التوحيد

في كلام الإمام الخميني قدس سره

المجلد الأول

ترجمة وتعريب

أحمد بن حسين العبيدان الأحسائي

دار الكرامة. قم المقدسة

التوحيد

في كلام الإمام الخميني قدس سره

المجلد الأول

ترجمة وتعريب

أحمد بن حسين العُبيدان الأحسائي

دار الكرامة - قم المقدسة

التوحيد

في كلام الإمام الخميني قدس سره ج ١

إعداد: ..... السيدة فروغ السادات رحيم پور
ترجمة وتعريب: ..... الشيخ أحمد العُبيدان الأحسائي
مراجعة النصوص الفلسفية: ..... الشيخ عادل الهنان البحراني

الطبعة: الأولى ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٣ م

دار الكرامة للطباعة والنشر
قم المقدسة

بسم الله الرحمن الرحیم

كليات

التوحيد ومعرفة الحمد

التوحيد ومعرفة الحق

معنى التوحيد

التوحيد: على وزن تفعيل، وهو: إما لأجل التشديد في الوحدة، ومعناه الاهتمام البالغ والأكيد بالوحدة والبساطة، أو من أجل انتساب المفعول ـ مَن وقع عليه الفعل ـ إلى الفعل مثل التكفير والتفسيق . وذهب بعض الفضلاء إلى أن باب التفعيل لم يستعمل لانتساب المفعول إلى الفعل، وإن استعمال التفسيق والتكفير بهذا المعنى يكون أيضاً خطأً، وإنما هو بمعنى الدعوة إلى الفسق والكفر .

وأما الإكفار فهو لانتساب المفعول إلى الفعل، ولا بد من استعمال الإكفار بدلاً عن التكفير، ولم يستعمل صاحب كتاب (القاموس) مادة الكفر في التكفير بمعنى الانتساب إلى الكفر .

يقول الكاتب: إنني لم أقف في كتاب (القاموس) على استعمال التكفير في الانتساب إلى الكفر، بل لم يستعمل علاّمة اللغويين الجوهري- أيضاً- التكفير في الانتساب إلى الفعل، وإنما جعل الإكفار للانتساب، كما يقول هذا الفاضل الكريم، ولكن المشهود في الكتب الأدبية هو أن من معاني باب التفعيل الانتساب إلى الفعل ومثّلوا لذلك بالتفسيق . وعلى أي حال

يكون التوحيد بمعنى الانتساب إلى الوحدة[١].

*****

أصل كل الأصول

حقيقة التوحيد أنه: هو أصل أصول المعارف، وتتشعّب منه أكثر الفروع الإيمانية والمعارف الإلهية، والأوصاف الروحية الكاملة، والصفات القلبية النورانية[٢].

*****

أغلى أصل اعتقادي

التوحيد هو أصل جميع الأفكار القيّمة جداً، وبناءً على هذا الأصل فإننا نعتقد بأن خالق ومبدع العالم وجميع الوجود والإنسان هو الله المقدس (سبحانه وتعالى) الذي يعلم بكل الحقائق، والقادر على كل شيء، ومالك كل شيء. وهذا الأصل يعلّمنا أن الإنسان يجب أن يسلّم لله (جلّ وعلا) الحق، ويجب أن لا يطيع إنساناً، إلا إذا كانت طاعته لله، فليس للإنسان الحق أن يجبر الآخرين على التسليم والخضوع له . ونحن نتعلّم من هذا الأصل التوحيدي حرية البشر، فلا يحق لأحد أن يحرم إنساناً أو مجتمعاً أو شعباً من الحرية[٣].

*****

---

١ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٩٥ ـ ٦٩٦.

٢ ـ جنود العقل والجهل: ص ٧٣ المقصد الثاني، الفصل الثاني.

٣ ـ صحيفة الإمام: ج٥ ص ٢٦١ بتاريخ ١٨/ ١٠ (دي) / ١٣٥٧ هـ ش ـ ٩/ ٢/ ١٣٩٩ هـ ق.

هدف الأنبياء السامي

جميع أهداف الأنبياء تعود إلى كلمة واحدة، هي (معرفة الله) . فلئن دُعي إلى العمل الصالح، ولئن دُعي إلى تهذيب النفس، ولئن دُعي إلى العلوم والمعارف، فإنّ كل ذلك يعود إلى تلك النقطة الرئيسية الموجودة في فطرة كافة الناس، كانوا يهدفون إلى كشف النقاب عنها، ألا وهي معرفة الحق تعالى؛ فذلك هو الهدف السامي.[١].

*****

الهدف الأسمى

إن مقصد القرآن والأحاديث هو تصفية العقول، وتزكية النفوس؛ لحصول المقصد الأعلى وهو التوحيد[٢].

*****

الغاية القصوى: السير والسلوك الإنساني

وما لم يحصل للنفس صفاء باطني، ولم تصل إلى الكمالات المتوسطة فلن تكون مورداً لتجلّي الأسماء والصّفات والمعرفة الحقيقيّة، ولن تصل إلى كمال المعرفة، بل إن جميع الأعمال الصورية والأخلاق النفسيّة مقدمة للمعارف الإلهيّة، وهي أيضاً مقدمة لحقيقة التوحيد والتفريد الذي هو الغاية القصوى للسير الإنساني ومنتهى السلوك العرفاني[٣].

*****

---

١ ـ صحيفة الإمام: ج ٢٠ ص ٢١ بتاريخ ١/ ١ (فروردين) / ١٣٦٥ هـ ش ـ ١٠/ ٧/ ١٤٠٦ هـ ق.

٢ ـ جنود العقل والجهل: ص ١٠ (المقدمة) .

٣ ـ جنود العقل والجهل: ص ٤٥ المقالة الخامسة.

علم التوحيد: علمي وعملي

وفي عقيدة الكاتب أن جميع العلوم هي عملية حتى علم التوحيد، ولعله يستفاد كونه عملياً من كلمة التوحيد التي هي تفعيل؛ لأنه بحسب ما يناسب الاشتقاق التوحيد عبارة عن: التوجّه من الكثرة إلى الوحدة، وجعل جهات الكثرة مستهلكة ومضمحلة في عين الجمع، ولا يحصل هذا المعنى بالبرهان بل يلزم أن ينبّه القلب بالرياضات القلبية، والتوجّه الغريزي إلى مالك القلوب بما أفاده البرهان؛ حتى يحصل حقيقة التوحيد . نعم، إن البرهان يقول لنا: لا مؤثر في الوجود إلاّ الله وهذا أحد معاني لا إله إلا الله، وببركة هذا البرهان نقطع يد تصرّف الموجودات عن ساحة كبرياء الوجود، ونردّ ملكوت العوالم وملكها إلى صاحبها، ونظهر حقيقة كبرياء الوجود ونردّ ملكوت العوالم وملكه إلى صاحبها، ونظهر حقيقة ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1]، و ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2]، ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾[3]، ولكن ما لم يصل هذا المطلب البرهاني إلى القلب ولم يعد صورة باطنية للقلب ، لم نصل من حد العلم إلى حد الإيمان، ولم يكن لنا من نور الإيمان الذي ينوّر مملكة الباطنية والظاهرية سهم ونصيب ، فلهذه الجهة لنا نحن مع العلم بالبرهان لهذا المطلب الشامخ الإلهي واقع في التكثير وليس عندنا خبر من التوحيد الذي هو قرّة عين أهل الله ، ندق طبل لا مؤثر في الوجود إلا الله، ومع ذلك نمدّ عين الطمع ويد الطلب إلى كل

---

١ ـ سورة البقرة، الآية ١١٦.

٢ ـ سورة المؤمنون، الآية ٨٨.

٣ ـ سورة الزخرف، الآية ٨٤.

مستأهل وغير مستأهل.[١]

پـــای استدلاليـــان چوبـــين بـــود

پای چوبين سخت بی تمكين بود[٢]

إن جميع العلوم عملية حتى علم التوحيد فله أيضاً أعمال قلبية وقالبية. إن التوحيد هو من باب التفعيل وهو عبارة عن: إعادة الكثرة إلى الوحدة وهذه الأعمال الروحية والقلبية ، فما دمت واقعاً في الكثرات الأفعالية ولم تعرف السبب الحقيقي، ولم تكن عينك مشاهدة للحق ، والحق في الطبيعة والجهات والكثرات الطبيعية فانية في الحق، ولم ترفرف على قلبك راية سلطان وحدة فاعلية الحق فأنت بعيد عن الخلوص والإخلاص والصفاء والتصفية بالكلية، ومهجور عن التوحيد ، فالرياءات الأفعالية بأجمعها والرياءات القلبية أكثرها من نقصان التوحيد الأفعالي، فمَن يرى المخلوق الضعيف المسكين المستكين مؤثراً في دار التحقق، ويعده متصرفاً في مملكة الحق كيف يستطيع أن يرى نفسه غنيّاً عن جلب قلوب المخلوقين، ويخلص عمله ويصفّيه عن شرك الشيطان؟ فلا بدّ من أن تصفّى العين والمنبع حتى ينبع منها ماءً صافٍ ، وإلاّ لم تكن متوقعاً أن ينبع الماء الصافي من العين الموحلة ، فأنت إذا علمت أن قلوب عباد الله تحت تصرف الحق، وأذقت لذائقة القلب معنى يا مقلّب القلوب .. وأسمعت سامعته ذلك فلا تصير مع ما فيك من الضعف والمسكنة في صدد صيد القلوب، وإذا أفهمت

---

١ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ١٧٥ .

٢ ـ شعر لجلال الدين الرومي، مثنوي معنوي: ١٠٣ ، دفتر اول، بيت ٢١٢٨ .

ومعناه ـ بالنظر إلى البيت الذي قبله ـ: إن الذين يستدلون على المطالب العالية خطأً ، يسيرون بأرجل خشبية، ومعلوم أن الأرجل الخشبية لا يمكن الاعتماد عليها .

القلب حقيقة بيده ملكوت كل شيء، وله الملك، وبيده الملك لاستغنيت عن جلب القلوب، ولما رأيت نفسك محتاجة إلى القلوب الضعيفة لهذا المخلوق الضعيف، ويحصل لك الغنى القلبي. إنّك لمّا أحسست في نفسك الحاجة ورأيت الناس محلاً لعقدتك فاحتجت إلى جلب القلوب، ولمّا ظننت نفسك متصرفة في القلوب بإظهار القدس فاحتجت إلى الرياء، وإن كنت ترى أن الحلاّل هو الحق، وما رأيت نفسك أيضاً متصرفة في الكون لما احتجت إلى هذه الأنواع من الشرك ، أيها المشرك المدّعي للتوحيد[1].

*****

التوحيد النظري مقدمة للتوحيد العملي

فما اشتهر عند العلماء أن قسماً من العلوم مطلوب في نفسه، وتقابله العلوم العملية ليس تماماً ـ في نظري القاصر ـ بل لجميع العلوم المعتبرة سمة المقدّمية، غاية الأمر كل واحد مقدمة لشيء وعلى نحو خاص، فعلم التوحيد والتوحيد العلمي مقدمة لحصول التوحيد القلبي الذي هو توحيد عملي، ويحصل بالتأمّل والتذكر والإرتياض القلبي.

فلرب أشخاص صرفوا العمر في التوحيد العلمي، وصرفوا الوقت بالمطالعة والبحث والتعليم والتعلّم ولكن لم يجدوا صيغة التوحيد، ولم يصبحوا علماء إلهيِّين أو حكماء ربانيّين، بل تزلزلت قلوبهم أكثر من غيرهم ؛ لأن علومهم لم تكن متّسمة بِسمة ، ولم يكن لهم شغل بالرياضات القلبية، وزعموا أن هذا الطريق يطوى بالمدارسة فحسب.

يا أيها العزيز، إن جميع العلوم الشرعية مقدمةً لمعرفة الله تبارك وتعالى،

---

١ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

ولحصول حقيقة التوحيد في القلب التي هي صبغة الله ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً﴾[١] غاية الأمر أن بعضها مقدمة قريبة وبعضها مقدمة بعيدة وبعضها مقدمة بواسطة، وبعضها الآخر مقدمة مع الواسطة، فعلم الفقه مقدمة للعمل، والأعمال العبادية هي بنفسها مقدمة لحصول المعارف وتحصيل التوحيد والتجريد إنّ أُديِّت بآدابها الشرعية القلبية والقالبية والظاهرية والباطنية، ولا يمكن مناقضة ذلك بالقول: إنه لم يحصل من عبادتنا طوال أربعين أو خمسين سنة أي معارف وحقائق، والسبب أنه لم يحصل من علومنا كيفية (علماً حقيقياً) ولا حتى شهود[٢].

ولم يكن وليس لنا أي ارتباط بالتوحيد والتجريد، وهما قرّة عين الأولياء عليهم السلام، وتلك الشعبة من علم الفقه والتي تتكفل بسياسة المُدن، وتدبير المنزل، وتعمير البلاد، وتنظيم العباد أيضاً مقدمة للأعمال التي لها دخل تام في حصور التوحيد والمعارف. وتفصيلها خارج عن نطاق هذا المختصر.

وهكذا العلم بالمنجيات والمهلكات في علم الأخلاق مقدمةً لتهذيب النفوس، وهو بدوره مقدمة لحصول الحقائق والمعارف ولياقة النفس لتجلّي التوحيد، وهذا عند أهله من الوضوح بمكان، ويتضح للجاحدين أيضاً[٣].

---

١ ـ سورة البقرة، الآية ١٣٨.

٢ ـ اقتباس من بيت شعر للشيخ البهائي رحمه الله وهو:

علم رسمی سر به سر، قیل است وقال ... نی از او کیفیّتی حاصل نه حال

ومعناه: العلوم الدراسية من أولها إلى آخرها: قيلَ وقالَ، ولا ينتج هذا علماً ولا شهوداً

٣ ـ جنود العقل والجهل: ص ٩ ـ ١٠ (المقدمة).

مثنـوى هفتـاد مَـن كاغـذ شـود[١]

قصور في الإدراك عن نيل مراتب الذات

نفس الذات المقدسة للحق تعالى لا يصلها إنسان، حتى خاتم الأنبياء، وهو أعلم وأشرف بني آدم، فهو لا يستطيع الوصول إلى مرتبة الذات تلك، إذ لا يعرفها سوى ذاته المقدسة، أمّا ما يمكن لبني الإنسان الوصول إليه فهو أسماء الله[٢]، ولهذه الأسماء أيضاً مراتب نستطيع نحن أن ندرك بعضها فيما ينحصر إدراك البعض الآخر بأولياء الله والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأولئك المعلمين بتعليمه[٣].

*****

النهي عن التأمل في ذات الحق تعالى

إن قولهم عليهم السلام: (لا تتكلموا في وجود الله، وإن التفكر في ذاته غير جائز)، ليس معناه أنّا يجب أن نقتنع بتلك العقيدة العاميّة المأخوذة من الأمهات، وأنه يكفي أن توجد في قلب الشخص عقيدة صورية أن الله تعالى موجود، ولا يجب بعد ذلك أن يُبحث عن مبدأ هذا العالم، ومع أن

---

١ ـ مضمون مصراع من بيت شعر للمولوي في المثنوي وهو:

گر بگويم شرح اين، بى حد شود مثنوى هفتاد مَن كاغذ شود

ومعناه، أقول: إن شرح هذا يصل إلى ما لا حد له، والمثنوي يبلغ وزنه سبعين منّاً من الكتب.

٢ ـ راجع في هذا المجال كتاب التوحيد العلمي والعيني الذي يضم مراسلات المحقق الشيخ محمد حسين الكمپاني الأصفهاني والسيد أحمد الكربلائي، وتذييلات القاضي الطباطبائي وتلميذه السيد محمد حسن الطهراني عليها.

٣ ـ تفسير البسملة: ص ١٨.

تلك العقيدة الصورية من أن الله تعالى موجود، كافية، ولكن ليس بمعنى

يار ما آن زشت از ترس زشت رويى

التماس كند كه در مقام تفتيش بر نيايد

بل إن كل الجمال بجمال الوجود وصرف الكمال، بل إن معنى «**تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله**»[١]، هو أنه باعتبار أنّ ذاته هي صرف الوجود، والوجود بسيط بصرف البساطة، وتعريف ذات شيء يكون ممكناً إذا كان له جنس وفصل، والوجود لا جنس له ولا فصل له؛ لأن الجنس مورد الشركة ولا يوجد في العالم شيء غير الوجود كي يكون شريكاً معه، والوجود مساوق للوحدة، والفصل للتمييز، وليس في الوجود شيء غير الوجود كي يحتاج إلى تمييز.

بناءً على هذا فإن تعريف الوجود غير ممكن، وفي نفس الوقت هو في أعلى مراتب التجلّي، وواقع في مرأى ومسمع كل شيء. إذن «**لا تتفكروا في ذات الله**» ليس نهياً شرعياً بل هو نهي إرشادي إلى أنه لا يتعب العقل بلا فائدة، حيث لا طريق له لمعرفة حقيقة الوجود، فمقام الوجود أعلى من أن يحيط به العقل،بل هو محيط بجميع الأشياء،﴿**وَاللهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ**﴾[٢]

خوب رويان گشاده رو باشند تو كه رو بستهاى مگر زشتى[٣]

إن جميلنا لم يستر وجهه، بل إن أعيننا أُغمضت؛ بسبب نوراً مشعة جماله.

---

١ ـ بحار الأنوار: ج٥٤ ص ٣٤٨ ح٤٣.

٢ ـ سورة البروج: الآية ٢٠.

٣ ـ معناه: إن صباح الوجوه كاشفون عن الوجوه، أوَ أنت قبيح حيث سترت وجهك!!.

وبالجملة، فالتفوّه بهذا المعنى ـ وهو أن التفكر في ذات الله منهي عنه ـ لم يكن مناسباً، بل إن في الأخبار حثٌّ وترغيب لمعرفة الله تعالى[١]، [٢].

