السفير العرشي فی
تفسير آية الكرسي

مؤلّف:

صدرالدين محمد بن غياث الدين دشتكی ثانی

تحقيق:

عليرضا اصغری

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه تصحیح

مؤلف

شیراز به مدت سه قرن، یعنی قرون هشتم، نهم و دهم، کانون اصلی حکمت اسلامی قبل از ملاصدرا بوده است. مهمترین جریان فکری فلسفی این دوران حرکتی است که در حوزه شیراز شروع شده و به اوج رسیده است. این جریان به تعبیر شهید مطهری، از فیلسوفانی چون قطب الدین شیرازی شروع می شود، سپس به دست نیمه فیلسوفان و نیمه متکلّمانی چون قاضی عضد الدین ایجی و میر سید شریف می افتد و بعد دوباره در دست فیلسوفانی چون محقّق دوانی، صدر الدین دشتکی و سپس غیاث الدین منصور قرار می گیرد، و سرانجام از دست اینان به دوره اصفهان و میرداماد و ملاصدرا می رسد.[1]

یکی از شاگردان ممتاز مکتب شیراز، **صدر الدین محمد فرزند دوم غیاث الدین منصور دوم** است. صدر الدین محمد، **معروف به صدر الدین واعظ و صدر چهار** است.

صدر الدین محمد به لحاظ ذوق و استعدادی که داشت، بسیار مورد توجّه غیاث الدین منصور یعنی پدرش قرار داشت.

قاضی نور الله درباره امیر صدر الدین محمد ثانی چنین گزارش می دهد:

> حضرت میر را دو خلف ارجمند بود، یکی میر شرف الدین علی، که اکبر و أورع و أتقی بود، و دیگر میر صدر الدین محمد که اصغر و اذکی و افهم و افضل بود. بنابراین التفات حضرت میر به او بیشتر بود.[2]

---

۱. خردنامه صدرا، ش۳، ص۸۲؛ شرح مبسوط منظومه، ج۱، ص۲۷۶.

۲. مجالس المؤمنین، ج۲، ص۲۳۲.

او صاحب توبه نصوح است که بر اثر تذکر پدر، از گناه شرب خمر که در جوانی مرتکب شده بود توبه سختی کرد و همین توبه و روی آوردن او به عبادت و ریاضت در کنار تعلیم و آموزش پدر، از او دانشمند بزرگ ساخت.

وی در نقل حدیث صاحب اجازه ممتازی است که سند آن از طریق پدر و اجدادش به زید بن علی بن الحسین علیه‌السلام و از آنجا به امام سجاد علیه‌السلام می‌رسد.

وی به پدرش بسیار احترام می‌گذاشت و در نوشته‌های خود از او به عظمت یاد می‌کرد و او را با القاب بزرگ می‌ستود چون: «أبی و شیخی وهو من أشاع غوامض العلوم والحکمة و نشر بحیث لقب أستاذ البشر و العقل الحادی عشر: امام الحکمة، ناصر الشریعة».[1]

تألیفات

۱. شافع حشر در تفسیر سوره حشر.
۲. السفیر العرشی (رسالهٔ حاضر).
۳. خمریّه در تفسیر آیه خمر

رسالهٔ حاضر

بحث محتوائی درباره این رساله مفصّل مجال دیگری می‌طلبد. در اینجا به نحو بسیار مختصر به معرفی عناوین می‌پردازم.

مؤلّف تفسیر خود بر آیة الکرسی را به دو جزء اول و ثانی تقسیم کرده، سپس هر جزء خود به چند حزب تقسیم شده است.

او جزء اول را اختصاص به علوم ادبی و عربی داده است. جزء اول به چهار حزب تقسیم شده است. در این احزاب به اشتقاق لغوی کلمات آیه الکرسی و نیز بررسی این آیه شریفه از نقطه نظر معانی و بیان پرداخته است.

در جزء دوم به طرح مباحث نقلی و عقلی مربوط به این آیه شریفه می‌پردازد. او احادیثی در باب فضیلت آیة الکرسی و نیز فضیلت کلمه توحید یعنی ﴿**لا إله إلاّ هو**﴾ می‌آورد.

مؤلّف در حزب سوم به اعراب آیه پرداخته است. و در حزب چهارم به مباحث معانی و

۱. روضات الجنات، ج۷، صص۱۸۱ ـ ۱۸۲.

بیان توجه کرده است . او می گوید : دو علم معانی و بیان اختصاص به قرآن کریم دارد همانگونه که زمخشری در کشاف مطرح کرده است .

جزء دوم کتاب اختصاص دارد به تفسیر و تبیین آیه شریفه از منظر علوم نقلی و عقلی . و این جزء در چهار حزب تنظیم شده است . **حزب اول** در احادیثی که به این آیه کریمه مربوط است . این احادیث به لحاظ محتوائی دسته بندی شده و تحت عنوان«النقل» آمده است .

نقل اول: احادیثی که در فضیلت آیة الکرسی است .

نقل دوم: در احادیثی که ذیل آیه کریمه ﴿**الله لا إله إلاّ هو**﴾ آمده و فضیلت کلمه توحید را بیان می کند .

نقل سوم: مؤلّف احادیثی را که مربوط است به ﴿**الحیّ القیّوم لا تأخذه سنة و لا نوم له ما فی السموات و ما فی الأرض** ﴾آورده است .

نقل چهارم : مؤلف به تفسیر حدیثی ﴿**من ذا الذی یشفع عنده**﴾ تا آخر آیة الکرسی می پردازد .

در ادامه ، مؤلّف در **حزب دوم** به تبیین اسامی کلمه توحید و فضائل آن کلمه ، و نیز به مراتب مردم در عقیده مندی به کلمه توحید پرداخته است . او این مباحث را در ضمن سه آیه به بحث گذاشته است .

در **حزب سوم**، اقوال اهل حق و کلمات بزرگان صوفیه را تحت چهار عنوان«الآیة» آورده است . او در آیه چهارم می گوید : ایمان محقّق نمی شود مگر به قول ﴿**لا إله إلاّ الله**﴾ .

حزب چهارم که آخرین حزب در متعلّقات آیة الکرسی است اختصاص به بحث اصول دین دارد . او در این حزب به مسائل ذیل می پردازد :

۱ . علوم اصول دین اشرف علوم است .

۲ . اثبات صانع تعالی موقوف است بر ابطال دور و تسلسل

۳ . بیان ادلّه دالّه بر وحدانیت خدای سبحان . او بیست دلیل بر وحدانیت خدای تعالی در ضمن دو عِدل بیان می کند . در عِدل اول ده برهان عقلی و در عِدل دوم ده برهان نقلی و سمعی اقامه کرده است .

۴ . بیان صفات سلبی خداوند ، واینکه ذات اقدس باری جسم نیست و نیز منزّه از مکان و جهت می باشد .

۵. حقیقت و کنه خدای تعالی بر بشر معلوم نیست.

۶. خداوند محال است حالّ در ذات یا صفتی باشد، و نیز ذات اقدس باری منزّه از اتحاد با شیء است.

۷. خداوند جوهر و عرض نیست.

۸. خداوند سبحان از سهو، عبث ولغو و نیز انجام فعل قبیح منزّه است.

مؤلّف در ادامه در اصل چهارم به بیان صفات ثبوتی می‌پردازد.

صدر الدین محمد در خاتمه حزب این مطلب را بیان می‌کند: معرفت تام پیدا کردن به ذات خداوند برای عقول خلق ممکن نیست.

در پایان مؤلّف خاتمه‌ای برای خاتمه قبلی ذکر می‌کند. در این خاتمه به معنای نبوت و حقیقت آن و نیز عصمت و اثبات آن و نیز حقیقت شفاعت می‌پردازد.

لازم به یادآوری است در این رساله مؤلّف به اقوال و کتابهائی اشاره کرده است که به دلیل مخطوط بودن یا چاپ سنگی در دسترس ما نبوده و ارجاع داده نشده است.

روش تصحیح

از این رساله چهار نسخه خطی به شرح ذیل موجود است:

۱ـ نسخه مجلس شوری، شماره: ۴۸۷۵/۲، تاریخ کتابت: ۹۰۰.

۲ـ نسخه مجلس شوری، شماره: ۱۲۰۰۱، تاریخ کتابت: ۹۶۱.

۳ـ نسخه کتابخانه مرعشی، شماره: ۱۰۹۷۷، تاریخ کتابت: ۱۰۸۹.

۴ـ نسخه مدرسه عالی شهید مطهری، شماره: ۵۱۷۳/۱، تاریخ کتابت: ۱۳۰۹.

در تصحیح این رساله از نسخه شوری، به شماره ۱۲۰۰۱ استفاده شده و به بقیهٔ نسخه‌ها در کنار نسخه اصل مراجعه کرده‌ام.

والسلام علی من اتبع الهدی

علیرضا اصغری

بسم الله الرحمن الرحيم
[مقدّمة المؤلّف]

﴿**الله لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم**﴾، نبّهنا عن سنَة شُبه الأوهام والخيالات، و أيقظنا عن رقدة نوم الأفهام بالجهالات، و وفقنا في التأسّي بهدى شرف من شرّف كرسيّ النبوّة و الرسالة، و أفضل من وطأ الوادي المقدّس طوى في موطي العزّ والجلالة، فصعد بأقدام العلياء فوق السموات العلى، و عُرّج على بُراق كالأبراق، و رفرف وسع كرسيّه الآفاق إلى عرش أو«أدنى»،[1] نوّرنا بنور وجهك الكريم، إنّك أنت نور السماوات والأرض، و أيّدنا فيما اهتدينا بما اقتدينا إلى امام جلّي، و وصيّ عليّ، جعلتَ اطاعته كطاعته فرض العين و عين الفرض،[2] صلّ اللّهم عليه و آله صلاةً تَليق به و تليق بكماله، مادام للّه ما في السموات و الأرض، و يسعهما كرسيّه بالطول والعرض.

و بعد، فانّ عبدالله الغريب الفقير، **أبانصرمحمّدبن منصور**، **و هو بصدر الثاني شهير**، ـ

---

١. الاتخاذ من هذه الآية: ﴿**ثمّ دنى فتدلى*فكان قاب قوسين أو أدنى**﴾(النجم(٥٣): ٧ـ ٦)

٢. جاء في الزيارة الجامعة الكبيرة حيث قال: و قرن طاعتكم بطاعته و ... فائى لكم مطيع، من أطاعكم فقد أطاع الله، و من عصاكم فقد عصى الله و من أحبّكم فقد أحبّ الله، و من أبغضكم فقد أبغض الله. **أقول**: قال تعالى: ﴿**أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم**﴾(النساء(٤): ٥٩)،فأمر الله تعالى باطاعة أولى الأمر في عدل اطاعته و اطاعة رسوله. و من المعلوم أنّه تعالى لا يأمر المؤمنين و لا سيّما العلماء و الفضلاء و الصلحاء و الأتقياء باطاعة كلّ ذى أمر و حكم مهما كانوا، لأنّ فيهم الفساق و الظلمة و من يأمر بمعاصى الله و ينهى عن طاعته، فيجب عقلاً أن يكون المراد بـ«أولى الأمر»الذين أمر الله بطاعتهم الأئمّة المعصومين من الزلل، المفطومين من الخلل الذين هم مثل النبيّ ﷺ، ومثل هذا لايكون إلا من كان منصوباً من الله، العالم بالسرائر، والمطّلع على الضمائر، ، وليس ذلک متحققا فى غيرهم باتفاق العلماء من الشيعة، هذا مضافا الى ما ورد من النصوص على أنّ المراد من أولى الأمر الأئمة لاغيرهم.

قوله ﷺ: «فائى لكم مطيع»، إمّا بالبناء القلبى، وإمّا بالعمل مطلقاً، وإمّا فى الجملة، وإمّا بقدر الوسع. اللّه تعالى هو الذى أمر بطاعتكم، وأوجب علينا متابعتكم و أنّ محبّتهم محبّة اللّه، وبغضهم بغضه تعالى، حيث إنّهم مظاهر لأسمائه الحسنى و أنّهم معصومون من قبله تعالى. [الأنوار الساطعة فى شرح الزيارةالجامعة، ج٥، ص٥١٧].

رضي الله تعالى عنهم، وجعلهم على نور منير ـ، يقول: إنّ هذا أيّهاالأخ الصالح القدسي، ذرو من ذروة الكلام في تفسير «آيةالكرسي»، التي أوصى بها النبيّ المطاع الكريم، عليه و آله التحيّة والتسليم، بالتوقير والتعظيم، و لقّبها سيّد آي القرآن العظيم، شحّذب نحوه خُطى مطيّ القصد والارادة، فإن فزت بالبغية فذاك وإلّا فُربّ مفهوم لم يلق مراده، و ليعلم قاطبة أهل الصياغة و أرباب الصناعة من ذوي البراعة، و أصحاب اليراعة، إنّي بعد معادي إلى معادي، غبّ التطواف في الأطراف و فراغي إلى مراغي، إثر اعباء اعياء، تقاليب مصاعيب الحط والترحال في أنحاء الأرجاء والأكناف، لمّا تبت إلى بلدي الذي ميطت به عنّي التمائم و أولّ أرض مسّ جلدي ترابها، فاتخذت شيراز ذي الأعواز داراً و مدارسة الدوارس، التمس به منّي بعض خلّص الخلّان، ذوي الوفاء بل الخلاصة الخالصة من خواص إخوان الصفا، ممّن وجب على عُلى هممي أسعافه، و عزّ عليّ لسبق الصحبة إلحافه، و هو ـ عميد آله مع رسّوا عامد فضلهم في مواطد المحامد، و رسوخ رواسي نبلهم في مواتد مجد الأماجد، في آونة من الأيّان و طائفة أن أكون سمح القريحة، ليّن العريكة، سميحا في البديهة، في اجابة مقترحة لهذا الشأن، مَع ما وقع منّي في تحقيق طلبته من التسويف والتعطيل، و التعلّل والتعطيل، بالتأخير و التعطيل، والتمسك بكلّ كلالَ كالكَلّ الكليل، والتشبّث بغري كلّ علّة كالعليل، حتى ضاقت على المستعفي الحيل، و اتسعت مجال عتابه لما أمضى في امضاء ما مضى من ايماضه بعسى و لعلّ، فلم أجد غبّ القبول من الاجابة بدّا، لوثاقة ما بيننا من علاقة الوفاق حبّاً و ودّاً، مع أنّه لم يكن ما كان منّي إلّا لمعرفتي قصوري عن هذا الشأن، و قلّة ذات يدي من تلك البضائع التي بها المرء زان و شان، و ليس نهوضي لأمثال هذه الأمور الأميرة، أو أمر الناس إيّاي بالقيام بأشباه تلك الخطوب الخطيرة، أو انتصابي لنصب الوية هذه المناصب الكبيرة، إلّا لخلّو الزمان عن الأعلام، و عفوّ الرباع من وجود الجياد الكرام، وللّه درّ من قال:

خلت الديار فسدت غير مسوّد و من العناء تفرّدي بالسؤدد[1]

فصدعت بما أمرت، و انتدبت لما أشرت، مثنّيا عنان العناية نحو ذلک المسري، مقدّما به على قدَمي خوف و خطر مقدّماً رجلا و مؤخّراً أخري، ممتثلاً متمثّلاً بقول القائل الفاضل:

---

١. البيت من عدّة أبيات في معجم *البلدان* (بقيع الفرقد) و نسبها إلى عمرو بن النعمان البياضي، و فيه «و من العناء» بدلا «و من الشقاء». و قال *ياقوت*: و هذه الأبيات في الحماسة منسوبة إلى رجل من خثعم. معجم *البلدان*، ج١، ص٤٧٣.

كيف الوصول إلى سعاد و دونها قلل الجبال و دونهنّ حتوف الرجل حافية و مالي مركب والكفّ صفر والطريق مخوف .

لكنّي اعتصمت بما أخبر به النبيّ الامام ، غياث الأنام ، صدرالكرام ، عليه و آله السلام والاكرام ، حيث يقول : «إنّ اللّه يحبّ معالي الأمور و يبغض سفسافها[1] »[2]

فقويت قلبا بذلك النبأ الأعلي ، و أقدمت بتقديم قوادم ذلك المملي ، و هزّتني أريحيّة همّتي التي بين المجرّة مجراها و مسراها ، و في تيّار بحار العلوّ مُجريها و مُرساها ، فانّ واهب العلم الذي هو بالأفق المبين ، [3]ما هو على الغيب بضنين ، [4]و إنّي و إن كنت إذ ذاك في عشر عشرين ، و لا أراني في هذه المكانة مكين ، لكن بالفضل يعلم مراتب الرجال ، لابتقادم الأزمنة و الآجال ، فانظر إلى ما قال و لاتنظر إلى من قال ، فانّ هذا الكتاب يبلّغك إلى منتهي مني الأمناء الأفاضل ، و يدلّك إلى لبّ بغية الألباء الأماثل ، فيا خير قول و يا شرّ قائل .

ثمّ إنّي لمّا ختمته بختمه و تختيمه ، ختمته بختام مسكيّ ، و عنونته بعنوان صدق غير إفكيّ ، بأن صيّرته هديّة إلى كلّ مجبول على الاستقامة ذكيّ زكيّ ، و جعلته تحفة عند كلّ موصوف بعنصر انسيّ و روح روَحيّ ملكيّ و هوالولد الأعزّ الحفيّ المشكور ، ولدي الأمير غياث الدين منصور ، و لقد شرّفه الله تعالى بأشرف الأسماء و أهلّه لذلك ، فانّ الأسماء تنزل من السماء ، [5]ما برح عيون الأولياء يكون به قريراً و آتاه الله الحكمة ﴿**و من يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً**﴾(البقرة(٢) : ٢٦٩) ، فلعمري أنّه لهو الأهل المؤهّل له ، و اسمه ينادي بالاحسان لمن جهله ، فأنّا قد أمرنا بأن نؤدّي إلى أهلها الأمانات ، [6]و أنّ الطيبات للطيبين والطيبون للطيّبات ، [7]و هوالذى يسوغ لي أن أنشد فيه ما بعض الأحبّة أنشدناه .

---

١ . السفساف : الأمر الحقير و الردي من كلّ شيء ، و هو ضدّ المعالي و المكارم ، و أصله ما يطير من غبار الدقيق إذا نخل ، و التراب إذا أثير . *النهاية* .

٢ . *عوالي اللئالي* ، ج١ ، ص٦٧ ، ح١١٧ ؛ *مجمع الزوائد للهيثمي* ، ج٨ ، ص١٨٨ .

٣ . الاقتباس من هذه الآية : ﴿**و هو بالأفق المبين**﴾(التكوير(٨١) : ٢٣)

٤ . الاقتباس من هذه الآية : ﴿**و ما هو على الغيب بضنين**﴾(التكوير(٨١) : ٢٤)

٥ . تحريرات فى الأصول للخمينى ، ج١ ، ص٥٧ .

٦ . الاتخاذ من هذه الآية : ﴿**إنّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات الى أهلها**﴾(النساء(٤) : ٥٨)

٧ . الاتخاذ من هذه الآية : ﴿**الخبيثات للخبيثين و الخبيثون للخبيثات و الطيبات للطيبين و الطيبون للطيبات أولئک مبرؤن ممّا يقولون لهم مغفرة و رزق كريم**﴾(النور(٢٤) : ٢٦)

فما راقني مَن لاقني بعد بُعده ولا شاقني من ساقني لوصاله
ولا لاح لي مذ نَدّ نَدّ لفضله و لاذو خلال حاز مثل خلاله

و قيل: الابتداء بحولَ الله تعالى أحول و أصول، و غبّ الاستعانة منه في الفروع و الأصول، أستعيذ به من شرّ شياطين الانس و الجنّة، فأقول معتصما بالله تعالى وحده، مصليّاً على من لانبيّ بعده، مسلّما على من قضى بين أمته بالحقّ و أنجز وعده و آله، و حملة سننه و أقواله، مسمياً كتابي هذا بـ«**سفير العرشي في تفسير آيةالكرسي**»، مورداً ما أردت ايراده في جزئين يتجزى كلّ منهما بأحزاب.

الجزء الاوّل
في متعلّقات هذه الآية من العلوم الأدبيّة و العربيّة و فيها أحزاب:

الحزب الاوّل

في المعنى المقصود من هذه الآية، والغرض منها، على حسب ما يقتضيه علم اللغة فيها آيات: آية،

أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم﴿**الله لاإله إلّا هو الحيّ القيّوم لاتأخذه سنة و لانوم له ما في السموات و ما فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلّا باذنه يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لايحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض و لايؤده حفظهما و هو العلىّ العظيم**﴾﴿**سبحان ربّک ربّ العزّة عمّا يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله ربّ العالمين**﴾

في قوله تعالى: ﴿الله لا إله إلّا هو﴾

اعلم يا أخي أنّ كلمة ﴿**الله**﴾يقع على أربعة معان، كلّ في معان:

الأوّل: المتفرّد بالوجود الحقيقي.

الثاني: الجامع للصفات الالهيّة.

الثالث: المنعوت بنعوت الربوبيّة.

الرابع: المستحقّ للعبادة.

و هذا المعنى أحسن، والكل حسن، فمعنى الله هوالمعبود بالحقّ عزّ شأنه ولا يطلق إلّا

عليه تعالى بخلاف الاله، فإنّه في الأصل وضع فأوقع على المعبود و أطلق مطلقاً، محقّاً كان أو مبطلا، كما كانت يطلق في الجاهليّة على ألهتهم، ثمّ غُلّب على المعبود حقّاً، فصار من الأسماء الغالبة كما يطلق البيت الموضوع لعامّة الدؤر على الكعبة شرّفت.

و قال أصحاب اللغة: أصل «الله» إله، فحذفت الهمزة و عوّض عنها الالف واللام للتعريف. و لهذا يقال عند النداء: يا الله»[1] ـ بقطع الهمزة؛ لأنّها كأنّها صارت أصلاً بسبب التعويض و إن كانت أصلاً[2] وصلاً فصار أللاه، فأدغم لام التعريف في لام إله، و فخّم فصار ﴿**الله**﴾. و هو سنّة مستحبّة و هو أن يمال اللام إلى الضمّ مع اطلاقها من تحت اللسان.

و قيل: استحباب التفخيم إذا انفتح ما قبله.

و قيل: إذا انضمّ، و قيل: بل مطلقا، و قيل: فيه نظر؛ لأنّ المستحسن بعد الكسرة الترقيق الذي هو ضدّ التفخيم.

و قال الزجاج: إنّهم استحسنوا التفخيم، و على ذلک كانت العرب كلّهم، و اطباقهم عليه دليل على أنّهم ورثوه كابراً عن كابر.

و قيل: بل التفخيم بعدالكسرة مستحب في البعض، لا في الكلّ، ليندفع النظر الذي كان يرد على قولهم مطلقا.

و أقول: هذا القول و إن يندفع به النظر لكنّه كما تري فانّ لفيه النظر.

و أمّا حذف ألفه، فلاينبغي، و من فعل فقد لحن وإن كان الحاذف اللاحن مصلّياً، فيفسد صلاته. و إن كان حالفاً فلا ينعقد به صريح اليمين. و أمّا لضرورة الشعر فقد جوّزوه كما قال الشاعر:

ألا لا بارک الله في سهيل إذا ما الله بارک في الرجال[3]

فانّك إن قلت: ألا لابارک ألّه في سهيل، فقد أقمت مراسم الوزن، و إن لم تحذف الألف فممّا لاينبغي.

و قال المولي الفهّامة، و الحبر البحر القمقامة، جارالله، رئيس الأفاضل، علامة الاسلام، محمود الزمخشري ـ رضي الله عنه ـ:

---

١. أعني بقطعها عن حرف النداء و تظهرها عند التكلّم، و قطع الهمزة دليل على أنّ حرف التعريف في «الله» صارت بمنزلة الأصليّة بخلاف قولنا: يا الرجل؛ لأنّك لا تقطع الهمزة فيه. «منه رحمه الله».

٢. أي كانت في الأصل همزة وصل. «منه رحمه الله».

٣. *لسان العرب*، ج١٣، ص٤٧.

هو اسم غير صفة، ألا تراك تصفه و لاتصف به، لاتقول: شيء إله، كما لاتقول: شيء رجل، و تقول: إله واحد صمد، كما تقول: رجل كريم خيّر. و أيضا فانّ صفاته تعالى لابدّ لها من موصوف تجري عليه، فلوجعلتها كلّها صفات، بقيت غير جارية على اسم موصوف بها و هو محال.[1]

قلت: إنّما عدل الامام[2] العلامة في المثال عن لفظة﴿**الله**﴾ المبحوث فيها، و أتي بلفظة «إله»؛ لأنّه لو أتي في النظير بلفظة«الله»، فحينئذ لزمه أن يقول شيء‌الله، و ذلک و إن كان مثالاً و هو يقول لاتقول، لكن حذر أن يقول، فيجتري بترک ما هو الواجب من رعاية الأدب مع الواجب تعالى. و اعترض عليه بأنّه استدلّ على كون الاله اسماً غيرصفة لوجهين:

أحدهما: أنّک لاتقول: شيء إله و تقول: إله واحد. و هذا ممنوع، إذ معنى الاله المعبود بحقّ ولاخفاء في صحّة قولنا شيء معبود بحقّ.

و ثانيهما: أنّ جميع ما يطلق على الله تعالى من الأسماء صفات سوي الاله، فلوجعلتها كلّها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها.

و كلتا المقدّمتين أعني الملازمة و استحالة اللازم في حيّز المنع.

وأمّا الملازمة؛ فلأنّ الكلام في إله بدليل قوله: «لا تقول: شيء إله و تقول: إله واحد»، فيمكن أن يكون الكلّ صفات والاسم الموصوف بها هوالله بل لفظ شيء، فانّه يطلق على كلّ موجود، فيجري عليه جميع صفات الباري.

و أمّا استحالة اللازم؛ فلأنّ وضع الألفاظ باختيارالواضع، فيجوز أن يضع لشيء الفاظا دالّة على مافيه من المعاني ولايضع لذاته المخصوصة اسماً مخصوصاً.

نعم، يستحيل وجود الصفات بدون ذات موصوفة بها، و عدم الاسم الدال على الشيء لايستلزم عدمه.

والجواب: أمّا عن الاعتراض على الوجه الأوّل من الاستدلال فظاهر، إذ هو ـ رحمه الله ـ لم يجعل الاله بمعنى المعبود و مرادفاً له حتي يكون صفة، بل جعله اسماً يقع على المعبود، ثمّ غلّبه على المعبود بحقّ.

هذا القدر الذي لايقتضي الوصفيّة، يبيّن لك الفرق بين الاله والمعبود بحسب الدلالة والاستعمال.

---

۱. *الكشاف*، ج۱، ص۳۸.

۲. اطلاق لفظة الامام عليه من جهة أنّه امام في علم التفسير و الأدبيات. «*حاشيه نسخه مجلس شورى*».

و أمّا عن الاعتراض على الوجه الثاني، فهو أنّ مبني الكلام على أنّ الله هو الاله بحذف الهمزة والتعويض كما ذكرنا، فإن كان الاله وصفاً كان«الله»أيضا وصفاً، و إن صار علماً كالحسين والعباس، و حينئذ يلزم أن يكون جميع ما يُعَدّ أسماء الله تعالى و يجري عليه أوصافاً، و لايكون له اسم يجري عليه تلك الأوصاف، لظهور أنّ الشيء ليس من أسماء الله تعالى.

فهذا الكلام و إن حسبه قائله شيئا لكنّه ليس بشيء؛ لأنّه خروج عن قانون الوضع و استعمالات العرب و هو معنى الاستحالة التي أفاد الشيخ العلامة ـ رحمه الله ـ.

قال الجَنَزيّ:

إذا كان الله صفة، و سائر أسمائه صفات، لم يكن للباري تعالى اسم، و لم تبق العرب شيئا من الأشياء المعتبرة إلّا سمّته، و لم تسمّ خالق الأشياء و مبدعها، هذا محال.[1]

قلت: لايذهب عليک أنّ ما أفاد الأستاذ العلّامة يدلّ على نفي الوصفيّة لاثبوت العلميّة، إذ أسماء الأجناس أيضا لذلک.

و قيل: «الله»اسم علم لذاته المخصوصة و ليس بوصف؛ لأنّه لوكان لم يكن قول القائل ﴿**لا إله إلّا الله**﴾ توحيداً، إذ معنى لاإله إلّا الله، نفي جميع الآلهة و اثبات الالهيّة فيه تعالى. فلوكان وصفا لكان كليّا، فلايمنع نفس تصوّره الشركة، فلايحصل الغرض، كما لايحصل من قولنا: لاإله إلّا الرحمن؛ لأنّ معنى الرحمن الذات الكامل في الرحمة البالغ أقصاها، وهو من حيث المفهوم أعمّ من الله تعالى. هذا قول ذي القيل، و للقوم عليه التعويل.

و قال المولي العالم، ذوالفيض السماوي، القاضي ناصرالحق والدين البيضاوي:

والحقّ أنّه وصف في أصله لكنّه لمّا غُلّب على الله بحيث لايستعمل في غيره و صار كالعلم له مثل الثريّا والصعق أجري مجري العلم في اجراء الأوصاف عليه، و امتناع الوصف به، و عدم تطرّق احتمال الشركة اليه؛ لأنّ ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول للبشر، فلايمكنه أن يدلّ عليه بلفظ.[2]

انتهى كلامه.

و أقول: في معنى كلامه أولّا: أنّه على ما قال يكون«الله»من الصفات الغالبة كالرحمن؛

---

١. *الحاشية على الكشاف* للشريف الجرجاني، ص٣٩.

٢. *تفسير البيضاوي*، ج١، ص٣٣.

لأنّه على تقدير الوصفيّة لابدّ من اشتقاقه من أصل كما سنشير إليه بعد ذلك في مبحث الاشتقاق؛ ثمّ إنّ قوله: «لأنّ ذاته من حيث هو إلى آخره» دليل لقوله: «الذي سمّاه حقّاً و صدّره به»، و غرضه أنّ وضع اللفظ بازاء المعنى لايكون إلّا بعد تصوّر المعنى حقيقة، ولايمكن ولايسوغ للبشر تعقّل ذاته تعالى حقيقة، فلايمكن له أن يدلّ عليه بلفظ، فاذن لايكون علماً، بل يكون صفة. هذه غرضه من عبارته.

و أقول: في كلامه و مرامه نظر من وجوه بل أنظار: **أمّا أوّلاً**؛ فلأنّ كلامه إنّما يستقيم إذا كانت اللغات كلّها اصطلاحيّة.

و أمّا إذا كانت توقيفيّة، و يكون الله تعالى هوالواضع، فلا يضرّه عدم تمكّن البشر من تعقّل ذاته حقيقة، إذ الواضع تعالى يمكنه تعقّل ذاته تعالى و وضع اللفظ بازائه، فيوقّف عباده بعد.

والعجب كلّ العجب من القاضي، من أنّ مذهبه في الأسماء التوقف، و عدم الجزم بأنّها اصطلاحيّة أو توقيفيّة، كما نصّ به في المنهاج و سائر تصانيفه الأصوليّة والفروعيّة، فكيف يسوغ أو يجوز له الجزم هاهنا بأنّ الواضع هوالبشر ولايمكنه تعقّل ذاته تعالى، فهو يتوقّف في محل ليس له فيه مجال، و يجزم في مكان لايسوغ لمثله إلّا التوقف مع ما يلزمه من المفسدة و المحال، و هو مع بشاعة هذا التناقض أدّاه بصورة الحق.

لايقال: المقصود من وضع الاسم تعريف المسمّي، فلو وضع الله تعالى لذاته اسماً لكان المقصود منه إمّا أن يعرّف نفسه ذاته المخصوصة، فذلك معلوم الفساد، أو يعرّف نفسه لخلقه بذلك الاسم و ذلك أيضا باطل؛ لأنّ خلقه لايعرفون ذاته المخصوصة ليعلموا المطابقة بين الاسم والمسمّي.

لأنّا نقول: لايلزم حينئذ معرفة الخلق ذاته، فانّ معرفة الذات لازمة للواضع حين الوضع، و هي حاصلة أبداً على أكمل الوجوه و لايلزم معرفتهم المطابقة بينهما، بل وضعه الله تعالى و ألهم عباده أنّه عَلَم، فعلموا علميّته اجمالاً و إن لم يلاحظوا الوضع.

و أمّا فائدة الوضع والالهام، فالمعرفة بوجه و اجراء الصفات و دعاؤه باسم عَلَم ذاته الذي هوالأولي لنا والأوفق تعظيماً في الثناء عليه و اختصاص الثناء به من غير شوب شركة و غيرها، و مثله كثيرة، فانّا نعلم بعض أسماء الأشياء ولانعرفها قطّ إلّا بهذا الاسم فتأمّل.

و أمّا ثانياً؛ فلأنّا لانسلّم أنّ وضع اللفظ بازاء المعنى موقوف على تعقّل المعنى حقيقة،

بل على تعقّله مطلقاً ولو بوجه من الوجوه كما أشارإليه نفسه من قبل بقوله : «بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره»أي غيرالحقيقي .

فعلى هذا يكفي في وضعه بازائه تعقّله بوجه من الوجوه أو بصفة من الصفات ، فيجوز حينئذ أن يكون الواضع هوالبشر بعد تعقّله ذاته ببعض الصفات أو جميعها .

ثمّ استدل القاضي على ما قال بما قال :

و لأنّه لو دلّ على مجردّ ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله تعالى : ﴿**و هوالله فى السموات والأرض**﴾معنى صحيحا .[1]

انتهى كلامه .

قلت في شرح كلامه : إنّ اسم«الله»إذا لم يكن في الأصل وصفاً بل علماً يكون دالّاً على شخص لامحالة فحينئذ يكون معنى الآية و هوالذات المشخّص في السماء و في الأرض ، إذ التشخّص مأخوذ في تعريف العَلَم . فانّ القوم فسّروا التعيّن الذي أخذ في وصفه بالتشخّص ، فحينئذ يلزم أن يكون السماء والأرض ظرفاً و مكاناً لهذا المشخّص كما تقول : «هو زيد في الدار» . و معلوم أنّ هذا المعنى ليس بصحيح ؛ لأنّه تعالى منزّه عن المكان و المحل ، فيجب إذن أن يكون«الله»صفة في الأصل حتي يكون معناه و هوالمعبود في السموات و الأرض و هو معنى صحيح ؛ لأنّ كونه تعالى معبوداً وَصف من أوصافه تعالى .

و أقول : فيه بحث من وجوه :

أمّا أوّلاً : فلِمَ لا يجوز أن يكون علماً ضُمّن معنى الوصف كما صرّح به صاحب *الكشاف* ـ رحمه الله ـ في تفسير قوله تعالى : ﴿**و هو الذى فى السماء إله**﴾فقال :

ضُمّن الاله معنى وصف فلذلك عُلّق به الظرف كما تقول لمن غلب عليه الكرم هو حاتم على تضمين معنى الجود ، فكأنّك قلت : هو جواد .[2]

و قال صاحب *الكشّاف* أيضا في هذه الآية أعني قوله : ﴿**و هوالله فى السموات و فى الأرض**﴾ (الأنعام(۶) : ۳)«ضُمّن معنى المعبود أو المالك» .[3]

و أمّا ثانياً ؛ فلأنّ قوله : ﴿**و هوالله فى السموات و فى الأرض**﴾ليس كقولك : «هو زيد في الدار» ، ليكون السموات والأرض مكاناً له كما أنّ الدار مكان لزيد ، بل هو مثل قولك :

---

۱ . نفس المصدر ، ص۳۴ .

۲ . *الكشاف* ، ج۳ ، ص۴۹۷ .

۳ . نفس المصدر .

«هو زيد في الدار و في البستان»، و حينئذ إن ضُمّن فيه معنى وصفيّة فلامحذور، و إن كان علما محضا من غير تضمين، فيجوز أن يكون الغرض أنّ أهل السموات يسمّون هذا المشخّص بهذا الاسم كما أنّ أهل الأرض أيضا يسمّونه به. فمعنى ﴿**هوالله فى السموات والأرض**﴾ أنّ الله عَلَم لذاته تعالى مخصوص به في العلميّة. و قوله: ﴿**فى السموات والأرض**﴾ ممّا يؤيّد ذلك و يصحّحه فتأمّل تهتدي.

و أيضا إن سُلّم لكن دليله يقتضي الوصفيّة الحاليّة، والمطلوب المقصود هي الوصفيّة الأصليّة كما ادّعي و شتّان ما بينهما.

ثمّ أقول: إنّ ما ذكره القاضي، من أنّ الله اسم صفة لاعَلَم هو مذهب المتكلّمين و بعض حكماء الاسلاميّن. و أمّا قدماء الحكماء فذهبوا إلى أنّه تعالى لااسم له أي لاعَلَم له أصلاً و لايمكن الاشارة إليه إلّا إلى بعض صفاته تعالى.

و قيل عليهم: [1] بما أشرنا إليه من أنّ الخلاف بيننا و بينكم في تعقّل كنه ذاته و وضع الاسم لايتوقّف عليه. ثمّ إنّهم ذكروا هاهنا أبحاثاً لايسعها هذا المختصر فلنعرض عنها.

و أمّا قول القاضي صار كالعلم فنقول في شرح كلامه: إنّ القوم ذهبوا إلى أنّ معنى العلم الشخصي لابدّ أن يكون شخصا مانعاً عن فرض الشركة. ولهذا قال القاضي إلى أنّ لفظ «الله» ليس علماً؛ لانّ معناه ليس معلوماً للبشر على وجه شخصي مانع عن فرض الشركة على ما لوّحنا اليه.

و قال حضرة مولائي و سيّدي و جدّي، و منشأ وجودي و جدّي، [2] أبوالآباء و صدر أعاظم العلماء و الحكماء، قدّس الله سرّه و زاد فيضه و برّه:

فيه بحث؛ إذ لو اعتُبر في العلم أن يكون معناه شخصا مانعا عن فرض الشركة للزم أن يكون معاني الأعلام التي لانتصوّر مسمّياتها على وجه شخصي مانع عن فرض الشركة كأسامي الأنبياء والملوك السالفة وغيرهم مجهولة لنا، هذا خلف. ولزم أنّ من له ولد أو مملوك غائب عنه لايقدر أن يسميّه بعَلَم ما لم يتصوّره على وجه جزئيّ مانع عن فرض الشركة، و من البيّن أنّه ليس كذلك.

و بعض المحققين لم يعتبر في العلم ما ذكر و اعتبر فيه أن يكون موضوعا لمعنى يختصّ بشخص معيّن.

---

١. صاحب القيل بعض المتأخرين، «منه».

٢. الجدّ الثاني بمعني السعادة و الاقبال.

و على هذا التحقيق يجوز أن يكون الله علما، فانّه موضوع للمعبود بالحقّ و هو مخصوص بشخص معيّن أو للمتصف بجميع صفات الكمال و هو أيضا كذلك. و حينئذ لايرد عليه ما كان يرد كما لايخفى. انتهى كلامه ـ قدّس سرّه ـ.

و أمّا الامام الرازي ـ رحمه الله ـ فأيّد قول الحكماء فقال في كتابه المصنّف في الكلام والأصول المسمّي بـ«*نهاية العقول*»:

قال العارفون: الحقيقة البسيطة لايمكن تعريفها بنفسها ولا بالأمور الداخلة ولا بالصفات الخارجة عنها، ولكن يمكن تعريفها بالاشارة العقليّة أو الحسيّة.

أمّا العقليّة، مثل ما إذا أردنا تعريف ماهيّة الألم واللذّة لايمكننا أن نزيد على الاشارة إلى الحالة التي يجدها كلّ حيّ من نفسه.

و أمّا الحسيّة، فمثل ما إذا أردنا تعريف ماهيّة السواد و البياض فليس لنا إلّا أن نشير إلى هذه الألوان المخصوصة. لكنّ الاشارة إنّما تفيد تعريف المشار إليه لولم يكن هناك شيئان يمكن توجيه الاشارة إلى كلّ واحد منهما و إلّا لم يكن مجرّد الاشارة مفيداً تمييزَ ذلک المشار إليه عن غيره. فلاجرم العارفون الذين بلغوا في الاستغراق في الله تعالى إلى حيث زال عن عقلهم و قلبهم و حسّهم الالتفات إلى ماعدا الله تعالى يكتفون في التعبير عنه تعالى بلفظة«هو»، فأمّا الذين يشاهدون معه موجوداً غيره و ذلك درجة أصحاب النظر، فانّهم لايكتفون في تعريفه بلفظة«هو»، بل يحتاجون بذكر ما به يتميّز تلك الهويّة عن غيرها، فلاجرم احتاجوا إلى أن يذكروا بعد لفظة«هو»اللفظة الدالّة على اللوازم التي بها يتميّز عند عقولنا هويّته سبحانه عن هويّة غيره تعالى، و أظهرُ تلك اللوازم أمران:

أحدهما: سلبي و هو استغناؤه عن كلّ ماعداه.

و ثانيهما: اضافيّ و هو احتياج كلّ ما عداه إليه تعالى.

واللفظة الدالّة على مجموع هذين الأمرين بالمطابقة هو لفظة«الله».

انتهى كلام الامام و ما أخبر عنه بانشائه البديع النظّام.

و أقول: نعم ما سرده، ولكن هذا الكلام كما لايخفى تقرير مذاهب الصوفيّة تقليداً مبنيّاً على رأيه[1] في امتناع الاكتساب في التصوّرات.

و أمّا وجه دلالة لفظة«الله»على هذين المعنيين مطابقة فممّا لم يذكر، و كأنّه ببال أيضا

---

١. أعنى الامام على ما قال فى تصانيفه. «منه».

لم يخطر .

ثمّ أقول : من كلامه هذا يظهر عَلَميّة لفظة«الله»مع أنّه كان بصدد اثبات ضدّ هذا المقصود ، إذ تصريحه بالوضع لدلالتها مطابقة على المعنيين ينادي على ذلك فافهم .

و قال المولى الكبير والامام النحرير ، أعني السيّد الشريف العلامة الجرجاني ـ رضي الله عنه ـ :

الصحيح أنّ لفظة﴿الله﴾على تقدير كونها في الأصل صفة فقد انقلبت عَلَما مشعراً بصفات الكمال للاشتهار .[1]

انتهي . **و أقول** : من كلامه يظهر أنّه ذهب إلى العَلَميّة . و أمّا التقدير الذي قدّره فمن قبيل تسليم أمر يحكم المحاكم على خلافه ، و كلامه هاهنا محاكمة كما لايخفى .

هذه خلاصة أقوال العلماء الأعلام في المرام أوردناها مع ما كان يتوجّه عليها من النقص و الابرام و الهدم و الإحكام .

و أقول : ممّا يدلّ على أنّ هذا الاسم أعني«الله»اسم عَلَم عليه تعالى أنّه لا يطلق و ما أطلق على غيره تعالى بخلاف الإله ، فإنّه كإسم الجنس يطلق على كلّ معبود عبد من الله و من دونه من حيث التسمية و الاشتقاق ، تعالى عن أن يكون معه إله آخر إلّا أنّ الكفّار لمّا اعتقدوا في هذه الشركاء أنّها مستحقّة للعبادة سمّوها آلهة ، فكأنّنا لمّا قلنا : «لا إله إلّا الله» نفينا صفة الإلهيّة عن كلّ من سمّي بهذا الإسم كذباً و بهتانا من الأوثان و الأصنام و النيران و القمرين و النجوم و الحجر و البشر و الملائكة و العقول و القوي و غيرها و أثبتناها للّه تعالى . و هذا مثل الحديث المأثور المرويّ عن ابن مسعود و جابر بن عبداللّه الأنصاري ـ رضي عنهما ـ أنّهما قالا :

سمعنا يوم أحد هاتفاً يهتف و يقول : لا فتى إلّا عليّ و لاسيف إلّا ذوالفقار» .[2]

و لا يخفي أنّ قولنا هذا لا ينافي كون رائحة الوصفيّة فيها ليخالف كلام بعض العلماء هذا و سيجيء تتمّة كلام في المرام بعد هذا فتدبّر ترشد .

[في أقسام«لا»]

و أمّا لفظة«لا»فيقع في كلام العرب على ثلاثة أوجه :

---

١ . *شرح المواقف* ، ج٨ ، ص٢١٢ ؛ *المواقف للايجي* ، ج٣ ، ص٣١٥ .

٢ . *مصباح البلاغة (مستدرک نهج البلاغة)* ، ج٣ ، ص٢١٨ .

الأوّل: أن تكون ناهية. نحو: لاتفعل كذا.

والثاني: أنّها تكون نافية. و هي على ثلاثة أقسام:

أولاها: أن تكون مشابهة بـ«ليس». أي تكون بمعناه، وحينئذ يدخل على النكرة. نحو: لارجل أفضل منك. و ثانيها: أن تكون لنفي الاستقبال. نحو: لاأفعل كذا. و ثالثها: أن تكون لنفي الجنس. نحو: لارجل في الدار. و«لا»هاهنا أي في قوله تعالى: ﴿**لاإله إلّا هو**﴾لنفي الجنس.

والثالث: أن تكون«لا»زائدة و هي تكون في مواضع أربعة:

الأوّل: بعد النفي. نحو: ما جاءني زيد و لاعمرو. و نحو قوله تعالى: ﴿**لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم**﴾(النساء(۴): ۱۳۷).

والثاني: بعد«أن»المصدريّة كقوله تعالى: ﴿**ما منعک ألّا تسجد**﴾(الأعراف(۷): ۱۲)أي ما منعک أن تسجد، أي عن السجود. و قوله تعالى: ﴿**لئلّا يعلم أهل الكتاب**﴾(الحديد(۵۷): ۲۹) أي ليعلم، و أصله لأن لا، فأدغمت النون في اللام.

والثالث: قبل أقسم كقوله تعالى: ﴿**فلا أقسم بمواقع النجوم**﴾(الواقعة(۵۶): ۷۵)أي أقسم.

والرابع: بين المضاف و المضاف اليه كما قال الشاعر:

«في بئير لاحور سرى و ما شعر»[1]

أي في بئر حور و هي جمع حائر بمعنى هالک. و هو شاذ.[2] و أمّا لفظة«إلّا»فهي حرف الاستثناء. و معنى الاستثناء اخراج الشيء من حكم دخل في ذلک الحكم غير ذلك الشيء. نحو: «جاء القوم إلّا زيداً». فإنّک عند قولك ذلك قد أخرجت زيداً من حكم المجيء الداخل فيه غير زيد و هوالقوم.

و قد يجيء«إلّا»بمعنى غير، إذا كانت تابعة لجمع منكور غيرمحصور. نحو قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا**﴾(الأنبياء(۲۱): ۲۲)، فإنّ«إلّا»هاهنا بمعنى غير، أي لو كان في السماء والأرض آلهة غيرالله للزم فسادهما، إذ لو حُمل على الاستثناء لم يحصل

---

۱. في بئر لا حور سري و ما شعر بإفله، حتي رأي الصبح جشر

أراد: حؤور أي رجوع، المعني أنّه وقع في بئر هلكة لا رجوع فيها. قال: يجيء«لا» بمعني غير، قال الله عزّوجلّ: ﴿**وقفوهم إنّهم مسؤولون ما لكم كيف لا تناصرون**﴾(الصافات(۳۷): ۲۴ـ۲۵)المعني ما لكم غير متناصرين. *لسان العرب*، ج۱۵، ص۴۶۵.

۲. *زيادة«لا»بين المتضايفين شاذّة و الأصل: في بئر حور، فزيدت «لا»بينهما لفظاً و معنى، أي سري في بئر هلاک و ما شعر بسقوطه فيها. خزانة الأدب*، ج۱۱، ص۲۳۶.

الغرض المقصود من الآية و هوالتوحيد، إذ حينئذ معناه«لوكان فيهما آلهة»مستثناة عنها «الله»أي مخرجة لزم فسادهما. فيقول الكافر حينئذ إنّما لم يلزم الفساد لكون الله تعالى واحداً من الآلهة غيرمخرج منها لالكون الاله واحداً، فتعذّر حمل«إلّا»على الاستثناء في هذه الآية لهذه، فيجب أن يكون بمعنى غير ليحصل الغرض المقصود منها و هو التوحيد.

و قيل: قد يجيء أيضا بمعنى غير و إن لم يكن تابعة لجمع منكور غيرمحصور و هو ضعيف نادر. نحو قول الشاعر:

و كلّ أخ مفارقه أخوه لعمر أبيک إلّا الفرقدان[1]

أي غير الفرقدين.

فان قلت: لم لايجوز أن يكون بمعنى الاستثناء.

قلت: لايجوز، إذ لوكان كذلك، لكان ما بعده منصوبا على ما صرّحوا به و أجمعوا عليه.

و أمّا«هو»، فهو من جملة الضمائر المرفوعة المنفصلة للمفرد المذكر الغائب. والضمير هذا هاهنا راجع إلى الله سبحانه و تعالى. و فيه ثلاثة لغات أخر:

إحداها: اسكان الواو. فيقال: «هو زيد». **والثانية**: حذف الواو. فيقال: «ماه قائم»أي ماهو قائم. و قد تري مثل ذلك في كلام العرب مثل قولهم: و بيناه كذا يعني بينا هوكذا. **والثالثة**: تشديد الواو. فيقال: «هوّ فعل كذا»كما قال الشاعر:

و إنّ لساني شهدة يشتفي بها و هوّ على من صبّه الله علقم[2]

و اعلم أنّ الأصل في«هو»هو الهاء وحده، فزيد«واو»؛ لأنّ الإسم لايكون على أقلّ من حرفين، ثمّ بعد ذلک تُصرّف فيه بهذه اللغات الثلاثة كما هو دأب العرب على اختلاف لغاتهم و ألسنتهم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

---

۱. الفرقدان: نجمان متلازمان منذ وجد. و قد أورد البغدادي أوجها أخري في توجيه البيت. و هذا البيت جاء في شعرين لصابيين: أحدهما: عمر و بن معد يكرب، أنشده الجاحظ في البيان و التبيين له و كذا نسبه إليه المبرّد في الكامل و صاحب جمهرة الأشعار. الثاني: حضرمي بن عامر الأسدي. قال الآمدي في *المؤتلف و المختلف*: هو حضرمي بن عامر بن مجمع بن أسد و هو شاعر فارس سيّد و له في كتاب بني أسد أشعار و أخبار حسان. *خزانة الأدب*، ج۳، ص۳۹۴.

۲. لم يعترض البغدادي في *الخزانة* لنسبة هذا البيت، و كذلک لم ينسبه أحد مّمن استشهدوا به بأكثر من قول بعضهم أنّه لشاعر من همدان، و معروف أنّ هذه لغتهم، و أورده صاحب المغني البيت شاهداً على حذف العائد المجرور بحرف من الصلة. على أنّ همدان تشدّد واو هو كما في البيت. *خزانة الأدب*، ج۵، ص۲۶۱؛ *شرح الرضي على الكافية*، ج۲، ص۴۲؛ *مغني اللبيب*، ج۲، ص۴۳۴.

[في أسرار«هو»]

و في لفظة«هو»أسرار عجيبة :

منها : أنّ العبد إذا قال«ما هو»فكأنّه يقول : «ما للتراب و ربّ الأرباب» . و«ما»المناسبة بين المتولّد من النطفة والدم و بين الموصوف بالأزليّة والقدم ، فلهذا ينادي نداء الغائبين و يقول : «يا هو» . فقد حكم على أنّ كلّ ما سوي الله تعالى نفي محض ؛ لأنّه لو حصل للوجود شيئان لكان قوله«هو»صالحاً لهما جميعا فلايتعيّن النداء .

و منها : إذا قال«يا رحمن» ، فكأنّه هو يتذكّر رحمته أو يطلبها . و إذا قال«يا كريم»فكرمها و كذلك سائرالأسماء الحسنى والصفات العلى . و أمّا إذا قال«يا هو» ، فكأنّه استغرق في بحر التوحيد و فنى عمّا سوى ذاته الوحيد .

و منها : أنّه إذا قال«يا هو»فكأنّه يقول : قد جلّ حضرتک أن أمدحک و أثني عليك بسلب نقائص المخلوقات عنك و هي صفات الجلال نحو : لاجسم و لاجوهر و لاعرض و لافي المحل ، أو باسناد كمالات الممكنات إليك تعالى و هي صفات الإكرام ككونه مرتّباً للموجودات على الوجه الأكمل ، بل لا أمدحك و لاأثني عليك إلّا بهويّتك من حيث هي ، فكأنّي أقول : أنت أنت ، إذ لامدح أعلى من كونك أنت .

و منها : أنّ هذا النداء ينادي بأنّ المنادي هوالبسيط المحض لاطريق إلى تصوّره إلّا بالأشياء العقليّة .

و منها : أنّ العبد كأنّه دُهش و ذُهل عن كلّ ما يوصف مالكه إلّا عن هذه الاشارة . و بهذا أشار الغزالي حيث قال : ﴿**لاإله إلّا الله**﴾توحيد العوام ، ولا هو إلّا هو توحيد الخواص و ذلک أنّ قوله : «لاهو»معناه كلّ شيء هالک . و قوله : «إلّا هو»معناه إلّا وجهه له الحكم و إليه ترجعون .[1]

و لمّا تكمّل تكلّمنا في شرح تشريح هذه الكلمة المباركة ،

فنقول : في معنى قوله تعالى : ﴿**الله لا إله إلّا هو**﴾أنّ المقصود منه حصر الالهيّة في الله تعالى . يعني أنّ المستحق للعبادة هوالله تعالى لاغير . فيجب علينا و على الناس أن نعبدوه و نوحّدوه و نسبّحوه و نشكروه لاغير . فانّه ليس في الوجود مايشاركه في كونه واجب الوجود

---

١ . *تفسير الرازى* ، ج١ ، ص١٥١ .

و في كونه مبدأ لجميع الكائنات الممكنات . و ذلک هو المراد بقوله تعالى : ﴿**لاإله إلّاهو**﴾ ، إذ هو تعالى واحد من جميع الوجوه لايجمعه أجزاء مقداريّة كما للأجسام و لايحصره أجزاء معنويّة كما في البسائط النوعيّة و لاأجزاء اعتباريّة كما في البسائط الجنسيّة ؛ لأنّ كلّ مركب يفتقر في تحقّقه إلى تحقّق أجزائه ، و المفتقر إلى غيره لايكون واجب الوجود لذاته .

و إنّما قلنا : ليس في الوجود ما يشاركه إلى آخره ؛ لأنّ وجوب الوجود يقتضي أن لايكون الواجب لذاته مفتقراً في شيء أصلاً و لايكون كذلك إلّا إذا كان في غاية الكمال و نهاية الجلال والجمال . و ظاهر أنّ كونه وحيداً عديم المثل والنظير من الكمالات بل هو نهايتها كما لايخفي .

في قوله سبحانه : ﴿الحيّ القيّوم﴾

قلت : فُسّر ﴿**الحيّ**﴾ بذي الحياة و هوالفعّال الدرّاک على ماقيل . و فيه ما فيه ، إذ غرضنا معناه المعرّف له ، و تفسيره بذي الحياة موقوف على معرفة الحياة الموقوف على معرفة الحيّ .

و قال الجوهري :

«الحياة» : ضدّ الموت و«الحيّ» : ضد الميّت . و«المحيا» مفعل من الحياة . تقول : محياي و مماتي . [و الجمع المحايي][1]

واختلفت العلماء في معنى«الحياة» في شأنه تعالى و اطلاق اسم«الحيّ» عليه سبحانه . فذهبت الأشاعرة أكثرها و المعتزلة جميعها إلى أنّ«الحياة» صفة حقيقيّة قائمة بذاته تعالى ولأجلها صحّ لذاته تعالى أن يعلم و يقدر . و كلّ ما يصحّ له تعالى فهو واجب لايزول عنه تعالى لامتناعه عن القوّة والامكان ، هذا كلامهم .

و تفسيره أنّ فينا مادّة يكون العلم و القدرة فينا بحسب القوّة والامكان مادامت تلك المادّة باقية ، فإذا زالت المادّة زال العلم والقدرة بخلاف الباري سبحانه و تعالى ، فانّ علمه و قدرته اللازمين[2] لحياته بحسب ذاته لابحسب المادّة ، فلايزول علمه و قدرته أبداً . و ذهب آخرون إلى أنّ معناها أنّه لايمتنع منه أن يعلم و يقدر . و أمّا في حقّنا ، فالحياة هي عبارة عن اعتدال المزاج المخصوص بجنس الحيوان أو بنوع الانسان .

---

١ . *الصحاح* ، ج ٦ ، ص ٢٣٢٣ .

٢ . أي يلزم منهما الحياة لا بالعكس . «منه» .

و قال بعض : لا ، بل هي القـوّة التابعة لتـلك الاعتدال المعـدّة لقبـول الحسّ والحـركة الاراديّة .

و قيل : هي قوّة تتبع الاعتدال الـنـوعي و يفيض عنها سائر القـوي ، و هذا المذهب مـا أشرنا إليه آنفاً اشارة مّا .

و إليه ذهب الامام الرازي فقال في *المحصّل* ما محصّله بل مفصّله :

إنّ المراد من الحياة إن كان اعتدال المـزاج أو قوّة الحس و الحركة فهو معقول . و إن كان أمراً ثالثاً فلا بدّ من تصويره و اقامة الدليل عليه .

انتهى . و ذهب الشيخ الرئيس أبوعلى سينا ـ رحمه الله ـ إلى اختيار :

أنّ الحياة في حقّنا هي قوّة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوّة الحسّ والحركة أو مغائرة لها .

و قال المولي العلامة القاضي عضد الحق الايجي ـ رحمه الله ـ :

لايتصوّر الحياة بشيء من هذه المعاني في حقّه تعالى ، فقالوا إنّما هي كونه يصحّ أن يعلم و يقدر ، و هذا ما أشرنا إليه أوّلاً و إليه ذهب أيضا الحكماء و أبوالحسين البصري المعتزلي كما ذكرنا آنفاً .

و أمّا الجمهور فقالوا : إنّها صفة توجب صحّة العلم والقدرة كما ذكرنا أيضا .[1]

انتهي كلامه .

و أقول : قد بقي هاهنا بحث شريف لابأس بـايـراده في هذا المكان و إن كان ذكـره في الآية الآتيه أولى و بها أليق و هو إنّ الذين قالوا إنّ الحياة في الحيوان صفة يقتضي الحسّ والحركة الاراديّة لابـدّ لهم أن يبيّنـوا أنّها مغائرة لها ليصـحّ ذلك الاقتضاء ، فاستـدلّوا علـى مغائرتها لقوّة الحسّ والحركة و لقوّة التغذية الحيوانيّة بأنّ الحياة موجود في العضو المفلوج و العضو الزائل و إلّا لتسارع إليه التعفّن كما في الميّت من غيرحسّ و حركة في المفلوج و من غير اغتذاء في الزائل .

و **اعترض** : بأنّ عدم الحسّ والحـركة و عدم الاغتـذاء لايـدلّان على عدم قـوّة الحـسّ والحركة و عدم قوّة التغذية لجواز أن يوجد القوّة و لايصدر عنه الأثر لمانع من جهة القابل .

و **أجيب عنه** : بأنّ ما يصدر عنه بالفعل أثر الحياة كحفظ العضو عن التعـفّن باق و ما

---

١ . *المواقف* ، ج٣ ، ص١١٥ .

يصدر عنه بالفعل الحسّ والحركة و التغذية غيرباق و الباقي غير الزائل .

و **ردّ بأنّه يجوز** أن يمتنع قوّة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصيّة المانع بالنسبة إلى ذلک البعض .

هذا و قال جدّي و سيّدي صدرالعلماء والحكماء ـ قدّس الله سرّه ـ في رسالته *الحقائق المحمديّة* و هي رسالته الشريفة المعنونة باثبات الواجب :

أقول : لايشتبه على المتدرّب في الصناعة أنّ القوي إنّما يعرف بآثارها لابذواتها ، فإذا ثبت أنّ أثر قوّة الحياة غير أثر قوّة الحسّ والحركة و غير أثر قوّة التغذية كانا قوّتين سواء كان الذات واحدة و يصدر عنه أثران بشرطين مثلاً أو كثيرة .

قال بعض الحكماء : الجهة المعتبرة في كون الشيء حيّاً والحيثيّة التي بها و لأجلها يصدق الحكم على الشيء بأنّه حيّ هو أن يكون الشيء درّاكا فعّالا و إن لم يكن عالما و فاعلا لذاته بل بواسطة قوي و آلات و غيرها . و إذا كانت الجهة المعتبرة في كون الحيّ حيّاً ما ذكرناه و يستحيل أن يكون فاعليّة فاعل و عالميّة عالم يعادلان عالميّة الأوّل الحق و فاعليّته تعالى ، لم يعادله شيء آخر في معنى الحياة و حقيقته ، بل كلّ حياة غيرحياته بمنزلة أثر الشيء و رسمه .

قال بعض المحققين : [1]

المستند في اثبات حياته تعالى هو أنّ العقلاء يصفونه تعالى بالطرف الأشرف من طرفي النقيض ، و لمّا وصفوه بالعلم والقدرة و وجدوا أنّ من [2] لاحياة له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه بالحياة لاسيّما و هي أشرف من الموت الذي يقابلها . [3]

و نعم ما قال واحدا من أهل بيت النبوّة [4] ـ عليه و عليهم السلام ـ :

هل سمّي عالما و قادرا إلّا لأنّه وهب العلم للعلماء ، والقدرة للقادرين . و كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم . والباري تعالى واهب الحياة ، و مقدّر الموت ، و لعلّ النمل الصغار يتوهّم أنّ للّه تعالى زبانيتين ، فانّهما كمالهما ، و يتصوّر أنّ عدمهما نقصان لمن لايكونان له . هكذا حال العقلاء فيما

---

١ . القائل نصير المحققين ـ قدّس سرّه ـ في رسالة مسألة العلم .

٢ . في المصدر : كلّ ما .

٣ . *الحكمة المتعالية* ، ج٨ ، ص٤١٩ .

٤ . هو الامام الذي هو بالحق ناطق ، أبو عبدالله جعفر الصدّيق الصادق ـ صلّي الله عليه ـ ، «منه» .

يصفون الله تعالى به فيما أحسب و إلى الله المفزع .[1] و ممّا يعضد ذلک قوله تعالى :

﴿**سبحان ربّک ربّ العزّة عمّا يصفون**﴾ (الصافات(٣٧) : ١٨٠)

انتهى ما أفاد .

و أقول : و الله لقد أجاد و قد أجمع المحقّقون على ما أشار إليه هذا الامام . والله تعالى منزّه عن أن يحوم حول تخوم كبريائه العقول والفهوم .

پـاک از آنها کـه عاقلان گفتند — پاک تر ز آنکه غافلان گفتند

کفر و دین هر دو در رهش پویان — وحده لاشریک لـه گویان

ثمّ اعلم أنّ الحياة للحيّ القديم كنور الشمس للشمس ، فانّها تنوّر بنورها كلّ من قابلها ، فكذلک الحيّ بذاته يحيي به كلّ من يراه . و لمّا كان لايغيب عنه شيء في الأرض و لا في السماء ، فكلّ شيء حيٍّ حيّ بحياته .

و لهذا قال أهل الكشف والاشراق ـ قدّسهم الله ـ :

لمّا كانت حياة الأشياء فيضا من حياة الحيّ المطلق عليها ، فالأعيان الثابتة حيّة في حال ثبوتها ، و لولا حياتهما ما سمعت قول ﴿**كن**﴾ بالكلام الذي يليق بجلاه . فلمّا ثبت سماعها و أجابتها لأمر الحقّ تحقّق حياتها ، و ما عثر على ذلك إلّا المحقّقون من الكمّل ، فالعارف لايزال في حياة طيّبة بهذا الشهود و هو أعظم نعيم أهل الكشف و ألذّ العيش عندهم ، و إن ظهر على ظواهرهم آثار الآلام العاديّة فلاينا في ذلك طيب حياتهم و لـذّة عيشهم ، فانّ الآلام الجسمانـيّة لايقابل النعيم الـروحانيّة بل يستهـلك عند سطواتها لقوّة غلبة المعنى على الصورة .

و أمّا المحجوبون إذا رأوا بلاء في وليّ عارف يحملون ذلك على أحوالهم الذين يجدونها من أنفسهم وقت نزول البلاء و حلول العناء من الضجر و الغـمّ والحزن . ولكن حكم البلاء في نفس ذلك الولي النفيس على خلاف ما يتوهّم هذا المحجوب الخسيس ، فانّ صورته صورة البلاء و معناه عافية و نعمة ولكن لايعقلها إلّا العالمون .[2]

و أمّا ﴿**القيّوم**﴾ ، فهو فيعول من قام بالأمر إذا حفظه . و معناه الدائم القيام بتدبير الخلق و حفظه ، فهذه صفة فعليّة .

و قيل : معناه الباقي الدائم فهي صفة نفسيّة .

---

١ . *بحار الأنوار* ، ج ٦٦ ، ص ٢٩٣ .

٢ . *الفتوحات المكيّة* ، ج ٤ . ص ٢٨٩ .

و قيل : بل معناه القائم بنفسه المقيم لغيره ، فقد أخذ فيه الصفتان ، فالقيام بالذات هو وجوب الوجود المستلزم لاستجماع جميع الكمالات و التبري عن سائر وجوه النقص و التقويم للغير يتضمّن جميع الصفات الفعليّة .

قالوا و من ثمّ قيل : إنّه الاسم الأعظم ، و به أيضا ورد الخبر الأقوم من المخبر الأصدق الأعلم .

و إنّما قلنا : فيعول و لم نقل فعّول ـ بتشديد العين ـ كما يظهر في أوّل النظر ، إذ لوكان لكان قوّوماً ؛ لأنّه واويّ و يجوز فيه«قيّام و قيّم» ، و نظيره في الوزن«الديّور والديّوم» ، و هو على الاطلاق والعموم لايصحّ اطلاقه إلّا على الله تعالى ، فانّ قوامه بذاته لايتوقّف بوجه من الوجوه على غيره ، و به قوام كلّ شيء ، إذ لايتصوّر للأشياء وجود و دوام إلّا بوجوده و وجوبه ، و للعبد فيه مدخل بقدر استغنائه عمّا سواه تعالى و إمداده للناس و كأنّ مفهومه مركّب من نعوت الجلال و صفات الكمال في الأفعال .

و قال الحضرة الشيخ المولي الأولي العلّامة ، جلال الحقّ والملّة والدين ، محمّدبن أسعدالبكريّ الدّوانيّ ـ رحمه الله ـ في شرحه على *هياكل النور* للشيخ المقتول العارف الامام المقدّس الوحيد الشهاب النقاب بل لبّ اللباب ـ رضي الله عنه ـ :

> قال الراغب يقال : قام كذا أي دام و قام بكذا أي حفظه ، و﴿**القيّوم**﴾ ، القائم الحافظ لكلّ شيء و المعطى له ما به قوامه .

ثمّ قال العلّامة الدوانيّ ـ رحمه الله ـ

> أقول : الظاهر من العبارة أنّ القيام بمعنى الدوام ، ثمّ فُسّر بسبب التعدية إلى الإدامة و هو الحفظ و حينئذ يتوجّه عليه أنّ المبالغة ليست من أسباب التعدية ، فانّه إذا عرى«القيّوم» عن أداة التعدية لم يكن إلّا بالمعنى اللازم ، فلايصحّ تفسيره بالحافظ . ثمّ إنّ المبالغة في الحفظ كيف يفيد اعطاء ما به القيام و لعلّه من حيث أنّ الاستقلال بالحفظ إنّما يتحقّق بذلک ؛ لأنّ الحفظ فرع التقوّم ، فلو كان التقوّم بغيره لم يكن مستقلا بالحفظ و على هذا لا يرد على تفسير الطهور بالطاهر لنفسه[1] المطهّر لغيره من أنّ الطهارة لازم ، و المبالغة في اللازم لا يوجب التعدي ، و ذلک لأنّ المبالغة في اللازم ربّما يتضمّن معنى آخر متعدّيا ، بل المعنى اللازم قد يتضمّن بنفسه ذلک كالقيام المتضمّن لتحريک الأعضاء .

---

١ . بنفسه أصح عندي . «حاشيه نسخه» .

انتهي كلامه .

و قال والدي الامام الاستاذ ، استاذ البشر و العقل الحادي عشر ، أكمل أهل النظر ، غياث المستغيثين ، و ناصر الشريعة و الدين ـ قدّس الله سرّه و زاد برّه و كرّم وجهه ـ :

أقول: فيه نظر ؛ **أمّا أوّلا** ؛ فلأنّ الذي أوجهه غير موجّه و لا متوجّه ، و لم لا يجوز أن يكون القيّوم بالمعنى المذكور غير مأخوذ من قام بالمعنى الذي مرّ بل[1] بمعنى آخر مناسب متعدّ قد ترك استعماله فيه و نظائره في اللغة كثيرة ، فكثيراً ما يكون المشتق معروفاً مشهوراً و المشتق منه متروكاً مهجوراً كَيَذر و يَدَع المأخوذين من وَذر و ودع على رأي عند قوم و أصلاهما مهجوران . و لمّا كان كلام الراغب مسبوقاً لبيان المعاني المعلومة المتعارفة المتناولة لم يكن فيه تعرّض إلى هذا .

و أمّا ثانياً ؛ فلأنّ عدم الورد ممنوع و ما ذكره في بيانه من أنّ المبالغة في المعنى اللازم قد يتضمّن معنى آخر متعدّياً لا يقتضي أن يكون المبالغة في القائم من هذا القبيل ، كيف لا و من البيّن أنّ المبالغة في القيام لا يوجب الاقامة ، ثمّ إن أراد بتضمّن المبالغة في المعنى اللازم للمعنى المتعدّي توقّف المبالغة في اللازم عليه و استلزامها له كما يدلّ عليه قوله من حيث أنّ الاستقلال بالحفظ إنّما يتحقّق بذلك .

فغاية ما يقتضي ذلک أن يتوقّف المبالغة في المعنى اللازم على تحقّق معنى متعدّ و يستلزمه و لا يلزم منه أن يدخل المعنى المتعدّي في معناه حتي يعدّ من جملة معناه . و إن أراد به أنّ المبالغة في المعنى اللازم يدلّ بالتضمّن على معنى متعدٍّ فممنوع .

هذه حكاية افادة الأستاذ ، أستاذ البشر ـ قدّس الله سرّه ـ .

و قال أهل الحق من المحققين :

و الحق أنّ صفة الحق تعالى بالقيّوميّة و تسميته بالقيّوم لقيامه على كلّ نفس بما كسبت .[2]

و اعلم أنّ طائفة من أرباب الطريقة منعت السالک عن التخلّق بالقيّوميّة و قالت : إنّها من خصائص الحق تعالى . و قالوا : لا ينبغي للبشر العبور حوله بل العثور عليه ، ولكن عند ذوي الحقيقة من أصحاب الكشف و الاشراق هذه الصفة أحق بالتخلّق والاتصاف بها لشمول سريانها و قيام الحقائق الكونيّة و ظهور الأسماء الالهيّة بها .

و لمّا كانت القيّوميّة من صفات الحيّ لذاته و نعوته استصحب القيّوم الحيّ حيث كان

---

١ . أي بل يكون مأخوذاً من قام بمعني آخر .

٢ . *الفتوحات المكيّة* ، ج٤ ، ص٣٢٥ .

فاعرفه فانّه سرّ سرّي، و بالتدبّر والتعرّف حقيق حَريّ و فهم الأذكياء إلى قبوله جريّ.

ثمّ إنّه قد ثبت ممّا أشرنا إليه الحياة لكلّ شيء من سريان اسم الحيّ، فكما أنّ كلّ شيء حيّ بالحياة المشار إليه آنفاً، فكذلك كلّ شيء قائم بسريان القيّوميّة، و لولا هذا السريان لما قام أعيان الممكنات لأمر القيّوم الحقّ الحقيقي بقوله عزّ شأنه: ﴿**و قوموا للّه قانتين**﴾ (البقرة(٢): ٢٣٨)فسرت أحكام القيّوميّة و آثارها في الحقائق المعنويّة و مراتب الشؤن الغيبيّة و بسائط الأرواح النوريّة و تجليّات الأسماء الالهيّة أوّلاً و في النفوس و الأنفاس الانسانيّة الكماليّة الجمعيّة الاحاطيّة ثانياً و في الحقائق الحروف الرقميّة واللفظيّة والذهنيّة الدالّة على الحقائق المعنويّة ثالثاً، فلولا سريانها في حقائق العلميّة المعنويّة ما خرجت الأعيان الوجوديّة من مكان الثبوت، و لولا آثارها في الانعكاس ما ظهرت صور الحروف البسيطة، و لولا حكم التأليف للحروف المشيرة الدالّة لما كان للممكنات الوجوديّة ظهور.

هذا و قد بقي هنا أصل أصيل يتوقّف عليه كثير من النكات البديعة الفائضة عن تصار الشريعة الواردة من المشاهد الرفيعة.

فنقول: إنّه يظهر ممّا أسلفنا آنفاً أنّ «القيّوم»يطلق لمجموع اعتبارين:

أحدهما: أنّه لايفتقر في قوامه إلى غيره.

و الثاني: أنّ غيره يفتقر في قوامه إليه، و هو بهذا الثاني يزيد على مفهوم الحيّ. و من هذين الأصلين ينشعب جميع مسائل التوحيد والمعرفة:

فمنها: أنّ واجب الوجود تعالى شأنه واحد في ذاته و بجميع جهات الوحدة، إذ لو فرض فيه تركّب بوجه من الوجوه افتقر في تحقّقه إلى وجود ذينک الجزئين، فيقدح في كونه قيّوماً.

و منها: أنّه لاشريک له و إلّا اشتركا في الوجوب و تباينا بالتعيّن، فيكون كلّ منهما مركّبا من جزئين فلايكون قيّوماً و لاحيّاً، فانّ كلّ مركّب مفتقر، و كلّ مفتقر ممكن.

و منها: أن لايكون متحيّزاً؛ لأنّ كلّ متحيّز منقسم. و قد ثبت أنّه واحد بمعنى أنّه غيرمنقسم.

و منها: أنّه تعالى ليس في جهة يشار اليها و إلّا لكان متحيّزاً.

و منها: أنّه ليس بجسم و لاجوهر و لاعرض و لايصحّ عليه الحركة و السكون والانتقال والحالّيّة والمحليّة و غير ذلك لما مرّ.

و منها: أنّه تعالى عالم بجميع المعلومات، فانّه لامعنى للعلم إلّا حضور حقيقة المعلوم

للعالم، و إذا كان حيّاً كان قيّوماً، فكان حقيقته حاضرة عند ذاته تعالى، و ذاته مقوّم لغيره، والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، فيكون عالماً بما سواه، إذ ماسواه معلول له تعالى.

و منها: أنّه قادر على كلّ المقدورات و إلّا لم يكن قيّوماً بمعنى كونه مقوّماً لغيره.

و يُعلم منه استناد كلّ الممكنات إليه بواسطة أو غيرها. و يلزم منه القول بالقضاء و القدر على ماهوالمذهب الحق.

ثمّ لمّا بيّن أنّه حيّ قيّوم أكّد ذلك بقوله تعالى: ﴿**لاتأخذه سنة و لانوم**﴾، و لذلك لم يورد عاطفاً بين الجملتين و لابينهما و ما عقّبهما بها.

فنقول و بالله التوفيق: «لا»الأولي لنفي الاستقبال، والثانية زائدة لتأكيد النفي، والأخذ هذا هاهنا بمعنى الاعتراء أي لايعتريه«سنة»و هو فتور يتقدّم«النوم»و يسّمى نعاساً. قال الشاعر:

وسنان أقصده النعاس فرنّقت[1] في عينه سنة، و ليس بنائم[2]

و«النوم»حال يعرض للحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة بحيث يقف الحواس الظاهرة عن الاحساس رأساً. و معناه لاتأخذه نعاس فضلاً عن أن يأخذه نوم.

و قال المولي العلم الأولي الأعلم، نظام الحق والدين، المنعوت بالعلّامة النيسابوري ـ قدّس الله سرّه ـ:

> نفي الأخصّ أولاً ثمّ نفي الأعمّ ليفيد المبالغة من حيث لزوم نفي النوم أولاً ضمناً، ثمّ ثانياً صريحاً ولو اقتصر على نفي الأخصّ لم يلزم منه نفي الأعمّ. والمعنى أنّه لايضرّ عن تدبير الخلق؛ لأنّ القيّم بأمر طفل مثلاً لوغفل عنه ساعةً اختلّ أمره و هو كما يقال لمن غفل عن أمر أم أهمل و ضيّع أنّك لوسنان نائم.
>
> و ممّا يدلّ على أنّ السهو والغفلة و النوم على الله تعالى محال، هو أنّ هذه الأشياء إمّا أن يكون عبارات عن عدم العلم أو عن أضداد العلم. و على التقديرين فجواز طريانها عليه تعالى، يوجب زوال علمه تعالى، فلايكون العلم حينئذ مقتضي ذاته، فيفتقر إلى فاعل، فواجب الوجود لذاته لايكون واجبا بجميع صفاته، فلايكون حيّاً ولا قيّوماً هذا خلف.

---

١. رنق النوم في عينيه: خالطها.

٢. *لسان العرب*، ج١٣، ص٤٤٩.

و ممّا يؤيّد ذلك ما روي عن رسول الله ـ صلوات الله عليه و آله ـ أنّ: «موسي عليه السلام سأل الملائكة هل ينام ربّنا، فأوحي الله اليهم أن يوقظوه و لايتركوه ينام، ثمّ أعطاه قارورتين مملوّتين في كلّ يد واحدة و أمره بالاحتفاظ بهما، فكان يعني موسي يتحرّز بجهده إلى أن نام في آخر الأمر، فضرب إحداهما على الأخري فانكسرتا». [1] و كان هذا مثلاً في بيان أنّه لوكان ينام لم يقدر على حفظ السماوات والأرضين. [2]

و هذه الرواية إن صحّت وجب أن ينسب هذا السؤال إلى جهّال قوم موسي عليه السلام كطلب الرؤية حين قالوا: ﴿**أرنا الله جهرة**﴾ (النساء(۴): ۱۵۳) و غيرها، و إلّا فكيف يجوز على نبيّ الله تجويز النوم علي ﴿**الحيّ القيّوم**﴾، والتجويز شكّ، والشكّ في مثله كفر.

و أقول: مخالفته للنصّ على تقدير ما قدّر من مثله عَجَب مع أنّ النبي صلى الله عليه و آله يخبر أنّ موسي عليه السلام هو السائل و هو أعلم الأنبياء و هو ينسبه إلى جهّال قومه و هم أجهل جهلة الأمم. و الحديث ينادي على أنّ الامتحان من ايقاضه و ايتائه القارورتين وقع لموسي عليه السلام، فأخبرني عن الفائدة فيه في محلّ يكون السائل غيره.

و أمّا تصديقهم قول موسي عليه السلام فممّا لاسبيل اليه، فانّهم لوكانوا يصدّقونه فيما يقول لما قالوا: ﴿**أرنا الله جهرة**﴾ و لما قالوا: ﴿**أتتخذنا هزوا**﴾ (البقرة(۲): ۶۷) إلى غير ذلك من أمثاله.

و أمّا قوله: «كيف يجوز على نبيّ الله تجويز النوم على الحيّ القيّوم» أعجب، و هل يظهر من السؤال تجويز النوم عليه تعالى مع أنّه يمكن أن يكون للسؤال وجهاً آخر، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال و حقيّة المقال.

ثمّ لمّا بيّن و أظهر أنّه واحد أحد لاشريک له و لاضدّ ولانظير و هو حيّ قيّوم، و حاصل له تعالى ما لوّحنا إليه من توابع ذلك و أكّده بأنّه لايأخذه السنة والنوم، رتّب عليه حكماً و هو قوله تعالى: ﴿**له ما فى السموات و ما فى الأرض**﴾؛ لأنّه تعالى علّة الكائنات و هي السماوات والأرض و ما فيهما.

و منه تقويم ماهيّاتها و افاضة كونها و وجودها، فيكون هوالمالك و ذلك ملكا بل مُلكا له و ﴿**للّه ملک السماوات والأرض**﴾ (المائدة(۵): ۱۲۰)، فيتصرّف في ملكه كيف شاء سبحانه ﴿**تؤتى الملک من تشاء و تنزع الملک ممّن تشاء**﴾ (آل عمران(۳): ۲۴)

---

۱. *تخريج الأحاديث و الآثار*، ج۱، ص۱۵۸.

۲. *تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ج۲، ص۱۴.

ثمّ نقول : إنّ اللام في «له» للتمليک . و إنّ اللام في كلام العرب تجيء على خمسة عشر وجهاً :

الأوّل : لام التمليک ، نحو : المال لزيد . **والثاني** : لام التخصيص ، نحو : الجلّ الفرس . **والثالث** : لام التعريف ، نحو : الرجل خير من المرأة . **والرابع** : لام الأمر للغائب ، نحو : ليضرب زيد . **والخامس** : لام الابتداء ، نحو : لزيد قائم . **والسادس** : اللام في خبر إنّ نحو : إنّ زيداً لقائم و يسمّي أيضاً لام الابتداء . **والسابع** : لام الجحود ، نحو : ﴿**و ما كان الله ليعذّبهم**﴾ (الأنفال(٨) : ٣٣) و هي لام تأكيد للنفي الداخل علي «كان» . **والثامن** : لام التعليل ، نحو : ضربته للتأديب . **والتاسع** : لام «كي» ، نحو : أسلمت لأدخل الجنّة . و هي أيضا للتعليل ، والفرق بينهما أنّ لام «كي» لايدخل إلّا على المضارع و لام التعليل يدخل على غيره . **والعاشر** : لام جواب القسم ، نحو : والله لأفعلنّ كذا . **و الحادي عشر** : لام الموطئة للقسم و هي التي تدخل على الشرط بعد تقدّم القسم لفظاً أو تقديراً لتؤذن بأنّ الجواب للقسم لا للشرط . أمّا تقدّم القسم لفظاً نحو : والله لئن أكرمتني لأمكرمنّک . و أمّا تقديراً نحو : لئن أعطيتني لأعطينّک ، تقديره : والله لئن هذا معنى توطيتها للقسم و ليست هذه اللام لام جواب القسم ؛ لأنّ لام الجواب إنّما يأتي بعد تمام القسم ، والشرط من تتمّة القسم و لام الجواب في هذا المثال هي اللام في لأكرمنّک . **والثاني عشر** : لام جواب «لو» ، نحو : لوكان لي مالاً لحججت . **والثالث عشر** : لام جواب «لولا» ، نحو : لو لا عليّ لهلک عمر . **و الرابع عشر** : لام التعجّب ، نحو : يا له من مصيبة لو هلک . و **الخامس عشر** : لام الاستغاثة ، نحو : يا لعليّ لعمر .

و قد أسلفنا أنّ اللام في قوله تعالى : ﴿**له ما فى السماوات و ما فى الأرض**﴾ لام التمليک ، أي السماوات والأرض و ما فيهما لله تعالى . و مرجع الضمير في «له» هو الله سبحانه و تعالى .

فان قلت : هوالله تعالى منزّه عن الذكورة والأنوثة فلم ترجع إليه تعالى ضمير المذكر .

قلت : لابدّ من شيء يشار به اليه ، و لمّا كانت الذكورة أشرف اختاروا الضمير المعيّن لها تعظيماً و تشريفاً لاسمه تعالى مع أنّه هوالموقّف على ذلك .

و أمّا لفظة «ما» في قوله تعالى : ﴿**ما فى السماوات و ما فى الأرض**﴾ موصولة ، والموصول اسم لايتمّ إلّا بصلة و عائد يعني لايصير جزءاً تامّاً للكلام من مسند أو مسند إليه إلّا بصلة و عائد ، و صلته إحدي الجمل الأربع أعني الاسميّة والفعليّة والظرفيّة والشرطيّة ، والعائد

ضمير يكون في تلك الجملة راجع إلى الموصول ليربطها به .

و اعلم أنّ لفظة«ما»في كلام العرب تأتي أيضا على خمسة عشر وجها ، في سبعة منها يكون حرفاً و في ثمانية يكون اسماً . أمّا السبعة الحرفيّة :

فاحداها : «ما»الكافّة و هي التي تكفّ العامل يعني تمنعه من العمل ، نحو قوله تعالى : ﴿**إنّما الله إله واحد**﴾(النساء(۴) : ۱۷۱) . **و ثانيتها** : «ما»المدّة ، نحو : أحبّك ما تحبّني أي مدّة محبّتك لي . **و ثالثتها** : «ما»النافية ، نحو : ما أنت بسفيه . **و رابعتها** : «ما» المصدريّة ، نحو : أعجبني ما صنعت أي صنعك . **و خامستها** : «ما»الجحديّة ، نحو : ﴿**و ما كان الله ليعذّبهم**﴾ (الأنفال(۸) : ۳۳) . **و سادستها** : «ما» التفخيميّة ، نحو : أحبّك حبّاً مّا . و نحو قول مولانا أمير المؤمنين عليّ عليه السلام : «هن لبغيضك[1] هوناً مّا عسي أن يكون حبيبك يوماً مّا»[2] **و سابعتها** : «ما»الزائدة ، نحو : إذا ما جئتني أكرمتك أي إذا جئتني أكرمتك .

و أمّا الثمانية الاسميّة :

فاحداها : «ما»الشرطيّة ، نحو : ما تصنع أصنع . **و ثانيتها** : «ما»التعجبيّة ، نحو : ما أحسن زيداً . **و ثالثتها** : «ما»الموصولة ، يعني أعجبني ما في الدار أي الذي في الدار . **و رابعتها** : «ما»الاستفهاميّة ، نحو : ما تقرأ أنت يعني أيّ كتاب تقرأ . **و خامستها** : «ما»التي بمعنى«من» ، نحو قوله تعالى : ﴿**والسماء و ما بناها**﴾(الشمس(۹۱) : ۵) أي و من بناها . **و سادستها** : «ما» الموصوفة ، نحو قوله : ﴿**هذا مالديّ عتيد**﴾(ق(۵۰) : ۲۳)أي هذا شيء عتيد لديّ . **و سابعتها** : «ما»الصفة ، نحو : مررت برجل مّا أي ، أيّ رجل يعني كامل في الرجوليّة . **و ثامنتها** : «ما» التامّة ، و هي التي لايحتاج إلى صلة ولا إلى صفة ، و لهذا سميّت تامّة نحو قوله تعالى : ﴿**إن تبدوا الصدقات فنعمّا هي**﴾ أي فنعم شيئاً هي أي ابداء الصدقات .

و أمّا«السماوات» ، فهي جمع سماءة و هي هاهنا المظلّة و قديجيء بمعنى السحاب كقوله تعالى : ﴿**أنزل من السماء مآء**﴾(الرعد(۱۳) : ۱۷)هذا ما قيل .

و أقول : إن يفسّر السماء هاهنا بجهة السماء و هي العلو و الفوق كقوله تعالى : ﴿**أصلها ثابت و فرعها فى السماء**﴾(ابراهيم(۱۴) : ۲۴)أي في جهة العلو و الصعود . و كقولنا : هذه جبل شمّاء في السمّاء أي كثيرة الارتفاع زائد طولها من جهة السماء ، و إنّي أري تفسيره بهذا

۱ . في المصدر : أبغض بغيضك .

۲ . *نهج البلاغة* ، ج۴ ، ص۶۴ ، شرح : الشيخ محمد عبده .

الوجه أوجه .

و أمّا «الأرض» فهي المقلّة ، هذه التي نحن عليها . و معنى قوله تعالى : ﴿**له ما فى السماوات و ما فى الأرض**﴾ ، والمقصود منه أنّ جميع السماوات والأرض و ما فيهما جوهراً كان أو عرضاً هو لله تعالى خلقاً و ملكاً ، فهو خالقها و مالكها و المدبّر لها و المتصرّف فيها ، فيلزم من ذلك أن يكون حكمه جارياً في الكلّ ، و لايكون لغيره في شيء من الأشياء حكم و لاتصرّف إلّا باذنه و أمره و هوالمراد بقوله تعالى : ﴿**من ذاالذى يشفع عنده إلّا باذنه**﴾ .

فنقول : «من» هذه استفهاميّة و معناها هاهنا الانكار أي لايشفع . و فيه ردّ على المشركين القائلين للأصنام هؤلاء شفعاءنا عندالله .

و اعلم أنّ لفظة «من» لايكون إلّا اسماً و هي على خمسة أوجه :

إحداها : الاستفهاميّة ، نحو : من أدّبك ، و هي التي وردت هاهنا .

و ثانيها : الشرطيّة ، نحو : من أكرمني أكرمته .

و ثالثها : الموصوفة ، و هي على ضربين : إمّا بمفرد كما قال الشاعر :

كفى بنا فضلاً على من غيرنا حبّ النبيّ محمّد إيّانا

فـ«من» موصوفة و «غيرنا» صفتها أي على شخص أو انسان غيرنا .

و إمّا بجملة ، نحو قول الشاعر :

ربّ من أنضجت غيظا صدره و قدتمنّى لي موتاً لم يطع

«من» موصوفة بالجملة و هي أنضجت غيظا صدره . أي ربّ انسان أنضجت .

و رابعها : الموصولة ، نحو عرفت من في الدار أي الذي في الدار .

و خامسها : بمعنى «ما» ، نحو : قوله تعالى : ﴿**فمنهم من يمشى على بطنه**﴾ (النور (٢٤) : ٤٥) .

والفرق بين «ما» و «من» أنّ «ما» لما لايُعلم و «من» لما يُعلم ، هذا هوالأصل . و قد يستعمل كلّ منهما في موضع الآخر كما أشرنا اليه . و إنّما قلنا : لما يعلم و لم نقل لما يعقل كما قالوا ليشمل الباري تعالى مع أنّ المثال هاهنا كلامه الكريم ، فانّه يطلق عليه العالم دون العاقل .

و أمّا «ذا» فهو اسم الاشارة للمفرد المذكّر ، و «الذي» اسم موصول للمفرد المذكّر أيضا . و فيه أربعة لغات :

إحداها : الذي هو هاهنا . **و ثانيتها** : اللّذ بحذف الياء . **و ثالثتها** : اللّذ بسكون الذال . **و رابعتها** : اللّذي بتشديد الياء .

و أمّا الشفاعة مأخوذة من الشفع ؛ لأنّ الشفيع يرجع شفعاً بالمشفوع له .

قيل : في وجه التسمية ما لاأشير اليها في كتب اللغة قطعاً و هو أنّ الشفع في الأصل ضدّ الوتر الذي هو الزوج ، فهو من الأسماء الواقعة على الضدّين ، فالشفع هوالفرد . والاطلاق الذي يقع بالعكس اصطلاح وقع فيما بين العرب و هو من قبيل اطلاق اسم الشيء على نقيضه كالجون و مثله على ما صرّح به أئمّة اللغة ، و أنّ القاهر والمقهور هما شخصان اثنان . و صاحب الشفاعة لمّا يدخل بينهما لانقاذ المقهور من عذاب الباطش يجعلهما بنفسه شفعاً فهم يصيرون إذاً ثلاثة ، فهوالذي يصيّر القوم فرداً و شفعاً فيسمّي شفيعاً و هو فعيل بمعنى الفاعل أي الشافع . و يؤيّد ذلک أنّ العرب يسمّون الناقة التي يكون ولداً معها و آخر في بطنها شافعاً فافهم . و إن أطلق بالمعنى المشهور فهو أيضا صحيح على ما أشرنا إليه من أنّ الشفيع يرجع شفعا بالمشفوع له فتدبّر . و قديجيء الشفيع بمعنى المشفوع أيضا .

و «عند» من أسماء الظرف و يستعمل في الزمان والمكان .

يقال : جئني عند الليل وأذهب عند الضحي . **و يقال** أيضا : كنت معه حتي بلغنا عند البلد و عند البستان . و معناه حضور الشيء و دنوّه . و فيه ثلاثة لغات :

إحداها : عند بكسرالعين . **و ثانيتها** : عُند بضمّ العين . **و ثالثتها** : عَند بفتحها .

