن الخضوع والانكسار.

واما الشبهة الثانية وهى السؤال عن حكمة التكليف بالمعرفة والطاعة والغاية فى ذلك وكذا ما يتوقف عليه التكليف من بعث الانبياء والرسل وانزال الوحي والكتب، فالجواب عنها، ان الحكمة والغاية فى ذلك تخليص النفوس من اسر الشهوات و

حبس الظلمات ونقلها من حدود البهيمية والسبعية الى حدود الانسانية والملكية و
تطهيرها وتهذيبها بنور العلم وقوة العمل عن درن الكفر والمعصية ورجس الجهل و
الظلمة، ولا ينافي عموم التكليف عدم تأثيره فى النفوس الجاسية والقلوب القاسية،
كما ان الغاية فى انزال المطر اخرج الحبوب وانبات الثمار والاقوات منها وعدم
تأثيره فى الصخور القاسية والاراضى الخبيثة لا ينافي عموم النزول، والله اجل من ان
يعود اليه فائدة فى هداية الخلائق كما فى اعطائها اصل الوجود، بل هو الذى اعطى
كل شىء خلقه ثم هدى^١، من غير غرض او عوض فى فضله وجوده.

واما الشبهة الثالثة وهى السؤال عن فائدة تكليف ابليس بالسجود لادم والحكمة
فيه. فالجواب عنها اولاً: انه ينبغي ان يعلم ان لله فى كل ما يفعله او يأمره حكمة بل
حكم كثيرة، لانه تعالى منزه عن فعل العبث والاتفاق والجزاف، وان خفى علينا وجه
الحكمة فى كثير من الامور على التفصيل بعد ان علمنا القانون الكلى فى ذلك على
الاجمال، وخفاء الشىء علينا لا يوجب انتفائه، وهذا يصلح للجواب عن مثل هذه
الشبهة ونظائرها.

وثانيها ان التكليف بالسجدة كان عاماً للملائكة وكان ابليس معهم فى ذلك
الوقت، فعمه الامر بها تبعاً وبالقصد الثانى لكنه لما تمرد وعصى واستكبر وابى بعدما
اعتقد فى نفسه انه من المأمورين صار مطروداً ملعوناً.

وثالثاً بان الاوامر الالهية والتكاليف الشرعية مما يمتحن به جواهر النفوس و يعلن
ما فى بواطنهم ويبرز ما فى مكان صدورهم من الخير والشر والسعادة والشقاوة،
فيتم به المحجة ويظهر المحجة ليهلك من هلك عن بينة^٢.

واما الشبهة الرابعة وهى السؤال عن لمية تعذيب الكفار والمنافقين و ايلامهم
بالعقوبة و تبعيدهم عن دار الرحمة والكرامة. فالجواب عنها: ان العقوبات الاخرية
من الله ليس باعشا الغضب والانتقام او^٣ ازالة الغيظ ونحوها، تعالى عن ذلك علواً
كبيراً وانما هى لوازم وتبعات ساق اليها اسباب داخلية نفسانية و احوال باطنية انتهت

الى التعذيب بتائجها، من الهوى الى الهاوية والسقوط فى اسفل درك الجحيم و من مصاحبة المؤذيات والعقارب والحيات وغيرها من المؤلمات.

ومثالها فى هذا العالم الامراض الواردة على البدن الموجبة للاوجاع والالام بواسطة نهمة سابقة، فكما ان وجع البدن لازم من لوازم ماساق اليه الاحوال الماضية و الافعال السابقة من كثرة الاكل و افراط الشهوة و نحوهما من غير ان يكون هيهنا معذب خارجى، فكذلك حال العواقب الاخروية و ما يوجب العذاب الدائم لبعض النفوس الجاحدة للحق المعرضة عن الايات و هى نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة^١.

واما التى دلت عليه الايات و الاخبار الواردة فى الكتب الالهية و الشرائع الحققة من العقوبات الحسدانية الواردة على بدن المسئى من خارج على ما يوصف فى التفاسير فهى ايضاً منشأها امور باطنية و هيئات نفسانية برزت من الباطن الى الظاهر و تصورت بصورت النيران و العقارب و الحيات و القوامع من حديد و غيرها، و هكذا يكون حصول صور الاجسام و الاشكال و الاشخاص فى الاخرة كما حقق فى مباحث معاد الجسمانى و كيفيته تجسيم الاعمال و دل عليه كثير من الايات مثل قوله تعالى: و انّ جهنم لمحيطة بالكافرين^٢، و قوله: و برزت الجحيم لمن يرى^٣، و قوله: كلالو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين^٤، و قوله: اذا بعثر ما فى القبور و حصل ما فى الصدور^٥.

ثم اذا سلم معاقب من خارج فان فى ذلك ايضاً مصلحة عظيمة، لان التخويف و الانذار بالعقوبة نافع فى اكثر الاشخاص و الايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم المسئى تأكيد للتخويف و مقتضى لازد ياد النفع. ثم هذا التعذيب و ان كان شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنه خير بالقياس الى اكثر افراد النوع فيكون من جملة الخير الكثير الذى يلزمه الشر القليل، كما فى قطع العضو لاصلاح البدن و باقى

١. الهمزة/ ٦ و ٧ . ٢. التوبة/ ٤٩ . ٣. النازعات/ ٣٦ . ٤. التكاثر/ ٥-٧

٥. العاديات/ ٩ و ١٠

الاعضاء.

واما الشبهة الخامسة وهى السؤال عن فائدة تمكين الشيطان من الدخول الى ادم فى الجنة حتى غره بوسوسته فاكل ما نهى ان اكله فاخرج به من الجنة. فالجواب عنها: ان الحكمة فى ذلك والمنفعة عظيمة، فانه لوبقى فى الجنة ابدًا لكان بقى هو وحده فى منزله التى كان عليها فى اول الفطرة من غير استكمال واكتساب فطرة اخرى فوق الاولى، واذا هبط الى الارض وخرج من صلبه اولاد لا يحصى يعبدون الله ويطيعونه الى يوم القيامة ويرتقى منهم عدد كثير فى كل زمان الى درجات الجنان بقوتى العلم والعبادة، واى حكمة وفائدة اعظم واجل وارفع واعلى من وجود الانبياء والاولياء ومن جملتهم سيد المرسلين واولاده الظاهرين صلوات الله عليه وعليهم وعلى سائر الانبياء والمرسلين؟ ولولم يكن فى هبوطه الى الارض مع ابليس الا ابتلاءه مدة فى الدنيا واكتسابه درجة الاصطفاء لكانت الحكمة عظيمة والخير جليلا.

واما الشبهة السادسة وهى السؤال عن وجه الحكمة فى تسليط الشيطان وهو العدو والمبين على ذرية ادم بالاغواء والوسوسة بحيث يراهم من حيث لا يرونه. فالجواب عن ذلك: ان نفوس افراد البشر فى الاول الفطرة ناقصة بالقوة ومع ذلك بعضها خيرة نورانية شريفة بالقوة مائلة الى الامور القدسية عظيمة الرغبة الى الآخرة، وبعضها خسيصة الجوهر ظلمانية شريرة بالقوة مائلة الى الجسمانيات عظيمة فى اثار الشهوة والغضب، وليس سلطان الشيطان الاعلى هذا القسم لقوله تعالى: ان عبادى ليس لك عليهم سلطان، انما سلطانه على الذين يتولونه وهم به مشركون. ومع ذلك فلولم يكن فى الوجود وسوسة الشياطين والاغواء ولا طاعة النفس والهوى لكان ذلك منافيا للحكمة لبقائهم على طبقة واحد من نفوس سليمة ساذجة، فلا يتمشى عمارة الدنيا بعدم النفوس الجاسية الغلاظ العمالة فى الارض لاغراض ونية عاجلة، الا ترى الى ما روى من قوله تعالى فى الحديث القدسى: انى جعلت معصية ادم سببا لعمارة العالم؟ وما روى ايضا فى الخبر: لولا انكم تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم

يذنبون.

واما الشبهة السابعة وهى السؤال عن الفائدة فى امهال ابليس فى الوسوسة لاولاد ادم الى يوم البعث. فالجواب بمثل ما ذكرنا، فان بقاءه تابع لبقاء النوع البشرى بتعاقب الافراد وهو مستمر الى يوم القيامة، فكذلك وجب استمراره ودوامه لاجل ادامة الفائدة التى ذكرناها فى وجوده ووجود وسوسته الى يوم الدين.

وقوله: اليس بقاء العالم على الخير خيراً من امتزاجه بالشر؟

قلنا: فاذن لم يكن دنيا، والدنيا ممزوجة بالشرور لكنها جسر يعبر به الناس الى الآخرة، ولو كان كلها شراً ولكن وسيلة الى الخير الاخرى الدائم لكان وجودها خيراً من عدمها، والعالم الذى لا يتطرق اليه الشرور والافات عالم اخر اليه رجعى الطاهرات من نفوسنا، وهذا العين مع اشتهاه بالعلم فى غاية الجهل المركب بالعناد كما يظهر من ايراد هذه الشبهات. وكل من له مرتبة متوسطة فى الحكمة يعلم دفعها وحلها فضلاً عن الراسخ القدم فى الحكمة المنشرح الصدر بنور الايمان والمعرفة.

ومعد ذلك ذكر الفخر الرازى اما المشككين ما نقلنا عنه من انه: لو اجتمع الخلاق كلهم لم يجدوا مخلصاً عن هذه الشبهات الا بما سماه الجواب الالهى من القول بابطال الحكمة وانكار الغاية ونفى المرجح والسبب الذاتى لوجود الاشياء شعفاً بمذهب اصحابه وترويجاً له من القول بالفاعل المختار والارادة الجزافية، وذلك لقصوره وقصورهم عن ادراك الحكمة المتعالية وفهم الانوار العلمية وعجزهم عن دفع الاوهام والشبهات الموردة فى كل باب عقلى، لان ذلك لا يتسير الا بترك الرغبة الى الدنيا ومالها وجاهها والشهرة عند اربابها، وانى يتسير الوصول الى نيل الغوامض الالهية وفهم الاسرار اليقينية مع هذه الادواعى والامراض النفسانية والاغراض الدنيوية؟ والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

باب الابتلاء و الاختبار

وهو الباب السادس والعشرون من كتاب التوحيد وفيه حديثان:

الحديث الاول

وهو السادس والثمانون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم بن هاشم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن حمزة بن محمد الطيار»، كوفى من اصاب الصادق (ع). «عن ابي عبدالله (ع) قال: ما من قبض ولا بسط الا والله فيه مشيئة وقضاء و ابتلاء».

الحديث الثانى

وهو السابع والثمانون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن فضالة بن ايوب عن حمزة بن الطيار عن ابي عبدالله (ع) قال: انه ليس شىء فيه قبض او بسط مما امر الله به او نهى عنه الا وفيه لله عز وجل ابتلاء وقضاء».

الشرح

البلاء من بلاه و ابتلاه و ابلاه و تبلاه، اى اختبره و خبره، و منه ابلى فى الحرب اذا اظهر بأسه حتى بلاه الناس و خبروه قاله الجوهرى، والغرض انه تعالى يعلم الجزئيات و يقضى بها على الوجه الجزئى و يتلى كلامها، فله فى كل تحريك و تسكين و قبض و بسط و امر و نهى مشيئة مخصوصة و قضاء جزئى و امتحان.

و قد علمت ان ثبوت هذه الامور لا ينافى تنزيهه تعالى فى مقام الاحدية المحضه و الهوية الواجبية قبل ايجاد الاشياء، و اما بعد ايجاد المبدعات و انشاء الاوليات و حصول الكثرة و نزول الامر، فله فى كل جزئى من الجزئيات علم جزئى و مشيئة و حكم

قبل وقوعه وبعده، فلا يتحرك متحرك ولا يسكن ساكن الا بقضائه وحكمه، ولا تسقط من ورقة الا ويعلمها، وفي هذا المقام يصح منه الاختبار لى ما اورده فى كثير من آيات القران، ولا حاجة الى التأويلات البعيدة التى ذكره المفسرون من عند انفسهم حذراً منهم عن القدح فى التوحيد والصدقية، وليس كذلك بل يؤكد ذلك التوحيد والصدقية كما يعرفه العارفون.

باب السعادة و الشقاوة

وهو الباب السابع والعشرون وفيه ثلاثة احاديث:

الحديث الاول

وهو الثامن والثمانون و ثلاث مائة

«محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) قال: ان الله خلق السعادة و الشقاوة قبل ان يخلق خلقه فمن خلقه الله سعيداً لم يبغضه ابداً و ان عمل شراً ابغض عمله و لم يبغضه و ان كان شقياً لم يحبه ابداً و ان عمل صالحاً احب عمله و ابغضه لما يصير اليه فاذا احب الله شيئاً لم يبغضه ابداً و اذا ابغض شيئاً لا يحبه ابداً»

الشرح

قد اشرنا سابقاً الى ان سعادة كل شىء و خيره بنيل ما يكمل به وجوده و شقاوته و شره بنيل ما يضاد كماله، لان الوجود على الاطلاق خير و سعادة و العدم على الاطلاق شر و وبال، و كمال الوجود خير ذلك الخير و نقصه او زواله شره، و الشعور

بذلك الكمال لذة وبهجة والشعور بذلك النقص او الزوال الم وشقاوة، لكن الموجودات متفاوتة متفاوتة في الوجودات وكمالاتها، فرب وجود وكمال وجود لشيء اخر هو نقص وافة لشيء اخر.

فكمال القوة الشهوية ولذتها بتكيف الالة بصورة مشتهاها كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة وكتكيف العضو الشام بكيفية الرائحة الطيبة وكذا حال باقى الحواس. وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية الغلبة على من يغضب عليه او بكيفية الشعور بوصول اذى او ضرر فى المغضوب عليه، وكمال القوة الوهمية بتكيفها بهيئة ما ترجوه او ما تذكره، وعلى هذا القياس سائر القوى والنفوس.

وكمال الجوهر العاقل بتصوره بصور المعقولات وبان يتمثل له جليلة الحق الاول على قدر طاقته وقدر ما يمكنه ان ينال منه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مبتدأ فيه بالحق وبعده الجواهر العقلية العالية كالملائكة المقربين و عقول الانبياء الكاملين والاولياء الواصلين ثم الروحانيات السماوية والمدبرات العلوية ثم ما بعدها تمثلاً وتصوراً، لانماز الذات، فهذا هو الكمال الذى به الجوهر العقلى وما سلف هو الكمال الحيوانى، وللانسان شركة لسائر الحيوانات فى تلك الكمالات.

واما الذى يخصه بحسب ما هو به انسان هو الكمال العقلى الذى ذكرنا وبه سعاده وبما يخالفه وهو الجهل بتلك الامور شقاوته، ثم اذا قانسنا بين السعادتين والذتين اعنى العقلية والحيوانية من حيث الكمية والعدد ومن حيث الكيفية والشدة ومن حيث المتعلق وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية.

اما الاول: فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقة المكتنفة بعوارضها كماهى، والحس لا يدرك الاكيفيات تقوم بظواهر الاجسام و سطوحها التى تحضره، فاذن الادراك العقلى خائض الى الكنه خالص عن الشوب والادراك الحسى شوب كله.

واما الثانى : فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد تتناهى ، و ذلك لان اجناس الموجودات و انواعها غير متناهية و كذلك المناسبات الواقعة بينهما ، و المدركات بالحواس محصورة فى اجناس قليلة ، و ان تكثرت فانما تكثرت بالموضوعات او بالاشد و الاضعف ، كالحلاوتين المختلفتين .

واما الثالث : فلان المدركات العقل هى المفارقات عن المادة و الصور الكلية المجردة عن الاجسام و غوايشها بخلاف المحسوسات ، و هى الباقيات الدائمت من غير تغير . و هذه هى الامور الدنية الكائنة الفاسدة ، فاذا كان الكمال العقلية اكثر و ادراكاتها اتم و مدركاتها ارفع و اشرف كانت اللذة و السعادة بحسبها اشد ، لان نسبة اللذة الى اللذة نسبة الكمال الى الكمال و الادراك الى الادراك و المدرك الى المدرك .

واعلم ان هذه السعادة العقلية هى سعادة المقربين الكاملين فى العلم من افراد البشر ، و بعد هذه السعادة سعادة اصحاب اليمين و هم الذين صفت نفوسهم عن درن المعاصى و الشهوات الدنية و سلمت قلوبهم عن الامراض الباطنة ، فسعادتهم و ان كانت حسية و مدركاتهم امورا محسوسة من الجنة و الحور و القصور لكنها خالصة عن المكدرات امنة عن التضاد و الفساد ، و اردة عليهم من الاسباب العالية و الجهات الفاعلية بلا مشاركة المادة السفلية و استعداداتها و جهاتها الوضعية ، فنعيمها دائم و سرورها ابدى غير زائل ، و هكذا قياس الشقاوة الحسية التى تقابلها فى انها بعد الشقاوة العقلية التى هى بالاحتجاب عن الحق و هى نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة^١ ، و هذا هى المستولية على الجلود و الابدان ، و هى اشد ايلاماً من كل تعذيب بنار حسية ، قال تعالى : كلا انهم عن ربهم يومئذ ملحجون ثم انهم لصالوا الجحيم^٢ ، تقدما للاحتجاب عن الحق تعالى على صلى النار .

اذا تقررت هذه المعلومات فنقول : فى هذا الحديث مسائل :

الاولى : ان سعادة المرء و شقاوته ازليتان كما قيل : السعيد سعيد فى الازل و الشقى شقى

لم يزل، وهو ما اشار بقوله تعالى: ان الله خلق السعادة و الشقاوة قبل ان يخلق خلقه، و المراد بهما: الحقيقتان العقليتان لا الحسيتان، لان وجود الامور العقلية متقدمة على الخلق لانها من عالم الامر والحسيات متأخرة عن الخلق لانها تابعة، يعنى انه تعالى خلق سعادة كل سعيد و شقاوة كل شقى قبل ان يخلق خلقه، فان المنازل و المقامات التى يصل اليها اهل السعادة موجودة قبل وجودهم الدنيوى، وكذا المنازل و الدركات التى يصل اليها اهل الشقاوة موجودة قبل خلقهم. و يحتمل ان يكون معنى الخلق فى احد اللفظين و هو الاول بمعنى التقدير و فى الثانى بمعنى الابداء، يعنى انه سبحانه يعلم فى الازل قبل ايجاد الخلائق حال ما يؤل اليه احوالهم من السعادة و الشقاوة.

و الثانية: ان السعيد محبوب الحق تعالى و الشقى مبغوضه و مغضوب عليه من الله و مطرود عن بابه. و قد سبق تحقيق ان معنى محبة الله لغيره ماذا؟ و هى ترجع الى كونه فى درجة القرب منه تعالى و كذا معنى مقت الله و كراهة لاحد هو كونه فى درجة البعد عنه. و قد علمت ان السعادة و الشقاوة الحقيقتين مرجعا هما الى القرب منه تعالى و البعد عنه، و ان السعيد هو العبد المقرب و الشقى هو العبد المبعد. فثبت ان كل سعيد محبوب للحق الاول تعالى، و كل شقى ممقوت عنده مكروه له.

الثالثة: ان من احبه الله فى الازل لم يبغضه ابدأ و من ابغضه لم يحبه ابدأ.

و تحقيق هذه المسئلة على وجه التمام و الكمال يحتاج الى خوض عظيم فى بحار علوم الالهيات و معارف الربوبيات و هذا المقام يضيق عن تفصيل بيانه و لكن اللمحة الاجمالية و القول الوجيز فيه كما افاده بعض المحققين: ان الله سبحانه قسم عباده بالمشيئة و الارادة الازليتين الى قسمين: و قد علمت ان الغاية فى فعله المطلق ذاته لا غير و فى افاعيله التفصيلية ايصالها الى كمالاتها و سياقتها الى غاياتها.

فانقسمت الافعال الصادرة عن قدرته تعالى و ارادته الى قسمين: قسم ينساق به الى المنتهى الذى هو الغاية و الحكمة فى ايجاد الشىء و قسم يقف دون البلوغ الى

الغاية وكان لكل منهما نسبة الى صفة القدرة والمشية فاستعير لتسمية البالغ الى المتهى اسم المحبوب ولبلوغه اليه اسم السعادة واستعير لتسمية الواقف دون غايته اسم المبغوض ولحالته فى الوقوف اسم الشقاوة، فمن سبقت له المشية فى الازل ان تستعمله القدرة الالهية للانساق الى الغاية والارتقاء الى الدرجة القصوى، وفقه الله لذلك هينات له اسباب الوصول ويكون ذلك توفيقاً وهداية ولطفاً ورضاً فى حقه، ومن سبقت له المشية الازلية بالانقطاع عن الغاية والاستيقاف به دون البلوغ الى الحكمة، وذلك بتسليط الدواعى والبواعث عليهم، فيكون ذلك قهراً وخذلانا وغبها فى حقهم واضلالاً، فهكذا كانت احوال الفريقين فى البداية والنهاية: فريق هدى وفريق حق عليهم الضلالة^١، ومن يهن الله فما له من مكرم^٢، ومن يهدى الله فهو المهتد^٣، ومن يضلل الله فلا هادى له من بعده. وكل ذلك بتقدير رب الارباب ومسبب الاسباب، ولم يكن شىء من ذلك بخارج عن قانون القضاء ولا عن اتفاق وبخت وجزاف بل عن ارادة عازمة وحكمة لازمة وحكم جزم وقضاء حتم، ففاضت بحار المقادير بحكم ذلك القضاء المتحتم بما سبق به التقدير.

وقدم سابقاً: ان القضاء بأزاء الامر الواحد الكلى ولفظ القدر بازاء التفصيل الغير المتناهى، فهيننا موضع الحظر والزلل لاكثر العباد، ان القسمة لما اذا اقتضت هذا التفصيل واين انتظم العدل مع هذا التفاوت والتفضيل^٤؟ وكان بعضهم لقصوره لا يطبق ملاحظة هذا الامر ولا يحتمل كشفه فالجموا عمالم يطبقوا فهمه ولا يحتملون كشفه بلجام المنع فليل لهم: اسكتوا! فما لهذا خلقتم ولا بذلك امرتم لا يستل عما يفعل وهم يستلون^٥.

ومن كانت مشكوة قلوبهم ممتلئة نوراً مقتبساً من نور الله فى السموات والارض و كانت زيتهم اولاصافيا يكاد يضيئى ولو لم تمسه نار، فمسته نار فاشتعل نوراً على نور، فاشرقت اقطار ارض الملكوت بنور ربها بين ايديهم، فادركوا الامور كما هى عليه

١. للانساق - م - د
٢. الاعراف / ٣٠
٣. الحج / ١٨
٤. الكهف / ١٧
٥. التفصيل - م - د
٦. الانبياء / ٢٣

فقيل لهم: تأدبوا بادب الله واسكتوا واذ ذا ذكر القدر فامسكوا، فان حوالىكم ضعفاء الابصار، فسيروا بسيرا ضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم، فتخلقوا باخلاق الله وانزلوا الى السماء الدنيا من منتهى علوكم ليستأنس بكم الضعفاء و يقتبسوا من بقايا انواركم المشرقة، كما يقتبس الخفاش من بقايا نور الشمس والكواكب فى جنح الليل فيحى حيوه يحتمله شخصه وحاله، وان كان لا يحى حيوه المترددى فى كمال نور الشمس، وكونوا ما قيل فيهم:

شربنا شراباً طيباً عند طيب كذاك شراب الطيبين يطيب
شربنا واهرقنا الارض جرعة وللارض من كأس الكرام نصيب
فهذه رموز و اشارات الى معنى المحبة والبغض من الله لعباده و خلقه.

فقد تبين و تحقق من هذه الرموز و الاشارات ان من كان سعيداً فى الازل احبه الله ولم يبغضه ابداً، و من كان شقياً ابغضه الله ولم يحبه ابداً، فهذا هو مفاد قوله عليه السلام: فمن خلقه الله سعيداً لم يبغضه ابداً.

و قوله: فاذا احب الله شيئاً لم يبغضه ابداً و اذا ابغض شيئاً لم يحبه ابداً، و قد علمت منا سابقاً ان جواهر النفوس البشرية متفاوتة فى الانارة و الاظلام مختلفة فى الشرافة و الدناثة و ان كان افراد البشر بحسب هذه النشأة الدنيوية و الطبيعة البدنية متفقة نوعاً، و يؤيد ذلك قوله صلى الله عليه و اله: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، دل على ان ارواح الناس حقائق متخالفة و ان معدن وجود بعضهم، كالجوهر العقلى الذى هو واسطة وجوده من الله، هو اعلى من معدن البعض الاخر، كالجوهر الملكوتى الذى هو مادون ذلك، فلا يعبدان يكون النهايات على نسبة البدايات، فيكون مرجع كل نفس الى ما بدأت منه مع ما يلحقها من الهيئات النفسانية التى تناسبها مما تزيدها نوراً و شرفاً او تؤكدها ظلمة و دنائثة كما هو المعلوم عند الله المقضى المقدر منه تعالى.

المسألة الرابعة ان جوهر نفس الانسانى قد يكون خيراً فاضلاً شريفاً لكن اعماله

البدنية سيئة قبيحة، و قد يكون احد بالعكس من هذا فيكون نفسه شريرة و اخلاقه رذيلة و لكن اعماله الظاهرة من الصلوة و الزكوة و الحج و غيرها صالحة، فعند ذلك كان الاول محبوباً عند الله و عمله مبعوضاً و كان الثاني بعكس ذلك جوهره ممقوتاً و عمله محبوباً.

و السرفى ذلك: ان مدار السعادة الحقيقية على العلم الحقيقى بالله و ملكوته و هو لا يحصل الا بصيرورة النفس عقلاً بالفعل و هو نور الايمان، و اذا حصل ذلك للانسان يصير جوهرأ ملكوتيا قربها من الله و لا يضره تفاريق المعاصى، لانها امور عارضة لا يدوم اثرها فى نفسه، بل يزول الاسباب فى اقل الزمان، و ان مدار الشقاوة الحقيقية على الجهل بالله و ملائكته و كتبه و رسله و باليوم الاخر و هو الضلال البعيد لقوله تعالى: و من يكفر بالله و ملائكته و كتبه و رسله فقد ضل ضلالاً بعيداً، و اذا رسخ هذا الجهل يصير الانسان بعيداً عن رحمة الله و دار كرامته و عند ذلك لا ينفع له صدور الاعمال الصالحة منه لانها كما قلنا امور فرعية لا تدوم اثارها فى النفوس فيزول بزوال اسبابها فى زمان يسير.

بالجملة مع الايمان الحقيقى لا يضر المعصية و مع الكفر لا ينفع الطاعة. فثبت ان المرء قد يكون محبوباً مع كون عمله مكروها و قد يكون مكروها مع كون عمله محبوباً، و هذا مفاد قوله تعالى فى حق الاول: و ان عمل شراً بغض عمله و لم يبغضه، و قوله تعالى فى حق الثانى: و ان عمل صالحاً احب عمله و ابغضه لما يصير اليه.

الحديث الثانى

و هو التاسع و الثمانون و ثلاث مائة

«على بن محمد رفعه عن شعيب العقر قوفى عن ابي بصير قال كنت بين يدي ابي عبد الله عليه السلام جالسا و قد سأله سائل فقال جعلت فداك يا بن رسول الله من اين

لحق الشقاء اهل المعصية حتى حكم الله لهم فى عمله بالعذاب على عملهم فقال ابو عبد الله (ع): ايها السائل حكم الله تعالى لا يقوم له احد من خلقه بحقه فلما حكم بذلك وهب لاهل محبة القوة على معرفته و وضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم اهل و وهب لاهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم و منعهم اقامة القبول منه فواقعوا ما سبق لهم فى علمه و لم يقدر و ان يأتوا حالا تنجيهم من عذابه لان علمه اولى بحقيقة التصديق و هو معنى شاء ما شاء و هو سره.

الشرح

الغرض من هذا الحديث: ان الذى هو السبب المقتضى لسعادة السعداء و كونهم ابدأ مخلدين فى الجنة و نعيمها و الذى هو السبب المقتضى لشقاوة الاشقياء و كونهم ابدأ مخلدين فى النار و حميمها ليس ذاك نفس الاعمال الحسنة و السعى فى اكتساب العلم و الطاعة، و لاهذا نفس الاعمال السيئة و السعى فى قضاء الشهوة و فعل المعصية، لان هذه الاعمال كلها من قبيل الاعراض بل هى من باب الحركات و الانفعالات و هى اضعف الاعراض، و العرض و ان كثر عدده لا يوجب بتبديل الجوهر سيما الجوهر العقلى و النفسى حتى يصير بسببها جوهر ادمى الارضى جوهرأ علوياً قدسياً من جملة المقربين او جوهرأ سفلياً انجس و ابخس ما يكون و من جملة الشياطين، و انما المنشأ و المقتضى لسعادة السعداء امتداد لطفه تعالى و توفيقه باعطاء القوة المعرفة و الطاعة لهم و افاضة النور عليهم و المقتضى لشقاوة اهل الشقاء امداداً قهره و خذلانه بايجاد قوة الشهوة و المعصية فيهم.

اذا علمت هذا فنقول: قول السائل: من اين لحق الشقاء اهل المعصية حتى حكم لهم فى علمه بالعذاب على عملهم؟ سؤال عن لمية كون الاشقياء مخلدين فى النار معذبين بعذاب اليم دائم غير متناه الى حد بسبب اعمال عديدة صدرت منهم فى الدنيا، و كيف تعلق علمه تعالى بعذابهم حتى حكم لهم فى علمه بمثل هذا العذاب

الدائم على عملهم اليسير بالاضافة الى هذا العذاب الشديد الغير المتناهي؟ و لابدان يكون لحكمه و ارادته على وفق علمه من داع لثلا يكون حكمه جزافاً او اتفاقاً؟ و حاصل ما اجاب (ع) به عن هذا السؤال: ان منشأ حكمه تعالى بالعذاب و الشقاء او الثواب و السعادة ليس نفس الاعمال القبيحة و الحسنه و هو المعبر عنه بقوله تعالى: حكم الله عزوجل لا يقوم له احد من خلقه بحقه، اى اعمال الخلق و افعال العباد لا تقوم بحق ما حكم الله تعالى عليهم بالسعادة و الشقاوة، انما هي معدات^١ و ماهيات او علامات و امارات لما لحقهم فى القيامة، و لكن المنشأ و السبب فى سعادة السعيد و شقاوة الشقى ما اعطاهما من القوة و الملكة الراسخة التى تصير النفس بها جوهرأ اخر من جنس الملائكة و من حزب الله، او من جنس الانعام و السباع و البهائم و من حزب الشيطان، فبرسوخ القوى و الملكات و الصور الباطنة تخلد اهل الجنة فى الجنة و اهل النار فى النار حسب ما قدره الله فى سابق علمه الازلى من القسمة التى ذكرناها فى شرح الحديث السابق لخلقه اولائم بتسليط الدواعى و البواعث عليهم ثانيا حتى يترسخ فيهم القوى و الملكات التى بها العذاب الدائم او النعيم الدائم.

مركز تحقيقات كميونير علوم رى

و اليه الاشارة بقوله تعالى: فلما حكم بذلك، اى فى الازل بمقتضى تقسيمه و هب لاهل محبته القوة على معرفته و هى الملكة الراسخة فى الدنيا و صورة الملكية فى الاخرى و وضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم عليه. اى سهل عليهم ثقل العبادات و مشقة الطاعات بسبب ما هم عليه من حقيقة تلك القوة الباطنية، كما فى قوله تعالى خطاباً لنبىه (ع): الم نشرح لك صدرك^٢؟ اى بنور النبوة و قوة الرسالة، و وضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك^٣، اى ثقل اعباء الرسالة و دعوة الخلق الذى لولا ذلك الانشراح لم يحتمله ظهرك، هذا بالقياس الى اهل المحبة و القرب، و قوله: و هب لاهل المعصية القوة على معصيتهم... الى قوله: فى عمله، هذا بالقياس الى اهل

١. و-م-د ٢. معدات بوجه و علامات بوجه اخر و التردد لمنع الخلو، فافهم (نورى)

٣. الانشراح / ٣-١ ٤. الانشراح / ٣-١

العذاب والبعد على وزان ما قررنا في اهل المحبة.

وقوله: ولم يقدرُوا ان يأتوا حالاً، اى الى حال او فى حال او بحال ينجيهم من عذابه اى من عذاب الله، كما اشير اليه فى الكتاب الالهى بقوله: واذا خبت زدناهم سعيراً، وقوله: كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا.^١

وقوله: لان علمه اولى بحقيقة التصديق، اى علمه السابق وحكمه الازلى بشقاوة الشقى او سعادة السعيد اولى^٢ بحقيقة الايقاع والاثبات فى الواقع^٣ من اتيان العبد بفعل او حال او ارادته وسعيه على وفات^٤ ما قدر فى الازل او خلافا له، وحقية التصديق جعل مطابق الحكم واقعا.

وذلك لان علمه تعالى فعلى مقتضى لتحقق الشيء واعمال الخلائق و ارادتهم مهيات^٥ ومعدات^٦ او علامات كما مر، مع ان الاعمال والارادات ايضا تابعة لحكمه تعالى، واليه الاشارة بقوله: وهو معنى شاء ما شاء وهو سره، اى الذى ذكرناه معنى شاء العبد ما شاء الله كما فى قوله: وما تشاؤون الا ان يشاء الله^٧، وهو ايضا سره، اى كون مقتضى علمه وقضائه واجب التحقيق، سر كون الافعال والمشينات تابعة لحكم الله وقضائه ومشيبته ولا استقلال لها فى ترتيب الغايات وحصول المطالب والمرادات الى ما يكون الامر مما شاء الله.

فان قلت: فهذا الحديث كما فسرته يثبت ما تقوله الجبرية.

قلت: ليس كذلك وسيأتيك الفرق بينهما عند تحقيقنا لقدرة العبد واختياره.

١. الاسراء / ٩٧ ٢. الحج / ٢٢

٣. وجه الاولوية كون العلة الفاعلية اولى بفعله من القابل لان نسبة الشيء الى القابل بالامكان و

نسبته الى الفاعل بالوجوب، النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم فافهم ان شاء الله (نورى).

٤. متعلق باولى لا بالاثبات والايقاع، وكلمة «من» فى قوله: من اتيان، تفصيلته هذا (نورى).

٥. كذا فى جميع النسخ والظاهر: وفاق. ٦. مهيجات. النسخة البدل.

٧. معدات فى وجه علامات بوجه اخر، والترديد لمنع الخلق فافهم (نورى).

٨. الانسان / ٣٠

الحديث الثالث

و هو التسعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن النضر بن سويد عن يحيى بن عمران الحلبي عن معلى بن عثمان»، الاحول عن معلى بن خنس له كتاب كذا فى الفهرست. «عن على بن حنظلة عن ابي عبدالله (ع) انه قال: يسلك بالسعيد طريق الاشقى، حتى يقول الناس ما اشبهه بهم بل هو منهم ثم يتداركه السعادة و قد يسلك بالشقى طريق السعداء حتى يقول الناس ما اشبهه بهم بل هو منهم ثم يتداركه الشقاء ان من كتبه الله سيعداً و ان لم يبق من الدنيا الا فوافق ناقة ختم له بالسعادة.»

الشرح

فواق الناقة من افاقت الناقة افاقة، اجتمعت الفيقة فى ضرعها و الفيقة اسم اللبن الذى يجتمع بين الحلبتين^١، والمراد بفواق الناقة ههنا زمان شرب الفصيل ذلك اللبن المجتمع فى ضرعها، و معنى الحديث واضح ولمه و وجه صحته ما بين فى الحديث السابق من ان الاصل فى السعادة و الشقاوة طينة المرء و فطرته الاصلية لا صورة الاعمال و الافعال كما مر.

باب الخير و الشر

و هو الباب الثامن و العشرون من كتاب التوحيد و فيه ثلاثة احاديث

الحديث الاول

و هو الحادى و السبعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابن محبوب و على بن الحكم عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول انّ مما اوحى الله الى موسى (ع)

١. فى بعض نسخ الكافى: فى طريق. ٢. يجتمع فى الضرع بين الحلبتين (لسان)

وانزل اليه فى التورية: انى انا الله لاله الا انا خلقت الخلق و خلقت الخير و اجرته على يدى من احب فطوبى لمن اجرته على يديه و انا الله لاله الا انا خلقت الخلق و خلقت الشر و اجرته على يدى من اریده فويل لمن اجرته على يديه.»

الشرح

هذا الحديث رد على مذهب الثوية القائلين بان الله فاعل الخير فقط و فاعل الشر اله اخر سموه اهرمن او شيئا اخر فقالوا بالهين اثنين: اله الخير و اله الشر، و لذلك ذكر اول كل واحدة من الفقرتين كلمة التوحيد تأكيداً لان الخير و الشر كليهما من فعله و تأثيره، و قدم البرهان على ان لا مؤثر غيره فى وجود شىء من الاشياء بشرط ان يعلم كيفية الصدور.

فاعلم ان الشر شران: حقيقى و غير حقيقى، و الشر الحقيقى لا ذات له بل هو عدمى اما عدم ذات او عدم كمال الذات، و لو كان امراً وجودياً لكان اما شراً لنفسه و اما شراً لغيره، فان كان الاول لم يوجد نفسه و قد فرضناه موجوداً هذا خلف. و ايضاً كيف يقتضى شىء موجود عدم ذاته او عدم كمال ذاته، و الاشياء طالبة لكمال ذاتها، فاذا لم يقتض موجود عدم ذاته لا عدم كمال ذاته فلا يكون شراً لذاته.

وان كان الثانى فكون شىء موجود شراً لغيره، اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته اولانه لا يعدم شيئاً اصلاً، فعلى الشق الثالث لم يكن ما فرضناه شراً شراً، كما اشرنا اليه للعلم الضرورى بان ما لا يوجب عدم شىء و لا عدم كمال شىء لا يكون شراً لذلك الشىء، و اما على الشقين الاولين فليس الشر الا ذلك العدم لانفس وجود ذلك الشىء الا بالعرض.

ثبت ان الشر الحقيقى لا وجود له اصلاً، و انت اذا تأملت الاشياء و استقرت حال الشرور و جدت كل ما يطلق عليه اسم الشر اما عدماً محضاً او امراً مؤدياً الى عدم، فانه قد يطلق اسم الشر على الموت و الجهل البسيط و الضعف و نقصان الخلقة، و لاشك ان هذه و امثالها عدميات، و قد يطلق على ما هو مثل الالم و الوجع الذى

فيه ادراك لامر مناف، لو لم يكن ذلك الادراك لم يكن هذا النحو من الشر، فان الامر المنافى للخير قد لا يكون مدركا كتفرق الاتصال اذا حصل في جسم غير شاعر وقد يكون مدركا كمن يتألم بقطع عضوه بسكين او بتفرق اتصاله بحرارة مبددة ممزقة، فيكون قد اجتمع هناك شران: عدم، وادراك عدم، والاول شر بالذات و حقيقى و الاخر شر بالعرض و غير حقيقى بحسب جليل النظر، واما بحسب دقيق النظر: فالآخر ايضا شر حقيقى ان كان المدرك قوة ذلك العضو السارية فيه و هى اللامسة التى يستعملها النفس فتدرك بها تفرق الاتصال الوارد على نفس ذلك العضو الحامل لتلك القوة السارية فيه، فان ادركت بقوة اخرى عقلى او حسى لم يكن ذلك الالم الشديد، اذ فى الاول قد ادرك نفس الشر الذى هو عدم الاتصال و فى الثانى ادركت صورته لا نفسه، و الشر بالذات، نفس العدم لا صورة اخرى التى هى بازائها.

فالتحقيق: ان فى الالم الحاصل عند تفرق اتصال العضو بحرارة ممزقة ثلاثة امور: تفرق اتصال الحاصل فى العضو، و مبدأ قريب و جودى لذلك التفرق و هو الحرارة المقتضية له، و الثالث ادراك لتلك الحرارة، و لا شك ان تفرق الاتصال لكونه عدما شر حقيقى.

و لا شك ان الحرارة فى نفسها امر و جودى فلا يكون شرأ حقيقيا بل شريتها لكونها مؤدية الى الشر الذى هو عدم الاتصال. واما الادراك فان كان ادراكا لجوهر تلك الحرارة فيجب ان لا يكون ادراكها من هذه الجهة شرأ و لا المأالا بالعرض، و ان كان ادراكا لها من حيث تأديتها للتفرق كانت هذه الحيشية راجعة الى ادراك التفرق فقد ادرك امران: حرارة مستلزمة لفقد اتصال فيكون اذى فلا يخلو ان كان المدرك هو بعينه العضو المضر وراو القوة السارية فيه، فيكون هذا الادراك عين الامر العدمى فهو شر حقيقى قد حصل، و ان كان المدرك قوة اخرى، كمن تعقل و تخيل تفرق اتصال كان حاصله فى عضوه وقتا اخر او فى عضو ولده او صديقه، كان هذا الادراك ادراك امر و جودى متعلق بامر عدمى فيكون شرأ بالعرض لا بالذات. فتأمل فيه فانه دقيق و قد

وقع اعتراضيا انجر الكلام اليه .

فعلم ان الشر الحقيقي لا ذات له وانما الذي له الشر اما شىء عدمى لازم لامر وجودى او امر وجودى يلزمه عدم هو عدم كماله الثانى لا عدم ذاته كما عرفت ، فالشر الحقيقى غير صادر والصادر اما خير محض واما خير يلزمه شر ، فيطلق عليه الشر لاجل ذلك الاستلزام ، فمن الممكنات ما هو برئ عن الشر والفساد كالعقول القادسة وضرب من الملائكة ، ومنه ما هو خير كثير يلزمه شر قليل ، ومعلوم ان ترك خير كثير لاجل شر قليل شر كثير .

فقوله : خلقت الخلق و خلقت الخير فاجريته على يدى من احب ، اشارة الى القسم الاول ، وقوله : و خلقت الخلق و خلقت الشر فاجريته على يدى من اريد ، اشارة الى القسم الثانى ، دل الكلام على ان الخير مجعول بالذات لكونه محبوبا وان الشر مجعول مراد بالبقى لكونه لازماً للخير .

فان قلت : لم ما جعل هذا القسم بريئاً عن الشر ؟

قلت : فاذن لرجع القسمان الى القسم الاول ولم يكن قسم اخر فيكون تركه ترك خير كثير لشر قليل و ذلك شر كثير كما مر ، واما كونه موجودا منفكاً عن الشر فهو محال لامتناع ان يجعل الشىء غير نفسه . و من المحال ان يجعل الماء غير الماء و النار غير النار و ان يكون نار مع كونه ناراً بحيث يمسها ثوب فقير و لا مانع عن الحريق و لا تحرقه .

فاذا نظرت الى حال الذى احرق ثوبه بالنار و كمية تضرره و كمية انتفاعه بالنار فى مدة عمره لم تجد بينها نسبة ، هذا فى الشخص الواحد فكيف اذا انتفع النوع بل الانواع من الحيوان و النبات التى امزجتها تحصل بالنار ، ولو لم يكن لذلك الشخص الا الضرر بالنار فحسب لكان وجودها حسناً بالقياس الى نظام نوعه كما يقطع عضو لصلاح بدن .

فاذن نقول فى كيفية دخول اصناف الشرفى القضاء الالهى : انه معلوم ان ليس

لكون الماهيات محتاجة الى الغير سبب و لا لكون درجة الاجسام قاصرة عن درجة العقول والنفوس و لا لكون الحيوانات انقص مرتبة من الملائكة سبب و لا لكون المتضادين متفاسدين علة و لا لكون كل كائن فاسداً علة و لا لكون الدنيا ضد الاخرة علة و لا لكون التعلق بالدنيا وشهواتها مانعا عن سعادة الاخرة علة و هكذا فى نظائر كثيرة غير معدودة.

منها: كون احدى غايات بعض الاشياء مضررة ببعض الموجودات او مفسدة له، مثل ان غاية القوة الغضبية وكمالها مضررة بالعقل الانسانى و ان كانت خيراً بحسب القوة الغضبية، و افراط فعل الشهوة وكمالها مضر بالنفس الانسانية التى كمالها بالعلم و ضبط القوى التى تحتها و ان كان ذلك خيراً بحسب القوة الشهوية.

فثبت ان الامور الموجودة التى يطلق عليها اسم الشرهى خيرات فى انفسها و انما شريتها بالقياس الى ما يتضرر منها او يفسد لاجلها، و تلك الشرور و ان كانت كثيرة فى عالم الطبيعة بل فى الكائنات الشخصية التى تحت الافلاك و لكن ليس باكثرى بل يقع فى اشخاص قليلة و فى اوقات يسيرة، فان الاشخاص السالمين و الاصحاء من افراد الانسان بل من افراد كل نوع من الحيوان و غيره عددها اكثر من عدد ذوى الافات و العاهات و اوقات السلامة و البرء اكثر من اوقات الافة و الضرر.

ثم هذا العالم الارضى الذى فيه العاهات و الشرور لانسبة له فى الحقارة و القلة الى عالم السموات الذى لانسبة له الى عالم الملكوت، فلو كان كله شراً لازماً لتلك الخيرات العظيمة لم يقدح فى كون الخير مقصوداً بالذات، فالخير مقضى مقدر بالذات و الشر داخل فى القدر بالعرض. و قولنا: بالعرض، نعى به انه اذا قسناه الى ما يتعلق به منافعها فهو بالعرض و الا فالحكم فى الجميع من حيث انه موجود حكم واحد، اذا لوجود بما هو وجود خير محض فهو مقدور مقضى بالذات لان كله مراد، و انت تعلم نسبة عنايته و لطفه و جوده الى الموجودات كلها نسبة واحدة و انما التفاوت التى فيها بحسب ذواتها القريبة و البعيدة من الحق الاول، ثم ليس اذا كان شىء بالقياس الى امر شراً فهو شر فى نظام الكل بل ربما كان خيراً بالقياس الى نظام الكل. و بالجملة فكل شخص و ان كان شراً بالقياس الى شخص اخر و كل نوع و ان كان

بالقياس الى نوع اخر ناقصا فانه فى ذاته كامل، والظلم وان كان شرا فهو بالقياس الى قوة الغضبية خير.

ولا يصح ان يقال انه قد كان جائزا ان يخلق الخالق المدبر القادر على ما يشاء خلقا خبيراً محضاً مبرء عن الشرور كله.

لانا نقول: هذا واجب فى الوجود المطلق ولكنه ليس بواجب فى كل موجود، فقد اوجد ما هو كذلك، لانه اوجد موجودات مقدسة عن الشرور والافات كلها واوجد ايضا قسما اخر وهو الذى غير خال من الشر كله بل فيه شوب من الشر، فلو لم يجد هذا النمط لكان الشر حينئذ اعظم كما مر.

ولو وجدت الامور التى فى هذا العالم كلها بريئة من الشرور على حالة وصفة واحدة لكانت ماهياتها ماهية واحدة، واذ من الواجب فى وجود اشخاص الكائنات من صور متضادة حتى امكن ان يحصل بتفاعلها وانفعالاتها امزجة يتبعها اكون مركبة من الحيوان والنبات ويوجب من التضاد، وقد عرفت ان الاول سبحانه قد اعطى كل قابل ما يستحقه من الصورة والكمال، فان وجد نوع ما يفسد الانسان مع انه فى نفسه كامل فانما يعده من الشر من ان خلق العالم والامور العالية لاجل الانسان وليس كذلك، والذى خلق لاجله ما فى السموات والارض انسان اخر وجوده خارج عن العالم الجسمانى.

فالاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه منقسمة الى ما لاشرفيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا، والقسم الثانى ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر.

وهذه خمسته اقسام: الاول ما لاشرفيه اصلا وهو موجود، فان الموجودات التى لا تقارن ولا تشتمل على امر بالقوة كالعقول الخاصة والذوات الطاهرة لاشرفيها اصلا.

والثانى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود، فان الموجودات التى لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة الا ويكون بحيث يعرض

منها فى بعض الاوقات و عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله، كالنار والماء وغيرهما كما بيناه، يكون لا محالة من هذا القسم الثانى و هى قليلة بالقياس الى الكل، و وقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعاً عن كماله ايضاً فيها قليل، فانه لا يقع الا فى اجزاء العناصر و بعض المركبات و فى بعض الاوقات.

و اما الاقسام الثلاثة الباقية التى تكون شراً محضاً او يغلب الشر فيها او يساوى ما ليس بشر، فغير موجود، لان الموجودات الحقيقية و الاضافية تكون لا محالة اكثر من الاعداد الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور.

ثبت ان المخلوقات قسمان لاغير: خير محض وجوداً و أثراً، و خير يلزم وجوده شر، و هذان القسمان كما ينقسم اليها افراد مطلق الوجود الممكن كذلك ينقسم اليها افراد الانسان و لكن بحسب النشأة الثانية، لان من افراد الانسان من كان وجوده الاخرى الخارج من القوة الى الفعل وجوداً خيراً لاشرفية اصلاً و منهم من كان وجوده مع الشر، و من هذا القسم من كان الغالب عليه الالم الدائم و العذاب الابدى.

و قد سبق منا ان وجود نفس الالم من الشر الحقيقى، فالبالغ فى الشقاوة هو الذى وجوده الادراكى عين الجهل و الضلال و هذا لا يتصور فى الدنيا، لان ما فى الدنيا اجسام و صور و ليس وجودها عين الالم و العذاب، و انما يمكن ذلك فى الآخرة لان وجود كل من كان فيها وجود ادراكى، فاذا كانت نفس رسخت فيها هيئة الجهل و الضلال و خرجت ذاتها من القوة الى الفعل فى جانب الشقاوة الصرفة من غير جهة كمالية فيه، كان وجودها الاخرى نفس الالم و الاذى من غير راحة، فكان وجودها شراً محضاً لا خير فيه، فهو فى طرف المقابل للقسم الاول الذى لاشرفيه، فلا يبعد ان يكون المراد من القسمين المذكورين فى هذا الحديث الالهى هذين المتقابلين من اصناف النفوس الانسانية.

قوله: خلقت الخير واجريته على يدي من احب فطوبى لمن اجرите على يديه، اشارة الى الانسان الكامل فى العلم والعمل. وقوله: و خلقت الشر واجريته على يدي من اريده فويل لمن اجرите على يديه، اشارة الى البالغ فى الجهل والرذيلة، فهما الغايتان فى الخير والسعادة والشر والشقاوة وما بينهما وسائط لا تعد ولا تحصى.

الحديث الثانى

وهو الثانى والتسعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابى عمير عن محمد بن الحكيم عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول: ان فى بعض ما انزل الله من كتبه: انى انا الله لا اله الا انا خلقت الخير و خلقت الشر فطوبى لمن اجریت على يديه الخير و ويل لمن اجریت على يديه الشر و ويل لمن يقول كيف ذا و كيف ذا.»

الشرح

قد شرح ما سبق منه فى الحديث. واما شرح هذه التسمية الواقعة فيه: فالمراد ان الويل لمن يقول: لم صار ذا خيراً و ذا شراً و لم صار ذا ممن جرى الخير على يديه و ذا ممن جرى الشر على يديه؟ و قد يطلق حروف الاستفهام بعضها بمعنى البعض فقد يقال: كيف و اين بمعنى «لم» و الغرض ذم الاعتراض على فعل الله و خلقه كما قيل: لماذا هذا التقسيم؟ و لماذا صار السعيد سعيداً جرى الخير على يديه حتى صار له طوبى و حسن مآب و لماذا صار الشقى شقياً جرى الشر على يديه حتى صار له الويل و العقاب و شر مآب؟ و بالجملة: اذا كانت الخيرات و الشرور كلها بارادة الله و قضائه و تقديره مكتوبة

علينا في الازل قبل وجودنا، ومعجونة فينا و قبل صدور افعالنا منا، فما بالنالنا لا تتساوى و لا نعاذل فيها؟ وكيف نحترز عما لا يمكن الاحتراز وكيف نسعى فيما لا تأثير للمسعى؟ وبأى شيء يفضل السعيد على الشقى وقد تساويا فيما قدر لهما؟ ان القسمة لما اقتضت هذا التفضيل وكيف انتظم عدل الله فينا مع هذا التفاوت الواقع في التفضيل وقد قال تعالى: واما انا بظلام للعبيد^١، وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون^٢؟

فهذا القائل ان كان غرضه الالتزام والاعتراض و تمهيد العذر فيما هو يصدده من الشرور والمعاصي فلا دواء له الا النار وهو المراد بقوله: ويل لمن يقول كيف ذاو كيف ذا؟ فان كان غرضه الاطلاع على كيفية صنع الله و معرفة حكمته في خلق الاشياء و ربط اسبابها الى مسبباتها، فان لم يكن من اهل هذا الاطلاع و لاله استحقاقية ان يرتقى طائر فهمه الى هذا البقاع يقال له: اسكت فما لهذا خلقت، لايسئل عما يفعل و هم يسئلون^٣.

ولو القى اليه شيء من هذا العلم لزاده حيرة و دهشة و شرأ و وبالاً و افة و ضلالاً، بل الصلاح والخير فيه ان يلجم بلجام المنع عما لا يطيق الخوض في غمرته. وان كان ممن يكون زيت قلبه صافياً و نفسه زكية و طبعه لطيفاً و ذهنه مستقيماً فيجاب له او لا بمثل ما قال الشاعر.

هون على بصرى ما شق منظره فانما يقظات العين كالحلم
اصبر صبراً جميلاً و كن متعرضاً لنفحة من نفحات رحمة الله مترصداً لفتح باب من
ابواب فضله و حكمته، و لا تعجل بالقران من قبل ان يقضى عليك وحيه^٤، اقرع باب
الرحمة بالدعاء و لا تيأس من روح الله اذا تأخرت الاجابة، فلست اول من زل في هذا
المقام و ارتاب، و استغفر من هذا الكلام ثم فهم فرجع و تاب، اولاً تعتبر بحال موسى
عليه السلام مع الخضر و اعتراضه عليه و انكاره بقتل الغلام او تذكر قوله: لقد جئت
شيئاً امراً، لقد جئت شيئاً نكراً^٥، و جوابه: الم اقل لك انك لن تستطيع معي صبراً،

١. ق/٢٩ ٢. النحل/١١٨ ٣. الانبياء/٢٣ ٤. طه/١١٤

٥. الكهف/٧١ و ٧٤ ٦. الكهف/٧٥

و'ثانياً و ذلك بعد سكون قلبه و قراره و رجوع سكينته و وقاره.

اعلم ايها السالك سبيل الهدى المعرض عن اغراض النفس و الهوى جعل الله عين بصيرتك مكحلة بنور العلم و العرفان و كشف عنها غشاوة العمى و الحرمان اسمع ما يشفيك و يكفيك فى ازالة الريب و يهديك: ان حقائق الارواح متنوعة و جواهر النفوس مختلفة و الاستعدادات ايضاً فى مواد الجسمانية و القوابل السفلية متفنة.

فالارواح الانسية بحسب الفطرة الاولى مختلفة فى الصفاء و الكدورة و الضعف و القوة مترتبة فى درجات القرب و البعد من الله تعالى، و المواد السفلية بازائها بحسب الخلقة متباعدة فى اللطافة و الكثافة و مزاجاتها مختلفة فى القرب و البعد من الاعتدال الحقيقى و قابليتها لما يتعلق بها من الارواح متفاوتة.

و قد قدر فى عالم التقدير بازاء كل روح ما يناسبها من المواد، فحصل من مجموعها استعدادات لبعض العلوم و الادراكات دون بعض موافق لبعض الاعمال و الصناعات دون بعض على حسب ما قدره الله فى العناية الاولى و القضاء السابق كما قال صلى الله عليه و اله: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، اى ذوا معادن و هى ما فى خزائن علم الله قبل ايجاد النفوس و ابدانها.

فلا يرد علينا انه يلزم مما ذكرت قدم النفوس و الارواح. لانا نقول: كينونة حقائق الاشياء فى خزائن علم الله و قضائه كينونة اعلى و اشرف مما عليه وجودها فى عالم الامكان و دار الاكوان.

و بالجمله يتفاوت العقول و الادراكات و الاشواق و الارادات بحسب اختلاف الطبائع و القوى و الغرائز و الجبلات، فينزح بعضهم بطبعه الى ما ينفر عنه الاخر و يستحسن احدهم بهواه ما يستقبحه الثانى.

و العناية الالهية اقتضت نظام الوجود على احسن ما يتصور و اجود ما يمكن من التمام، فلو امكن ان يكون احسن مما هو عليه لوجد، و لو تساوت الاستعدادات لفات

١. كانه عطف على مقابله المقدر فى مقابله فكأنه قال اولا تعتبر بحال موسى اولا عند اعتراضه

هكذا؟ و ثانياً و ذلك عند سكون قلبه؟ (نورى) ٢. ذو-م-د

الحسن و الفضل فى ترتيب النظام و ارتفع الصلاح و الخير و التمام و لبقى الناس كلهم على طبقة واحدة و حالة واحدة لا يتمشى امورهم و لا يتنظم معيشتهم فهلكوا فى ايسر زمان، و لو بقوا فرضاً لبقيت المراتب الباقية فى كتم العدم مع امكان وجودها فكان حيفا عليها و جوراً لا عدلاً و قسطاً و بقى الاحتياج الى تلك الطبقات فى العالم مع عدمها.

و لو كان البصل زعفراناً و الدفلى اقحواناً و لم يوجد البصل و الدفلى اصلاً لحرم الناس من منافعهما و تضرروا فى مناجحهم بفقدهما مع امكان وجودهما.
و لو صارت الارض كلها ذهباً خالصاً لهلك الناس جميعاً و لو كان الحديد كله فضة لتضرروا.

و كما لا يختلج فى صدرك ان البصل لم يكن زعفراناً و القيصوم زعفراناً و الارض ذهباً و الحديد فضة، فلا يتقدح^٢ فى بالك ان البازل لماذا لم يكن سحباناً و الفقير سلطاناً و الشقى سعيداً و الجاهل حكيماً و الوهم عقلاً؟
اذ لو كان كذلك لاضطر السلطان الى صنعة الكنس و الحكيم المتأله الى مباشرة الرجس فابقى التناسل على تقدير التماثل و لم يبق السلطان سلطاناً و القهرمان قهرماناً و لا اختل لانظام و ظهر الهرج و المرج فلم يكن ذلك عدلاً بل كان ظلماً و جوراً.

فالعدل هو تسوية المواد و الاشباح بحسب الارواح و تعديل الامزجة بحسب الانواع و توزيعها على الاصناف و الاشخاص و توجيه الافراد من كل نوع الى ما يناسبها من الغايات، فمن اساء عمله و اخطأ فى اعتقاده فانما ظلم نفسه بظلمة جوهره و سوء استعداده و كان اهلاً للشقاوة فى معاده و ينادى فى لسان المالك: مهلاً، فيداك اوكتا و فوك نفخ^٥ و انما قصر استعداده و اظلم جوهره لعدم امكان كونه احسن

١. اى: حاجاتهم. ٢. نبات طيب الرائحة يتداوى به. و بالفارسية: بومادران.