*****

النهي عن التفكر في الذات والترغيب في معرفة الحق تعالى

لابدَّ أن نعرف أن قولنا: التفكر في الذات والأسماء والصفات قد يحمل الجاهل على الظنّ بأن التفكر في ذات الله ممنوع بحسب الروايات، دون أن يعلم أن التفكر الممنوع هو التفكر في اكتناه الذات وكيفيتها، حسب ما يستفاد من الأحاديث الشريفة «**تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله فإنكم لن تقدروا قدره**»[٣]، وقد يُمنع غير المؤهل من النظر في بعض المعارف ذات المقدمات الدقيقة . وهذان المقامان يتفق بشأنهما الحكماء أيضاً، إلاَّ أن استحالة اكتناه الذات الإلهية مبرهنة في كتبهم، ومنع التفكر فيها مسلّم به عند الجميع، أما أنّ شرائط الدخول في هذه العلوم، ومنع تعليم غير المؤهل، فمذكورة في كتبهم، ووصاياهم في خصوص شرائط الدخول مسطورة في أوائل كتبهم أو أواخرها، كما فعل إماما الفن وفيلسوفا الإسلام العظيمان: الشيخ أبو علي بن سينا في آخر(الإشارات)[٤]، وصدر المتألهين في آخر (الأسفار)[٥]، حيث أوردا وصاياهما البليغة في هذا الباب، فراجع .

---

١ ـ التوحيد: ٢٨٣ ـ ٢٨٥ ب ٤٠، بحار الأنوار: ج ٣ ص ٢٦٧ وما بعدها .

٢ ـ تقريرات فلسفه امام خميني رحمه الله (شرح منظومه) : ج١ ص ١٥٩ .

٣ ـ المحجّة البيضاء: ج ٨ ص ١٩٣ .

٤ ـ الإشارات والتنبيهات: ج٣ ص ٤١٩.

٥ ـ الأسفار الأربعة ج ١ ص ١٠.

أما النظر في ذات الله لغرض إثبات وجوده وتوحيده، وتنزيهه و تقديسه، فهو الغاية من إرسال الأنبياء ،والمقصد لآمال العرفاء . والقرآن الكريم والأحاديث الشريفة مشحونة بالأخبار حول العلم بذات الله وكمالاته وأسمائه. وكتب الأخبار المعتبرة، مثل:(الكافي) و (توحيد الشيخ الصدوق) ، تتعمق في إثبات ذات الله وأسمائه وصفاته . والفرق بين المأثورات عن الأنبياء وكتب الحكماء إنما هو في الاصطلاحات والإيجاز والتفصيل فقط، مثلما أن الفرق بين الفقه والأخبار الخاصة بالفقه هو الاصطلاحات والإيجاز والتفصيل أيضاً، لا في المعنى . لكن المصيبة في أن هناك بعض الجهلاء، في لباس أهل العلم- الغير عارفين بالكتاب والسنَّة والجاهلين بهما- ظهروا في القرون الأخيرة، من دون أية رؤية صحيحة، أو اعتماد على معيار صحيح، أو معرفة بالكتاب والسّنة، وجعلوا جهلهم وحده دليلاً على بطلان العلم بالمبدأ والمعاد؛ ولكي يروّجوا بضاعتهم حرّموا النظر في المعارف التي هي غاية ما يقصده الأنبياء والأولياء (سلام الله عليهم) ، والتي امتلأ بها كتاب الله وأخبار أهل البيت عليهم السلام وراحوا يرمون أهل المعرفة بكل شتيمة واتهام، وسبّبوا انحراف قلوب عباد الله عن العلم بالمبدأ والمعاد، وكانوا سبباً في تفريق الكلمة وتشتيت شمل المسلمين. ولو سأل سائل: لِمَ كل هذا التكفير والتفسيق؟ لتشبث المجيب بالحديث القائل: «لا تَتَفَكَّرُوا في ذات الله»[1].

إن هذا الجاهل المسكين مخطئ، وجاهل من جهتين:

الأولى: أنه ظن أن الحكماء يقومون بالتفكر في ذات الله، مع أنهم يرون أن التفكر في ذات الله واكتناهها ممتنع، وهذا من المسائل المبرهن عليها في

---

١ ـ «تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله» ـ بحار الأنوار: ج ٥٤ ص ١٤٨ ح ٤٣ .

هذا العلم.

والثانية: إنه لم يفهم معنى الحديث، فظن أنه لا يجوز التفوّه بأي شيءٍ عن ذات الله المقدسة مطلقاً.

إننا سنذكر بعض الأحاديث ونجمع بينها وبين ما في نظرنا القاصر، ونجعل الإنصاف هو الحَكَم، على الرغم من أن هذا يخرج قليلاً عن موضوعنا، ولكن لعلّ فيه بعض الضرورة لرفع الشبهة وإبطال الباطل.

الكافي بإسناده عن أبي بصير: قال أبو جعفر عليه السلام: «**تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في الله فإن الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلا تحيّراً**»[١].

يدل هذا الحديث بذاته على أن المراد هو التكلم في اكتناه ذات الله، وكيفيته، ومحاولة تعليله؛ وإلاّ فإن الكلام في إثبات ذاته تعالى وسائر كمالاته وتوحيده وتنزيهه لا يوجب التحيّر. ولعل النهي موجّه إلى الذين يكون التكلم، حتى في هذه الأمور، موجباً لحيرتهم.

وقد احتمل المرحوم المحدّث المجلسي رحمه الله هذين الاحتمالين، اللذين قرّبناهما، من دون تعليق، ولكن قوّى الاحتمال الأول.

وفي رواية أخرى عن حريز: «**تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا في ذات الله**»[٢].

وهناك روايات أخرى بهذا المضمون أو قريبة منه، مما لا نجد ضرورة لذكرها. وفي الكافي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إياكم والتفكر في الله ولكن إذا أردتم أنْ تنْظروا إلى عظمته، فانظروا إلى عظيم خلقه**»[٣].

---

١ ـ الكافي: ج١ ص ٩٢ باب (النهي عن الكلام في الكيفية) ح ١.

٢ ـ المصدر نفسه.

٣ ـ الكافي: ج١ ص ٩٣ باب (النهي عن الكلام في الكيفية) ح ٧.

الظاهر أن هذا الحديث أيضاً يشير إلى التفكر في كُنه ذات الله؛ لأنه يقول في نهايته: (**إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته فانظروا إلى عظيم خلقه**) . أي استدلّوا من عظمة المخلوق على عظمة الخالق عزَّ وجلَّ، ويكون هذا على سبيل المثال لمختلف طبقات الناس الذين يمرّ طريق معرفتهم من خلال المخلوق. هذه الأحاديث وأمثالها، التي تنهى عن التكلم في ذات الله والتفكر فيه، هي نفسها دليل على ما نقصده . والحديث الذي يوضح هذا الأمر هو الحديث الشريف في الكافي في باب التفكر، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**أفضل العبادة إدمان التفكر في الله وفي قدرته**»[١].

وفي حديث آخر في الكافي، سُئل علي بن الحسين عليه السلام عن التوحيد، فقال: «**إنّ الله (عزَّ وجلَّ) علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله تعالى﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، والآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿وهو عليم بذات الصُّدورِ﴾**[٢] **فمن رام وراء ذلك فقد هلك**»[٣].

إذاً، يتضح أن هذه الآيات التي تشير إلى التوحيد، وتنزيه الله، والبعث، ورجوع الكائنات [إلى الله] نزلت للمتعمقين وأهل التفكير العميق. فهل مع كل هذا يمكن القول: إن التفكر في ذات الله حرام؟ أي حكيم أو عارف جاء بمعارف أكثر مما جاء في أول (سورة الحديد)؟ إن منتهى معرفتهم هو الوصول إلى قوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[٤].

هل هناك أفضل بياناً في وصف الله تعالى وتجلّى ذاته المقدسة من الآية

---

١ ـ الكافي: ج٢ ٥٥ كتاب (الإيمان والكفر) باب (التفكر) ح ٣ .

٢ ـ سورة الحديد، الآية ٦ .

٣ ـ الكافي: ج١ ص ٩١ كتاب (التوحيد) باب (النسبة) ح ٣ .

٤ ـ سورة الحديد، الآية ١.

الشريفة: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[١]. أقسم بحياة الحبيب أنه لو لم تكن لبيان حقيّة كتاب الله الكريم غير هذه الآية الشريفة لكفت ذوي القلوب. ارجعوا قليلاً إلى كتاب الله، وإلى خطب رسول الله صلى الله عليه وآله، وأخبار خلفائه المعصومين (سلام الله عليهم)، وقارنوا لتروا مَن مِن الحكماء والعارفين جاء بخطابات أجلى وأوضح مما جاء بها أولئك في كل موضوع من مواضيع المعارف؟ إن أقوالهم مشحونة بوصف الحق والاستدلال على ذات الله وصفاته المقدسة، بحيث إن كل طائفة تحظى على قدر سعتها وإدراكها. إذاً، يتضح من مجموع هذه الأخبار أن التفكر في ذات الله ممنوع إذا كان ذلك في مرتبة التفكر في كنه ذات الله وكيفيته. كما جاء في حديث الكافي: «مَنْ نظر في الله كيف هوَ، هلك»[٢]. أو أن الجمع بين الأخبار الناهية والآمرة يستدعي منع فريق من الناس الذين لا تطيق قلوبهم الاستماع إلى البرهان وليس لهم الاستعداد للدخول في مثل هذه البحوث. والدليل على هذا الجمع موجود في الأخبار نفسها، أما الذين لهم الاستعداد والأهلية فيكون من الراجح لهم التفكر، بل هو أفضل من جميع العبادات[٣].

*****

الترغيب في المعرفة والنهي عن التفكر في الذات

أمّا المشاهدة الحضوريّة والمكاشفة الذّوقية فليست من الاكتناه في شيء، فإن الاكتناه بقدم الفكر وهي ببراق الذّوق والعشق، والفكر ترتيب

---

١ ـ سورة الحديد، الآية ٣.

٢ ـ الكافي: ج١ ص ٩٣ كتاب (التوحيد) باب (النسبة) ح ٥.

٣ ـ الأربعون حديثاً: ص ٢٢٤ ـ ٢٢٨.

أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول، فما لا جنس له ولا فصل ولا حدّ له فلا برهان عليه، فالفكر حجابٌ والعلم هو الحجاب الأكبر، والمشاهدة حضور وتَدَل وتعلق وربط ورفض قاطبة التّعينات، كما أفصح عنه قوله تعالى ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾[١]. وقول وليّ العصر (روحي له الفداء) ـ على ما نُقل عنه في بعض الأدعية ـ: «وَأنِرْ أَبْصارَ قُلُوبِنا بِضياءِ نَظَرِها إلَيْكَ، حَتّى تَخْرِقَ أَبْصارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ، فَتَصِلَ إلىٰ مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ وَتَصِيرَ أَرْواحُنا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ»[٢].

فالمعرفة مرغوب فيها ومأمور بها، والفكر مرغوب عنه ومنهيّ عنه، وهذا أحد وجوه الجمع بين الأخبار الآمرة بالمعرفة والنّاهية عن الفكر في ذات الله، فافهم واغتنم[٣].

*****

احتجاب الحق تعالى عن إدراك الخلق

قوله: و اختفى...[٤]

ليس مُرادهم من اختفائه تعالى في ملابس الأكوان هو ما فهمه هذا العارف الجليل، كما يظهر عند مَن تدبّر في كلماتهم كمال التدبّر، بل مُرادهم احتجاجه تعالى برهانه عن إدراك الخلائق و أوهامهم، كما ورد: «إنّ لله تعالى سبعين ألف حجاب من نُور، وسبعين ألف حجاب من ظُلمة»[٥]،

---

١ ـ سورة النجم، الآيتان ٨ ـ ٩.

٢ ـ إقبال الأعمال: ص ١٩٩ المناجاة الشعبانية .

٣ ـ تعليقات على فصوص الحكم: ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ .

٤ ـ التعليقة على الفوائد الرضوية: ص ٦٤ ـ ٦٥ .

٥ ـ بحار الأنوار: ج٥٥ ص ٣٤ .

والوجود و إن كان به ظهور كلّ شيءٍ و كان مشهوداً لكلّ أحد، إلاّ أنّه مع ذلك غير مدرك لأحد، وشهود الوجود المطلق أيضاً لا يمكن إلاّ بكسر أصنام التعيّنات و خرق الحُجب المُظلمات[١].

*****

ظاهر في جميع الحقائق، محجوب عن إدراك الأفهام

فهو تعالى مع ظهوره في كل الحقائق محجوب عن كلّ فهم، فإنّ المشاهدة الحضوريّة وإن كانت واقعة ولكن الإحاطة بجميع المظاهر غير ممكن إلاّ للكُمّل والأقطاب[٢].

*****

عدم كون الحق تعالى موطن إدراك العقول والأبصار

(...أمّا ذلك الجهل فإمّا لغاية قربه ودنوه كما لا يدرك البصر الهواء ونفس الحدقة والعقل الاستحالات المزاجية الجزئية، وأمّا لفرط عزّته وعلوه كما لا يدرك البصر وسط قرص الشمس في غاية نورها بل يتخيل فيه سواداً وظلمة مع أنّه منبع الأنوار...).

قوله: (فإما لغاية قربه... الخ) : الترديد بلا وجه، بل الحقّ تعالى مع أنّه في غاية القرب حتى يكون أقرب إلى كل شيء منه في غاية العلو والعزّة، أين التراب والأرباب؟ فهو تعالى دانٍ في علوه وعالٍ في دنوّه، فلا يدركه العقول والأبصار مع أنه مشهود كلٍ شاهد ومطلوب كلٍ طالب[٣].

---

١ ـ التعليقة على الفوائد الرضوية: ص ٦٥.

٢ ـ تعليقات على فصوص الحكم: ص ٨٨.

٣ ـ تعليقات على فصوص الحكم: ص ٢٩٩

سبب الحجب عن معرفة الحق تعالى

(فالعالم بين لطيف وكثيف أي كما أنّ الحق موصوف بالحجب الظّلمانيّة والنّورانيّة كذلك العالم موصوف بالكثافة واللّطافة فهو دائر بين الكثيف واللّطيف)

قوله: (فالعالم بين لطيف وكثيف... الخ) : أي العالم لمّا كان بين لطيف، هو مقام روحانيّته، وكثيف، هو مقام جسمانيّته، فهو حجابٌ على نفسه التي هي عينه الثّابتة، فإذا كان هو حجاب نفسه وذاته فلا يدرك نفسه فضلاً عن إدراك الحقّ فلا يدرك الحق نحو إدراك الحق لنفسه، فإنّه يدرك الحق من وراء الحجب، بل يدرك نفسه من ورائها، أو فلا يدرك الحق مثل إدراك نفسه التي هي عينه الثّابتة، فإن الحجاب بينه وبينها أقل من الحجاب بينه وبين الحق، فتدبّر .

معرفة النفس طريق معرفة الحق تعالى

(فلا يزال في حجاب لا يرفع، أيْ فلا يزال العالم في حجاب لا يرفع بمعنى، أنّه محجوب عن الحق بإنيّته ولا يقدر على معرفته ولا على معرفة نفسه) .

قوله: (فلا يزال في حجاب لا يرفع...) : أي لمّا كان الإنسان عين الحجاب على نفسه، وهو دائماً في حجاب تعيّنه ونفسيّته، فلا يدرك الحق من غير حجاب، ولو عرف نفسه عرف ربّه من وراء حجاب نفسه، والإنسان الكامل المطّلع على حقائق الأسماء وفي ذا الحضرة الواحديّة يطّلع عليها من وراء حجاب عينه الثّابتة وإن كان لا حكم لهذا الحجاب فلا يزال الإنسان في حجاب عينه، لا يرفع ذلك الحجاب، فلا يدرك مدرك إلاّ نفسه،

فعرفان النّفس عين عرفان الرّب، تدبّر[١].

*****

مَن عرف نفسه فقد عرف ربه

إن من الخطابات التي عندنا في حقيقة النفس توحيدها. إن ذي الفراسة والذكاء يفهم توحيد الذات الأحدية، وإذا لم يفهم شخص وحدة النفس وذاتها بالبرهان ونظرة العقل، فكيف له أن يفهم أحدية وتوحيد الخالق تعالى؟ ولكن مَن يصل إلى حقيقة توحيد ذاته فإنه يستطيع أن يفهم توحيد الحق تعالى، فإن حقيقة الإنسان لها مرتبة الغيب، مع أنه واجد لمرتبة الشهادة أيضاً، وهو في الطبيعة ومرتبة الشهادة طبيعي، وفي مرتبة الخيال والحسّ المشترك هو موجود برزخي، وفي المرتبة العاقلة هو موجود مجرد، مع أنه شخص واحد.

إذاً، فوجود الإنسان هو عصارة جميع العالم وجميع الموجودات، ووجوده مخطط صغير مأخوذ من الخارطة الكبيرة للعالم؛ والكون الكبير بدءاً من العقل الأول إلى آخر نقطة للوجود، وهذا الوجود الإنساني مثل خارطة صغيرة قد أخذت من وجود كل العالم الكبير، حيث «**مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه**»[٢].

وكما قلنا، فكمالات مرتبة الشهادة موجودة بنحو الجمع في مرتبة البرزخ، ويدرك بقوة واحدة كل ما تدركه الحواس الظاهرة، وكل كمالات الشهادة والنشأة البرزخية موجودة بنحو الوحدة في المرتبة العاقلة، وكذلك

---

١ ـ تعليقات على فصوص الحكم: ص ٦٩ ـ ٧١.

٢ ـ غرر الحكم: ص ١٩٥ ح٧٩٤٦ (عن علي عليه السلام)، بحار الأنوار: ج٢ص٣٢ (عن النبي صلى الله عليه وآله).

فإن الحق تعالى واجد لجميع مراتب الشهادة وعالم الطبيعة، وطبعاً، هو واجد لكمالاتها، لا لقيودها ونقصاناتها، وليس أن الحق تعالى حقيقة واحدة ذات مراتب، فليست مسألة المراتب هناك بنحو أن عالم الشهادة مرتبة من مراتبه، بل إن الحق تعالى هو علّة لسائر الموجودات، والعلّية والمعلّولية حاصلة بينه وبين جميع الموجودات.