و تدخل عليه من جملة حروف الجر لفظة «من» فقط . نحو : القرآن من عند الله . و **لايقال** : إلى عندنا . و يكون اسماً لفعل الأمر ، نحو : عندك زيداً أي خذه . و يكون بمعنى الحكم ، نحو : عند الله كذا أي في حكمه . و كذلك قولك عند الشيعة كذا و عند الشافعي كذا أي في حكمه .

و «لدى» يكون بمعنى عند ، والفرق بينهما أنّ «عند» أعمّ منه . مثلاً تقول : عندي كذا يتناول ما كان في ملكك حضرك أو لم يحضرك . و كقولك : عندي مال من الابل أي إنّي مالكها .

و يتناول أيضا ما حضرک و إن لم يكن ملکک . كقوله تعالى : ﴿**فلمّا رآه مستقرا عنده**﴾ (النمل(٢٧) : ٤٠) أي سرير بلقيس عند سليمان عليه السلام ، إذ أتى به إليه من عنده علم الكتاب ؛ لأنّ السرير حضره و لم يكن ملكه . و أمّا «لدى» لم يتناول إلّا ما حضرک ملكاً لك أولاً .

والهاء في «عنده» ضمير مجرور عائد إلى الله تعالى . و إلّا حرف الاستثناء و قد عرفت معناه . والاذن هوالاجازة . يقال : أذن له في الشيء إذناً . و يقال : إئذن لي على الأمير . قال الشاعر :

قلت لبوّاب لديه دارها　　تئذن[1] فانّي حمؤها و جارها[2]

أراد لتأذن و حذف اللام و كسر التاء جائز في الشعر على لغة من يقول أنت تعلم .

و أذن قد يجيء بمعنى علم . و منه قوله تعالى : ﴿**فأذنوا بحرب من الله و رسوله**﴾(البقرة (٢) : ٢٧٩) . و يمكن أيضا أن يكون المعنى هاهنا فيكون باذنه أي بعلمه .

و قديجيء أيضا بمعنى استمع . يقال : أذن له إذناً أي استمع له . و يمكن أيضا أن يفسّر الاذن هاهنا بهذا المعنى أي باستماعه الذي يكون بمعنى القبول ، فانّ من لم يتقبّل شيئا عن أحد لم يستمع لقوله . و منه قول الشاعر و هو قعنب بن أمّ صاحب :

إن تسمعوا ريبة طاروبها فرحاً　　منّي ، و ما سمعوا من صالح دفنوا

صمّ إذا سمعوا خيراً ذكرت به　　و إن ذُكرت بشرّ عندهم أذنوا[3]

و مثله قوله ﷺ : [4] «ما أذن الله لشيء كاذنه[5] لنبيّ يتغنّي بالقرآن»[6]

و له معان أخر لاتخلو عن مناسبة لهذا المقام ولكنّا ذكرنا ما هو الأنسب الأولى .

و قوله تعالى : ﴿**من ذا الذى يشفع عنده إلّا باذنه**﴾ بيان لجبروته و كبريائه . و معناه أنّ أحدا من الأنبياء و الأولياء والملائكة المقرّبين لايتمالک أن يشفع و يتكلّم في حضرته يوم القيامة إلّا إذا أذن الله له في الشفاعة[7] والكلام . و مثله قوله تعالى : ﴿**لايتكلّمون إلّا من أذن**

---

١ . كسر ماقبل الهمزة الساكنة يجيز قلبها ياء ، و لذلک يقع «تيذن» و ليس ذلک بواجب ما لم يكن المسكور همزة أخري نحو ايمان و ايذن ، مغني *اللبيب* ، ج١ ، ص٢٢٥ .

٢ . *الصحاح* ، ج٥ ، ص٢٠٣٥ .

٣ . *لسان العرب* ، ج١٣ ، ص١٠ .

٤ . مسند أحمد ، ج٢ ، ص٢٧١ .

٥ . أذن كفرح : استمع للشيء معجباً به و الاذن كالفرح : الاستماع باعجاب و على ذلک فتضبط «كأذنه» بفتح لهمزة و الذال لا بكسر الهمزة و سكون الذال . *المجازات النبويّة* ، ص٢٣٣ .

٦ . قال بعضهم : معنى يتغني بالقرآن : أي يذكر القرآن ، من قولهم : تغني فلان إذا ذكره في شعره ، إمّا هجاء و إمّا مدحاً . فأمّا الحديث الآخر و هو قوله ـ عليه الصلاة و السلام ـ : «ليس منّا من لم يتغن بالقرآن» . فليس المراد به هذا المعنى . و إنّما أراد ـ عليه الصلاة و السلام ـ ليس منّا من لم يستغن بالقرآن عمّا سواه ، و تغني هاهنا بمعنى استغنى ، و هو تفعل من الاستغناء لا من الغناء . و يؤكّد ذلک الحديث الآخر و هو قوله ـ عليه الصلاة و السلام ـ : «من قرأ القرآن فرأي أنّ أحداً أعطي أفضل ممّا أعطي فقد عظم صغيراً و صغر عظيماً» . و لو كان المراد بالتغني في هذا الخبر ترجيع الصوت بالقرآن لكان من لم يقصد هذه الطريقة في تلاوته ، و يعتمرها في صلاته ، داخلاً تحت الذم ، و مقارفاً للذنب ؛ لأنّه ـ عليه الصلاة و السلام ـ قال : ليس منّا لم يتغن بالقرآن *[معانى الأخبار* ، ص٢٧٩] . فبان أنّ المراد به الاستغناء لا الغناء . [*المجازات النبويّة للشريف الرضى* ، ص٢٣٥] .

٧ . لا ريب فى أنّ الوصول الى الله تعالى و نيل روح الوجود من المنبع الحقيقى لا يمكن إلّا باتباع الأنبياء و الأولياء ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ ، إذ العقل لا يهتدى اليه اهتداء تطمئن به القلوب و يرتفع عن صاحبه الريب والشک ، و لا سبيل ←

له الرحمن﴾ (النبأ(٧٨) : ٣٨) .

ثمّ إنّه لمّا يلزم من كون غيره تعالى غير متصرّف في ملكه تعالى بوجه من الوجوه إلّا بأمره، كونه عالماً بجميع مملكته و رعاياه و إلّا لعجز عن تدبيرها و الاثابة لمحسنيها و العقاب لمسيئها و قبول الشفاعة من الشافعين، و كون علمه بذاته لا باعلام الغير، أشار إلى الأوّل في الفقرة الأولى و إلى الثاني في الثانية، فقال تعالى: ﴿**يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم**﴾.

اعلم أنّ«يعلم»من العلم بمعنى المعرفة. و لهذا لم يذكر له إلّا مفعول واحد كقولك: علمت الله أي عرفته. ثمّ اعلم أنّ العلم في عرف الأصوليين هوالاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع.

و اعلم أنّ الاعتقاد إن لم يكن ثابتاً فهوالتقليد، و إن كان ثابتاً و لم يكن مطابقاً للواقع فهو الجهل المركّب ـ نعوذ بالله منه ـ، و إن لم يكن جازماً فإن تساوي طرفاه فهوالشک و إلّا فالراجح هو الظن و المرجوح هو الوهم. فاحتُرز بالثابت عن التقليد و بالجازم عن الظن و

← للعقل فی معرفة الحقّ إلّا بأن ينظر فی الممكنات، و يستدل بها علی موجدها و هو الحق تعالی، ثمّ علی وحدته و وجوبه و علمه و قدرته. فأصحاب العقول كلّها كالذين قال الله فيهم: ﴿**أولئک ينادون من مكان بعيد**﴾ (فصّلت(١٩) : ٤٤)؛ لأنّهم يجعلون الحقّ بعيداً عن أنفسهم.

إذا علمت هذا من أنّ الوصول الی الحقائق الواقعيّة الالهيّة لا يمكن من طريق العقل، إذا لا يثبت به إلّا مفاهيم فی الذهن، و إنّها ليست وجدانيّة للروح و القلب الانسانی، فاعلم أنّ نور الهداية و الوجود المعادی أی العائد منه تعالی الی قلب أحد إنّما تفيض منه تعالی علی جوهر النبوّة و هی الحقيقة المحمديّة المسمّی فی البداية بالعقل الأوّل و القلم الأعلی و العقل القرآنی عند وجودها الصوری التجردی النوری، هذا فی ابتداء خلقته ﷺ، ثمّ فی النهاية ظهرت هذه الحقيقة فی محمّد بن عبدالله و خاتم الأنبياء ﷺ عند ظهورها البشری الجسمانی، ثم فی أقرب الأولياء اليه سلفاً أی فی عالم النورانيّة و الخلق الأوّل المصاحب له فی حقيقته و آثارها و خلقاً بحسب التابعيّة المطلقة الظاهريّة، و هو الحقيقة العلويّة المسمّاه بالبداية بالنفس الكليّة الأوليّة و اللوح المحفوظ لما أفاده و كتبه القلم الأعلی بأمّ الكتاب الحافظ للمعانی التفصيليّة الفائضة عليه بتوسط الروح الأعظم المحمّدی و هو العقل الفرقانی، كلّ ذلک عند وجودها التجردی النوری، و فی النهاية ظهرت فی علیّ بن أبی طالب ﷺ عند وجودها البشری الجسمانی، ثمّ فی الأقرب فالأقرب من العقول و النفوس الكيّة بعد العقل الأوّل و النفس الأولی الظاهرة فی صور الأئمّة الطاهرين المعصومين ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ.

إذا علمت هذا فاعلم أنّ حقيقة الشفاعة هو تحقّق هذا النور الالهی و إشراقه من الحضرة الالهيّة أولًا و بالذات علی جواهر الوسائط من الحقيقة المحمديّة و العلويّة التی كانت وسائط بينه تعالی و بين سائر الأرواح النازلين فی مهوی البعد و النقصان فتنجبر به النقائص الحاصلة لهم من تضاعف الامكان أی من النقائص الحاصلة من ظهور آثار الامكان، فاشفعاء و المتوسطون بينه تعالی و بين الخلق الناقصين فی سلسلة البدو و أوّل الأمر و الخلقة هی الحقيقة المحمديّة و العلويّة المعبّر عنها بالعقول الفعّالة. فالشفاعة عبارة عن فيضان نور الحقّ من الأعلی الكاملة الی الأسافل الناقصة. [الأنوار الساطعة فی شرح الزيارة الجامعة، ج٥، ص ١١٠ ـ ١١٢].

الشک والوهم و بالمطابق عن الجهل .

و أمّا الحكماء فقالوا : «هو حصول صورة ا لشيء في العقل»[1]

و أمّا المعرفة فقال القاضي الباقلاني : «هي علم تقدّمه غفلة» . و قال الراغب : «هي ادراک الأثر بدون الذات» .

و قال بعض : هي ادراک البسيط دون المركّب . و لمكان هذه التعريفات لايقال للّه تعالى عارف و يقال : عالم .

و«ما»اسم موصول في الموضعين . و«بين أيديهم»بمعنى قدّامهم . يقال : بين يديّ كذا أي قدّامي ، و«الخلف»من الجهات الست التي هي قبل و بعد و فوق و تحت و يمين و يسار ، و معناه الوراء . و قد يكون الخلف بمعنى بَعد كما يقال : جلس فلان خلف فلان أي بعده .

و قال ﷺ :

من قرأ آية الكرسي خلف كلّ صلاة قبض الله تعالى روحه بيده و لايمنعه من دخول الجنّة إلّا الموت .[2]

يعني دبر كلّ صلاة . و قد يكون خلاف بمعنى خلف كمال قري قوله تعالى : ﴿**و إذاً لايلبثون خلفک**﴾ (الاسراء(١٧) : ٧٦) . والمعنى أنّه يعلم الله تعالى ما بين أيديهم أي ما قبلهم و يعلم ما خلفهم أي ما بعدهم .

و قيل : بالعكس ؛ لأنّک مستقبِل المستقبَل و مستدبرالماضي ، فمعنى«مابين أيديهم»ما بعد هم ؛ لأنّ ما بعدک فهو مستقبَل و ما هو مستقبَل فأنت مستقبِل له .

فيصدق عليه أنّه قدّامک كالغد مثلاً . و معنى«ما خلفهم»ما قبلهم ؛ لأنّ ما قبلک فهو ماض ، و ما هو ماض فأنت مستدبر له ، فيصدق عليه أنّه خلفک كالأمس مثلاً .

و قيل : ﴿**يعلم ما بين أيديهم**﴾يعني أمور الدنيا ، ﴿**وما خلفهم**﴾يعني أمور الآخرة و هذا قول مجاهد و عطاء والسدي .

و قيل : بالعكس بالاعتبار المذكور . و هذا قول الضحّاک والكلبي .

و قيل : ﴿**يعلم ما بين أيديهم**﴾معناه يعلم ما يحسّونه ، ﴿**وما خلفهم**﴾ما يعقلونه .

و قيل : ﴿**يعلم ما بين أيديهم**﴾يعني ما يدركونه ، ﴿**وما خلفهم**﴾و ما لايدركونه .

---

١ . *الحكمة المتعالية* ، ج٤ ، ص٤٧٠ .

٢ . *بحار الأنوار* ، ج٨٩ ، ص٢٦٨ ، ح١٨ ، نقلاً عن *جامع الأخبار* .

و قال ابن عبّاس، رئيس المفسّرين ـ رضي الله تعالى عنهما ـ:

﴿**يعلم ما بين أيديهم**﴾من السماء إلى الأرض، ﴿**وما خلفهم**﴾يريد ما في السماوات.

و قيل: ما فعلوا من خير و شرّ و ما يفعلونه بعد ذلک.

والكلّ حسن محتمل إلّا أنّ الأخير أنسب بهذا المكان نظراً إلى ما بين أيدي هذه الجملة و ما خلفها.

والغرض أنّه سبحانه و تعالى عالم بأحوال الشافع و ا لمشفوع له في ما يتعلّق بالثواب والعقاب واستحقاق المشفوع له لكلّ واحد منهما، إذ هو عالم بجميع المعلومات لايخفي عليه خافية و لاتُستَر عنه خابية، علمه محيط بجميع المجالي والصفات والأفعال و الأسماء، لايعزب عن علمه شيء في الأرض و لا في السماء.

والشفعاء لايعلمون من أنفسهم أنّ لهم من الطاعة ما يستحقّون به هذه المنزلة العظيمة عند الله تعالى و هو مقام الشفاعة، و لايعلمون أنّ الله قد يأذن لهم في الشفاعة قطعاً كما أخبر عنه أفضل ا لمرسلين و سيّد الأفضلين محمّدﷺعند حثّه الناس على العمل و تحذيرهم عن عذاب الله والأمن عن مكره والاتكال على الرجا و الأمل، فقال:

أنا رسول الله و ما أعلم ما يفعل بي حتي نزل قوله تعالى: ﴿**ليغفر لک الله ما تقدّم من ذنبک و ما تأخّر**﴾(الفتح(۴۸): ۲)

و مثلها من الآيات محصل له الأمر من مكره، فانّهم لايعرفون ما في نفسه من العلوم و حقائق الأشياء.

﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء﴾

فنقول: «لا»للنفي، و الاحاطة بمعنى العلم.

و قيل: هي الاحاطة على جوانب الشيء و أطرافها. و يؤيّده أنّ القرآن دالّ على أنّ بعض المقرّبين قد يطّلعون على بعض العلوم الغيبيّة بتعليمه تعالى إيّاهم حيث قال: ﴿**عالم الغيب فلايظهر على غيبه أحداً إلّا من ارتضى من رسول**﴾(الجن(۷۲): ۲۷-۲۶)و في قوله تعالى: ﴿**لاعلم لنا إلّا ما علمتنا**﴾(البقرة(۲): ۳۲)اشارة مّا إلى ذلک.

و أمّا قوله تعالى: ﴿**والله محيط بالكافرين**﴾(البقرة(۲): ۱۹)، فعند الأشاعرة حقيقة؛ لأنّ المراد به إن كان الاهلاک فالله مهلكهم حقيقة و إن كان العلم فهو العالم بالحقيقة.

و أمّا عند المعتزلة فمجاز، معناه أنّ الكافرين لايفوتون الله تعالى كما لايفوت المحاط به المحيط.

و أمّا الشيء في قوله تعالى: ﴿**بشيء**﴾، فهو أعمّ العامّ يطلق على الواجب والممكن. و سنشير إلى الحقيقة في الحزب الآتي إن شاءالله تعالى.

و قوله تعالى: ﴿**من علمه**﴾بمعنى معلومه. و كثيراً مّا يجيء المصدر بمعنى المفعول كالضرب والنسج بمعنى المضروب والمنسوج في قولهم: ضرب الأمير و نسج الأمير.

والحبّ بمعنى المحبوب كما كان يقال لزيد بن حارثة[1] ـ رضي الله عنه ـ و هو دعّي النبوّة ﷺ حبّ رسول الله أي محبوبه. فانّه ﷺ كان يحبّه و يحنو عليه ـ رضي الله تعالى عنه ـ.

والمعنى: لايحيط الخلق بشيء من معلوماته تعالى إلّا بما شاء الله أن يعلّموا منها.

ثمّ إنّه تعالى لـمّا بيّن أنّ له معلومات لاتحيط أفهام الخلق بهـا، فـانّ محسوساتهـم و معلوماتهم ليست إلّا السماوات والأرض، فأراد أن يبيّن أنّ ملكه أوسع منها و له مخلوقات عنها أكبر و منها أكثر، منها الكرسي المحيط بعرشه تعالى فقال:

﴿وسع كرسيّه السموات والأرض﴾

«وسع» من السعة. يقال: وسع فلان الشيء يسعُه سعة إذا احتمله و أطاقه و أمكنه القيام به.

قال رسول الله ﷺ: «لوكان موسي حيّاً ما وسعه إلّا اتباعي»[2] أي لم يحتمل غير ذلك و لم يمكنه إلّا ذلك.

و يقال أيضا: لايسعك هذا أي لاتطيقه و لاتحتمله.

و قال الجوهري: السعة: الجدّة والطاقة.[3] و قال الله: ﴿**لينفق ذو سعة من سعته**﴾(الطلاق (۶۵): ۷). و الهاء عوض عن الواو المسقطة عن أوّله. و إنّما أسقطت الواو من مستقبله و من «وطأ يطأ وطئاً» لتعديهما؛ لأنّ «فَعل يفعَل» ممّا أعتُلّ فاؤه لايكون إلّا لازماً، فلمّا جاءا من بين اخواتهما متعدّيين خولف بهما نظائرهما.

---

۱. *تاج العروس*، ج۱، ص۳۹۲.
۲. *فتح الباري*، ج۱۳، ص۴۳۷.
۳. *الصحاح*، ج۳، ص۱۲۹۸.

و أمّا«الكرسي»فهو في الاصطلاح ما يقعد عليه القاعد و لايفضل منه من مقعده شيء بخلاف السرير، فانّه مايفضل منه شيء. و أصله لغة التركّب والتليّد.

و منه الكِرسي ـ بالكسر ـ للأبوال و الأبعار للخيل والحمير و الأبعار لتليّد بعضها على بعض.[1]

والكرّاسة لورق الكتاب من القراطيس والجلود و غيرها لتركّب بعض أوراقها على بعض.

قال العلّامة النيسابوري: «اطلاق الكرسي على ما يجلس عليه لتركّب خشباته».

و أقول: نعم، بل لما بلغ الينا من أنّ العرب كانوا يتخذونه من اللّباد أو الألواح أو غيرها مقطّعة على قطع واحد و كانوا يلوّطون بعضها ببعض يليّدونها حتي يرتفع، ثمّ يسمّون ذلك الملبّد المليّد كرسيّاً لتليّد بعضها على بعض كما في الكرّاس للقرطاس، و أنّ التركّب الذي أدخله في معناه، أخذه في وجه التسمية حق ولكن لالما قال بل لما قلنا، فانّه تركّب بهذا الوجه و لوكان كما زعم لقيل[2] على كلّ مركّب.

و ممّا يؤيّد ذلك أنّ الله تعالى أطلق هذا الاسم على ذلك المسمّي و هو كرسيّه تعالى فافهم بعد التدبّر، فانّه من الأسرار الجليّة على ما ذهب إليه المحققون. و يؤيّده أيضا أنّه منسوب إلى الكرس و هوالجمع.

و للمفسّرين في معناه هاهنا أقوال:[3]

فعن الحسن أنّه

جسم لطيف يسع السماوات والأرض و هو نفس العرش؛ لأنّ السرير قد يوصف بأنّه عرش و بأنّه كرسيّ؛ لأنّ كلّ واحد منهما يصحّ التمكّن عليه.

و قيل: إنّه دون العرش و فوق السماء السابعة.

قال العلّامة النيسابوري: «و قد وردت الأخبار الصحيحة بهذا و عن السدي أنّه تحت الأرض».

و عن سعيد بن جبير عن ابن عبّاس ـ رضي الله عنهما ـ أنّه قال: «الكرسي موضع القدمين»[4]

---

۱. *تفسير الرازي*، ج۷، ص۱۲.

۲. أي أطلق لفظ الكرسي. «منه».

۳. *تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ج۲، ص۱۵؛ *الكشاف*، ج۱، ص۲۹۶.

۴. *كنز العمّال*، ج۱، ص۳۹۰؛ *جامع البيان* لابن جرير الطبرى، ج۳، ص۱۵.

قال النّظام العلّام النيسابوري ـ رحمه الله ـ :

و ينبغي أن يحمل هذه الرواية إن صحّت على مالايفضي إلى التشبيه ككونه موضع قدم الروح الأعظم أو ملک آخر عظيم القدر عند الله تعالى .[1]

و قيل : المراد بالكرسي أنّ السلطان والقدرة والملک له ، إذ الالهيّة لاتحصل إلّا بهذه الصفات . والعرب تسمّي أصل كلّ شيء الكِرس ، أو لأنّه تسمية للشيء باسم مكانه ، فانّ الملِک مكانه الكرسيّ .[2]

و قيل : المراد به العلم ؛ لأنّ موضع العالم الكرسيّ . و أيضا العلم هو الأمر المعتمد عليه و منه يقال : لهم كراسي الأرض كما يقال : لهم أوتاد الأرض .[3]

و قيل : المقصود منه بيان عظمة الله تعالى و كبريائه و تصويرها و لاكرسيّ ثمّ ولاقعود ولا قاعد .

و اختاره جمع من المحققين كالقفّال و الزمخشري[4] و من حذا حذوهم و تقريره : أنّه تعالى يخاطب الخلق في تقرير ذاته و صفاته بما اعتادوا في ملوكهم تصويراً و تمثيلاً و إلّا فكيف لأفهام الخلق الوقوف على حقيقة ذاته كما هي ، فمن ذلك أنّه تعالى جعل الكعبة بيتاً له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم ، و أمر خلقه بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم ، و ذكر في الحجر الأسود أنّه يمين الله في أرضه ، ثمّ جعله مقبّل الناس كما يقبّل أيدي الملوک ، و كذلك ما ذكر في القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء و وضع الموازين . و على هذا القياس أثبت لنفسه تعالى عرشاً فقال : ﴿**الرحمن على العرش استوي**﴾(طه(٢٠) : ٥)و وصف عرشه فقال : ﴿**وتري الملائكة حافّين من حول العرش**﴾(الزمر(٣٩) : ٧٥) و قال : ﴿**و يحمل عرش ربّک فوقهم يومئذ ثمانية**﴾(الحاقة(٦٩) : ١٧) ، ثمّ أثبت لنفسه كرسيّاً .

و لمّا توافقنا أنّ المراد من الألفاظ الموهمة للتشبيه في الكعبة والطواف والحجر هو تعريف عظمة الله و كبريائه ، فكذا الألفاظ الواردة في العرش والكرسي .

هذه أقوال العلماء والأكابر و المحققين من المفسّرين و سيجيء ذِرو من الكلام في تحقيق معناه و المقصود منه في الحزب الرابع من هذا الجزء إن شاء الله تعالى وحده .

---

١ . نفس المصدر .

٢ . نفس المصدر .

٣ . *التبيان*، ج٢ ، ص٣٠٩ .

٤ . الكشاف ، ج١ ، ص٢٩٧ .

في قوله تعالى: ﴿ولا يؤده حفظهما و هوالعليّ العظيم﴾

قيل: «لايؤده» لايثقله و لايشقّ عليه.

وسمعت والدي الامام الأستاذ، أستاذ البشر والعقل الحادي عشر ـ قدّس الله نفسه ـ و قد سألته عن معنى هذه الكلمة فقال:

أي لايصعب عليه و لايُضعفه حفظهما أي حفظه السماوات والأرض و مافيهما، و لايعجز سبحانه و تعالى عنه بل هو قادر على الاطلاق. و منه يظهر أنّ نفاد أمره و حكمه في الكلّ على نعت واحد، علويّة كانت أو سفليّة، صغيرة أو كبيرة، ثمّ بيّن تعالى أنّه مع كونه مقوّماً للممكنات حافظاً للأرضين و السماوات، متعال عن المتحيّزات، مقدّس عن المتمكّنات منزّه عن المتزمّنات فقال:

﴿و هوالعليّ العظيم﴾

«العليّ»، فعيل من العلوّ. و معناه البالغ في علوّ المرتبة إلى حيث لارتبة إلّا وهي منحطّة عنه.

و قيل: معناه هو الرفيع المتعالى عن الأنداد والأشباه و هو من أسماء الاضافة. و حظّ العبد من هذا الاسم أن يذلّ نفسه في طاعة الله تعالى و يبذل جهده في العلم و العمل حتي يفوق جنس الانس و معشر البشر في الفضائل والكمالات النفسانيّة و المراتب العلميّة والعمليّة.

و«العظيم»، أصله من عظم الشيء إذا كبر عظمة، ثمّ أستعير لكلّ جسم كبير المقدار كبراً يملا العين كالجمل و الأقهبين، أو كبراً يمنع احاطة البصر بجميع أقطاره كالأرض والسماء، ثمّ لكلّ شيء كبير القدر بالرتبة على هذا القياس، فالعظيم المطلق البالغ إلى أقصي مراتب العظمة هو الذات الذي لايتصوّره عقل و لايحيط بكنهه بصيرة و هو الله سبحانه و تعالى؛ لأنّه يُستحقر بالنسبة إليه كلّ ماسواه. فبهذا التفسير يرجع حاصل هذا الاسم إلى التنزيه والتعالى عن احاطة العقول بكنه ذاته. و حظّ العبد عن هذا الوصف أن يستحقر نفسه و يذلّلها للاقبال على الله تعالى بالانقياد لأوامره و نواهيه و للاجتهاد في اقتناص مراضيه.

و يقرب منها ما اختاره الامام النظّام النيسابوري ـ رضي الله تعالى عنه ـ في هذين الاسمين: «أنّ المراد منهما علوّ الرتبة و عظمة الشرف لاالحيّز و الجهة، و كيف لا و هو مقيم للمكان و مُديم للزمان جلّ شأنه و علّ سلطانه».

و قال المحققون : هوالعليّ في شأنه لعلوّه بذاته عـمّا يليق بسمات الحدوث و صفات المحدثات .

و اعلم أنّ العلوّ إمّا أن يكون بالمكان أو بالمكانة أو بهما جميعـاً ، فأعلى الموجودات بالمكانة والمكان من وجب له الوجود لنفسه استقـلالاً لم يفتقر إلى غيره . و كان له العليّ صفة ذاتية ، و كلّ ماسواه يفتقر إلى فيض جوده و يذعن لسطوة سلطانه و يلجأ إلى جناب عزّه ، و من كان بهذه الصفة لابدّ أن يكون له علوّ قدر و مكانة في قلوب العارفين ، و كلّ من كان وجوده بغيره من أفراد أعيان مراتب الكون فهو مستو عنده لعلوّ تصرّفات هذا العليّ في ما تحته ، فكلّ ماسوي الحق عـرش الرحمن لظهوره من حقائق سريان النفس الرحمانـي و قيامه به و إن لم يشعر بذلك .

و ممّن هذا السّر انخفض من علا فـي الأرض أو أراد العلوّ لجهله بحقيقة العلوّ الذي هو رتبة لايليـق إلّا بجناب من تفرّد بالقـدرة و البقاء و أحاط وجوده بكلّ الأشياء و أشمـل لطائف جوده جميع ما في الأرض و السماء و لذلك قال جلّ جلاله و طال طوله و سلطانه : ﴿**تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علواً في الأرض ولافساداً**﴾(القصص (٢٨) : ٨٣) فخاب حينئذ و خسر من أحبّ الجاه و طلب الرئاسة والعلوّ اللايق بحضرة الله ، فانّ العبد الملتبس بصفـة سيّده والمتـردّي برداء كبرياء مـولاه لابس ثوب زور لايقبله ذاته ، و لـهـذا لايعتـرف مخلوق بعلـوّ مخلوق قـطّ عند مشاهدة العين و لا يـعـظّم أحد في عين أحـد إلّا المحبوب في نظر المحبّ .

و قالوا هو تعالى«العظيم»لعظم شأنه في قلـوب العارفيـن . «والعظيم»هوالذي عجزت الأبصار عن ادراک سرادقات عزّه و كلّت الألسن عـن وصف جلال قدره . و ظهور عظمة الحق تعالى في قلـوب أهل الايمان إنّما هو بحسب معـرفتهم بآثارالأسماء الالهيّة ، فمـن كان معرفته بصفات الحق أكمل كان سيطـرة تجليّات العظمة في باطنـه أتّم . و لذلك كان رسول اللهﷺيقول : «أنا أعلمكم باللّه و أخشاكم منه»[1] و منه أخبر تعالى حيث قال : ﴿**إنّما يخشي الله من عباده العلما**﴾(فاطر(٣٥) : ٢٨) .

و صاحب الشهود إنّما يحصل له صولة العظمة من التجليّات الجلاليّة من غير أن يخطر له شيء من تأثيرات الأسماء ولا من الأحكام الالهيّة بل بمجرّد التجلّي يحصل العظمة في

١ . *فتح الباري* ، ج١١ ، ص٢٦٧ .

نفس من يشاهده . و شهود هذه العظمة لايحصل إلّا لمن يكون الحقّ سمعه و بصره لا لمن شاهده بنفسه . و على هذا ما عُبد الله قطّ من حيث ماهو عليه . و إنّما عبد من حيث ما هو مجعول في نفس العابد بحسب اعتقاده في الله . و لهذا السرّ أقام الحق تعالى عذر عباده بقوله تعالى : ﴿**و ما قدروا الله حقّ قدره**﴾(الأنعام(۶) : ۹۱) ، لاشتراک الكلّ في الجعل ، فلاشهود أعظم ممّا ارتبطت عليه أفئدة العارفين من العقائد الصحيحة الفائضة من بركات جوده تعالى .

اللّهم ارزقنا هذا الشهود و قِنا عن موجبات الحرمان والجحود ولاتحرّمنا من شفاعة من أذنت له في الشفاعة و بعثته للمقام المحمود ﴿**والسماء ذات البروج واليوم الموعود و شاهد و مشهود**﴾(البروج(۸۵) : ۳-۱) ، نجز الحزب الأوّل و يتلوه الحزب الثاني .

الحزب الثاني
في اشتقاق كلمات هذه الآية و أصولها و ما يتعلّق بها من علم الصرف

و يتقدّمها مقدّمة هي أنّ الاشتقاق ردّ لفظ إلى لفظ آخر اسماً كانا أو فعلاً ، مشترطاً فيه التغائر ليخرج اللفظ المشترک والموافقة في حروفه الأصليّة ليخرج خرج مشتقاً من الانسلال و يدخل دخل مشتقّاً من الدخول ، و إن لم يوافقه في الواو الزائدة . والمناسبة في المعنى ليذهب وهم اشتقاق ذهب من الذَهَب و يخرج المعدول ، إذ المناسبة يقتضي المغائرة ، و لامغايرة ثمّة في المعنى . و لابدّ من تغيير مّا بحسب اللفظ والمعنى تحقيقاً أو تقديراً لتعميم التغيير اللفظي ، فلاينتقص بنحو فُلک مفرداً و جمعاً ، فانّ ضمّة المفرد ضمّة بُرد و ضمّة الجمع ضمّة أُسد .

و اعلم أنّ الاشتقاق على أقسام ؛[1] لأنّه إن أعتبر فيه الحروف الأصول مع الترتيب و موافقة المشتق الأصل في معناه بأن يكون فيه معنى الأصل وحده كالمقتل مصدراً من القتل أو مع زيادة فهو الاشتقاق الصغير ، و إلّا فان اعتبر الحروف الأصول مع عدم الترتيب فالكبير ، و إلّا فان اعتبر مناسبة الحروف في النوعيّة و المخرج مع عدم الموافقة في جميع الحروف الأصول فالأكبر ، و إلّا فلا اشتقاق كما في الحبس والمنع . و لابدّ في كلّ من الأخيرين في المناسبة بين المعنيين في الجملة لا الموافقة ، فهذه أقسام متباينة . والمتبادر هو الصغير و هوالذي عرّفناه أنفاً .

---

۱ . *تعليقة على معالم الأصول للقزويني*، ج۲ ، ص۳۸۸ .

فإذا استبان لک معنى الاشتقاق و حقيقته فالآن حان أيّان أن نبسط الكلام في هذا المطلب و نذكر أقوال العلماء المحققين فيه على اختلاف درجاتهم و تباين كلماتهم. و لمّا كان هذا المطلب والذي سبقه قريبان قرينان، فحريّ بک أن لا تؤذيک ما ترى فيه من بشاعة تكرار مّا و شناعة اشارة مّا إلى بعض المقاصد المشتركة بين المطلبين بالايماض والايماء. فانّ هذه المباحث من جنس واحد و هي باعتبارات تتنوّع، فانّه هوالمشک ما كرّرته يتضوّع فبحوله و طوله أطيل و أحول و بتوفيقه و تصديقه أتّكل.

فأقول: اعلم أنّه كما تحيّرت الأوهام والعقول في ذاته و صفاته لاحتجابها بأنوار العظمة والكبرياء و استتارها بزيادة اشراق أبراق جلال القدم و البقاء، فكذا في اللفظ الدالّ عليه تعالى و هو لفظة﴿**الله**﴾، فكأنّه العكس إليه من تلک الأنوار أشعّة بهرت أعين المستبصرين فاختلفوا أسريانيّ هو أو عربي، اسم أو صفة، مشتق و ممّ اشتقاقه و ما أصله أو غير مشتق، عَلَم أو غيرعلم، عربيّ أو سريانيّ أو غيرها إلى غير ذلك من الاختلافات.

فعند أكثر المحققين أنّه لايشتق أصلاً بل هو اسم انفرد به الله تعالى كسائر أسماء الأعلام. و به ذهب أيضا الشافعيّ و أبوحنيفة و محمّدبن الحسن والحسين بن الفضل البجليّ والقفّال الشاشيّ و أبوسليمان الخطّابي و أبوزيد البلخي و امام الحرمين و الغزالي و من الأدباء سيبويه على أحد قوليه والمبرّد والمختار عند الخليل و متابعيه و الزجّاج.

و قال الغزّالي: «و كلّ ما ذكر في اشتقاقه و تصريفه تعسّف و تكلّف».

و قال الامام الرازي: «الصواب ما قاله يعني الغزّاليّ».

و المختار عندي و أسلافي ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ هذا القول لوجوه:

الأوّل: أنّه لوكان مشتقّاً لكان معناه معنى كليّا لايمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه. و حينئذ لايكون قولنا: ﴿**لاإله إلّا اللّه**﴾مو جباً للتوحيد المحض كما أشرنا إليه في الحزب الأوّل. فلايدخل الكافر بقوله: ﴿**لاإله إلّا اللّه**﴾ داخلاً في الاسلام كما لوقال: أشهد أن لا إله إلّا الرحيم. و هذا خلاف اجماع الأمّة و سنّة صاحب العصمةﷺ.

الثاني: قوله تعالى: ﴿**هل تعلم له سميّاً**﴾[1](مريم(١٩):٦٥) و ليس المراد به الصفة و إلّا لزم خلاف الواقع، فوجب أن يكون مراده تعالى اسم العلم و ما هو إلّا لفظة﴿**الله**﴾.

الثالث: الترتيب العقلي في قوله تعالى: ﴿**بسم اللّه الرحمن الرحيم**﴾، أنّه تعالى ذكر

١. فيكون له سميّاً. «منه».

الذات أوّلاً ثمّ عقّبه بالصفات نحو : محسن الفاضل السيّد . ثمّ إنّا نقول : في كلّ المواطن «الله الرحمن الرحيم القادر القاهر» ولانقول عكسه . و ورد في كلامه تعالى أينما ورد و حيثما ورد و مهما ورد و كيفما ورد بهذا الأسلوب لاغير . فدلّ ذلك على أنّ «الله» اسم علم .

فان قلت: فأيش[1] تقول في قراءة من قرأ ﴿**الى صراط الله العزيز الحميداللّه الذى له ما فى السماوات و ما فى الأرض**﴾ بخفض اسم «الله» ، فانّ هذه تدلّ على أنّها تكون كسائر صفاته تعالى و حينئذ يبطل استدلالك .

قلت : هذه ليست لأجل الوصفيّة و هو تعالى ما جعله وصفاً بل هو للبيان ، فوزانه وزان قولك «مررت بالعالم الفاضل الكامل زيد» .

و قال جمهور المعتزلة و كثير من الأدباء : أنّه من الأسماء المشتقّة و هم مع اجماعهم على الاشتقاق اختلفوا أيضا ؛

فمنهم : من تلقّي بالاشتقاق ولكن اعترف بعجزه عن معرفة ذلك اشارة إلى أنّه غيرممكن للبشر .

و منهم : من قال التعرّف ممكن إلّا أنّه أمسک عن الطلب تورّعاً و تعظيماً لاسمه سبحانه .

و أمّا الأكثرون منهم ، فقد نصّوا على محلّ الاشتقاق مع اختلافات فيه . و احتجّوا بوجوه :

الأوّل : ما أشرنا إليه في الحزب الماضي و هو قوله جلّ طوله : ﴿**و هواللّه فى السماوات و فى الأرض**﴾ ، فانّه لايجوز أن يقال : هو زيد في البلد و إنّما يقال : «هوالعالم في البلد» .

و الجواب ، ما ذكرنا ثمّة و مجراه أنّ ذلك جار مجري قولك : هو زيد في البستان و في البلد ، أو هو زيد الذي لانظير له في البلد كما يقال لمن اشتهر بصفة مثلاً بالكرم مثل حاتم فتقول : هو حاتم في البدو والحضر ، فانّه لايفهم من هذا الاسم إلّا الكرم .

الثاني : ما لوّحنا إليه ثمّة من أنّ الاسم الموضوع إنّما يحتاج إليه في الشيء الذي يدرک بالحس و يتصوّر في الوهم حتّي يشار بذلك الاسم الموضوع إلى ذاته المخصوصة . والباري تعالى يمتنع ادراكه بالحواس و تصوّره في الأوهام ، فيمتنع وضع اسم العلم له . و إنّما الممكن في حقّه سبحانه أن يذكر بالألفاظ الدالّة على صفاته كقولنا : باري و صانع و خالق .

---

١ . معناه : أيّ شيء .

والجواب : أنّ الناس لمّا علموا أنّ لهذا العالم صانعاً لم يبعد أن يضعوا له اسماً يشيرون به إلى ذاته المخصوصة ، هذا ما قالوا .

و أحسن من ذلك ما أشرنا إليه أنّه تعالى هو الواضع ، ثمّ هو الموقّف ، فبطل حينئذ استدلالهم .

الثالث : أنّ أسماء الأعلام قائمة مقام الاشارات ، فإذا قيل : يا زيد ، كان ذلك قائماً مقام يا أنت . و لمّا كان الاشارة إلى الله تعالى ممتنعة كان اسم العلم في حقّه ممتنعاً أيضاً .

والجواب : أنّ وضع العلم لتعيّن الذات المعيّنة و لاحاجة فيه إلى الإشارة الحسيّة .

و أيضا إن أريد الاشارة في الخارج فمسلّم ، ولكن لاينفعهم . و أمّا اطلاق اسمها عليه فواقع لاامتناع فيه و به ينطق القرآن و مناجاة الأنبياء و الأولياء عليهم السلام .

الرابع : المقصود من وضع اسم العلم أن يتميّز ذلك المسمّى عمّا يشاركه في نوعه أو جنسه . والحق تعالى منزّه عن أن يكون تحت نوع أو جنس ، فامتنع أن يوضع له اسم علم .

والجواب : أنّه يتوقّف على حصول الشركة و كيف و قد أجمعوا أنّه تحت نوع ولكن منحصر في فرد تعالى شأنه و عظم سلطانه .

الخامس : ما ذكرنا أنّ اسم العلم لايوضع إلّا لما كان معلوماً . والبشر لايعلمون من الله تعالى حقيقته المخصوصة ، فكان وضع اسم العلم له ممتنعاً .

والجواب : ما قلنا إنّه لم لايجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى ، و ذاته المخصوصة معلومة له ، حاضرة عنده . سلّمنا أنّ البشر هوالواضع لكن أكثر حقائق الأشياء مجهولة للبشر كالروح والملك و أمثالها ، ولايمنع ذلك من وضع الاسم لها فكذلك هاهنا .

و أمّا الذين نصّوا على الاشتقاق و عيّنوا محلّه فهم أيضاً مختلفون في ذلك . و كأنّ النزاع بين الفريقين لفظي ؛ لأنّ القائلين بالاشتقاق متّفقون على أنّ الاله اسم جنس يقع على كلّ معبود بحقّ أو باطل ، ثمّ غلّب على المعبود بحقّ كالنجم على الثريّا والسنة لعام الجذب والبيت على الكعبة و الكتاب على كتاب سيبويه . فأمّا «الله» بحذف الهمزة ، فمختصّ بالمعبود الحقّ لم يطلق على غيره ، فالاله قبل حذف الهمزة و بعده علم لتلك الذات المعيّنة إلّا أنّه قبل الحذف قد يطلق على غيره كاطلاق النجم على غيرالثريّا و بعده لم يطلق على أحد بعده أصلاً .

و أمّا غير «الله» من أسماء الله تعالى ، فمشتقّة اتفاقاً بلا اختلاف عن أحد . و في اشتقاق

هذا الاسم الأعظم أقوال :

فأحدُ قولَي سيبويه ، أنّه مشتق من «أله» ـ بفتح اللام و كسرها معاً ـ يأله إلهة و ألوهة أي عبد عبادة و عبودة و عبوديّة . و منه قرأ ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ و يذرك و إلهتك ـ بكسر الهمزة ـ أي عبادتک ، فالاله بمعنى المألوه كالكتاب بمعنى المكتوب ، إذ هوالمعبود بالحقّ و هو يعبد على الحقيقة بكلّ زمان و مكان و يُسجد بالاستحقاق بكلّ حال و شأن سواء عرفه العابد والساجد أو لا ، قصده أو لا ؛ لأنّه تعالى قضي و أمر أن لايعبدوا إلّا إيّاه و لايسجدوا سواه .

و قال صاحب كتاب *إعراب القرآن* و صاحب *التبيان* و القاضي الباقلاني في تفسيره ما حاصله :

إنّ القائلين على أنّ أصل «اللّه» إله هم على قولين :

منهم من قال: حذفت الهمزة ابتداءً ، ثمّ عوّض منها الألف و اللام ، فصار أللاه ، ثمّ أدغم اللام في اللام فصاراللّه . و هذا ما ذكرناه في صدرالكتاب .

و منهم من قال : أدخلت الألف و اللام تفخيماً و تعظيماً ، فصار الاله ، فحذفت الهمزة على القياس بأن ألقيت حركتها على اللام الأولى ، ثمّ أدغمت اللام الأولى بعد تسكينها في الثانية ، فصار «الله» و لزم الادغام و الحذف للتفخيم والتعظيم .

قال السيّدالشريف العلّامة :

فيكون لزوم الحذف والتعويض بحرف التعريف مع وجوب الادغام من خواصّ هذا الاسم ليمتاز بها عن نظائره كامتياز مسمّاه عن سائرالموجودات بما لايوجد إلّا فيه .[1]

قلت : أي المجموع من حيث هي و إلّا فلزوم الحذف ليس من خواصّ هذا الاسم ، إذ هو قياسيّ كما في أمثاله .

و قال بعض : اشتقاقه من ألهت إلى فلان إلهاً أي سكنتُ إليه أو من ألهتُ إليه إذا فزعتُ إليه و اعتمدتُ عليه ، فانّ النفوس لاتسكن إلّا إليه و العقول لاتقف إلّا لديه ؛ لأنّ كماله لذاته لالغيره ﴿ **ألا بذكرالله تطمئنّ القلوب** ﴾ (الرعد(١٣) : ٢٨) ، والخلق يفزعون و يتضرّعون إليه في حدوث الحوادث و حلول الغوائل و حصول الحوائج و هو يألههم أي يجيرهم و يؤمنهم ، فسمّي إلهاً كما يسمّي الرجل اماماً ، إذا أمّ الناس و أتموّا به .

---

١ . *الحاشية على الكشاف* ، ص ٣٦ .

فهذا القول مشتمل على قولين : ذهب المبرّد إلى الأوّل و ذهب الشيخ الزاهد المشهور الحرث بن أسدالمحاسبّي و جماعة من العلماء و الأولياء إلى الثاني . و هو معنى قول الضحّاک بن مراجم و ابن عباس ـ رضي الله تعالى عنهم ـ . فعلى هذا أصله أيضا إله .

و قال بعض : إنّه مشتق من«الوله» . تقول : «وله يوله ولهاً» . و أمّا«الوله»فقيل : ذهاب العقل لفقدان من يعزّ عليک .[1]

و قيل : هوالتحيّر من شدّة الوجد سواء فيه الواصلون إلى ساحل بحرالعرفان والواقفون في ظلمات الجهل و تيه الخذلان . وليس ذلك لمساواتهم حقيقة في المكانة والمكان بل بالنسبة إلى استغناء المحبوب الحقيقي و استعلاء الجبروت والسلطان .

و قيل : «الوله»الطرب و هو خفّة تصيب الرجل لسرور أو حزن .[2] و تسميته بذلک لكون كلّ معبود والهاً نحوه إمّا بالتسخير فقط كالجمادات و الحيوانات و إمّا بالتسخير والارادة معاً كالملائكة و البشر والجن .

و من هاهنا قالت الحكماء : «إنّ الله محبوب للأشياء كلّها و عشقه الساري سار في جميع الموات و الأحياء» . و في هذا المذهب أقوال :

الأوّل : أنّ العباد يحبّونه فكان حينئذ الأولي أن يقال : مولوه إلّا أنّهم خالفوا به البناء ليكون اسم علم فقيل : إله كما للمكتوب كتاب و للمحسوب حساب .

والثاني : أنّه مأخوذ من وله الخالق في حقّ عباده ، فيرجع معناه إلى كونه رحيماً ودوداً براً . واحتجّ أصحاب هذا القول بوجوه :

منها : أنّه تعالى قال : ﴿**يحبّهم و يحبّونه**﴾(المائدة(٥) : ٥٤) ، فثبت بهذا أنّه يكون محبّاً لعباده و كونهم محبّين له . والوله معناه هو المحبّة ، فكان اشتقاق لفظ الاله من كلّ واحد من الوجهين جائزاً إلّا أنّ اشتقاقه من محبّته تعالى لعباده أولي من اشتقاقه من محبّتهم له تعالى ؛ لأنّ اشتقاق اسمه من صفته تعالى أولى من أفعال العباد ؛ لأنّ صفته أزليّة و محبّتهم أمر محدث . و اشتقاق اسم«الله»القديم من صفته الأزليّة أولي من اشتقاقه من أفعالهم المحدثة .

والثالث : أنّ«الوله»عبارة عن المحبّة الشديدة التي يلزمها طرب شديد عند الوجدان والوصال و حزن شديد عند الفقدان و الانفصال ، فهو سبحانه مسمّى باسم«الله» ؛ لأنّ

---

١ . *كتاب العين* ، ج٤ ، ص٨٨ ؛ *تفسير الثعلبي* ، ج١ ، ص٩٧ .

٢ . معجم *مقاييس اللغة* ، ج٣ ، ص٤٥٤ .

المؤمنين يحصل لهم غاية البهجة والفرح والسرور عند معرفته و طاعته و خدمته و يحصل لهم حزن شديد عند الحجاب و البعد و العصيان ـ نعوذ بالله منها ـ، فعلى هذا أصله ولاه، فقلّبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمّة في«وجوه». فقيل: أجوه فكذا هاهنا كما قيل في«وعاء»، إعاء و في و«شاح»، إشاح هذا ماقيل.

و فيه نظر؛ لأنّ جمع إله آلهة و لوكان أصله ولاهاً لكان جمعه أولهة، كما يقال في «وعاء»، أوعية، إذ التكسير و التصغير يردّان الأشياء إلى أصولها.

و قال بعض: إنّه مشتق من أَلَه في الشيء يألَه إذا تحيّر فيه، فالباري تعالى مسمّي بهذا الاسم؛ لأنّ العقول يتحيّر والقلوب ينصرع والفطن تدهش في كنه ذاته و معرفة جماله و جلاله.

قد تحيّرت فيک خذ بيدي　　يا دليلاً لمن تحيّر فيكا[1]

آخر:

تحيّر القلب في آثار قدرته　　تحيّر الطرف في أنوار اللالي

فالعقل واقف بين مواقف على اثبات ذاته نظراً إلى وجود مصنوعاته، و بين تكذيب نفسه لتعإليه عن ضبط وهمه و حسّه فلم يبق إلّا أن يقرّ بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن ادراک كنه الجلال والجمال فها هنا:

«العجز عن درک الادراک ادراک»[2]

و لنعم ما قيل مولانا أميرالمؤمنين و امام المتقين، الوصي الصفي، سيّدنا ابوالحسنين عليّ صلوات الله الرحمن عليهم:

«كلّ دون صفاته تحبير اللغات و ضلّ هناک تصاريف الصفات»،[3] إذ التفكّر فيها يوجب الدهش والتحيّر و لذلک قالوا مأثوراً: «تفكّروا في آلاء الله و لاتفكّروا في الله».[4] فعلى هذا المذهب أصله أيضا إله.

و قال بعض: إنّه مشتق من«لاه يلوه و يليه لياهاً وليهاً»، إذا احتجت و تستّر. فأصله

---

۱. *شرح فصوص الحكم للقيصري*، ص۳۴۷.

۲. في *ديوان عليّ* عليه السلام: «و العجز عن درك الادراك ادراك و البحث عن سرّ ذات السرّ إشراك. يهدي إليه الذي منه إليه هدي مستدركا و ولي الله مدركا».

۳. *الكافي*، ج۱، ص۱۳۴، ح۱.

۴. *مجمع الزوائد*، ج۱، ص۸۱؛ *الجامع الصغير*، ج۱، ص۵۱۴.

«لاه»، فأدخلت الألف و اللام عليه و أدغمت اللام في اللام و فخّمت اللام، فصار «الله». فعلى هذا القول لايحتاج إلى حذف الهمزة منه كما قلنا.

قال الشاعر:

كلحفة من أبي رياح يسمعها لاهه الكبار[1]

أي الاهه.

قال أهل الحق: إلى ذلک أشار بقوله تعالى: ﴿**لاتدركه الأبصار و هو يدرک الأبصار**﴾.

قلت: يتعلّق بهذا القول نكتة بديعة فائضة من درجة رفيعة لابأس بذكرها و إن لم يكن من حزبنا هذا و لكنّا كنّا و نكون من حزبها: ﴿**فانّ حزب الله هم الغالبون**﴾(المائدة(۵): ۵۶)، و هي أنّه يصحّ أن يقال: إنّه تعالى محتجب و لايصحّ أن يقال: إنّه محجوب؛ لأنّ الاحتجاب دليل على كمال القدرة؛ لأنّه عبارة عن كونه تعالى قادراً على قهرالعقول عن الوصول إلى كنه صمديّته، و على قهر الأبصار من الانتهاء إلى جلال حضرته مع غاية ظهوره و نهاية شروق نوره.

و أمّا المحجوب، فيدلّ على العجز؛ لأنّه هو الذي صار مقهور الغير، تعالى الله عن ذلک علواً كبيراً، فافهم بعد التفكر و تلذّذ بها غبّ التدبّر.

و قال بعض: إنّه مشتق من«أله الفصيل بأمّه»إذا ولع بها، إذ العباد مولعون بالتضرّع إليه في البليّات و دعائه في الشدائد. قال تعالى: ﴿**و إذا مسّ الناس ضرّ دعوا ربّهم منيبين اليه**﴾(الروم(۳۰): ۳۳). و هذا و إن كان شأن الناقصين، و أمّا الكاملون فيدعونه رغباً و رهباً في السرّ والعلانية ولكن كفانا وقوع ذلک لتسميته تعالى به.

و قال بعض: إنّه مشتق من«ألهت بالمكان»إذا أقمت فيه. قال الشاعر:

ألهنا بدار ما تبين رسومُها كأنّ بقاياها وشام على اليد[2]

فهو تعالى يستحقّ لهذا الاسم لدوام وجوده أزلاً و أبداً، فعلى هذا أيضا أصله إلاه.

و قال بعض:

أصله الهاء اللّتي هي للكناية عن الغائب. و ذلک أنّهم أثبتوه موجوداً في نظر عقولهم، فأشاروا إليه بحرف الكناية، ثمّ زيدت فيه لام الملک، إذ قد علموا أنّه خالق الأشياء و

۱. *خزانة الأدب*، ج۲، ص۲۳۶.

۲. *تفسير الثعلبي*، ج۱، ص۹۸.

مالكها، فصار له، ثمّ زيدت فيه الألف واللام تعظيماً و فخّموه توكيداً لهذا المعنى فصار بعد هذه التصرّفات على صورة قولنا: ﴿**الله**﴾.[1]

هذا ما نقله الخطّابي و كلام الرازي.

و قال بعض: أصل «الله» لاها بالسريانيّة، فعرّب بحذف الألف الأخيرة منه و ادخال لام التعريف عليه.[2]

قلت: و قد بقي هاهنا اشارة لها طراوة و غضارة قد ورثتُها من أسلافي الصلحاء الكرام و هم أكابر أهل البيت ـ عليهم الصلوة والسلام ـ هي أنّه من لطائف هذا الاسم الأعظم أعني ﴿**الله**﴾ أنّک إذا لم تتلفّظ بالهمزة منه بقي للّه، ﴿**و للّه جنود السماوات والأرض**﴾ (الفتح(۴۸): ۴). و إن تركت من هذه البقيّة اللّام الأولي بقي البقيّة على صورة له ﴿**له ما فی السماوات و ما فی الأرض**﴾. و إن تركت اللّام الثانية بقي الهاء المضمومة من هو ﴿**الله لا إله إلّا هو**﴾، و قوله تعالى أيضاً: ﴿**قل هوالله أحد**﴾ (الاخلاص(۱۱۲): ۲). و أمّا الواو في «هو» فهي زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع هما هما و هم.

و أقول: إن نظرت ينكشف لک أسرار كثيرة بل سرّ واحد، إذ مآلها إليه[3] و هو ما أشار إليه أهل الحق من أنّه هو الموجود الحقيقي و ظهور سائرالموجودات فرع لوجوده تعالى و هو باعتبار الاعتبارات والتعيّنات، فإذا تُركت دفعة أو تدريجا لم يبق إلّا هو الموجود الواحد الأحد كما ينادي عليه قوله: ﴿**الله لا إله إلّا هو**﴾، و قوله: ﴿**هو الله أحد**﴾ و قوله: ﴿**كلّ شیء هالک إلّا وجهه**﴾ (القصص(۲۸): ۸۸) و إليه أشار العارف حيث قال:

چون ممكن گرد امكان برفشاند به جز واجب دگر چيزي نماند

و لهذا يعبّر عنه أهل الحق بلفظة «هو» و يكتفون به عن ذكر سائرالأسماء والصفات و يقولون: إنّ الهويّة سرّ الالهيّة و هو عبارة عن موجود أزليّ أبديّ متفرّد بصفة الجلال والاكرام و هذه أوّل كلمة دعي الله عباده اليها بقوله: «قل هو»، فتمّ بها الكلام، ثمّ قال: «الله» هو الاسم الجامع الخاص الدال على الذات الواحديّة بجميع أجزائه الحرفيّة و حقائقه الوضعيّة و سرّ الهويّة فيه أنّه لايظهر إلّا بعد تجرّده عن قيود أحكام الحروف المركّبة لكمال تفرّده

۱. *تفسير القرطبي*، ج۱، ص۱۰۳.
۲. *تفسير البيضاوي*، ج۱، ص۳۷.
۳. مرجع ضمير هاء در إليه و مآلها، «واحد» است.

عن الأغيار و قوّة تنزّهه عن حقائق الآثار .

و في كلّ هذه الآيات والاشارات أسرار سريّة و لطائف سريّة لانسمح باظهارها و اعلانها لعلوّ اعلامها و رفعة شأنها و ليست الرخصة أيضا جرت باتيانها ، ﴿**فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام**﴾(الأنعام(۶) : ۱۲۵)﴿**أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه**﴾(الزمر(۳۹) : ۲۲) . هذا ما بحسب اللفظ .

و أمّا بحسب المعنى ، فانّک إذا دعوت الله بهذا الاسم الأعظم فكأنّک دعوته بجميع الصفات و الأسماء بخلاف سائرها ، فلهذا صحّت كلمة الشهادة به فقط . و ممّا يتعلّق بهذا الحزب من كلام أرباب الحق و التحقيق و مذاق أصحاب الصدق و التصديق ـ صان الله أقدارهم و أعلى منارهم ـ أنّ لفظة «الله» مركب من خمسة أحرف لفظاً و ستّة رقماً و هي اشارة إلى احاطة الذات المتعالية العوالم الخمسة المحسوسة والجهات الست المختلفة .

و﴿**الحىّ**﴾ ، نعت فاعل من الحياة . يقال : حَيِي يحيي حياة فهو حيّ . و أصله حييّ كحذر و طمع ، فأدغمت الياء الأولي بعد تسكينها في الثانية عند اجتماعها و كلا اليائين أصل .

و قيل : أصله الحَيو على وزن فَعل بدليل الحيوان ، فلمّا اجتمعت الواو والياء والسابق منها ساكن جُعلتا ياءً مشدّدة . و زيّف بأنّه عديم النظير ، فانّه لم يوجد ما عينه ياء و لامه واو .

قيل : عليه ما تقول في حيوان قالوا : «واو» حيوان مبدلة عن الياء و أصله حييان و هو لفيف مقرون من باب فعل يفعل . و يجوز الادغام في الفعل الماضي منه فيقال : حيّ حيّا حيّوا .

و﴿**القيّوم**﴾ ، اشتقاقه من القيام ، من قام بالأمر إذا حفظه . و وزنه فيعول . و أصله قيووم كما مرّ . اجتمعت الواو والياء و سبقت إحداهما الأخري بالسكون ، فقلّبت الواو ياء و أدغمت احدي اليائين في الأخري و ضُمّت فصار قيّوماً .

و«تأخذ» ، فعل مضارع مشتق من الأخذ و هو مهموز الفاء من باب فَعل يفعُل . والأخذ أحد المصادر الثلاثيّة التي يجي أمرها بحذف الهمزة على خلاف القياس ، فيقال في أخَذ و أكل و أمر ، خُذ و كُل و مُر .

و«الذي» ، أصله لَذي و اللّام زائدة زيدت لتحسين اللفظ .

«يشفع» ، اشتقاقه من الشفاعة . يقال : «شفع يشفع» من باب «فعل يفعل» بفتح الفائين الواقعين في العين .

﴿**يعلم**﴾ ، فعل مضارع مشتق من «العلم» من باب «فِعل يفعَل» بكسر العين في الماضي

و كسرها في المضارع .

﴿**يحيطون**﴾ ، فعل مضارع مشتق من«الاحاطة»و هو أجوف واويّ من باب الافعال ثلاثيّاً مزيداً فيه . يقال : «أحاط يحيط»و أصلها أحوطَ يُحوِط من الحوط و هوالحفظ ، فقلّبت الواو في الماضي ألفاً لتحركها و كون ما قبلها في حكم المفتوح ، إذا الحاء في الأصل أعني الثلاثي المجرّد مفتوحة ، و في المضارع نقلت كسرة الواو إلى الحاء لثقل الكسرة على الواو ، فصار يُحوِط ، ثمّ قلّبت الواو ياء لسكونها و انكسار ما قبلها فصار يُحيط كما قلّبت واو ميزان و ميقات ياءً لأجل كسر ما قبلها ، إذ أصلهما موزان و موقات ، إذ هما مأخوذان من الوزن و الوقت .

و«الشي »في الأصل مصدر شاء . قال القاضي البيضاوي ـ رحمه الله ـ في تفسيره :

الشيء يختصّ بالموجود ؛ لأنّه في الأصل مصدر شاء أطلق بمعنى الفاعل و هو الشائي تارة ، و حينئذ يتناول الباري تعالى كما قال تعالى : ﴿**قل أيّ شيء أكبر شهادة قل الله**﴾ (الأنعام(۶) : ۱۹)

و قال أيضا :

﴿**كلّ شيء هالک إلّا وجهه**﴾(القصص(۲۸) : ۸۸) ، إذ الأصل في الاستثناء الاتصال و هو أن يكون المستثني من جنس المستثني منه داخلاً فيه . و أطلق بمعنى المفعول و هوالمشيء تارة أخري أي المشيء وجوده . و ما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة . و عليه قوله تعالى : ﴿**اللّه خالق كلّ شيء**﴾(الرعد(۱۳) : ۱۶)و قوله : ﴿**إنّ الله على كلّ شيء قدير**﴾(البقرة (۲) : ۲۰) .[1]

والمعتزلة لمّا قالوا الشيء ما يصحّ أن يوجد و هو يعمّ الواجب والممكن أو ما يصحّ أن يعلم و يخبر عنه ، فيعمّ الممتنع أيضا لزمهم التخصيص ، أي تخصيص الشيء بالممكن في الموضعين بدليل العقل يعني بالموضعين ، قوله تعالى : ﴿**اللّه خالق كلّ شيء**﴾و قوله : ﴿**إنّ الله على كلّ شيء قدير**﴾ . و إنّما لزمهم تخصيص الشي بالممكن فيهما ؛ لأنّ القدره والخلق لايتعلّقان بالواجب والممتنع . فافهم ، فانّه أصل لمبحث جليل بين العلماء والاشارة كفاية .

«شاء» ، فعل ماض من المشيّة و هو أجوف يائي ، مهموز اللام من باب فعل يفعل بكسر العين و فتحها .

«وسع» ، فعل ماض مشتق من السعة . و هو معتل واويّ من باب فعل ـ بالكسر ـ و يفعل

---

۱ . *تفسير البيضاوى* ، ج۱ ، ص۲۰۹ .

بالفتح للعين . و إنّما حذفت من مستقبله و هو يسع الواو . و لم يقع بين ياء و كسرة ، إذ أصله يَوسَع ؛ لأنّه في الأصل من باب يفعل بكسر العين فحذفت الواو ؛ لأنّها واقعة بين ياء و كسرة فبقي يسع ، ثمّ نقل إلى باب يفعل بالفتح لأجل حرف الحلق ، إذ الانتقال من الكسرة إلى حرف الحلق ثقيل ، فقيل يسع بالفتح .

«**يؤده**» ، فعل مضارع مشتق من«الأود»و هو ايصال المشقّة إلى أحد ، و جعل الشيء نصفين ، و ميل الشمس إلى الغروب في آخرالنهار .

والمعنى هاهنا ايصال المشقّة إلى أحد ، و هو أجوف واويّ مهموز الفاء من باب فعل يفعل بفتح العين وضمّها في الماضي والغابر وأصله«يأود»أستثقلت الضمّة على الواو ، فنقلت إلى ماقبلها و هي الهمزة فصار يؤود .

«**العلىّ**» ، فعيل بمعنى الفاعل من العلوّ و هو ناقص واوي من باب«فعل يفعل»بفتح العين و ضمّها في الماضي والغابر أيضا . يقال : علا يعلو علوّاً و علاء . و أصله عَلِيو ، اجتمعت الواو و الياء و سبقت إحداهما الآخر بالسكون ، فقلبت ياء و أدغمت فصار عَلِيّاً .

«**العظيم**» ، فعيل بمعنى الفاعل من العظمة من باب فعل يفعل بضمّ العينين .

اللّهم قنا عن ضمّ العينين وافتح عينانا ليصيرالعينين و هما العلم والعين لنا عياناً و نوّرهما للاستنارة بنور وجهک الكريم واحفظهما أن ينظرا بعين العلوّ و العظمة إلى سواک ﴿**و لايؤده حفظهما و هوالعلىّ العظيم**﴾ .

الحزب الثالث

في إعراب هذه الآية و ما يتعلّق بها من علم النحو

في قوله تعالى : ﴿الله لا إله إلّا هو﴾

﴿**الله**﴾ ، رفع بالابتداء ، «لا»لنفي الجنس ، «إله»نكرة مفردة مبنيّة على الفتح ؛ لأنّها اسم «لا» ، و خبر«لا»محذوف . تقديره لاإله موجود أو لا إله في الوجود أو يصحّ أن يوجد إلّا الله .

و«إلّا»حرف الاستثناء و هو ضمير مرفوع منفصل راجع إلى الله تعالى في محلّ الرفع على أنّه بدل من محل لاإله و هوالرفع ، إذ هو في الأصل مبتدأ و لايجوز ابداله من لفظ «لاإله»سوي محلّه ؛ لأنّه لو أبدل من لفظه لزم تقدير«لا»عاملة بعد إلّا و هو غيرجائز ؛ لأنّ عمل«لا»لأجل النفي و قد انتقض النفي بـ«إلّا» .

والجملة أعني قوله : ﴿**لاإله إلّاهو**﴾ في محلّ الرافع ؛ لأنّها خبر المتبدأ أعني الله . والله أعلم .

واعلم أنّ هاهنا سؤال مشهور تقريره : أنّه لابدّ من تقدير خبر «لا» ، فانّ كلّ تقديره «لاإله موجود إلّا لله» لايفيد عدم امكان إله آخر ، و إن كان تقديره «لاإله ممكن إلّا الله» ، لاتدلّ على وجود المستثني ، و كلاهما باطلان .

و قال جدّي و سيّدي أب الآباء و صدر أعاظم العلماء والحكماء في *حاشيته على تفسير القاضي* ـ رحمهما الله تعالى ـ فأفاد :

> ولک أن تختار الأوّل كما هو الشايع في تقدير خبر «لا» و تمنع بطلان تاليه ، فانّ عدم امكان إله آخر و إن كان ممّا يجب أن يعتقده لكن لايجب أن يدلّ كلمة التوحيد على كلّ ما هو كذلک . فمن الجائز أن أكتفي فيها على الدلالة بأنّه ليس في الوجود إلّا الله و ليس لک أن تمنع احتياج «لا» إلى الخبر بناء على ما نقل ابن الحاجب عن بني تميم من أنّهم لايثبتون خبر «لا» ؛ لأنّه غيرمتعمد عندالمحققين . قال الأندلسي : لاأدري من أين نقله و قاس .
>
> انتهى ما أفاد ـ قدّس سرّه ـ .

و أقول : تفصيل ما أجمل ـ رضي الله عنه ـ أنّ في جواز اثبات خبر «لا» لنفي الجنس بين النحاة خلاف . فعند أهل الحجاز يجوز اثبات الخبر لكنّ الحذف أكثر من الاثبات ، إذا كان الخبر عامّاً كالموجود . والحاصل و غيرذلك و قد دلّت عليه قرينة لفظيّة أو معنويّة مثال القرنية اللفظيّة «لارجلَ» في جواب من يقول : هل في الدار من رجل . تقديره لارجل في الدار . و في مثال القرينة المعنويّة «لاإله إلّا اللّه» ، و «لافتي إلّا عليّ و لاسيف إلّا ذوالفقار» ،[1] قد حذف الخبر في الأمثلة الثلاثة و هو موجود والقرنية هاهنا معنويّة ؛ لأنّ إلّا من حيث المعنى تدلّ عليه ، إذ الاستثناء من النفي اثبات ، فالّا تدلّ على اثبات الوجود وانحصاره في الله تعالى ، فعلم بهذه القرينة أنّ المراد من «لاإله» نفي الاله في الوجود .

و قدعلمت من قولنا «إذا كان الخبر عامّاً و دلّت عليه قرنية» أنّه إذا لم يكن عامّاً أو كان و لم تدلّ عليه لم يجز حذفه . و أمّا عند بني تميم فلايجوز اثبات خبر «لا» لنفي الجنس بل الحذف واجب عندهم فلا يجوّزون لاغلام رجل ظريف بالرفع بل ظريفاً بالنصب على

---

١ . *مناقب آل أبى طالب* ، ج ٢ ، ص ٢٨٤ ؛ *الفضائل لشاذان القمىّ* ، ص ٨٥ .

الوصفيّة . و يحملون أفضل في مثل «لا رجل أفضلُ منك» على الصفة لـ «لا رجل» حملاً على محلّه . فما أفاد من قوله : «و ليس لک أن تمنع» اشارة على رأي بني تميم .

هذا ثمّ نقل ـ رضي الله عنه ـ تأييداً لما أفاد عن الأندلسي أنّه قال :

والحق أنّ بني تميم يحذفونه وجوباً ، إذا كان جواباً عن السؤال أو قامت قرينة دالّة عليه . و إذا لم يقم فلايجوز حذفه ، إذ لادليل عليه بل بنو تميم إذن كأهل الحجاز في ايجاب الايتان به .

و اعلم أنّ عمل «لا» لنفي الجنس في نصب الاسم و رفع الخبر إنّما هو لأجل مشابهتها لـ «إنّ» إمّا لأجل أنّ «إنّ» للاثبات و «لا» للنفي ، فحمل «لا» علي «رنّ» حملاً على النقيض كما يحمل النظير على النظير و إنّما حمل النقيض على النقيض لأجل المناسبة بينهما و هي أنّ النقيضين غالباً يتلازمان في الخطور بالبال بشهادة الوجدان ، و إمّا لأجل أنّ «إنّ» لتحقيق الاثبات ولا لتحقيق النفي ، فحمل «لا» علي «إنّ» ؛ لأنّهما نظيران من حيث التحقيق . والفرق بين «لا» التي لنفي الجنس و بين «لا» التي بمعنى ليس أنّ الأولي لنفي الجنس و الماهيّة ، والثانية لنفي واحد من الجنس . مثلاً إذا قيل : لا رجل في الدار كان معناه أنّه ليس في الدار هذا الجنس ، فاذن لايجوز أن يكون فيها واحد أو اثنان أو أكثر . و إذا قيل : لا رجلَ في الدار ، كان معناه نفي واحد من جنس الرجال ، فيجوز كون الاثنين أو الأكثر فيها . فانّک إذا تدبّرت فيها عرفت أنّ النكرة في سياق النفي لاتفيد العموم مطلقاً بل إنّما تفيده إذا كان النفي نفي الجنس ، فانّ «رجل» في لا رجل في الدار نكرة واقعة بعد «لا» التي بمعنى ليس و لايفيد العموم .

قوله تعالى : ﴿الحيّ القيّوم﴾

مرفوعان على أنّهما خبران آخران لقوله : ﴿**الله**﴾ ، أو بدلان من محل الجملة و هي «لا إله إلّا هو» ، أو بدلان من ضمير المرفوع المنفصل أعني «هو» .

فان قلت : لو كان بدل الضمير لكان تقديره «الله لا إله إلّا الحيّ القيّوم» ، إذ المبدل في حكم الطرح فلايكون إذاً في الجملة التي هي خبر الله عائد يرجع اليه ، فلايجوز أن يكون بدلاً من الضمير .

قلت : لانسلّم أنّ المبدَل في حكم الطرح من جميع الوجوه و لو سلّم فهو من باب اقامة المظهر مقام المضمر ، إذ الحيّ القيّوم ليس إلّا الله تعالى .

و في ﴿**الحيّ القيّوم**﴾ وجه رابع و إن كان فيه بُعد و هو أن يكونا صفتين لقوله : ﴿**الله**﴾

تقديره الله الحىّ القيّوم لاإله إلّا هو .

لايقال : لم لايجوز أن يكونا صفتين لـ«هو»

لأنّا نقول : إنّ الضمير لايوصف كما أنّه يوصف به .

قوله تعالى : ﴿لاتأخذه سنة و لانوم﴾

«لا»للنفي ، «تأخذ»فعل مضارع والهاء ضمير منصوب متصل في محلّ النصب على أنّه مفعول«تأخذ»راجع إلي«الله»تعالى . «سنة»رفع بفاعليّة«تأخذ» . والواو حرف العطف تفيد الجمعيّة المطلقة من غير ترتيب و لامهملة و«لا»الثانية زائدة لتأكيد النفي . «نوم»رفع بالعطف على سنة و يجوز أن يكون الجملة أعني **﴿لاتأخذه سنة ولانوم﴾** بدلاً من الجملة الأولي أعني **﴿لاإله إلّا هو﴾** ، أو خبراً بعد خبر لقوله : **﴿الله﴾** تقديره : الله لاتأخذه سنة و لانوم . و كذلک كلّ جملة من الجمل التي وقعت بعدها بشرط خلوّها عن حرف العطف .

قوله تعالى : ﴿له ما فى السماوات و ما فى الأرض﴾

«له» ، جار و مجرور ، و الضمير المجرور عائد إلى الله تعالى .

«ما»اسم موصول ، «في السماوات»جار و مجرور متعلّقه محذوف و كذا متعلّق«له» تقديره : ثبت للّه ماحصل في السماوات . والجار والمجرور الثاني مع متعلّقه المحذوف صلة للموصول و العائد إلى الموصول الضمير المستكن في الجار والمجرور المنتقل من الفعل المتعلّق إليه ، و الموصول مع الصلة في محلّ الرفع على الابتداء و خبره الجار و المجرور الأوّل أعني«له» ، و فيه دليل على أنّ كلّا من الظرف و الجار والمجرور مقدّر بجملة لابمفرد و إلّا لم يكن صلة للموصول ؛ لأنّ صلة الموصول تجب أن تكون جملةً . و قوله : **﴿ما فى الأرض﴾** معطوف على قوله : **﴿ما فى السماوات﴾** ، و إعرابه كاعرابه تقديره : و ثبت له ما حصل و وُجد في الأرض .

قوله تعالى : ﴿من ذا الذى يشفع عنده إلّا باذنه﴾

«من» ، استفهاميّة في محلّ الرفع على الابتداء . «ذا» ، اسم الاشارة في محلّ الرفع على أنّه خبر المبتدأ الذي اسم موصول . «يشفع» ، فعل مضارع فاعله ضمير يرجع إلى الاسم الموصول ، و الجملة أعني يشفع مع فاعله صلة للموصول ، والموصول مع صلته في محلّ الرفع على أنّه صفة لاسم الاشارة و هو ذا . و«عند» ، نُصبَ على الظرف متعلّق بـ«يشفع» ، فيكون ظرفاً لغواً ، و يجوز أن يكون متعلّقه محذوفاً ، فيكون مستقراً في محل النصب على

الحال . و ذوالحال الضمير المستكنّ في «يشفع» ، تقديره : من ذا الذي يشفع هو حال كونه حاصلا و كائنا عند الله . والهاء ضمير مجرور بالاضافة راجع إلى الله تعالى . «إلّا» ، حرف الاستثناء . «باذنه» ، جار و مجرور ، و الهاء في محلّ الجر بالاضافة . والجار والمجرور أعني بإذنه متعلّق بمحذوف . والمستثني منه محذوف تقديره : لاأحد يشفع عند الله ملتبساً بحال من الأحوال إلّا حالة كونه ملتبسا باذن الله .

قوله تعالى : ﴿يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم﴾

«يعلم» ، فعل مضارع فاعله ضمير مستكنّ فيه راجع إلي «الله» تعالى . «ما» ، اسم موصول «بين» ، نصب على الظرف «أيدي» ، في تقدير الجر بالاضافة . «هم» ضمير مجرور متصل راجع إلى ما في السماوات والأرض ؛ لأنّ فيهم العقلاء فغلّبوا ، أو لما دلّ عليه قوله من ذا من الملائكة والأنبياء و الصدّيقين والشهداء والصالحين . و «بين أيديهم» ، بمعنى قبلهم على ما مرّ في الحزب الأوّل . و متعلّق الظرف محذوف . تقديره : ماحصل بين أيديهم . والظرف مع متعلّقه المحذوف صلة للموصول ، و الموصول مع صلته في محلّ النصب لكونه مفعولاً لقوله : «يعلم» . و قوله : «و ما خلفهم» معطوف على قوله : «ما بين أيديهم» . و إعرابه كاعرابه و تقديره : و يعلم ما خلفهم و يعلم هاهنا من العلم بمعنى المعرفة لكونه متعدي إلى مفعول واحد لا مفعولين .

في قوله تعالى : ﴿ولايحيطون بشيء من علمه إلّا بماشاء﴾

«الواو» ، للعطف و «لا» للنفي . «يحيط» ، فعل مضارع . الواو فيه ضمير مرفوع متصل في محلّ الرفع لكونه فاعلا له راجع إلى ما رجع إليه الضمير في «بين أيديهم» و «في خلفهم» . والنون فيه علامة الرفع ، إذ هو من جملة الأفعال الخمسة التي علامة رفعها ثبات النون و علامة نصبها و جزمها سقوط النون .

«بشيء» ، جار و مجرور متعلّق بـ «يحيطون» ، فهو ظرف لغو لا محلّ له من الاعراب ؛ لأنّ «أحاط» يستعمل بالباء فيقال : أحاط به . و يجوز أن يكون مفعولاً لـ «يحيطون» . «من علمه» ، جار و مجرور . و «من» فيه للبيان لشيء و هو ظرف مستقرّ محلّه الجرّ على أنّه صفة لشيء تقديره : بشيء كائن ذلك الشيء من علمه . والهاء ضمير مجرور بالاضافة راجع إلى الله تعالى .

و «العلم» ، بمعنى المعلوم . أى من معلومات الله . والجملة أعني : ﴿**ولا يحيطون بشيء**

من علمه﴾ معطوفة على قوله : ﴿**يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم**﴾ . و«إلّا» حرف الاستثناء . «بماشاء» ، الباء حرف الجر ، متعلّق بـ«يحيطون» مضمراً بعد إلّا . و«ما» ، اسم موصول . و«شاء» ، فعل ماض ، فاعله ضمير راجع إلى الله تعالى . والجملة أعني شاء مع فاعله صلة للموصول . والعائد محذوف والموصول مع صلته في محلّ الجر بالباء . و مفعول شاء محذوف يدلّ عليه ما قبله و المستثني منه هاهنا أيضا محذوف . تقديره : ولايحيط أهل السماوات والأرض بشيء من معلومات الله في وقت من الاوقات إلّا في وقت شاء الله تعالى في ذلك الوقت أن يحيطوا بما شاءه من معلوماته بتعليمه تعالى و توقيفه إيّاهم عليه .

في قوله تعالى : ﴿وسع كرسيّه السماوات والأرض ولايؤده حفظهما و هوالعليّ العظيم﴾

«وسع» ، فعل ماض كما مضي . «كرسيّه» ، مفعول بفاعليّته . و الهاء ضمير مجرور في محلّ الجرّ بالاضافة ، راجع إلى الله تعالى . «السماوات» ، منصوب بمفعوليّة وسع و علامة نصبها كسرة التاء ؛ لأنّها جمع المؤنث السالم و نصبه بالكسرة . و«الأرض» ، منصوب ؛ لأنّها معطوف على السماوات .

و قوله تعالى : ﴿ولايؤده حفظهما﴾

«الواو» ، للعطف . و«لا» ، للنفي . «يؤد» ، فعل مضارع . الهاء ضمير منصوب متصل راجع إلى الله سبحانه في محلّ النصب بكونه مفعولاً ليؤد . «حفظهما» ، رفع بفاعليّته . و هما ضمير مجرور متّصل راجع إلى السماوات والأرض . و هو من باب اضافةُ المصدر إلى المفعول و ذكرُ الفاعل متروک . تقديره : ولايؤد اللهَ حفظُه السماوات والأرضَ .

﴿و هوالعليّ العظيم﴾

«الواو» ، للعطف . و قيل : يجوز أن يكون للحال . و«هو» ، ضمير مرفوع منفصل راجع إلى الله في محلّ الرفع بالابتداء . و«العليّ» ، رفع بخبريّته . «العظيم» ، رفع لكونه خبراً بعد خبر أو لكونه صفة للعليّ أو بدلاً منه .

الحزب الرابع
فيما يتعلّق بهذه الآية من علمي المعاني والبيان

و هما العلمين المختصين بالقرآن كما قال الزمخشري ـ رحمه الله ـ في *الكشاف* . و قد

أنشطني الآن نشاط الاعتقاد الجمّ الذي لي مع هذا الامام الفاضل، البحر الزاخر أعني جار الله العلامة ـ أحسن الله اكرامه ـ أن أورد هذه المسائل لشدّة خصوصيّة كانت له ـ رحمه الله ـ مع هذين العلمين على طرز *الكشاف* ذي اللطائف و الألطاف تنسيطاً للنفس المرتاضة و تفريحاً اقتداءً به تقدساً لروحه و ترويحاً.

فان قلت: ما الفرق بين قوله: ﴿**الله لاإله إلّا هو**﴾و بين قوله: ﴿**لاإله إلّا الله**﴾.

قلت: ﴿**الله لاإله إلّا هو**﴾ أبلغ و آكد و أفيد من ﴿**لاإله إلّا الله**﴾من خمسة أوجه:

الأوّل: أنّ هذا الترتيب اللفظي مطابق للترتيب الخارجي؛ لأنّ«الله»مقدّم على كلّ شيء في الواقع، فقدّم ذكره في اللفظ ليتطابق الترتيب الخارجي الترتيب اللفظي.

الثاني: أنّه قدّم لفظ«الله»لكون ذكره أهمّ، إذ لا أهمّ عند المؤمن من ذكر اسم الله تعالى مطلقاً؛ لأنّه المقصود بالذات و ما سواه فمقصود بالعرض، و الأهمّ مقدّم طبعاً، فقدّم وضعاً ليتطابق الطبعَ الوضعُ.

الثالث: أنّ المسند في هذه التركيب جملة اسميّة دالّة على الدوام والثبات بخلاف المسند في﴿**لاإله إلّا الله**﴾، فانّه ليس بجملة بل هو مفرد.

الرابع: أنّه قد ثبت في علم المعاني أنّ المسند إذا كان جملة يفيد تقوي الحكم بخلاف ما إذا كان مفرداً، فيكون﴿**الله لاإله إلّا هو**﴾آكد و أبلغ.

الخامس: أنّ قوله: ﴿**الله لاإله إلّا هو**﴾ اشارة إلى شيئين كونه موجوداً أوّلاً و كونه واحداً ثانياً؛ لأنّ الله اشارة إلى كونه موجوداً أي الله موجود و﴿**لاإله إلّا هو**﴾اشارة إلى كونه واحداً؛ بخلاف﴿**لاإله إلّا الله**﴾، فانّه لايدلّ أوّلاً على كونه موجوداً بل يدلّ على كونه واحداً و بواسطة دلالته على كونه واحداً يدلّ على كونه موجوداً، فـ﴿**الله لاإله إلّا هو**﴾أبلغ من هذا الوجه أيضا.

و أيضا في قوله: ﴿**الله لاإله إلّا هو**﴾احتراز عن النفي في أوّل الكلام. يؤيّده ما نقل عن بعض أهل الحق والتحقيق أنّه قال في أكثر أحوال الذكر«الله»و لم يقل: ﴿**لاإله إلّا الله**﴾. فسئل عن ذلك فقال ـ رحمه الله ـ: «نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب». فقوله: ﴿**الله لاإله إلّا هو**﴾أفيد من قوله: ﴿**لاإله إلّا الله**﴾، بهذه الوجوه.

فان قلت: لم قدّم«السنة»على«النوم»و قياس المبالغة عكسه، فانّ القياس في صورة النفي يقتضي الترقي من الأعلى إلى الأسفل كما يقال: زيد لايملك ديناراً و لادرهماً. و

لايقال : زيد لايملک درهماً و لا ديناراً ؛ لأنّ من عدم كونه مالكاً لدرهم يظهر أنّه لايملک ديناراً دون العكس ؛ لأنّه يلزم من نفي الجزء نفي الكل و لايلزم العكس .

فالقياس هاهنا أن يقال : لاتأخذه نوم و لا سنة ؛ لأنّه يلزم من عدم أخذه السنة إيّاه عدم أخذ النوم إيّاه من دون العكس لما بيّنّا من أنّ السنة مقدّمة على النوم .

قلت : لعلماء البيان في الجواب عن هذا أقوال أربعة على ما سنتلوها عليک .

قيل : إنّه إنّما قدّم السنة على النوم رعاية لترتيب الوجود الخارجي ، إذ هي فيه متقدّمةعليه ، إذ معناه اللغوي على ما أسلفنا هو فتور يتقدّم على النوم ، فلهذا قدّمه ليتطابق الوجود اللفظي والوجود الخارجي .

و قيل : إنّما أخّر قوله : ﴿**و لانوم**﴾ ؛ لأنّه لما قال : ﴿**لاتأخذه سنة**﴾ . فربّما يتوهّم أنّ السنة إنّما لاتأخذه لضعفها ، فيجوز أن يأخذه النوم لقوّته فأزال هذا الوهم بقوله : ﴿**ولا نوم**﴾ .

قلت : لايخفي عليك ما فيه إذ السنة كما علمت موقوف عليها للنوم فلا يتحقّق النوم إلّا بعد تحقّقه لتقدّمها عليه ، فانّك إذا منعت السنة منعت النوم فافهم .

و قيل : معناه ﴿**لاتأخذه سنة**﴾أي نعاس فضلاً عن أن يأخذه النوم و فيه ما فيه .

و قيل : إنّه نفي الأخص أولاً ثمّ نفي الأعمّ ليفيد المبالغة من حيث لزومه نفي النوم أولاً ضمناً ثمّ ثانياً صريحاً ، و لو اقتصر على نفي الأخص لم يلزم منه نفي الأعمّ ، إذ لايلزم من نفي الانسان نفي الحيوان .

قلت : لايذهب عليک أنّ هذا مبنيّ على أنّ النوم أعمّ من السنة ولايستقيم ذلک إلّا أن يقال : إنّ السنة نوم خفيف ، فيكون النوم جزءاً لها كالحيوان للانسان ، فيعمّ النوم بهذا الوجه .

فان قلت : لايلزم من قوله : ﴿**له ما فى السماوات والأرض**﴾أن تكون السماوات والأرض أيضا له كما إذا قلت لزيد سيف في غمد لايلزم منه أن يكون الغمد أيضاً له . و لهذا قالت الفقهاء في باب الاقرار : «الاقرار بالمظروف لايستلزم الاقرار بالظرف» ،[1] فلو قال المقرّ لزيد عليّ سيف في غمد لايلزمه تسليم الغمد اليه ، فكان ينبغي أن يقال : له السماوات والأرض و ما فيهما .

قلت : المراد بما في السماوات والأرض ما وجد فيهما سواء كان داخلا في حقيقة السماوات والأرض ، إذ يصدق على حقيقة السماوات والأرض أنّها موجودة فيهما أو خارجاً

---

١ . *المهذّب لابن البراج* ، ج١ ، ص٤٠٨ ؛ *جواهر الكلام* ، ج٣٥ ، ص١٨ .

عن حقيقتهما متمكّناً فيهما . فقوله تعالى : ﴿**له ما فى السماوات والأرض**﴾أبلغ من قوله : له السماوات والأرض و ما فيهما ، من جهة الايجاز و الاختصار .

فان قلت : لم جُمعت السماوات و أفردت الأرض والحال أنّ الأرض أيضا سبع مثل السماوات لقوله تعالى : ﴿**و من الأرض مثلهنّ**﴾(الطلاق، ۶۵) : ۱۲)، و لم قدّمت السماوات على الأرض في اللفظ .

قلت : أمّا جمع السماوات دون الأرض ؛ فلانّ طبقات السماوات مختلفة بالذات ، متفاوتة الآثار ، تدلّ عليها الارصاد التي ضبطت بها حركات الكواكب إلى الجهات المختلفة ، و بها عُلم أعداد الأفلاک و انحصارها في التسع بالنظر إلى السيّارات و واحد منها للثوابت والتاسع هوالمحدّد للجهات بخلاف الأرض ؛ فانّها و إن كانت متعدّدة أيضا لكنّها متّحدة بالحقيقة والذات ، إذ حقيقتها التراب .

و قال بعض : إنّما أفردت الأرض ؛ لأنّ الأرض في الأرض مصدر . والمصدر يقع على القليل والكثير . و أمّا تقديم السماوات على الأرض فلشرف السماوات باعتبار العلوّ والنوريّة والأبوّة و تقدّم وجودها .

فان قلت : لم رتّبت أكثر الجمل في هذه الآية من غيرحرف عطف ، فلم يعطف قوله : ﴿**لاتأخذه سنة ولانوم**﴾على الجملة التي قبلها .

و أيضا لم يعطف الجمل الثلاث التي بعدها أعني قوله تعالى : ﴿**له ما فى السماوات و ما فى الأرض**﴾و قوله تعالى : ﴿**من ذاالذى يشفع عنده إلّا باذنه**﴾و قوله تعالى : ﴿**يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم**﴾ . و لِمَ أدخلَ العاطف في قوله : ﴿**ولايحيطون بشيء من علمه إلّا بماشاء**﴾ ، ثمّ ترک العاطف في قوله : ﴿**وسع كرسيّه السماوات والأرض**﴾ ، ثمّ أدخل في قوله : ﴿**ولايؤده حفظهما**﴾و في قوله : ﴿**و هوالعلىّ العظيم**﴾ .

قلت : إنّما ترک العاطف في قوله : ﴿**لاتأخذه سنة و لانوم**﴾لكونه تأكيداً و بياناً لقوله : ﴿**الحىّ القيّوم**﴾ ، فانّ من أخذه نوم أو نعاس كان مأيوف الحياة قاصراً عن الحفظ و التدبير فكأنّه قال : الحىّ القيّوم كامل الحياة والقيّوميّة ، فذكر هذه الجملة بعد قوله : ﴿**الحىّ القيّوم**﴾ لفائدتين :

إحداهما : نفي التشبيه . **والثانية** : تأكيد كونه حيّاً قيّوماً . و كذلك الجمل الثلاث التي بعدها كلّ واحدة منهما بيان و تأكيد لما قبلها و وجهها و إن كان ظاهراً على من له دُربة ولكن لابأس ببيانها .

أمّا قوله تعالى : ﴿**له ما فى السماوات و ما فى الارض**﴾ ؛ فلأنّه تقرير و تأكيد أيضا لقيوميّته تعالى و احتجاج على تفرّده في الألوهيّة لكونه دالاّ على أنّه مالک لجيمع ما في السماوات والارض لامالک سواه و لاربّ غيره .

و أمّا قوله : ﴿**من ذاالذى يشفع عنده إلّا باذنه**﴾ ؛ فلأنّه بيان و تأكيد لكبرياء شأنه أيضا و تفرّده في الألوهيّة لكونه دالاّ على أن لا أحد يساويه أو يدانيه يستقلّ بأن يدفع مايريده . شفاعة واستكانة فضلاً أن يعاوقه و يمانعه عناداً و مناصبة .

و أمّا قوله : ﴿ **يعلم ما بين أيديهم و ماخلفهم**﴾ ؛ فلأنّه أيضا بيان و تقرير لقيوميّته و احتجاج على تفرّده في الألوهيّة و على كونه مالكاً للخلائق كلّهم لكونه دالّا على احاطته بأحوال الخلق و علمه بالمرتضي منهم المستحقّ للشفاعة و غيرالمرتضي ، فإذا كانت كلّ واحدة من هذه الجمل واردة على سبيل البيان والتقرير والتأكيد لما قبلها فلو أدخل العاطف بينهما لأجل العطف على ما قبلها لكان كما بلغني من مُلح العرب أنّهم يقولون لاتدخل بين العصا ولحائها . و هذا مثل بينهم يضرب لغريب يدخل بين نسيبين و يقولون أيضا لمثل لذلک كلب بين غزالين .