٣. يتقدح - م. يتعرض - د ٤. سحبابا - ط

٥. قال المفضل: اصله ان رجلاً كان فى جزيرة من جزائر البحر فاراد ان يعبر على زق قد نفخ فيه فلم يحسن احكامه حتى اذا توسط البحر فخرجت منه الريح فغرق، فلما غشيه الموت استغاث برجل فقال له: يداك... يضرب لمن يحسن على نفسه الحين.

مما وجد، كما لا يمكن ان يلد القرد انساناً مثلاً في احسن صورة و اكمل سيرة، واليه الاشارة في قوله: ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك و لذلك خلقهم و تمت كلمة ربك لا ملئن جهنم من الجنة و الناس اجمعين^١ و قوله: لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون... و جعلنا من بين ايديهم سداً... الاية، و قوله: و لقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن و الانس^٢... الاية، و قوله: من يهد الله فهو المهتد^٣... الاية.

و كما لا تعترض على اقبح الناس انه لم لا يكون مثل يوسف في الحسن، فكذلك لا تعترض على شر الناس كابي جهل لم^٤ لا يكون مثل خير الناس كمحمد صلى الله عليه واله و اعذرهم، فان اختلاف الغرائز و السمائل كاختلف الاشكال و الطبائع و حسن الخلق و قبحه في النفوس كحسن الخلق و قبحه في الابدان.

و اما كيف السبيل الى احتراز عما يجب الاحتراز عنه؟ فان شريف النفس نجيب الجوهر طيب الاصل لطيف القريحة قلما بهم بشيء مما ليس في فطرته و لم يقدر له من الفواحش و الرذائل لعدم المناسبة، و اذا هم نادراً بشيء منها لغلبة صفة من صفات نفسه و قواه و استيلاء داعية من دواعي وهمه و هواه او هيجان من شهوته و غضبه زجره زاجر من عقله و هدايه كما قال تعالى في يوسف عليه السلام: و لقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه^٥، و اذا كان دون ذلك في صفاء الجوهر و حسن الاستعداد فلا يتزجر الا بزجر زاجر خارج من الشرع و السياسة و الناصح و الأديب و غير ذلك و يستحي منه، فاذا هم بشيء مما فطر به من المحاسن و وجد باعثاً من عقله و درايته و ناصراً من توفيقه و هدايته فيقدم عليه بشوقه و شعفه لمناسبته اياه لا ينتهي عنه بدفع دافع و لومة لائم و لا يمنعه منع مانع و ان كان دون ذلك احتاج الى محرض و باعث و شوق^٦ من خارج.

و الخسيس النفس الخبيث الجوهر الردي الاصل بالعكس في جميع ما ذكر، و كل واحد منهما يشاق الى ما يفعله بطبعه و يحبه و يستحسنه، و لهذا يحشر به و معه الى

١. هود/ ١١٨ و ١١٩ ٢. يس/ ٧ و ٩ ٣. اعراف/ ١٧٩ ٤. الكهف/ ١٧
٥. و تعذرهم لم - ط ٦. يوسف/ ٢٤ ٧. محرض و باعث و مشوق - م - د

ما يؤل اليه و ان كان يعلم ان ضده اجود و احسن، كمحبة الزنجى ولده مع قبحة دون الغلام التركى مع علمه بحسنه.

فهذا ما قصدنا ايراده فى شرح هذا الحديث بعبارة محررة ذكرها بعض الامثال فى مثل هذا المقام فاوردناها بلا تبديل فى اكثرها لضيق الوقت عن اختيار الفاظ حسنة فى كل مطلب، اذ الغرض الاصلى ليس الاظهار الحق و اعلام العلم و تبين الحكمة، فإى عبارة اتفقت لذلك كفت فى هذا الغرض.

الحديث الثالث

و هو الثالث و التسعون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن بكار بن كردم»، كوفى من اصحاب الصادق عليه السلام. «عن مفضل بن عمر و عبدالمؤمن الانصارى»، فى كتاب النجاشى: عبدالمؤمن بن القاسم بن قيس بن قيس فهذا الكوفى ابو عبد الله الانصارى. و ايضاً فى النجاشى و «صه» استند عنه اخو بومريم الانصارى من اصحاب الباقر عليه السلام ثقة هو و اخوه و هو ابو مريم عبد الغفار بن القاسم روى عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليهما السلام و قيس بن فهد صحابى. و فيه ايضاً: توفى سنة سبع و اربعين و مائة و هو ابن احدى و ثمانين سنة له كتاب روى عنه جماعة منهم سفيان بن ابراهيم بن يزيد الحارثى و فى الفهرست ابراهيم بن سليمان الخراز. «عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قال الله عز و جل: انا الله لا اله الا انا خالق الخير و الشر فطوبى لمن اجرى على يديه الخير و ويل لمن اجرى على يديه الشر و ويل يقول كيف ذا و كيف هذا؟ قال يونس: يعنى من ينكر هذا الامر يتفقه فيه».

١. بن القاسم بن قيس بن قيس بن فهد الانصارى «جش» و فى جامع الرواة: فهد الكوفى ابو عبد الله الانصارى. وعده ابن النديم فى الفهرست من فقهاء الشيعة.
٢. ابى مريم «جامع الرواة» ٣. مرثد «جش» يزيد «جامع الرواة» ٣. بتفقه (الكافى)

الشرح

قدم شرح مثله. واما ما ذكره يونس بن عبدالرحمن فى معنى قوله عليه السلام: ويل لمن يقول كيف هذا من قوله: من ينكر هذا الامر يتفقه فيه. فاراد به ان من كان فى نفسه انكار هذا الامر اى مذهب اهل الحق يجب عليه ان يتفقه فيه حتى يعلم انه الحق والاستحق الويل والعذاب الدائم، وهذا وان كان صحيحاً فى نفسه لكن الذى ذكرناه اشمل وافيد وحمل كلام الله على المعنى الاعم الاشمل انسب واليق وخصوصاً اذا كان منزلاً فى الكتب السالفة كما فى الروايتين الاوليين.

نعم! ما ذكره احد خصوصيات الحكم الكلى الشامل وتفصيله واما الانحصار فى هذا المادة المخصوصة فغير لازم.

ومن هذا القبيل ما يروى عن الائمة عليهم السلام: ان الصراط المستقيم هو امير المؤمنين عليه السلام والنبأ العظيم الذى هم فيه مختلفون امير المؤمنين عليه السلام وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم، هو على بن ابي طالب عليه السلام وان قوله تعالى: وبئر معطلة وقصر مشيد، الاول هو الامام الصامت والثانى هو الامام الناطق، وامثال ذلك فى آيات كثيرة مرادهم ما اشرنا اليه.

وكذا ما فى التفسير المنقول عن امامنا ومولانا ابي محمد حسن العسكري عليه السلام من حمل اكثر الايات على احوال الائمة واحكامهم واحوال خصومهم والجاحدين لمنزلتهم والغاصبين حقهم ليس المراد به ان معنى الاية منحصر فيه، بل ذلك احد محامله ومعانيه وبعض بطونه وفحاويه، بهذا يدفع عنا تشنيعات العلماء العامة. والله اعلم باسرار كلامه.

باب الجبر و القدر و الامر بين الامرين

و هو الباب التاسع و العشرون من كتاب التوحيد و فيه اربعة عشر حديثاً:

الحديث الاول

و هو الرابع و التسعون و ثلاث مائة

«على بن محمد بن سهل بن زياد و اسحق بن محمد»، مشترك بين عدة من الرجال و كأنه اسحق بن محمد البصرى يكن ابا يعقوب يرمى بالغلو من اصحاب الجواد عليه السلام (صه) و فى الكشى: انه من الغلاة ثم عن ابى النضر ابو يعقوب اسحق بن محمد البصرى كان غالباً مولعاً بالحمامات المراعىش و هو احفظ من لقيته. «و غيرهما رفعوه قال: كان امير المؤمنين عليه السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين اذ اقبل شيخ فجثا بين يديه، ثم قال له: يا امير المؤمنين! اخبرنا عن مسيرنا الى اهل الشام ابقضاء من الله و قدر؟ فقال امير المؤمنين عليه السلام اجل يا شيخ ما علوتم تلمعة و لا هبطتم بطن واد الا بقاء من الله و قدر، فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائى يا امير المؤمنين فقال له: مه يا شيخ! فوالله لقد عظم الله الاجر فى مسيركم و انتم سائرون و فى مقامكم و انتم مقيمون و فى منصرفكم و انتم منصرفون و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين و لا اليه مضطرين.

فقال له الشيخ: و كيف لم نكن فى شىء من حالاتنا مكرهين و لا اليه مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا؟

فقال له: و تظن انه كان قضاء حتماً و قدراً لازماً، انه لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب و الامر و النهى و الزجر من الله و سقط معنى الوعد و الوعيد فلم تكن لائمة للمذنب و لا محمداً للمحسن و لكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن و لكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة اخوان عبدة لاوثان و خصماء الرحمن

وحزب الشيطان وقدرية هذه الامة ومجوسها، ان الله تبارك وتعالى كلف تخييراً ونهى تحذيراً واعطى على القليل كثيراً ولم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولم يملك مفوضاً ولم يخلق السماوات والارض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً. ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار، فانشأ الشيخ يقول:

انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفراناً
اوضحت من امرنا ما كان ملتبساً جزاك ربك بالاحسان احساناً

الشرح

المنصرف قد يجئ بمعنى المكان وقد يجئ بمعنى المصدر والثاني هو المراد ههنا وهكذا لفظ المسير والمنقلب والمقام، والمراد بكل منها هو المعنى المصدرى في هذا الحديث. وجثا، اي جلس، والعناء المشقة اسم من عنى بالكسر عناء اي تعب ونصب. والتلعة ما ارتفع من الارض وقد يجئ بمعنى ما انهبط منها وهو من الاضداد وقال ابو عمرو: التلاع مجارى اعلى الارض الى بطون الاودية. ومه اسم مبنى على السكون سمي به الفعل معناه: اكفب لانه زجر: فان وصلت نوئت فقلت مه. والحتم الواجب.

لما سأل الشيخ السائل عن كون مسيرهم الى الشام، اكان بقضاء من الله وبقدره و اجابه امير المؤمنين عليه السلام بما حاصله: ان جميع افعالهم وحركاتهم ومسكناتهم بقضاء الله وقدره، خطر بباله اشكال وتقرير اشكاله انه: اذا كان مسيرنا وسائر افعالنا بقضاء الله لم يكن لنا في تعبنا وعنائنا ثواب واجر وهو المراد بقوله على طريقة الاستفهام: عند الله احتسب عنائي؟ اي هل عند الله احتسب عنائي ومشقتي وانا مضطر في فعلى؟ لما كان ظاهر كلامه مجرد السؤال عن ترتب الاجر والثواب على مشقته في ذلك السفر اجاب عليه السلام على طبق سؤاله بثبوت الاجر العظيم من الله ولمن كان معه على مسيرهم الى الشام حال كونهم سائرين وعلى اقامتهم في صفيين

مدة كونهم مقيمين وفي انصرافهم حين كانوا منصرفين، ونبه على دفع ما استشعر من سؤاله مما اختلج بباله بقوله عليه السلام: ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليه مضطرين.

ثم لما اعاد الشيخ سؤاله تارة اخرى على صورة الاستدلال و تقرير الاشكال فقال: فكيف لم تكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا اليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟ فاجابه عليه السلام بقوله: وتظن انه كان قضاء حتماً وقدرًا لازماً؟ اي وتزعم انه اذا كانت افعالنا بقضاء الله وقدره يلزم سلب الاختيار عنا في فعلنا فيكون المقضى حتماً علينا والمقدر لازماً لذاتنا ولم يبق فرق بين المختار والمضطر.

ثم بين مفسد هذا الظن الاول انه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، اذ لا اجر ولا عقوبة على الفعل المجبور.

الثاني انه بطل الامر والنهي والزجر من الله لمن لا اختيار له.
والثالث انه حينئذ سقط معنى الوعد والوعيد اذ لا فائدة فيهما.
والرابع انه لو كان كذلك لم يكن لائمة للمذنب على ذنبه ولا محمداً للمحسن على احسانه.

والخامسين انه على ذلك التقدير كان المذنب اولى بالاحسان من المحسن وكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب. ولعل وجه ذلك: ان المذنب بصدور القبائح والسيئات منه متألم منكسر البال لظنه انها وقعت منه باختياره وقد كانت بجبر جابر وقهر قاهر فيستحق الاحسان، وان المحسن لفرحانه وتبجحها بصدور الحسنات عنه وزعمه انه قد فعلها بالاختيار اولى بالعقوبة من المذنب.

وقوله: تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان و خصماء الرحمن و حزب الشيطان، يعنى ان القول بنفي الثواب والعقاب والامر والنهي وسقوط الوعد والوعيد وما يلزم ذلك مقالة اخوان الكفرة واعداء الله و اولياء الشيطان.

وقوله: و قدرية هذه الامة و مجوسها، اى تلك مقالة قدرية هذه الامة و قد ورد الحديث فيهم: ان القدرية مجوس هذه الامة. و اختلفوا فى ان المراد بالقدرية الواقعة فى الحديث اى الفريقين؟ و كل منهما يقول ان المراد هو الاخر، اذ لكل منهما وجه من الشبهة بالمجوس القائلين بان: الخير و الشر ليسا منابِل من غيرنا و ان فاعل الخير هو يزدان و فاعل الشر هو اهرمن. فالقائلون بان العبد مجبور فى فعله هم كالمجوس فى قولهم الاول^١، و القائلون بان العبد فاعل فى فعله مفوض اليه اختيارهم كالمجوس فى قولهم الثانى^٢. و لكن المراد بالقدرية ههنا هى المجبرة، لان الكلام كان فى نفي الاختيار عن العبد.

ثم لما نقض عليه السلام دليل الخصم و الزمه ما يلزم من المفاسد الشنيعة شرع فى الجواب على وجه ينحل به عقدة الاشكال و تزول به وسوسة الوهم و الخيال فقال: ان الله تبارك و تعالى... الى اخره.

واعلم انه يمكن تقرير هذه الاشكال و دفعه بوجهين بناء على تفسير القضاء بوجهين: احدهما بمعنى الامر كما فى قوله تعالى: و قضى ربك الاتعبدا و الاياه^٣، و هو الظاهر من قوله فى رواية نهج البلاغة: ان الله سبحانه امر عباده تخبيراً و نهياًم تحذيراً، و من قوله ههنا: ان الله تبارك و تعالى كلف تخبيراً و نهى تحذيراً.

و الثانى بمعنى العلم الملزم و الابداد الواجب على وفقه^٤ و هو ان القضاء عبارة عن ابداع الاول تعالى لصور الموجودات الكلية و الجزئية التى لانهاية لها من حيث هى معقولة فى العالم العقلى. ثم لما كان ايجاد ما يتعلق منها بمواد الاجسام فى موادها و اخراج المادة من القوة الى الفعل غير ممكن الا على سبيل التعاقب و التدرج لا متناح قبولها لتلك الكثرة دفعة، و كان الجود الالهى مقتضياً لايجادها و لتكميل المادة بابداعها فيها و اخراج ما فيها من قبول تلك الصور من القوة الى الفعل، قدر بلطيف حكمته وجوده زماناً تنقطع ليخرج فيه تلك الامور من القوة الى

١. اى: الخير و الشر ليسا منا. ٢. اى: القول بالشرىك. ٣. الاسراء/ ٢٣.

٤. اى: على العلم. ٥. اى: الكثرة.

الفعل واحداً بعد واحد فيصير في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها. فالقدر عبارة عن وجود هذه الاشياء مفصلة واحداً بعد واحد في موادها السفلية الخارجية بعد ان كانت مقدرة في صحائفها العلوية بايدي المدبرات النفسانية كما قال تعالى: وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم.

فتقرير السؤال على الوجه الاول: ان الله لما قضى وحكم علينا وامرنا بصدور افعالنا من مسيرنا وموقفنا ومرجعنا كنا مكرهين في افعالنا مضطرين في احوالنا كلها فلا ثواب ولا اجر لنا في فعلنا كما لا ثواب في الفعل المكره والمضطر.

و تقرير الجواب: ان امره تعالى ونهيه وتكليفه ليس امرا جبارا واكراه كما قال: لا اكراه في الدين، بل امره تعالى امر تخيير ونهيد نهى تحذير فلا ينافي امره ونهيه وتكليفه اختيار العبد في فعله وتركه، لانه في الحقيقة راجع الى اعلام وتنبيه كأنه قيل: من فعل هذا فله الثواب ومن تركه او فعل ضده فله العقاب، و تقرير الكلام على هذا الوجه القناعي غير كاف في حسم مادة الاشكال.

فالاولى ان يقرر السؤال والجواب بناء على تفسير القضاء بالعلم الازلي فيقال: لما كان جميع ما يصدر عنا من الاعمال والافعال قبل صدورها مقضية مقدرة بهيئته و زمانه في عالم اخر مكتوبة علينا قبل وجودنا، فلا يمكن لنا خلاف ما قدر لنا و كتب علينا فلا اختيار لنا في فعل وترك وطاعة ومعصية.

و حينئذ يمكن تقرير الجواب على وفق ما ذكره عليه السلام بان: سبق علمه تعالى و جريان قضائه و قدره لا يوجب علينا الحتم والجبر والاضطرار ولا ينافي القدرة لنا و الاختيار ولا ايضاً حسن تكليفه و ثوابه و عقابه، لان معنى الاختيار ان يكون للعبد قوة فاعلية صالحة للفعل والترك يقال لها القدرة، وقوة اخرى علمية مدركة للنفع والضرر والافه والشرفى جانبى ما يقدر عليه، وقوة اخرى ارادية باعثة تطيعها القوة المسماة بالقدرة بحيث متى انبعثت الارادة لفعل او ترك بحسب ما ادركته النفس و اذعته بقوته الادراكية اطاعتها تلك القوة ففعلت او تركت، وذلك امر لا ينافي علم الله تعالى بما

يقع او لا يقع من الطرفين، فان حصل وجوب بعد تصور نفع مظنون او مجزوم و انبعاث ارادة عازمة، فذلك وجوب عارض لاحق لا ينافيه امكان سابق و لان موضوعيهما متغايران، فموضوع الامكان و هو القدرة على الطرفين نفس تلك القوة الفاعلة المحركة للاعصاب قبضاً و بسطاً ثم للاعضاء اقدماً و احجماً و موضوع الوجوب هي مع انضمام الداعي و الارادة.

ثم ان التكليف لم يرد على العبد بمجرد ما في علم الله و قضائه بل له مبدأن: احدهما فاعلى و هو حكمته تعالى اعنى ايجاده الموجودات على احكم وجه و اتقنه و شوق ما هو ناقص منها من مبدأها الى كمالها شوقاً ملائماً لها. و الثانى قابلى و هو كون العبد بالصفة المذكورة من الاختيار، و لذلك ذكر عليه السلام من لوازم الاختيار و التكليف المقصود من الحكمة لغايته اموراً عشرة.

الاول امره تعالى لعباده تخبيراً و قوله: تخبيراً، مصدر سدّ مسدّ الحال اى حال كونهم مختارين.

الثانى نهيمهم تخديراً و تخديراً مفعول له.

الثالث تكليفهم اليسردون الوسع و الطاقة ليسهل عليهم العمل فيرغب فيه الكل.

الرابع عدم تكليفهم العسير كما وقع فى بعض الروايات لغرض ان يكونوا على صفة الاختيار و الرغبة فلا يتخرجون بالعسرة الى تكليف^١ ما لا يطاق كما اشار اليه تعالى: يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر.^٢

الخامس اعطائه على القليل فى العمل العاجل كثيراً من الثواب الاجل و ذلك من لوازم اختيارهم للاخرة.

السادس انه تعالى لم يعص حال كونه مغلوباً عنهم اذ، هو القاهر فوق عباده^٣، بل لانه خلى بينهم و بين افعالهم و هياهم و ذلك من لوازم اختيارهم.

السابع انه تعالى لم يطع مكرهاً اى لم يكن طاعة مطيعهم له عن اكراه منه تعالى لهم عليها و ذلك من لوازم اختيارهم.

الثامن انه تعالى لم يملك عباده القوة والقدرة مفوضاً حتى يفعلوا كل ما شاؤا فهلكوا بل امرهم ونهاهم فبعث اليهم الرسل وابشرهم وانذرهم.

التاسع انه لم يبعث الانبياء عبثاً وفي عبارة نهج البلاغة: لم يرسل الانبياء لعباً ولم ينزل الكتب عبثاً. بل ليعرفوا وجوه تكليفهم واحكام افعالهم التي امروا ان يكونوا عليها وبيان حدود الله التي امرهم بالوقوف عندها وعدم التجاوز عنها، وكل ذلك من لوازم اختيارهم وعلامات انهم غير مضطرين ولا مجبورين.

العاشر ولا خلق السموات والارض وما بينهما باطلا بل هي مشتملة على وجوه من الحكمة والمصلحة. منها وهي العمدة: انسياق عباده الى غايات وجودهم وما خلقوا لاجله. ومنها: ان يحصل لعباده بما وهب لهم من الفكر في اياتها المنتشرة في الافاق والانسفس الاعتبار^١ والتذكر فيتبها من ذلك للطيف حكمته ويستدلوا على كمال عظمته وقدرته وكيفية صنعه وابداعه وملكه وملكوته كما قال تعالى: ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب^٢... الى قوله: ربنا ما خلقت هذا باطلا.^٣

ثم زجر ونفر عليه السلام عن اعتقاد غير ذلك كاعتقاد الطباعية والذهرية الذين ظنوا ان وجود الافلاك وما فيها انما هو بمجرد الطبع ليس لها غاية وحكمة بان ذلك ظن الذين كفروا. الاية اقتباساً من القران.

هذا ما يتعلق بشرح هذا الحديث فان اردت ايضاح المرام وبسط الكلام في تحقيق المقام فاستمع لما يتلى عليك مستيقظاً وفرغ لى قلبك متفطناً. ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد.^٤ فنقول:

لما تحقق وتبين ان جميع الاشياء صادرة من الله تعالى وهو عالم بصدورها مريد لها غير كاره وهو معنى مختارته تعالى كما مر، والعلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول وهو في الازل عالم بجميع الكليات والجزئيات على ما هي عليه علما

١. الكتاب العباد عبثاً «نهج البلاغة» وبعدها (بل ليعرفوا...) كلام الشارح قدس سره.

٢. مفعول وهب. ٣. ال عمران / ١٩٠ ٤. ال عمران / ١٩١ ٥. ق / ٣٧

عقليا دفعة واحدة وهو القضاء و خروجها من القوة الى الفعل مفصلا بحسب ارادته و قدرته و مشيئته و احداً بعد واحد هو القدر.

و بالجمله قدره تفصيل قضائه فكل ما يقع فى هذا العالم مقدر بهيئته و زمانه فى عالم اخر قبل وجوده. فان اشتبه عليك حال الافعال المنسوبة الى الاختيار و تخيل لها انك على هذا التقدير تكون بالاضطرار فما بالننا نتصرف فيها بالتدبير و التغيير و تصرفها بالتقديم و التأخير، على انا نجد الفرق بين المجبور عليه و المضطر فيه و المجبر و المخير و المختار و المضطر، فلماذا يؤاخذ بها و يعاقب عليها او يؤجر و يثاب بقصدها و ما الفرق بين سهوها و عمدتها و كيف يتجه المدح و الذم لنا و انى يتوجه الامر و النهى الينا و اى فائدة للتكليف بالطاعات و النهى عن السيئات و دعوة الانبياء بالمعجزات و الايات و اى تأثير للسعى و الجهد و اى توجيه للوعد و الوعيد و ما معنى الابتلاء فى قوله تعالى: ليبلوكم ايكم احسن عملاً؟^١ و ما لا يحصى كثرة من الايات الدالة على ان مدار التكليف على الاختيار و بناء الامر فى الاختيار^٢ على الاختيار، بل تكون قاعدة التكليف على هذا التقدير عبثاً و هباءً و اكثر كلام الاكابر هدرأ و هواء؟ فاستغفر الله العظيم و تب اليه.

ثم تأمل جريان الامر الالهى فى مجارى القضاء و القدر و تفكر فى ترتب سلسلة الاسباب و العلل و تدبر مباني الامور حق التدبر و معانى الايات بقوة التفكير عسى الله ان يؤيدك بالتوفيق بعد الاستغفار فبادر عند التحقيق الى الاعتذار، اذا القضاء و القدر انما يوجبان ما يوجبان بتوسط اسباب و علل مترتبة منتظمة بعضها مهربات و معدات كالنفوس السماوية و الحركات و الاوضاع الفلكية و الصور اللاحقة المادية و الامور الجارية مجرى الامور الاتفاقية و غيرها من الادراكات و الارادات الانسانية و الحركات و السكنات الحيوانية و بعضها فاعلات و مفيضات كالمبادئ العالية من الجواهر العقلية و بعضها قوابل و استعدادات ذاتية و عارضية بها يختص بحال دون حال و بصورة دون صورة ترتباً و انتظاماً متقناً معلوماً فى القضاء السابق.

فاجتماع تلك الامور والاسباب والشرائط مع ارتفاع الموانع علة تامة يجب عندها وجود ذلك المدبر المقضى المقدر، وعند تخلف واحد منها او حصول مانع بقى وجوده فى حيز الامكان كان لم يكن واحد منها سواء، فاذا كان من جملة الاسباب وخصوصاً القربية منها وجود هذا الشخص الانسانى او الحيوانى وادراكه وعلمه و قدرته و ارادته و تفكره و تخيله اللذان يختار بهما احد طرفى الفعل والترك اختياراً واجبا وقوعه بجمع تلك الامور المسماة علة تامة ممكناً بالنسبة الى كل واحد منها، فوجوبه لا ينافى كونه بالاختيار بل يؤكداه. كيف وانه ما وجب الا به. ولفصل لك هذا الجملة تفصيلاً واضحاً ونبينها بياناً شافياً.

فاعلم انّ الشئء ما لم يجب لم يوجد و الافعال الاختيارية اوجبها حصول الارادة و تحقق العزم بالاضطرار، وان المراد ههنا بالارادة ما اشرنا اليه فيما سبق العزيمة الثابتة الباعثة الجازمة على الفعل او الترك و هى كسائر احوال النفس من العلم و الادراك و القدرة و الشوق كيفية نفسانية، فانا اذا ادركنا شيئاً و علمناه فان اعتقدنا ملائمة او منافرة لنا دفعة بالوهم او ببديهة العقل انبعث منا شوق الى جذبه او دفعه دفعة يتبع ذلك الشوق ارادة جازمة هى العزم الجازم، و اذا انضمت الى القدرة التى هى هيئة القوة الفاعلة انبعث تلك القوة لتحريك الاعصاب و الاعضاء فيحصل الحركة واجبة بالاختيار و هو انضمام الارادة الى القدرة، وان لم نجد الملائمة او المنافرة بالضرورة و ببديهة الوهم او العقل استعمل العقل قوة التفكير و الوهم قوة التخيل لطلب الترجيح بارادة عقلية او وهمية فتحركان حركة اختيارية نفسانية فى الطلب.

فربما كان الشئء ملائماً ببعض الوجوه منافراً ببعض اخر، ككونه ملائماً لبعض الحواس غير ملائم لبعضها، او ملائماً لبعض الاعضاء غير ملائم لبعضها، او ملائماً للحس غير ملائم للعقل او بالعكس، او ملائماً فى الاجل غير ملائم فى الاجل او بالعكس، او ملائماً بحسب بعض المصالح غير ملائم بحسب بعضها، و بسبب كل

ملائمة داع وبحسب كل منافرة صارف، فان ترجحت الدواعى حدث عزم جازم على الفعل فيجب الفعل بانضمام ذلك العزم الى القدرة الذى هو الاختيار، وان ترجحت الصوارف حدث عزم جازم على الترك فيجب الترك بالاختيار وهناك يتوجه الشناء والملامة والمدح والذم بحسب حسن الاختيار وسوء الاختيار الواقعين بقوة التفكير والتخيل ويترتب الثواب والعقاب ويظهر الفرق بين المكره والمختار، وربما لا يظهر وجه الرجحان فتبقى النفس فى التردد والتحير حتى لاح لها وجه الرجحان فيبقى متحيراً ابداً.

فان قلت: مع حصول القدرة والارادة ان كان الترك ممكناً لم يكن الفعل واجباً، و ما لم يجب لم يوجد، وان لم يكن ممكناً لم يكن الفاعل مختاراً؟
قلنا: الترك غير ممكن، ولا يلزم من ذلك نفي الاختيار، فان الفعل الاختيارى ما يكون الاختيار من جملة اسبابه ويكون صدوره موقوفاً على الاختيار لا ما يكون ممكناً على تقدير علته التامة التى من جملتها الارادة، ولا شك ان وجود الارادة والقدرة والادراك والعلم وغيرها من احوالنا النفسانية وقوانا والاتنامع ترتبها كلها بفعل الله وقضائه لا بفعلنا واختيارنا والالتسلسل للقدرة والارادات الى لانهاية او دارت و كلاهما محال.

فان قلت: ان الله عالم قبل افعال العباد بها فلا يمكن ان يصدر عنهم خلافها و ذلك يستلزم الجبر؟

قلنا: هذا منقوض بافعال الله الحادثة فان كان عالماً بها فى الازل قبل فعلها فلا يمكن عند صدور خلافها فيكون سبحانه مجبوراً فى فعله، فكل ما كان جوابكم فهو جوابنا. والحق فى الجواب ان يقال: علمه تعالى بوقوع الفعل من العبد المتوقف على اسبابه وعلته التى من جملتها قدرة العبد وعلمه واختياره لا ينافى اختياره ولا يستلزم الجبر.

فان قلت: لا فائدة فى التكاليف الشرعية لان سعادة العبد لا تخلو اما ان تكون مقدرة او لم تكن، فعلى تقدير التقدير يحصل المقدر البتة وعلى تقدير خلافه لا يحصل البتة، اذ لاراد لقضائه، وعلى كلا التقديرين يكون السعى فى الاعمال و

ارتكاب المشاق عبثاً فلا فائدة للتكليف والترغيب والتأديب ولا تأثير للسعي والجد والتهديد والترهيب والوعد والوعيد؟

قلنا: المقدر هو حصول السعادة بعد تحصيل اسبابه، وكما ان الاشياء الداخلة في وجود الانسان كالقدرة والعلم والارادة من جملة اسباب الفعل فكذلك فاحدس ان الامور الخارجة ايضاً من جملتها، فالذعوة والتكليف والارشاد والتهذيب والوعد والترغيب والايعاد والتهديد امور جعله الله مهيجات الاشواق والدواعى الى الخيرات والطاعات واكتساب الفضائل الكمالات ومحركات على اعمال حسنة وطاعات محمودة واخلاق جميلة وملكات فاضلة مرضية مكملة لنا نافعة في معاشنا ومعادنا يحسن بها حالنا في دنيانا ويحصل بها سعادتنا في اخرانا او محذرات عن اضدادها من الشرور والقبائح والذنوب والرذائل مما يضرنا في العاجل ونشقى بها في الاجل.

وكذلك السعي والجد والتدبير والحذر اذا قدرت مهيبته لمطالبنا موصلة ايانا الى مقاصدنا مخرجة لكمالاتنا من القوة الى الفعل وجعلت اسباباً لما يصل اليها من ارزاقنا وما قدر لنا من معاشنا او هيبته لنا في عاقبتنا او يصرفه الله تعالى عنا من المكاره ويدفعه عنا من المضار والمفاسد مقدرة لنا واجبة باختيارنا كما قال تعالى لمن سأله (ص) هل الدواء والرقية من قدر الله؟ قال: الدواء والرقية ايضاً من قدر الله، و لما قال (ص): جف القلم بما هو كائن، قيل: فقيم العمل؟ فقال: اعملوا وكل ميسر لما خلق له، ولما سئل انحن في امر فرغ منه او في امر مستأنف؟ قال: في امر فرغ منه وفي امر مستأنف. ومن هذا علم ان كل ما يصدر عنا من الحركات والسكنات والحسنات والسيئات محفوظة في القضاء مكتوبة لنا وعلينا في القدر واجب صدورها عنا مع كونها باختيارنا كما قال تعالى: وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر، قال: ونكتب ما قدموا واثارهم وكل شيء احصيناه في امام مبين. افهى معرفات لسعادتنا وشقاوتنا في العقبى ليست بموجبات كما في قول امير المؤمنين (ع) في هذا الحديث: وتظن

انه كان قضاء حتما وقدراً لازماً؟

وكذلك ما روى عن النبي (ص): واعلم ان الامة لو اجتمعت على ان ينفعوك الا بشيء لم ينفعوك الا بشيء قد كتبه الله لك و لو اجتمعت على ان يضروك بشيء لم يضروك الا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الاقلام وجفت الصحف.

وقال امير المؤمنين (ع): اعلموا علماً يقينا ان الله لم يجعل للعبد و ان عظمت حيلته و قويت مكيدته و اشتدت طلبته اكثر مما سمى له في الذكر الحكيم. و الشواهد في هذا الباب اكثر مما يحصى.

وما الا ابتلاء فهو اظهار ما اكتسب علينا في القدر و ابراز ما اودع فينا و غرز في طباعنا بالقوة بما يظهره من الشواهد و يخرج به الى الفعل من الوقائع و الحوادث و التكاليف الشاقة بحيث يترتب عليه الثواب و العقاب، فانهما ثمرات و لوازم و تبعات و عوارض لامور موجودة اي بالقوة فينا، فاذا لم تصدر عنا و لم تخرج الى الفعل لم توجد بعد، او كانت لله تعالى موجودة فينا بالقوة فيكف يحصل ثمراتها و تبعاتها التي هي عوارضها و لوازمها و لهذا قال تعالى: ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم و الصابرين، و امثالها اي نعلمهم موصوفين بهذا الصفة بحيث يترتب عليها الجزاء، و اما قبل ذلك الابتلاء فانه علمهم مستعدين للمجاهدة و الصبر صابرين اليها بعد حين. فهذا تفصيل هذا المقام على محاذاة ما ذكره بعض الكرام، و الله ولي الفضل و الانعام و منه الهداية و الاعلام.

الحديث الثاني

و هو الخامس و التسعون و ثلاث مائة

الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاعن حماد بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال: من زعم ان الله يأمر بالفحشاء فقد كذب على

الله و من زعم ان الخير و الشر اليه فقد كذب على الله.

الشرح

الغرض من هذا الحديث التنبيه على بطلان قول المجبرة القائلين بانّ فاعل افعال العباد سواء كانت من باب الحسنات او من باب القبائح والسيئات كلها، هو الله تعالى و هو الامر بها، و ان الشرور والخيرات كلها منسوبة اليه من غير ان يكون لارادة العباد مدخلية و تأثيراً فيه، و قد علمت بالبرهان فساد هذا المذهب و كذب هذا القول، و لهذا ابطل قول من زعم ان الله يأمر بالفحشاء بان قائله كذب على الله، و لا شك ان من كذب على الله في قوله فقوله كذب و باطل، و ابطل ايضاً قول من زعم ان الخير و الشر منسوبان اليه بان زاعمه كذب على الله. و لا شك ان من زعم كذباً على الله فزعمه باطل.

و اما كونهما كذباً على الله: فاما لمخالفتهما للبرهان و كل ما نسب اليه تعالى مخالفاً للبرهان فهو كذب على الله فهما كذب على الله تعالى، و اما لكونهما مخالفين لصريح القرآن: فكلما خالف صريح القرآن فهو كذب على الله اما حقيقة فهي بديهية ضرورة كون القرآن كله صدقاً و حقاً، و اما ثبوت الملزوم ففي القول الاول قوله تعالى: ان الله لا يأمر بالفحشاء^١، و ما في القول الثاني قوله: ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك^٢.

فان قلت: فما تقول في قوله تعالى قبيل هذه الاية: قل كل من عند الله؟^٣

قلنا: ليس المراد ههنا ما ظننته بل لما حكى سبحانه عن كفار قريش بقوله: ان تصيبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله و ان تصيبهم سيئة يقولوا هذه من عندك^٤، امر نبيّه (ص) بان يقول لهم ان ما اصابهم من البلاء و المحن بشئهم اعمالهم و سوء افعالهم من عند الله لا من جهة ما يطعمون بالنبي (ص)، و هذا كما كان قوم فرعون

١. النساء / ٧٨

٢. الاعراف / ٢٨

٣. النساء / ٧٩

٤. النساء / ٧٨

٥. النساء / ٧٨

يطيرون بموسى و من معه فقال تعالى: انما طائرهم عند الله، ثم على تقدير كون المراد ان الاشياء كلها من عند الله يكون المعنى: ان سلسلة الموجودات ينتهى اليه و ان الجميع بقضائه و قدره فلا ينافى ما ذكرناه.

و قد سبق تحقيق استناد الشرور اليه تعالى و كيفية صدورها عنه مع برائته عن استناد القبيح اليه و صدور الشر منه بالذات، و سيأتى تفصيل المذاهب فى افعال العباد ان شاء الله تعالى.

الحديث الثالث

و هو السادس و التسعون و ثلاث مائة

الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن على الوشا عن ابي الحسن الرضا (ع) قال سألته فقلت الله فوض الامر الى العباد؟ قال: الله اعز من ذلك قلت فجبرهم على المعاصى؟ قال: الله اعدل و احكم من ذلك قال ثم قال الله: يا بن آدم انا اولى بحسناتك منك و انت اولى بسيئاتك منى عملت المعاصى بقوتى التى جعلتها فيك.

الشرح

قد علمت ان كون الافعال الصادرة من العباد بقدرتهم و اختيارهم معناه: ان من جملة الاسباب و الشرائط التى توقف عليها وجود تلك الافعال ادراك العبد و قدرته و ارادته، و اما وجود الادراك و القوة و الارادة فليس ذلك بقدره العبد و ارادته بحيث لا ينتهى الى فعل الحق، بل لابدان ينتهى ارادته اما ابتداء او بتوسطه ارادة اخرى الى ارادة الله تعالى، و الالتمسلسلت الارادات الى غير النهاية و هو محال كما مر و مع محاليتها و فرض عدم تناهيتها لابدان ينتهى الى ارادة ازلية، و قد فرض لا ينتهى هذا

خلف.

بيان ذلك: ان جميع الارادات بحيث لا يشد عنها ارادة امر حادث فتححتاج حصولها الى علة قديمة وهى ارادة الله، لان تأثيره تعالى فى شىء لا يكون الا بارادة، فثبت ان العبد لا يريد شيئا الا ان اراد الله كما قال: وما تشاؤون الا ان يشاء الله. فثبت ان فعل العبد غير مفوض اليه وهو قوله: الله اعز من ذلك اى اعز من ان يجرى فى ملكه الا ما يشاء. ولما ثبت ان من جملة ما يتوقف عليه فعل العبد علمه و قدرته واختياره فلا يفعل شيئا من افعاله المختصة به الا بعلمه واختياره، واما مثل سقوطه من السطح او صحته او مرضه او حمرة او صفرة او ما يجرى مجرى ذلك مما لم يستطع احد ان يلومه عليه فهو ليس فى الحقيقة فعله بل من فعل الله فيه بواسطة طبيعة او جدها فى جسميته.

كما ورد ان احداً سأل جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام عن القضاء والقدر فقال: ما استطعت ان تلوم العبد عليه فهو فعله وما لم تستطع ان تلوم العبد عليه فهو فعل الله، يقول الله تعالى للعبد: لم عصيت لم فسقت لم شرب الخمر لم زנית؟ فهذا فعل العبد ولا يقول له لم مرضت لم قصرت لم ابيضت لم اسوددت لانه من فعل الله فى العبد. فثبت وتبين ان العبد غير مجبور فى ما يصدر عنه المعاصى والسيئات، فهو تعالى منزه عن الفحشاء وذلك قوله: الله اعدل واحكم من ذلك، اى من ان يجبر خلقه على المعاصى ثم يعذبهم عليها.

ومثل هذا الحديث ما روى ان الفضل بن سهل سئل على بن موسى بين يدي المأمون فقال: يا ابا الحسن الخلق مجبورون؟ فقال: الله اعدل من ان يجبر خلقه ثم يعذبهم، قال: فمطلقون؟ قال: الله احكم من ان يهمل عبده ويكمله الى نفسه.

واما قوله تعالى: يا بن ادم انا اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك منى، فقد مرّ بيانه فى الحديث السادس من باب المشيئة والارادة.

وقوله: عملت المعاصى بقوتى التى جعلتها فيك، اى قوتك على المعصية وان

كانت من فعلى، لكن ما اعطيتك اياها الا لان تفعل بها الطاعات والخيرات لان تفعل بها المعاصي والشور، فالصادر منه تعالى لا يكون الا خيراً، ولا يكون بالذات الا لاجل غاية هي الخير ايضاً كفعل الحسنات والطاعات، وانما يؤدي الى شر كفعل المعصية بتعميد لعبد او نقص القابل والله كان عالماً بالجميع، فظهر وانكشف انه تعالى اولى بان ينسب اليه حسنات العبد منها الى العبد وان نسبة سيئات العبد الى العبد اولى منها اليه تعالى لان الخيرات مقتضية مقدرة بالذات وان الشور مقتضية مقدرة بالعرض.

الحديث الرابع

وهو السابع والتسعون و ثلاث مائة

على بن ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مزار عن يونس بن عبد الرحمن قال قال لى ابوالحسن الرضا (ع) يا يونس لا تقل بقول القدرية فان القدرية لا يقولون بقول اهل الجنة ولا بقول اهل النار ولا بقول ابليس فان اهل الجنة قالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله^١ وقال اهل النار ربنا غلبت علينا شقوتنا و كنا قوما ضالين^٢ وقال ابليس رب بما اغويتنى^٣ فقلت والله ما اقول بقولهم ولكنى اقول لا يكون الا بما شاء الله و اراد و قدر و قضى، فقال يا يونس ليس هكذا لا يكون الا ما شاء الله و اراد و قدر و قضى يا يونس تعلم ما المشيئة قلت لا قال هي الذكر الاوّل قال فتعلم ما الارادة قلت لا، قال هي العزيمة على ما يشاء فتعلم ما القدر قلت لا قال هي الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء، قال ثم قال و القضاء هو الابرام و اقامة العين قال فاستاذنته ان اقبل رأسه و قلت فتحت لى شيئاً كنت عنه فى غفلة.

١. لم يقولوا (الكافي) ٢. الاعراف / ٤٣ ٣. المؤمنون / ١٠٦ ٤. الحجر / ٣٩

الشرح

الهندسة، قال الجوهري المهندس هو الذي يقدر مجارى القنى حيث تحفر و هو مشتق من الهنداز و هى فارسية فصيرت الزاء سينا لانه ليس فى شىء من كلام العرب زاي بعد الدال و الاسم هندسة. انتهى.

و الحاصل ان الهندسة معرب هندازة بلغة الفرس القديم و يقال لها فى فرس زماننا «اندازه» يعنى المقدار.

واما المهندس فى عرف اهل التعليم فهو الذى يبحث عن احوال اقسام المقدار و هو الكم المتصل القار، و الكم ما يقبل القسمة و المساواة و اللامساواة لذاته، فخرج منه بالقيد الاوّل المعانى المعقولة و المجردات من الجواهر و الاعراض و بقيد لذاته سائر المعقولات العرضية و الجواهر المادية، اذ قبول شىء منها للقسمة و المساواة و عدمها انما هو بتبعية ما لحقها من الكمية، و بقيد المتصل خرج العدد و بقيد القار خرج الزمان، و اقسامه الخط و السطح و الحجم، و قد يستعمل بالمعنى الشامل للقار و غير القار فيكون الزمان من اقسامه، فيناسبه المذكور فى قوله (ع) و وضع الحدود من البقاء و الفناء.

مركز تحقيق كويتى

و اعلم ان القدرية و يقال لها المفوضة ايضاً قوم ذهبوا الى ان الله اوجد العباد و اقدرهم على تلك الافعال و فوّض اليهم الاختيار، فهم مستقلون بايجادها على وفق مشيئتهم و ارادتهم و طبق قدرتهم، و زعموا انه تعالى اراد منهم الايمان و الطاعة و كره منهم الكفر و المعصية، لكنهم فعلوا بارادتهم ما شاؤا. قالوا و على هذا يظهر امور:
الاول فائدة التكليف بالاوامر و التواهى و فائدة الوعد و الوعيد.

الثانى استحقاق الثواب و العقاب.

الثالث تنزيه الله عن ايجاد القبائح و الشرور التى هى انواع الكفر و المعاصى و عن ارادتها، لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا من اثبات الشركاء لله فى الايجاد حقيقة، و لا شبهة فى انه اشنع من جعل الاصنام شفعا عند الله، و ايضاً يلزمهم ان ما اراده ملك الملوك لا يوجد فى ملكه و ان ما كرهه يكون موجوداً و ذلك نقصان شنيع فى السلطته و الملكوت، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وبازاء هؤلاء جماعة اخرى ذهبت الى ان لا مؤثر في الوجود الا الله المتعالى عن الشريك في الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لاعلة لفعله ولاراد لقضائه لا يستل عما يفعل وهم يستلون، قالوا لا مجال للعقل في تحسين الافعال و تقييحها بالنسبة اليه بل يحسن صدور كلها، واما المسماة بالاسباب فليست اسباباً على الحقيقة واما ارتبط بها بحسب الظاهر وجود الاشياء ولامدخل اما في سببية وجودها، لكنه تعالى اجري عاداته بان يوجد الاشياء عقيب تلك الاسباب فكل، من الاسباب و المسببات صادرة منه ابتداءً، قالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله و تقديس له عن شوائب النقصان والحاجة في التأثير الى شيء اخر، فهذا ان الفريقان واقعان في طرفي التضاد، احدهما يسمي بالقدرى والاخر بالجبرى وكلاهما اعور دجال.

و ذهب اخرون الى ان الاشياء في قبول الوجود متفاوتة فبعض منها لايقبل الوجود الا بعد وجود شيء اخر كالعرض، فانه الذي لايقبل الوجود الا بعد وجود الجوهر و كالمركب لايقبل الوجود الا بعد وجود جزئه، فقدرتة سبحانه تامة كاملة في غاية الكمال يفيض الوجود منه تعالى على الممكنات كلها بحسب قابليتها المتفاوتة، فبعضها صادرة منه بلا واسطة وبعضها بواسطة او وسائط، فمثل ذلك لايدخل في الوجود الا بعد سبق امور اخرى لا لنقصان في القدرة بل لنقصان في القابلية. وكيف يتوهم النقصان والاحتياج في القدرة مع ان سبب المتوسط ايضا صادر عنها، فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء الى ما ليس بصادر عنه.

وقالوا لا ريب في وجود موجود على اكمل وجه في الخير والوجود ولا في ان صدور الممكنات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام، فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة العلوية و من ضاهاها من العقول الانسانية واما ما يكون الخير فيه غالباً على الشر فيكون الخيرات داخله في قدرة الله تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخله فيها بالتبع كما سبق ذكره.

و من ثم قيل: ان الله يقضى الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى

بها، وقيل ايضا: ان الخير برضائه والشر بقضائه على قياس من لسعت الحية اصبعه و كانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه، فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة، ولولاها لم يرد القطع اصلا يقال: هو يريد السلامة و يرضى بها و يريد القطع و لا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق.

وانت تعلم ان اسلم هذه المذاهب الثلاثة من الافات واصحها المذهب الاخير لكونه كالمتوسط بين الجبر والتفويض و كالمزاج المعتدل بين طرفين متضادين. فخير الامور اوسطها.

لكن ههنا مذهب اخر هو مذهب العرفاء المحققين والاولياء الكاملين و هو مذهب ائمتنا عليهم السلام كما سيلوح اليه بعض الاحاديث الاتية، ونسبته الى المذاهب الثلاثة نسبة الطبيعة الفلكية الى الحار والبارد والمعتدل العنصرى على ما رأينا من كون تلك الطبيعة مع بساطتها جامعة للصفات والكمالات العنصرية على وجه اعلى واشرف مما يوجد فيها، فمن نظر الى الاسباب القريبة لافعال العباد قال بالقدر او التفويض، اى بكونها واقعة فى قدرتنا مقدرة بتقديرنا مفوضة الينا ولهذا قال تعالى: القدرية مجوس هذه الامة، وقيل فى القدرى نظاماً بدي

چنان كان گبر يزدان و اهرمن گفتم مر اين نادان احمق ماومن گفتم
لأنهم اصروا كالمجوس على ان الشرور صادرة من غير الله بالاستقلال وانها تقع بارادتنا لبارادته تعالى و فضائه، و من نظر الى السبب الاوّل و قطع النظر عن الاسباب المتوسطة و ترتيب صدورها و عن السبب القريب و جعل الكل مستندة اليه تعالى ابتداءً بلا مراعات ترتيب و حكمة و نظام و غاية قال بالجبر و خلق الاعمال و لم يفرق بينها و بين افعال الجمادات و كلاهما اعور لا يبصر الا باحدى العينين، اما القدرى فبعينه اليمنى اى النظر الاقوى الذى به يدرك الحقائق، و اما الجبرى فبعينه اليسرى اى الاضعف الذى به يدرك الظواهر.

و اما الحكيم الذى قلبه ذو العينين و ذو النظرين ينظر الى الحق باليمنى فيضيف الافعال كلها خيرا و شرها الى قضاء الله و قدره كما علمت و ينظر الى الخلق باليسرى، فثبت تأثيرهم فى الافعال به سبحانه لا بالاستقلال و تحقق بمعنى قول

الصادق (ع) وذلك هو الخير الكثير والفضل الكبير.

واما من اضاف الافعال اليه تعالى بنظر التوحيد و اسقاط الاضافات و محو الاسباب و المسببات لا بمعنى خلق الافعال فينا او خلق قدرة و ارادة جديدتين عند صدور الفعل عنا كما يقوله المجبرة و لا مبايتين لقدرة تعالى و ارادته كما يقوله له القدرية و لا بكونها واقعة بمجموع قدرة و ارادة قديمتين و قدرة و ارادة جديدتين كما يقول الفرقة الثالثة بل بنحو اخر يشير اليه قوله تعالى: و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى^١، و قوله، قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم^٢، و لا يعرفه احد الا الكاملون الراسخون في العلم، و لا يكشف عند المقال غير الخيال، بل يحتاج من يريد معرفته الى ان يصير من اهل المكاشفة و المشاهدة دون المفارقة و المناظرة، فذلك هو الذي طوى بساط الكون و خلص عن مضائق البون و خرج من الاين و البين فهو الولي الواصل و العارف الكامل المكمل. ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم^٣.

هذا تفصيل المذاهب في هذا الباب ذكرتها لك لتكون متهيئا ذا بصيرة و تيقظ في طلب ما هو الحق فيها، فلنرجع الى الشرح فنقول: الغرض من هذا الحديث المنع عن القول بمذهب القدرية و التذهب اليه و بيان بطلانه: فقوله تعالى: يا يونس لا تقل بقول القدرية، منع عن الاعتقاد به و الذهاب اليه، فان القول اذا تعدى بالباء يراد به الاعتقاد و المذهب و قوله: فان القدرية لم يقولوا بقول اهل الجنة... الى بما اغويتني اشارة الى بطلان مذهبهم بانه في البطلان و الفساد بمثابة لا يقول به احد من العالمين كافرهم و مؤمنهم لا اهل الجنة و لا اهل النار و لا الشيطان الرجيم مع غاية غوايته و ضلالته.

اما اهل الجنة فقالوا: الحمد لله هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله^٤، فتيقنوا ان اهتدائهم الى الجنة و وصولهم الى السعادة الابدية بهداية الله و ارادته الازلية و توفيقه اياهم و لهذا حمدوا الله على الهداية و ما حمدوا الا انفسهم على الاهتداء، لانه من لوازم الهداية و لا حمد و لا شكر للازم الشيء بل لمزومه.

واما اهل النار فقولهم: ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين^١، اى غلبته الشقوة على نفوسنا صيرتنا من اهل النار وكنا فى الاصل من صنف اهل الضلال، كما دل عليه كون الخبر جملة اسمية، ففرق بين ان يقولوا كنا ضللنا وبين ان يقولوا كنا قوما ضالين اى من هذا القسم فدل كلامهم بان لم يدخلوا النار باختيارهم بل بما سبق عليهم من القضاء وما كانوا عليه من غلبة الشقاء وكونهم من قسم الضالين.

واما ابليس فقوله: فما اغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم^٢، جعل اغواء الله اياه سبب غوايته واغوائه للناس.

فان قلت: ما معنى اغواء الله لابليس واضلاله؟

قلت: هو عبارة عن ايجاد عينه غاويا مغويا وخلقه ضالا مضلا، وقد حققنا ذلك و بسطنا القول فيه فى كتابنا المسمى بمفاتيح الغيب وفى كتابنا المسمى باسرار الايات^٣. وزبدة الكلام فيه: انّ العوالم والنشآت متطابقة مترتبة فى الشرف والخسة، اذا ما من شىء فى هذا العالم الا وله روح فى العالم الاعلى، وما من شىء فى العالم الاعلى الا واصله من حقيقة ربانية وسره من اسم الهى كما يعرفه الكاملون، وانّ انواع الموجودات الكونية كلها مظاهر اسماء الله وصفاته، ومن الاسماء والصفات ما هو اكثر حيطة واشمل اقساماً كالصفات المتقابلة ومنها ما ليس كذلك فله تعالى صفتا لطف وقهر ورحمة وغضب وهداية واضلال وغيرها من المتقابلات، ولا بدّ فيهما من مظاهر، فالملائكة ومن والاهم من الاخيار مظاهر اللطف والرحمة والهداية والشياطين ومن ضاهاهم من الاشرار مظاهر القهر والغضب والاضلال.

ومن ههنا يظهر سرّ السعادة والشقاوة الازلّيتين وحقيقة الجنة والنار وحقيقة نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة^٤، وسرّ قوله تعالى: يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً، وسرّ قوله تعالى: من يهد الله فهو المهتد ومن يضل الله فلا هادى له^٥، وقوله:

١. المؤمنون / ١٠٦ ٢. الاعراف / ١٦

٣. نحن بعون الله تعالى و عناية صححنا هذين الكتابين وعلقنا عليهما تعليقات مفيدة و نقلنا هما ايضاً بلغة الفارسية انتشر بعد زمان.

٤. اللمزة / ٦ و ٧ ٥. البقرة / ٢٦ ٦. الاسراء / ٩٧ و الاعراف / ١٨٦

لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون^١، وقوله: ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن و الانس^٢، وايات كثيرة فى هذا الباب.

لكن يجب ان يعلم ان الرحمة ذاتية والغضب عرضى وان الهداية بالذات و الاضلال بالتبع وان الخيرات ذاتية والشرور تبعية، وهكذا فى كل صفتين متقابلتين و مظاهرهما هكذا يجب ان يدرك هذا المقام و يحقق المرام.

واما ما ذكر تعالى بعد قول يونس: ولكن اقول لا يكون الا بما شاء الله و اراد و قدر و قضى من قوله: ليس هكذا يجب ان لا يكون الا ما شاء الله و اراد و قدر و قضى، فلعل وجهه انه تعالى علم من مرتبة يونس و درجته فى العلم و الفهم انه زعم ان مشيئة الله و ارادته على نحو مشيئتنا و ارادتنا و شوقنا و غرضنا و ان قدره و قضائه كقدرنا و قضائنا و كتصورنا و حكمنا، بل لعله زعم كما زعمت المجبرة انه تعالى مباشر لفاعيلنا القبيحة و الحسنة بارادته و قصده فهداه و علمه و ارشده الى معانى كل واحد من هذه الالفاظ على التفصيل بطريق الاستفهام عن علمه او لا بواحد و احد منها ثم تعليمه اياه ما هو الحق المعنى.

فذكر فى المشيئة انها هى الذكر و المراد به علمه تعالى بنظام الخير، لان مشيئته تعالى غير زائد على علمه بغيره، ونحن اذا علمنا امرا مقدورا لنا لم يكن علمنا سبباً لفعلنا له ما لم يحدث فينا شوق اليه ثم ارادة جازمة هى العزم عليه ثم تحريك لاعضائنا الارادية^٣ و هو ليس كذلك، بل علمه مشيئته، و ذكر فى القدراته هى الهندسة و يشاء و عزيمته ايضا غير زائدة على علمه و مشيئته، و ذكر فى القدراته هى الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء و المراد علمه التفصيلى بالجسمانيات المتقدرة الزمانية و المكانية على الوجه الجزئى المتقدر متطابقة لما فى المواد الخارجية من مقاديرها و كمياتها و مدة بقائها و فنائها و هو كما سبق مراراً تفصيل قضائه الذى هو علمه بالاشياء الكلية و الجزئية لكن على الوجه الكلى العقلى المقدس عن التقدر و التغير.

ثم قال فى القضاء و هو غير القضاء بالمعنى المذكور السابق على القدر هو الابرار و اقامة العين، يعنى ان حكمه تعالى بوجود شىء هو ابرامه اى ايجابه و ايجابه هو نفس ايجاده و اقامة عينه و هو بخلاف قضائنا و حكمنا بوجود شىء لأن حكمنا انفعالى و حكمه فعلى، فنفس حكمه بوجود زيد مثلا على الوجه الذى هو عليه فى الخارج من كمه و كيفه و مكانه و زمانه هو نفس اقامة عينه و افاضة صورته على مادته من غير حركة او تغير او استعمال الة او مباشرة مادة، بل كما قال تعالى: اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون^١.

فقوله: و كلمته و حكمه و امره و ابرامه نفس افاضيته للاشياء فهكذا يجب ان يعلم مشيئته و ارادته و قدره و قضائه حتى لا يلزم تغير و تكثر فى ذاته و صفاته الاولى و لانقص و قبح فى افعاله من حيث هى افعاله، لا كما زعمته القدرية حيث اشركوا به تعالى فى افعاله و لا كما زعمته المجبرة من نسبة القبائح و الشرور اليه تعالى من غير واسطة، فسبحان الذى تنزه عن الفحشاء و سبخان الذى لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء.

مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

الحديث الخامس

و هو الثامن و التسعون و ثلاث مائة

محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله (ع) قال: ان الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون اليه و امرهم و نهاهم فما امرهم به من شىء فقد جعل لهم السبيل الى تركه و لا يكونون آخذين و لا تاركين الا باذن الله.

الشرح

اشار الى جهتي الجبر و الاختيار لعباد فى فعلهم فقوله: ان الله خلق الخلق فعلم ما

هم صائرون اليه، اشارة الى الجبر، لان ماخالف علمه تعالى فهو يمتنع ان يوجد و ما وافق علمه يجب ان يوجد.