والعرفاء إذ يقولون: (علا في دنوّه ودنا في علوّه)، ويقولون: (إنه في عين علوّه نازل في تمام المنازل) إنما هو من جهة أن هوّية المعلول بتمامها متعلقة به، والحق تعالى عالم بجميع المعلومات وكلها حاضرةً لديه، وكل كمالات المعاليل مجموعة في وجود الحق تعالى بنحو الوحدة الكاملة. طبعاً، ليس بحدودها ونقائصها بل بأصل كمالها وكلّيتها، وبدون أي تقييد وتحدد وتعيين، والتقيدات فيها، لكنه موجود هناك، وهو الأصل. فهو سمع الكل، وكل السمع، وكلّه سمع، وبصر الكل، وكل البصر، وكلّه بصر، وعلم الكل، وكل العلم، وكلّه علم، وقدرة الكل، وكل القدرة، وكلّه قدرة، وسائر الأوصاف الكمالية بحيث إن كل ما في عالم الشهادة والطبيعة والبرزخ وعالم العقل هو مجموع هناك بنحو الجمع والكمال، ولكن جميع الكثرات في نهاية وغاية الوحدة بنحو أنه كله الوحدة، ووحدة الكل، وكل الوحدة، وفي ذات الوقت الذي هو تمام الكمالات وهذه الكمالات ليست التامة بنحو الكثرة بل بنحو الوحدة كلها مجموعة، وفي الحقيقة فإن ذات الحق تعالى فاقدة للفقدانات التي في مراتب الوجود وفاقدة للحيثيات العدمية، فهو واجد للكل، ولكنه عند العقل ـ حيث إن الاسم يأخذ تمام الكمالات ـ يتعقّل كثرة الكمالات بنحو الوحدة، فسمعه يرجع إلى بصره، وبصره يرجع إلى سمعه؛ ولأنه كله البصر؛ لذا فكل ما تراه يراه؛ ولأنه سمع الكل فلذا كل ما تسمعه يسمعه. وطبعاً، ليس بسمعك وبصرك المحدود

والناقص، حيث إن السمع يمتاز عن البصر والبصر يمتاز عن السمع، بل بسمع الكل يسمع، وبصر الكل يبصر، وعلى كل حال فتوحيد النفس وكيفيته ـ وقد شرحناه ـ هو آية توحيد الحق تعالى، كما أن أفعال النفس آية التوحيد الأفعالي للحق تعالى، فعالم الشهادة بسبب نقصانه، والوجود نازل فيه وهو ذو حدود ونقائص. ولذا فالقوى في عالم الشهادة فيها كثرة ومحل كل واحدة غير محل الأخرى، لكن الجميع مظهر هوية واحدة.

مثلاً: إذا كانت في البيت نوافذ ونحن جالسون في البيت، ومن كل نافذة يشع نور، فإننا نقول: إن هذه الأنوار كثيرة، ولكن عندما نخرج إلى الخارج وننظر إلى نور الفضاء الخارجي الذي يسطع من الشمس ـ وهو نور مطلق وسيع ـ نعلم أنه نور واحد سطع من النوافذ، إلاّ أن حدود النوافذ ونقصان كل واحد من الأنوار التي بداخل البيت صارت سبباً لتخيّلنا للكثرة. وكذلك النفس إذا ظهرت في مرتبة الشهادة فلابد أن تصبح تجلياتها كثيرة، وهكذا الأمر في فعل الله تعالى، فإن مقام فعله عبارة عن الوجود المنبسط والفيض المقدّس الذي هو مشيئة الله، ومقام مشيئة الحق تعالى وفعله، وهذا وجود واحد بسيط ولا حدّ له؛ ولأنه من غير المعقول أن يصدر المحدود من اللاّ حد، بل لأن المبدأ صرف الوجود فهذا أيضاً صرف الوجود، فالقضية هي صدور وجود من وجود، غاية الأمر أن هذا الوجود الصادر، الذي وقع على عالم الكثرات، هو بواسطة الحد لا أن الحد شيء والكثرة شيء آخر، بل إن قرب وبُعد مراتب الوجود المنبسط من الحق تعالى هو الذي يوجب الكمال أو النقصان الوجودي[1].

*****

١ ـ تقريرات فلسفه امام خميني رحمه الله (شرح اسفار): ج ٣ ص ٣٠٣ ـ ٣٠٥.

سرّ معرفة الرب تعالى عن طريق معرفة النفس

إذا غلب حكم الحقيقة، واندكّت جبال الإنيّات عند ظهور نور الألوهية، وتجلّي الكمال الربوبي وانقهر حكم التعيّنات ولوازم الإمكانات عند قهر كبريائه تعالى، وبروز أحديّته شهد السالك نفسه مندكّة متعلقة بعزّ قدسه، مضمحلة تحت نور ربّه، وذلك عند القيامة الكبرى. وهذه التعبيرات أيضاً من ضيق المجال، وهذا سرّ قوله عليه السلام ما حُكي: «اللهم أرني الأشياء كما هي»، وقوله: «مَن عرف نفسه عرف ربه» فافهم[1].

*****

إثبات الحق تعالى بالاعتماد على الإيماء وليس بصرف البرهان

أحياناً يكون علم التوحيد حجاباً، يقيم برهاناً على وجود الحق تعالى لكنه نفسه محجوب، نفس برهانه يبعده عن الذي يجب أن يصله، لم يكن منهج الأنبياء والأولياء بهذه الصورة البرهانية، كانوا يعرفون البراهين، ولكن القضية ليست إثبات الواجب تعالى بالبرهان.

يقول سيد الشهداء عليه السلام: «مَتى غِبْتَ؟!»، ويقول: «عَمِيَتْ عَيْنٌ لا تَراكَ عَلَيْها رَقيباً»[2] وهي عمياء بالفعل[3].

*****

الدخول في دائرة الإيمان بعد الإثبات بالبرهان

بعد أن نبرهن استدلالياً على التوحيد المطلق والوحدة المطلقة، وأن مبدأ

---

١ ـ تعليقات على فصوص الحكم: ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

٢ ـ إقبال الأعمال: ص ٦٦٠ دعاء عرفة، وفيه: «عَمِيَتْ عَيْنٌ لا تَزالُ عَلَيْها رَقيباً».

٣ ـ تفسير البسملة: ص ٦٩ ـ ٧٠.

الوجود هو الكمال المطلق، فالأمر برهان أيضاً، والمحجوبية هي خلف جدار البرهان، والمهم أن تصل ـ بالمجاهدة والسعي ـ حقيقة أن (صرف الوجود كل شيء) إلى القلب فيدركها، وحال قلوبنا كحال الطفل الذي يجب أن تلقّنه كلمة بعد أخرى، وعلى الذي أدرك تلك الحقائق عقلياً أن يوصلها قلبه بطريقة التلقين كلمةً كلمة، بالتكرار والمجاهدة، وأمثال ذلك.

فإذا وصلت هذه الحقائق إلى القلب ووعاها وأدرك أن (صرف الوجود كل الكمال) فهذا هو الإيمان، الإيمان يتحقق عندما يصل إلى القلب هذا الإدراك العقلي والتصورات المفهومية التي أقيم عليها البرهان، وعندما يصل إلى القلب هذا المعنى القرآني البرهاني ويقرأ بالقلب ما قرأه بالعقل، وعندما يعلم القلب ذلك بالتكرار والرياضات والمجاهدات عندها يؤمن القلب بأن (ليس في الدار غير ديار)[1] ولكن هذه أيضاً هي مرتبة من الإيمان، بل وحتى مرتبة ﴿لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[2] هي غير تلك التي كانت للأنبياء فقد كانت لهم قدم المشاهدة وهي فوق ذلك[3].

*****

---

١ ـ جدير بمن له اطلاع على اللغة الفارسية مطالعة ما قرره السيد الطهراني رحمه الله من دروس أستاذه السيد علي القاضي الطباطبائي رحمه الله في السلوك والعرفان في (رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الألباب: ص ١٤٧) فهناك مباحث تفيد في هذا المعنى الذي قرره الإمام رحمه الله.

٢ ـ سورة البقرة، الآية ٢٦٠: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

٣ ـ تفسير البسملة: ص ٩٠ ـ ٩١.

أركان التوحيد الأربعة

اعلم ـ هداك الله إلى الصراط المستقيم ـ أنّ للتوحيد أربعة أركان، ولكلّ منها ثلاث درجات، درجة منها ظاهره، ودرجتان منها في البطون، والاسم تابع لما هي الظاهرة، كما أنّ الأمر كذلك في الأسماء الإلهية المنقسمة إلى الأقسام الثلاثة، أي: الأسماء الذاتيّة، والأسماء الصفاتيّة، والأسماء الأفعاليّة .

الركن الأوّل: هو (التحميد) : وهو مقام توحيد الأفعال، وهو الدرجة الظاهرة منه، وباطن فيه التوحيدان الآخران، أي الصفتي والذاتي، فإنّ التحميد مقام إرجاع جميع المحامد والأثنية[1] إلى الله تعالى، ونفي الاستحقاق عن غيره (جلّ وعلا) ، ولا يتحقّق ذلك إلاّ بأن تكون جميع الأفعال الحسنة والأعمال الصالحة وقاطبة العطيّات وجلّ المنحات منه، بأن يرى العبد- المشاهد لهذا المقام- أنّ العطيّات والمنحات الّتي في صورة الكثرة التفصيليّة ظهور العطيّة المطلقة، الّتي هي المشيئة المطلقة الّتي هي وجه الله الفاني في ذي الوجه .

فليس في الوجود جميل ولا فاعل جميل، حتّى يحمد على جماله أو فعله، سوى الجميل المطلق، ويؤكّده (الحوقلة) الّتي هي مقام نفي الحول والقوّة عن غيره، وإثبات كونهما بالله الجميل، ولو كان في صورة التفصيل، وباطن هذا التوحيد توحيد الصفات والذات، عند أصحاب الرموز والإشارات .

توحيد الصفات

الركن الثاني: هو (التهليل) : وهو مقام توحيد الصفات واضمحلال كلّ

---

١ ـ جمع (ثناء) .

الكمالات؛ بأن يرى العبد كل جمال وكمال ، وحسن وبهاء ظهور جمال الحقّ و كماله، وتجلّ من تجليّات جلاله . وكون (التهليل) لذلك المقام لما فيه من نفي الإلوهية عن الغير، والإلوهية هاهنا هي الإلوهية الصفتيّة، لا الفعليّة . والتوحيدان الآخران فيه محجوبان عند أرباب الأذواق والقلوب .

توحيد الذات

الركن الثالث: هو (التكبير) : وهو مقام توحيد الذات واستهلاك جميع الإنّيات؛ لما ورد في معناه: أنه أكبر من أن يوصف، لا من كلّ شيء؛ معلّلاً بأنه لا شيء هناك . والتوحيدان الآخران فيه على حدّ الاستتار عند أولي السابقة الحسنى من الأحرار .

التنزيه عن التوحيديات الثلاثة

الركن الرابع: هو (التسبيح) : وهو مقام التنزيه عن التوحيدات الثلاثة، فإنّ فيها تكثير وتلوين، وهو مقام التنزيه والتمكين، وبه يتمّ التوحيد .

ففي (التوحيد الفعلي) يرى السالك كلّ فعل ظهور فعله وتنزيهه، بأن لا يرى فعل الغير أبداً، و (التوحيد الصفتي) استهلاك الصفات والأسماء في أسمائه وصفاته، والتنزيه في ذلك المقام عدم رؤية صفة واسم في دار التحقّق إلاّ أسمائه وصفاته .

التغلغل في التوحيد

و (التوحيد الذاتي) اضمحلال الذوات لدى ذاته، والتنزيه في ذلك المقام عدم رؤية إنّيّة وهويّة، سوى الهويّة الأحديّة . وفي الآثار والأخبار: «يا من هو، يا من ليس إلا هو»[1] .

---

١ ـ التوحيد: ص ٨٩ باب ٤ ح ٢ .

و(التوغل) الّذي هو بمنزلة النتيجة لكلّ المقامات والتوحيدات عدم رؤية فعل وصفة حتى من الله تعالى، ونفي الكثرة بالكلّيّة وشهود الوحدة الصرفة والهويّة المحضة الّتي هي الظاهرة في عين البطون والباطنة في عين الظهور. والتنزيه في كلّ مقام ينطوي في المقامين الآخرين[١].

*****

حجب النور والظلمة على ذات الحق

مراتب التعيّنات الآفاقية والأنفسية

والمُلكية والملكوتية التي عبّر عنها بالحجب النورانية والظلمانية هي: «**إنّ لله سبعين ألف حجاب منْ نُور وظلمة**»[٢]. أي أنوار الوجود، وظلمات التعيّن، أو أنوار الملكوت وظلمات المُلك، أو الظُلمة الناتجة عن التعلقات النفسية والأنوار الطاهرة الباعثة عن التعلّقات القلبية. وقد يعبّر عن سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، بحجب سبعة بصورة مضغوطة كما ورد عن الأئمة الأطهار عليهم السلام في التكبيرات الافتتاحية السبعة للصلاة والتي تخرق كل تكبيرة حجاباً[٣]. وورد في السجود على التربة الحسينيّة المطهّرة، خرق

---

١ ـ مصباح الهداية: ص٧٩ ـ ٨٠.

٢ ـ بحار الأنوار: ج٥٥ ص ٤٥ في (معنى الحجاب) من طريق العامة، وانظر: المعجم الكبير: ج٦ ص ١٤٨ وقريب منه في كنز العمال: ج ١٠ ص ٣٦٩ ح ٢٩٨٤٦.

٣ ـ روى الصدوق رحمه الله عن هشام بن الحكم عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام لذلك علة أخرى، وهي «**أن النبي صلى الله عليه وآله لما أسري به إلى السماء قطع سبعة حجب فكبّر عند كل حجاب تكبيرة فأوصله الله (عزّ وجلّ) بذلك إلى منتهى الكرامة**». من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣٠٥ في (علة تشريع الأذان ـ التكبيرات السبع) ح ٩١٨.

خرق للحجب السبع[١].

يقول العارف المشهور عطار النيسابوري:

هفت شهر عشق عطّار گشت ما هنوز اندر خم يك كوچههايم[٢]

وقد يخفضون عدد الحجب إلى ثلاث حجب كلية ويصطلحون عليها في عالم الآفاق، بالعوالم الثلاث . وفي عالم الأنفس بالمراتب الثلاث[٣].

*****

الحجب النورانية والظلمانية

(وصف الحق نفسه بلسان نبيّه عليهما السلام بالحجب الظّلمانيّة والنّوريّة كما قال:«**إنّ لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة**») .

قوله: بالحجب الظّلمانيّة... إلخ، يمكن أن يكون الحجب النّوريّة هي الحضرات الأسمائيّة التي هي حجاب طلعة الذّات ونوريّتها، باعتبار ظهور الذّات فيها وكونها كوجه المرآة الصّقيل، وفي هذا الاعتبار الحجب الظّلمانيّة هي الأعيان في النشأة العلميّة والواحديّة، وظلمانيّتها باعتبار كونها كخلف المرآة، ولولا الحجب الظّلمانيّة التي هي بمنزلة زئبق خلف المرآة ما ظهرت الذّات في الحجب الأسمائيّة؛ لشدّة نوريّتها، وكمال فنائها في

---

١ ـ روى الشيخ الطوسي رحمه الله عن معاوية بن عمار قال: كان لأبي عبد الله عليه السلام خريطة ديباج صفراء فيها تربة أبي عبد الله عليه السلام فكان إذا حضرته الصلاة صبّه على سجادته وسجد عليه، ثم قال عليه السلام : «**السجود على تربة أبي عبد الله عليه السلام يخرق الحجب السبع**» . مصباح المتهجد: ص ٥١٠ في أعمال ذي الحجة، فصل: في تمام الصلاة في مسجد الكوفة والحائر... .

٢ ـ معناه: جاب العطار مدن العشق السبع، ولا نزال نحن في منعطف زقاق واحد .

٣ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٢٣ ـ ٦٢٤ .

الذّات واضمحلالها تحت قهر كبريائه، فالحق ظاهر في الحجب النّوريّة باعتبار الحجب الظلمانيّة، ويمكن أن يكون الحجب النّوريّة هي ظهور الأسماء في النّشأة الظاهرة، والأعيان الظّاهرة الخارجيّة هي الحجب الظّلمانيّة باعتبار ما ذكرنا، فاعرف واغتنم[١].

*****

في لقاء الله تعالى وكيفية ذلك

بالسند المتّصل إلى ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكلينيّ رحمه الله عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمَّد بن خالد والحسين بن سعيد جميعاً، عن القاسم بن محمد، عن عبد الصمد بن بشير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: أصلحك الله، منْ أحبَّ لقاء الله أحبَّ الله لقاءه ومَن أبغض لقاء الله أبغض الله لقاءه؟ قال: «نعم» . قلت: فَوَالله إنّا لنكره الموت . فقال: «ليس ذلك حيث تذهب، إنما ذلك عند المعاينة إذا رأى ما يحبُّ فليس شيء أحب إليه منْ أنْ يَقْدم على الله، والله تعالى يحب لقاءه وهو يحب لقاء الله حينئذ، وإذا رأى ما يكره فليس شيء أبغض إليه منْ لقاء الله والله يبغض لقاءه»[٢].

اعلم أن الآيات والأخبار الواردة في لقاء الله صراحةً أو كنايةً وإشارةً، كثيرة لا يسع هذا المختصر الخوض في ذلك مفصلاً. ولكننا نشير إلى بعضها بصورة مختصرة. ومَن أراد التفصيل في ذلك أكثر فعليه مراجعة كتاب (لقاء الله) للمرحوم العارف بالله الحاج الميرزا جواد الملَكي

---

١ ـ تعليقات على فصوص الحكم: ٦٨ ـ ٦٩ .

٢ ـ الكافي: ج٣ ص ١٣٤ كتاب (الجنائز) باب (ما يعاين المؤمن والكافر) ح ١٢٢ .

التبريزي قدس سره حيث جمع ـ إلى حدٍ كبير ـ الأخبار المأثورة في هذا الموضوع .

مشاهدة الحق تعالى بخرق الحُجب بين الخلق وبينه تعالى

اعلم بأنه قد ذهب بعض العلماء والمفسرين إلى سدّ باب السبيل إلى لقاء الله نهائياً، والجحود للمشاهدات العينية والتجلّيات الذاتية والأسمائية، زاعمين بذلك أنهم ينزّهون الذات المقدس، ومفسرين جميع آيات لقاء الله وأحاديثها بلقاء يوم الآخرة، ولقاء الجزاء والثواب والعقاب. وهذا التوجيه ليس ببعيد كثيراً بالنسبة إلى مطلق اللقاء واتجاه بعض الآيات والروايات، ولكنّه بالنسبة إلى بعض الأدعية المعتبرة والأحاديث المأثورة في الكتب المعتبرة، والأحاديث المشهورة التي ارتكز عليها علماؤنا العظام، موهون وبعيد جداً .