و إنّما أدخل العاطف في قوله تعالى : ﴿**ولايحيطون بشىء من علمه**﴾و عطفه على ما قبله ؛ لأنّ مجموعهما يدلّ على تفرّده بالعلم الذاتي التام ، إذ لايعلم من قوله : ﴿**يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم**﴾كونه تعالى متفرّداً بالعلم لجواز أن يكون غيره أيضا عالماً به ، **فعطف** عليه قوله : ﴿**ولايحيطون بشىء من علمه**﴾ ، ليفيد أنّه متفرّد بالعلم الذاتي و أن لاعلم لغيره إلاّ بتعليمه إيّاه ، فيكون الجملتان معاً أعني قوله : ﴿**يعلم**﴾إلى آخره و قوله : ﴿**ولا يحيطون**﴾ إلى آخره مقرّرتين لما قبلهما ، دالّتين على وحدانيّته تعالى و كونه مستحقّاً للألوهيّة .

و إنّما ترک العاطف في قوله : ﴿**وسع كرسيّه السماوات والأرض**﴾ ؛ لأنّه تأكيد لما قبله أيضا لكونه دالّا على سعة علمه تعالى و تعلّقه بالمعلومات كلّها بناء على ما فسّر بعض المفسّرين الكرسي بالعلم كما سنفصّله بعد ذلك أو لكونه دالّاً على جلاله و عظمة قدره تعالى وسعة ملكه بناء على التفسيرات الأخر للكرسيّ على ما سنشرحها أيضا بعد ذلک إن شاء الله تعالى .

و إنّما أدخل العاطف على الجملتين الأخيرتين أعني قوله : ﴿**ولا يؤده حفظهما**﴾و قوله : ﴿**و هوالعلىّ العظيم**﴾ ، لكون المجموع أعني هاتين الجملتين مع ما قبلهما دالّاً على

سعة ملكه و علمه و قدرته الباهرة و قوّته العظمية بحيث لايعتريه عجز و فتور ولا وهن و قصور و على تعاليه عن الأنداد و الأشباه و على عظمته بحيث يستحقر بالنسبة إليه تعالى كلّ ما سواه، فلمّا كان المجموع مفيداً لهذه المعاني عطف بعضها على بعض بحرف الجمع و هوالواو يعني هوالله الجامع لهذه الصفات العظام التي لاتوجد في غيره، فيكون المجموع تأكيداً لقيوميّته و تقريراً لوحدانيّته و كونه تعالى مستحقّاً للآلهيّة والمعبوديّة والمسجوديّة لاغير. هذا ما سنح لي والله تعالى أعلم بأسرار كلامه.

فان قلت: الضمير في قوله: ﴿**ما بين أيديهم و ما خلفهم**﴾، و في قوله: ﴿**ولا يحيطون**﴾ ضمير العقلاء المذكّرين، فإلى أيّ شيء يرجع ولم يذكر قبله العقلاء والمذكّرون.

قلت: قد أومأنا إلى جواب هذا السؤال فيما مضي ايماءً مّا، و أمّا البسط والتحقيق فيه أن يقال: الجواب من وجهين:

الأوّل: أنّ الضمير راجع إلى ما في السماوات والأرض؛ لأنّ من جملة ما في السماوات والأرض العقلاء المذكّرين من الملائكة و الثقلين، فغلّب على غيرهم و أطلق الضمير الموضوع للمذكر العاقل على جميع ما فيهما؛ لأنّ العقلاء المذكّرين أشرف من غيرهم، فغلّب الأشرف على غيرالأشرف و جُعل الثاني تابعاً للأوّل. و باب التغليب كما تعرف باب واسع يجري في فنون كثيرة، منها: تغليب المذكّر على المؤنث كما يقال: للشمس والقمر القمرين.

و منها: تغليب الأكبر على الأصغر كمال يقال: للحسن والحسين ـ صلوات الله عليهما ـ الحسنين.

و منها: تغليب المخاطب على الغائب كما سيجيء مثاله. و مثل ذلک في القرآن واقع مثل قوله تعالى في حق مريم عليها السلام: ﴿**و كانت من القانتين**﴾(التحريم(٦٦): ١٢)أي ا لمطيعين لربّها، فانّ القياس أن يقال: و كانت من القانتات، فعدّت الأنثي من الذكور بحكم التغليب. و مثل قوله تعالى في خطاب قوم لوط عليه السلام: ﴿**بل أنتم قوم تجهلون**﴾(النمل(٢٧): ٥٥)بتاء الخطاب أي تجهلون عاقبة فعلكم و سوء جزائها أو بأنّكم تفعلون فعلاً هو من أفعال الجهّال والسفهاء الذين لايميّزون بين القبيح والحسن. والقياس أن يقال: يجهلون بياء الغيبة؛ لأنّه صفة للقوم لكنّه لمّا كان القوم في معنى الخطاب و هو أنتم غلّب جانب أنتم على جانب قوم، أعني جانب الخطاب على جانب الغيبة، لكون الخطاب أشرف من الغيبة. و مثل

قولهم أبوان للأب والأمّ بحكم تغليب الذكر على الأنثي كما ذكرنا في قوله تعالى : ﴿**و كانت من القانتين**﴾ . ولا فرق بين المثالين أنّ التغليب في الاوّل أعني «من القانتين» في الصفة و في الثاني في الاسم .

و أمّا الوجه الثاني : من الجواب أنّ الضمير في قوله تعالى : ﴿**بين أيديهم**﴾ و قوله : ﴿**خلفهم**﴾ و قوله : ﴿**يحيطون**﴾ راجع إلى ما دلّ عليه قوله تعالى : ﴿**من ذا الذي يشفع عنده**﴾ و هم الأنبياء والملائكة ـ صلّي الله عليهم ـ ؛ لأنّ مَن لذوي العقول ، فجمع الضمير حملاً على معنى مَن ؛ لأنّ معناه هاهنا جمع و إن كان لفظه مفرداً ، فحينئذ لا يرد السؤال ؛ لأنّ المرجوع إليه الضمير و هم العقلاء المذكّرون و قدسبق في الذكر .

فان قلت : ما معنى قوله تعالى : ﴿**وسع كرسيّه السماوات والأرض**﴾ و ما المراد بالكرسي .

قلت : ذكر المولي العلّامة جارالله الفهّامة صاحب *الكشاف* ـ رضي الله عنه ـ في قوله تعالى : ﴿**وسع كرسيّه السماوات والارض**﴾ أربعة أوجه :[1]

الوجه الاوّل : معناه أنّ كرسيّه لم يضيق عن السماوات والأرض لبسطته و سعته ، و ما هو إلّا تصوير لعظمته و تخييل فقط و لاكرسيّ ثمّة ولاقعود و لاقاعد ، فهو كقوله تعالى : ﴿**و ما قدروا الله حقّ قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويّات بيمينه**﴾ (الزمر(٣٩) : ٦٧) من غير تصوّر قبضة وطيّ و يمن ، و إنّما هو تخييل لعظمة شأنه و تصوير و تمثيل حسيّ . ألاتري إلى قوله تعالى : ﴿**و ما قدروا الله حقّ قدره**﴾ (التحريم(٦٦) : ١٢) . أي ما عظّموه حق عظمته .

و الوجه الثاني : أنّ الكرسي مجاز عن العلم أي وسع علمه أي تعلّق علمه بالمعلومات كلّها من الكليّات و الجزويّات و سمّي العلم كرسيّاً على سبيل المجاز تسمية له باسم مكان العالم الذي هو كرسيّه . و منه يقال للعلماء : كراسيّ الأرض كما يقال لهم : أوتاد الأرض . و أمّا جلوس العلماء على الكرسيّ فأمر قديم محقّق مأثور و يقال : إنّ أوّل من سنّ هذا هو أبوالحكماء ، والد العلماء أغا ثاديمون المسمّي بـ «أوريا الأوّل» المقلّب بـ «شيث ابن أبي البشر آدم» ثمّ تلاه في ذلك سيّد العلماء و أوّل الحكماء و مقدّم الأنبياء ادريس المثلّث بالنعمة ، ثم كان سقراط الحبّ و أفلاطون و ارسطاطاليس و سائر أنبياء الفلسفة و أكابر الحكاء ـ صلّي الله عليهم و سلّم ـ يجلسون هذا المجلس و لذلك سمّي سقراطيس

١ . *الكشاف* ، ج١ ، ص٣٨٥ .

المتألّه البحّاث ـ سلام الله عليه ـ سقراط الحبّ على ما صرّح به أهل التاريخ، و حقّق الشيخ المولي المحقق العالم الكامل المكمّل شمس العلماء و قمرالحكماء محمود الشهرزوري ـ رضي الله عنه ـ في كتابه الموسوم بـ *نزهة الأرواح و روضة الأفراح في تواريخ* الحكماء. و كذلک من المتأخّرين الشيخ الرئيس و أبونصر الفارابي المعلّم الثاني والامام الرازي والمولي الامام المحقّق الطوسي والمولي العلّامة الشيرازي ـ رحمهم الله تعالى ـ، ثمّ الذي شاهدناه هو شيخنا و مولانا و سيّدنا و مقتفانا أعني والدي و والد العلماء، امام الحكمة، غياث النفوس، أستاذ البشر والعقل الحادي عشر، اكمل أهل النظر ـ قدّس الله سرّه و رضي عنه ـ و هو كان يجلس على كرسيّ الافاضة حين الدرس و الافادة و يستوي على عرش نصرة الشرع عند الحكم و الايالة و يجلس حوله التلامذة من كبار العلماء و أساطين الحكماء كالنجوم الحافيّن حول القمر المبدّر و رجوم الشعاع محيطين بقرص الشمس الشارق النيّر الأنور، و لنعم ما قال فى شأنه بعض أعيان تلامذته من أنصاره و أعوانه:

صفت او اگر ز من پرسی جبرئيل است بر سر كرسیّ

والوجه الثالث: أنّ الكرسيّ مجاز عن الملك أي وسع ملكه السماوات والأرض و ما فيهنّ أي هو ملكها و مالكها لايشذّ عن ملكوته و حكمه و تسخيره و تدبيره شيء.

و سمّي المُلک كرسيّاً على المجاز تسميةً له أيضا باسم مكان الملک الذي هو كرسيّه، فالمراد بالكرسيّ أنّ السلطان والملك والقدرة له تعالى، إذ الالهيّة لاتحصل إلّا بهذه الصفات.

والوجه الرابع: أنّ الكرسي جسم بين يدي العرش محيطا بالسماوات السبع لقوله ﷺ:

ما السماوات السبع و الأرضون السبع مع الكرسي إلّا كحلقة في فلاة و فضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة.[1]

و لمّا كنّا ذكرنا قبل ذلك بعض الكلام في معناه و نقلنا كلمات كلمة أهل الكلام فلاحاجة إلى تكرارها والله أعلم بأسرار كلامه و حقيقة مراده و مرامه.

اللّهم وسّع لنا طرق الاستفادة والتحقيق حتي يسع كرسيّ قلبنا حقائق السماوات والأرض و ما فيها على وجه هو بالاعتبار حقيق حتي تجلسنا في الدنيا على كرسيّ الافادة والتعليم، و تجعلنا في العقبي ممّن تأذن لشفيعنا ﷺ للتشفيع والتنعيم، نبّهنا عن سنة الغفلة و نوم الجهالة، إنّک أنت الرحمن الرحيم، و صلوة منک على سيّد البشر والشفيع المشفّع في

١. *الكافى*، ج٨، ص١٥٤، ح١٤٣؛ *التوحيد للصدوق*، ص٢٧٦؛ *شرح أصول الكافى*، ج٣، ص١٨٣.

المحشر و آله، صلوة تُليق بصفحة جماله، و تَليق بفضله و كماله، سلام على وصيّه المرتضي و صفيّه المرتجي، سلام على أهل القربة و الزلفي، سلام على المعتصمين بالعروة الوثقي، نجز الجزء الأوّل.

الجزء الثاني من الكتاب

فيما يتعلّق بهذه الآية من العلوم النقليّة والعقليّة و فيها أربعة أحزاب:

الحزب الأوّل

في الأحاديث المتعلّقة بهذه الآية الكريمة مشتملة على أربعة نقول:

النقل الأوّل

في الأحاديث الواردة في فضيلة هذه الآيةو هي عشرة:

الحديث الأوّل: عن أبيّ بن كعب ـ رضي الله عنه ـ قال:

قال رسول اللهﷺ: يا أبا المنذر أتدري أيّ آية من كتاب الله عزّوجلّ معک أعظم. قلت: الله و رسوله أعلم، فقال: يا أبا المنذر أتدري أيّ آية من كتاب الله عزّوجلّ معک أعظم؟ فقلت: ﴿**الله لاإله إلّا هوالحیّ القيّوم**﴾ قال: فضرب في صدري و قال: ليهنک العلم يا أباالمنذر.[1]

فأقول في تفسير هذاالحديث: أبوالمنذر كنية أبي بن كعب الصحابي و هو أبيّ بن كعب بن قيس بن عبيدبن زيد بن معاوية بن عمروبن مالک بن النجّار أصل قبيلة بني النجّار. والنجّار لقب عليه واسمه لات بن ثعلبة بن عمروبن خزرج و هو أبوالخزرج الأنصاري. و كان أبيّ ـ رضي الله عنه ـ كاتباً للوحي و لقّبه النبيﷺ سيّدالأنصار.[2] و فيه قالﷺ أقرأ كم أبيّ يعني للقرآن. مات في سنة تسع عشر أو اثني و عشرين أو ثلاثين على اختلاف الروايات.

---

١. صحيح *مسلم*، ج٢، ص١٩٩؛ *تحفة الأحوذى*، ج٨، ص١٥٢.

٢. قال ابن الجوزى فى صفة الصفوة فى ترجمة أبىّ بن كعب(ج١، ص١٨٩): قال عمر بن الخطاب فى حقّه: هذا سيّد المسلمين، و مات فى سنة ثلاثين. و قال ابن حجر فى *تهذيب التهذيب*: قال عمر بن الخطاب: سيّد المسلمين أبىّ بن كعب. و قال الحاكم فى *المستدرک* فى كتاب معرفة الصحابة فمن ذكره مناقب أبىّ بن كعب ج٣، ص٣٠٢: حدّثنى محمّد بن مظفر، ثنا أبوالجهم، ثنا ابراهيم بن يعقوب قال: سمعت أبا مسهر يقول: أبى بن كعب سمّاه رسول اللهﷺ سيّد الأنصار، فلم يمت حتى قالوا: سيّد المسلمين. ر.ک: *الغدير*، ج١، ص١٨؛ *مجمع الزوائد*، ج٢، ص٢٠٠

و قوله ﷺ: «أيّ»للاستفهام إذا أضيف إلى نكرة يكون سؤالاً عن تعيين ما أضيف إليه بما يميّزه عن أخواته الملتبس هو بها، فيحسن السؤال به إذا كان السائل معتقداً استحضار المخاطب له و لاخواته ليقدر على التمييز والتعيين، فلذلك وصف الآية بقوله ﷺ: «معك» لئلّا يتشوّش ذهنه و يتوهّم أنّ المسؤول عنه لعلّه آية لم يلقّنها الرسول ﷺ بعد، و لم يعلّمها إيّاه و يريد بذلك تعليمه، ولاحتمال ارادة التعليم والارشاد إلى تعيين هذا المتصف بهذه الصفة لم يعيّن في الكرّة الأولي و قال: «اللّه و رسوله أعلم»، مع مافيه من رعاية الأدب مع السائل و تعظيمه، ثمّ لمّا لم يعيّن الرسول ﷺ و كرّر السؤال علم أنّه يريد بذلك استنطاقه بما استنطقه و استدلاله على فضله بما يدلّ عليه، فعيّن و قال: ﴿**الله لاإله إلّا هو الحيّ والقيّوم**﴾، يعني الآية التي هذه الجملة مستهلّها و مبدأها. و استدلّ أبّي ـ رضي الله عنه ـ على ذلک بأنّ شرف الآيات بشرف مدلولاتها و رفعة قدرها و اشتمالها على الفوائد العظيمة والعوائد الخطيرة والمعاني الشريفة، ثمّ بحسن النظم و مزيد الفصاحة و اعجاز البيان.

ولاشکّ أنّ أعظم المدلولات ذات الله و صفاته و أشرف العلوم و أعلاها قدراً و أبقاها ذخراً هوالعلم الالهي الباحث عن ذاته تعالى و صفاته، الثبوتيّة و السلبيّة و ما يدلّ عليها من صنائعه و أفعاله، و أنّ رجوع الخلق إليه و حسابهم عليه لامردّ لحكمه و لامانع من عذابه.

و لايخفي أنّ هذه الآية باعتبار معناها و مايستفاد من مدلولها و فحواها يشتمل على جملة ذلک مفصّلاً أو مجملاً على طريقة التحقيق والتقرير لاعلى سبيل الدعوي و محض التقليد. و كفاک شاهداً بهذا هذا الذي تشاهد من تفسيرها الذي نحن بصددها و هو هذا السفر العرشي الذي لايطيق أحد الّا هو تأدية ثمنه الأرشيّ و يُعجز عن أن يُعجزه ذو القوّة الهَرشيّ و يضيق من أن يسعه هذا العالم الفرشي مع أنّه قطرة من تيّارها و غرقة من داماء أسرارها.

و أمّا من حيث اللفظ فأنت خبير أنّه مع أنّ حقيقة البلاغة منها يُقتني و ثمار الفصاحة عن دُوَح الفاظها يُجتني وقع في مجاز البلاغة و حسن النظم والترتيب موقعاً ينمحق دونه بلاغة كلّ بليغ و يتتعتع عند الاتيان بما يعارضه او يدانيه ألسنة فصاحة كلّ لَسِن فصيح.

و لما قلنا بشّره رسول الله ﷺ برسوخه في العلم و تيسّره له، فقال: ليهنک العلم أي ليكن العلم هنيئا لک، صدّق.

الحديث الثاني: في *الكشّاف* عن مولانا أميرالمؤمنين علّمه أبي طالب ـ صلوات الرحمن عليه ـ قال:

قال لي رسول الله ﷺ : ما قرئت آية الكرسي في دار إلّا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوماً و لايدخلها ساحر ولاساحرة أربعين ليلة . يا عليّ علّمها ولدک و أهلک و جيرانک ، فما أنزلت آية أعظم منها .[1]

أقول في تفسير الحديث : مولانا أميرالمؤمنين و سيّدالوصيّين ، أبوالحسن عليّ بن أبي طالب بن عبدالمطّلب بن هاشم بن عبد مناف ـ صلوات الله و سلامه عليه أعلى و أفضل و أشرف و أنبل من أن أصفه بوصف أو أعرّفه بترجمة ـ و كيف أقدم على ذلك و لسان كلّ لَسّان لشأن علوّ شأنه كليل ، و بيان كلّ مخرّج في علوم المعاني والبيان و إن برع على الأقران في ذلک المشهد عليل . و نعم قال الحافظ العارف الشيرازي :

زوصف ناتمام ما جمال يار مستغنى است
به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زيبا را

و هو كما أخبر عنه أخو مطلّب :

لو أن المرتضى أبدى محلّه — لكان الناس طراً سجّداً له
كفى في فضل مولانا عليّ — وقوع الشک فيه أنّه الله[2]

و قال أيضا :

عليّ حبّه جنّة — قسيم النار و الجنّة
وصيّ المصطفي حقّاً — امام الانس والجنّة[3]

و إنّي و إن كنت على وصفه عاجزاً و إن كان كلامي معجزاً لكن «ما لايدرك كلّه لايترک كلّه» . و أيضا أدب التأليف يقتضي الاشارة عليه بترجمة مّا ،

فأقول : هو ابن عمّ رسول الله ﷺ كما أشرنا إلى نسبه ، و محمّد ﷺ ابن عبدالله بن عبدالمطلب و هو أخو رسول الله ـ صلّى الله عليهما حين كان النبي ﷺ يؤاخي بين المهاجرين و الأنصار صدراً من هجرته إلى المدينة فما آخي بينه و بين أحد . فقال له : آخيتَ بين أصحابک و لم تؤاخ بيني و بين أحد . فقال ﷺ : والله ما أخرتک إلّا لنفسي ، أنت أخي

---

١ . *الكشاف* ، ج١ ، ص٣٨٦ ؛ *تفسير النسفى* ، ج١ ، ص١٢٤ .

٢ . *شرح احقاق الحق* ، ج٣ ، ص٣٤٥ ؛ قد صرّح به المحدّث الشهير المير محمّد صالح الكشفى الحنفى الترمذى فى كتابه المسمّى بـ «*مناقب مرتضوى*» (ص١٥ بمبئى بمطبعة المحمّدى) ، ثمّ إنّه قد نقل بيتا آخر فى ذيلها و هو : و مات الشافعىّ و ليس يدرى علىّ ربّه أم ربّه الله .

٣ . *نوادر المعجزات* لجرير الطبرى ، ص٣٩ ؛ *مناقب آل أبى طالب* ، ج٢ ، ص١٠ ؛ *ينابيع الموّدة* ، ج١ ، ص٢٥٤ .

في الدنيا والآخرة.

فكان أميرالمؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ بعد ذلک كثيراً ما يقول: «أنا عبد الله و أخو رسول الله لايقولها بعدي إلّا كذّاب».[1] و أفصح عن نفسه المقدّسة في كثير من مفاخراته و مراجزاته في مناجزاته بالأخوّة في الأشعار و الأراجير المنسوبة إليه كثيرة جداً.

منها: ما قال و كتب على سيفه:

أنا علیّ صاحب الصمصامة ... وصاحب الحوض لدى القيامة

أخو رسول[2] الله ذى العلّامة ... قد قال إذ عمّمنى العمامة

أنت أخى و معدن الكرامة ... و من له من بعدى الامامة[3]

و منها: ما قال في خطبته:

«اللّهم إنّي أستعديک[4] على قريش قطعوا رحمي و سلبوني سلطان ابن أمّى»[5]

و أمثالها كثيرة لايسعها هذا المختصر.

أمّه فاطمة بنت أسد بن هاشم، فهو هاشميّ من أبيه و أمّه. تولّد في جوف الكعبة و لم يتفق ذلک لأحد قبله و بعده. و يقال: هبط من أمّه على الحجر الأسود، إذ كان الحجر حينئذ موضوعاً في داخل الكعبة.

و يشير إلى هبوطه على عرش هذا الكرسي الشاعر الفرسي حيث يقول:

به دامن حجر الأسود است مولد او

چه گوهرست ندانم كه معدنش حجر است

و كان مولده في سنة ثلاثين من عام الفيل الموافق لسنة احدي عشر و تسعمائة الاسكندريّة. و قدمضي حينئذ من ملک آپرويز ثمان سنين و بعث النبي ﷺ و هو ابن ستّة سنة، و قيل: سبع، و قيل: احدي عشرة. والاوّل أصحّ. و جلس على كرسي الحكم والخلافة وارتقي إلى عرش امامة الشرع بأقدام العدل والرأفة في تاسع عشر ذي الحجّة حجّة خمس و ثلاثين في ظاهر الأمر. واستوصاه رسول الله ﷺ في حياته قبل وفاته بمدّة. و هذا أيضا من

---

١. *الخصال* للصدوق، ص٤٠٢، ح١١٠

٢. فى المصدر: نبيّ.

٣. *الفصول المختارة*، ص٢٨٩؛ *مناقب آل أبى طالب*، ج١، ص٢١٩.

٤. فى المصدر: أستعينک.

٥. *نهج البلاغه*، نامهٔ٣٦.

خصائصه، إذ أوصياء الأنبياء على جميعهم السلام كانوا يستوصون عند موتهم لبعد وفاتهم و كان له نفاد التصرّفات في الأمور في حياة النبيّ ـ صلي الله عليهما و آلهما ـ حيث نصّ عليه «أنت منيّ بمنزلة هارون من موسي إلّا أنّه لانبيّ بعدي»

و قد مدحه الله تعالى في كلامه في أمكنة عديدة:

منها: قوله تعالى: ﴿**إنّما وليّكم الله**﴾(المائده(٥): ٥٥)و قوله تعالى: ﴿**و من الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله**﴾(البقرة(٢): ٢٠٧)الي غير ذلک.

و كان أفضل الناس بعد رسول الله »[1]ـ صلّي الله عليهما ـ و هوالمدعو بلسان نبيّه بـ«سيّدالعرب». و ذلك ممّا روته عايشة **فقالت**:

جاء عليّ يوماً مقبلاً فقال ﷺ: هذا سيّدالعرب. قالت: فقلت ألست سيّدالعرب. قال: بل هو سيّد العرب و أنا سيّد ولد آدم.[2]

و هو أفضل الصحابة والآل بجميع المعاني لكثرة جهاده و عظم بلائه في الوقائع والمشاهد و مزيد أقدامه في نصرة الدين. و الدلائل الساطعة و البراهين القاطعة على هذه العقيدة الثابتة أجلي من أن يخفي و أكثر من أن يحصي.

منها: ما روينا عن عائشة عن رسول الله ﷺ قُبيل هذا من«أنّه سيّد العرب»و معلوم أنّ السيّد أفضل من المسود و الصحابة جميعاً بعض من العرب و الأفضل من الكلّ أفضل من بعضه لا محالة، لا ينكرها إلّا النوكى.

لا يقال: قد يكون المولي أفضل من سيّده، فانّ يوسف عليه السلام أفضل من الذي اشتراه بمصر و هو مالک بن ذعر و لقمان أفضل من سيّده و غيرهما.

لأنا نقول: ليست السيادة ها هنا بمعنى التملّک، بل هي بمعنى التفضّل فكما هو ﷺ سيّد ولد آدم فهو أفضل منهم و ما ملكهم باليمين فكذا أميرالمؤمنين عليه السلام سيّد العرب فهو أفضل منهم و ما ملكهم باليمين.

و منها: أنّه سمّي أميرالمؤمنين و الأمير أفضل من المأمور لقبح تقديم المفضول و لأنّه للمأمور أن يطيع الأمير.

لا يقال: ثلاثة قبله أيضا سمّوا بهذا الاسم.

لأنّا نقول: شتّان ما بينهما، هذا سمّاه الله و سمّاه رسول الله ﷺ حيث قال: «سلّموا

١. هذا الحديث مشهور متواتر، فمن قال: إنّ عليّا ليس بسيّد فقد كذب الرسول ﷺ، و تكذيبه كفر.

٢. *الأمالى للصدوق*، ص٩٣؛ *تاريخ مدينة دمشق*، ج٤٢، ص٣٠٤؛ *نفحات الأزهار لميلانى*، ج٥، ص١٠٢.

على عليّ بامرة المؤمنين»[1] و لخبر الغدير و هؤلاء سمّوا أنفسهم بهذا الاسم أو سمّوهم الناس فأين هذا من ذلک .

و منها : أنّه لم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر ، فانّه أوّل حرب امتحن بها المؤمنون لقلّة عددهم و كثرة عدوّهم ، فقتل عليه السلام الوليد بن عتبه ثمّ شيبة ، ثمّ ابن ربيعة ثمّ العاص بن سعيد بن العاص ، ثم حنظلة بن أبي سفيان ، ثمّ طعمة بن عدّي ، ثمّ نوفل بن خويلد ، ولم يزل يقاتل و يقتل حتي قتل وحده نصف المشركين و باقي المسلمين و ثلاثة آلاف من الملائكة مسوّمين قتلوا النصف الآخر . و مع ذلك كانت الراية في يده صلّي الله عليه .

و في غزاة أحد الذي جمع له الرسول ـ صلّى الله عليهما ـ بين اللواء و الراية و كان راية المشركين مع أشجعهم البطل المشهور و هو طلحة بن أبي طلحة الذي كان لشرفه بينهم و شجاعته يسمّي كبش الكتيبة فقتله و بعده تسعة من أبطالهم الذي كانوا يأخذون الراية ، فانهزم المشركين و أقبل المؤمنون إلى الغنائم حتي كان ما كان و أصاب النبي صلى الله عليه وآله ما أصاب فانهزم عنه الناس بأجمعهم إلّا عليّ عليه السلام كان يذبّ عن رسول الله ـ صلى الله عليهما ـ .

و في يوم الأحزاب و قتله عمرو بن عبدودّ الذي كان يُقابل بألف فارس . و قال فيه النبي ـ صلي الله عليهما ـ : «لضربة عليّ عمروا خير من عباد الثقلين» .[2]

و كان الأصحاب كلّهم يقولون يومئذ لعمل عليّ عليه السلام : هذا خير من عمل جميع أصحاب محمّد والمؤمنين إلى يوم القيامة . ولا معنى لكثرة الثواب الموجبة للفضل إلّا هذا .

و في غزاة خيبر و قال فيها ـ صلّى الله عليهما ـ : «لأعطيّن الراية غداً رجلاً يحبّ الله و رسوله و يحبّه الله و رسولُه ، كرّاراً غير فرّار» .[3] و أمّا القصّة من فتحه و قلعه الباب من القلعة فممّا تواتر و اشتهر .

و في يوم حنين و فرار الناس جميعاً و ثباته مع بني عبد المطّلب الرهط التسعة و قتله أبا خردل مع أربعين من المشركين المشاركين مع أبي خردل في الانقتال و الانقهار بقهر المقتدر الجبّار بقوّة عليّ و ضُبّة ذي الفقار . و غير ذلك من الوقائع التي مع كثرتها لا يسعها المختصر ، فمن أرادها فعليه بكتب الأخبار و الآثار سيّما كشف الاربليّ ، و منهاج الشيخ الطاهر المطهّر بن المطهّر الحليّ ـ رحمه الله ـ ، و درّ بحر *المناقب في فضل أبي طالب* ، و كتاب

---

١ . *الكافي* ، ج١ ، ص٢٩٢ ، ح١ ؛ *الأمالي للصدوق* ، ص٤٣٦ .

٢ . *الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف* لابن طاووس ، ص٥١٩ ؛ *شرح احقاق الحق* ، ج٢ ، ص١٠٤ .

٣ . *الكافي* ، ج٨ ، ص٣٥١ ، ح٥٤٨ ؛ *علل الشرايع* للصدوق ، ج١ ، ص١٦٢ .

اعلام الوري للطبرسي، و كتاب *منتهي السئول في مناقب آل الرسول*، و غيرذلك. و قد جمع جدّ أبي و هو الامام السيّد الشريف المغفور المبرور، سلطان العلماء و المفسّرين، غياث الحق و اليقين منصور ـ قدّس الله نفسه ـ في فضائل أمير المؤمنين و دلائل تقدّمه و خلافته و أكثرية ثوابه و الحق أنّه أتي فيه بكلّ معنى لطيف و لفظ شريف ـ رضوان الله عليه ـ و إنّي سميت ذلک الكتاب بكتاب الانتصار ـ رحم الله مؤلفه ـ و لقوله تعالى: ﴿**و فضّل الله المجاهدين على القاعدين درجة**﴾(النساء(۴): ۹۵).

و هو أعلم الصحابة و أقواهم حدساً و لشدّة ملازمته للرسول ﷺ. و قال فيه عند نزول قوله تعالى: ﴿**تعيها أذن واعية**﴾(الحاقّة(۶۹): ۱۲)، اللّهم اجعلها أذن عليّ، فقال: ما نسيت بعد ذلک شيئاً.[۱]

و رجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع بعد غلطهم. و قال ﷺ: أقضاكم عليّ.[۲] و لايخفي أنّ القضاء يحتاج إلى جميع العلوم، فلذلك استند جميع العلماء إليه في جميع العلوم كالأصول الكلاميّة والفقهيّة والتفسير و علم الصرف و النحو و علم التصوّف و غيرها. و خرقة المشايخ تنتهي إليه. و ابن عباس رئيس المفسّرين تلميذه و أبا الأسود دوّن النحو بتعليمه. و حديث الوسادة منه مشهور.

و ممّا يدلّ على عظم شأنه حديث العباءة في المباهلة و قوله تعالى: ﴿**و أنفسنا و أنفسكم**﴾(آل عمران(۳): ۶۱). و لكثرة سخائه و ممّا يثبت ذلک سورة هل أتي و قوله تعالى: ﴿**إنّما**﴾.

و كان أزهد الناس بعد رسول الله ﷺ لما تواتر عن اعراضه عن الدنيا و لذّاتها مع اقتداره عليها و اتّساع أبواب الدنيا اليه. و قد راودته عن نفسه فاستعصم و قال: «لمّا دخل بيت المال و رأي الذهب والفضّة مكدوسة.

يا دنيا اليک عنّي أ بي تعرضت أم اليک، تشوّقت، لاحان حينک هيهات غرّي غيري، لاحاجة لي فيک، قد طلّقتک ثلاثاً لارجعة لي فيک، فعيشک قصير و خطرک يسير و أملک حقير».[۳]

و قال أيضا: «والله لدنياكم هذه أهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم».[۴]

---

۱. *مناقب آل أبي طالب*، ج۲، ص۲۷۵؛ *كشف الغمّة*، ج۱، ص۳۲۹؛ *شرح المقاصد في علم الكلام*، ج۲، ص۳۰۰.
۲. *مناقب آل أبي طالب*، ج ۱، ص۳۱۲؛ *شرح المقاصد*، ج۲، ص۳۰۰؛ *مهناج الكرامة*، ص ۱۶۱.
۳. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ۷۷؛ خصائص الأئمّة، ص۷۱؛ روضة الوعظين، ص۴۴۱.
۴. نهج البلاغه، كلمات قصار۲۳۶.

و كان عليه السلام أخش الناس مأكلاً و ملبساً و لم يشبع من طعام قطّ و كان حشو و سادته و نعلاه، و حمائل سيفه من ليف، و يرقع قميصه بجلد تارة و بليف أخري و قلّ أن يأتدم، فان فعل فبالملح أو الخلّ، فان ترقّي فبنات الأرض، فانّ ترقي فبلبن و كان لايأكل اللّحم إلّا قليلاً و يقول: «لاتجعلوا بطونكم مقابرالحيوانات». [1]

و كان أعبد الصحابة، فانّه روي أنّه كان جبهته كثفنة البعير لطول السجود. و أحلمهم حتي ترك ابن ملجم ـ لعنه ـ الله في دياره و يزيده من عطائه مع علمه بحاله. و عفي عن مروان ـ لعنه الله ـ مع شدّة مناصبته و عداوته له ـ صلّي الله عليه ـ. و عفي عن سعيد بن العاص و كان أعدي عدوّه، و هذا المطلب غنيّ عن البيان.

و أشرفهم خلقاً؛ فانّ الشرافة مخصوص لمن كان من خلقه لاغير. و أطلقهم وجهاً حتي نسب الي الدعابة مع كمال هيبته و شدّة سطوته و بأسه.

و أكرمهم خلقا، كما روي أنّ صعصعة بن صوحان العبدي قال:

كان فينا كأحدنا، من لين جانب و شدّة تواضع و سهولة قياد و كنّا نهابه ـ مهابة الأسير المربوط للسيّاف الواقف علي رأسه. [2]

و أكثرهم علماً [3] و أقدمهم سلماً. و قال عليه السلام: «أنا أوّل [4] من صلّي و أوّل من آمن باللّه [5] و رسوله و لا سبقني إلي الصلوة إلّا نبيّ الله تعالي» [6]

---

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج١، ص٢٦؛ ينابيع المودّة، ج١، ص٤٥٢.

٢. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج١، ص٢٥، كشف المراد، ص٤١٣.

٣. قال في المجمع: العلم اليقين (مجمع البحرين، ج٢، ص٥٧٦)الذي لا يدخله الاحتمال. هذا هو الأصل فيه لغة و شرعا و عرفا. و حينئذ معني كونه عالماً أنّ انكشاف الأشياء حاصل له تعالي بذاته من ذاته قبل خلقها و بعد خلقها، بل هذا العلم عين ذاته كما قال عليه السلام: «و العلم ذاته و لا معلوم»[بحارالأنوار، ج٤، ص٧١، ح١٨]فذاته علامة.

في الكافي باسناده عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الراسخون في العلم أميرالمؤمنين و الأئمّة من بعده عليهم السلام» [الكافي، ج١، ص٢١٣، ح٣]و فيه باسناده عن جماعة سمعوا أباعبدالله عليه السلام يقول: إنّي لأعلم ما في السموات و ما في الأرض، وأعلم ما في الجنّة، و أعلم ما في النار، و أعلم ما كان و ما يكون. قال: ثمّ مكث هنيئة فرأي أنّ ذلك كبر علي من سمعه منه فقال: علمت ذلك من كتاب الله تعالي، إنّ الله تعالي يقول: ﴿**تبيانا لكلّ شيء**﴾(النحل(١٦): ٨٩)[الكافي، ج١، ص٢٦١، ح٢].

قد علم من هذه الأحاديث أنّ الحقائق القرآنيّة و واقعها في صدور الذين أذهب الله عنهم الرجس(الشك)، فمن ذهاب الشك عنهم يعلم أنّه لا حجاب بينهم و بين الواقع من جميع المعارف الالهيّة و الأمور بأسرها، حيث إنّ فيهم الروح الذي هو أعظم من جبرئيل و ميكائيل، الذي هو عمود من نور، و أنّه به يرون ما دون العرش الي ما تحت الثري، فلا حجاب بينهم و بين الله تعالي و بين انكشاف الأمور. فظهر أنّ علمهم حضوري أي لأجل كونهم عندالله، لا خفاء لهم في شيء و ليس هذا كسبيّاً من قول الرضا عليه السلام: كلّ ذلك بلاطلب و لا اكتساب. [الأنوار الساطعة في شرح الزيارة الجامعة، ج١، ص٤٨٣].

٤. الخصال للصدوق، ص٢١٠.

٥. التوحيد للصدوق، ص٢٢٥.

٦. *احقاق الحق*(الأصل)، ص١٩٨؛ *نيل الأوطار*، ج٨، ص١٧؛ *الفصول المختارة*، ص٢٦٣؛ *الأمالي* للطوسي، ص٥٥٩.

و قال أيضا بمشهد من الصحابة : «أنا الصدّيق الأكبر»[1]

و أفصحهم لساناً و يشهد بذلک خطبه و أشعاره و کلماته التامّة . و قيل : إنّ کلامهم دون کلام الخالق و فوق کلام المخلوق .[2]

و أشدّهم رأياً و أحرصهم على اقامة حدود الله و أحفظهم لکتاب الله تعالى . و کان يخبر بالغيب مجاب الدعوة ، مظهرا للعجائب ، مظهرا للمعجزات والغرائب . و محبته واجبة على المؤمنين جميعاً لقوله تعالى : ﴿**قل لا أسئلكم عليه أجراً إلّا المودّة في القربي**﴾(الشورى (۴۲) : ۲۳) . و قوله ﷺ : «حبّ عليّ حسنة لاتضرّ معها سيّئة و بغضه سيّئة لاتنفع معها حسنة» .[3]

و قال أيضا : «لو اجتمع الناس على حبّ على بن أبي طالب[4] لما خلق الله النار»[5] و هو صالح المؤمنين و مولي من رسول الله مولاه من المسلمين بل النبيين و هو مساو للأنبياء الصالحين .

و من المتواترات في شأنه خبر الطائر والمنزلة والغدير و غيرها . و امتاز عن غيره بالکمالات البدنيّة والنفسانيّة والخارجيّة کما بيّنّا بعضها . و هو زوج البتول و لحمه و دمه و نفسه کما للرسول و هو و عليّ من نور واحد .

بودند يکي على و احمد　　در ديده أحولان دو آمد

---

۱ . *الاحتجاج* ، ج۲ ، ص۱۴۶ ؛ مناقب *آل أبى طالب* ، ج۱ ، ص۲۸۹ ؛ *الخصال* للصدوق ، ص۴۰۲ ؛ *عيون أخبار الرضا* ﷺ ، ج۱ ، ص۹ ، ح۱۳ .

۲ . *بحارالأنوار* ، ج۴۱ ، ص۱۴۶ ؛ *الأمالى للطوسى* ﷺ ، ۶۴۲ ؛ *مناقب آل أبى طالب* ، ج۳ ، ص۳۵ ؛ *ينابيع المودّة لذوى القربى* ، ج۱ ، ص۲۷۳ .

۳ . *عوالى اللئالى* ، ج۴ ، ص۸۶ ، ح۱۰۳ ؛ *بحارالأنوار* ، ج۳۹ ، ص۳۰۴ ، ح۱۱۸ ؛ *ينابيع المودّة* ، ج۱ ، ص۳۷۵ ، ح۶ .

۴ . فى *البحار* عن *كنز الفوائد* ، الى أن قال : و روى أبو عبدالله الحسين بن جبير فى كتاب *نخب المناقب لآل أبى طالب* ﷺ حديثاً مسندا الى الرضا ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : «من أحبّ أن يتمسّک بالعروة الوثقى فليتمسّک بحبّ على بن أبى طالب ﷺ [*بحارالأنوار* ، ج۲۴ ، ص۸۳] .

و فيه عن الحسين بن جبير ، باسناده الى أبى جعفر الباقر ﷺ فى قوله تعالى : ﴿**إلّا بحبل من الله و حبل من الناس**﴾(آل عمران(۳) : ۱۱۲) قال : «حبل من اللّه كتاب الله ، و حبل من الناس علىّ بن أبى طالب ﷺ»[*بحارالأنوار* ، ج۲۴ ، ص۸۴ ، ح۲] .

فالمستفاد من هذه الأحاديث أنّ الله تعالى حيث أمر بموالاتهم و محبّتهم و الأعتصام بهم ، و نهى عن معاداتهم و بغضهم ، فلا محالة يكون الموالى لهم مواليا له تعالى ، و السرّ فى ذلک كلّه أنّه لمّا جعل رضاهم رضا نفسه ، فقد وصلهم بنفسه ، فيكون ما يتعلّق بهم ما يتعلّق به تعالى من تلک الأمور ، و ذلک أنّ النبى ﷺ و الأئمّة ﷺ لهم جهتان : جهة خلقيّة بشريّة و جهة إلهيّة فما يصل اليهم من الجهة البشريّة فلا يصل اليه تعالى ، و ما يصل اليهم من الجهة الالهيّة المعبّر عنها فى الدعاء بقوله : «لا فرق بينک و بينهم إلّا أنّهم عبادک» فيصل اليه تعالى ؛ لأنّهم ﷺ من هذه الجهة فانون عن أنفسهم و باقون ببقائه تعالى ، و من هذه الجهة أنّهم وجه الله و عين الله . [*الأنوار الساطعة فى شرح الزيارة الجامعة* ، ج۴ ، ص۱۲۹ ـ ۱۳۰] .

۵ . *عوالى اللئالى* ، ج۴ ، ص۸۶ ، ح۱۰۱ ؛ *المناقب للخوارزمى* ، ص۶۷ ؛ *كشف الغمّة* ، ج۱ ، ص۹۸ .

و محاربوه كفرة، فانّ حربه حربه.[1] و مخالفوه فسقة؛ لأنّه هو مع الحق والحق معه يدور معه حيثما دار. وشيعته هم الفائزون والناجية من هو من حزبه. و كان سنّه ثلاثاً و ستين كما عاش أخوه سيّد المرسلين. و كانت شهادته بمسجد الكوفة بضربة ابن ملجم ـ ألجمه الله بلجام من نار ـ وقت طلوع الفجر من يوم الثلاثاء والسابع عشر من رمضان سنة أربعين من الهجرة. فقال: «فزت و ربّ الكعبة». فتوجّه إلى موجّهات الجنان و رياض دارالسلام في مقعد صدق عند مليک مقتدر على رغم كلّ كذّاب أشر. و أنا أقول مخاطباً له عليه السلام:

أحبّک حبّاً لو يفضّ يسيره ... على الناس مات الخلق من شدّة الحبّ
و أعلم أنّي بعد ذاک مقصّر ... لأنّک في أعلى المراتب من قلبي[2]

قوله: «واهتجرتها من الهجران» و هوالتنحي والتباعد كما قال تعالى: ﴿**و اهجروهنّ في المضاجع**﴾ (النساء(۴): ۳۴). و الشياطين جمع الشيطان و هو اسم الجنس.

و أمّا تخصيص الثلاثين بالشياطين و الأربعين بالسحرة و إن كان يمكن أن يقال فيه شيء ولكنّ الأولي أن يحال إلى علمه تعالى و رسوله و وليّه، فاللّه و رسوله و وصيّه أعلم.

الحديث الثالث: في *الكشاف* أيضا عن مولانا أميرالمؤمنين أيضا عليه السلام أنّه قال:

سمعت نبيّكم صلى الله عليه و آله على أعواد المنبر و هو يقول: «من قرأ آية الكرسي في دبر كلّ صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنّة إلّا الموت و لا يواظب عليه إلّا صدّيق أو عابد و من قرأها إذا أخذ مضجعه آمنه الله على نفسه و جاره و جار جاره و الأبيات حوله.[3]

أقول: الأعواد جمع العُود و هو الخشب. و المنبر بضمّ الميم و فتحها معاً و هو إمّا اسم آلة أو اسم مكان من قولک نبرت الشيء أنبره نبُراً، إذا رفعته، فعلى الأوّل آلة الارتفاع والارتقاء و على الثاني مكان الارتفاع أو يُرفع عليه ذكرالله واسمه و يعلى به شعار الشرع والاسلام. و كان لمنبر رسول الله ثلاثة مراقي و هو الآن موجود بالمدينة المكينة في الروضة الرضيّة. و

---

۱. المراد من المحاربة معهم هو أن يشهر السيف لقتالهم عليهم السلام طاعة لأولياء الشيطان، و يدخل فيها من أطلق لسانه في سبّهم و سبّ محبيهم حبّاً لأولياء الشيطان و بغضا لهم و لأولياء الرحمن، و من ردّ عليهم أو عارضهم فيما يحكمون به و يأمرون به و ما ينهون عنه، كلّ ذلک بعد ما تبيّن له هدايتهم عليهم السلام و بل يمكن أن يقال: دخول من أبغضهم بقلبه لرضا الطواغيت في المحاربة معهم. و في غاية المرام في حديث الأربعين ممّا رواه في أحاديث الغدير و هو حديث طويل و فيه: قال صلى الله عليه و آله: «معاشر الناس سيكون من بعدي أئمّة يدعون الى النار، و يوم القيامة لا ينصرون، إنّ الله و أنا بريئان منهم، معاشر الناس إنّهم و أنصارهم و أشياعهم و أتباعهم في الدرک الأسفل من النار، لبئس مثوى المتكبرين». *غاية المرام*، ص۹۹.

۲. *كشف الغمّة*، ج۲، ص۷۰؛ *تاريخ بغداد*، ج۱۱، ص۳۵۰.

۳. *تخريج الأحاديث و الآثار*، ج۱، ص۱۶۰؛ *الكشاف*، ج۱، ص۳۸۶.

قال ﷺ: «ما بين قبري و منبري روضة من رياض الجنّة و منبري على الحوض» .[1]

والدُبر والدبُر الظهر . قال تعالى: ﴿**و يولّون الدبر**﴾(القمر(۵۴): ۴۵) و الدُّبْر والدُّبُر خلاف القبل، و دبر الأمر و دبره آخره . فدبر كلّ صلوة أي عقبه و آخره فانّ الدابر هو الخالف .

«المكتوبة»، أي المفروضة كقوله تعالى: ﴿**كتب عليكم الصيام**﴾(البقرة(۲): ۱۸۳)أي فرض .

«لم يمنعه من دخول الجنّة إلّا الموت»، يعني عدم الموت يعني تأخّره، إذ هوالموقوف عليه، فانّ الدخول لايتحقّق إلّا بعد تحقّقه، فكأنّه هو المانع بعدم تحقّقه و حصول تأخّره، والمواظبة المداومة .

والصدّيق فعّيل للمبالغة من الصدق . و في الاصطلاح مرتبته أدني من مرتبة النبوّة و أعلى من مرتبة الشهادة العالية عن سائرالمراتب .

والمضجع اسم المكان، مفعل من ضَجَعَ أي رقد أو اتّكي، و أخْذُه قَصْده والنهوض له، صدق رسول الله و وصيّه ـ صلّي الله عليهما و سلّم ـ .

الحديث الرابع: في *الكشاف* أيضا روي:

أنّ الصحابة تذاكروا أفضل ما في القرآن، فقال لهم أميرالمؤمنين عليّ ـ عليه الصلوة و السلام ـ: أين أنتم عن«آية الكرسي»، ثمّ قال: قال رسول الله ﷺ: يا عليّ سيّد البشر آدم، و سيّد العرب محمّد و لافخر، و سيّد الفرس سلمان، و سيّد الروم صهيب، و سيّد الحبشه بلال، و سيّد الجبال طور، و سيّد الأيّام يوم الجمعة، و سيّد الكلام القرآن، و سيّد القرآن البقره، و سيّد البقره آية الكرسي . يا عليّ، إنّ فيها لخمسين كلمة في كلّ كلمة خمسون بركة .[2]

أقول: «أين أنتم عنه» أي لم غفلتم عنه . و فُرس هم أولاد فارس بن فهلو ابن سام بن نوح ﷺ، و يقال لهم أحرار الناس . و قال ﷺ: «إنّ الله اختار من خلقه صنفين فمن العرب قريش و من العجم فارس» .[3]

و قال أيضا: لوكان الاسلام[4] على الثريّا لناله رجال من فارس .[5]

---

۱ . *بحار الأنوار*، ج۹۷، ص۱۴۶، ح۱؛ *فتح الباری*، ج۳، ص۵۵ .

۲ . *الكشاف*، ج۱، ص۳۸۶؛ *مجمع البيان*، ج۲، ص۱۵۷ .

۳ . *قرب الأسناد للحميری القمی*، ص۱۰۹ .

۴ . فی المصدر: الايمان

۵ . *صحيح مسلم*، ج۷، ص۱۹۱؛ *بحارالأنوار*، ج۶۱، ص۱۱۷ .

و قال أيضا في نزول قوله تعالى : ﴿**ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد**﴾(الفتح(۴۸) : ۱۶) ، هم أهل فارس .

و قال ﷺ لمّا نزل قوله تعالى : ﴿**من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبّهم و يحبّونه**﴾(المائده(۵) : ۵۴)و ضرب يده على كتف سلمان ـ رضي الله عنه ـ هم قوم هذا .[۱]

و لمّا بعث الله عيسي بن مريم عليه السلام و أرشد الخلق ، بعث أهل فارس رسولاً إليه يسترشدون منه و التمست منه عليه السلام رجلا من خلفائه و أصحابه من الحواريّين لهدايتهم و تهذيبهم و أخذ البيعة له منهم ، فقال عيسي عليه السلام و كتب في جوابهم : أهل فارس مهذّبون لاحاجة لهم إلى نبيّ . قلت : يعني في ذلک الوقت . و أكرمَ الرسول و رحّب به و أرجعه و هم يسكنون وسط الأقاليم في أرض موسومة بهم وقبّة بلادهم بلدنا هذا الذي طوله من جزائر الخالدات فح و عرضه من خطّ الاستواء الطـ لو ـ و هو من أخصب البلاد و أنعمها و أشرف الأمصار و أكرمها مصر جامع من العرفاء الصديقين والعلماء الصادقين والحكماء المتألهين ، مدينة فيها ألف مزار من مزارات الشهداء والصالحين و ألف مدارس و صوامع و خوانق من مبتنيات أساطين العلم والحكمة و سلاطين كراسي الحكومة ، ماءها زلال و ترابها سرّة غزال ، حُزنها سرور و حَزنها طور و سهلها قصور و أهلها حور فيها مقصور عدوها مثبور و ظلومها الجهول محبور حيّها على نور مسرور و ميّتها شهيد مغفور ، العادل فيها مشكور و ظالم أهلها معزول مقهور و مخذول مهجور ، و رئيسها و أميرها منصور . و بالجملة يصدق فيها ما قال تعالى : ﴿**بلدة طيبة و ربّ غفور**﴾(سبأ(۳۴) : ۱۵) .

چو پاكان شيراز خاكي نهاد ندیدم كه رحمت بر آن خاک باد

و أمّا سلمان[۲] ـ رضي الله عنه ـ فهو ابن بودخشان بن مور سلان ابن بهبودان بن فيروز بن شهرک بن زاب الملک و هو زوبن طهماسب بن كنجهو يزر بن هواسپ ابن أربدنج بن روع بن مايسوبن نوذر ابن منوچهر بن مشخوريار بن أفريدون الملک أبوالملک ابن آبتين بن انقيان من آل جمّ الملک سيّد ابن طهمورث بن هوشهنگ ابن سيامک بن كيومرث الملک أوّل الملوک و أبوهم و هو الذي وضع قوانين الملک في أوّل الزمان بعد الطوفان و ذهبت الفرس بل عامّة المجوس إلى أنّه كان قبل الطوفان . و قيل : هو أبو البشر آدم عليه السلام . والله أعلم .

۱ . *التبيان* ، ج۳ . ص۳۵۲ ؛ *جامع البيان للطبرى* ، ج۵، ص۴۳۱ ؛ *تاريخ بغداد* ، ج۲ ، ص۳۸ .
۲ . *نفس الرحمن فى فضائل سلمان* ، ص۲۸ .

و قال فيه ﷺ : «سلمان منّا أهل البيت»[1] و هو سابق فارس و هو مولي رسول الله ﷺ لقي الحواريين .

و قيل : بل لقي عيسي ﷺ و أسلم بالمدينة بعد الهجرة في يوم نزل ﷺ المدينة المكينة . و كان من المعمّرين ، عاش ثلاث مائة و خمسين سنة و مات في سنة سبع و عشرين من الهجرة بالمدائن أميراً عليها في امارة عثمان بن عفّان .

و فضائله ما لايخفي و مناقبه أكثر من أن يحصي و مدائحه مالا يسعها ذالک المملي .

والروم هم أولاد لاود بن سام بن نوح . و بلادهم فيما بين آذربيجان و أرمينيّة و ديار بكر والعراق العربي و الشام و بلاد الافرنج و هم يصاقبون يونان لكنّ الآن توسّع ملكهم حتي فتحوا القسطنطنيّة و كثيراً من بلاد افرنج و سائر ديار مصر والشام والنوبة والحبشة و اليمن والحجاز واليثرب و جميع جزيرة العرب و عراق العرب و ديار بكر و ربيعة و من جانب المشرق إلى بلاد الهند ، فحدّهم من جانب آذربيجان و من جانب بلاد فارس ؛ لأنّهم غلبوا على بحرالهند و عمّان في هذه الأزمان ، فنهبوا أجرون و أخذوا بنادر البحر من يد الافرنج الكفرة الظلمة الجهلة المتسلّطة عليها و قهروهم فلاصقوا فارس . و نسأل الله أن يصفو جميع البلاد لحضرة ملكنا ، أنسب سلاطين الزمان و أعدل الملوک من لدن آدم إلى الآن المنتسب نسباً و نسبة إلى نبيّ الانس والجان ﷺ ما تعاقب الملوان .

و أمّا صهيب ، فهو صهيب بن سنان بن مالک بن عبد بن عمروبن عقيل بن عامر بن جندلة بن خريمة بن كعب بن سعدبن أسلم بن مناة بن النمربن قاسط بن هنب ابن أقصي بن جذيلة بن أسد بن ربيعة بن نزاربن مَعْدبن عدنان من ربيعة فهو من العرب . و إنّما نسبه بالروم ؛ لأنّه وقع أسيراً من بلاده إلى الروم و هو صحابيّ .

و أمّا حبشة ، فهم أولاد حبش بن حام ابن نوح ﷺ ، و بلال صحابيّ و هو ابن رباح ، كان عبداً لأميّة بن خلف ، ثمّ لأبي بكر ، ثمّ كان للنبي ﷺ و كان يؤذن له في مسجدالمدينة و بعد وفات النبي ﷺ فارق المدينة و دخل الشام عند معاوية ليكرمه فأكرمه ، ثمّ مات بها في سنة عشرين من الهجرة .

و طور ، جبل في أرض مصر بين بحرالقلزم المصري و بين أبلّه على شطّ الدجلة حيث يرجع بأوباته و عطفاته إلى حيث طوله أربع و خمسون درجة و تصويره أنّ على لسان البحر

---

١ . *عيون أخبار الرضا* ﷺ ، ج١ ، ص٧٠ ؛ *دلائل الامامة* ، ص١٤٠ .

الشرقي مدينة أبلّه و هي قرية أصحاب السبت الذين مُسخوا قردة و خنازيراً و لسانه الغربي هو خليج يسمّي القلزم مسمّي باسم بُلَيدة هناک تسمّي القلزم، فقرية أبلّه شرقي القلزم و طور هوالذي بين القلزم و أبلّه و هو جنوبي القلزم و أبلّه على رأس الدجلة، فبين الطور و بين برّ مصر بحر و هو اللسان الذي على طرف القلزم و كذلک بين طور و بين بحر الحجاز بحر و هو اللسان الذي على طرف أبلّه، فمن الطور إلى كلّ من البرّين في البحر قريب.

و أمّا في البرّ ففيه بعد، فالطور جهة الشماليّة متصلة بالبرّ مكشوفة والبحر الذي هو عليه، هوالبحر الأعظم المشهور بأسماء ثلاثة، فيقال له بحر عمّان لوقوع عمّان على شاطئة من جانب برّ العرب، و يقال له بحرالهند لوقوعها على سطة من جانب الشرق، و يقال له بحر فارس لوقوعه على ساحله من جانب الغرب. و شرفه و سيادته لمكان موسي عليه السلام فيها، و تجلّي الحق سبحانه له، فهو الذي جعله دكّاء و خرّ موسي صعقاً ـ صلي ا لله عليه ـ.

و سيادة الجمعة لكونه عيد الاسلام و فيه الخطبة والصلوة والجماعة، و خلق فيها آدم عليه السلام، و فيه ساعة لايردّ فيها دعاء البتّة و هي مستورة. و سرّ سرّها أنّ العبد يتوجّه في تمام اليوم إلى الطاعة والدعوة والذكر والتضرّع لينال الساعة لطفاً على العباد و حرصاً على اهدائهم لينالوا فضل الساعة و زياده و نسأل الله أن يزيدنا من فضله.

والقرآن اسم كتاب الله تعالى المنزل على نبيّنا صلى الله عليه وآله كما أنّ التوراة اسم للمنزل على موسي و الانجيل لعيسي والزبور لداود ـ صلّي الله عليهم أجمعين ـ.

والقرآن يُهمز ولايهمز، فمن همز و هو الأكثر، فوزنه فُعلان مثل قُربان من القَرء و هو بمعنى الضمّ. والجمع يقال قَرَئت الماء في الحوض أي اجتمع، فسمّي به؛ لأنّه اجتمع شيئا فشيئاً.

و قيل: بل لأنّه جُمع فيه السور، و ضُمّ بعضها إلى بعض. قال تعالى: ﴿**إنّ علينا جمعه و قرآنه**﴾ (القيامة(٧٥): ١٧) أي تأليفه. و ضمّ بعضها إلى بعض. و قولک قرأتُ معناه جمعتُ بعض الحروف إلى بعض. و مَن لم يهمز و هو قرائة أهل مكّة، فيقال: قُرآن على وزن فُعال من قَرَنتُ الشيء بالشيء، إذ النون لام الكلمة سمّي بذلک؛ لأنّه قرن السور و مافيها بعضها إلى بعض.

و قيل: بل هو اسم موضوع لكلام الله تعالى على فُعال من غير اشتقاق كالتوراة والانجيل.

و أمّا سيادته لسائر كلام الله تعالى فلوجوه :

منها : أنّه معجز و غيره ليس بمعجز . **و منها** : أنّه ناسخ للكلّ و لاناسخ له . **و منها** : أنّ محمّداً أفضل الأنبياء ، فكتابه أفضل الكتب .

و قوله : البقرة يعني السورة التي يذكر فيها البقرة ، فصار هذه الكعبه اسماً لهذه السورة .

و أمّا سيادة آية الكرسي ، فلما أسلفنا من أنّ المذكور فيها أشرف و أعلى و أفصح من المذكور في غيرها من الآيات و أيضا لورود هذه الفضائل فيها .

الحديث الخامس : في تفسير *الكشف الفارسي* روي :

أنّ رسول الله ﷺ قال لعليّ عليه السلام : سيّد القرآن البقرة و سيّد البقرة ، آية الكرسي ، يا عليّ إنّ فيها لخمسين كلمة في كلّ كلمة خمسون بركة . و قال مولانا أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام : ما أري رجلا ولُد في الاسلام أو الذي عقله الاسلام يبيت أبداً حتي يقرأ هذه الآية : ﴿**الله لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم**﴾ و لو يعلمون ماهي ، إنّما أعطيها نبيّكم من كنز تحت العرش لم يُعطها أحد قبل نبيّكم و ما بِتّ ليلة قطّ حتي أقراها ثلاث مرّات أقراها في الركعتين بعد عشاء الآخرة و في وتري و حين آخذ مضجعي من فراشي .[1]

الحديث السادس : في كتاب *تفسير القاضي العلّامة البيضاوى* ـ رحمه الله ـ

قال رسول الله ﷺ : «إنّ أعظم آية في القرآن آية الكرسي ، من قرأها بعث الله ملكاً يكتب من حسناته و يمحو من سيئاته إلى الغدّ من تلك الساعة» .[2]

الحديث السابع : فيه أيضا ، قال رسول الله :

من خرج من بيته و قرأ آية الكرسي وكّل الله عليه سبعين الف ملك يستغفرون لأجله و يدعون له ، و إذا عاد إلى بيته وقرأ هذه الآية لم يعترضه فقر و لافاقة .

الحديث الثامن : في *كتاب رياض المذكّرين* :

أنّه قال رسول الله ﷺ : «من كتب آيةالكرسي بالزعفران على راحته اليسري باليمني سبع مرّات ، كلّ ذلک يلحسها بسبعة لحسة لم ينس شيئا أبداً .

أقول : الراحة الكف واللحس بالحاء المهملة اللعق باللسان .

الحديث التاسع : روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال :

---

١ . *الدرالمنثور* ، ج١ ، ص٣٢٤ ؛ *كنز العمّال* ، ج٢ ، ص٣٠١ ؛ *كتاب الدعاء للطبرانى* ، ص ١٠٨ .

٢ . *تفسير البيضاوى* ، ج١ ، ص٥٥٧ ؛ *تفسير أبى السعود* ، ج١ ، ص٢٤٩ .

من قرأ آية الكرسي دبر كلّ فريضة أعطاه الله ثواب الشهداء و يقبض الله تعالى روحه بنفسه تعالى .

الحديث العاشر : روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال :

من قرأ حم المؤمن إلى قوله : ﴿**إليه المصير**﴾ و آية الكرسي حين يصبح حُفظَ بهما حتي يمسي . و من قرأهما حين يمسي حُفظ بهما حتي يصبح .[1]

أقول : «حفظ بهما»أي حفظ الله عن الآفات من قرأهما ببركتهما . اللّهم اغفرلنا ببركتهما .

و نقل الشيخ العالم ، المحدّث الثقة الرُحلة ، شمس الدين محمّد الحرزي ـ رحمه الله ـ في كتابه المعنون بـ *الحصن الحصين من كلام سيّد المرسلين* ﷺ ـ حديثين : **أحدهما** عن أبّي بن كعب ـ رضي الله عنه ـ أنّه قال :

آية الكرسي هي أعظم آية في كتاب الله تعالى .

و لعلّ هذا من تتمّة الحديث الأوّل الذي نقلناه من أبيّ ـ رضي الله عنه ـ أو نشأ منه .

و ثانيهما : عن النعمان بن بشير ـ رضي الله عنه ـ أنّه قال :

هي سيّدة آي القرآن لا تضعها على مال و لا ولد ، فيقربک الشيطان .

و قد مرّ مادلّ على معاني هذا .

النقل الثاني

في بعض الأحاديث المتعلّقة لقوله تعالى : ﴿**الله لاإله إلّا هو**﴾و ممّا جاء في فضيلة كلمة التوحيد و فيه أيضا عشرة أحاديث :

الحديث الأوّل : بلغ الينا و ذكر أيضا الامام الرازي ـ رحمه الله ـ في كتابه المعنون بـ«*أسرار التنزيل*»

أنّ المأمون لمّا انصرف من المرو الشهجان يريد العراق و اجتاز بنيسابور و كان معه امام المؤمنين و فخرالوصيين و قرّة عين النبيّين و قائد الغرّ المحجلين ، الوليّ المرتجي ، الأمير المرتضي ، الامام أبي ا لحسن عليّ بن موسي الرضا ـ صلوات الله عليه ـ و قد دخل البلدة قبله ، فلمّا حصل في ربض البلدة قام إليه جمع من مشايخ نيسابور و ذوي الأقدار من علمائها و هو راكب ، فوقف لهم فقالوا : نسألک بحق قرابتک من رسول الله ﷺ أن تحدّثنا بحديث ينفعنا ، فروي عليه السلام عن أبيه عن جدّه عن أبائه ـ عليه و عليهم السلام

---

١ . *الدر المنثور* ، ج١ ، ص٣٢٦ ؛ *بحارالأنوار* ، ج٨٩ ، ص٣٠٢ ، ح٢ .

ـ عن النبي ﷺ عن جبرئيل عليه السلام عن الربّ عزّ و علا أنّه تعالى قال: «لاإله إلّا الله حصني، فمن دخل حصني أمن من عذابي». [1]

الحديث الثاني: عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ

قال: قال رسول الله ﷺ: يفتح الله أبواب الجنّة و ينادي منادي من تحت العرش أيّتها الجنّة و كلّ ما فيک من النعم لمن أنت، فشادي الجنّة و كلّ ما فيها نحن لأهل «لاإله إلّا الله» و نشتاق الي أهل «لاإله إلّا الله» و لانطلب إلّا أهل «لاإله إلّا الله» و لايدخل علينا إلّا أهل «لاإله إلّا الله» و نحن محرّمون على من لم يقل «لاإله إلّا الله» و لم يؤمن بـ«لاإله إلّا الله» و عند هذا يقول النار و كلّ مافيها من العذاب لايدخلني إلّا من أنكر «لاإله إلّا الله» و لا أطلب إلّا من كذّب بـ«لاإله إلّا الله» و أنا حرام على من قال «لاإله إلّا الله» ولا أمتلي إلّا بمن جحد بـ«لاإله إلّا الله» و ليس غيظي إلّا على من أنكر «لاإله إلّا الله». قال: فتجيء رحمة الله و تقول: أنا أهل لمن قال «لاإله إلّا الله» و ناصر لمن قال «لاإله إلّا الله» و محبّ لمن قال «لاإله إلّا الله» و متفضّل على من قال «لاإله إلّا الله» و ألجت الجنّة لمن قال «لاإله إلّا الله» و حرّمتُ النار على من قال «لاإله إلّا الله» واغفر كلّ ذنب لمن قال «لاإله إلّا الله» ولا أحجب مغفرة عمّن قال «لاإله إلّا الله» و ما حصلت الرحمة إلّا لأهل «لاإله إلّا الله»، فلاتخلطوا قول «لاإله إلّا الله» إلّا بما يوافق «لاإله إلّا الله». [2]

الحديث الثالث: روي أنّه ﷺ قال:

أمرت أن أقاتل الناس حتي يشهدوا أن لاإله إلّا الله و أنّ محمّداً رسول الله و يقيموا الصلوة و يؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلک عصموا منّي دمائهم و أموالهم إلّا بحق الاسلام و حسابهم على الله تعالى. [3]

أقول: قوله ﷺ: «أمرتُ»، يعني أمرني الله تعالى كما أنّ الصحابة لو قالوا: أمِرنا يعني أمرنا النبي ﷺ.

و قوله: «عصموا منّي دمائهم» أي حفظوا منّي بقولهم هذا و فعلهم ذاک.

قوله: «إلّا بحقّ الاسلام»، يعني إذا فعلوا ذلک لا أقتلهم و لاآخذ ما لَهم إلّا بحق الاسلام

---

۱. *تفسير الرازى*، ج۲۶، ص۲۴۰؛ *الأمالى للصدوق*، ص۳۰۵.

۲. لم أعثر على هذا الحديث فى الجوامع الروائيّة.

۳. *صحيح البخارى*، ج۱، ص۱۱؛ *صحيح مسلم*، ج۱، ص۳۹؛ *سنن أبى داود*، ج۱، ص۵۹۴؛ *عيون أخبار الرضا* عليه السلام، ج۱، ص۷۰، ح۲۸۰.

يعني إلّا دم ما أباح الاسلام اهراق دمه كالقاتل عمداً بغير الحق والزاني المحصن و قاطع الطريق والسارق في الرابعة و مثلها، و إلّا مال من أباح الاسلام أخذ ماله من دية أو زكاة أو غيرها.

و قوله: «و حسابهم على الله»، يعني أنا أحفظ و أراعي أحوالهم الظاهرة لاأترک أحداً أن يترک ما أمره الله به من فرائضه و لاأدع أحداً أن يظلم أحداً.

و أمّا ما في عقائدهم و نيّاتهم فهو إلى الله، و هذا معنى قوله ﷺ: «أنا أقضي بالظاهر والله يتولّي السرائر». [1]

الحديث الرابع: روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال:

من قال لاإله إلّا الله وحده لاشريک له، له الملک و له الحمد و هو على كلّ شيء قدير، في يوم مائة مرّة كانت له عِدْلَ عشرَ رقاب و كتبت له مائة حسنة و مُحيت عنه مائة سيئة و كانت له حرزاً من الشيطان يومه ذلک حتي يمسي و لم يأت أحد بأفضل ممّا جاء به إلّا رجل عمل أكثر منه. [2]

أقول: «عدل» أي مثلَ أي من أتي به فله مثل ثواب من اعتق عشر رقاب. و «حرزاً له» أي حفظاً و منعاً له من الشيطان. و «عمل أكثر منه» يعني قرأ هذا الذكر أكثر من مائة.

الحديث الخامس: عن جابر بن عبدالله الأنصاري ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «أفضل الذكر لاإله إلّا الله، و أفضل الدعاء الحمد للّه». [3]

أقول: أمّا أنّ «أفضل الذكر لاإله إلّا الله»؛ فلأنّ في هذه الكلمة اثبات الألوهيّة والوحدانيّة للّه تعالى و نفيها عن غيره تعالى.

و أمّا أنّ «أفضل الدعاء الحمدللّه»؛ فلأنّ الدعاء عبارة عن أن يذكر العبد ربّه و يثني عليه و يطلب منه شيئا. و هذه كلّها موجود فيها، فانّ القائل الحمدللّه فقد دعا اسمه و أثني عليه و طلب منه الزيادة لقوله: ﴿**لئن شكرتم لأزيدنّكم**﴾ (ابراهيم(١٤): ٧)، و قوله تعالى: ﴿**للذين أحسنوا الحسنى و زيادة**﴾ (يونس(١٠): ٢٦).

الحديث السادس: روي عن رسول الله ﷺ

أنّه قال موسي ﷺ يا ربّ علّمني شيئا أذكرک به، فقال: قل: ﴿**لاإله إلّا الله**﴾، لو أنّ

---

١. صحيح *البخاري*، ج١، ص١١؛ صحيح *مسلم*، ج١، ص٣٩؛ *سنن أبي داود*، ص٥٩٤؛ *عيون أخبار الرضا* ﷺ، ج١، ص٧٠، ح٢٨٠.

٢. *مسند أحمد*، ج٢، ص٣٧٥.

٣. *المستدرک*، ج١، ص٤٩٨؛ *السنن الكبرى*، ج٦، ص٢٠٨.

السموات السبع و عامرهنّ غيرى و الأرضين السبع وُضِعْنَ في كفّة و ﴿**لاإله إلّا الله**﴾ في كفّة لمالت بهنّ ﴿**لاإله إلّا الله**﴾ .[1]

أقول : العامر الساكن ، و عامرالمكان مَن به عمارته و صلاحه ، يعني لو أنّ السموات غير ذكرالله والأرضين غير ذكرالله وُزن مع ﴿**لاإله إلّا الله**﴾ لرجحت كلمة ﴿**لاإله إلّا الله**﴾ .[2]

لايقال : «العامر» فسّرته بالساكن فهو محال في حقّ الله ، إذ هو لامكان لايسكن موضعاً .

لأنّا نقول : «العامر» هاهنا بمعنى المصلح كما ذكرنا و هو مصلح السموات والأرضين أو حُذف مضاف كما فسّرناها بغير ذكرالله ، و حينئذ لااشكال .

الحديث السابع :

قال ﷺ : ما قال عبد ﴿**لاإله إلّا الله**﴾ مخلصاً قطّ إلّا فُتحت له أبواب السماء حتي يُفضي إلى العرش ما اجتنب الكبائر .[3]

أقول : افضاءه إلى العرش كناية عن سرعة قبوله و كثرة ثوابها .

و قوله : «ما اجتنب الكبائر» ، قيد لسرعة القبول و كمال الثواب لا أصل الثواب ، فانّه[4] يحصل للقائل سواء اجتنب أم لم يجتنب ، فانّ السيّئة لايحبط الحسنة ، بل الحسنات يذهبن السيئات . اشاره به آيه ﴿**إنّ الحسنات يذهبن السيئات**﴾ (هود(١١) : ١١٤)

الحديث الثامن : في *تفسير الكشف الفارسي* :

روي أنّ رسول الله ﷺ قال : إنّ أفضل ما أقول أنا والنبيّون من قبلي ﴿**لاإله إلّا الله**﴾ .[5]

الحديث التاسع : فيه أيضا أنّه روي عن رسول الله ﷺ أنه قال :

عليكم بـ ﴿**لا إله إلّا الله**﴾ و الاستغفار ، فأكثروا منهما فانّ ابليس قال : أهلكتُ الناس بالذنوب و أهلكوني بـ ﴿**لاإله إلّاالله**﴾ والاستغفار .[6]

الحديث العاشر : عن أبي ذرّالصدّيق الغفاري ـ رضي الله عنه ـ أنّه قال :

قال بي رسول الله ﷺ : «يا أباذرّ بشّر الناس بأنّ من قال ﴿**لاإله إلّاالله**﴾ دخل الجنّة . قال

---

١ . *فتح الباري* ، ج١١ ، ص١٧٥ ؛ *تفسير الرازى* ، ج٢٢ ، ص١١ ؛ *أضواء البيان* للشنقيطى ، ج٨ ، ص٢١٧ ؛ *تاريخ مدينة دمشق* ، ج٦١ ، ص١٣٨ .

٢ . *فتح الباري* ، ج١١ ، ص١٧٥ ؛ *كنز العمّال* ، ج١ ، ص٤٤١ ، ح١٩٠٧ .

٣ . *الجامع الصغير* ، ج٢ ، ص٥٠٢ ، ح٧٩٥٥ ؛ *كنز العمّال* ، ج١ ، ص٤٢٣ ، ح١٨١٥ .

٤ . مرجع ضمير هاء در انّه ، الثواب است . «حاشيه نسخه مجلس»

٥ . *السنن الكبرى* ، ج٤ ، ص٢٨٤ .

٦ . *مجمع الزوائد* ، ج١٠ ، ص٢٠٧ ؛ *الجامع الصغير* ، ج٢ ، ص١٧٦ ، ح٥٥٨٦ .

أبوذرّ : فقلت يا رسول الله : و إن زني و إن سرق ، قال : و إن زني و إن سرق ، قلت : و إن زني و إن سرق قال : على رغم أنف أبي ذرّ .[1]

أقول : أبوذرّ ـ رضي الله عنه ـ هو جندب بن جنادة بن سفيان بن عبيد بن خرّام بن غفار بن مليل . و قال بعض النسّابين غفاربن عبد بن مليل بن ضمرة بن بكربن عبد مناة بن كنانة بن حزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان من بني كنانة ، و ينسب إلى الفغار جدّه ،[2] فيقال : غفاريّ و هو صاحب رسول اللهﷺ . و قال ﷺ فيه : «ما أظلّت السماء و لاأقلّت الغبراء على ذي لهجة أصدق من أبي ذرّ»[3]

و كان ﷺ يحبّه و يكرمه ، و كان بالشام فشكاه معاوية إلى عثمان أنّه يعظ الناس و ينهاهم عن اطاعة الظلمة و ركوب المخطورات الشايعة حينئذ بالشام ، فأمره عثمان أن يحمله إلى المدينة على أخشن مركب ، فحمله معاوية على قَتَب عار من خشب غيرمواري على جمل مخشوش صعب ، فبلغ بهذا العذاب و الصعوبة إلى المدينة ، فلمّا سلّم على عثمان ، قال له : أنت جنيدب ـ بالتصغير ـ ، فقال : بل سمّاني رسول الله ﷺ جندباً فأنت أن تجعلني جنيدباً ، فأمّا أنا فلا أغيّر اسماً سمّاني به حبيبي و مولائي ﷺ حتي ألقاه ، فسأل عثمان عن أخشن قرية و أخربها ماء و هواء و عيشاً و فقداناً للأنس ، فقيل له : الربذة ، قرية بقرب المدينة فنفاه عثمان طرداً إلى الربذة ، فكان ـ رضي الله عنه ـ بها إلى أن قضي نحبه و لقي ربّه في سنة اثني و ثلاثين الهجريّه و قبره بها و هو ثالث ثلثة في الاسلام قالوا إنّه لمّا دني موته قال لابنته : يا بنيّه اذبحي هذه الشاة و اطبخي فإذا أنا متّ فسوّي وجهي إلى الكعبة و اخرجي إلى هذه الكثيبة فانّک سترين رُفقةً فادعوهم إلى الصلوة عليّ والي دفني ، قالت : فلمّا حضرته الوفاة و مات صعدت النجدة فإذاً أنا برفقة حاج قدضلّوا عن الطريق و وقعوا في هذه البريّه ، فانّ الربذة ليست على الطريق ولا يبلغه أحدً قال : فصحتُ بهم فجاؤني فقلت : أيّها المؤمنون إنّ أباذرّ صاحب رسول الله ﷺ : يقرأ عليكم السلام ، فقال رجل يقدمهم والقوم معه و على رسول الله و على أبي ذرّ السلام و أين هو؟ قالت : أعظم الله أجركم بمصابه فانّه قد مات الان فاسقط الرجل نفسه عن فرسه و إذاً هو عبدالله المسعود ـ رضي الله عنه ـ و

---

١ . *فتح الباری* ، ج٣ ، ص٨٨ .

٢ . *تاريخ يعقوبی* ، ج٢ ، ص٥ .

٣ . *علل الشرايع* ، ج١ ، ص١٧٦ ؛ *معانی الأخبار* ، ص١٧٨ ؛ *شرح الأخبار للمغربی* ، ج٢ ، ص١٦٨ .

معه مالک بن الحرث الأشتر النخعي المدحجي من أصحاب أميرالمؤمنين عليّ صلوات الله عليه ـ و قال صدق رسول الله ﷺ[1] و والله إنّي لسمعته يقول لأبي ذرّ تعيش وحدك و تموت وحدك و تحشر وحدك و تدخل الجنة وحدك ، فقالت : إنّ أبي يأمركم أن تحصروا جنازته فقالوا : نعم و كرامةً فغسلوها و كفّنوها في ثوب كان أعطاه رسول الله ﷺ و صلّوا عليه و دفنوه هناک . قالت : فلمّا أرادوا النهوض قلت لهم : إنّ أبي ذرّ يقرأ عليكم السلام و يقول : لا تبرحوا حتي تأكلوا هذه الشاة المشويه ، فجلسوا و أكلوا فقاموا و ترحّموا عليه و حملوا ابنته إلى المدينة . قال : فأخذها أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ و خلطها بأهله و بناته و كان يكرمها و يحنوا عليها .

و قد صحّ أنّ رسول الله ﷺ قال يوماً لأبي ذرّ : «يا أباذرّ إن أنا مُتّ فايش تفعل حتي تلقاني . قال : نفسي فداك لا أراني الله ذاك و إن كان فاعتكف في مسجدک هذا و أزور قبرك و روضتك المقدّسة و أعبد ربّي و أصلّ عليك حتي ألقاك . قال : فان مُنعتَ عن هذا قال : ألحق بمكة بيت ربيّ . قال : فان مُنعت عنها قال : ألحق بالشام بيت المقدّس . قال : فان نُهيت ، قال : اذن اخترط سيفي هذا و أضربه به حتي ألقاك . فقال ﷺ أو أخبرك بأحسن من ذاك قال : بلي . قال : تصبر و تسمع لهم و تطيع حتي تلقاني مظلوماً . فقال : أفعل ففعل .

و أورد سيّد الرضي المجتبي ـ رضي الله عنه ـ في *نهج البلاغه* و قد بلغني أيضاً أنّ أميرالمؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ لقاه لمّا أرادوا اخراجه من المدينة إلى الربذة فقال :

يا أباذرّ إنّک غضبتَ لله فارج من غضبتَ له إنّ القوم خافوک على دنياهم و خفتَهم على دينک فاترک في أيديهم ماخافوک عليه و اهرب منهم بما خفتهم عليه فما أحوجهم إلى مامنعتهم و أغناک عمّا منعوک وستعلم من الرابح غداً والأكثر حُسّداً و لو أنّ السموات والأرضين كانتا على عبد رتقاً ثمّ اتق الله لَجعل الله له منهما مخرجاً لايونسنّک إلّا الحق ولايوحشنّک إلّا الباطل ، فلو قبلتَ دنياهم لأحبّوک و لو افترصت منها لآمنوک .[2]

أقول : لايخفي عليک بلاغة الكلام إلى حدّ لايطيقه بشر من جزالة اللفظ و وجازته و حسن المعنى و لطافته ، نفسي فداه ، فإنّ كلامه دون كلام الخالق و فوق كلام المخلوق ،

---

١ . *الخصال للصدوق* ، ص١٨٢ ؛ *بحارالأنوار* ، ج٢٢ ، ص٤٣٠ ، ح٣٧ .

٢ . *جامع الأحاديث الشيعة* ، ج١٦ ، ص٤٧٥ .

والرتق ضدّ الفتق والغرض سدّ جميع أبواب النجاة على العبد .

و قوله عليه السلام : «افترصت من الفرصة» والباقي غنيّ عن الشرح و قوله : «على رغم أنف» فلان يعني إنّك لتبخل في كرم الله فتقول : و إن زني و إن سرق فكأنّك تزعم إذا كان كذلك والله أعلم .

النقل الثالث

في بعض الأحاديث المتعلّقة بقوله تعالى : ﴿**الحيّ القيّوم لاتأخذه سنة و لانوم له ما فى السموات و ما فى الأرض**﴾ و هي عشرة أحاديث أيضاً :

الحديث الأوّل : في كتاب *الحجة* في بيان المحجّة للحافظ الاصفهاني عن ابن عبّاس ـ رضي الله عنهما ـ قال :

كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في دعائه : اللّهم لک أسلمت و بک آمنت و عليک توكّلت و إليك أنبت و بک خاصمت أعوذ بعزّتک لاإله إلّا أنت أن تُضلّني أنت الحيّ الذي لايموت و الجنّ والانس يموتون .[1]

الحديث الثاني : فيه أيضاً عن بعض الصحابة[2] قال :

كنت جالساً مع النبي صلى الله عليه وآله في المسجد إذا دخل رجل فصلّي ركعتين ، ثمّ قال : اللّهم إنّي أسئلک بأنّ لک الحمدلا إله إلّا أنت ، المنّان بديع السموات والأرض ، يا ذاالجلال والاكرام ، يا حيّ يا قيّوم ، فقال صلى الله عليه وآله لقد دعا الله باسمه الذي إذا دعي به أجاب و إذا سئل بي أعطي .[3]

الحديث الثالث : في *الكشف الفارسي* عن أبي امامة الباهلي ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله :

إنّ اسم الله الأعظم لفي سور من القرآن ثلاث ، البقرة و آل عمران و طه .

قلت : قالت العلماء : أراد رسول الله صلى الله عليه وآله بالاسم الأعظم هذين الاسمين يعنى الحيّ القيّوم ؛ لأنّهما مذكوران في هذه السور الثلاث معما يدلّ على ذلك من الأحاديث . قال تعالى في

---

١ . *مسند أحمد* ، ج١ ، ص٣٠٢ ؛ *صحيح مسلم* ، ج٨ ، ص٨٠ ؛ *السنن الكبرى* ، ج٤ ، ص٣٩٩ .

٢ . راوى الحديث أنس بن مالک و إنّى كرهت ذكره ؛ لأنّى لا أحبّه و هو مطعون عندنا و لذلک قلت : بعض الصحابة . بعض علمائنا صرّحوا بأنّ أقول الصحابة المطعونين فى أمثال هذه الأمكثه ممّا لايخالف مذهبنا و لا يناقض أحاديث أئمتنا ـ صلّى الله عليهم أجمعين ـ و لا تكون فى المناقب يُسمع و حديثهم يُنقل . «منه رحمه اللّه»

٣ . *الصحيفة السجاديّة* ، دعاؤه عليه السلام لقضاء الحوائج ؛ *مسند أحمد* ، ج٣ ، ص١٥٨ ؛ *السنن الكبرى* ، ج١ ، ص٣٨٦ ، ح١٢٢٣ .

البقرة : ﴿**الله لاإله إلّا هوالحىّ القيّوم**﴾ و قال في آل عمران : ﴿**الم الله لاإله إلّا هوالحىّ القيّوم**﴾ و قال في طه : ﴿**و عنت الوجوه للحىّ القيّوم**﴾(طه(٢٠) : ١١١) [١]

أقول : لايذهب عليک أنّ هذا الاستدلال إنّما يتمّ إذا كان الاسمان لايكون فى غيرها من السور ، فانّ في قوله : «لفي سور ثلاث»يفهم اختصاص مّا والله تعالى أعلم .

ثمّ أقول : اعلم أنّ العلماء اختلفوا في الاسم الأعظم :

فقال بعض و هم الأقلّون : ليس له وجود أصلاً .

و قال بعض و هم الأكثرون : والسواد الأعظم إنّه موجود و لهم في تعيينه اختلافات ،

فمنهم : من قال هو ذوالجلال والاكرام ، و لهذا قال رسول الله ﷺ : «ألظّوا بـ«يا ذا الجلال والاكرام» [٢]

و ردّ بانّ الاسم الأعظم لابدّ و أن يكون اسم ذاته تعالى و لااقلّ من أن يدلّ اليها دلالة مّا و إلّا فتخصيصه من بين سائر أسماء الصفات ترجيح بلا مرجّح و هو قبيح لايفعله الحكيم . و لأنّ ذاته المقدسة أشرف الأشياء و أعظم ، فلابدّ و أن يكون اسمها أعظم الأسماء و أكرم ، و أنّ الجلال من الصفات السلبية والاكرام من الاضافيّة و من البيّن أنّ حقيقته المخصوصة تغاير السلوب والاضافات .

و منهم من يقول : إنّه«الحىّ القيّوم»لما ذكرنا و لما قال ﷺ لأبيّ بن كعب : هنيئاً لک العلم .

و زيّف بأنّ الحيّ هو الدّراک الفعّال و ليس في ذلك عظمة بل يشاركه تعالى في ذلک الانسان بل سائرالحيوانات ، و لأنّه صفة فلايكون اسماً لذاته المقدّسة تعالى . و أمّا القيّوم فمعناه كونه قائماً بنفسه مقوّماً لغيره ، و الأوّل مفهوم سلبيّ و هو استغناؤه عن غيره والثاني اضافيّ كما بيّنا .

و منهم من قال : إنّ اسماء الله تعالى كلّها عظيمة لاينبغي أن يتفاوت بينها . و ردّ بأنّ التفاوت بينها ظاهرة ، أنّ بعض الأسماء من بعضها أشرف . و كلّما كانت أشدّ اختصاصاً به كانت أعظم ، ثمّ إنّ اسم الذات لامحالة أشرف من اسم الصفة .

و منهم من يقول : إنّ الاسم الأعظم هوالله .

---

١ . *المستدرک* ، ج١ ، ص٥٠٦ ؛ *تفسير الثعلبى* ، ج٢ ، ص٢٣٠ .

٢ . *بحارالأنوار* ، ج٩٠ ، ص٢٣٥ ؛ *مسندأحمد* ، ج٤ ، ص١٧٧ .

قال العلامة النيسابوري ـ روّح الله روحه ـ :

و هذا أقرب ؛ لأنّا سنقيم الدّلالة على أنّ هذا الاسم يجري مجري اسم العَلَم في حقّه تعالى و إذا كان دالّاً على ذاته المخصوصة ، و يؤيّد ذلک ما روت أسماء بنت زيد أنّ رسول الله ﷺ قال : اسم الله الأعظم في هايتن الآيتين : ﴿**وإلهكم إله واحد لاإله إلّا هو الرحمن الرحيم**﴾(البقرة(٢) : ١٦٣)، و فاتحة سورة آل عمران : ﴿**الله لا إله إلّا هوالحىّ القيّوم**﴾(آل عمران(٣) : ٢)

و عن بريدة أنّ رسول الله ﷺ سمع رجلاً يقول :

اللّهم إنّي أسئلك بأنّي أشهد أنّک أنت الله لا إله إلّا أنت ، الأحد الصمد الذي لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد ، فقال : والذي نفسي بيده لقد سأل الله باسمه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب و إذا سئل به أعطي .[1]

و لاشکّ أنّ اسم الله وافقوا ذلک . في الآيه و الحديث أصل والصّفات مرتّبة عليه هذا .[2]

و اعلم أنّ الحق وافقوا ذلک وإنّي سألت والدي الأستاذ الامام ، أستاذ البشر والعقل الحادى عشر ، أكمل أهل النظر ـ قدّس الله سرّه و زاد في رياض رضاه برّه ـ عن الاسم الأعظم غير مرّة فقال ـ رضي الله عنه ـ :

اسم الله تعالى الأعظم الذي إذا سئل به أعطي و إذا دعي به أجاب هو «هو» ، فانّهم ما أثبتوا يقيناً أنّ الله هواسم الذات ، بل قال بعض إنّه صفة و مشتق ، و أمّا الذين قالوا عَلَم أدمجوا فيه رائحة الوصفيّة و فيه بَعدُ دلالة على الجامعيّة لجيمع صفات الكمال بل هو هوالمشابه به تعالى في كثير من الأحوال و هو اشارة إلى الذّات البحت من غير شائبة صفة و اعتبار ، و نحن أشرنا إلى بعض الأسرار فيه .

و لعمري أنّ ما أفاد المولي ، فهو بالاعتبار أولي ، فلمّا اهتديتَ فسبّح اسم ربّک الأعلي .[3]

أقول : يؤيّد ما أفاد ـ رضي الله عنه ـ الحديث المتلوّ عليك آنفا من قوله ﷺ : اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين : ﴿**و إلهكم إله واحد لا إله إلّا هو الرحمن الرحيم**﴾(البقرة(٢) : ١٦٣)، و فاتحة آل عمران : ﴿**الله لاإله إلّا هوالحىّ القيّوم**﴾، و ظاهر عليک أنّ المكرّر فيهما قوله تعالى : ﴿**هو**﴾ لا اسم الله ، فانّ اسم الله في الآية السابقة مفقود و ليس لك أن تقول : إله

١ . *مسند أحمد* ، ج٥ ، ص٣٤٩ ؛ *السنن الكبرى* ، ج٤ ، ص٣٩٥ .

٢ . *تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان* ، ج١ ، ص٦٦ .

٣ . اقتباس از آيه اول سوره الأعلى .

أصل الله، فانّهما متغايران و اعتبرا اسمان على ما أسلفنا بيانها و اختلاف المذاهب فيها.

و أيضا الحديث السابق عليه أعني قوله: في السور الثلاث في الآيتين السابقتين اللّتين عُيّنتا منها. و أمّا في الثالث فايش الدليل على تخصيص هذه الآية من آيات السورة التي في جميعها هذا الاسم.