وقوله: و امرهم و نهاهم ذال على القدرة و الاختيار للعبد و الأفلا فائدة للامر و النهى، و قوله: فما امرهم به من شىء فقد جعل لهم السبيل الى تركه، و يفهم بقريئة المقام و مقائسة الكلام و ما نهاهم عنه من شىء فقد جعل لهم السبيل الى فعله، صريح^١ فى اثبات الاختيار له و ان له ان يفعل و له ان يترك نظراً الى قوته و تمكنه من الفعل و الترك، و هذا اى امكان صدور الفعل و لاصدوره جواز حصول الترك و لا حصوله لا ينافى و جوب احدهما و امتناع مقابله، لان هذا الامكان بالقياس الى ذات العبد و قدرته و ذلك الوجوب لاحدهما بالنسبة الى اسبابه و علله و بالنسبة الى سابقة علم الله و قضائه فلا منافاة بينهما.

وقوله: و لا يكونون اخذين و لا تاركين الا باذن الله صريح فى الجبر، لان المراد باذن الله ايجابه و ايجاده لشىء بتوسط فاعله المباشر له كما فى قوله تعالى فى حق عيسى (ع): و تبرئ الاكمه و الابرص باذنى و اذ تخرج الموتى باذنى^٢، فثبت و تبين من هذا ان الفعل صادر من الانسان و فائض من الله.

قال الغزالي فى كتابه المسمى بالاحياء: فان قلت: كيف الجمع بين الشرع و التوحيد؟ و معنى التوحيد ان لا فاعل و لا مؤثر فى الوجود الا الله و معنى الشرع اثبات الافعال للعباد؟ فان كان العبد فاعلاً فكيف يكون الله فاعلاً؟ و ان كان الله فاعلاً فكيف يكون العبد فاعلاً، و مفعول واحد بين فاعلين غير معقول؟^٣ فاقول: نعم ذلك غير مفهوم اذا كان للفاعل معنى واحد و ان كان له معنيان، و يكون الاسم مجملاً مردداً بينهما لم يتناقض ما يقال: قتل الامير فلانا و يقال: قتله الجلاد، و لكن كل منهما بمعنى اخر، فكذلك هيهنا فيكون معنى كون الله فاعلاً انه المخترع الموجد، و معنى كون العبد فاعلاً انه المحل الذى خلقت فيه القدرة بعد ان خلق الله تعالى فيه الارادة بعد ان

١. و هذا صريح - م - ط . ٢. مائدة / ١١٠

٣. و مفعول بين فاعلين غير مفهوم «الاحياء»

خلق الله فيه العلم، فارتبطت القدرة بالارادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبطت بقدرة الله ارتباط المعلول بالعلة وارتباط المخترع بالمخترع، وكل ماله ارتباط بقدرة فان محل القدرة فيه يسمى فاعلا له كيف ما كان الارتباط، كما يسمى الجلاذ قاتلا والامير قاتلا، لان الفعل بقدرتهما ولكن على وجهين مختلفين، فكذاك ارتباط المقدور^١ بين القدرتين.

ولاجل توافق ذلك و تطابقه نسب الله الافعال في القران مرة الى الملائكة و مرة الى العباد و مرة الى نفسه قال تعالى: قل يتوفىكم ملك الموت^٢، و قال: الله يتوفى الانفس حين موتها^٣، و قال: افرايتم ما تحرثون^٤، و قال: انا صبينا الماء صبا^٥، انتهى.

الحديث السادس

وهو التاسع والسبعون و ثلاث مائة

على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمن عن حفص بن قرط، «اعورا الكوفي العزلي من اصحاب عن ابي عبدالله، قال قال رسول الله (ص): من زعم ان الله يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب على الله و من زعم ان الخير و الشر بغير مشيئة الله فقد اخرج الله من سلطانه و من زعم ان المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله و من كذب على الله ادخله النار.

الشرح

الزعم الاول مذهب المجبرة الزاعمين ان السيئات و الفواحش بارادة الله و حكمه و الزعم الثاني القدريه الزاعمين ان الشرور و المعاصي ليست بمشيئة الله و قدرته، فيلزم عليهم ان يجرى في ملك مالک الملوك ما ليس بقدرته و اختياره و يجرى في ملكه

١. لان القتل ارتبط «الاحياء» ٢. المقدورات «الاحياء» ٣. السجدة / ١١

٤. الزمر / ٢٢ ٥. الواقعة / ٦٣ ٦. عبس / ٢٥

ما يكرهه و يقبحه و لا يقدر على دفعه او يقدر و لا يفعل و يرى الشرور و القبائح و انواع الظلم و الجور و الاديان الفاسدة و الملل الباطلة و استيلاء الاعداء على الانبياء و الاولياء عليهم السلام و قتلهم العباد و اسرهم الامهات و الاولاد و تخريبهم البلاد و يقدر على دفعا ثم لا يدفعها حتى يكون العالم على ابلغ نظام و اكمل تمام و ذلك محال.

فان قالوا ان التقدير الازلى يمنعه عن ذلك فيقال: كون التقدير الازلى ان كان واجبا ان يكون على هذا الوجه الذى هو الواقع بحيث ما كان يصح الوجود الا كما هو عليه فصح اللزوم و الجبر و ثبت كون الامر كله لله.

وان كان ممكنا و اختاره لما فيه من المصلحة فاي مصلحة في ان يهتك بالفقر كثيرا من ارباب الستر و يرفض بايتام صغار عن حضانه مرضعاتهم فيبتليهم و يبتليها و يرسل العاهات و الشدائد الكثيرة على اهل الله و عباد الصالحين فلم ما جمع لهم سلامة الدنيا و سعادة العقبى؟ و اى مصلحة للجاهل في جهله و للشقى فى شقائه؟ فعلم ان هذا الترتيب و النظام و التفاوت و الانقسام و وجود الخيرات و الشرور و حصول المنافع و المضار و السعادة و الشقاوة كلها بقضاء الله و امره و حكمه و ان لا مؤثر و لا حاكم و لا مدبر غيره بل الكل تحت امره و تأثيره و حكمه و تسخير، و هذا لا ينافى اثبات الوسائط و الفواعل و قوة الفاعلين و قدرة القادرين، لانها مسخرة بزمام التقدير مقيدة بسلسلة التقدير محكومة بحكم القضاء و التدبير و اليه الاشارة بقوله تعالى: و من زعم ان المعاصى بغير قوة الله فقد كذب على الله و من كذب على الله ادخله الله النار.

قال ابو حامد فى كتاب التوحيد من كتب الاحياء: ان حاصل هذا التوحيد ان ينكشف لك ان لافاعل الا الله و ان كل موجود من خلق و رزق و حيو و قدرة و قوة فالمتفرد بابداعه و اختراعه هو الله تعالى لا شريك له فيه، و اذا انكشف لك هذا لم تنظر الى غيره، بل كان منه خوفك و رجاؤك و عليه اعتمادك و اتكالك دون غيره، و

علمت ان ما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات و الارض، و اذا انفتحت لك ابواب المكاشفة اتضح لك هذا و انما يصدك الشيطان عن هذا التوحيد في مقامين: احدهما الالتفات الى اختيار الحيوانات و الثانى الالتفات الى فعل الجمادات^١.

اما الالتفات الى الجمادات كاعتمادك على المطرفى خروج الورق و نباته و نمائه و على الغيم فى نزول المطر و على البرد فى اجتماع الغيم و على الريح فى استواء السفينة و سيرها، و من انكشف له امر العالم كما هو عليه علم ان الريح هو الهواء^٢ لا يتحرك بنفسه ما لم يحرك، و كذا الكلام فى محركه و هكذا حتى ينتهى الى المحرك الاوّل الذى لا محرك له و لا هو متحرك فى نفسه.

فالنتفات العبد فى النجاة فى البحر الى الريح يضاهى التفات من اخذ للقتل^٣ فكتب الملك توقيعاً بالعبء عنه، فاخذ يشتغل بذكر الحبر و الكاغذ و القلم الذى كتب التوقيع و يقول: لولا القلم لهلكت، فيرى نجاة من القلم لا من محرك القلم و هذا غاية الجهل، فالشمس و القمر و المطر و الغيم و الارض و كل جماد و حيوان فى القبضة القدرة سخرة تسخير القلم فى يد الكاتب، و اذا انكشف لك ان جميع ما فى السموات و الارض مسخر على هذا الوجه انصرف عنك الشيطان خائباً و ايس من مزج توحيدهك بهذا الشرك و يأتىك فى المهلكة الثانية و هى الالتفات الى اختيار الحيوانات فى افعالها الحيوانية^٤ فيقول: كيف ترى الكل من الله و هذا الانسان يعطيك الرزق باختياره فان شاء اعطاك و ان شاء قطع عنك و يقول له ايضاً: نعم ان كنت لا ترى القلم الا مسخراً فكيف لا ترى الكاتب بالقلم و هو المسخر له؟

و عندها زلت اقدام الاكثرين الاعباد الله الذين لا سلطان عليهم للشيطان، فيشاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخراً مضطراً كما شاهد الضعفاء كون القلم مسخراً، و عرفوا ان غلط الضعفاء فى ذلك كغلط النمل مثلاً لو كانت تدب على

١. الى الجمادات «الاحياء» ٢. الزرع «الاحياء» ٣. الهواء و الهواء «الاحياء»

٤. التحزرقية «الاحياء» ٥. فى الافعال الاختيارية «الاحياء»

٦. لانه مسخراً «الاحياء»

الكاغذ فرأت رأس القلم يسود الكاغذ فلم يمتد بصرها الى اصابعه و يده فضلا عن صاحب اليد، فغلطت و ظنت ان القلم هو المسود للبايض، و ذلك لقصور بصرها عن مجاوزة رأس القلم لضيق حدقتها.

فكذلك من لم يشرح الله بنوره صدره قصرت بصيرته عن جبار السموات و الارض و مشاهدة كونه قهارا و راء الكل، فوقف في الطريق على الكاتب و هو جهل محض، بل ارباب القلوب و المشاهدات هم الذين انطق الله في حقهم كل ذرة في الارض و السموات بقدرته التي نطق بها كل شيء حتى سمعوا تسبيحها و تقديسها و شهادتها على انفسها بالعجز بلسان ذلك يتكلم بلا صوت و حرف لا يسمعه الذين هم عن السمع لمعزولون، و ليس المراد السمع الظاهر الذي لا يجاوز الاصوات و ان الحمار شريك فيه، بل المراد سمع عقلي يدرك به كلام ليس بحرف و لا صوت و لا هو عربي و لا عجمي.

ثم نقل حكاية في المثال الذي كان فيه تقريرا للفهم و نحن نذكرها اختصاراً:
قال: قال بعض الناظرين عن مشكوة نور الله تعالى للكاغذ و قدرآه اسود وجهه: ما بال وجهك اسود بعد ما كان ابيض مشرقاً؟ فقال: ما انصفتني في هذه المطالبة، فان ما سودت و جهى بنفسى و لكن سل الحبر، فانه سافر عن وطنه و مستقره الذي هو قعر المداد فنزل بساحة و جهى و سوده ظلماً و عدواناً.

فقال: صدقت فسأل الحبر عن ذلك فقال: ما انصفتني فاني كنت ساكناً في المحبرة عازماً ان لا ابرح منها فاعتدى على القلم و اجلاني عن بلدى فالسؤال عليه لاعلى.
فقال: صدقت ثم سأل القلم عن سبب ظلم تعديه فقال: سل اليد و الاصابع، فاني كنت قصباً نابتاً على شاطئ الانهار متزهاً بين خضر الاشجار فجأتني اليه بسكين و اقلعتني من اصلى و مزقت على ثيابي و شققت رأسي ثم غمستني في سواد الحبر و مرارته و تمشيني على قمة رأسي فما جرمي؟ فتتح عنى و سل من قهرني.

فقال: صدقت ثم سأل اليد عن ظلمها للقلم فقالت اليد ما انا الا لحم و عصب،

فهل رأيت لحما يظلم او جسماً يتحرك بنفسه؟ و انما انا مركب مسخر ركبني فارس يقال له القدرة و القوة، فهي التي ترددني و تجول بي في نواحي الارض فلا معاملة بيني و بين القلم فسأل القدرة.

فقال: صدقت ثم سأل القدرة عن شأنها و استخدامها لليد فقالت: دع عنك لومي و معاتبتي فكم من لائم ملوم و كم من ملوم لا ذنب له؟ و كيف ظننت اني ظلمتها لما ركبتها و لو كنت راكبة قبل التحريك ما كنت احركها، بل كنت ساكنة نائمة نوماً ظن بي ظانون اني ميتة او معدومة حتى جاتي موكل ازعجني و ارهقني الي ما ترى مني و هذا الموكل يسمى بالارادة.

فقال: صدقت ثم سأل الارادة ما الذي قواك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة حتى صرفتها الي التحريك و ازعجبتها و ارهقتها ارهاقاً لم تجد عنه مخلصاً و مناصاً؟ فقالت الارادة: لا تعجل على فعل لانا عذراً و انت تلوم، فاني ما انتهضت و لكني انهضت و ما انبعثت و لكني بعثت بحكم حاكم قاهر و امر امر جازم و رد على من حضرة القلب رسول العلم بالاشخاص المقدره فاشخصتها بالاضطرار، فاني مسكين مسخر تحت قهر العلم و العقل و لا ادري باي جرم وقعت عليه و سخرت له و الزمت طاعته، و لكني ادري اني لا طاقة لي على مخالفته مهما جزم حكمه، لعمرى مادام هو في التردد مع نفسه و التحير في حكمه، فانا ساكنة لكن مع استشعار و انتظار لحكمه، فاذا انجزم حكمه انزعجت بطبع و انقهار تحت طاعته فسل العلم عن شأني و دع عتابك.

فقال: صدقت و اقبل على العلم و العقل و القلب مطالباً لهم و معاتباً اياهم على استنهاض الارادة و ترشيحها^٢ لاشخاص القدرة فقال العقل: اما انا فسراج ما اشتعلت بنفسي و لكني اشتعلت^١، و قال القلب، اما انا فلوح ما انبسطت بنفسي و لكني بسطت، و قال العلم: اما انا نقش نقش في بياض لوح القلب لما اشرق سراج العقل و ما انخططت بنفسي، و كم كان هذا اللوح قبلي خاليا عنى؟ فسأل القلم عنى فان الخط

٣. و تسخيرها «الاحياء»

٢. وفت «الاحياء»

١. العزة «الاحياء»

٤. اشعلت «الاحياء»

لا يكون الا بالقلم.

فعند هذا يصرخ السائل ولم يقنعه جوابه وقال: قد طال تعبى في هذا الطريق و كثرت منازلى ولا يزال يحيلنى من طمعت فى معرفة هذا الامر منه الى غيره، ولكنى قد كنت اطيب نفساً بكثرة التردد لما كنت اسمع كلاماً مقبولاً فى الفتواد^١ و عذراً ظاهراً فى دفع السؤال.

فاما قولك: انى خط انما خطنى قلم فلست افهمه، لانى لا اعلم قلماً الا من القصب و لالوحاً الا من العظم او الخشب و لا خطاً الا بالحبر و لا سراجاً الا من النار، وانى لا سمع فى هذا المنزل حديث اللوح و السراج و الخط و القلم و لا اشاهد من ذلك شيئاً اسمع جمعجة^٢ و لا ارى طحانا؟

فقال له القلم: صدقت فيما قلت فبضاعتك مژجاة و زادك قليل و مركبك ضعيف و المهالك فى الطريق الذى توجهت اليه كثيرة، فالصواب لك ان تنصرف و تدع ما انت فيه و ان كنت راغباً فى استتمام الطريق الى المقصد فالتق سمعك و انت شهيد. و اعلم ان العوالم فى طريقك هذا ثلاثة: عالم الملك و الشهادة و هو اولها، و لقد كان الكاغذ و الحبر و القلم و اليد من هذا العالم، و قد جاوزت تلك المنازل بسهولة. و الثانى عالم الملكوت و هو ورائى، فاذا جاوزتني انتهيت الى سائر منازلها و فيها المهامة الفسيحة و الجبال الشاهقة و البحار المغرقة و لا ادرى كيف تسلم منها.^٣ و الثالث عالم الجبروت و هو بين عالم الملك و الملكوت و لقد قطعت منها ثلاثة منازل، اذ فى اوله منزل القدرة و الارادة و العلم و هو واسطة بين عالم الملك و الملكوت يشبه سفينة التى هى فى الحركة بين الارض و الماء.

فقال السائل: قد تحيرت فى امرى و استشعر قلبى خوفاً مما وصفته من خطر الطريق، و لست ادرى اطيع قطع هذه المهامة التى وصفتها ام لا؟ فهل لذلك من علامة؟ فقال: نعم! افتح بصرک و اجمع ضوء عينيك و حدقه نحوى، فان ظهر لك

١. التردد «الاحياء» ٢. مقبولاً فى الفتواد «الاحياء»

٣. الجمعجة: صوت الرحى و الطحن بالكسر الدقيق. و منه المثل: اسمع جمعجة و لا ارى طحناً.

٤. فيها «الاحياء»

القلم الذى به انكتبت^١ فى لوح القلب فيشبهه ان تكون اهلا لذلك.
فقال السائل: لقد فتحت بصرى و حدّفته فوالله ما ارى قصباً ولا خشباً ولا اعلم
قلماً الا كذلك.

فقال العلم: لقد ابعدت النجعة، اما سمعت ان متاع البيت يشبه رب البيت؟ اما
علمت ان الله تعالى ذاته لا يشبه سائر الذوات؟ فكذلك لا يشبه يده الا يدي ولا
قلمه الا قلام ولا كلامه سائر الكلام ولا خطه سائر الخطوط؟ وهذه امور الهية من
عالم الملكوت فليس الله تعالى فى ذاته بجسم ولا فى مكان بخلاف غيره، ولا يده
لحم وعظم و دم بخلاف الا يدي ولا قلمه من قصب ولا لوحه من خشب ولا كلامه
بحرف و صوت ولا خطه برقم و رسم، فان كنت لا تشاهد هذا هكذا فما اراك الا مخنثا
بين فحولة التنزيه و انوثة التشبيه مذبذباً بين هذا و ذاك، لا الى هتولاء ولا الى هتولاء،
فكيف نزهته ذاته و صفاته و كلامه و اخذت تتوقف فى يده و قلمه و لوحه و خطه؟
فكن منزها صرفاً و مقدساً فحلاً فلعلك تجد على النار هدى و لعلك من سرادقات
العزة تنادى كما نودى موسى: انى انا ربك^٢.

فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه و انه مخنث فى^٣ التشبيه و
التزيه، فاشتعل قلبه ناراً من حدّة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص، و لقد كان زيتيه
فى مشكوة قلبه يكاد يفضى و لولم تمسسه نار.

فلما نفخ فيه العلم بحدّته اشتعل زيتيه فاصبح نوراً على نور فقال له العلم: اغتم
الان الفرصة و افتح بصرك فلعلك تجد على هذه النار هدى، ففتح بصره فانكشف له
القلم الالهى فاذا هو كما وصفه العلم فى التنزيه، و هو يكتب على الدوام فى قلوب
البشر كلهم اصناف العلوم و كان له فى كل قلب رأساً و لا رأس له.

فقضى منه العجب و قال: نعم الرفيق العلم، جزاه الله عنى خيراً، اذا لان ظهرلى
صدق انبائه عن اوصاف القلم فانى اراه الان قلماً لا كالا قلام.
فعند هذا ودع العلم و شكره فقال: لقد طال مقامى عندك و انا عازم على السفر

الى حضرة القلم فاسأله عن شأنه، فسار اليه وقال: ايها القلم ما بالك تخط على الدوام فى القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات الى اشخاص القدرة و صرفها الى المقدورات؟ فقال: لقد نسيت^١ ما رأيت فى عالم الملك والشهادة و سمعته من جواب القلم اذا سألته فاحالك على اليد فقال: مالى لم انس^٢ ذلك؟ فقال: جوابى مثل جوابه.

قال: كيف وانت لا تشبهه؟ قال القلم: اما سمعت ان الله خلق ادم على صورته؟ قال: بلى! قال: فاسأل عن شأن^٣ المقلب بيمين الملك فانى فى قبضته، هو الذى يرددنى و انا مقهور مسخر، فلا فرق بين القلم الالهى و قلم الادمى فى معنى التسخير، و انما الفرق فى ظاهر الصورة. فقال: و من يمين الملك؟ فقال القلم: اما سمعت قوله تعالى: و السموات مطويات بيمينه^٤، هو الذى يرددها.

فسار السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده و رأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم و لا يجوز وصف شىء من ذلك و لا شرحه، بل لا يحوى مجلدات كثيرة عشر عشر و صفه.

و بالجملة انه يمين لا كالايمان، و يده لا كالايدى، و اصبع لا كالاصابع، فيرى^٥ القلم متحركا فى قبضته، فظهر له عذر القلم فسأل عذر اليمين^٦ عن شأنه و تحريكه للقلم فقال: جوابى ما سمعت من اليمين الذى فى عالم الشهادة و هو الحوالة الى القدرة، اذ اليه لا حكم لها فى نفسها و انما محركها القدرة لا محالة.

فسار السالك الى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب ما استحقر عندها قبل ذلك، فسألها عن تحريك اليمين فقال: انما انا صفة فاسأل القادر اذا العهدة^٧ على الموصوفات لا على الصفات.

و عند هذا كاد ان يزيغ و يطلق بالجرأة لسان السؤال فثبت بالقول الثابت و نودى من وراء سرادات العزة^٨: لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون^٩، فغشيت^{١٠} الحضرة فخرصعقا

١. او قد نسيت؟ «الاحياء» ٢. لم انس ذلك «الاحياء» ٣. شأنى المقلب «الاحياء»
٤. الزمر/ ٦٧ ٥. فرأى «الاحياء» ٦. فسأل اليمين «الاحياء»
٧. العمدة «الاحياء» ٨. الحضرة «الاحياء» ٩. الانبياء/ ٢٣

يضطرب في غشيته مدة، فلما افاق قال: سبحانك تبت اليك و توكلت عليك و امنت بانك الملك الجبار الواحد القهار، فلا اخاف غيرك و لا ارجو سواك و لا اعوذ الا بعفوك من عقابك و برضاك من سخطك.

فعند هذا رجع السالك و اعتذر من استولته و معاتبته و قال لليمين و القلم و العلم و الارادة و القدرة و ما بعدها: اقبلوا عذري فاني كنت غريباً حديث العهد بالدخول في هذه البلاد و لكل داخل دهشة، فما كان انكارى عليكم الا عن قصور و جهل، الآن قد صح عندي عذركم و انكشف لى ان المتفرد بالملك و الملكوت و العزة و الجبروت هو الواحد القهار، فما اتمتم الا مسخرون تحت قهره و قدرته، مرددون في قبضته، و هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن. انتهى كلامه تلخيصاً.

فظهر و تحقق من هذا التوحيد ان فعل العبد بما هو فعله فعل الله، لا ان هيهنا فعلان احدهما للحق و الاخر للعبد، و لا كما يقوله المجبرة: ان لا تأثير لارادة العبد و قدرته و لا تقدم منه على الفعل بالذات و لا كما يقوله القدرية: ان الفعل للعبد خاصة و لا كما يقوله الاخرون من: ان العبد مع قدرته و ارادته الجازمة و ارتفاع الموانع فاعل قريب مستقل في فعله و انما الحاجة اليه تعالى بالواسطة لانه مبدأ المبادئ و علة العلل، حتى انه لو امكن وجود العبد و اختياره بدونه تعالى لما توقف فعله الا عليه، و هؤلاء زعموا ان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول الاخير بل الامر كما ذكر في مثال الكتابة و القلم و اليمين.

فلو كان للقلم عقل و نطق فكان له ان يقول: انى كتبت، و كان صادقاً في ما قاله و كان ايضاً للكاتب حينئذ ان يقول لقلمه: ما كتبت اذ كتبت و لكنتى كتبت، و كلا القولين صادقين على ذلك التقدير كما قال تعالى: و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى، فهكذا سبيل افعال العباد في نسبتها اليه تعالى من الجهة التي نسبت الي العباد من غير شركة في الفاعلية، و لا جبر ايضاً و لا تفويض لكن ادراكه عسر جداً الا لمن نور الله قلبه و شرح صدره، و هذا هو المذهب الرابع الذي وعدنا بيانه في الحديث السابق و

هو المراد من قول الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين.

الحديث السابع وهو الرابع مائة

«عده من اصحابنا عن احمد بن ابى عبدالله عن عثمان بن عيسى عن اسمعيل بن جابر قال كان فى المسجد المدينة رجل يتكلم فى القدر و الناس مجتمعون قال فقلت يا هذا اسألك قال سل قلت يكون فى ملك الله تبارك و تعالى ما لا يريد قال فاطرق طويلا ثم رفع رأسه الى فقال يا هذا لئن قلت انه يكون فى ملكه ما لا يريد انه لمقهور و لئن قلت انه لا يكون فى ملكه الا ما يريد اقررت لك بالمعاصى، قال فقلت لابي عبدالله (ع) سئلت هذا القدرى فكان من جوابه كذا و كذا فقال لنفسه نظر اما لو قال غير ما قال لهلك».



مركز تحقيقات كليات الشريعة

قوله (ع): لنفسه نظر، اى لنفسه حيث لم يقل فى الجواب ما يلزم منه كفره، و كلمة «اما» يحتمل مخففة و مشددة، فالاولى للتنبيه و التحقيق و الثانية لافتتاح الكلام و يتضمن الاخبار.

فان قلت: السؤال المذكور طلب لتحقيق احد الامرين المتنافيين، فلا بد فى جوابه به من اختيار احد الشقين ان كان المجيب عالما، و اذا لم يكن عالما كان الواقع الحق احد القولين لا غير، اما الايجاب خاصة او السلب خاصة اذ لا مخرج عن النفي و الاثبات، فاي الطرفين كان الحق فى هذا المطلب.

قلنا: قد يكون المسألة ذات وجهين و لكل وجه منها جواب، فالمجيب ههنا ينبغي له ان يستفسر السؤال و يفصل فى الجواب و يقول: ان اردت بقولك لا يريد ما لا يريدته تعالى لا بالذات و لا بالعرض بان يكون حصوله لازما لحصول امر اخر و ارادته لازمة لارادة ذلك الاخر، فالجواب: ان مثل ذلك لا يكون فى ملك الله ابدان و ان

اردت به ما لا يريد به بالذات وان اراده بالعرض وعلى سبيل التبعية، فالجواب: ان مثل ذلك يوجد في ملك الله كثيراً كالكفر والمعاصي و سائر الشرور فانها تابعة للخيرات الكثيرة واقعة في قضاء الله وقدره على سبيل اللزوم والاستمرار، لان في تركها ترك خير كثير لاجل شر قليل وذلك يوجب شراً كثيراً، فالخير بقضائه ورضائه والشر بقضائه لا برضائه كما مر غير مرة.

الحديث الثامن

وهو الحادى واربع مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن الحسن زعلان عن ابي طالب القمى»،
عبدالله بن صلت قال له ابو جعفر (ع) لما مدح اياه واستأذنه في مدحه: قد احسنت فجزاك الله خيراً، وقال الشيخ الطوسى: روى عن ابي جعفر الثانى (ع) فى اخر عمره انه قال: جزا الله صفوان بن يحيى و محمد بن ستان و زكريا بن ادم و سعد بن سعد عني خيراً فقد وفوا لى «صه»، «عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال قلت اجبر الله العباد على المعاصى قال لا قلت ففوض اليهم الامر قال لا قلت فماذا قال لطف من ربك بين ذلك».

الشرح

لم يرد (ع) باللفظ معناه العرفى المشهور وهو ما يقرب العبد الى الطاعة وبعده عن المعصية، بل اشار به الى دقة المعنى وغموضه وكونه بحيث يلفظ ادركه عن العقول والافهام، و اراد بقوله: بين ذلك، انه امر بين الجبر والتفويض كما سيأتى، و التقدير بين ذلك و ذلك.

الحديث التاسع وهو الثاني و اربع مائة

على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمن عن غير واحد عن ابي جعفر (ع) و ابي عبدالله قالان ان الله ارحم بعبده من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها و الله اعز من ان يريد امرا فلا يكون قال فسئلا عليهما السلام هل بين الجبر و القدر منزلة ثالثة قالان نعم اوسع مما بين السماء و الارض.

الشرح

قد سبق من الكلام فى هذا المقام ما به يقع الكفاية لمن له فطرة صافية و فطنة زكية و قريحة خالية عن اقاويل المبتدعة المضلين، فمن كان ذا فطرة على هذا الوجه و تأمل تأملا كاملا و تدبر تدبرا شاملا فيما ذكرناه و نقلناه علم ان الفعل ثابت للعبد من حيث انه ثابت للحق، و ان العبد مجبور فى فعله من حيث انه مختار فيه، و ان لم يمكنه تصور ذلك فعليه ان يذهب المذهب الثالث الذى ذكرناه و هو مذهب اهل الحكمة و هو: ان الفعل ثابت للعبد لا غير لكن ايجابه بالقياس الى ملاحظة الاسباب البعيدة العالية القريبة السافلة، و امكانه بالقياس الى وجود العبد و قدرته و علمه. و لهذا قال بعض الحكماء: ان الانسان لمضطر فى صورة مختار.

قال ابو على بن سينا فى تعليقاته على الشفاء: النفس مضطرة فى صورة مختار و حركاتها تسخيرية ايضا كالحركة الطبيعية، فانها تكون بحسب اغراض و دواعى و هى مسخرة لها، الا ان الفرق بينها و بين الطبيعة^٢ انها تشعر باغراضها و الطبيعة لا تشعر باغراضها، و الافعال الاختيارية فى الحقيقة لاتصح الا فى الاول وحده، و حركة الافلاك ايضا تسخيرية الا انها ليست بطبيعية، فان الحركات الطبيعية تكون على سبيل اللزوم، و ما يلزم شيئا ليس يلزم نقيضه ايضا فى حالة واحدة، و المحرك فى الفلك يحرك من نقطة و الى^٥ تلك النقطة بعينها فهى ترك موضع و قصده معا. انتهى كلامه.

١. بخلقه ٢. مختارة «التعليقات» ٣. الطبيعية «التعليقات»

٤. سببا «التعليقات» ٥. الى «تعليقات»

وهو صريح في ان المختار في الحقيقة ليس الا الاول تعالى وما سواه مسخر مجبور في حركاته وافعاله. الا ان الذي انكشف لنا بتأييد الله ونور هداه من جهة التدبير في كتابه الكريم وكلمات ائمتنا عليهم السلام ما نبهناك عليه، ومثال ذلك بوجه فعل الجوارح بل فعل الحواس، فالقلب امير الجوارح وامير الحواس فلا يكون من الجارحة فعل الا بارادة القلب، ولولاها كانت الجوارح جمادات ساكنة لا حراك لها، ثم القلب لا ارادة له من ذاته، اذ ذاته غير موجبة لارادته وانما الله يخلق فيه علما و ارادة كما اودع العين الباصرة شعاعا يحيط بالمرئيات، فنسبة جوارحك وقواها و حواسها الى القلب وهو اللطيفة النورية لا اللحم الصنوبري كنسبة القلب الى الله. فحظ الحكيم الرسمى في هذا المقام: ان النفس الانسانية بالقدرة والعلم والارادة التي خلقها الله فيها فعلت الافعال كما ان الجوارح بالقوة التي سرت فيها من النفس تحركت وادركت.

واما حظ العارف المتأله فيه: ان الله سبحانه فعل الافعال التي فعلتها النفس وانها لم تفعل الا فعله تعالى، ولم تشأ الا ما شاء الله، وما تشاؤن الا ان يشاء الله كما ان الحواس لم تحس الا ما احسته النفس فيكون رضى رضى والعجب ان الخلاف بين هذين الفريقين ثابت في المثال ايضا كما في الممثل له، فان نسبة النفس الى الاعضاء والقوى المدركة والمحركة مثال نسبه تعالى الى عالم السموات والارضين وملكوته، فمن عرف احدهما عرف الاخرى. واما قولهما (ع): نعم اوسع مما بين الارض والسماء، فهو كناية عن كون القول بالمنزلة بين الجبر والقدر في الصحة والصدق بحيث لا جرح فيه، وان القائل به في مندوحة وسعة اوسع من السعة التي مما بين الارض والسماء.

الحديث العاشر وهو الثالث و اربع مائة

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمن عن صالح بن سهل»، من اهل همدان كوفى الاصل من اصحاب الصادق (ع)، و فى بعض نسخ الرجال: صالح بن سهيل مصفرا.

قال الكشى: روى محمد بن احمد عن محمد بن الحسين عن الحسن بن على الصيرفى عن صالح بن سهل قال: كنت اقول فى ابى عبدالله (ع) بالربوبية فدخلت عليه فلما نظر الى قال: يا صالح انا والله عبيد مخلوقون لنا رب نعبده ان لم نعبده عذبنا، و فى «صه» نقل ذلك عن الكشى و قال: قال ابن الغضائرى: صالح بن سهل الهمداني كوفى غال كذاب وضاع للحديث روى عن ابى عبدالله (ع)، لا خير فيه و لا فى سائر ما رواه، و ذكر الشيخ الطوسى فى كتاب الغيبة: من المذمومين صالح بن سهل و الظاهر انه هذا، انتهى.

و قال الفاضل الاسترابادى: و الحق ان ما ذكره الشيخ فى كتاب الغيبة هو غير المذكور سابقا فانه من رجال الجواد (ع).
عن بعض اصحابه عن بى عبدالله (ع) قال سئل عن الجبر و القدر فقال لا جبر و لا قدر و لكن منزلة بينهما فيها الحق التى بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم.

الشرح

لم يرد (ع) بقوله: لا جبر و لا قدر، ان فعل العبد خال عن الجبر و الاختيار و لا بقوله: و لكن منزلة بينهما، ان فيه شيئا ضعيفا من الجبر و شيئا ضعيفا من الاختيار، و لا ايضا ان فيه تركيبا بين الجبر و القدر ناقصين كانا او تامين كالمركب من الحلاوة و الحموضة شديدتين او فاترين، بل المراد ان العبد مجبور فى قدرته، قادر فى مجبوريته، مضطر فى عين اختياره، مختار فى عين اضطراره، و الفعل ثابت له من حيث

هو ثابت لله، وانه صادر منه من حيث هو صادر من الله.

وقوله تعالى: لا جبر ولا قدر، اى لا جبر مجرداً عن القدر ولا قدر مجرداً عن الجبر، وهكذا معنى قوله تعالى: وما رميت اذ رميت، اى ما رميت رمياً لم يكن الله رماه حين ما رميت رمياً كان الله راميه، وقوله: ولكن الله رمى، اى ولكن الله رمى ما رميته.

ومما يشير الى هذا المعنى قوله تعالى خطاباً للمؤمنين: قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم^١، امرهم بقتالهم الكفار ثم نسب التعذيب الذى هو عين القتال الى الله بايدي المؤمنين.

وقوله تعالى: فيها الحق التى بينهما... الى اخره، اشارة الى ان منزلة التى بين الجبر والقدر امر غامض بحيث لا يعلمه الا العالم الزباني الناظر فى الحقائق بنور الالهام او من يعلمه منه ممن القى السمع وهو شهيد.



الحديث الحادى عشر

وهو الرابع و اربع مائة

على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن عدة عن ابي عبد الله قال قال له رجل: جعلت فداك اجبر الله العباد على المعاصى فقال: الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصى ثم يعذبهم عليها فقال له جعلت فداك ففوض الله الى العباد قال فقال لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهى فقال له جعلت فداك فيبينهما منزلة قال فقال نعم اوسع مما بين السماء الى الارض.

الشرح

قد اتضح معناه بما سبق مما نحن فيه كفاية لعن استبصر و تدبر فعليك بالتدبر فيه.

الحديث الثاني عشر

وهو الخامس و اربع مائة

محمد بن ابي عبدالله و غيره عن سهل بن زياد عن احمد بن ابي نصر قال قلت لابي الحسن الرضا (ع) ان بعض اصحابنا يقول بالجبر و بعضهم يقول بالاستطاعة قال فقال لي اكتب بسم الله الرحمن الرحيم قال علي بن الحسين (ع) قال الله عز وجل يا بن ادم بمشيئتي كنت انت الذي تشاء و بقوتي اديت الي فرايضى و بنعمتي قويت علي معصيتي جعلتك سميعا بصيرا ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك و ذلك اتى اولى بحسناتك منك و انت اولى بسيئاتك منى و ذلك اتى لاسأل عما افعل و هم يسألون قد نظمت لك كل شىء تريد.

الشرح

لما اسئل الرضا (ع) من اختلاف اصحابه فى الجبر و الاستطاعة اى التمكن و القدرة امر بكتابة ما قاله علي بن الحسين رواية عن الله عز وجل، اذ كان فيه كفاية للمستبصر فى بيان الحق فى مسألة الجبر و الاختيار، اذ ليس فوق كلام الله كلام. فقله: عز وجل: بمشيئتي كنت انت الذي تشاء، ظاهره يدل على مذهب اهل التوحيد فى الافعال بحمل الباء على السببية القريبة كما فى قولك: بالبصر يبصر الانسان و بالسمع يسمع و باليد يبطش، فيكون المعنى: مشيئتك التى بها كنت تشاء الاشياء هى مشيئتي التى تظهر فيك. واما اذا حملت الباء على السببية البعيدة فيكون المعنى: ان مشيئتي كانت سببا لمشيئتك التى كنت بها تشاء، و هذا يوافق مذهب جمهور الحكماء، و على كلا الطريقتين يثبت ان العبد مضطر فيما يختاره و يشاءه. و كذا قوله عز وجل: بقوتي اديت الي فرائضى، يحتمل الوجهين المشار اليهما: احدهما الوجه التوحيدي الذى يراه اهل المشاهدة بالعين المنور بنور الله و ثانيهما

الوجه التفصيلي الذي يراه اهل الحكمة بالعين المنور بنور العقل، وكلا الوجهين صحيحان ثابتان في الواقع لكن الاول الطف واشرف واعلى.

و مثال ذلك كما في الحد والمحدود، فان حقيقة الانسان حقيقة واحدة وله اسم واحد و وجود واحد و حقيقة واحدة مختلفة وهي الحيوان الناطق، والحيوان عين البدن المحسوس الظلماني المؤلف من الاعضاء والجوارح، والناطق عين الجوهر العقلي النوراني البسيط، فاذا تصورت في الانسان الذي هو مثال الحق ومعرفته نموذج من معرفة الله هذين الوجهين من الوحدة والكثرة من غير تناف بينهما، فاجعله مقياساً لمعرفة بارثك ونزوله في مراتب الكثرة وظهوره في مظاهر الاكوان وبروزه من مكان الحادثان.

وقوله: ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك، قدم شرح معناه ووجه لميته من ان المصادر منه تعالى بالذات في كل معلول وقابل هو الخير والحسن والسعادة، واما الشر والقيح والسوء والشقاوة فانما هي من نقصان المعلولية وقصور القابل.

وبهذا التحقيق يندفع ما ربما يختلج ببال من ليس ذا بضاعة كثيرة في العلم و امعان شديد و خوض تمام في معنى احاديث ائمتنا عليهم السلام من التنافي و التناقض فيها، حيث ان في كثير منها الحكم بان افعال العباد كلها منسوبة اليه تعالى من الوجه الذي هي منسوبة الى العبد كما مر تحقيقه، وفي كثير منها ان المعاصي من العبد لا من الرب تعالى.

فمن ذلك ما يروى ان ابا حنيفة اجتاز على موسى بن جعفر عليهما السلام فاراد ابو حنيفة امتحانه فقال المعصية ممن؟ فقال له موسى الكاظم عليه السلام: اجلس حتى اخبرك، فجلس ابو حنيفة بين يديه فقال له الكاظم عليه السلام: لا بد ان تكون المعصية من العبد او من ربه تعالى او منهما جميعا. فان كانت من الله و هو اعدل وانصف من ان يظلم عبده الضعيف و يؤاخذ به بما لم يفعله، وان كانت المعصية منهما جميعاً فهو شريكه والقوى اولى بانصاف عبده الضعيف، وان كانت المعصية من العبد وحده فعليه وقع الامر واليه توجه النهي وله حق الثواب والعقاب ووجبت له الجنة والنار.

فقال ابو حنيفة: ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم^١.

وقد نظم بعض شعراء اهل البيت عليهم السلام ذلك فقال:

لم يخل افعالنا اللاتي نذم بها احدى ثلاث خصال حين نأتيها
 اما تفرد ربنا بصنعتها فيسقط اللوم منا حين نبديها
 او كان يشركنا فيها فيلحقه ما سوف يلحقنا من لائم فيها
 او لم يكن لالهى فى جنايتها ذنب فما الذنب الا ذنب جانيها

ومن الحكايات ايضا ما رواه جماعة من العلماء ان الحجاج بن يوسف كتب الى الحسن البصرى والى عمرو بن عبيد والى واصل بن عطاء والى عامر الشعبي ان يذكروا ما عندهم وما وصل اليهم فى القضاء والقدر، فكتب اليه الحسن البصرى: ان من احسن ما انتهى الى ما سمعت عن امير المؤمنين على بن ابي طالب (ع) انه قال: اتظن ان الذى نهاك دهاك؟ انما دهاك اسفلك واعلاك والله برىء من ذاك. وكتب اليه عمرو بن عبيد احسن ما سمعت فى القضاء والقدر قول على بن ابي طالب (ع): لو كان الوزر فى الاصل محتوما كان الموزر فى القصاص مظلوما. وكتب اليه واصل بن عطاء احسن ما سمعت فى القضاء والقدر قول امير المؤمنين على بن ابي طالب (ع): كلما استغفرت الله منه فهو منك وكلما حمدت الله عليه فهو منه. فلما وصلت كتبهم الى الحجاج ووقف عليها قال: لقد اخذوها من عين صافية.

والوجه فى دفع التدافع وحل التناقض كما سبقت الاشارة اليه ان ليس لله الا افاضة الوجود واعطاء الخير والجود، وهذه الشرور اعدام ونقائص راجعة الى نقصانات القوابل وتصورات الذات عن احتمال الكمال الاتم والخير الاعظم. وفى قوله تعالى: وذلك انى اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك منى، اشارة دقيقة الى ما نحن فيه من ان حسنات افعال العباد وسيئاتها كلها وان كانت منسوبة اليه تعالى والى العبد جميعاً لاعلى وجه الشركة فى الفاعلية بل على الوجه الذى يعرفها العارفون، او على ان الافاضة والتأثير منه تعالى والوساطة والمصدرية

من العبد ولكن الله اولى بالحسنات والخيرات من العبد والعبد اولى بالسيئات والشروء، اذ ليس في ذاته تعالى جهة من جهات النقص والعدم وانه منبع افاضة الوجود والخير وانما منبع الشرور والعدم هو الامكان ثم المادة التي صدرت من بعض الاوائل المفارقة من جهة نقصه الامكاني وهي اخس الدوات واطلمها وابعدها من الاول تعالى، وكلما هو اشد تعلقا بها فهو اخس ذاتا واسوء فعلا، و النفوس الادمية كلما كانت هي اكثر تعلقا بالمواد والبدنية فهي اخس ذاتا واسوء فعلا واكثر معصية.

فعلى هذا التحقيق انكشف ان حسنات العبد من الله وسيئاته من نفسه مع ان الكُل صادرة منه تعالى فاتل قوله: ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك، واتل ايضا قوله: كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حد يثا، فيقولون تارة بالجبر وتارة بالقدر وكلا القولين زيغ عن منهج الصواب وانحراف عن سنن اولى الالباب.

واما قوله: ائني لا اسئل عما افعل وهم يسئلون، فقد مر تفسيره بما لا يوجب الجبر ولا نفى العلة والمعلول ولا نفى الغاية عن فعله تعالى، وانما قال ذلك لان لا يعترض احد عليه تعالى فيما يفعله وفيما جرى عليه قضائه وقدره، لان اكثر العقول بل كلها الا نادرا قاصرون عن فهم سزا القدر فالجموا بلجام المنع الشرعي.

واما اهل الكلام منهم فيعرفون ان تخصيص كل فرقة بما خصصوا به من لوازم الوجود والايجاد وان هذا الترتيب والتميز من ضروريات الماهيات وتفاوت طبقات الوجود ودرجات الكون في القرب والبعد من الله الاكبر، فاذا تؤمل فيما ذكر فلا وجه بعد ذلك للاعتراض بانه لم صار السعيد سعيداً والشقى شقياً.

وليت شعري لم لا ينسب الظلم الى الملك المجازي حيث يجعل بعض من تحت تصرفه وزيراً قريباً وبعضهم كناساً بعيداً؟ لان كلا منهما من ضرورات المملكة وينسب الظلم اليه تعالى في تخصيص كل من عبيده بما خصص به مع ان كلا منهما ضروري

في مقامه .

واما قوله تعالى: قد نظمت لك كل شيء تريد، فالمعنى اني قد خلقت لك جميع مصالحك من الجوارح والاعضاء والحواس والقوى ونظمت اسباب معاشك و معادك و سهلت عليك سبيل الخير والرحمة و اوضحت لك طريقى السعادة و الشقاوة من غير جبر و ضيق عليك و لا منع و لا صد منى لك، فان اطعت و سلكت سبيل السعادة فللك الاجر و الثواب و لنا عليك المنة و الفضل، و ان عصيت و سلكت سبيل الشقاوة فلزمك العذاب و تبعك الحساب و العقاب و لنا الحجة عليك و العتاب هذا.

قال العلامة النيشابورى في تفسير قوله تعالى: ختم الله على قلوبهم و على سمعهم... الاية. يحكى ان ابا القاسم الانصارى سئل عن تكفير المتعزلة في مسألة الجبر و القدر فقال: لا لانهم نزهوه عما يشبه الظلم و القبيح و ما لا يليق بالحكمة، و سئل عن تكفير اهل الجبر فقال: لا لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة و تأثير و ايجاد.

قال: و زعم فخر الدين الرازى ان اثبات الاله يلجىء الى القول بالجبر، لان الفاعلية لولم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح و هو نفى الصانع، و اثبات الرسول يلجىء الى القول بالقدر لانه لولم يقدر العبد على الفعل و الترك فاي فائدة في بعثة الرسول و انزال الكتب؟ او نقول: لما رجعنا الى الفطرة السليمة ان^٢ ما استوى الوجود و العدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح و هذا يقتضى الجبر، و نجد تفرقة ضرورية بين حركات الانسان و سكناته و بين حركات الجمادات و الحركات الاضطرارية و ذلك يقتضى مذهب الاعتزال، فلذلك بقيت هذه المسألة في حيز الاشكال.

قلت و بالله التوفيق: عندي ان هذه المسألة في غاية الانارة و السطوع اذا

١. البقرة / ٧ . ٢. الفعل فاي «غرائب القران» ٣. السليمة وجدنا ان «غرائب القران»

٤. ان المسألة «غرائب القران»

لوحظت المبادئ ورتبت المقدمات، فان مبدأ الكلّ لولم يكن قادراً على كل
الممكنات وخرج كثير^١ من الاشياء عن علمه وقدرته وتأثيره وايجاده بواسطة او بغير
واسطة لم يصلح لمبدئية الكل، فالهداية والضلالة والايمان والكفر والخير والشر و
التفيع والضّر وسائر المتقابلات كلّها مستندة اليه متتهية الى قدرته وتأثيره وعلمه و
ارادته، والايات الناطقة بصحة هذه القضية كقوله تعالى: فلو شاء لهدىكم اجمعين^٢، و
لو شئنا لاتينا كل نفس هديها^٣، قل كل من عند الله^٤، كثيرة وكذا الاحاديث: اعملوا كل
ميسر لما خلق له، كل شيء بقدر حتى العجز والكيس.

ثم قال: فهذه القضية مطابقة للعقل والنقل وبقى الجواب عن اعتراضات
المخالف، اما حكاية التنزه^٥ عن الظلم والقبائح فاقول: ان لله صفتي لطف وقهر، و
من الواجب وفي الحكمة ان يكون الملك وخصوصاً ملك الملوك كذا لك، اذ كل
منها من اوصاف الكمال ولا يقوم احدهما مقام الاخر، ومن منع ذلك كابر وعاند، و
لا بد لكل من الوصفين من مظهر، فالملائكة ومن ضاهاهم من الاخيار مظاهر اللطف و
الشياطين ومن والاهم من الاشرار مظاهر القهر، ومظاهر اللطف اهل الجنة و
الاعمال المستتعبة لها ومظاهر القهر اهل النار والافعال المعقبة اياها، ولا اعتراض
عليه في تخصيص كل من الفريقين بما خصصوا به فانه لو عكس الامر لكان الاعتراض
بحاله. وهي هنا يظهر حقيقة السعادة والشقاوة، فمنهم شقى وسعيد^٦... واما الذين
سعدوا ففي الجنة... الاية.

قال: واذا تؤمل فيما قلت ظهران لا وجه بعد ذلك لاسناد الظلم والقبائح اليه
تعالى، لان هذا الترتيب^٧ من لوازم الوجود والايجاد ولا سيما عند القائل بالتحسين و
التفيع العقلين.

واما قوله اي فائدة في بعثة الرسل وانزال الكتب ففي غاية السخافة، لانه لما بينا
انه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فكيف يبقى للمعترض ان يقول: لم جعل الله

١. شتى «غرائب القرآن» ٢. الانعام/ ١٤٩ ٣. السجدة/ ١٣ ٤. النساء/ ٧٨
٥. التنزيه «غرائب القرآن» ٦. ولاسيما «غرائب القرآن» ٧. هم اهل «غرائب القرآن»
٨. هود/ ١٠٥ ٩. هود/ ١٠٨ ١٠. الترتيب والتمييز «غرائب القرآن»

الشيء الفلاني كما انه ليس له ان يقول مثلاً: لم جعل الشمس سبباً لاناارة الارض؟
غاية ما في الباب ان يقول: اذا علم الله ان الكافر لا يؤمن فلم يأمره بالايمان و
يبعث اليه النبي؟

فاقول: فائدة بعث الانبياء وانزال الكتب بالحقيقة ترجع الى المؤمنين الذين
جعل الله بعثهم وانزالها سبباً واسطة لا هتدائهم. انما انت منذر من يخشاها. كما ان
فائدة نور الشمس يعود الى اصحاب العيون الصالح، واما فائدة الارسال والانزال
بالنسبة الى المختوم على قلوبهم فكفائدة نور الشمس بالنسبة الى الاكمه. واما الذين
في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الى رجسهم وماتوا وهم كافرون. غاية ذلك الزام
الحجة واقامة البينة عليهم ظاهراً. لثلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل^١، ولو انا
اهلكتناهم بعذاب... لقالوا لولا ارسلت الينا رسولا، وهو بالحقيقة النعى عليهم بانهم
في اصل الحقيقة ناقصون اشقياء.

وهذا المعنى ربما لا يظهر لهم لغاية نقصانهم كما ان الاكمه ربما لا يصدق البصراء
ولا يعرف ان التقصير والنقصان منه، وان سائر الشرائط من محاذاة المرئى و ظهور
المبصر موجودة و انما يعرف نقصانهم ارباب الابصار.

واما حديث التفرقة الضرورية بين الحركات الاضطرارية والحركات الاختيارية
كالرعدة مثلاً فاقول: لا ريب ان للانسان ارادات وقوى بها يتم له حصول الملائم و
اجتناب المنافي، الا ان تلك الارادات والقوى مستندة الى الله تعالى فكأنه لا اختيار
له، والتفرقة المذكورة سببها في ان الرعدة نقصت واسطة هي الداعية وفي الحركة
المسماة بالاختيارية زادت واسطة. فافهم هذه الحقائق. انتهى كلامه.

وجميع ما ذكره مأخوذ من قوانين الحكماء موافق لقاعدة البرهان الاقوله في
تنزيهه تعالى عن نسبة القبائح والشرور: ان لله صفتى لطف وقهر، فانه بظاهره يدل
على ان الظلم والشرك العدل والخير وكل واحد من المتقابلين صادر عنه بالذات. ثم
ما ذكره كلام خطابي بل قياس شعري يقوله عوام الصوفية.

١. الفلاني سبباً واسطة للشيء الفلاني «غرائب القرآن» ٢. النزاعات / ٤٥

٣. التوبة / ١٢٥ ٤. النساء / ١٦٥ ٥. طه / ١٣٤

والحق ان صفاته تعالى المتقابلة كلها عين الذات ولا يوجب اختلافها في الحثيات، فكما ان حثية كونه ظاهراً عين حثية كونه باطناً لما عرفت من ان غاية ظهوره على الاشياء نشأ منه غاية بطونه عنها، فكذلك الحال في كل متقابلين من صفاته كالاولية والاخيرية والرحمة والغضب والالطف والقهر، فاوليته عين اخيرته وحثية رحمته عين غضبه ووجه لطفه عين وجه قهره كما قال امير المؤمنين عليه السلام: سبحانه من اتسعت رحمته لاوليائه في شدة نعمته واشتدت نعمته لاعدائه في سعة رحمته. واتحاد الجهته في السبب المقتضى يوجب اتحاد الاثر، وصفات الله كلها وان تعددت اسمائها ومدلولاتها هي عين ذاته تعالى وكلها موجود بوجود واحد بسيط احدي، فليست بحيث يقتضى احداها شيئاً والآخرى شيئاً مخالفاً له ولا ان الذات تقتضى باحداها شيئاً والآخرى اخر مخالفاً له فانسد باب اثبات العقل المفارق وترتيب الصنع من الاشرف فالاشرف الى الاخص فالاخص.

بل الوجه في صدور القبايح والشرور ما سبق ذكره مراراً من ان طرفي الخير والسعادة والراحة والحسن والكرامة والايمان والطاعة كلها صادرة بالذات ومقابلاتها صادرة بالعرض وهكذا في مباديها من الاسماء والصفات المتقابلة. فالرحمة ذاتية والغضب بالعرض، فهو الرحيم والمنتقم، وكونه عزيزاً يوجب كون ما سواه اذلاءً، وكونه معزاً للمؤمنين يقتضى كونه مذلاً للكافرين، فهو المعز والمذل، وكونه ولياً لاوليائه نفس كونه عدواً لاعدائه، وكونه محبباً للارواح يقتضى كونه مميتاً للجسام، فهو المحي والمميت، وعلى هذا القياس في سائر اسمائه المتقابلة وكثرة مظاهرها، ومن زعم غير هذا الوجه في تعدد صفاته وتقابلها فقد انثلم توحيدده ولم يخلص بعد عن شوب الكثرة والشركة. وعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل كلام اكابر العرفاء في كثرة الاسماء واقتضائها لمظاهر المتخالفة بالحقائق. والله ولي التوفيق.

الحديث الثالث عشر

وهو السادس واربع مائة

«محمد بن ابي عبدالله؛ عن حسين بن محمد؛ عن محمد بن يحيى؛ عن حدثه،

عن ابي عبدالله (ع) قال: لا جبر و لا تفويض و لكن امر بين امرين؛ قال: قلت: و ما امر بين امرين؟ قال: مثل ذلك رجل رأته عى معصية فنهيته فلم ينته فتركه ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذى امرته بالمعصية».

الشرح

لا يخفى عليك ان تحقيق معنى امر بين امرين مما يعجز عن ادراكه عقول كثير من العلماء و الحكماء فضلا عن العوام و الضعفاء، و المثال الذى ذكره عليه السلام مثال حسن لمخاطبة العامى الضعيف تقريبا لفهمه و حفظا لاعتقاده فى افعال العباد حتى لا يعتقد كون العبد مجبوراً فى فعله و لا مفوضاً اليه اختياره، فان فى المثال المذكور لا يصدق على الرجل الذى رأى احداً فى معصيته فنهاه فلم ينته فتركه انه امر جابر له على معصيته و لا ايضاً انه مفوض امره اليه بالكلية فحيث نهاه فلم يكن مفوضاً له و حيث تركه فلم يكن جابراً له، و كذلك الرجل الاخر الذى فى مثالنا هذا ليس بمفوض اليه فى معصيته اذ صار منها عنها فلم ينته و لا ايضاً مجبور عليها اذ ترك بحاله منها غير مته، فهذا نعم المثال فى حق من قصر فهمه عن درك كيفية الامر بين الامرين.

و اعلم ان فى ايراد هذا اللفظ منكرأ حيث لم يقل عليه السلام و لكن الامر بين الامرين و لا ولكن الامر بين الامرين و لا ولكن الامر بين الامرين بل قال: لكن امر بين امرين، تلويح لطيف الى ان الامر المذكور كأنه جامع لهما جميعا و لكن لك منهما فيه على وجه اعلى و اشرف مما كانا عليه عند التفرق.

قال صاحب كتاب الفتوحات فى باب الحادى و التسعين و ثلاث مائة.

رأيت الحق فى الاعيان حقا هو الرائى و نحن له المرائى

قال الله تعالى: فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم، و هو القائل. و اقتلوهم حيث

١. رأيت الحق فى الاعيان حقا
و لست بحاكم فى ذاك وحدى
و عند المثبتين خلاف هذا
و فى الاسماء فلم اراه سوائى
فهذا حكمه فى كل رائى
هو الرائى و نحن له المرائى «الفتوحات»

وجدتموهم^١ فآظهر امراً و أمراً او مأموراً في هذا الخطاب التكليفي، فلما وقع الامثال و ظهر القتل بالفعل من اعيان المحدثات قال ما انتم^٢ الذين قتلتموهم بل انا قتلتم فانتهم بمنزلة السيف لى، و لم يقل فيه انه القاتل و الضارب بل الله هو العامل بالمكلف، فقام له المكلف مقام اليد الضاربة بالسيف كالحجر الاسود يمين الله بالبيعة تقبيلاً و استلاماً كالمصافحة بين الشخصين. و تقرير هذه المنازلة معرفة^٣ الامور الموجبة للاحكام هل لها اعيان و جودية او هى نسب تطلبها الاحكام فهى معقولة باحكامها، وبقى العلم فى المحل الذى ظهرت فيه هذه الاحكام^٤ ما هو؟ هل هو عين الممكن؟ و هذه النسب للمرجح مثل ما قال: و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى^٥. و قوله: و الله خلقكم ما تعملون^٦. او هل المحل وجود الحق و هذه الاحكام اثر الممكنات فى وجود الحق و هو ما يظهر فيه من الصور؟ فكل صورة تشهد صورة و هى اثار الممكنات فى وجود الحق، فيرى زيد صورة خالد فى وجود حق و يرى خالد صورة زيد فى وجود حق، و كلا الامرين قد قال به طائفة من اهل الله. انتهى كلامه.