ولا بد أن تعرف بأنه ليس مقصود من أجاز فتح الطريق على لقاء الله ومشاهدة جمال الحق وجلاله، جواز اكتناه التعرّف على الحقيقة والذات ذاته المقدس، أو إمكان الإحاطة في العلم الحضوري والمشاهدة العينية الروحانية على ذاته، المحيط بكل شيء على الإطلاق، فإن امتناع الاكتناه لذاته المقدس بالفكر في العلم الكلي ـ الفلسفة ـ وامتناع الإحاطة بالبصيرة في العرفان من الأمور البرهانية، ومتّفق عليه لدى جميع العقلاء، وأرباب القلوب والمعارف، بل المقصود لدى مَن يدّعي مقام لقاء الله هو أنه بعد حصول التقوى التامة والكاملة، وانصراف القلب نهائياً عن جميع العوالم، ورفض التوجّه نحو النشأتين ـ المُلك والملكوت ـ ووطأ الأنانية والإنيّة، والإقبال الكلي نحو الحق المتعال وأسماء ذاته المقدس وصفاته، والانصهار في عشق ذاته المقدس وحبّه، وتحمّل جهد وترويض القلب، يحصل صفاء

في القلب لدى السالك يبعث على تجلّي أسمائه وصفاته، وتمزّق الحجب الغليظة التي أسدلت بين العبد من جهة والأسماء والصفات من جهة أخرى، والفناء في الأسماء والصفات، والتعلّق بعزّ قدسه وجلاله، والتدلّي التام بذاته. وفي هذا الحال لا يوجد حاجز بين روح السالك المقدسة والحق المتعال سوى حجاب الأسماء والصفات .

ويمكن أن يرفع الستار النوري للأسماء والصفات لبعض أرباب السلوك أيضاً، وينال التجلّيات الذاتية الغيبية، ويرى نفسه متدلّياً ومتعلّقاً بالذات المقدس، ويشهد الإحاطة القيوّمية للحق، والفناء الذاتي لنفسه، ويرى بالعيان أن وجوده ووجود كافة الكائنات ظلاًّ للحق المتعال . وكما قامت البراهين على أنه لا حجاب بين الحق سبحانه وتعالى والمخلوق الأول المجرد عن جميع المواد والتعلقات، بل البرهان قائم على عدم وجود حجاب بين الحق وكافة المجردات بشكل عام، فكذلك لا يوجد حجاب بين هذا القلب الذي يبلغ في سعته وإحاطته الموجودات المجردة بل اجتيازها ووطئ بأقدامه على رؤوسها، وبين الحق المتعال . كما في الحديث الشريف المنقول عن(الكافي) و(التوحيد) : «**إنَّ روح المؤمن لأشدُّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها**»[1].

وفي المناجاة الشعبانية المقبولة لدى العلماء، والتي يدل مضمونها على أن هذه المناجاة من الأئمة المعصومين عليهم السلام : «**إلهي هَبْ لي كَمَالَ الانْقطَاع إلَيْكَ، وَأَنِر أَبْصَارَ قُلوبنَا بضياء نَظَرِها إلَيْكَ حَتّى تَخْرقَ أَبْصَارُ القُلوب حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إلى مَعْدنِ العَظَمَة وَتَصيرَ أرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بعزِّ قُدْسكَ . إلهي**

---

١ ـ الكافي: ج٢ ص ١٦٦ باب (أخوّة المؤمنين بعضهم لبعض) ح ٤، ولم نقف عليه في التوحيد.

وَاجْعَلْني مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فأجابَكَ وَلاحَظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلالِكَ فَناجَيْتَهُ سِرّاً وعَمِلَ لَكَ جَهْراً»[١].

وفي الكتاب الإلهي الشريف، لدى حكاية معراج الرسول الأكرم عليه السلام: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ،فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾[٢].

ولا تتنافى هذه المشاهدة الحضورية الفنائية مع البرهان على عدم الاكتناه والإحاطة للذات المقدسة، ومع الأخبار والآيات التي تدل على تنزيه الحق جلا وعلا من كل عيب ونقص وحدّ؛ بل يكون مؤكداً ومؤيّداً لها. فانظر الآن ما جدوى هذه التوجيهات والتأويلات البعيدة؟ هل نستطيع أن نوجّه كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام الذي يقول: «فَهَبْني صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ أصْبِرُ عَلى فِراقِكَ»[٣]. هل أن تحرّق وتألّم أولياء الله من فراق حور العين وقصور الجنة؟ وهل يمكن تفسير هذه الجملة: ما عبدتك خوفاً منْ نارك ولا طمعاً في جنتك بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك عبادة الأحرار[٤]. على أن هذا الأنين هل هو من جرّاء الفراق عن الجنة وأطعمتها؟ هيهات أن يكون ذالك، إنه لكلام غير موزون، وتوجيه غير مقبول.

هل يمكن القول: إن تجلّي جمال الحق سبحانه ليلة المعراج، والمجلس

---

١ ـ إقبال الأعمال: ١٩٩.

٢ ـ سورة النجم، الآيتان ٨ ـ ٩.

٣ ـ مصباح المتهجد: ٥٦٨.

٤ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام: «العباد ثلاثة: قوم عبدوا الله (عزّ وجلّ) خوفاً فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله (تبارك وتعالى) طلب الثواب فتلك عبادة الإجزاء، وقوم عبدوا الله (عزّ وجلّ) حبّاً له فتلك عبادة الأحرار وهي أفضل العبادة»، الكافي: ج ١ ص ٨٣ باب (العبادة) ح ٥.

الذي أقيم في تلك الليلة من دون أن يحضرها أحد من الكائنات أو لم يطّلع على أسراره أحد، حتى أمين الوحي جبرائيل، بأنه مشاهدة للجنة وقصورها المشيّدة، وأن أنوار العظمة والجلال هي رؤية لنعَم الحق؟

هل أن التجلّيات التي حصلت للأنبياء عليهم السلام، والتي ورد ذكرها في الأدعية المعتبرة هي من قبيل النِعَم -المأكول والمشروب أو البساتين والقصور-؟

ومن المؤسف أننا نحن المساكين، المسجونين في الحجب المظلمة، والمصفدون بسلاسل الآمال والأمنيات، لا نفهم إلاّ المطعومات والمشروبات والمنكوحات وأمثالها، وإذا أراد فيلسوف أو عارف أن يرفع هذه الحجب، اعتبرنا سعيه هذا غلطاً و خطأً، وما دمنا مسجونين في البئر المظلم، عالم المُلك لم نستوعب شيئاً من أصحاب المعارف والمشاهدات .

ولكن عزيزي: لا تقارن نفسك مع الأولياء، ولا تظن بأن قلبك يضاهي قلوب الأنبياء وأهل المعارف .

إن قلوبنا المشحونة بغبار التعلّق بالدنيا وملذّاتها، وإن انغماسنا في الشهوات يمنع قلوبنا من أن تكون مرآة لتجلّي الحق سبحانه، ومحلاً لظهور المحبوب . ومن المعلوم أننا لا نعي شيئاً من تجلّيات الحق وجماله وجلاله عندما نشعر بالأنانية والذاتية و المحورية، بل يجب أن نكذّب في هذا الحال أحاديث الأولياء وأهل المعرفة، فإن لم نكذّبها بألسنتنا في الظاهر، لكذّبناها في قلوبنا. و إن لم نجد سبيلاً للتكذيب، بأن كانت أحاديث النبي صلى اله عليه وآله وسلم أو الأئمة المعصومين عليهم السلام، لفتحنا باب التأويل و التفسير، وفي النهاية نسدّ باب معرفة الله.

فنفسر قولـه: «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إلاّ وَرَأَيْتُ اللهَ مَعَهُ وَقَبْلَهُ وَفِيـهِ»[١] علـى رؤيـة الآثار.

وقولـه: «لَمْ أَعْبُدْ رَبّـاً لَـمْ أَرَهُ»[٢]، بـالعلم بالمفـاهيم الكليـة التـي تـضارع علومنا، وقوله في آياته الكريمة التي تتحدث عن لقاء الله، بلقاء يوم الجزاء. وقوله:((لي مَعَ الله حَالَةٌ)) بحالة الرقّة في القلب . وقولـه: «وَارْزُقْنِي النَّظَـرَ إلى وَجْهِكَ الْكَرِيمِ»[٣] وتأوّه الأولياء وتحرّقهم في معاناة الفراق، بالبعـد عـن حور العين، وطيور الجنة .

وهذه التفاسير لا تكون إلا نتيجة أننا لا نكون رجال تلـك الـساحات، ولا نفهـم إلا المتـع الحيوانيـة والجـسمانية دون غيرهـا؛ ولهـذا ننكـر جميـع المعارف[٤].

*****

الحجاب بين المطلق والمقيّد

وهو (جلّ برهانه) قائم على كلّ النفوس بما كسبت، و ليس بينه وبين خلقه

---

١ ـ مفتاح الفلاح: ص ٢٨٩ ، علم اليقين: ج١ ص ٤٩ ، بحار الأنوار: ج ٧٠ ص ٢٢.

٢ ـ علم اليقين: ج ١ ص ٤٩ المقصد الأول: في تنزيهه سبحانه، ومثله في التوحيد (الصدوق) : ص ٣٠٥ باب ٤٣ ج ١ في حديثٍ عن أمير المؤمنين عليه السلام : «لم أكن بالذي أعبد ربـاً لـم أره» .

٣ ـ روى الحاكم عن النبـي صلى الله عليه وآله «اللهم إني أسألك الرضا بعـد القـضاء، وبـرد العـيش بعـد الموت، ولذة النظر إلى وجهك» . المستدرك: ج ١ ص ٥١٦ ، وانظر: إحياء علـوم الـدين: ج ١ ص ٣١٩.

٤ ـ الأربعون حديثاً: ص ٤٨١ ـ ٤٨٨ .

حجاب مسدول ولا حدّ مفصول، و ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾[١]، والأخذ بالناصية هو القيّوميّة المطلقة، فهو تعالى بهويّته المطلقة آخذ بالنواصي، و ما من موجود إلاّ وله ربط خاصّ مع خالقه، كيف؟! و الوجود هو الربط إلى الحقّ المتعال و التقوّم بالربّ ذي الجلال .

وأمّا الذي قرع سمعك من الطريقين من «**أنّ لله سبعة حجب أو سبعين حجاباً أو سبعمائة حجاب أو سبعين ألف حجاب من نور و ظُلمة**»[٢]، فإنّما هي سرادقات جلال الحقّ عن بصائر الخلق، وحجب وجه الشمس الظاهر عن تلك المسجونات خفافيش البصائر، فإنّ أصلها التعيّنات الخلقيّة، وليس المُقيّد محجوباً عن المُطلق و إن كان المطلق محجوباً عن المقيّد بالحجاب الذي هو القيد، وأشار العارف الشيرازي[٣] إلى ما ذكرنا بقوله:

تو خود حجاب خودى، حافظ از ميان برخيز[٤]

---

١ ـ سورة هود، الآية ٥٦ .

٢ ـ بحار الأنوار: ج٥٥ ص٤٤ .

٣ ـ محمد بن الشيخ كمال الدين الشيرازي (٧٢٠ هـ ـ ٧٩١ هـ) ، معروف بـ(حافظ) أو (خواجه حافظ) ؛ لأنه حفظ القرآن بقراءاته الأربعة عشر، وتخصص في التبحر في علومه، كان من كبار شعراء بلاد فارس، وكان قد استفاد من السيد الشريف الجرجاني رحمه الله في شتى العلوم، وله أشعار متينة في العرفان والتصوف، لا تزال يتداولها أهل الأدب والشعراء، وهناك مَن شرحها، وهناك مَن ترجمها إلى لغات عدّة . وله من الآثار العلمية: حاشية على: تفسير الكشّاف، ومفاتيح العلوم، والمطالع . توفي في شيراز ودفن بها، وله مزار يرتاده كثير من مريديه وكذا عامة الناس.

٤ ـ ديوان حافظ: ٣٠١ قسم الغزل،

ميان عاشق ومعشوق هيچ حاصل — تو خود حجاب خودى، حافظ از ميان

←

وهاهنا أسرار لا رخصة لإفشائها[١].

*****

امتناع النظر إلى الحق تعالى

لأنّ النظر والمشاهدة لا يمكن إلاّ بصيرورة النّاظر مستغرقاً في عين المنظور متّحداً معه، وظهور المنظور وتجلّيه في مرآة الناظر وكلاهما يزيلان الأحدية، وتحت ذلك أسرار[٢].

*****

معرفة وتسبيح جميع الموجودات بالنسبة للحق تعالى

اعلم أن العلم من أفضل الكمالات وأعظم الفضائل؛ لأنه من أشرف الأسماء الإلهية وصفات الموجود بما هو موجود، وقد انتظم ببركة العلم نظام الوجود وطراز الغيب والشهود، وكل وجود يكون تحققه بهذه الحقيقة الشريفة أكثر، فهو إلى مقام الحق المقدس ومرتبة القدس الواجبي أقرب، بل العلم والوجود في سياق واحد، وكلّما وقع شعاع من الوجود فقد وقع شعاع نور العلم بنفس الدرجة، ولذلك فالخلو من كل حقيقة العلم خلو من كل حقيقة الوجود، والخالي منه معدوم مطلق، وقد ثبت هذا المطلب بالبرهان المتين، بأن دار الوجود هي دار العلم، وليست ذرة من الموجودات حتى الجمادات والنباتات خالية من العلم، ولها حظ منه بمقدار حظها الوجودي، وإن كان يظهر من بعض أكابر الفلاسفة، في باب اتّحاد العاقل

→

ومعناه: ليس بين العاشق والمعشوق أي حائل، أنت بنفسك حجاب، فانهض من هنا يا حافظ .

١ ـ التعليقة على الفوائد الرضوية: ص ١١٥ ـ ١١٦.

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ١٣٨ .

والمعقول، أن عالم الطبيعة والمادة خالٍ من العالمية والمعلومية[١] فهو بالنسبة لنا، ليس كامل البيان تماماً.

ولقد أثبتنا بالبرهان اللّمّي المتين هذا المطلب الذي هو من شؤون التوحيد، والحق (تبارك وتعالى) قد اعتنى في القرآن الكريم بهذا المطلب اعتناءً بالغاً، وأعلن صراحةً في كثير من الآيات عن علم الموجودات بذات الحق المقدسة، وتسبيحها لها[٢].

والمحجوبون حيث إنهم لم يجدوا هذا المطلب بالبرهان أو الوجدان حملوا التسبيح على معنى التسبيح التكويني[٣] مع أنه ليس تسبيحاً تكوينياً كما هو واضح، ولكن أهل المعرفة أدركوا هذه الحقيقة بالمشاهدة الحضورية، وفي الروايات الشريفة، في هذا الباب، تصريحات ليست قابلة للحمل على التسبيح التكويني أو الذكر التكويني كما يظهر بالرجوع إليها[٤] [٥].

المعرفة وربط الموجودات بالحق تعالى

إن لكل واحد من الموجودات علم وحياة ومعرفة، بل إن جميع الموجودات تحظى بالمعرفة لمقام الحق المقدس (جلّ وعلا) فإن

---

١ ـ الإشارات والتنبيهات (لابن سينا): ج٣ ص ٢٩٢.

٢ ـ منها: سورة الحديد: الآية ١، وسورة الحشر: الآية ١، وسورة الصف: الآية ١، وسورة الإسراء: الآية ٤٤، وسورة الرعد: الآية ٤٤، وسورة النور: الآية ٤١ ... وغيرها.

٣ ـ التفسير الكبير: ج٢٩ ص ٢٠٦، ٢٠٧، فنقول إن حملنا التسبيح المذكور في الآية على التسبيح بالقول كان المراد بقوله (ما في السموات) من في السموات.

٤ ـ انظر: تفسير نور الثقلين: ج٣ ص ١٦٨.

٥ ـ جنود العقل والجهل: ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤ المقصد الثاني عشر، الفصل الثاني.

الوحي إلى الأعضاء والجوارح وبقاع الأرض، بالكتمان، وإطاعتها للأمر الإلهي، وتسبيح الموجودات بأسرها الذي نصّ عليه القرآن الكريم[١]، وأوردته الأحاديث الشريفة كثيراً، كل ذلك دليل على علم وشعور وحياة الموجودات، بل دليل على الارتباط الخاص بين الخالق والمخلوق، لا يطّلع عليه أحد إلا ذاته المقدس (جلّ وعلا) ومَن ارتضى من عباده. وهذه الفائدة الدقيقة إحدى المعارف التي لمّح إليها القرآن الكريم وأحاديث الأئمة المعصومين صلى الله عليه وآله، وتتطابق مع برهان الفلاسفة الإشراقيين، وذوق أهل العرفان، ومشاهدات أصحاب السلوك والرياضة الروحانية.

وقد ثبت في أبحاث ما وراء الطبيعة من الفلسفة أن حقيقة الوجود عين الكمالات والأسماء والصفات، وعندما يظهر في كل مرتبة - من مراتب الوجود- الوجود، ويتجلّى في مرآة للأعين، يكون ظهوره مع جميع الشؤون والكمالات ـ لأن الوجود عين هذه الكمالات السبعة ـ من الحياة والعلم وبقيّة الأمهات السبعة[٢]، ولكل من مراحل تجلّي حقيقة الوجود ومراتب تنزّلات نور الجمال الكامل للمعبود تعالى شأنه، ارتباط خاص مع مقام الأحديّة، ومعرفة كامنة خفية مع مقام الربوبية . كما تقول الآية الكريمة: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾[٣]. وقالوا: إنّ ﴿هُوَ﴾ إشارة إلى مقام غيب الهوية . و (أخِذ النَّاصِيَةِ) هو الربط الأصيل الغيبي السرّي

---

١ ـ منها: سورة الجمعة: الآية ١ ، سورة الإسراء: الآية ٤٤ .

٢ ـ القدرة، الإرادة، الرحمانية، الرحيمية، القيوم .

٣ ـ سورة هود، الآية ٥٦ .

الوجودي الذي لا مجال لأحد في معرفته[١].