فظهر لك أنّ الحق ما حقّق المحقّق المحقّ ـ قدّس الله تعالى سرّه ـ و أنّ القوم مع اختلاف بينهم اجتمعوا على نقل أحاديث يكون لهم، فكانت عليهم و هو يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

الحديث الرابع: في *الكشّاف* قال:

قال رسول الله ﷺ: إنّ موسي عليه السلام سأل الملائكة أ ينام ربّنا، و كان هذا السؤال صادراً من قومه، فسأل موسي تبليتاً لهم لا أنّ موسي غير عالم بأنّ الله تعالى لاينام؛ لأنّ الأنبياء كلّهم عالمون بالله تعالى و صفاته العليا، فأوحي الله تعالى إليهم أن يوقظوه ثلاثاً ولايتركوه نيام، ثمّ قال: خذ بيدك قارورتين مملوتين فأخذهما، وألقي الله عليه النعاس، فضرب إحداهما على الأخري فانكسرتا، ثمّ أوحي إليه قل لهولاء إنّي أمسک السموات والأرض بقدرتي، فلو أخذني نوم أو نعاس لزالتا. و قد أومأنا إلى ما فيه.[1]

الحديث الخامس: روي أنّ الصحابة قالوا:

قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات، فقال: إنّ الله لاينام ولاينبغي له أن ينام، يخفظ القسط و يرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار و عمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهي إليه بصره من خلقه.[2]

أقول: قوله: «قام فينا» أي خطبنا و وعظنا و يعبّرعنه بهذا القيام الذي للخطبة. و يقال أيضا: قام خطيباً و إن لم يكن قائماً يعظ أو يخطب، فانّ الأكثر فيها القيام بخمس كلمات أي متفوّهاً بها، فالجار و المجرور في محلّ النصب على الحال.

الحديث السادس: عن أبي رزين قال:

قال رسول الله: أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه، قال: كان في عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء، و خلق عرشه على الماء.[3]

أقول: العماء ممدود و مقصور و هو من العمي. والمراد به ما لايقبله الأوهام و لاتدركه

---

١. *الكشاف*، ج١، ص٣٨٤؛ *تخريج الأحاديث و الآثار*، ج١، ص١٥٨.

٢. *صحيح مسلم*، ج١، ص١١٢؛ *الديباج على مسلم للسيوطى*، ج١، ص٢٢٣.

٣. *مسند أحمد*، ج٤، ص١٢؛ *عوالى اللئالى*، ج١، ص٧٩.

الفطن والأفهام، عبّر عن عدم المكان بما لايدرک و لايتوهم، و عن عدم مايحويه و يحيط به بالهواء، فانّه يطلق و يراد به الخلاء الذي هو عدم الجسم ليكون أقرب إلى فهم السّامع.

قالوا: و يدلّ عليه أنّ السؤال كان عمّا قبل أن يخلق خلقه، فلوكان العماء والهواء أمرين موجودين لكانا مخلوقين، إذ ما سواه مخلوق له.

الحديث السابع: عن عُبادة بن الصامت قال:

قال رسول الله ﷺ: «إنّ أوّل ما خلق الله القلم، فقال له أكتب فقال القلم: أيش[1] أكتب، فقال: القدر ما كان و ما هو كائن إلى الأبد.[2]

أقول: هاهنا سؤال و هو أنّه ورد في الحديث «أوّل ما خلق الله العقل»،[3] و ورد أيضاً «أوّل ما خلق الله نوري»،[4] و ورود أيضاً ما ذكرت، فكيف هذا التناقض.

والجواب عنه: إنّ المعلول الأوّل له ثلاثة اعتبارات، فبكلّ اعتبار منها تسمّي باسم، فالمناقشة لفظيّة و الأحاديث الثلاثة صحيحة. و أوّل المخلوقات واحد له ثلاثه أسماء، هذا مجمله. و مفصله ما حقّق في موضعه.

و قال بعض: يعني أنّ أوّل ما خلق الله من جنس الأقلام كان ذلك القلم و كذا في نوري يعني أوّل ما خُلق من الأنوار نوري. و قوله: «القَدَر»، منصوب بأنّه مفعول فعل مخدوف أي أكتب القدر.

قال بعض العلماء في معنى القدر: إنّ جميع ما كان و ما يكون من الكليّات والجزئيات حاصل في علمه تعالى و هو يعلمه بعلمه القديم الأزليّ الأبديّ لايزيد شيء في علمه ولاينقص منه شيء؛ لأنّ الزيادة والنقصان من صفات المخلوقات و هو تعالى منزّه عن ذلک و أنّه أمر القلم بكتابة ذلك ممّا كان و ما هو كائن إلى الأبد في اللوح المحفوظ قبل أن يخلق الخلق من السموات والأرض و ما فيهما بخمسين الف سنة كما نصّ عليه الحديث، ثمّ يخلق الله كلّ شيء و يوجده في الوقت الذي قدّر أن يخلق ذلک الشيء فيه من الجواهر والأعراض والأجسام والأفعال و الأقوال. و هذا مبنيّ على أصول مذهب الأشاعرة و ذلک رأيهم فيهما.

---

١. في المصدر: ما.

٢. *سنن الترمذي*، ج٣، ص٣١١، ح٢٢٤٤؛ *كنز العمّال*، ج٦، ص١٢٢، ح ١٥١١٧.

٣. *عوالي اللئالي*، ج٤، ص٩٩، ح١٤١؛ *الجواهر السنيّة*، ص١٤٥.

٤. نفس المصدر، ح١٤٠.

و قال بعض آخر : لايصحّ أنّه تعالى هو مقدّر أفعال العباد و ليس لهم فيها اختيار ، فانّ ذلك يبلغ إلى حدّ الالجاء ، و حينئذ بطلت فائدة التكليف و فسدت الثواب والعقاب و ذلک مذهب أصحاب العدل والتوحيد المشهورون بالمعتزلة ، و ذلک مبنىّ على أصولهم كما سنبيّنها فيما بعد .

و قال الشارح الجديد لكتاب التجريد و هوالعلامة القوشجي ـ رحمه الله ـ :

إن كان المراد بالقضاء والقدر هو معنى الخلق كما قال الله تعالى : ﴿**فقضيهنّ سبع سموات فى يومين**﴾(فصّلت(٤١) : ١٠) أي خلقهن ، و قال تعالى : ﴿**و قدّر فيها أقواتها**﴾(فصّلت (٤١) : ١٠)أي خلقها ، لزم المحال أي كون أفعال العباد مخلوقه تعالى و هو باطل عند القدرة ، و إن كان المراد بها الايجاب والالزام كما في قوله تعالى : ﴿**وقضى ربّک أن لاتعبدوا إلّا إيّاه**﴾(الاسراء(١٧) : ٢٠) و قوله : ﴿**نحن قدّرنا بينكم الموت**﴾(الواقعه(٥٦) : ٦٠) ، فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون معنى البواقي ، و إن كان المراد بها الاعلام والتبيين كقوله تعالى : ﴿**و قضينا إلى بنى اسرائيل في الكتاب لتفسدنّ فى الأرض**﴾ (الاسراء(١٧) : ٤)و قوله تعالى : ﴿**إلّا امرأته قدّرناها من الغابرين**﴾(النمل(٢٧) : ٥٧) أي أعلمناها بذلك و كتبناها في اللّوح المحفوظ . فعلى هذا جميع الأفعال بالقضاء والقدر .

و أقول : الحقّ ما بيّنه أميرالمؤمنين و امام المتقين ، مولانا امام الأوصياء ، عليّ بن أبى طالب ـ صلوات الرحمن عليه ـ في حديث الأصبغ و تفصيله :

أنّ الأصبغ بن نباتة روي أنّ أميرالمؤمنين ـ صلّي الله عليه و آله ـ لمّا رجع من غزو صفين قام إليه شيخ ، فقال أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام ، أكان بقضاء الله تعالى و قدره ، فقال عليه السلام : والذي فلق الحبّة و برأ النسمة ما وطأنا موطئاً ولاهبطنا وادياً ولاعلونا تلعةً إلّا بقضاء الله و قدره ، فقال الشيخ : فعند[1] الله أحتسب عنائي ، ما أري لي من الأجر شيئاً . فقال له : مه أيّها الشيخ ، عظّم الله أجركم في مسيركم و أنتم سائرون و في منصرفكم و أنتم منصرفون ، و لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ، ولا اليها مضطرّين . فقال الشيخ : كيف والقضاء و القدر ساقانا ، فقال : و يحک لعلّک ظننت قضاء لازماً و قدراً حتماً ، و لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، والوعد والوعيد ، والأمر والنهي ، و لم يأت ملامة من الله تعالى لمذنب ولامحمدة المحسن ، و لم يكن لمحسن أولى بالمدح من المسيء و لا المسيء بالذّم من المحسن ، فتلک مقالة عبدة

١ . حاشيه نسخه : أعند .

الأوثان، و جنود الشياطين و شهود الزور، و أهل العمي عن الصواب و هم القدريّه، و القدريّة مجوس هذه الأمّة، إنّ الله أمر تخييراً و نهي تحذيراً لم يُعص مغلوباً و لم يُطَع مكرهاً و لم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً و لم يخلق السموات والأرض و ما بينهما باطلاً ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. فقال الشيخ: و ما القضاء اللّذان ما سرنا إلّا بهما، فقال: هو الأمر من الله و الحكم، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿**و قضى ربّک ألّا تعبدوا إلّا إيّاه**﴾.[1]

ثمّ أقول: هبطت إليّ من المحلّ أنّ ما ورد في الأحاديث والآيات من الحثّ على الايمان بالقدر ليس معناه ما فهموه منه من أنّ أفعال العباد بقدره، بل الغرض من الايمان الرّضا به و تلقيّه و عدم التلعثم[2] فيه. و يويّده ما ورد في الأحاديث بعد قوله: تومنوا بالقدر قوله: خيره و شرّه، حلوه و مرّه، و هذا وجه وجيه حسن فتدبّر.

و اعلم أنّ هذا المعنى البديع والنكتة الحسنة التي لم أسبق اليها قطّ و هي كما تراها ما تراها ولا رأيتها في كلام غيري و غيركلامي مع مافيها من الحسن واللطافة والنزول على القلب الصحيح، فيه لفوائد أخر منها عدم جحود بعض النصوص من الأحاديث والآيات في القدر الذي يلزمها من ينكره من المعتزله والشيعة و غيرهم و ما خفي عليک منها أكثر ممّا ظهر، فانّي أحمدها اليک والحمد للّه على ذلک.

الحديث الثامن: عن جابربن عبدالله الأنصاري قال:

قال رسول الله ﷺ: «أذن لي أن أحدّث عن ملک من ملائكة الله تعالى من حملة العرش مابين شحمة أذنيه إلى عاتقة مسيرة سبعمائة عام. قلت: إذا كان قدرته تعالى لايتقاصر عن خلق هذا و ذلک مع عظمته أحد من حملة العرش و خدمة الكرسي، فكيف يكون عرشه و كرسيّه.[3]

الحديث التاسع: قال ﷺ:

خلق الله التربة يوم السبت، و خلق الجبال يوم الأحد، و خلق الأنهار و الأشجار يوم الاثنين، و خلق المكروه يوم الثلاثا، و خلق النور يوم الأربعاء، و بثّ فيها الدواب يوم الخميس، و خلق آدم يوم الجمعة فيما بين العصر إلى الليل.[4]

---

١. *الأمالي للسيّد المرتضى*، ج١، ص١٠٤؛ *الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف*، ص٣٢٦؛ *نهج السعادة*، ج٢، ص٣٠٤.
٢. التعلثم: التنظر. لعثم عنه أي نكل عنه. و تلعثمت عن هذا الأمر اى نكلت عنه. *كتاب العين*، ج٢، ص٣٥٠.
٣. *بحار الأنور*، ج٥٥، ص١٨، ح٢١؛ *سنن أبي داود*، ج٢، ص ٤١٩، ح٤٧٢٧.
٤. *مسند أحمد*، ج٢، ص٣٢٧؛ *الجامع الصغير*، ج١، ص٦٠٦، ح٣٩٣٠.

الحديث العاشر : في كتاب *الأمالي* للشيخ الفقيه الزاهد الحافظ أبي جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه القميّ ـ رحمة الله عليه ـ يرفعه باسناده إلى أبي ذرّ الغفاري ـ رضي الله عنه ـ

قال : كنت آخذاً بيد النبي ﷺ و نحن نتماشي جميعا ، فمازلنا ننظر إلى الشمس حتي غابت ، فقلت : يا رسول الله أين تغيب . قال : في السماء ، ثمّ تُرفع من سماء إلى سماء حتي تُرفع إلى السماء السابعة العليا حتي تكون تحت العرش ، فتخرّ ساجدة ، فتسجد معها الملائكة الموكّلون بها ، ثمّ تقول : يا ربّ من أين تأمرني أن أطلع ، أمن مغربي أم من مطلعي ، فذلك قوله تعالى : ﴿**و الشمس تجري لمستقرّ لها ذلک تقدير العزيز العليم**﴾(يس(٣٦) :٣٨) . قال : فيأتيها جبرئيل بحلّة ضوء من نور العرش على مقادير ساعات النهار في طوله في الصيف ، أو قصره في الشتاء ، أو ما بين ذلك في الخريف و الربيع . قال : فتلبس تلك الحلّة كما يلبس أحدكم ثيابه ، ثمّ ينطق بها في جوّ السماء ، فتطلع من مطلعها . قال النبي ﷺ : فكأني بها قد حُبست مقدار ثلاث ليال ، ثمّ لا تُكسي ضوءاً ، و تؤمر أن تطلع من مغربها ، فذلک قوله تعالى : ﴿**إذا الشمس كوّرت و إذا النجوم انكدرت**﴾(التكوير(٨١) : ٢-١)و القمر كذلک من مطلعه و مجراه في أفق السماء و مغربُه و ارتفاعه إلى السماء السابعة و يسجد تحت العرش ، و جبرئيل يأتيه بالحلّة من نور الكرسي ، فذلك قوله تعالى : ﴿**هو الذي جعل الشمس ضياءاً و القمر نوراً**﴾(يونس(١٠) : ٥)[1]

النقل الرابع

في بعض الأحاديث المتعلّقة بقوله تعالى : ﴿**من ذا الذي يشفع عنده**﴾ إلى آخرالآية و فيها خمسة أحاديث بعدد من قيل في شانهم :

آل العباءة لا أرضي بكم بدلاً و لست أقبل في أطرابكم عُذَلاً

صلّى الله عليهم و هم شفعاء الأمّة : [2]

---

١ . *الأمالى للصدوق*، ص٥٤٩ ، ح٧٣٢ ؛ *تاريخ الطبرى*، ج١ ، ص٤٣ ؛ *التوحيد للصدوق*، ص ٢٨٠ ، ح٧ .

٢ . إنّ الشفاعة هى التوسل بوسائل تكون هذه الوسائل حاكمة على الحكم الموجب للعقاب ، أو رفع الثواب مثلاً بنحو لا يضادّه ، يل يكون حاكما عليه بدون مضادّه .

و بعبارة أخرى : أنّ الشفاعة التى هى التوسل بتلك الوسائل ، توجب اخراج هذا العبد من موضوع كونه ممّن يجب عقابه للمخالفة ، و ادخاله تحت موضوع آخر ، و هو أنّه بلحاظ تلك الصفات يكون ممّن ينبغى أن يعفى عنه أو يصفح عنه . و فى الحقيقة أنّه تعالى كما جعل الأحكام الأوليّة سبباً لأن تكون مخالفتها موجبة للعقاب ، فكذلک أنّه تعالى جعل أسباباً ناشئة من لطفه و رحمته ، لاظهار عفه و صفحه ، فالمجرم و إن كان بلحاظ جرمه محكوماً بالعقاب ، إلّا أنّه بلحاظ استشفاعه ، ←

الحديث الأوّل: روي أنّه ﷺ قال:

أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: «لاإله إلّا الله»خالصاً من قلبه أو نفسه.[1]

أقول: قوله: «أو نفسه» شک من الراوي و على أيّ الروايتين فالمعنى واحد، إذ هما قد عُدّا واحداً. قال المولي العلامة والحبر الفهامه والامام القمقامة، محمود بن عمر الزمحشري، صاحب *الكشاف* ـ رضي الله عنه ـ:

النفس ذات الشيء و حقيقته يقال عندي كذا نفساً، ثمّ قيل للقلب نفس؛ لأنّ النفس به ألا تري إلى قولهم المرء بأصغريه انتهي ما أفاد.[2]

و أقول في معنى كلامه ـ رحمه الله ـ: قوله للقلب نفس، اطلاق لاسم المسبّب على السّبب و لذلک قال: لأنّ النفس به أي قوامها به يعني النفس تتقوّم بالقلب. و أمّاما أفاد ناقلاً عن العرب أنّهم قالوا المرء بأصغريه **أقول**: هذا بيان و تاييد لقوله: النفس به، والمراد بالأصغرين القلب واللّسان. قيل: سميّا به لصغر حجمها. و قيل: لا، بل هذا تصغير تكبير و تحقير و تعظيم، فيكون اذن من قبيل قول من قال: أنا جذيلها المحكک و عذيقها المرجّب. هذا والجذيل تصغيرالجذل و هو خشب يُغرز على الجدار في معاطن الإبل تحکّ نفسها به إذا جربت، و غرض القائل أنّ مرجع الكلّ إليه و هو يريد أن يبيّن سيادته لقومه. والعذيق تصغير العذق و هو بالفتح النخلة و بالكسر الكباسة و هو من التمر بمنزلة العنقود من العنب. والمراد هنا النخلة، و أصل الترجيب التعظيم، و يقال: فلان لمرجّب أي معظّم، و الترجيب الدعم أيضاً كانوا إذا مالت النخلة الكريمة رجّبوها أي دعّموها لئلّا يسقط، و ذلک أيضاً مأخوذ من معنى الأصل، إذ هو نوع تعظيم. و قائل هذا القول الحبّاب أنّ المنذر الأنصاري ـ رضي الله عنه ـ

قالها في يوم سقيفة بني ساعدة حين اختلف الأنصار في بيعة أبي بكر و قالت: منّا أمير و منكم أمير.[3]

← و بلحاظ تحقّق الشفاعة فيه، و بلحاظ تلک الصفات يكون مورداً للعفو و الصفح.

المستفاد من الأحاديث و هي كثيرة جدّاً مع ما فيها من التأكيد على ثبوتها و الانكار و التشنيع على منكرها، أنّ الشفاعة للنبيّ ﷺ و للأئمّة ﷺ و للمؤمنين. نعم في المؤمنين الذين ارتضى لهم دينهم كما صرّح به في الأخبار. [*الأنوار الساطعة في شرح الزيارة الجامعة*، ج۴، ص ۱۵۱ ـ۱۵۲].

۱. *صحيح البخاري*، ج۱، ص۳۳؛ *الجامع الصغير*، ج۱، ص۱۵۵.

۲. *الكشاف*، ج۱، ص۱۷۴.

۳. **الكافي**، ج۸، ص۵۸، ح۱۹؛ *الخصال*، ص۳۷۳.

و غرضه بيان سيادته و أنّه يستشفي برأيه كما يستشفي الابل بالاحتكاك بالجذل، و هذا التصغير تصغير تعظيم كما تقول فيمن تريد تعظيمه هو رُجيل أي رجل له شأن فافهم.

و اعلم أنّ شفاعة نبيّنا و جميع الأنبياء والملائكة والأوصياء والأولياء ـ صلوات اللَّه و سلامه عليه و عليهم أجمعين ـ و شفاعة العصاة حقّ، لكنّها موقوفة بأمراللَّه تعالى و اذنه لقوله: ﴿**من ذا الذى يشفع عنده إلّا باذنه**﴾

و أمّا المعتزلة، فهم أنكروا الشفاعة؛ الأنّ العمل عندهم يوجب دخول الجنّة والعاصي إذا مات غير تائب يخلد عندهم في النار. فهم البخلاء في رحمةالله، عاملهم اللَّه بما ظنّوا فيه، فانّه تعالى قال: أنا عند ظنّ عبدى[1] بى.[2]

الحديث الثاني: روي و صحّ عنه أنّه ﷺ قال: «ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي».[3]

أقول: اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى: ﴿**عسى أن يبعثک ربّک مقاماً محموداً**﴾.

و اجتماع الأحاديث و اجماع المفسّرين يدلّ على أنّ المقام المحمود هوالشفاعة، ثمّ اختلفوا، فقالت المعتزلة: إنّها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب، لاعفو خطايا العاصين. و أمّا صاحب الكبيرة فعذابها لاينقطع.

و أجيب عنهم: بأنّها لوكانت طلب الزيادة للمؤمنين لكنّا شافعين للنبيّ ﷺ؛ لأنّنا نطلب زيادة المنافع له و هو مستحق للثواب، والتالي باطل؛ لأنّ الشفيع أعلى مرتبة من المشفوع له.

والحق أنّ الشفاعة حقّ. و كرمُه تعالى عامّ لايشذّ عن رحمته[4] أحد و هوالحنّان المنّان

---

۱. فى *الكافى*: +المؤمن.

۲. *الكافى*، ج۲، ص۷۲، ح۳؛ *وسائل الشيعة*، ج۱۵، ح۲۰۳۴۸.

۳. *بحار الأنوار*، ج۸، ص۳۰؛ *تاريخ مدينة دمشق*، ج۱۳، ص۴۶۳.

۴. حقيقة الرحمة المراد بها هنا هو حقيقة محمّد و آله الطاهرين التى هى النور المحمّدى الذى هو أوّل خلق الله، و الذى خلق منه أنوار الأئمّة و الزهراء ـ سلام الله عليها ـ على ما بينته الأخبار المذكورة فى محلّها.

قال أمير المؤمنين ﷺ: إنّ الرحمة التى اشتقها الله تعالى من اسمه بقوله: أنا الرحمن هى رحم محمّد ﷺ و إنّ من اعظام الله إعظام محمّد ﷺ، و إنّ من اعظام محمّد إعظام رحم محمّد ﷺ، و إنّ كلّ مؤمن و مؤمنة من شيعتنا هو من رحم محمّد ﷺ، و إنّ اعظامهم من اعظام محمّد ﷺ، فالويل لمن استخف بشيء من رحم محمّد ﷺ، و طوبى لمن عظّم حرمته و أكرم رحمه و وصلها.

أقول: فالرحمن الذى هو الاسم له تعالى إنّما يتسمّى الله تعالى به، إذا تحقّقت الرحمة فى الخارج، كما أنّه لا يقال لزيد: إنّه قائم إلّا إذا تحقّق منه القيام كما لايخفى، كذلک لا يكون هو تعالى رحمن إلّا إذا تحقّقت حقيقته فى الخارج، و هى حقيقة محمّد و آله المعبّر عنها بالرحم، فهم ﷺ الرحم (أى الرحمة)أو محلّها أو مظهرها، فهم ﷺ من هذه الجهات صفة أو اسم، و بها يعرف الله بهذه الصفة، فهو تعالى و إن كان مصدر الرحمة إلّا أنّ الصادر أى الرحمة بما هى صفة مخلوقة هى حقيقة محمّد و آله الطاهرين. [*الأنوار الساطعة فى شرح الزيارة الجامعة*، ج۴، ص۱۵۸]

الذي بعباده أشفق من الوالدة بولده و من أمّ الأفراخ بفروخه على ما دلّ عليها الحديث. فسبحانه ما أعظم سلطانه، و عمّ فضله و احسانه.

ای کرمت از ره بی منّتی — داده امید«سبقت رحمتی»[1]
اگردردهی یک صلای کرم — عزازیل گوید نصیبی بَرَم

الحديث الثالث: روي أنّه قالﷺ:

أتاني آت من عند ربّي فخيّرني أن يُدخل نصف أمّتي الجنّة و بين الشفاعة، فاخترت الشفاعة و هي لمن مات لايشرك بالله شيئا.[2]

أقول: خيّر في بينه و بينه يعني بين أن يدخل النصف الجنّة و نصفها الآخر يكون لهم الحساب. و هو اختار الشفاعة ليدخل تمام أمّته الجنّة إلّا ما استثنيﷺ.

الحديث الرابع: في الكشف الفارسي قال ﷺ: «يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء والعلماء والشهداء».[3]

و سمعت أنّهﷺ قال: «شيفع العالم في سبعين من أقاربه و جيرانه».[4]

الحديث الخامس: في *الكشف الفارسي* أيضا عن حفصة، زوجة النبى ﷺ قالت:

دخل رسول اللّه ﷺ ذات يوم، فقام يصلّي، فدخل على أثره شبلاه و سبطاه الحسن والحسين ـ صلّي اللّه عليهما ـ، فلمّا فرغ من صلاته، أجلس أحدهما على فخذه اليمني والأخري على اليسري و جعل يقبّل هذا مرّة و هنا أخري، إذ نظر فاذا قد سدّ ما بين السماء والأرض جبرئيلؑ، فنزل و قال: الجبّار يقرئک السلام و يقول: قدقضينا قضاء و جعلناک فيه بالخيار، قضاء على هذين و أشار إلى السبطين ـ صلّي اللّه عليهما ـ أنّ أحدهما يقتل بالسيف عطشا و الثاني يقتل بالسمّ، فان شئت صرفته عنهما ولا شفاعة لک يوم القيامة، و إن شئت أمضي ذلک عليهما و لک الشفاعة، فقال رسول اللّهﷺ: بل أختار الشفاعة.

أقول: أنظر إلى هذا النفس الكامل، والشخص الكافل، فانّه رضي بانظلام ولديه، و هما أحبّ الخلق اليه، رجاء لنجاة أمّته، و طلباً لخلاص شيعته.

---

۱. *الكافى*، ج۱، ص۴۴۳، ح۱۳؛ *اقبال الأعمال*، ج۲، ص۳۳۴.
۲. *سنن الترمذى*، ج۴، ص۴۷، ح۲۵۵۸.
۳. *سنن ابن ماجه*، ج۲، ص۱۴۴۳، ح۴۳۱۳؛ *الجامع الصغير*، ج۲، ص۷۶۱، ح۱۰۰۱۱.
۴. *سنن الترمذى*، ج۳، ص۱۰۶.

امام الهدي خواجـه بعث و نشر | شفيع الوري صدر ديوان حشر
به عصيان نماند كسي در گـرو | كـه دارد چنين سيّدي پيش رو
چه نعت پسنديده گويـم تـو را | عـليک الصلاة اي نبيّ الـوري

اللّهمّ صلّ و سلّم عليه و على من انتسب اليه .

الحزب الثانى

فى أسامى كلمة التوحيد أو فى فضائلها و في مراتب الناس فى قول ﴿**لاإله إلّا اللّه**﴾و لمّا كانت هذه المقاصد ثلاثة ، فمبناها على ثلاثة آيات ، في كلّ منها فوائد و روايات على ما سنفصّلها .

الآية الاولى

فى أسامى كلمة التوحيد و هى أربعة و عشرون اسماً

الاسم الأوّل لهذه الكلمة ، «كلمة التـوحيد» . و إنّما سميّت بها ؛ لأنّها تـدلّ على نفـي الشرک على الاطلاق ؛ لأنّه تعالى لمّا قال : ﴿**إلهكم إله واحد**﴾(النحل(١٦) : ٢٢) ، فربّما يخطر ببال أحد أن يقول : هب أنّ إلهنا واحد ، فلعلّ إله غيرنا مغائر لالهنا ، فهو تعالى أزال هذاالوهم ببيان التوحيد المطلق ، فقال : ﴿**اللّه لاإله إلّاهو**﴾ . و ذلک لأنّ قولنا : لارجلَ ، يقتضي نفى هذه المهيّة . و متى انتفت الماهيّة انتفت جميع أفرادها ، إذ لوحصل فرد من أفراد تلک المهيّة لحصلت تلک المهيّة ؛ لأنّ كلّ فرد من أفراد المهيّة مشتمل على تلک المهيّة ، فإذا وجدت المهيّة فذلک يناقض نفي المهـيّة ، فثبت أنّ قولنـا : «لارجلَ» مثلاً يفيدالنفي العامّ الشامـل لجميع الأفراد ، فاذا قيل بعد ذلک«إلّا زيد»مثلاً أفاد التوحيد التام الكامل .

ثمّ اعلم أنّ لهذه الكلمة ثمرتين :

الثمرة الأولى : أنّ جوهر الانسـان خُلق في الأصل مشـرّفاً مكرّماً لقـوله تعالـى : ﴿**و لقد كرّمنا بنى آدم**﴾(الأسراء(١٧) : ٧٠) . و إذا كان الأصل فيه كونه مكرّماً كان كونه مطهّرا على وفق الأصل و كونه نجساً على خلاف الأصـل ، ثـمّ إنّ الانسان متى أشـرک صار نجسـاً لقوله تعالى : ﴿**إنّما المشركون نجس**﴾(التوبة(٩) : ٢٨)و إذا كان الشرک يقتضي كـون الانسان نجسـاً مع أنّه على خلاف الأصل ، فكونه موحّداً يقتضي كونه طاهراً ؛ لأنّه على وفق الأصل . و إذا

ثبت أنّ الموحّد كامل في الطهارة والطيب[1] وجب أن يكون من خواصّ اللّه تعالى و مقرّبيه لقوله تعالى: ﴿**الطيبات للطيّبين والطيبون للطيّبات**﴾(النور(٢٤): ٢٦)

الثمرة الثانية: أنّ الموحّد يستحق عفواللّه و غفرانه؛ لأنّ الشرك سبب لخراب العالم بل العوالم العلويّة و السفليّة لقوله تعالى: ﴿**تكاد السموات يتفطرن منه و ينشق الأرض و تخرّ الجبال هدّاً إن دعوا للرحمن ولدا**﴾(مريم(١٩): ٩٠ـ ٩١)فإذا كان الشرك سبباً لخراب العالم، وجب أن يكون التوحيد سبباً لعمرانهاضرورة كون الضدين مختلفين في الحكم. فاذا كان كذلك فبالأولى أن يكون سبباً لعمارة القلب الذي هو محلّ المعرفة والعلم و منبع التوحيد، و لعمارة اللسان الذي هو ترجمانه في تأدية كلمة التوحيد و نشر فوائد العلم والمعرفة. و مَن كان قلبه و لسانه معموراً من وحدانيّة اللّه و معرفته و ذكره والثناء عليه، فهو لامحالة مستحق لعفواللّه و غفرانه. و لهذا قيل: «المرء بأصغريه» يعني القلب و اللسان.

الاسم الثاني لهذه الكلمة، «كلمة الاخلاص»؛ لأنّ الاخلاص عبارة عن الفعل المصفّي عن شوب الغيريّة فيه. و هذه الكلمة إذا قالها المؤمن تكون هي مصفّاة عن شوب الغير؛ لأنّ الأصل فيها عمل القلب و هو معرفة اللّه الانسان بقلبه، و هذه[2] لمّا كانت حاصلة بالقلب

١. قوله عليه السلام في الزيارة الجامعة: «و طهّركم من الدنس، و أذهب عنكم الرجس أهل البيت و طهّركم تطهيراً».
الطهارة هى النقاوة و التنزّه و التّخليص و النظافة، و هذه أمور تحصل بسبب أمر عمّا يضادّها، أى أنّ النقاوة و التنزّه و غيرها ممّا ذكر تحصل بسبب كالماء أو التوبة أو الطاعة مثلاً عمّا يضادّها من الأرجاس و الأنجاس و الخبائث و المعاصى و غيرها من المعايب و النقائص الظاهريّة و الباطنيّة.
قوله عليه السلام فيما يأتى: «و طهّركم تطهيراً»، يشير الى أنّه تعالى قد طهّرهم بالطهارة الكاملة، **وحاصله**: أنّ المرد من الطهارة الحاصلة لهم عليهم السلام هو الطهارة بتمام معانيها من الحاصلة فى القلوب و الأفعال و الأعيان، أى الأبدان والثياب مثلاً، إلّا أنّ الأخير لم يكن مقصوداً من الكلام كما لا يخفى.
و حاصل الكلام: أنّه تعالى لمّا خلقهم أنوارا من نور عظمته، و منحهم الروح القدس، الذى لا يسهو و لا يغفل و الذى به علموا الأشياء كما مرّ مراراً، فلا محالة هم عليهم السلام دائماً فى حال التوجّه و الاخلاص و الاقبال اليه تعالى، فلا تعرض لهم تلك النقائص الدنسيّة لا على عقولهم و لا على أرواحهم و نفوسهم و طبائعهم، بل و لا على موادّهم و صورهم الخلقيّة كما حقّق فى محلّه، كيف و هم أحسن مصداق لقوله تعالى: ﴿**عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون**﴾(الأنبياء(٢١): ٢٦ـ ٢٧).
و الحاصل: أنّه تعالى طهّرهم من الذنوب و القبائح الموجبة لتلوّث القلب و الروح و النفس، و الحواس و الجوارح، و الجسد و الأعراض، فهم عليهم السلام مطهّرون من جميع ذلك من التلوّث، فهم عليهم السلام مطهّرون من كلّ ما يحتمل، و يعرض من حدث، أو خبث باطنى أو وسخ أو نقص، أو ما لا ينبغى، أو غير كمال ما ينبغى ظاهراً أو باطناً، صغيراً أو كبيراً، عن قصد أو نسيان أو غفلة أو سهو، أو تقصير أو قصور، أو عدم الرضا منه تعالى، أو لجهل أو لتردّد أو لأجل الالتفات الى غير الحقّ، أو الشك أو الانكار أو غير ذلك ممّا فيه شائبة الرداءة، فقد طهّرهم الله تعالى من جميع ذلك.
و أمّا ما يخرج عنهم عليهم السلام من المدفوعات فهى أيضا ليست كما يخرج من سائر الناس، و فى الحديث: «ولا يرى له ـ أى للامام ـ بول و لا غائط؛ لأنّ الله عزّ و جلّ قد و كلّ الأرض بابتلاع ما يخرج منه» *الخصال*، ص٥٢٨، ح١؛ *معانى الأخبار*، ص١٠٢.
[الأنوار الساطعة فى شرح الزيارة الجامعة، ج٣، ص٤٨٤ ـ ٤٨٦]
٢. يعنى: المعرفة.

يستحيل أن يؤتي بها لغرض آخر سوي طاعةاللَّه وحبّه، فهذه مهما طُلبت طُلبت لوجه اللَّه لالغرض آخر بخلاف سائر الطاعات البدنيّة، فانّها كما يؤتي بها لتعظيم اللَّه تعالى فقد يؤتي بها لسائرالأغراض والفوائد العاجلة من الرياء والجاه والمدح، فلأجل أنّ هذه الكلمة فى حقّ المؤمن مصفّاة عن شوب الغير، إذ يستحيل أن يؤتي بها لغرض آخر كما أشرنا إليه، سميّت كلمة الاخلاص. و إنّما قلت: في حق المؤمن؛ لأنّ المنافق ربّما يقول هذه الكلمة بلسانه و لا مواطاة ولا موافقة بينه و بين قلبه، فليست كلمته هذه كلمة الاخلاص و مع عدم خلوصه تفيده كلمته هذه سقوط المحاربة معه و حصن دمه و ماله و عِرضه عن التلف و أمنه عليها للحديث السابق ذكره و هو ما قالﷺ:

أمرت أن أقاتل الناس حتي يقولوا: ﴿**لاإله إلّااللَّه**﴾، فان فعلوا ذلک عصموا منّي دماءهم و أموالهم إلّا بحقّ الاسلام والحساب على اللَّه تعالى. و لقوله ﷺ: «نحن نحكم بالظاهر واللَّه يتولّي السرائر.[1]

فالمنافق حينئذ عند اللَّه أخبث الكفرة لقولهﷺ: «إنّ المنافقين في الدرک الأسفل من النار».

الاسم الثالث لهذه الكلمة، «كلمة الاحسان»، والدليل على صحّة هذه القرآن والخبر والعقل.

أمّا القرآن: فآيات، إحداها: قوله تعالى، ﴿**هل جزاء الاحسان إلّا الاحسان**﴾(الرحمن(٥٥): ٦٠). قال المفسّرون: المراد بقوله: ﴿**هل جزاءالاحسان**﴾، هل جزاءالايمان والتوحيد و بقوله: «إلّا الاحسان»، إلّا الجنّة والمغفرة، فمعنى قوله تعالى: ﴿**هل جزاء الاحسان إلّا الاحسان**﴾ هل جزاء من أتي بقول﴿**لاإله إلّااللَّه**﴾خالصا مخلصا إلّا أن أجعله في حمايتها و أدخله الجنّة برحمتي.

و ثانيتها: قوله تعالى: ﴿**للذين أحسنوا الحسنى و زيادة**﴾(يونس(١٠): ٢٦) والمراد بقوله تعالى: «أحسنوا» هو قول﴿**لاإله إلّااللَّه**﴾باتفاق أئمّة التفسير. ولأنّه إذا قال العبد ذلک و مات و لم يتفرّغ لعمل آخر دخل الجنّة.

و ثالثتها: قوله تعالى: ﴿**و من أحسن قولا ممّن دعا الى اللَّه و عمل صالحاً**﴾(فصّلت(٤١): ٣٣)،اتفقت المفسّرون[2] على أنّ هذه الآية نزلت في فضيلة الأذان، والأذان مشتمل على كلمة التوحيد، بل هي مطلعه والباقي تبعها، و هي الأصل والباقي فرعها.

١. *كشف الخفاء*، ج١، ص١٩٢، ج٥٨٥؛ *جامع الشتات للخواجوئى*، ص١٦٤.
٢. *تفسير نورالثقلين*، ج١، ص٤٢٦؛ *معانى القرآن* للنحاس، ج٦، ص٢٦٧.

و رابعتها : قوله تعالى : ﴿**الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**﴾(الزمر(٣٩) :١٨) ، و لا شكّ أنّ أحسن الأقوال قول«لا إله إلّا الله»كما اثبتناها غير مرّة .

و خامستها : قوله تعالى : ﴿**إنّ الله يأمر بالعدل و الاحسان**﴾(النحل(١٦) : ٧٦)و العدل بشهادة أن لا إله إلّا الله ، و قد أسلفنا الكلام عليها فى كلمة الاحسان . و قال ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ : العدل . قال المحققون من أهل الحق : العدل ، الاعراض عمّا سوى اللّه و الاحسان ، الاقبال عليه و هي أي كلمة التوحيد مشتملة على هذين المطلبين .

و سادستها : قوله تعالى : ﴿**إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم**﴾(الاسراء(١٧) : ٧) . و لاشكّ أنّ أوّل هذا الاحسان هو قول«لاإله إلّااللّه» .

و أمّا الخبر : فهو قوله ﷺفي تفسير قوله تعالى : ﴿**للذين أحسنوا الحسنى و زيادة**﴾أي للذين قالوا لاإله إلّا اللّه الحسنى و هي الجنّة ، والزيادة هي النظر إلى وجهه الكريم .[1]

و أقول : هذا الحديث ممّا يجب تأويله إن صحّ لمخالفته النصّ الجلّي حيث يقول تعالى : ﴿**لاتدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار**﴾(الأنعام(٦) : ١٠٣)و تفصيل هذاالاجمال ممّا يؤدّي الي الكلال معما بسطنا الكلام فيه فيما يأتي في مبحث الرؤية في قسم العقليّات فتركناه لبشاعةالتكرار . هذا مبنيّ على ظاهر لفظ الحديث مع أنّ النظر ليس بمعنى الرؤية .

فانّه على ما ترى تقليب الحدقة للرؤية حصلت أم لا ، فانّك إذا نظرت لرؤية شيء فما رأيته إمّا لفقد شرط أو طروء مانع . لايقال : إنّك رأيته و أنت تعلم و تحكم بفقدان الشرائط في حقّ الله تعالى و قد أكثرنا القول هاهنا فى غير هاهنا .

و أمّا الوجه ، فمعلوم أنّه منفيّ من الله تعالى و هو منزّه عنه ، و ما ورد في القرآن من ذلك فمأوّل بالوجود . قوله : ﴿**كلّ شيء هالك إلّا وجهه**﴾أي وجوده . فاذن معنى الحديث لا يفيد الرؤية قطّ . بلى يفيد حصول العلم التامّ اليقيني الذي يكون كالعين بوجوده تعالى أي به سبحانه ، و معلوم أنّ ذلك ألذّ الأشياء و أكرم اللذّات العقليّة التي هي أفضل من الحسيّة التي ظنّها القاصرون شيئا و لعمري أنّ ذلك زيادة بل أزيد من الحسنى وذلك فضل الله يوتيه من يشاء .

و أمّا الدليل المعقول ، الدالّ على أنّ قول«لاإله إلّااللّه»كلمة الاحسان ، فهو أنّ معنى الاحسان جعل الشيء حسناً ، و لاشكّ أنّ قائل ﴿**لاإله إلّااللّه**﴾جعل قوله حسنا ، و معلوم أنّ

١ . *فتح الباري* ، ج٨، ص٢٦١ ؛ *كنز العمّال* ، ج٢، ص٤٣٢ .

الفعل كلّما كان أشدّ حسنا كان فاعله أكثر احساناً، و لاشكّ أنّ أحسن الأذكار ذكر﴿**لا إله إلّااللّه**﴾و أحسن المعارف معرفة﴿**لاإله إلّااللّه**﴾، فثبت أنّها احسان بل لاشيء أحسن منه.

الاسم الرابع، لهذه الكلمة«دعوة الحق». قال تعالى في سورة الرعد: ﴿**له دعوة الحقّ**﴾ (الرعد(١٣): ١٤). قال ابن عباس ـ رضي اللّه عنهما ـ: هى قول ﴿**لا إله إلّا الله**﴾[1]

الاسم الخامس لهذه الكلم، «كلمة العدل». قال الله تعالى: ﴿**الله يأمر بالعدل و الاحسان**﴾ (النحل(١٦): ٧٦)و العدل مفسّر بشهادة أن لا إله إلّا الله، و قد أسلفنا الكلام عليها فى كلمة الاحسان. و قال ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ:

العدل شهادة أن لاإله إلّااللّه والاحسان الاخلاص فيه.[2]

و قال بعض: العدل مع الناس والاحسان مع نفسک بالطاعة. و قال أهل الحق: العدل مع الأعضاء بأن تربّيها بالحلال، والاحسان مع القلب بأن تربّيه بغذاء التوحيد و شراب التمجيد.

الاسم السادس لهذه الكلمة، «الطيّب من القول». قوله تعالى: ﴿**و هدوا إلى الطيّب من القول و هدوا إلى صراط الحميد**﴾. (الحج(٢٢): ٢٤)قال المفسّرون: هو قول﴿**لاإله إلّااللّه**﴾و أيّ كلمة أطهر و أطيب منها.[3] و يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿**إنّما المشركون نجس**﴾(التوبة(٩): ٢٨)، ثمّ إنّ النجاسة الحاصلة بسبب كفر سبعين سنة و أكثر يزول بسبب ذكر هذه الكلمة مرّة واحدة. والألف واللام في لفظة«الطيّب» للاستغراق، كأنّه تعالى نبّه أن لالذيذ و لاطيّب إلّا هذا القول و ذلک هو الحق؛ لأنّ طيب لذّة المحسوسات بالنسبة إلى طيب لذّة المعقولات أعني الاستغراق في أنوار جلال اللّه و توحيده عدم محض.

الاسم السابع لهذه الكلمة، «الكلمة الطيّبة». قال تعالى: ﴿**و مثل كلمة طيّبة كشجرة طيّبة أصلها ثابت و فرعها في السماء**﴾(ابراهيم(١٤): ٢٤)

و قال جمهور المفسّرين: «الكلمة الطيّبة»قول﴿**لاإله إلّااللّه**﴾[4] و في التسمية وجوه:

أوّلها: أنّها طيّبة أي طاهرة عن التشبيه و التعطيل.

و ثانيها: أنّها طيّبة بمعنى أنّ صاحبها يكون طيّب الاسم في الدنيا والمسكن في الآخرة.

---

١. *كتاب الدعاء* للطبرانى، ص٤٥، ح١٥٨٠؛ *كنز العمّال*، ج٢، ص٤٤٢، ح٤٤٤٧.

٢. *بحارالأنوار*، ج٢٤، ص١٨٨، ح٦؛ *تفسير الرازى*، ج٢٠، ص١٠٠.

٣. *تفسير القمىّ*، ج٢، ص٨٣؛ *بحار الأنوار*، ج٦٥، ص٩٢، ح٣٣.

٤. *بحارالأنوار*، ج٣، ص٦، ح٥.

أمّا الأوّل فلقوله تعالى : ﴿**الطيّبات للطيّبين**﴾ . و أمّا الثاني فلقوله تعالى : ﴿**و مساكن طيّبة في جنّات عدن**﴾(التوبة(٩) : ٧)

و ثالثها : بمعنى أنّها مقبولة للّه تعالى صاعدة إليه و﴿**إليه يصعد الكلم الطيّب**﴾(فاطر(٣٥) : ١٠) .

الاسم الثامن لهذه الكلمة ، القول الثابت . قال تعالى : ﴿**و يثبت اللّه الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا و في الآخرة**﴾(ابراهيم(١٤) : ٢٧) . قال المفسّرون : هو قول﴿**لاإله إلّا اللّه**﴾ .[١]

و في التسمية وجوه :

منها : أنّه تعالى واجب الثبوت ، ثابت لذاته ، ممتنع العدم لذاته ، فالقول والاعتقاد يتبعان المقول والمعتقَد ، و المقول والمعتقد لمّا كان واجب الثبوت لذاته كان القول والاعتقاد كذلك .

و منها : أنّ الذنب لايؤثّر فيه بل هو يؤثّر في ازالته .

و منها : أنّ أصله ثابت محكم ؛ لأنّه تعالى أوّل من شهد هذه الشهادة بقوله تعالى : ﴿**شهداللّه أنّه لاإله إلّا هو**﴾(آل عمران(٣) : ١٨) ، فشهادته الأصل والباقي تبع و فرع له ، فاذا كان الأصل ثابتاً فالفرع يتبعه .

و منها : أنّ الشيء بدون هذه الكلمة يعمل فيه الماء والنار و معها لايعملان فيه .

أمّا بيان الأوّل ، فهو أنّ آل فرعون أغرقوا في الماء أوّلاً ثمّ نقلوا منها إلى النار لقوله تعالى : «أغرقوا فأدخلوا ناراً و عجل السامري أحرق بالنار ثمّ نُسف في اليمّ نسفاً» .

و أمّا بيان الثانى ؛ فلأنّ ابراهيم و موسى ـ صلوات اللّه عليهما ـ لم يعملا فيهما . أمّا في ابراهيم فلقوله : ﴿**برداً و سلاماً على ابراهيم**﴾(الأنبياء(٢١) : ٦٠) و أمّا في موسى فلقوله : ﴿**فاذا خفت عليه فألقيه في اليمّ و لاتخافي ولاتحزني**﴾(القصص(٢٨) : ٧)

الاسم التاسع لهذه الكلمة ، «كلمة التقوى» . قال تعالى : ﴿**و ألزمهم كلمة التقوى و كانوا أحقّ بها و أهلها**﴾(الفتح(٤٨) : ٢٦)قال المفسّرون : هي قول﴿**لاإله إلّااللّه**﴾ ،[٢] إذ هي مقدّمة التقوى و لايتحقّق إلّا بها ، أو لأنّه واقية للبدن عن السيف و للمال عن الاستغناء و للذمّة عن الجزية و للأولاد عن السبي ، فان انضاف القلب إلى اللسان صارت واقية له عن الكفر ، و إن انضاف التوفيق إليه صارت واقية للجوارح عن المعاصي ، فاذا تمّ ذلك كانت واقية عن النار .

الاسم العاشر لهذه الكلمة ، «الكلمة الباقية» . والدليل عليه قوله تعالى : ﴿**وجعلها كلمة**

١ . *تفسير السمعانى* ، ج٣ ، ص١١٥ ؛ *تفسير الثعالبى* ، ج٣ ، ص٣٨١ .

٢ . *الأمالى للصدوق* ، ص٢٥٥ ؛ *مستدرک الوسائل* ، ج١١ ، ص١٠٦ .

باقية فی عقبه﴾(الزخرف(۴۳): ۲۸)قال كثير من المفسّرين : إنّها قول«لاإله إلّااللّه» ،[۱] ولدلالة مقدّمة الآية عليه و هي قوله : ﴿**و إذ قال ابراهيم لأبيه و قومه إنّنی براء ممّا تعبدون إلّا الذی فطرنی**﴾(الزخرف(۴۳) : ۲۶)فمعنى قوله : «إنّنی برىء» ، نفي جميع الآلهة التي كانوا يعبدونها . و قوله : ﴿**إلّا الذی فطرنی**﴾ ، اثبات الالهيّة للّه تعالى ، و ليس معنى﴿**لاإله إلّااللّه**﴾ إلّا هذا . ثمّ بعد ذلک قال : ﴿**وجعلها كلمة باقية فی عقبه**﴾(الزخرف(۴۳): ۲۸) أي جعل هذه الجملة التي هي مضمون تلک الكلمة كلمة باقية .[۲]

و أيضا لأنّه هوالباقي الأزلي الأبدي السرمدي و قد عرفت أنّ القول تابع للمقول .

الاسم الحادي عشر لهذه الكلمة ، «كلمة اللّه العليا» . قال تعالى : ﴿**و جعل كلمة الذين كفروا السفلى و كلمة اللّه هی العليا**﴾(التوبة(۹) : ۴۰)قال المفسّرون : هي قول﴿**لاإله إلّااللّه**﴾ .[۳] و علوّ هذه الكلمة ممّا استغنى عن البيان ، إذ هي تدخل القائل بها في دين هو أعلى الأديان . قال تعالى : ﴿**ليظهره على الدين كلّه**﴾ (التوبة (۹) : ۳۳) .

الاسم الثانی عشر لهذه الكلمة ، «المثل الأعلى» . قال تعالى : ﴿**وللّه المثل الأعلى**﴾ (النحل (۱۶) : ۶۰)

و قال المفسّرون : هو قول﴿**لاإله إلّااللّه**﴾ .[۴]

الاسم الثالث عشر لهذه الكلمة ، «كلمة السواء» . قال تعالى : ﴿**إلى كلمة سواء بيننا**﴾ (آل عمران (۳) : ۶۴) قال المفسّرون : «هي كلمة﴿**لاإله إلّااللّه**﴾» ، و يشرحه ما قال بعده﴿**أن لانعبد إلّااللّه و لانشرک به شيئا و لايتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون اللّه**﴾ (آل عمران(۳) : ۶۴) . ولا معنى لهذه الآية إلّا ما هو المراد بقولنا﴿**لاإله إلّااللّه**﴾ .

الاسم الرابع عشر لهذه الكلمة ، «كلمة النجاة»قال تعالى : ﴿**إنّ اللّه لايغفر أن يشرک به و يغفر مادون ذلک لمن يشاء**﴾(النساء(۴) : ۳۰)، فالآية صريحة بأنّ النجاة لايتحقّق إلّا بها .

و قال أيضا : ﴿**يا قوم ما لی أدعوكم إلى النجاة**﴾(غافر(۴۰) : ۴۱) ، قالوا : هي قول﴿**لاإله إلّا**

۱ . *كتاب الدعاء للطبرانی*، ص ۴۴۶ ، ح ۱۵۴۱ .

۲ . در منابع حديثی شيعه ، الكلمة الباقية اينگونه تفسير شده است : ...قال المفضّل : فقلت له : يا بن رسول الله فأخبرنی عن قوله الله عزّوجلّ : ﴿**و جعلها كلمة باقية فی عقبه**﴾ . قال : يعنی بذلک الامامة جعلها الله فی عقب الحسين الی يوم القيامة . *الخصال للصدوق* ، ص ۳۰۴ ؛ *علل الشرايع*، ج ۱ ، ص ۲۰۷ ؛ *كفاية الأثر* للقمیّ ، ص ۸۶ .

۳ . *التبيان* ، ج ۵، ص ۳۷۳ .

۴ . *التبيان*، ج ۸ ، ص ۲۴۶ ؛ *كتاب الدعاء للطبرانی* ، ص ۴۶۶، ح ۱۶۲۸ .

اللّه﴾ . والأحاديث الدالّة على أنّها سبب النجاة فكثيرة، **منها**: ما رويناها قبل ذلك و مالا روينا أكثر منها.

الاسم الخامس عشر لهذه الكلمة، «العهد» قال تعالى: **﴿لا يملكون الشفاعة إلّا من اتخذ عندالرحمن عهداً﴾** (مريم(١٩): ٨٦) قال ابن عباس ـ رضي اللّه عنهما ـ: العهد هو قول أن لا إله إلّااللّه. [1] و يؤيّد ما قالت أهل التفسير في قوله تعالى: **﴿و أوفوا بعهدى أوف بعهدكم﴾** (البقرة(٢): ٤٠) «من أنّ المراد بالعهد الايمان، إلى غير ذلك من وجوه الدلالة». [2]

الاسم السادس عشر لهذه الكلمة، «الاستقامة» قال تعالى: **﴿إنّ الذين قالوا ربّنا اللّه ثمّ استقاموا﴾** (فصّلت(٤١): ٣٠) قال ابن مسعود: المراد من قوله: **﴿استقاموا﴾** هو قول **﴿لا إله إلّا الله﴾** فقوله: **﴿ربّنااللّه﴾** اقرار بوجوده، والاستقامة نفي الشريک عنه. [3]

الاسم السابع عشر لهذه الكلمة، مقاليد السموات والأرض. قال تعالى: **﴿له مقاليد السموات والأرض﴾** (الزمر(٣٩): ٦٣) قال ابن عباس: هو قول **﴿لا إله إلّااللّه﴾**.

قال الامام الرازي ـ رضي اللّه عنه ـ:

> **أقول**: هذا عندي هوالحق؛ لأنّ الوجود لوكان فيها الهين ليلزم الفساد لقوله: **﴿لوكان فيهما آلهة إلّااللّه لفسدتا﴾** (الأنبياء(٢١): ٢٢)، فالشرک سبب لفساد العالم فضدّه الذي هوالتوحيد سبب الانتظام، فيصدق على كلمة التوحيد اطلاق اسم المقاليد؛ لأنّها سبب لانتظام الأبواب. و لأنّ أبواب السماء لاينفتح لإجابة الدعاء إلّا بتقديم هذا القول و أبواب النار لاينغلق إلّا به، فهو أعزّ المقاليد و أشرف المفاتيح.

الاسم الثامن عشر لهذه الكلمة، «القول السديد». قال تعالى: **﴿يا أيّها الذين آمنوا اتقوا اللّه و قولوا قولاً سديداً﴾** (الأحزاب(٣٣): ٧٠) قيل: هو قول **﴿لا إله إلّااللّه﴾**. و ذلک لأنّ السديد إن كان بمعنى اسم الفاعل كالأمير للآمر كان معناه مسدّد أبواب جهنّم على قائله، و إن كان بمعنى اسم المفعول فلأنّه سدّ مسدود بين قائله و بين النار.

الاسم التاسع عشر لهذه الكلمة، «البرّ». قال تعالى: **﴿ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم﴾** (البقرة (٢): ١٧٧) قيل: المشرق والمغرب، **﴿ولكنّ البرّ من آمن بالله﴾**، تقديره: لكنّ البرّ برّ من آمن بالله. و هو أعني برّ قول **﴿لا إله إلّااللّه﴾**.

---

١. *تفسير القرطبى*، ج١١، ص١٥٤.
٢. *تفسير الآلوسى*، ج١، ص٢٤٢.
٣. *كتاب الدعاء للطبرانى*، ص٤٥٨، ح١٥٩١، نقلاً عن أنس بن مالک.

الاسم العشرون لهذه الكلمة، «الدين الخالص». قال تعالى: ﴿**ألااللّه الدين الخالص**﴾، الدين هوالانقياد والخضوع. قال ﷺ: «يا من دانت له الرقاب»[1] أى خضعت، أى له الخضوع والخشوع والانقياد لالغيره. و إنّما يكون ذلک إذا كان واحداً فى الهيّته، إذ لوكان له شريكا لما كان الخضوع إليه خالصاً و هذا مدلول قول ﴿**لاإله إلّااللّه**﴾.

الاسم الحادي والعشرون لهذه الكلمة، «صراط المستقيم». قال تعالى حكاية عن قول المؤمنين: ﴿**إهدنا الصراط المستقيم**﴾(الحمد(١): ۶)، و حكاية عن قول رسوله ﷺ: ﴿**إنّ هذا صراطى مستقيما فاتّبعوه**﴾(الأنعام(۶): ۱۵۳)، و مخاطبا لرسوله: ﴿**و إنّک لتهدى إلى صراط مستقيم**﴾. و لاشکّ أنّ أوّل ما يهدي إلى هذاالصراط هو قول ﴿**لاإله إلّااللّه**﴾.

الاسم الثانى والعشرون لهذه الكلمة، «كلمة الحق». قال تعالى: ﴿**و لايملک الذين يدعون من دونه الشفاعة إلّا من شهد بالحق**﴾، والحق هاهنا مفسَّر بقول﴿**لاإله إلّااللّه**﴾أي إلّا من شهد بقول ﴿**لاإله إلّااللّه**﴾.

الاسم الثالث والعشرون لهذه الكلمة، «العروة الوثقى». قال تعالى: ﴿**و من يكفر بالطاغوت و يؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقى**﴾، يعني فقد استمسک بقول﴿**لاإله إلّااللّه**﴾، إذ لامعنى لهذه الكلمة إلّا الايمان باللّه والكفر بما سواه. والطاغوت اسم لمن عُبد باطلاً صنما كان أو نجما أو عنصراً أو انساناً أو جنّا أو غير ذلک.

الاسم الرابع والعشرون لهذه الكلمة، «كلمة الصدق». قال تعالى: ﴿**والذى جاء بالصدق و صدّق به**﴾(الزمر(۳۹): ۳۲)أى الذي جاء بقول لاإله إلّااللّه و هو رسول اللّه ﷺ و صدّق به اشارة إلى صدّيق هذه الأمّة، أوّل المؤمنين، و هو مولانا عليّ‌بن أبي طالب ـ صلوات الرحمن عليه ـ.[2]

و كان اختتام الكلام في هذا المرام باسمه ﴿**العلىّ العظيم**﴾عليه الصلاة والسلام. فأسئلک اللّهم بحقّ هذا الاسم العظيم الذي شاركته فيه، و بحقّ مسمّاه، و بحقّ جميع أسمائک الحسني و آلائک العليا أن صلّ على محمّد و آله و سلّم، و ثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا، واعذنا من شرّ شياطين الانس والجنّة، و لمّا أعطيتنا بلطفک مقاليدالسموات والأرض، فيسّر لنا فتح الباب و أدخلنا بفضلک الجنّة، إنّک مفتّح الأبواب بمفاتيح الخيرات و بتوفيقک ينختم الأحزاب والآيات.

---

١. *مسالک الأفهام*، ج١، ص٣۵؛ *تفسير الرازى*، ج٩، ص٢٢۵.
٢. *روضة الواعظين*، ص١٠۴.

الآية الثانية
فى فضائل كلمة التوحيد و فوائدها

و إن كانت كثيرة إلّا أنّا نذكر هاهنا سبعة :

الفضيلة الأولى : أنّ هذا الذكر لمّا كان أفضل الأذكار ، فالعدوّ والوليّ لمّا جاءتهم المحنة فزعاً والتجاءآ إلى هذه الكلمة . أمّا العدوّ ؛ فلأنّ فرعون لمّا قَرُبَ من الغرق قال :

آمنت أنّه لاإله إلّا الذى آمنت به بنو اسرائيل ، فانّه لايجعل النار راحة و سلاماً كما في حقّ ابراهيم عليه السلام و الماء عذاباً كما في حقّه إلّا الذي آمنت به بنو اسرائيل .

و أمّا الوليّ كما في حقّ يونس عليه السلام ، إذ نادي في الظلمات أن ﴿**لاإله إلّا أنت سبحانک إنّى كنت من الظالمين**﴾(الأنبياء(٢١) : ٨٧) ، فانّک الذي تقدر على حفظ الانسان حيّا في بطن الحوت و لاقدرة لغيرک عليه .

فان قيل : كلا النداءين واحد ، فلِمَ قبل من يونس و لم يتقبّل من فرعون .

قلت : يدلّ عليه وجوه :

الأوّل : إنّ فرعون نادي بها ابتداءً و كان لايقول بها قبل ذلک ، بل ينادي بما يضدّه من قوله : ﴿**أنا ربّكم الأعلى**﴾(النازعات(٧٩) : ٢٤) . و كان يونس ينادي بها قبل ابتلائه ، و زمان الابتلاء أيضا ﴿**فلولا أنّه كان من المسبّحين**﴾(الصافات(٣٧) : ١٤٣) ، فسبق المعرفة بها أنجى يونسا والنكرة بها أهلک فرعوناً .

الثاني : أنّ يونس عليه السلام ذكرها مع الحضور و الشهود ، فقال : «إلّا أنت» ، و أمّا فرعون قالها مع الغيبة عن غير الحضور ، إذ قال : «إلّا الذي» ، فأحال الى الغير .

الثالث : إنّ فرعون إنّما قالها على سبيل التقليد لبني اسرائيل مع التكبّر والنخوة ، و أمّا يونس إنّما ذكرها على سبيل الاستدلال والتحقيق بلسان العجز والانكسار والاعتراف ، فلا جرم صار مقبولاً منه عليه السلام لقوله : ﴿**أمّن يجيب المضطرّ إذا دعاه**﴾(النمل(٢٧) : ٦٢) و أمّا في فرعون فصارت مردودة عليه لكونها بخلافه .

الرابع : أنّ الكافر ما ذكر هذه إلّا للنجاة من الغرق لا لاخلاص العبوديّة لقوله تعالى : ﴿**فلمّا أدركه الغرق قال آمنت**﴾ ، و أمّا في يونس فمعلوم أنّه ما كان يريد الخلاص من البلاء ، بل يريد رضاه أولاً و بالذات و إن يلزمه الخلاص ثانيا و بالعرض .

الفضيلة الثانية : أنّه تعالى أمرک بطاعات و عبادات كثيرة من الصوم والصلاة والزكاة والحج و غير ذلک ، و هو تعالى لايوافقک في شيء منها ، بل يستحيل أن يكون ذلک ، ثمّ أمرک أن تشهد بأن لاإله إلّااللّه و هو سبحانه و تعالى يوافقک فيها ، ﴿**شهداللّه أنّه لاإله إلّا هو و الملائكة و أولوا العلم قائماً بالقسط لاإله إلّا هو العزيز الحكيم**﴾ . و كفاک بهذه الموافقة شرفاً و فضيلة .

حكاية : روي

أنّ يوسف عليه السلام لمّا ملک مصر أراد أن يتخذ وزيراً لنفسه ، فجاء جبرئيل عليه السلام و قال : إنّ اللّه يأمرک أن تتخذ فلاناً وزيراً لک ، فنظر إليه يوسف ، فرآه في غاية دناءة الحال ورثاثة الأحوال ، فسأل جبرئيل عن السبب فقال : إنّ له عليک حقّ الشهادة ؛ لأنّه هو الذي شهد﴿**إن كان قميصه قدّ من قبل**﴾(يوسف(١٢) : ١٨) ، فمن شهد لمخلوق فله الأجر و الوزارة في الدنيا ، فما ظنّک بمن شهد للّه تعالى شهادة الحق .

نكتة : المؤمن وجد ببركة هذه الشهادة سبع تشريفات :

الأوّل : أبوّة ابراهيم ، لقوله تعالى : ﴿**ملّة أبيكم ابراهيم**﴾(الحج(٢٢) : ٧٨) .

الثاني : أموميّة أزواج النبي صلى الله عليه و آله ، لقوله تعالى : ﴿**و أزواجه أمّهاتكم**﴾ .

الثالث : استغفار النبي صلى الله عليه و آله ، لقوله تعالى : ﴿**واستغفر لذنبک و للمؤمنين والمؤمنات**﴾ (محمّد(٤٧) : ١٩) .

الرابع : استغفار الملائكة ، لقوله تعالى : ﴿**و يستغفرون للذين آمنوا**﴾(غافر(٤٠) : ٧) .

الخامس : أخوّة المؤمنين ، لقوله تعالى : ﴿**إنّما المؤمنون إخوة**﴾(الحجرات (٤٩) : ١٠) .

السادس : مشاركة اللّه تعالى في بعض أسمائه كالمؤمن والمهيمن .

السابع : شفاعة محمّد صلى الله عليه و آله قال صلى الله عليه و آله : «شفاعتي لأهل الكبار من أمّتي» .[1]

رواية : قال أهل التأريخ :

إنّه لمّا آل نوبة الملک إلى الأمير السديد أبي الحسن نصر ابن أحمد الساماني ـ رضي اللّه عنه ـ استعرض جيشه ، فلمّا عُرض عليه كان يسأل عن أسماء الرجال فيجيبونه ، فسأل واحداً عن اسمه فسكت في جوابه ؛ لأنّه سَميّا له ، ففطن الأمير نصر بذلک و أعطاه خلعة جسيمة و رقّاه مرتبة عظيمة ، فاذا كان حال سمّي الملک المجازيّ

١ . *الأمالى للصدوق* ، ص٥٦ ، ح٤/١١ .

ذلک، فما ظنّک بمن هو سمّي الملک الحقيقي.

و يؤيّد ذلک ما جاء في الخبر من أنّه:

يؤتي بمذنب يوم القيامة اسمه محمّد، فيقول اللّه تعالى له أما استحييت أن عصيتني و أنت سمّي حبيبي، فأنا أستحيي أن أعذّبک و أنت سمى حبيبى، أدخل الجنّة فقد عفوت عنک.

نظم:

كرم بين و لطف خداوندگار　　گنه بنده كردست و او شرمسار

الهي أنا عُبيدک و محمّدک المذنب، فاعف عنّي بحقّ محمّدک المعصوم عن جميع الذنوب، و أنفعنى بهذه المشاركة الاسميّة التي لي مع من هو لک محبّ و محبوب، و لكنّي بهذه البشارة لمبتشر، و ثغر الأمل منها لمبتسم.

إن آت ذنبا فما عهدي لمنتقص　　من النبيّ ولا حبلى بمنصرم

فانّ لي منه ذمّة بتسميتى　　محمّدا و هو أولي الخلق بالذمم

***

الفضيلة الثالثة: أنّ كلّ طاعة و عبادة فانّها يرفعها الملک. و أمّا هذه الكلمة الطيّبة فانّها تصعد بنفسه. قال تعالى: ﴿**إليه يصعد الكلم الطيّب**﴾(فاطر(٣٥): ١٠)، و بعد ذلک يقول تعالى: ﴿**و العمل الصالح يرفعه**﴾. قال المفسّرون: معناه يرفعه الملک.

الفضيلة الرابعة: أنّه روي في الآثار أنّه:

إذا قال العبد: ﴿**لاإله إلّااللّه**﴾، فانّه تعالى يعطيه من الثواب بعدد كلّ كافر و كافرة على وجه الأرض.

و السبب فى ذلک أنّه لمّا قال هذه الكلمة فكأنّه ردّ على كلّ كافر و كافرة فى وجه الأرض ممّن تثبت للّه تعالى ضداً أو شريكا، فلاجرم يستحق الثواب بعددهم.

الفضيلة الخامسة: أنّ في زماننا هذا مابقي لشيء من أصناف الطاعات فضل؛ لأنّ الصلاة والصيام يشوبها الرياء والسمعة، والصدقات يشوبها الحرام و لااخلاص في شيء منها، بخلاف كلمة«لا إله إلّااللّه»؛ لأنّه ذكراللّه، والمؤمن لايذكره إلّا من صميم قلبه. و إلى ذلک أشرنا اشارة مّا في ما مضى من وجه تسميتها بكلمة الاخلاص.

الفضيلة السادسة: قال بعض العلماء و أورد الامام الرازي أيضا:

إنّ الحكمة في قوله تعالى: ﴿**إذا الشمس كوّرت و إذا النجوم انكدرت**﴾(التكوير(٨١): ١ـ٢)،

أنّ يوم القيامة يتجلّي نور كلمة ﴿**لاإله إلّااللّه**﴾ فيتمحّق في نورها نور الشمس والقمر ؛ لأنّ نورهما من الأنوار المجازيّة العرضيّة و نور «لاإله إلّااللّه» نور ذات الواجب لذاته ، والمجاز يبطل في مقابلة الحقيقة ، فلاجرم يبطل كلّ نور في مقابلة هذا النور ، بل يبطل كلّ وجود في مقابلة هذا الوجود .

و إليه اشارة بقوله تعالى : ﴿**كلّ شيء هالک إلّا وجهه**﴾ .

الفضيلة السابعة: ما روي عن مولانا أميرالمؤمنين و امام المتقين ـ صلّي اللّه عليه ـ أنّه :

قال : قال رسوله اللّهﷺ : «إنّ فاتحة الكتاب و آية الكرسي ، و﴿**شهداللّه**﴾ إلى قوله تعالى : ﴿**إنّ الدين عند اللّه الاسلام**﴾ و﴿**قل اللّهم مالک الملک**﴾ إلى قوله : ﴿**بغير حساب**﴾ ، معلّقات بالعرش ليس بينهنّ و بين اللّه حجاب . يقول اللّه تعالى : بي حلفت لايقرأكنّ أحد من عبادي إلّا جعلت الجنّة مثواه على ما كان فيه ، و لأسكنتُه حظيرة القدس و لأنظرَنّ إليه بعين الرحمة كلّ يوم سبعين مرّة ، و لقضيتُ له كلّ يوم سبعين حاجة ، و أعذتُه من كلّ عدوّ و حاسد .[1]

و روى أيضا عنهﷺ أنّه قال :

ما زلت أشفع إلى ربّى حتى أشفع فيمن قال﴿**لاإله إلّااللّه**﴾ ، فيقول اللّه تعالى : هذه ليست لک يامحمّد ، إنّما هذه لى . و عزّتي و جلالي و رحمتي لاأدع في النار أحداقال : ﴿**لاإله إلّااللّه**﴾ والختم برحمةاللّه تعالى . و هذا دليل على أنّه لمّا كان أوّل كلامنا ﴿**لاإله إلّااللّه**﴾ ، فيكون آخره و ختمه رحمته و مغفرته .[2]

الآيةالثالثة

في مراتب الناس فى قول﴿لاإله إلّا اللّه﴾

اعلم أنّ للناس في قولها ، طبقات و مراتب :

المرتبة الأولى: و هي أدناها من قالها لحقن دمه كما إليه يشير حديث «أمرت» . و هذه درجة يشترک فيها المخلصون والمنافقون ، فقائلها و إن طلب بها الدنيا نالها و الأمن والسلامة فيها ، و إن قصد الآخرة بها فقد أيّد باحراز كلتا الحسنيين قاطفا جني الجنتين .

---

١ . *معارج اليقين فى أصول الدين للسبزوارى* ، ص١٢٥ ؛ *الدر المنثور* ، ج٢ ، ص١٢ .

٢ . *كتاب السنة لعمرو بن أبى عاصم* ، ص٣٨١ .

المرتبة الثانية : الذين ضمّوا بقولهم باللسان اعتقادهم بالقلب على سبيل التقليد .

و اعلم أنّ الاعتقاد التقليدي لايكون علما ، و ذلک لأنّ العقد ضدّ الانحلال و هو الانشراح ، والعلم عبارة عن الانشراح ، ﴿**أفمن شرح اللّه صدره للاسلام**﴾(الزمر(٣٩) : ٢٢) ، فثبت أنّ صاحب التقليد لايكون عارفا و لا عالما ، و هل يكون مسلما فيه خلاف مشهور بين الأئمّة والعلماء ـ رضي اللّه تعالى عنهم أجمعين ـ .

المرتبةالثالثة : هي مرتبة الذين يضمّون إلى الاعتقاد بالقلب معرفة الدلائل الاقناعيّة المقويّة لذلک الاعتقاد إلّا أنّ دلائلهم اقناعيّة ظنية لايقينيّة حقيقيّة برهانيّة .

المرتبة الرابعة : الذين أكّدوا تلک العقائد بالدلائل القطعيّة والبراهين اليقينيّة إلّا أنّهم ليسوا من أرباب المشاهدات والمكاشفات و لامن أرباب الاشراق و التجلّي و أصحاب مطالعة الأنوار الالهيّة .

المرتبة الخامسة : الذين ضمّوا إلى الدلائل القطعيّة والبراهين اليقينيّة كونهم من أرباب المشاهدات والمكاشفات و تجلّي نور الذات و مطالعة الأنوار الالهيّة .

و للعلماء في هذه المراتب تقسيمات و تحصيرات : أحسنها ما أفاد المولي الشيخ القطب المحقّق الامام العلّامة الالهي الاشراقي النوريّ الربانيّ السبحانيّ شيخ الاشراق ـ قدّس سرّه ـ في قوادم كتاب حكمة *الاشراق* و شرحه المولي القطب العلّامة الشيرازي ـ روّح روحه بما لامزيد عليه ـ فان شئت ، فعليک بشرح الاشراق .

و اعلم أنّ الاقرار باللسان له درجة واحدة ، و أمّا الاعتقاد بالقلب فله درجات مختلفة بحسب قوّة الاعتقاد و ضعفه و دوامه و انقطاعه و كثرة الاعتقادات و قلّتها ؛ فانّ المقلّد ربّما يقلّد في مجرّد أنّ اللّه واحد ، و ربّما يزيد عليه كونه مثلاً قادراً عالماً .

و اعلم أيضا أنّه كلّما كان وقوف الانسان على هذه المطالب أكثر كان تشويش أمر التقليد عليه أكثر ؛ لأنّ القلب إذا حصل له شعور بهذه المطالب و وقوف على تلک المباحث مال إلى العلم و كره التقليد فيعسر حينئذ عليه . و أمّا تقوية العقائد بالاقناعيّات فالمراتب فيها متفاوتة غير مضبوطة .

و أمّا الترقي من الاقناعيّات إلى القطعيّات ، فالوا صلون إليه قليل جداً لتوقّفها على معرفة شرائط البراهين و طريق استعمالها في المطالب ، و ذلک الأمر في غاية العزّة . و أمّا أصحاب المشاهدات والمكاشفات ، فنسبتهم في القلّة إلى ذى البراهين القطعيّة كنسبتهم

إلى عوام الخلق ذلک إذا كانوا كاملاً في طرفي البحث والذوق لامتفرّداً في الكشف فقط بدون البحث، فانّ فيها اختلاف، قيل: بأفضليّتهم إذا تفرّدوا أيضا. و قيل: بالمساواة مع ذى البراهين القطعيّة. و قيل: بالتنزّل.

و أقول: الأفضليّة أولي والقول بالمساواة أحوط.

ثمّ اعلم أنّ المكاشفات لانهاية لها؛ لأنّ المكاشفة عبارة عن سفر العقل في مقامات جلال اللّه و مدارج عظمته و منازل كبريائه و قدسه. و لمّا كانت لانهاية لهذه المقامات فكذلک لانهاية للسفر فيها.

فممّا استبان لک بان أنّ الانسان إذا انكشفت له أسرار كلمة ﴿**لاإله إلّااللّه**﴾ أقبل على اللّه و أخلص في عبادته و لم يلتفت إلى أحد سواه و لايرجو و لايخاف غيره و لايري النفع والضرّ إلّا منه، فانقطع بكليّته عمّن سواه و تبرأ من الشرک الباطن كما تبرأ من الشرک الظاهر.

و كثيراً ما ترى في كلام الأستاذ الامام الوالد، والد الحكماء، أستاذ البشر، والعقل الحادي عشر، غوث الزمان، و قطب أهل العرفان و البرهان، الوحدانيّ الربانيّ السبحانيّ ـ قدّس اللّه سرّه و زاد في رياض رضاه برّه ـ، و خصوصاً في خطب كتبه و تأليفاته القدسيّة المفخّمة أنّه يفصح عن نفسه المقدّسة بسمته المطهّرة فيقول:

> العبد الآنس بمولاه، الآيس عمّا سواه، أشار به إلى بلوغه إلى هذه المرتبة و صعوده إلى تلک الدرجة من أنّه فني فيه عمّا سواه، و لكمال معرفته إيّاه آنس به و عبّر عنه بمولاه.

هذا. يقول مؤلّف هذه الرسالة: لمّا بلغت سلسلة الكلام إلى ذكر هؤلاء البررة الأعلام أعني أهل الحق و ذكر مقاماتهم و حالاتهم و مكاشفاتهم، هزّتني اريحيّة المحبّة و أدركتني سكرة النسبة إلى ذكر بعض كلماتهم و مكاشفاتهم. مصرع:

روى تو ديدم سخنم روى داد

فلنلحق بعضاً من كلامهم في كلمة﴿**لاإله إلّااللّه**﴾، والختم بالصلوة على محمّد و آله أجمعين.

الحزب الثالث

فيما حقّق أهل الحقّ في ما يتعلّق بكلمة الحقّ و كلمات أكابر الصوفيّة ـ صان اللّه أقدارهم ـ حيث كانوا و فيها آيات أربعة:

الآية الاولى

فيما ذكر أهل العرفان في تفسير كلمة ﴿لاإله إلّااللّه﴾ و تأويلها

أصل: و اعلم أنّ الذين نحن بصدد ذكرهم و ذكر كلماتهم التامّات هم رؤساء الأمّة و أمناء الأئمّة و شهداء اللّه بين خليقته و خلفائه في بريّته، الأشياخ الأمناء السادة الأتقياء.

قوی بازوانند کوتاه دست بزرگند و درویش و هشیار و مست

ثمّ اعلم أنّ كلماتهم متعال عن كثير من المدارك والأفهام و خصوصاً عندالظاهريّين الذين يحذون حذو العوام فلاتحسبها سهلا، فانّ كلّ ذي سمع كالسمع لاأري لسماعها أهلاً.

پیام اهل دل است این سخن که سعدی گفت نه هر که گوش کند معنی سخن داند

قال ابن عباس ـ رضي اللّه عنهما ـ:

لا إله يرجى فضله و يكفى عدله و يؤمن جوره و يوكل رزقه و يُترک أمره و يُسأل عفوه و لايحرم فضله إلّااللّه.

و قيل: في قوله تعالى: ﴿**شهداللّه أنّه لاإله إلّا هو و الملائكة و أولوا العلم**﴾، اللّه يشهد في عوالم القدس و خطائرالجلال و سرادقات الصمديّة، والملائكة يشهدون بهذه الشهادة في السموات و أولوا العلم يشهدون بهذه الشهادة في الأرض.

و قال المولى الحادق و من هو بالحق ناطق، امام المؤمنين، أبي عبداللّه الصادق عليه السلام:

و قد سئل عن هذه الآية، إنّ اللّه شهد لنفسه بالفردانيّة والصمديّة والأحديّة و الأبديّة، ثمّ خلق الخلق فشغلهم بعبارة هذه الكلمة و ذلک لأنّ شهادة الحقّ لفنسه حقّ و شهادتهم له رسم و كيف يستوي الرسم مع الحقّ و من أين للتراب طاقة تجلّي نور ربّ الأرباب.[1]

و قال سعيد بن جبير ـ رضى اللّه عنه ـ:

كان حول الكعبة ثلاث مائة و ستون صنماً، فلمّا نزل قوله تعالى: ﴿**شهد اللّه**﴾ خرّت الأصنام سجّداً حول الكعبة.

حكاية: أسلم نصرانيّ ببغداد أيّام الشيخ الشبلى ـ رحمه اللّه عليه ـ، فقال له الشبلى: ما سبب اسلامک. قال: كنت في حال النصرانيّة أكرم دين النصرانيّة، فببركة اكرامي له رُزقت

---

۱. در شرح *احقاق الحق*، ج۲۸، ص۴۲۹ چنین آمده است: فی تفسیر «شهد الله أنّه لا إله إلّا هو»، رواه جماعة من الأعلام فی کتبهم: فمنهم العلامة فخر الدین الرازی فی کتابه «*عجائب القرآن*»، ص۴۳، طـ بیروت، سنة ۱۴۰۴ قال: قال جعفر الصادق الی آخره.

دين الاسلام و هُديت إلى متابعة صدرالوري، سيّدالأنام ـ عليه و آله الصلاة والسلام ـ.
فصاح الشبلي و قال: إذا كان من يكرم الدين الباطل فالله يـرزقه الاسلام، فمن يكرم الدين الحق فكيف لايرزقه الرحمة والمغفرة.

رواية:

يحكي أنّ رجلا كان واقفا بعرفات، و كان في يده سبعة أحجار، فقال: أيّتها الأحجار السبعة. اشهدي أنّي أشهد أن لاإله إلّااللّه و محمّد رسوله، فنام الرجل فرآى في النوم كأنّ القيامة قد قامت و حُوسب ذلک الرجل، فوجب له النار، فلـمّا ساقوا به إلى باب من أبواب جهـنّم جاءت حجر من تلک الأحجار السبعة فألقت نفسـهـا عـلـى ذلـک الباب، فاجتمعت ملائكةالعذاب على رفعها، فما قدروا فسيق إلى الباب الثاني فسدّها ثانيها إلى أن سدّت عليه سبعة أبواب جهنّم، فسيق به إلى العرش، فيقول الربّ تعالى: عبدي أشهدت الأحجار فـلـم تُضع الأحجار شهادتک و أنا شاهد علـى شـهـادتـک بتوحيدي أدخلوه الجنّة.

و قال بعض أهل الحق:

لاإله للرغبة و للرّهبة إلّا اللّه تعالى. و يصحّح هذا القول ما روي عن عمران بن الحصين أنّه قال:

قال رسـول اللّه ـ صـلـوات الرحمن عليـه و آلـه ـ لأبـى الحصين: كم تعـبـد الـيـوم مـن إله، فقال: أعبد ستّاً أو سبعـاً في الأرض و واحداً في السماء، فقـال ﷺ: فأيّهم تعبـده لرغبتک و رهبتک، فقال: الذي في السماء، فقال ﷺ: فيكفيک إله السماء، ثمّ قال ﷺ: يا حصين لو أسلمت لعـلّمتک كلمتين يشفعانک، فأسلم حصيـن ثـمّ قال: يـا رسول اللّه علّمني هاتين الكلمتين. فقال ﷺ: قل: اللّهم علّمني رشدي و أعذني من شرّ نفسي.[1]

حكاية: سأل رجل عن الشبلي ـ رحمه اللّه ـ فقال:

لم تقول دائماً «اللّه» و لاتقول «لاإله الّااللّه»، فقال: استحيي من ذكر كلمة النفي بحضرته. فقال الرجل: لاأقنع بهذا و أريد أعلى منه. فقال الشبلـى ـ رحمه اللّه ـ: قال اللّه تعالى لرسوله: ﴿**قل اللّه ثمّ ذرهم فى خوضهم يلعبون**﴾(الأنعام(۶):۹۱). فقام شابّ من الحضّار فزعق زعقة، فقال الشبلى: اللّه، فزعق ثانياً، فقال الشبلي: اللّه، فزعق ثالثاً و مات الفتي، فاجتمعت أقرباءه إلى الشبلى و أخذوه بدمه و حملوه إلى الخليفة، فلـمّا دخلوا عليه و

۱. *أسد الغابة*، ج۲، ص۲۵.

ادّعوا قال الخليفة اللشبلي ماتقول، فقال: روح حنّت و رنّت، فشمّت فصاحت فدُعيت فسمعت فعلمت فأجابت فما ذنبي، قال: فصاح الخليفة و قال: دعوه فخلّوا سبيله.

رواية: قال بعض أهل الحق:

حضرتُ مجلس يحيي بن مُعاد الرازي ـ رضي اللّه عنه ـ فقرأ قاري قوله تعالى: ﴿**فقولا له قولا ليّنا**﴾(طه(٢٠): ٤٤)، فبكى يحيى و قال: هذا رفقك بمن يقول: أنا الإله، فكيف رحمتك بمن يقول: أنت الإله. هذا رفقك بمن يعاديك، فكيف رفقك بمن يحبّك و يناديك، هذا لطفك بمن يقول: أنا الربّ، فكيف لمن يقول: أنا العبد و أنت الربّ، إلهى قول ﴿**لاإله إلّااللّه**﴾تهدم كفر خمسين سنة، فما تصنع بذنوب ساعة.

و لقد بلغني في كتب التأريخ و أفواه الرجال أنّ السلطان، الصاحب قرآن العظيم الشأن، الأمير تيمور كوركان ـ أنارااللّه برهانه ـ لمّا غلب على الديار المصريّة عند نهضته إلى بلاد الروم و أورثه اللّه تعالى ممالک الفراعنة و مكّنه من سلطان الجبابرة من الاقبال و القياصره، فهجم في بعض ديار القبط على بنية من متبنيات ملوكهم و متنزّهات دؤرهم و قصورهم، فصعد القصر الذي كان ينسب إلى العال الضال المسرف الغال فرعون الذى فرّعونُه و كرّهونه ـ لعنه اللّه ـ فسجد هناک و وضع جبينه على التراب قائلاً: الهي و ربّي إنّ عبدک الطاغي الجاهل فرعون عصاک و قال في هذا المنزل لعبادک: ﴿**أنا ربّكم الأعلى**﴾(النازعات(٧٩): ٢٤)، الهي و أنا عبدک العاصي الآمل تيمور يطيعک و يقول أيضا في هذاالمكان: «سبحان ربّي الأعلى». قيل: فرآه بعد موته بعض الصالحين، فسأله ما فعل اللّه تعالى بک، فقال: أكرمني و رحمني و غفرلي بقولي هذه، ثمّ ادخلي الجنّة بفضله و كرمه.

سئل الشبلي ـ رحمه اللّه ـ عن أرجي آية في كتاب اللّه تعالى فقال:

قوله تعالى: ﴿**قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفرلهم ما قد سلف**﴾(الأنفال(٨): ٣٨)، فانّه أطلق للكافر دخول الجنّة بذكر الكلمة مرّة واحدة، فمن واظب على هذه الكلمة طول عمره فكيف يمنعه من الجنّة.

حكاية: روي

أنّ مولانا أميرالمؤمنين، أبي الحسينن، عليّ بن أبي طالب ـ صلوات الرحمن عليه ـ، كان له مؤذّن يؤذّن له‌ﷺ. و كانت له جارية، فقالت الجارية مرّة: يا مولاي، إنّ هذا المؤذّن يؤذيني، و كلّما رآني يقول لي: أنا أحبّک، فقال ـ صلوات اللّه عليه: و أنت قولي له و أنا أيضا أحبّک، فانظري ماذا يقول. فلمّا قالت الجارية ذلک، قال لها: فنصبر

حتى يحكم اللَّه بيننا، فحكت الجارية ذلک لمولاها و مولانا و مولى كلّ مؤمن و مؤمنة ﷺ فقال عليه السلام: لمّا سكت و لم ير نفسه أهلاً للطلب، فنحن نسلّمها اليه، فدعاه فزوّجها منه.

الهي، لمّا سكت المؤذّن و لم يجعل نفسه أهلاً للطلب و حال الأمر إليک أكرمه عليّ ـ صلى اللَّه عليه ـ فزوجها منه، الهي و أنت العلىّ الأعلى و من عليّ أكرم و أعلى و نحن لانرى أنفسنا أهلاً لطلب رحمتک و كفواً لاختطاب كريمة جنّتک، فلا تحرمنا فيض رحمتک و مغفرتک يا أكرم الأكرمين و أرحم الراحمين.

الآية الثانية
في الابحاث المتعلّقة بكلمة ﴿لاإله إلّااللَّه﴾

و هي مشتملة على ستّة بحوث:

البحث الأوّل: زعم بعض النجاة أنّ في كلمة الحق أعني كلمة «لاإله إلّا اللَّه»حذف و اضمار. و ذكروا وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ التقدير لاإله لنا إلّا اللَّه.

والوجه الثاني: أنّ التقدير لاإله في الوجود إلّا اللَّه. هذا ما قالوا.

و اعلم أنّ هذا الكلام ليس بسديد من الوجهين:

أمّا الوجه الأوّل؛ فلأنّه لوكان التقدير لاإله لنا إلّا اللَّه لم يكن هذا الكلام مفيداً للتوحيد الحق، إذ يحتمل أن يقال: هب أنّه لاإله لنا إلّا اللَّه، فلمَ قلتم أنّه لاإله لجميع المحدثات و الممكنات إلّا اللَّه. و يدلّ عليه أنّه تعالى لمّا قال: ﴿**و إلهكم إله واحد**﴾ قفّاه بقوله: ﴿**لاإله إلّا هو الرحمن الرحيم**﴾، فانّه لمّا قال الأوّل بقي للسائل ما قلنا من أنّه إذا كان إلهنا واحد فمن أين نحكم أنّ إله الكلّ واحد فلإزالة هذا السؤال قال بعد لا إله إلّا هو. و لو كان المراد من قوله لاإله إلّا هو ما قلتم من أنّ تقديره لاإله لنا إلّا هو لكان هذا تكراراً محضاً.

و يمكن أن يجاب عنه لمَ لايجوز أن يكون مراد الموحّد بقوله: لنا، جميع الممكنات و المحدثات لا الانسان فقط، إذ هو أيضا من الممكنات، فحينئذ لايرد الايراد المذكور. و إنّما قال اللَّه تعالى: ﴿**لاإله إلّا هو**﴾ بعد قوله: ﴿**و إلهكم إله واحد**﴾؛ لأنّ المخاطب بهذا الخطاب هو الانسان، فيجب ذكره بعده تعميماً بعد التخصيص بخلاف ما نحن فيه، إذ

لاخطاب هاهنا .

و أمّا الوجه الثاني : و هو قولهم أنّ التقدير لاإله في الـوجود إلّااللّه ، فنقول : و ما حملكم على التزام هذا الاضمار بل نقول : حمل الكلام على ظاهره أولي من هذا الاضمار ؛ لأنّا لو التزمنا ذلک الاضمار كان معناه لاإله في الـوجود إلّا اللّه ، فكان نفياً لوجود الاله الآخر و لو أجرينا الكلام على ظـاهره كان نفيـاً لماهيّة الاله الآخر . و معلـوم أنّ نفي المهـيّة أقـوى في اثبات التوحيد من نفي الوجود ، فثبت أنّ اجراء الكلام على ظاهره أولي و لاحاجة إلى اضمار .

فان قلت : نفي المهيّة غير معقول ، فانّک إذا قلت السواد ليس بسواد كنت قد حكمت أنّ السواد انقلب إلى نقيضه ، و صيـرورة الشيء عين نقيضه غيرمعقول . فأمّا إذا قلت السواد غيرموجود كان كلاماً معقولا فلذا أضمرنا فيها ما أضمرنا .

قلت : عدم معقوليّته باطل ، فـانّک إذا قلت : السواد ليس بموجود ، فقد نفيت الوجـود ، والوجود من حيث هو وجود مهيّة ، فاذا نفيته فقد نفيت المهيّة المسمّاة بالوجود ، و إذا كان كذلک كان نفي المهيّة أمراً معقولاً ، فحينئذ لـم لا يجوز اجراء الكلام على ظاهره .

فان قلت : إنّا إذا قلنا السـواد ليس بمـوجود ، فانّا نفينا المهـيّة و لاالـوجود أيضا . و إنّما نفينا موصوفيّة المهيّة بالوجود ، فلايلزم المحذور المذكور .

قلت : موصوفيّة المهيّة بالوجود هل هي أمر مغائر للـوجود أم لا ، فان كانت مغائرة كان لذلک المغائر مهيّة ، فكان قولنا : السواد ليس بموجود نفياً لتلک المهيّة المسمّاة بالموصوفيّة ، و حينئذ يعود الكلام المذكور .

و أمّا إن قلنا : إنّ موصوفيّة المهيّة بالوجود ليست أمراً مغائراً للمهيّة والوجود امتنع توجيه النفي إليه ، و إذا امتنع ذلک بقي النفي متـوجّهـا إمّا إلى المهيّة و إمّا إلى الوجـود ، و حينئذ يحصل غرضنا مـن أنّ الماهيّة يمكن نفيها ، و إذا كان كذلـک صـحّ أنّ قولنا : لاإله إلّا اللّه حقّ تمام من غير اضمار . هذا آخر ما قال الامام .