و لولا مخافة التطويل لبينا صريح الحق فى هذا المقام بكلام واضح موضح لا مجمعة فيه، و قوله فصل لا ترده^٧ فيه من ان الموجودات الامكانية بعين ما هى متعددة الحقائق متكثرة الذوات و الوجودات متحدة الوجود، و كلا الحكمين حق ثابت لا كما ظهر من كلام جمهور المتصوفة ان الذات واحدة و الكثرة اعتبارية كالبحر و امواجه، و لان حقائق الممكنات هى المعانى المعقولة و النسب الذهنية و هى مبدأ الاثار و منشأ الاحكام من غير ان يكون فى الاعيان و جودات خارجية بازائها هى بالحقيقة مصداق تلك الماهيات و منشأ انتزاعها على عكس ما اشتهر بين الجمهور.

و اكثر الناس بحيث اذا حاولوا ان يشبوا توحيد الافعال فات عنهم رعاية جانب الكثرة، و اذا ارادوا ان ينزهوا خالقهم عن نسبة الشرور و القبائح فات عنهم رعاية جانب التوحيد و كذلك حالهم فى باب وحدة الوجود و كثرته.

١. النساء / ٨٩ . ٢. ما هم انتم «الفتوحات» ٣. ان معرفة «الفتوحات»

٤. هذا النسب و الاحكام «الفتوحات»

٥. الانفال / ١٧ - فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم «الفتوحات» ٦. الصافات / ٩٦

ثم العجب أنّ جماعة من افاضل المتأخرين ذهبوا الى أنّ لا مؤثر في الوجود الا الله، بل نقلوا اتفاق الحكماء في ذلك وان الوسائط شروط ومعدات وليس شيء منها فاعلا مؤثرا، مع أنّ الوجودات متعددة عند اكثر هؤلاء سيما المشائين الذين هم اتباع ارسطو، والوجود عندهم مبدأ الاثر وما لا تأثير له في شيء لا وجود له.

قال الشيخ رئيس اتباع المشائين ابو علي بن سينا في كتاب الاشارات: الاول يبدع جوهرأ عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرأ عقليا وجرما سماويا.

وقال الشيخ المقتول مقدم اتباع اشراقيين محي رسوم حكماء الفرس في كتابه المسمى بالهياكل: ان النور القوي لا يمكن نور الضعيف من الاستقلال بالانارة، فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قدرته.

وقال ايضا: ليس ان حركات الافلاك توجد الاشياء لكنها تحصل الاستعدادات و يعطى الحق الاول ما يليق باستعداده.

وقال نصير الملة والدين المحقق الطوسي رحمه الله في شرح الاشارات: قد شنع عليهم ابوالبركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية، والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شهوداً معدة للافاضة.

وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية، فان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوه وبنوا عليه مسائلهم.

وقال الفخر الرازي: الحق عندي انه لا مانع من اسناد كل الممكنات اليه تعالى لكنها على قسمين: منها ما امكانه الذاتي كاف في صدوره عن الباري تعالى، فلا جرم يكون فائضاً عن الباري من غير شرط، ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امور قبل حدوثها ليكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة، وذلك انما يتتظم بحركة دائمة دورية، ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود

استعداداً تاماً صدرت عن البارئ تعالى ووجدت ولا تأثير للوسائط اصلاً في الایجاد بل في الاعداد. انتهى.

هذا ما ذكره في هذه المسألة وهو دال على الجبر المحض، على انه من لم يسمع من احد ولم ينقل برهان عقلي او حجة قوية في هذه المسألة العظيمة.

واما الذي قاله بهمنيار تلميذ ابي على في كتاب التحصيل من قوله: وان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير، اذ لو ان يفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلاً او جسماً كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لا بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل. انتهى.

فيرد عليه اما اولاً فنقول: ان الممكن موجود مفترق في وجوده الى سبب و ذاته بحيث يمكن تحليله الى وجود و ماهية، والامكان هو حال ماهيته اذا اخذت من حيث هي، والوجوب بالغير حال وجوده الفائض من السبب التام، ثم ان امكان المبدعات و عدميتها امر لا ثبوت له في الواقع بل الثابت في الواقع هو الوجود و الوجوب و في المكونات قوة استعدادية قائمة بموادها، واذا حصلت بالفعل بطلت امكاناتها.

اذا تقرر هذا فنقول: لا يلزم من كون الموجود الممكن مفيداً لوجود شيء ان يكون افادته له من جهة امكانه او قوته حتى يكون للسلب او للقوة شركة في افادة الوجود، بل وجوده بما هو وجوده مفيد لوجود ما هو انقص منه، وانما يظهر اثر الامكان في نقصان الوجود الصادر منه والنقصان ايضاً امر عدمي فصار الوجود سبب الوجود و العدم سبب العدم.

واما ثانياً فنقول: هل للممكن وجود خاص متحقق في الواقع ام لا؟ فان لم يكن لما سوى الحق تعالى وجود في الواقع فلا تأثير له تعالى ايضاً، اذ لا معنى بالتأثير الا افادة الوجود، واما للمسمى بالماهية فلا يتعلق بها جعل ولا تأثير كما هو المحقق

عندهم وان كان للممكن وجود عيني مخصوص، فالوجود لا ينفك عن الاثر و
الاشتراك في الوجود يوجب الاشتراك في التأثير، فكلما كان الوجود اقوى و اشد كان
تأثيره اقوى و اتم.

الا ترى ان الموجودات المترتبة من لدن المبدأ الاعلى الى المادة السفلى كما انها
متفاوتة في القوة والضعف حسب ترتبها في التقدم والتأخر الذاتيين كذلك متفاوتة
في اثارها التي تفيدها بالذات؟ وهذه القاعدة مطردة في الاسباب الفاعلة دون
الشرائط والمعدات، فقد يكون الشرط او المعد امراً عديماً او في غاية الخسة والشرية
والمشروط او المعد له موجوداً شريفاً في غاية الفضل والشرف والخيرية، فعلم انّ
الموجودات على قاعدتهم متكثرة وانها مبادى لاثارها المختصة، و اذا تكثرت
الذوات تكثرت الاثار فاين توحيد الافعال؟

فظهر و تبين ان هذا المطلب الشريف العالى ارفع درجة و اجلّ مقاما من ان يصل
اليه احد بهذه الانظار و الافكار و لكن لله تعالى رجال متألّهون و عباد ملكوتيون
عيونهم منورة بنور الكشف و البرهان يرون الموجودات الكثيرة بما هي كثيرة واحدة و
بما هي واحدة كثيرة، و انّ الانبياء بما هو مختار مجبور و بما هو مجبور مختار. ذلك
هدى الله يهدى به من يشاء.

الحديث الرابع عشر

و هو السابع و اربع مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم
عن ابي عبدالله (ع) قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون و الله اعز من ان
يكون في سلطانه ما لا يريد.

الشرح

اثبت تعالى في هذا الحديث حكيمين ظاهرهما متناقض وباطنهما متوافق، فان الحكم الاول اثبات القدرة والاختيار للمكلف والحكم الثانى اثبات الجبر والاضطرار له، وقد علمت صحتها جميعا وعلمت ان الخير والشر والنفع والضرر والسعادة والشقاوة كلها منه تعالى وبارادته لكن احد الطرفين بالذات والاخر بالعرض، وعلمت ان سبحانه فاعل كل موجود بلا واسطة وبواسطة الا الصادر الاول فانه بلا واسطة.

فقد قال الشيخ^١ حى الدين العربى فى الباب التاسع عشر و ثلاث مائة من كتابه: ان رافع الاسباب سيشى الادب مع الله و من عزل من ولاة الله فقد اساء الادب و كذب فى عز ذلك الالى، فانظر ما اجهل من كفر بالاسباب و قال بتركها؟ و من ترك ما قرره الحق فهو منازع لا عبدا و جاهل لا عالم و انى اعظك يا ولى ان تكون من الجاهلين^٢، و اراك فى الحس تكذب نفسك فى ترك الاسباب، فانى اراك فى وقت حديثك معى فى تركها ورميها يأخذك العطش فتترك كلامى و تجرى الى الماء فتشرب منه لتدفع بذلك الم العطش، و كذلك اذا جعت تناولت الخبز و عاينتك ان لا تتناوله بيدك تى تجعل فى فيك، فاذا حصلت فى فمك مضغته و ابتلغته فما اسرع ما اكذبت به نفسك بين يدي.

و كذلك اذا اردت ان تنظر الى افتقرت^٣ الى فتح عينيك فهل فتحها الا بسبب؟ فكيف تنفى الاسباب بالاسباب؟ اترضى لنفسك بهذه الجهالة؟ فالاديب الالهى العالم من اثبت ما اثبته الله فى الموضوع الذى اثبته و على الوجه الذى اثبته، ثم تكذب نفسك فى عبادة ربك^٤، اليست عبادتك سبباً فى سعادتك و انت تقول بترك الاسباب، فلم لا تقطع العمل؟ رأيت^٥ احدا من رسول و لائى و لا ولى و لا مؤمن و لا كافر و لا شقى و لا سعيد خرج قط من رق الاسباب مطلقا ادناها التنفس، فيا تارك

١. ولاء «الفتوحات» ٢. الجاهلين الغافلين «الفتوحات»

٣. ان تنظر افتقرت «الفتوحات» ٤. عبادتك «الفتوحات» ٥. فما رأيت «الفتوحات»

السبب لا تتنفس فان التنفس سبب حيوتك، فامسك نفس حتى تموت فتكون قاتل نفسك فتحرم عليك الجنة، واذا فعلت هذه فانت تحت حكم السبب.

فما اظنك عاقلا ان كنت ترفع^١ ما نصبه الله و اقامه علما مشهوداً، و دع عنك ما تسمع من كلام اهل الله فانهم لم يريدوا بذلك ما توهمته بل جهلت ما ارادوا بقطع الاسباب كما جهلت ما اراد الحق بوضع الاسباب، ولقد القيت بك على مدرجة الحق و اثبت لك الطريقة التي وضعها الله لعباده بالمشي عليها، فاسلك و على الله قصد السبيل... ولو شاء لهداكم اجمعين^٢. انتهى كلامه و هو كله في ابطال مذهب الجبر و مذمة المجبرة.

و قال ايضاً في الباب السادس و التسعون و مأتين: و لقد نبهني الولد العزيز العارف شمس الدين اسمعيل بن سودكين على امر كان عندي^٣ من غير الوجه الذي بنهنا عليه هذا الولد، و هو التجلي في الفعل هل يصح او لا يصح؟ فوقتا كنت انفيه^٤ و وقتا كنت اثبته بوجه يقتضيه و يطلبه التكليف، اذ كان التكليف بالعمل لا يمكن ان يكون من^٥ حكيم يقول اعمل و افعل لمن يعلم انه لا يعمل و لا يفعل اذ لا قدرة له عليه. و قد ثبت الامر الالهي بالعمل للعباد في قوله: و اقيموا الصلوة و اتوا الزكوة^٦، و اصبروا و صابروا و رابطوا و جاهدوا. فلا بد ان يكون له في المنفعل منه تعلق من حيث الفعل فيه فيسمى به فاعلا و عاملا، و اذا كان هذا فهذا القدر من النسبة يقع التجلي فيه، فهذا الطريق^٧ كنت اثبته و هو طريق مرضي في غاية الوضوح يدل على ان القدرة الحادثة لها نسبة تعلق بم كلفت عليه^٨ لا بد من ذلك و رأيت حجة المخالف واهية في غاية الضعف و الاختلال.

ولما كان يوما فاوضني في هذه المسألة هذا الولد فقال: و ائى دليل اقوى على نسبة الفعل اليه و التجلي فيه^٩، اذ كان من صفته من كون الحق خلق الانسان على

١. كنت تزعم ان ترفع «الفتوحات» ٢. النحل / ٩ ٣. عندي محققا «الفتوحات»
 ٤. انفيه بوجه «الفتوحات» ٥. ائى من «الفتوحات» ٦. البقرة / ٤٣
 ٧. الطريق خاصة «الفتوحات» ٨. عمله
 ٩. الفعل الى العبد و اضافته اليه و التجلي فيه «الفتوحات»

صورته، فلو جرد عنه الفعل لما صح ان يكون على صورته ولما قبل التجلي بالاسماء، وقد صح عندكم وعند اهل الطريق بلا خلاف ان الانسان مخلوق على الصورة فقد صح التخلق بالاسماء.

فلا يقدر احد ان يعرف قدر ما دخل على من الشرور بهذا التنبيه، فقد يتسفيد الاستاذ من التلميذ اشياء من مواهب الحق تعالى لم يقض الله للاستاذ ان ينالها الا من التلميذ، كما تعلم قطعاً انه قد يفتح للانسان الكبير في امر يسأله عند بعض العامة فيرزق العالم في ذلك الوقت لصدق السائل علم تلك المسألة ولم يكن عنده قبل ذلك عناية من الله بالسائل ان حصل للمسئول علماً لم يكن عنده، ومن راقب قلبه يجد ما ذكرناه. انتهى كلامه.

وهو ايضا في اثبات القدرة الحادثة وابطال مذهب المجبرة مع انه من الذين ذهبوا مذهب اهل التوحيد الخاصي وان الموجود واحد والمؤثر واحد وبه يصرح في كثير من ابواب هذا الكتاب وفي سائر كتبه.

من ذلك قوله من الباب الثاني والتسعين ومأتين: فهو عقل العقلاء وفكرة المفكرين وذكر الذاكرين ودليل الدالين، لو خرج عن شيء لم يكن ولو كان في شيء لم يكن، فهذا قد اثبت لك ما اثمره الاصطلام اللازم وان العلماء هم المقربون الذين ادركوا هذا المشهد الاحمى وهذه المنزلة العظمى، ومن سواهم فقد نصب له علامة يعبدها وحقيقة يشهد بها وهي ما انطوى عليه اعتقاده لدليل قام عنده او قلده صاحب دليل، فهو عند نفسه قد ظفر بمطلوبه واعتكف على معبوده وسكن اليه وكفر بما ناقض ما عنده وكفر بلاشك غيره ممكن اعتقد غير معتقده، ولهذا يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً دنيا واطرة، والعالم المحقق لما هو الامر عليه في عينه يتفرج في ذاته وفي العالم ظاهره وباطنه فهو العين المصيبة وهو المثل المنزه المنصوص عليه الذي نفى الحق ان يماثل او يقابل بقوله تعالى ليس كمثله شيء^١.

١. الشورى / ١١ - اي المراد من المثل في قوله سبحانه: ليس كمثله شيء: مثله عرشه، لانهما متوافقان في العدد وهو «٥٧٥» فافهم (نورى).

مثل الجنيد عن المعرفة والعارف قال: لون الماء لون انائه، فاثبت الماء والاناء و اثبت الحرف والمعنى والادراك ونفى الادراك، ففرق و جمع فنعم ما قال. انتهى كلامه.

مسألة التوحيد اكثر من ان تحصى و اظهر و اشهر من ان يخفى و الله الهادى الى طريق الهدى.

باب الاستطاعة

و هى عبارة عن كون القادر ذا استعداد تام و تهيئو كامل فيما له ان يفعله او يتركه، و هو الباب الثلاثون من كتاب التوحيد و فيه اربعة احاديث.

الحديث الاول

و هو الثامن و اربع مائة

«على بن ابراهيم عن الحسن بن محمد بن احمد الصفار، البصرى ابو على شيخ من اصحابنا ثقة روى عن الحسن بن سماعة و محمد بن تسنيم و عباد الرواجنى و محمد بن الحسين و معاوية بن حكيم له كتاب دلائل خروج القائم (ع) «صه» و النجاشى. «عن على بن محمد القاسانى عن على بن اسباط قال سئلت ابا الحسن الرضا (ع) عن الاستطاعة فقال يستطيع العبد بعد اربع خصال ان يكون مغلا السرب؛ صحيح الجسم سليم الجوارح له سبب وارد من الله؛ قال: «قلت: جعلت فداك فسرلى هذا قال: ان يكون العبد مغلى السرب، صحيح الجسم، سليم الجوارح يريد ان يزنى فلا يجد امرأة ثم يجدها، فاقا ان يعصم نفسه فيمتنع كما امتنع يوسف عليه السلام او يخلى بينه و بين ارادته فيزنى فيستمى زانياً و لم يطع الله باكره و لم يعصه بغلبة».

الشرح

الخصال جمع الخصلة وهي الخلة، والسرب بالفتح هو الطريق يقال: خل سربه،
ومنه اذا كان مخلى السرب اى موسعا عليه غير مضيق.

لما ثبت فى الاحاديث المتقدمة ان افعال المكلفين صادرة عنهم بقدرتهم و
اختيارهم، وقد علمت فى تضاعيف ما ذكرناه ان مجرد القدرة والقوة والاختيار غير
كاف فى صدور الفعل و صيرورة العبد فاعلا، بل لابد ههنا من دواعى واسباب اخر
ربما يعبر عن مجموعها بالاستطاعة، ولهذا ذهبت جماعة الى انها مع الفعل اذ يجب
الفعل حينئذ، والحق انها قبل الفعل الا انها قوة قريبة من الفعل فهى ما سوى العزم
التام، اذ عند تحقق العزم لا يتخلف العفل عن الفاعل الا ان يحدث هناك حائل من
خارج، فالاستطاعة صيرورة العبد بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك، فلم يكن هناك
اكراه او جبر او غلبة وهى مناط استحقاقية الجزاء والاجر والثواب والعقاب.

فهذا الحديث مشتمل على مطلبين: احدهما تصورى والاخر تصدىقى، اما
التصورى: فهو تفسير الاستطاعة وهى عبارة عن حالة نفسانية تحصل فى الاغلب بعد
اجتماع الامور الاربعة التى ذكرها عليه السلام، ثلاثة منها امور عدمية ترجع الى زوال
المانع والاخير امر وجودى:

الاول كونه مخلى السرب اى سبيله الى ما يقصده من فعل او ترك متسعا غير مضيق،
وهو اعم من ان يكون مسافة حسية كما فى استطاعة الحج او غيرها من الامور
المتوسطة بين الفاعل وفعله.

الثانى ان يكون صحيح الجسم اى البدن، فان غالب افعال المكلف مادام فى
الدنيا بالة البدن، واما الحركات الفكرية والاعمال القلبية فلا يتعلق بالبدن.

الثالث ان يكون سليم الجوارح، والمراد سلامة الجارحة التى يقع بها الفعل كاليد
الكتابة والرجل للمشى، وكذا الكلام فى صحة الجسم لا يلزم ان يكون صحيحاً من
كل وجه وعن كل افة ومرض، بل من الوجه الذى يتوقف عليه الفعل او الترك لكن لم

يفصل لظهور المطلب تعويلاً على فهم المخاطب او غيره.

والرابع ان يكون له سبب وارد من الله، والمراد به ما لا يحصل الا بفعل الله، فان الامور الثلاثة كلها اشياء عدمية بها يزول المانع ولا يكفي فيما يقع بالاختيار زوال الموانع، بل لا بد فيه من وجود داعية تنبعث منها الارادة كوجود مشتهي لطيف او حضور خصم ضعيف كان يريد الانتقام منه، وذلك لان الامر لا يكون الا من قبل الله.

ولما كان قوله عليه السلام: له سبب وارد من الله، كلاماً مجملاً استفسره السائل بقوله: جعلت فداك فسرلى هذا، اراد به تفسير الامر الرابع اذ لم يكن الخفاء الا فيه خاصة، لكنه عليه السلام اعاد الكلام من رأس للتوضيح فاورد الامور الثلاثة باعيانها واتي للرابع بمثال تفصيلي فقال: يريد ان يزني فلا يجدا امرأة ثم يجدها، فوجود امرأة جميلة لصاحب شهوة الزنا في مكان خال عن الاغيار مثال للسبب الداعي للارادة الوارد من الله تعالى.

واعلم ان الكلام الى ههنا في بيان ما يتوقف عليه الاستطاعة وقوله عليه السلام: فاما ان يعصم نفسه فيمتنع كما امتنع يوسف عليه السلام او يخلي بينه وبين ارادته فيزني فيسمى زانياً، بيان للحالة المسماة بالاستطاعة في هذا المثال، وهي كون الانسان بحيث يقدر ان يعصم نفسه عن معصية الله و يكفها عن فعل الزنا فيمتنع عنه و يقدر ان لا يعصم نفسه بل يخلي بينها وبين ارادتها اي شهوتها فيعزم و يزني فيسمى حينئذ زانياً، لانه زنى باختياره و قصده لا بجبر و اكراه فيكون عاصياً عند ذلك.

واما المطلب التصديقي: فهو المشار اليه بقوله: ولم يطع الله باكراه ولم يعصيه بغلبة، يعني ان مدار حصول الطاعة والمعصية وترتب الثواب والعقاب على كون العبد مستطيعاً في فعله وتركه لا مجبوراً على احدهما ولا مضطراً، فلا طاعة ولا ثواب عند ما كان مكرهاً ولا معصية والاعقاب عند ما كان مغلوباً.

الحديث الثاني

و هو التاسع و اربع مائة

«محمد بن يحيى و على بن ابراهيم جميعاً، عن احمد بن محمد، عن على بن الحكم و عبدالله بن يزيد، البكرى الكوفى من اصحاب الصادق عليه السلام و الفزارى الكوفى من اصحابه (ع). «جميعاً، عن رجل من هل البصرة قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الاستطاعة، فقال: ابو عبدالله (ع) استطيع ان تعمل ما لم يكون؟ قال: لا، قال: فستطيع ان تنتهى عما قد كون؟ قال: لا، قال: فقال له ابو عبدالله عليه السلام: فمتى انت مستطيع؟ قال: لا ادري، قال: فقال له ابو عبدالله عليه السلام: ان الله خلق خلقاً فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم، فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل، فاذا لم يفعلوه فى ملكه لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلاً لم يفعلوه، لان الله عز وجل اعز من ان يضاده فى ملكه احد. قال البصرى: فالناس مجبورون؟ قال: لو كانوا مجبورين كانوا معذورين، قال: ففوض اليهم؟ قال: لا، قال: فما هم؟ قال: علم منهم فعلاً فجعل فيهم آلة الفعل فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين، قال البصرى: اشهد انه الحق و انكم اهل بيت النبوة و الرسالة».

الشرح

ظاهر هذا الحديث فى معنى الاستطاعة يناقض حديث السابق فى باب معناها، اذ قد استفيد ممّا ذكر هناك ان للعبد حالة يمكنه معها الفعل و الترك جميعاً و هى الاستطاعة، و المستفاد من المذكور و هي هنا ان ليس للعبد تلك الحالة لا فى زمان الفعل و لا فى زمان الترك، اذ فى زمان عدم الفعل لا يستطيع ان يفعل و الا يلزم اجتماع وجود الشيء و عدمه و هو المراد بقوله (ع): استطيع ان تعمل ما لم يكون، اى اتقدر ان تفعل شيئاً لم يوجد بعد؟

ولهذا قال المخاطب الذى سأل عن الاستطاعة: لا، اذ قد علم ان الذى لم يكون بعد معدوم و اذا صار معمولاً قبل تكوّنه صار موجوداً حين عدمه و مكوّناً قبل تكوّنه فكان موجوداً و معدوماً فى وقت واحد و هو محال، و فى زمان وجود الفعل لا يستطيع

ان يترك والا يلزم اجتماع المذكور وهو المراد بقوله (ع): فتستطيع ان تنتهى عما قد
كون، اى فهل تقدر ان تترك ما قد وجد؟

ولهذا قال السائل المذكور: لا، لعلمه بان الذى وجد لو صار منتهى عنه اى متروكا
فى ذلك الوقت بعينه فكان معدوما حين وجوده وهو محال، فلا استطاعة فى وقت من
الاقوات وهو قوله (ع): فمتى انت مستطيع. وقول السائل: لا ادرى.

وربما يقرر به نفي الاستطاعة هكذا: ان الاستطاعة اى المتمكن على الفعل و
الترك محال لانها تقتضى امكان صدور الاثر عن المؤثر، لكن صدور الاثر عن المؤثر
اما واجب او ممتنع، لان المؤثر ان يستجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر عنه
لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع شرائط التأثير امتنع صدوره
عنه.

وقد يقرر هكذا: ان الاستطاعة والتمكن اما حال وجود الاثر او حال عدمه: اما
فى حال وجود الاثر فيجب الاثر فلا يتمكن من الترك والاجتماع النقيضان، واما
فى حال عدم الاثر فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل لما ذكرنا هذا، ولكن لا تناقض و
لاتنا فى بين الحديتين ولا مضادة بين القولين.

لانك قد علمت مما قرع سمعك مراراً كثيرة فى الاحاديث الماضية ان الانسان
مختار فى فعله حين اضطراره ومجبور فى فعله حين اختياره، فكلا الحكمين اى الجبر
والاختيار صادقان فى حقه لكن على طريق لا يلزم منه تناقض مستحيل.

بقى الكلام فى معرفة ذلك الطريق وتحقيقه اما على اسلوب الحكماء النظائر فهو
جعل الحثيتين مختلفتين لا بمجرد الاعتبار والمفهوم، اذ ذلك غير كاف فى دفع
مفسدة التناقض بل اما بحسب الموضوع او بحسب الاضافة.

وبيانه ان يقال: لا منافاة بين استطاعة الانسان ولا استطاعته وكذا لا منافاة بين
كونه مختاراً ومضطراً فى آن واحد، لان الوصفين والحثيتين مختلفان، اما بحسب
الموضوع او بحسب الاضافة الى ظروف الواقع واوعيته.

اما فى التقرير الاول الذى فى متن الحديث فيقال: انه يمكن اجتماع الاستطاعة للفعل والترك فى المستقبل مع عدمها فى الحال، يعنى ان لنا فى الجواب عن قول القائل: استطيع ان تؤثر حال عدم الاثر او لا تؤثر حال وجوده؟ ان نقول: نعم! نستطيع، لكن معنى استطاعتنا انا نتمكن من الفعل والترك فى ثانى الحال فلا ينافيه عدم استطاعتنا فى الحال بمعنى عدم تمكنا من التأثير فى وجود الاثر حال عدمه ولا فى عدمه حال وجوده ولا فى وجوده حال وجوده ولا فى عدمه حال عدمه، لان فى الاولين تناقض وفى الثانيتين تحصيل للحاصل.

واما فى التقرير الثانى فنقول: يمكن اجتماع عروض الوجوب والامكان للاثر المقدر بالاقتدارين المختلفين بالموضوع، فوجوب صدور الاثر عارض للسبب التام المستجمع بشرائط التأثير كلها، وامكانه عارض لذات القادر المستطيع، مع قطع النظر عن انضمام الدواعى والارادة الجازمة او لانضمامها، اذ مع انضمامها يجب الاثر ومع عدم انضمامها يمتنع، فلا منافاة بين الوجوب والامكان فى كل وقت فرض لاختلاف الموضوع.

واما فى التقرير الثالث فبمثل ما مر فى التقرير الاول، لان مرجعهما فى المعنى واحد، وانما الاختلاف بينهما فى اللفظ.

واما قوله عليه السلام: ان الله خلق خلقا فجعل فيهم الة الاستطاعة... الى قوله: فى ملكه احد. فالغرض فيه ان العبد لا يفعل الا ما اراد الله منه، فهو مستطيع فى وقت الفعل للفعل لا للترك، ومستطيع فى وقت الترك للترك لا للفعل، فلا يستطيع فى كل وقت الا لما جعل الله فيه الة الاستطاعة لاجله، و اراد بالاستطاعة ههنا الاستعداد التام الذى لا يكون الامع الاثر، فاراد بالة الاستطاعة جميع ما يتوقف عليه الاثر فعلا كان او تركاً، فاستطاعة الفعل لا تكون الامع الفعل واستطاعة الترك لا تكون الامع الترك.

ثم اشار عليه السلام الى ان الناس مع ذلك ليسوا مجبورين ولا مفوضاً اليهم

ايضاً، اما الاول: فلما خلق الله فيهم من القدرة والعلم والارادة التي يتوقف عليها صدور الاثر منه و عليها مدار التكليف والثواب والعقاب واما الثانى: فلما علمت ان مع الاستعداد التام لاحد الطرفين يجب ذلك الطرف و يمتنع مقابله.

والى جملة ما ذكرناه من رعاية جانبى الجبر والاختيار اشار بقوله عليه السلام فى جواب البصرى حيث قال: فما هم؟ قال: علم منهم فعلا فجعل فيهم الة الفعل فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين، والمراد بالة الفعل العلم والعزم التام و مآثر ما يتوقف عليه الفعل الذى يفعل بالاختيار و هى لا تكون الا بخلق الله و جعله فيهم، فاذا فعلوا كانوا مع الفعل اى فى زمانه لا بالفعل مستطيعين للفعل، و اذا تركوا كانوا مع الترك لا بالترك مستطيعين الترك.

الحديث الثالث

وهو العاشر و اربع مائة

«محمد بن ابى عبدالله عن سهل بن زياد و على بن ابراهيم عن احمد بن محمد و محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن على بن الحكم عن صالح النيسى»، هو ابن الحكم الاحول. عن اصحاب الصادق عليه السلام و هو ضعيف روى عن ابى عبدالله (ع) «صه» قال النجاشى: روى عنه ابى بكير و جميل بن دراج، له كتاب روت عنه جماعة منهم بشير بن سلام. قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام هل للعباد من الاستطاعة شىء؟ قال: فقال لى: اذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالاستطاعة التى جعلها الله فيهم، قال: قلت و ما هى؟ قال: الالة مثل الزانى اذا زنى كان مستطيعاً للزنا حين زنى و لو انه ترك الزنا و لم يزن كان مستطيعاً لتركه اذا ترك، قال: ثم قال: ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل و لا كثير و لكن مع الفعل و الترك كان مستطيعاً.

قلت: فعلى ما ذا يعذب به؟ قال: بالحجة البالغة و الالة التى ركب فيهم، ان الله لم يجبر

احداً على معصيته و لا اراد - ارادة حتم - الكفر من احدٍ و لن حين كفر كان فى ارادة الله ان يكفر، و هم فى ارادة الله و فى علمه لا يصيروا الى شىء من الخير، قلت: اراد منهم ان يكفروا؟ قال: ليس هكذا اقول و لكنى اقول: علم انهم سيكفرون، فاراد الكفر لعلمه فيهم و ليست هى ارادة حتم انما هى ارادة اختيار.

الشرح

قوله عليه السلام: اذا فعلوا الفعل... الى قوله: اذا ترك، قد مر ما يفى بشرحه و توضيحه، و اما قوله: ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل و لا كثير و لكن مع الفعل و الترك كان مستطيعا، اشارة الى رد مذهب من زعم ان بين الامكان و لا ضرورة الطرفين و بين الوجوب الذى هو ضرورة احد الطرفين مرتبة يقال لها الاولوية، سواء كانت ذاتية اقتضتها ماهية الشىء او عرضية افادها سبب اخر، و هى كون الشىء بحيث يكون وجوده اولى من عدمه او عدمه اولى من وجوده، و المجوزون لهذا الاحتمال مثلوا فى ما عدمه اولى من وجوده بالاشياء الضعيفة الوجود كالصوت و الحركة و العدد و الزمان و نظائرها، و هذا المذهب مما اقيم البرهان على ابطاله و ليس ههنا موضع بيانه.

و بالجمله فالممكن لذاته لا يخلو دائما عن الوجوب اى ضرورة الوجود او الامتناع اى ضرورة العدم، و لما كان المراد بالاستطاعة ههنا هو استجماع شرائط التأثير الذى به يكون ايجاب الفعل و هو مع الفعل، فعدمها يتحقق بعد شىء من تلك الشرائط و به يكون امتناع الفعل و ايجاب عدمه و هو مع عدمه، فثبت و تبين ان قبل الفعل لم يكن استطاعة له اصلا لا قليلها و لا كثيرها، بل هناك استطاعة تامة للترك.

و اما ما ذكره عليه السلام فى جواب السائل: فعلى ماذا يعذبه؟ يعنى اذا كان جميع ما يتوقف عليه فعل العبد من قدرته و استطاعته بخلق الله و جعله حسب قضائه و قدره فلماذا يعاقب الكافر و يعذب العاصى من قوله: بالحجة البالغة و الالة التى ركب فيهم، فالمراد منه ان تعذيب الله عباده ليس من جهة متقم خارجى ينتقم منهم، لانه سبحانه برىء من الغرض غنى عن ما سواه، بل انسقت حجته البالغة و حكمته

الكاملة الى تعذيب فريق و تنعيم فريق بما ركب فى كل واحد منهم من الالات و خلق لهم من الدواعى و الارادات و غيرها من اسباب المعاصى و الطاعات و الشرور و الخيرات .

فانقسمت افعال الله الى ما ينساق الى الغاية المطلوبة بالذات و الى ما ينساق الى غاية اخرى مرادة بالعرض منقطعة عن تلك الغاية المطلوبة، فاطلق على القسم الاول اسم المحبوب و على الثانى اسم المكروه، و انقسم عباده الذين عم ايضاً من فعله و اختراعه الى من سبقت لهم العناية بالحسنى بتسليط الدواعى و البواعث عليه قهراً لسياقتهم الى غاية الحكمة و الى ما سبقت لهم المشيئة بالردى لسياقتهم الى غايتها فى بعض الامور و استعمالهم فى عمارة هذا الادنى، فكان لكل واحد من الفريقين نسبة الى المشيئة الربانية و الارادة الالهية .

قوله عليه السلام: ان الله لم يجبر احداً على معصية و لا اراد ارادة حتم الكفر من احد، يعنى انه ليس العاصى فى معصيته الصادرة منه مجبوراً عليها، لانك قد علمت مراراً ان المجبور فى فعله هو الذى لم يترتب فعله على قدرته و علمه و ارادته، و ههنا تتوقف المعصية على تلك الامور و هى عقبيها فكيف يكون العبد مجبوراً على معصيته؟ و كذا الكافر و ان جرى قضاء الله و سبقت ارادته بكفره، و لكن لاجرى القضاء بجبره على الكفر و لا سبقت ارادة بحتم الكفر عليه، بل جرى القضاء و سبقت الارادة بانه بارادته يصير كافراً و باختياره يفعل الاشراك و يعبد الصنم، فهم حيث ظهر منهم الكفر علم انهم كانوا فى ارادة الله ان يكفروا، و هم فى مشيئة الله و قضائه ان لا يصيروا الى شىء من غاية الحكمة و الخير .

ثم استشعر من ظاهر كلامه عليه السلام انه تعالى اراد منهم فى سابق قضائه ان يكفروا و لكن بارادتهم و اختيارهم لا بالطبع و القصر و الاكراه و بالجبر، قال السائل: اراد منهم ان يكفروا؟ فقال بالجواب بما حاصله: الفرق بين المقضى بالذات كالايمان و الطاعة و بين المقضى بالعرض و على سبيل اللزوم كما مر فى مسألة صدور الخير و

الشر منه تعالى: ان الشرور الواقعة فى العالم انما هى من لوازم الخيرات الكثيرة، فلو تركت تلك الخيرات الكثيرة لاجل استلزامها لهذه الشرور لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل و ذلك شر كثير كما مر.

فقوله: ليس هكذا اقول، اى لست اقول كما فهمت من كلامى ان الكفر مراد ارادة الله بالذات بل انما وقع فى ارادة الله بالعرض و على وجه اللزوم و الاستتباع، و اليه اشار بقوله: و لكنى اقول على انهم سيكفرون فاراد الكفر لعلمه فيهم، يعنى انه كان فى علمه تعالى انه لا يتم نظام الخير و بقاء الانواع و الاصناف بالتوالد و التناسل فى هذا العالم الا بوجود هذه الطبقة لغلظة طبائعهم و قساوة قلوبهم و دنائة هممهم القاصرة على طلب الشهوات و الدواعى الحيوانية فيهم يقع عمارة الدنيا و حرثها و زرعها، و كان فى علمه ايضا ان امثال هذه النفوس لا تكون الا ظلمانية كافرة جاحدة لحقوق الله من الايمان و التوحيد، اعداء لاهل الله و اوليائه و علماء دينه و حكيمته، فاراد كفرهم و طغيانهم لكونه لازماً لا عيانهم و اشخاصهم و مع ذلك ليست ارادته لكفرهم ارادة حاتمة بهم الكفر بل ارادة متعلقة باختيارهم الكفر كما مر و هو قوله: و ليست ارادة حتم انما هى ارادة اختيار.

اختيار كقولهم رضى

اعلم ان فى هذا المقام اشكالاً و هو انكم قلتم: ان الشرور فى هذا العالم قليلة و انها وقعت فى قضاء الله و ارادته لكونه لازمة للخيرات الكثيرة، و نحن نرى فى نوع الانسان الذى هو اشرف انواع الكائنات ان اكثر افراده الغالب عليهم بحسب القوة النظرية الجهل و بحسب العقل العملى طاعة الشهوة و الغضب و هى اضداد، ما ينبغى ان يكونوا فى الحياة الاجلة التى يستحق بالقياس اليها هذه العاجلة، فيلزم كون الشر و الشقاوة فى هذا النوع الذى هو اشرف الانواع اكثر من الخير و السعادة.

و الجواب: ان الجهل الذى هو ضد اليقين يقال له الجهل المركب اعنى الهيئة الظلمانية الراسخة فى النفس امر نادر كوجود اليقين الذى هو نور من انوار الله و العام الفاشى هو الجهل البسيط الذى لا يضر كثير ضرر لكونه امراً عدمياً، و كذا الكلام فى

حال القوتين الباقيتين، فان وجود الرذيلة الشديدة والشرارة القوية المتضادتين للملكة الفاضلة نادر كوجود تلك الملكة، والعام الشائع الفاشي هو الاخلاق الخالية عن الغايتين غاية الفضل وغاية الرذالة، وشبهت النفوس في هذه الاحوال الثلاثة بالايدان في الجمال والصحة الغايتين او في القبح والمرض الغايتين او في الحالة المتوسطة فيهما بين الغايتين.

فكما ان احوال البدن في هيئة ثلاثة: حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط فيهما^١ وحال القبيح^٢ والمسقام او السقيم، ثم ان المتوسط فيهما منهم مع احد الطرفين غالب، فالاول والثاني من الاقسام الثلاثة البدنية ينالان من السعادة العاجلة قسطاً وافراً ومعتدلاً.

فكذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة: حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخرى، وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات الا انه من جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الاجلة، والآخر^٣ كالمسقام او السقيم هو عرضة الاذى^٤ والالام الشديد، وكل واحد من الطرفين نادر ووسط فاش غالب، واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة.

هذا تمام ما ذكر في كتاب الاشارات وشرحه، ولكن بقي اشكال اخر وهو ان هؤلاء الاوساط اكثرهم كفار وان لم يكونوا من اهل الجحود والعناد، وقد وقع النص بخلودهم في النار والمخالد في نار الجحيم كيف يكون من اهل السلامة والنجاة؟ وايضاً في تعذيبهم الابدي ينافي رحمة الله الواسعة.

وايضاً قوله تعالى: ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس^٥... الآية وغيرها من الايات دالة على ان كونهم في دار الجحيم غاية حركاتهم وتحولاتهم الذاتية ومنتهى منازلهم ومقاماتهم الطبيعية، والغاية المتقلب^٦ اليها لا يكون الا كمالاً للمتقلب^٧

١. وحال من ليس يبلغ فيهما «الاشارات» ٢. القبح «الاشارات» ٣. او «الاشارات»

٤. واخر «الاشارات» ٥. للاذى «الاشارات»

٦. وايضاً ينافي تعذيبهم الابدي رحمة الله - م - د ٧. الاعراف / ١٧٩

٨. المنقلب - م - د ٩. للمنقلب - م - د

المتحول، وكمال الشئ ملائم له غير مؤلم و ملذله غير مؤذ.

وايضاً قد ثبت في العلوم العقلية ان جميع الموجودات الامكانية بحسب الغراتز و الجبلات طالبة لكمالاتها و خيراتها اللاتقة بها، و قد اودع الله برحمته الواسعة في كل منها قوة غريزية و شوقاً جبلياً الى كمالها و حركة رجوعية ذاتية الى مبادئها التي نزلت منها، و ان القواسر و المزاحمات لها عن احوالها الطبيعية امور اتفافية عرضية و الامور الاتفافية اقلية الوجود في افراد كل نوع، و هي مع ذلك لا تدوم القواسر فان القاسر شئ عن فعله الطبيعي اما ان يزول عن المقسور و هو متخلص عنه الى حاله الطبيعي و اما ان ينتقل مادة المقسور الى طبيعة اخرى حكمها في المحافظة على كمالها الممكن في حقها و خيرها اللاتق بها حكم الاول، فظهر ان مآل كل شئ الى الخير و السلامة اللذين من شأنه، فليست الحالة العارضة المضرة له المضادة اياه دائمية مخلدة، فهذا تحرير هذا الاشكال.

ثم اني ذكرت في الاشراف الخامس عشر من الشاهد الثاني من كتابي المسمى بالشواهد الربوبية في كيفية خلود اهل النار الذين هم من اهلها فيها: ان هذه مسألة عويصة و هي موضع خلاف بين علماء الرسوم و علماء الكشف، و كذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب عليهم الى مالا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل مسمى؟ مع اتفاهم على عدم خروج الكفار منها و انهم ما كثون، فان لكل من الدارين عماراً و لكل منهما ملاؤها، و الاصول الحكمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة و ان لكل موجود غاية يصل اليها يوماً و ان الرحمة الالهية وسعت كل شئ كما قال: عذابي اصيب به من اشاء و رحمتي وسعت كل شئ.^٢

وانت قد علمت ان نظام الدنيا لا يتمشى الا بوجود الامور الخسيصة و الدنية المحتاج اليها في هذه الدار التي يقوم بها اهل القسوة و الحجاب و الظلمة و يتنعم بها

١. و بين علماء «الشواهد» ٢. ما كثون الى مالا نهاية، فان «الشواهد»

الاذلاء المبعدون عن دار النور والكرامة، فوجب في الحكمة الحققة وجود الفريقين فريق في الجنة وفريق في السعير.

فاذا كان وجود كل قسم بحسب قضاء الهى ومقتضى ظهور اسم ربانى فيكون لها غايات طبيعية و منازل ذاتية، والامور الذاتية التى جبلت عليها الاشياء اذا وقع الرجوع اليها تكون ملائمة لذيدة وان وقعت المفارقة عنها والحيلولة عن السكون اليها والاستقرار عليها امدأ بعيداً، كما قال تعالى: وحيل بينهم وبين ما يشتهون. والله سبحانه يتجلى بجميع الاسماء فى جميع المقامات والمنازل ويتجلى على كل احد بما هو الغالب عليه بطبعه، فهو الرحمن الرحيم وهو القهار المنتقم.

وفى الحديث: لولا ان تذبون للذهب بكم وجاء بقوم يذبون.

وقال بعض المكاشفين: يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالاعمال و يخلدون فيها بالنيات، فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر المصروف فى الشرك فى الدنيا، فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم^٢ فى الدار التى يخلدون فيها، بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه، فهم يتلذذون بما هم فيه من نار او زهرير وما فيها من لدغ حيات و عقارب فيها كما يلتذ اهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور واستخدام الغلمان والولدان فى الغرفات والقصور، لان طباعهم يقتضى ذلك. الاترى الجعل على طبيعة يتضرر برائحة الورد و يلتذبتن السرجين والمحروور من الانسان يتألم بريح المسك؟ فاللذات تابعة للملائم والالام بضده.

ونقل صاحب الفتوحات عن بعض اهل الكشف انه قال: انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة و تبقى ابوابها تصطفق و ينبت فى قعرها الجرجير و يخلق الله لها اهلا يملؤها.

اقول: فيما ذكره اشكالان: احدهما ينافى النص والاجماع بخلود الكفار فى النار. اللهم الا ان يراد بخلودهم خلود نوعهم بالتعاقب او يراد به الخلود العرفى العامى.

وقال القيصرى فى شرحه للفصوص: اعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود و صفة و فعل الا بالله و حوله و قوته و كلهم محتاجون الى رحمته و هو الرحمن الرحيم، و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذاباً ابدياً، و ليس ذلك المقدار عن العذاب ايضاً الا لاجل اتصالهم الى كمالهم المقدر لهم؛ كما يذاب الذهب و الفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل:

و تعذيبكم عذب و سخطكم رضى و جوركم عدل و قطعكم وصل
و ذكر بعض المحققين من اهل الشهود^١: ان من الاحوال التى فطر الخلق عليها ان لا يعبدوا الا الله فبنوا على تلك الفطرة فى توحيد الله، فما جعلوا مع الله مسمى اخر هو الله، بل جعلوا العلة على طريق التقرب بها الى الله ولهذا قال تعالى: قل سموهم^٢، فاذا سموهم بان لهم انهم ما عبدوا الا الله، فما عبد عباد الا الله فى المحل الذى نسب اليه الالهية له، فصح بقاء التوحيد لله الذى اقرؤا له فى الميثاق، و ان الفطرة مستصحبة.

و السبب اللمى فى نسبة الالهية لهذه الصور المعبودة: هو ان الحق لما تجلى لهم فى اخذ الميثاق تجلى لهم فى مظهر من المظاهر الالهية فذلك الذى اجراهم على ان يعبدوه فى الصور، و من قوة بقائهم على الفطرة انهم ما عبدوها على الحقيقة و انما عبدوها لما تخيلوا فيها من رتبة التقرب و الشفاعة. انتهى.

اقول: قوله: و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه^٣، هذه عبادة ذاتية، و قد سبق القول منابا جميع الحركات و الانتقالات فى ذوات الطبائع و النفوس الى الله و بالله و فى سبيل الله، و الانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه و اما بحسب اختياره و هواه فان كان من اهل السعادة فظاهراته يزيد على قربه قربا و على سلوكه الجبلى سعيا و امعاناً و هرولة.

١. الى كمالاتهم المقدرة «شرح الفصوص» ٢. و هو العارف الكامل صدر الدين القونوى.

٣. هوان «الشواهد» ٤. الرعد/ ٣٣ ٥. الاسراء/ ٢٣

وان كان من الاشقياء الكافرين فلا يخلوا ما ان يكون من الجهال المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون، فهو كالبهائم والانعام لا يفقه شيئا من حقائق الدين ولا له قوة الارتقاء الى عالم اليقين، وانما الغرض في وجوده حراثة الدنيا وما له في الآخرة من نصيب، وانما له المشى في مراتع الدواب والسباع الا انها مسلمة عن التكليف الشرعية والخطاب، وهؤلاء مكلفون بالاعمال والطاعات البدنية والمالية والسياسات الدنياوية فيحشرون كحشرها، اذا الوحوش حشرت^١ ويعثون كبعثها ويعذبون كعذابها وينعمون كنعيمها.

وان كان من اهل النفاق او من الكفار المعاندين والضالين المكذبين بيوم الدين فيكون عذابه اليمام وجزائه عظيماً لانحرافه عما فطر عليه وهويته الى الهاوية وترديه الى منازل البعد عن الهوية الالهية، وبقدر سقوطه عن الفطرة ونزوله في مهاوى الجحيم يكون عذابه اليمام، الا ان الرحمة واسعة والفطرة باقية والالام دالة على وجود قوة تقاومها وجوهر اصلى تصادمها، والتقاوم والتصادم بين المتضادين لا يكون دائماً ولا اكثرها لما مر، فلا محالة يؤل الامر الى بطلان احدهما وخلاص الاخر، لكن الجوهر النفساني من الانسان لا يقبل الفساد ولفسد لاستراح من العذاب، قال تعالى: لا يموت فيها ولا يحيى^٢، اي لا يموت موت البهائم والحشرات ولا يحيى حياة السعداء والعقلاء.

قال صاحب الفتوحات المكية: الاستدلال على ذلك الخلاص والنجاة بقوله تعالى: اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون^٣، وبما ورد في الحديث النبوي من قوله صلى الله عليه واله: ولم يبق في النار الا اهلها الذين هم اهلها، وذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة وطنه الذي الفه، فلو فارق النار اهلها الذين هم اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له، وان الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن.

وذكر ايضاً: فعمرت الداران وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شيء ومنه

١. التكوير/ ٥ ٢. الاعلى/ ١٣ ٣. البقرة/ ٢٥٧

٤. ووسعت الرحمة كل شيء جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين كما قال عن نفسه، وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبلهم الله على الرحمة انهم يرحمون جميع عباد الله حتى لو حكمهم

جهنم و من فيها و هو ارحم الراحمين، و قد وجدنا فى نفوسنا ممن جبل على رحمة لو حكمه الله فى خلقه لازال صفة العذاب عن العالم، والله قد اعطاه هذه الصفة و معطى الكمال و صاحب هذه الصفة و امثالى، و نحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء و اغراض و لانشك انه ارحم بخلقنا منا، و قد قال جل علاته عن نفسه انه ارحم الراحمين.

و قد قام الدليل على ان البارئ لا ينفعه الطاعات و لا يضره المخالفات، و ان كل شىء جار بقضائه و قدره و ان الخلق مجبورون فى اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم؟ و جاء فى الحديث: و اخر من يشفع ارحم الراحمين. فالآيات الواردة فى حقهم بالتعذيب كلها حق و صدق و كلام اهل المكاشفة لان كون الشىء عذابا من وجه لا ينافى كونه رحمة من وجه، فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه فى شدة نعمته و اشتدت نعمته لا عذائه فى سعة رحمته.



مركز الحديث الرابع

و هو الحادى عشر و اربع مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن بعض اصحابنا عن عبيد بن زرارة قال حدثنى حمزة بن حمران»، بن اعين الشيبانى الكوفى قال النجاشى: كوفى من اصحاب الباقر عليه السلام روى عن ابى عبدالله عليه السلام و

← الله فى خلقه لازالوا صفة العذاب من العالم بما تمكن حكم الرحمة من قلوبهم و صاحب هذه الصفة انا و امثالى و نحن مخلوقون اصحاب اهواء و اغراض و قد قال عن نفسه جل جلاله انه ارحم الراحمين فلا نشك انه ارحم منا بخلقنا و نحن قد عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة فى الرحمة، فكيف يسرمد عليهم العذاب و هو بهذه الصفة العامة من الرحمة، ان الله اكرم من ذلك و لا سيما و قد قام الدليل العقلى على ان البارئ... «الفتوحات المكية - باب الخامس و ثلاث مائة فى معرفة منزل ترادف الاحوال على قلوب الرجال من الحضرة المحمدية»

اخوه ايضاً عقبه بن حمران روى عنه، له كتاب روى عنه صفوان بن يحيى. «قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الاستطاعة فلم يجبنى فدخلت عليه دخلة اخرى، فقلت: اصلحك الله انه قد وقع في قلبى منها شىء لم يخرجه الا شىء اسمعه منك، قال: فانه لا يضرک ما كان في قلبک، قلت: اصلحك الله انى اقول: ان الله تبارک و تعالی لم يكلف العباد ما لا يستطيعون و لم يكلفهم الا ما يطيقون و انهم لا يصنعون شيئاً من ذلك الا بارادة الله و مشيئته و قضائه و قدره، قال: فقال: هذا دين الله الذى انا عليه و آبائى، او كما قال.»

الشرح

قوله: انه قد وقع في قلبى شىء لا يخرجه الا شىء اسمعه منك، يعنى انه قد وقع في ضميرى شىء فى معنى الاستطاعة الا انى لا اجسر فى ابرازه و اخراجه من الضمير او اظهاره على الناس الا بشىء اسمعه منك ككلام يناسبه او رخصة او اذن او امر. و قوله عليه السلام: لا يضرک ما كان في قلبک، اى لا جرح عليك فيما يخطر ببالک و يقع في قلبک، فان خطرات الأوهام و لحظات القلوب مما لا يقع باختيار العبد فلا ضرر فيها و لا فى اظهارها اذا كان الغرض استعلام حالها. و يحتمل ان كان (ع) قد اطلع على الذى فى قلبه فاخبره بان لا بأس به، و باقى الفاظ الحديث معناه واضح مكشوف بما مر من الكلام.

و قوله: او كما قال، من كلام الرادى و شكه فى صورة اللفظ هل هى ما قال او

شبهه؟

باب البيان و التعريف و لزوم الحجة

اي وجوب البيان و التعريف و الزام الحجة من الله على عباده
و هو الباب الواحد و الثلاثون من كتاب التوحيد و فيه ستة احاديث:

الحديث الاول

و هو الثاني عشر و اربع مائة

«محمد بن يحيى و غيره عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن
ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابن العطار، مجهول. «عن ابي عبدالله عليه السلام
قال: ان الله احتج على الناس بما اتاهم و عرفهم».

الشرح

احتجاج الله على الناس كناية عن استحقاقه للشناء ما يفعل بهم من الجزاء و
العقاب بحيث لم يبق لاحد مجال اعتراض على ما يفعله تعالى من العقوبة او الاعتذار
عن نفسه فيما ارتكبه من الخطيئة.
اذا عرفت هذا فاعلم ان العبد انما يستحق العذاب و العقوبة في ترك واجب او
فعل محرم اذا كان قد اوتى الة التكليف، و قد عرفت المكلف به
و بالجملة كان في ذاته استعداد فضيلة او داعية كمال ثم تكاسل في تحصيله او
انحرف عن قصد سبيله، فعقوبة كل احد على المعصية على قدر ما اوتى له من التمكّن
و الاستعداد لمقابلها، في تفاوت الالام و اللذات على حسب تفاوت الغرائز.
«محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج مثله».

الحديث الثاني

وهو الثالث عشر واربع مائة

«محمد بن يحيى وغيره عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن ابي عمير عن محمد بن حكيم قال قلت لابي عبدالله عليه السلام المعرفة من صنع من هي قال من صنع الله ليس للعباد فيها صنع»

الشرح

المعرفة عبارة عن نور عقلى يفيض من الله تعالى على قلب العارف^١ اما بذاته او بواسطة ملك مقرب وليس للعبد صنع فيها، سواء كان معلما او متعلما، فالذى يقدر عليه المتعلم امور من باب الحركات النفسانية والانفعالات من الافكار والانتقالات الذهنية او من باب الاعمال البدنية من الرياضات والتصفية والتهديب، والذي يصنعه المعلم البشرى امر من باب القاء الالفاظ والعبارات حتى يستفيد المتعلم بما يعلمه بنفسه او يسمعه^٢ من استاذه لان يفيض عليه من واهب العلم والحيوة صورة علميه او ملكة نورية، واما نفس حصول المعرفة فليس للعباد صنع فيها الا بالتهيئة والاعداد دون الافاضة والايجاد.

وبهذا ظهر ضعف مقاله محمد بن عبدالكريم الشهرستاني المعتزلى فى كتاب مصارع الحكماء راداً عليهم فيما ذهبوا اليه من ان مخرج النفوس من القوة الى الفعل فى باب العقل والمعقول يجب ان يكون امرا مفارق الذات والفعل جميعاً عن عالم المواد وعلائق الاجساد بقوله: هلاجوزتم ان يكون ان من^٣ العقول الانسانية ما هو عقل بالفعل فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة القدسية؟ كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة^٤ الحدسية، ووجبتم فى النفوس تفاضلا وفى العقول ترتبا و

١. يستعد - النسخة البدل ٢. المتعلم بما يعلمه بنفسه او - م - د

٣. يكون من «مصارع الفلاسفة»

٤. امتياز بعض العقول بالقوة القدسية (الحدسية) «مصارع»

المتفاضلات والمترتبات لا بد وان تنتهي^١ الى واحد هو الافضل فلا يتسلسل لا الى حد^٢ قال تعالى: يا ايها النبي انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه و سراجاً منيراً.^٣

قال المحقق الطوسي نصير الدين قدس سره في جوابه في كتابه المسمى بمصارع المصارع: كل ما يتعلق بالبدن ولا يكون عقلاً بالفعل من كل وجه فلا يكون سبباً قريباً لتكميل النفوس الا بالاعداد كالمعلم الذي يعد نفس المتعلم لان يقبل ما يفيض عليه من كماله الحقيقي، ولو كان سبباً مفيضاً على النفوس صور عقلية لكان متساوي النسبة الى جميعهم^٤، وكيف يكون من يتعلق ببدن خاص ويعمل بتوسطه متساوي النسبة الى جميع الناس حاضرهم وغائبهم اولهم واخرهم والذين يولدون قبل ذلك الشخص و بعده، و انتهاء النفوس الانسانية يكون لا محالة الى نفس هو اكملها بان يكون اقبلها للفيض العلوي، لا بان يكون اكثرها افاضة^٥ الى ما تحتها، و اما العقول المفارقة: فقد اتضح انتهائها الى العقل الاول، والنبي (ص) هو الشخص المؤيد بالتأييد الالهي الواضع للشرائع والاحكام التي تفيد انتظام امور الناس في معاشهم ومعادهم بحسب الاجتماع والانفراد اذا اطاعوه، لا بان يلقى^٦ في نفوسهم نتائج الافكار و العلوم بعد اخطارهم^٧ بالمقدمات. انتهى كلامه.

الحديث الثالث

وهو الرابع عشر و اربع مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد بن خالد عن ابن فضال عن ثعلبته بن ميمون عن حمزة بن محمد الطيار عن ابي عبد الله (ع) في قول الله عز وجل و ما كان الله

١. والمتفاضلات المترتبات تنتهي «مصارع» ٢. ولا يتسلسل «مصارع»
 ٣. الاحزاب / ٤٥ و ٤٦ ٤. اليهم «مصارع» ٥. اكثر افاضة «مصارع»
 ٦. اما العقول فقد «مصارع» ٧. يكون الى «مصارع» ٨. بل يلقى «مصارع»
 ٩. نتائج العلوم بعد احضارهم «مصارع»

ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون^١ قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه و قال فالهمها فجورها و تقواها^٢ قال بين لها ما تأتى و ما تترك و قال انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا^٣ قال عرفناه اما آخذوا ما تارك و عن قوله و اما ثمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى^٤ قال عرفناهم فاستجبوا العمى على الهدى و هم يعرفون و فى رواية بينالهم^٥.

الشرح

لما كان من دأب الرحمة الرحمانية و العناية الربانية ان يصدر عنه اقسام الموجودات و انواع الكائنات على اكمل ما يتصور فى حقها، و ان يعطى لكل نوع بعد اعطاء الوجود ما يحفظ به كماله الاول و يستدعى كماله الثانى كما قال تعالى: ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى^٥. اشارة الى انه اعطى اصل وجوده و طبعه ثم افاد له ايضا ما يتهيا و يهتدى به الى فضيلة زائدة من القوى و الالات، فلكل نوع من انواع المكونات اعطى من خزائن رحمة الله ما يستعد به للوصول الى ما هو خير له و سعادة بالنسبة اليه و يحترز و ينفق عما هو شر و شقاوة له.