*****

١ ـ الأربعون حديثا: ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

الفصل الأول

براهين إثبات ذات الباري تعالى

- الأدلة العقلية والفلسفية
- براهين الطبيعيين لإثبات الواجب
- برهان المتكلمين
- برهانان آخران
- شبهة الصدفة وردّها
- برهان الفطرة

الأدلة العقلية والفلسفية

المراد من (برهان الصدّيقين)

اعلم أن للتفكر فضائل كثيرة... ولها درجات ومراتب جمّة... .

أولها: هو التفكر في الحق تعالى، وأسمائه وصفاته وكمالاته، ونتيجة ذلك هو العلم بوجوده وبأنواع تجلّياته، التي منها الأعيان الواقعية والمظاهر الخارجية. وهذا أفضل مراتب التفكر، وأعلى مراتب العلوم، وأتقن مراتب البرهان، إذ إن الانتباه إلى ذات العلة، والتفكر في السبب المطلق، يدفع بالإنسان إلى العلم به وبالمسبَّبات والمعلومات، وهذا هو رسم تجلّيات قلوب الصدّيقين، ولذلك سمي باسم (برهان الصدّيقين) ، فالصدّيقون بمشاهدة الذات يشهدون الأسماء والصفات، وفي مرآة الأسماء، يشهدون الأعيان والمظاهر. وما تسمية هذا القسم من البرهان باسم(برهان الصدّيقين) إلاّ لأن الصدّيق إذا أراد أن يظهر مشاهداته في صورة برهان، وأن يضع ما وجده ذوقاً وشهوداً في قالب الألفاظ، لكان هكذا. ولا يعني هذا الاسم أن كل مَن استدلّ بهذا البرهان على ذات الله وتجلّياته كان من الصدّيقين، ولا أن معارف الصدّيقين هي من نسخ البراهين، فإن لهم براهين خاصة، وهيهات أن تكون علومهم من جنس التفكر، أو أن تكون ثمّة مشابهة بين

مشاهداتهم وبين البرهان ومقدّماته. فما دام القلب في حجاب البرهان، وخطوته هي خطوة لتفكر، لا يكون قد وصل إلى أول مراتب الصدّيقين[١].

*****

معرفة الحق تعالى

اعلم أن كل واحد من العلماء (رضوان الله تعالى عليهم) قد تناول هذه الجملة: «اعرفوا الله بالله»[٢]. وشَرَحَها على ضوء مسلكه العلمي أو مذهبه الفلسفي. ونحن لأجل التبرك بكلام الأجلاّء نذكر بصورة مختصرة بعض تلك الآراء، وهي:

الأول: قال ثقة الإسلام الكليني (رضوان الله تعالى عليه) ومعنى قوله عليه السلام: «اعرفوا الله بالله» يعني: أن الله خلق الأشخاص والأنوار والجواهر والأعيان ـ فالأعيان الأبدان والجواهر الأرواح ـ وهو (جلّ وعزّ) لا يشبه جسماً ولا روحاً، وليس لأحد في خلق الروح الحسّاس الدرّاك أمر ولا سبب، وهو المتفرّد بخلق الأرواح والأجسام، فإذا نفي عنه الشَبَهَين: شبه الأبدان، وشبه الأرواح، فقد عرف الله بالله، وإذا شبه بالروح أو البدن أو النور فلم يعرف الله بالله[٣]، انتهى.

ومن الغريب أن صدر المتألهين قدس سره اعتبر هذا الكلام من تتمّة الحديث، فأخذ بشرحه وتفسيره على أساس مذهبه في الفلسفة[٤].

---

١ ـ الأربعون حديثا: ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

٢ ـ قال أمير المؤمنين عليه السلام: «اعرفوا الله بالله، والرسول بالرسالة، وولي الأمر بالأمر بالمعروف والعدل والإحسان» ـ الكافي: ج١ ص ٨٥ كتاب (التوحيد) باب (أنه لا يعرف إلا به) ح ١.

٣ ـ المصدر المتقدم.

٤ ـ انظر شرح أصول الكافي (المازندراني): ج١ ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

الثاني: قال الشيخ الصدوق (رضوان الله عليه) بعد إيراد الخبر ما حاصله: عرفنا الله بالله؛ لأنّا إن عرفناه بعقولنا فهو (عزّ وجلّ) واهبها ،وإن عرفناه (عزّ وجلّ) بأنبيائه ورسله وحججه عليهم السلام فهو (عزّ وجلّ) باعثهم ومرسلهم ومتخذهم حججاً، وإن عرفناه بأنفسنا فهو (عزّ وجلّ) مُحْدِثها، فبه عرفناه[١].

الثالث: ما أشار إليه صدر المتألهين حيث قال: إن هناك سبيلان لمعرفة الحق المتعال :

أحدهما: المشاهدة وصريح العرفان . ثانيهما: التنزيه والتقديس .

وحيث إن السبيل الأول لا يتيسّر إلاّ للأنبياء والكُمّلين اختار (عليه الصلاة والسلام) بيان الطريق الثاني في الحديث. انتهى[٢].

ويتوقف هذا التفسير على اعتبار كلام الشيخ الكليني جزءاً من الحديث الشريف،واعتبار حديث الإمام الصادق عليه السلام كلام الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام.

الرابع: قال المحقق الفيض الكاشاني (عليه الرحمة) : إن لكل شيء ماهية هو بها هو، وهي وجهه الذي إلى ذاته كذلك لكل شيء حقيقة محيطة به، بها قوام ذاته وبها ظهور آثاره وصفاته، وبها حوله عما يَرِدُ به ويضرّه وقوّته على ما ينفعه ويسرّه، وهي وجهه الذي إلى الله سبحانه، وإليهما أشير بقوله (عزّ وجلّ) : ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[٣]، وبقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[٤]. وبقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[٥]، وبقوله سبحانه:

---

١ ـ التوحيد: ص ٢٩٠ باب ٤١ ، وعنه في مرآة العقول: ج١ ص ٢٩٨ .

٢ ـ انظر شرح أصول الكافي (المازندراني) : ج١ ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

٣ ـ سورة فصلت، الآية ٥٤ .

٤ ـ سورة الحديد، الآية ٤ .

٥ ـ سورة ق، الآية ١٦ .

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لاَ تُبْصِرُونَ﴾[١]، وبقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[٢]، فإن تلك الحقيقة التي تبقى بعد فناء الأشياء فقوله عليه السلام: «اعرفوا الله بالله» معناه: انظروا في الأشياء إلى وجوهها التي إلى الله سبحانه بعد أن أثبتم أن لها ربّاً صانعاً، فاطلبوا معرفته بأمارة فيها من حيث تدبيره لها وقيّوميته عليها وتسخيره لها، أو إحاطته بها وقهره إياها حتى تعرفوا الله بهذه الصفات القائمة به، ولا تنظروا إلى وجوهها التي إلى نفسها أعني من حيث أنها أشياء لها ماهيّات لا يمكن أن توجد بذواتها، بل مفتقرة إلى موجد يوجدها، فإنكم إذا نظرتم إليها من هذه الجهة تكونوا قد عرفتم الله بالأشياء، فلن تعرفوه إذن حق المعرفة، فإن معرفة مجرد كون الشيء مفتقراً إليه في وجود الأشياء ليست بمعرفة في الحقيقة. على أن ذلك غير محتاج إليه؛ لما عرفت أنها فطرية، بخلاف النظر الأول فإنكم تنظرون في الأشياء أولاً إلى الله (عزّ وجلّ) وآثاره من حيث هي آثاره، ثم إلى الأشياء وافتقارها في أنفسها[٣].

الخامس: الاحتمال الذي قد خطر على بال الكاتب وهو يبتني على مقدمة مذكورة في علم الأسماء والصفات، وهي: أن للذات المقدس الحق (عزّ جلاله) اعتبارات، وأن لكل اعتبار اصطلاحاً خاصّاً به. ومنها: اعتبار الذات من حيث هو، أي الذات المجهول بصورة مطلقة، من دون أن يكون له اسم أو رسم، ومن دون إمكان بلوغ آمال العرفاء، وذوي القلوب

---

١ ـ سورة الواقعة، الآية ٨٥.

٢ ـ سورة القصص، الآية ٨٨.

٣ ـ كتاب الوافي: ج١ ص ٣٣٩.

والأولياء إليه...[١].

معرفة ذات الحق تعالى عن طريق معرفة الذات

ومنها: اعتبار الذات حسب مقام (الواحدية)، ومقام جمع الأسماء والصفات، الذي عبّر عنه بمقام (الواحدية) ومقام (الأحدية لجمع الأسماء) و(جمع الجمع) وغير ذلك. ويقال لهذا المقام باعتبار مقام- (أحدية الجمع)-: مقام (الاسم الأعظم) والاسم الجامع (الله).

ومنها: اعتبار الذات حسب مرتبة التجلّي بالفيض المقدس، ومقام ظهور الأسماء والصفات في مرائي الأعيان، كما أن مقام الواحدية يكون بسبب تجلّي الفيض الأقدس.

ويقال لهذا المقام، الذي هو مقام ظهور الأسماء: مقام الظهور الإطلاقي، ومقام الألوهية، ومقام الله أيضاً حسب الاعتبارات المقررة في الأسماء والصفات. وقد شرحناها في كتاب(مصباح الهداية)[٢].

وبعد هذه المقدمة نقول: إن الإنسان عندما يلجأ إلى الفكر والبرهان في طلبه للحق وسيره إلى الله، يكون سيره عقلياً عملياً، ولا يكون من نوع سير أهل المعرفة وأرباب العرفان؛ لأنه سقط في الحجاب الأكبر والأعظم، من دون فرق بين أن ينظر إلى الأشياء من ماهيّاتها، والتي تعتبر الحجب الظلمانية، ويبحث عن الحق المتعال من خلالها، أو ينظر إلى الأشياء من خلال وجوداتها التي تكون حجباً نورانية، وهي التي يشير إليها المرحوم الفيض الكاشاني في الاحتمال الرابع المتقدم: أن الشرط الأول في السير إلى

---

١ ـ الأربعون حديثا: ص ٦٦٣ ـ ٦٦٥.

٢ ـ مصباح الهداية: ص ١٨ ـ ٢١.

الله هو الخروج من البيت المظلم للنفس والذات والأنانية . فكما أن الإنسان في السفر الخارجي العيني المحسوس، لا يكون مسافراً مادام هو في مكانه وبيته رغم تخيّله السفر وتحدّثه عن كونه مسافراً، بل لا بد من ترك المكان ومغادرة البيت حتى يقال أنه مسافر، وكما أن السفر الشرعي لا يتحقق إلا بعد مغادرة البلد واختفاء آثاره، فكذلك لا يتحقق هذا السفر العرفاني إلى الله، والهجرة الشهودية إلا بعد التخلّي عن البيت المظلم للنفس واختفاء آثارها ومعالمها؛ لأنه ما دامت آثار التعيّنات مشهودة وأصوات الكثرات مسموعة، لا يكون الإنسان مسافراً، بل إنه تخيّل السفر ودواعي السير والسلوك، قال الله تعالى : ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾[1]، فبعد أن يغادر السالك إلى الله بخطوات ترويض النفس والتقوى الكاملة من بيت النفس، ولم يصطحب معه في هذا الخروج العُلقة الدنيوية، والتعيّنات، ويتحقق له السفر إلى الله سبحانه، يتجلّى له الحق المتعال قبل كل شيء، على قلبه المقدس بالألوهية ومقام ظهور الأسماء والصفات .

ويكون هذا التجلّي أيضاً مرتّباً ومنظّماً، حيث ينطلق من الأسماء المحاطة مروراً بالأسماء المحيطة، حسب شدّة السير وضعفه، وحسب قوة قلب السالك وضعفه- على التفصيل الذي لا يستوعبه هذا الكتاب المختصر- حتى ينتهي إلى رفض كل تعيّنات عالم الوجود، سواء كانت عينات تعود إلى نفسه أو تعينات راجعة إلى غيره والتي تعتبر ـ أي هذه التعيينات الغيرية ـ في المنازل والمراحل التالية من التعيّنات العائدة إلى نفسه أيضاً، وبعد الرفض المطلق يتم التجلّي بالألوهية، ومقام الله الذي هو مقام

---

١ ـ سورة النساء، الآية ١٠٠ .

أحديّة جمع ظهور الأسماء، وتظهر «اِعرِفوا اللهَ بِاللهِ» في مرتبتها الأولى النازلة .

ولدى وصول العارف إلى هذا المقام والمنزلة يفنى في هذا التجلّي، فإذا وسعته العناية الأزلية، لحصل للعارف الفاني في هذا التجلّي استيناساً، ولزالت عنه وحشة الطريق ونَصَب السفر، واستفاق، فلم يقتنع بهذا المقام، ويستمر بخطوات ملؤها الشوق والعشق، وفي سفر العشق هذا يكون الحق المتعال مبدأ السفر والباعث على السفر ونهاية السفر، وتتمّ خطواته في أنوار التجلّي، فيسمع هاتفاً يقول له: (تَقَدَّمْ) ويستمر في التقدم إلى أن تتجلّى في قلبه بصورة مرتّبة ومنظمة الأسماء والصفات في مقام الواحديّة، حتى يبلغ مقام الأحديّة ومَقام الاسم الأعظم الذي هو اسم الله، فيتحقق في هذا المقام «اِعْرِفوا اللهَ بالله» في مرتبة عالية .

ويوجد أيضاً بعد هذا المقام، مقام آخر لا مجال لذكره فعلاً[1] .

*****

الفرق بين ذات الحق تعالى وبين سائر الموجودات

يُتصوّر مفهوم الوجود باللحاظ العقلي بأربعة أقسام:

الأول: أن تكون له جهة تقييدية وجهة تعليلية .

الثاني: أن تكون له جهة تعليلية فقط .

الثالث: أن تكون له جهة تقييدية فقط .

الرابع: أن لا تكون له لا جهة تقييدية ولا جهة تعليلية .

طبعاً، الشيء الذي يكون مشمولاً لمفهوم الموجود وله جهة تقييدية

---

١ ـ الأربعون حديثا: ص ٦٦٦ ـ ٦٦٧ .

فقط لا غير، ليس له وراء عالم التصور ،في عالم الخارج، وجود كي يكون مصداقاً لمفهوم الموجود، وستتضح أمثلة الأقسام الثلاثة الأخرى في ضمن بيان المثال، فإذ استحضرنا في الذهن كل سلسلة نظام الوجودات الممكنة في دار التحقق، وأخذنا الماهيات وحدود الوجودات من الموجودات، في دار التجزئة العقلية، ونظّمناها في سلسلة واحدة، ووضعنا صرف الوجود المجرد عن الماهيات في مجموعة أخرى في مقابل الماهيات، فإن الماهيات من حيث هي هي لم تكن شيئاً، فلم تكن موجودةً ولم تكن معدومةً، ولا يصدق عليها مفهوم الوجود، وأما الوجودات فلأنها بالفرض هي وجودات ممكنة فقد كان يلزمها علة العلل ومبدأ المبادئ كي تكون الصبغة الوجودية للموجودات منه .

مفهوم الوجود يصدق على الماهيات؛ لأن لها جهة تقييدية وجهة تعليلية، فالجهة التقييدية للماهية الموجودة هي التقيّد بالوجود؛ ولأن هذا الوجود بالذات ممكن ومستفاد من غير الوجود، بناءً عليه ففي صدق مفهوم الوجود على ذلك يحتاج إلى علة العلل، بحيث لو لم تكن موجودة فإن الوجود الممكن أيضاً لم يكن موجوداً، إذاً فوجود الممكن معلل بوجود الغير ومترشح عن الغير، حيث لو لم تكن عناية الغير موجودة لم يكن أثره منه (أي الوجود) .

وبالجملة: فمع أن الوجود الصرف الذي هو مجرد من الماهية وهو المصداق والفرد الحقيقي للمفهوم العام للوجود، يعني مفهوم الوجود الوسيع، ولكن ما لم يوجد النظر الإعطائي الذي هو من علة العلل، ومنبع فيض الوجود لم يقع وجود الفرد حقيقي من شرفة الغيب في العالم كي يكون مصداق ذلك المفهوم، إذاً وجود هذه الموجودات أيضاً معلل بعلة الوجود ومعطي الوجود، الذي هو الجهة التعليلية لهذه الوجودات . إذاً

فالفرد الذي كانت الماهية والوجود متحدة فيه بالنظر العرفي، ويصدق عليه مفهوم الوجود، له جهة تقييدية وهي جهة تقيد الماهية بالوجود، وله جهة تعليلية؛ لأنه وجودٌ معلل بالعلة .

وببيان آخر: كون الماهيات موجودة بالعرض يعني أن لها واسطة في العروض، إذاً فحقيقة مفهوم الوجود بالذات لا تشمل الماهيات بالذات، بل يصدق على الماهية مفهوم الوجود بالعرض والمجاز بواسطة الوجود الخاص الذي يصدق عليه حقيقةً مفهوم الوجود .

والحاصل: فإن المفهوم العام للوجود يصدق على الوجود الخاص بواسطة المبدأ الأعلى، وبواسطة هذا الوجود الخاص يصدق على الماهية بالعرض، والمفهوم العام الذي هو عبارة عن الوجود يشمل الوجودات ولكن بتوسط واسطة وهي واسطة في الثبوت، وتعني: أن الموجودات الممكنة لأنها ممكنة فلا تستطيع بالذات أن تخرج من كتم العدم وتنال فرديتها للمفهوم العام بدون الاستعانة بالغير وقيموميته، لذا فقد انفتحت نافذة من عالم الغيب وأخرجت هذه الوجودات من كتم العدم تحت قيموميتها وخلاّقيتها، فتلك بالحقيقة موجودة فعلاً ومشمولة لمفهوم الوجود، مع أنه بالنظر العرفاني أن العالم والوجودات خيالٌ، كما قال الشيخ عبد الرزاق الكاشاني[1] في ذيل قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾[2].

---

١ ـ عبد الرزاق بن إسحاق الكاشاني السمرقندي، يلقب بـ(كمال الدين) ، من مشاهير عرفاء ومتصوفة القرن الثامن الهجري، كان أستاذ القيصري أحد شرّاح (فصوص الحكم) ، توفي سنة ٧٣٠ أو ٧٣٥ هـ، من آثاره: شرح منازل السائرين، شرح فصوص الحكم، شرح اصطلاحات الصوفية، تأويلات القرآن أو تأويل الآيات .

٢ ـ سورة الفرقان: الآية ٤٥ .