و أنا أقول : فيه نظر ، إذ لـولم يقدّر لـ«لا»خبر لايكـون لاإله كلاماً تـامّاً يصحّ السكوت عليه . و هل أضمروا فيها إلّا لهذا .

فان قلت : إلّا اللّه خبر «لا» ؛ لأنّ الامام ـ رحمه اللّه ـ اختار أنّ إلّا في هذا الموضع بمعنى غير كما أشرنا إليه في أوّل الكتاب و سيجيء أيضا في البحث الآتي ، فحينئذ يكـون معناه لاإله غير اللّه .

قلت: قد أسلفنا في أوّل الكتاب أنّ كون إلّا بمعنى غير مشروط بأن تكون إلّا تابعة لجمع منكور غير محصور. و هذا الشرط هاهنا مفقود. و إن لم يكن شرطاً فرضاً فهو بعد غير تمام؛ لأنّ إلّا بمعنى غيريكون صفة كما نصّوا عليه، فيكون غير اللّه صفة لاإله، لاخبراً، فلايتمّ الكلام أيضا إلّا بتقدير الخبر.

هذا على قواعدالنحو، و أمّا إذا قلنا لاإله معناه انتفي الإله إلّا اللّه أي غيراللّه يكون كلاماً تامّاً مفيداً و لاحاجة إلى الاضمار و يكون النفي نفي المهيّة كما ذكره الامام ـ رحمه اللّه ـ

البحث الثاني: قال بعض النحويّن: «إلّا»في هذه الكلمة بمعنى«غير». و التقدير: لاإله غيراللّه و هو كقول الشاعر:

و كلّ أخ مفارقه أخوه　　لعمر أبيک إلّا الفرقدان

المعنى: كلّ أخ غير الفرقدين، فانّه يفارقه أخوه. و كقوله تعالى: ﴿**لوكان فيهما آلهة إلّااللّه لفسدتا**﴾(الأنبياء(٢١): ٢٢)، التقدير: لوكان فيهما آلهة غيراللّه لفسدتا.

والذي يدلّ على صحّة ما قلناه أنّا لو حملنا إلّا على الاستثناء لم يكن قولنا لاإله إلّا اللّه توحيداً محضاً؛ لأنّه يصير تقدير الكلام: لاإله يستثني عنهم اللّه، فيكون نفياً لآلهة يستثني عنهم اللّه، و لايكون نفيا لآلهة لايستثني عنهم اللّه، بل عند من يقول بدليل الخطاب يكون اثباتا لذلک و هو كفر. فثبت أنّه لوكانت كلمة إلّا محمولة على الاستثناء لم يكن قولنا لاإله إلّا اللّه توحيداً محضاً. و لمّا أجمعت العقلاء و نصّ عليه سيّد الأنبياء و ورد عليه كلام السماء أنّه يفيد التوحيد المحض، وجب حمل إلّا على معنى غير حتي يكون معنى الكلام لاإله غيراللّه.

البحث الثالث: من الناس من قال: إنّ تصوّر الاثبات متقدّم على تصوّر النفي بدليل أنّ الواحد منّا يمكنه أن يتصوّر الاثبات و إن لم يخطر بباله معنى النفي والعدم و يمتنع عليه أن يتصوّر العدم والنفي إلّا و يتصوّر الاثبات قبله، و ذلک لأنّ العدم المطلق غيرمعقول، إذ العدم لايعقل إلّا إذا أضيف إلى أمر معيّن، فيقال: عدم الدار و عدم الغلام. فثبت أنّ تقدّم الاثبات أصل مقدّم و تصوّر النفي فرع مؤخّر، و إذا ثبت هذا فما السبب في جعل المؤخّر مقدّماً و المقدّم مؤخّراً.

والجواب: أنّ في تقديم النفي على الاثبات هاهنا أغراض:

الأوّل: أنّ نفي الربوبيّة عن غيره، ثمّ اثباتها له آكد في الاثبات من الاثبات له من غير

تقديم النفي عن غيره عليه، كما أنّ قول القائل: ليس في البلد عالم غيرفلان آكد في باب المدح من قولنا: فلان عالم البلد.

والثاني: أنّ للانسان قلب واحد. والقلب الواحد لايسعه الاشتغال بشيئين دفعة واحدة، فاذا كان مشغولاً بأحد الشيئين يبقي محروماً عن الشيء الآخر. فقوله: لاإله اشارة إلى اخراج كلّ ما سوي اللّه عن القلب حتي إذا صار القلب خاليا عن كلّ ما سوي اللّه، ثمّ حضر فيه سلطان إلّااللّه أشرق نوره اشراقاً تامّاً و كمل استيلاءه عليه كمالاً قوياً.

الثالث: أنّ النفي الحاصل من إلّا يجري مجري الطهارة والاثبات الحاصل من إلّا مجري الصلاة، فكما أنّ الطهارة مقدّمة على الصلاة فكذا يجب تقديم لاإله على إلّااللّه أو يجري مجري تقديم الاستعاذة على القرائة.

و أيضا من أراد أن يحضر الملک في بيت وجب عليه أولاً تطهير البيت عن الأقذار. و يؤيّده ما قال أهل الحق: النصف الأوّل من هذه الكلمة تنظيف والثاني جلاءالأنوار عن حضرة الجبّار. قالوا: النصف الأوّل فناء و النصف الآخر بقاء.

قالوا: النصف الأوّل انفصال، والثاني اتصال. الأوّل اشارة إلى قوله: ﴿**ففرّوا إلى اللّه**﴾ (الذاريات(٥١): ٥٠) والثاني اشارة إلى قوله: ﴿**قل اللّه**﴾ (البقرة(٢): ١٤٢).

البحث الرابع: لقائل أن يقول: إنّ من عرف أنّ للعالم صانعا قادرا عالما موصوفا بجميع صفات الالهيّة من الصفات السلبيّة والثبوتيّة، فقد عرف اللّه معرفة تامّة، ثمّ إنّ علمه بعدم الاله الثاني لايزيده علماً بحقيقة ذات الاله و صفاته؛ لأنّ عدم الاله الثاني ليس عبارة عن وجود الاله الأوّل و لاصفة من صفاته، ثمّ إنّا أجمعنا أنّ علمه بذات الاله و صفاته لايكفي في تحقّق النجاة بل مالم يعلم عدم الاله الثاني لايحصل العلم المعتبر في النجاة، فما السبب في أن كانت معرفة ذات اللّه تعالى و صفاته غير كافية في تحقّق النجاة بل كان العلم بعدم الاله الثاني معتبراً في تحقّق النجاة.

والجواب: أنّ العبد على تقدير أن يكون للعالم إلهان لايعلم أنّه عبد لهذا أو ذاک أو لهما معاً، فحينئذ لايكون جازماً بكونه مشتغلا بشكر مولاه و خالقه بل يجوز أن يكون عبادته لغير خالقه، إذ لايعلم أيّهما خالقه، و متي كان كذلک لم يكن جازماً في تلک العبوديّة والطاعة. و أمّا إذا عرف أنّه لاإله للعالم إلّا الواحد، فحينئذ يكون جازماً مشتغلاً بعبوديّة مولاه تعالى، فلهذا لم يحصل الفوز بالدرجات و نيل منال النجاة إلّا بكلمة التوحيد المنبئة عن معرفته.

و أقول : قوله : «علمه بعدم الاله الثاني لايزيده علماً بحقيقة ذات الاله الأوّل و صفاته ؛ لأنّ عدم الاله الثاني ليس عبارة عن وجود الاله الأوّل و لاصفة من صفاته» محل نظر ؛ إذ من صفاته السلبيّة أنّه لاشريک له و لاضدّ و لاندّ و لاشبه و لاكفو و لاإله غيره ، و من صفاته الثبوتيّة أنّه واحد أحد ، و كلّ ذلک يفتقر إلى أن يعلم أنّه لاإله غيره ، فحينئذ احتاج بمعرفة الغير و عدمه ليعلم أنّ للعالم إلها صانعا قادرا موصوفا بجميع الصفات المعتبرة ، فحينئذ الالهيّة من الصفات الثبوتيّة والسلبيّة كما جعلته مقدّمة كلامک ، فافهم .

البحث الخامس : أنّ المكلّف إذا تمّم النظر والاستدلال في معرفة اللّه تعالى ، ثمّ كما تمّم مات و لم يجد من الوقت ما أمكنه أن يقول فيه لاإله إلّا اللّه ، فهاهنا لاشكّ أنّه يموت مؤمناً ؛ لأنّه أدّي ماوجب عليه و لم يجد مهلة التلفّظ بهذه الكلمة ، فأمّا إذا تمّم النظر و الاستدلال في معرفة اللّه سبحانه و وجد من الوقت ما أمكن أن يقول فيه لاإله إلّااللّه ، ثمّ إنّه لم يقل و مات ، فهذا الشخص هل مات مؤمنا أم لا؟

من الناس من قال إنّه مات كافرا ؛ لأنّ صحّة الايمان متوقفة على التلفّظ بهذه الكلمة عند القدرة عليه .

و من الناس من قال إنّه مؤمن لأجل أنّه حصل له العرفان التام و فاسق لأجل أنّه كان مأمورا بذكر هذه الكلمة و ما ذكرها .

والدليل على أنّه مؤمن قوله ﷺ : «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرّة من الايمان» ، [1] و هذا الشخص قلبه مملوّ من الايمان ، فكيف لايخرج من النار و إن كان يخرج منها فهو مؤمن ؛ لأنّ الكفّار هم المخلّدون فيها .

و أقول : يمكن أن نقول : إنّ الايمان الوارد في الحديث هو الايمان الحاصل في القلب المؤيّدالمقفّي بالتلفّظ بالكلمة لا تمام الاستدلال ، فانّ صاحبه لايقال له مؤمن بل لايؤمن حتي يتلفّظ . و لهذا كان النبي ﷺ لايحكم بايمان أبي طالب ، [2] عمّه ـ رضي اللّه عنه ـ في

١ . *نيل الأوطار* للشوكاني ، ج٨ ، ص٥١ ؛ *ثواب الأعمال* ، ص٢٢١ .

٢ . قالوا : إنّ أبا طالب والد مولانا أمير المؤمنين عليه السلام مات على الكفر و الجاهليّة ، مع أنّه عليه السلام آمن بكلّ لسان كما فى بعض الروايات ، [*بحار الأنوار* ، ج٣٥ ، ص٧٨ ، باب من نسبه و أحوال والديه ، ح١٦] و فى رواية : «أسلم بلسان أهل الحبشة» . [نفس المصدر ، ح١٨] و فى رواية : «أسلم أبوطالب بحساب الجمل و عقد بيده ثلاثاً و ستين» [نفس المصدر ، ح١٧] ، اى عقد البنصر والخنصر و الوسطى و الابهام عليها ، و رفع السبّابة و قال : أشهد أن لا إله إلّا الله و أشهد أنّ محمّداً رسول الله ، أو أنّ مراده من العقد المذكور إله واحد جواد ، فانّ عدده ثلاث و ستّون .

و قيل للصادق عليه السلام : إنّهم يزعمون أنّ أبا طالب كان كافراً فقال : «كذبوا ، كيف يكون كافراً و هو يقول

ألم تعلموا أنّا وجدنا محمّداً نبيّنا كموسى خط فى أوّل الكتب

[مجلة آفاق نور ، شماره سوم ، *تفسير سورة الاخلاص* ، سيد محمّد باقر بن سيد مرتضى طباطبائى يزدى حائرى ، ص٤١٣]

أوّل الأمر و هو وقتئذ كان يقول : إنّي أعلم أنّ ربّک لحق و أنّ الآلهة غيره لباطل ، و أعلم أنّه هوالقادر و غيره من الآلهة عجزة . و هو لايتلفّظ بالكلمة حميّة و عصبيّة ، فكان ﷺ لايعدّه مؤمناً حتي قال بالكلمة في وقت الاحتضار ، فعدّه ﷺ مؤمنا و أمر ابنه ، أميرالمؤمنين عليّا ـ صلوات اللّه عليه ـ بغسله و تكفينه و تدفينه ، و إن لم يكن أبوطالب ـ رحمه اللّه ـ مؤمناً لما أمر ابنه عليه السلام بغسله ، و لايجوز للمؤمن أن يغسل كافراً .

والايمان الموصوف المقفّى بالكلمة لايتحقّق في حقّ من أدرک الوقت بعد الاستدلال و ما تلفّظ بها ، إذ أبوطالب أيضا أتمّ الاستدلال و كان يقرّ بوجود الحق و نفي غيره من الآلهة و رسالة ابن أخيه محمد ﷺ ، فافهم ترشد . فكيف لا وقد أجمع أهل النظر من المحققين أنّ الايمان هو الاعتقاد الجنان و الاقرار باللسان و العمل بالأكان ، و إن فقد أحدهما لا يكون مؤمناً و خصوصا الاقرار ، فانّ الكلام لفى الفؤاد ، فهذا ما سنح لي حال الكتابة واللّه تعالى أعلم بحقيقة الحال و حقيّة المقال و صلّي اللّه عليه محمد و آله أجمعين .

البحث السادس : من قال تطويل المدّة في كلمة «لا» من قولنا : «لاإله إلّا اللّه» مندوب إليه مستحسن ؛ لأنّ المكلّف في زمان التمديد يستحضر في ذهنه جميع ماسوي اللّه من الأضداد و الأنداد و ينفيها ، ثمّ يعقّب ذلک بقوله : إلّااللّه ، فيكون ذلک أقرب إلى الكمال و الاخلاص .

و منهم من قال : بل ترک التمديد أولى ؛ لأنّه ربّما مات في زمان التلفّظ بـ«لا» قبل الانتقال إلى إلّا .

قال الامام العلّامة الفخر الرازي ـ رضي اللّه عنه ـ :

> والذي عندى أنّ المتلفّظ بهذه الكلمة إن كان يتلفّظ لينتقل بها من الكفر إلى الايمان فترک التمديد أولي حتي يحصل الانتقال من الكفر إلى الايمان بأسرع الوجوه ، و إن كان المتلفّظ بها مؤمنا و إنّما يذكرها للتجديد ، فالتمديد حتي يحصل في زمانه صورة الأضداد في الخاطر و ينفيها ثمّ يعقّبها بقوله : إلّااللّه ، فيكون الاقرار بالالهيّة أصفي و أكمل .[1]

و أقول : نعم ما حاكم فحكم به الامام و كيف لايكون كلامه آخر الكلام و هو سيّد أهل الكلام ولاحبر البحر النحرير المتبحّر القمقام .

---

١ . *التفسير الكبير* ، ج ۴ ، ص ۱۷۴ .

الآية الثالثة

في فضل المؤمنين الموحّدين

فمن فضائلهم أنّ اللّه تعالى وعدهم عشر كرامات :

إحداها : المغفرة . قال تعالى : ﴿**قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قدسلف**﴾(الأنفال (٨) : ٣٨)، و معنى قوله : «أن ينتهوا» أن قبلوا الايمان و تركوا الكفر .

و ثانيتها : الأمن . قال تعالى : ﴿**الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئک لهم الأمن و هم مهتدون**﴾(الأنعام(٦) : ٨٢)

و ثالثتها : الهداية . قال تعالى : ﴿**إنّ الذين آمنوا و عملوا الصالحات يهديهم ربّهم بايمانهم**﴾ (يونس(١٠) : ٩)

و رابعتها : الزيادة . قال اللّه تعالى : ﴿**للذين أحسنوا الحسنى و زيادة**﴾(يونس(١٠) : ٢٦)

و خامستها : الفلاح . قال تعالى : ﴿**أولئک على هدى من ربّهم و أولئک هم المفلحون**﴾ (البقرة(٢) : ٥) . و قال أيضا : ﴿**قد أفلح المؤمنون**﴾(المؤمنون(٢٣) : ١)

و سادستها : التثبيت . قال تعالى : ﴿**يثبّت اللّه الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا و فى الآخرة**﴾(ابراهيم(١٤) : ٢٧)

و سابعتها : الشفاعة . قال تعالى : ﴿**يومئذ لاينفع الشفاعة إلّا من أذن له الرحمن و رضى له قولاً**﴾(طه(٢٠) : ١٠٩)، يعني قول لاإله إلّا اللّه كما روينا .

و ثامنتها : اصلاح الأعمال . قال تعالى : ﴿**يا أيّها الذين آمنوا اتقوا اللّه و قولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم**﴾(الأحزاب(٣٣) : ٧٠)

و تاسعتها : البشارة بالجنّة . قال تعالى : ﴿**إنّ الذين قالوا ربّنا اللّه ثمّ استقاموا تتنزّل عليهم الملائكة ألّا تخافوا و لاتحزنوا و أبشروا بالجنّة التى كنتم توعدون**﴾(فصّلت(١٦) : ٣٠)

و عاشرتها : سماع كلام اللّه والنظر إلى وجه اللّه تعالى . قال تعالى : ﴿**سلام قولا من ربّ رحيم**﴾(يس(٣٦) : ٥٨) و قال : ﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربّها ناظرة**﴾(القيامة(٧٥) : ٢٢ ـ ٢٣)

و أقول : النظر إليه بمعنى العلم التام والوقوف الكامل و المعرفة الشاملة كما ينبغي ، فانّه كما أخبر عن نفسه ، نفسه فعّال لاتدركه الأبصار و هو يدرک الأبصار . و أخبر عنه الولي عليه السلام : «لاتراه العيون بمشاهدة العيان ولكن يراه القلوب بحقايق الايمان» .[1]

---

١ . *التوحيد للصدوق*، ص١٠٨ ، ح٥ ؛ *الاحتجاج للطبرسى*، ج١ ، ص٣١٢ .

و على كلا الأحوال رؤيته ألـذّ اللذات و أكمل السعادات . و من فضائلهم الـلّه تعالى سمّي المؤمنين ثالث نفسه تعالى في عشرة مقامات : **الأولى** : في المراقبة . و يدلّ عليه قوله تعالى : ﴿**اعملوا فسيرى اللّه عملكم و رسوله و المؤمنون**﴾(التوبة(٩) : ١٠٥)

هدّد الجاحدين برؤية المؤمنين كما هدّدهم برؤية رسوله و رؤية نفسه تعالى و فيه لطائف :

الأولى : قيل : روي

أنّ بعض الخلفاء خرج ليلاً لئلّا يقع في ملكه التظلّمات و يقف على أسرار رعاياه في الظلمات ، فسمع امرأة تقول لابنته : يابنتاه قومي و امزجي الماء باللبن . قالت : أو ليس قد نهانا عنه أميرالمؤمنين . قالت الأمّ : لايرانا أميرالمؤمنين . قالت : بلى ولكن يرانا ربّ العالمين . فلمّا سمع ذلک الحاكم هذا الكلام خطبها من الغد لابنه ، فولد منه من سمّي الرجل الصالح .

الثانية : حكي

أنّ امرأة شاطرة فاحشة كانت بمكّة ، فقالت يوماً لاأبرح حتى أفتتن طاوس ابن كيسان اليمانيّ التابعي الـزاهد المشهور و كان رجلا جميلا نبيلا صبيحا فصيحا ، فـعـرضت نفسها عليه حتى ظـنّت أنّها تعجبه ، فقال لها طـاؤس ـ رحمه اللّه ـ : احضري الليلـة ، فجاء بها إلى المقام يعني مقـام ابـراهيم عليه السلام عندالبيـت والناس مجتمعون ، فقال لهـا : اضطجعي هاهنا ، فقالت : سبحان اللّه ألا يرى الناس ، فقال طاؤس الجنّة ـ رحمه اللّه ـ : أوليس قد يرانا اللّه في كلّ موضع ، فتابت المرأة و زهدت .

الثالثة : قال أبوعبدالرحمن العتبى :

خرجتُ ليلة ، فاذا أنا بجارية مليحة فأردتها ، فقالت : ويلک ، أما لـک زاجر من عقلک إن لم يكن ناه لک من الدين ، فقلت : إنّه لايرانا إلّا الكواكب ، فقالت : و أين مُكَوكِبها .

الرابعة : قال بعض العارفين :

من وجد من نفسه ثلاثة أشياء فليحكم عليها بالسعادة : الهيبة للعزيز الجبّار والحرمة للنبيّ المختار والحياء من الأبرار الأخيار .

الثانية : في الولاية ، فـانّه تعالى جعل المـؤمنين ثالث نفسه ، فقـال : ﴿**إنّما وليّكم اللّه و رسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و هم راكعون**﴾(المائده(٥) : ٥٥) .

قلت : و إن أراد تعالى من قوله : «الذين آمنوا» مؤمناً واحداً منهم و هو أقدمهم و أوفرهم و أخلصهـم و أتـمّهم ايمانـاً و يـؤيّده آخرالآية من جملة هـي خـبـر «إنّما» ، فـانّه يُـروى أنّ

أميرالمؤمنين ـ صلّى اللّه عليه ـ تصدّق بخاتمه في الصلوة، فنزل فيه الآية باجماع المفسّرين. فلمّا جعل واحداً منهم ثالث نفسه صحّ أنّهم جعلوا ثالث نفسه.

الثالثة: في الموالاة، فانّه تعالى جعلهم ثالث نفسه فيها. فقال: ﴿**فانّ اللّه هو مولاه و جبرئيل و صالح المؤمنين**﴾(التحريم(٦٦): ٤)

قلت: هذه الآية أيضا نزلت باجماع المفسّرين في عليّ مولانا أميرالمؤمنين ـ صلّى اللّه عليه ـ و الكلام فيها كما في الآية السابق عليها.

الرابعة: في الصلوات على محمّد ﷺ، جعل المؤمنين ثالث نفسه فيها فقال: ﴿**إنّ اللّه و ملائكته يصلّون على النبيّ يا أيّهاالذين أمنوا صلّوا عليه و سلّموا تسليماً**﴾(الأحزاب(٣٣): ٥٦). و هنا نكت:

الأولى: في الخبر أنّه لمّا نزلت هذه الآية قال ﷺ لأصحابه: هنّئوني هنّئوني، فقالوا: هنيئا لک يا رسول اللّه، هذا حظّک فما حظّنا، فنزل قوله تعالى: ﴿**هو الذى يصلّى عليكم و ملائكته**﴾(الأحزاب(٣٣): ٤٣) و وعده أنّ من صلّى عليه يصلّي اللّه عليه عشر صلوات.

الثانية: الصلوات من اللّه رحمة و من الملائكة تسبيح و من المؤمنين دعاء[1] و هي من اللّه على ثلاثة أوجه: عامّ و خاصّ و خاصّ الخاصّ، فالعامّ قوله تعالى: ﴿**هوالذى يصلّى عليكم**﴾(الأحزاب(٣٣): ٤٣)، والخاص قوله تعالى: ﴿**أولئک عليهم صلوات من ربّهم و رحمة**﴾(البقرة(٢): ١٥٧)و خاصّ الخاصّ قوله تعالى: ﴿**إنّ اللّه و ملائكته يصلّون على النبيّ**﴾(الأحزاب(٣٣): ٥٦)

الثالثة: جاء في الحديث:

> إنّ للّه تعالى ملائكة بأيديهم قراطيس من فضّة و أقلام من ذهب لايكتبون شيئاً إلّا الصلاة عليّ و أهل بيتي.[2]

و السبب في الأمر بهذا أنّ نفس الانسان لضعفه لايستعدّ لقبول الأنوار الآلهيّة، فاذا استحكمت العلاقة بين روحه و روح الأنبياء و الأوصياء الأصفياء المشار إلى الأوّل بقوله: عليّ و الي الثاني بقوله: أهل بيتي، فالأنوار الفائضة من عالم الغيب عَلَىَ أرواحهم المقدّسه تنعكس على أرواحهم الضعيفة بسبب الصلاة عليهم، فهم أهل الفيض، فاذا

---

١. *ثواب الأعمال*، ص١٥٦؛ *تفسير القمىّ*، ج٢، ص١٩٦؛ *التفسير الصافى*، ج٤، ص٢٠٠.
٢. *الخصال* للصدوق، ص٣٩٣.

بلغ فيضاً الى أرواحهم فيجيبون أيضا بالفيض اللائق بهم، فهذا سبب الحثّ على الصلاة عليهم و المبالغة فى ذكر الثواب الراجع الى المصلّى كما أسلفنا.

هداية

اعلم أنّ الله تعالى جعل أهل بيت الرسول مساوياً للرسول ـ صلّى الله عليهم ـ فى خمسة أشياء:

الأوّل: فى المحبّة، قال تعالى: ﴿**قل إن كنتم تحبّون الله فاتبعونى يحببكم الله**﴾، قال لأهل البيت: ﴿**قل لا أسئلكم عليه أجراً إلّا المودّة فى القربى**﴾(الشورى (۴۲): ۲۳).

و الثانى: فى تحريم الصدقة قال ﷺ حُرِّمَت الصدقة عَلَيَّ و على أهل بيتي. و قال أيضاً إنّما الصدقات أوساخ الناس ولا ينبغي لآل محمّد أن يَأكلوا منها.[1]

و الثالث: في الطهارة، قال تعالى: ﴿**طه ما أنزلنا عليك القران لتشقى**﴾(طه(۲۰): ۱ـ۲)و قال لأهلِ بيته: ﴿**إنّما يريدالله ليُذهبَ عنكم الرجس أهل البيت ويطَهّركم تطهيرا**﴾(الأحزاب (۳۳): ۳۳).

و الرابع: في السلام، قال: «السلام عليک أيّها النبي»[2] و قال في أهل بيته: ﴿**سلام على آل يس**﴾(الصافّات (۳۷): ۱۳)

و الخامس: في الصلوات كما في التشهّد فانّه وَجَبَ فيه الصلوة على النبىّ وآله.

الخامسة: العزّة، قال تعالى: ﴿**وللّه العزّة و لرسوله و للمؤمنين**﴾(المنافقون (۶۳): ۸)

قال أهل الحق: للّه العزة بالولاية لقوله تعالى: ﴿**إنّ وليّ اللّه الذى نزّل الكتاب**﴾(الأعراف (۷): ۱۹۶)، و للرسول العزة أيضاً بالولاية لقوله تعالى: ﴿**النبىّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم**﴾ (الأحزاب(۷): ۶)و لوصيّه أيضاً لقوله: ﴿**إنّما وليّكم اللّه و رسوله**﴾و للمؤمنين أيضاً بالولاية لقوله تعالى: ﴿**و المومنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض**﴾(التوبة(۹): ۷۱)و قال أيضاً للّه عزّة المعبوديّة لقوله تعالى: ﴿**و إيّاى فاعبدون**﴾(العنكبوت(۲۹): ۵۶)و للرّسول عن المتبوعيّة بقوله تعالى: ﴿**واتبعوا لعلّكم تهتدون**﴾(الأعراف(۷): ۱۵۸)و للمؤمن عزّ العبّوديه لقوله تعالى: ﴿**يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة اللّه إنّ اللّه يغفر الذنوب جميعا**﴾(الزمر

۱. *الكافى*، ج۸، ص۶۳، ح۲۱؛ *تحف العقول*، ص۴۳۵؛ *فتح البارى*، ج۳، ص۲۸۰.
۲. *المقنع* للصدوق، ص۸۸.

(۳۹): ۵۳). و قال مولانا أميرالمومنين عليه السلام:

مَن أرادَ عِزاً بغير عِزّة[1] و هيبةً بغير سلطانٍ و غنيً بلامال و بلانَسَبٍ فليخرج نفسه مِن ذُلّ المعصية إلى عزّ الطاعة.[2]

السادسة: الطاعة فانّه تعالى جعلهم ثالث نفسه فيه، فقال: ﴿**أطيعوا اللّه و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم**﴾.

قلت: هذه الآية أيضاً نازلة في حقّ مولانا أميرالمؤمنين و الأئمة المعصومين مِن بعده ـ صلّى اللّه عليهم ـ، و أولى الأمر اشارة بهم.

لايقال: الآية عامة في حق مَن يَلي الأمر مطلقا؛

لأنّا نقول: هوتعالى يوجب و يفرض هاهنا طاعة أولي الأمر و قال صلى الله عليه و آله: «لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق»،[3] و من لم يجب عصمته من أولى الأمر فلا طاعة له، إذ ما يؤمنک أن يأمر بمعصية و أنت تعلم أنّ أولى الأمر في الأغلب هم أمراء المعصية و خلفاء الجور، بل غير المعصومين جاروا يقيناً، فحينئذ يجب التخصيص إلى المعصومين.

و أيضا يبطل التعميم تحقّق الجور و الظلم في واحد منهم و أنت يا خصم ـ هداک اللّه ـ إن تمنع جور غير المعصومين لكن يلزمک القول بالجور في الواحد و لاأقلّ من معاوية أو يزيد و سائر بني أميّة، فيكفينا هذا، فصحّ أنّ المفروض طاعتهم في الآل إنّما هم الذين فرض و ثبت عصمتهم.

و أيضا لا يصحّ أن يلي أحد إلاّ بتنصيص النبي صلى الله عليه و آله، فانّه هو الحاكم الحقيقى، و العصمة و النصّ مختصّان بالذين أذهب اللّه عنهم الرجس و طهّرهم تطهيرا و هي أميرالمؤمنين و الأحد عشر من ولده المعصومين ـ صلّى اللّه عليه و عليهم مادامت و قامت السماوات و الأرض ـ لما أسلفنا و نقول: النبيّ صلى الله عليه و آله مشيراً إلى سبطه الحسين عليه السلام:

ابني هذا امام ابن امام، أخو امام، أبو أئمّة تسعة تاسعهم قائمهم.[4]

و غيره من الآيات و الدلائل و الأحاديث و البراهين ممّا لايسعها هذا المختصر. فكما أنّه يجب طاعة اللّه و طاعة رسوله على الناس، كذلک يجب طاعة أمراء المؤمنين و الأئمّة

---

۱. فى الصدر: بلا عشيرة.

۲. *الأمالى* للطوسى، ص۵۲۴؛ *الخصال*، ص۱۶۹.

۳. *المحاسن*، ج۱، ص۲۴۶؛ *الكافى*، ج۲، ص۳۷۲.

۴. *الكافى*، ج۱، ص۵۳۳، ح۱۵؛ *الخصال* للصدوق، ص۴۷۵، ح۳۸.

المعصومين الذين هم الخلفاء الراشدون الذين قال ﷺ فيهم : «عليكم بسنّتي و سنّة الخلفاء الراشيدين من بعدي» .[1] و قال أهل الحق :

بقاء الدنيا بسيوف الأمراء و لسان العلماء ، فعليک بطاعتهما إلاّ في معصية اللّه تعالى .

ثمّ أقول : وهل يسوغ للمؤمن المخلص الكامل الايمان المتقي أن يطيع يزيد أو أباه مثلاً و أمثالهما من بنى أميّة و بعض فسقة بني العباس و يوجب على نفسه طاعته كما يوجب طاعة اللّه و رسوله . سلّمنا بفضلهم و حاشانا من ذلک ، فانّ الكفرة ولّوا أمر الأمّة مثل «چنگيز» و أولاده الكفرة و الفسقة الملحدة المعطّلة مثل ابن الصباح الحميرى و اتباعه الاسماعيليّة المعطّلة الباطنيّة المردة ، فأنت تطيعهم فى كفرهم و الحادهم و صدّهم عن سبيل اللّه كما تطيع اللّه و رسوله ، هل تطيع أيّها المدّعي للايمان المدعّو بالمؤمن يزيداً أو ابن زياد ـ لعنهما اللّه ـ في قتل الحسين ﷺ و هو أميرالمؤمنين ، ابن أميرالمؤمنين ، أخو أميرالمؤمنين ، أبو أمراء المؤمنين و هو ريحانة رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليهما ـ في الدنيا و الآخرة ، و سيّد شباب أهل الجنّة ، أو تطيعه في هدم الكعبة بالأحجار الملوّث بالنجاسات من المجانيق ، أو في تخريق المصحف و تغريقها في الماء و تحريقها بالنار . و أنت بعد ذلک تدّعي الايمان ، سبحان ربىّ هل هذا إلاّ بهتان عظيم .[2]

السابعة : المشاقّة جعلهم ثالث نفسه فقال تعالى : ﴿**و من يشاقق اللّه و رسوله فانّ اللّه سريع الحساب**﴾ (الأنفال(٨) : ١٣) . و قال في المؤمنين : ﴿**و من يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى و يتّبع غير سبيل المؤمنين**﴾(النساء(٤) : ١١٥) . قال أهل الحق :

إنّ للّه تعالى ثلاثة بحور عظيمة من سخطه ، يهلک العبد فيها مالم يكن له معتصَم يتمسّک به ، فجعل اللّه حبل التوحيد سبباً للنجاة من الكفر فقال : ﴿**و من يؤمن باللّه فقد استمسک بالعروة الوثقى لاانفصام لها**﴾(البقرة(٢) : ٢٥٦) ، و جعل القرآن سبباً للنجاة عن البدعة لقوله : ﴿**واعتصموا بحبل اللّه جميعاً**﴾(آل عمران(٣) : ١٠٣) ، و جعل الاجماع في اتباع الامام المعصوم سببا للنجاة عن الفتن لقوله تعالى : ﴿**و يتّبع غير سبيل المؤمنين**﴾ (النساء(٤) : ١١٥) ، ثمّ قال : ﴿**واعتصموا بحبل اللّه جميعاً و لا تفرّقوا**﴾(آل عمران(٣) : ١٠٣) .

سئل بعض أهل الحق عن القلب السليم فقال :

هو الذي دينه بلاشكّ و مذهبه بلاهوي و عمله بلا رياء و بدنه بلاخصم .

---

١ . *فتح الباري*، ج ١٠ ، ص ٢٨٦ ؛*عمدة القاري* ، ج ٢٣ ، ص ٢٦٦ .

٢ . الاتخاذ من هذه الآية : ﴿**سبحانک هذا بهتان عظيم**﴾(النور(٢٤) : ١٤)

الثامنة : الأذى ، جعلهم ثالث نفسه و قال : ﴿**إنّ الذين يؤذون اللّه و رسوله لعنهم اللّه فى الدنيا و الآخرة و أعدّ لهم عذاباً مهيناً**﴾ ، ثمّ يقول : ﴿**والذين يؤذون المؤمنين و المؤمنات**﴾ ، نهي عن ايذاء المؤمن كما نهى عن ايذاء نفسه و ايذاء رسوله ، ثمّ أكّد ذلک بقوله : ﴿**وقولوا للناس حسناً**﴾(البقرة(٢) : ٨٣) . و قال أيضا : ﴿**إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً**﴾(الفرقان(٢٥) : ٦٣) . و قال ﷺ :

المؤمنون قوم بررة و هم المتجابّون المتباذلون . و المنافقون قوم فجرة و هم المتقاطعون المتدابرون .

و قال أيضا : إنّ اللّه يبغض الفاحش المتفحّش ، [١]

و قال : إنّ اللّه رفيق يحبّ الرفق ، [٢]

و قال : من آذي مؤمنا بغير حق فكأنّما هدم مكّة و البيت المعمور عشر مرّات ، و كأنّما قتل ألف ألف ملک من المقرّبين ، [٣]

و قال تعالى لرسوله : ﴿**فبما رحمة من اللّه لنت لهم**﴾(آل عمران(٣) : ١٥٩)إلى قوله تعالى : ﴿**فاعف عنهم و استغفر لهم**﴾(آل عمران(٣) : ١٥٩) ، و قال : ﴿**خذ العفو و أمر بالعرف و أعرض عن الجاهلين**﴾(الأعراف(٧) : ١٩٩) ، و قال : ﴿**ويل لكلّ همزة لمزة**﴾(الهمزة(١٠٤) : ١) ، و قال : ﴿**و لا تطع كلّ حلّاف مهين همّاز مشاء بنميم منّاع للخير معتد أثيم عتلّ بعد ذلک زنيم**﴾(القلم (٩٨) : ١٠ ـ ١٣) .

التاسعة : الالتجاء ، جعلهم فيها ثالث نفسه حيث قال تعالى : ﴿**ولم يتخذوا من دون اللّه و لا رسوله و لا المؤمنين وليجة**﴾(التوبة(٩) : ١٦)و فيه نكتتان :

[**النكتة**]**الأولى** : أنّه تعالى مدح ابراهيم عليه السلام حيث تبرأ من أبيه و شكى حاطب بن أبي بلتعة حيث كاتب الكفّار عند المام النبي ﷺ بمكة عام الفتح فقال : ﴿**لاتتخذوا عدوّى و عدوّكم أولياء**﴾(الممتحنة(٦٠) : ١) ، و قال تعالى : ﴿**لا تجد قوماً يؤمنون باللّه و اليوم الآخر يوادّون من حادّ اللّه و رسوله**﴾(المجادلة(٥٨) : ٢٢) ، و قال : ﴿**من يتول اللّه و رسوله والذين آمنوا فانّ حزب اللّه هم الغالبون**﴾(المائدة(٥) : ٥٦) ، فسمّى من يتولّي اللّه و رسوله حزب اللّه ، ثمّ قال : ﴿**ألا إنّ أولياء اللّه لا خوف عليهم و لاهم يحزنون**﴾(يونس(١٠) : ٦٢) .

---

١ . *مسند الحميدى* ، ج٢ ، ص٤٨٩ ؛ *بحارالأنوار* ، ج٧٥ ، ص١٧٦ ، ح٣٨ .

٢ . *الكافى* ، ج٢ ، ص١٢٠ ، ح١٤ .

٣ . *عوالى اللئالى* ، ج١ ، ص٣٦١ ، ح٤٠ ؛ *تاريخ مدينة دمشق* ، ج٣٥ ، ص٣٩٢ ، ح٣٩٥١ .

والنكتة الثانية: قال بعض أهل الحق:

علامة الوليّ أربعة: لا يشكو من المصائب و لا يتخذ غير اللَّه ربّاً. و يحتمل أذى خلقه و لا يكافيهم و يُداري عبادهم على تفاوت أخلاقهم.

و قال الشبلي ـ رحمةاللَّه عليه ـ:

أحوال الأولياء ثلاث: ترک الاختيار و ترک الشكوي عند الاضطرار و الافتقار إلى الملک الجبّار.

العاشرة: الشهادة على التوحيد، فانّه تعالى جعلهم فيها ثالث نفسه حيث قال: ﴿**شهداللَّه أنّه لا إله إلاّ هو و الملائكة و أولو العلم**﴾(آل عمران(٣): ١٨). و في الآية دلالة واضحة على عُظم قدر العلماء و علوّ شأنهم من بين الأولياء. و في الآية أسولة:

أوّلها: هو أنّ اللَّه تعالى شهد لنفسه بالوحدانيّة، و من شهد لنفسه في الشاهد فشهادته لا تقبل.

والجواب: أنّ هذا في الظاهر شهادة و في المعنى اقرار. و اقرار المقرّ على نفسه مقبول. إنّما قلنا: إنّه اقرار؛ لأنّه لمّا ادّعي الوحدانيّة في الالهيّة فقد أقرّ بأنّ الخلق كلّهم عبيده. ورزق العبد على المولى لازم؛ فكأنّه تعالى أقرّ على نفسه للخلق كلّهم بالرزق و التربية و الحفظ و النصرة. ألاترى أنّه قال: ﴿**و ما من دابّة فى الأرض إلاّ على اللَّه رزقها**﴾(هود(١١): ٦).

و ثانيها: أنّه تعالى نهى أن يمدحوا أنفسهم بقوله تعالى: ﴿**و لا تزكّوا أنفسكم**﴾(النجم (٥٣): ٣٢)، **ثمّ** إنّه مدح نفسه و أثنى عليه، فما السبب فيه.

والجواب: عنه من وجوه:

[**الوجه**]**الأوّل**: أنّه إن حصل للواحد منّا نوع فضيلة فذاک من فضل اللَّه و كرمه، فالمستحق للثناء هو اللَّه حيث أعطى تلک الفضيلة، فلاجرم يقبح منّا أن نثنى على أنفسنا؛ لأنّ جميع مالنا من الفضائل عارية يمكن زوالها و تغيّرها. و أمّا الحق تعالى، فانّه قد حصل له صفات الكمال و نعوت الجلال لذاته بوجه تمتع زوالها و تغيّرها عنه، فهذا هو الفرق بيننا و بينه.

والوجه الثاني: أنّ ما فينا من الخصال الممدوحة لا ينفک عن أضدادها، فانّ علمنا مشوب بالجهل، و قدرتنا بالعجز، و ملكنا في صدد الهلاک و الزوال، و بقاؤنا عرضةللفناء، و حياتنا طعمة للموت. و أمّا صفاته تعالى فانّها خالية عن أضدادها، فعلمه بلاجهل، و قدرته بلا عجز، و ملكه بلا زوال، و بقاؤه بلا فناء، و حياته بلاموت، فظهر الفرق.

الوجه الثالث : أنّ العبد يقدّم الدعوى على اظهار المعنى و في الحق بخلافه ، فانّه خلق و أعطي الحياة و العقل و أنواع المنافع ، و اظهار الدعـوى بعد اقامة البرهان على المعنـى مستحسـن . و أمّا اظهارها قبل اقامة البـرهان و ظهور المعنى قبيح ، فلهذا نهانا عـن مـدح أنفسنا و تزكيتها .

الوجه الرابع : أنّ من أولّه نطفه قذرة و آخره جيفة مذرة ، و هو فيما بين ذلک حامل العذرة ، لايليق به أن يمدح نفسه . إنّما يحسن المدح ممّن هو الطيّب الطاهر و هو الأوّل و الآخر و هو الباطن و الظاهر جلّ شأنه و عمّ سلطانه .

و ثالثها : لمّا شهد لنفسه بالـوحدانيّة فـأيّ حاجة مع حصول شهادته و هي الأصل إلـى شهادة الملائكة و المـؤمنين و هي الفـرع كما بيّنا ، يعني الأصليّة و الفرعيّة فيما أسلفنـا .

والجواب من وجهين : **الأوّل** : روي أنّهﷺ كان يمشي خلف جنازة ، فقال واحد هذا الميّت كان رجلا صالحا ، فقالﷺ هـذا واحد و قال الثاني والثالث كذلک ، و كانﷺ يقول فى كل نوبة هذا اثنان ، هذا ثلاثة ، فلمّا قال الرابع مثل ذلک قالﷺوجبت ، فقيل : يا رسول اللّه و ما الذي وجبت . قال : وجبت مغفرته في كرم اللّه تعالى ، و ذلک لأنّ المؤمنين شهود اللّه على وحدانيّته ، فلولم يقبل شهادتهم هاهنا فصارت شهادتهم ثمّة غير مقبولة و هو حكيـم لا يفعل ذلک .[1]

فاذا عرفت هذا فنقول : إنّه تعالى لمّا جعل المؤمنين شهوداً لوحدانيّته ، فلو أظهر ذنبهم و معصيتهم يوم القيامة لصارت شهادتهم مردودة و ذلک لايليق بالحكمة ، فلمّا جعلهم في هذه الآية شهوداً على الوحدانيّة دلّ ذلک على أنّ اللّه تعالى لا يظهر ذنبهم و قبيح فعلهم يوم القيامة . الهي حقّق رجاءنا بكرمک و فضلک يا حكيم و يا كريم و يا رحيم .

ثمّ إنّ توحيده و وحدته لا يتـوقّف على شهادتنا بل يشرّفنا تعالى ويكـرمنا بتوفيقنا على هذه و توفيقنا في موافقتنا له فيها على وفق الحق و ارشادنا على نهج السداد لنبلغ المراد و هو أعلم بالرشاد . و الجواب من وجوه :

الأوّل : أنّ التكـرار اشارة إلى أنّ الانسان يجب أن يكـرّرها و يواظب عليها مدي عـمـره ليبلغ الكرامات و ينال الدرجات .

الثاني : أنّه اشارة إلى أنّه كما ذكرت هذه الكلمة في أوّل هذه الآية و آخرها كذلک يجب

---

١ . *سنن ابن ماجه* ، ج١ ، ص٤٧٨ ؛ *صحيح ابن حبان* ، ج٧ ، ص٢٩٣ .

على المؤمن أن يجعلها أوّل عمره و آخره بل أوّل جميع الأمور و آخرها، و يؤيّده الحديث المشهور أنّ من كان آخر كلامه لا إله إلاّ اللّه فيكون له من الأجر كذا و كذا.[1]

الثالث: أنّه تعالى ذكر إحداها عن نفسه و الأخرى عن خلقه.

الآية الرابعة
في أنّ الايمان لا يتحقّق إلاّ بقول: ﴿لا إله إلاّ اللّه﴾

اعلم أنّ الايمان لابدّ له من أمرين:

أحدهما: و هو الأصل حصول المعرفة في القلب، و إليه الاشارة بقوله تعالى: ﴿**فاعلم أنّه لا إله إلاّ اللّه**﴾(محمّد(۴۷): ۱۹).

و ثانيهما: الاقرار بالتوحيد باللسان، و إليه الاشارة بقوله تعالى: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾(الأخلاص (۱۱۲): ۱). و ذلک لأنّ قوله: ﴿**قل**﴾أمر للمكلّف بأن يقول بلسانه ما يدلّ على توحيده، ثمّ تأكّدت هذه الدلالة بالشريعة الشريفة المطهّرة حيث قال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ اللّه».

و السبب في أنّه لابدّ للمؤمن من التكلّم بهذه الكلمة أنّ للايمان أحكاماً بعضها يتعلّق بالظاهر و بعضها بالباطن، فما يتعلّق بالباطن فهو أحكام الآخرة و هي متفرّع على العلم الذي هو عمل الباطن، و ما يتعلّق بالظاهر فهي أحكام الدنيا و لايمكن اقامتها إلاّ بالعلم بأنّه مؤمن و لا معرفة إلاّ بالقول باللسان، فصارت المعرفة ركنا أصليّاً في حقّ اللّه تعالى و القول ركناً شرعيّاً في حقّ الخلق.

هذا، و اعلم أنّ المحققين اختلفوا في كلمة الحقّ مع اتفاقهم عليها، فقال بعضهم: الأولى أن يكون الذكر في الابتداء كلمة «لا إله إلاّ اللّه»و في الانتهاء الاقتصار على ذكر كلمة«اللّه»أولى. و منهم من قال: إنّه يجب المواظبة في الابتداء و الانتهاء بتمام الكلمة، و حجّتهم أنّ القلب مشحون بغير اللّه، فلابدّ من كلمة النفي لنفي الأغيار، فاذا صار خالياً فحينئذ يوضع سرير التوحيد و يجلس عليه سلطان المعرفة. و أمّا هؤلاء الذين يكتفون في النهايات بذكر كلمة«اللّه»فلهم وجوه من الحجج:

الحجّة الأولى: ما أسلفنا من أنّ نفي العيب عمّن يستحيل عليه العيب عيب.

---

۱. *الأمالي* للصدوق، ص۶۳۳، ح۵/۸۴۹؛ *ثواب الأعمال*، ص۱۹۵.

الثانية : من قال«لا إله إلاّ اللَّه» ، فلعلّه حين ذكر كلمة النفي لا يجد من المهلة ما يصل إلى الاثبات ، فحينئذ يبقي في النفي غير منتقل إلى الاثبات و في الجحود غير منتقل إلى الاقرار . و أقول : هذا الكلام كماترى فيه ما فيه ، و وجهه لا يخفي على الذكي النبيه .

الثالثة : هذه الكلمة مشعرة بتعظيم الحقّ بنفي الأغيار ، و نفي الأغيار من باب الاشتغال بهم ، و شغل القلب بالغير يمنع الاستغراق . و من قال اللَّه فهو مشتغل به ، فأين بين المقامين . و أقول : فيه نظر ، إذ المتكلّم بكلمة النفي هاهنا يمنع شغل القلب بالغير و يطرده عن القلب لايشتغل به ، و هل فائدة النفي هنا إلاّ التطهير .

الرابعة : قال تعالى : ﴿**قل اللَّه ثمّ ذرهم في خوضهم يلعبون**﴾(الأنعام(۶) : ۹۱)، فأمر رسوله بذكراللَّه و منعه من الخوض معهم في أباطيلهم و لعبهم ، و القول بالشريک من الأباطيل فنفيه خوض في ذلک الكلام فكان الأولى الاقتصار على قولنا اللَّه . و أقول : فيه نظر ، و أنت تعرف أنّ نفي الشيء ليس هو الخوض فيه ، بل هو تركه كما ينطق عليه قوله تعالى : ﴿**ذرهم**﴾ أي دعهم و أتركهم و اهجرهم ، فانّک إذا ذَرتَ شيئا و تركته فقد نفيته ، فافهم .

الخامسة : أنّ نفي الشيء إنّما يحتاج إليه عند حضور ذلک الشيء بالبال ، و حصول شريک البارى تعالى بالبال لا يكون إلاّ عند نقصان الحالة . و أمّا الكاملون الذين لا يخطر ببالهم وجود الشريک امتنع أن يكلّفوا لنفيه ، إذ لا يخطر ببالهم إلاّ ذكر اللَّه تعالى . و أقول : فيه نظر أيضا ، إذ لاحال أعلى من حاله تعالى و هو ينفي شريكه و يحتاج إلى هذه الشهادة كما بيّنا .

فان قلت: حال الربّ و حال العبد متغائران و إنّما شهد توفيقاً و تعليماً .

قلت : لا حالة أكمل من حالة أكمل البشر و الشفيع في المحشر ﷺ و هو واظب طول عمره على هذه الكلمة و أمرنا بها و أوصانا بملازمتها و عدم هجرانها . و أمّا الاقتصاربـ«الله» فغير مأثور منه ﷺ . و ما روي منه أحد غير أنّه رويناه عن بعض الشيوخ ـ رحمهم اللَّه ـ و نحن و إن كنّا نعتقد فيهم الخير أنّا إلاّ لاندع ما أمرنا به بقولهم و خصوصاً مع ضعف الحجج و قلّة الدلالة و فقد القواطع من البراهين . و لنعم ما قال الحكيم ارسطاطاليس العظيم ـ سلام اللَّه عليه ـ حين عُوتب على ترک موافقة أستاذ أستاذه ، سقراطيس الحكيم المتألّه ـ سلام اللَّه عليه ـ في بعض المسائل فقال :

سقراط حبيب ، و الحق حبيب و الحقّ أحقّ أن يتَّبع .

و أمّا ما قالوا أوّلاً أنّ نفي العيب عمّن يستحيل عليه العيب عيب، فكلام حسن إلاّ أنّا أمرنا بخلافه.

و من العارفين من اختار السكوت عن الكلّ في النهاية متمسّكاً بقوله ﷺ: «من عرف اللّه فقد كلّ لسانه».[1] و يروي

أنّ الجنيد ـ رحمه اللّه ـ كان يوما في الكلام، فزعق الشبلي ـ رحمه اللّه ـ و قال: اللّه، فقال الجنيد ـ رحمه اللّه ـ: الغيبة حرام. معناه أنّك إن كنت غائبا فذكر الغائب غيبة، و إن كنت حاضراً فذكر الاسم في الحضرة سوء الأدب.

و قال الجنيد أيضا ـ قدّس روحه ـ: «من قال «اللّه» من غير مشاهدة فهو مغتر».

والدليل عليه قوله تعالى للمنافقين: ﴿**قالوا نشهد إنّك لرسول اللّه**﴾، ثمّ قال: ﴿**واللّه يشهد أنّ المنافقين لكاذبون**﴾ (المنافقون(٦٣): ١)، كذّبهم و إن كانت الكلمة صدقاً، لأنّها لم يكن عن مشاهدة فهو شاهد زور.

أنت المولّه لي لا الذكر ولّنهي ... حاشا لقلبي أن يعلق به ذكري

الذكر واسطة تحجبك عن نظري ... إذا توشّحه من خاطري فكري

قلت: معنى البيت الأوّل أنّ ولهي و تحيّري ليس لأجل ذكري لك؛ لأنّ الذكر إنّما يكون في الغائب ولكن ولّهني مشاهدة جلالك و عظمتك، ثمّ بيّن أنّ قلبي بعيد عن أن يتعلّق به غيرك من ذكري إيّاك و كيف يظنّ ذلك لي؛ لأنّ الذكر صفتي، فاذا علّق بقلبي أكون مشتغلا لصفتي لابك، لكنّ الشغل بك صيّرني بحيث نسيت نفسي و صفتي.

و بيّن في البيت الثاني بُعدَ تعلّق الذكر بالقلب بأنّ الذكر واسطة بين الذاكر و المذكور و هي تحجب المذكور عن نظر الذاكر؛ لأنّ الذكر استرواح في حالة الغيبة من ألم الفراق اللازم للفقدان و هو هاهنا محال.

قوله: «إذا توشّحه من خاطري فكري»، يعني الذكر يحجبك عنّي إذا لبس فكري الذكر من خاطري، يعني إذا اشتغل فكري بالذكر يصير قلبي متلبّسا بلباس الذكر، فيحجب القلب عن المشاهدة فرفعت الواسطة و الحجاب لأراك و لا أرى غيرك.

و قال بعض الأكابر المحققين: «الذكر طرد الغفلة»،[2] فاذا ارتفعت الغفلة فأنت ذاكر و إن كنت ساكتاً. قال الجنيد ـ قدّس اللّه روحه ـ:

١. *اللمعة البيضاء*، ص٤٤١؛ *مشكاة الأنوار* للطبرسي، ص٣٠٦.

٢. *تفسير السلمي*، ج٢، ص١١٨.

ذكرتک لا أنّي نسيتک لمحة و أيسرما في الذكر ذكر لسان[1]

اللّهم يا واهب الحياة، و مفيض الكمالات، أرزقنا سعادة لقائک و الانغماس في تأمّل كبريائک، لا يحجبنا بظلمات أغشية الجلال عن مطالعة الجمال، و مشاهدة شهود الكمال، صلّ على المصطفين من عبادک، و خصوصا سيّدهم و سيّدنا سيّد البشر و الشفيع المشفّع يوم المحشر و آله و آل كلّ من النبيّين و الصدّيقين و الشهداء و الصالحين. نجز الحزب الثالث بعد الثاني، كمايتمّ المثالث عقيب المثاني، و يتلوه الحزب الرابع بالجدّ.

الحزب الرابع

من الكتاب و هي آخر الأحزاب في متعلّقات آية الكرسي من علم الأصول و هو مشتمل على مقدّمة و خاتمة و أربعة أصول.

اعلم يا أخى أيّدک الله تعالى بروح منه، أنّ آية الكرسي مشتملة على أمّهات مسائل العلوم الالهيّة، فانّ قوله تعالى: ﴿**الله**﴾اشارة إلى وجوده تعالى و قوله: ﴿**لا إله إلّا هو**﴾ وحدته و توحيده، و قول: ﴿**الحىّ**﴾ اشارة إلى اتصافه بالحيوة، و قوله: ﴿**القيّوم**﴾اشارة إلى أنّه واجب الوجود لذاته، موجد لغيره، إذ القيّوم هو القائم بنفسه المقيم لغيره، و قوله: ﴿**لا تأخذه سنة و لا نوم**﴾اشارة إلى أنّه منزّه عن الحيّز و الحلول و التغيّر و الفتور لا يناسب الأشباح و لا يعتريه ما يعتري الأرواح، و قوله: ﴿**ما فى السموات و ما فى الأرض**﴾اشارة إلى أنّ الله تعالى مالک الملک و الملكوت و مبدع الأصول و الفروع، و قوله: ﴿**من ذا الذى يشفع**﴾الى قوله: «**باذنه**»اشارة إلى أنّه ذوالبطش الشديد لا يشفع عنده إلّا من أذن له، و قوله: ﴿**يعلم**﴾اشارة إلى علمه بالأشياء كلّها و جليّها و خفيّها، كليّها و جزئيّها، و قوله: ﴿**لا يحيطون**﴾اشارة إلى استناد علم الغير الى علمه و استغنائه منه تعالى كما قال: ﴿**لا علم لنا إلّا ما علّمتنا**﴾. و إذا كان الملائكة الذين هم معلّمو الأنبياء عليهم السلام لا علم لهم إلّا ما علّمهم. و قوله: ﴿**وسع كرسيّه**﴾اشارة إلى أنّه تعالى واسع الملک و القدرة و العلم يسع ملكه ما سواه. و قوله: ﴿**و لا يؤده**﴾اشارة إلى أنّه تعالى لا يثقله شاقّ و لا يشغله شأن عن شأن. و قوله: ﴿**و هو العلىّ العظيم**﴾اشارة إلى أنّه متعال عمّا يدركه وهم عظيم، لا يحيط به فهم. و المراد منها علوّ المرتبة و سمّو الشرف لا الحيّز و الجهة. و كيف لا و هو مقيم

---

۱. *تاريخ بغداد*، ج۱۴، ص۳۹۲؛ *تاريخ مدينة دمشق*، ج۶۶، ص۷۵.

للمكان مديم للزمان كما قال ولىّ الله و وصيّ النبيّ، أميرالمؤمنين، أبو الحسن عليّ ـ صلى الله عليه ـ : «هو أيّى الأيّن و كيّف الكيف حين سئل عليه السلام عنه تعالى به «أين و كيف» .

و أمّا المقدّمة ففيها بحثان :

البحث الأوّل
في أنّ علم الأصول[1] أشرف العلوم

و يدلّ عليه وجوه :

الأوّل : فمن المعلوم أنّ شرف العلم بشرف المعلوم، فمهما كان المعلوم أشرف، كان العلم به أشرف . و لمّا كان أشرف المعلومات ذات اللّه تعالى و صفاته الجلاليّة و الجماليّة وجب أن يكون العلم المتعلّق بمعرفته أشرف العلوم .

الثاني : أنّ العلم إمّا أن يكون دينيّاً أو غير دينيّ، و لاشكّ أنّ الأوّل أشرف من الآخر لعموم الحاجة و وثاقة الدلائل و دوام النفع .

و أمّا الدينيّ فامّا أن يكون علم الأصول أو ماعداه، و ما عداه فصحّته موقوفة على صحّته ؛ لأنّ ما عداه من الدينيّات ثلاثة إمّا تفسير و إمّا حديث و إمّا فقه . و صحّة الثلاثة موقوفة على صحّته .

أمّا أوّلاً ؛ فلأنّ المفسّر إنّما يبحث عن معاني كلام اللّه، و ذلک فرع على معرفة الصانع المختار المتكلّم .

و أمّا ثانياً ؛ فلأنّ المحدّث إنّما يبحث عن كلام رسول اللّه، و ذلک فرع لثبوت نبوّته .

و أمّا ثالثاً ؛ فلأنّ الفقيه إنّما يبحث عن أحكام اللّه، و ذلک فرع لمعرفته و صدق رسوله، فالجميع موقوفة بعلم الأصول و هو غنيّ عنها، فيكون أشرف، إذ الغنيّ المحتاج إليه أشرف من المفتقر المحتاج .

الثالث : أنّ شرف الشيء قد يظهر بسبب خساسة ضدّه، فكلّما كان الضدّ أخس كان أشرف و أخس الأشياء ضدّ علم الأصول و هي الكفر و البدعة فهو أشرف .

الرابع : أنّ شرف العلم يكون تارة لشرف موضوعه و تارة لشدّة الحاجة إليه و تارة لقوّة براهينه و وثاقة دلائله و هو مستجمع لهذه الخصال الثلاثة .

---

١ . الغرض من الأصول أصول الدين لا أصول الفقه . «حاشيه نسخه»

أمّا شرف الموضوع فهو يبحث فيه عن ذات اللّه تعالى و صفاته فهي أشرف الأشياء .

و أمّا شدّة الحاجة فظاهرة ؛ لأنّ مصالح الدين و الدنيا منوطة به ، و بيّنا أنّ جميع العلوم الدينيّة محتاجة اليه .

الخامس : أنّ هذا العلم لا يتطرّق إليه النسخ و التغيير و لا يختلف باختلاف الأمم و النواحي بخلاف سائر الدينيّات فهي أشرف .

السادس : أنّ الآيات الدالّة على دلائل علم الأصول أشرف من الآيات المشتملة على دلائل علم الفروع . إذ جاء في فضيلة «قل هو اللّه» و «شهداللّه» و آية الكرسي و «آمن الرسول» و خواتيم البقرة و نحوها مالم يجيء في قوله : ﴿**ويسئلونک عن المحيض**﴾(البقرة (٢) : ٢٢٢) ، ﴿**و أحلّ اللّه البيع**﴾(البقرة(٢) : ٢٧٥)و مثل ذلک .

السابع : أنّ الانسان لا يكون من أهل النجاة و الدرجات إلاّ مع هذا العلم . و قد يكون من أهل النجاة و إن لم يتعلّم من الفقه و التفسير شيئا ، إذ الجاهل بالله و صفاته لا يكون من أهل النجاة ، و الكافر الذي آمن بالله و رسوله و تعلّم الأصول ثم استشهد قبل أن يتعلّم الفقه و التفسير فهو من أهل النجاة بدونها و له.....

الثامن : أنّ الآيات الواردة في الأحكام الفقهيّة أقل من ستّ مائة . و أمّا البواقي ففي بيان التوحيد و الرد على عبدة الأوثان و المشركين بأصنافهم و اثبات النبوّة و المعاد و القضاء و القدر و هي علم الأصول . و أمّا الآيات الواردة في القصص فالمقصود منها إمّا التوحيد و إمّا النبوّة و هي من الأصول و ليس منها شيء من الفروع .

التاسع : أنّه تعالى أمر بالنظر و التدبّر و التفكّر و ذمّ التقليد و ليس منبأ الأصول إلاّ النظرو التدبّر و التفكّر و منبأ الفقه إلاّ التقليد .

العاشر : أنّهم قالوا : إنّ أحسن العلوم و أشرفها ما ازدوج فيه العقل و النقل و اشتبک من الحكمة و الشرع ، و ماهذا إلاّ علم الأصول . و لأنّ تقديم علم الأصول على علم الفروع واجب ، فلهذا قال تعالى : ﴿**فاعلم أنّه لا إله إلّا اللّه و استغفر لذنبک**﴾(محمّد(٤٧) : ١٩)قدّم الأمر بمعرفة التوحيد على الأمر بالاستغفار .

البحث الثاني
في انّ اللّه تعالى صدّر القرآن بأولى الزهراوين و سنام الكلام

و صدّرها بذكر الدلائل الدالّة على اثبات الصانع و التوحيد و النبوّة و المعاد التي هي من أمّهات علم الأصول . و هذا من أبين الدلائل على الفضائل ، فانّه تعالى مدح المؤمنين من أوّل السورة إلى قوله : ﴿**و أولئک هم المفلحون**﴾ ، ثمّ ذمّ الكافرين في آيتين إلى قوله : ﴿**عذاب عظيم**﴾ ، ثمّ ذمّ المنافقين في ثلاثة عشرة آية : أوّلها : ﴿**و من الناس**﴾إلى قوله : ﴿**يا أيّها الناس أعبدوا**﴾ ، ثمّ لمّا مدح المؤمن و ذمّ الكافر و المنافق فكأنّه قال : لا يستقيم هذا المدح و الذم إلاّ بتقديم الدلائل على اثبات الصانع و التوحيد و النبوّة و المعاد . وليس الأصول إلاّ هذه الأربعة ، فبيّنها تعالى بالدلائل القاطعة و البراهين الساطعة بأنواع الدلائل و هي خمسة :

منها : أنّه استدلّ على التوحيد بأنفسهم و أشار إليه بقوله : ﴿**أعبدوا ربّكم الذى خلقكم**﴾ (البقرة(٢) : ٢٢) .

و ثانيها : بآبائهم و أجدادهم بقوله : ﴿**والذين من قبلكم**﴾ .

و ثالثها : بأحوال الأرض بقوله : ﴿**جعل لكم الأرض فراشاً**﴾ .

و رابعها : بأحوال السماء بقوله : ﴿**والسماء بناء**﴾ .

و خامسها : بالأحوال الحادثة بين السماء و الأرض بقوله : ﴿**و أنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم**﴾(البقرة(٢) : ٢٢) ، فانّ السماء كالأب و الأرض كالأم ينزل قطر المطر من صلب السحاب إلى رحم الأرض ، فيتولّد منه بنات النبات .

ولمّا ذكر هذه الدلائل الخمسة رتّب المطلوب عليها فقال : ﴿**فلا تجعلوا للّه أنداداً و أنتم تعلمون**﴾(البقرة(٢) : ٢٢) . و ذلک لأنّ هذه الدلائل يدلّ على وجود الصانع من وجه و على كونه واحداً من وجه ، فانّها من حيث أنّها حدثت مع جواز عدم حدوثها و مع جواز حدوثها على خلاف ما حدثت يدلّ على وجود الصانع القادر ، و من حيث أنّها حدثت لا على وجه الخلل و الفساد دلّت على وحدة الصانع كما قال تعالى : ﴿**لو كان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا**﴾ ، فلهذا السبب ذكر بعد تلک الدلائل الخمسة ذينک المطلوبين أحدهما : اثبات الصانع و الثاني : توحيده ؛ لأنّ قوله : ﴿**فلا تجعلوا للّه أنداداً**﴾مشتمل على اثبات الاله و اثبات وحدته .

و هاهنا لطيفة أخري و هي أنّ الترتيب الحسن المفيد في التعليم أن يقع الابتداء فيه من الأظهر فالأظهر مترقياً إلى الأخفي فالأخفي، و هذه الدقيقة مرعيّة في هذه الآية؛ لأنّه تعالى استدلّ أوّلاً على أنفسهم، فجعل استدلال كلّ عاقل بنفسه مقدّماً على جميع الاستدلالات؛ لأنّ الاطلاع بالنفس أتَمّ من الاطلاع بالغير، فيجد في نفسه أنّه يكون تارة صحيحاً و تارة مريضاً و ملتذّاً و متألّماً و شابّاً و شيخاً، و الانتقال من بعض هذا إلى بعض ليس باختياره و لااختيار أحد.

و أيضا كثيراً مايجتهد في طلب شيء و لا يجده البتّة. و كثيراً ما يكون غافلاً عنه فيحصل، و عند ذلک يعلم كلّ أحد عند نقض العزائم و فسخ الهمم أنّه لابدّ له من مدبّر يكون تدبيره فوق تدبير البشر. و لهذا قال مولانا أميرالمؤمنين و امام المتقين و سيّد الوصيين علىّ ابن أبي طالب عليه السلام: «عرفت اللّه بنقض العزائم و فسخ الهمم».

و أيضا ربّما اجتهد العاقل الذكيّ في الطلب فلا يجد، و الجاهل الغبيّ يتيسّر له ذلک المطلوب على أيسر الوجوه بل يطمع في حقّه و يتصرّف ما هو يستحقه دونه سبحانک إن هي إلاّ فتنتک.

من الدليل على القضاء و كونه ... بؤس اللبيب و طيب عيش الأحمق [1]

***

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه ... و جاهل جاهل تلقاه مرزوقا

هذا الذي ترک الأوهام حائرة ... و صيّر العالم التحرير زنديقاً

ولنعم ماقيل:

كم من حمار له جواد ... و سيّد جواد ماله حمار

و لنعم ما قيل:

فلو كانت الدنيا تنال بفطنة ... و فضل و عقل نلتُ أعلى المراتب

و لكنّما الأرزاق حظّ و قسمة ... بفضل مليکَ لا بحيلة طالب [2]

فيظهر لک أنّ هذه المطالب إنّما يحصل و يتيسّر بناء على قسمة قسّام لايمكن منارعته

---

١. *ديوان للشافعى*، ص٣٦؛ *أدب الدنيا و الدين*، ص١٧٩.

٢. *بحار الأنوار*، ج٣٤، ص٣٩٧.

و مغالبته كما قال : ﴿**نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا**﴾ (الزخرف(۴۳) : ۳۲) . و لنعم ما قال سيّدنا و جدّنا ، سيّد الثقلين ، مولانا و مولي الخافقين ، ثاني السبطين و قرّة عين من دني فتدلّي فكان قاب قوسين ، الامام الحق أبي عبدالـلَّه الحسين ـ صلوات اللَّه عليه و أخيه و أمّه و أبيه و جدّه و بنيه و شيعته و مواليه ـ :

و إن يكن الدنيا تعدّ نفيسة ... فدار ثواب اللَّه أعلى و أنبل
و إن تكن الأبدان للموت أنشئت ... فقتل امرئ و اللَّه بالسيف أفضل
وإن تكن الأرزاق قسما مقدّراً ... فقلّة حرص المرء في الكسب أجمل
و إن تكن الأموال للترك جمعها ... فما بال متروك به الحر يبخل[1]

و بالجملة ، لمّا كان اطلاع كلّ أحد على نفسه أشدّ من اطلاعه على أحوال غيره ، لاجرم قدّم هذا الدليل على سائر الدلائل الخمسة ، ثمّ تلاها بمرتبة أخرى و هي العلم بأحوال آبائهم و أهل بلدتهم ، ثمّ تلاها مرتبة ثالثة و هي علم الانسان بأحوال مسكنه و هي الأرض و هي أيضا متخالفة الأجزاء و الأبعاض و الأوضاع ، ثمّ تلاها رابعة و هي العلم بأحوال الأفلاک و هي أيضا متخالفة الأحوال في العلوّ و السفل و الصغر و العظم و السرعة و البطوء ، و اختلاف أحوال الكواكب المركوزة فيها ، ثمّ تلاها خامسة و هي الأحوال المتولّدة من السماء و الأرض و هي نزول القطر و احداثه النبات بحيث يخالف كلّ واحدة منها صاحبه في اللون و الشكل و الطعم و الطبع و الخاصيّة . فمنها مايكون علفاً للحيوانات ، قوله : ﴿**أنّا صببنا الماء صبّاً*ثمّ شققنا الأرض شقّاً*فأنبتنا فيها حبّاً*و عنباً و قضباً*و زيتوناً و نخلاً*و حدائق غلباً*و فاكهة و أبّاً*متاعاً لكم و لأنعامكم**﴾ (عبس(۸۰) : ۳۲ـ۲۵) .

بل إذا نظرتَ إلى ورقة واحدة من أوراق الورد وجدت أحد وجهيها في غاية الحمرة و الآخر في غاية الصفرة مع أنّها تكون في غاية الرقّة و قلّة الثخانة ، و نحن نعلم أنّ نسبة تأثير الكواكب و حركات الأفلاک و الطبايع إلى كلّ واحد من وجهي تلک الورقة الرقيقة نسبة واحدة جداً ، فاختصاص هذا بالحمرة و ذاک بالصفرة لابّد أن يكون من قادر مريد مختار فاعل بالعلم و القدرة لا بالعلّة و الطبيعة ، فظهر أنّ له تعالى في ترتيب هذه الدلائل الخمسة و تقديم بعضها على بعض حِكَماً بالغة و أسراراً عجيبة مرعيّة ، فسبحان الأزلي الأبدي

۱ . *كشف الغمّة* ، ج۲ ، ص۲۳۸ ، *البداية و النهاية* ، ج۸ ، ص۲۲۸ .

الذي لانهاية لعمله و لاغاية لحكمته .

ثمّ إنّه تعالى لمّا بيّن دلائل اثبات الصانع و وحدانيّته أردف هذه المسألة بمسألة اقامة الدلالة على نبوّة نبيّه محمّد ﷺ و هي قوله : ﴿**و إن كنتم فى ريب ممّا نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله**﴾(البقرة(٢):٢٣) ، و ذلک لأنّ التحدّي وقع بكلّ القرآن في قوله : ﴿**لئن اجتمعت الانس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً**﴾(الاسراء(١٧):٨٨) .

فلّما عجزوا عن معارضة الكلّ أتبعه بالتحدّي بعشر سور مثله ، قال : ﴿**فأتوا بعشر سور مثله مفتريات**﴾ ، فلّما عجزوا أتبعه بالتحدىّ بسورة واحدة فقال : ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾ ، فلمّا عجزوا أتبعه بالتحدّى بآيةمنه قال : ﴿**فليأتوا بحديث مثله**﴾ . فلمّا عجزوا عنه مع توفّر الدواعي و كثرة الفصحاء البلغاء كثرة حصي البطحاء و رمال الدهناء بل نجوم السماء و أبوا إلاّ المقارعة بالسيوف لا المعارضة بالحروف و المقاولة بالأسنّة لا المقابلة بالألسنة ، ظهر كونه معجزاً باهراً و برهاناً قاهراً .

ثمّ إنّه تعالى أتبع هذه المسألة بمسألة المعاد و هي قوله تعالى : ﴿**و بشّر الذين آمنوا و عملوا الصالحات أنّ لهم جنّات تجرى من تحتها الأنهار**﴾(البقرة(٢):٢٥) ، فكأنّه قال : إنّما قدّمنا مدح المؤمنين و ذمّ الكافرين و المنافقين ، فلو لم يكن معاد يجد المؤمن ثمرة ايمانه و المنافق و الكافر ثمرة اساءته و كفرانه لم يكن تلك لائقا بحكمتي . و هذا هو المراد بقوله تعالى في سورة النجم : ﴿**ليجزى الذين أساؤا بما عملوا و يجزى الذين أحسنوا بالحسنى**﴾(النجم (٥٣):٣١) ، و قال في طه : ﴿**وأقم الصلوة لذكرى إنّ الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كلّ نفس بما تسعى**﴾(طه(٢٠):١٤ـ١٥) ، و قال أيضا : ﴿**أم نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجّار**﴾(ص(٣٨):٢٨) ، و قال : ﴿**هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون**﴾(الزمر(٣٩):٩) ، و قال : ﴿**هل يستوى الأعمى و البصير و لا الظلّ و الحرور و لا الظلمات و النور**﴾(فاطر(٣٥):١٩ـ٢١) ، و قال أيضا : ﴿**أفمن يمشى مكبّاً على وجهه أهدى أم من يمشى سوّياً على صراط مستقيم**﴾(الملک(٦٧):٢٢) .

فظهر بما ذكرنا أنّه تعالى لم يذكر في أوّل كتابه إلاّ دلائل اثبات الصانع و التوحيد و النبوّة و المعاد و به يظهر شرف علم الأصول و تقدّمه مرتبة و شرفاً كما قدّم تعالى التوحيد على الاستغفار ، فقال : ﴿**فاعلم أنّه لاإله إلاّ اللّه و استغفر لذنبک**﴾(محمّد(٤٧):١٩) .

لا يقال: فلم قدّمتَ أنت في هذه الرسالة العلوم الفرعيّة على علم الأصول الشرعيّة و أوردته عقيبها.

لأنّا نقول: ما قدّمناها، فهي مقدّمة للأصول و مقدّمة الشيء منه.

ثمّ إنّه بيّنا أنّ أدب التعليم الأخذ من الأدني إلى الأعلى و الترقّي من الأيسر إلى الأعسر، و تقدّمه عليها تقدّم بالشرف لا بالمكان، فافهم و اللّه تعالى أعلم و أحكم. تمّت المقدّمة و يتلوها:

الأصل الأوّل

فيما يدلّ على اثبات العلم بالصانع تعالى و كونه موجوداً

اعلم أنّ الدليل الدالّ على اثبات العلم بالصانع و كونه موجوداً موقوف على ابطال الدور و التسلسل.

أمّا بطلان الدور؛ فلأنّ صريح العقل جازم على أنّ وجود المؤثّر متقدّم على وجود أثره، إذ العقل يحكم بديهة بأنّ الشيء مالم يوجد لم يوجد الغير، فلو أثر الشيء في مؤثّره الذي هو سابق عليه لزم تقدّم الشيء بالوجود على ما تقدّم عليه بالوجود، و يلزم هذا تقدّم وجود الشيء على نفسه بمرتبتين و هو محال.

و أمّا بطلان التسلسل فلوجهين:

الأوّل: أنّ العلل لو تسلسلت إلى ما لا نهاية له فلنفرض جملتين احدي الجملتين من معلول معيّن و الأخري من المعلول الذى هو قبله. فالجملة الثانية تكون ناقصة عن الأولى ضرورة و فرضنا أنّهما تسلسلتا إلى غير النهاية، فان استغرقت الجملة الثانية الجملة الأولي بواسطة التطبيق من الطرف المتناهي بأن يكون في مقابله كلّ فرد من الأولي فرد من الثانية هكذا إلى غير النهاية، يكون الناقص أعني الثانية مثل الزائد أعني الأولي و هو محال، و إن لم يستغرق الجملة الثانية الجملة الأولي بأن يوجد في الأوّل فرد لا يلزم من الثانية فرد في مقابله يلزم انقطاع الجملة الثانية و الجملة الأولي يزيد عليها بمرتبة واحدة، إذ المفروض ذلک، فيكون الجملة الأولي أيضا متناهية؛ لأنّ الزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً و قد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف.

و الوجه الثاني: أنّه لوتسلسلت العلل إلى غير النهاية فمجموع الممكنات المتسلسلة

محتاج إلى كلّ واحد منها ضرورة احتياج المجموع إلى كلّ واحد من أجزائه، فيكون ممكنا محتاجاً إلى سبب لما ثبت من أنّ علّة الاحتياج هي الامكان، و ذلک السبب الذي يفتقر إليه المجموع ليس نفس المجموع لاستحالة كون الشيء علّة لنفسه و إلاّ لزم تقدّمه عليه و هو محال، و لا ما دخل في المجموع؛ لأنّ العلّة المستقلّة في المجموع علّة لكلّ واحد من آحاده، و الداخل في المجموع استحال أن يكون كذلک؛ لأنّه لا يكون علّة لنفسه و لا لعلله، فلا يكون علّة لكلّ واحد من الآحاد؛ لأنّ من جملة تلک الآحاد نفسه و علله، فلا يكون علّة مستقلّة للمجموع، فحينئذ يكون ذلک السبب أمراً خارجا عن المجموع، و الخارج عن كلّ الممكنات لا يكون ممكناً بل واجباً و هو المطلوب.

فاذا عرفت بطلان الدور و التسلسل فنقول: الدليل على وجود واجب الوجود من وجهين:

أحدهما: الاستدلال بحدوث الذوات والصفات، **و الثاني**: الاستدلال بامكان الذوات و الصفات.

أمّا الأوّل: و هو الاستدلال بحدوث الذوات و الصفات فهو أنّه لاشكّ في وجود حادث، و كلّ حادث ممكن، إذ لولم يكن ممكناً لكان إمّا واجباً أو ممتنعا، لاجائز أن يكون واجباً، إذ لوكان واجباً لم يكن معدوماً لاستحالة عدم الواجب. و لاجائز أن يكون ممتنعاً، إذ لوكان ممتنعاً لم يكن موجوداً لاستحالة وجود الممتنع. فاذن ثبت أنّ كلّ حادث ممكن، و كلّ ممكن فله سبب لما ثبت أنّ علّة الاحتياج إلى السبب هو الامكان و ذلک السبب لابدّ و أن يكون واجباً أو منتهياً إلى الواجب، إذ لوكان ممكنا غير مُنتَه إلى الواجب للزم الدور إن كان علّته أو علّة شيء من علله شيئا من معلولاتهما و إلاّ يلزم التسلسل و ذلک باطل لاستحالة الدور و التسلسل على ماذكرناه.

و أمّا الثاني: و هو الاستدلال بامكان الذوات و الصفات على وجوده تعالى، فهو أنّه لاشكّ في وجود موجود، فذلک الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب. و إن كان ممكنا كان له سبب لما ثبت أنّ علّة الاحتياج إلى السبب هو الامكان، و ذلک السبب يلزم أن يكون واجباً إمّا ابتداءً أو بواسطة و إلاّ يلزم الدور أو التسلسل بالتقرير الذي ذكرناه في الوجه الأوّل و كلاهما باطلان.

الأصل الثاني
في الأدلّة الدالّة على وحدانيّة اللّه سبحانه و تعالى

اعلم أنّه يمكن اثبات هذا المطلوب العسر جداً بالدلائل العقليّة و الدلائل النقليّة أيضا و هي من المطالب التي صارت القلوب فيها صرعي، و العلماء الكبراء ضاقوا فيها ذرعا، فعليک أوّلاً بالنظر و الاعتبار، ثمّ أنت و الاعتقاد أو الانكار.

فان قلت: أنت قلت يمكن اثبات التوحيد بالدلائل النقليّة أيضا، و النقليّات بجلّها متوقفة على التوحيد، إذ هي موقوفة على اثبات المنقول عنه و هو النبيّ، و مبحث النبوّة موقوف على الالهيّات الموقوفة على التوحيد. فحنيئذ يلزم الدور و هو محال.

قلت: صحّة هذه الأدلّة ليست متوقفة على التوحيد ليلزم الدور، بل هي متوقفة على صدق الرسول المتوقفة ثبوته بدلالة المعجزة عليه فلا دَور.

و نحن نذكر من الأدلّة العقليّة و النقليّة جميعاً عشرون دليلاً على وحدانيّة اللّه سبحانه و تعالى في عِدلين:

العِدل الأوّل: في العقليّات

و هي عشرة براهين:

الأوّل: أنّا لو فرضنا وجود إلهين فان حاول أحدهما تحريک جسم مثلا و الآخر حاول تسكينه، فامّا أن يحصل مرادهما أو لا يحصل مراد كلّ واحد منهما أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر، و الأوّلان محالان؛ لأنّه يلزم من الأوّل اجتماع النقيضين و من الثاني ارتفاعهما و كلاهما باطل. و أمّا الثالث و هو أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر فيلزم منه عجز الذي لم يحصل مراده، و العاجز لا يكون الهاً، فثبت أنّ الاله لا يكون إلاّ واحداً و هو الذي قصدنا بيانه، و هذا هو برهان التمانع و هي أقوي أدلّة المتكلّمين على ما فى كتبهم، و المباحث فى هذا الدليل كثيرة جداً لأنّا لحقناه هاهنا.

الثاني: لو فرضنا إلهين لكان كلّ واحد منهما قادراً على جميع المقدورات و ذلک يُفضي إلى وقوع مقدور واحد بين قادرين مستقلّين، و ذلک محال، فالقول بوجود الالهين محال.

بيان الملازمة: أنّه إذا كان كلّ واحد منهما الهاً فينبغى أن يكون كلّ واحد منهما قادراً

على جميع المقدورات، و حينئذ يكون مقدور كلّ منهما مقدوراً للآخر، ثمّ إذا اتفقا على أنّه لابدّ من دخول تلك المقدورات في الوجود فحينئذ لا يكون وقوع ذلک المقدور بأحدهما أولي من وقوعه بالثاني؛ لأنّ كلّ واحد منهما مستقل بايجاده، و كلّ واحد منهما مريد وجوده و لارجحان لأحدهما على الآخر في ذلک، فيلزم وقوع المقدور الواحد بالقادرين المستقلين. و إنّما قلنا أنّ ذلک محال؛ لأنّ ذلک المقدور يستغني بكلّ واحد منهما عن كلّ واحد منهما، فيكون محتاجاً اليهما معاً و عنيّاً عنهما معاً، و ذلک اجتماع النقيضين و هو محال.

الثالث: أنّا إذا قدّرنا الالهين، فامّا أن يصحّ عليهما أن يتخالفا أو لا يصحّ، فان صحّ الاختلاف أفضى ذلک إلى عجز أحدهما المنافي لالهيّته، و إن لم يصحّ عليهما الاختلاف كان كلّ واحد منهما عاجزاً و العاجز لا يكون الهاً.

واعلم أنّک متى قدرت على تقرير هذه الوجوه الثلاثة، عرفت أنّ جميع ما في العالم العلويّ و السفليّ من المحدثات و المخلوقات، فهو دليل على وحدانيّته تعالى.

و في كلّ شيء له آية　　تدلّ على أنّه واحد

لأنّه لو أراد أحدهما أن يكون الوقت صيفاً و أراد الآخر أن يكون شتاء، أو أراد أحدهما أن يكون الشخص المعيّن مريضاً و الآخر أراد أن يكون صحيحاً، أو أراد أحد سعادة شخص أو كوكب مثلاً و الآخر نحوسته إلى غير ذلک، فحينئذ يعود التقسيم المذكور. وللّه درّ أبي نواس:

تأمّل في نبات الأرض و انظر　　الي آثار ما صنع المليک
عيون من لُجين زاهرات　　كأنّ حداقها ذهب سبيک
على قضب الز برجد شاهداً　　بأنّ اللّه ليس له شريک

و تلاه فيما تلونا بعد ما تلاه الشيخ المقدّس السعدي ـ رحمه اللّه ـ:

برگ درختان سبز در نظر هوشيار　　هر ورقي دفترى است معرفت كردگار

الرابع: لو فرضنا موجودين، كلّ واحد منهما واجب الوجود لذاته، فلابدّ و أن يكون كلّ واحد منهما متميّزاً عن الآخر بأمر مّا، و إلاّ لم يحصل التعدّد، ثمّ نقول: ما به الممايزة إمّا أن يكون صفة كمال أو لايكون، فان كان صفة كمال فالخالى عنها[1] يكون خالياً عن صفة الكمال، فيكون ناقصاً و الناقص لايكون الهاً. و إن لم يكن صفة كمال، فالموصوف به يكون موصوفاً بما لايكون

۱. أى عمّا به الممايزة. «حاشيه نسخه مجلس شورى»

صفة كمال بل صفة نقصان، فالموصوف به ناقص و الناقص لا يكون الهاً.

الخامس: أن يقال ما به امتاز أحدهما عن الآخر إمّا أن يكون معتبراً في تحقّق الالهيّة أو لا يكون، فان كان معتبراً فيه كان الخالي عنه لايكون الهاً و إن لم يكن معتبراً في تحقّق الالهيّة لم يكن الاتصاف به واجبا، فيفتقر إلى المخصّص، فالموصوف به مفتقر و محتاج و المحتاج لا يكون الهاً.

السادس: لو فرضنا الهين لكان لابدّ و أن يكون كلّ واحد منهما بحيث يتمكّن العبد من التمييز بينهما لكنّ الامتياز في عقولنا لا يحصل إلاّ بالتباين في المكان أو الزمان أو الوجوب و الامكان، و كلّ ذلک على الاله محال، فيمتنع حصول الامتياز.

السابع: لو فرضنا الهين لكان أحدهما إمّا أن يكون كافياً في تدبير العالم و تخليقه أو لا يكون، فان كان كافيا كان الثاني ضايعاً غيرمحتاج إليه و ذلک نقص و الناقص لا يكون الهاً، و إن لم يكن كافياً فهو ناقص أيضا.

الثامن: العقل يقضي باحتياج الفعل إلى الفاعل، و الفاعل الواحد كاف و ماوراء الواحد فليس عدد أولي من عدد، فيفضي ذلک إلى وجود أعداد لانهاية لها و ذلک محال، فالقول بوجود الالهين فصاعدا محال.

التاسع: لو فرضنا الهين لكان أحدهما إمّا أن يقدر على أن يخصّ نفسه بدليل يدلّ عليه على التعيين أو لايقدر، و الأوّل محال؛ لأنّ دليل اثبات الصانع ليس إلاّ حدوث المحدثات و امكانها، و ليس في الحدوث و الامكان مايدلّ على تعيّن أحدهما. و الثاني أيضا باطل؛ لأنّه يفضي إلى كون كلّ واحد منهما عاجزاً عن تعريف نفسه على التعيين، و العاجز لايكون الهاً.

العاشر: لو فرضنا الهين لكان أحدهما إمّا أن يقدر على أن يستر شيئا من أفعاله عن الآخر أو لا، فان قدر لزم كون المستور عنه جاهلاً، فلا يكون لجهله الها، و إن لم يقدر لزم كونه عاجزاً فلا يكون الهاً لعجزه. عَدَلنا بفضله تعالى و عَدْله عن العِدل الأوّل و يتلوه:

العِدل الثاني: في الأدلّة السمعيّة

و هي أيضا عشرة كاملة:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿**و الهكم إله واحد لا إله إلاّ هو**﴾.

الثاني: قوله تعالى: ﴿**قل هو اللّه أحد* اللّه الصمد*لم يلد و لم يولد*و لم يكن له**

كفواً أحد﴾(الاخلاص(۱۱۲): ۱ ـ ۴) .

الثالث : قوله تعالى : ﴿**لا تتخذوا إلهين اثنين إنّما هو إله واحد**﴾(النحل(۱۶): ۵۱) .

الرابع : قوله تعالى : ﴿**هو الأوّل و الآخر**﴾(الحديد(۵۷): ۳) ، و الأوّل هو الفرد السابق ، و لذلک لو قال أحد أوّل عبد اشتريته فهو حرّ و اشتري أوّلاً دفعة عبدين لم يُعتَق واحد منهما ؛ لأنّ الأوّل يجب أن يكون فرداً و هذا ليس بفرد ، ثمّ لو اشتري بعد ذلک واحداً لم يُعتق أيضا ، إذ الأوّل يجب أن يكون سابقاً ، وهذا ليس بسابق ، فثبت أنّ الأوّل هو الفرد السابق ، فلمّا وصف اللّه تعالى نفسه المقدّسة بكونه أوّلاً لزم أن يكون فرداً سابقاً ، فلا يكون له شريكاً .

الخامس : قوله تعالى : ﴿**و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلاّ هو**﴾(الأنعام(۶): ۵۹) ، فانّه يقتضي أن لا يعلم أحد سواه تلک المغيّبات بناء على الحصر المستفاد من تقديم الظرف أعني «عنده» ، فلوكان له شريک لكان عالماً بالمغيّبات و هو على خلاف هذا النص .

السادس : أنّه تعالى ذكر كلمة التوحيد مصرّحاً بقوله : ﴿**لا إله إلاّ هو**﴾ في ستة و ثلاثين موضعاً من كتابه تعالى . و كلّ ذلک يدلّ على الوحدانيّة اثنان في البقرة قوله : ﴿**و إلهكم إله واحد لا إله إلاّ هو الرحمن الرحيم**﴾(البقرة(۲): ۱۶۳) ، و قوله : ﴿**الم اللّه لا إله إلاّ هو الحىّ القيّوم**﴾(آل عمران(۳): ۱ ـ ۲) ، الثاني : ﴿**هو الذى يصوّركم فى الأرحام كيف يشاء لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم**﴾(آل عمران(۳): ۶) ، الثالث : ﴿**شهد اللّه أنّه لا إله إلاّ هو و الملائكة و أولوا العلم**﴾(آل عمران(۳): ۱۸) ، الرابع : ﴿**قائماً بالقسط لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم**﴾(آل عمران (۳): ۱۸) . و واحد في النساء : ﴿**اللّه لا إله إلاّ هو ليجمعنّكم إلى يوم القيامة لاريب فيه و من أصدق من اللّه حديثاً**﴾(النساء(۴): ۸۷) . و اثنان في الأنعام ، الأوّل : ﴿**ذلكم اللّه ربّكم لا إله إلاّ هو خالق كلّ شىء فاعبدوه**﴾(الأنعام(۶): ۱۰۲) ، الثاني : ﴿**اتبع ما أوحى اليک من ربّک لا إله إلاّ هو و أعرض عن المشركين**﴾(الأنعام(۶): ۱۰۶) . و واحد في الأعراف : ﴿**قل يا أيّها الناس إنّي رسول اللّه اليكم جميعاً الذى له ملک السموات والأرض لا إله إلاّ هو يحيى و يميت**﴾ (الأعراف(۷): ۱۵۸) . واثنان في التوبة ، الأوّل : ﴿**اتخذوا أحبارهم و رهبانم أرباباً من دون اللّه و المسيح ابن مريم و ما أمروا إلاّ ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلاّ هو سبحانه عمّا يشركون**﴾(التوبه (۹): ۳۱) ، الثاني : ﴿**فان تولّوا فقل حسبى اللّه لا إله إلاّ هو**﴾(التوبه(۹): ۱۲۹) . و واحد في يونس : ﴿**و جاوزنا ببنى اسرائيل البحر فأتبعهم فرعون و جنوده بغياً و عدواً حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنّه لا اله إلاّ الذى آمنت به بنو اسرائيل**﴾(يونس(۱۰): ۹۰) . و واحد في هود ، قوله تعالى : ﴿**فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا**

أنّما أنزل بعلم اللّه و أن لا إله إلاّ هو فهل أنتم مسلمون﴾(هود(١١): ١٤). و واحد في الرعد و هو قوله تعالى: ﴿**قل هو ربّى لا إله إلاّ هو عليه توكلت**﴾(الرعد(١٣): ٣٠). و واحد في النحل و هو قوله تعالى: ﴿**أن أنذروا أنّه لا إله إلاّ أنا فاتّقون**﴾(النحل (١٦): ٢).