و لاشك ان الانسان اشرف هذه الانواع فايثاء ما يستطيع به لطلب ما هو الخير و السعادة له اولى و اوجب، لكن لما كان كماله الخاص به امراً متميزاً عن كمالات سائر الانواع الحيوانية من مأكول شهى او مشروب هنىء او منكوح بهى او غلبة على بنى جنس او غيرها من كمالات البهائم و السباع فليس خيره و سعاده مما يوجد فى هذا العالم، بل كماله و خيره فى العلم و الطهارة اى التجرد عن الدنيا و ما فيها و التقرب اليه تعالى و ملكوته الاعلى، فيجب فى العناية الربانية ان يعطيه ما يهتدى به الى سبيل سعاده و طريق نجاته بان يعرف اولاً و لو بوجه من الوجوه ما الاله و ما الملكوت و ما الاخرة و ما الاولى و ما السعادة و ما الشقاوة حتى يمكنه السعى و السلوك الى سعاده الاخرية.

ثم ان كان مما لا يهتدى الى تلك السعادة الا بواسطة معلم بشري وكتاب سماوي وجب ان يعرفه ما الكتاب وما الرسول وما الامام، فهذا القدر من المعرفة مما يجب حصوله للعبد من قبل الله اما بالهام من الله او بتعليم معلم وهي مناط التكليف والحجّة لله على عباده.

اذا علمت هذا فاعلم ان المقصود في هذا الحديث اثبات هذا التعريف الالهي استدلالا ببعض الايات القرانية منها قوله تعالى: ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون^١، دلت الاية على ان كل قوم ضلوا عن سبيل الحق و سلكوا مسلك الضلال فانما ضلوا بعد ان وقع لهم من الله فعل الهداية لكنهم ما اهتموا بالغلبة الهوى ودواعي الدنيا على نفوسهم، وما انحرفوا عن طريق التقوى ومنهج الهدى حتى يبين الله لهم ذلك الطريق ويعرفهم ما يرضيه ويسعدهم وما يسخطه ويشقيهم.

ومنها قوله تعالى: ونفس وما سويتها فالهمها فجورها وتقويها^٢، لأن معناه كما افاده (ع) بين لها ان ما يجب عليها اتيانه ويحرم تركه وما يجب عليها تركه ويحرم اتيانه حتى تعرف ما الذي اذا فعلت صارت من اهل الفجور وما الذي تركت صارت من اهل التقوى.

ومنها قوله تعالى: انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا^٣، معناه كما بينه (ع) انا عرفناه السبيل اي سبيل الهدى والخير لانها هي الطريقة المعروفة المستحقة لهذا الاسم على الاطلاق لا سبيل الضلالة والشر.

الا ترى الى قوله تعالى: انا اطعنا سادتنا و كبرائنا فاضلونا السبيلا^٤، وانما اضلوهم سبيل الهدى، ويجوز ان يكون المراد من السبيل سبيل الهدى والضلال والخير والشر والنجاة والهلاك، فعلى الاول كان المعنى قوله (ع): اما اخذوا ما تارك، اي اما اخذ سبيل الهدى والخير والنجاة او تارك لها، وعلى الثاني كان معناه: اما اخذ ما عرفناه او تارك له.

ومنها قوله تعالى: واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى^٥، والمعنى

١. التوبة / ١١٥ ٢. الشمس / ٨ ٣. الانسان / ٣ ٤. الاحزاب / ٦٧
٥. فصلت / ١٧

عرفناهم سبيل الهدى ودين الحق وطريق المعرفة فاستحبوا العمى القلبي والجهل الابدي لحب الدنيا وشهواتها ورثاساتها التي تعمي القلب وتميت النفس وتحجب عن الهدى وقصد السبيل الى المولى.

فان قلت: اذا وقعت الهداية حصل الهدى وهو نور البصيرة وضياء القلب المعبر به عن كمال المعرفة، وذلك غاية السعى وفائدة العمل واصل السعادة الحقيقية، فكيف يتصور معه العمى والضلال وهو ضد الهدى والكمال؟

قلت: قد سبقت الاشارة الى ان مبدأ السلوك بالعلم ومنتهاه ايضاً العلم، الا ترى ان اكتساب كل علم وطلب كل معرفة انما هو فعل اختياري وكل فعل اختياري يكون لاجل غاية لا بد ان يتصور اولاً حتى يمكن طلبه؟ فاذا كان المطلوب نفس العلم فلا بد ان يتصور اولاً ذلك حتى يمكن طلبه واكتسابه ولا يلزم طلب المجهول المطلق، و لكن بوجه غير الوجه التي حصل حتى لا يلزم تحصيل الحاصل.

فقوله: فهديناهم، اي عرفناهم الهدى بوجه من الوجوه وعلى قدر يتوقف عليه الشوق الى تحصيله على وجه الكمال، لكنهم استحبوا العمى على حصول الهدى بالحقيقة الذي عرفوه بوجه من الوجوه، وكذلك الكلام في الزاوية الاخيرة، اي بيناهم الهدى بوجه يمكن به القصد الى تحصيل حقيقته.

الحديث الرابع

وهو الخامس عشر واربع مائة

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن ابن بكير عن حمزة بن محمد عن ابي عبدالله (ع) قال سألته عن قول الله وهدينا النجدين قال نجد الخير ونجد الشر».

الشرح

قال اهل اللغة: النجد الطريق الواقع فى ارتفاع كجبل ونحوه، ولعل الكناية به عن سبيل الخير والشر او دلائل احدهما لاجل انها لما وضحت فجعلت كالطرق العالية المرتفعة فى انها واضحة للعقول كوضوح الطريق العالى للايصال.

والى هذا التأويل ذهبت عامة المفسرين الى ان المراد بهما سبيلا الخير والشر. و روى فى طريق العامة عن ابى هريرة انه قال: انهما النجدان: نجد الخير ونجد الشر، فلا يكن نجد الشر احب الى احدكم من نجد الخير، وهو الموافق لهذا الحديث، و عن ابن عباس وسعيد بن مسيب انهما الثديان لانها كالطريقين لحيوة الولد و رزقه، و الله تعالى هدى الطفل اليهما حتى ارتضعهما.

الحديث الخامس

وهو السادس عشر و اربع مائة

«و بهذا الاسناد عن يونس عن حماد بن عبد الاعلى قال قلت لابى عبد الله (ع) اصلحك الله هل جعل فى الناس اداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفساً الا وسعها، و لا يكلف الله نفساً الا ما اتياها قال وسأته عن قوله: و ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون، قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه.»

الشرح

المراد بالناس ههنا عوام البشر، فوقع السؤال اولاً انه هل خلقهم الله على وجه يمكنهم ان ينالوا المعرفة بقوة عقلية جعلت فى نفوسهم؟ فاجاب عليه السلام: لا، اى لم يجعل فى نفوسهم تلك الاداة كما هو معلوم من احوالهم و احوال نفوسهم الكدرة

الظلمانية.

ثم وقع السؤال انهم هل كلفوا المعرفة؟ اى هل كانوا بحيث لو تعلموا اثر فيهم السعى والتعليم وانجع لهم الارشاد والتأديب فى باب العلم والمعرفة؟ فاجاب عليه السلام ايضاً بقوله: لا، لما علم من احوال الاكثرين ان ليس لهم درجة الارتقاء الى رتبة العلم واليقين.

وقوله: على الله البيان، اى وجب بحسب عنايته وعلمه بما هو اصلح لعباده ان يبين لهم القدر الذى يحتاجون اليه فى سلوك سبيله اما بوحى او الهام لمن هو من اهلها واما بارسال رسل او انزال كتب على الذين يحتاجون اليهما ويهتدون بهما على القدر الذى يحتاجون ويهتدون، ولذلك تتفاوت درجات الرسل عليهم السلام فى الفضل والشرف ودرجات الكتب فى الهدى والنور كما قال تعالى: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات.

وقوله: لا يكلف الله نفساً الا وسعها، ولا يكلف الله نفساً الا ما اتتها، اى تكليف الله عباده لا يكون الا بما يسعهم ولا يكون الا بحسب ما اعطاهم من القوة والاستعداد والقدرة والاستطاعة.

والسبب اللمى فى ذلك: ان الحق تعالى غنى مطلق لا غرض يعود اليه من الطاعات ولا ضرر ينتهى اليه من المعاصى، ولكن العناية اقتضت اىصال كل احد الى غاية ما خلق لاجلها وهى خيره وكماله وبه سعادته وسلامته عن افته وتبعيد كل احد عن اضداد تلك الغاية وهى شره ووباله وبه شقاوته وعذابه فى عاقبة، كل ذلك بحسب ما يمكن فى حقه.

و معلوم ان الغرائز والجبيلات مختلفة فى نوع الانسان والنفوس متفاوتة فى الدواعى والاستعدادات، فبحسب ما ارتكز فى غرائزهم من الدواعى والقوى والالات يكون حال سعادتهم وشقاوتهم وخيراتهم وشرورهم، وفائدة التكليف ليس الا اىصال المكلف الى خيره وسعادته وابعاده والمنع عن شره وشقاوته، وقد

علمت ان الخيرات و السعادات و مقابلاتها من الشرور و الشقاوات مختلفة متفاوتة، فيجب ان يكون التكاليف مختلفة متفاوتة و ان لا يكلف كل نفس الا وسعها و على حسب ما اوتيت من القوة و الهمة، و باقى الحديث قد مر شرحه فلا حاجة الى الاعادة.

الحديث السادس

و هو السابع عشر و اربع مائة

«و بهذا الاسناد عن يونس عن سعدان»، بن واصل الازدى الاسدى الكوفى^١ من اصحاب الصادق (ع) «رفعه عن ابي عبدالله عليه السلام قال ان الله لم ينعم على عبد نعمه الا وقد الزمه فيها الحجّة من الله فمن من الله عليه فجعله قويا فحجته عليه القيام بما كلفه به^٢ و احتمال من هو دونه ممن هو اضعف منه و من من الله عليه فجعله موسعا عليه فحجته عليه ما له ثم تعاوده الفقراء بعد بنوافله و من من الله عليه فجعله شريفا فى بيته جيملأ فى صورته فحجته عليه ان يحمد الله على ذلك و الا يتناول على غيره فمينع حقوق الضعفاء لحال شرفه و جماله».

الشرح

اعلم ان الله تعالى بقدرته الكاملة و حكمته البالغة ربط الاسباب بالمسببات و ناظ المبادئ بالغايات و اعطى لكل موجود قسطه من الوجود و الكمال و جعله مبدأ لما يناسبه من الاثار و الاعمال، و خلق لتلك المبادئ الات و قوى بها يتمكن من الاتيان بتلك الاعمال و الافعال، و هذا فى الامور الطبيعية معلوم مشاهد، فانه تعالى هيا لكل نوع من الخلقة و الشكل و القدر و الوضع و الالات و القوى ما يناسب الاعمال و الافعال التى يصدر منها، كالفرس للعدو فى الميدان و الجممل لحمل الاثقال الى

١. الازدى الكوفى (جغ) ٢. كلفه و (الكافى) ٣. و ان لا (الكافى)

اقاصى البلدان و الطير للطيران و الحوت للسبحان، فهكذا الحكم فى الامور الغير الطبيعية و مبادئها من الاسباب سواء كانت تلك الاسباب اموراً طبيعية او اتفاقية. اذا تقرر هذا فنقول: ذكر (ع) اولاً قاعدة كلية فى هذا الباب ثم بينها و اوضحها باربعة امثلة منها.

اما القاعدة: فهى قوله: ان الله لم ينعم على عبده نعمة الا وقد الزمه فيها الحجة من الله، معناه ان المنعم الحق و الجواد المطلق اذا انعم على عبد نعمة فوجب عليه عقلاً شكر المنعم عليه بتلك النعمة عليها و هو ان يصرفها فيما خلقت لاجله، و هو المراد ههنا بالحجة اى تكليف الله عبده بما يستحقه و يجب عليه عقلاً من الطاعة و العبودية.

و اما الامثلة: فهى من اقسام نعم الله تعالى و هى من الكثرة بحيث لا تعد و لا تحصى كما قال: و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها، و لكنها مع عدم عددها و احصائها مندرجة اولاً تحت قسمين: احدهما ما هى غاية مطلوبة لذاتها و ثانيهما ما هى مطلوبة لاجل الغاية، اما الغاية و هى النعمة الحقيقية فيه سعادة الآخرة اعنى بقاء لافناء له و لذة لا الم فيها و علم لاجل معه و غنى لا فقر معه.

و اما الوسيلة فتقسم الى الاقرب الاخص و هى فضائل النفس من العلم و العدالة المعبر عنهما بالايمان و حسن الخلق، و العدالة هى الملكة الفاضلة المشتملة على العفة و الشجاعة و الحكمة، فمجموع هذه الفضائل اربعة، و الى ما يليه فى القرب و هى فضائل البدن و هى اربعة: القوة و الصحة و الجمال و طول العمر، و الى ما هو خارج عن النفس و البدن و هو الاسباب المطيفة بالبدن و هى ايضا اربعة: المال و الجاه و الاهل و الشرف كالانتساب الى شجرة النبی (ص)، و انما وقع الاختصار فى كلامه (ع) على هذه الاربعة من جملة جوامع النعم الالهية التى هى ستة عشر لانها اظهر و اجلى و اكثر.

اما القسم الاول من التقسيم الاول: فانما لم يذكره لانها لا يتحقق فى دار العمل و

التكليف و لانه مختص بالانبياء والاولياء عليهم السلام .
 واما القسم الاول من اقسام الثلاثة التى للقسم الثانى من ذلك التقسيم: فتركه ايضاً
 لكونه نعمة باطنية لا يدركها اكثر الناس، وذكر (ع) من اقسام القسم الثانى اثنين: و
 هما: القوة والجمال و ترك اثنين وهما: الصحة والعمر.^١
 اما الصحة: فلكونها لازمة للقوة غالباً كما علم من الطب، واما العمر الطويل: فغير
 معلوم التحقق حتى يفعل بازائه شكر، وذكر من اقسام القسم الثالث اثنين: المال و
 الشرف و ترك اثنين وهما: الجاه والاهل، اذيهما يمكن الوصول الى الاخرين. هذا و
 اما حل سائر الفاظ حديث فواضح غير محتاج الى التبيين.

باب اختلاف الحجّة

وهو الباب الثانى و الثلاثون من كتاب التوحيد فى الاشارة الى الامور التى ليس
 لاختيار العبد و لا لصنعه فيه تأثير و فيه حديث واحد:

مركز تحقيقات كوفيتيتر علوم رسولى

الحديث الاول

وهو الثامن عشر و اربع مائة

«محمد بن ابى عبدالله عن سهل بن زياد عن على بن اسباط عن الحسين بن زيد»،
 بن على بن الحسين ابو عبدالله يلقب ذا الدمعة، كان ابو عبدالله تبناه و ربناه و زوجه
 بنت الارقط، روى عن ابى عبدالله و ابى الحسن (ع) و كتابه مختلفة^٢ الرواية. «عن
 درست بن ابى منصور عن حدثه عن ابى عبدالله (ع) قال: ستة اشياء ليس للعباد فيها
 صنع: المعرفة و الجهل و الرضا و الغضب و النوم و اليقظه».

١. كذا فى جميع النسخ و الظاهر: العمر الطويل . ٢. الحجّة على عباده «الكافى»

٣. مختلف «صه»

الشرح

هذه الستة من 'جملة الكيفيات النفسانية و لا شىء من الكيفيات النفسانية مما للعباد فيه تأثير، فهذه الستة مما لا تأثير لغير الله فيه، اما الصغرى: فهي معلومة مسلمة عند الجميع و لهذا يختص بذوات الانفس و لا يتحقق في غيرها، و اما الكبرى: فنحن مشبوتها بالبرهان العقلى.

و لعل اختصاص هذه الستة بالذكر من جملة اقسام الاحوال و الملكات، ان للنفس الانسانية ثلاث نشآت: نشأة عقلية و نشأة نفسية و نشأة طبيعية، و ذكر لكل منها صفتين متقابلتين: فالعلم و الجهل المقابل له تقابل العدم و الملكة ان كان بسيطا او تقابل التضاد ان كان مركبا صفتان للعقل بما هو عقل، و الرضا و الغضب المضاد له صفتان للنفس بما هي نفس، و النوم و اليقظة صفتان للنفس بما هي ذات طبيعة، فان النوم عبارة عن ترك استعمالها للالات الحسية البدنية و اليقظة عبارة عن استعمالها لتلك الالات التى هي امور طبيعية.

و اما البرهان على ان ليس للعبد و لا لاحد صنع فى وجود تلك الاشياء هو ان كل فعل و اثر يصدر عن صورة جسمانية اوقوة لها تعلق بمادة جسمانية، فانما ذلك بمشاركة الوضع، يعنى لابدان يكون بين مبدأ ذلك الفعل و بين ما يفعل فيه نسبة وضعية مخصوصة من قرب او محاذاة او غيرهما، و لهذا لا تسخن النار الا ما يقرب منها و لا تضيئ الشمس الا ما يحاذيها، و تتفاوت التأثيرات من فاعل واحد و تختلف باختلاف الاوضاع و تفاوتها فى شدة القرب و ضعفه او كمال المحاذاة و نقصها، و ذلك لان الصنع و التأثير بعد وجود الصانع و المؤثر و ان الابدان متقوم بالوجود، فالمحتاج الى المادة الوضعية فى وجوده محتاج لا محالة الى تلك المادة فى فعله و الالم يكن محتاجا اليها فى الوجود ايضا فلم يكن متعلقا بالمادة، و قد فرض انها قوة جسمانية هذا خلف.

فاذا ثبت ان كل ما له تعلق بالاجسام و هو جميع ما سوى الرب تعالى و ملكوته

الاعلى فلا يفعل شيئا الا بمشاركة الوضع، فثبت ان الجميع لا صنع لها فيما لا وضع له، ولا شك انه لا وضع لهذه الاشياء النفسانية، فان العلم ليس بذى وضع لا بالذات ولا بالعرض، وكذا الجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة والالم والحزن والرجاء والخوف والشجاعة والجبن والعفة والوقاحة والحلم والسفه والتواضع والكبر والعجب والكرم والبخل وسائر الامور الباطنية التي لا يقع اليها اشارة حسية ولا وضع لها بالقياس الى شىء، فهي وجودها من صنع الله ولا صنع لاحد فيها بالايجاد، بل شأن العبد ان يستجلبها ويكتسبها بالاعداد والاستعداد وتهيئة الاسباب المقربة المقابل لها الى وضع المبدأ الجواد.

باب حجج الله على خلقه

وهو الثالث و الثلاثون من كتاب التوحيد وفيه اربعة احاديث:

مركز تحقيقات كميونير علوم ريسوي

الحديث الاول

وهو التاسع عشر و اربع مائة

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابي شعيب المحاملى»، اسمه صالح بن خالد كوفى ثقة من اصحاب الكاظم (ع) «صه» قال النجاشى: مولا على بن الحكم بن الزبير الانبارى له كتاب روى عنه عباس بن معروف. «عن درست بن ابي منصور عن يزيد بن معاوية عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ليس لله على خلقه ان يعرفوا للخلق على الله ان يعرفهم و لله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا».

الشرح

واما قوله (ع): ليس لله على خلقه ان يعرفوا، اى يعرفوه قبل ان يخلق فيهم الات الاستطاعة للمعرفة من القوى والمشاعر والمقدمات الاولية التى يتوقف عليها حصول المعرفة، فذلك لانه يلزم على تقديره تكليفهم بما لا يطيقونه.

واما قوله (ع): وللخلق على الله ان يعرفهم، فذلك لان من دأب العناية الالهية ان لا يهمل امراً ضرورياً يحتاج اليه كل نوع سيما نوع الانسان فى وجوده وبقائه، ولا شك ان بقاء الانسان فى دار الآخرة ودار الحيوان متوقف على تحصيل العلم بالله و اليوم الآخر، فكل ما يتوقف عليه هذا التحصيل والاكْتساب من المعارف الضرورية و غيرها كالقدرة على اكتساب النظريات من البديهيات والثوانى من الاوليات لمن هو اهله لا بد فى العناية ان يعطيها من قبل، فلا بد ان يعرفهم او لا اما بالالهام او بتعليم الرسل والائمة والمعلمين ان له مبدأ يجب طاعته ومعاداً يجب استعداده و تحصيل زاده حتى يمكنهم ان يكتسبوا العلم واليقين و يحصلوا ملكة الظهارة والتقوى.

واما قوله: ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا، اى يقبلوا بكنههم اليه ويرغبوا فيما عنده ويزهدوا فيما بعدهم عن دار كرامته *منهم روى* وذلك لان الله اذا عرفهم ذاته واياته فقد اودع فى جبلتهم استعداد والتقرب اليه والوصول الى منزل الكرامة والسعادة، فاذا انحرفوا عن قصد السبيل واتبعوا الشهوات وابطلوا استعدادهم وضيعوا سلامة معادهم فيستحقون الغضب والعذاب والطرْد عن باب الرحمة والعقاب وطول الحسرة والندامة وسوء العيش فى دار المقامة، وهذا سزاؤ التكليف والوجوب العقلى الذى كشف عنه الشرع ومن الله التوفيق والهداية.

الحديث الثانى

وهو العشرون و اربع مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة بن ميمون عن عبدا الاعلى بن اعين قال سالت ابا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شىء؟ قال: لا»

الشرح

معناه ظاهر والوجه العقلي ما ذكرناه.

الحديث الثالث

وهو الحادى والعشرون واربع مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابي الحسن زكريا بن يحيى»، الظاهر انه الواسطى ثقة روى عن ابي عبدالله ذكره ابن نوح «صه» و النجاشى. «عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم».

الشرح

قد عرفت ان مدار التكليف على العقل والمعرفة وبحسبهما، فمن لا عقل له ولا معرفة له اصلا فلا تكليف عليه اصلا، ومن عرف شيئا وحجب عنه شىء فالتكليف ثابت له بقدر ما عرف له وساقط عنه بقدر ما حجب عنه.

الحديث الرابع

وهو الثانى والعشرون واربع مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن على بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن القطيار عن ابي عبدالله (ع) قال لى: اكتب، فاملى على ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتهم و عرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب و امر فيه و نهى امر فيه بالصلوة و الصيام فتام فى بعض اسفاره رسول الله (ص) عن الصلوة فقال

انا انيمك و انا اوقظك فاذا قمت فصل ليعلموا اذا اصابهم ذلك كيف يصنعون ليس
 كما يقولون اذا نام عنها ملك و كذلك الصيام انا امريضك و انا اصحك فاذا شفيتك
 فاقضه ثم قال ابو عبد الله و كذلك اذا نظرت في جميع الاشياء لم تجد احدا في ضيق و
 لم تجد احدا الا و لله عليه الحجة و لله فيه المشيئة و لا اقول انهم ما شاؤوا صنعوا، ثم
 قال ان الله يهدى و يضل و قال و ما امروا الا بدون سمعتهم و كل شىء امر الناس به فهم
 يسعون له و كل شىء لا يسعون له فهو موضوع عنهم و لكن الناس لا خير فيهم ثم تلى
 ليس على الضعفاء و لا على المرضى و لا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج.^١
 فوضع عنهم ما على المحسنين من سبيل و الله غفور رحيم^٢ و لا على الذين اذا ما
 اتوك لتحملهم^٣. [قال فوضع عنهم لانهم لا يجدون]

الشرح

قوله عليه السلام: ان الله يحتج على العباد... الى قوله: بالصلوة و الصيام، يعنى:
 ان الله يكلف عباده بحسب ما اعطاهم من القوة و اتاهم من المعرفة اما بلا واسطة كما
 للانبياء و الاولياء عليهم السلام بالتوحى و الالهام او بواسطة ارسال الرسول اليهم و
 انزال الكتاب عليهم، فامرهم فيه بحسنات تنفعهم فى الدنيا و تسعدهم فى الآخرة و
 نهاهم عن سيئات تضرهم فى الدنيا و تشقيهم فى الآخرة، ثم لم يضيق عليهم فى شىء
 منها فقد امرهم فى الكتاب بفعل الصلوة و الصيام ثم وسع عليهم ولم يكلفهم الا دون
 الوسع و لم يؤاخذهم بما لهوا عنه و ناسوا، حتى انه وقع النوم عن الصلوة من اشرف
 الخلق بفعل الله تعالى.

لما مر ان النوم و اليقظة ليسا بفعل العبد و انما فعل ذلك توسعة و تسهילה على
 العباد اذا اصابهم ذلك او نحوه فى صلوة او صيام و اليه اشار بقوله عليه السلام: فنام
 رسول الله صلى الله عليه واله عن الصلوة فقال: اى قال تعالى فى الحديث القدسى او
 بلسان جبرئيل عليه السلام او نحو اخر: انا انيمك و انا اوقظك فاذا قمت، اى عن النوم

الذي استوعب وقت اداء الصلوة، فصل قضاء ليعلموا اذا اصابهم ذلك كيف يصنعون. وقوله: ليس كما يقولون اذا نام عنها هلك، بدل بتقدير «ان» لجملة «اذا» وما بعده، اى ليعلموا ان ليس الامر كما يزعمون او يتوهمون انه اذا نام احد عن صلوته فقد هلك واستحق المقت والعذاب، او كلام مستأنف مؤكد لما قبله.

وقوله: وكذلك حكم الصيام، من تنمة قول الله، اى وكذلك حكم الصيام اذا فات بمرض ونحوه مما ليس للعبد فيه اختيار لانه من فعل الله المختص به، فاذا زال المانع يجب القضاء كما قال: انا امريضك وانا اصحك فاذا شفيتك فاقضه، اى فى ايام اخر غير ايام المرض ونحوه كالسفر وهذا كما فى الكتاب الالهى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه و من كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر.

واعلم ان الامة اختلفوا فى المرض المبيح للافطار فقال بعضهم: مطلق المرض مبيح للافطار، حتى ان ابن سيرين افطر فقيل له، فاعتذر بوجع اصبعه وقال: مالک و قد سأل الرجل يصيبه الرمذ الشديد او الصدع المضر وليس به مرض يضجعه فقال: انه فى سعة من الافطار وقال: الشافعى لا يفطر حتى يجهد الجهد غير المتحمل، و الاصح عند فقهاءنا رحمهم الله انه ما يخاف فيه الزيادة او عسر البرء. واما السفر: فاحكامه مذكورة فى الكتب الفقهية.

وقوله: وكذلك اذا نظرت فى جميع الاشياء لم تجد احداً فى ضيق، اى وكذلك فى جميع التكاليف الالهية لم تجد احداً فى عسر او شدة.

وقوله: ولم تجد احداً الا والله عليه الحجة ولله فيه المشيئة، اى ولذلك لو نظرت فى كل شىء لم تجد احداً ممن يوعد عليه بعذاب الا والله عليه الحجة، لانه عصاه فى اوامره ونواهيه التى كانت دون وسعه وطاقته، ومع ذلك لله فيه المشيئة ان شاء يعاقبه على سيئاته وان شاء يتجاوز عنه ويعفو عن ذنوبه ما خلا الكفر والعدوان وان كانت كبيرة، لا كما يقوله المعتزلة من وجوب تخليد اهل الكبائر من الموحددين فى النار، و

انما يخلد المشرك فى النار اذ ليس فى نفوسهم قابلية الخروج من النار والدخول فى الجنان والا لاخرجهم منها بعد انتهاء مدة العذاب الذى انما يكون الغرض الاصلى فيه التطهير والتهديب لا الايلام والتعذيب.

وقوله: لا اقول انهم ما شاؤا صنعوا، اى ولا يتوهمن من قوله: ان الله لم يضيق على عباده فيما امرهم ونهاهم، وان له المشيئة فى اهل المعاصى واصحاب الكبائر انه فوض اليهم امرهم بحيث كلما شاؤا صنعوا من غير مؤاخذة عليهم، او المعنى انه لا يتوهمن من جملة ما قلت ان للعبد اختياراً تاماً بحيث ما يشاء يصنع من افعاله الصادرة عنه كما يقوله القدرية، وقوله: ان الله يهدى ويضل، اوفق بهذا المعنى.

وسيجئ احاديث فى باب ان الهداية والضلال من الله عزوجل ومع ذلك فله المحجة على العباد فى تعذيبهم او تنعيمهم، لان هدايته واضلاله اياهم لا يوجبان الجبر عليهم وسلب الاختيار عنهم كما يقوله الجبرية.

وكأنه للاشارة الى ما ذكرنا قال: **واما امروا الا بدون سعتهم وكل شىء امر الناس به فهم يسعون له وكل شىء لا يسعون له فهو موضوع عنهم ولكن الناس لاخير فيهم،** يعنى وان كان الهدى والضلال والتوفيق والخذلان كلها من قبل الله على حسب قضائه وقدره، ولكن لا يأمرهم ولا ينهاهم الا بما يقدرون عليه ويسعون له، وما لا يقدرون عليه ولا يسعون له فهو موضوع عنهم، اى التكليف بذلك ساقط عنهم فلهم الاختيار فيما يطيعون ويسعون ويعصون^١، فاذا اطاعوا اطاعوا بارادتهم واختيارهم و اذا عصوا الله عصوه لا باضطرارهم ولكن الناس اكثرهم ممن لاخير فيهم فيتبعون الشهوات ويسلكون بارادتهم سبيل الباطل وطاعة الشيطان وينحرفون عن سبيل الحق وطاعة الله ورسوله صلى الله عليه واله.

ثم تلى ايات قرآنية دالة على ان التكاليف الالهية لم تقع الا على وجه السهولة واليسر وان الغرض منهما^٢ انسياق العباد الى ما فيه خيرهم وصلاحهم لان الله غفور رحيم، ولاجل ذلك قال النبى صلى الله عليه واله: بعثت بالشريعة السهلة المعطاء.

١. يطيعون ويعصون - م - د
٢. منها - م - د

باب الهداية انها من الله عزوجل

وهو الباب الرابع و الثلاثون من كتاب التوحيد و باحاديثه يختم هذا الكتاب و هي اربعة احاديث:

الحديث الاول

و هو الثالث و العشرون و اربع مائة

عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن اسمعيل عن اسمعيل السراج عن ابن سنان عن ثابت بن سعيد، قال رحمه الله و قد وجد بخطه: اسمعيل السراج و ثابت بن سعيد كلاهما مجهول. فقال قال ابو عبد الله عليه السلام يا ثابت ما لكم و للناس كفور عن الناس و لا تدعوا احدا الى امركم فوالله لو ان اهل السموات و اهل الارضين اجتمعوا على ان يهدوا عبداً يريد الله ضلالتة ما استطاعوا على ان يهدوه و لو ان اهل السموات و الارضين اجتمعوا على ان يضلوا عبدا يريد الله هدايته استطاعوا ان يضلوه كفوا على الناس و لا يقول احد هذا عمى و اخى و ابن عمى و جارى فان الله اذا اراد بعبد خيراً طيب روحه فلا يسمع معروف الا عرفه و لا منكراً الا انكره ثم يقذف الله فى قلبه كلمة يجمع بها امره.

الشرح

قد علمت مما تكرر منا ذكره تنوع الاستعدادات و ترتب الارواح فى الدرجات. فاعلم ان لكل سعادة تقتضيها بحسب غريزته و هويته و على قدر منيته و قوته هى نهاية كماله الذى امكن له بمقتضى فطرته و يقابلها نقصانه الذى يمكن له بسبب حاله و هى شقاوته المنسوبة اليه عند وباله، و السعادات مترتبة بحسب الاستعدادات و كذا الشقاوات المتفاوتة، فرب شقاوة احد كانت سعادة لآخر لدنائة ذاته، و رب سعادة

احد تكون شقاوة لآخر لعلو فطرته.

فاكمل الكمالات لاشرف الارواح الذى هو روح محمد (ص)، وهو القطب الحقيقى المطلق، ثم الارواح القريبة منه سلفا و خلفاً من الانبياء السابقين زمانا و الاولياء اللاحقين الذين كل واحد منهم قطب زمانه على تفاوت درجاتهم و تفاضل مقاماتهم كما قال تعالى: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض... الى قوله: ورفع بعضهم درجات، له المرتبة العليا فى الاستعداد و السعادة القصوى فى المعاد.

و كلما قصر الاستعداد نقصت السعادة و قَصُرَ العَرَضُ بينها و بين الشقاوة الكبرى و الشقاوة المفروضة بازائها، فاذا توسط الاستعداد بين جهتى العلو الاعلى و الدنو الادنى المعبر عنهما تارة باللاهوت و الناسوت و تارة باعلى عليين و اسفل السافلين و تارة بالنور و الظلمة، استوى ميله الى درجتى الكمال و النقصان، فهناك تقوى اثر الدعوة و التكليف و التعليم و التأديب و ما يقابلها من اسباب المعصية و الطغيان المعبر عنهما بالتوفيق و الخذلان، و كلما امعن فى احد الجانبين اشتد ميله اليه، فان مال فى استعداده عن الوسط الى الجهة العلوية ميلا قويا يكفيه اضعف اسباب فى ترقى الدرجات و لا يصرفه اقوى اسباب الخذلان الى الانحطاط فى الدركات.

و هو قوله: لو ان اهل السموات و اهل الارضين اجتمعوا على ان يضلوا عبداً يريد الله هدايته ما استطاعوا، و ان مال ميلا الى الجهة السفلية يكفيه ادنى اسباب الهوى الى الدركات و لا ينجع له اقوى سبب من اسباب الهداية و الترقى الى الدرجات فهو قوله: فوالله لو ان اهل السموات و اهل الارضين اجتمعوا على ان يهدوا عبداً يريد الله ضلالتة ما استطاعوا على ان يهدوا.

ثم انك قد علمت ان السعادة قسمان: دنيوية و اخروية، و الدنيوية قسمان: بدنية: كالصحة و الجمال و وفور القوة و الشهامة، و خارجية: كالاهل و الاولاد و الاموال و ترتب اسباب المعيشة، و الاخروية قسمان: علمية: كالعلم بحقائق الاشياء المعبر عنه بالايمان الحقيقى، و عملية: كالطاعات و الخيرات، و كما ان الصحة و الجمال و القوة

و طول العمر و الشهامة فى السعادة الدنيوية امور داخلية مما ليس الامن عند الله و غيرها امور خارجية مما يحصل بالاكْتساب، فكذلك العلم و الحكمة فى باب السعادة الاخروية بمنزلة قوة اصل الحيوية للروح و جماله و كماله، و اما نتائج الطاعات و فعل الخيرات: فهى كالفضائل الخارجية التى للاكتساب فيها مدخل.

و اذا علمت ذلك فاعلم ان الذى اشار بقوله عليه السلام: و لا تدعوا احدا الى امركم، هو الايمان الحقيقى الذى كان مذهب اهل الله و اوليائه فى اهل بيت النبوة و الولاية عليهم السلام و خواصهم و شيعتهم و هم اهل القرآن خاصة و هم و القرآن كالمتمصحين، و مذهبهم غير مذهب سائر الناس من الفرق الاسلامية سواء كانوا علمائهم او عوامهم.

و بالجملة فالايمان الحقيقى الذى هو عرفان الله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر بالبرهان العقلى و الشهود القلبي هو غير الاسلام الذى عليه مدار صحة الاعمال الظاهرة و المناكحات و المعاملات و البيوع و التجارات و الحدود و السياسات، فالدعوة و التكليف و الامر و النهى و الزجر و التهديد اكثر فائدتها فى هذه الامور المتعلقة بظاهر الاسلام لانها من باب الحركات و الافعال التى تحت قدرة العبد و اختياره.

و اما حصول الايمان اليقيني: فهو كصيرورة الشخص رجلا حكيما فاضلا، فما لم يكن جوهر روحه جوهر نوريا من طبقة الارواح العلوية لا ينفع فيه التكليف و التأديب و السعى و العمل، و اما اذا كان، فيكفيه ادنى سبب من اسباب الارتقاء الى غايتها التى خلق لاجلها، بل كلما اصابه الفتن و ابتلى فى المحن زاد فى الاهتداء.

و كذلك الحال فيما يقابله من الجواهر الظلماني الذى عجت فيه الظلمة و الكدورة و غرس فيه النفاق و الجهل و الاستكبار، فكلما دعوته ليلاً و نهاراً زاده ظلمة و جهلا و انكاراً و استكباراً، و لهذا امر عليه السلام بالكف عن الناس فى هذا الامر و كثر قوله: كفواً عن الناس و ان كان احد منهم عمأ و اخأ و ابن عم او جاراً و اشار

بقوله: فان الله اذا اراد بعبد خيراً طيب روحه، الى انه تعالى اذا اراد فى الازل بعبد خيراً اى خيراً حقيقياً وسعادة اخروية وهى الحكمة الالهية لقوله: ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً، جعل روحه طيباً شريفاً علوياً نورانياً، فيكفيه الارتقاء الى درجة العليا ادنى الاسباب. فلا يسمع معروف الا عرفه ولا منكر الا انكره، اى علم المعروف معروفاً فصنعه و علم المنكر منكراً فاجتنبه.

وقوله: ثم يقذف الله فى قلبه كلمة يجمع بها امره، اشارة الى كمال النفس الانسانية بحسب القوة النظرية التى هى افضل اجزاء النفس ويعبر عن ذلك الكمال تارة بالكلمة الجامعة كما فى قوله صلى الله عليه واله: اوتيت جوامع الكلم، وتارة بنور الايمان الذى يقذفه الله فى قلب المؤمن وتارة بالعقل بالفعل والعقل البسيط كما فى اصطلاح اهل الحكمة وتارة بغير ذلك من الاسامى والعبارات.

فالمراد بالقلب ههنا القلب المعنوى من الانسان وهى اللطيفة الملكوتية القابلة لنور العلم والعرفان وهى فى اول القطرة ساذجة عن صور المعلومات كلها مسماة عند الحكماء بالعقل الهيولانى، واذا حصلت فيها اوائل المعلومات واستعدت لاكتساب الثوانى والنظريات يسمى بالعقل بالملكة، واذا تكررت فيها ملاحظة المعلومات وكثرت فيها الانتقالات الفكرية او الحدسية من بعضها الى بعض يستعد لان يفيض عليها من الله تعالى نور عقلى به يرى الاشياء كما هى وبه يستحضر المعقولات التى اكتسبتها متى شاءت من غير تكلف سعى وتجشم كسب جديد.

وذلك النور هو المسمى بالاسامى التى ذكرناها وهو المراد بقوله: كلمة يجمع بها امره، اى يستحضر بها صور معلوماته، بل تلك الكلمة العقلية فى ذاتها جامعة لجميع معلوماته على وجه اعلى واشرف من صور تلك التفاصيل التى هى العلوم النفسانية وهى مبدأها وغايتها، وليس لاختيار العبد واكتسابه مدخل فى حصول تلك الكلمة الجامعة والقوة النورانية، بل هى موهبة ربانية كامنة اولاً بالقوة فى غرائز بعض النفوس بحسب ما قضى الله فى الازل ثم يستخرجها من مكمن القوة والبطون الى مجلى

الفعلية والبروز والشهود متى شاء و اراد، وانما للاختيار مدخل فى بعض الحركات النفسية والبدنية المناسبة لها وهى ايضا لا تكون الا بتوفيق الله و تقديره.

وكذلك القياس فى الطرف المقابل لهذا الطرف و مبدئه و غايته و كمونه و ظهوره و الاعمال و الافعال التى بحسبه، وانما لم يذكر عليه السلام قرينة هذه العبارة التى ذكرها فى باب الهداية تعويلاً على فهم المخاطب او المستمع الذكى.

فكانه قال ايضاً: ان الله اذا اراد بعبد شراً اظلم جوهر روجه و قسى قلبه فلا يسمع معروفاً الا انكره و لا منكرأ الا عرفه، ثم يقذف الله فى قلبه كلمة سفلية ظلمانية يجمع بها كل امره من جهله و شرارته و كفره و معصيته كما قال تعالى: و جعل كلمة الذين كفروا السفلى و كلمة الله هى العليا، و كقوله: فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره... الى قوله: كأنما يصعد فى السماء^١، و قوله: كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فى السماء... الى قوله: و يفعل الله ما يشاء.^٢ لا تبديل لكلمات الله.^٣

واما الشبهة المشهورة فى هذا الباب اى باب الخير و الشر الكائنين و السعادة و الشقاوة الذاتيين فقد سبق تقريرها و حلها.

ولبعض العرفاء كلام لطيف فى هذا المقام حقيق بالاذعان و التصديق حرى بالامعان و التحقيق قال فى رسالته الموسومة بالهواتف: قد حاول بعض المتفلسفة ان يقيم الشر و الشقاوة الكائنين منه تعالى فى الوجود معذرة و يحجب الله عزوجل الى عباده فقال: ان هيهنا ما هو صلاح و خير بالنسبة الى النظام الكلى و الامر الاعم و ما هو صلاح و خير بالنسبة الى النظام الجزئى و الامر الاخص، و اذا تعارضوا فلا بد من تقديم ما هو صلاح النظام الكلى و الامر الاعم و اهمال جانب الجزئى، كمن قطع عضواً لصلاح الجسد، و جعل كل شر و خير لا حقين لا حاد الناس و اجبين فى النظام الكلى. و لعمري انه اراد ان يحجب الله الى عباده بحسن الثناء عليه فنفرهم عن ذلك من وجهين:

احدهما: انه اراهم ان ربهم فارقههم و هاجرهم و رماهم بالمصائب و النوائب

تقد يما لغيرهم عليهم، وهذا مما يسوئهم جداً و يسئ ظنهم بربهم، فان عناية كل شىء مصروفة الى نفسه قبل كل شىء، فاذا رأى ربه يؤثر غيره عليه و يرميه بالنصب و العذاب لاجله يأس من رحمته و ندم على عبوديته و ما له اين يكون ذلك الشىء خيراً منه؟ فانه ان كان خيراً فهو خير نفسه و ما هو بخير له، فان خيره ذاته لا ما مقتضاه مصائبه و افاته، و جاء فى المثل: غثك خير من سمين غيرك.

و الثانى: انه اراهم ربهم عاجزاً مضطراً، اذ ظن انه لا يجد سبيلا الى اصلاح الانام و افاته النظام الا باذخال الضر على هذا العاجز المسكين، فما له ان يعبد ربا عاجزاً؟ فانه لا يعبد ربه الا لانه يجد نفسه عاجزاً فقيراً فيلتجئ الى قوى عزيز، فاذا كان هو عاجزاً مثله فقد فر من العجز الى العجز، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

بل الحق: ان الله عز و جل عامل كل احد من خلقه معاملة لو لم يكن له خلق سواه لكان عامله به، و اختار لكل شىء ما ان و كل امره الى نفسه اختار ذلك، الم تسمع فى الاخبار ان الله عز و جل خلق الصنائع و عرضها على بنى ادم قبل ان يخلقهم هذا الوجود الدنيوى فى بعض مواطن الغيوب، فاختار كل لنفسه صناعة، فلما اوجدهم على ما اوجدهم اختاروه لانفسهم؟ و هكذا الامر فى كل ما يجرى على الانسان لا يختص ذلك بالصنائع بل ذلك مثال واحد من هذا الشأن، فليحسن كلكم ظنه بربه و ليحبه بكل قلبه، فان ربه من الرحمة عليه و الحنان على ما وصفناه و اكثر على زعم المتفلسفة. و هذا الشىء لا يتوقف فى الايمان به عاقل، لان المحبة و الحنان يتبعان الملائمة و لا يكون اشد ملائمة للخلق من الذى منه وجوده و اليه معاده و هو اوله و اخره و ظاهره و باطنه.

بقى ان يقال: فما شأن الشقاوة و العصيان و العذاب و الخسران؟ فنقول: كل ذلك حق و سنطعلك على حقيقة الامر فيه.

فاعلم: ان الطاعة هيئة تقتضيها ذات الانسان لو خلصت عن العوارض الغريبة، فهى الى الفطرة الاولى التى فطر الله عليها العباد كلهم، و المعصية كل ما يقتضيه بشرط

عروض امر غريب يجرى مجرى المرض والخروج من الحالة الطبيعية، فيكون ميل الانسان اليها كشهوة اكل الطين التي هي غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعى لم يحدث الا لعروض مرض وانحراف عن المزاج الاصلى الجبلى.^١

وقد روى فى الحديث القدسى: انى خلقت عبادى كلهم حنفاء وانهم اتهم الشياطين فاحتالهم عن دينهم.

فالطاعة هي الحنيفية التي تقتضيها ذواتهم لو لم تمسهم ايدى الشياطين، فاذا مستهم ايدىها فسد عليهم مزاج فطرتهم فاقتضوا اشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم البهى الالهى من الهيئات الظلمانية، ونسوا انفسهم وما جبلوا عليه، فاتاهم رسول من الله يذكرهم عهد ذواتهم ويتلو عليهم اياتهم ويعود عليهم بتلك الهيئات التي كانت تقتضيها ذواتهم فصرفوا باللاحق الغريب وهي الصلوة والزكوة والصيام و صلة الارحام الى غير ذلك من الطاعات المفروضة.

فان كل ذلك دين الله الذي دعى اليه عباده اجمعين فاطاعوه وتقلدوه طوعاً و رغبة و حينئذ و محبة، و لو لم يكن هذه الهيئات مما يقتضيها ذواتهم كانت دعوتهم اليها دعوة الى شقاوتهم، لان سعادة كل شيء وليست الا ما يقتضيه ذاته و لا شقاوته الا خلاف ما يقتضيه ذاته.

وانما كبرت الصلوة و ثقلت الطاعات على الناس لما انشعب فيهم اظفارهم من العارض الغريب. بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون.^٢ و لو شئنا لاتينا كل نفس هداها و لكن حق القول منى^٣... الاية.

فاما الخاشعون و هم الذين باشر انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها، فان الله اذا تجلى لشيء خشع له فليست الصلوة كبيرة عليهم، و ذلك لتذكره العهد القديم عائداً الى فطرته الاصلية، كالمريض المنقطع عنه شهوة الطعام اذا عاد صحيحاً، فانه صار يستدعى الطعام بما امكن له من الجهد بعد ما لم يتناول لقمة بتكليف المكلفين.

١. كل مولود يولد على الفطرة و ابواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه (نورى)

٢. المؤمنون / ٧١ ٣. السجدة / ١٣

ثم هذا المرض الذي عرض لذواتهم والحالة المنافية التي قامت بهم لولا ان وجدوا من ذواتهم قبولاً لعروضهما لهم واذناً في لحوقهما بهم لم يكونا يعرضان لهم ولا يلحقان بهم، فاذا كان مما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور منافية مضادة لجواهرهم، فاذا لحقتهم تلك الامور اجتمعت فيهم^١ جهتان: فكانت ملائمة منافية، اما كونها ملائمة: فلان ذواتهم اقتضتها، واما كونها منافية: اذا فرضنا انها قد اقتضت ان يعرض لهم امور منافية لهم، فلو لم تكن منافية لهم لم يكن ما فرضناه مقتضى لها بل امر اخر، هذا خلف. فالشيء عند عروض مثل هذا المنافي متلذ^٢ متأل^٣ سعيد شقى. ملتذ ولكن لذته المة، سعيد ولكن سعاده شقاوته، وهذا عجيب جداً ولكن اوضحناه ذلك ايضاً حاله بيق معه عجب ان شاء الله:

فمهما سمعت الله عزوجل يذكر هتولاء بالبعد والشقاوة، فهم اشقياء مبعدون لاشك في ذلك، فن العذاب مطبق^٤ عليهم من فوقهم ومن تحت ارجلهم. ومهما سمعته عزوجل ينبئ عن خلقه كله بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شئ، فاعلم انه بالنظر الى تلك الجهة الدقيقة التي نبهناك عليها: ان ذواتهم لولم يستدع عروض العذاب الدائم لم يكن يفعل بهم ذلك، فان الله عزوجل لا يولى احداً الا ما تولاه عدلا منه ورحمة، وان الله خلق الخلق كله في ظلمة ثم قال لهم: ليختر كل منكم لنفسه صورة اخلقه عليها وهو قوله تعالى: ولقد خلقناكم ثم صورناكم^٥.

فمنهم من قال: اخلقني خلقاً حسناً احسن ما يكون حتى لا يكون مثلى احد في الحسن والجمال وهم المؤمنون، ومنهم من قال: اخلقني خلقاً قبيحاً ابعده ما يكون من التناسب واوغله في التنافر حتى لا يكون مثلى في القبح والبعده عن الاعتدال احد، وكل منهما احب لنفسه التفرد فان حب الفردانية فطرة الله السارية في كل الامم التي تقوم بها وجود كل شئ، فخلق الله كلاً على ما اختاره لنفسه.

يا حبيبي! فتحت كل نكره معرفة وقبل كل لعنة رحمة وهي الرحمة التي وسعت كل

شىء، فان الله يولى كلا ما تولاه وهو قوله تعالى: ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين. نولّه ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً^١.
وقد جاء فى الخبر فى صفة يوم القيامة: ان فى القيامة لخمسين موقفاً، عن عبد الله بن مسعود^٢: ان الله عز وجل ينزل فى ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادى مناد: ايها الناس اترضوا من ربكم الذى خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً ان يولى كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون فى الدنيا اليس ذلك عدلاً من ربكم؟ قالوا: بلى، قال: فينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون فى الدنيا قال: وتمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون... الحديث بطوله.

وكما يولون فى الآخرة ما تولوا فى الدنيا، فانما يولون فى الدنيا ما تولوا فى السوابق حين خلقوا فى الظلمة، فان شك فى ذلك قائل فاتل قوله تعالى: انا عرضنا الامانة على السموات والارض^٣... الآية، ليعلم ان الله عز وجل لا يحمل احداً شيئاً قهراً وقسراً بل يعرضه عليه اولاً، فان تولاه ولاه وان لم يتولاه لم يوله، وهذا من رحمة الله وعدله ويرحم الله امرأاً امن بالكتاب كلمه ولم يبادر بالصرف والتأويل الى ما لم يبلغه بعقله ولم يسلك سبيل المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضيماً

لا يقال: ليس تولية الشىء الى ما تولاه عدلاً بل حيث يكون ذلك التولى عن رشد و بصيرة، فان السفية قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه بجهله وسفاهته، ثم لا يكون تولية ذلك اياه عدلاً بل ظلماً وانما العدل والشفقة فى ذلك منعه اياه.

لانا نقول: هذا التولى الذى كلا منافيه ليس تولياً يحكم عليه الخير والشر وانما هو تولى حاكم على الخير والشر، لان ما يختاره السفية انما يسمى شراً لانه مناف لذاته، فلذاته اقتضاء اول متعلق بنقيضه، فلذلك هو الذى اوجب ان سمينا ذلك شراً بالنسبة اليه، واما الاقتضاء الاول: فلا يمكن وصفه بالشر لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا بخلافه فيوصف بانه شر، بل هو الاقتضاء الذى جعل الخير خيراً، لان الخير ليس الا ما

١. النساء/ ١١٥ ٢. فى صفة يوم القيامة موقوفاً عن ابن مسعود - م - د

٣. الاحزاب/ ٧٢ ٤. الحجر/ ٩١

يقتضيه ذات الشيء، والتولى الذى كلامنا فيه هو الاستدعاء الذاتى الاولى والسؤال الوجودى الفطرى الذى يسأله الذات المطيعة السامعة لقول الله «كن» الداخلة امثالاً له فى الوجود.

وقوله: كن، ليس امر قسر وقهر لان الله غنى عن العالمين ولا حاجة الى وجودهم ليجبرهم عليه، بل امر اذن، لانه مسبق بسؤال الوجود، فكأنه قال لربه: ائذن لى ان ادخل فى عالمك وهو الوجود فقال الله له: كن، اى ادخل حضرتى فقد اذنت لك، كما حكى الله عن عيسى عليه السلام: انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله^١، فلولا سبق السؤال عن الطائر ان يكون لم يسم ذلك اذنًا. اتاك الله حيبى حسن الفهم فى كتاب الله كما قال على عليه السلام اذ قيل له هل عندكم كتاب قال: الاكتاب الله او فهم اعطيه رجل مسلم او ما فى هذه الصحيفة... الحديث. ومتى امر الجليل تبارك وتعالى امر قسر فذلك ايضاً بضراعة منهم ورحمة منه ليذيقهم من مكنون لطف الجلال.

فان قيل: اين للمعدوم لسان يسأل به؟

فالجواب: ان ذلك بعد خلقه فى بعض مكامن الغيوب او بعد خلقه فى الظلمة، ولعلها المشار اليها بالنون، والنون الدواة، فان الدواة مجمع سواد المداد والله اعلم باسرارها، نعم! ذلك الخلق ليس عن سؤال منهم ولا بامر منه يلقيه اليهم، بل يتولى ذلك وهو يتولى الصالحين برحمة الصفة لا برحمة الفعل، وصفات الله لا تعلى. فافهم، والله يهديك السبيل.

انتهى كلام هذا العارف المحقق^١، ولولا مخافة الاطناب لبينت جميع ما ذكره بالمقدمات البرهانية على قانون البحوث الحكمية التى لا مجال للشك لاحد فيها. والحاصل ان اختلاف الخلائق والعباد فى السعادة والشقاوة سواء كانت دنيوية او اخروية بحسب اختلافهم فى الغرائز والجبلات، والناس كما قال النبى صلى الله عليه واله: معادن كمعادن الذهب والفضة، فيتفاوت عقولهم وادراكاتهم و

هممهم و اشواقهم و اراداتهم بحسب اختلاف طبائعهم و غرائزهم، فينزع بعضهم بطبعه الى ما يتنفر عنه الاخر، فسعادة كل شيء و لذته ما تقتضيه طباعه و تلائم ذاته، و ان كان ذلك شقاوة و الما بالنسبة الى غيره، و ان الاشياء التي هي مقتضيات الطبائع دائمة او اكثرية و الامور العارضة التي تخالفها، و كذا القواسر غير دائمة و لا اكثرية بل عروضها لافراد قليلة في اوقات قصيرة بالقياس الى اوقات الصحة و السلامة عنها، فمال كل شيء الى ما هو سعادة و رحمة بالقياس اليه و هي الرحمة التي وسعت كل شيء.

و اما الالام و السحن و الشدائد: فانما تعرض للنفوس بحسب مصادفات الاسباب الغريبة التي لا بد من لحوقها بالامور المتعلقة بالمواد، فيحصل بسببها لتلك النفوس هيئات غريبة مخالفة لما يقتضيها غرائز تلك النفوس، فيتعذب بها في القيامة زمانا قصيراً او طويلاً ثم ينقطع، و هذا غير الشقاوة الذاتية المخلدة التي لا تنقطع دهر الدهرين كالسعادة الذاتية، فمال الكل الى ما هو مقتضى ذاته، و لذلك خلقهم و تمت كلمة ربك لا ملئن جهنم من الجنة و الناس اجمعين!

مركز تحقيقات كميتر علوم و رسومي

الحديث الثاني

و هو الرابع و العشرون و اربع مائة

«على بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن محمد بن حمران عن سليمان بن خالد عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال ان الله اذا اراد بعبد خيرانك في قلبه نكتة من نور و فتح مسامع قلبه و وكل به ملكا يسدده و اذا اراد بعبد سوء نكت في قلبه نكتة سوداء و سد مسامع قلبه و وكل به شيطانا يضلله ثم تلى هذه الآية فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام و من يرد ان يضلله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء».

الشرح

قد علمت فيما سبق ان السعادة وكذا الشقاوة التي تضادها قسمان: دنيوية و اخروية، و الدنيوية من كل من الطرفين معلومة لايحتاج الى بيان، و اما الخير و السعادة الاخروية و كذا التي تقابلها امر يحتاج الى البيان، لان اكثر الناس في غفلة منها بل هم معرضون عنها كما قال سبحانه: قل هو نبياً عظيماً انتم عنه معرضون، ففرضه (ع) في هذا الحديث بيان بداية الخير الحقيقي و السعادة الاخروية و بداية الشر و الشقاوة الذين بازائهما.

و اعلم ان الافعال و الاعمال البدنية و الاقوال اللسانية مادام وجودها في الكوان الحركات و الاصوات و بالجملة في الكوان الدنيوية فلا حظ لها من البقاء و الثبات، لان الدنيا دار التجدد و الزوال و كل ما فيها في معرض التغير و الانتقال، و لكن من فعل فعلا او نطق بقول يحصل منه اثر في نفسه و نكتة في قلبه المعنوي الذي هو بعينه جوهر نفسه لا قلبه اللحمي الصنوبري الذي لا شعور له بشيء و لا يتصور بقاءه لانه ايضاً من الدنيا.

و اما اللطيفة المعنوية، فهي من الامور الاخروية القابلة للبقاء الاخرى، فاذا تكررت الافاعيل و الاقويل استحكمت الاثار في النفس فصارت الاحوال ملكات، اذا الفرق بين الحال و الملكة بالقوة و الضعف و الاشتداد في الكيفية يؤدى الى حصول صورة هي المبدأ الجوهري لمثل الامر الذي كان اولاً حالاً كالحرارة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت تحمرت ثم تنورت و استضائت ثم صارت صورة نارية محرقة لما قارنها مضيئة لما قابلها.

كذلك الاحوال النفسانية اذا تضاعفت قوتها صارت ملكة راسخة و صورة باطنة و هي مبدأ الاثار المختصة بها، و من هذا الوجه يحصل ملكة الصناعات و المكاسب العلمية و العملية في الدنيا و ينبعث في الآخرة على هيئة و شكل يناسبها، و لو لم يكن للنفوس الانسانية هذا التأثير اولاً ثم اشتداد يوماً فيوماً لم يكن لاحد اكتساب شيء من

الصناعات والحرف ولم ينجع التأديب والتعليم لاحد ولم يكن فى تعليم الاطفال و تمرينهم على الاعمال فائدة، وذلك قبل رسوخ اخلاق مضادة لما هو المطلوب من التأديب فى نفوسهم، ولاجل ذلك يتعسر بل يتعذر تعليم الرجال البالغين و تأديبهم لاستحكام هيئات و ملكات حيوانية فى نفوسهم بعد ما كانت ساذجة بالقوة قابلة لكل علم و صنعة تناسب مرتبتها، كصحائف و الواح خالية من النقوش و الصور الكتابية.

فاذن قلوب بنى ادم فى اوائل الفطرة كصحائف خالية عن النقوش و الصور، اعنى الملكات الفاضلة العلمية و العملية و اضدادها من الرذائل الجهلية و الاخلاق الرديئة الظلمانية، و تلك الصحائف هى صحائف الاعمال و تلك النقوش و الصور الكتابية كما يحتاج الى قابل بقبلها كذلك يحتاج الى فاعل اى مصور و كاتب، و المصورون و الكتاب فى هذه الكتابة المستورة عن الحواس هم الكرام الكاتبون، لكرامة ذاتهم و فعلهم عن المواد الجسمانية، فهم لامحالة ضرب من الملائكة المتعلقة باعمال العباد و اقوالهم و هم طائفتان: ملائكة اليمين و هم الذين يكتبون اعمال اهل الخير و السعادة، و اصحاب اليمين و ملائكة الشمال و هم الذين يكتبون اعمال اهل الشر و الشقاوة و اصحاب الشمال.