إن (الوجود المنبسط الظلّي مظهر للوجود، كالظل الذي ليس بشيء ولكن يُتصور أنه شيء)[١]، فعندما يحيط النور بشيء يُشاهد الظل، لا أن الظل شيء أيضاً، بل الظل عدم، ولكن ليس عدماً بحتاً بسيطاً، بل عدمٌ مربوط بذلك النور وله إضافة إليه، كما أنه قبل إشراق شعاع الشمس، لم يكن لشيء ظل، فهو ظلمة بحتة وبسيطة، ولكن عندما تقع الشمس على جسم فإنه يحصل له ظل، وظله لم يكن شيئاً ولا حقيقة له، مع أنه وجد من طلوع الشمس، ويقع نور الشمس على الجسم من جهة، فما يقابلها من حيث أنه لا نور له يُتخيل أنه شيء في مقابل النور ولكنه ليس شيئاً سوى خيال وعدم، ولكنه ليس مطلق العدم بل عدم مربوط بالنور الذي ليس موجداً هناك ... .

وبعد أن ذكرنا القسمين من الموجودات، اللذَيْن يمكن أن يندرجا تحت مفهوم الوجود، ومفهوم الوجود يصدق عليهما بجهة تقييدية وجهة تعليلية، فالآن نقول: يمكن أن يكون لمفهوم الوجود فرد ومصداق آخر لا يصدق عليه المفهوم لا من جهة تقييدية ولا من جهة تعليلية، بعد ذلك يقع الكلام في إثبات هكذا فرد، فإن استطاع الدليل والبرهان أن يثبت ذلك فهو المطلوب وإلاّ فنثبت ذلك بما في القرآن من آيات، كما في قوله تعالى: ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[٢]، وقوله: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾[٣]، وقوله: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ

---

١ ـ تأويلات القرآن: ج٢ ص ١٦٠.

٢ ـ سورة إبراهيم: الآية ١٠.

٣ ـ سورة النور: الآية ٣٥.

وَالْبَاطِنُ﴾[١].

يقول المرحوم السبزواري: (بذاته) و(لذاته)[٢]، مثل الظرف والجار والمجرور، فإنها إذا افترقت اجتمعت وإذا اجتمعت افترقت، إذاً فالمراد من (بذاته) نفي الحيثية التقييدية مثل الموجودية للماهية الإمكانية، والمراد من (لذاته) نفي الحيثية التعليلية، مثل موجودية الوجودات الخاصة الإمكانية، أو أن المراد من أحدهما نفي الواسطة في العروض، مثل وساطة الوجود الخاص في تحقق الماهية، والمراد من الآخر نفي الواسطة في الثبوت، مثل وساطة وجود الحق تعالى لأجل تحقق الوجود الخاص الإمكاني، والواسطة في العروض هي أن تكون الواسطة منشأ لاتصاف ذي الواسطة بشيء ولكن بالعرض، كوساطة حركة السفينة لحركة الجالس.

والواسطة في الثبوت هي أن الواسطة تكون منشأ للاتصاف بالشيء بالذات، مثل وساطة النار لتسخين الماء، وهذه الواسطة في الثبوت على قسمين: أحدهما أن تكون الواسطة نفسها متصفة بذلك الوصف كالنار التي هي واسطة في ثبوت الحرارة للماء، حيث إن النار بذاتها حارة وبواسطتها يصير الماء حاراً. والآخر أن نفس الواسطة ليس لها ذلك الوصف، كالشمس التي هي واسطة للحرارة والحال أنها ليست ذات حرارة ـ بناءً على عقيدة الحكماء القدامى ـ، أو كالشمس حيث تكون واسطة لاسوداد وجوه القصّار وابيضاض الثوب، مع أنها ذاتها لا سواد ولا بياض لها.

بعد ذلك يقع البحث في إثبات واجب الوجود في مقابل المادي، ولا يخفى أن ركيزة هذا المطلب هو أصالة الوجود، فكل شخص كانت قدمه

---

١ ـ سورة الحديد: الآية ٣.

٢ ـ قال السبزواري رحمه الله: ما ذاته بذاته لذاته ** موجود الحق العلي صفاته

راسخة في مسألة أصالة الوجود فهو هنا أيضاً ثابت القدم، ومن كان مطمئناً هناك فسيصل هنا إلى الإيمان الكامل، ألا إن عباد الله هم الراسخون .

واجب الوجود هو صرف الوجود

وبعد ذلك نقول في بيان المطلب: إن الإمكان الذي يقال في باب الماهيات يقال أيضاً في باب الوجود، ولكن الإمكان الذي يقال في اصطلاح المناطقة في باب المفاهيم غير الإمكان الذي يقوله الحكماء في باب وجود الموجودات . طبعاً، هم يحملون الإمكان في باب الماهيات على معنيين:

أحدهما: أن نسبة الماهية إلى الوجود والعدم واحدة، فيمكن أن يوصف بالوجود ويمكن أن يوصف بالعدم، وقد كتب على ناصية الماهية بخط جلي: (هذا نسبة الوجود والعدم إليه على حدّ سواء) .

والمعنى الآخر: أن الوجود لم يكن ضرورياً للماهية كما أن العدم أيضاً ليس ضروري الثبوت له .

طبعاً، المعنى الأول لازم للمعنى الثاني، ولكن الإمكان في باب الوجودات ليس بهذه المعاني؛ لأنه لا يمكن أن يقال عن الوجود: (نسبة الوجود والعدم إليه على حدّ سواء) ، ولا يمكن أيضاً أن يقال لما هو متحقق في عين تحققه: ليس التحقق ضرورياً له؛ لأنه لا يمكن أن تكون حقيقة الشيء غير ضرورية له، فيكون ممكناً، وإذا كان في عين تحققه غير متحقق، وينسب إليه العدم، يلزم اجتماع المتناقضين وسلب الشيء عن نفسه. إذاً فالإمكان في باب الوجودات لابد أن يكون بمعنى الربط والفقر .

وبعد أن أحكمنا أصالة الوجود واكتملت قاعدة إيماننا بنورها وقلنا: إن

الماهيات اعتبارية و ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً﴾[1]، وأن الماهيات والمفاهيم عبارة عن حدود الوجودات، وأنها منتزعة من نحو تحقق وتحصّل الوجودات، وأن ما له تكوّنٌ في دار التحقق هو أصل الحقيقة النورية للوجود، وأن المعجزة منه، وأن الماهية سحر، وبعين الوهم يظهر وجوداً.

وقلنا: الواهمة هي الساحر الفرعوني، وقلنا: إن ما للعقل هو (يد) و(بيضاء) و(المعجزة)، واعتبرنا الواقعية وجوداً بدون شائبة الاعتبار والمجاز. إذاً لاحظنا هذه الهويات والحقائق والموجودات بنظر العقل، وبنزع الحدود والألوان وضعنا الماهيات جانباً، وكذا العدم على جانب أيضاً، عندها نلاحظ أصل صرف الوجود فنجد حقيقة لا هي ماهية ولا هي عدم، بالنحو الذي لا طريق للعدم واللاّ تحقق على عين التحقق هذا، ولا يمكن أن تكون حقيقة التحقق هذه عدماً والذي هو لا تحقق؛ لأنه يستحيل أن يكون الشيء عين نقيض ذاته، والوجود بحقيقته لا يصير عين العدم بحقيقته، وصرف الوجود هذا هو عين الواجب الذي قلنا: بأن الواجب ليس عدماً، ولا معنى لأن يكون الشيء بحقيقته عين اللاّ حقيقة.

عينية الوجوب وصرافة الوجود في الحق تعالى

طبعاً، ليس الواجب والوجود شيئان متحدان، بل الواجب هو عين الوجود، وما له تحقق هو عين الواجب، إذاً الوجوب عين الواجب، وما يصدق عليه مفهوم الوجود وحصل له تحقق ـ وهو فرد مفهوم الوجود ـ هو حقيقة مفهوم الواجب وصرف الوجود، وقلنا سابقاً: بأن الماهية خيال ووهمٌ

---

١ ـ سورة النور، الآية ٣٩.

يُتخيل بسبب الهذيان ، والحال أنها لا حقيقة لها وراء الاعتبار، ولأصل الوجود وصرف الوجود تحقق بدون ملاحظة الماهيات، وبدون أن تُتصور له نسبة العدم. ومما قيل- مرارا- اتضح أن هذا هو معنى الواجب، وأن الوجود مساوق للواجب، وأن الوجود والواجب ليسا شيئين بل كل واحد منهما عين الآخر .

وبعد أن كان الوجود هو الواجب، وهذا الفرد الذي حقيقته التحقق التحصل، يصدق عليه مفهوم الوجود ومفهوم الواجب، إذاً فمن كان قبل الواجب؟ وماذا كان قبل الوجود؟ إذاً هو الواجب لا غير، ويجب السؤال عن الممكن أين هو؟

كل ما في الكون وَهْمٌ وخيال ... أو عكوس في المرايا وظِلال[1]

والعالم خيال في خيال .

وحدت منم كثرت منم ... معنى منم، صورت منم

اول منم، آخر منم ... باطن منم، ظاهر منم

علوى منم، سفلى منم ... دنيا منم، عُقبا منم صلى الله عليه وآله

هم نور وهم ظلمت منم ... پنهان وهم پيدا منم

غايب منم، حاضر منم ... يكتا وبى همتا منم

حُجّت منم، دعوا منم ... عين همه اشيا منم[2]

---

١ ـ نقد النصوص: ص ١٨١ .

٢ ـ معنى الأبيات المنظومة: الوحدة أنا ، الكثرة أنا، المعنى أنا، الصورة أنا ، الأول أنا ، الآخر أنا، الباطن أنا ، الظاهر أنا، العلوي أنا، السُفلي أنا، أنا الدنيا، الآخرة أنا، النور وأيضاً الظلمة أنا، والباطن وأيضاً الظاهر أنا، الغائب أنا، الحاضر أنا، أنا واحد لا شريك لي، البرهان أنا، ←

﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ فأينما كان الوجود فهو واجب، وبعد إثبات أن (الوجود هو الواجب وإن الواجب هو الموجود وأن الموجود وهو الواجب) ، نقول: إن الوجود عين القدرة، والوجود عين العلم، والوجود عين الإرادة .

مجموعة كون را به قانون سَبَق　　كرديم تصفّح ورقاً بعد ورق

حقاً كه نديد بم ونخوا در او　　جز ذات حق وشؤون ذاتيه[1]

﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ ، إذاً لابد من إثبات الممكن، وسيأتي فيما بعد إن شاء الله أن الوجودات ليست كلها واجبة، بناءً على هذا، فإن نزاعنا مع إخواننا المادّيين سيكون في أنهم يقولون: بأن جميع الوجودات واجبة، وبذلك يحصل الانقلاب، وينتظرون منّا إقامة البرهان على وجود الممكن، وفي غير صورة إقامة البرهان على وجود الممكنات يجب إنكار وجودها .

وبالجملة: فبعد أن كان العدم مناقضاً مع الوجود، ولا يمكن أن يكون عين الوجود عين العدم، وفي عين التحقق يكون لا تحقق، وليس الأمر أن الوجود والعدم كانا واديين، وأن كل واحد منهما يسري إلى فضاء الآخر، وقلنا: بأن الماهيات ليست شيئاً يتلبس تارة بعباءة الوجود وأخرى بعباءة العدم .

والنتيجة هي: أن صرف الوجود، الذي أخذناه من الوجودات، ليس له

→

البرهان أنا، المُشكل أنا، عين كل الأشياء أنا .

١ ـ البيتان للشيخ محمود شبستري رحمه الله ، معناهما: بحثت في العالم من كل الجهات . وبالفعل لم أجد ولم أقرأ فيه سوى ذات الحق تعالى وشؤونه الذاتية .

جهة تقييدية ولا جهة تعليلية؛ لأنه إذا كان مقيداً بالجهة التقييدية سيكون ذا ماهية والحال أننا ألغينا الماهية، وأبعدنا مجسمة السحر هذه عن الوجود الذي هي عين المعجزة، وكذا لو كان معللاً بجهة تعليلة فإنه يلزم أن له علة أخرى، وتلك العلة إن كانت عدماً فكيف تكون علة الشيء بالحقيقة؟ وكيف نوجد الشيء الأصيل الواقعي؟

وإذا قلنا: بأنه معلل بذاته وبنفسه فغير معقول بأن الشيء معللاً بنفسه وبذاته؛ لأنه يلزم منه الدور، وتقدم الشيء على نفسه. إذاً صرف الوجود بذاته من ذاته لذاته،له استقلال وليس له آلية، وهو مستقل بنفسه، فنور الوجود أينما أشرق فهو واجب ، وعلى الخصم أن يثبت الممكن[1].

*****

طرق إثبات وجود الواجب تعالى

أما الدليل الآخر على إثبات الواجب فهو: أن هذه الوجودات كانت ممكنة، ومعنى الإمكان في الوجود ـ كما تقدم ـ هو عين الربط وعين التعلق، ومعنى الوجود الممكن هو أن هذا الوجود فقير ومرتبط ولا استقلال له من ذاته، وهو وجود ظلّي وآلي، فهل لهذا الوجود ربط بالعدم؟ فالأعدام حتى لو كانت أعداماً مضافة إلاّ أنها ليس لها قابلية لتكفل الفقراء وحفظ الأيتام، والحال ـ وكما علم من قبل ـ أن الماهيات في المرتبة الثانية تعتبر وتنتزع من حدود الوجودات، فالشيء الاعتباري أيضاً في المرتبة الثانية من الوجود هو غير قادر على التكفّل. إذاً فالفقير الذي يتطاير منه غبار الفقر واليُتم وعدم الاستقلال ظاهران على ناصيته، يجب أن يكون مرتبطاً بالغني

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خميني ﷺ (شرح منظومه) : ج٢ ص ٨ ـ ١٦ .

بالذات الذي هو كهف لهذه الأظلال والأيتام، وهو قيّوم وملجأ للأيتام والفقراء، وهو عبارة عن مصداق الواجب ومصداق مفهوم الوجود.

﴿وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾[1]، ﴿اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾[2]، فإذا أراد أن يصرف نظره عن هؤلاء الفقراء ويُبعد يَدَ كرمه وفيضه عن رؤوس هؤلاء الأيتام فإنهم سيتهاوون جميعاً وسيهوون في وادي العدم وبئس الفناء .

الإثبات عن طريق الحقيقة وصرافة الوجود

ولإحكام هذا البحث نقول أيضاً: يمكن إثبات واجب الوجود من طريقين:

أحدهما: عن طريق النظر إلى نفس صرافة الوجود، حيث أخذنا بنظرنا أصل هذه الحقيقة وأثبتنا الواجب .

والآخر: عن طريق وجود الممكنات، يعني أننا بدأنا من المراتب السُفلى وأثبتنا بها لواجب .

أما الطريق الأول وهو: أننا ننظر إلى حقيقة وصرف صرافة الوجود ونسلخ ونُلغي عنها الماهيات والحدود، ونُعرّيها ونُجرّدها عن هذه الألبسة وأصباغ الحدود والماهية، وننظر إلى ذات الوجود، ففي هذه الصورة فإنّه مسلّم أن الشيء سيكون إما واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً. وللإمكان معنيان:

الأول: الإمكان في باب الوجودات الذي هو صرف الربط وعين التعلّق ومتقوّم بالغير وظله .

---

١ ـ سورة فاطر، الآية ١٥ .

٢ ـ سورة البقرة، الآية ٢٥٥ .

الثاني: الإمكان في باب الماهيات الذي يُلاحظ فيه الشيء والماهية، كما يقول الناطقة في هذا المعنى من الإمكان والذي هو عبارة عن استواء نسبة الشيء إلى العدم والوجود، بنحو أن الشيء في حدّ ذاته لم يكن أيّاً من الوجود والعدم، بل يصير موجوداً ويصير معدوماً بحيث أنه لا ضرورة له بالنسبة إلى كليهما .

طبعاً، لا معنى للإمكان بهذا المعنى في صرافة الوجود؛ لأن العقد الإيجابي للموجود وهو ضروري للوجود، فلا يمكن أن يكون وجود ومع ذلك تكون نسبة الموجودية والمعدومية إليه متساوية؛ كما أن نسبة العدم إليه ليست مساوية لنسبة الوجود؛ لأنه عندما يكون نقيض المعدوم بالعقد الإيجابي ضروري الثبوت ، لابد أن يكون المعدوم ضروري السلب له .

وبالجملة، لا يمكن القول لصرافة الوجود إنه ممكن بمعنى أن نسبة الوجود والعدم إليه متساوية؛ لأن الوجود هو نفسه، وثبوت نفس الشيء للشيء ضروري، إذاً فنقيضه ضروري السلب . وهكذا لا يمكن القول لصرافة الوجود بأنه ممتنع؛ لأنه بعد أن نأخذ بالنظر نفس الوجود وننظر إلى الحقيقة النورية فإننا نرى أنه يستحيل مع وجود الوجود أن يكون ممتنع الوجود؛ لأنه بعد وجود الوجود كيف يكون ممتنع الوجود!! إذاً لن يكون الوجود ممكنا ولا ممتنعاً، وكذلك الإمكان بمعنى التعلّق والربط أيضاً لا معنى له في صرافة الوجود، وأي شيء غير الوجود تتقوّم به صرافة الوجود؟!

بناء على هذا فصرف الوجود واجب، والوجوب مساوق للوجود، وكل ما هو من الوجودات الكمالية ـ التي هي عبارة عن العلم والقدرة والحياة والإرادة والوحدة ـ هي أيضاً مساوقة للوجود، وكما أن الوجود واجب فالعلم والإرادة والقدرة والحياة أيضاً واجبة، وبعد أن ثبت الواجب بمقتضى

الدليل المذكور فإن تصور حقيقة الوجود بحقيقته ـ كما هو حق التصور ـ موجب لتصديق الواجب، وفي الواقع فإن منكر الواجب لم يتصور حقيقة الوجود وإلاّ فإن تصورها مساوق لتصديقها، ومع تصور حقيقة الوجود فإن منكر الواجب يكون قد ادّعى وجود الواجب فتنقلب دعواه . إذاً يجب أن يقول: بأن الوجود وشؤون الوجود واجبة، وينكر الممكن، بناءً على هذا يجب إيجاد وسيلة أخرى لإثبات الممكن .