و ثلاث في طه، الأوّل قوله تعالى: ﴿**اللّه لا إله إلاّ هو له الأسماء الحسنى**﴾(طه(٢٠): ٨)، الثاني قوله تعالى: ﴿**إنّنى أنااللّه لا إله إلاّ أنا فاعبدنى**﴾(طه(٢٠): ١٤)، الثالث: ﴿**إنّما الهكم الله الذى لا إله إلاّ هو وسع كلّ شىء علماً**﴾(طه(٢٠): ٩٨).

و اثنان في الأنبياء، أحدهما: ﴿**ما أرسلنا من قبلك من رسول إلاّ يوحى إليه أنّه لا إله إلاّ أنا فاعبدون**﴾(الأنبياء(٢١): ٢٥)، و ثانيهما: ﴿**و ذاالنون إذ ذهب مغاضباً فظنّ أن لن نقدر عليه فنادى فى الظلمات أن لا إله إلاّ أنت سبحانك إنّى كنت من الظالمين**﴾(الأنبياء(٢١): ٨٧).

و واحد في المؤمنين: ﴿**فتعال اللّه الملك الحق لا إله إلاّ هو ربّ العرش الكريم**﴾(المؤمنون (٢٣): ١١٦).

و واحد في النمل: ﴿**اللّه لا إله إلاّ هو ربّ العرش العظيم**﴾(النمل(٢٧): ٢٦). و اثنان في القصص، الأوّل: ﴿**و هو اللّه لا إله إلاّ هو له الحمد فى الأولى و الآخرة و له الحكم و إليه ترجعون**﴾(القصص(٢٧): ٧٠)، و الثاني قوله تعالى: ﴿**و لا تدع مع اللّه إلهاً آخر لا إله إلاّ هو كلّ شىء هالك إلاّ وجهه**﴾(القصص(٢٧): ٨٨). و واحد في فاطر و هو قوله تعالى: ﴿**يا أيّها الناس أذكروا نعمة اللّه عليكم هل من خالق غير اللّه يرزقكم من السماء و الأرض لا إله إلاّ هو فأنّى تؤفكون**﴾(فاطر(٣٥): ٣).

و واحد في الصافّات و هو قوله تعالى: ﴿**إنّهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلاّ اللّه يستكبرون**﴾(الصافّات(٣٧): ٣٥). و واحد في الزمر و هو قوله: ﴿**يخلقكم فى بطون أمّهاتكم خلقاً من بعد خلق فى ظلمات ثلاث ذلكم اللّه ربّكم له الملك لا إله إلاّ هو فأنّى تصرفون**﴾(الزمر(٣٩): ٦).

و ثلاثة في المؤمن، الأوّل: ﴿**ذى الطول لا إله إلاّ هو إليه المصير**﴾(غافر(٤٠): ٣)، الثاني: ﴿**ذلكم اللّه ربّكم خالق كلّ شىء لا إله إلاّ هو فأنّى تؤفكون**﴾(غافر(٤٠): ٦٢)، الثالث: ﴿**هو الحىّ لا إله إلاّ هو فادعوه مخلصين له الدين**﴾(غافر(٤٠): ٦٥).

و واحد في الدخان و هو قوله: ﴿**لاإله إلاّ هو يحيى و يميت**﴾(الدخان(٤٤): ٨)، و في سورة محمّد ﷺ واحد و هو قوله: ﴿**فاعلم أنّه لا إله إلاّ اللّه و استغفر لذنبك**﴾(محمّد(٤٧): ١٩).

واثنان في الحشر، الأوّل: ﴿**هو اللّه الذى لا إله إلاّ هو عالم الغيب و الشهادة هوالرحمن**

الرحيم﴾(الحشر(٥٩): ٢٢)، و الثاني: ﴿**هو اللّه الذى لا إله إلاّ هو الملك القدّوس**﴾(الحشر(٥٩): ٢٣).

و واحد في المزمّل، و هو قوله تعالى: ﴿**ربّ المشرق و المغرب لا إله إلاّ هو فاتخذه وكيلاً**﴾(المزمّل(٧٣): ٩).

فهذه مجموع ستّة و ثلاثين، و كلّها نصوص جليّة لا حاجة إلى بيانها.

السابع: من الدلائل النقليّة قوله تعالى: ﴿**كلّ شىء هالك إلاّ وجهه**﴾(القصص(٢٨): ٨٨)، حكم بهلاك كلّ ما سواه، و كلّ ما جاز عليه العدم بعد وجوده لا يكون قديماً؛ لأنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، و كما لا يكون قديماً لا يكون إلهاً.

الثامن: قوله تعالى: ﴿**إن يمسَسك اللّه بضرّ فلاكاشف له إلاّ هو و إن يمسسك بخير فهو على كلّ شىء قدير**﴾(الأنعام(٦): ١٧). و لو كان له شريكاً لكان ذلك الشريك قادراً على النفع و الضرّ، و هو نصّ على أن نافع و لاضارّ غيره بقوله: ﴿**و إن يمسسك**﴾.

التاسع: قوله تعالى: ﴿**لوكان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا**﴾(الأنبياء(٢١): ٢٢).

العاشر: قوله تعالى: ﴿**ولعلا بعضهم على بعض**﴾(المؤمنون(٢٣): ٩١)، و قال في موضع آخر: ﴿**إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا**﴾(الأسراء(١٧): ٤٢).

و اعلم أنّه تعالى لمّا ذكر قوله: ﴿**لوكان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا**﴾(الأنبياء(٢١): ٢٢) قال بعده: ﴿**فسبحان اللّه ربّ العرش عمّا يصفون**﴾(الأنبياء(٢١): ٢٢) و فيه لطيفتان:

أولاها: أنّه تعالى لمّا أقام الدلالة القاطعة على صحّة التوحيد قال بعده: ﴿**فسبحان اللّه ربّ العرش عمّا يصفون**﴾، و ذلك ينبّه على أنّ الاشتغال بالتسبيح إنّما ينفع بعد اقامة الدلائل على كونه تعالى منزّهاً عن الشريك سبحانه و تعالى.

و ثانيتها: أنّه تعالى لم يقل: فسبحان عمّا يصفون بل أضاف إليه ربّ العرش، و السبب فيه أنّ هذه المناظرة إنّما وقعت مع عبدة الأصنام إلاّ أنّ الدليل الذي ذكره اللّه تعالى أعني قوله: ﴿**لوكان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا**﴾، يفيد الرد على كلّ من أثبت للّه شريكاً، ثمّ إنّه تعالى بعد أن ذكر هذا الدليل العامّ نبّه على نكتة خاصّة لعبدة الأصنام و هي أنّه كيف يجوّز العاقل أن يجعل الجماد الذي لا يُحسّ و لا يعقل شريكاً في الالهيّة لخالق العرش العظيم و موجد السماوات والأرض و مالكها.

و أمّا قوله تعالى: ﴿**لا يسئل عمّا يفعل و هم يسئلون**﴾(الأنبياء(٢١): ٢٣)، فاعلم أنّ تعلّق هذه الآية بما قبلها أنّ عمدة من أثبت للّه تعالى شريكا ليست إلاّ طلب اللميّة في أفعاله

تعالى، و ذلک لأنّ الثنويّة و المجوس هم الذين أثبتوا لله شريكاً عولّوا في تقرير مذهبهم على أنّا نرى في العالم خيراً و شراً، و لذّة و ألماً، و صحّة و سقماً، و حياة و موتاً، و غني و فقراً، و فرحاً و حزناً، و عدلاً و جوراً، و حسناً و سيئاً، و قد ثبت في العقول أنّ فاعل الخير خيّر و فاعل الشرّ شرّير، و يستحيل أن يكون الفاعل الواحد خيّراً و شرّيراً معاً، فلابدّ من فاعلين يكون أحدهما فاعلاً للخير و الثاني للشرّ. و يرجع حاصل هذه الشبهة إلى أنّ الفاعل القادر الحكيم لا يجوز أن يخصّ بعض عبيده بالفقر و الألم و الموت و بعضها بضدّه، فيرجع حاصل الكلام إلى طلب اللميّة في أفعاله تعالى.

و الجواب الأصلي عن هذه الشبهة: أنّ أفعال اللّه تعالى لا يعلّل و له أن يفعل كلّ مايشاء، فلّما كان مدار شبهة المثبتين لشريک اللّه على طلب اللميّة في أفعاله لاجرم أنّه سبحانه و تعالى بعد أن ذكر الدليل الدالّ على التوحيد ذكر ما هو النكتة الأصليّة في الجواب عن شبهة القائل بالشريک؛ لأنّ الترتيب الحسن في المناظرة أن يقع الابتداء بذكر الدليل المثبت للمطلوب، ثمّ يذكر بعده ما هو الجواب المعتمد عن شبهة الخصم.

و لقائل أن يقول: فما الدلائل العقليّة على أنّه تعالى لايسئل عمّا يفعل، و أنّه لا يجوز تعليل أفعاله و أحكامه برعاية المصالح و الأغراض.

فنقول في جوابه: إنّ الأمّة أجمعت على اختلافهم و اتفقت على ذلک و استدلّت به بوجوه:

أمّا الأشاعرة و هم المتسمّون[1] بأهل السنّة فقد استدلّوا عليه بوجوه:

الأوّل: أنّه لو كان كلّ شيء معلّلاً بعلّة لكانت عليّة تلک العلّة معلّلة بعلّة أخري، و لزم إمّا الدور و إمّا التسلسل و هما محالان، فلابدّ في قطع السلسلة من الانتهاء إلى مايكون غنيّا عن العلّة. و أولي الأشياء بذلک ذاته تعالى و صفاته، فكما أنّ ذاته تعالى منزّهة عن الافتقار إلى المبدع و المخصّص، فكذلک عليّته وجب أن تكون مقدّسة عن الافتقار إلى الموجب و المؤثّر.

الثاني: فاعليّته لوكانت معلّلة بعلّة لكانت تلک العلّة إمّا أن تكون واجبة أو ممكنة، فان كانت واجبة لزم من وجوبها وجوب كونه تعالى فاعلاً، و حينئذ يكون موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار، و إن كانت ممكنة كانت تلک العلّة أيضا فعلاً له تعالى، فيفتقر كونه تعالى

١. سمّوا بالأشاعرة؛ لأنّهم أصحاب أبي الحسن الأشعرى و هم السواد الأعظم. «حاشيه نسخه مجلس شورى».

فاعلاً لها إلى علّة أخري إلى أن يتسلسل .

الثالث : علّة تلك الفاعليّة إن كانت قديمة لزم كون الفاعليّة قديماً، فيلزم كون المفعول قديماً هذا خلف، و إن كانت محدثة افتقرت إلى علّة أخرى إلى أن يتسلسل .

الرابع : أنّ من فعل فعلاً لغرض فامّا أن يكون قادراً على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة و هي تلك الفعل أو لا يكون، فان كان الأوّل فيكون توسّط تلك الواسطة عبثاً، و إن لم يكن قادراً عليه كان عاجزاً، و العبث و العجز على اللّه محال بخلاف الواحد منّا، فانّهما علينا جائز، فلاجرم صارت أفعالنا معلّلة بغرض .

الخامس : لوكان فعله تعالى معلّلاً بغرض لكان ذلك الغرض إمّا أن يكون عائداً إلى اللّه أو إلى العباد . و الأوّل محال ؛ لأنّه تعالى منزّه عن النفع و الضرّ، و إذا بطل هذا القسم تعيّن أنّ الغرض لابدّ و أن يكون عائداً إلى العباد، و لا غرض للعباد إلاّ حصول اللذّات و عدم حصول الآلاء، و اللّه تعالى قادر على تحصيلهما ابتداءً من غير شيء من الوسائط، فاستحال أن يفعل شيئا لأجل شيء . قلت : هذا الدليل كما ترى .

السادس : لو فعل فعلاً لغرض لكان وجود ذلك الغرض و عدمه بالنسبة إليه تعالى إمّا أن يكون على السويّة أو لايكون، فان كان على السويّة استحال أن يكون غرضاً، و إن لم يكن على السويّة لزم كونه تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره و هو محال .

السابع : أنّ الموجود إمّا هو تعالى و إمّا من هو مملوكه و ملكه و من تصرّف في مُلكه لايقال له لم فعلت هذا، و الأقبح أن يكون المملوك هو السائل .

الثامن : من قال لغيره لم فعلت ذلك، فهذا السؤال إنّما يحتمل حيث يقدر السائل على منع المسئول عنه عن فعله و ذلك من العبد في حق اللّه محال . فهذا ما قالت الأشاعرة في هذا المطلب ملخّصاً مخلّصاً .

و أمّا المعتزلة و هم الملقّبون بأصحاب التوحيد و العدل، و هم تبع واصل بن عطاء، سمّوا بذلك أي بالمعتزلة لاعتزال واصل عن مجلس الحسن البصري لقوله بالمنزلة بين المنزلتين في الفاسق أنّه لا مؤمن و لا كافر و هم أمّة عظيمة فهم سلّموا أيضا أنّه لا يجوز أن يقال للّه تعالى في فعله لم فعلت، لكنّهم بنوا الجواب عن شبهة الثنويّة هذه على أصل آخر غير أنّه لا يسئل عمّا يفعل و هو أنّه تعالى عالم بقبح القبيح و عالم بكونه غنيّاً عن فعل القبيح، و هو حكيم، و من كان كذلك فانّه يستحيل أن يفعل القبيح .

و إذا عرفنا ذلک عـرفنا اجمالاً أنّ كلّ ما يفعله تعالى فهو حكمـة و صـواب . و إذا كان كذلک لـم يجز للعبد أن يقول له في فعله تعالى لـم فعلت .

فالمعتزلة لهم ممّا أصّلوا دليل و لتسليمهم أنّه لا يسئل عمّا يفعل تجري الدلائل الثمانية المنقولة عن الأشاعرة عندهم أيضا .

فظهر بما ذكرنا على اختلاف المذهبين صدق قوله تعالى : ﴿**لا يسئل عمّا يفعل**﴾ (الأنبياء (٢١): ٢٣)، فحينئذ سقطت شبهة الثنويّة الداعية لهم على اثبات الشريک، سبحانه و تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً .

و اعلم أنّ مسألة التـوحيد من عويصات المسائل مع ظهـورها، و العقلاء تشـعّبوا فيها شعبا و ذهبوا مذاهب، و لكلّ شرف، و المذاهب فى الصفات ممّا لا سبيل الى حصرها، فالحكماء جعلوا صفاته تعالى عين ذاته على ما سنشير اليها فى محـلّها، و أمّا الصـوفيّة و أصحاب الكشف و أرباب النور و العيان فهم يذهبون الى اتحاد الوجود و يقولون بأنّ ذاته تعالى هو الوجود البحت يعنى المعنى المصدرى الذى هو بالفارسيّة «هستى» و ليس شىء غيره فى الوجود . قال الجامى :

يا جلىّ الظهور و الاشراق كيست جز تو در أنفس و آفاق

يعنى فى الكائنات غيرک شىء، أنت شمس الضحى و غيرک و كلّ ما سواه من الكائنات فهى ضلال نوره و مظاهر تعيّناته . و هذا مذهب تفرّدوا بابداعه و توحّدوا باختراعه و بالغوا فى ترويج هذا القـول نهاية المبالغـة و قـلّدهم بعض من استحسن طريقتهـم و أطـرى فى اثبات ذلک و أكثر فى تحقيقه و تصديقه من غير تصوّر الى أن أخرجه الى حدّ الافراط حتى أنّ الجامى لمّا رام التلبّس بلباسهم و حاول ايقاد نبراسهم و تأسيس أساسهم .

الأصل الثالث: في صفاته السلبيّة و فيها بحوث

البحث الأوّل

في أنّه تعالى ليس بجسم خلافاً للمشبّهة و الكرّاميّة، فانّهم يقولون بالتجسيم صريحاً

قالت الحكماء: إنّ الواجب تعالى ليس بجسم؛ لأنّ كلّ جسم فهو مركّب من أجزاء عقليّة و هي الجنس و الفصل، و وجوديّة و هي الهيولي و الصورة، أو الجواهر الفردة على اختلاف الآراء، و

مقداريّة هي الأبعاض . و كلّ مركّب محتاج إلى جزئه ، ولا شيء من المحتاج بواجب .

و أمّا المتكلّمون فلهم و خصوصاً القدماء منهم في هذا التنزيه مسلك آخر و فيه وجوه :

الأوّل : أنّ كلّ جسم فهو مشاراليه ، و كلّ مشار إليه فهو منقسم ؛ لأنّ ما على يمينه مغائر لما على يساره و بالعكس ، و كلّ منقسم مركّب ، و كلّ مركّب ممكن ، و الممكن لايكون واجباً قديماً أزليّاً ، لكنّه تعالى واجب قديم أزلىّ ، فلا يكون ممكناً . والدليل على أنّه تعالى قديم أزلىّ أمران :

الأوّل : أنّه ثبت بالبرهان أنّ ذاته تعالى غير قابل للعدم ؛ لأنّ كلّ ما كان قابلاً للعدم فهو ممكن ، و كلّ ممكن فهو محتاج إلى مؤثّر و مرجّح للوجود على العدم ، و إذا لم يكن حقيقته قابلة للعدم فوجوده أزليّ لامحالة . الثاني : أنّه تعالى لوكان محدثاً لكان حدوثه مختصّاً بوقت معيّن مع أنّه يجوز في العقل حدوثه قبل ذلک أو بعده ، و إذا كان كذلک فهو مفتقر إلى محدث آخر ولزم التسلسل و هو محال ، فثبت أنّ الباري تعالى قديم أزليّ فلا يجوز أن يكون ممكنا ، و إذا لم يكن ممكنا لم يكن مركّبا ، و إذا لم يكن مركّباً لم يكن جسماً .

و الثاني : من الوجوه الدالّة على أنّه تعالى ليس بجسم أنّ حقيقة الجسم من حيث هي تلک الحقيقة شيء واحد ، فلو كان الباري تعالى جسماً فهو من حيث أنّه جسم مساو لسائر الأجسام فهو إمّا أن يكون مخالفاً لها من اعتبار آخر أو لا يكون ، فان كان مخالفاً لها من اعتبار آخر فهو مركّب من جزئين : أحدهما مساو لسائر الأجسام ، و الآخر مخالف . و كلّ مركّب ممكن ، و كلّ ممكن محدث . و إن لم يكن مخالفاً لسائر الأجسام من اعتبار آخر يلزم من حدوث سائرالأجسام و امكانها حدوث الباري تعالى و امكانه تعالى عن ذلک أو من قدم الباري قدم الأجسام ، و كلّ ذلک باطل .

و الثالث : من الوجوه أنّ كلّ جسم متحيّز بالضرورة ، و الواجب ليس كذلک لمايأتي .

الرابع : أنّ الباري تعالى لوكان جسماً فامّا أن يتّصف بسائر صفات الأجسام ، فحينئذ يلزم اجتماع الضدين كالحركة و السكون و نحوهما ، و إمّا أن لايتّصف بشيء ، فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع أنّ الضدين قديكونان بحيث يمتنع خلوّ الجسم عنهما ، و إمّا أن يتّصف بالبعض دون البعض ، فيلزم احتياج الواجب في صفاته إن كان ذلک لمخصّص لاحتياجه إذا في الاتصاف إلى المخصّص أو يلزم الترجيح بلا مرجّح إن كان لا لمخصّص .

الخامس : أنّه تعالى لوكان جسماً كان متناهياً بدليل تناهي الأبعاد ، فيكون مشكّلاً ؛ لأنّ

الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم، و حينئذ إمّا أن يكون على جميع الأشكال و هو محال أو على البعض دون البعض إمّا لمخصّص، فيلزم الاحتياج أو لا لمخصّص، فيلزم الترجيح بلا مرجّح.

لايقال: هذا وارد في اتصاف الباري تعالى بصفاته دون أضدادها.

لأنّا نقول: صفاته صفات كمال يتّصف بها لذاته، و أضدادها صفات نقص يتنزّه عنها لذاته بخلاف الأضداد المتواردة على الأجسام، فانّها قد يكون متساوية الأقدام.

البحث الثاني
أنّه تعالى منزّه عن المكان و الجهة و الحيّز

خلافاً للكرّاميّة فانّهم قالوا: إنّه تعالى مختصّ بجهة الفوق، ثمّ الهيا صميّة فهم يقولون: أنّه سبحانه مبائن للعالم ببُعد لانهاية له، و العانديّة يقولون: إنّه تعالى مبائن للعالم ببُعدمتناه.

فقالت الحكماء: إنّه تعالى ليس في مكان و جهة؛ لأنّ المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من المحوي، أو للفراغ الذي يشغله الجسم. و الجهة اسم لمنتهي مأخذ الاشارة أو مقصد المتحرّك على اختلاف المذاهب، فحينئذ لايكون إلاّ للجسم والجسماني، و الواجب تعالى، تعالى عن ذلك.

و أمّا المتكلّمون فلهم فيه وجوه:

الأوّل: أنّ كلّ ماكان مختصّاً بمكان و جهة و حيّز فهو منقسم، و المنقسم لايكون واجباً لذاته. والباري تعالى واجب الوجود لذاته، فوجب أن لا يكون مختصّاً بمكان وجهة و حيّز مثلاً.

أمّا بيان أنّ كلّ ماكان مختصّاً بمكان فهو منقسم، فذلك لأنّه يمكن أن يشار إليه بالحس أنّه هنا أو هناك، فكلّ مشار إليه فأحد جوانبها غير الآخر، و كلّ ماكان كذلك فهو منقسم، فثبت أنّ كلّ مختصّ بمكان و جهة و حيّز فهو منقسم.

و أمّا بيان أنّ كلّ منقسم لايكون واجباً لذاته؛ فلأنّ كلّ منقسم فمجموعه مفتقر إلى كلّ واحد من أجزائه، و كلّ ماكان كذلك فهو ممكن، فثبت أنّ كلّ ماكان منقسما لايكون واجباً لذاته، فيكون تعالى منزّهاً عن الجهة و المكان والحيّز.

الثاني: أنّ الباري تعالى لو كان مختصّاً بمكان و حيّز فهو إمّا أن يمكنه الخروج من ذلك المكان أو لا يمكنه، فان كان الثاني كان تعالى كالشخص المفلوج الزمن العاجز الذي لا

يمكنه الخروج من مكانه أو كالجمادات، و هذا محال في حقّه تعالى عن ذلک علواً كبيراً. و إن كان الأوّل، فيصحّ عليه الحركة. و قد ثبت في مسألة حدوث الأجسام أنّ كلّ ماصحّ عليه الحركة، فهو محدث، و القديم ليس بمحدث، فوجب أن لا يكون تعالى في حيّز و جهة و مكان.

الثالث: أنّ الخصم يدّعي أنّ الباري تعالى مختصّ بمكان في الجهة و الحيّز؛

فنقول: هذا المكان الذي فيه تعالى إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، فان كان معدوماً فهو نفي محض و كون الشيء في النفي المحض محال، و إن كان موجوداً فهو إمّا قديم أو محدث، فان كان قديماً فذلک القديم إمّا أن يكون قائماً بذاته تعالى أو لايكون، فان كان قائماً بذاته فالجهة التي عبّرتموها صفة قائمة بذات الباري سبحانه و تعالى و ليس لنا في هذه المسألة منازعة؛ لأنّا سلّمنا قيام الصفات القديمة بذات الباري سبحانه، و إن لم يكن قائماً بذاته، فالمكان و الحيّز عبارة عن ذات قديم قائم بنفسه، فيكون الباري سبحانه و تعالى محتاجاً اليه. و هذا الكلام باطل باتفاق المسلمين. و أمّا إن كان محدثاً، فالباري سبحانه و تعالى في الأزل موجود بلامكان، فيكون منزّهاً في ماهيّته عن المكان، و المنزّه في حقيقته عن المكان يمتنع أن يصير مكانيّاً، وإلاّ لزم قلب الحقيقة و تغيّر المهيّة و هو محال، فثبت أنّه منزّه عن المكان.

الرابع: أنّه تعالى لوكان في مكان لكان محتاجاً إليه ضرورة، و المحتاج إلى الغير ممكن، فيلزم امكان الواجب تعالى و هو محال. و أيضا لكان المكان مستغنياً عنه لإمكان الخلاء، و المستغنى عن الواجب يكون مستغنياً عمّا سواه بطريق الأولى، فيكون واجباً، و المفروض أنّ الواجب هو المتمكّن لا المكان.

الخامس: لو كان الواجب تعالى في حيّز و جهة، فامّا أن يكون في جميع الأحياز و الجهات، فيلزم تداخل المتحيّزات فيه و مخالطته تعالى لما لا ينبغي كالأصنام و القاذورات، و إمّا أن يكون في البعض، فان كان لمخصّص لزم الاحتياج و إلاّ لزم الترجيح بلا مرجّح، و هذا جميعاً باطل.

تنبيه

قلت: وها هنا ما يجب أن يتنبّه له، فاعلم أنّ المخالفين في هذه المطالب أجروا الجسم مجري الموجود و هو خلاف للعرف و اللغة و مخالف لجميع ما اشتهر من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه و بمعنى الذات و الحقيقة اصطلاح

شايع فيما بين الحكماء، فمن هاهنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب تعالى أم جعلوا هذا الاصطلاح مَهرباً و معاذاً و مثابة لهم، ففي كلام أبي عبداللَّه محمّدبن كرّام الغزنوي ثمّ النيسابوريّ و هو رأسهم و رئيسهم و إليه ينسبون، فيقال كرّاميّة إنّ اللَّه تعالى أحديّ الذات، أحديّ الجوهر.

و أقول: و مع هذا لاينبغي أن يُجترأ على ذلک و لا على اطلاق الجسم عليه تعالى بمعنى الموجود. أمّا سمعاً؛ فلعدم توقيفه تعالى و اذن الشارع. و أمّا عقلاً؛ فلإبهامه لما عليه المجسّمه من كونه جسماً بالمعنى المشهور و لما عليه النصارى من أنّه جوهر واحد له ثلاثة أقانيم على ما سيجيء.

و أمّا القائلون بحقيقة الجسميّه و الحيّز و الجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهميّة كاذبة تستلزمها، و على آيات و أحاديث يشعر بها.

أمّا الأوّل: فكقولهم: كلّ موجود فهو إمّا جسم أو حالّ في جسم. والواجب يمتنع أن يكون حالّاً في الجسم لامتناع احتياجه، فتعيّن كونه جسماً. و كقولهم: كلّ موجود إمّا متحيّزاً أو حالّ في المتحيّز، و يتعيّن كونه متحيّزاً لما مرّ كما مرّ. و كقولهم: الواجب إمّا متصل بالعالم أو منفصل عنه، و أيّاً ماكان، كان في جهة منه. و كقولهم: الواجب تعالى إمّا داخل في العالم فيكون متحيّزاً أو خارج منه فيكون في جهة منه. و يدّعون في صحّة هذه المنفصلات و تمام انحصارها الضرورة.

و الجواب: المنع كيف وليس تركيبها عن الشيء و نقيضه أو المتساوى لنقيضه و أطبق أكثر العقلاء على خلافها و على أنّ الموجود إمّا جسم أو جسمانيّ أو ليس بجسم، و كذا باقي التقسيمات المذكورة. و الجزم بالانحصار في القسمين إنّما هو من الأحكام الكاذبة للوهم، و دعوى الضرورة مبنيّة على العناد و المكابرة أو على أنّ الوهميّات كثيراً مّا يشتبه بالأوليّات.

و أمّا الثاني: فكقوله تعالى: ﴿**و جاء ربّک**﴾، ﴿**و هل ينظرون إلاّ أن يأتيهم اللَّه**﴾ (البقرة(۲): ۲۱۰)، ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾(طه(۲۰): ۵)، ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب**﴾(فاطر (۳۵): ۱۰)، ﴿**و يبقى وجه ربّک**﴾(الرحمن(۵۵): ۲۷)، ﴿**يداللَّه فوق أيديهم**﴾(الفتح(۴۸): ۱۰)، ﴿**و لتصنع على عيني**﴾(طه(۲۰): ۳۹)، ﴿**خلقت بيدى**﴾(ص(۳۸): ۷۵)، ﴿**والسماوات مطويّات بيمينه**﴾(الزمر(۳۹): ۶۷)، ﴿**يا حسرتا على ما فرّطت فى جنب اللَّه**﴾(الزمر(۳۹): ۵۶)، ﴿**يخافون ربّهم**

من فوقهم﴾(النحل(١٦): ٥٠)، إلى غير ذلک. و کقوله ﷺ للجارية الخرساء: أين اللّه فأشارت إلى السماء فلم ينكر عليها و حكم باسلامها. و كقوله: «إنّ اللّه تعالى نزل إلى السماء الدنيا»،[1] و كقوله: «إنّ اللّه خلق آدم على صورته»،[2] «إنّ الجبّار يضع قدمه في النار»،[3] إنّه يضحک إلى أوليائه حتي يبدو نواجده أنّ الصدقة يقع في كفّ الرحمن، إلى غيرذلک.

والجواب: أنّها ظنيّات سمعيّة في معارضة قطعيّات عقليّة. و الأدلّة العقليّة و النقليّة إذا تعارضتا فامّا أن تصدّقا معاً و حينئذ يلزم تصديق النفي والاثبات أو تكذّبا معا، فيلزم تكذيبهما و هما محالان، أو تكذّب العقليّة و تصدّق النقليّة و هو محال أيضا؛ لأنّ تصحيح الأدلّة النقليّة موقوف على صحّة برهان العقل؛ لأنّه مالم يثبت بالدلائل العقليّة القاطعة وجود الصانع و صفاته و صدق الرسالة لم يتقرّر صحّة الدلائل النقليّة، فلو أنّا كذّبنا العقليّات لأجل تقرير الظواهر النقليّة لكنّا كذّبنا الأصل بالفرع، و إذا بطل الأصل فالفرع حينئذ أولى بالبطلان، فيفضي ذلک إلى ابطال العقل و النقل جميعاً و هو محال. فلم يبق إلاّ القسم الرابع، و هو أن نصدّق الدلائل العقليّة و نأوّل ظواهر الآيات بأنّ مراد اللّه تعالى من ظواهرها ما يوافق هذه الأدلّة العقليّة و نقطع بأنّها ليست على ظواهرها و نفوّض العلم بمعانيها إلى اللّه تعالى مع اعتقاد حقّيّتها جزماً على الطريق الأسلم الموافق للوقف على «إلاّ اللّه» في قوله تعالى: ﴿**و ما يعلم تأويله إلاّ اللّه و الراسخون فى العلم يقولون**﴾(آل عمران(٣): ٧). و نأوّل تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلّة العقليّة على ما ذكر في كتب التفسير و شروح صحاح الأحاديث أو سلوكاً للطريق الأحكم الموافق للعطف في الآية بين «إلاّ اللّه» والراسخون في العلم، فهذا مقامين: فلأوّل: قول أكابر السلف، والثاني: قول علماء الأصول.

فان قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيّز و الجهة فما بال الكتب السماويّة و الأحاديث النبويّة مشعرة في مواضع لا يحصى بثبوت ذلک من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلک كما كرّرت الدلالة على وجود الصانع و وحدته و علمه و قدرته و حقيقة المعاد و حشر الأجساد في عدّة مواضع و أكّدت غاية التأكيد مع أنّ هذا أيضا حقيق بغاية التأكيد و التحقيق لما تقرّر في فطرة العقلاء مع اختلاف الأديان و الآراء من التوجّه إلى العلو عند

١. *مسند أحمد*، ج٢، ص٤٣٣.
٢. *الكافى*، ج١، ص١٣٤، ح٤؛ *عيون أخبار الرضا* ﷺ، ج٢، ص١١٠، ح١٢.
٣. *شرح المقاصد*، ج٢، ص٦٧.

الدعاء و رفع الأيدي إلى السماء .

و أجيب : بأنّه لمّا كان التنزيه عن الجهة ممّا يقصر عنه عقول العامّة حتي يكاد يجزم بنفي ماليس في الجهة كان الأنسب في خطاباتهم و الأقرب إلى اصلاحهم و الأليق بدعوتهم إلى الحقّ ما يكون ظاهراً في التشبيه ، و كون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزية المطلق عمّا هو من سمات الحدوث ، فانّ اللائق بحال الحكيم أن : «يكلّم الناس على قدر عقولهم» .[1]

و أمّا توجّه العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنّه في السماء بل من جهة أنّ السماء قبلة الدعاء ، إذ من هذا الجانب يتوقع الخيرات و البركات ، و هبوط الأنوار و نزول الأمطار .

تفريع لابدّ من تقريعه

لمّا ثبت أنّ الواجب تعالى ليس بجسم ، ظهر أنّه لايتصف بشيء من الكيفيّات المحسوسة بالحواس الظاهرة أو الباطنة مثل الصورة و اللون و الطعم و الرائحة و اللذة و الألم و الفرح و الغمّ و الشهوة و الغضب و نحو ذلک ، إذ لايُعقل منها إلاّ ما يخصّ الأجسام و إن كان البعض منها مختصّا بذوات الأنفس ؛ و لأنّ البعض منها تغيّرات و انفعالات و هي على اللّه تعالى محال . و أمّا الحكماء فانّهم أثبتوا اللّذة العقليّة ؛ لأنّ كمالاته أمور ملائمة هوتعالى مدرک لها ، فيبتهج بها . و اعترض عليهم أيضا .

البحث الثالث
في أنّ ماهيّته تعالى مخالفة لسائر المهيّات لذاتها

اعلم أنّ عند المحققين من المتقدّمين و المتأخّرين ، و زعم كثير من المتكلّمين أنّ الذوات كلّها متساوية و امتياز بعضها عن البعض بصفات مخصوصة ، و امتياز ذات اللّه تعالى عن غيرها بالصفات الالهيّة و هي الوجوب و القدرة التامّة و العلم الكامل .

و تحقيق هذا البحث أنّهم إن أرادوا بالذات الماهيّة فذلک واضح البطلان ؛ لأنّ ماهيّته تعالى لوكانت مساوية لماهيّة الممكنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة إن كان لا لأمر لزم الترجيح بلا مرجّح ، و إن كان لأمر فذلک الأمر إن كان منفصلا يلزم أن يكون

---

١ . *الكافي* ، ج١ ، ص٢٣ ، ح١٥ ؛ *تحف العقول* ، ص٣٧ .

وجوبه بالغير، فيكون ممكناً بالذات، و إن لم يكن منفصلا يعود الكلام في اختصاصه و دار أو تسلسل. و إن أرادوا بالذات كلّ ما يعلم بالاستقلال كما صرّحوا به في بعض كتبهم أنّ الذات كلّ ما يمكن أن يتصوّر بالاستقلال، و الصفة كلّ مالا يمكن تصوّره إلاّ تابعاً، فيصير النزاع لفظياً و هو أعلم.

البحث الرابع
في أنّ حقيقة اللّه تعالى غير معلومة للبشر

اتفقت الفلاسفة و المحقّقون من المتكلّمين أنّ ماهيّته تعالى غير معلومة للبشر. و خالفهم قوم من المتكلّمين و قالوا: إنّا نحكم على ذات اللّه تعالى بأحكام، و الحكم مسبوق بتصوّر المحكوم عليه بالحقيقة و ذلک ضعيف؛ لأنّ تصوّر المحكوم عليه لا يجب أن يكون بالحقيقة بل جاز أن يكون بوجه من الوجوه. و الحقّ أنّ ماهيّة اللّه و حقيقته غير معلومة للبشر، إذ المعلوم من اللّه تعالى ليس إلاّ الصفات مثل الوجوب و الوجود، و العلم والقدرة، و السلبيّات مثل أنّه تعالى ليس بجسم و لا مركّب و غير ذلک، و معلوم أنّ ذلک لا يوجب العلم بكنه حقيقته.

نكته: ولنعم ما قال بعض المحققين:

إن سألنا سائل عن اللّه تعالى ما هو؟ قلنا: إن أردت بما اسمه، فاللّه الرحمن الرحيم، و إن أردتَ بما صفته، فسميع بصير متكلّم، و إن أردتَ بما فعله، فخلق المخلوقات و وضع كلّ شيء موضعه، و إن أردت بما ماهيّته، فهو متعال عن الجنس و المثال.[1]

سبحانک ما أعظم سلطانک سافرت الأذكار في كنهک و أوغلت في المسير، ثمّ رجعت عاجزة حزينة تقصيراً و قصوراً عن درک ما التمست، فنادت أن يا واجب الوجود و مفيض الخير و الجود علمنا أن لا مذهب وراک و لاحول لغيرک.

وللّه درّ الشيخ، رئيس الحكماء، أبي علي سينا ـ قدّس اللّه سرّه ـ:

اعتصام الوري بمغفرتک — عجز الواصفون عن صفتک
تب علينا فانّنا بشر — ما عرفناک حق معرفتک

و أين الشيخ في معرض مَن عنده الأشياخ بمنزلة الأشباح الخالية عن الأرواح و الأئمّة من العلماء الكبراء الفحول كالمجانين العارية عن حلل العقول.

---

١. القائل هو الشيخ أبو منصور الماتريدى. «حاشيه نسخه مجلس شورى».

خرد به حضرت او همچو طفل در ابجد
هنر به خدمت او همچـو بچّه در کتّاب

صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و هو مع ماله من الوحي و المشاهدة والعلم بالغيب و المكاشفة يقول : «ما عرفناک» .

در اوجی که خورشید کرزان بود — کجا ذرّه را تابش امکان بود
به جائی که رستم گریزد ز جنگ — مرا و تو این است جای درنگ

البحث الخامس
في أنّه تعالى منزّه عن أن يحلّ في شيء من الذوات و الصفات

و النصارى و بعض من مدّعي الاسلام يجوّزونها على ما سيجيء تفصيل مذاهبهم . و الحجّة على فساد مذهبهم من وجوه :

الأوّل : أنّ ذات الباري سبحانه و تعالى لو حَلّ في شيء فذلک الحلول إمّا على سبيل الوجوب أو على سبيل الجواز ، فان كانت على سبيل الوجوب ، فيلزم إمّا من قدم ذاته قدم ذلک المحلّ أو من حدوث ذلک المحل حدوث الباري سبحانه و تعالى ، و كلاهما محال . و إن كان على سبيل الجواز فهو غنيّ في ذاته عن ذلک المحلّ ، و ما كان مستغنيا عن المحل امتنع حلوله فيه و إلاّ لزم وقوع التغيّر في ذاته تعالى و هو محال ، فثبت أنّ الباري سبحانه و تعالى لا يحلّ في شيء البتّة .

الثاني : أنّ الحالّ في الشيء يفتقر إليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان أو عرض في جوهر أو صورة في مادة كما هو رأي الحكماء أو صفة في موصوف كصفات المجرّدات ، والافتقار إلى الغير ينافى الوجوب .

فان قلت : قد يكون حلول امتزاج كالماء في الوردة و الدهن في اللبن .

قلت : ذلک من خواصّ الأجسام و مفضي إلى الأقسام و عائد إلى حلول الجسم في المكان .

الثالث : أنّ الحلول في الغير إن لم يكن صفة كمال وجب نفيه عنه تعالى ، و إن كان لزم كون الواجب تعالى مستكملاً بالغير و هو باطل وفاقاً .

الرابع : أنّه تعالى لو حلّ في شيء لزم تحيّزه ؛ لأنّ المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيّز تبعاً لحصول الجوهر . و أمّا صفات البارى تعالى فالفلاسفة

لا يقولون بها و المتكلّمون لا يقولون بكونها أعراضاً ولا بكونها حالّة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت.

الخامس: أنّه تعالى لو حلّ في جسم على ما يزعم الخصم، فامّا أن يكون الحلول في جميع أجزائه فيلزم الانقسام، فانّ الحالّ في جميع أجزاء المنقسم منقسم ضرورة، و إمّا في جزء منه، فيكون تعالى أصغر الأشياء كالجزء الذي لا يتجزّى مثلاً، و كلاهما باطل بالضرورة و الاعتراف.

قلت: القول بالحلول يُحكى عن النصارى في حقّ عيسى ـ صلى اللّه عليه ـ و عن بعض الغلاة من الشيعة في حقّ الأئمّة ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ، و عن بعض المتصوّفة في حقّ كمّلهم ـ رضي اللّه عنهم ـ كما سنفصّل الجميع في البحث الآتي في نفي الاتحاد.

البحث السادس
في أنّه تعالى منزّه عن أن يتّحد بشيء البتّة

خلافاً للنصاري أيضا و بعض مدّعي الاسلام من الملاحدة ـ لعنهم اللّه ـ على حدّة و أهل الاباحة الذين يدّعون محبّة اللّه تعالى كذباً و زوراً، و هؤلاء الذين نكنّي عنهم في كتابنا هذا بالمتصوّفة و القلندريّة، فهم قائلون بالاتحاد و يتمسّكون بما نقل عن بعض أكابر الصوفيّة و خصوصاً عن أبي يزيد البسطامي ـ قدّس سرّه ـ أنّه قال: سبحاني ما أعظم شأني.

و ما روي عن الحسين بن منصور الحلاّج أنّه قال: أنا الحق. و من أنّ الصوفيّة كثيراً ما ينشدون هذا البيت:

رقّ الزجاج و رقّت الخمر　　فتشابها و تشاكل الأمر
فكأنّما خمر و لا قدح　　و كأنّها قدح و لا خمر

و أيضا:

أنا من أهوى و من أهوى أنا　　نحن روحان حللنا بدنا

و اعلم أنّ أبا يزيد و الحسين و أكابر الصوفيّة بريئون عن هذا المذهب و الاعتقاد، و لهذه الكلمات تأويلات كثيرة كما في نصوص الانجيل الدالّة على الاتحاد و الحلول.

و أمّا الدليل على فساد مذهبهم فمن وجهين:

الأوّل: هو أنّ الشيئين إذا إتّحد أحدهما بالآخر، فبعد حصول الاتحاد إمّا أن يكونا باقيين أو يكونا فانيين أو يكون أحدهما فانياً و الآخر باقياً، فان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد، فلا

يحصل الاتحاد، و إن كانا فانيين و كان قد حصل هناک ثالث فلا يحصل الاتحاد أيضا، و إن فني أحدهما و بقي الآخر فالاتحاد أيضا محال؛ لأنّ الموجود لا يكون عين المعدوم.

و اعلم أنّ هذا دليل قاطع و برهان ساطع و حجّة قائمة انكارها لايليق إلاّ بالنوكى و الحمق و الجّهال.

والثاني: أنّ من الاتحاد يلزم كون الواجب ممكنا و الممكن واجباً و هو محال بالضرورة.

قلت: كما قامت الدلالة على امتناع الحلول و الاتحاد على ذاته تعالى فكذا على صفاته تعالى، بل أولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات و الاحتمالات التي تذهب اليها أوهام المخالفين في هذا الأصل ثمانية: حلول ذات الواجب تعالى أو صفته في بدن الانسان أو روحه و كذا الاتحاد.

و أمّا المخالفون، فمنهم النصارى و منهم المنتمون إلى الاسلام. أمّا النصارى فقد ذهبوا إلى أنّ اللّه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم هي الوجود و العلم و الحياة المعبّر عنها عندهم بالأب و الابن و روح القدس على ما يقولون كلام النصارى، أثا«أب»، إثنا«ابن»، روحا قذشا«روح القدس». و يعنون بالجوهر القائم بنفسه و بالأقنوم الصفة، و جعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل إلى أنّ الصفات نفس الذات و اقتصارهم على العلم و الحياة دون القدرة و غيرها من الصفات جهالة أخري، و كأنّهم يجعلون القدرة راجعة إلى الحياة و السمع و البصر إلى العلم، ثمّ قالوا: إنّ الكلمة و هي أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح عليه السلام و تدرّعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكائيّة و بطريق الاشراق كما يشرق الشمس من كرّة على بلور عند النسطوريّة، و بطريق الانقلاب لحماً و دماً بحيث صار الاله تعالى هو المسيح عليه السلام عند اليعقوبيّة. يعقوبيّة و قالت المرقوصيّة: ظهر اللاّهوت بالناسوت كما يظهر الملک في صورة البشر. و منهم من قال: تركّب اللاهوت و الناسوت كالنفس مع البدن.[1]

و قيل: إنّ الكلمة قد يدخل الجسد، فيظهر عنه خوارق العادات و قد يفارقه فيحمله الآلام و الآفات إلى غير ذلک من الهذيانات.

و أمّا المنتمون إلى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بأنّه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبرئيل عليه السلام في شأن دحية بن خليفة الكلبي و كبعض الجن و الشياطين في صورة الأناس، فلا يبعد أن يظهر اللّه تعالى في صورة بعض الكاملين، و

١. *الملل و النحل*، ج١، ص٢٢٤؛ *شرح المقاصد فى علم الكلام*، ج٢، ص٦٩.

أولي الناس بذلک عـليّ ـ صلّى اللَّه عليـه ـ و أولاده المعصـومـون الذين هم خير البـريّة المخصوصون بوفور العلم و الكمالات العلميّة و العمليّة، فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم و الأعمال ما هو فوق الطاقة البشريّة.

و قال عليّ ـ صلى اللَّه عليه ـ:

واللَّه ما قلعت باب خيبر بقوّة جسدانيّة و لكن قلعته بقوّة الهيّة رحمانيّة.[1]

و منهم بعض المـتـصـوّفة القائلـون بـأنّ السالک إذا أمعن في السـلـوک و خاض لـجّة الوصول، فـربّما يحلّ اللَّه تعالى عـمّا يقـول الظالمـون علواً كبيـراً، فيه كالنار في الحديـدة المحماة بحيث لا تمايز أو يتّحد به بحيث لا اثنينيّة و لا تغائر، فصحّ أن يقول: هو أنا و أنا هو. و حينئذ يرتفع الأمر و النهي و يظهر من العجائب و الغرائب مالا يتصوّر من البشر، و فساد الرأيين غنـيّ عن البيان خصوصاً عند من عقله يتصف بصفة الكمال و الـرجحان، و ظاهر أنّ كلامهم الطويل في ذلک خـارج عن طريق العقل و الشرع، و قد أسلفنا بطلانهـا لكن من يضلل اللَّه فماله من هاد.

بيان

اعلم أنّ هاهنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول و الاتحاد و ليسا منهما في شيء:

الأوّل: أنّ السالک إذا انتهى سلوكه إلى اللَّه و في اللَّه يستغرق في بحرالتوحيد و العرفان بحيث يضمـحـلّ ذاته في ذاته و صفاته في صفاته و يغـيـب عـن كـلّ ماسـواه و لايري في الوجود إلاّ اللَّه، و هذا الذي يسمّونه الفناء في التوحيد و إليه يشير الحديث الالهي:

إنّ العبد لايزال تتقرّب اليّ بالنوافل حتي أحببته، فاذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع و بصره الذي به يبصر.

و حينئذ ربّما يصدر عنه عبارات يشعر بالحلول و الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلک الحال و تعذّر الكشف عنها بالمقال.

و إنّ قميصاً خيطه من نسج تسعة و عشرين حرفاً عن معاليه قاصر

و نحن على ساحل التمنّي و شاطيء الأمل نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان و نعترف بأنّ طريق الفناء في داماء التوحيد العيان دون البرهان.

---

۱. *بحارالأنوار*، ج۴۰، ص۳۱۸، ح۲ نقلاً عن *الخرائج*؛ *مستدرک سفينة البحار*، ج۳، ص۱۰؛ *شرح نهج البلاغة* لابن أبی الحديد، ج۵، ص۷.

الثاني : أنّ الواجب تعالى هو الوجود المطلق و هو واحد لاكثرة فيه أصلاً ، و إنّما الكثرة في الاضافات و التعيّنات التي هي بمنزلة الخيال و السراب .

كلّ مافي الكون و هم أوخيال أو عكوس أو نقوش أو ظلال

إذ الكلّ في الحقيقة واحد يتكرّر على المظاهر لا بطريق المخالطة و يتكثّر في البواطن لا بطريق الانقسام و لاحلول هاهنا و لا اتحاد لعدم الاثنينيّة و الغيريّة .

أ أنت أم أنا هذا العين في العين حاشاي حاشاي عن اثبات الاثنين

ارشاد في ارفاد

اعلم أنّ أهل الحق ـ صان اللّه أقدارهم و قدّس أسرارهم ـ يقولون :

إنّ الجميل إنّما يلتذّ من جماله إذا نظر في المرآة ، لهذا نزل الوجود المطلق من سماء الاطلاق و غيب الهويّة ، فتجلّي في مرايا التعيّنات و مجالي التشخّصات ، فرآى حسنه في المرايا المختلفة المتخالفة و ظهر في كلّ مرآة بصورة مناسبة لها . و إنّما ظهرت الكثرة بحسب تعدّد المظاهر .

صد هزار آئينه دارد شاهد مقصود من او به هر آئينه كارد جان در او پيدا شود

و جاء في الحديث القدسي : «يابن آدم إنّي بحقّي لک محبّ ، فبحقّي عليک كن لي محبّاً» .[1]

سايه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بوديم او به ما مشتاق بود

و لمّا كان التعيّن أمراً اعتبارياً و ظهوره بواسطة النور الساري في المراتب ، كان الجنيد ـ قدّس اللّه روحه ـ لمّا سمع حديثه ﷺ : «كان اللّه و لم يكن معه شيء» قال : و الآن أيضا كذلک .

و قال بعضهم : إنّ ما قال مندرج في الحديث أيضا ، و كان هاهنا ككان في قوله : ﴿**كان اللّه عليماً حكيماً**﴾(النساء(۴) : ۱۱) . و ﴿**إنّ اللّه كان غفوراً رحيماً**﴾(النساء(۴) : ۲۳) واللّه أعلم بأنّ كان كان بهذا المعنى أو لم يكون .

و أمّا الظهورات المتنوّعة و التجليّات المتكثّرة فليست في وحدة ذاته و كمال صفاته بقادحة .

و ما الوجه إلاّ واحد غير أنّه إذا أنت أعددت المرايا تعدّداً

١ . شرح *نهج البلاغة* لابن أبى الحديد ، ج١١ ، ص٧٩ ؛ *الفتوحات المكيّة* ، ج٢ ، ص٣٢٢ .

فانّ ضوء الشمس لمّا أشرق على الأرض لاينقسم و لا يتكثّر في حدّ ذاته، فأمّا إذا أشرق على قوارير متخالفة ملوّنة بألوان مختلفة يظهر في كلّ بلَون و هو في نفس الأمر منزّه عن اللّون، و إن أشرق على القاذورات مثلاً و الخسايس فرضاً لا يكون ذلک له نقصاً و نقصاً كما أنّه لايزيده شرف إذا أشرق على الطاهرات و النفايس، و جميع الصور مظاهر نوره تعالى ذهنيّاً أو خارجيّاً، كاملاً أو ناقصاً. و جواز ذلک أي ظهوره في النواقص مأثور في الخبر، منقول في الأثر حيث قال ﷺ:

إنّ الحق يتجلّي يوم القيامة بصورة النقصان فينكرونها، ثمّ تتحوّل بصورة الكمال فيقبلونها.[1]

قال الشيخ محيي الدين المغربي الطائي الأندلسي ـ رحمه اللّه ـ في الفصّ الهودي من فصوصه:

إيّاک أن تتقيّد بعقد مخصوص و تكفر بما سواه، فيفوتک خير كثير بل يفوتک العلم بالأمر على ماهو عليه، فكن في نفسک هيولي سائر المعتقدات كلّها، فانّ الاله تبارک و تعالى أوسع و أعظم من أن يحضره عقد دون عقد، فانّه يقول: ﴿**فأينما تولّوا فثمّ وجه اللّه**﴾(البقرة(٢): ١١٥)، ووجه الشيء حقيقته، فنبّه بهذا قلوب العارفين لئلاّ يشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا، فانّه لايدري العبد في أيّ نفس يقبض فقد يُقبض في وقت غفلة فلا يستوي مع من يقبض على حضور.[2]

قال الحافظ العارف الشيرازي ـ رضي اللّه عنه ـ:

حكم مستوری و مستی همه بر خاتمت است
کس ندانست که آخر به چه حالت برود
کروی آخر عمر از می و معشوق بگیر
حیف اوقات که یکسر به بطالت برود

و أمّا هؤلاء الأكابر الأشياخ عن اعتقاد الحلول و الاتحاد منزّهون و له تعالى منزّهون.

و أمّا ما يُروى منهم من تجويز الرؤية، فمحمول على العلم اليقيني و الاعتقاد الثابت القلبي القطعي كما نصّ به الأمير، أمير كلّ أمير، و مولي كلّ صغير و كبير، أسداللّه و سيفه و أخو رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليهما ـ حين سأله زعلب اليماني،

١. شرح *فصوص الحكم* للقيصرى، ص٥٩٦.
٢. نفس المصدر، ص٧٤٥.

هل رأيت ربّک؟ فقال: ما أنا أعبد ربّاً لم أره. قال: و كيف رأيته؟ قال: لا تراه العيون بمشاهدة العيان ولكن تراه القلوب بحقائق الايمان.[1]

و مثل ذلک ما سأل الصدّيق أبوذرّ جندب بن جنادة الغفاريّ ـ رضي اللّه عنه ـ عن رسول اللّه ﷺ: «هل رأيت ربّک؟ فقال: نـورانـيّ أراه».[2] و قال المتكلّمون: إنّ «نورانيّ» كلمتان يعني: نور أنـيّ أراه، أنّي بفتح الهـمـزة بمعنى من أيـن، كما قال تعالـى: ﴿**فأتوا حرثكم أنىّ شئتم**﴾(البقرة(٢): ٢٢٣). و هم يقولون: إنّه تعالى منزّه بحسب ذاته تعالى عن التنزيه و التشبيه أيضا، ولكن ربّما يوصف بهما في مراتب الأسماء و الصفات و يقولون لهؤلاء المتكلّمين إنّكم تنزّهونه عن التشبيه ذاهلين عن أنّ التنزيه عن التشبيه تشبيهه بالمجرّدات.

و قال الحضرة العليّة الشريفة الشريفيّة العلاميّة ـ قدّس اللّه نفسه السلاميّة ـ ناظر صوفي متكلّما فقال: المتكلّم.

برئت عن إله يظهر في الكلب و السنور، فقال الصوفي: برئت عن إله لا يظهر فيهما، فحزم الحاضرون كفر أحدهما، فبلغ خبرهما إلى كامل كان في ذلک الزمان، فوجّه كلامهما بأنّ غرض الأوّل أنّ الكلب و السنور في غاية الخسّة و مخالطتهما و ملابستهما نقصان تامّ، فهو بريء عن الاله الناقص. و الثاني يقول: إنّه لانقصان له في مخالطتهما كما بيّنّا آنفاً من تمثيله بشروق الشمس على القاذورات و لانقصان لها و عيبَ، و إن لم يظهر فيهما لكان فيضه ناقصاً، فهو أيضا برئ عن الاله الناقص، فلم يلزم كفرهما جميعاً.

و قال المولى العلاّمة النيسابوري ـ رضي اللّه عنه ـ في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿**و إذا سألک عبادى عنّى فانّى قريب**﴾(البقرة(٢): ١٨٦):

لاذرّة من ذرّات العالم إلاّ و نور الأنوار محيط بها، قاهر عليها، قريب منها، أقرب من وجودها اليها، لا بمجرّد العلم فقط و لا بمعنى الصنع و الايجاد، بل بضرب آخر لا يكشف المقال عنه غير الخيال مع أنّ التعبير عن بعض ذلک يوجب شنعة الجهّال.[3]

رمزتُ إليه حـذار الرقيـب ... وكتمان سرّ الحبيب حبيب
إذا مـا تلاشئـت في نـوره ... يقول ادع عبدي فانّي قريب

١. مسند أحمد، ج٥، ص١٧٥؛ *فتح القدير* للشوكانى، ج٥، ص١١١.
٢. *الكافى*، ج١، ص٩٨، ح٦؛ *الأمالى للصدوق*، ص٤٣٣.
٣. *تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ج١، ص١٩٣.

نكتة بديعة

قد قرع سمعک غير مرّة و علمت أنّ المأثور المشهور من جمهور أهل الاشراق و النور أعني الصوفيّة ـ رحمهم اللّه ـ أنّهم يقولون : إنّ أسرار الحقيقة لا يمكن أن يقال ، و لهذا الكلام محملين :

أحدهما: أنّ ظاهرها لا يوافق الشريعة فلا يقال حذراً عن الجّهال العارين عن علوم الباطن كما أشرنا اليه .

و ثانيهما : أنّ العبارة لا يفي بأدائه كمانبغي ، و المنطق عاجز عن أن يقولها كما ينبغي ، والكفر في قوله ﷺ ، : «افشاء سرّ الربوبيّة كفر»[1] يقابل الاسلام بالتقدير الأوّل و للاظهار بالثاني ، فانّ الكفر هو الستر لغة يعني أنّ كلّ عبارة تجعلونها و تحرّرونها للاظهار و الافشاء فهي سبب الكفر و الاخفاء .

هذا فلّما عجزنا عن بيانه بالعبارة اضطررنا على أن نعبّر عنه بالرمز و الاشارة .

عباراتنا شتّي وحسنک واحد ... و كلّ إلى ذاک الجمال يشير

البحث السابع
أنّه تعالى منزّه عن التغيّر

قالت الأشاعرة : إنّه تعالى منزّه عن التغيّر فى ذاته و صفاته الحقيقيّة ، و كما أنّ ذاته تعالى قديم أزليّ كذلک جميع صفاته الحقيقيّة قديم لا تقبل التغيّر أصلا بوجه من الوجوه . و إنّما قيّدت الصفات بالحقيقيّة ؛ لأنّ صفات الباري تعالى ينقسم إلى اضافات لا وجود لها في الأعيان كتعلّق العلم و القدرة و الارادة و هي متغيّرة متبدّلة ، و إلى أمور حقيقيّة كنفس العلم و القدرة و الارادة و هي قديمة لاتتغيّر و لا تتبدّل عندهم .

و الكرّاميّون يجوّزون تغيّر صفاته مطلقاً ، و البرهان الذي يحكم على مذهبهم بالبطلان هو أنّ تلک الصفة الحادثة في ذات اللّه تعالى إمّا أن يكون من صفات الكمال أو لا يكون منها ، فان كانت فقبل حدوث تلک الصفة كانت الذات خالية عن صفة من صفات الكمال ، و الخالي عنها ناقص ، فيلزم أن يكون ذاته تعالى قبل حدوث تلک الصفة ناقصاً و هو عليه محال . و إن يكن فيمتنع قيامها بذاته تعالى ؛ لأنّ العقلاء أجمعوا على أنّ صفاته تعالى

---

١ . *سير أعلام النبلاء* . ج١٩ ، ص٣٣٢ ؛ *فيض القدير شرح الجامع الصغير* ، ج٥ ، ص٤٠٤ .

لابدّ و أن يكون من صفات الكمال، فثبت أنّ التغيّر في ذاته تعالى و صفاته الحقيقيّة محال.

و اعترض: بأنّا لانسلّم أنّ الخلوّ عن صفة الكمال نقص، و إنّما يكون كذلك لولم يكن حال الخلوّ متصفاً بكمال يكون زواله شرطاً لحدوث هذا الكمال، و ذلک بأن يتصف دائماً بنوع كمال يتعاقب أفراده من غير بداية و نهاية و يكون حصول كلّ لاحق مشروطاً بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الأفلاک، و الخلوّ عن كلّ فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصاً.

و أجيب: بأنّ السند مدفوع بأنّه إذا كان كلّ فرد حادثاً كان النوع حادثاً ضرورة أنّه لا يوجد إلاّ في ضمن فرد، و بأنّه في الأزال يكون خاليا عن كلّ فرد ضرورة امتناع الحادث، فيكون ناقصاً.

هذا ما عوّل عليه القوم من وجه الاستدلال و قد ضعّفوه أيضا. و أمّا بيان المذهب الحق في صفاته تعالى فلابدّ له من تقديم مقدّمة كاشفة عن مذاهب الطوائف في هذه المسألة هي أنّه ذهبت الأشاعرة إلى أنّ للّه تعالى معاني قائمة بذاته هي القدرة و العلم و غيرهما من الصفات، و تلک المعاني يقتضي القادريّة و العالميّة و الحييّة إلى غيرها من باقي الصفات، و يقولون هي زائدة على ذاته تعالى قديمة على ما مرّ. و ذهب أبوهاشم بن أبي على الجبائي من المعتزلة إلى اثبات أحوال غير معلومة لكن يعلم الذات عليها و تلک الأحوال هي القادريّة و العالميّة و غيرها.

و جماعة من المعتزلة كجماعة الأشاعرة يثبتون للّه تعالى صفاتاً زائدة على الذات هي القدم و البقاء و الاستواء و العين والوجه و اليد و الاصبع و الجنب و القدم و اليمين و التكوين كما سيأتي تفاصيلها. كما أنّ جماعة له باب الجماعة يقولون بقدم صفات سبعة أو ثمانية زائدة على ذاته تعالى و لذلک سمّوا صفاتيّة أيضا.

و اعلم أنّ هذه المذاهب كلّها ضعيفة؛ لأنّ وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الأمور عنه؛ لأنّه يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته، سواء جعلتها معنى أو حالاً أو صفة غيرهما؛ لأنّ وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كلّ شيء فلا يفتقر في كونه قادراً مثلاً إلى صفة القدرة و لا في كونه عالما إلى صفة العلم و لا غير ذلک من المعاني و الأحوال.

ثمّ اعلم أنّ القول بقدم الصفات زائدة على ذاته يستلزم تعدّد القدماء و ما كفرت النصارى إلاّ لقولهم بقدماء ثلاثة، فكيف تجعلها سبعة أو ثمانية أو أكثر.

ولقد عوّلت الأشعريّون و أهل السنّة في جواب هذا القول[1] بأنّ الكفر اثبات ذوات قديمة اثبات ذات واحدة و صفات قدماء.

و أقول: نعم ما غفلوا عن فهم كلام النصارى فانّهم على ما نصّ عليه بشروح الأناجيل و الكتب الكلاميّة، و أطبق النصاري عليه لا يثبتون ذواتاً قدماء قطّ بل هم يثبتون صفاتاً ثلاثة و يسمّونها بالأقانيم و يعنون به الصفات و هي أقنوم العلم و القدرة و الحياة. و الفرق أنّهم يقولون بصفات قدماء ثلاثة و هم بصفات قدماء سبعة أو ثمانية أو أكثر و لا فرق غيرذلک، تعالى اللّه عن ذلک علواً كبيراً.

ثمّ اعلم أنّا قد نستدلّ على ثبوت مطلوبنا بوجهين آخرين غير استلزام تعدّد القدماء:

الأوّل: ما أشرنا إليه من أنّ عالميّته و قادريّته واجبة فلا يحتاج إلى الغير.

والثاني: أنّ صفته صفة كمال، فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به تعالى أن يكون هو ناقصاً لذاته مستكملا لغيره الذي هو تلک الصفة و هو باطل اتفاقاً اجماعاً منّا و منكم. و ذلک ما لوحنا إليه أيضا آنفاً.

و أمّا الحكماء فقد وافقونا أيضا به في هذه المسألة مستدلاً بأنّه تعالى لوكان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلاً لتلک الصفة لاستناد جميع الممكنات إليه و قابلا لها لقيامها بذاته تعالى، و قد برهنوا على أنّ الشيء الواحد لا يكون فاعلاً و قابلاً و هذا أصل مقرّر، مشهور عندهم، ثابت لديهم، مثبت في كتبهم.

و قد يقدح بعض متكلّمي الأشاعرة في دليلهم بما لا قوّة له أصلاً.

تنبيه

الواجب تعالى متّصف بصفات الكمال لكنّ تلک الصفات نفس الذات في الحقيقة، و إن كانت مغائرة لها بالاعتبار و ذلک لا يضرّنا، فافهم فانّه أصل أصيل و اللّه سبحانه و تعالى أعلم.

البحث الثامن

في أنّه تعالى منزّه عن أن يكون موصوفاً بشيء من الألوان و الطعوم و الروائح أو متألّماً بالألم أو ملتذّاً باللذائذ الحسيّةفانّها تابعة لتغيّر المزاج، و المزاج لا يُعقل إلاّ في الجسم

---

١. على ما فى *المواقف* و غيره. «حاشيه نسخه مجلس شورى».

المركّب الذي هو قابل الزيادة و النقصان .

و أيضا لمّا كان التغيّر على اللّه سبحانه و تعالى محالا ، فالألم و اللذّة و كذا اتصافه بالألوان و الطعوم و الروائح عليه تعالى محال ؛ لأنّه موجب للتغيّر . و أمّا اللذّة العقليّة فقد جوّزها الحكماء فانّهم قالوا من تصوّر في نفسه كمالاً فرح به ، و لا شكّ أنّ كماله تعالى أعظم الكمالات فلابعد أن يكون متلذّاً بكماله .

البحث التاسع

في انّ اللّه تعالى ليس بعرض و ذلك واضح و لاجوهر خلافاً للنصارى

و اعلم أنّ الخلاف في هذه المسألة إمّا في اللفظ و إمّا في المعنى . أمّا الخلاف في اللفظ أي في اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى فهو أن يقال : إنّه جوهر بمعنى أنّ ذاته قائم بنفسه لكنّه ليس بمتحيّز و ليس له مقدار و كميّة ، فهذا المعنى صواب لكن اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى خطاء لعدم التوقيف فيه ، و ما ورد عليه قطعاً في القرآن و الأحاديث و أسماء اللّه تعالى توقيفيّة بمعنى أنّه تعالى يوقّف العبد إلى أسمائه أو بمعنى أنّها موقوفة إلى الاذن الشرعيّ ، فما لم يرد له الاذن شرعاً ، فاطلاقه عليه تعالى باطل . و أمّا الخلاف في المعنى فهو أن يقال : إنّه جوهر بمعنى أنّه متحيّز و له مقدار و كيفيّة فقد مضى بطلانه .

البحث العاشر

في أنّه سبحانه و تعالى منزّه عن السهو و العبث و اللغو ، و لا قبح في أفعاله تعالى والدليل عليه قوله تعالى : ﴿**أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً و أنّكم الينا لا ترجعون فتعالى اللّه الملك الحق**﴾ (المؤمنون(٢٣) : ١١٥ ـ ١١٦) ، معناه أنّه منزّه و متعال عن العبث و السفه و اللغو و الباطل .

والدليل على أن لاقبح في أفعاله تعالى ، أمّا عند المعتزلة العدليّة و الاماميّة فظاهر لما مرّ ويجيء أيضا من قولهم بالعدل ، و أنّ جميع أفعال اللّه تعالى حكمة و صواب ليس فيها ظلم و لا جور ، و لا كذب و لا عبث و لا فاحشة ، و الفواحش و القبائح و الكذب و الجهل من أفعال العباد ، و اللّه تعالى منزّه عنها برئ منها .

و أمّا عند الأشاعرة و أهل السنّة فلا يجوّزون أن يصدر الفواحش و القبائح منه تعالى بل كلّها منسوبة عندهم إليه تعالى ؛ لأنّه لا مؤثّر غيره و يقولون : إنّ أفعاله تعالى ليس جميعها حكمة و صواب ، فقولهم في هذه المسألة هو أنّه سبحانه مالك على الاطلاق ، و كلّ من

كان كذلک فانّه إذا تصرّف، تصرّف في ملكه، و من تصرّف في ملكه لا يكون فعله قبيحاً.

و أقول: هذه المقدّمة ممنوعة، فانّ تصرّف المتصرّف في ملكه بالوجه القبيح قبيح ضرورة.

الأصل الرابع

في الصفات الثبوتيّة التي يتوقّف عليها أفعاله تعالى و هي أربعة: العلم و القدرة و الحياة و الارادة و فيه مباحث:

المحبث الأوّل: في أنّه قادر

و المراد من القادر هو الفاعل بالاختيار على معنى أنّه إن شاء فعل و إن شاء ترک بحسب الدواعي المختلفة لا بالوجوب أي بالطبع و الخاصيّة كتأثير الشمس في حصول الضوء و النار في الحرارة.

و الدليل على أنّه تعالى قادر هو أنّه قد ثبت أنّ وجود العالم مفتقر إلى مؤثّر، و ذلک المؤثّر واجب الوجود لذاته.

فنقول: تأثير ذلک المؤثّر في وجود العالم إمّا على سبيل الطبع و العليّة أو على سبيل القصد و الاختيار. و الأوّل باطل من وجهين:

الأوّل: أنّ تأثير ذلک المؤثّر في وجود العالم إن كان بالطبع و الايجاد يلزم إمّا قدم العالم أو حدوث الباري تعالى و كلاهما محال؛ لأنّ العلّة الموجبة لاينفکّ عن المعلول أصلاً و رأساً، فيكون تأثيره بالقصد و الاختيار.

الثاني: أنّ العلّة لمّا كانت باقية على حالة واحدة لايتطرّق اليها التغيير البتّة لزم أن يكون المعلول أيضا باقياً على حالة واحدة.

و إذا ثبت هذا فنقول: لو كان تأثير الباري تعالى في ايجاد العالم بالطبع و الخاصيّة لزم من عدم جواز حصول التغيّر في ذاته و صفاته عدم جواز حصول التغيّر في العالم، و تغيّر العالم محسوس لاينكرها عاقل، فهو تعالى مؤثّر على سبيل القصد و الاختيار. و في هذا البحث مسألتان:

المسألة الأولى

في أنّه تعالى هل هو قادر على جميع المقدورات الممكنات أم لا .

فذهبت الأشاعرة إلى أنّه قادر لما سيأتي و خالفتهم المعتزلة و الحكماء بأجمعهم و بعض آخر .

أمّا حجّة الأشاعرة، هي أنّه قد ثبت أنّه تعالى قادر، و القادر لابدّ له من مقدور، وصلاحيّة المقدوريّة لذلك الشيء معلّلة بالامكان؛ لأنّ ماوراء الامكان إمّا الوجوب أو الامتناع و كلاهما ينافيان المقدوريّة، فثبت أنّ علّة المقدوريّة إنّما هي الامكان، و الممكنات متساوية في الامكان، فيلزم تساوي جملة الممكنات في صحّة المقدوريّة، فاذا كانت صلاحيّة المقدوريّة حاصلة في جملة الممكنات، فلوكان تعالى قادراً على البعض دون البعض لكان مفتقراً إلى المخصّص المرجّح و هو محال، فثبت المطلوب .

و لهم دليل آخر على هذا المطلوب و قد اخترع المولى العلاّمة الفهّامة الصمصامة، عضد الحقّ و الدين، قاضي قضاة المسلمين، عبدالرحمن الشبانكارجي الايجي ـ رحمه اللّه ـ دليلاً حسناً و يرد على الكلّ ايرادات و لهم لها أجوبة لايسعها هذا المختصر . و أمّا الحضرة المولويّة المحققيّة الأستاديّة أعني رئيس الحكماء و زعيم العلماء، خواجة نصير الحقّ و الحقيقة و الدين، العارف باللّه و الداعي إلى اللّه، و ناصر شرع اللّه، محمدبن الحسين الطوسي ـ خصّه اللّه برحمته القدّوسي و نوّره بأتمّ بهجة من فيوض لطفه القُدموسيّ ـ فقد وافق في هذه المسألة الأشاعرة فقال في تجريده : «و عموميّة العلّة يستلزم عموميّة الصفة» .[1]

و اعترض عليه الشارح الجديد بما هو مذكور في شرحه و أورد ثمّة استدلالاً آخر . و الحقّ أنّ الحقّ ما حقّق المحقّق .

و أمّا الفلاسفة فذهبوا إلى أنّه تعالى قادر على شيء واحد بناء على ما أصّلوه من أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد و لا يتعدّد أثره .

و أمّا الثنويّة فانّهم قالوا نجد في العالم خيراً كثيراً و شراً كثيراً، و أنّ الواحد لايكون خيّراً شرّيراً، فلكلّ منهما فاعل على حدّة، فالأوّل النور و الثاني الظلمة .

و هذا مذهب المانويّة، أصحاب ماني الزنديق، الظاهر في ملك قبادبن فيروز . والديصانيّة من الثنويّة و فساده ظاهر؛ لأنّ النور و الظلمة عَرَضان، فيلزم حينئذ قدم الجسم؛ لأنّ العرض

١ . *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، ص٣٩٦ (تحقيق الآملي) .

يتبعه، و يلزم أيضا كون الاله محتاجاً إلى الجسم لاحتياج العرض اليه.

و المجوسيّ منهم ذهبوا إلى أنّ فاعل الخير هو يزدان يعنونه تعالى به و فاعل الشرّ هو أهرمن يعني الشيطان؛ لأنّ اللّه تعالى خير محض، و فاعل الشرّ لابدّ و أن يكون بخلافه شريراً، إذ هما متضادّان.

و الجواب عنهم بوجهين متقاربين:

أحدهما: ما ذكر الشارح الجديد للتجريد و هو منع قولهم الواحد لا يكون خيراً شرّيراً اللّهم إلاّ أن يراد بالخيّر من يغلب خيره على شرّه و بالشرير من يغلب شرّه على خيره كما ينبيء عنه ظاهر اللغة، فلا يجتمعان حينئذ في واحد لكنّه غير ما لزم ممّا ذكروا.

و ثانيهما: ما ذكره الشيخ الامام العلاّمة، مجتهد الدين، جمال العالمين، مرشد العالمين، الحسين بن يوسف بن المطهّر الحلّي ـ أولاه اللّه تعالى بلطفه الخفي، برحمه الجليّ ـ و هو أوّل شرّاح التجريد و من هو للحضرة المصنفيّة المولويّة النصيريّة نعم التلميذ ـ رضي اللّه تعالى عنهما ـ من أنّ المراد من الخيّر و الشرير إن كان مَن فعلهما، فلم لا يجوز اسنادهما إلى شيء واحد. و أيضا الخير و الشر ليسا ذاتيين للشيء، فجاز أن يكون الشيء خيراً بالقياس إلى شيء و شراً بالقياس إلى آخر، و حينئذ يصحّ اسنادهما إلى ذات واحدة.

و قال النظّام المعتزلي ذاهباً إلى أنّ اللّه تعالى لا يقدر على القبيح؛ لأنّه يدلّ على الجهل أو الحاجة و هما محالان على الله تعالى ممتنعان، مخالفاً لمذاهب العلماء كافّة من أهل الاعتزال و الأشعريين و غيرهما و هم يقولون أنّا بيّنّا نسبة عموم قدرته إلى الممكنات، و القبيح من جملة الممكنات، فيكون مندرجاً تحت قدرته.

و الجواب عن شبهة النّظام: أنّ الامتناع هنا بالنظر الي الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثّر في الامكان الأصليّ.

و ذهب **البلخي** الي أنّ اللّه تعالى لا يقدر علي مثل مقدور العبد؛ لأنّه إمّا طاعة أو سفه، و هما عليه تعالى محال.

و ذهب أبوعلي و ابنه أبوهاشم الجبّائيان المعتزليان الى أنّ اللّه تعالى لا يقدر علي غير مقدور العبد و إلاّ لزم اجتماع العدم و الوجود علي تقدير إن يريد اللّه تعالى احداثه و العبد عدمه. و هذه المقالات باطلة عاطلة آئلة الي الاقالات؛ لأنّ المقتضي لتعلّق القدرة بالمقدور إنّما هو الامكان، إذ مع الوجوب و الامتناع لا تعلّق، و الامكان سار في الجميع،

فثبت الحكم و هو صحّة التعلّق، و الي هذا أشار الامام الاستاذ النصير المحقّق الطوسي ـ رحمه اللَّه تعالى ـ بقوله: «و عموميّة العلّة ـ أي الامكان ـ يستلزم عمومية الصفة يعني القدرة علي كلّ مقدور».

المسألة الثانية

انّ أفعال العباد هل هي واقعة بقدرة اللَّه تعالى مخلوقة له تعالى أم لا

فذهبت المعتزلة و الشيعة الي أنّ خالق فعل العبد هو العبد. و أمّا الأشاعرة و أهل السنّة فذهبوا الي الأوّل و دليلهم من وجهين:

أحدهما: و هوعمدة أدلّتهم أنّ العبد لوكان خالقاً لأفعال نفسه لزم أن يكون عالماً بتفاصيل أفعاله لقوله تعالى: ﴿**ألا يعلم من خلق**﴾ (الملک(۶۷): ۱۴)، لكنّه غير عالم بتفاصيل أفعاله، فلا يكون خالقاً لأفعال نفسه.

و ثانيهما: لوكان فعل العبد خلقه وجب أن يكون وجود ذلک الفعل موقوفاً علي ارادته، لكنّه غير موقوف، فهو غير خالق له. و الدليل عليه هو أنّ أحداً لا يريد الكفر مثلاً، و أنّ مراد جملة العقلاء أن يكونوا مؤمنين موحّدين معتقدين للاعتقاد الحقّ ذاهبين الي النهج الأصلح الأحقّ، و إذا لم يرد العبدُ الكفرَ و حصل ثبت أنّه ما كان خالقاً لفعل نفسه بل هو تخليق اللَّه تعالى.

و أمّا المعتزله، فيحكمون بأنّا فاعلون و يدّعون في ذلک البديهة و الضرورة و هم مع هذا الاتفاق مختلفون، فقال بعضهم: إنّ العلم بذلک بديهيّ ضروريّ، و هذا مذهب أبي الحسين البصري، و وافقه الاماميّة من الشيعة ـ رضي اللَّه عنهم ـ و هو المذهب الحقّ الذي نصّ عليه المحقق الطوسي ـ رحمه اللَّه ـ في تجريده فقال: «والضرورة قاضية باستناد أفعالنا الينا».[1]

و أقول: ظاهر علي العقلاء أنّ منكر ذلک من الجُهلاء الجَهلاء.

و قال آخرون: بل العلم به استدلاليّ، فالجهميّة منهم و هم أصحاب جهم بن صفوان قالوا: إنّ اللَّه تعالى هو الموجد لأفعال العبد و اضافتها اليه علي سبيل المجاز، فاذا قيل فلان صلّي أو صام كان ذلک بمنزلة قولنا: طال و سمن.

و الضراريّة منهم و هم أصحاب ضراربن عمر و النّجار و حفص الفرد و أبوالحسن و هو الشيخ الأشعري ذهبوا الي أنّ اللَّه تعالى هو المحدث لها و العبد مكتسب و لم يجعل

۱. *كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، ص۴۲۴.

لقدرته أثراً في الفعل بل القدرة و المقدور واقعان بقدرة اللّه تعالى و هذا الاقران هو الكسب .

و فسرّ القاضي أبوبكر الباقلاني الكسب : «بأنّ ذات الفعل واقعة بقدرة اللّه تعالى و كونه طاعة أو معصية صفتان واقعتان بقدرة العبد» .[1]

و قال الاستاذ أبواسحاق الاسفرائني الأشعري بأنّ الفعل واقع بـمجموع القدرتين .[2]

قلت : أمّا دعوي الضرورة التي لجاءنا بها في مذهبنا هاهنا من أنّا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً و بين حركة الهابط . و منشأ الفرق هو اقران القدرة في أحد الفعلين و عدمه في الآخر .

و أمّا ردّ كلمات المخالفين الذين ذكرنا مذاهبهم فمذكور فى المطوّلات ، لانرى هاهنا محلّاً لايـراده ، فانّک لمّا هديتَ الى الطريق القويـم و أرشدتَ الى الصـراط المستقيم فـلا عليک أن تتتبّع كلام البطلة المبطلين بالابطال أو هجـرتهم ملازماً للدّرب الائل الى مصر الكمال معما أشرنا الي فسادها و ما فيها من الوهي و الاضمحلال .

المبحث الثاني
في أنّه سبحانه و تعالى عالم

اعلم أنّ جميع العقلاء من المتكـلّمين و الحكماء أجمعوا الى أنّه تعالى عالـم . و إنّما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لايُعبأ بهم .

و المشهور من استدلال المتكلّمين وجهان :

[الوجه]الأوّل : أنّ أفعاله تعالى محكمة متقنـة ، و كـلّ من كان فعله محكمـاً متقناً فهـو عالم ، فيلزم أن يكون صانع العالم عالما .

أمّا الكبـري فبالضرورة و ينبّه عليـه أنّ من رأى خطوطا مليحة أو سمع الفـاظـاً فصيحة ينبئ عن معان دقيقة و أغـراض صحيحة علم قطعـا أنّ فاعلها عالم ، إذ قد تقـرّر في بداية العقول و صرايح الأذهان أنّ الخط إذا كان حسناً مليحاً فالكاتب عالم بصنع الخط و الكتابة ، إذا لم يُعقل وجود هذا القدر بدون العلم فكيف يعقل خلق هذه العجائب و الغرائب في عالمي الأرواح و الأجساد ، و في الآفاق و الأنفس بدون العلم .

و أمّا الصغري ، فلمّا ثبت أنّه تعالى خالق للأفلاک والعناصر بما فيها من الأعراض و

---

١ . نفس المصدر .

٢ . نفس المصدر .

الجواهر و أنواع المعادن و النبات و أصناف الحيوانات علي اتساق و انتظام و اتقان و إحكام، فكلّ من له عقل سليم و طبع مستقيم فاذا نظر في هذه العجائب من المصنوعات و الغرائب من المخلوقات التي يُحار فيه العقول و الأفهام و لايفي بثبت تفاصيلها الدفاتر و الأقلام علي ما يشهد بذلک علم الهيئة و علم التشريح و علم النجوم و علم الآثار العلويّة و السفليّة و كائنات الجو و علم المعادن و علم النبات و دقائق علم الفلاحة و علم الحيوان بأصنافها و خصوصاً المظهر الجامع الكامل و الخليفة الساطع الفاضل ثمّ ما فيه من كلاطر في النفس و قواها و أرواحها و البدن و كيفيّتها و كميّتها و حالتها و صفاتها و تصرّفاتها و علومها الي كمالها و ما فيه من الدقائق التشريحيّة و الخواصّ الطبيعيّة و ترقياتها السيريّة و حركاتها الاراديّة و الطبيعيّة و القسريّة و علم الفراسة، الذي هو مخصوص بالأنبياء و الأوصياء، ثمّ بعض الأصفياء، هذا جميعاً و غيرها مع أنّ الانسان لم يؤت من العلم إلاّ قليلاً بعد أن آتاه الحكمة ﴿**و من يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً**﴾ (البقرة(٢): ٢٦٩)، و مع أنّه لم يجد في دنياه الي الكنه سبيلا، فكيف إذا ارتقي الي الروحانيات من الجسمانيّات و الي السماويّات من الأرضيّات بل الي ما يقوله الحكماء من المجرّدات، فعلم يقيناً و تحقّق تحقيقاً لا ظنيّاً أنّ الإحكام و الاتقان لا يكون إلاّ ذلک، و ﴿**إنّ فى خلق السماوات والأرض و اختلاف الليل والنهار و الفلک التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من مآء فأحيا به الأرض بعد موتها و بثّ فيها من كلّ دابة و تصريف الرياح و السحاب المسخّر بين السماء و الأرض لآيات لقوم يعقلون**﴾.

فان قلت: إن أردتَ الانتظام و الاحكام من كلّ وجه بمعنى أنّ هذه الآثار مرتّبة ترتيباً لاخلل فيه أصلاً، و ملائمة للمنافع و المصالح المطلوبة منها بحيث لايتصوّر ما هو أرفق منه و أصلح، فظاهر أنّها ليست كذلک بل الدنيا طافحة بالشرور و الآفات، و إن أريد في الجملة و من بعض الوجوه، فلا ينفعكم إذاً. و أيضا قد أسند جمع من العقلاء و الحكماء عجائب خلقة الحيوان و تكوّن تفاصيل الأعضاء الي قوّة عديمة الشعور سمّوها المصوّرة، فكيف يصحّ دعوي كون الكبري ضروريّة.

قلت: المراد اشتمال الأفعال و الآثار علي لطائف الصنع و بدائع الترتيب و حسن الملائمة للمنافع و المطابقة للمصالح علي وجه الكمال، و إن اشتمل بالفرض علي نوع من الخلل و جاز أن يكون فوقه ماهو أكمل، و العلم بأنّ مثل ذلک لم يصدر إلاّ عن العالم

ضروريّ سيمّا إذا تكرّر و تكثّر، و خفاء الضروري علي بعض العقلاء جائز. و أمّا ما ارتضوا ذلک البعض من العقلاء فهو برهان قاطع و دليل واقع علي كمال عقلهم، بل علي أنّهم من العقلاء؛ لأنّ من تصوّر المصوّرة عرف مصوّرها و تصوّر أنّه لا يتصوّر تصوير هذه الصور عن قوّة لاشعور لها و لا بقاء و لا عقل يتصوّر، و لا يصوّر هذا إلاّ من يتصوّر أنّه يتسيّر الي الحقّ و هو عنه يتصوّر. و مَن تصوّر صورة الشيء و معناه بأنّ هذا التصوير ليس إلاّ عن حكيم عالم مريد قدير. مصرع:

«هر كه بيند جان من داند كه اينها كار كيست».

و الوجه الثاني: من استدلال المتكلّمين أنّه تعالى قادر أي فاعل بالقصد و الاختيار لما مرّ. و لا يتصوّر ذلک إلاّ مع العلم بالمقصود.

فان قلت: قد يصدر عن الحيوانات العُجم بالقصد و الاختيار أفعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها و تدبير منازلها و أمر معاشها كما للنحل و العنكبوت و كثير من الوحوش و الطيور مع أنّها ليست من أولي العلم.

قلت: لوسلّم أن يوجد هذه الآثار من هذه الحيوانات، فلِمَ لا يجوز أن يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الي ذلک بأن يخلقها اللّه تعالى عاملة بذلک أو يلهمها ذلک العلم حين هذا الفعل، و كلّ عاقل يعلم أنّه كذلک.

و اعلم أنّ المحققين من المتكلّمين ذهبوا الي أنّ في هذا الاستدلال طريق القدرة و الاختيار أوكد و أوثق و أتمّ من طريق الإحكام و الاتقان؛ لأنّ عليها سؤالاً صعباً تقريره: لم لايجوز أن يوجد الباري تعالى موجوداً يستند اليه تلک الأفعال المتقنة المحكمة و يكون له العلم و القدرة. و هذا السؤال مدفوع بأنّ ايجاد مثل ذلک الموجود ايجاد العلم و القدرة فيه، فيكون أيضا فعلاً محكماً بل هذا أحكم، فيكون فاعله عالما بل أعلم.

و قد يستدلّ علي كونه عالما ببعض السمعيّات و لا دور أيضا لما أسلفنا أنّ ذلک موقوف علي صدق الرسل الثابت بدلالة المعجزة عليه.

و أمّا الحكماء فقد أثبتوا العلم بوجهين و لهم في اثباته مسلكين:

[**المسلک**]**الأوّل**: أنّه تعالى مجرّد بمعنى أنّه ليس جسماً و لا جسمانيّاً كما أثبت و ثبت في التنزيهات، و كلّ مجرّد فهو عاقل لجميع الكليّات لما ثبت أنّ التجرّد يستلزم التعقّل.

المسلک الثاني: أنّه تعالى يعقل ذاته، و إذا عقل ذاته عقل ماعداه.

أمّا الأوّل ؛ فلأنّ التعقّل حضور المهيّة المجرّدة عن العلائق الماديّة للشيء المجرّد القائم بذاته و هو حاصل في شأنه ؛ لأنّ ذاته مجرّدة غير غائبة عن ذاته ، فيكون عالماً بذاته .

و أمّا الثاني ؛ فلأنّه تعالى مبدأ لجميع ما سواه إمّا بواسطة أو بدونها . و العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ، فيكون عالماً بذاته و بجميع معلوماته . هذا ، و أمّا ما فيهما من النكت و الاعتراضات و النقوض و الايرادات ، فكثيرة سفيرة في كتبهم و كتب المتكلّمين . و لمّا لم يكن ذلک من مقصدنا هذا أهملنا ذكرها هاهنا .

و اعلم أنّ في هذا البحث مسائل مهمّة مبنيّة علي مذهب الأشاعرة .

المسألة الأولى : أنّه تعالى إذا ثبت علمه مطلقاً فهل هو عالم بكلّ المعلومات أم لا ، و الحقّ أنّه تعالى عالم علي جميع المعلومات من الكلّيّات و الجزئيّات ، و الموجودات و المعدومات ، و الغائبات و الحاضرات ، و المتغيّرات و الثابتات . و علمه تعالى غير متناهية بمعنى أنّه لا ينقطع و لا يصير بحيث لا يتعلّق بالمعلوم و محيط بما هو غير متناه كالأعداد و الأشكال و نعيم الجنان و عذاب النيران و جميع الموجودات من الممكنات و الممتنعات إمّا سمعاً فلقوله تعالى : ﴿**واللّه بكلّ شيء عليم**﴾(البقرة(٢) : ٢٣١) ، و قوله : ﴿**عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرّة**﴾(سبأ(٣٤) : ٣)﴿**و يعلم خائنة الأعين و ما تخفى الصدور**﴾(غافر(٤٠) : ١٧) ﴿**و يعلم ما يسرّون و ما يعلنون**﴾(البقرة(٢) : ٧٧)الي غير ذلک من الآيات الناصّة و النصوص العامّة و الخاصّة ، و إمّا عقلاً ؛ فلأنّه تعالى عن ذلک لوكان عالماً بالبعض دون البعض لكانت عالميّته بذلک البعض دون غيره بتخصيص مخصّص يجعله ذلک المخصّص عالماً بذلک البعض ، و كلّ من كان كذلک فهو غير صالح للالهيّة للافتقار المنافي لها لمامرّ ، فثبت بذلک أنّه تعالى عالم بجملة المعلومات الغير المتناهية . و هذا الذى ينبغى لک أن تعتقده فى علم الله تعالى إن كنت تريد الحق و تطلبه .

فائدة مبنيّة على قاعدة منبئة عن عائدة

اعلم أنه لمّا كانت المفارقات عاقلة لجميع الموجودات الكليّة و الجزئيّة على النحو الموجودة هي عليه مع أزمانها و الله سبحانه و تعالى الذى هو الأول الموجد للكلّ ، يعقل المفارقات بأعيانها الموجودة مع ما فيها من الصور لابصور زائدة على وجوداتها ، بل بنفس وجوداتها لزم علمه تعالى بالكليّات و الجزئيات مع أوقاتها المعيّنة و تغيّراتها و جميع أحوالها ﴿**لايعزب عنه مثقال ذرّة فى الأرض ولا فى السماء وما تسقطه من ورقة إلّا يعلمها و لاحبة**

فی ظلمات الأرض ولارطب و لایابس إلّا فی کتاب مبین﴾ .

و کیف والجمیع لوازم ذاته والعلم بالملزوم یستلزم العلم باللازم .

و ما قیل : إنّ علمه بالجزئیّات لیس إلّا علی وجه کلّي ، یناقض العقول بصدور المعلول الأوّل عنه عن عقله له ؛ لأنّه واحد جزئيّ فافادته یتوقّف علی ادراک المبدأ کونه جزئیّاً من حیث هو جزئيّ حتی یتشخّص ، وکذا افادة العقل الأوّل للعقل الثاني و الفلک الأول و هکذا الی أن ینتهي الی جمیع الجزئیّات و أیضاً علم الأول بوحدانیّته جزئي . وأمّا التغیّر الذي أوردوه في علمه بالجزئیّات الزمانیّة فغیر لازم لعلمه أزلاً بکلّ حال لکلّ حادث حادث ، في کلّ جزء جزء یختصّ بها من اجزاء الزمان مستمراً فلا تغیّر ، فالمحصول بناء علی تلک الأصول أنّ علمه بالأشیاء حضوره لها أوعدم غیبته عنها .

المسألة الثانیة : قالت الأشاعرة : علمه تعالی علم قدیم أزليّ لیس بمحدَث ؛ لأنّه لوکان محدثا لکان المؤثّر في حصول ذلک العلم إمّا هو أو غیره . و القسمان باطلان ، فبطل کون علمه محدَثاً .