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

كما قال تعالى: يوم ندعو كل اناس بامامهم فمن اوتى كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم و لا يظلمون فتيلاً، و قال: و اما من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى لم اوت كتابه و لم ادر ما حسابه^١، لان كتابه من جنس الاكاذيب و الامانى الباطلة و الدواعى و الاغراض الفاسدة و الشهوات الدنيوية و الاوهام الظلمانية و كما قال ايضاً: ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنة التى كنتم توعدون نحن اولياؤكم فى الحياة الدنيا و الاخرة.^٢

و على هذا قياس الحكم فى جانب الشر و الكفر، فمن فسد اعتقاده و ساء عمله يتنزل عليه شيطان يغويه و يوعدده بالشر و كان قرينه فى الدنيا و فى القبر و يتعذب بصحبته فى الاخرة كما قال: هل انبثكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك

اثيم^١ وقوله: ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين^٢.
 فظهر ان هذه الهيئة الراسخة والحالة الباطنة اذا اشتدت وتجوهرت^٣ وتمثلت و
 تصوّرت في عالم الباطن والملكوت بصورة تناسبها هي المسماة في عرف الحكمة
 بالمكلة وفي النبوة بالملك والشيطان في جانبي الخير والشر، ولولم يكن لتلك
 الملكات والنيات من الثبات والتجوهر ما يبقى ابد الابد لم يكن لخلود اهل الجنة
 في الثواب ابدًا و لخلود اهل النار في العقاب مؤبداً وجه صحيح، فان منشأ الصواب^٤
 والعذاب ومقتضيهما^٥ لو كان نفس العمل او القول وهما امران زائلان يلزم بقاء
 المسبب مع زوال السبب المقتضى، وذلك غير صحيح، ومثل هذه المجازات لاسيما
 في جانب العقاب لا يليق بالحكيم وقد قال: وما انا بظلام للعبيد^٦، وقال: ولكن
 يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم^٧.

فاذن انما يخلد اهل الجنة في الجنة و اهل النار في النار بالثبات في النيات و
 الترسوخ في الملكات، ومعد ذلك فان من فعل مثقال ذرة من الخير او الشر يرى اثره
 مكتوبا في صحيفة ذاته او صحيفة ارفع من ذاته مخلدا ابدًا كما قال: في صحف
 مكرومة مرفوعة مطهره بايدي سفرة كرام بررة^٨، واذا حان وقت ان يقع بصره الى وجه
 ذاته عند فراغه عن غشاده الطبيعية وشواغل هذه الحياة الدنيا وما يورده الحواس و
 يلتفت الى صحيفة باطنه و صحيفة ذاته و لوح قلبه و هو المعبر عنه بقوله تعالى: واذا
 الصحف نشرت^٩، وقيل له: فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد^{١٠}، فمن كان في
 غفلة عن احوال نفسه و حساب حسناته و سيئاته يقول: ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة
 ولا كبيرة الا احصاها و وجدوا ما عملوا حاضرا و لا يظلم ربك احدا^{١١}، يوم تجد كل
 نفس ما عملت من خير محضرا و ما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا^{١٢}.

١. الشعراء/ ٢٢١ و ٢٢٢ ٢. الزخرف/ ٣٦

٣. كذا في جميع النسخ والظاهر الواو زائدة. ٤. كذا في جميع النسخ والظاهر: الثواب.

٥. مقتضيهما - ط ٦. ق/ ٢٩ ٧. البقرة/ ٢٢٥ ٨. عبس/ ١٣ - ١٦

٩. صفحة - م - د ١٠. التكوير/ ١٢ ١١. ق/ ٢٢ ١٢. الكهف/ ٤٩

١٣. ال عمران/ ٣٠

وقد ورد في هذا الباب من طريق اهل البيت عليهم السلام وغيرهم روايات كثيرة عن النبي (ص). منها ما: روى اصحابنا عن قيس بن عاصم انه قال: يا قيس! ان مع العز ذلاً ومع الحيوة موتاً وان مع الدنيا اخرة وان لكل شيء رقيباً وعلى كل شيء حسيباً وان لكل اجل كتاباً، وانه لا بد لك من قرين يدفن معك وهو حي وتدفن معه وانت ميت، فان كان كريماً اكرمك ان كان لثيماً اسلمك ثم لا يحشر الا معك ولا تحشر الا معه، ولا تسأل الا عنه فلا تجعله الا صالحاً، فانه ان صلح انست به وان فسد لا تستوحش الا منه فهو فعلك. فانظر يا حبيبي في هذا الحديث الشريف تجد فيه لباب علم النفس.

ومنها: ما روى انه صلى الله عليه واله قال: المرء مرهون بعمله، ومنها: ان الجنة قيعان وان فراسها سبحان الله، ومنها: خلق الكافر من ذنب المؤمن ومنها: ما ورد كثيراً من فعل كذا خلق الله له ملكا يستغفر له الى يوم القيامة، وامثال هذه الروايات من طرق المؤلف والمخالف كثيرة.

اذا تقررت هذه المعاني فلنرجع الى متن الحديث فقوله عليه السلام: اذا اراد الله بعبد خيراً، اى قدره في عالم التقدير من اهل السعادة الاخروية وجعل روحه من جنس ارواح الملائكة الاخيار والابرار *الابرار خير من ربي* وقوله: نكت في قلبه نكتة من نور، اشارة الى اول نية صالحة او خاطر خير وقع في الضمير وهو اثر فعل فعل او كلام سمع.

وقوله: وفتح مسامع قلبه، اشارة الى تكرر الادراكات بتكرار الاعمال والاقوال التي من جنس ما يتأثر منه قلبه اولا فيتقوى بها استعداده ويتأكد بها حاله لان يصير بها ملكة نفسانية ويخرج بها نور قلبه من الضعف الى الكمال ومن القوة الى الفعل، فليستعدان يصير ذاتاً جوهرية نورانية قائمة بذاتها فاعلة للخير والهداية، واليه اشار بقوله: وكل به ملكا يسدده، وهذا ملك خلقه الله من مادة تلك النية الصالحة والحالة النفسانية، واشتدادها بتكرار النيات والادراكات التي يناسبها، وتولد هذا الملك في عالم المعنى من تلك النية وما يتقوى به في رحم النفس كتولد الحيوان في

عالم الصورة من ماء مهين يتغذى و يتقوى مدة بدم الحيض فى رحم الام حتى يصير شخصاً حيوانياً مستقلاً بذاته .

وقوله: اذا اراد الله بعبد سوء، اى قدره فى عالم التقدير اى يكون من اهل الشقاوة الاخروية و جعل روحه من صنف جنس ارواح الشياطين و الكفار و الاشرار .
وقوله: نكت فى قلبه نكته سوداء، اشارة الى اول خاطر ردئى خطر فى قلبه اثر لما صنعه من فعل قبيح فعله او قول شنيع سمعه فاستحسنه و لم يستقبحه لذاته الخبيث و طبعه الفاسد المعوج .^١

وقوله: و سد مسامع قلبه، اى عن سماع كلمات اهل الله، بل كان بسماع قلبه يصغى الى كل كلام مزخرف كاذب و قول باطل زور فيصدقه فيتأكد بها اعتقاده الاول و يترسخ بها كفره القلبى و ظلمته الباطنية، و هكذا يشتد حالته بانواع الحيل و المراوغات و المكر و الخدائع حتى يتجوهر ذاتا نفسانية ظلمانية فاعلة للشر و الضلالة و الغواية و هو قوله: و وكل به شيطاناً يضلّه، و تكون هذا الشيطان من تلك النكته السوداء كما علمت فى كيفية تكون ما يقابله من ذلك الملك، فقس عليه فى جميع ما ذكر هناك ثم اقرأ الآية التى تلاها عليه السلام و افهم معنى انشراح الصدر لنور الاسلام و معنى ضيق الصدر و حرجه عنه و انشراحه بما يقابله من ظلمة الكفر حتى تعلم بذلك كيفية نشوء الاخرة من الدنيا و تجسم الاعمال .

و فى كلام فيثاغورس الحكيم و هو من اعظم حكماء السابقين الاولين الذين اقتبسوا انوار علومهم عن مشكوة النبوة انه قال: ستعارض لك فى افعالك و اقوالك و افكارك و سيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية صورة روحانية^٢، فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة الشيطان^٣ يؤذيك فى حيوتك و يحجبك عن ملاقاته النور بعد وفاتك، و ان كانت الحركة عقلية صارت ملكاً تلتذ بمنادته فى دينك و تهتدى به فى اخراك الى جوار الله و كرامته . انته كلامه . و هو قريب مما روى عن النبى صلى الله عليه و واله فى حديث قيس بن عاصم .

١- يخطر - م. اثر - د ٢. روحانية و جسمانية «الاسفار» ٣. شيطان «الاسفار»

ومن الايات القرانية الدالة على ان نفس العمل يصير نفس الجزاء على الوجه الذي كشفنا عنه كثيرة كقوله تعالى: «وما تجزون الا ما كنتم تعملون»^١، وقوله: «انما تجزون ما كنتم تعملون»^٢، لم يقل بما كنتم تعملون تنبيها على هذا المطلب، وقوله: «جزاء اعداء الله النار»^٣.

وتوضيح ذلك: ان مواد الاشخاص الاخروية وهياتها كما مرهى التصورات الباطنية والتأملات النفسانية والنيات القلبية من باب الخير والحكمة او من باب الشر والسفاهة والمكر والجريزة، لان دار الاخرة ليست من جنس هذه الدار، فما فى الدنيا مادة يطرأ عليها صورة اوقوة نفسانية او نفس من خارج ولها حياة عرضية، وما فى الاخرة ارواح هى بعينها صور معلقة قائمة بذاتها وجودها وجود ادراكى وحيوتها حياة ذاتية كما قال تعالى: «ان الدار الاخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون»^٤.

والانسان اذا انقطع تعلقه عن الدنيا وتجرد عن لباس هذا الادنى وكشف عن بصره هذا الغطاء تصير قوته الادراكية قدرة ويكون ادراكه فعلا وعلمه عينا وغيبه شهادة وسره عيانا، فيصير مبصرا لنتائج ثمرات اعماله وافعاله ومشاهدا لنتائج افكاره وانظاره وقارنا لصحيفة اعماله وافعاله ومشاهدا الى لوح كتابه مطلعا على حساب حسناته وسيئاته كما فى قوله تعالى: «وكل انسان الزمانه طائر فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا»^٥.

الحديث الثالث

وهو الخامس والعشرون واربع مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن محمد عن ابن فضال عن على بن عقبه عن ابيه»،

عقبه بن خالد، روى الكشى عن محمد بن مسعود قال: حدثنى عبدالله بن محمد عن

١. الصافات / ٣٩

٢. التحريم / ٧

٣. فصلت / ٢٨

٤. العنكبوت / ٦٤

٥. الاسراء / ١٣ و ١٤

الوشاء، قال: حدثنا علي بن عقبة عن ابيه قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: ان لنا خادما لا تعرف ما نحن عليه، و اذا اذنبت ذنبا و ارادت ان تحلف بيمين قالت و حق الذي اذا ذكرتموه بكيتم، فقال: رحمكم الله من اهل البيت «ص» «عن ابي عبد الله عليه السلام سمعته يقول اجعلوا امركم لله و لا تجعلوه للناس فانه ما كان لله فهو لله و ما كان للناس فلا يصعد الى الله و لا تخاصموا الناس لدينكم فان المخاصمة ممرضة للقلب ان الله تبارك و تعالى قال لنبيه: انك لا تهدي من احببت و لكن الله يهدي من يشاء» و قال: افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين^٢، ذروا الناس فان الناس اخذوا عن الناس و انكم اخذتم عن رسول الله (ص) اني سمعت ابي (ع) يقول ان الله عز و جل اذا كتب على عبدان يدخل في هذا الامر كان اسرع اليه من الظير الى وكره».

الشرح

و كر الطائر عشه حيث ما كان في جبل او شجر و الجمع و كور و اوكار.
قوله (ع): اجعلوا امركم لله و لا تجعلوه للناس، اي و لتكن مهم غرضكم في الدخول في هذا المذهب عرفان الله و التقرب اليه و الانخراط في سلك اوليائه و عباده المخلصين و هو غاية الايمان و ثمرة العرفان الشهرة عند الناس او جلب المنافع و طلب الجاه عندهم او التفوق على الامثال و الاقران.
قوله: فان ما كان لله فهو لله و ما كان للناس فلا يصعد الى الله، يعنى ان كل معرفة و طاعة و علم و عمل كان الغرض فيه التقرب الى الله و الوصول الى دار كرامته فهو يصل الى الله و يصل بالعبد الى قربيه، و كل ما كان الغرض فيه الشهرة عند الناس و طلب الاعتبار عند الخلائق فلا يصعد الى الله، اي لا ينفع ذلك العلم او العمل في حصول الاجر و الثواب عنده.
و قد علمت فيما سبق ان الدنيا و الاخرة متضادتان، كل ما ينفع من قول و عمل

١. لا و حق الذي «كش» ٢. سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول (الكافي)

٣. القصص / ٥٦ ٤. يونس / ٩٩

لتحصل احد يهما يضر بحصول الاخرى و بالعكس، ككفتى الميزان رجحان كل واحدة منهما خسران الاخرى.

واعلم يا حبيبي! ان اسوء الناس حالاً و اراداهم مذهباً و شرهم اعتقاداً من يجعل دينه وسيلة دنياه، فلا يعرف الاخرة ما هي و لا يؤمن بيوم الحساب و لا يخاف العاقبة، اذ لا يعرف ما الدنيا و ما الاخرة و لا يصدق بوجود الاخرة بما هي نشأة اخرى ضد هذه النشأة، و ذلك انه يفنى طول عمره كله فى طلب الدنيا و اصلاح امر المعاش، لا يسعى سعياً الا لجر منفعة لبدنه و حسه او لدفع مضرة عنه او نيل شهوة او بلوغ لذة او اكتساب ترفع او رئاسة، لا يعرف غير هذه الامور متمنياً لخلود فى الدنيا، ثم لا يرجو بعد الموت ثواب عمل و الاجزاء احسان ايضاً مما يرجوه المؤمنون العارفون بالله و اليوم الاخر قنوطاً مما يؤمله و ينتظره المتصورون للخيرات و السرور و اللذات المخالفة لهذه اللذات العاجلة يشارك فيها البهائم و السباع، ثم يموت بحسرة و ندامة و غصة و يأس من رحمة الله نعوذ بالله من ذلك.

قوله (ع): و لا تخاصموا الناس لدينكم، كما هو عادة اكثر اصحاب المذاهب و الاراء من غير بصيرة و ارباب المتحلل و الاهواء من غير دراية، و ربما كان اصل المذهب حقاً لكن المتحلل به كان قد اخذه من طريق الباطل كمجادلة او تعصب اباء او تقليد و رياء او نحو ذلك مما عليه الاكثرون الان نادراً، فانهم قد تركوا وصية ربهم و نصيحة نبيهم و ائمتهم عليه و عليهم السلام من تزكية انفسهم و اصلاح ذات بينهم و ما فى نجاتهم من العذاب الاليم بمارسهم لهم من العلوم و العبادات و الخيرات و التعاون و النجاة و التعاضد و التناصر و التودد و الالفة فيما بينهم، و اشتغلوا بما قد نهوا عنه و ذكر عيوب بعضهم بعضاً و شتعة بعضهم على بعض و صاروا فرقا و احزاباً.

و قد توقدت بينهم ميزان العداوة و البغضاء الى يوم القيامة فيلعن بعضهم بعضاً و يكفر بعضهم بعضاً بمرض كان فى قلوبهم، فزادهم الله مرضاً و الما و حرقة فى نفوسهم و شعلة نار موقدة فى افئدتهم و هى: نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة، فانهم

لكن اذا فعلت ما و صفت لك وجدت لقلبي راحة و لنفسى و لعليل صدرى تشفيا^١.
قال الناجى: اتدرى لم ذلك؟ قال: لا ولكن قل انت، قال: لانك مريض النفس
معذب القلب معاقب الروح، لان اللذة انما هى خروج من الالام، و اعلم بانك
محبوس فى طبقة من طبقات جهنم و هى الحطمة: نار الله الموقدة التى تطلع على
الافئدة^٢، الى ان تتخلص منها او تنجو بنفسك^٣ من عذابها اذا اتقيت^٤ الله عزوجل كما
وعد بقوله: ثم ننجي الذين اتقوا بمفازتهم من العذاب و نذر الظالمين فيه جثيا^٥.
ثم قال الهالك للناجى: فخيرنى انت عن رأيك و مذهبك و حال نفسك^٦، قال نعم!
اما انا فانى قد اصبحت فى نعم الله و احسان لا يحصى عددها و لا يؤدى شكرها
راضيا بما قسم الله لى و قضى و قدر صابراً لاحكامه لا اريد لاحد سوء^٧ و لا اضمر له
دغلاً و لا انوى له شراً، نفسى منى فى راحة و قلبى فى فسحة و الخلق من جهتى فى
امان، اسلمت لربى مذهبي و دينى و دينى ابي ابراهيم (ع)^٨ اقول كما قال (ع): فمن
تبعنى فانه منى و من عصانى فانك غمور رحيم^٩، و كما قال عيسى (ع): ان تعدبهم
فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الرحيم^{١٠}.
و قوله (ع): ان الله تبارك و تعالى قال لنبى صلى الله عليه واله... الى قوله: و ذروا
الناس، قد اشرنا مرارا ان الاسلام غير الايمان و ان الدين دينان و الحجة حجتان و
الجهاد جهادان: فالاسلام هو الذى يبنى على الاقرار بالشهادتين و اركانه الصلوة و
الزكوة و الحج و الجهاد، و الايمان هو عرفان الحق الاول و اياته و كتبه و رسله و ولايته
و ملائكته و اليوم الاخر، و هذه امور لا يمكن تصورها تصورا حقيقيا و لا التصديق بها

١. و لنفسى لذة و لصدرى شفاء «اخوان الصفاء» ٢. الهمزة / ٦ و ٧

٣. تتخلص منها و تنجو نفسك «اخوان الصفاء» ٤. لقيت الله «اخوان الصفاء»

٥. مريم / ٧٢ ٦. نفسك كيف هى «اخوان الصفاء»

٧. فانى ارى انى قد اصبحت فى نعمة من الله و احسان لا احصى عددها و لا ادى «اخوان

الصفاء» ٨. لاحد من الخلق سوء «اخوان الصفاء»

٩. نفسى فى «اخوان الصفاء» ١٠. و دينى دين ابراهيم «اخوان الصفاء»

١١. ابراهيم / ٣٦ ١٢. المائدة / ١١٨

تصديقاً يقينياً الا بعد ان تنبه النفس من نوم الغفلة، و تنبعث من نوم الجهالة و تحيي بروح المعارف و تفتح لها عين البصيرة، فتبصر عند ذلك بنور الهداية ما كان يقربه الجمهور و يعترف به كافة اهل الاسلام و اشياء اخرى مما تضمنه الكتب الالهية و السنن النبوية.

و يكون الانسان عند ذلك من اهل الاعراف و يصير كما حكى عن حارثة الانصارى لما سئل فقيلاً له كيف اصبحت؟ فقال: اصبحت مؤمناً حقاً، فقيلاً له: و ما حقيقة ايمانك؟ قال: ارى كأن القيامة قد قامت و كأنى بعرش ربي بارزاً و كأن الخلائق في الحساب و كأنى ارى اهل الجنة في الجنة يتزاوون متنعمين و اهل النار في النار يتعاوون معذبين، فقيلاً له: قد اصبحت فالزم، يعنى الطريق.

و هذا الخبر منقول بطرق متعددة و الفاظ مختلفة متوافقة في هذا المعنى، و فى اكثر الروايات انه كان السائل عند رسول الله (ص) و اليه اشار رجل ثنائه: و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها و هم يطمعون و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين^١.

مركز تحقيقات كوفيتير علومى

و روى الشيخ ابو جعفر محمد بن يعقوب صاحب هذا الكتاب رضى الله عنه مسنداً ن ابي عبد الله (ع) قال: جاء ابن الكوا الى امير المؤمنين عليه السلام و سأله عن قوله تعالى: و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم^٢، فقال: نحن على الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم و نحن الاعراف الذى لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا و نحن الاعراف يعرفنا الله عز و جل على الصراط^٣، فلا يدخل الجنة الا من عرفناه و لا يدخل النار الا من انكرناه^٤... الحديث. و بالجملة هم الرجال الذين لا يلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله.

اذا علمت هذا فاعلم ان الحجة حجتان: حجة ظاهرة: و هى كمعجزات الانبياء سلام الله عليهم اجمعين كقلب العصاء ثعباناً و نتق الجبل فوقهم و كاحياء الموتى و

١. ان يتنبه - م - د ٢. الاعراف / ٤٦ و ٤٧ ٣. الاعراف / ٤٦

٤. يوم القيامة على الصراط «الكافي»

٥. من عرفنا و عرفناه و لا يدخل النار الا من انكرنا و انكرناه (الكافي)

ابراء الاكمه و الابرص و كشق القمر و رد الشمس و انطاق العجماء و تفجير الماء من بين اصابعه الى غير ذلك، و اما الحجة الباطنية: فالبراهين الباهرة والدلائل الساطعة و الايات الالهية و الانوار العقلية.

و اما الجهادان: فالجهاد الاصغر: للغلبة على الابدان و قهر العدو بالسيف و السنان كما قال تعالى: قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم^١، و قوله: و قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم^٢، و اما الجهاد الاكبر: فهو جهادك في الباطن مع النفس التي هي اعدا عدوك كما روى انه (ص) قال: اعدا عدوك نفسك التي بين جنبيك، و كما روى انه (ص) قال بعد مراجعة جماعة من المسلمين عن بعض الغزوات: رجعت من الجهاد الاصغر و بقي عليكم الجهاد الاكبر.

و قد روى الشيخ الصدوق محمد بن بابويه عن الحسين بن ادريس^٣ عن ابيه عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن يحيى الخزاز عن موسى بن اسماعيل عن ابيه عن الامام موسى بن جعفر الكاظم عن ابيه عن امير المؤمنين عليه و عليهم السلام: ان رسول الله (ص) بعث سرية فلما رجعوا قال: مرحبا بقوم قضوا الجهاد الاصغر و بقي عليهم الجهاد الاكبر قيل: يا رسول الله و ما الجهاد الاكبر؟ قال: جهاد النفس، ثم قال: افضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه. فالجهاد مع النفس افضل الجهاد كما تضمنه هذا الحديث.

و قد تكفل سبحانه للمجاهدين بان يهديهم الطريق القويم و الصراط المستقيم قال سبحانه: و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا^٤، فيجب على كل من يؤمن بالله و اليوم الاخر ان يجاهد نفسه بالمحاسبة و المراقبة و يصدّها عن الانسراح في مراتع اللذات و الشهوات و يمنعها عن الحظوظ الفانية البدنية و يضيق عليها في حركاتها و سكناتها الحيوانية و خطراتها^٥ و خطواتها، فان الروح الانسانية بين القوة الحيوانية و القوة العقلية، فبالاولى تحرص على تناول اللذات البدنية كالغذاء و السفاد و التغالب و

١. التوبة / ١٤ . ٢. التوبة / ٣٦ . ٣. الحسين بن احمد بن ادريس «معاني الاخبار»

٤. العنكبوت / ٦٩ . ٥. و يمنعها عن خطراتها و - م - د

سائر اللذات العاجلة الفانية، وبالآخري تحرص على تناول العلوم الحقيقية والخصال الحميدة المؤدية الى السعادات الباقية الابدية، والى مسلك هاتين القوتين اشار سبحانه بقوله: وهدينا النجدين^١، فان جعلت القوة الحيوانية منقادة للقوة العقلية فقد فزت فوزاً عظيماً واهدت صراطاً مستقيماً، وان سلطت الحيوانية على العقل وجعلته منقاداً لها ساعياً في استنباط الحيل المؤدية الى مرادها هلكت يقينا وخسرت خسرانا مبيهاً.

و توضيح ذلك وكشفه عليك بان تعلم ان الله خلقك على مثاله وجعل ما تتصرف فيه اعنى البدن بما فيه من القوى عالماً صغيراً يضاهى العالم الكبير، وما من شىء في العالم الا ومنه انموزج في عالمك الصغير ومملكتك، لكن الغالب والعمدة فيك مبادئ اربعة: اوصاف الملكية والسبعية والبهيمية والشيطانية:

فمن حيث الملكية تتعاطى افعال الملكية من العلم والطهارة والطاعة والتقرب اليه تعالى، ومن حيث القوة الغضبية تتعاطى افعال السباع من العداوة والبغضاء والتهجم على الناس بالضرب والشتم وحب الرئاسة والتغالب، ومن حيث القوة الشهوية تتعاطى افعال البهائم من الشره والشبق والحرص، ومن حيث القوة الشيطانية تتعاطى افعال الشياطين فتستنبط وجوه الشر بالمكر والحيلة والجريزة وتتوصل بها الى اغراض النفس والهوى.

فكان المجتمع فيك وفي اهابك ايها الانسان ملك وشيطان و كلب وخنزير: فالكلب هو الغضب والخنزير هو الشهوة والوهم مثال الشيطان.

فان الاشتغلت بجهاد هذه الثلاثة ودفع كيد الشيطان ومكره بنور البصيرة العقلية و بكسر شره هذا الخنزير بتسليط الكلب عليه تارة، اذ بالغضب تنكسر الشهوة واذلت الكلب بتسليط الخنزير عليه اخرى وجعلت الكل مقهورين تحت سياسة العقل، اعتدل الامر وظهر العدل في مملكة البدن وجرى الكل على الصراط المستقيم، وان لم تجاهد هم فقهوروك وخذلوك واستخدموك، فلا يزال تكون في استنباط الحيل و

تدقيق الكفر في تحصيل مطلوبات الخنزير و مرادات الكلب، فتكون دائماً في عبادة كلب و خنزير، و هكذا حال اكثر الناس الذين همهم مصروفة الى قضاء شهوة البطن و الفرج و مناقشة الخلق و معاداتهم.

و العجب منك انك تنكر على عباد الاصنام عبادتهم و طاعتهم لها، و لو كشف الغطاء عنك و كوشفت بحقيقة حالك و مثل لك ما يمثل لاهل الكشف و الشهود لرأيت نفسك قائماً بين يدي خنزير مشمراً ذيلك في خدمته ساجداً له مرة و راکعاً اخرى منتظراً لاشارته و امره، فمهما طلب الخنزير شيئاً من شهوته توجهت على الفور الى تحصيل مطلوبه و احضار مشتياه، و لا بصرت نفسك جائئاً بين يدي كلب عقور عابداً له مطيعاً لما يلتمسه مدققاً للفكر في الحيل الموصلة الى طاعته، و انت بذلك ساع فيما يرضى الشيطان و يسره، فانه هو الذي يهيج الخنزير و الكلب و يبعثهما الى استخدامك، فانت من هذا الوجه عابد للشيطان و جنوده و مندرج في المخاطبين المعاتين يوم القيامة بقوله تعالى: **الم اعهد اليكم يا بنى ادم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين**^١.

فليراقب كل عبد حركاته و سكناته و نطقه و سكوته و قيامه و قعوده و فكره و ذكره لئلا يكون طول عمره في عبادة هتولاء، و هذا غاية الظلم حيث يصير السيد عبداً و الرئيس مرؤساً و الشيطان مسجوداً و الملك بالقوة ساجداً.

و اذا علمت الدين دينان: الاسلام و الايمان، و ان احدهما يحصل بالاقرار باللسان و العمل بالجوارح و الاخر بالبصيرة و البرهان و الاعمال الباطنة و سلوك سبيل الله بالعلم و العرفان و لا يحصل بالتكليف و الاكراه، و الى هذا الدين اشار بقوله: **لا اكراه في الدين**^٢، و علمت ان الحجة حجتان و ان الجهاد جهادان فاعلم: ان الهدى ايضاً اثنان: هدى الخلق و هدى الله.

اما هدى الخلق: فهدى في الظاهر و فائدته الانقياد في الظاهر و الطاعة البدنية، و هذه الفائدة قد يحصل بالاكراه و بالمجادلة: و جادلهم بالتى هي احسن^٣، و

بالمقاتلة: وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر... الآية، وقاتلوهم لا تكون فتنة و يكون الدين كله لله.^١

واما هدى الله: فهو نور يفيض منه تعالى على القلب فى غيب الباطن و سر الضمير. يهدى به الله من اتبع رضوانه^٢، و لا يمكن حصوله بالاكراه و الجبر و التكليف، فقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه و اله: انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء^٣، و قوله: افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين^٤، اراد بالهدى هدى الله فى الباطن و اراد بالايمان الايمان الحقيقى و الدين الباطنى لا الايمان الظاهرى الذى مرجعه الاسلام و الانقياد فى الظاهر كما يظهر من قوله تعالى: يا ايها الذين امنوا امنوا^٥، و قوله: قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا^٦.

فعلم ان الايمان يطلق بالاشتراك العرفى الشرعى على المعنيين حتى لا يلزم الاثبات و النفى فى كلامه تعالى لمعنى واحد، فالايمان القلبى و الدين الحقيقى لكونه ليس من الدنيا و اوضاع عالم الخلق بل من عالم الغيب و الملكوت فلا يحصل الامن عند الله بلا توسط الاجسام و احوالها و اوضاعها.

واما الدين بالمعنى الاخر: فهو من عالم الخلق فهو مما يمكن ان يحصل بمشاركة الاجسام و اوضاعها، فربما يحصل بالقتال و المقارعة بالسيف و السنان كقوله صلى الله عليه و اله: امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله، و ربما يحصل بالمجادلة بالقول و اللسان.

ثم لا ريب ان الدين الذى عليه اهل بيت النبوة و الولاية سلام الله عليهم اجمعين هو الايمان الحقيقى المأخوذ من الله بوراثه النبى صلى الله عليه و اله، و راثه بعضهم من بعض ميراثاً على الوجه الذى ذكرنا سابقا فى شرح بعض الاحاديث فى كتاب العقل من ان الولى لا يأخذ ميراث النبوة من النبى الا بعد ان يرثها الحق منه ثم يلقيه الى الولى حتى ينسب ذلك الى الله لا الى غيره، و ان علماء الرسوم اخذوا ميراث

١. التوبة / ٢٩ ٢. البقرة / ١٩٣ ٣. المائدة / ١٦ ٤. القصص / ٥٦
٥. يونس / ٩٩ ٦. النساء / ١٣٦ ٧. الحجرات / ١٤

الانبياء عليهم السلام خلفاً عن سلف الى يوم القيامة فيبعد النسب .

واما الاولياء عليهم السلام فهم يأخذونها عن الله من كونه ورثها، وهو خير الوارثين^١، وجاد بها على هتولاء، فهم وراث النبي صلى الله عليه واله واتباعه بمثل هذا السند العالى المحفوظ الذى: لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد^٢، والى مثل هذا اشار تعالى بقوله لما ذكر الانبياء عليهم السلام: اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده^٣، وكانوا قد ماتوا وورثهم الله ثم جاد على النبي صلى الله عليه واله الهدى الذى هداهم به، وهذا عين ما نحن فيه .

فثبت وتبين ان لايمان الحقيقى المعبر عنه بهدى الله وهدى الانبياء لا يمكن ان يحصل الا من عند الله فى قلب من يشاء الله من عباده، والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام: ذرو الناس فان الناس اخذوا عن الناس وانكم اخذتم عن رسول الله صلى الله عليه واله، يعنى اتركوا معاشر اصحابى وشيعتى المتبعين لى ولا بائى عليهم السلام الناس ودينهم ودين علمائهم الرسمية الذين اخذوا دينهم عن افواه الرجال خلفا عن سلف فاخذوه ميتا عن ميت، وانهم كجماعة عميان اتبع بعضهم بعضا فى طريق من غير بصير فيهم يكون قائدا لهم، بل يكون حال القائد كحال المقتدى فى عدم الاهتداء الى المطلوب، واما انتم فان دينكم ميراث النبوة وهو مأخوذ عن منبع النبوة والرسالة على الوجه الذى ذكر من انها ورثة^٤ الله جاد بها على الائمة الطاهرين عليهم السلام .

والمراد من قوله: انكم اخذتم، اى اخذ امامكم، من قبيل نسبة الامارة والسلطنة الى الرعية كم يقال: مدة حكومتكم فى هذه البلدة كذا، اى حكومة اميركم .
فظهر من هذا الحديث ان دعوة الخلق الى الايمان الحقيقى ليست كدعوتهم الى ظاهر الاسلام، فان التكليف بالاسلام واجب يعم لجميع الخلق وان الايمان نور وهدى من الله وفضل منه يختص به من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم .

١. الانبيا / ٨٩ . ٢. فصلت / ٤٢ . ٣. الانعام / ٩٠ . ٤. من يشاء من - م - د

٥. ورثها - م - د

وقوله عليه السلام: انى سمعت ابى يقول... الى اخره، المراد من قول ابى ابى جعفر عليه السلام: ان من اراد فى الازل وكتب عليه فى عالم التقدير ان يكون من الداخلىين فى هذا الامر وهو تولى اولياء الله والافتداء بهم والاهتداء بنورهم، كان فى الدخول الى ما قدره الله له وكتب عليه اسرع من الطير الى الدخول فى وكره، لان كل مقدر كائن لا محالة، وكل ميسر لما خلق له، فان الغايات المقدرة كالا حياز و الامكنة الطبيعية، لان من تولى الله وتولى اوليائه واحب لقاءه فهو يتولاه وهو يتولى الصالحين. الله ولى الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور^١.

واما غير هؤلاء من الطوائف والفرق فليسوا بمحل نظر ولى الوجود ومفيض الخير والجد، فانهم مع ولى الوجود واوليائه فى شقاق، لانهم متوجهون الى غير ما وجه الله اليه اوليائه وعباده الصالحين، ولهم غايات وهمية مجعولة زينت لطوائف من الناس، فهم سالكون فى لبس و عمائة من غير بصيرة وادراية، فهم ليسوا بعباد الله ولا لله مولاهم وسيدهم، وانما اوليائهم ما تولوا به من الهوى والشهوات. قل ما يعثوبكم ربى لولا دعائكم فقد كذبتم فسوف يكون لزاما^١.

فمن كان غاية قصده و انتهى سعيه الشهوة والهوى فله لا محالة ولى هو شيطان من الطواغيت يضلّه و يغويه كما ظهر من الحديث السابق من قول الصادق عليه السلام: وكل به شيطاناً يضلّه، كما وكل الله لمن يهديه ملكاً يسدده، فان شئت سمعهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القران.

وانك لتعلم ان الغايات الجزئية والنظامات الدنيوية الوهمية تضحل ولا تبقى متى هلك هذه الدار وانتقل الامر الى الواحد القهار، فمن كان وليه الطاغوت و الطاغوت من جوهر هذه النشأة الدنيوية، فكلما امعت هذه النشأة فى العدم ازداد الطاغوت اضمحلالاً، فطاغوت الانسان من حين مات الانسان يأخذ متحركا فى العدم وهو يتبعه، لان الله يولى كلاً ما تولاه كما فى قوله: نوله ما تولى ونصله جهنم^٢، وهذا منه عدل على ما سبق ذكره.

فيذهب به الطاغوت ممعنا في ذروة العدم متقلبا في الدركات حتى يحله دار البوار، و البوار الهلاك، لا يموت فيها، لان ذلك عند فناء الدنيا و خرابها بالكلية، و اذا خربت الدنيا فتح الله عزوجل خزائن الحيوة و افاض بكل النور على البرية و مسحهم به مسحة التحم بها وجودهم التحاماً لا يداخلهم الفساد بعد ذلك ابدأ، و لا يحيى، لانه استقبل بوجهه الطاغوت و الطاغوت امر باطل زاهق، و المسحة النورية انما تأتيه من وراء ظهره و انما تأتي من قبل الوجه عباد الله الذين استقبلوا اليه بوجوههم فاذا صل^١ دار البوار اشتعل فيه النار و احاط به سرادقها، لان نار النيران قد خلقها عزوجل و اسكنها دار البوار و هي: نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة^٢، فقد علمت ان الهوى و الطاغوت يعدمان من كان تولاهما فيورد انه دار البوار.

فان قلت: اذا عدم عابد الهوى و الطاغوت فيستريح عند ذلك فلا يكون حينئذ

عذاب اليم؟

قلنا: ان جوهر نفس الانساني غير قابل للمعدم للقواطع الدالة عليه، الا ان كل نفس تصير عين ما تهواه و تستغرق فيه، الا ترى النفس لاستغراقها في البدن تصير كأنها عينه و بحيث كلما ورد عليه من سوء المزاج و تفرق الاتصال فقد ورد عليها فيتألم بالامه و يلتذ بلذاته الحسية و تتعذب بعذابه و تجد مرارة الموت عند موته.

فكذلك في النشأة الاخرة يدرك البوار و الهلاك لنفسها لفقدتها الامور الوهمية كانت تحبها و تعبدها و تتولاها، و ائى الم و عذاب اشد عن عذاب من: يأتيه الموت من كل مكان و ما هو بميت؟^٣

فاعلم يا حبيبي هذه المعانى الغامضة و العلوم الحقيقية و الاسرار التي لم يسمح بمثلها الاعصار و الادوار و لم يودع في شىء من كتب الحكماء و اهل لانظار، و اياك و متابعة اهل البدع و الاهواء و الركون الى زخارف هذه الدنيا، و من انذر فقد اعذر، جعلك الله و اياى من عباده الصالحين الذين يتولاهم برحمته يوم الدين.

الحديث الرابع

وهو السادس والعشرون و اربع مائة

«ابوعلى الاشعري»، اسمه محمد بن عيسى بن عبدالله بن سعد بن مالك شيخ القميين. «عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن محمد بن مروان»، مشترك بين عدة رجال: احدهم محمد بن مروان ابو عيسى الوراق له كتاب. ذكره ابن داود، و الاخر محمد بن مروان الانباري له كتاب نوادر روى عنه احمد بن محمد بن يحيى الاشعري^١، و لآخر محمد بن مروان الجلاب من اصحاب الهادي (ع) ثقة «ص» و الاخر محمد بن مروان الخياط المدني قليل الحديث «ص»

قال التجاشي: له كتاب روى عنه علي بن اسحق الكسائي، و الاخر محمد بن مروان البصري من اصحاب باقر عليه السلام و الصادق عليه السلام، حكى العياشي عن علي بن الحسن بن فضال فقال: انه كان يسكن البصرة واصله الكوفة. «عن فضيل بن يسار قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ندعو الناس الى هذا الامر؟ فقال لا يا فضيل ان الله اذا اراد بعبد خيرا امر ملكا فاخذ بعنقه فادخله في هذا الامر طائعا او كرها.^٢

مركز تحقيقات كميونير همدان - همدان

الشرح

قد سبق منالك في شرح الحديث السابق ما يفى بشرح هذا الحديث فارجع اليه. فان اردت زيادة ايضاح و كشف فاستمع: ان المراد بالخير ههنا هو المشار اليه بقوله تعالى: و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا و ما يذكر الا اولوا الالباب^١، و المعبر عنه بالهدى في قوله: ان الهدى هدى الله^٢، و في مقابلة الشر و الضلال المشار اليه في قوله تعالى: و من يضل الله فلا هادي له^٣، و قوله: و ما انت بهادي العمى عن ضلالتهم.^٤

١. اخبرنا احمد بن محمد بن يحيى قال حدثنا ابي قال حدثنا محمد بن احمد بن يحيى الاشعري

«جش» عنه محمد بن احمد بن يحيى الاشعري «جامع الرواة»

٢. الحنيط المدني «جش» الحنيط المدائني «جامع الرواة» ٣. كارهاً (الكافي)

٤. البقرة/ ٢٦٩ ٥. ال عمران/ ٧٣ ٦. الاعراف/ ١٨٦ ٧. النمل/ ٨١

و كأننا قد اسبقنا القول فى ان القلوب البشرية و الارواح الانسية فى قبول الخير و الشر و الثبات على احدهما و التردد بينهما ثلاثة اقسام:

الاول قلب طهر بالتقوى و زكى بالفطرة او نقى بالرياضة عن خبائث الاخلاق و رذائل الصفات فينقدح نور الايمان من خزائن الملكوت و مفاتيح الغيب، فينصرف عقله الى التأمل فى اصول المعارف الالهية و الاسرار اليقينية فيطلع على حقائق الايمان و ينكشف له بنور البصيرة العلم بالله و اليوم الاخر فيحكم بانه لا بد له من طلب القرب منه و الوصول الى رضوانه و يستحث عليه و يدعو الى العمل الصالح.

فينظر الملك فيجده طيباً فى جوهره طاهراً زاكياً بتقواه مستثيراً بضياء العقل معموراً بانوار الطاعات و الاعمال الحسنة، فيراه صالحاً مستعداً لان يكون مستقراً و مهبطاً، فعند ذلك يمدده بجنود لا ترى و يهديه الى خيرات و انوار اخرى حتى ينجر الخير الى الخير و يزيد النور على النور.

و فى مثل هذا القلب يشرق نور المصباح المستفاد من عالم الربوبية و من مشكوة النبوة و الولاية حتى لا يخفى على نوره المقتبس من تلك المشكوة خافية و لا يخفى فيه الشرك الخفى الذى هو اخفى من ديبب النملة السوداء فى ليلة الظلماء على الصخرة الملساء، و لا يروح عليه شئ من مكائد الشيطان بل يقف الشيطان و يوحى زخرف القول غرورا و هو لا يلتفت اليه.

القسم الثانى القلب المخذول المنكوس الى البدن المشحون بالهوى و الشهوات الدنيا المدنس بالخبائث الملوث بالاخلاق الذميمة المفتوح عليه ابواب الشياطين المسدود عنه ابواب الملائكة و نزولها اليه بالعلم و الرحمة و المعرفة، بل لا يزال ينقدح فى خاطر الشر و يفتتح عليه باب الوسوسة و المعصية و طاعة الهوى و خدمة الشيطان، و مبدأ الشرفيه انه كلما ينقدح فيه خاطر شر او يهجس فيه هاجس سوء فينظر القلب الى حاكم عقله ليستفتى عنه فيه و يستكشف وجه الصواب، و يكون عقله الناقص قد الف خدمة الهوى فانس به و استمر على استنباط الحيل له و على مساعدة

الهوى فيشير الى هوى النفس و يساعد عليه جريا على عادته منذ اول الامر، فيشرح الصدر بالهوى و ينبسط فيه ظلماته لضعف نور العقل و انجاس جنده عن المدافعة و انسداد ابوابه الى طرق الاهتداء، فيقوى سلطان الشيطان لاتساع مكانه بسبب انتشار الهوى فيقبل عليه بالتزئين و الغرور و الامانى و يوحى زخرف القول غروراً، فيضعف سلطان الايمان و يخبو نور اليقين، اذ يتصاعد من الهوى دخان مظلم الى القلب تملأ حوالبه حتى تنطفئ انواره كالعين الذى ملأ الدخان اجفانها فلا يقدر ان ينظر.

و هكذا تفعل غلبة الشهوة بالقلب فلا يبقى له امكان الاستبصار و لو بصّره واعظ و اسمعه ناصح ما هو الحق اوزجره زاجر عن الباطل عمى عن الفهم و صم عن السمع و حاجت الشهوة و غلب الهوى و استعبده الشيطان و تحركت الجوارح على وفق الهوى و ظهرت المعصية الى عالم الشهادة من خزائن الغيب بقضاء من الله و قدره، و الى مثل هذا القلب الاشارة بقوله: ارأيت من اتخذ الهه هواه... الى قوله: بل هم اضل سبيلاً، و قوله: لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون^١، و قوله: ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على ابصارهم غشاوة^٢.

القسم الثالث قلب متردد بين الطرفين فيدعوه تارة خاطر الهوى الى الشر و المعصية و يدعوه تارة خاطر الايمان الى الخير و الطاعة، فلا يزال يتردد بين الجندين و يتجاوز الى الحزبين: حزب الله و حزب الشيطان كما مر ذكره فى حديث جنود العقل و جنود الجهل من كتاب العقل من كيفية المطاردة بينهما الى ان يغلب على القلب ما هو اولى به.

فمن خلق للجنة يسر له الطاعة و اسبابها و من خلق للنار يسر له اسباب المعصية و سلط عليه اقران السوء و القى فى قلبه حكم الشيطان فانه بانواع الحيل يغر الحمقى. يعدهم و يمنيهم و ما يعدهم الشيطان الا غروراً^٣، كل ذلك بقضاء الله و قدره، و من يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء^٤. ان ينصركم الله فلا غالب لكم و ان يخذلكم فمن ذا الذى

١. الفرقان/ ٤٣ و ٤٤ ٢. يس/ ٧ ٣. البقرة/ ٧ ٤. النساء/ ١٢٠

٥. الانعام/ ١٢٥

ينصركم من بعده^١، فهو الهادي والمضل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لاراد لحكمه و لا معقب لقضائه.

لكن يجب ان يعلم ان المقضى بالذات والاصالة هو جانب الخير والرحمة و المقضى بالعرض والتبع هو جانب الشر والغضب، خلق الجنة وخلق لها اهلا فاستعملهم بالطاعة وخلق النار وخلق لها اهلا فاستعملهم بالمعاصي، و عرف الخلق احوال اهل الجنة و اهل النار فقال: ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم^٢، ثم قال: خلقت هؤلاء للجنة و لا ابالي و خلقت هؤلاء للنار و لا ابالي.

فاذا اتضح لك يا حبيبي هذه المعاني العقلية و تحققت هذه المعارف الحقيقية احطت بمعنى هذا الحديث و الذي سبق و نحوهما، و علمت ما المراد بالخير و ما يقابله من الشر و ما المراد بالملك و ما يقابله من الشيطان و ما يلزم كلا منهما من الهداية و الضلالة و الالهام و الوسوسة و النور و الظلمة و الجنة و النار و القرب و البعد و الرضاء و السخط و اللطف و القهر و الرحمة و الغضب و ما يتبع هذين.

فان قلت: هل هي هنا علامة يعرف احداها نفسه انه من اهل الايمان و من اتباع اولياء الله او من اهل النفاق و الكفر و من اتباع اولياء الشيطان؟

قلت: قد ذكر صاحب كتاب اخوان الصفاء بعد ذكر اولياء الله و عباد الصالحين و اوصافهم كلاماً بهذه العبارة: فهل لك يا اخي ان ترغب في صحبتهم و تسلك طريقهم و تطلب مناهجهم و تتخلق باخلاقهم و تسير بسيرتهم و تنظر في علومهم، لتعرف مذهبهم و تعتقد رأيهم و تعمل مثل عملهم، لعلك تحشر معهم و تفوز بمفازتهم لايمسهم سوء و لا هم يحزنون^٣، و هم اولياء الله و عباد الصالحون الذين ليس للشيطان عليهم سلطان كما في قوله: الاعدادك منهم المخلصين^٤.

فاذا اردت ان تعرف يا اخي منهم انت ام غيرهم^٥ فاعلم: ان لهم علامات يعرفون بها و سمات يستدل به عليهم^٦، فمن احدى علامات اولياء الله المنبعثين^٧ من موت

١. ال عمران / ١٦٠ ٢. الانفطار / ١٤ و ١٥ ٣. الزمر / ٦١ ٤. الحجر / ٤٠

٥. ان تعرف و تعلم انت منهم ام غيرهم «اخوان الصفاء» ٦. عليهم بها «اخوان الصفاء»

٧. المبعوثين «اخوان الصفاء»

الجهالة المنتهين من رقدة الغفلة المستبصرين بعين اليقين و نور الهداية العارفين بحقائق الاشياء المشاهدين^{٤٢٢} حساب يوم الدين، انهم قوم يستوى عندهم الاماكن و الازمان و تغاير الامور و تصاريف الاحوال، فقد صارت الايام كلها له^٥ عيداً واحداً و جمعة واحدة، و صارت الاماكن كلها مسجداً واحداً و الجهات كلها قبلة و محراباً واحداً، و صارت حركاتهم كلها عبادة الله و سكناتهم كلها طاعة^٦، و استوى عندهم مدح المادحين و ذم الدامنين لا يأخذهم في الله لومة لائم، قياماً لله بالقسط شهداء لهم^٧ و هم على صلواتهم دائمون، و تحققوا بقوله تعالى: فايما تولوا فثم وجه الله^٨. و انما استوت الاماكن عندهم، كلها محراباً و مسجداً واحداً و قبلة واحدة لتصد يقهم قول الله عز وجل: فايما تولوا فثم وجه الله^٩، و انما صاروا شهداء لمشاهدتهم^{١٠} له و تصد يقهم قوله تعالى: ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم و لا خمسة الا هو سادسهم و لا ادنى من ذلك و لا اكثر الا هو معهم اينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة ان الله بكل شيء عليم^{١١}. و انما استوت عندهم الايام كلها فصارت جمعة و عيداً لمشاهدتهم يوم القيامة الذي صباحه من اول ما بعث^{١٢} محمد صلى الله عليه و آله الى تمام الف سنة، كما قال رسول الله صلى الله عليه و آله: بعثت انا و الساعة كهاتين.

و انما استوى عندهم تغاير الامور و تصاريف الاحوال لتصد يقهم قول الله تعالى: ما اصاب من مصيبة في الارض و لا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير لكيلا تأسوا على ما فاتكم و لا تفرحوا بما آتاكم^{١٣}. و صار دعائهم مستجاباً، لانهم لا يسألون^{١٤} الا ما يكون و لا يكون الا ما قد كان^{١٥} في سابق العلم،

١. المنهين « اخوان الصفاء » ١
٢. الشاهدين « اخوان الصفاء »
٣. كلها لهم « اخوان الصفاء »
٤. و سكناتهم طاعة له « اخوان الصفاء »
٥. شهداء لله « اخوان الصفاء »
٦. البقرة / ١١٥
٧. البقرة / ١١٥
٨. بمشاهدتهم « اخوان الصفاء »
٩. المجادلة / ٧
١٠. الذي هو من اول ما بعث الله « اخوان الصفاء »
١١. الحديد / ٢٢ و ٢٣
١٢. لا يستلونه « اخوان الصفاء »
١٣. قدر في سابق « اخوان الصفاء »

فقلوبهم فى راحة من التعلق بالاسباب، وابدانهم فارغة من التكليف بما لا يعنى، و نفوسهم ساكنة من الوسواس، وابدانهم فى راحة من نفوسهم، والناس فى راحة و امان منهم، لا يريدون لاحد سوء ولا يضمرون لاحد شراً، عدواً كان او صديقاً كما قال اميرالمؤمنين عليه السلام: والله ما دنياكم عندي الا كعطفة عنز^١. انتهى كلامه.

وسيجئنى فى كتاب الايمان والكفر احاديث كثيرة فى علامات المؤمن وصفاته من اراد الى هناك فليرجع، والله ولى المؤمنين.

قال الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكلينى رضى الله عنه: تم كتاب العقل والتوحيد من كتاب الكافى و يتلوه كتاب الحجة الجزء^٢ الثانى من كتاب الكافى تأليف الشيخ محمد بن يعقوب الكلينى رحمه الله.

وانا اقول: هذا ما سنع لى من شرح هذه الاحاديث المروية عن اصحاب العصمة وائمة الهداية واهل بيت النبوة ومعادن العلم والحكمة سلام الله عليهم اجمعين و على جميع الانبياء والمرسلين و على سائر الاولياء الكاملين والشهداء والصالحين، واستغفر الله من كل ما زل به القدم وجرى به القلم من الاقاويل التى لا توافق اعمالنا واستغفره مما ادعنا و اظهرناه من العلم الذى لا نريد به وجه الله و من كل ما دعانا اليه التصنع والتزين من قول سطرناه او كلام نظمناه او علم اوردناه، فنسأله ان يجعلنا و اياكم معشر الاخوان لما علمناه عاملين و لوجه ربنا الكريم مرادين، وان ينظمننا فى سلك احبائه^٣ المتقين و يحشرنا مع اوليائه الصادقين و ائمتنا الهادين المهديين صلى الله على النبى و اله اجمعين و يبشرنا برحمة منه و رضوان و لا يعاملنا بما نستحقه من المقت بسبب العصيان، و يتفضل علينا بما هو امله من العفو والغفران و التجاوز و الاحسان بمنه و كرمه و سعة رحمته وجوده.

وكتب بيده^٤ الفانية الجانية احقر خلق الله و افقرهم الى عفوره و مولاه «محمد بن ابراهيم المعروف بالصدر الشيرازى» حامداً مصلياً مستغفراً فى سنة اربع و اربعين و

١. من تكلف ما لا يعنى به و هم فى راحة من انفسهم «اخوان الصفاء»

٢. و سكوناتهم طاعة له «اخوان الصفاء» ٣. فى الجزء الثانى (الكافى)

٤. احبابه - م - ط ٥. بيمناه - م

الف من الهجرة النبوية صلى الله عليه واله . اللهم اغفرلى و لجميع البرية ، امين رب العالمين . برحمتك يا ارحم الراحمين .^١

١ . قد تشرفت بتصحيح هذه النسخة العجيبة النازلة من عالم الجبروت والملكوت على لسان هذا الالامعى الامين و ختمها بتأييد الله و قوته فى يوم الاربعاء ثانى والعشرون من شهر رجب الاصب سنة سادس و اربع مائة بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجرهما الاف الثناء والتحية بيد افقر الخلق الى الله العلى ، العبد المفتقر الولوى محمد بن احمد الخواجوى ، عامله الله بلطفه الخفى ، و اخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين و صلى الله على نبينا محمد و اله الغر الميامين .

التعليقات

للمولى على النورى

التعليقات للمولى على النورى

(ص ٥، س ٤) * يعنى ان الحمد قوليا كان او فعليا لما كان عبارة عن العقائد الثلاث التى كل منهما ركن عظيم من اركان الايمان صار روحاً لسائر العبادات التى هى عبارة عن الصور والهيئات الحسية الحسنة التى هى مطلوبة الصدور من العبد، فعلى هذا يكون الحمد من جملة اجل العبادات وروحاً من جملة ارواح الطاعات والحسنات الحسية، وللروح ههنا مقامات كل عال منها روح لسافله، ولا يلزم ان يكون الحمد اعلى المقامات الذى لا يتصور فوقه، فافهم. (نورى)

(ص ٥، س ٨) قالوا: الحمد عبارة عن توحيد الافعال، ولا اله الا الله عن توحيد الصفات، والله اكبر عن توحيد الذات، وبناء ما قالوا على كون الحمد مراداً للشكر كما لا يخفى على من له ربط بالفن، واذا كان الحمد بمعنى الثناء المطلق فالحق انه لا يتصور فوقه. (نورى)

(ص ٨، س ٤) قوله: فانه لو احتاج الى قوله: فثبت، غريب منه، كيف لا؟ وقد قالوا: داد حق را قابليت شرط نيست. وهو نفسه ممن يصحح ويثبت هذا الاصل، والله الغنى وانتم الفقراء. (نورى)

(ص ٩، س ٦) اعلم ان نسبة المادة الى الصورة نسبة الضعف الى القوة ونسبة النقص الى الكمال ونسبة الابهام الى المتعين التحصلى، فعلى هذا فالحق الذى لا يأتى الباطل من بين يديه ولا من خلفه هو كون الامر على عكس ما يتخيله المتصوفة

بوجه غامض، فان نسبة الامكان الى الوجود نسبة النقص الى الكمال و نسبة الماهية الى الوجود نسبة الضعف الى القوة، والوجود الحقيقي هو ظهر اللاجين و جبار المنكسرات الامكانية الملتجئات اليه في انفسها فاقرة الذوات اليه في تذوتها، والمعية القيومية و هي كونه سبحانه مع كل شيء لا بمقارنة اشارة الى الغناء الحقيقي و استهلاك الاشياء فيه مع كونها بحيث ما شمت رائحة الوجود في انفسها، كل شيء هالك الا وجهه. (نورى)

(ص ٩، س ٨) و لقد قال به بعض المعاصرين من المشايخ و هو الشيخ العارف الشيخ احمد اللحسائي و مال الى كون الوجود مادة المواد و الماهيات و الاعيان العالمية صوراً لها، ولكن الوجود الذى قال بكونه مادة الصور الاعيانية هو الوجود الثانى الذى يسمى بالمشيئة لا الوجود الحق الحقيقى، و فيه ايضاً ما فيه لما اظهرنا فى الحاشية الاخرى. (نورى)

(ص ٩، س ١٦) محصل مطلبهم فى هذا المقام هو ان الوجود الحق الحقيقى و النور الصرف القيومى تعالى شأنه تمام التمامات و خير الخيرات و كمال الكمالات، و تمام الشيء اولى به و احق به فى ذاته من ذاته و التمام و اكمل فى شيئية ذلك الشيء فى نفسه، و الشيء فى مرتبة نفسه ضعيف خسيس ناقص فى شيئته، و فى مرتبة تمامه القيوم لنفسه قوى تام كامل فى شيئته، فتمام الشيء احق به من نفسه، و بعبارة اخرى: الشيء الامكانى فى مرتبة نفسه بالامكان و بعلمته بنحو من الوجود و التأكد، و ان الوجود الوجهى الاضافى الاشراقى الذى يفيض من مجرد ذاته سبحانه و يعبر عنه برحمته التى وسعت كل شيء و بمشيئة التى بها صدرت عنه كل شيء و وجد كل الاشياء بها فى مرتبة نفسه انما هو صبغه الذى انصبغ فى كل شيء بصبغه و صبغته و ظهر بحكمه و هيئته بوجه اعلى مما يتصوره العامة. (نورى)

(ص ٢١، س ٢١) و فى بعض الاثار المروية حسبما نقله صاحب البحار قدس سره فى مخاطبة امير المؤمنين عليه السلام مع الشمس حسبما امره النبى صلى الله عليه و اله انه قال مخاطباً للشمس: السلام عليك يا خلق الله الجديد، فانطقها الله بلسان عربى مبين و قالت: السلام عليك يا اخا رسول الله و وصيته، اشهد انك الاول و الاخر و

الظاهر والباطن وانك عبدالله و اخو رسوله حقا... الحديث، فقله عليه السلام: يا خلق الله الجديد، صريح فى حدوث الشمس على خلاف ما استقر عليه اراء جماهير الفلاسفة من القول بالقدم على نحو ما راموا، وقول الشارح قدس سره: امر بين الامرين، دركه صعب و تصديقه مشكل جداً لمكان قوله بديمومة الفلك الشخصى بعينه و قدمته و بقاءه دائماً ازلاً و ابدأ على الاستمرار التجددى و موافقته لفناء الدنيا بجمله ما فيها من الافلاك و غيرها و قيام الساعة الكبرى بعد فنائها غير ظاهر كما لا يخفى، و الامر من اغمض الغوامض، فاعتبروا يا اولى الابصار. (نورى)

(ص ٢٧، س ٣) اعلم ان من خاصية سلب الشىء عن الشىء ان يلاحظ هذا الشىء بدون ذلك، و هذا ينافى التقوم و التقويم، فافهم. (نورى)

(ص ٢٧، س ١٧) هذا منه قدس سره لا ينافى قوله بكون الوسائط مؤثر فى الابداد ايضا، اذ الوسائط عنده قدس سره مؤثرة فى الاعداد بالاصالة و بضرب من الحقيقة و مؤثرة فى الابداد بضرب من التبعية و المجاز، و بعكس هذا كان شأنه تعالى، فافهم.