طبعاً، البرهان المذكور متفرّع عن أصالة الوجود، حيث عرفنا- في صدر بحث الإلهيات بالمعنى الأعم- من بين الأمور الثلاثة (الوجود والعدم والماهية) أن الوجود هو الذي له - بالحقيقة- الأصالة والتأصل، وقلنا: إن العدم ليس له تحصل ولا أصالة ولا يتحقق، وأن الحدود والماهيات ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾[1]، فالأصيل إذاً هو الوجود، ومن كان إيمانه بأصالة الوجود راسخاً وثابتاً، فإنه يكون مسائل الإلهيات بالمعنى الأخص سباقاً في إثبات الواجب، وكل من ازداد نور إيمانه بأصالة الوجود ستكون عينه في مشاهدة الواجب أقوى . وبالجملة فالإيمان بواجب الوجود من شعب الإيمان بأصالة الوجود .

مراتب الوجود

والحاصل، فبعد إحكام قاعدة أصالة الوجود فإن أرضية الاعتقاد والإذعان بواجب الوجود تصير محكمة، بنحوٍ يعتبر فيه الوجود وما هو مساوق له مثل الوحدة والعلم والقدرة ـ مع قصر النظر على صرافة الوجود ـ واجبا، إذاً ففي الإيمان بوجود الممكن هناك حاجة إلى إعادة النظر في

---

١ ـ سورة النور، الآية ٣٩.

صرافة الوجود وملاحظة مراتبه، وقد أثبتنا سابقاً أن هذه الحقيقة النورية هي في عين بساطتها قابلة للتشكيك وذات مراتب، وتختلف بالشدة والضعف، فتلك النقطة الأولى ومرتبة ما فوق الكمال التي ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[1]، وفوق الشدة، هي من مراتب الوجود، وللمراتب النازلة الأخرى تعلق وربط بها ومتقومة بها؛ لأن الحقيقة البسيطة التي بدون جنس وفصل ستكون مرتبتها النازلة متقومة بمرتبتها العالية، فوجودي ووجودك ووجود موجودات عالم المثال ـ بناءً على ثبوتها ـ وعالم العقل ستكون تحت النقطة الأولى ونقطة رأس مخروط الوجود، وحقيقة الوجود هي حافظ وقيوم المراتب الأخرى .

وصحيح أنّا قلنا : بأن أصل الوجود واجب وجميع الوجودات واجبة، لكن هذا الوجوب غير منافٍ للإمكان في باب الوجودات الذي هو بمعنى الربط؛ لأن النقطة الأولى واجبة بالذات، ولكن النقاط والمراتب الأخرى مع أنها ممكنة، هي واجبة، غايته أنها واجبة بالغير . وكذلك العلم والقدرة والإرادة والشؤون الكمالية التي هي مساوقة للوجود، والوجود أيضاً مساوق للوجوب، وكلها واجبة، ولكنها قابلة للتشكيك، ولأنها ذات مراتب فتلك المرتبة المتقومة بالمرتبة الأعلى والمتعلقة بها هي مرتبة منها، إذاً هي واجبة وممكنة .

وبالجملة فبعد أن أُحكمت المقدمات، ثبتت أصالة الوجود، وأن حقيقة الوجود في الوقت الذي هي بسيطة واحدة، هي سلسلة وذات مراتب ، وأن حقيقة الوجود في أي مرتبة كانت فهي من مراتب الوجود، وبعد أن أثبتنا حقّانية مذهب الفهلويين، فلا حاجة لإثبات أن الأصل هو الواجب وأن

---

١ ـ سورة النور، الآية ٣٥ .

الممكنات والوجودات هي المرتبة النازلة والمتعلقة بالنقطة الأولى . طبعاً، إذا كانت هناك حقيقة بسيطة مثل النور، وإذا فرضنا أن الشمس أوجدت نوراً، وأنها أوجبت هذه المرتبة النازلة من النور، فإنه لا اختلاف- أبداً- بين هذه المرتبة ومنبع النور في أصل النورية، فمفهوم النور كما أنه يصدق على هذه (المرتبة) فإنه (على وتيرة واحدة) يصدق على تلك المرتبة أيضاً، فليست حقيقة هذا النور وراء حقيقة نور الشمس، ومع عدم الاختلاف في الحقيقة النورية، فإن بين المراتب اختلافا، فتلك المرتبة شديدة وهذه المرتبة ضعيفة، والمرتبة الضعيفة هي رابط بالمرتبة التي فوقها، والمرتبة الأعلى جعلت المرتبة النازلة بالجعل البسيط، فالمرتبة النازلة هي من حقيقة تلك المرتبة الأعلى، وفي حين أن وجود المرتبة النازلة الوجودية- هي من حيث الحقيقة- هي من حقيقة جاعلها، لكن ليس لها كمالها، بل هي أنقص منه، مثل الشمس التي هي على فرض أنها بنفسها نور وأنها توجد النور، فالنور محتاج إليها فقط في الجعل وفي الجهة التعليلية، وليس محتاج (إليها) في الجهة التقييدية .

كما قلنا: إن مفهوم النور حقيقةً يصدق على هذا النور النازل الذي ملأ فراغات عالم الطبيعة هذا؛ لأن هذا النور النازل حقيقةً هو نور خلافا للجسم فإنا نقول عنه أنه متنوّر؛ لأنه يحتاج إلى جهة تقييدية، وعلاوة على جعل أصل النور وإيجاده، فلابد أن يشعّ هذا المجعول بالجعل البسيط على سطوح الأجسام حتى يصح أن نقول: الجسم متنوّر، مع أن الجسم ـ عند التحليل ـ غير متنوّر، بل نعده متنوّراً بقيد المتنور بالأصالة (يعني النور) .

وبعبارة أخرى: علاوة على الجعل البسيط للنور، فإن إشراق النور على سطح الجسم لازم ؛كي يتنوّر الجسم بالتبع، مثل معرفة موجودية الماهية التي تلزم موجوديتها ـ بالإضافة إلى الجهة التعليلية ـ جهة تقييدية .

والحاصل، فعلى فرض خلاّقية الشمس التي هي منبع النور، فإن النور المخلوق، مع أنه حقيقة مجعولة- نازلة مخلوقة- هو عين الحقيقة النورية للجاعل، لكن لأن الحقيقة قابلة للتشكيك فالمرتبة النازلة متقوّمة بالمرتبة العالية، وصرف الربط والتعلق بها، «خلق النور من النور»[1]، كما أن ما نحن فيه خلق الوجود من الوجود.

وطبعاً، الوجود قابل للتشكيك، كما أن النور ـ الذي هو وجود ـ قابل للتشكيك، فنور البصر الذي هو وجود هو قابل للتشكيك ويختلف بالشدة والضعف، ولا تباين في حقيقة المراتب، بل إن ما به الاشتراك فيها هو عين ما به الامتياز، ونحو صدق المفهوم عليها واحد، ولكن مرتبة تقوّم المرتبة الأخرى.

إذاً فالنقطة الأولى، التي هي رأس مخروط وجود الأعيان، هي في كمال العلو، بنحوٍ هي من الأعلى تحفظ جميع الوجودات التي في أعماق المخروط.

وبالجملة فالوجود هو منشأ الخيرات ومساوق للوحدة والوجوب والعلم والقدرة والإرادة، بناءً على هذا فالوجود أيضاً مساوق للوحدة والعلم والقدرة والإرادة؛ لأن الوجوب مساوق للوجود، وكما أن الوجود ذو مراتب فإن العلم والوحدة والقدرة أيضاً ذوات مراتب، وكما أن مرتبةً من الوجود فوق التمام فإن مرتبة من الوجوب، ومرتبة من العلم، ومرتبة من القدرة، ومرتبة من الإرادة أيضاً فوق التمام.

وكما أن وجود النقطة الأولى يعني مرتبة شدة الشديد، قيّوم المراتب النازلة، فالمرتبة الأولى للعلم، التي هي عين المرتبة الأولى للوجود، هي

---

١ ـ بحار الأنوار: ج٨٣ ص٣٢٣ ح٦٨.

أيضاً مرتبة شدة الشديد للعلم وقيّوم العلوم النازلة، وهكذا القدرة وهكذا الإرادة .

إذاً فقدرتنا بقدرته، وعلمنا بعلمه. وبالجملة فتمام الشؤون الكمالية التي في المراتب النازلة هي في المرتبة العليا بنحو أتم، وطبعاً أكمل، فالقيّوم كامل والكامل قيّوم الناقص، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إلى الله وَالله هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[1] .

وبالجملة فإذا أشرق جمالُ جميلِ أجملِ الجمال نورَ الجمال وَوُجدَتْ الصفحةُ المنبسطة وظلُ جميل ذلك الجمال الجميل، ووجب ذو الجمال الواجب وجمال الواجب، فالجمال في عين الوجوب هو صرف التعلق والربط، حيث إنه لا تنافي بينه وبين الإمكان في الوجود[2] .

*****

البرهان الأشرف والأسد: برهان صرافة الوجود

بناءً على ذلك فببرهان الأشرف والأسدّ والأخصر يثبت وجود الواجب بصورة أفضل؛ لأنه بواسطة صرف الوجود وبتجرّده وانسلاخه عن الماهيات والحدود وإلغائها عنه، وبدون أن نُبتلى بالطرق الملتوية للدور والتسلسل، فإننا نجعل جمال صرف الوجود وأصل الوجود علاجاً للعقيدة . طبعاً، هذا إذا وقعت عين عقلنا على جمال صرف النور، ونور نور الوجود .

فمن تلك الجهة فإن هذا البرهان أشرف، حيث إنه يثبت واجب الوجود، الذي هو عين الوجود، من خلال النظر في ذات الوجود، خلافاً للبرهان

---

١ ـ سورة فاطر، الآية ١٥ .

٢ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج٢ ص ١٧ ـ ٢٣ .

الآخر الذي هو أخس، حيث يتم إثبات المبدأ والواجب عن طريق وجود الممكنات .

وكذلك هذا البرهان أسدّ؛ لأنه ليس مثل البرهان الذي سيُذكر فيما بعد، أو كسائر البراهين المذكورة في محلها، حتى يحتاج إلى الدور والتسلسل ليلزم إشكال التطبيق أو غيره من الإشكالات؛ لأنه إذا لم يكن في العالم دليل على إبطال الدور والتسلسل فإن هذا البرهان كسدّ محكم، بدون أن يُبيّن أو يقرر بطلان التسلسل وغيره ، إذاً فهذا هو البرهان الذي هو أسدّ البراهين.

وهذا البرهان أخصر؛ لأنه لا حاجة فيه لمقدمات أخرى غير أصالة الوجود وتشكيك الوجود. والحاصل فإن هذا البرهان أشرف؛ لأن العين تتنوّر بجماله بواسطة ذات الواجب، وبالوجود الذي هو عين الواجب، وهذا ما قال عنه مولى الموحّدين عليه السلام : «**يا من دلّ على ذاته بذاته**» [١].

وبالجملة ففي هذا البرهان على إثبات تتنور عيوننا على نور جمال أصل الوجود. وبعد إثبات أصل الواجب، نحوّل أنظارنا إلى مراتب الوجود وفي هذه المراتب توجد الماهيات؛ لأن صَرْفَ النظر عن أصل الوجود إلى سلسلة المراتب لا يتحقق إلاّ أن نرى المراتب الضعيفة مرتبطة ومقيّدة بالماهيات التي حفظت الوجود في المراحل النازلة[٢].

*****

برهان الاستقامة

البرهان الآخر ـ وهو معروف ببرهان الاستقامة ـ وحاصله: أننا نبدأ من

---

[١] بحارالأنوار : ج ٨٤ ص ٣٣٩ ح ١٩

٢ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ص ٢٣ـ ٢٤ .

وجود الممكنات ونقول: هناك وجود، هذه الممكنات متقوّمة وموجودة بقيمومته ، فإذا قُبل أن وراء الممكنات قيّوم محيط سرمدي، فإننا نقول: هذا هو واجب الوجود .

فإذا قالوا: هذه الممكنات معلول لسلسلة علل بحيث إن في كل زمان تشكّل سلسلة من العلل سلسلة من المعلولات، بنحو تكون هذه السلاسل هي علل ومعاليل لبعضها، والمجموعة الحالية أوجدتها المجموعة التي قبلها، وتلك المجموعة أيضاً أوجدتها السلسلة الأخرى التي قبلها، ودائماً هي مستمرّة بهذه الطريقة .

حاجة الممكنات لمقوم الوجود

فإننا نقول: إذا كنتم تقبلون أن تنتهي هذه السلاسل بشيء هو علة العلل وليس له علة أخرى، فإننا نسمي ذلك واجب الوجود، وإذا لم تقبلوا أن تنتهي هذه المرحلة في (لا يزال)، وتقولون إن في الازل سلسلة قبل سلسلة إلى ما لا نهاية، فإنا نقول: يلزم التسلسل، والتسلسل باطل . طبعاً، يجب أن يُستكمل المطلب بنحو تجري هنا أدلة بطلان التسلسل ليتمّ إبطاله .

وببيان آخر: أن لا يكون التسلسل تعاقبيّاً- والذي لا يعتبره الفلاسفة باطلاً- بل تسلسلاً ترتّبياً؛ حتى يمكن إبطاله بأدلة التطبيق وغيرها؛ لأننا إذا قلنا: إنه تسلسل تعاقبي، بحيث انعدمت سلاسل ما قبل وتحوّلت من (أيس) إلى (ليس) ودخلت في سبات وادي العدم، فإنه لا يجوز الحكم على المعدوم؛ إذ ما هو الشيء الذي سنطّبقه؟! إلا أن نتخيّل الوجودات مترتبة، وأن نقطع هذه المرحلة الخيالية في الخيال من طرف، ونكوّن منها مرحلة موهومّة، ونطبّق تلك المرحلة الموهومة في الخيال على المرحلة الخيالية، فإن كل هذه الخيالات تتبعها نتيجة خيالية . فلذا ينبغي تقرير المطلب بنحو

يكون التسلسل ترتّبيّاً؛ كي تبطله أدلة ابطال التسلسل. وتثبت مرحلة وسلاسل نقطة الختام.

وبكلمة: إن العالم الطبيعي عالم الجسم والجسمانية .

وقلنا سابقاً: لا يمكن أن يكون الجسم فاعلاً إلهياً ويأتي بالشيء من (ليس) إلى (أيس) ويكون معطياً للوجود، فلا مانع أن نشير إلى هذا المطلب أيضاً، فباعتبار أن للجسم وضعاً، فإن أراد أن يؤثر في شيء فيجب أن تحصل بينه وبين ذلك الذي يريد أن يؤثر فيه محاذاة، وطبعاً، ستكون المحاذاة بين وجودين وشيئين، وفي مورد الفاعل الإلهي المعطي للوجود لا يوجد شيء قبل الإعطاء، كي تكون للجسم- إذا أراد أن يكون معطياً الوجود- محاذاة معه.

ضرورة التجرد في الفاعل الإلهي

فلذا إن أراد شيء أن يوجد شيئاً من كتم العدم إلى صفحة الوجود فلابد أن يكون مجرداً في الفاعلية، وعندما يكون شيء مجرداً في الفاعلية فلابد أن يكون مجرداً في الذات أيضاً؛ لأن فاعلية الشيء غير ذات الشيء، ولا يمكن أن يكون الشيء في الفاعلية أشرف من الذات؛ لأن رتبة الذات أشرف من رتبة الفاعلية . إذاً فلا يمكن أن يكون الجسم معطي الوجود؛ لأن معطي الوجود يجب أن يكون مجرداً؛ فعند ما يكون الفاعل ومفيض هذه الممكنات مجرداً نرى أن الزوال محال على المجرد ، والمجرد دائم البقاء في (لا يزال) .

بناءً عليه: ففاعل عالم الطبيعة، الذي صار مجرداً، يجب أن يكون باقياً، وإذا كان لهذا المجرد علّة يجب أن تكون هي أيضاً مجردة، وإذا كانت سلسلة المجردات هذه ـ والتي هي فواعل ـ هي السلاسل المترتبة الموجودة

التي لا نهاية لها، فإنه يلزم من ذلك التسلسل الترتبي، وتجري أدلة إبطال التسلسل من قبيل التطبيق وغيره .

إذاً إما يجب أن نقول: بوجود نقطة نهاية بعد طي السلاسل ـ وذلك ما نسمّيه نحن واجب الوجود، حيث إن وجوده من نفسه وبذاته ـ وإما أن نقول- في المرتبة الأولى-: هناك مجرد محيط بالممكنات ومعط لها الوجود، وهو واجب الوجود .

بيان آخر للبرهان

بيان آخر لبيان التسلسل الترتّبي في هذا البرهان، هو- كما قلنا سابقاً- : إن العلة المبقية للشيء هي علة حدوثه، ومحال أن يكون الشيء الممكن والوجود الممكن محتاجا في الحدوث إلى العلة وليس محتاجاً إليها في البقاء، أو أن يبقى تحت ظل علّة أخرى غير علّة الحدوث . بناءً على أن علة الحدوث يجب أن تكون باقية في زمان بقاء المعلول، فإن فرضنا أن تلك العلة الباقية علة أخرى، فيجب أيضاً أن تكون موجودة وباقية في زمان بقاء المعلول، وإذا فرضنا أن لها علة أيضاً فإنه يجب أن تكون موجودة وباقية إلى تمام عمر معلولها، وهكذا إذا كان لهذه علة أيضاً، فتلك العلة الرابعة أيضاً يجب أن تكون باقية؛ كي يبقى هذا المعلول الذي هو معلولها وهو علة مرتبته النازلة . وهكذا إذا فرضت السلاسل إلى ما لا نهاية، فإنه يحصل الترتّب في وجود العلل وتجري أدلة إبطال التسلسل .

إذاً هذا الدليل الثاني هو دليل الاستقامة، يعني ليس مثل دليل الخُلف، وبالاستعانة ببطلان التسلسل وأخذ الممكنات يستدل مباشرة على إثبات الصانع وواجب الوجود، فبهذين البرهانين أثبتنا أصل واجب الوجود، وسوف نثبت لاحقاً إن شاء الله ـ (أنه عالم) و(أنه قادر) ، و(أنه مريد) ،

وسوف نتكلم في صفات الجلال والجمال، وسوف يتم إثبات توحيد واجب الوجود .