أمّا بیان الأوّل ؛ فلأنّه محتاج في حدوث ذلک العلم الي علم آخر و لزم التسلسل . و أمّا الثاني ؛ فلأنّ الکلام في حدوث ذلک الغیر کالکلام في حدوث علمه ، و ذلک الغیر محتاج الي غیر آخر و یفضي الي التسلسل و هو محال ، فوجب أن یکون علمه قدیماً أزلیّاً .

و اعلم أنّ فساد هذا القول و بطلان ذلک الاعتقاد أمر ثابت ، فانّه یستدعي القول بتعدّد القدماء و ذلک محال ممتنع خلف بیّن البطلان کما مرّ البرهان علیه .

المسألة الثالثة : أنّه تعالی عالم بعلم واحد بجملة المعلومات الغیر المتناهیة ، و الدلیل علیه هو أنّه لو کان عالما بعلمین لکان المعلوم لکلّ واحد من العلمین إمّا جملة المعلومات أو بعضها ، فان کان الأوّل فهذان العلمان یکونان متساویین في المهیّة و یکون کلّ واحد منهما مثل الآخر من جمیع الوجوه ، فلا یکونان اثنان بل یکون واحداً . و إن کان الثاني ، فالمعلوم بالعلم الواحد منهما متناه ، فالمعلوم بالعلمین یکونان أیضا متناهیاً ضرورة تناهي ضعف المتناهي ، فیلزم حینئذ أن یکون معلومات اللّه تعالی جمیعها متناهیة و هو باطل . فثبت أنّه تعالی بالعلم الواحد عالم بجمیع المعلومات الغیر المتناهیة .

و أمّا شُبَه المخالفین علی هذه المقاصد لمّا کانت ضعیفة بیّنة البطلان فما أردناها . و أمّا تفصیل مذاهبهم المتخالفة المختلفة فلا فائدة في ایرادها ، قل اللّه و ذرهم في خوضهم یلعبون .

المبحث الثالث
فی أنّه سبحانه و تعالی مرید

اعلم أنّه اتفق الحکماء و المتکلّمون و جمیع الفرق علی اطلاق القول بأنّه مرید، و شاع ذلک فی کلام الله تعالی و کلام الأنبیاء، و دلّ علیه ما ثبت من کونه تعالی فاعلاً بالاختیار؛ لأنّ معناه کما بیّنا القصد و الارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر، فکأنّ المختار ینظر الی الطرفین و یمیل الی أحدهما و المرید ینظر الی الطرف الذی یریده، لکن کثر الخلاف فی معنی ارادته، فعند الأشاعرة صفة قدیمة زائدة علی الذات، قائمة به علی ما هو شأن سائر الصفات الحقیقیة عندهم؛ لأنّهم یقولون بأنّ الصفات الحقیقیة قدیمة زائدة علی الذات قائمة به. و لقولهم هذا بتعدّد القدماء و هی الصفات سمّوا صفاتیّة.

و عند جبائیة صفة زائدة قائمة لا بمحلّ.

و عند الکرامیّة صفة حادثة قائمة بالذات.

و عند ضرار نفس الذات، و عند النجار و تبعه النجاریّة صفة سلبیة هی کون الفاعل لیس بمکره و لا ساه.

و عند الفلاسفة العلم بالنظام الأکمل. و عند الکعبی ارادته لفعله نفی العلم به و لفعل غیره الأمر به.

و عند المحققین من المعتزلة و علیه التعویل هی العلم بما فی الفعل من المصلحة.

و الدلیل علی اثبات الصفة مطلقاً أنّ أفعال الصانع تعالی بعضها متقدّم و بعضها متأخرّ، و بعضها ضدّ الآخر، و تخصیص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض و فی بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الی الکلّ لابدّ و أن یکون لصفة مخصّصة شأنها التخصیص لامتناع التخصیص بلا مخصّص و امتناع احتیاج الواجب فی فاعلیته الی أمر منفصل عنه، و تلک الصفة المخصّصة هی المسمّاة بالارادة و هو معنی واضح عندالعقل مغائر للعلم و القدرة و سائر الصفات، شأنه التخصیص و الترجیح لأحد طرفی المقدور من الفعل و الترک علی الآخر، و ینبّه علی مغایرتها للقدرة أنّ نسبة القدرة الی الطرفین علی السواء بخلافها کما لمحنا الیه آنفاً، و علی مغایرتها للعلم أنّ مطلق العلم نسبته الی الکلّ علی السواء، والعلم بما فیه من المصلحة، أو بأنّه سیوجد فی وقت کذا،

سابق على الارادة و العلم بوقوعه، تابع للوقوع المتأخّر عنها، انتهى.

و فيه نظر، إذ قد لا يسلّم الخصم سبق العلم بأنّه يوجده فى وقت كذا على ارادته ذلک و لا تأخر علمه بوقوعه حالاً عن ارادته الوقوع حالا.

و ما يقال من أنّ العلم تابع للوقوع، فمعناه أنّه يُعلم الشىء كما يقع، و أنّ المعلوم هو الأصل فى التطابق؛ لأنّه مثال و صورة له لا بمعنى تأخّره عنه فى الخارج البتة.

و الحقّ أنّ مغائرة الحالة التى نحن بصدد اثباتها أعنى الارادة للعلم و القدرة و سائر الصفات ضرورية. و أمّا قِدَمها و زيادتها على الذات كما زعمت الأشاعرة فممّا لا سبيل الى ثبوته و تحقّقه، والله سبحانه و تعالى أعلم و أحكم، و من النصوص ما ينبّه على ثبوت الارادة كقوله تعالى ﴿**يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر**﴾. و هاهنا مسألتان: **الأولى**: ذهبت الأشاعرة الى أنّه تعالى مريد بارادة قديمة أزلية. و قالت الكرامية: إنّ ارادة الله حادثة قائمة بذاته تعالى، و كلا المذهبين ظاهر الفساد.

أمّا اولا؛ فلأنّه يوجب تعدّد القدماء و هو خلف باطل يوجب الكفر. و أمّا ثانيا، ففساده لما مرّ من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى، و لأنّ صدور الحادث عن الواجب لا يكون إلّا بالاختيار، فيتوقف على الارادة، فيلزم الدور أو التسلسل، فحينئذ تعيّن أنّ الارادة صفة ليست بقديمة و لا حادثة لا فى محلّ بل هو نفس الداعى.

المسألة الثانية: ذهبت الأشاعرة الى أنّ الله يريد جملة الكائنات من الكفر و الايمان، و الطاعة و العصيان، و الخير و الشرّ، و النفع و الضرّ، و أنّ كلّ ما أراد فهو كائن، و أنّ كلّ كائن فهو مراد له تعالى، و إن لم يكن مرضيا و لا مأموراً به، بل منهيا، و المعول عليه عندهم فى الاستدلال على هذا الحكم أنّ أفعال العباد مخلوقة له تعالى و هو فاعلها. و ثبت أنّ كلّ ما خلق تعالى فهو مراده و ما خلقه إلّا غبّ الارادة، و الذى دعاهم الى ادعاء هذى الدعوى فهو بعض النصوص الخفيّة من الأحاديث المرويّة من غير الدلالة الجليّة و أنّه تواتر من السلف أنّهم كانوا يقولون ماشاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن.

و أمّا فئتنا الناجية الموحّدة العدلية اللّهم كما جعلتهم فى الله لا يخافون من لائم لومته العذلية، فلا تحرّم عليهم ملاد رحمتک البذلية غير محرومين عن ملاحظة جمالک بالمحرومية العزلية، قالوا بخلافهم ذهاباً الى أنّه تعالى يريد من الكفّار و العصاة الايمان و الطاعة و لا يقع مراده، و هل أنزل الكتب و أرسل الرسل إلّا لأن يُردعون من الكفر و المعاصى و يمتنعون عنها بارشادهم عليه السلام.

و هذا يدلّ على أنّ أفعال العباد لو كانت مخلوقة له تعالى إمّا أمرهم و تكليفهم بما لا يطاقون و هو ظلم و على الله محال ﴿**لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها**﴾، و إمّا كون البعثة عبثاً و حاشا من ذلک.

و أمّا بطلان الثواب و العقاب و ذلک ظاهر الفساد و استغفر الله منه، بل يقع منهم الكفر و المعاصى و هو تعالى لا يريدها و كذا جميع ما يقع فى العالم من الشرور و القبايح التى لا نرضى نحن بأن تنسب فعلها الينا فضلا عن الحقّ المقدّس المطهّر الطاهر ـ عمّ سلطانه و عظم شأنه ـ فانّهم يعنى أصحابنا قالوا: إنّه تعالى يريد الطاعات من المؤمن و الكافر سواء وقعت أم لا. و استدلّوا عليه بوجهين:

الأوّل: أنّه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدّم الاشارة اليه، فان فعل القبيح فلزم قبحه تعالى عن ذلک؛ لأنّ فاعل القبيح قبيح و كذا ارادة القبيح قبيحة أيضا، كما أنّ ترک الحسن قبيح و كذا ارادته.

الثانى: ما ملحنا اليه أنّه تعالى أمر بالطاعات و نهى عن المعاصى، إنّما يأمر لما يريده لا ما يكرهه و ينهى عمّا يكرهه لا عمّا يريده، فلو كانت الطاعة عن الكافر مكروهة لله تعالى لَما أمره به و لو كانت المعصية مرادة لله كما نهاه عنها، وكان الكافر مطيعاً بكفره و عدم ايمانه؛ لأنّه فعل ما أراده الله تعالى منه و هو المعصية و امتنع عمّا يكرهه و ذلک باطل قطعا و شرعا.

و أمّا حجج الخصم فى ابطال مذهبنا فثلاثة:

الحجّة الأولى: قالوا الله تعالى فاعل لكلّ موجود و منها القبايح، فيكون القبايح اذن مستندة اليه بارادته.

و الجواب أنّ بعض الأفعال مستندة الينا على ما مرّ.

الحجّة الثانية: أنّ الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعة و الكافر أراد المعصية، و كان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون تعالى مغلوباً، إذ من يقع مراده من المريدين هو الغالب.

و الجواب أنّ هذا غير لازم؛ لأنّ الله تعالى إنّما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار و هو إنّما يتحقّق بارادة المكلّف و لو أراد الله ايقاع الطاعة من المكلّف مطلقاً سواء كانت عن اختيار أو اجبار لوقعت لا محالة.

و أيضا أنتم تذهبون الى أنّ الأفعال مطلقاً خلق الله، فكيف يتحقّق هذه الصورة أعنى ارادة الكافر المعصية خلافاً لما أراد تعالى من الطاعة، إذ ارادته هذه أيضا من أفعاله المخلوقة

لله تعالى عندكم .

الحجّة الثالثة : قالوا كلّ ما علم الله تعالى وقوعه وجب و ما علم عدمه امتنع ، فاذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال وقوعها منه و إلّا لكان مريدا لما امتنع وجوده . **والجواب** : أنّ العلم تابع لا يؤثّر فى امكان الفعل كما أشرنا اليه اشارة مّا .

المبحث الرابع
فى أنّه حىّ

قد علم بالضرورة من دين محمّدﷺ و ثبت فى الكتاب و السّنة بحيث لا يمكن انكاره و لا تأويله أنّه تعالى حىّ ، و انعقد اجماع الأمّة بل اجتماع سائر الأمم من أهل الايمان و الملل و الأهواء و النحل بل جميع العقلاء على ذلک . و قد يستدلّ عليه أيضا بأنّه عالم قادر مريد لما مرّ ، و كلّ من كان كذلک فهو حىّ ضرورة ، إذ من المعلوم بالبديهة أنّ الميت لا يكون عالما قادرا مريدا . و النصوص الدالة على ذلک أكثر من أن يحصى و أبين من أن يخفى منها هذه الآية التى نحن بصدد تفسيرها إمّا جليا فهو قوله تعالى : ﴿ **الحىّ القيّوم** ﴾ ، و إمّا خفيّا فهو قوله تعالى : ﴿ **لا تأخذه سنة و لا نوم** ﴾ الى آخره لما بيّنا أنّ الفرض أنّه إن نام أو أخذه السنة فلا يقدر على حفظ السموات و الأرض ؛ لأنّ النوم و السنة يلزمهما السكون و الغفلة و الذهول ، و معلوم أنّ السبب فى الموت أقوى و أتمّ و نفيه عنه تعالى أولى و أهمّ .

القسم الثانى
من الصفات الثبوتية هو الذى لا يتوقّف عليه أفعاله

و فيه أبحاث :

البحث الأوّل
[وفى أنّه تعالى سميع بصير]

قد علم أيضا من الدين و ثبت بالكتاب و السنّة و الاجماع أنّ البارى تعالى سميع بصير فلا حاجة الى استدلال .

و قد يستدلّ على السمع و البصر بأنّ كلّ حىّ يصحّ كونه سميعاً بصيراً ، و كلّ ما يصحّ للواجب من الكلمالات يثبت بالفعل لبرائته عن أن يكون له ذلک بالقوّة و الامكان .

و قد يستدلّ أيضا عليهما و على الحياة بأنّ الكلّ صفات كمال قطعاً ، و الخلوّ عن

صفة الكمال فی حقّ من یصحّ اتصافه بها نقص و هو علی الله تعالی محال . و هذا التقریر لا یحتاج الی بیان أنّ الممات و الصمم و العمی أضداد للحیاة و السمع و البصر . و إذا صار حیاً فقد اتصف به إذا لم یقم به الآفات . ثمّ إذا سبرنا صفات الحیّ لم نجد ما یصحّ قبوله للسمع و البصر سوی کونه حیاً و لزم القضاء بمثل ذلک فی حقّ الباری تعالی . و أوضح من هذا ما أشار الیه البحر اللجّة و الحبر الحجّة من أنّه لا خفاء فی أنّ المتصف بهذه الصفات أکمل ممّن لا یتصف بها ، فلو لم یتصف الباری تعالی بها لزم أن یکون الانسان بل غیره من الحیوانات أکمل منه تعالی عن ذلک و ذلک باطل قطعاً .

و لا یرد علیه النقص بمثل الماشی و الحسن الوجه و غیر ذلک ؛ لأنّ استحالتها فی حقّ الباری تعالی ممّا یعلم قطعاً بخلاف السمع و البصر .

واعلم أنّ الفرض من تکثیر الوجوه فی الاستدلال فی أمثال هذه المقامات زیادة التوفیق و التحقیق ، فانّ الأذهان متفاوتة فی القبول و الاذعان . و إنّما یلزم للبعض منها الاطمینان ببعض الوجوه دون البعض أو باجتماع الکلّ أو عدّة منها مع ما فی کلّ واحد من مجال المناقشة .

تفصیل فی تنبیه

قد سمعتَ بل أبصرتَ و أدرکت ما أسلفنا أنّ جمیع العقلاء اتفقوا علی أنّه مدرک و اختلفوا فی معناه ، فقال أبوالحسین البصری المعتزلی أنّ معناه علمه تعالی بالمسموعات و المبصرات . و أثبت الأشاعرة و بعض المعتزلة صفة زائدة علی العلم .

واعلم أنّ السمع و البصر فی حقّنا إنّما یکون بآلات جسمانیة کذا غیرهما من الادراکات . و هذا الشرط ممتنع فی حقّه تعالی بدلیل العقل ، فهو إمّا أن یرجع الی ما ذهب الیه أبوالحسین ، و إمّا الی صفة زائدة علی العلم غیر مفتقرة الی الآلات فی حقّ الحقّ تعالی .

البحث الثانی

فی أنّه سبحانه و تعالی متکلّم

تواترت النقول بذلک عن الأنبیاء و هم علیهم السلام أجمعوا علی ذلک و اتفقوا ، و إذا کان اجماع أمّة مثبتاً لأمر فکیف باجماعهم . و قد ثبت صدقهم بطریق دلالة المعجزات لا بطریق التکلّم ، فیلزم الدور .

و قد یستدلّ علی ذلک بدلیل عقلی علی قیاس ما مرّ فی السمع و البصر من أنّ عدم

التكلّم ممّن يصحّ اتصافه بالكلام أعنى الحىّ العالم القادر نقص و اتصاف بأضداد الكلام و هو على الله سبحانه و تعالى محال .

و إن نوقش فى كونه نقصا سيّما إذا كان مع قدرة على الكلام كما فى السكوت فلا خفاء فى أنّ المتكلّم أكمل من غيره و يمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق . و بالجملة لا خلاف لأهل الملل و المذاهب فى أنّه تعالى متكلّم .

و أمّا الخلاف ففى معنى كلامه و فى قدمه وحدوثه ، فذهبت الأشاعرة أنّ كلامه ليس من جنس الأصوات و الحروف بل صفة أزلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت و الآفة كما فى الخرسى و الطفولة و هو تعالى بها آمرناه مخبر و غيرهما يدلّ عليها بالعبارة أو الكتابة أوالاشارة ، فاذا عبّر عنها بالعبرية فتوراة و بالسريانية فانجيل و بالعربية المبينة فقرآن ، و الاختلاف على العبارات دون المسمّى كما إذا ذكر الله تعالى بألسنة متعدّدة و لغات مختلفة و غرضهم أنّه قائم بذاته معنى غير العلم و الارادة و غيرهما من الصفات يدلّ عليها العبارات و هو الكلام النفسى و هو عندهم معنى واحد ليس بأمر و لا نهى و لا خبر و لا غير ذلک من أساليب الكلام . و لهم على ذلک دلائل و براهين منها عقلية و منها نقلية .

أمّا النقلية ، فهى قوله تعالى : ﴿**ألا له الخلق و الأمر**﴾ ، فالله تعالى ميّز الخلق عن الأمر ، فيلزم أن يكون غيره ، و الأمر كلام ، إذ هو نوع منه .

و أمّا العقلية فهى أنّه لو كان متكلّما بكلام محدث فذلک الكلام إمّا أن يكون قائماً بذاته أو ذات غيره ، فبالأول يلزم أن يكون ذاته تعالى محلّا للحوادث و هو محال و إن كان قائماً بذات غيره ، فهو أيضا محال ؛ لأنّه لو جاز أن يكون متكلّما بكلام غير قائم بذاته ، فلم لا يجوز أن يكون جاهلا بجهل غير قائم بذاته و هو محال ، فحينئذ ثبت أنّ كلامه أولى .

و استدلّوا أيضا على من الحروف و الأصوات أنّ القائل إذا قال الحمدلله ففى الزمان الذى اشتغل بذكر الالف لا يمكنه الاشتغال بذكر اللام ، و إذا اشتغل بذكر اللام فالألف قد انقضى و كلّ آت ، و منقضى لا يكون قديماً . و قد ثبت قدمه ، فيكون منزّهاً عن الحروف و الأصوات .

و استدلّوا أيضا على أنّه معنى قائم بذاته معبّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة و هو معنى الكلام النفسى بمجرّد أنّ العقل لا يأبى عن قبول ذلک . و دليلهم القاطع و برهانهم القاهر على ذلک المذكور فى سائر كتبهم هذا .

إنّ الكلام لفى الفؤاد و إنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

و استدلّوا أيضا على أنّ كلامه تعالى مغائر لعلمه و ارادته بأنّ كلامه قد يخالف علمه و ارادته تعالى. و أمّا الأول؛ فلأنّه أمر أبالهب بالايمان مع علمه تعالى بأنّه لا يؤمن، فلو كان كلامه غير علمه لامتنع ذلک. و أمّا الثانى؛ فلأنّه أمر أبالهب أيضا بالايمان ولم يرده لعلمه بأنّه لا يؤمن و امتناع ارادته لما يخالف علمه؛ لأنّه لو أراده وجب وقوعه، و إذا وجب وقوعه كان علمه بأنّه لا يؤمن جهلاً و هو عليه تعالى محال.

هذه استدلالاتهم على مقاصدهم التى ذكرناها. و خالفهم فى ذلک جميع الفرق، و خصوصاً أهل الحقّ، و قالوا: إنّه لا معنى للكلام إلّا المنتظم من الحروف المسموعة الدالّة على المعانى المقصودة، و أنّ الكلام النفسى غير معقول على ما سيجىء.

فقالت الحنابلة و الحشوية: إنّ تلک الأصوات و الحروف مع تواليها و ترتّب بعضها على البعض و كفى الحرف الثانى من كلّ كلمة مسبوقاً بالحرف المتقدّم عليه كانت ثابتة فى الأزل، قائمة بذات الله تعالى، و أنّ المسموع من أصوات القراء و المرئى من أسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى و تقديس القديم، و كفى شاهداً على جهلهم و عصبيّتهم ما نقل عنهم أنّ الجلدة و العلاف و حبل الحمائل و الوتد الذى يعلّق به جميعاً أزليّة قديمة، و عن بعضهم أنّ الجسم الذى كتب به القرآن، فانتظم حروفاً و رقوماً هو بعينه كلام الله تعالى.

قيل عليهم: إنّ الكاغذ مثلا إذا أخذناه من صانعه الذى يخلقه من السوق قبل أن نجزم أنّا نكتب عليه القرآن أم غيره هل هو قديم أم حادث. قالوا: هو حادث إذن فاذا كتبت عليه كلام الله تعالى فهو يصير قديماً بعدها كان حادثاً.

و أمّا الكراميّة فلمّا رأوا أنّ بعض الشرّ أهون من بعض، و أنّ مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى أنّ المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى و أنّه قول الله لا كلامه، و إنّما كلامه قدرته على التكلّم و هو قديم، و قوله حادث لا محدث.

و فرقوا بينهما بأنّ كلّ ما له ابتداء إن كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير حدوث، و إن كان مباينا للذات فهوا محدث بقوله تعالى: ﴿كن﴾ لا بالقدرة.

و أمّا المعتزلة، فلما قطعوا بأنّه المنتظم من الحروف و أنّه حادث، والحادث لا يقوم بذات الله سبحانه و تعالى ذهبوا الى أنّ معنى كونه متكلّما أنّه خلق الكلام فى بعض الأجسام. واحترز بعض المتشرعين المتزهّدين منهم عن اطلاق لفظ الخلق و المخلوق

عليه لما فيه من ايهام الـخَلَق بمعنى الافتراء و جـوّزه الجمهور، ثمّ المختار عندهم و هـو مذهب أبى هاشم و المتأخرين من أصحابنا أنّه من جنس الأصوات و الحروف و لا يحتمل البقاء و أنّ المكتوب فى المصحف ليس قرآنا و إنّما القـرآن ما قرآءه القارى و خلقه البارى من الأصوات المنقطعة و الحروف المنتظمة.

و محصّل الكلام أنّه انتظم من المقدّمات القطعيّة و المشهورة قياسان ينتج أحدهما: قدم كلام الله تعالـى و هـو أنّه من صفات الله تعالى، و صفاته قديمة، فـكـلامـه قـديـم. و الثانى: حـدوثه و هو أنّه من جنس الأصـوات، يعنى مؤلّف من أجـزاء مترتبة متعاقبة فـى الوجود، و كلّ ما هو كذلک فهو حادث، فكلامه حادث، فاضطرّ القوم الى القدح فى أحد القياسين. و منع بعض المقـدّمات ضرورة امتناع حقيّة النقيضين، فمنعت الأشاعـرة كونه من جنس الأصـوات و الحروف. و منعت الحشـويّة كـون المنتظم من الحـروف حادثـاً و الكرّاميّة كون كلّ صفة قديمة. و المعتزلة منعوا كونه من صفاته قائمة بذاته بل هو من خلقه خلقها الـلّه تعالى في غيره كجبـرئيل عليه السلام أو النبيّ صلى الله عليه وآله، فمعنى كـونه تعالى متكـلّماً أنّه خلق الكلام في بعض الأجسام و هو حادث كما أشرنا اليه مراراً.

و اعلم أنّه لاعبرة و لا اعتبار بكلام الحنابلة و الحشويّة و الكرّاميّة لظهور فسادها على كلّ أحد، فبقى النزاع بيننا و بين الأشاعـرة، و هذا النزاع بالتحقيق عائد الى اثبات الكـلام النفسي و نفيه، و أنّ القرآن هو أو هذا، المؤلّف من الحرف الذي هو الكلام الحسّي و إلاّ فلا نزاع لهم في حدوث الكلام الحسّي و لا لنا في قدم النفسي لو ثبت عندنا، فإنّا نقول: إنّه غير معقول.

و احتجّت أصحابنا بوجوه:

الأوّل: أنّه معلوم بالضرورة من دين نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله حتي للعوام و الصبيان أنّ القران هو هذا الكلام المؤلّف المنتظم من الحروف المسموعة المفتح بالتحميد، المختتم بالاستعاذة، و عليه انعقد اجماع السلف و أكثر الخلف.

الثاني: أنّ ما اشتهر و ثبت بالنصّ و الاجماع من خواصّ القـرآن إنّما يصدق علي هذا المؤلّف الحادث لا المعنى القديم، و الخـواصّ أنّ القرآن ذكر لقوله تعالى: ﴿**و هذا ذكر مبارک**﴾(الأنبياء(٢١): ٥٠)، و قوله: ﴿**لمّا سمعوا الذكر**﴾(القلم(٦٨): ٥١)عربيّ لقوله تعالى: ﴿**و هذا لسان عربىّ مبين**﴾(النحل(١٦): ١٠٣)، و قوله تعالى: ﴿**قرآناً عربيّاً**﴾. و العربيّ هو اللفظ

الاشتراک اللغات في المعنى، منزّل علي النبيﷺلقوله: ﴿**إنّا أنزلناه قرآناً عربياً**﴾(يوسف(١٢): ٢) و للاجماع. و لاخفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات اللّه تعالى بخلاف اللفظ، مقروّ بالألسن بالاجماع و الضرورة، مسموع بالآذان لقوله: ﴿**فاستمعوا له**﴾، و لقوله: ﴿**وتعيها أذن واعية**﴾(الحاقّه(٦٩): ١٢)، و قوله: ﴿**حتى يسمع كلام اللّه**﴾(التوبه(٩): ٦)، مكتوب في المصاحف للاجماع.

فان قيل: المكتوب فيها هو الصور و الأشكال لااللفظ و المعنى.

قلنا: بل اللفظ، إذ الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائيّة. نعم، المثبت فيها هو الصور مقرون بالتحدي لقوله: ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾(البقرة(٢): ٢٣)، و لكونه معجزة اجماعاً، مفصّل بالآيات و السور لقوله تعالى: ﴿**الر كتاب أحكمت آياته ثمّ فصّلت**﴾(هود(١١): ١)، قابل للنسخ، فيكون حادثاً؛ لأنّه إمّا رفع أو انتهاء و لايتصوّران في القديم للاجماع المنعقد بين العقلاء بأنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه وارد على عقيب ارادة التكوين لقوله: ﴿**إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون**﴾(يس(٣٦): ٨٢)، وقوله تعالى: ﴿**إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾(النحل(١٦): ٤٠)، إذ معناه «اذا أردنا شيئا قلنا له كن فيكون». فقوله: ﴿**كن**﴾أمر و هو قسم من كلامه تعالى، متأخّر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزأ له.

الثالث: أنّ كلام اللّه تعالى لو كان أزليّا لزم الكذب في أخباره تعالى؛ لأنّ الأخبار بطريق المضي كثير في كلام اللّه تعالى مثل: ﴿**و عصى آدم ربّه فغوى**﴾(طه(٢٠): ١٢٠)، ﴿**و لقد أرسلنا نوحاً**﴾(الحديد(٥٧): ٢٦)و غير ذلک، و صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة، و لا يتصوّر السبق علي الأزل، فيتعيّن الكذب و هو علي اللّه تعالى محال لما سيجيء غبّ هذا المبحث.

الرابع: أنّ كلامه تعالى يشتمل علي أمر و نهي و إخبار و استخبار و نداء و غير ذلک من أساليب الكلام، فلو كان أزليّا لزم الأمر بلا مأمور، و النهي بلا منهي و الاخبار بلاسامع، و النداء و الاستخبار بلا مخاطب، و كلّ ذلک سفه و عبث لا يجوز نسبتها الي الحكيم، مفيض الفهم و خالق العقل، تعالى شأنه و تقدّس.

الخامس: أنّ الأمر لوكان أزليّاً لكان أبديّاً و لكان التكليف باقياً أبداً حتي في دار الجزاء؛ لأنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

السادس: أنّ الكلام لوكان أزليّاً لاستمرّ أزلاً و أبداً؛ لأنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وحينئذ لما اختصّ مكالمة موسىعليه‌السلام بالطور بل استمرّ أزلاً و أبداً، و اللوازم في هذين الوجهين باطل اجماعاً.

والسابع : و هو البرهان الالزاميّ عليهم الذي لامحيص لهم عن جوابه هو أنّ القديم يستوي نسبته الي جميع ما يصحّ تعلّقه به كما أذعنتم به في العلم و القدرة، فحينئذ يتعلّق الأمر و النهي بكلّ فعل حتي يكون المأمور منهيّاً و المنهيّ مأموراً، و هذا اللازم باطل قطعاً . و أمّا أنّه الزاميّ عليهم ؛ لأنّهم لا يقولون بالحسن و القبح لذات الفعل ليمتنع صحّة تعلّق الأمر بمايتعلّق به النهي و صحّة تعلّق النهي بما يتعلّق به الأمر .

و قد أقرّ العلّامة التفتازاني ـ رحمه اللَّه ـ في *شرح المقاصد* : «بأنّه الزاميّ»و ما أجاب عنه .

و أمّا مولانا الامام العلّامة المحقّق النصير الطوسي ـ قدّسه اللَّه تعالى ـ فوافقنا في تجريد عقائده و استدلّ على أنّه تعالى متكلّم : «بأنّ قدرته تعالى عامّة شاملة لجميع الممكنات، و خلق الحروف و الأصوات الدالّة علي المعاني ممكن، فيصحّ اتصافه تعالى بالتكلّم بمعنى خلق الحروف الدالّة علي المعاني . و لا شكّ أنّ عدم التكلّم ممّن يصحّ عليه نقص و اتصاف بأضداد الكلام و هو على اللَّه تعالى محال»كما بيّنا قبل هذا .

واعلم أنّ القاضي العلاّمة، عضد الحق والدين، الايجي و هو صاحب *المواقف* كلام في توجيه كلام الأشعري في النفسي بحيث يوافق مذهبنا و هو حسن، و نسبه العلاّمة السيّد الشريف الشارح *للمواقف* ـ قدّس سرّه ـ الى المتكلّم العالم، محمّد الشهرستاني، و ردّه الفاضل القوشچي في شرحه علي التجريد، فمن أراد فلينظر ثمّة . و لمّا كان من الكتب المتعارفة عند كلّ أحد، الموجودة بأيدي الطلّاب فباتيانه ماركبت سهوب الأسهاب و ما مددت لثبته أطناب الإطناب .

خاتمة المبحث

اعلم أنّ الأمّة اجتمعت على أنّ كلامه تعالى واجب الصدق، ممتنع الكذب مطلقاً إلاّ أنّ بعض الناس منّا يقولون : إنّ الخُلف في الوعيد صفة مدح و إنّه جائز عليه تعالى بأنّه يوعّد تهديداً و تحذيراً بمعنى أنّ من فعل هذا المنهيّ عنه فهو تستحقّ لهذا النوع من العذاب إلاّ أنّ كرمه يقتضي أن يعفو و يصفح لمن يشاء . قال تعالى : ﴿**يغفر لمن يشاء و يعذّب من يشاء**﴾(آل عمران(٣) : ١٢٩)، و قال تعالى : ﴿**قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة اللَّه إنّ اللَّه يغفر الذنوب جميعاً**﴾(الزمر(٣٩) : ٥٣) . و هل للعفو و المغفرة معنى غير خلف الوعيد، و هل الشفاعة غير التماس ذلک .

و إنّي أقول : بكفر من لا يذهب هذا المذهب لبلوغه الى حدّ القنوط الذي أجمعوا على كفر المتصف به و مذهبي هذا لاغير ، عامل اللّه تعالى مع كلّنا بمقتضي مذهبنا . فظهر أنّ هذا ليس بكذب كما زعمت الأشاعرة و بعض المعتزلة بل هو يعفو و يغفر بعد ثبوت وعيده ، فانّ من أوعدک بأن يقتلک إذا شتمته فانّک إذا فعلت ذلک فاحضرک و أحضر السيف و النطع و هو ملک قاهر قادر على امضاء هذا ، فعند ذلک عفي عنک و وهبک فلايقال : إنّه كذب في وعيده بل صدق و وقع منه كرم و رحمة أخري و هو تعالى أعظم من جميع الملوک و أقدر على تحقيق وعيده و هو أهل التقوى و أهل المغفرة .

والدليل علي وجوب صدقه فمن وجوه ، فنحن نذكر أربعة منهما اثنان للأشاعرة :

الأوّل : قالوا : إنّ الكذب نقص ، و النقص عليه محال اجماعاً ، و أيضا فيلزم أن نكون نحن وقت صدقنا أكمل منه و هو محال .

الثاني : و هو المعوّل عليه عندهم لبرائته عن المناقشات اجماع الأنبياء ـ صلّي اللّه عليهم ـ على ذلک . و قد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقّف على ثبوت كلام اللّه تعالى فضلاً عن صدقه و لإجماع العلماء ـ رضي اللّه عنهم ـ على ذلک ، فلا حاجة الى حجة .

و منها اثنان للمعتزلة :

الأوّل : أنّ الكذب في الكلام الذي هو بمنزلة الأفعال دون الصفات قبيح ، و هو لا يفعل القبيح بناء علي ما أصّلنا من أنّ العقل هو الحاكم بحسن الشيء و قبحه .

و الثاني : أنّه ينافي مصلحة العالم ؛ لأنّه إذا جاز وقوع الكذب في كلامه تعالى ارتفع الوثوق عن إخباره بالثواب و العقاب و سائر ما أخبر به من أحوال الآخرة و الدنيا و في ذلک فوات مصالح لا يحصي ، و الأصلح واجب عليه تعالى عندنا ، فلا يجوز اخلاله به .

بسط مقال لكشف حال

ثمّ اعلم أنّ الحكم بصدق كلامه تعالى و كونه واجب الصدق ممتنع الكذب لايتمّ البتّه إلّا علي قواعد أصحاب العدل من المعتزلة و الاماميّة ؛ لأنّهم أحالوا صدور القبيح عنه تعالى من حيث إنّه حكيم مختار ، و صدور القبح و القبيح عن مثله محال ينافي الحكمة و الاختيار كمامرّ ، و لا يذهب عليک أنّ مذهب الأشاعرة و السنيّة ، لا يتمشى على هذا قطّ لوجهين :

[**الوجه**]**الأوّل** : أنّهم أسندوا جميع القبائح الي اللّه تعالى و قالوا : لا مؤثّر في الوجود من

القبائح بأسرها و غيرها إلاّ اللّه تعالى . و معلوم أنّ من يفعل أنواع الشرک و الظلم و الجور و العدوان و أقسام المعاصي و القبائح التي تراها من البشر و الشياطين كيف يمتنع أن يكذّب في كلامه و هل الكذب إلاّ واحداً منها أو قطرة من هذه البحار أو شرراً من شرار تلک النار ، فحينئذ تعذّر لهم اثبات صدقه تعالى تعذّراً .

الوجه الثاني : أنّا إذا سلّمنا أنّه يصحّ لهم أن يستدلّوا على هذا المطلب إلاّ أنّهم يثبتون له تعالى الكلام النفسي و هو عندهم يغاير الحروف و الأصوات و لا طريق لهم قطّ الى اثبات كونه تعالى صادقاً في الحروف و الأصوات و ليس الغرض هنا إلاّ هو فافهم .

البحث الثالث

في أنّه سبحانه كما هو قديم ازليّ فهو باق سرمديّ

و الدليل على الأوّل أعني أزليّته تعالى أنّه ثبت بالبرهان أنّ ذاته تعالى غير قابل للعدم ؛ لأنّ كلّ ما يقبل العدم فهو ممكن . و كلّ ممكن فهو محتاج الي مؤثّر و مرجّح للوجود على العدم . و الاحتياج عليه تعالى محال ، فاذا لم تكن حقيقته قابلة للعدم فوجوده قديم أزليّ لامحالة .

و [الدليل] علي الثاني أنّه تعالى ثبت قدمه ، و ما ثبت قدمه امتنع عدمه . و لمّا امتنع عدمه ثبت أبديّته تعالى و هو الباقي و إن مدي الزمان و توالي ، ﴿**كلّ شيء هالک إلاّ وجهه له الحكم و اليه ترجعون**﴾(القصص(٢٨) : ٨٨) .

البحث الرابع

في أنّه تعالى مرئيّ بالانظار و الابصار أم لا و هل يصحّ أن يراه أحد أم لا

اعلم أنّ هذا مبحث عميق عظيم من أمّهات المباحث و المسائل الاعتقاديّة و هو معترک عقول الفحول و مصرع أفهام الأعلام ، فذهبت الأشاعرة أنّه تعالى يصحّ أن يكون مرئيّاً و هذه الصحّة من لوازم ذاته .

و أمّا المعتزلة ، فذهبت الي استحالة رؤيته تعالى ، و لكلّ من الطرفين دلائل عقليّة و نقليّة ، لا يليق ذكر الجميع مع ما عليها و لها و فيها من الاشكالات و النكات و المعائب في هذا المختصر ، فانّ ذلک يليق بالمطوّلات . و أمّا نحن فتذكر ها هنا من كلّ من الفريقين دليلين :

أمّا الأشاعرة فالعقليّة قالوا : إنّا نري الجواهر و الأعراض و صحّة رؤيتهما حكم مشترک بينهما ، و الحكم المشترک لابدّ له من علّة مشتركة ، و ما به الاشتراک بين الجواهر و الأعراض

إمّا الوجود و إمّا الحدوث . و لا يجوز أن يكون تلك العلّة المشتركة الحدوث ؛ لأنّ الحدوث عبارة عن مجموع الوجود و العدم أي مسبوقيّة الوجود بالعدم ، و العدم لا يصلح أن يكون علّة و لاجزأ للعلّة ، فيكون إذاً علّة صحّة الرؤية هي الوجود ، و الباري موجود ، فيصحّ رؤيته تعالى و هذا الاستدلال مردود بوجوه يندفع أكثر مقدّماتها و مقدّمات سائر الدلائل التي لم نذكرها بعدُ و المتشبّث ما دلّ عليه كلام أعلام مذهبكم سيّما إمام الحرمين من أنّ المراد بالعليّة هاهنا ما يصلح أن يكون متعلّقا بالرؤية لا المؤثّر في الصّحة على ما فهمه الأكثرون ، فانّ الصحّة معناها الامكان و هو أمر اعتباري لا يفتقر الي علّة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو أيضا اعتباريّ و ما لا تحقّق له في الأعيان لا يصلح أن يكون متعلّقا للرؤية ضرورة .

و اعترض عليهم أيضا بمنع اشتراك الوجود بين الواجب و غيره بل وجود كلّ شيء عين حقيقته و لاخفاء في أنّ حقيقة الواجب تعالى لايماثل حقيقة الممكن بل حقيقة الممكنات لاتتماثل ، فانّ حقيقة الانسان غير حقيقة الفرس .

و اعترض عليهم أيضا أنّه يلزم علي ما ذكرتم صحّة رؤية كلّ موجود حتي الأصوات و الطعوم و الروايح و الاعتقادات و القدرة و الارادة و أنواع الارادكات و غير ذلك من الموجودات و هو ضروري البطلان .

و أمّا النقليّة : فقالوا : إنّ موسى عليه السلام سأل الرؤية حيث قال : ﴿**أرنى أنظر اليك**﴾(الأعراف (٧) : ١٤٣) ، و لو كانت ممتنعة لكان سؤاله عليه السلام جهلاً إن لم يكن عالماً باستحالتها أو عبثاً إن كان عالماً بها و كلاهما علي الأنبياء محال .

والجواب : ما أخبر به تعالى حيث أجاب موسي فقال : ﴿**لن ترانى**﴾(الأعراف (٧) : ١٤٣) ، ولو كانت ممكنة لأجابه اليها و هو نبيّه و حبيبه و خيرته ، فلمّا لم يجز له فالأولى أن لا يجوز لغيره .

و أيضا قالوا : إنّه تعالى علّقها باستقرار الجبل و هو ممكن ، و المعلّق على الممكن ممكن .

و الجواب : إنّ عدم الاستقرار يقرّر أنّه لا يكون ، و التعليق على الشيء في مثل هذا المكان و إن كان ممكناً يدلّ على عدم الجواز عند من يفهم الكلام و السلام .

و أيضا استقرار الجبل حال كونه متحرّكاً محال ؛ لأنّه ما وقعت الرؤية اجماعاً و تحرّكت الجبل و جعله دكّاء و خرّ موسي صعقا ، [1] فكانت الملائكة تمرّون عليه و يقولون يابن

١ . الاتخاذ من هذه الآية : ﴿**فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا و خرّ موسى صعقا**﴾(الأعراف (٧) : ١٤٣)

الحُيّض ما للتراب و ربّ الأرباب يعني لايمكن له رؤيته .

و أمّا المعتزلة فالعقليّة ، أنّ الرؤية علي ما أجمع عليه العقلاء إمّا باتصال شعاع العين بالمرئي و إمّا بانطباع الشبح المرئي في حدقة الرائي علي اختلاف المذهبين و كلاهما في حقّ الباري تعالى ظاهر الامتناع ، فيمتنع رؤيته .

و أيضا أنّ الحاسّة إذا كانت سليمة و كان المرئي حاضراً و كانت الشرائط المعتبرة حاصلة و هي أن لا يحصل القرب القريب و البعد البعيد و ارتفع الحجاب و كان المرئيّ مقابلاً أو في حكم المقابل ، فانّه يجب حصول الرؤية و إلاّ لجاز أن يكون بحضرتنا بوقات أو طبول جبالا شاهقة و نحن لانسمعها و لا نراها و هذه سفسطة بل قرمطة لا يجوّزها من له أدنى شعور .

و إذا ثبت هذا فنقول : القرب القريب و البعد البعيد و الحجاب و المقابلة في حقّه تعالى ممتنع ، فلو صحّت رؤيته تعالى كان المقتضي لحصول تلك الرؤية سلامة الحاسّة و كون المرئيّ بحيث يصحّ رؤيته ، و هذان المعنيان حاصلان في وقت سأل موسي عليه السلام الرؤية علي ما سيجيء ، فوجب أن يحصل رؤيته و حيث لم يحصل علمنا أنّ رؤيته تعالى ممتنعة في نفسها .

و اعلم أنّ هذا البحث متعلّق بسؤال رؤية موسى عليه السلام و هو من المباحث النقليّة التي تجيء غبّ هذا لكنّا لمّا رأينا هذا الدليل عقليّاً أصوليّاً قدّمناه على النقليّة على ماترى .

و أمّا النقليّة فهي قوله تعالى : ﴿**لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار و هو اللطيف الخبير**﴾(الأنعام(۶) : ۱۰۳) .

و وجه الاستدلال أنّ الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية بدليل أنّ قول القائل : أدركته ببصري ، و قوله : ما رأيته ، متناقضان ، ثمّ إنّ قوله تعالى : ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾ يقتضي أن لا يراه شيء من الأبصار في شيء من الأحوال بدليل صحّة الاستثناء .

و أيضا هو تعالى ذكر الآية في معرض المدح ، و كلّ ما كان عدمه مدحاً و لم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصاً و مثله قوله : ﴿**لا تأخذه سنة و لا نوم**﴾ ، و قوله : ﴿**لم يلد و لم يولد**﴾(الاخلاص (۱۱۲) : ۳) ، فيكون الرؤية في حقّه تعالى نقصاً . و إنّما قيّدنا بمالا يكون من باب الفعل ؛ لأنّه تعالى تمدّح بنفي الظلم عن نفسه في قوله : ﴿**و ما ربّک بظلّام للعبيد**﴾ (فصّلت(۴۱) : ۴۶) ، و غير ذلک من النصوص و هو تعالى قادر على الظلم عندنا لعموم قدرته .

و اعلم أنّ دلائلنا العقليّة و النقليّة كثيرة لا يحصي ، و دلائل المخالفين فعقليّاتهم ممنوعة مقدوحة كما لا يخفي ، و نقليّاتهم فهي متعارضة للعقل ، فيجب حمله و تأويله الى ما هو الأحوط و الأولى .

البحث الخامس

[نفى صفات الاستواء و اليد و الوجه و العين عن الله تعالى]

اعلم أنّ الأشعري أثبت صفاتاً أخر غير ما ثبتت و أثبتناها و هي الاستواء و اليد و الوجه و العين للظواهر الواردة بذكرها نحو قوله تعالى : ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾(طه(٢٠) : ٥)، و قوله تعالى : ﴿**يداللّه فوق أيديهم**﴾(الفتح(٤٨) : ١٠)، و قوله تعالى : ﴿**كلّ شيء هالك إلّا وجهه**﴾(القصص(٢٨) : ٨٨)، و قوله : ﴿**بأعيننا**﴾(هود(١١) : ٣٧) . و أمّا غيره من فرق المتكلّمين فأوّلوها و قالوا : المراد بالاستواء الاستيلاء، و باليد القدرة، و بالوجه الوجود، و بالعين الحفظ و الحقّ أنّ المناقشة لفظيّة و الأولى في أمثال هذا الايمان بها لورود النصّ و مجيء النبي ﷺ بها و الردّ الى اللّه تعالى في المعاني و الأغراض، و علمه فوق علم كلّ ذي علم و هو العليم الحكيم . قال اللّه تعالى : ﴿**و فوق كلّ ذى علم عليم**﴾(يوسف(١٢) : ٧٦)، و هو تعالى فوق الكلّ . قال المولي المحقّق البلخي في المثنوي :

دست بر بالای دستت ای فتی　　در فن و در علم تا ذات خدا

خاتمة الحزب

التي وعدنا بها في أوّل تقسيم الحزب الرابع ففي بيان أنّ عقول الخلق قاصرة عن معرفة كنه ذات اللّه سبحانه و تعالى

اتفق أهل الحق الذين هم أئمّة الشريعة و مشايخ الطريقة و فحول الحقيقة أنّ معرفة كنه ذات اللّه تعالى لا تحصل بالعقول . و من ذلک ما سئل عن مولانا أمير المؤمنين ﷺ : «أنّه أين ربّنا و كيف هو، فقال : هو أيّن الأين و كيّف الكيف» .[1]

و قال الامام الحاذق، جعفر الصدّيق الصادق ـ صلوات الرحمن عليه ـ :

العقل آلة أعطيت لاقامة العبوديّة لا لادراک الربوبيّة، فمن استعمل ما أعطي لاقامة العبوديّة في ادراک الربوبيّة فاتته العبوديّة و لم تدرک الربوبيّة .[2]

قال أيضا ـ صلوات اللّه عليه ـ :

---

١ . *الكافى*، ج١، ص٧٨، ح٣ .

٢ . *علاقة الاثبات و التفويض*، ص٣٣، نقلا عن *الحجّة فى بيان المحجّة* .

كلّ ما قدرت في وهمک أنّه هو فاعلم أنّه تعالى بخلافه .

و قال المولى الحجّة ناصر الأمّة ، زين الاسلام ، الأستاذ أبوالقسم عبدالكريم بن هوازن القشيري ـ رضوان اللّه تعالى عليه ـ في كتاب الرسالة في باب التوحيد عن يوسف بن الحسين الرازي الملامتيّ ـ قدّس سرّه ـ أنّه قال :

سمعت ذاالنون المصري ـ قدّس روحه ـ و قد سئل عن التوحيد فقال : هو أن تعلم أنّ قدرة اللّه تعالى في الأشياء بلا مزاج ، و صنعه للأشياء بلاعلاج ، و علّة كلّ شيء صَنَعه تعالى و لا علّة لصنعه ، و مهما تتصوّر في نفسک شيئا فاللّه تعالى بخلافه .[1]

و هذا يقرّب ممّا أمر به الصادق ـ صلي اللّه عليه ـ ، و الغرض أنّه لايتمكّن العقل و النفس من الاشارة الي حقيقة معلومة بأنّ حقيقة الاله هي هذه الحقيقة . و قال أيضا ـ قدّس اللّه نفسه ـ : «أعرف الأشياء[2] باللّه أشدّهم تحيّراً فيه»[3]

و يُروي عن الشيخ المجمع علي زهده و علمه و معرفته ، سهل بن عبداللّه التستري ـ قدّس اللّه روحه ـ أنّه سئل عن ذات اللّه تعالى ، فقال :

ذات اللّه موصوفة بالعلم ، غير مدركة بالاحاطة و قد حجب الخلق عن معرفة كنه ذاته و دلّهم عليه بآياته ، فالقلوب تعرفه و العقول لا تدركه .[4]

و قال بعض أهل الحق : إنّ غاية المعرفة الدهشة و الحيرة . و قال يوسف بن الحسين ـ رحمه اللّه ـ : من وقع في بحار التوحيد فلايزداد علي ممرّ الأيّام إلاّ ظمأً .

و قيل للشبلي ـ رحمه اللّه ـ :

أخبرنا عن توحيد مجرّد بلسان حق مفرد ، فقال : من أشار اليه فهو ثنويّ و من كيّفه فهو وثنيّ و من نطق فيه فهو غافل و من سكت عنه فهو جاهل و من وهم أنّه واصل فليس له حاصل ، و من ظنّ أنّه قريب فهو بعيد ، و من توهّم أنّه واجد فهو فاقد ، و كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم و أدركتموه بعقولكم في أتمّ معانيكم فهو مصروف مردود اليكم ، محدث مصنوع مثلكم .

و قال أيضا : «ما شمّ روائح التوحيد مَن تصوّر أنّ ما عنده هو التوحيد» .[5]

---

١ . *الرسالة القشيريّة* ، *باب التوحيد* ، ص٥٨٢ .

٢ . في المصدر : الناس .

٣ . شرح *نهج البلاغة* لابن أبي الحديد ، ج١١ ، ص٧٣ .

٤ . الرسالة القشيريّة ، باب التوحيد ، ص٥٨٥ .

٥ . الرسالة القشيريّة ، باب التوحيد ، ص٥٨٧ .

و قال ابن عطاء ـ رحمه اللّه ـ : «العقل خلق الاله للعبوديّة لا للاشراف على الربوبيّة» .

و قال بعض أهل الحق : العقل يحول حول الكون ، فاذا نظر الى المكوّن ذابَ .

و اعلم أنّ قوله تعالى : ﴿**و ما قدروا اللّه حقّ قدره**﴾(الأنعام(۶) : ۹۱)، يعني ما عرفوا اللّه حقّ معرفته . و قال أيضا في سورة طه : ﴿**يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا يحيطون به علماً**﴾(طه(۲۰) : ۱۱۰) . و لا نروح الي بعيد ، فانظر الي الآية التي نحن الآن نفسّره و نقول فيه و هو يقول : ﴿**و لا يحيطون بشيء من علمه**﴾ ، فاذا كان البشر لا يحيط بشيء من علمه ، و العلم صفة له و مثله عندنا و مع ذلک لا نحيط بشيء منه ، فكيف بذاته تعالى المقدّسة المغائرة لذواتنا المتعالية عن عقولنا و ادراكاتنا .

و اعلم أنّ ما نقلنا هو بعض أقوال الأكابر في هذا الادّعاء و اذعانهم على ذلک ، و لا يخفى أنّ العمدة في جميع المقاصد هي الأدلّة العقليّة ، فالآن حان لنا أن نشير الي بعض البراهين القواطع العقليّة في مطلبنا هذا ، و أنّ عقول الخلق قاصرة عن معرفة كنه ذاته تعالى و هذه الأدلّة من وجوه :

[الوجه]الأوّل : أنّ اللّه سبحانه و تعالى غير متناه في الذات و الصفات ، و العقل متناه فيهما . و المتناهي لا سبيل له الى غير المتناهي . و هذه النكتة هي أصل الاستدلال ، و نحن حينئذ نشرحها .

فنقول : ذلک لأنّ كلّ ما يستحضره العقل استحضاراً علي سبيل التفصيل من مقادير الأزمنة ، فذلک متناه ، مثلاً نفرض قبل هذا الوقت ألف ألف سنة ، و نفرض بحسب كلّ لمحة من هذه المدّة ألف ألف سنة أخرى و هكذا الى أقصى ما يقدر الوهم و الخيال على استحضاره ، ثمّ إذا تأمّل العقل عرف أنّ كلّ ذلک متناه ، له أوّل ، و اللّه تعالى إنّما كان قديماً أزليّاً ؛ لأنّه كان موجوداً قبل هذه المدّة التي أحاط العقل و الخيال بها ، فثبت أنّ كلّ مقدار يصل العقل و الخيال اليه ، فالحقّ تعالى ليس قديماً باعتبار أنّه كان موجوداً في ذلک الوقت بل باعتبار أنّه كان موجوداً فيما قبل ذلک الوقت ، فاذن لا سبيل للعقل البتّة الى معرفة القدم و الأزليّة ؛ لأنّ زمانه قبل ما يصل اليه العقل و إن كان يضع خطوه عند أقصى طرفه ، فاذا عرفت ذلک في كونه قديماً أزليّاً ، فاعرف مثله في كونه دائماً أبديّاً ، فاذن لا سبيل للعقل البتّة الى معرفة أزليّته تعالى و أبديّته تعالى على سبيل التفصيل ، فانّ كلّ ما يسير العقل اليه فأزليّته و أبديّته خارجتان عن التصوّر .

و أيضا إذا قلنا إنّه موجود ليس بجوهر و لا عرض و لاحالّ و لا محلّ، فهذا لا يقتضي معرفة ذات الحق تعالى؛ لأنّار أردنا بقولنا: موجود مّا يناقض العدم، و هذا المفهوم المناقض للعدم أمر يصدق علي جميع الموجودات، و حقيقة الحقّ تعالى لا توجد في شيء سواه، فالعلم بكونه موجوداً ليس علماً بحقيقته المخصوصة. و أمّا العلم بكونه ليس بجوهر و لا عرض، فكذا ليس علما بحقيقته المخصوصة لعدمته هذه الأشياء، و حقيقته تعالى حقيقة ثابتة متحقّقة، و السلب لا يكون نفس الثبوت، فيمتنع أن يكون حقيقته هي نفس أنّها ليست بجوهر و لا بعرض، فثبت بمجموع ما ذكر أنّه لا سبيل للعقول الى معرفة حقيقته تعالى.

و ممّا ذكرناه يحقّق أنّ العقلاء اتفقوا علي أنّ كلّ صفة شاهدها الحس و أدركها العقل في المكوّنات فلو وصف الحقّ بهاصار جهلاً، فاذن لا طريق له الى معرفة الحقّ إلّا بنفي كلّ ما عرفه. و لهذا اتفق أهل الحقّ علي أنّ أحسن كلمة قيل في التوحيد و أتمّها و أشملها و أعمّها و أكملها و أهمّها و أجملها و مجملها بل مفصّلها ما قاله سيّد الموحدين، و إمام الأئمّة الوصيين، و قائد الغرّ المحجلين، أسداللّه الغالب، و سيف اللّه الشاهر، مولانا وجدّنا أميرالمؤمنين أبي الحسنين، عليّ بن أبي طالب ـ صلوات اللّه و سلامه عليه و آله ـ و هو.

> أنّ التوحيد أن لا تتوهّمه و العدل أن لا تتّهمه و المعرفة أن تعرف أنّ كلّ ما تصوّر في فهمک فاللّه تعالى بخلافه.[1]

و إنّي سمعت حضرة شيخي و سيّدي و مولائي و مخدومي و مقتفائي، قرّة عين العارفين و عين الانسان بل انسان عين الأعيان من الكمّل الواصلين، سيّد الكلّ في الكلّ، و هادي الطرائق و السبل أعني والدي و أستاذي ـ قدّس اللّه تعالى سرّه ـ في أيّان التحصيل و التعليم يقول:

> لمّا قال الأمير و أميرالمؤمنين ـ صلّى اللّه عليه ـ: إنّ كلّ ما تصوّر في فهمک فهو بخلافه، فلو تصوّر في وهمک من ذلک الخلاف شيء، فاللّه بخلافه أيضا، ثمّ لو تصوّر في هذه المرتبة الثانية أيضا أمر آخر لزمه نفيه، فلم يبق حينئذ للعقل في طريق معرفة الحقّ إلّا أن ينفي كلّ ما وقع في خاطره، ثمّ إذا وقع من هذا النفى شيء في ذهنه اشتغل بنفيه أيضا و هكذا في النفي الثالث و الرابع الي غير النهاية، فلو نفي العبد أبد الآباد و دهر الداهرين لكان مشغولاً بنفي شغل القلب عن هذه الواردات و ازالة هذه التصوّرات، و إذا كان الأمر كذلک بقي الحق تعالى منزّهاً عن لواحق فكره و اشارات

۱. *أعلام الدين فى صفات المؤمنين* للديلمى، ص۳۱۸.

عقله و علائق ضميره و فكره و ذكره . و لهذا قال رسول اللّه ﷺ : «إنّ اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و إنّ الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم» .[1]

اسلام ز اقصای فرنگ آوردن　　آئینه چین زی سوی زنگ آوردن
از باده رخ شیخ به رنگ آوردن　　بتوان نتوان تو را به چنگ آوردن

الوجه الثاني : من الوجوه الدالّة علي أنّ عقول الخلق قاصرة عن معرفة كنه ذاته تعالى هو أنّ الانسان عاجز عن معرفة نفسه ، فانّه إن قيل : إنّ نفسه هذه الهيكل المشاهَد فهو باطل من وجهين :

الأوّل : أنّ الانسان قد يعرف ذاته حال ما يكون غافلاً عن جميع أعضائه الظاهرة و الباطنة ، و المعلوم مغائر لما ليس بمعلوم .

الثاني : أنّ ذاته من أوّل عمره الى آخره شيء واحد باق و أجزاء بدنه غير باقية بل هي متحلّلة فانية ، و الباقي مغائر للفاني ، فثبت أنّه ليس عبارة عن هذا الهيكل المحسوس ، ثمّ بعد هذا يحتمل أن يقال : إنّه جسم في داخل هذا الهيكل إمّا في القلب فقط أو في الدماغ فقط أو يكون سارياً في كلّ البدن ، ثمّ ذلک الجسم من جنس الأجسام التي تولّد البدن عنها أو هو جسم مخالف لهذه الأجسام في الماهيّة و الحقيقة . و يحتمل أيضا يقال : إنّه ليس بمتحيّز و لا حالّ في المتحيّز ، بل هو مدبّر لهذا البدن على ما يقوله الفلاسفة .

و اعلم أنّ هذه الاحتمالات ما حدثت في هذا الزمان بل بقيت من زمن أبي البشر عليه السلام الى الآن . و ما زالت الشكوک و الشبهات بعدُ ، و لا شكّ أنّ أعرف المعارف لي الشيء المشار اليه بقولي : «أنا» ، فاذا كان حالي في معرفة أظهر الأشياء كذلک فكيف يكون حالي في معرفة أبعد الأشياء مناسبة عن علائق العقول و روابط الخيالات .

و تحقيق الكلام في المرام أنّ العقل كالشمع ، و لا شكّ أنّ كلّ ما كان أقرب من الشمع كان ضوءه أكثر ممّا هو أبعد عنه . و أقرب الأشياء الى الشيء نفسُه ، و إذا كان نور العقل في الصفاء الى حيث لم يصر به ذاته مضيئاً ، فحضرة الجلال مع أنّ بعدها عن العقل بغير نهاية ، فكيف تصير مضيئاً به . قال السنائي :

ای شده در شناسِ خود عاجز　　کی شناسی خدای را هرگز
چون تو در علم خود زبون باشی　　عارف کردگار چون باشی

---

١ . *تحف العقول* ، ص٢٤٥ ؛ *الرواشح السماويّة* ، ص٤١ ؛ *بحارالأنوار* ، ج٦٦ ، ص٢٩١ .

و اعلم أنّه كماوقعت الشبهات المذكورة في معرفة النفس فقد وقعت أيضا في معرفة حقيقة الزمان و المكان، و تحيّر العقلاء في أنّ القوّة الباصرة كيف تبصر، و هل الابصار بخروج الشعاع الي المرئيّ أو بحصول الشبح في العين أو بحالة مغائرة لهما، و كذا الأمر في البحث عن القوّة السامعة والذائقة و اللامسة، و تحيّروا أيضا في الحواس الباطنة و حقيقة التخيّلات، فانّ هذه الصورة المتخيّلة إن لم يكن لها وجود أصلاً، فكيف حصل فيها التميّز و التعيين، و إن كان لها وجود، فهي قائمة بأنفسها أو محلُّها شيء مجرّد أو محلّها جسم، و الكلّ محال ممتنع كما بيّن في مواضعه.

و لمّا كانت معرفة الخلق بهذه الأمور الظاهرة الجليّة التي هي في أنفسهم بلغت في الصعوبة الى هذا الحدّ، فما ظنّک بمعرفتهم لمن تقدّس عن مناسبات العقول و الأفكار و تنزّه عن مشابهات الخيالات و الأنظار، ليس كمثله شيء و لا تدركه الأبصار و هو يدرک الأبصار.

الوجه الثالث: قد ثبت في العلوم الحقيقيّة و المعارف التحقيقيّة أنّ اللّه سبحانه و تعالى هو النور المطلق و هو نور الأنوار، و كما إذا وضع السراج في مقابلة قرص الشمس انطفى و لم يظهر له أثر البتّة، فكذلک إذا وُضع ضوء العقل في مقابلة شارق نور جلال اللّه المتعال فني و اضمحلّ و تلاشى. و لذلک قالت أشياخ أهل الحقّ أنّ العقل يدور على المكوّنات، فاذا وصل الي حضرة مكوّن الأكوان ذاب كما يذوب الثلج في مقابلة اشراق الشمس. جامي:

سبحان من تحيّر في ذاته سواه — فهم و خرد به كنه كمالش نبرده راه
از ما قياس ساحت قدسش بود صانک — موري كند مساحت گردون زقعر چاه

سبحانه ما أعظم شأنه و أبهر برهانه، هو الشاهد في العين و لا يشاهده العين.

واعلم أنّ القطرة إذا وقعت في البحر اضمحلّت، و الشعلة إذا وقعت في مقابلة قرص الشمس فنيت و بطلت و انطفت و نسبة القطرة الي البحر و الشعلة الي الشمس أكثر و أعظم من نسبة نور العقل الى نور الجلال، بل أنت مهما سعيت في اظهار المناسبة بين النورين رأيتک أبعد عمّا أردت و عقلک هاهنا في العقال و عين سعيک هذا محض الضلال.

نهاية أقدام العقول عقال — و أكثر سعي العالمين ضلال [1]

إذ القطرة متناهية و البحر متناه، و نسبة المتناهي ينتهي الي المتناهي، و كذلک الشعلة و الشمس فبينهما نسبة. فأمّا نور العقل فهو في وادي القلّة و القصور و التناهي، و نور

١. *اضواء البيان*، ج٧، ص٢٩٦؛ *الوافى بالوفيات*، ج٤، ص١٨١.

جلال اللّه في غاية العظمة و الكمال و عدم التناهي، فلمّا اضمحلّت القطرة في البحر مع تناهيهما و كمال المناسبة بينهما و كذلک الشعلة في الشمس، فكيف يُعقل بقاء ضوء العقل في حضور نور جلال اللّه و شروق شموس كبريائه و شهود حضرة كماله و بقائه.

بينش ما و ذات او شعله نار و نور شمس
دانش ما و علم او بحر محيط و پای بط

الوجه الرابع: أنّ نسبة نور العقل الى منبع أعظم الأنوار الروحانيّة كنسبة نور البصر الى منبع الأنوار الجسمانيّة، و كما أنّ الشمس بالنسبة الى نور البصر أظهر الأشياء من وجه و أخفاها من وجه آخر، فكذلک منبع الأنوار الروحانيّة بالنسبة الى نور البصيرة أظهر الأشياء من وجه و أخفاها من وجه آخر.

نورش از شدّت ظهور خفی است وز لطافت ز دیده‌ها مخفی است

***

محجوبة عن كلّ مقلة عارف و هي التي سفرت و لم تتبرقع[1]

الوجه الخامس: أنّ العقل أضعف من العاقل؛ لأنّ العقل صفة و العاقل موصوف. و معلوم أنّ الصفة أضعف من الموصوف، فاذا عجز العاقل عن المعرفة فكون العقل في غاية الضعف أولي. مثنوی:

عقل در شرحش چو خر در گِل بماند شرح عشق و عاشقی هم عشق خواند
هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عقل آیم خجل باشم از آن

الوجه السادس: مَن أمكنه ادراک شيء بتمامه و كماله، فله قدرة بوجه مّا عليه. و قدرة المحدَث ممزوجة بالعجز متناهية. والحقّ سبحانه واجب الوجود لا يُغلب، قاهر لا يُقهر، فالمحدَث الموصوف بالقصور و التناهي كيف يمكنه معرفة القديم الذي لانهاية له، و لهذا نودي من ورآء قباب العزّ و خباب القدس ما للتراب و ربّ الأرباب.

بپایمت که ببینم کدام زهره و یارا
روم که بی‌تو نشینم کدام صبر و جلادت

الوجه السابع: أنّ العقل لا يتصرّف إلاّ فيما يكون في مكان أو زمان؛ لأنّ كلّ ما أدركه فانّه يدركه إمّا في الماضي أو في المستقبل أو في الحال. و كلّ ذلک بحسب الزمان. و كلّ

---

١. من القصيدة العينيّة المشهورة للشيخ ابن سينا. *البداية و النهاية*، ج١٢، ص٥٣؛ *الوافی بالوفيات*، ج١٢، ص٢٥٢.

ما يتصورهّ فانّه يتصوّره إمّا هاهنا أو هناک . و كلّ ذلک بحسب المكان .

و إذا قلت : الحقّ بخلاف هذه الأشياء و هذا نهاية معرفتک ، فمعروفک في هذه المعرفة ليس إلاّ نفي ما عرفته و تصوّرته ، فالحاصل فيه نفي غير الحقّ ، و نفي غير الحقّ لا يكون هو نفس وجدان الحقّ ، فكمال معرفتک أنّک لا تعرفه سبحانه و تعالى عن أن يكون جنابه شريعة لكلّ وارد ، وأن يعرف شيئاً من معرفة توحيده إلاّ واحد بعد واحد .

ذات او سوی عارف و عـالِم　　برتر از ما و کیـف و از هل و لِم
هیـچ دل را بـه کنـه او ره نیست　　عقل و جان از کمالش آگه نیست
پـاک از آنـها که غافـلان گفتند　　پـاکتر ز آنـکـه عـاقـلان گفتند

الوجه الثامن : اشتهر عند الناس بل يُروي مأثوراً إنّما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه ، فما لم يكن الانسان أعلم من غيره لا يمكنه أن يعرف مقداره . ألاترى أنّک سُئلتَ عن التمييز بين اثنين من العلماء أو العرفاء ، فتقول ذلک يعرف من يكون أفضل منهما ؛ لأنّه لابدّ أن يعرف مقدار معلومات هذا و مقدار معلومات ذلک و مقدار مابه ازداد أحدهما علي الآخر . و هذا لا يتيسّر إلاّ لمن كان أعلم من كلّ واحد منهما . و إذا كان لا يتيسّر للناقص أن يحيط بمن هو أكمل منه في العرف و في الشاهد ، فكيف يتيسّر للعقول الناقصة الاحاطة بجلال مَن جلاله و كماله غيرمتناه .

سبحان خالقی که صفاتش ز کبریـا　　بر خاک عجز می فکند عقل انبیاء
گر صد هزار سال همه خلق کائنات　　فکرت کنند در صفت عزّت خـدا
آخر به عـجز معترف آیند کـای إلـه　　دانسته شد که هیچ ندانسته ایم ما

الوجه التاسع : العقل كالأنثى و الفكر كالذكر ، فاذا حصل الازدواج بينهما تولّدت المعرفة . ولا شکّ أنّ الولد يكون على قدر قوّة الأبوين ، و العقل ناقص ، فكيف لا و هو عاجز عن معرفة نفسه ، و الفكر ناقص ، إذ لايمكنه أن يصون نفسه عن الغلط . و إذا كان الأبوان في غاية النقصان ، فكيف يعقل أن يكون الولد في غاية الكمال ، فامتنع تولّد مثل هذه المعرفة علي غاية شرفها من هذين الأبوين الناقصين .

از نیست چگونه هستی آید　　نور از ظلمت عجب که زاید

الوجه العاشر : إذا أدرک العقل شيئا وقف عند مدركه وانتهى اليه ، و كلّ مدرک هذا شأنه فهو متناه . و الحقّ سبحانه و تعالى لا نهاية له . و هذ يوجب أنّ مدركات العقل ليست

من الحقّ تعالى في شيء، بل كانت شيئا غير الحقّ و إن تصوّر العقل أنّه أدركه أو تعقّل من البالغين اليه مدركه.

وَهم بسى رفت و ضميرش نيافت　　ديده بسي جست و نظيرش نيافت
عـقل درآمـد كه طلـب كـردمـش　　تـرک ادب بـــود ادب كـردمـش

الوجه الحادي عشر: قال ﷺ: «قلوب المؤمنين بين اصبعين من أصابع الرحمن، يقلّبها كيف يشاء»،[1] و هذا عبارة عن كون العبد محدوداً مقهوراً مغلوباً متناهياً و ما كان كذلک فهو المحاط و المقلّب المحيط، فكيف احاطة المحاط للمحيط و من أين يمكنه أن يتمكّن من معرفة مكانته و مكانه بوجه من الوجوه.

كس ندانست كه منزلگه معشوق كجاست　　اين قدر هست كه بانگ جرسي مي آيد

الوجه الثاني عشر: أخبراللّه تعالى عن ضعف البشر حيث قال: ﴿**و إن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب و المطلوب**﴾(الحج(٢٢): ٧٣)، فمن بلغ عجزه الى حيث لا يقوى على مقاومة الذباب، فكيف يمكنه الوصول الى كنه صمديّة ربّ الأرباب، و مسبّب الأسباب، و مفيض العقل و خالق الألباب.

اى ز خيال ما برون در تو خيال كى رسد
با صفت تو عقل را لاف كمال كي رسد

الوجه الثالث عشر: اعلم أنّ من أسمائه تعالى الجبّار و هو مأخوذ من قول العرب: نخلة جبّارة إذا لم تصل اليها الأيدي، فهو جبّار؛ لأنّ الأفهام و العقول لاتصل الى صمديّته، فلعباده في الدنيا عرفان وجوده و في الآخرة طلب جوده. و أمّا حقيقة الصمديّة فمنزّهة عن الاحاطة و الادراک.[2]

بشـر مـاوراء كـمـالش نيـافت
بصـر منتهـاى جـلالش نيـافت
أولـو الأبصـار رادر هـر دو ديـده
ز لا تـدركـه ميـل غـم كـشيـده
جلال قدرش از اوصاف بيش است
همو طالب همو مطلوب خويش است

---

١. *علل الشرايع*، ج٢، ص٦٠٤، ح٧٥؛ *الأمالى للمرتضى*، ج٢، ص٢؛ *نيل الأوطار*، ج٥، ص١٥٧.
٢. *المواقف*، ج٣، ص٣٠٧.

الوجه الرابع عشر : قال تعالى في هذه الآية التي نحن بصدد تفسيرها : ﴿**و لا يحيطون بشيء من علمه**﴾أي من معلوماته ، فاذا لا يحيط العبد بمعلوماته تعالى فكيف بذاته تقدّس و توالي . و قد حجب دونه أستار و في الأستار أسرار محجوبة عن الأغيار ، فسبحان من عزيز ضلّت العقول في بحار عظمته مع أنّه سبّاحها ، و حارت الألباب في بيداء اليقين دون ادراک عزّته مع أنّها سيّاحها ، و كلّت الألسن عن وصف جلاله و مدح جماله و نعت كماله مع أنّها الطَلِق الذَّلق النَطِق المنطلق لبيان نعت كلّ شيء و في افصاحها فصّاحها ، و كلّ أغرق في نعته أصبح منسوباً الي العيّ ، إذا تبيّن الرشد من الغيّ .

بـا حدوث سمـات و نقص جهـات　　کی توان گفت وصف ذات و صفات
او از آن بـرتـر اسـت و عـالی تـر　　کـه بـه وصفـش نـَطَق زننـد بشـر

الوجه الخامس عشر : أنت خبير بـأنّه لاشـکّ أنّ كلّ من كان انقطاع نـظره عـمّا سوي الحقّ أكمل و كان استغراق قلبه في معرفة اللّه أتمّ ، كان معرفته أكمل . و لا شکّ أنّ أفصل البشر في هذا الشأن هو سيّدنا و سيّد الكلّ ، محمّدﷺ و هو ليلة المعراج بلغ الغاية القصوي في هذا الباب و تسنّم الـذروة الأعلى من محامل العلي في تلک الخبـاب ، فكـانـت اذن معرفته أكمل المعـارف و أفيضَ عليه من بحار اليقين أبحـر الـذوارف . ثمّ إنّهﷺمع ذلک الرتبة و ماحصل له من مقدار «قاب قوسين أو أدني» من القربة اعترف بعدم معرفة كنه ذاته ؛ لأنه قال : «ما عرفناک حقّ معرفتک» ،[1] و قال : «لا أحصي ثناء عليک أنت كما أثنيت علي نفسک» ،[2] فاذا كان هو مع كمال القرب والمشافهة و المشابهة و نهاية الوصول و المشاهدة لم يعرف كنه حقيقته و أقرّ بالعجز ، فأين منه أنا أو أنت .

در آن اوج از چو من گردي چه خيزد　　کـه ابـر آنـجا رسـد آبـش بـريـزد

***

بـه جائـی که رستم گريزد ز چنگ　　مـرا و تـرا نـيـست جـای درنـگ

سبحانه سبحانه ، ما طال طوله و أبهر برهانه ، ذاته ذات فيّاضة لا ممكنة و لا متحيّزة و لا متصلة و لا منفصلة ، مبرّأة عن الأيّان و الأين ، منزّهة أن يدركه عين انسان انسان عيـن الأعيان بالعين ، معرّاة عن الوصل و البين ، له الحمد و الثناء و الجود و البقاء و منه المنح و

---

١ . *عوالی اللئالی* ، ج ۴ ، ص ۱۳۲ ، ح ۲۲۷ .
٢ . *مسند أحمد* ، ج ۱ ، ص ۹۶ ؛ *عوالی اللئالی* ، ج ۴ ، ص ۱۱۴ ، ح ۱۷۶ .

العطاء، و هو يكشف الغطاء عن أبصار من هو من عباده أهدي من القطاء، و ﴿**ذلک فضل اللّه يؤتيه من يشاء**﴾(المائدة(۵) : ۵۴) ، و ﴿**إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، فسبحان الذي بيده ملكوت كلّ شيء و اليه ترجعون**﴾(يس(۳۶) : ۲۸ ـ ۸۳) .

زهی عزّت که چندان بی نیازیست
که چندین عقل و جان آنجا به بازیست

زهی هیبت که گر یک ذرّه خورشید
بتابد گم شود در سایه جاوید

زهی ملکت که گر عالم نبودی
سر موئی ز ملکش کم نبودی

زهی رحمت که گر یک ذرّه ابلیس
بیابد گوی برباید ز ادریس

***

نفدت مشيّته و جلّ جلاله
و علا عن الأضداد و النظراء

و في هذا المشهد نكات بديعة، و كلمات رفيعة، مهبطه رفيعة، و صعدتها على قلوب العارفين سريعة، التقطناها من كلام الامام، و سيّما فخر الاسلام، الرازي الزّاري على مخالفي شريعة سيّد الأنام، عليه و آله و ورثته الصلوة و السلام، ختمت بها هذه الأحزاب التي هي من حزب اللّه، ﴿**فانّ حزب اللّه هم الغالبون**﴾(المائدة(۵) : ۵۶)، لتكون مختوماً ﴿**ختامه مسک و فی ذلک فليتنافس المتنافسون**﴾(المطففين(۸۳) : ۲۶) :

أوّلها : إنّ الرجل إذا كان في مفازة عظيمة و اشتدّ الحرّ و لم يكن هناک ماءً أصلاً اشتدّ لا محالة عطشه و غلبه خوف الفقدان، فإلى أيّ جهة نظر ظنّه مآء و رآه شراباً و هو كما أخبر به هو تعالى : ﴿**كسراب بقيعة يحسبه الظمأن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا**﴾(النور(۲۴) : ۳۹)، فكذلک العقول البشريّة و الأرواح الانسانيّة وقعت في بيداء كبرياء اللّه تعالى و عظمة الأنوار و تعاكست الأشعّة و غلبت حرارات الاشتياق الى الوصول الى حضرته تعالى، فكلّما نظر العقل البشري الي جانب ظنّه مآء العرفان، فالمعطّلة نظروا الى جانب التنزيه و المشبّهة الي جانب الاثبات . و كلّ من الفرق الباطلة الي جانب، و كلّ ظنّوا أنّ مآء العرفان في هذه

الجهة التي نظروا اليها . ثمّ إنّ كلّ واحد منهم توجّه الى مقصده و سار الى مطلبه ، فوصلوا الى مطالبهم يوم القيامة ، فلم يجدوا هناك من ما طلبوه شيئاً . كما قال تعالى : ﴿**و قدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً**﴾(الفرقان(٢٥) : ٢٣) . ثمّ إنّ الأقوياء من الأنبياء و الأولياء لمّا عرفوا عظمة المفازة و عجز البشريّة و حيرة العقل تبرأّوا عن أنفسهم و استغاثوا بارشاده و هدايته ، فقال ابراهيم الخليل ـ صلوات الرحمن عليه و آله ـ : ﴿**ربّ هب لى ملكاً و ألحقنى بالصالحين**﴾(الشعراء(٢٦) : ٨٣) . و قال يوسف الصدّيق ـ صلى اللّه عليه ـ : ﴿**توفّنى مسلماً و ألحقنى بالصالحين**﴾(يوسف(١٢) : ١٠) . و قال موسي الكليم ـ صلى اللّه عليه ـ : ﴿**ربّ اشرح لى صدرى و يسّرلى أمرى**﴾(طه(٢٠) : ٢٥) . و قال سليمان الذي هو نعم العبد ـ صلى اللّه عليه ـ : ﴿**و أدخلنى برحمتک فى عبادک الصالحين**﴾(النمل(٢٧) : ١٩) . و قال عيسى بن مريم المسيح ، روح اللّه ـ صلى اللّه عليه ـ : ﴿**إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى و لا أعلم ما فى نفسک**﴾(المائدة(٥) : ١١٦) . و قال سيّدنا و سيّدهم ، محمّد حبيب اللّه و رسوله و صفيّه ﷺ : «أرنا الأشياء كما هي» .[١]

و ثانيها : الصبيّ ينظر في المرآة ، فيرى فيها صورة ، فيشتاق الى أن يقرب من تلک الصورة ، فكلّما يقرب من تلک الصورة يراها تقرب منه ، فانّه إذا رآى ذلک اشتدّ طمعه في أخذها ، فيمدّ يده اليها ليأخذها ، فيرى حينئذ حجاباً من حديد بينه و بينها ، و عند ذلک القرب الأقرب يخفى الصورة منه ، فهكذا القوّة العقليّة ينظر في مرآة من عرف نفسه ، فيلوح له تجلّي أنوار عرف ربّه ، فكلّما كان نظر العين الى هذه المرآة أشدّ كان ذلک التجلّي أعظم ، فيشتاق العبد الى الوصول الى كنه الصمديّة ، فيمدّ يد الطلب ، فيرى بين نفسه و بين المقصود سداً من الأزليّة و القدَم و الاستغناء ، فيبقى ورآء هذا السدّ عاجزاً مسكينا و بسبب مدّ يد التصرّف يزول ذلک التجلّي محتجباً بسرادقات الكبرياء و العظمة و الجلال و الجبروت . و لهذ قصرت عزائم المقرّبين و وهنت أجنحة الكرّوبيين عند بلوغهم الى منازلهم و مقاماتهم حتّى لم يقدروا أن يتجاوزوا عن المقام الذي قدّر المقدّر القادر القاهر ـ جلّ سلطانه ـ لهم . و كفاک شاهداً مشهد عجز القوي المطاع المكين جبرئيل الأمين ـ عليه أفضل صلوة المصلّين ـ عن أن يحوم تخوم حمى أو أدنى عند بلوغه الى السدرة المنتهى ، فترک المرافقة و اختار المفارقة خوفاً علي نفسه ، و حذراً عن الترقّي الى سرادقات عزّه و قدسه .

١ . *عصمة الأنبياء* لفخر الرازى ، ص ۴۶ .

چنان گرم در تیه قربت براند | که در سدره جبریل از او باز ماند
بدو گفت سالار بیت‌الحرام | که‌ای حامل وحی برتر خرام
بگفتا فراتر مجالم نماند | بماندم که نیروی بالم نماند
اگر یک سر موی برتر پرم | فروغ تجلّی بسوزد پَرَم

و ثالثها : حكي أنّه : كان رجل يحمل حملاً من القوارير ، و كان يذهب لأجل التجارة الى بلد ، فلّما وصل الي باب ذلك البلد وضع ذلك الحمل ، ثمّ قال : إنّي إذا دخلت هذه البلدة أبيع هذه القوارير و أشتري بأثمانها الغنم ، ثمّ يحصل من نتاجها مال عظيم ، فاشترى الخيل و الجمال ، فيحصل من نتاجهما مال عظيم ، فاشترى به آلات المملكة ، فاذا حصل الملك أتزوّج بابنة الملك الفلانيّ و يحصل لي منها أبناء ، ثمّ أحضر الأدباء و العلماء لتعليمه و تأديبه . و على هذا ففي اثناء ذلك ضرب يده علي الحمل ، فسقط و انكسر الكلّ . و هذا مثال لأكثر توهّمات الخلق ، فانّ كلّ أحد يظنّ أنّ ما معه من العلوم و الأعمال يكون وسيلة الي وجدان ملك الجنّة و الرضوان و الوصول الى عتبة حضرة العزّة الرحيم الرحمن ، فاذا ضرب ملك الموت يده علي قارورة بدنه و انكسرت ضاعت تلك الخيالات و زالت تلك الأوهام و الأفكار المموّهات و بقي المسكين على تراب الحرمان في باب مدائن الحقّ و الايقان لا سبيل له الي دخولها و لا رأس مال يقويه على حلولها ، و هو حينئذ الفقير الغريب المحروم المهجور ﴿**و من لم يجعل اللّه له نوراً فما له من نور**﴾(النور(۲۴) : ۴۰) . أعاذنا اللّه و إيّاكم أن نكون من هذا القبيل و هو حسبنا و نعم الوكيل . و يهدي من يشاء الي سواد السبيل .

و أورد الشيخ الفيلسوف الحكيم ، الكامل الفاضل ، المحقّق العارف ، شمس الدين الشهرزوري ، الصوفيّ الحكيم الاشراقي ، المتألّه الروحاني الربانيّ ـ رحمه اللّه ـ في كتابه المعنون بـ *نزهة الأرواح و روضة الأفراح في تواريخ الحكماء* في ترجمة الامام الفخر الرازي ـ رحمه اللّه ـ حال ذكر ولده و خليفته ، أبي بكر بن الفخر ـ رضي عنهما ـ فقال :

> يُروى أنّ بعض أصحابه دخل عليه يوماً ، فوجده باكياً حزيناً ، فسأله عن سبب الحزن و الضجرة ، فقال : كنت أعتقد في بعض المسائل منذ مدّة اعتقاداً و أزعم أنّ ذلك هو الصواب و أنّ ما عداه خطاء حتي وقع اليّ كلام لبعض المحصّلين ، فرأيت أنّ اعتقادي كان باطلاً في هذه المدّة و أنا أظنّه صحيحاً ثابتاً جازماً مطابقاً للواقع معما ليس ما يؤمنني أن يكون جميع علومي و عقائدي بهذه الصفة .

انتهى كلام ابن الرازي ـ رضي عنهما ـ . ثمّ يقول الشهرزوري ـ رضي اللّه عنه ـ

أقول : كلّ تحصيل يكون بمجرّد البحث و الجدال من غير سلوك قدسيّ و تجرّد ذوق ، فهدا حكمه و لا يمكن معه حصول اليقين ، و الطمأنينته للنفس إنّما يكون للكشف و الذوق . فعليک يا أخي بمسارعة الاخلاص الي ذلک السبيل .

و الى هذا أشار الامام الرازي ـ رضي اللّه تعالى عنه ـ حيث يفيد و يقول :

نـهايـة أقـدام العــقـول عــقـال و أكثر غاية سعي العالمين ضلال
و أرواحنا في غفلة من جسومنا و حـاصل دنيـانا أذى و وبـال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل و قالوا[1]

***

و كـم من جبال قد علا شرفاتها[2] رجـال فـزالوا و الجبـال جبـال

***

و قال أيضا بالفارسيّة :

هـرگز دل مـن ز عـلـم محـروم نـشد كـم ماند ز اسرار كه مفهوم نشد
هفتاد و دو سال فكر كردم شب و روز معلومم شد كه هيچ معلوم نشد

و قال العلّامة الدوانيّ ـ أدركه اللّه بلطفه الربانيّ ـ :

انـدر ره معـرفـت بـسي تاختـه ام در محفل عارفان پر افراخته ام
چون پرده ز پيش خود برانداخته ام بشناخته ام كه هيچ نشناخته ام

هذه أقوال الفحول الخواص الأعلام ، فكيف ظنّک بالأنزال الطغام ، الذين هم لقصور ذرعهم و وهي أصلهم و فرعهم ، يحذون حذو العوام ، و شبّههم الحقّ تعالى بالحمير و الأنعام ، بل هم أضلّ و أغوي كما نصّ به الكلام ، لابل سهوت و أين العوام و الخواص من الناس في معرض ـ من هم أفضل من الملائكة المقرّبين ، صلى اللّه عليهم ربّهم الى يوم الدين و في مشهد يقول امام الائمّة الفحول و منبع علوم الفروع ، أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ، أخو الرسول و زوج البتول ـ صلى اللّه عليهم ـ :

العجز عن درک الادراک ادراک و البحث عن سرّ ذات السرّ اشراک

و يا ليت شعري مـن سَلِمَ نظره و فكره من الفساد ، فيصل الى المطلـوب غير ضالّ في

---

١ . *وفيات الأعيان* ، ج٤ ، ص ٢٥٠ ؛ في النسخة : مسرعين و زالوا .

٢ . في النسخة : شرفاتها .

طلبه، بالغاً الى مطلبه، فأعفّر خدّي بين يديه مكتحلاً بذرور نعاله، و أبوس مواقع قدميه مسفيداً من فواضل افضاله. و لعمري:

لقد طُفْت في تلك المعاهد كلّها و سيّرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلّا واضعاً كفّ حائر علي ذَقَن أو قارعاً سنّ نادم[1]

اللّهم أنت واجب الوجود، و وليّ الهداية و الجود، فتحقيق أملنا قبل اتمام عملنا و المام أجلنا عليك هيّن سهل، و أنت لها أهل.

خاتمة الكتاب

[في أحوال النبوّات و مباحث الرسالات خصوصاً عمّن خُتم به الرسالة]

قدحان لنا الآن عند بلوغنا الى ختم هذه الرسالة، أن نبحث بعض البحث عن أحوال النبوّات و مباحث الرسالات خصوصاً عمّن خُتم به الرسالة، و بُدء عنه أمّهات الفضائل من الحكمة و العدالة و العفّة و البسالة، نظراً الى أمرين و اعلاناً لحقيقة سرّين، و مزجاً لمَزْج البحرين، لأكون جامعاً بين الحسنين، قاطفاً جني الجنتين، فانّه قد جرت العادة باتلآء مباحث النبوّات غبّ الالهيّات و اتيان فوائد هذا الشأن الأحلي بعد الايتآء بقواعد العلم الأعلي.

و أيضا هذه المباحث لها نوع تعلّق بما أمرت به من تفسير آية الكرسي، فانّ من كلماتها الشفاعة التي تتوقّف تحقّقها علي صحّة النبوّة و البعثة و خصوصاً لمن أوتي له الشفاعة في المحشر، يعني سيّدنا و سيّد البشر، و الشفعاء من عترته، و الخلفاء من أئمّته بين أمّته، أهدى هدايا التحايا في كلّ آن الي رفيع حضرته، و منيع سدّته، و شريف روضته، و منيف قبّته، و أحولّها معما كسبت من فضله و بركته، الى حضرات قدس ذريّته، و إخوته من الأنبياء و الأوصياء الذين يحشرون في ظلّ رايته، و يهدون شيعته بهدايته، لما يدلّ عليه معجز بيانه و عبارته، و أفصح عنه بفصيح منطقه و صحيح حديثه و افادته، و صريح نصّه و كلمته، حيث قال: «آدم و من دونه تحت لوائي و لا فخر»،[2] صلّى اللّه عليه و عليهم ما انفجر الفجر، و ثبت الأجر. و هذه الخاتمة لها مقدّمة تقدّمها في معنى النبوة و حقيقته، و يلونها ختمات ثلاث:

أوّلها: في تحقيق النبوّة و ثبوت نبوّته لما فيها من عناد ذوي الابعاد من خارجي ملّته و يتضمّن عموم دعوته و شمول بعثته.

---

١. *وفيات الأعيان*، ج٢، ص١٦١؛ *الملل و النحل*، ج١، ص١٧٣.
٢. *بحارالأنوار*، ج١٦، ص٤٠٢.

و ثانيها : في معنى العصمة و ثبوت عصمته لما فيها من الخلاف بين أمّته .

و ثالثها : في حقيقة الشفاعة و تحقّق شفاعته لما فيها من توقّف كلمات هذه الآية على أنّها في ذمّته .

ثمّ تتلوها خاتَمة خاتمة لختميّته ، ثمّ تكون خاتمة الكلّ ، وهي خاتمة الكتاب ، و هو الموفّق للصواب في كلّ باب .

فالمقدّمة و فيها فضّ الختام ، فصّ الكلام . و فيها ثلاثة قوادم :

أوّله : في معنى النبوّة و حقيقته .

الثاني : في الفرق بين النبوّة و الرسالة اللتين كانتا ثابتتين لحضرته .

والثالث : في علوّ منصب النبوّة و عظم مرتبته .

القادم الأوّل
[في معنى النبوّة و حقيقته]

اعلم أنّ النبيّ هو الانسان المأمور من السماء باصلاح أحوال الناس في معاشهم و معادهم ، العالم بكيفيّة ذلك ، المستغني في علومه و أمره عن واسطة البشر ، المقترنة دعواه للنبوّة بأمور خارقة للعادة مطابقة للدعوى . و أمّا النبوّة ، فهي قوّة نفسانيّة وراء القوّة العقليّة يُدرك بها من أحوال الغيب ما لا يدركه العقل كما لا تدرك قوّة التمييز ما تدركه القوة العقليّة و كما لا تدرك قوّة الاحساس ما تدركه قوّة التمييز .

و بيان ذلك أنّ الانسان خلق في أوّل فطرته خالياً عن جميع العلوم لاخبرة له بشيء من المدركات غير شعوره بنفسه ، و خُلق فيه الحواسّ الظاهرة التي هي اللّمس و الشمّ و الذوق و السمع و البصر ليحصل بها أوّلاً أنواعاً من العلوم . و إليه الاشارة بقوله تعالى : ﴿**واللّه أخرجكم من بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئاً و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفئدة لعلّكم تشكرون**﴾(النمل(١٦) : ٧٨) ، فيدرك بلمسه أجناساً من الموجودات كالحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و اللين و الخشونة و غيرها ، و يدرك بكلّ واحدة منها أجناساً أخرى الطعوم و الروائح و الأصوات و الألوان ، و كلّ واحدة من هذه الحواسّ قاصرة عن ادراك مدركات الحس الآخر و اخواته ، بل مدركات كلّ كالمعدومة في حقّ باقيها كالألوان عند اللّمس و الأصوات عند العين و حاسّة الشم ، ثمّ إذا تجاوز عن عالم المحسوسات خُلق فيه التمييز و هو طور آخر من أطوار وجوده يدرك فيه مالا يوجد عند الحس الظاهر و ذلك يكون عند

ما له من السنّ سبع سنين، ثمّ بعد ذلک يترقّي الى طور آخر و هو العقل، فيدرک به بعض الواجبات و الممكنات و الممتنعات و أموراً أخرى لا يوجد في طورَيه الأولين و إليه الاشارة بقوله تعالى: ﴿**و قد خلقكم أطواراً**﴾(نوح(٧١): ١٤).