(نورى)

(ص ٢٨، س ٢) هذا منه عليه السلام لا ينافى قولهم عليهم السلام: ان الله خلق من خلقه و خلقه خلقه منه، فان بينونة الصفية ثابتة بينه تعالى و بين خلقه و بينونة العزلة منفية، فافهم ان شاء الله. (نورى)

(ص ٢٧، س ١٢) محصله: كونه حقيقة الوجود تعالى شأنه تمام التمامات كمال الكمالات بضرب اعلى، بسيط الحقيقة كل الاشياء و هو الشىء بحقيقة الشيثية، فافهم ان شاء الله (نورى)

(ص ٢٧، س ١٤) هذا منه قدس سره هو ما يراد من قول اصحاب العلم: وجود زيد إله زيد، و هذا مرموز غامض، محصله: ان كل موجود ممكن موجود بوجود زائد خارج عنه لا كخروج شىء عن شىء، و الزيادة ههنا غير ما توهمه الجمهور. (نورى)

(ص ٢٨، س ٢١) هذا بظاهرة يوجب التركيب بينه تعالى و بين كل من الاشياء و كون الواجب تعالى جزء فى الاشياء، ولكن المراد ليس ما يتراى من ظاهره. (نورى)

(ص ٢٨ و ٢٩) يعنى ان علمه سبحانه بذاته الذى هو عين ذاته هو العلم بكل

الاشياء و تمام العلوم بها بعينه، و كمال الشيء و تمامه هو ذلك الشيء بعينه بضرب
اكمل و بوجه اعلى، فعلمه بذاته سبحانه و تعالى عن مشابهة الاشياء حقيقة العلوم
كلها، كما ان ذاته تعالى عن مماثلة الاشياء ذات الذوات و حقيقة الحقائق بضرب
اشرف و اعلى، و هذا غامض غال عال لا يناله الا كامل بعد كامل. (نورى)

(ص ٢٨ و ٢٩) لمكان كون تمايز متفرقات العلوم و افتراقها و تكثرها و تعددها
بمجرد الاعدام و النقصانات، و الشيء لا يكون شيئاً بالعدم، اذ العدم هو سلب الشئ
و رفعها، فبالعدم الذى يتجدد به الشيء المحدود يضعف شئية ذلك الشيء، لانها
يتحصل و يتقوى به، فافهم. (نورى)

(ص ٢٩ و ٣٠) يعنى انه مع وحدته و بساطته الحققة علم بكل شئ تفصيلاً، فهو
اجمال فى عين التفصيل و تفصيل فى عين الاجمال، و له وجه دقيق غامض لا ينكشف
الا للناقد البصير و الواقف الخبير برموز اصحاب العلم. (نورى)

(ص ٣٠، ٣٠، ٢٠ و ص ٣١، ١٧) لانه سبحانه عالم اذ لا معلوم، عالم فى صقع
الاحدية و المعلومات ثابتة فى صقع الواحدية الالهية، و الاحدية انما هى مرتبة
المسمى و الواحدية عالم الاسماء و بون بعد بينهما. (نورى)

(ص ٣٢، ٨) هذا الكون الاجمالى الجمعى الذى هو كل الاكوان فى مرتبة
نفسه، لان الكل منه له بعض هو المعبر عنه بالعلم الاجمالى فى عين الكشف
التفصيلى الذى لا يتصور كشف تفصيلى اتم منه، و درك كون العلم اجمالياً فى عين
التفصيل و تفصيلاً فى عين الاجمال لا يتيسر الا لقليل من اصحاب الكمال، و من
كشّف الاجمال فى عين التفصيل فهو اهل لذلك المنال. (نورى)

(ص ٣٧، ١٢) هذا الفصل من الغوامض الالهية التى لا يصل اليها الا واحد
بعد واحد. فيكون القبلىة فى حقه عين البعدية و المعية، و التفاوت انما هو بضرب من
الاعتبار، و هذا من اعجب العجائب، فاعتبروا يا اولى الابصار. (نورى)

(ص ٣٨، ١٤) انما عبر عن المسيبات بالمطابقات، اذ السبب عنده يكون نحو
تمام المسبب، فكان السبب هو المسبب بنحو اتم، و المسبب هو السبب بنحو انقص،
و الكمال و النقص يوجبان بينونة الصفة. (نورى)

(ص ٣٨ و ٣٩) ان سبب الاشياء كلها هو كل الاشياء كلها، هو كل الاشياء بضرب اعلى و هو تمامها وكمالها بنحو من الحقيقة كما قال عليه السلام: و هو الشىء بحقيقة الشئية، و هذا هو المعنى ههنا من الكلية، فعلمه سبحانه بالاشياء كلها مع انه كلى لا يعزب عنه شىء كليا كان او جزئيا، اذ الكلية ههنا هو الاحاطة التى هو عين ذاته البسيطة، بسيط الحقيقة هو تمام الاشياء كلها، لا ان الكل منه له بعض، فاستبصر.

(نورى)

(ص ٤٤، س ٨) قال تعالى: و هو معكم اينما كنتم، و قال: ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم و لا خمسة الا هو سادسهم و لا ادنى من ذلك و لا اكثر الا هو معهم، و قال: فايما تولوا فثم وجه الله، و قال: هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن، فلما تحقق اولياء الله بمعانى هذه الايات شاهدة اعين قلوبهم. قال تعالى: و الشهداء عند ربهم، و قال: شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولوا العلم، و قال: الا من شهد بالحق و هم يعلمون. سئل امير المؤمنين عليه السلام هل رأيت ربك حين عبدته؟ فقال: و يحك لا تدركه العيون بمشاهدة الابصار و لكن رآته القلوب بحقائق الايمان، و قال ابنه الحسين سيد الشهداء عليه السلام: كيف يستدل عليك بما هو مفتقر فى وجوده اليك، اى يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك؟ و متى بعدت حتى يكون الاثار هى التى توصل اليك؟ عميت عين لا تراك و لا تزال عليها رقبيا، و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبيك نصيبا، و قال عليه السلام ايضا: تعرفت لكل شىء فما جهلك شىء و تعرفت الى فى كل شىء فرأيتك ظاهراً فى كل شىء، فانت الظاهر لكل شىء، الى غير ذلك مما ورد عنهم عليهم السلام فى هذا المعنى، فاستبصر. (نورى)

(ص ٦٤ و ٦٥) و هو سبحانه قبل كل شىء و بعد كل شىء و مع كل شىء، و اذ كان مع كل شىء فهو سبحانه مع كل قبل و مع كل بعد، فبه سبحانه قبلية كل قبل و به بعدية كل بعد، فلا قبل الا هو و لا بعد الا هو، هو الاول و الاخر فلا يتصور له قبل و لا بعد، و هذا هو مراد الشارح العارف و هو من غوامض الرموز الالهية و لا يصل اليه و لا يناله الا من يشاء الله هدايته. (نورى)

(ص ٦٥ و ٦٦) يعنى ان العلم من حيث هو علم لا ينقسم الى الخديعة ولا يتصف بالخدعة ما لم ينضم اليه حيثية الزيادة الفكرية ونقيصة الحاجة الامكانية والظلمة النفسانية، وهذا لا يتصور الا بعد تنزلات كثيرة، وما لم يتنزل نور الوجود لم يقترن به ظلمة المادة الهولانية وغسق تعلق النفس المتعلقة بالمادة الجسمانية الحيوانية لم يتصور العلم الفكرى، فالخدعة ليست من اقسام العلم بما هو علم ونور، بل ان هي الا من اقسام العلم الناقص بما هو ناقص، فاعتبر فانه مع وضوحه دقيق. (نورى)

(ص ٦٥ و ٦٦) اى كالسوادات المتعددة المختلفة بالشدة والضعف فى حقيقة السواد، والتكثر فى الحقيقة السوادية انما على الحقيقة، وهذا مما يترأى فى بادئ النظر فى امر الوجود تعدد الموجودات ويتوهم من هذا التعدد والتكثر فى حقيقة الوجود والعلية والمعلولية فى تلك الحقيقة التى هى بما هى حقيقة، الوجود ليست الا ذاته تعالى كما ورد عنهم عليهم السلام: وهو الشئ بحقيقة الشئية، واما الامر فى نفسه فهو بخلاف ما يترأى ويتوهم الجمهور من اصحاب النظر، فان العلة بالحقيقة ليست الا حقيقة الوجود ومعلولاتها ليست من سنخ الحقيقة، تعالى عن ذلك، بل ان هى الا فيوضات الحقيقة وشئونها البائنة عن الحقيقة بالبينونة الصفية المقدسة عن شوب الكثرة كما هو الامر فى السواد، فان حقيقة السواد يتكثر فى نفس تلك الحقيقة وكل فرد من السوادات له فى مرتبة نفسه حظ من حقيقة السواد ومتأصل فى كونه سوادا، والامر فى الوجود وتكثره تعالى عن ذلك، فان حقيقة الوجود لا يتصور ان يتكثر بحسب نفس تلك الحقيقة البهتة حتى يكون الوجود المعلولى متأصلا فى كونه وجوداً وموجوداً بل الاصاله هنا منحصرة بالوجود الصرف الغنى القيومى وحده لا شريك له، وما سواه انما هو موجود بضرب من التبعية والمجاز الذى لا ينافى كون المعلول موجوداً بالحقيقة لا بطريق المجاز فى الاسناد، وحينئذ يظهر سرقولهم: وجود زيد اله زيد، هذا ملخص مراد الشارح المحقق، والحق عند اهله، فاحسن العبرة فانه من الغوامض البالغة فى الغموض وفهمه لا يتصور بمساق المتعارف بين الجمهور، واما هو لسان وراء الالسنه الشائعة. (نورى)

(ص ٦٦، س ١٣) بان عن الاشياء بالقهر لها وبانت الاشياء عنه بالخضوع له، لا

فرق بينه وبين خلقه الا انهم عباد مربوبون، والمراد من القهر هو الاحاطة القيومية، كذلك الوجود بالماهية مع تقدسه عن احكام الماهية، والامر عند الجمهور انما هو بعكس ذلك، فانهم يقولون: ان الماهية كلية والموجود الموجود فى الخارج جزئى، و الكلى محيط بالجزئى، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. كيف والوجود قيوم الماهية الفاقرة بالذات اليه ومقومها، وقيوم الشيء لا يحاط به بل الامر بالعكس. يا من هو يا من لا هو الا هو، فاعتبر فان فيه قرّة عينيك. (نورى)

(ص ٦٧، س ١٨) التفصيل هنا ضرب من التجدد والتغير كما قال سبحانه: *يحوال الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب*، وهذا هو مصحاح القول بالبدا الموروث عن معادن الحكمة والعصمة، ولكنه سبحانه مع كونه مقدراً وموصوفاً بالعلم القدرى التفصيلى حسب صراحة الكريمة السابقة باعتبار احاطته وشمول علمه وانبساط رحمة لا يتغير ولا يتصف بالتغير والتجدد فى شيء من صفاته قضائية كانت او قدرية، والسرفية هو القهر والاحاطة والشمول والسعة، والمتغير لا بد فيه من التجدد والانحصار ليتغير من فقدان الى الوجودان، وليس له سبحانه لشمول علمه قدرياً كان او قضائياً فقد ولا وجدان بعد ان لم يكن، وسزالسر هو انه فى كل بحسبه، ولا هو الا هو. (نورى)

(ص ٦٩، س ١٧) والزمان بخلافه، اذا الزمان لا يسبق بجزئه الذى يسبق به ابتداء انه انتهائه، بل يسبق انتهائه بجزء اخر منه مشتمل على الجزء الذى به يسبق ابتداءه، فالسابق فيه على الابتداء غير السابق على الانتهاء. (نورى)

(ص ٧٠، س ٦) لا يتقضى بطبيعة الوجود وماضاهاه بحسب ما يترأى من ظاهر الامر من حيث كون الوجود عند الشارح العارف طبيعة واحدة ومع وحدتها تنقسم بحسب نفسها الى العلة والمعلول، وبعض مراتب الوجود علة لبعض اخر، واما عدم الانتقال فالسر فيه هو ان الطبيعة التى هى تأبى ان يكون بعض اشخاصها علة لبعض اخر انما يكون طبيعة لا يؤدى اختلافها فى الاحاد والافراد بالشدة والضعف الى البيونة الصفية، واما طبيعة الوجود و سنخه فهو على خلاف ذلك، وسزالسر هو ان حقيقة الوجود ليست بحسب نفس الحقيقة منقسمة الى العلة والمعلول، بل الحقيقة فيه

ليست الآلة والمعلولات شئونها واثارها و فيوضاتها. (نورى)

(ص ٦٩ و ٧٠) محصل هذه الحاشية انما هو انحصار الحكم بالطبائع التى يقال على ما تحتها بالتواطؤ والتشكيك المشهور العامى، لا ما يقال على ما تحته بالتشكيك الخاص المؤدى الى بينونة الصفتية التى هى بالحقيقة يرجع الى الاختلاف فى الطبيعة والذات ولا ينفى الاشتراك فى الطبيعة عند تلك البينونة بخلاف خلافه، فاعتبر واستبصر. (نورى)

(ص ٧٤، س ١٧) فان كل ما له نفس ذات ذكر وحفظ وحافضة يحشر بالانفراد والاستقلال ويبقى نفسه الشخصية فى النشأة الثانية الاخرى بنحو الانفراد كما وجدت و بقيت فى هذه النشأة الدنياوية بنحو الانفراد، وهذا بخلاف عكسه، فان ما ليس له نفس كذلك وان كان له وجود انفرادى فى النشأة الاولى لكنه ليس مما يحشر فى ارض الاخرة بالوجود الانفرادى، بل يؤل الى مولاه ورب نوعه وحكمه بوجه حكم عكس الشىء عند اضمحلال المرأة، وهذا هو مراد الشارح العارف وهو من الغوامض المعادية. (نورى)

(ص ٧٥، س ١٢) والامر فى باب المتضامين كالعلية والمعلولية والقرب والبعد مشكل جداً لجريان الحكم بظاهر الامر فى كل علة ومعلول وقريب وبعيد، سواء كان العلة واجباً بالذات او ممكناً، وكذا القريب والبعيد، والسرف فى التفاوت فى التفرقة امر غامض خائض فى الغموض، وقد مر منه قدس سره قبيل ذلك فى باب وصفه سبحانه بالاضافة ما يكفى العارف بلسان القوم فى هذا المقام. (نورى)

(ص ٧٦، س ٢٥) فيه ثمرة علياء ونتيجة كبرى فى باب ظهور الاشياء كلها له سبحانه وتعالى وظهوره لكل شىء ههنا كما فى الخبر النبوى: حاضر غير محدود، و فى الحسينى: تعرفت لكل شىء فما جهلك شىء، وامثال ذلك فى الورود عنهم عليهم السلام لا تكاد تحصى، وهذا هو المعرفة الفطرية التى يخلو منها شىء من الاشياء وسنة الله التى لا تبديل لها. (نورى)

(ص ٧٧، س ١٨) كما هو الامر عند انصرام عمر الدنيا وفناء الاشياء كلها و اندكاك انياتها وهو النفخة الاولى التى بها يفنى كل ما سواه تعالى ويبقى الاوجه

ربك ذوالجلال والاكرام ويرجع الامر الى ما كان، لمن الملك اليوم لله واحد القهار، ثم يتجلى بتجلى اخر وينفخ بنفخة اخرى فتنبعث الارواح الى الاجساد المثالية الاخروية وهى هذه الاجساد بعينها والارواح هذه الارواح بعينها بلا تفاوت اصلاً الا انها لا يكون حينئذ دنيا ويا. (نورى)

(ص ٧٨، س ٥) والسرفى المقام كله فى كون بعض تلك الادعية محيطاً ببعضها و حل العقدة انما هو بتلك الاحاطة والعبارة لاتفى بيانها، وهذه الاحاطة بالحقيقة انما هى التى يعبر عنها بقرة عين اصحاب التوحيد، فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ٧٨، س ١٢) اعلم ان معيته سبحانه بالاشياء العالمية بمعنى الاحاطة التى يعبر عنها بلسان العرفان بالوحدة فى الكثرة ويعبر عنها فى لسان القران بهو معكم اينما كنتم وبما نجوى ثلاثة الا هو رابعهم... الاية، وهذه المعية الاحاطية تكون مناط العلم التفصيلى الذى هو مع وجود الاشياء، كما ينظر اليه قوله سبحانه: اننى معكما اسمع و ارى، فاعتبر. (نورى)

(ص ٧٩، س ٥) يعنى ان الزمان بحسب وحدته الاتصالية الغير القارة التى لا بدو لها ولا نهاية جهة جامعية بين اجزائه، فالاجزاء باسرها موجودة بوجود واحد تدريجى غير مبدؤ ولا منقطع، وكلها شخص واحد غير قار، ولا معنى للمعية الا هذا، فافهم. (نورى)

(ص ٧٩، س ٧) محصل هذه القاعدة هو انه لم يخل عنه شىء من الاشياء ولم يخل منه مكان ومكان وزمان وزمان طرفة عين ابداع، وكذلك غيرهما دهر يا كان او سرمد يا مما سواء سبحانه وتعالى عن ممازجة الاشياء ومصاحبته كمصاحبة شىء مع شىء، داخل فى الاشياء لا كدخول شىء فى شىء وخارج عنها لا كخروج شىء عن شىء، فهو معها لا كمعية شىء لشىء، اذ هو شىء بخلاف الاشياء. (نورى)

(ص ٧٨، س ٢٠) يعنى كون النسبة حادثة بمعنى كونه متعلقاتها حادثة لانفس النسبة، فان نسبة القدرة القديمة كما حقق قدس سره واحدة غير متجددة، وكيف لا؟ وهى صفة القديم و صفة القديم قديمة كما ان صفة الحادث حادثة، وهذا مع وضوحه وظهوره بحيث لا يكاد يخفى غامض خائض فى الغموض بالغ فى البطون و

الخفاء بحيث لا يكاد ان يظهر لكل احد الا واحد بعد واحد و وارد بعد وارد، و هو كما قيل: السهل الممتنع، ظاهر في عين البطون، باطن في عين الظهور و هكذا امثال هذا.

(نورى)

(ص ٧٩، س ١٣) سبحان الله الاحد الصمد الذي احاط بكل شىء علماً و قدرة، و هذا انما هو خاصية صمدية و خاصية احاطته التى تنافى كون علمه قبل وجود الاشياء غير علمه حين وجودها و بعد وجودها صمدية و احاطته، بل احديته كما هو حكمناه، فانا نعلم الشىء قبل وجوده علماً مغايراً لعلمنا به حين وجوده و بالعكس، و هذا هو علة تجويفنا و مقهوريتنا، فالعلم المحيط يجب ان يكون قبل وجود الاشياء و حين وجودها و بعد وجودها ثابتاً منزهاً من شوائب التغير و التعدد، و هو بوحدته مع القبل و الحين و البعد. (نورى)

(ص ٨٠، س ٥) قال ابنه سيد الشهداء عليه السلام: تعرفت لكل شىء فما جهلك شىء، و قال: تعرفت الى فى كل شىء فرائتك ظاهراً فى كل شىء، فانت الظاهر لكل شىء، و قوله: و بحدوث خلقه على ازله، اى جعل كون وجود خلقه مسبوقاً بالعدم مظهراً لازله و سبقه، محصلهما ان الخلق و حدوثهم مظهران لوجوده، و لكون وجوده سابقاً على الكل فالدليل و المظهر بضم الميم و المتجلى بالضم و الكسر و الظاهر و المتجلى و المدلول هو نفسه سبحانه لان الخلق يكون دليلاً، قال سيد الشهداء عليه السلام: كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده مفتقر اليك، اىكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ فعند هذا ظهر وجه اسناد الدلالة اليه سبحانه فى ضرب من فقرات هذه الخطبة الكريمة، و هذا معنى قوله سبحانه: سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق، و قوله سبحانه: او لم يكف بربك انه على كل شىء شهيد، فيه اشارة الى كونه سبحانه مظهراً و مظهراً بفتح الميم و فتح الهاء و ضمه و كسرهما للاشياء كلها، و هذا اشرف من الطريق الاول و فيه سر غريب عجيب فلا تغفل.

اقول: يكشف عن هذا السر حديث النوافل حيث قال سبحانه: فبى يبصر... الحديث، يعنى بى لا بغيرى، فهو المجلاة و المجلى، بل و هو المتجلى ايضاً قوله:

باياته، اياته صفاته و صفاته عين ذاته، و قولنا: اياته صفاته لان اياته لمعات صفاته و سطوعاتها، فاعتبر. (نورى)

(ص ٨٥، س ١٣) كمال الاخلاص نفى الصفات، هذا هو الغاية القصوى و لب اللباب فى المعرفة و ليس وراء عبادان قرية، فمن تحقق بحقيقة المرام منه و امن به فقد استمسك بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها. فيا اخوان الحقيقة: عليكم بالزام هذه العقيدة الحققة، اذ فيها غاية المبتغى، و محصلها هو القول بعينية الصفات حقيقة كانت او اضافية و ذاتية كانت او فعلية، و هو هذا توحيد الذات و التوحيد الوجودى الذى يعرف و يعبر عنه بالوحدة فى الكثرة و صريحه لا اله هو الله، يا من لا هو الا هو. (نورى)

(ص ٨٦، س ٢١) اشارة الى العقل الكلى الذى يوجد فيه صور حقائق الاشياء كلها بضرب اعلى كما ينظر اليه قوله تعالى: و علم ادم الاسماء كلها، و هذا الوجود النورى بسيط محيط و علم اجمالى يحيط بجميع العلوم التفصيلية الفرقانية، و هو النور الذى اذا تنور قلب العبد المؤمن به يتكشف به حقائق الاشياء كما هى، و هو المقام الذى به يتحقق التعرف النورانى بذاته و صفاته سبحانه (اقول: انه سبحانه انما خلق المخلقة لاجل ان يعرف و يتعرف بهذا النور من العرفان الذى هو الايمان حقا بذاته و صفاته و ملائكته و كتبه و رسله و الدار الاخرة، و انما يتحرك الروح الكلية القدسية بجميع جنودها) و بتحقيقه يصل السالك بالايمان العرفانى به تعالى، و كل ما هو دون هذا المقام فهو ليس بعرفان به سبحانه حقيقة و انما رائحة من ورد هذا المقام العرفانى واردة من عنده على قلوب عوام المؤمنين الذين يعبر عنهم بالمتعلمين على سبيل النجاة فى لسان العصمة كما قال عليه السلام: كن عالما او متعلما على سبيل النجاة و لا تكن ثالثا فتهلك، و بالجملة اولئك المتعلمين هم الذين يعرفون باصحاب البحث و النظر الذين يعتبرون و يعبرون من المحسوس الى المعقول و من الخلق الى الحق، و اما العلماء الذين يتعلمون اولئك المتعلمون منهم و يهتدون بهداهم فهم اصحاب الولاية و الوراثة و كلهم كل المعصومين سلام الله عليهم اجمعين، و كل من يتبعهم بروح الاتباع و حقيقة التبعية فهو ايضا من جملة خواص شيعتهم كسلمان حيث صار من علماء اهل البيت و من جملة اصحاب الولاية، فاستبصر. (نورى)

(ص ٨٧، س ١٥) فيه سر عظيم كما لا يخفى على اهله، وهو بظاهره مشكل جداً، لانه بظاهره يقتضى احتجاب كل من الصانع تعالى ومصنوعه عن الاخر وهو كما ترى، نعوذ بالله تعالى منه ونفهم حقيقة الامر (كذا) منه عند هذا من الغوامض الالهية التي لا يتصور له فوق في الغموض. (نورى)

(ص ٨٨، س ١١) هذا مما يأبى عنه مساق ظاهر كلامه عليه السلام كل الباء، فان مساقه ينادى بالترفة بين الة الابصار وبين الة السمع بمعنى ان الابصار بالالة لا يؤدي الى تفريق الالة، والاستماع بالالة يؤدي الى تفريق الالة، وهذا مما له وجه حسب ما يقتضيه القواعد العلمية، والعجب كل العجب من غفلته قدس سره عما هو يقتضى القاعدة، وهو قدس سره معدنها ومقننها ومؤسسها، نعم: الجواد قد يكبوا، وههنا وجوه احسنها هو ان السمع بالالة انما هو بضرب من التجدد الذي يخص به حسب تجدد الحروف والكلمات وتعاقبهما، والادراك انما هو باتحاد المدرك والمدرك كما هو مختاره قدس سره، فالسامعة باستماعها الحروف والكلمات المتعاقبة الحادثة شيئاً فشيئاً يتجدد ضرباً من التجدد وتتفرق نحواً من التفرق الخاص بالمخصوص بالاستماع بها، وهذا بخلاف الباصرة في الابصار، فافهم. (نورى)

(ص ٨٨، س ١٥) ارجاعه قدس سره وتأويله بصره تعالى وسمعه الى الخالقية و اليجاد لا يخلو من غرابة وله وجه يظهر لاهله. (نورى)

(ص ٨٨، س ٢١) بان صار العمل صورة له حالة فيه، فصار الفاعل منفعلاً بما هو فاعل، والمراد من المباشرة انما هو هذا النحو من الاتصال بين الفاعل وفعله الذي يؤل الى استكمال الفاعل بفعله، فان الصورة هي ما يخرج به الشيء من القوة الى الفعل وهو سبحانه شيء بخلاف الاشياء. (نورى)

(ص ١٢٠، س ١٣) عنهم عليهم السلام: العبودية جوهرة كنهها الربوبية. اقول: كنه الامر تمامه وكماله وبه صلاحه ونظامه وتقويه وقوامه. (نورى)

(ص ١٢٠، س ٩) كل ممكن مزدوج من الماهية والوجود، فالماهية هي جهة بها يواجه الممكن نفسه، والوجود جهة به يواجه ربه، والماهية جهة الانانية الظلمانية الكاذبة، والوجود انما هو وجه الله الذي بشهوده ومشاهدته يشاهد العبد جمال الله

وجلاله، وكلما قوى احدهما ضعف الاخر، وخاصيته العمل والرياضة والتقوى و
المجاهدة التى هى الاصرار الاستقامة و سبيل المشاهدة انما هى التصفية عن رين
التعينات الامكانية. (نورى)

(ص ١٣٦، س ٧) اعلم ان وساطة الملك و حملة الوحي انما هى من قبيل
المظهر، والمرأة بمعنى انه مرآة يتجلى فيها الحق لقلب النبى و الولى، و اسناد التعليم
الى الملك انما هو من هذه الجهة، وروح التعليم و الافاضة له سبحانه، و هذا غامض
جدا. (نورى)

(ص ١٣٦، س ١١) و كما ان الاوليات حاصلة للاكثر بلا وسط او وسائط من دون
ترتيب امور معلومة ليؤدى اليها، فكذلك العلوم النظرية بل المستغرقة فى النظر يحصل
للانبياء و الاولياء بلا وسط او وسائط من العلم الحسولى، و السرفيه كلية النفس النطقية
القدسية و لا سيما فى الخاتمين سلام الله عليهم اجمعين، و النفس القدسية النطقية
الكلية فى القوس الصعودى يحاذى اللوح المحفوظ الذى هو النفس العقلية الكلية
التى مدبر البدن الكبير، فكما ان اللوح يستفيد من القلم الاعلى بلا وسط، فكذلك ما
يحاذى اللوح يفيض عليه الصور العقلية من الروح الكلى و القلم الاعلى، و افاضة
الروح جسداً بتروح بافاضة الله سبحانه، فان الروح الاعظم متخلق باخلاقه سبحانه،
بل الروح عرش الرحمن و مظهر فعله و افاضته، و من الاولياء و الانبياء من يحاذى
نفسه الخيالية لوح القدر الذى هو دون المحفوظ و تحته و يرى حيثئذ صور العلمية
بكسوة الامثلة و يرى الحامل متمثلاً و يسمع كلامه سمعاً تمثلياً و لا يكون له رتبة
محاذات المحفوظ، و الكشف الصحيح للاغلب انما هو لاجل هذا الاتصال المثالى،
و الكلام فى المقام طويل.

لا يخفى ان هذه المحاذاة انما هو ضرب من الاتحاد و يعبر عنه بالاتصال و قد
يفسر الاتحاد هنا بالاتحاد فى الماهية دون الوجود، و قد يراد منه الاتحاد فى الوجود
ايضاً، و لكل وجهة تقرر فى مقامه. (نورى)

(ص ١٤٣، س ٨) قوله: و ذلك لان حقيقة، الى قوله: بوجه من الوجوه، ينظر الى
الوجود بشرط لا الذى هو حقيقة الواجب تعالى، و قوله: و ان الوجود المطلق الى

قوله: وهذه الطبيعة، ينظر الى حقيقة الوجود باعتبار عمومته وشموله وانبساطه على هياكل الاعدان العالمية والذوات الامكانية، وفيه اشارات ورموز لا ينكشف الا لاهله، فانه قدس سره حيث قال: ليست بكلية ولا جزئية، اشار الى ان الوجود بحسب اصل سنخه لا يمكن ان يكون جوهرأ ولا عرضا وتعالى عن ان يصير صفة وحكماً شىء من الاشياء العالمية، بل الاشياء كلها كليها وجزئها انما ظهرت بنور الوجود وانصبغ نور الوجود بالوانها وظهر باحكامها منزهاً عن اتصافه بصفاتهما واحكامها وحدثت الاشياء حدوثاً واقعياً عن تجلى الوجود بنفسها من دون مدخلية شىء اصلا في حدوثها، والى هذا التجلى الذى يتبعه حدوث الاشياء ينظر قوله فى نفس جوهرها و سنخها، فالاشارة الاولى اشارة الى توحيد الذات ونفى الشريك والشبيه عنه سبحانه فى الذات والصفات، والاشارة الثانية اشارة الى مفاد كريمة: قل كل من عند الله، رداً للثنوية، وقوله: وكونها مقارنة للاعدام، اى الاعدام الامكانية والامكانات الواقعة الخارجية التى هى تقابل الوجود تقابل الامكان للوجوب الذاتى، ومقابلة الحدوث الزمانى للمقدم الذاتى ينظر الى كيفية ربط الحوادث بالقديم والى سرّ كونه سبحانه خلواً من خلقه وكون خلقه خلواً منه، ويؤمى الى سرّ مفاد كريمة: ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك، ولهذا الكلام منه قدس سره فوائد جليلة يضيق المجال عن الاشارة اليها مفصلاً، والعامل يكفيه الاشارة. (نورى)

(ص ١٤٣، س ١٣) اقول: هذا انما هو سرّ كون الوجود مشتركاً معنويًا، ومحصل اشتراك الوجود بين الاشياء كلها يرجع الى ما حصل الشارح ههنا ونص عليه، وهذا سرّ عظيم جداً وهو المعبر عنه بتوحيد الوجود المعروف بالتوحيد الذاتى عنده وعند امثاله، ومن هنا يتوهم كون الممكن سنخاً للواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ورفع التوهم هو ان الوجود لا يمكن ان يكون صفة حقيقة للممكن بالذات ولا حكماً له بالحقيقة، فالوجود مع شموله وانبساطه على هياكل القابلة له خارج عنها لا يخرج شىء عن شىء، ان الله خلّو من خلقه وخلقته خلّو منه، و داخل فيها... الى اخره، كذلك وهو معكم اينما كنتم، فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ١٤٩، س ٢٣) فان الوجه الكاشف عن سرّه هو ان يقال: ان الوقوع فى سبيل

المحبوب ليس الا الحركة اليه، وقد تقرر فى محله ان الحركة انما هى الخروج من القوة الى الفعلية تدريجاً و شيئاً فشيئاً، فالمتحرك فى كل ان من الانات المفروضة فى زمان الحركة يجب ان يكون متحققاً بفرد مما يتحرك فيه، بل الحركة انما هى وجود ما فيه و حصوله شيئاً فشيئاً على نعت الاتصال التدريجى، و من هنا يقال: ان العبادة مقربة و وسيلة الى القرب الذى هو مقام التخلق باخلاق الله، و من ههنا ينكشف وجه كون العبادة و صحته معللاً بالقربة، فان العبادة حينئذ نفس الخروج من البعد الى القرب تدريجاً، فهى من سنخ القرب و ينتهى اليه عند الغاية. (نورى)

(ص ١٥١، س ٣) محصله: انه صلى الله عليه واله بعد تحققه بحقيقة السفرين: السفر الى الحق و فى الحق بعث بالحق فى الخلق و الى الخلق، و ان الولى ببركة متابعتة الحقيقة بعد تحققه بالسفر الاول متحقق بالسير فى الحق و مستغرق فيه و فى شهود شئونه الحق فانياً عن الخلقية الفانية، و هذا انما هو حال الولى بما هو ولى، فافهم. (نورى)

(ص ١٥١، س ٣) الم شرح لك صدرك و وضعنا عنك و زرك؟ (نورى)

(ص ١٥١، س ١٠) اعلم ان المراد من الروح ههنا العقل البسيط الفياض للمعقولات المفصلة و الانوار التصورية العقلية التفصيلية، و هو نور قدسى تقدس عن الامكان و الاستعداد، و الظلمة الامكانية و القوة المادية، و هو مجمع الوجوب و الامكان الذاتيين، و الوجوب يرجع الى الوجود الذى هو وجهه الذى به يواجه رب الارباب تعالى شأنه، و امكانه يرجع الى العينية و عينه فى نفسه، و السرانما هو وجهه الذى يرجع الى الحق، و الخفى انما عينه و تعينه الذى اختفى تحت سطوع نور الحق، و الاخفى انما هو محو هذا الاختفاء. (نورى)

(ص ١٥٥، س ٦) سواء كان بالذات و بالاستقلال او بضرب من التبعية و المجاز. هذا منه قدس سره لا ينافى ما سبق منه قبيل هذا من ان المرتبة الاولى من الانسانية مخصوصة باهل العلم و الكمال و لا توجد لغيرهم، فان المراد منه هو العقل البسيط المحيط الجوهرى الذى هو صورة عينية خارجية علمية نورية لا الاعم منه و من العرض الذهنى النورى و الجوهرى الذى هو صورة عينية خارجية ولكن ظلمانية

جهلية. (نورى)

(ص ١٥٥، س ١٠) و يحتمل بعيداً أن يكون معناه: اى عرفنا ههنا فى النشأة الدنياوية و دار الطبيعة من عرفنا فى ما سبق من المرتبتين الاولى و الثانية كما ينظر اليه الخبر المشهور: الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف... الخبر، و هذا ايضاً بوجه يرجع الى ما ذكره الشارح قدس سره. (نورى)

(ص ١٦١، س ٢٠) قال الشيخ فى الفص الشيشى من فصوصه عند تقسيم العطيات الى الذاتية و الاسمائية بهذه العبارة: ان التجلى من الذات لا يكون ابدأ الا بصورة استعداد المتجلى له و غير ذلك لا يكون، فاذن المتجلى له ما رأى سوى صورته فى مرآة الحق و يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه كالمرآة فى الشاهد، هذا اذا رأيت الصورة فيها لا تراها الحق مع علمك بانك ما رأيت الصور او صورتك الا فيها، ثم قال: و اذا ذقت هذا ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية فى حق المخلوق فلا تطمع و لا تتعب نفسك فى ان ترقى فى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا و ما بعده الا العدم المحض، فهو مراتك فى رؤيتك نفسك و انت مراته فى رؤيته اسمائه و ظهور احكامها، و ليست سوى عينه انتهى. اقول: اما اولاً فقد ظهر منه سر قول الحكماء الراسخين: ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين بخصوصه، و اما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بعلة ما لا بخصوصها، و اما ثانياً فلا يخفى على صاحب البصيرة الناقدة و الفطنة النافذة ان قوله: فهو مراتك فى رؤيتك نفسك و انت مراته فى رؤيته اسمائه و ظهور احكامها و ليست سوى عينه، نظم عجيب من البيان فى التدقيق و طور غريب من الاتيان بالتحقيق، فقد كشف بهذه العبارة الوجيزة سراً عظيماً و قولاً كريماً و اتى بحق التحقيق و ادار كأساً من رحيق، فاصرف نقد فكرك فيه لكى تجد غاية مبتغاك الذى خلقت لداك، و الاشارة اليه هو ان المشهد الواحد بعينه يجمع لك شهودك نفسك فى مرآة الوجود و شهودك صفات الوجود و اسمائه و احكامها بعين ذلك الشهود فى مرآة نفسك و صفات الوجود عينه، فالاشياء بما هى اشياء حكمها حكم صفات الوجود و اسمائه، فان الاشياء بما هى اشياء شئونه و شئون الوجود و صفاته بوجه و آيات صفاته و اثار صفاته بوجه اخر، و

صفات الوجود و آيات صفاته كلها يرجع اليه، فانه كل الاشياء بنحو اعلى و تمامها بضرب ادنى و هو احق بها من انفسها، النبى اولى بالمؤمنين... الاية، و هذا من الغوامض التى لا يتجلى الا لاهله. (نورى)

(ص ١٦٢، س ٦) قد كشفت الحجاب عن وجه هذا الجمع كما هو حقه فى الحاشية المعلقة بما سلف قبيل هذا حيث قلت: و الاشارة اليه هو ان المشهد الواحد بعينه... الى اخره، فان فيه ايماء الى سر يتسر هذه المشاهدة الجمعية، فافهم ان كنت من اهله ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ١٦٨، س ١٩) اقول: محصل قوله عليه السلام: ثم لم يعرف المكون الى قوله: استحال الحد و الكيف، هو انه سبحانه كان بحيث لو لم يؤمن عليه الابداء فلم يكن بخلاف مخلوقاته و مقدراته فى عدم الامن، بل يكون حينئذ مثلها و شبيها لها بان يصير حينئذ ذا حد و ماهية مشتركة بينه و بينها، فتماثلا و تشاكلا و تشاركاً فى الكيف و الهية الزائدة فتشابهها، لان كل ذى ماهية مشتركة فله هية و صفة زائدة و هو خلف، قوله: بل هو الخالق للاشياء لا لالحاجة، فاذا كان لا لالحاجة استحال الحد و الكيف منزلة منزلة التعليل لما سبقه و منزلة الدليل على كون ما لزم مما سبق من التماثل و التشابه خلفا و باطلا هذا، و كان هذا النحو من البيان الصق بمساق الكلام مما افاده الشارح قدس الله روحه. (نورى)

(ص ١٧٢، س ١٠)

احمد كه نمود بود خلاق آمد بود انفس و، جود، آفاق آمد
آن جود خدا و جود، خلق است و ليك در بى جفتى، كه ذات حق طاق آمد
(نورى)

(ص ١٧٦، س ١١) هذا الاعتقاد هو المعروف بعقد القلب المعنوى على الدين الحق بحيث يجامع التشكيك و التشكك و معه يتصور صدور المعاصى و ترك الطاعات و الواجبات و ارتكاب المنكرات و المحرمات بالسهولة فى الاغلب لضعف هذا العقد، و هذا العقد فى اهل الفكر و النظر و التدبر منهم الذين لهم التمكن من الاستدلالات الكلامية المبتدلة المتداولة بين الجمهور المبتنية على المسلمات و

المشهورات العامة اذا كان منبعثاً عن وجوب دفع الضرر المحتمل او المظنون عقلاً، ولزومها جبلة وطبعاً حقيقة يبعث المعتقد على التقوى العامى بحيث لا يجترء معه على ارتكاب المناهى ولا يقدم على ترك الطاعة والانقياد للدين بجسارة وسهولة، واما اذا لم يكن ناشياً من هنا ولم يكن منوطاً به حقيقة فهو كما ترى من حال الاغلب، واما الايمان الحقيقى فهو نور يقذف فى القلب وينزل فيه و يصير القلب به متنوراً بنور الطمأنينة ويدخل به فى مدينة التمكين ويتخلص به من التلويين و يصير حينئذ مصدوقه كريمة: فى مقعد صدق عند مليك مقتدر، وهو المقصود من اليقين وله مراتب متفاوتة ومقامات و درجات مختلفة غير متناهية عرضاً وان كانت متناهية طولاً ومعها لا يتصور المعصية وخلاف الطاعة الا بضرب مرموز كما يشير اليه: حسنات الابرار سيئات المقربين، فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ١٨٥، س ٧) هذا الاشكال هو بعينه اشكال ربط الحادث بالقديم الذى عجز عن حله اصحاب العقول ومن ارباب الفضيلة الفحول الامن كان من اهل العلم والراسخين فى الحكمة باقتباس نور علمهم من مشكوة النبوة والولاية وهو امر صعب مستصعب ليس لكل وارد منه مشروب، فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، فمن يرى ان الوحدة فى الكثرة محتجبة والكثرة فى الوحدة مستهلكة يتيسر له ان يرى ان فعل الثابت البحث وقوله وامره فى المتجددات المحضة والمتصرمات البحتة المتغيرات الفاسدة والكائنات الحادثات الدائرة محتجبة والمتجددات المتصرمات باستمرار تجددها وثبات تغيرها فى ثبات فعله الثابت البحث و تسرمدامره مستهلكة، و ليس بحيال انفسها تحصل وتقرر وتأثير وتدبير الا بضرب من التبعية، كما ليس له سبحانه فى تمجده وتفرده وتأثيره وتصرفه تجدد وتصرم الا بضرب من التوسع، فافهم ان شاء الله تعالى.

واعلم ان سزا الامر فى المقام انما هو الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يرى ان اسناد حال كل من الثابت البحث والمتجدد المتصرم الصرف الى الاخر مجاز بحت، وان ذلك الاسناد بعينه حقيقة صرفة كل من جهة ومرجع الجهتين عند الفحص البالغ واحدة والتجوز باعتبار البيونة الحكمية والحقيقة من جهة كون الاشياء مستهلكة.

(نورى)

(ص ١٩٣، س ١٧) وقوع كلية الزمان و الزمانيات فى متن الدهر المطلق عن قيود تعيينات الحوادث الزمانية و النواقص المكانية المعرى عن شوائب التجدد و التقدم و التصرم المقدس عن عوائب التجدد و التقيد وقوع استهلاكى لا استقلالى، بمعنى ان احاد الزمانيات و اعداد المكانية باسرها مستهلكة فى الوجود الدهرى المنسوب الى الوجود الحق الحقيقى البات البحت جل شأنه و فعله و قوله و امره عن شائبة التغير و الدثور، ليس لها فى حد انفسها وجود اصلا، لان وجود الممكن خارج عنه زائد عليه متقدم عليه كتقدم ما بالذات على ما بالعرض، و لكنها موجودة بالحقيقة و الحقيقة ههنا يجتمع مع المجاز من جهة واحدة، فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ١٩٦، س ١١) و ايضا لولا اعتقاد البداء فى الامور و تغير الحوادث تركوا العباد التضرع و الدعاء و الخضوع لرب الارباب فى رفع البليات و جلب المنافع، فما عبد الله بشىء مثل البداء لانه من اعظم اسباب الدعاء و العبادة، تأمل. (نورى)

(ص ٢٠١، س ٨) ظاهره كما ترى تدل على انه سبحانه فى هذه المرتبة القضائية الكلية لا يعلم موت الانسان الشخصى و وقوعه الاعلى الوجه الكلى الذى يعزب عنه خصوصيته و تعينه بعينه، و هذا كما ترى يتوجه عليه ما توجه على الفلاسفة القائلين بان علمه تعالى بالجزئيات المادية انما هو على الوجه الكلى، اى بالماهية الكلية التى يخرج عنها خصوصيات الاشخاص و انحاء الوجودات الشخصية المتشخصة بذواتها، و انما توجه هذا على ظاهر ما اشتهر منهم مع انه يمكن تأويل كلامهم فيه الى ما يؤل الى الحق الصريح و القول الصحيح، فان كلمات اصحاب الحكمة الحقيقية مرموزة و ما يرد عليهم انما يرد على ظاهر اقاويلهم حسبما يتعارف و يتبادر عند الجمهور، و الامر بخلافه عند اكابر الاقدمين من الاساطين المقتبسين انوار العلوم الحقيقية، و معارفهم الحققة من مشكوة النبوة و الولاية عقيب مجاهداتهم الحققة و رياضاتهم النورية، و هكذا الامر ههنا فى كلام الشارح العارف، اذا الكلية ههنا انما هى الاحاطة الكلية التى لا يعزب عنها شىء ما كليا كان او جزئيا، و السرفيه عظيم لا يسعه المجال ههنا. (نورى)

(ص ٢٠٣، س ١٧) اى ليست محفوظة بصورها الموجودة بوجوداتها الجزئية

المتغيرة القدرية في اللوح الالهي الكلي، وان كانت تلك الصور مثبتة فيه باعيانها الحاكية عن انفسها، فان اللوح الالهي القضائي لا يعزب عنه شيء اصلاً، فانه محيط بالصور الكلية العقلية النوعية وبما اشتملت عليها من صور اعيان الجزئيات ثبوتاً لا وجوداً، فان وجود تلك الصورة الكلية يشتمل على وجودات الجزئيات بضرِب اعلى.
(نورى)

(ص ٢٠٤، س ٢) هذا منه قدس سره حسبما اراد سرستير وهو على خلاف ما افاد ههنا استاذ السيد الداماد نور روحه، وحق فهم مراده قدس سره صعب مستصعب بخلاف ما افاده الاستاذ نور روحه، والحق ههنا معه لامع الاستاذ جزاهما الله عنا احسن الجزاء. (نورى)

(ص ٢١٩، س ١) هذا الحديث من الغوامض الالهية المكنونة عن غير اهله، فاعلم ان الفعل باعتبار مراتبه عند تعلقه بالمعقولات ينقسم الى اقسام: فاول مراتبه المشيئة وهي الذكر الاول كما قاله: **قوله**: ذكره معلوميته في كونه ومثاله. (نورى)
(ص ٢٢٢، س ٢) **قوله**: علماً كلياً وقوله: ارادة كلية، ليس المراد ما يتراى من ظاهره، فان علمه الازلى مثلاً **علم كلي محيط** بجملته احوال شيء شيء كلياتها وجزئياتها ولا اختصاص له بالوجه الكلي من الشيء من دون ان يكون علماً به بالوجه الجزئى منه كما يتراى من ظاهر حال المنال الذى اورده حيث قال: كالحكم بموت انسان... الى اخره، بل الكلية ههنا ضرب اخر من الكلية غير ما يتعارف بين الجمهور، كما ان المراد من عموم نور الوجود وشموله ليس من باب عموم المعانى الكلية، اذا الوجود لا يكون من سنخ المعانى والمفهومات العامة، بل هو فى نفسه متعين يتشخص بذاته وما سواه من ذوات المعلول يتعين ويتحصل به كما حقق فى محله.

(نورى)

(ص ٢٢٤، س ٨) شعبتها الاخرى عين العقل الذى به يشاهد حقائق الاشياء ويرى به ذات الحق وصفاته العليا واسمائه الحسنى ومظاهرها، وهو الذى ينوط به جنة القرب لاصحابه ويستند اليه نعيم السابقين، واما عين الخيال فهى مناط مشاهدات اصحاب اليمين للصور البهية واصحاب الشمال للمظلمة، وقوة الخيال

ملاك المعاد الجسمانى وقوة العقل ملاك الروحانى، والخيال مرآة العقل، فلا تغفل.
(نورى)

(ص ٢٢٧، س ٣) وعندى انه بالقضاء ابان للناس و اظهر لجمهور الناس و عوامهم اماكن الاشياء و اوضاعها المحسوسة و احوالها المدركة بالحواس، و بالامضاء شرح الخواص و خاص الخواص من اصحاب الفكر و النظر و ارباب الكشف و الشهود من البشر علل الاشياء و بواطنها و احوالها الغير المدركة بالحواس و ابان لهم بالامضاء جهة الامر من الاشياء لاجهة الخلق فقط، فان الناس بلسان الرموز و الاشارات يعبر عن العوام الذين هم كالانعام، و الانعام لا يصلح لادراك علل الاشياء و اسبابها الفاعلية و القابلية و الغائية و الصورية، و بواطن الاشياء هى ملكوتها و جبروتها، و هذا الذى ايماناً كما ينظر اليه قوله عليه السلام شرح عالمها و ابان امرها، و العلم لاهله. (نورى)

(ص ٢٢٨، س ٧) لا يذهب عليك ان الفعل غير المفعول و الصنع غير المصنوع، و اذا عرفت هذا فاعرف ان المراد من ابتداء الفعل اى فعل الله تعالى انما هو اول مرتبة من الفعل، و المرتبة الاولى من فعله المطلق موسومة بالمشيئة، و هذه المشيئة نسبتها الى الارادة نسبة الوجود الى الماهية و العين، و هى عموم و شمول للوجود الحقيقى القيومى و رحمته التى وسعت كل شىء، و الارادة مرتبتها منها مرتبة المتعين من العموم، و الارادة ايضا مرتبتان: كلية و جزئية، فتدبر و تظن مغزاه. (نورى)

(ص ٢٤٥، س ١٥) هذه الحيثية باعتبار وقوعه فى صنع الصنع صقع صبح الازل و صقع الازلية الثانية و صقع الربوبية المطلقة و عالم الامر و عالم فاحببت ان اعرف و صقع الحقيقة المحمدية، و اما قوله: و اما حيثية كونه موجوداً ظلماً نانيا... الى اخره، فهى ليست الا باعتبار وقوعه فى عالم الخلق و عالم المخلوق و المصنوع و عالم الظلمات و الامكان و الزمان و المكان، اذا اردت ان تدرك حقيقة ما او مات بوجه ما فاعبر بفعلك و صنعك كالكتابة، فان كل هيئة و صورة حرفية رسمها فى اللوح بحركة يدك فانها بعينها صورة حركة اليد، فان تصور حركة اليد بصور الحروف الصادرة عنك المرتسمة فى لوح القرطاس سابق على تصور اللوح بها على نظم و ترتيب، فحركة اليد

صقع الصنع و الحرف المرتسم فى اللوح بل اللوح المرتسم فيه من حيث هو مرتسم فيه هو المصنوع، و من ههنا و من جهة هذه التفرقة العالية ينحل عقدة و حجار (كذا) الرضا بقضائه سبحانه و قدره و جوب بعض المقضى الذى هو الكفر مثلا و هذه العقدة هى التى صار حلها معركة الاراء معركة اجلة و الكبراء، فان الوصول الى حلها قل من يصل اليه الا من وفق من لديه، كل ميسر لما خلق له، هذا الذى اظهرنا لك هو مراد الشارح قدس سره، لا ما يترأى من ظاهر كلامه حسب ما يتوهمه الجمهور، فاحتفظ به عن غير اهله و اشكر ربك. (نورى)

(ص ٢٥١، س ٢) و المحصل ان علمه سبحانه محيط، فاذا كان محيطاً بعلمه فالعلوم الاختيارية يكون من مراتب علمه المحيط و الأفلم يكن محيطاً هذا خلف، و هذا كما ينظر اليه بوجه لطيف لا يعرفه الا الراسخ فى الحكمة الحققة و من يتلوه من اصحاب العلم، اى علم اليقين قوله سبحانه: هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن، و كيف لا؟ و من مراتب الظاهر و الظهور المعلومات و العلوم الاختيارية، سبحانه من بطن فظهر و ظهر فبطن، فسبحان من علم فاختبر و اختبر فعلم، لاله الا هو سبحانه يا من توحد فى توحيده و وحده فلا شريك له، فتلطف فانه من اللطائف البالغة. (نورى)

(ص ٢٥١، س ١١) السعيد سعيد فى بطن امه و الشقى شقى فى بطن امه، و بطن الام هو بطن العين و ظهره معلوم، و العين لها بطون فى مقامات مترتبة، و اعلى البطون هو بطن العين فى العلم الازلى الذاتى الكمالى و بعده مرتبة القلم الاعلى فى وجهه، و هكذا و العين فى كل من تلك المراتب مخلوقة، اذ شيئية العين ثبوتية تبع الوجود كما ان الام تبع الاب، ان وفقت لفهمه كما هو حقه فاحتفظ به عن غير اهله. (نورى)

(ص ٢٩٨، س ١٤) يعنى ان فعل الفاعل المقيد كالانسان الحيوانى مقيد مزدوج من روح و جسد، روحه سنخ الوجود و جسده سنخ العدم، و الوجود من الحق و العدم من العبد، فالمقيد من المقيد و المطلق من المطلق. فعل حق بر فعل ما دارد سبق. فعل الحق روح و فعل العبد جسد. (نورى)

(ص ٣٢٧، س ٦) اشارة الى جهتى الاطلاق و التقييد فان اعتبار الكثرة يقتضى التوسط و اعتبار الوحدة بعكسه و لكل وجه، و الجهة واحدة. (نورى)

(ص ٣٢٩، س ٢١) اى المراد من المثل فى قوله سبحانه: ليس كمثل شىء، مثله عرشه، لانهما متوافقان فى العدد وهو ٥٧٥ فافهم. (نورى)

(ص ٣٤٨، س ١٢) اشارة الى مرتبة العقل بالملكة او مرتبة الكتاب والعلم التفصيلى، وقوله: او ملكة نورية، اشارة الى العقل بالفعل او العلم الاجمالى الفياض للصور التفصيلية، اى الحكمة التى هى النور البسيط وهو مع بساطته كل الانوار بنحو اشرف وكل العلوم بوجه الطف، وكأنه المراد من قوله عليه السلام: العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء، والى محله ذلك ينظر قوله سبحانه: يزكّهم ويعلمهم الكتاب والحكمة. (نورى)

(ص ٣٤٩، س ٨) والسرفيه هو كون النفس فاعلة بالية البدن وبوساطته. (نورى)
 (ص ٣٤٩، س ١٢) هذا عجيب منه قدس سره واعجب منه تصديق الشارح العارف بنقل كلامه احتجاجاً واستشهاداً على عبدالكريم، بل الحق ان النبى بحسب مقامه وعالمه النورى يكون سراجاً منيراً كما يشير اليه قوله سبحانه: النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم، ولكنه صلى الله عليه واله بحسب ذلك المقام العلوى يكون منيراً بانارة الله سبحانه و فياضاً بعين افاضته، فافهم. (نورى)

اقول: الحق فى المقام التفصيل فان النبى صلى الله عليه واله ذو وجهين: بوجه يعدّ الانفس كما قال سبحانه: يزكّهم، وبوجه يفيدها العلوم الحقّة كما قال سبحانه: ويعلمهم الكتاب والحكمة، فافهم. (نورى)

(ص ٣٤٩، س ١٤) ونتائج افكارهم الحقّة من اشعة نوره صلى الله عليه واله، فان الشيعة اشعة انوارهم، ونورهم فضل فصار فاضلة، وفضله طينة ارواح اشياعهم، وهذا ظاهر جداً. (نورى)

(ص ٣٥٢، س ١) محصله: ان اهدوا علماً ولم يهتدوا عملاً و حالاً بان كانوا من الذين عرفوا الطريقة بتعريف الله سبحانه ولم يسلكوها ولم يعلموا ولم يتقيدوا بالشرعية المقدسة التى هى تعريف الطريقة البيضاء، والسرفيه انما هى شدة ظلمة خباثتهم الذاتية بمزيد الكسبية وهى تمنع من رسوخ نور المعرفة وتوجب ضعفه بحيث لا يترتب عليه الاثر مدثر (كذا) وبعكسهم اهل السعادة. (نورى)

(ص ٣٥٢، س ٢) قوله: و تحجب عن... الى اخره، اى تمنعه و تزيله و تدفعه و تسلبه عن القلب، و هذا المنع و الحجب اولاً منع عن رسوخ نور الهدى فيبقى غريباً عرضاً معارضاً بظلمة الجهل تدريجاً الى ان يفنى رأساً و يزول طراً و يبقى القلب النورى اميراً بايدي جنود الجهل و يعذب بمصادماتهم الى ما شاء الله، فافهم.

(نورى)

(ص ٣٥٢، س ١٠) محصل الجواب: ان العلم له وجودان: ذهنى و خارجى، ظلى و حقيقى، و الظلى منه لا يترتب عليه الاثر و العمل بمقتضاه غالباً، و كل من القسمين له مراتب و درجات متفاوتة بالشدة و الضعف... يؤثر الظلى منه فى بعض المواد دون بعض، و ملاك ذلك التفاوت انما هو اختلاف النفوس فى القابلية، و عند هذا انحسم مادة الاعتراض رأساً، فتفطن. (نورى)

(ص ٣٥٣، س ١٧) هذا الحديث و امثاله مما يدل بظاهره على ان معرفة الامة لا يتصور ان يحصل لهم قبل ارسال الرسل و تعليم الانبياء عليهم السلام، و اما المعنى الذى حمله عليه الشارح قدس سره فهو ايضاً من محامله و ان كان مخالفاً لظاهر قوله عليه السلام: على الله البيان، فانه بظاهره يدل على ان العباد قبل ارشاد الله تعالى لا يتمكنون من تحصيل المعرفة اصلاً، و بعد ارشاده يتمكنون، ولكن كل ميسر لما خلق له ويسعه من المعرفة فصار التكليف مختلفاً، و الحق انما هو المعنى الذى عليه الشارح كما يظهر بالتدبر فى قوله عليه السلام: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا. فافهم. (نورى)

(ص ٣٧٢، س ١٥) لعل هذه الظلمة ظلمة الامكان الذاتى، فان الاعيان الثابتة قبل تصويرها و تصورها بالصور الوجودية حفت باعياناً ثبوتية فى صقع غيب من الغيوب و هو صقع العلم المقدم الازلى على المشيئة التى خلقت بنفسها ثم خلقت الاشياء (الاشياء)... و يحتمل ان يكون المراد من ظلمة فبالامكان الاستعدادى فى المراتب الهيولانية بل هى اشبه بظاهر مساق الحديث. (نورى)

(ص ٣٧٢، س ٢٥) لعل المعرفة هى حب الفردانية، فافهم. (نورى)

(ص ٣٧٤، س ٢) خلاصته: ان الله عزوجل خلق الاشياء بالجعل البسيط ثم اعطى الكل سبيله بلسان استعداده، فالاول ليس بسؤال من الاشياء و لا بامر منه تعالى

اليهم، لانه محض الامكان الذاتى الذى ليس هو معللاً بشىء، والثانى سؤال الامكانيات الاستعدادية التى لها حظ من الوجود، والله يعلم ويعبر عن الاول بالفيض الاقدس وعن الثانى بالفيض المقدس، ونعم ما قيل:

ازيكى جودش گدا آرد پديد وز دگر بخشد گدايان را مزيد

والله اعلم. (آقا محمد رحمه الله)

(ص ٣٧٤، س ١٨) صريح فى ان الخلقة الاولى والتولى الاول الذى يحكم على الخير والشر ليس بسؤال منهم ولا امر منه تعالى، والامكان الاستعدادى فى المراتب الهيولانية لما كان له حظ من الوجود، فان الاستعداد من مقولة الكيف الموجود فى المادة فهو مسبوق بالامر، بل هو ضرب من وجود الشىء الدنياوى فله سوابق من مكان الغيوب، فافهم.