واعلم أيضا أنّ لهذه الأطوار مراتب متفاوتات و مدارج متراقيات الى أن يبلغ الأشدّ و ينال البلوغ الكامل و يجد العقل المتين و هذا عند الأربعين.

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ النبوّة طور آخر ورآء العقل ينفتح فيه عين بل حسّ أخري يبصر بها الغيب و ما سيكون في المستقبل و ما قد كان في الماضي و أموراً أخرى، العقل معزول عنها كعزل قوّة التمييز عن مدركات العقل و عزل قوي الاحساس عن مدركات التمييز. و لهذا تجد بعض العقلاء يأبى مدركات النبوّة و يستبعدها و ما ذاک إلاّ أنّه طور لم يبلغه و لم يوجد في حقّه، فظنّ أنّه غير موجود في نفس الأمر كما أنّ الأكمه لولم يعلم بالسماع و التواتر الألوان و الأضواء و حكي له ذلک ابتداء لما كان يعترف بها مع أنّک مع رؤيتک لها لا تقدر أن تحكيها لها بل تعجز، فهذه القوّة النفسانيّة التي وصفناها هي النبوّة، و لها خواصّ ثلاث:

أوّلها: أن يكون صاحبها له خاصيّة في قوّة النفس و جوهرها بحيث يؤثّر في مادّة العالَم في نفوس أخري بازالة صورة و ايجاد غيرها و تبديل عَرَض بآخر.

و ثانيها: القوّة النظريّة بأن يصفوا نفسه صفاء عظيماً بحيث يكون قويّ الادراک، شديد الاستعداد لقبول العلوم من مفيضها و واهبها، فيكشف له المعقولات و يدركها في زمان قصير من غير تعلّم من أبناء نوعه.

و ثالثها: أن يكون بحيث يطّلع علي المغيّبات في حالتي النوم و اليقظة اطّلاعاً يلزمه اليقين، ولا يشکّ فيه بوجه و لا يخالطه في الحكم بصّحة وقوع ما أدركه ظنّ أو وهم و لو كان ادراكه له في النوم بل تيقّن وقوع ذلک كلّه بخلاف حال غيره في مناماته الصادقة، فانّه لا يتيقّن وقوع ما رآه.

قال الفيلسوف الحكيم الذي لم يسمح بمثله الأدوار ما دار الفلک الدوّار، في الحكماء و ذوي الأنظار، أولي الأيدي و الأبصار، رئيس الحكماء، الشيخ أبوعلي بن سينا، ـ قدّس اللّه سرّه ـ و هو المتفطّن بحقائق الأشياء، المتبطن حاقّ معرفتها في آخر *الهيّات الشفاء*، عند ذكره الأخلاق الحميدة التي يجب أن يحصّلها الانسان في كماله و هو ختم الالهيّات، فأفاد:

و رؤس هذه الفضائل عفّة و حكمة و شجاعة، و مجموعها العدالة و هي خارجة عن

الفضيلة النظريّة و مَن اجتمعت له مع الحكمة النظريّة، فقد سعد. و مَن فاز مع ذلک بالخواصّ النبويّة كاد يصير ربّاً انسانيّاً و كاد تحلّ عبادته بعد اللّه تعالى و هو سلطان العالم الأرضيّ و خليفة اللّه فيه.

فهذا هو حال النبوّة. و الأنبياء عليهم السلام متفاوتون في هذا المقام كما قال تعالى: ﴿**تلک الرسل فضّلنا بعضهم على بعض**﴾(البقرة(٢): ٢٥٣).

مسألة: قوله تعالى: ﴿**و ما أرسلناک إلاّ كافّة للناس**﴾(سبأ(٣٤): ٢٨) و قوله صلى الله عليه وآله: «بعثت الي الأسود و الأحمر»[١] و خطاب اللّه مع سائر الأمم و حثّه الأعلى و دعوتهم إيّاهم جميعاً بعد ثبوت نبوّته تدلّ علي عموم دعوته و شمول بعثته كما لا يخفى.

القادم الثاني

[في الفرق بين النبوّة و الرسالة اللتين كانتا ثابتتين لحضرته]

اعلم أنّ من هذا حاله و منصبه إمّا أن يكون له هذه القوّة بحيث يقوي علي تكميل نفسه و لا يبالي أن يكون أهل العالم علي الحقّ أو الباطل، أو يكون بحيث يقوي علي تكميل غيره من بني نوعه إمّا جمعاً مخصوصاً و إمّا عامّة، بل يكون مأمورا علي ذلک من اللّه تعالى، مضطراً أن يصدع بما يؤمر و أن يبلّغ رسالات ربّه و ينصح للأمّة و إن لم يفعل جميع ذلک، فكأنّه ما بلّغ رسالة منه و علي اللّه أن يعصمه من الناس؛ لأنّه ما أتي أحد بالرسالة إلاّ عودي أو أوذي.

فالأوّل هو النبي و الثاني هو الرسول و هم مع هذه التفاوت متساويون في المرتبة أي منصب النبوّة أو الرسالة مع اختلاف أحوالهم و أعمالهم، و على هذا أشار تعالى حيث قال: ﴿**لا نفرّق بين أحد من رسله**﴾(البقرة(٢): ٢٨٥).

و اعلم أنّ نبيّنا صلى الله عليه وآله حاز جميع هذه المراتب و ختمها، فهو خاتم لمراتب النبوّة، إذ بلغت فيه الكمال و الزمان ما أتى و لا يأتي بمثله في فضله و كماله و علوّ منصبه و حاله انسان قطّ. قال اللّه تعالى: ﴿**ولكن رسول اللّه و خاتم النبيّين**﴾(الأحزاب(٣٣): ٤٠). و هو مع ما بيّنّا من علوّ شأنه يقوله: «لا تفضّلوني علي يونس بن متّى، فانّ معراجي على السماء و معراجه الى الأرض[٢]»[٣]

---

١. *دعائم الاسلام* للنعمان المغربى، ج ١، ص ٣٣٩.
٢. *قصص الأنبياء* للثعلبى، ص ٤٠٦
٣. فى المصدر: الماء.

إذ ليس للّه جهة كما بيّنّا، فلا يتصوّر اليه القرب و البعد. و المعراج عبارة عن القرب الخاص، بل ليس بقرب بل يعبرّ عنه. مثنويّة:

گفت پيغمبر كه معراج مرا　　نيست بر معراج يونس اجتبا
آنِ من بر فوق و آن او نشيب　　قرب حق بيرون بود از هر حسيب

القادم الثالث
[في علوّ منصب النبوّة و عظم مرتبته]

إذا عرفت أيّها المنصف حقيقة النبوّة و معنى النبيّ و عظم شأنها و ارتفاع مكانها، و فكرّت فيما قلناه و اطّلعت على سرّ قوله تعالى: ﴿**اللّه أعلم حيث يجعل رسالته**﴾(الأنعام (۶): ۱۲۴)، ظهر لک ظهوراً بيّناً أنّ محلّ هذه النبوّة و الرسالات يجب أن يكون منزّهاً عن جميع المعائب و المساوي معصوماً عن الزلاّت و المعاصي في كلّ الأحوال، ثمّ إنّک قد عرفت فيما سبق أنّ عقول البشريّة قاصرة عن تعقّل ذات الحق تعالى و لا سبيل له الي الصراط السويّ إلاّ بشمول ألطاف الهادي تعالى و ارشاد اللطيف الخبير.

و لمّا كانت نفسه بسبب كدورات التعلّقات محجوبة عن حضرة القدس، فلابدّ في هذه الواسطة من نفس كامل في جميع قواه النظريّة و العمليّة، متخلّقة بالفضائل النفسانيّة و البدنيّة و الخارجيّة متخليّة عن الرذائل الرديّة الهيولانيّة بتوسطه في هذا البين يكون لشدّة شبهه بالملأ الأعلي مستفيضاً من جهة روحانيّته و للمناسبة البشريّة و المشابهة النوعيّة مفيضاً عن جهة انسانيّته.

و أيضا الانسان مدنيّ بالطبع، يحبّ الاجتماع و الائتلاف ليصحّ تعيّشه؛ لأنّ الانسان الواحد لايطيق أن يتمكّن من تقديم أسباب تعيّشه من المأكولات و المشروبات لبدل ما يتحلّل لحفظ المهجة و ابقاء الحياة، و الملبوسات لتقيّه من الحرّ و البرد و يتزيّن بها و يستر عواره، و المنكوحات ليولّد مثله لئلاّ ينقطع النوع، فيختلّ النظام، و لكلّ ذلک لوازم و قوادم كثيرة حتي أنّه قيل: إذا كان ألف صنف من الصناع يسوغ لانسان أن يسيغ خبزاً و أن يستمري رغيفاً أو يشبع منه مرّة.

و قس على هذا البواقى من صنايع لانهاية لها، فحينئذ احتاج الى الاجتماع، فاذا اجتمع فلا بدّ لهم من مكان مستجمع لمنازلهم و مساكن يعيشوا فيها تكون حصناً لهم عن الأعادى من أبناء نوعهم وأبناء جنسهم و هذه هي المدينة، فاذا تمدّنوا للتعاون حتى يشتغل كلّ أحد

بشغل من الضروريّات قدر كفايته و زائداً عليها ليؤثّر بني نوعه عوضاً عن فاضل شغله الذى تحتاج اليه، فينتظم الأمور و يسهل تعيّش الجمهور، فاذا تمدّنوا و الانسان متخالفة الأحوال و الأعمال و فيه الخيّر و الشرير أكثر منه، و فيهم الغنيّ و الفقير، فحينئذ يكثر الافراط و التفريط، و الحقّ و التغليط و يكثر حينئذ فيهم التخليط، و أكثر الناس جهلة نوكى، غفلة حمقى، يكون الشرّ عندهم أهون من الخير، فلاجرم ينبغي لهم قاعدة عادلة لايحكم إلاّ بالحق و الخير، و لاينطق إلاّ عن نفس الأمر و به يأمن المظلوم من الظالم و ينتظم المناظم، يكون فيها رغبة و رهبة، فينتهون عن الشرّ لما فيها من الوعيد و التوعيد، و يؤثرون الخير طلباً لما ثبت فيها من أجاود المواعيد. و هذه القاعدة هي التي نسمّيها الشرايع وتقول لها الفلاسفة النواميس.

ثمّ هذه القاعدة لابدّ لها من صاحب قاهر و ذي سيف شاهر، يمضي أحكامها و يتولّي نظامها، ينتصف على وفقه للمظلوم من الظالم، ويرتدع من خوفه عن كلّ شرّ وإثم كلُّ شرّير آثم. يضع بسيفه بكلكل[1] الجبّارين و يكسر بسطوة سوطه نواجم قرون الفراعنة الطاغين، إذ الغالب علي البشر الشرّ، و كلّهم مجبولون بايصال الظلم و الضرّ، و أيضاً يكون هو مقنّن تلك القوانين و شارع ذلك الشرع المتين. و ينبغي أن يكون معصوماً عن الزيغ والزلل منزّهاً عن الغلط و القصور في كلا طرفي العلم و العمل ليحصل شرعه علي وفق الحقّ و مقتضي نفس الأمر ليأمن الناس عن غلطه و خطائه و يسوغ لهم الاعتماد علي حكمه و قضائه. وأيضاً لابدّ لكلّ جمعية من رئيس قاهر يلمّ الشعث ويرمّ الرث و يجبر الكسر و يجمع النشر و يواسي الكلم و يرتق الفتق و يحفظ هذه الشريعة عن التحريف و التخريب. و ما هذا إلاّ النبي المبعوث من عند مبدأ الكلّ، إذ صلاحية هذا المنصب والمكان ومتمّمها التي هي العصمة عن كلّ خطاء و مين و عصيان من الأمور الخفية التي لا يعلمها إلاّ الله، فحينئذ يكون هذا التنصيص والتعيين منه تعالي، وإليه الاشارة بقوله: ﴿**الله أعلم حيث يجعل رسالته**﴾.

فظهر أنّ أشرف الأمور وأكرمها عند الجمهور هو القيام بالنبوّة والاستيلاء علي نفوس بني نوعه والاستعلاء عليها بهذه القوّة وصرف الناس إلي الحقّ من الباطل وصدّهم رغبة ورهبة عن المساوي والرذائل وتوجيههم نحو الكمالات والفضائل و مخاطبة الخلائق عن جانب

---

١. كلكل: الصدر و ما بين الترقوتين، *المنجد*، ص٦٩٥.

حضرة الخالق وانقاذ بني نوعه إن انقاد عن أنواع المضارّ والمتاعب والمضالّ والمزالق .

ولا يخفي أنّ هذا أشرف المناصب وأرفع المواهب وأقصي المصاعد وأعلي المراتب، وكفاك شاهداً بهذا أنّ الله خاطب نبينا وقال : «لولاک لما خلقت الأفلاک»

الختم الأوّل

في تحقيق نبوّة الأنبياء واثبات نبوّة محمّد سيّد الأنبياء ﷺ

اعلم أنّ الحنفاء أجمعوا علي أنّ البعثة حقّ، والنبوّة، محقّقة، و خالفهم في ذلک فرق ضالّة علي ما سنتلوها عليک .

الطائفة الأولى : من منكري البعثة هم الذين يقولون المقصود من بعثة الأنبياء هو التكليف، لكنّ القول بالتكليف باطل، فالقول ببعثه الأنبياء باطل .

الطائفة الثانية : يقولون التكليف جائز إلاّ أنّ العقل كاف في معرفة التكليف؛ لأنّ كلّ ما رأيناه حسنا فعلناه، وكلّ ما كان قبيحاً تركناه، وكلّ ما لا يمكننا أن نعرف حسنه و قبحه فإن كُنّا مضطّرين أو محتاجين إليه، اكتفينا بالقدر الدافع للضرورة والحاجة، وإن لم يكن بنا إليه حاجة استغنينا عنه تحرّزاً عن الخطر .

الطائفة الثالثة : الذين يقولون البعثة جائزة في العقول إلّا أنّ الذي يمكن أن يجعل دليلاً علي كون الشخص رسولاً من عند اللّه ليس إلّا المعجزات، و هذه المعجزات لا دلالة له فيها ألبتّة علي الرسالة فلا جرم بطل القول ببعثة الأنبياء لفقدان ما يدلّ عليها .

الطائفة الرابعة : يقولون لو أمكن حصول خوارق العدات لأمكن الاستدلال بها على صدق مدّعي الرسالة إلّا أنّ انخراق العادات محال، فلا يحصل ما يدلّ على صدقهم .

الطائفة الخامسة : يقولون كأنّما شاهدنا شيئاً من هذه المعجزات ولا طريق لنا إلى العلم بأنّها حصلت وقت دعواهم غير أنّ الناس يخبرون عن ذلک إلّا أنّ الخبر لا يفيد العلم، أقصي ما في الباب إفادة الظنّ إلّا أنّ الظنّ غير معتبر في هذا الباب .

الطائفة السادسة : جمع من المتصوّفة يقولون : الاشتغال بغير اللّه حجاب عن معرفته، والأنبياء يدعون الخلق إلى الطاعات والتكاليف، فهم يُشغلون الخلق بغير اللّه عنه و يمنعونهم عن السعي في معرفته فوجب أن لا يكون ذلک حقّ .

الطائفة السابعة: الذين يقولون نرى هذه الشرائع مشتملة على أشياء لا فائدة لها، فإنّ

الصلاة والصوم والحجّ أفعال لا منفعة منها للمعبود وهي مضار ومتاعب في حقّ العباد، فكان عبثاً بل سفهاً، وذلک لا يليق بأحكم الحاكمين، فوجب أن لا يكون من عند اللّه.

الطائفة الثامنة: الذين يسلّمون أصل النبوّة إلّا أنّهم ينازعون في نبوّة نبيّنا ﷺ وهم اليهود والنصاري.

واعلم أنّا إذا برهنّا علي صحّة نبوّة محمّد ﷺ فقد برهنّا علي صحّة أصل النبوّة، وإذا أثبتنا أصل النبوّة، إذا فصاروا أي كلّ هذه الفرق الضالّة محجوحين ملجمين ملقمين الحجر فيبهت الذي كفر. وإذا عرفت مذهب هؤلاء فنقول:

محمّد بن عبد اللّه بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي، رسول اللّه حقّاً ﷺ، و برهانه الأوّل أن نقول: كلّ ما أتي به من الأقوال والأفعال فهو أقوال الأنبياء وأحوالهم، فوجب أن يكون نبيّاً حقّاً وتقريره أن نقول:

الإنسان إمّا أن يكون ناقصاً وهو أدنى الدرجات وهم العوامّ، وإمّا أن يكون كاملاً ولا يقدر على التكميل وهم الأولياء وهم في الدرجة المتوسطة، سوإمّا أن يكون كاملاً في ذاته ويقدر على تكميل غيره فهم الأنبياء وهم في الدرجة العالية. ثمّ إنّ هذا الكمال والتكميل إنّما يعتبر في القوّة النظرية وفي القوّة العملية، ورئيس الكمالات المعتبرة في القوّة العملية طاعة اللّه تعالى وفي القوّة النظرية معرفته تعالى، وكلّ من كان درجاته في كمالات هاتين المرتبتين أعلى كان درجات نبوّته أكمل.

وإذا عرفت هذا فنقول: عند مَقدم محمّد ﷺ كان العالم مملواً من الكفر والفسق، أمّا اليهود فكانوا في المذاهب الباطلة في التشبيه والافتراء على الانبياء، وفي تحريف كلام اللّه تعالى وعصيان أحكامه قد بلغوا الغاية، وأمّا النصارى فقد كانوا في القول بالتثليث والأب والابن والحلول والاتّحاد قد بلغوا الغاية، وأمّا المجوس فقد كانوا في القول بإثبات الإلهين ووقوع المحاربة بينهما وفي تحليل نكاح الأمّهات والبنات قد بلغوا الغاية، وأمّا العرب فقد كانوا في عبادة الأصنام والشرک باللّه وفي النهب والغارة والقتل بغير الحقّ قد بلغوا الغاية، وكانت الدنيا مملوّة من هذه الأباطيل طافحة بالشرور والأضاليل، فلمّا ابتعث اللّه محمّداً ﷺ وقام بدعوة الحقّ المبين وأقام عمود الدين المتين وإرشاد الخلق إلى ربّهم انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحقّ ومن الكذب إلى الصدق ومن الظلمة إلى النور، وبطلت هذه الكفريّات وزالت تلک الجهالات في معظم بلاد العالم وخصوصاً في وسط المعمورة،

وانطلقت الألسنة بتوحيد اللَّه تعالى، واستنارت العقول بمعرفة اللَّه، ورجع الخلق من حبّ الدنيا إلى حبّ المولى بقدر الإمكان. وإذا كان لا معنى للنبوّة إلّا تكميل الناقصين في قوّتي النظريّة والعمليّة فرأينا أنّه حصل هذا الأثر بسبب مَقدم سيّد البشر أكمل وأكثر ممّا ظهر بسبب مقدم غيره من الأنبياء كموسى وعيسى ـ عليه وعليهما السلام ـ فمن ذلك علمنا أنّه سيّد الأنبياء وقدوة الأصفياء.

واعلم أنّ هذه الطريقة تجري مجرى برهان إللّم، لأنّا بحثنا عن معنى النبوّة، فعلمنا أنّ النبيّ هو شخص بلغ في الكمال في قوّتيه النظرية والعملية إلى حيث يقدر على معالجة الناقصين في هاتين القوّتين، وعلمنا أنّ محمّداً ﷺ كان أكمل البشر في هذا المعنى، فوجب كونه أفضل الأنبياء وبرهان اللّم أقوى البراهين النظرية عند النظّار كما لا يخفى على أن أصاب إصابة الأنظار.

البرهان الثاني: أنّ محمّداً ﷺ ادّعى النبوّة، وذلك معلوم بالتواتر. والمقام الثاني أنّه ظهرت المعجزة عليه والدليل علي ذلك من وجوه:

الأوّل: أنّه ظهر القرآن عليه والقرآن كتاب شريف بالغ في فصاحة اللفظ وفي كثرة العلوم، فإنّ المباحث الإلهية واردة فيه علي أحسن الوجوه وكذلك علوم الأخلاق وعلوم السياسات وعلم تصفية الباطن وعلم أحوال القرون الماضية وهب أنّ بعضهم نازع في كونه بالغاً في الكمال إلى حدّ الإعجاز إلّا أنّه لا نزاع في كونه كتاباً شريفاً عالياً كثير الفوائد كثير العلوم فصيحاً في الألفاظ، ثمّ أنّه ﷺ نشأ في مكّة وكانت خالية من العلماء والأفاضل وعن الكتب العلمية والمباحث الحقيقية وأنّه ﷺ كان يسافر من هذه البلدة إلّا مرتّين في مدّة قليلة، ثمّ إنّه كان يواظب علي القراءة والاستفادة ألبتّة وانقضي من عمره أربعين سنة علي هذه الصفة، ثمّ إنّه بعد انقضاء الأربعين ظهر مثل هذا الكتاب عليه وذلك معجزة قاصرة؛ لأنّ ظهور هذا الكتاب عن مثل هذا الإنسان الخالي عن البحث والطلب والمطالعة والتعلّم لا يمكن إلّا بإرشاد اللَّه تعالى ووحيه وإلهامه، والعلم به ضروري وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿**وإن كنتم فى ريب ممّا نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله**﴾(البقرة(٢): ٢٣)أي من مثل محمّد ﷺ في عدم القراءة والمطالعة والاستفادة من العلماء، وهذا وجه قويّ وبرهان باهر.

الوجه الثاني: هو أنّ محمّداً ﷺ تحدّي العالَمين بالقرآن، فهذا القرآن إمّا أن يكون قد بلغ الإعجاز كما نذهب إليه أو ما كان كذلك كما زعمتم، فإن كان الأوّل فقد حصل المقصود،

وإن كان الثاني وأنّه ما بلغ حدّ الإعجاز فحينئذ كانت معارضته ممكنة سهلة ومع القدرة علي المعارضة وحصول ما يوجب الرغبة في الإتيان بالمعارضة يكون تركها من خوارق العادات، فيكون معجزاً، فثبت ظهور المعجزة على كلا التقديرين.

الوجه الثالث: أنّه نقل عنه معجزات كثيرة وكلّ واحد منها وإن كان خبر الآحاد إلّا أنّه لابدّ أن يصحّ بعضها؛ لأنّ الأخبار إذا كثرت فإنّه يمتنع في العادة أن يكون كلّها كذباً، فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ظهور المعجزة عليه.

وأمّا المقام الثالث وهو أنّ كلّ مَن كان كذلک يجب أن يكون نبيّاً، والدليل عليه أنّ الملک العظيم إذا حضر في المحفل العظيم فقام واحد وقال: يا أيّها الناس إنّي رسول هذا الملک إليكم ثمّ يقول: أيّها الملک إن كنتُ صادقاً في دعوى رسالتي لک فخالف عادتک وقم من سريرک، فإذا قام ذلک الملک عند سماع هذا الكلام عرف الحاضرون بالضرورة صدق هذا المدّعى في ذلک المدّعى، فكذا ها هنا. وهذا الطريق يجري مجرى برهان الإن، فإنّا نستدلّ بحصول المعجزات على كونه نبيّاً وهو الاستدلال بأثر من آثار الشيء على وجوده.

البرهان الثالث: لمّا لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ وحده بأمر نفسه إلّا بمشاركة من بنى جنسه وبمعارضته ومفاوضته يجريان بينهما يفرغ كلّ لصاحبه في مهمّ لو تولّاها بنفسه لازدحم علي الواحد كثيرا، وحينئذ تعسّرت المعيشة، فوجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متعيّن لاستحقاق الطاعة الثواب لاختصاصه بآيات تدلّ على أنّها من عند ربّه، ويجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير، فوجب عليهم معرفة المجازي والشارع والسبب الحافظ لتلک المعرفة، ففرضت عليهم العبادات المذكّرة للمعبود وكرّرت عليهم لئلّا يذهلوا ويستبدّوا علي ذلک ويستمرّوا، ثمّ زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الآخرة، ثمّ زيد للعارفين من مستعمليها منفعة منها أعلى وأولى فيها يولّون وجوههم شطره عمّا سواه، فانظر إلى الحكمة ثمّ الرحمة والنعمة تلحظ جناباً تبهرک عجائبه ثمّ أقم واستقم، وأنت إن أحطت خبراً بالبراهين الثلاثة عرفت أنّ البرهان الأوّل يبنى على طريقة الحكمة والثاني علي طريقة الموعظة والثالث علي طريقة المجادلة كما قال تعالى: ﴿**أدع إلى سبيل ربّک بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن**﴾ (النحل(١٦): ١٢٥).

تنوير

واعلم أنّ الحظّ الأوفر والقسط الأكثر من نعيم الدارين ورفقة المنارين مخصوص بالأنبياء ـ صلّى اللّه عليهم ـ ولنبيّنا ﷺ الحظّ الموعود والمقام المحمود، وذلك أنّه لمّا غشيته الأنوار الأزليّة والمنائح الإلهيّة أخذت بمجامع قلبه واحتوت عليه احتواء قطعت ما بينه وبين الإنس من الانس فاستوحش من الخلق حتّى أنّ العرب كانت تقول:

عَشقَ محمّد ربّه فلبس إحرام العبودية وتوجّه إلى كعبة الوصال ورمي ما سوى اللّه بالتجافي والاستيصال واختار لنفسه متعبّداً في غار حراء، فأقبلت عليه جنود الجود ووفود نعم المعبود، فصارت روحه القدسيّة تطير في أوج الاستيناس لابساً جلابيب الاستغناء بربّه خالعاً من الركون إلى ما سواه لباس الإفلاس، فانبسطت أنوار قلبه علي قلوب الأمّة والأصحاب وانقطعت من البواطن وأبرأ الشك الارتياب، كلّ ذلك ببركة هذا التبتّل والانقطاع وترك المألوف والمعهود والتبرّي من الإنس بالجنس التقرّب إلى اللّه بحبس النفس كما ثبت في الخبر أنّ أول ما بُدِءَ وبُدِيَ به رسول اللّه ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة،[1] فكان لا يرى رؤياً إلّا جاءت مثل فلق الصبح ثمّ حُبّب إليه الخلاء فكان يأتي حراء فيتحنّث فيه الليالي ذوات العدد ويتزوّد لذلك، ثمّ يرجع إلى خديجة فيتزوّد مثلها حتّى فأجأه الحقّ وهو في غار حراء فجاء الملک فيه فقال له: اقرأ فقال: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطّني حتّى بلغ منّي الجهد، ثمّ أرسلني فقال: مثل الأوّل، فقال ﷺ كما قال حتّى الرابعة فقال الملک حينئذ: ﴿**اقرأ باسم ربّک الذي خلق خلق الإنسان من علق**﴾ إلى قوله: ﴿**ما لم يعلم**﴾(العلق(۹۶): ۱ ـ ۵)، فرجع ﷺ ترجف بوادره حتّى دخل على خديجة فقال: زمّلوني، زمّلوني، فزمّلوه حتّى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة: ما لي وأخبرها الخبر. وقال: قد خشيت على عقلي، فقالت: كلّا أبشر فواللّه لا يخزيک اللّه أبداً إنّک لتصل الرحم وتحمل الكَلّ وتصدق الحديث وتقري الضيف وتعين علي نوائب الحقّ، ثمّ انطلقت به خديجة حتّي أتت به ورقة بن نوفل ابن أسد بن عبد العزّي وكان ابن عمّ لها، فهي خديجة بنت خويلد بن أسد وكان امراءً تنصّر في الجاهلية وكان يكتب الانجيل بالعربي وكان شيخاً كبيراً قد عمى فقالت له: يا عمّ اسمع من ابن

۱. عن محمّد بن كعب و عائشة؛ أوّل ما بدأ به رسول الله من الوحى الرؤيا الصادقة. و كان يرى الرؤيا فتأتيه مثل فلق الصبح ثمّ حبّب اليه الخلأ فكان يخلو بغار حراء، فسمع نداء: يا محمّد، فغشى عليه. *مناقب آل أبى طالب*، ج۱، ص۴۲.

أخيک فقال ورقة : يا بن أخي ما ترى فأخبره رسول اللّه الخبر فقال له : هذا الناموس الأكبر الذي أنزل على موسى عليه السلام يا ليتني منها جذعاً أكون حيّاً حين يخرجک قومک ، فقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله : أو مخرجيّ هم ، قال ورقة : نعم ، لم يأت أحد بمثل ما أتيت به قطّ إلّا عُودِيَ وأوذيَ ، فإن يدركني يومک أنصرک نصراً مؤزّرا .[1]

فهكذا يكون مبادئ النبوّات ومفتتح أبواب السعادات وطلوع شموس الإقبال من مطالع الجود الأزلي ترد وفودها موهبةً محضةً غير معلّلة بالاكتساب ولا يتسوّر إليها لمجاولة الأسباب .

فلمّا كملت لرسول اللّه أدوات الدعوة الهادية أطلق لسان الإنذار في بسيط الأرض من بساط الحجاز ونصب راية الافتخار والإعزاز وبسط بساط الشريعة بأنوار الكتاب ، فأصبحت رباع الإسلام معمورة وأطلال الكفر مجهولة منكورة ، فتقرّرت قوانين الدين ولبست ملابس الكمال فأنزلت : ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي**﴾(المائدة(٥) : ٣) ، فالحمد للّه علي إكمال الدين وإتمام النعمة ، وهداية الأمّة ، وانقشاغ ظُلَم الظلم والغُمّة ، فصار اليوم الذي نزلت فيها أكرم الأعياد ، وأفضل الميعاد ، وهو يوم عيد الغدير .

وهو يوم نزل فيه رسول اللّه صلى الله عليه وآله منصرف من حجّة الوداع عام العشرة من أعوام تأريخ الهجرة غدير خم ، وهو موضع بقرب المدينة واقع بينها ، ومكّة بالجحفة فنزل عليه الآية : ﴿**يا أيّها الرسول بلّغ ما أنزل إليک من ربّک وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته واللّه يعصمک من الناس**﴾(المائدة(٥) : ٦٧) ، فنزل صلى الله عليه وآله كما نقلوا على غير ماء وكلاء و هو موضع ليس يصلح للنزول وكان ما أمر عليه السلام بتبليغه ووعّده وهدّده ربّه إن لم يفعل نصّه بنصب مولانا عليّ بن أبي طالب عليه السلام بالإمامة والخلافة بعده صلى الله عليه وآله وإقامته مقامه إماماً للناس بعده و هدى ، فراجع صلى الله عليه وآله ربّه تعالى لما كان يعلم من القوم من آبائهم عن ذلک وطمعهم فيها ويفهم منهم ضغائن لعليّ عليه السلام فقال : ربّ إنّي حديث عهد بالجاهلية ،[2] فنزل عليه أنّها عزيمة لا رخصة فيها ونزل ما نزل من الوعيد والتهديد اللازم لاهمال النبي صلى الله عليه وآله في تبليغ ما أمر من اللّه بابلاغه وإفشائه ويدلّ علي ما قلنا أنّه قال : ﴿**بلّغ ما أنزل**﴾ ، فيدلّ ذلک علي أنّه أمر واحد لا علي ما ذهب إليه بعض أنّ الغرض ابلاغ

١ . *بحارالأنوار* ، ج١٨ ، ص٢٢٧

٢ . *مناقب الامام أميرالمؤمنين* عليه السلام ، ج١ ، ص١٧١ .

جميع القرآن والشرائع، فإنّه ﷺ فعل ذلک وبلّغ جميع ذلک قبل هذا الزمان بل هذه آخر الآيات المنزلة عليه وأجمعوا علي أنّه ما نزل إليه بعد ذلک شيء قطّ، وليس الغرض بلاغ هذه الآية فقط البتّة، ثمّ ختمها بأنّه ﴿**يعصمک من الناس**﴾ وهذا ينادي على المقصود، إذ لا خوف من أحد في إبلاغ أوامر الشرع ولا ملاحظة إلّا في مثل ذلک الأمر كما أسلفنا. ولهذا نزل ﷺ بهذا المكان وجمع أقتاب الإبل والرحال وجمع حوله الرجال وصعد عليها ودعا علياً عليه السلام ورقّاه معه إلى ذروة الأقتاب، فقام عن يمينه ثمّ حمد اللّه وأثني عليه ونعي نفسه إلى قومه ووعظهم ووصّاهم فقال:

إنّي دعيت ويوشک أن أجيب وإنّي مخلّف فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلّوا بعدي أبداً كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي.

ثمّ نادي بأعلى صوته ألست أولي بكم من أنفسكم قالوا: بلى فقال: آخذاً بيد عليّ ـ صلّى اللّه عليهما ـ رافعاً إيّاه فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه اللّهمّ وال من ولاه وعاد من عاداه، ثمّ ﷺ نزل وصلّ الظهر وضرب خيمةً وأمر علياً أن يدخله ويجلس في صدر الخيمة بأزاء خيمة الرسول ـ صلّى اللّه عليهما ـ ثمّ أمر المسلمين يدخلوا عليه فوجاً فوجاً، فيهنوه بالإمامة ويسلّموا عليه بإمرة المؤمنين[1] ففعل الناس كلّهم ذلک، ثمّ أمر أزواجه وجميع نساء المؤمنين معه أن يدخلنّ عليه ويسلّمن عليه بإمرة المؤمنين ففعلن، وكان ممّن أطنب في تهنيته بذلک المقام عمر بن الخطاب وكان من جملة ما قاله قوله له عليه السلام: بخّ بخّ لک يا علي أصبحت مولاى ومولي كلّ مؤمن ومؤمنة.[2] وأنشأ حسان بن ثابت الأنصاري يقول:

يناديهم يوم الغدير نبيّهم بخمٍ وأسمع بالرسول مناديا

إلى أن يقول:

فقال له قم يا علي فإنّني رضيتک من بعدي إماماً هاديا
فمن كنت مولاه فهذا وليّه فكونوا له أنصار صدق مواليا
هناک دعا اللّهم وال وليّه وكن للذي عادي علياً معاديا

فقال ﷺ يا حسّان لازلت مؤيّداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانک.[3] ولم يبرح رسول اللّه

---

١. *الكافى*، ج١، ص٢٩٢، ح١.
٢. *الطرائف فى معرفة مذاهب الطوائف*، ص١٢٢.
٣. الفصول المختارة للشريف المرتضى، ص٢٩.

ﷺ من هذا المكان حتّي نزل ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ (المائدة(٥): ٣)، فقال ﷺ: الحمد للّه علي كمال الدين وتمام النعمة ورضاء الربّ برسالتي والولاية لعليّ من بعدي،[1] فرحل ﷺ قافلاً إلى المدينة وكان ذلک في ذي الحجّة، فقدم المدينة وعاش فيها ذي الحجّة و تمام محرّم وصفر حتّى توفّى في ربيع الأوّل.

فهذا اختصار ما جري يوم الغدير وكان هذا اليوم أيضاً يوم الجمعة، فعمّرت في هذا العيد السعيد المساجد ونصبت المنابر وانطلق ألسنة العباد بذكر اللّه والثناء عليه ودارت قلم فتوي العلماء بالتوقيعات الشرعية وارتفع علم التقوي لكشف الأسرار الحقيقية وسارت ركبان الإيمان في الأقاليم والبلدان وخفضت راية الشرک والضلال وانطمست عيون قدرة الجهّال، وذلک كما تري شأن رفيع وقدر منيع لا يسعه لغيره، فمن أطاعه فهو مبشّر بجنات تجري من تحتها الأنهار، ومن عصاه وخالفه فأنهار من شفا جرفٍ هارٍ إلى لظي النار. نظم:

هر كه خاک پاي عرش آراش تاج سر نساخت
دست برگرد تا دستار بيند سر نيافت
و آنكه تخم حاجتي بركشتِ اميّدى فكند
بي درودش هيچ ندرود و ز كشته بر نيافت

صلّى اللّه عليه وآله كلّما ذكره الذاكرون، وكلّما سهى عن ذكره الغافلون.

الختم الثاني
في عصمته ﷺ وثبوته لسائر الأنبياء عليهم السلام

حدّ العصمة عند الحكماء ملكة نفسانية يمنع المتّصف بها عن المَساوي والمعاصي مع قدرته عليها ويتوقّف هذه الملكة علي العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات؛ لأنّ العفّة متي حصلت في جوهر النفس وانضاف إليها العلم التامّ بما في المعصية من الشقاوة وبما في الطاعة من السعادة صار ذلک العلم موجباً لرسوخها في النفس، فيصير ملكة.

وعند الأشاعرة هي القدرة وعدم القدرة علي المعصية، وعند الإمامية الاثنا عشرية من الشيعة والمعتزلة لطف يفعله اللّه تعالى بالمكلّف بحيث يمتنع منه وقوع المعصية لانتفاء

١. *اقبال الأعمال*، ج٢، ص٢٤٨؛ *بحار الأنوار*، ج٢١، ص٣٨٩، ح١٢.

داعيه ووجود صارفه مع قدرته عليها، فوقوع المعصية منه ممكن بالنظر إلى قدرته وممتنع بالنظر إلى عدم الداعي ووجود الصارف.

وإنّما قلنا: مع قدرته؛ لأنّه لو لم يكن قادراً عليها لما استحقّ المدح والثواب على عصمته؛ لأنّه حينئذ لا اختيار له فيها، والمدح والثواب إنّما يكونان على ترك ما يتمكن من فعله أو فعل ما يتمكّن من تركه، لكنه يستحقّ المدح والثواب بعصمته إجماعاً، فيكون قادراً عليها، ولقوله تعالى: ﴿**ولا تجعل مع اللّه إلهاً آخر**﴾(الاسراء(١٧): ٢٢) ومثلها، والنفي مع عدم القدرة عبث تعالى اللّه عنه علواً كبيراً.

بيان
[فى ثبوت العصمة للأنبياء عليهم السلام]

وإذا عرفت معنى العصمة **فنقول**:

قد اختلفت الأمّة في ثبوتها للأنبياء عليهم السلام، فقالت الخوارج: يجوز عليهم جميع المعاصي قبل النبوّة وبعدها، وهم أيضاً اعتقدوا أنّ كلّ معصية كفر، فيلزمهم حينئذٍ تجويز الكفر علي الأنبياء عليهم السلام.

وقال بعض: يجوز عليهم الكفر تقيّة عند الخوف من القتل، بل أوجبوه صوناً للنفس عن الهلاك؛ لأنّ إلقاء النفس بالتهلكة حرام بنصّ الآية.

ومُنع هذا القول بأنّه لو جاز لكان أولي الأوقات وقت إظهار الدعوة؛ لأنّ الخلق في هذا الوقت يكونون منكرين له مريدين هلاكه وليس له قوّة مقاومتهم، ولا شكّ أنّ جواز إظهار الكفر وقت الدعوة يؤدّي إلى خفاء الدين بالكلّية، وذلك باطل بالاتّفاق، وحينئذٍ يجوز أن يكون مُخفياً لشيء يجب عليه إظهاره، ولأنّ الخوف الشديد كان حاصلاً لحضرة إبراهيم و حضرة موسي عليهما السلام أوان نمرود بن كنعان وفرعون بن مصعب وكذا لغيرهما من الأنبياء زمان دعوتهم مع طاغيتهم ولم يمتنعوا من إظهار الدين، ولقوله تعالى: ﴿**يا أيّها الرسول بلّغ ما أنزل إليک من ربّک وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته واللّه يعصمک من الناس**﴾، وقوله تعالى: ﴿**ولا يخشون أحداً إلّا اللّه**﴾(الأحزاب(٣٣): ٣٩).

وقالت الحشوية وأصحاب الحديث وهم أصحاب الشافعي والحنابلة:

يجوز عليهم الإقدام علي الصغائر والكبائر قبل النبوّة وبعدها، وزعم أصحاب أبي حنيفة أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله حاشاه كان كافراً قبل البعث نعوذ باللّه من مثل هذا الاعتقاد، وأنا

استغفر اللّه تعالى من أكتابه وثبته هذا مع أنّي ناقل في معرض الردّ. ودليلهم قوله تعالى: ﴿**ووجدك ضالّاً فهدى**﴾(الضحى(٩٣): ٧).

والجواب عنه من وجوه:

الأوّل: أنّ المراد«ووجدک ضالّاً»عمّا أنت عليه الآن من النبوّة والشريعة أي كنت غافلاً عنهما فهداک إليهما، ونظيره﴿**ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان**﴾(الشورى(٤٢): ٥٢)يعني هذه المسائل والشرائع والعلوم التي علّمه اللّه تعالى بعد البعثة، فكأنّه منّ عليه بالنبوّة، وقوله تعالى: ﴿**وإن كنت من قبله لمن الغافلين**﴾(يوسف(١٢): ٣)، فمعنى الضلال علي هذا التقدير هو الذهاب عن العلم مثل قوله تعالى: ﴿**إن تضلّ إحداهما فتذكّرَ إحداهما الأخرى**﴾(البقرة (٢): ٢٨٢).

الثاني: أنّ المعنى«وجدک»متحيّراً لا تهتدي وجوه معاشک فهداک اللّه إليها، ومعلوم أنّ الرجل إذا لم يهتدي إلى معاشه يقولون: إنّه ضالّ لا يدري من أين يكتسب. قالﷺ: «نُصرتُ بالرعب وجُعل رزقي في ظلّ رمحي»،[1] يعني الجهاد هنّاه اللّه تعالى.

الثالث: أنّ المعنى«و وجدک ضالّاً»في شعاب مكّة فهداک إلى جدّک عبد المطلب ـ رحمه اللّه ـ؛ لأنّه روي أنّه قبل اليفاع لمّا كان طفلاً ضلّ مرّةً في شعاب مكّة فرأه أبو جهل فأخذه وردّه إلى جدّه، فمنّ اللّه عليه، إذ ردّه على جدّه وحبيبه ـ رحمه اللّه ـ على يد عدوّه ـ لعنه اللّه ـ.

الرابع: ما روي

أنّهﷺ لمّا خرج مع عمّه أبي طالب ـ رحمه اللّه ـ في قافلة ميسرة[2] ـ غلام خديجة ـ فبينا هو راكب ذات ليلة ظلماء إذ جاءه ابليس اللعين فأخذ بزمام ناقته وعدل به عن الطريق، فجاءه جبرئيلؑ فنفخ نفخة في وجه ابليس وقع منها إلى الحبشة، فردّه جبرئيل إلى القافلة، فمنّ اللّه عليه بذلک.[3]

الخامس: أنّ المراد«ووجدک ضالّاً»بين مكّة والمدينة عند الهجرة لا تدري أين تذهب، فهداک إلى دار الهجرة وسلّمک من أعدائک، ومعلوم أنّ فائت الطريق يقال له: الضالّ واسم له إلّا هذا يعبّر عنه به حقيقةً ولغةً ويطلق على فائت الدين مجازا، فإنّ إطلاق الطريق و

---

١. مسند أحمد، ج٢، ص٥٠.

٢. وكان لخديجة غلام، اسمه مسيرة. *الهداية الكبرى*، ص٥١.

٣. *بحار الأنوار*، ج١٦، ص١٣٨؛ *مجمع البيان*، ج١٠، ص٣٨٤.

الصراط إلى الدين والإيمان مجازاً كما لا يخفي .

لا يقال : هذه السورة مكّية وهي متقدّمة على الهجرة إلى المدينة .

لأنا نقول : إنّ أخبار اللّه تعالى لمّا كانت متحقّقة الوقوع كان المستقبل منها في قوّة الماضي ، والمعنى أنّه سيجدک كقوله تعالى : ﴿**ونادي أصحاب النار أصحاب الجنّة**﴾ ، وقوله : ﴿**فضرب بينهم بسور**﴾(الحديد(٥٧) : ١٣) ، وقوله : ﴿**ونضع الموازين**﴾(الأنبياء(٢١) : ٤٧) وأمثال ذلک في القرآن كثيرة جداً . وأمّا غير ذلک من الآيات التي جعلوها لظواهرها قادحة في العصمة ، فكلّها مجابة مأوّلة لا يسعها هذا المختصر . بلي إن وجدتُ في العمر مهلة وانتهزتُ من الأيام فرصة لصنّفت فيها كتاباً برأسه في هذا المطلب ، لكنّ هذه الآية من أوضح حججهم وأقوم دلائلهم وأقوي متشبثهم فلمّا أولّت علي ما تري فلا عبرة للبواقي . وأيضاً أنّا لمّا أثبتنا العصمة فيتهافت أدلّتهم لما أسلفنا أنّ العقليّات والنقليّات لمّا تعارضتا لا سبيل إلى أن يُذَرَ العقل ويتشبّث بالنقل .

ومنعت المعتزلة من وقوع الكبائر والصغائر المسخفة من الأنبياء قبل النبوّة وفي حالها وجوّزت في الحالين وقوع ما لا يسخف من الصغائر ، ثمّ اختلفوا فمنهم من جوّز على النبي الإقدام علي المعصية الصغيرة علي سبيل العمد ، ومنهم من منع ذلک وقال : لأنّهم لا يقدمون على الذنوب الذي تعلمونها ذنوباً وإنّما يقدمون عليها علي سبيل التأويل كآدم عليه السلام فإنّه إنّما أقدم علي التناول من الشجرة بعد النهي بالتأويل ففهم من قوله تعالى : ﴿**ولا تقربا هذه الشجرة**﴾(البقرة(٢) : ٣٥) الشخص وكان المراد النوع ، وكلمة هذا كما تكون إشارة إلى الشخص تكون إشارة إلى النوع كقوله صلى الله عليه وآله : هذا وضوء لا يقبل اللّه الصلاة إلّا به .

واعلم أنّ صاحب هذا القول أراد تنزيهه عن معصية ، فنسب إليه معصيتين أكل الشجرة والغلط في التأويل مع أنّ ظاهر النصّ والأحاديث ومتون كتب الأخبار والتواريخ عندنا وعند غيرها من أهل الكتاب وغيرهم حاكمة بضدّ هذا منادية على خلاف ما ذهب إليه هذا الذاهب الذّهاب واللّه سبحانه وتعالى أعلم بالصواب .

ومنهم من قال : إنّ ذنوبهم لا يكون إلّا على سبيل السهو والغفلة ، وهم مؤاخذون عليها بخلاف أممهم لقوّة معرفة الأنبياء وعلوّ مرتبتهم ، والصغير منهم كبير والخطأ القليل منهم كثير .

وقالت الأشاعرة : لا يجوز عليهم الكبائر مطلقاً أي عمداً وسهواً ، ويجوز وقوع الصغائر منهم سهواً لا عمداً هذا في حال النبوّة ، وأمّا قبلها فيجوز عليهم جميع المعاصي عمداً وسهواً

ما خلا الكفر .

وقالت الإمامية الاثنا عشرية : الأنبياء عليهم السلام معصومون من جميع المعاصي والذنوب كبيرها وصغيرها ، عمداً وخطأً ، وتأويلاً وسهواً ونسياناً قبل النبوّة وبعدها من أوّل العمر إلى آخره .

واعلم أنّ هذا لهو الحقّ والقول الصدق والصراط السويّ وهذا هو الذي يليق بمنصب النبوّة التي ذكرناها وشرحنا طرفاً من عظم شأنها وعلوّ مكانها والدليل عليه من وجوه :

الأوّل : أن يقال : إنّ النبيّ معصوم من أوّل العمر إلى آخره لا يصدر منه شيء من الذنوب لا كبيرة ولا صغيرة قبل البعثة وبعدها ، أمّا صدق السالبة قبل البعثة فلعدم الموضوع ، إذ قبل البعثة لا شرع فلا ذنب عند الخصم فلا عصيان ، فيكون معصوماً . وأمّا صدقها بعد البعثة فلما نقيم البرهان عليه ونحن الآن بصدده والخصم موافق فيه أيضاً . واعلم أنّ هذا الدليل إلزامي .

فإن قلت : لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك النبيّ قبل النبوّة متعبّداً بشرع من تقدّمه وحينئذٍ يتحقّق وجود الذنب فيحصل العصيان بارتكابه فينبغي العصمة .

قلت : نحن نورد النقض بنبيّ لا يكون متعبّداً بشرع من تقدّمه كنبيّنا صلى الله عليه وآله علي المذهب الحقّ أو بآدم عليه السلام من غير خلاف ، إذ قبل الوحي إليه لا شرع أصلاً ، فيصدق ما ذكرناه . وإذا ثبت ما قلناه بالنسبة إلى نبيّ واحد ثبت بالنسبة إلى الجميع لعدم القائل بالفرق .

الثاني : لو لم يكن النبيّ معصوماً من أوّل عمره إلى آخر لما يثبت النبوّة لأحد من البشر قطّ ، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة فلأنّه لو كان غير معصوم لجاز صدور الذنب عنه ، وكلّ مذنب ظالم لنفسه أو لغيره أو لهما ، فيكون ظالماً في الجملة ، والظالم لا يكون نبيّاً لقوله تعالى : ﴿**لا ينال عهدى الظالمين**﴾ ، فلا يصل النبوّة إلى أحد ، فيلزم عدم ثبوت النبوّة لأحد من البشر . وأمّا بطلان اللازم فعقلاً وإجماعاً فيبطل الملزوم وهو كون النبيّ غير معصوم من أوّل العمر إلى آخره ، فيكون معصوماً من أوّل العمر إلى آخره ، وهو المطلوب .

فإن قلت : المراد بالعهد الذي لا يصل إليه الظالم وهو عهد الإمامة لدلالة صدر الآية عليه حيث قال تعالى خطاباً لإبراهيم عليه السلام : ﴿**إنّي جاعلك للناس إماماً قال ومن ذرّيّتى قال لا ينال عهدى الظالمين**﴾(البقرة(٢) : ١٢٤) ، فالكلام في عهد الإمامة لا عهد النبوّة فلا يتمّ الاستدلا .

قلت : المراد بالإمام من له الرئاسة العامّة في أمور الدين والدنيا مطلقاً ، والنبي كذلك ، فيكون إماماً . وأيضاً العهد الذي ناله إبراهيم عليه السلام هو عهد النبوّة ، فإنّه جعله نبيّاً لا إماماً يعني

خليفة، ثـمّ وإن سُلّم أنّ المراد ذلک فحينئـذٍ عهد النبـوّة أولي بأن لا يناله الظالمـون؛ لأنّ عهد الإمامة أقلّ درجة من عهد النبوّة.

الثالث: الأنبياء معصومون من أوّل أعمارهم إلى آخره؛ لأنّهم مخلصون، وكلّ مخلص معصوم مطلقاً.

أمّا الصغرى فلقوله تعالى في حقّ إبراهيم وإسحاق ويعقوب ـ عليهم الصلاة والسلام ـ: ﴿**إنّا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار**﴾ (ص(٣٨): ٤٦)، وقوله تعالى في حقّ يوسف عليه السلام: ﴿**إنّه من عبادنا المخلصين**﴾ (يوسف(١٢): ٢٤).

وأمّا الكبرى؛ فلأنّ كلّ مخلص لا يخلو إمّا أن يصدر منه معصية في وقت مّا من الأوقات أو لا، فإن لم يصدر كان معصوماً، وإن صدر لم يكن مستثني من إغواء الشيطان وإضلاله، وقد استثني حيث قال تعالى حكاية عن إبليس: ﴿**فبعزّتک لأغوينّهم أجمعين إلّا عبادک منهم المخلصين**﴾ (ص(٣٨): ٨٢)، وهذا خلف.

وأيضاً إليه أشار تعالى حيث يقول مخاطباً لإبليس: ﴿**إنّ عبادی ليس لک عليهم سلطان**﴾ (الاسراء(١٧): ٦٥). والمعلوم أنّ العباد ليست بعامّ، فالغرض منها المخلصين وهم الأنبياء عليهم السلام، إذ هم أولى الناس بذلک، فيجب عصمة الأنبياء مطلقاً وخصوصاً من ذكرنا منهم، وحينئذٍ يجب عصمة الجميع لعدم القائل بالفرق وهو المطلوب.

الرابع: لو صدرت المعصية من الأنبياء لوجب أن يكونوا موعودين بأنّ لهم نار جهنم لقوله تعالى: ﴿**ومن يعص اللّه ورسوله فإنّ له نار جهنّم**﴾ (الجن(٧٢): ٢٣) ولكانوا ملعونين لقوله تعالى: ﴿**ألا لعنة اللّه على الظالمين**﴾ (هود(١١): ١٨)، واللازم بقسميه باطل باجماع الأمّة، فالملزوم مثله.

الخامس: لو كانوا غير معصومين لكانوا من حزب الشيطان، والتالي باطلان فالمقدّم مثله.

أمّا بيان الملازمة؛ فلأنّهم لو كانوا غير معصومين جاز صدور الذنوب و المعاصي منهم، وإذ صدر عنهم ذلک صدق عليهم أنّهم من حزب الشيطان؛ لأنّ حزبه هو الذي يفعل ما أراده وأمر به.

وأمّا بطلان التالي؛ فلأنّهم حينئذ يكونوا خاسرين لقوله تعالى: ﴿**ألا إنّ حزب الشيطان هم الخاسرون**﴾ (المجادلة(٥٨): ١٩) وذلک باطل إجماعاً، ولأنّ المؤمنين هم حزب اللّه بنصّ

الآية ﴿**أولئک حزب اللّه ألا إنّ حزب اللّه هم المفلحون**﴾(المجادلة (٥٨) : ٢٢) فيلزم أن يكون نبيّاً من حزب الشيطان وأمّته من حزب اللّه هذا خلف، فيبطل المقدّم وهو كونهم غير معصومين، فيكونوا معصومين وهو المطلوب.

السادس: لو لم يكن نبيّنا ﷺ معصوماً لجاز أن يأمرنا بفعل الحرام وترک الواجب، وحينئذٍ لا يخلو إمّا أن نكون مأمورين بمتابعته وطاعته مطلقاً أو لا، و القسمان باطلان.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ كلّ واحد من ترک الواجب وفعل الحرام قبيح، والأمر بالقبيح قبيح لا يجوز على الحكيم تعالى.

وأمّا الثاني؛ فلأنّه مناف لقوله تعالى: «واتّبعوه وأطيعوا الرسول، [1] فإنّها مطلقاً، فإذا بطل القسمان بطل ملزومها الذي هو التالي، فيبطل المقدّم وهو كونه ﷺ غير معصوم، فيكون معصوماً، فإذا ثبت عصمته ثبت عصمتهم كلّهم ـ صلّى اللّه عليه وعليهم وسلّم ـ لعدم القائل بالفرق.

السابع: لو كان النبيّ غير معصوم لوجب علينا فعل المفسدة وترک المصلحة الواجب، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

أمّا بيان الملازمة؛ فلأنّه يجب علينا فعل ما أمرنا به والانتهاء عمّا نهانا عنه لقوله تعالى: ﴿**ما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا**﴾(الحشر(٥٩) : ٧)، فبتقدير عدم العصمة يجوز عليه أن يوجب علينا ما هو محرّم وأن يحرّم ما هو واجب، و يجب علينا اتّباعه في ذلک لما بيّناه، والحرام مفسدة والواجب مصلحة واجبة، فيلزم ما قلناه.

وأمّا بطلان اللازم، فإنّه يلزم حينئذ أن يكون اللّه تعالى قد أمرنا بفعل القبيح وترک الواجب؛ لأنّ كلّ واحد من وجوب فعل المفسدة ووجوب ترک المصلحة الواجبة قبيح، وقد أمرنا الرسول بذلک علي تقدير عدم العصمة كما قلناه، وأمرُ الرسول أمرُه تعالى بقوله تعالى: ﴿**وما ينطق عن الهوى**﴾، وقوله تعالى: ﴿**ومن يطع الرسول فقد أطاع اللّه**﴾(النساء(٤) : ٨٠)، فيكون اللّه تعالى حينئذ قد أمرنا بالقبيح، والأمر بالقبيح قبيح بل أقبح، فيلزم من ذلک أن يكون اللّه سبحانه وتعالى فاعلاً للقبيح وهو محال عليه تعالى لما ينافي الإلهيّات، فيبطل اللازم حينئذ، فالملزوم مثله فيكون معصوماً وهو المراد.

الثامن: لو كان الأنبياء غير معصومين لوجب زجرهم وإيذاءهم، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

---

١. اشاره به آية: ﴿**فآمنوا باللّه و رسوله النبيّ الأمي الذى يؤمن باللّه و كلماته و اتبعوه لعلكم تهتدون**﴾(الأعراف(٧) : ١٥٨). و نيز به آية ﴿**يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم**﴾(النساء(٤) : ٥٩).

أمّا بيان الملازمة؛ فلأنّهم إذا كانوا غير معصومين جاز صدور الذنب عنهم و حينئذ يجب زجرهم والإنكار عليهم؛ لأنّ الدلائل والنصوص الدالّة علي وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عامّة. وأمّا بطلان التالي؛ فلأنّ زجر الأنبياء وإيذاءهم غير جائز لقوله تعالى: ﴿**إنّ الذين يؤذون اللّه ورسوله لعنهم اللّه فى الدنيا والآخرة وأعدّ لهم عذاباً مهيناً**﴾(الأحزاب (٣٣): ٥٧)، فيبطل حينئذ المقدّم وهو كونهم غير معصومين، فثبت عصمتهم وذلک ما أردنا ثبوته.

التاسع: النبيّ يجب أن يكون معصوماً من السهو والنسيان؛ لأنّه لو جاز عليه فعل المعصية سهواً لوجب علينا فعل المعصية عمداً، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا بيان الملازمة؛ فلأنّا مأمورين باتّباعه لقوله تعالى: ﴿**واتبعوه**﴾، والأمر للوجوب، فيجب علينا حينئذ فعل ما يفعله والتأسي به، فيلزم حينئذ وجوب فعل المعصية علينا عمداً. وأمّا بطلان اللازم فلمنافاته للغرض من البعثة.

العاشر: أنّه لو جاز عليه السهو لجاز أن يسهو عن أداء ما أمر بأدائه، وذلک باطل لاستلزامه الاخلال بالغرض من البعثة وذلک ليس بجائز لما مرّ.

الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿**سنقرئک فلا تنسى**﴾(الأعلى(٨٧): ٦) فأتى بـ«لا» الإخباريّة الناهية وإلّا لوجب أن يقول: فلا تنسَ بالجزم، وحينئذ يكون قد أخبر عنه بأنّه لا يقع منه، فوجب أن لا يقع منه؛ لأنّ خبره تعالى صدق لما مرّ، وإذا لم يقع منه لم يقع من جميع الأنبياء مطلقاً لعدم القائل بالفرق.

الثاني عشر: هو دليل ينسب إلى حضرة السلطان العظيم الشأن، الساطع البرهان، ناصر الإيمان، ماحي الكفر والكفران، مولى آل محمّد وناصرهم، ملک ملوک العرب والعجم، أوفق السلاطين من لدن حضرة آدم، السلطان العادل بن السلطان بالباذل بن السلطان القاهر القائل السلطان الجايتو خدا بنده محمّد بهادر خان شعر:

و أولجيتؤ أرغون أبوه ... أباقا بن هلاکو ابن تولو
هو ابن الشاه چنكيز خان قيل ... تحيّر في شهامته العقول

وهو ـ قدّس اللّه روحه ـ استدلّ بقوله ﷺ: «كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين»[1] وجه الدلالة أنّه ﷺ أثبت النبوّة لنفسه المقدّسة قبل وجود آدم عليه السلام ولا يمكن حمله علي الحقيقة لعدم وجوده قبل وجود آدم عليه السلام فتعيّن حمله علي المجاز، وحينئذ يجب حمله علي أقرب المجازات

١. *مناقب آل أبى طالب*، ج١، ص١٨٣؛ *عوالى اللئالى*، ج٤، ص١٢١، ح٢٠٠.

إلى الحقيقة كما تقرّر في موضعه، وأقربها إلى الحقيقة هو اتّصافه من حين وجوده بجميع ما يمكن أن يتّصف به من خواصّ النبوّة وشرائطها وقت النبوّة، ومن جملة تلك الخواصّ والشرائط عصمته ﷺ، فيجب أن يكون معصوماً من أوّل العمر إلى آخره. وأمّا ما ثبت بالتواتر فما دام له محمل غير المعصية فحمله عليه مراعاة لعلوّ شأنهم وارتفاع مكانهم وعملاً بقوله تعالى: ﴿**الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه**﴾ وتحرّزاً عن مفاسد ومخطورات بل مقادح ومطاعن ومحذورات عددناها أولي وما لم نجد عنه محيصاً وجب حمله علي ترک الأولي للأدلّة الدالّة عليها كما سردناها آنفاً، ولدلائل أخري كأنّها لا تحصى. وأمّا إطلاق المعصية علي ما ليس بمعصية فمن قبيل ما قيل: حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين. وأمّا الجواب التفصيلى فقد أسلفنا أن لا يسعه هذا المختصر.

مقطع

وكما عرفت أنّ النبيّ واجب العصمة **فنقول**:

وكذا الإمام يجب أن يكون معصوماً، وهذا ممّا ذهبت الامامية والاسماعيليّة إليه وخالفها الفرق. والدليل علي ثبوت ذلک من وجوه:

الأوّل: أنّ الإمام لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدّم مثله. بيان الشرطية أنّ المقتضي لوجوب نصب الإمام هو تجويز خطأ الرعيّة، فلو كان هذا المقتضي ثابتاً في حقّ الإمام وجب أن يكون له إمام آخر ويتسلسل أو ينتهي إلى إمام لا يجوز عليه الخطأ، فيكون هو الإمام الأصلى الحقيقي.

الثاني: أنّ الإمام حافظ للشرع، فيجب أن يكون معصوما. أمّا المقدّمة الأولى؛ فلأنّ الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم إحاطته بجميع الأحكام التفصيليّة ولا السنّة أيضاً ولا إجماع الأمّة؛ لأنّ كلّ واحد منهم علي تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطأ، فالمجموع كذلک. وأمّا القياس فالقول به باطل كما بيّن في علم الأصول فبقي الإمام لحفظ الشرع ولم يبق له إلّا هو، فلو جاز الخطأ عليهم فلم يبق الوثوق بما تعبّدنا اللّه تعالى وكلّفناه وذلک مناقض للغرض من التكليف.

الثالث: أنّه لو جاز الخطأ عليه لوجب الإنكار عليه حين وقوعه منه، وذلک يضادّ أمر الطاعة له لقوله تعالى: ﴿**أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾ (النساء(٤): ٥٩).

الرابع: أنّه لو وقعت منه المعصية لزم أن يكون أقلّ درجة من العوامّ؛ لأنّ عقله أسدّ

ومعرفته باللّه تعالى بثوابه وعقابه أكثر وأشدّ، ولو وقعت منه المعصية لكان أقلّ حالاً من رعيته؛ لأنّ الذنب عمّن معرفته أكثر وعلمه بالثواب والعقاب أوفر، أشنع وأقبح، فيكون الرعية أفضل منه؛ لأنّ ثوابه عنهم أقلّ وخطاءه أكثر، ولا تعنون أيّها المخالفون من الأفضل إلّا الأكثر ثواباً، وذلک اللازم باطل قطعاً ضرورة، ولقبح تقديم المفضول على الفاضل.

الخامس: أنّ تحقّق إمامته موقوفة على ثبوت العصمة له، إذ المذنب ظالم لنفسه أو لغيره أو لهما جميعاً، والظالم لا ينال عهد الإمامة لقوله تعالى: ﴿**لا ينال عهدى الظالمين**﴾(البقرة (٢): ١٢٤) و النصّ هذا وارد في شأن الإمامة ظاهرا.

وأيضاً الظالم كافر لقوله تعالى: ﴿**والظالمون هم الكافرون**﴾،[1] فيلزم حينئذ أن يكون الكافر آمراً على المؤمن بل المؤمنين جميعاً وهم يكونون مأمورين بطاعته مأجورين بإطاعته وذلک باطل قطعاً عندنا وعند الخصم عقلاً وسمعاً، فتعيّن المقصود.

وأيضاً يجب أن يكون مَن أمرَ بشيء مأموراً بضدّها من اللّه تعالى، وذلک بطلان قطعاً. بيان الملازمة قوله ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».[2] وهذا الوجه الخامس لي ومن خصائصي، ما تراه في كلام غيري وغير كلامي إليه سبيلاً، و هو كما تراه لا يخلو عن قوام ونظام إذا ارتضيته حجّة ودليلاً، وعين الرضا عن كلّ عيب صار كليلاً.

تنبيه

اعلم أنّ جميع ما أوردنا من الأدلّة في عصمة الأنبياء ولا أقلّ من أكثرها فهي بعينها جارية في الامامة، إذ هي رئاسة عامّة في أمر الدين والدنيا نيابة عن النبي، والذي ينوب أحداً لا بدّ وأن يكون سادّاً مسدّه، وهذا يقتضي المثليّة والكفويّة، والدليل عليه قوله ﷺ لمولانا أمير المؤمنين ـ صلوات اللّه عليه ـ «أنت منّي بمنزلة هارون من موسي إلّا أنّه لا نبيّ بعدي»،[3] يعني الفرق بيني وبينک هو أنّ الوحي ينزل عليّ ولا يوحي إليک، وليس فقدان هذا فيک عن نقص وقصور منک بل لأنّه سبق القول وقطع الحكم بأن لا نبيّ بعدي وأنا خاتم النبيّين، فأنت سيّد الوصيّين ومساوي الأنبياء والمرسلين.

---

١. در قرآن به اينصورت وارد شده است: ﴿**و الكافرون هم الظالمون**﴾(البقرة(٢)٢٥٤).
٢. *المحاسن*، ج١، ص٢٤٦؛ *الكافى*، ج٢، ص٣٧٢؛ *دعائم الاسلام* للمغربى، ج١، ص٣٥٠.
٣. *الكافى*، ج٨، ص١٠٧، ح٨٠؛ *الأمالى* للصدوق، ص١٥٦.

نصّ
[أولاد عليّ بن أبي طالب معصومون كذلك]

كما سبق القول في عليّ فكذا في أولاده الأئمّة المعصومين المنصوصين عليهم من كلّ سابق إلى إلى لاحق، وكلّهم مساوٍ للآخر؛ لأنّ كلّ أحد من الآتي ينوب عن السابق وهم أيضاً أئمّة للدين. ولمّا ثبت الأمر في إمام فقد ثبت في الكلّ، إذ لا قائل بالفرق.

قال ﷺ لسبطه وقرة عينه الحسين بن علي عليه السلام: «ابني هذا إمام أخو إمام ابن إمام أبو أئمّة تسعة تاسعهم قائمهم».[1] وقال: «عدد الأئمّة من ذريّتي كعدد نقباء بني إسرائيل»[2] وقال: «لا يزال الدين قائماً حتّي يكون فيهم اثني عشر خليفة كلّهم من قريش»[3] فلزم من ذلك أن لا يخلو الأرض من معصوم قطّ؛ لأنّ وجوده لطف وهو واجب على اللّه تعالى كما ثبت في موضعه.

فصّ: [في تعريف اللطف]

اعلم أنّ اللطف حال للمكلّف يكون معها إلى الطاعة و الاجتناب عن المعصية أقرب بشرط أن لا ينتهي إلى حدّ الإلجاء.

الختم الثالث: في تحقّق شفاعته ﷺ

اتّفقت العلماء علي ثبوت الشفاعة للنبيّ ﷺ ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿**عسى أن يبعثك ربّك مقاماً محموداً**﴾ (الاسراء(١٧): ٧٩)، وهذا المقام المحمود مفسّر بالشفاعة بإجماع المفسّرين. واختلفوا بعدُ، فقالت الوعيديّة: إنّها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقّين للثواب، وإنّما لزمهم ذلك؛ لأنّهم هم الذين يقولون بتحقّق جميع ما صدق عليه الوعيد من كتابه ولا يجوّزون العفو والتكفير ويحكمون بخلود العاصي في النار، لا غفر اللّه لهم وعاملهم بما طنّوا به تعالى فإنّهم البخلاء في رحمة اللّه الوسيعة التي وسعت كلّ شيء.

وذهبت التفضيليّة إلى أنّ الشفاعة للفسّاق من هذه الأمّة في إسقاط عقابهم وهو الحق،

---

١. *الكافي*، ج١، ص٥٣٣، ح١٥؛ *عيون أخبار الرضا* عليه السلام، ج٢، ص٥٦، ح١٧.
٢. *عيون أخبار الرضا* عليه السلام، ج٢، ص٥٣، ح١٠؛ *كمال الدين و تمام النعمة*. ص٦٨.
٣. *الخصال للصدوق*، ص٤٧١؛ *الغيبة للطوسي*، ص١٢٩، ح٩٣.

وورد علي وفقه النصّ من رسول اللّه ﷺ أنّه قال: «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي». وهذا هو الذي يجب التعويل عليه، فإنّ الاتقياء و المقرّبون الذين يدخلون الجنّة جزاء لأعمالهم وكفاءً لأحوالهم ما يصنعون بالشفاعة بل الشفاعة للذين مضت أعمارهم بما سوّد صحيفة أعمالهم وهم مؤمنون ولمغفرة اللّه وشفاعة رسول اللّه ﷺ موقنون، اللّهمّ لا تحرمنا من شفاعته بحقّ محمّد وآله المعصومين ﷺ.

وأجيب عن الوعيديّة رداً لكلامهم أنّ الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكنّا شافعين للنبيّ ﷺ، لأنّا نطلب زيادة المنافع له في الدنيا و الآخرة، بل نحن مأمورون بأن نصلّي عليه و نسلّموا تسليماً، و لا معنى للصلوة و السلام إلّا زيادة المنافع و هو مستحق للثواب، و التالي باطل؛ لأنّ الشفيع يجب أن يكون أعلي مرتبة من المشفوع له.

فاحتجّت المخالف بأنّه تعالي قال: ﴿**ما للظالمين من حميم و لا شفيع يطاع**﴾(غافر(٤٠):١٨)، فانّه تعالي نفي قبول الشفاعة في حقّ الظالمين، فلا تكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة.

و الجواب: أنّه تعالي نفي الشفيع المطاع لا الشفيع المجاب. و نفي الخاص لا يستلزم نفي العام.

و أيضا قال: ﴿**من ذا الذى يشفع عنده إلّا باذنه**﴾و معلوم أنّ الشفيع المطاع غير الشفيع باذن المشفوع، فانّ الأوّل كالآمر و الثاني كالمأمور و بينهما فرق بعيد، و الأوّل لا يتحقّق في حقّ الحقّ تعالي.

و احتجّت أيضا بقوله تعالي: ﴿**و ما للظالمين من أنصار**﴾(البقرة(٢):٢٧٠)، و لو شفّع في الفاسق لكان ناصراً له. و بقوله تعالي: ﴿**و لا ينفعها شفاعة**﴾ و ﴿**يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئا و لا ينفعهم شفاعة الشافعين**﴾(المدّثر(٧٤):٤٨).

و الجواب: عن هذه الآيات كلّها أنّها مختصّة بالكفار.

و أيضا احتجّوا بقوله تعالي: ﴿**و لا يشفعون إلّا لمن ارتضى**﴾(الأنبياء(٢١):٢٨)، نفي شفاعة الملائكة عن غير المرضّي لله، و الفاسق غير مرضيّ له.

و الجواب: أنّه لا نسلّم أنّ الفاسق غير مرضّي بل هو مرضّي له في ايمانه لدلالة القواطع عليه. منها: ﴿**قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إنّ الله يغفر الذنوب جميعاً**﴾(الزمر(٣٩):٥٣). و قوله ﷺ: «ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي». و ذلک حديث مشهور لا يقدح في صحّته أحد. و قوله تعالي: ﴿**و إنّ ربّک لذو مغفرة للناس**

علي ظلمهم﴾ . و قوله ﷺ في أثناء حديث طويل :

إذا كان يوم القيامة أخرّ ساجداً بين يدي فيقول لى يا محمد ارفع رأسک و سل تعط و اشفع تُشفّع ، فأقول : يا ربّ أمّتي أمّتي ، فيقول لي انطلق فمن كان في قلبه مثقال شعيرة من ايمان فاخرجه فانطلق ، و أخرجُه ، ثمّ أسجد ثانية و ثالثة ، فاذا كانت الرابعة قلت يا ربّ أتأذن لي فيمن قال : ﴿**لا إله إلّا الله**﴾ ، فيقول الربّ تعالي : و عزّتي و جلالي لأخرجنّ منها كلّ من قال : ﴿**لا إله إلّا الله**﴾ .[1]

و ذكر الشيخ الصالح المحقّق بهاء الدين على بن عيسي بن أبي الفتح الاربلي ، صاحب كتاب *كشف الغمّة في معرفة الأئمّة* عن الامام الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله ﷺ :

من لم يؤمن بحوضي فلا أورده الله حوضي ، و من لم يومن بشفاعتي فلا أنال الله شفاعتي ، ثمّ قال : إنّ شفاعتي لأهل الكبار من أمّتي ، فأمّا المحسنون فما علهيم من سبيل .[2]

صدق رسول الله و أولاده و هو و هم سادة الصادقين ﷺ .

و أمّا ما استدلّ به الخصم من قوله تعالي : ﴿**أفمن حقت عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من فى النار**﴾ (الزمر(٣٩) : ١٩) ، علي أنّ من حقّت عليه كلمة العذاب فلا شفاعة في حقّه .

فالجواب : أنّا نقول به أيضا : فانّ من حقّت عليه كلمة العذاب لمن قطع بعذابه أبداً و هو الكافر الخارج عن غرضنا هذا كما لا يخفي فافهم .

ثمّ نقول : إنّ آيات الوعد دالّة علي الرحمة و آيات الوعيد علي الغضب ، و الرحمة أقوي و أسبق لقوله تعالي : «سبقت رحمتي غضبي»[3] و هذا حديث قدسي . فتأويل آيات الوعيد أولى من تأويل آيات الوعد ، إذا صارتا متعارضتان . ثمّ إنّ الأمّة أجمعت على أنّ عذاب العصاة غير مخلّد ، فهذه و أمثالها ممّا ثبت و أثبت في الكتب الكلاميّة و الأصوليّة المطوّلة تدلّ على ثبوت الشفاعة ، و أنّ سيّد البشر هو الشفيع المشفّع في المحشر ـ صلى الله عليه و آله ـ صلوة تليق بكماله ، اللّهم إنّا نعتقد أنّک أرحم الراحمين و أنّ نبيّک شفيع المذنبين . ﴿**ربّنا ظلمنا أنفسنا و إن لم تغفر لنا و ترحمنا لنكوننّ من الخاسرين**﴾ (الأعراف(٧)

---

١ . *مسند أحمد* ، ج٣ ، ص٢٤٨ ؛ *تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل* للباقلانى ، ص٤١٧ .

٢ . *كشف الغمّة* ، ج٣ ، ص٧٩ ؛ *الأمالى للصدوق* ، ص٥٦ ، ح ١١/٤ .

٣ . *الكافى* ، ج١ ، ص٤٤٣ ، ح١٣ .

:٢٣)، اللّهم لا حرّمنا عن شفاعته يوم الدين و اغفرلنا و لآبائنا و لاخواننا المومنين .

خاتمة الكتاب: في ختميّته ﷺ

فنقول: محمّد رسول اللّه ﷺ، خاتم الأنبياء . و الدليل علي هذا بالمعقول و المنقول .

أمّا المعقول؛ فلأنّ النبوّة به كملت و تمّت و لا زيادة بعد التمام، فانّ ما أتى به النبي ﷺ من الكتاب و السنن مشتمل علي جميع ما يحتاج اليه في أمر الدنيا و العقبى من الحكمة النظريّة و العمليّة سياسة و طاعة علي أحسن الوجوه و أعدلها و أقربها من العقل بوجه لا مزيد عليه، فيصلح ما أتى به عليه السلام لكلّ من الأمم في جميع الأزمنة و القرون و يغني عن أصول و ضوابط أخرى؛ لأنّ ما استحسنه العقول و تلقّيه الطباع السليمة بالقبول و مع ذلک واف بالغرض و كاف في المطلوب يكون مغنياً عمّا سواه و ملغياً لما عداه بخلاف سائر الشرايع و الأديان، فانّها في طرفي الافراط و التفريط و البعد من العقل كنكاح الأمّهات و البنات المتنفّرة عنها طباع السباع و حيوانات العجم للمجوس و ثقب أذن العبد و استخدام أهل ملّتهم في النصارى و تحليل المحرّمات و الافتراء علي الأنبياء في اليهود و غير ذلک ممّا لا يسعها هذا المختصر ممّا هي شايعة في شرايعهم .

فان قلت: سلّمنا أنّ ما ذكرتهم من بلوغ شرع نبيّنا ﷺ غاية الكمال، و هذا يدلّ على أنّه لا يكون بعده رسول آخر ينسخ شرعه، فلم لا يجوز أن يكون بعده نبي آخر كما كان بعد موسى و عيسى عليهما السلام و لا يكن رسولاً .

قلت: إنّ النبي إنّما يأتي لبيان قول الرسول السابق و نبيّنا ﷺ بيّن كلامه و مهّد قواعد شرعه أحسن تمهيد و ضبط ضوابط بحيث يستخرج منها الأحكام و هو ترک فينا ما إن تمسكنا به لم نضلّ بعده أبداً و هو الثقلين كتاب الله و عترته عليهم السلام، فانّهم مقرّروا دينه و ممهّدوا قوانينه و هم بيننا بمنزلة أنبياء بني اسرائيل فيهم .

و أيضا علماء أمّته أذكى و أعقل و أفطن من علماء سائر الأمم . و أمّته خير أمّة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر، فيكفي علماء أمّته لبيان شريعته المطهرّة و لهذا قال ﷺ: «علماء أمّتي كأنبياء بني اسرائيل» .[1]

و أمّا المنقول: فقوله تعالي: ﴿**و لكن رسول الله و خاتم النبيّين**﴾ (الأحزاب(٣٣): ٤٠)، و

١. *عوالى اللئالى*، ج٤، ص٧٨، ح٦٧٩؛ *بحارالأنوار*، ج٢، ص٢٢، ح٦٦ .

هذا نصّ صريح في ختم النبوّة بهﷺ و حجّة قاهرة قويّة بعد ثبوت نبوّته ﷺ غير قابل للتأويل و التخصيص . و قالﷺ : «لا نبيّ بعدي» .

و العقل و النقل إذا دلّت علي شيء و تعاضدت ، فيجب القطع عليه من غير شوب شک و ارتياب . و الاعتراضات علي هذه الآية مدخولة مجابة . و استدلالات الخصم على خلافه ضعيفة مقدوحة فلا عبرة بها و لا حاجة لنا في ذكرها .

خاتمة الكلّ و هي ختم الكتاب

يقول الغريب مولّف هذه الرسالة ، و مرصّف تلک المقالة ، المزبور رسمه في صدر الكلام ، المشير الي نفسه باسمه المشعر الي شخصه في قادمة الاقوام ، عصمه الله عن زلل الأقدام ، و زلّة الأقلام و الأرقام ، و وقاه عن شرّ شرار الأقوام ، و طعن كلّ طاغي طغام ، و بلّغه الى مبلغ البلوغ الحقيقي بيمن خدمة يمين مخدومه و هو البلاغ البليغ الحقّي ، هذا ما وعدتک أيّها الأخ الصدّيق ، و الرفيق الشفيق ، من ثبت بعض الكلام القدسي ، في تفسير آية الكرسي ، سيّد آي الفرقان ، و سنام آيات القرآن ، المفروض توقيره ، و المندوب تذكيره ، و العظيم تفسيره ، و المحرّم تحقيره ، خالصة لله من دون الناس ، غير مشوبة لأمل المشوبة بالسمعة و الريا للرئاسة و الاسترآس ، و التنافس بنفائس طيب الأنفاس ، و إن كان في ذلک فليتنافس المتنافسون ، مصونة عن رعونة مظنونة عند سخونة السوق و شروق النبراس ، إذا رقّ يراعة البراعة علي القرطاس ، أو بلغ في بلاغة الإنفاس الي حدّ بلّغ عدّ وُرقه الي الثمان في أثمان ثمان الأوراق و الكرّاس ، ﴿**ن و القلم و ما يسطرون**﴾ (القلم (٦٨) : ١) ، و قد جفّ القلم ، و خفّ الرقم عنها في يوم كان غرّة عزّة الأيام . و تميمة عقد الأعمار و الأعوام ، و كان وقت انفساح الأمر ، و انشراح الصدر ، روائع الآمال بروامع الاقبال ، محضرّة خضله ، و صفائح وجوه المرادات بفرائح وجود الارادات ، محمرّة جَمله ، جيوب القلوب بهبوب جَنوب الأفراح ، و صبوب صيوب طيوب الانشراح ريّاً معطرة ، و حَلَمات شميم النفس يتنفّس نسيم الأنس و استنشاق تسنيم رياض القدس روّاً معنبرة و هي لبّت داعية الطرب فانقشعت عنها ضبابات الكرب . شعر :

بشراى فقد أنجز الاقبال ما وعدا و كوكب العزّ في أفق العلى قد صعدا

فالحمد لله الذي أخرجنا من الظلمات الي النور ، و﴿**الحمد لله الذى أذهب عنّا الحزن إنّ ربّنا لغفور شكور**﴾ (فاطر (٣٥) : ٣٤) . و أمّا هذه الغرر من الفِقَر ، و الحُلل من الدرر ، التي

تراها سفينة من النفائس شحينة ، بل مدينة من حسان الملاح مكينة ، بحراً مملواً من شرائف الجواهر الزواهر ، و نحراً محشواً من عقود حمائل عقائل الأطياب الطواهر ، رايقات الفاطه أرقّ من مروّقات الرحيق ، و فايقات معانيه أعطر من المسک الفتيق و العنبر السحيق

راق لفظاً فقيل سحر حلال　　رقّ معنى فخيل خمر حرام

فسُلكت في عقد العَقد ، و سُبكت لضرب النقد ، في أيّان أبانَ عن العلوم اشتعال نارها ، و بان للبيان انخفاض أنوارها ، مرض عنصر الفضائل حين حان كساد سوقها و خوي تيمها ، و مرّ مذاقة المعارف كأولّها في خواتيمها .

خلت الديار فلا فاضل يُهتدى　　من نور فضله و لا طالب يَهتدي

فصارت الجاهل الصاغر لجهل الأقاصي و الأكابر محمولة على الأعناق ، محميّة في حدائق الأحداق ، و أصبحت العالم الفاخر ، لنقص مزاده ، و نقض مُراده ، و ضيق فؤاده ، و رفض مفاده ، مُطرقاً مَطروقا بمطرقة الاملاق ، طريقاً في طريق الذلّ و الافراق . و لنعم ما أخبر عنه الفاضل العصّار ، ذلک الوحيد الذي لا يسمع بمثله الأسماع و لن يسمع بكفوه الأعصار :

درين دور خرد فرسای خونخوار　　که جهل از وی عزیزست و هنر خوار
خلایق روی گردان از معارف　　چو طفلان گشته مفتون بر زخارف
أفاضل در مضایق گشته مسجون　　غذاشان چون جنین آماده از خون
اگر سبحان بود در ژنده یا دلق　　نسنجندش به وزن باقلی خلق
وگر باشد خری برپشت أستر　　کنندش جمله با عیسی برابر

و أنا و الحالة هذه يؤس لبؤس الدهر و عبوسه ، صبور علي ما أري من بأسه و بؤسه ، مطبقا أجفاني علي ما به جفاني من مضض القذي ، مطيقاًلما عراني إذا رماني زماني بالأذى ، لابساً فيها جلدة النمر ، آرثاً نارها تأريث المتذمّر ، عاضّاً في مُعاناتها علي جذم التصبّر ، غائصاً في غاصّ دامآء الدماء و التشبّر ، طاوياً كشحي بالطوي ، كابحاً عنان عنايتي عن الطوى ، مجافياً جنبي عن الضجعة ، جافياً على نفسي باقناعه قناعَ القناعة بالبلغة و البلعة ، أرى تراثي نهباً ، يخضمه العدوّ لارغباً و لا رهباً ، كافّاً كفّي مُصفّراً إيّاه عن صفرائي و بيضائي . شعر :

بیضاء خبزي و خضراء البقول لها　　یصاء من قرص شمس و من غضراء خضراء
فکیف أذکر في خبزي و في أدمی　　بیضاء شیراز أو شیراز بیضاء

أمـا تـراني و مشيـي مشي ذي عوج　　أمـا تـرانـي و قـرنـي قـرن شـعـثـاء
طــورا يـعَثّـرنـي جـلـود ذي جَـلـَد　　طـوراً يـشـعـثـنـي أشـواك شـجـراء
كلـي التـراب هيـنا و اشـربي لَهـَبا　　يـا نفـس عنـد مجـاعات و اظـمـاء
فـخـبـر آدم لـا يـؤتـيـک مـشبـعـة　　و مــاء حــوآء لا يـجـدي لاروائـي

فصرت في خلال هذا الاختلال، و حلول ذلک الانحلال طوراً طائراً الي طور تمنّي لذّة الأمنية، و طورا طارئا بي فطور طروء راحة المنيّة، و لعمري كأنّه عناني في عنائي عمرو بن اطنابه، حين مدّ علي قباب البراعة و خيام البلاغة عُراه و أطنابه، بقوله و هو يقول:

أبت لـي عفّتـي و أبـي بلائي　　و أخذي الحمد بالثمن الربيح
وإجشامي على المكروه نفسي　　و ضربي هامة البطل المشيح
وقولي كلّما جشأت و جاشـت　　مكانک تحمدي أو تستريحي

و لأمر مّا تراني متقعقع الشنّ مع صغر السنّ، دقيق الرقبة قبل حلـول العشر الدقّاق، نحيف الآراب، ضعيف السلامي و الأعصاب، كلّها كالصائم دقاق، متحلّل القوي متخلّف العهود، كليل العين نـوره خفت عن الشروق و الوقود، نحيل الصـوت جهوره، خفتت عن النظم و السرور، و أنا أحول فيما بين عقدين الي ثلاثة عقود، و مع هذا قد ابتليت ببَون كلّ حبيب عزيز ودود، و ألجيت الي فرّعون كلّ فرعون و نمرود شعر:

ذهب الذين يعاش في أكنافهم　　و هم الكرام السادة الأشراف
و بقيت في خلف كأنّ وجوههم　　خبز الشعير إذا علاه جفاف

صفا صُفّة الدهر عن صفوة إخوان الصفا، و وافي ملكة العدم مَن يوفّي ذمّة الوفاء، غال باخوان الصفا غُول.

درد تنهايي گريبان گير من شد تار بود　　دهر خوّان از كفم دامان اخوان صفا

و ذلک لأنّي مُذ حلّ شبابي التميمة، رزيتُ بأعظم المصيبة، و بليتُ بأجلّ الرزيّة، و ما هي إلّا مصاب حضرة شيخي و سيّدي و سندي و مولائي و مقتفائي و استاذي، و من كان في الشدائد و المعاضل معادي و معاذي، و مثابتي الذي كان في كلّ كريهة ملاذي، أعني مخدومي و والدي والد العلماء، إمام أئـمّة الحكماء، أستاذ البشر و العقل الحـادي عشر، أكمل أهل النظر، أعرف أرباب البصيرة و البصر، ذو النسب المنفوس، و الحسب القُدموس، ناصر الشريعة، غياث النفـوس، قدّس الله نفسه و كـرّم وجهه، فواها لما لحقـتُ به ندبة و

عويلاً، فصرت عند صدمتها الأولى من الذين ضلّوا فلا يستطيعون سبيلاً، فواحسرتا ظهري انقصم، و حبلي انفصم، و جسمي انقسم، و وجهي انثلم، و صبري انعدم، و أيم الله لقد حُقّ لي أن أقول ما قال أميرالمؤمنين عليّ حين توفّي النبيّ ﷺ:

نفسي علي زفراتها محبوسة — يا ليتها خرجت مع الزفرات
لاخير بعدك في الحياة وإنّما — أبكي مخافة أن يطول حياتي

و أن أرثيه بما رثى به الشيخ العلّامة جار الله محمود الزمخشري، ـ رحمه الله ـ شيخه و أستاذه أبا مضر الضبي ـ رضي الله عنه ـ و هو يقول:

و قائلة ما هذه الدرر التي — تجيء بها عيناك سمطين سمطين
فقلت هي الدر التي قد حشي بها — بو مضر أذنيّ تسّاقط من عيني

ثمّ تلاه قبل اندمال الكلوم و أنّي يندمل و انفصال الغموم، ذوي العموم و متي ينفصل هائلة أخي و سندي ـ رحمه الله ـ ثمّ تتعابت بي المتاعب و البلايا، و توالت لي المصائب و الرزايا في مدّة اتصلت كعُوب أيامها، و تقاربت و تقارنت فرائد نظامها، من فقد الأحبّة و فوت الأعزّة، و كأنّهم كانوا علي ميعاد، فبقيتُ بعدهم في خلف جِلف و قلوب غُلف و رَبع معطّل و دار مبدّل و نفس كليل و جسم عليل و روح مليل، و حزن طويل، و نحيب و عويل، و أنا إذ ذاك أري.

مدارس آيات خلت من تلاوة — و منزل وحي مقفر العرصات

و أمّا سواها من المشاقّ و المتاعب، و الوقائع و النوائب التي كأنّها لا تحصي و لا تعدّ، و التظلّمات الداهية و التعدّيات الهائلة التي لا تحدّ، فأنا فيها حينئذ كما قيل:

كريشة بمحبّ الريح ساقطة — لا يستقرّ علي حال من القلق
لكنّي سهّلتها في جنب ما مضي — وتدرّعت ولها بالصبر والرضا بمرّ القضا

ولست ممّن يشكو نؤب الأيام، و لكنّ الكلام يجرّ الكلام، فانّه لا بدّ ـ للمصدور أن ينفث و للمحرور أن يتنفّس، فلهذا تراني في الملأ مطرقاً، و عن الملأ معرضاً، و عند التكلّم بالملأ مُسكتا، و لا تري عندي من البشر حصّة و من الطلاقة قسطا و عن الندبة مُسكة، و الي الله تعالى المشتكى، فانّما أشكو بثّي و حزني اليه، و هو الأمل في نيل المبتغي، هو حسبى فتوكلت عليه.

لا تيأسنّ من ربّك إنّني — ضمين بأنّ الله سوف بديل

ألم تر أنّ الشمس بعد كسوفها لها صفحة تغشى العيون صقيل

فالآن لمّا وكّلت أمري اليه و هو نعم النصير و الوكيل، و بلغت سلسلة الكلام الى من هو لمن توكّل عليه مخلصاً بالخير ضمين كفيل، ضمان قدّر للحسنة الواحدة بعشر حسنات، و وعد الانتصاف بالحق لعباده عن ظالميهم لدى العرصات. حرّي بنا أن نمسک عن الكلام في المرام ليكون باسمه العظيم، تعالى شأنه الكريم، النهاية كما تبرّكنا به في قادمة البداية.

فاتحه و خاتمهٔ اين كلام اسم تو و ذكر تو شد و السلام

فانّه لقد صحّ عن سيّدنا رسول اللهﷺ أنّه قال و صدق: «إذا بلغ الكلام الى الله فأمسكوا».[1]

قد جفّ عنها مداد مؤلّفها و مالكها، فبلغ الى نهاية مسالكها فى تأريخ ينبئ عنه اسم هذا الكتاب بحساب الجمل و هو سفير العرشى(۹۶۱).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. *الوافى بالوفيات*، ج۴، ص۷۹؛ *شرح احقاق الحقّ*، ج۲۸، ص۳۷۰.