والتولى برحمة الفعل هو نفس الامر الذى يعبر عنه باللسان القرانى بـ«كن» وقوله: كن قبل تكوّن الاشياء وبعد التولى الاول الذى يعبر عنه برحمة الصفة وهو خلقة الاشياء ثبوتاً لا وجوداً، ويعبر عن رحمة الصفة بالفيض الاقدس وعن رحمة الفعل بالفيض المقدس، ولا يعبر عن الامكان الاستعدادى بالفيض المقدس، كما ينادى به ما رقم فى صفحة القبل بخط استاذنا الامجد آقا محمد نورالله تعالى ضريحه المقدس و قدس روحه الاقدس، وهذا غريب منه، فاستبصر. (نورى)

(ص ٣٧٥، س ١١) والشقاوة الذاتية انما هى الالم الدائم والعذاب القائم الذى لانفاد له، والشقى بتلك الشقاوة ماله من محيص لا يخفف عنه العذاب ولا ينظر فى دار العقاب، ودار الدهر واره واللعنة بنفس الرحمة دثاره وعليها قراره ومداره، وهذا هو المراد للشارح قدس سره. (نورى)

(ص ٣٧٨، س ٥) كما ورد فى الكافى: فبالنيات خلد هتولاء، لان نية الكافر ان لو بقى ابدأ لعصى الله، فنية الكافر شر من عمله وكذلك المؤمن. (آقا محمد بيدآبادى قدس الله روحه)

(ص ٣٨٠، س ١١) من الصحيفة السجادية: وجعلت لنا عدواً يكيدنا سلطنة منا على

مالم تسلطنا عليه منه اسكته صدورنا واجريته مجارى دماننا... الدعاء. (نورى)

(ص ٣٨٢، س ٥) هذا الدين غير دين الاسلام العام الذي يجب المخاصمة فيه و
الجهاد له كما قال صلى الله عليه واله: امرت ان اقاتل الناس حتى قالوا: لا اله الا الله.

(نورى)

(ص ٣٨٤، س ٦) عداوة اهل النار بما هي هي غير البغض فى الله. (نورى)

(ص ٣٩٨، س ١٤) بصيغة الماضى من المصاحبة و فاعله محمد

صلى الله عليه واله، و الف سنة يوم ربوبى و يوم القيامة يوم الوهى، و المصاحبة بين
اليومين مصاحبة النفس الكلية مع العقل الكلى، و الجمعة جمع الايام بوجه اعلى، و
هو صلى الله عليه واله باعتبار مقامه النفسى القدسى الكلى الذى هو الكرسي الذى
وسع السموات و الارض صاحب مدة بعثته مقامه العقلى الكلى الذى هو حقيقة
العرش الاعظم الذى يكون مظهر اسم الله الاعظم و النفس الكلية التى يعبر عنها
بالكرسي تكون مظهر اسم الرحمن، كما ان طبعه الكلى صلى الله عليه واله يكون مظهر
اسم الرحمن، و محصل ما ذكره بسم الله الرحمن الرحيم. فالباء اشارة الى العقل و
السين الى النفس و الميم الى الطبيعة الكلية السارية المتجددة المتغيرة التى تجدد
بتجددها الزمان و بتقدرها و هى امتدادها المكان، فالبسمة ترجمة لمقاماته الثلاث
صلى الله عليه واله. (نورى)

الفهارس

- فهرس الايات

- فهرس الاحاديث

- فهرس الاعلام و الكتب

فهرس الايات

و قليل من عبادى الشكور (سباء/ ١٣) ٥	ولم يعى بخلقهن (الاحقاف/ ٣٣) ٤٢
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون	ولا يؤده حفظهما (البقرة/ ٢٥٥) ٤٢
(الذاريات/ ٥٦) ٥	نسوا الله فانساهم انفسهم (الحشر/ ١٩) ٤٤
كان الناس امة واحدة (البقرة/ ٢١٣) ٦	انا خلقنا الانسان من نطفة (الانسان/ ٢) ٥٤
ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا (ال عمران/)	و خلقناهم من طين لازب (الصافات/ ١١)
(٤٧) ٧	٥٤
و كان الله غفورا رحيما (النساء/ ٢٣) ٧	خلق الانسان من صلصال كالفخار و خلق
فى ايام معدودات (البقرة/ ٢٠٣) ١٩	الجان من نار (الرحمن/ ١٤) و
و ما تؤخره الا لاجل معدود (هود/ ١٠٤) ١٩	(١٥) ٥٤
ليس كمثلته شىء (الشورى/ ١١) ٢٤	والله خلق كل دابة من ماء (النور/ ٤٥) ٥٤
سبحان ربك رب العزة عما يصفون (الصافات/)	و من كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون
(١٨٠) ٢٤	(الذاريات/ ٤٩) ٦٠
احاط بكل شىء علما (الطلاق/ ١٢) ٢٩	و من لم يجعل الله نورا فعماله من نور (النور/)
الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى (طه/ ٥٠)	(٤٠) ٦١
٣٣	ان الهدى هدى الله... يؤتية من يشاء
لا تبديل لكلمات الله (يونس/ ٦٤) ٣٥	(ال عمران/ ٧٣) ٦١
ولن تجد لسنة الله تحويلا (الفاطر/ ٤٣) ٣٥	و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا (البقرة/)
و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها (ابراهيم/ ٣٤)	(٢٦٩) ٦١
٣٥	و من كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون
او لم يروا ان الله الذى خلق السموات و الارض	(الذاريات/ ٤٧) ٧٥

وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب
العالمين (الزمر/ ٧٥) ١٠٨
هو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهو
الحكيم العليم (الزخرف/ ٨٤) ١٠٨
بديع السموات والارض (البقرة/ ١١٧) ١٠٩
بل هم في لبس من خلق جديد (ق/ ١٥)
١١٠
وذكرهم بايام الله (ابراهيم/ ٥) ١١٠
كل يوم هو في شأن (الرحمن/ ٢٩) ١١٠
يد الله مغلولة (المائدة/ ٦٤) ١١١
وما رب العالمين (الشعراء/ ٢٣) ١١٤
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
موقنين (الشعراء/ ٢٤) ١١٤
ربكم ورب ابائكم الاولين (الشعراء/ ٢٦) ١١٤
رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم
تعقلون (الشعراء/ ٢٨) ١١٤
ربي الذي يحيى ويميت (البقرة/ ٢٥٨) ١١٥
قال (فرعون) لمن حوله الا تستمعون؟
(الشعراء/ ٢٥) ١١٥
وما رب العالمين (الشعراء/ ٢٣) ١١٧
رب السموات والارض وما بينهما (الشعراء/
٢٤) ١١٧
ان كنتم موقنين (الشعراء/ ٢٤) ١١٧
وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و
الارض وليكون من الموقنين (الانعام/ ٧٥)
١١٧
وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم اقلا
تبصرون (الذاريات/ ٢٠) ١١٧
ربكم ورب ابائكم الاولين (الشعراء/ ٢٦)

سربهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق (فصلت/ ٥٣) ٨٥
ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولى الالباب
(ال عمران/ ١٩٠) ٨٥
والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامر ان
في ذلك لايات لقوم يعقلون (النحل/ ١٢)
٨٥
قد بينا لكم الايات لعلكم تعقلون (الحديد/
١٧) ٨٥
ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف
السننكم والوانكم (الروم/ ٢٢) ٨٥
ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامر
(الروم/ ٢٥) ٨٥
ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجاً
لتسكنوا اليها (الروم/ ٢١) ٨٥
ومن آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر
تنتشرون (الروم/ ٢٠) ٨٥
ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من
السماء ماء فيحيي به الارض بعد موتها
(الروم/ ٢٤) ٨٥
وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم
وجهركم (الانعام/ ٣) ٩٢
وهو معكم اينما كنتم (الحديد/ ٤) ٩٢
الرحمن على العرش استوى (طه/ ٥) ٩٢
الرحمن على العرش استوى (طه/ ٥) ٩٣
انا لمدينون (الصافات/ ٥٣) ٩٤
شهد الله انه لا اله الا هو (ال عمران/ ١٨) ٩٧
انما الله اله واحد (النساء/ ١٧١) ٩٩

- وترى الملائكة حافين من حول العرش (الزمر/ ١١٧
 (٧٥) ١٢٣ ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون
 الحمد لله الذى صدقنا وعده واورثنا الارض (الشعراء/ ٢٧) ١١٨
 ننبأ من الجنة حيث نشاء (الزمر/ ٧٤) رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم
 ١٢٣ تعقلون (الشعراء/ ٢٨) ١١٨
 ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك (البقرة/ ريبكم ورب ابائكم الاولين (الشعراء/ ٢٦)
 ١٢٤ (٣٠) ١١٨
 الكبير المتعال (الرعد/ ٩) ١٢٤ ان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من
 الم غرب فبهت الذى كفر (البقرة/ ٢٥٨) المغرب فبهت الذى كفر (البقرة/ ٢٥٨)
 ١٢٤ (٣٠) ١١٨
 تسبيحه (النور/ ٤١) ١٢٤ لئن اتخذت الها غيرى لاجعلنك من
 الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن المسجونين (الشعراء/ ٢٩) ١١٩
 فى الارض والشمس والقمر والنجوم وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و
 الجبال والشجر والدواب وكثير من الناس الارض وليكون من الموقنين (الانعام/ ٧٥)
 (الحج/ ١٨) ١٢٤ ١١٩
 اولم يروا الى ما خلق الله يتفياؤا ظلاله عن ولما رأى كوكبا (الانعام/ ٧٦) ١١٩
 اليمين والشمال سجدا لله وهم داخرون ولما رأى القمر بازغاً (الانعام/ ٧٧) ١١٩
 (النحل/ ٤٨) ١٢٦ ولما رأى الشمس بازغة (الانعام/ ٧٨) ١١٩
 ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من رب ارنى كيف تحى الموتى (البقرة/ ٢٦٠)
 دابة (النحل/ ٤٩) ١٢٦ ١١٩
 فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار اوله تؤمن (البقرة/ ٢٦٠) ١١٩
 هم لا يشمون (فصلت/ ٣٨) ١٢٧ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
 فالحكم لله العلى الكبير (المؤمن/ ١٢) ١٢٧ (الذاريات/ ٥٦) ١٢٠
 وان الى ربك المنتهى (النجم/ ٤٢) ١٢٩ افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا
 الا الى الله تصير الامور (الشورى/ ٥٣) ١٢٩ لاترجعون (المؤمنون/ ١١٥) ١٢١
 وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن
 (الذاريات/ ٥٦) ١٣٠ بينة (الأنفال/ ٤٢) ١٢١
 وقليل من عبادى الشكور (سباء/ ١٣) ١٣١ وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب
 اعوذ برب الفلق من شر ما خلق (الفلق/ ١ و ٢) العالمين (الصافات/ ٧٥) ١٢٢

- ١٣٥
وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا
لقضى الامر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكا
لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون
(الانعام/ ٨ و ٩) ١٣٨
من يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً
(الاحزاب/ ٧١) ١٣٩
صفاً كأنهم بنيان مرصوص (الصف/ ٤) ١٤٠
كل شيء هالك الا وجهه (القصص/ ٨٨)
١٤١
ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات و
من في الارض (النمل/ ٨٧) ١٤٤
الامن شاء الله (النمل/ ٨٧) ١٤٤
داخرين (النمل/ ٨٧) ١٤٤
وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر
مرالسحاب (النمل/ ٨٨) ١٤٤
بل هم في لبس من خلق جديد (ق/ ١٥)
١٤٤
ونفخ في الصور فصعق من في السموات و
من في الارض الا من شاء الله (الزمر/ ٦٨)
١٤٥
ثم نفخ في اخرى (الزمر/ ٦٨) ١٤٥
فاذا هم قيام ينظرون (الزمر/ ٦٨) ١٤٥
لا يبدل القول (ق/ ٢٩) ١٤٥
وعندنا كتاب حفيظ (ق/ ٤) ١٤٥
لاتبدل لكلمات الله (يونس/ ٦٤) ١٤٥
قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي (الكهف/
١٠٩) ١٤٦
علم بالقلم (العلق/ ٤) ١٤٦
- وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو (الانعام/
٥٩) ١٤٦
وان من شيء الا عندنا خزائنه (الحجر/ ٢١)
١٤٦
كل شيء هالك الا وجهه (القصص/ ٨٨)
١٤٦
ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات
(البقرة/ ١٤٨) ١٤٨
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
(الذاريات/ ٥٦) ١٤٨
كتاباً متشابهاً مثاني (الزمر/ ٢٣) ١٥٠
ولقد اتيناك سبعاً من المثاني و القرآن العظيم
(الحجر/ ٨٧) ١٥٠
ولقد اتيناك سبعاً من المثاني و القرآن العظيم
(الحجر/ ٨٧) ١٥١
ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في
جنب الله (الزمر/ ٥٦) ١٥٢
بل يدها مبسوطتان (المائدة/ ٦٤) ١٥٢
ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها (الاعراف/
١٨٠) ١٥٦
ونفخت فيه من روحي (الحجر/ ٢٩) ١٥٧
من يطع الرسول فقد اطاع الله (النساء/ ٨٠)
١٥٧
ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يدالله فوق
ايديهم (الفتح/ ١٠) ١٥٧
ونفخت فيه من روحي (الحجر/ ٢٩) ١٥٨
من يطع الرسول فقد اطاع الله (النساء/ ٨٠)
١٥٨
ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يدالله فوق

- افعل ما تؤمر ستتجدنى ان شاء الله من
الصابرين (الصافات/ ١٠٢) ١٨٤
ثم بدالهم من بعدما رأوا الايات (يوسف/ ٣٥)
١٨٤
- وبدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون (الزمر/
٤٧) ١٨٤
- قالت اليهود يدالله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا
بما قالوا بل يداه مبسوطتان (المائدة/ ٦٤)
١٨٧
- كل يوم هو فى شأن (الرحمن/ ٢٩) ١٨٧
والله يقول الحق وهو يهدى السبيل
(الاحزاب/ ٤) ١٨٧
- وبالحق انزلناه وبالحق نزل (الاسراء/ ١٠٥)
١٨٩
- قالمدبرات امرا (النازعات/ ٥) ١٨٩
يمحوالله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
(الرعد/ ٣٩) ١٨٩
- ونبلواخباركم (محمد/ ٣١) ١٩٠
حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين
(محمد/ ٣١) ١٩٠
- كرام كاتبين (الانفطار/ ١١) ١٩٠
ايما تولوا فثم وجه الله (البقرة/ ١١٥) ١٩٣
هو معكم ايما كنتم (الحديد/ ٤) ١٩٣
وامرمت اذ رميت ولكن الله رمى (الانفعال/
١٧) ١٩٣
- يمحوالله ما يشاء ويثبت (الرعد/ ٣٩) ١٩٧
قضى اجلا واجل مسمى عنده (الانعام/ ٢)
٢٠١
ثم قضى اجلا واجل مسمى (الانعام/ ٢) ٢٠١
- ايديهم (الفتح/ ١٠) ١٥٨
فلما آسفونا انتقمنا منهم (الزخرف/ ٥٥) ١٦٣
من يطع الرسول فقد اطاع الله (النساء/ ٨٠)
١٦٣
- ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يدالله فوق
ايديهم (الفتح/ ١٠) ١٦٤
- ان الذين يؤذون الله ورسوله (الاحزاب/ ٥٧)
١٦٧
- فانتقمنا منهم (الاعراف/ ١٣٦) ١٦٧
والله خير الماكرين (ال عمران/ ٥٤) ١٦٧
انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا (الطارق/ ١٥) و
١٦٧ (١٦)
- وجاء ربك (الفجر/ ٢٢) ١٦٧
يوم يأت لا تكلم نفس (هود/ ١٠٥) ١٦٧
- الله يستهزئ بهم (البقرة/ ١٥) ١٦٧
يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله (الزمر/
٥٦) ١٧٢
- وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون
(البقرة/ ٥٧) ١٧٥
- انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا (المائدة/
٥٥) ١٧٥
- وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون ثم
ذكر مثله (الاعراف/ ١٦٠) ١٧٥
- انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا (المائدة/
٥٥) ١٧٦
- بل هو تعالى كل يوم هو فى شأن (الرحمن/
٢٩) ١٨١
- يمحوالله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
(الرعد/ ٣٩) ١٨١

- اولم ير الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا
(مريم/٦٧) ٢٠٣
- هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن
شيئا مذكورا (الدهر/١) ٢٠٣
- فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا
من شاء الله (الزمر/٦٨) ٢٠٤
- ولله ميراث السموات والارض (ال عمران/١٨٠)
٢٠٤
- كل شىء هالك الى وجهه (القصص/٨٨)
٢٠٤
- وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذى
الجلال والاکرام (الرحمن/٢٦ و ٢٧)
٢٠٤
- هو معكم اينما كنتم (الحديد/٤) ٢٠٤
- وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله
(الزخرف/٨٤) ٢٠٤
- ما يكون من نجوى ثلاثة الا هورابعهم
(المجادلة/٧) ٢٠٤
- لم يك شيئا (مريم/٦٧) ٢٠٥
- لم يكن شيئا مذكورا (الدهر/١) ٢٠٥
- والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى
لولا ان هدانا الله (الاعراف/٤٣) ٢١٠
- وما عند الله خير وابقى (الشورى/٣٦) ٢٢٤
- فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه (المائدة/٥٤)
٢٣٢
- انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
(يس/٨٢) ٢٣٤
- والثانى كقوله تعالى: فقعو له ساجدين
(الحجر/٢٩) ٢٣٤
- ولا تقربا هذه الشجرة (البقرة/٣٥) ٢٣٤
- وما تشاؤون الا ان يشاء الله (الانسان/٣٠)
٢٣٤
- يا ابت افعل ما تؤمر ستجدنى ان شاء الله من
الصابرين فلما اسلما وتله للجبين و نادينه
ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا (الصافات/
١٠٢-١٠٤) ٢٣٦
- ان الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله (الصف/
٤) ٢٣٧
- والله يحب التوابين ويحب المتطهرين (البقرة/
٢٢٢) ٢٣٧
- يحبهم ويحبونه (المائدة/٥٤) ٢٣٧
- ولا يرضى لعباده الكفر (الزمر/٧) ٢٣٧
- ان الله برئ من المشركين (التوبة/٣) ٢٣٧
- لا يحب الله الجهر بالسوء من القول (النساء/
١٤٨) ٢٣٧
- ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من
سيئة فمن نفسك (النساء/٧٩) ٢٣٨
- ولكل وجهة هو موليها (البقرة/١٤٨) ٢٤٠
- لا يستل عما يفعل (الانبياء/٢٣) ٢٤١
- انظرنى الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين
الى يوم الرقت المعلوم (الحجر/٣٦-٣٨)
٢٤٣
- وهم يسئلون (الانبياء/٢٣) ٢٤٥
- يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه
(السجدة/٥) ٢٤٥
- كما بدأكم تعودون (الاعراف/٢٩) ٢٤٥
- بل هو الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى
(طه/٥٠) ٢٤٦

- ليهلك من هلك عن بينة (الانفال/ ٤٢) ٢٤٦
- نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
(الهمزة/ ٧ و ٦) ٢٤٧
- وانّ جهنم لمحيطة بالكافرين (التوبة/ ٤٩)
٢٤٧
- وبرزت الجحيم لمن يرى (النازعات/ ٣٦)
٢٤٧
- كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم
لترونها عين اليقين (التكاثر/ ٥-٧) ٢٤٧
- اذا بعث ما فى القبور و حصل ما فى الصدور
(العاديات/ ٩ و ١٠) ٢٤٧
- ان عبادى ليس لك عليهم سلطان (الحجر/
٤٢) ٢٤٨
- انما سلطانه على الذين يتولونه و هم به مشركون
(النحل/ ١٠٠) ٢٤٨
- نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
(الهمزة/ ٧ و ٦) ٢٥٣
- كلا انهم عن ربهم يومئذ ملحجون ثم انهم
لصالوا الجحيم (المطففين/ ١٥ و ١٦)
٢٥٣
- فريق هدى و فريق حق عليهم الضلالة
(الاعراف/ ٣٠) ٢٥٥
- و من يهن الله فما له من مكرم (الحج/ ١٨)
٢٥٥
- و من يهدى الله فهو المهتد (الكهف/ ١٧)
٢٥٥
- فما لهذا خلقتم و لا بدلك امرتم لا يستل عما
يفعل و هم يستلون (الانبياء/ ٢٣) ٢٥٥
- و من يكفر بالله و ملائكته و كتبه و رسله فقد
ضل ضلالاً بعيداً (النساء/ ١٣٦) ٢٥٧
- الم نشرح لك صدرك (الانشراح/ ١-٣) ٢٥٩
- و وضعنا عنك و زرك الذى انقض ظهرك
(الانشراح/ ١-٣) ٢٥٩
- و اذا خبت زدناهم سعيراً (الاسراء/ ٩٧) ٢٦٠
- كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا
(الحج/ ٢٢) ٢٦٠
- و ما تشاؤون الا ان يشاء الله (الانسان/ ٣٠)
٢٦٠
- و اما انا بظلام للعبيد (ق/ ٢٩) ٢٦٩
- و ما ظلمناهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون؟
(النحل/ ١١٨) ٢٦٩
- لا يستل عما يفعل و هم يستلون (الانبياء/ ٢٣)
٢٦٩
- و لا تعجل بالقران من قبل ان يقضى عليك
و حيه (طه/ ١١٤) ٢٦٩
- لقد جئت شيئاً امراً، لقد جئت شيئاً نكراً
(الكهف/ ٧١ و ٧٢) ٢٦٩
- الم اقل لك انك لن تستطيع معى صبراً
(الكهف/ ٧٥) ٢٦٩
- و لا يزالون مختلفين الا من رحم ربك و لذلك
خلقهم و تمت كلمة ربك لا ملثن جهنم من
الجنة و الناس اجمعين (هود/ ١١٨ و ١١٩)
٢٧٢
- لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون... و
جعلنا من بين ايديهم سداً... (يس/ ٧ و ٩)
٢٧٢
- و لقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن و الانس...
(اعراف/ ١٧٩) ٢٧٢

- من يهد الله فهو المهتد (الكهف/ ١٧) ٢٧٢
 ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه
 (يوسف/ ٢٤) ٢٧٢
- النبا العظيم الذى هم فيه مختلفون (النبأ/ ٢ و
 ٣) ٢٧٤
 وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم (الزخرف/
 ٤) ٢٧٤
- ويثر معطلة وقصر مشيد (الحج/ ٤٥) ٢٧٤
 ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من
 النار (ص/ ٢٧) ٢٧٤
- وقضى ربك الاتعبدوا الا اياه (الاسراء/ ٢٣)
 ٢٧٨
- وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
 بقدر معلوم (الحجر/ ٢١) ٢٧٩
- لا اكراه فى الدين (البقرة/ ٢٥٦) ٢٧٩
- يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (البقرة/
 ١٨٥) ٢٨٠
- هو القاهر فوق عباده (الانعام/ ١٨) ٢٨٠
- ان فى خلق السموات والارض واختلاف
 الليل والنهار لايات لاولى الالباب (ال
 عمران/ ١٩٠) ٢٨١
- ربنا ما خلقت هذا باطلا (ال عمران/ ١٩١)
 ٢٨١
- ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى
 السمع وهو شهيد (ق/ ٣٧) ٢٨١
- ليلوكم ايكم احسن عملا؟ (الملك/ ٢) ٢٨٢
 وكل شىء فعلوه فى الزبر وكل صغير وكبير
 مستطر (القمر/ ٥٢ و ٥٣) ٢٨٥
- ونكتب ما قدموا واثارهم وكل شىء احصيناه
- فى امام مبين (يس/ ١٢) ٢٨٥
 ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم و
 الصابرين (محمد/ ٣١) ٢٨٦
- ان الله لا يأمر بالفحشاء (الاعراف/ ٢٨) ٢٨٧
 ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من
 سيئة فمن نفسك (النساء/ ٧٩) ٢٨٧
- قل كل من عند الله؟ (النساء/ ٧٨) ٢٨٧
 ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان
 تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك (النساء/
 ٧٨) ٢٨٧
- انما طائرهم عند الله (الاعراف/ ١٣١) ٢٨٨
 وما تشاؤون الا ان يشاء الله (الانسان/ ٣٠)
 ٢٨٩
- قالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا
 لنهتدى لولا ان هدانا الله (الاعراف/ ٤٣)
 ٢٩٠
- ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين
 (المؤمنون/ ١٠٦) ٢٩٠
- رب بما اغويتنى (الحجر/ ٣٩) ٢٩٠
 لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون (الانبياء/ ٢٣)
 ٢٩٢
- وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى (الانفال/
 ١٧) ٢٩٤
- قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم (التوبة/ ١٤)
 ٢٩٤
- ذلك فضل الله يؤتية من يشاء والله ذو الفضل
 العظيم (الجمعة/ ٤) ٢٩٤
- الحمد لله هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان
 هدانا الله (الاعراف/ ٤٣) ٢٩٤

- ربنا غلبت علينا شقوتنا و كنا قوما ضالين
(المؤمنون/١٠٦) ٢٩٥
- و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى (الانفال/
١٧) ٣٠٧
- فبما اغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم
(الاعراف/١٦) ٢٩٥
- و ما تشاؤون الا ان يشاء الله (الانسان/٣٠)
٣١١
- نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة
(اللمزة/٦ و ٧) ٢٩٥
- و ما رميت اذ رميت (الانفال/١٧) ٣١٣
- قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم (التوبة/١٤)
٣١٣
- يضل به كثيراً و يهدى به كثيراً (البقرة/٢٦)
٢٩٥
- اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من
سيئة فمن نفسك (النساء/٧٩) ٣١٤
- من يهد الله فهو المهتد و من يضل الله فلا
هادى له (الاسراء/٩٧ و الاعراف/١٨٦)
٢٩٥
- ذرية بعضها من بعض و الله سميع عليم
(ال عمران/٣٤) ٣١٦
- لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون
(يس/٧) ٢٩٦
- ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من
سيئة فمن نفسك (النساء/٧٩) ٣١٧
- و لقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن و الانس
(الاعراف/١٧٩) ٢٩٦
- كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون
يفقهون حديثاً (النساء/٧٨) ٣١٧
- اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون (يس/٨٢)
٢٩٧
- ختم الله على قلوبهم و على سمعهم البقرة/٧)
٣١٨
- و تبرئ الاكمه و الابرص باذنى و اذ تخرج
الموتى باذنى (مائدة/١١٠) ٢٩٨
- فلو شاء لهدىكم اجمعين (الانعام/١٤٩)
٣١٩
- قل يتوفىكم ملك الموت (السجدة/١١)
٢٩٩
- و لو شئنا لاتينا كل نفس هديها (السجدة/١٣)
٣١٩
- الله يتوفى الانفس حين موتها (الزمر/٤٢)
٢٩٩
- قل كل من عند الله (النساء/٧٨) ٣١٩
- فمنهم شقى و سعيد (هود/١٠٥) ٣١٩
- و اما الذين سعدوا ففى الجنة (هود/١٠٨)
٣١٩
- انما انت منذر من يخشاها (النازعات/٤٥)
٣٢٠
- افرايتم ما تحرثون (الواقعة/٦٣) ٢٩٩
- انا صببنا الماء صبا (عبس/٢٥) ٢٩٩
- انى انا ربك (طه/١٢) ٣٠٥
- و السموات مطويات بيمينه (الزمر/٦٧) ٣٠٦
- لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون (الانبياء/٢٣)
٣٠٦
- و اما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً
الى رجسهم و ماتوا و هم كافرون (التوبة/

٣٢٠ (١٢٥)

لثلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل

(النساء/١٦٥) ٣٢٠

ولو انا هلكناهم بعباد لقالوا لولا ارسلت الينا

رسولاً (طه/١٣٤) ٣٢٠

فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم (الانفال/١٧)

٣٢٢

واقتلوهم حيث وجدتموهم (النساء/٨٩)

٣٢٢

وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى (الانفال/١٧)

٣٢٢ (١٧)

والله خلقكم ما تعملون (الصافات/٩٦)

٣٢٢

واقتلوهم حيث وجدتموهم (النساء/٨٩)

٣٢٣

وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى (الانفال/١٧)

٣٢٣ (١٧)

والله خلقكم ما تعملون (الصافات/٩٦)

٣٢٣

ذلك هدى الله يهدى به من يشاء (الزمر/٢٣)

٣٢٦

وعلى الله قصد السبيل... ولو شاء لهداكم

اجمعين (النحل/٩) ٣٢٨

واقيموا الصلوة واتوا الزكوة (البقرة/٤٣) ٣٢٨

ليس كمثله شيء (الشورى/١١) ٣٢٩

ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس

(الاعراف/١٧٩) ٣٤٠

عذابى اصيب به من اشاء ورحمتى وسعت كل

شيء (الاعراف/١٥٦) ٣٤١

وحيل بينهم وبين ما يشتهون (سبا/٥٤) ٣٤٢

قل سموهم (الرعد/٣٣) ٣٤٣

وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه (الاسراء/٢٣)

٣٤٣

اذا الوحوش حشرت (التكوير/٥) ٣٤٤

لا يموت فيها ولا يحيى (الاعلى/١٣) ٣٤٤

اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون (البقرة/١٧)

٣٤٤ (٢٥٧)

يا ايها النبي انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً

داعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً (الاحزاب/١٧)

٣٤٩ (٤٦ و ٤٥)

وما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هداهم حتى

يبين لهم ما يتقون (التوبة/١١٥) ٣٥٠

فالهى فجورها وتقواها (الشمس/٨) ٣٥٠

انا هديناه السبيل اما شاكرًا واما كفورًا

(الانسان/٣) ٣٥٠

واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على

الهدى (فصلت/١٧) ٣٥٠

ربنا الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى (طه/٥٠)

٣٥٠ (٥٠)

ما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هداهم حتى يبين

لهم ما يتقون (التوبة/١١٥) ٣٥١

ونفس وما سويتها فالهى فجورها وتقويتها

(الشمس/٨) ٣٥١

انا هديناه السبيل اما شاكرًا واما كفورًا

(الانسان/٣) ٣٥١

انا اطعنا سادتنا وكبرائنا فاضلونا السبيل

(الاحزاب/٦٧) ٣٥١

واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على

- الهدى (فصلت/ ١٧) ٣٥١
 وهديناہ التجدين (البلد/ ١٠) ٣٥٢
 لا يكلف الله نفساً الا وسعها (البقرة/ ٢٨٦)
 ٣٥٣
 وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى
 يبين لهم ما يتقون (التوبة/ ١١٥) ٣٥٣
 تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من
 كلم الله ورفع بعضهم درجات (البقرة/ ٢٨٦)
 ٣٥٤
 لا يكلف الله نفساً الا وسعها (البقرة/ ٢٨٦)
 ٣٥٤
 ولا يكلف الله نفساً الا ما اتياها (الطلاق/ ٧)
 ٣٥٤
 وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها (ابراهيم/ ٣٤)
 ٣٥٦
 ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على
 الذين لا يجدون ما ينفقون حرج (التوبة/ ٩١)
 ٣٦٢
 ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم
 (التوبة/ ٩١) ٣٦٢
 ولا على الذين اذا ما اتوا تركوا لثملهم (التوبة/ ٩٢)
 ٣٦٢
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان
 مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر يريد
 الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (البقرة/ ١٨٥)
 ٣٦٣
 تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض... ورفع
 بعضهم درجات (البقرة/ ٢٥٣) ٣٦٦
 ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً (البقرة/ ٢٦٨)
- ٣٦٨ (٢٦٩)
 وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله
 هي العليا (التوبة/ ٤٠) ٣٦٩
 كأنما يصعد في السماء (الانعام/ ١٢٥) ٣٦٩
 كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها
 في السماء... ويفعل الله ما يشاء (ابراهيم/ ٢٤-٢٦)
 ٣٦٩
 لا تبديل لكلمات الله (يونس/ ٦٤) ٣٦٩
 بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون
 (المؤمنون/ ٧١) ٣٧١
 شئنا لا تينا كل نفس هداها ولكن حق القول
 مني (السجدة/ ١٣) ٣٧١
 ولقد خلقناكم ثم صورناكم (الاعراف/ ١١)
 ٣٧٢
 ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و
 يتبع غير سبيل المؤمنين . نوله ما تولى و
 نصله جهنم وساءت مصيراً (النساء/ ١١٥)
 ٣٧٣
 انا عرضنا الامانة على السموات والارض
 (الاحزاب/ ٧٢) ٣٧٣
 الذين جعلوا القرآن عضين (الحجر/ ٩١)
 ٣٧٣
 انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه
 فيكون طيراً باذن الله (ال عمران/ ٤٩)
 ٣٧٤
 ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لا ملئن
 جهنم من الجنة والناس اجمعين (هود/ ١١٩)
 ٣٧٥
 فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام و

احصاها و وجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم
ربك احدا (الكهف/ ٤٩) ٣٧٨

يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا و
ما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امداً
بعيدا (ال عمران/ ٣٠) ٣٧٨

وما تجزون الا ما كنتم تعملون (الصافات/ ٣٩)
٣٨١

انما تجزون ما كنتم تعملون (التحرير/ ٧)
٣٨١

جزاء اعداء الله النار (فصلت/ ٢٨) ٣٨١
ان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون
(العنكبوت/ ٦٤) ٣٨١

و كل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له
يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك
كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا (الاسراء/
١٤ و ١٣) ٣٨١

انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من
يشاء (القصص/ ٥٦) ٣٨٢

افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (يونس/
٩٩) ٣٨٢

نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
(الهمزة/ ٦ و ٧) ٣٨٣

فانهم يومئذ في العذاب مشتركون (الصافات/
٣٣) ٣٨٤

كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها
ليذوقوا العذاب (النساء/ ٥٦) ٣٨٤

وقالوا ربنا هتولاء اضلونا (الاعراف/ ٣٨)
٣٨٤

فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون (الاعراف/

من يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا
كائما يصعد في السماء (الانعام/ ١٢٥)

٣٧٥

قل هو نبياً عظيماً انتم عنه معرضون (ص/ ٦٧ و
٦٨) ٣٧٦

يوم ندعوا كل اناس بامامهم فمن اوتى كتابه
بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون
فتيلا (الاسراء/ ٧١) ٣٧٧

واما من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم
اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه (الحاقة/ ٢٥
و ٢٦) ٣٧٧

ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم
الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا و ابشروا
بالجنة التي كنتم توعدون نحن اولياؤكم في
الحياة الدنيا و الاخرة (فصلت/ ٣٠ و ٣١)
٣٧٧

هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على
كل افاك اثم (الشراء/ ٢٢١ و ٢٢٢) ٣٧٨

و من يعيش عن ذكر الرحمن نقبض له شيطانا
فهوله قرين (الزخرف/ ٣٦) ٣٧٨

و ما انا بظلام للعبيد (ق/ ٢٩) ٣٧٨

و لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (البقرة/
٢٢٥) ٣٧٨

في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة
كرام بررة (عبس/ ١٣ - ١٦) ٣٧٨

و اذا الصحف نشرت (التكوير/ ١٢) ٣٧٨

فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد (ق/
٢٢) ٣٧٨

ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا

- و قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر
 (التوبة/ ٢٩) ٣٩٠
- و قاتلوهم لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله
 (البقرة/ ١٩٣) ٣٩٠
- يهدى به الله من اتبع رضوانه (المائدة/ ١٦)
 ٣٩٠
- انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من
 يشاء (القصص/ ٥٦) ٣٩٠
- افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (يونس/
 ٩٩) ٣٩٠
- يا ايها الذين امنوا امنوا (النساء/ ١٣٦) ٣٩٠
- قالت الاعراب امنوا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
 اسلمنا (الحجرات/ ١٤) ٣٩٠
- خير الوارثين (الانبياء/ ٨٩) ٣٩١
- لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل
 من حكيم حميد (فصلت/ ٤٢) ٣٩١
- اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
 (الانعام/ ٩٠) ٣٩١
- الله ولى الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى
 النور (البقرة/ ٢٥٧) ٣٩٢
- قل ما يعشوبكم ربي لولا دعائكم فقد كذبت
 فسوف يكون لزاما (الفرقان/ ٧٧) ٣٩٢
- نوله ما تولى ونصله جهنم (النساء/ ١١٥)
 ٣٩٢
- نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة
 (الهمزة/ ٧ و ٦) ٣٩٣
- ياتيه الموت من كل مكان وما هو بميت؟
 (ابراهيم/ ١٧) ٣٩٣
- ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وما
 ٣٨٤ (٣٩)
- نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة
 (الهمزة/ ٦ و ٧) ٣٨٥
- ثم ننجى الذين اتقوا بمفازتهم من العذاب و
 نذر الظالمين فيه جثيا (مريم/ ٧٢) ٣٨٥
- فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور
 رحيم (ابراهيم/ ٣٦) ٣٨٥
- ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
 انت العزيز الرحيم (المائدة/ ١١٨) ٣٨٥
- وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم و
 نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم
 يدخلوها وهم يطمعون و اذا صرفت
 ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا
 تجعلنا مع القوم الظالمين (الاعراف/ ٤٦ و
 ٤٧) ٣٨٦
- وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم
 (الاعراف/ ٤٦) ٣٨٦
- قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم (التوبة/ ١٤)
 ٣٨٧
- و قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم (التوبة/
 ٣٦) ٣٨٧
- والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
 (العنكبوت/ ٦٩) ٣٨٧
- وهديناه التجدين (البلد/ ١٠) ٣٨٨
- الم اعهد اليكم يا بنى ادم ان لا تعبدوا الشيطان
 انه لكم عدو مبين (يس/ ٦٠) ٣٨٩
- لا اكراه فى الدين (البقرة/ ٢٥٦) ٣٨٩
- و جادلهم بالتى هى احسن (النحل/ ١٢٥)
 ٣٨٩

- يذكر الاولوا الاباب (البقرة/ ٢٦٩) ٣٩٤
- ان الهدى هدى الله (ال عمران/ ٧٣) ٣٩٤
- ومن يضل الله فلا هادي له (الاعراف/ ١٨٦) ٣٩٤
- وما انت بهادي العمى عن ضلالتهم (النمل/ ٨١) ٣٩٤
- بل هم اضل سبيلا (الفرقان/ ٤٣ و ٤٤) ٣٩٤
- لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون (يس/ ٧) ٣٩٤
- ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة (البقرة/ ٧) ٣٩٤
- يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا (النساء/ ١٢٠) ٣٩٤
- ومن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام و
من يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا
كأنما يصعد في السماء (الانعام/ ١٢٥) ٣٩٤
- ان يضرركم الله فلا غالب لكم و ان يخذلكم
فمن ذا الذي يضرركم من بعده (ال عمران/ ٢٣) ٣٩٨
- ١٦٠ ٣٩٧
- ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم
(الانفطار/ ١٤ و ١٥) ٣٩٧
- بمفازتهم لا يمسهم السوء و لا هم يحزنون
(الزمر/ ٦١) ٣٩٧
- الا عبادك منهم المخلصين (الحجر/ ٤٠) ٣٩٧
- فاينما تولوا فثم وجه الله (البقرة/ ١١٥) ٣٩٨
- فاينما تولوا فثم وجه الله (البقرة/ ١١٥) ٣٩٨
- ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم و لا
خمسة الا هو سادسهم و لا ادنى من ذلك و
لا اكثر الا هو معهم اينما كانوا ثم ينبئهم بما
عملوا يوم القيامة ان الله بكل شىء عليم
(المجادلة/ ٧) ٣٩٨
- ما اصاب من مصيبة في الارض و لا في
انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها ان
ذلك على الله يسير لكيلا تأسوا على ما
فاتكم و لا تفرحوا بما اتاكم (الحديد/ ٢٢) و
٣٩٨ (٢٣)

فهرس الاحاديث

- انتظن ان الذى نهاك دهاك؟ انما دهاك
اسفلك واعلاك والله بىء من ذاك ٣١٦
- الايما نوريقذفه الله فى قلب المؤمن ٦١
الاكتاب الله او فهم اعطيه رجل مسلم او ما فى
هذه الصحيفة ٣٧٤
- اذا عرفت هذا فقد شكرتني ١٨
- اذا قرأ ابن ادم اية السجدة فسجد اعتزل
الشيطان عنه يبكي فيقول: يا ويلتا امر هذا
بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود
٢٥٣
- العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر ١٣٧
- فصيت فلى النار ٢١٦
- القدرية مجوس هذه الامة ٢٧٧، ٢٩٣
- الكبرياء ردائي والعظمة ازارى ... ١٢٥
- الله اعدل من ان يجبر خلقه ثم يعذبهم ٢٨٩
- الله احكم من ان يهمل عبده ويكله الى نفسه
٢٨٩
- اعلموا علما يقينا ان الله لم يجعل للعبد وان
عظمت حيلته وقويت مكيدته واشتدت
طلبته اكثر مما سقى له فى الذكر الحكيم
٢٨٦
- الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ٢٧٠
- المرء مرهون بعمله ٣٧٩
- انا الهادى انا المهدي وانا ابواليتامى و
المساكين وزوج الارامل وانا ملجأ كل
ضعيف ومأمن كل خائف وانا قائد
المؤمنين ١٥٢
- ان الجنة قيعان وان غراسها سبحان الله ٣٧٩
- ان القدرة مجوس هذه الامة ٢٧٨
- اعملوا وكل ميسر لما خلق له ٢٨٥
- اعملوا كل ميسر لما خلق له، كل شىء بقدر
حتى العجز والكيس ٣١٩
- اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق وبرأ
وذراً ١٤٦

- ان الله تبارك وتعالى كان ولا شيء معه،
فخلقني وخلقك روحين من نور جلاله
فكنا امام عرش رب العالمين نسبح الله و
نحمده ونهلله ١٥٣
- ان الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من
طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش
فاسكن ذلك النور فيه، فكنا نحن خلقنا
بشراً نورانيين ١٥٤
- ان الله خلقني وخلق علياً وفاطمة والحسن و
الحسين عليهم السلام من نور واحد فعصر
ذلك النور عصرة فخرج منه شيعتنا،
فسبحنا وسبحوا ١٥٣
- ان الله سبحانه امر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً
٢٧٨
- ان الله عز وجل خلقاً خلقهم من نوره ورحمة
من رحمته، فهم عين الله الشاظرة واذنه
السامعة ١٥٢
- ان الله عز وجل ينزل في ظلل من الغمام من
العرش الى الكرسي فينادى مناد: ايها الناس
الم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم
وامركم ان تعبدوه ٣٧٣
- انا مدينة العلم وعلي بابها ٤٧
- امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
٣٩٠
- انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لانبى
بعدي ٤٩
- ان لله سبعين حجاباً من نور وظلمة لو كشفها
لاحرقت سبحات وجهه كل من ادرك
بصره. ١٧
- انه سبحانه كل الوجود وكله الوجود ٢٩
- انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله بالنهار
سبعين مرة ١٣٣
- اني خلقت عبادي كلهم حنفاء وانهم اتهم
الشياطين فاحتالهم عن دينهم ٣٧١
- اني لا استغفر الله كل يوم سبعين مرة ١٣٢
- اوتيت جوامع الكلم ١٣٨، ٣٤٨
- اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به و
كمال التصديق به توحيده ٩٥
- بعثت انا والساعة كهاتين ١٣٩٨
- بعثت بالشرعية السهلة المحاء ٣٤٤
- جف القلم بما هو كائن ٢٨٥
- حسنت الابرار سيئات المقربين ١٣٣
- خلق الكافر من ذنب المؤمن ٣٧٩
- خلقت هولاء للجنة ولا ابالي و خلقت هولاء
لنار ولا ابالي ٣٩٧
- رب اني عصيتك بلساني ولو شئت وعزتك لا
خرستني وعصيتك ببصري ولو شئت و
عزتك لا كمهنتي ١٣٢
- رجعتم من الجهاد الاصغر وبقي عليكم الجهاد
الاكبر ٣٨٧
- سبحان من اتسعت رحمته لاوليائه في شدة
نقمته واشتدت نقمته لاعدائه في سعة
رحمته ٣٢١
- في امر فرغ منه وفي امر مستأنف ٢٨٥
- قال الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني
رضي الله عنه: تم كتاب العقل والتوحيد
من كتاب الكافي وبتلوه كتاب الحجة
الجزء الثاني من كتاب الكافي تأليف

- ٢٨٩ الشيخ محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله
٣٩٩ كان الله ولا شيء ٧
كلما استغفرت الله منه فهو منك وكلما
حمدت الله عليه فهو منه ٣١٦
كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو
مخلوق مثلكم مردود اليكم ١٠٦
كل مولود يولد على الفطرة... ٨٣
وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص
له نفى الصفات عنه ١٣
كنت كنزاً مخفياً فخلقت الخلق لاعرف ١٢٨
لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على
ذاتك ١٧
لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على
نفسك ٥٧
لا يزال العبد يتقرب الي بالتواقل ١٦٠
لا يزال يتقرب العبد الي بالنواقل حتى احبه
٢٣٢
لم يرسل الانبياء لعباً ولم ينزل الكتب عبثاً
٢٨١
لو دنوت انملة لاحترقت ١٧
لو كان الوزر في الاصل محتوماً كان الموزر
في القصاص مظلوماً ٣١٦
لولا ان تذنبون لذهب بكم وجاء يقوم يذنبون
٣٤٢
ليغان على قلبي وانى لاستغفر الله في اليوم
مائة مرة ١٣٤
ما استطعت ان تلوم العبد عليه فهو فعله وما لم
تستطع ان تلوم العبد عليه فهو فعل الله
- ١٨٠ ما بد الله امر كما بداله في اسمعيل ابني
ما بد الله بداءً كما بداله في اسمعيل اذا امر اباه
بذبحه ثم فداه بذبح عظيم ١٨٠
ما بد الله في شيء كما بداله في اسمعيل ابني
١٨٣
ما بعث الله نبياً قط حتى يأخذ عليه الاقرار لله
بالعبودية وخلق الانداد وان الله تعالى
يؤخر ما يشاء ويقدم ما يشاء ونسخ
الشرائع ١٨١
ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله فيه ٢٠٤
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ٢٣٤
مرحبا بقوم قضوا الجهاد الاصغر وبقي عليهم
الجهاد الاكبر قيل: يا رسول الله وما الجهاد
الاكبر؟ قال: جهاد النفس ٣٨٧
من احصاها دخل الجنة ٣٣
من اهان لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة ١٥٨
من رآنى فقد رأى الله ١٥٨
من زعم ان الله بداله شيء في اليوم ولم يعلمه
امس فابرأ منه ١٨٣، ١٨١
من زعم ان الله بداله في شيء بداء ندامة فهو
عندنا كافر بالله العظيم ١٨٣، ١٨١
من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة ٩٥
نحن على الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم و
نحن الاعراف الذي لا يعرف الله الا بسبيل
معرفتنا ونحن الاعراف يعرفنا الله عز وجل
على الصراط، فلا يدخل الجنة الا من
عرفناه ولا يدخل النار الا ٣٨٦
واخر من يشفع ارحم الراحمين ٣٤٥

ولم يبق في النار الا اهلها الذين هم اهلها ٣٤٤
 هذا الشيطان قد ايس من عبادته، انك تسمع
 ما اسمع وترى ما ارى الا انك لست بنبي و
 لكنك وزير... ٤٩

يارب كيف اشكرک وانا لا استطيع ان اشكرک
 الا بنعمة اخرى وشكرى لك نعمة اخرى
 ١٨

يا قيس! ان مع العز ذلاً ومع الحيوة موتاً وان
 مع الدنيا اخرة وان لكل شىء رقيباً وعلی
 كل شىء حسيباً وان لكل اجل كتاباً ٣٧٩

واعلم ان الامة لو اجتمعت على ان ينفعوك الا
 بشىء لم ينفعوك الا بشىء قد كتبه الله لك
 ولو اجتمعت على ان يضروك بشىء لم
 يضروك الا بشىء قد كتبه الله عليك،

رفعت الاقلام وجفت الصحف ٢٨٦

والله ما دنياكم عندي الا كمطفة عنز ٣٩٩

وجودك ذنب لا يقاس به ذنب ١٣٥

وقد علمتم موضعی من رسول الله
 صلى الله عليه واله بالقرابة القريبة والمنزلة
 الخصیصة وضعنی ٤٩

فهرس الاعلام والكتب

الثوية ٩، ٥٠، ٥٢، ٢٦٢	أ
اخوان الصفاء ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩	آدم ٥٤، ٢٨٨
ادريس ٤٧	ابالقاسم الانصارى ٣١٨
ارسطو ٣٢٤	اباحنيفة ٣١٥
اسرارالايات ٢٩٥	اباعلى بن سينا ١١٤، ١٩٣، ٣١٠، ٣٢٤
اسماعيل بن سودكين ٣٢٨	ابراهيم (ع) ٤، ٦، ٤٧، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٦١،
اساس البلاغة ١٧٨	١٩٠، ٢٣٥، ٣٨٥
اصحاب الكساء ٨٢	ابن الاثير ١٧٨، ١٨٢، ١٨٣
الاحياء ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣،	ابن بابويه ١٥١، ١٨٠، ١٨١، ١٨٣، ٣٨٧
٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦	ابن سيرين ٣٦٣
الارشاد ١٠٠	ابوالبركات البغدادي ٣٢٤
الاسفار الاربعة ١٤٣	ابوالاسود الدثلى ٤٨
الاشارات ٩٧، ٩٨، ٣٢٤، ٣٤٠	ابوحامد ٣٠٠
الاشاعرة ١٢١، ٢٤٢	ابوعبيدة ١٣٤
الاشعرية ٤٨، ١٠٠	ابى الحسن الاشعري ٤٨، ١٠٠، ٢٠٠، ٢٢٠
الاصمعي ١٣٤	ابى الحسن البصرى ٤٨، ٣١٦
الاعتقادات ١٨٠، ١٨١	ابى سعيد المهني ٣٢٣
التحصيل ٣٢٥	ابى على الجبائى ٤٨
التناسخية ٨١	ابى كامل ٨٢
التوحيد ١، ١٤١، ١٧٧، ١٨٠، ٢٢٧، ٢٣٠،	التورية ٥٤، ٢٣٦، ٢٤٢، ٢٦٢

الغالية ٨١	٢٥٠، ٢٦١، ٢٧٥، ٣٠٠، ٣٣٠، ٣٤٧، ٣٥٧
الغزالي ٢٩٨	٣٥٩، ٣٦٥
الغلاة ٢٧٥، ٨٣، ٨٢، ٨١، ٨٠، ٤٨	الحجاج بن يوسف ٣١٦
الطوسي ٣٢٤، ٣١٢، ٣٠٩، ١٨١، ١٧٩، ٩٨	الحسن (ع) ٨٢، ١٥٣، ٢٣٥
٣٢٩	الحسين (ع) ٨٢، ١٥٢، ١٥٣، ٢٣٥، ٣١٤
الفتوحات (الفتوحات المكية) ٢٠١، ١٩٨	٤٠٧
٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٢، ٣٢٤	الحلولية ٨١
الفخر الرازي (فخرالدين الرازي) ٧٥، ٤٨	الحكمة المشرقية ١١٤
٣٢٤، ٣١٨، ٢٤٩، ٢٤٤، ١٧٨	الخضر ٢٦٩
الفصوص (فصوص الحكم) ١٦٢، ١٦١	الخوارج ٤٨
٣٤٣	الرافضة ١٧٨
القاصعة ٤٩	الزرادشتية ٥٢
القاضي البيضاوي ١٣٤	السيابية ٨١
القاموس ١٧٨، ٣	الشافعي ٣٦٣
القدرية ٢٠٦، ٢٠٣، ٢٠٢، ١٩١، ١٩٠، ١٨٩	الشفاء ٢٢، ٣١٠
٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤، ٢٢٤، ٢٧٨، ٢٩٠	الشواهد الربوية ٣٤١
٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٧	الشهرستاني ٨١، ٣٤٨
٣٢٢، ٣٦٤	الشيخ المفيد ١٠٠، ١٥٣
القيصري ١٦١، ٣٤٣	الشيخ المقتول ٣٢٤
الكاملية ٨٢	الشيخ العربي (محي الدين العربي) ١٦١
الكتاب الكافي ١، ٤٧، ٥٠، ٥٥، ٥٦، ٥٨	٣٢٧، ١٩٨
٥٩، ٦٠، ٨٠، ٩٤، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١٥٤	الشيعة ٤٨، ٨١، ١٠٠، ١٣٢، ١٧٩، ٢٧٣
١٦٤، ١٧١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٣٥، ٢٥١	٤٢٥
٢٦١، ٢٦٨، ٢٩٠، ٣٠٩، ٣١٣	الصحاح ١٧٨، ٣٢٠
٣٥٥، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦١، ٣٦٥، ٣٨٢	الصدوق ١٨٠، ٣٨٧
٣٨٦، ٣٩٤، ٣٩٩، ٤٢٧	الصفاتية ١٧٣، ٢٠٤
الكشي ٨١، ١٠٦، ١٤٧، ١٦٢، ٢٠٢، ٢١٧	الصوفية ٩، ٤٨، ١٣٤، ١٤٢، ٣٢٠
٢٧٥، ٣١٢، ٣٨١	العلانية ٨٢
الكيومرثية ٥٢	العينية ٨٢، ١١٩، ٣١٧

ز	المانوية ٥٣
زبدة الاصول ٢٩	المبدأ والمعاد ١٩٣
زبدة الحقائق ٢٩	المتكلمون ١٠٣، ٤٨
زروان ٥١	المجسمة ١٧٣، ٩٣، ٥٥، ٥٤
زرادشت ٥٢	المجوس ٥٢، ٥١، ٥٠
زوزان ٥١	المحصل ١٧٩، ١٧٨
س	المشبهة ١٧٣، ٥٥، ٥٤، ٢٤
سابور بن اردشير ٥٣	المعتزلة ٣٦٣، ١٨٥، ١٠٠، ٤٨، ٣١
سليمان بن جرير الزيدى ١٧٨	الملل والنحل ١٧٨، ٨٢، ٨١، ٥٣، ٥٢، ٥١
ش	٢٤٤، ٢٤٣، ٢٤٢، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٧٩
شرح الاشارات ٣٢٤، ٩٩، ٩٨	الميمية ٨٢
شرح المصايح ١٣٤	النهاية ١٨٣، ١٨٢
شرح اناجيل الاربعة ٢٤٢	اهرمين ٢٩٣، ٢٧٨، ٢٦٢، ١٧٣، ٥٣، ٥٢، ٥١
شيث ٤٧	ب
ص	باقر الداماد ٤٢٢، ١٨٢
صدر الشيرازى ٣٩٩	بهنيار ٣٢٥
صحيفة السجادية ٢٢٧، ١٣٢	ج
ع	جبرئيل ٣٦٢، ١٨٠، ١٦
عامر الشعبي ٣١٦	ح
عبدالله بن سبأ ٨١	حارة الانصارى ٣٨٦
على (ع) ٣٧٤، ١٠٦، ٨٢، ٨١، ٤٨	حكماء الفرس ٣٢٤
على بن عيسى الاربلى ١٣٢	د
على بن موسى بن الطاوس ١٣٢	داود (ع) ٤٧، ١٨
عمرو بن عبيد ٣١٦	ر
عيسى (ع) ٣٧٤، ٢٩٨، ١١١، ٨٣، ٥٣، ٤٧	رسالة الحدوث ١٤٣
٣٨٥	رسول الله (ص) ٢٠٦، ١٥٣، ١٣٢، ٤٩، ١٦
عين القضاة ٢٩	٢٩٩، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٨٢، ٣٨٦، ٣٨٧
ف	٤٠٤، ٣٩٨، ٣٩١
فاطم ٨٢	رضى الدين ١٣٣، ١٣٢

فاطمة ١٥٣، ٨٢	موسى بن جعفر ١٣٢، ١٧١، ٢٠٢، ٢٢٩،
فرعون ٢٨٧، ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٥، ١١٤	٣٨٧، ٣١٥، ٢٣٠
فيثاغورس ٣٨٠	مؤيد الدين العلقمي ١٣٢
ك	ن
كشف الغمة ١٣٣، ١٣٢	نبراس الضياء ١٨٢
م	نمرود ١١٨، ١١٥
مالك الجهني ٢١٤، ٢٠٢	نوادير الحكمة ١٥٣
مانى ٥٣	نوح (ع) ٥٤، ٢٧
مشمم البحراني ١٠٣	نهج البلاغه ١٣، ٣٧، ٤٩، ٧٠، ٧٣، ٨٣،
محمد (ص) ٢٧٢، ١٧٤، ١٥٠، ١٤٧، ٤٧	٢٨١، ٢٧٨، ١١١، ١٠٣
٣٦٦، ٣٩٨، ٤٢٨	و
محمد بن احمد الخواجري ٤٠٠	واصل بن عطاء ٣١٦، ٤٨
محمد بن يعقوب ٣٩٩، ٣٨٦، ١٥٤	هـ
مصارع الحكماء ٣٤٩، ٣٤٨	هرمز بن سابور ٥٣
مفاتيح الغيب ٣٩٥، ٢٩٥، ١٤٦	ي
منهج التحقيق ١٥٣	يزدان ٢٩٣، ٢٧٨، ١٧٣، ٥٣، ٥٢، ٥١
موسى (ع) ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٥، ٥٣، ١٨	يوشع بن نون ٨١
٢٦٩، ١٦٢، ١٣٣	

Sharh-e Osool-e Kāfi

Vol. 4

Book of Tawhīd (Part 2)

by

**Sadr al-dīn Mohammad ibn
Ibrāhīm shīrāzī (Mullā Sadrā)**

Annotated by

Mowla Ali al-Nourī

Edited by

Mohammad Khajavī



**Institute for Humanities
and
Cultural Studies**

Tehrān, 2005