ولأنه يستعان في هذا البرهان ببطلان التسلسل فربما شكّك البعض في بطلان التسلسل؛ لذا فإن البرهان الأول أوثق من هذا البرهان. طبعاً، يجب الدقة في المقدمات والضمائم، التي هي عبارة عن اصطلاح التسلسل الترتّبي وغيره، فإنه إن غُفل عنها فإننا لن نصل إلى نتيجة، وقد قال الملاّ هادي كلمة واحدة ونحن فصلناها[1].

*****

افتقار الماهيات الممكنة إلى العلة في الاتصاف بالوجود

إن الوجود وعوارضه ولوازمه ليست ذاتية شيء من الماهيات الإمكانية وإلا لا نقلب الممكن بالذات إلى واجب بالذات، واللاّ مقتضى بالذات إلى المقتضى بالذات، فالماهيات الإمكانية في اتصافها بالوجود وعوارضه مفتقرة إلى العلة، كما في مراتب الوجود ما كان مستغنياً عن العلة هو الوجود القيوم بالذات تعالى شأنه، وسائر الوجودات مفتقرة إليه تعالى، بل نفس الفقر والربط إليه بلا وسط أو معه، فالماهيات الإمكانية في موجوديتها تحتاج إلى حيثية تعليلية وتقييدية؛ لأنها مجعولة وموجودة بالعرض، والوجودات الإمكانية مستغنية عن التقييدية دون التعليلية؛ لأنها مجعولات بالذات لا بالعرض ومفتقرات إلى العلة بذاتها، فنفس ذاتها معللة مفتقرة وذاتيتها الافتقار والتعليق فلم يكن شيء متصفاً بالوجود في نظام التحقق وكيان التقرير بلا جهة تعليلية إلاّ الواجب تعالى شأنه، فأما الواجب تعالى

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ص ٢٤ ـ ٢٧ .

ذاته الوجوب والوجود ؛ فلم يكن مفتقراً ولا معللاً .

والوجودات الإمكانية ذاتها التعلق الافتقار، فلم تكن معللة في الافتقار، بأن يكون افتقارها لأجل شيء آخر وراء ذاتها، فهي معللة بالذات غير معللة في المعللية، والماهيات غير معللة في ذاتها وذاتيتها معللة في تحققها، ولوازمها الوجود معللة في تحققها، فالمعلول بالذات لازم ذات العلة التامة بالذات لزوما بالعلية التأثير، فلزوم المعلول لعلته عين معلوليته ومعلليته ولم تكن معللة في هذه بمعللية أخرى غير ذاتها[1].

*****

حاجة الموجودات إلى العلة

إن الموجود لا يحصل على الوجود من تلقاء نفسه، وهذه حقيقة واضحة يستطيع إدراكها عقل أي إنسان بالفطرة، ويفهم أن الموجود، الذي يمكن وجوده ويمكن عدمه، مثل هذا الوجود الإمكاني لا يمكن أن يوجد بذاته، فهذا الممكن يجب أن ينتهي إلى وجود موجود بالذات، أي الموجود الذي لا يمكن سلب الوجود منه وهو الأزلي، الذي يستحيل سلب الوجود منه وسائر الموجودات الأخرى ممكنة الوجود والعدم، وهذه لا تكتسب الوجود بذاتها فهي محتاجة إلى مَنْ يوجدها وهو خارج عنها، لو فرضنا هذا الفضاء الوهمي الذي ليس بشيء، وليس له واقع خارجي أنه فضاء أزلي فلا يمكن أن يتبدل إلى شيء موجود بنفسه، أو أن يظهر فيه موجودٌ دون موجد .

وقول أولئك الذين يقولون: بأنه كان في الدنيا منذ الأزل فضاءً غير متناه

---

١ ـ الطلب والإرادة: ص ١٣٢ ـ ١٣٤ .

(والإشكال في اللاّ متناهي يبقى قائماً)[١]، ثم ظهر بعد ذلك هواء وبخار، ومن هذا الموجود- البخار الذي في الفضاء- وجد شيء آخر وهكذا، مثل هذا القول يخالف الضرورة العقلية التي تنفي تحوّل شيء إلى شيء آخر بذاته ودون تدخل علة خارجية، فكل شيء يتبدل إلى شيء آخر يحتاج إلى علة خارجية وبدونها محال أن يتبدل، فالماء مثلاً يحتاج إلى علة خارجية ليصبح ثلجاً متجمداً أو ليصبح ماءً مغليّاً، وبدون هذه العلة الخارجية يبقى إلى الأبد ماءً لا تصبح درجته تحت الصفر ولا فوقه، فهو محتاجٌ إلى علة خارجية وشيء خارجي حتى لا يتعفن، وهذا توضيح إجمالي لاحتياج كل معلول إلى علة، وافتقار كل ممكن إلى علة .

هذه هي من البديهيات العقلية، فكل مَنْ يتصورها ويتأمل فيها يصدقها يصدق بأن الشيء الذي يمكن أن يكون أو لا يكون محالٌ أو يوجد أو ينعدم بذاته، فلا يمكنه الاستغناء عن العلة، فما من شيء ينتقل بذاته من العدم إلى الوجود بدون علة، وهذا الامتناع هو من الضروريات العقلية[٢].

*****

الاستدلال بالفقر الذاتي للموجودات على وجود الحق تعالى

هناك أدلة أخرى لإثبات واجب الوجود مثل دليل الخُلف ـ المتقدم ـ لا

---

١ ـ يشير الإمام رحمه الله إلى إشكالات وأدلة الحكماء على ردّ أن الفضاء غير متناهي . انظر: الإشارت والتنبيهات: ج٣ ص النمط الأول، شرح المنظومة (الشهيد مطهري رحمه الله) : ج٢ ص ٢٢٧ في (إثبات تناهي الأبعاد) .

٢ ـ تفسير البسملة: ص ١٨ ـ ١٩.

تحتاج إلى إبطال التسلسل، نذكر واحداً منها وهو مطابق للسان القرآن وليس فيه تعقيد التسلسل، وهو: شرح الآية المباركة: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إلى الله﴾[1]. طبعاً، يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أننا ذكرنا في الأمور العامة أن وجود الطبيعي لم يكن سوى وجود الأفراد، وكل ما في الخارج هو أفراد الطبيعة وليس للطبيعة وراء الأفراد شيئاً مستقلاً له وجود منحاز عن الأفراد.

الاستدلال بالفقر الذاتي للموجودات على وجود الحق تعالى

إذاً نحن نفرض من كل نوع سلسلة أفراد ـ ولو بالفعل غير متناهية ـ فمثلاً: نلاحظ مجموعة غير متناهية من النبات، أو مجموعة غير متناهية ـ موجودة بالفعل ـ من الإنسان، أو مجموعة غير متناهية من الحيوانات، ويلحظ كل فرد من أفراد هذه السلسلة ويُثبت لهُ حكم بذاتهُ؛ لأنه فرد من تلك الطبيعة الكلية، وإن كانت أفراداً غير متناهية ولكن بواسطة الطبيعة، التي اخذت بعين الاعتبار، توجد احاطة عقلية على جميع الأفراد غير المتناهية للسلسلة، بحيث لا يشذ عن نظر العقل شيء من الأفراد، وسيكون لكل الأفراد ذلك الحكم؛ لأن وجهة كل الأفراد ـ حتى لو لم تكن متناهية ـ بيّنة للعقل المنصف ونافذ البصيرة، فإذا تحققت وضعية ووجهة فرد بشكل كامل، فإن كل الأفراد تكون لها تلك الوضعية والوجهة.

ولذا ففي نفس الوقت الذي تكون فيه السلسلة غير متناهية فإن العقل العجيب الغريب ذو الإعجاز ينظر بنظرة بعيدة خارقة للعادة لا تصدر من أي ناظر، ويحكم في سلسلة أفراد الإنسان مثلاً أن كل ما في هذه السلسلة ناطق

---

١ ـ سورة فاطر، الآية ١٥.

بعد أن رأى أن ذات الانسان ناطقة. وطبعا، قلنا: أن الإنسان هو هذا الفرد، وذاك الفرد، وذاك الفرد، ومجموع السلسلة من حيث المجموع ليس موجوداً آخر، بل المجموع هو خصوصية اعتبارية، ووجود السلسلة اعتباري ووهمي، حيث صار الوهم وسوسة، وفي مقابل المجموع يتصور شيء كالغول الصحراوي؛ وبعد أن رأينا شخصاً ناطقاً؛ ولأن الناطق جامع لكمالات العلم والإحساس، والقدرة والشعور، والضحك والتعجّب- التي هي في عين البساطة- كان مثالاً لهذه الشتات المتشتت مفهوماً والواحد وجوداً .

إذاً فتمام هذه السلسلة على وتيرة واحدة: ناطق ضاحك، حسّاس متحرك، وكل فرد كان شريكاً في الحكم مع بقية الأفراد، ولا شيء غير الأفراد يمكن أن يقال في حقه: أنه ممكن ليس شريكاً في هذا الحكم .

بناءً على هذه المقدمة، إذا رأينا فرداً من هذه السلسلة ممكناً، ولم يكن له وجود من نفسه، وفي مرتبة الذات (ليس) وفقراً وخالي الوفاق وقد كتب الفقر على جبينه، فإننا نحكم على أن جميع أفراد هذه السلسلة فقراء، وأن علامة الفقر قد استقرت على نواصيهم وجباههم، وأن ذل الفقر قد لوّثت وجوه الجميع، وكتب في نواصي الجميع بخط جلي: (أنت الفقير) ، وقد ضربوا عليها خاتماً كتابته: (أنت فقير) .

وعندما نتوجه نحو كل سلسلة من الموجودات غير المتناهية من النبات، والجماد، والحيوان، والإنسان، نجدها كلها ممكنة وفقيرة، و لا دخالة أصلاً لتناهي وعدم تناهي السلسلة، ونقطة النهاية، وعدم ذلك في هذا الحكم، وحتى لو لم نقل ببطلان التسلسل فإننا نرى هذا الحكم معلقاً على أعناق الأفراد، وإذا كان لفردين من هذه الأفراد الممكنة وجود، فسوف نقرأ هذا الحكم على جبينهما، وحتى لو كانت السلسلة غير متناهية فإننا سنقرأ هذا

الحكم أيضاً. فليس هذا الوجود وجوداً من نفسه أصلاً .

لا يتصور أننا حين نسأل كل واحد من هذه الأفراد: أنت فقير أو غني؟ فيقولوا: إنّا فقراء ، بأن معناه: أنا فقير إلى مَنْ هو أمامي، بل إن الجميع في هذه السلسلة ـ ولو غير متناهين ـ لهم جواب واحد وهو: إننا فقراء، ولا غني بيننا، والكل يرفع صوته إلى السماء يقول: أنا الفقير، بحيث إن كل ذرة تبكي وتنوح على حال فقرها . فكل ذرات العالم ممكنات دائماً، مثل نحلة العسل لها دوي الفقدان وضجيج الفقر .

بناءً عليه نقول: هل يمكن أن يكون الجميع غنياً، والحال أنهم فقراء، ولم يكن بينهم غني أصلاً، والمجموع أيضاً- والذي ليس شيئاً كي نقول بأنه غني وأن العطاء منه- كيف يكون أغنياءٌ من تجمع الفقراء، ومن دخل الغرفة خالي اليدين كيف يخرج ويداه ملئ؟ إذاً، لابد من غني بالذات؛ كي يعطي العطايا لهؤلاء المحتاجين ،ويعطي هؤلاء الفاقدين للعلم، والقدرة، والإرادة، والحسن، والكمال كمالاً ووجوداً وعلماً وقدرة، ويزيّنهم بزينة الوجود، وتأخذ كل هذه الـ (ليسات) بالذات البضاعة ورأس مال الحياة والوجود من ساحة ذلك المقتدر على الإطلاق ، هذا ما يخاطب القرآن به جميع الموجودات بقوله: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إلى الله وَالله هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ مرْحى لهذا الغنى الذي ملأ كل الأيدي، وشرّف الجميع بلباس الوجود الشريف الذي لا يقصر عن حاجة أحد، فقد أعطى كل عين من الأعيان الثابتة التي لها قابلية للسؤال، فمن كرم هذا الكريم أنه يعطي السائلين قبل السؤال، والعالم أجمع مثال اسمه (يا كريم) ، هذا هو معنى أن كل سلسلة من هذه السلاسل- والتي أمام سلسلة أخرى- فقيرة ومحتاجة

إليه، وهكذا ولو أنها غير متناهية. هذا ما قاله أهل معارف بحر الحقائق في الأدعية: «**يا قديم الإحسان أحسن إلينا بإحسانك**»[١].

إذاً فهذا البرهان تام وإن لم نقل ببطلان التسلسل. وهذا البرهان هو الحاصل من معرفة الإنسان نفسه، وقد أكمل الله العليم (عزّ وجلّ) كل البراهين في الفطرة الإنسانية، ولكن الإنسان في غفلة عمّا هو بذاته برهان عليه وعن الحقائق التي يحكي عنها، وإن جميع البراهين على المعاد والنبوّة والتوحيد والعقائد الحقّة الإسلامية الإثني عشرية موجودة بصورة واضحة في النفس والوجود الإنساني، بل إن كل ذرة منها تحكي سرّاً هو في غاية الوضوح، ولكننا نعتبره سرّاً وخفاءً ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ**﴾[٢][٣].

*****

فطرة الافتقار

إن من اللطائف والحقائق التي ثبتت بقلم القدرة الأزلية في فطرة العائلة البشرية كلها، ومن أحكام الفطرة المخمرة، فطرة الافتقار، وهو أن جميع أبناء البشر- بلا استثناء وبلا اختلاف في الآراء، واستناداً إلى حقيقة الذات وأصل الوجود وكماله- يرى كل منهم احتياجه وافتقاره، ويرى حقيقة نفسه متعلقة ومرتبطة، ولو فرض أنه شكّل سلسلة غير متناهية منها، فجميع آحاد السلسلة غير المتناهية تعلن افتقاره وتظهر احتياجه بلسان واحد، بل هذا الحكم سارٍ وجارٍ في جميع الموجودات الممكنة في العالم، بحيث لو شكّل سلاسل غير متناهية من الحيوان والنبات والجماد والمعدن والعناصر،

---

١ ـ بحار الأنوار: ج٨٦ ص ٣٣٥ ح ٧٢.

٢ ـ سورة فصلت، الآية ٥٣.

٣ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى ﷺ (شرح منظومه) : ج٢ ص ٢٧ ـ ٣٠.

وفرض أن يسأل أحدها: هل أنتم مستقلون ومستغنون في الوجود وكماله وأثاره؟ فكلها ستجيب باللسان الذاتي الفطري: إنّا محتاجون ومفتقرون ومرتبطون.

بعد هذا لو سأل شخص من هذه السلاسل غير المتناهية للموجودات ـ فرضاً على نحو الإحاطة والاستغراق ـ: أيتها السلسلة غير المتناهية من السعداء، وأيتها السلسلة غير المتناهية من الأشقياء، وأيتها السلسلة غير المتناهية من الحيوانات، وأيتها السلسلة غير المتناهية للنبات والمعدن والعنصر والجن والملائكة وأمثالها من كل ما يقع في الوهم والخيال والعقل من سلسلة الممكنات، هل أنتم محتاجون إلى موجود؟ فكل آحاد تلك السلاسل يجيبون بلسان واحد فطري: كلنا محتاجون إلى موجود لا يكون محتاجاً ومفتقراً مثلنا.

ونحن مستظلون من كامل لم يكن مثلنا ـ سلسلة الممكنات ـ مستظلاً بالغير، بل كان مستقلاً وتامّاً وكاملاً. ومن لم يكن له شيء من نفسه، ولم يكن مستقلاً في ذاته وصفاته وأفعاله، ومحتاجاً ومفتقراً في جميع الجهات الوجودية لا يقدر أن يرفع احتياجنا ويسد خلتنا ويخرجنا من العدم. وكلهم يقرؤون هذا الشعر الذي صدر عن لسان الفطرة إلى لسان الحال والذات والفطرة:

ذات نـــا يافتـــه از هـــستى بخـــش

كـي توانـد كـه شـود هـستى بخـش[1]

---

١ ـ مضمون البيت معناه: (فاقد الشيء لا يعطيه)، وتفسير البيت: أن الذات الممكنة التي ليس لها وجود من ذاتها، كيف يمكن لها أن تكون (واجبة) موجدة للوجود!.

وللبيت معنى آخر إذا فُسّرت (هستي) بمعنى الحقيقة، وهو: أن في العالم أشخاص كثيرون يظنون أن عندهم حقائق ولكنهم لم يشموا رائحة الحقيقة، فكيف يدّعونها!.

ولـو فـصلنا هـذه الفطـرة وأوضـحنا حكمهـا لثبـت أن جميـع الأسـماء والصفات الموجودة في دار التحقق، والتي هي من الكمالات المطلقة، ثابتـة لذات الغني المطلق المقدسة[١].

*****

١ ـ٠ جنود العقل والجهل: ص ٢٠٨ المقصد التاسع، الفصل الخامس.

براهين الطبيعيين لإثبات الواجب

إثبات الواجب عن طريق الحركة المطلقة

كل ذي فن وصاحب علم يقيم من فنه وعلمه برهاناً على ذات الواجب تعالى؛ لأن العالم الإلهي - إلهيٌ - وبطريقته يقيم البرهان، بل إن المتألّه ومَنْ له توغّل في الإلهيات - لجهة تألّهه - يقيم البرهان - في مقام الإثبات - على غير ذات الواجب .

مثلاً: كان الدليلان المتقدمين ـ برهان الخُلف والاستقامة ـ دليلا الحكيم الإلهي والحكيم المتألّه؛ ولأن موضوع علم الحكيم الإلهي هو الوجود، وأنه ينظر إلى مراتب ونظام وسلسلة الوجود، يقيم الدليل على إثبات الصانع عن طريق النظر إلى مراتب الوجود .

ودليل الاستقامة، الذي ذُكر، كان من قِبَل الحكيم الإلهي؛ لأنه نظر إلى الموجود، ومن كثرات الوجود ومراتبه انتقل إلى الذات الأحدية، ونظر إلى المراتب الممكنة بما أنها موجودات ممكنة، وأقام ذلك الدليل.

والحكيم المتألّه المتوغّل في الألوهية والغائص في الوحدة، نظر إلى صرف الوجود التام الوجود من خلال وحدة الوجود ، وأقام البرهان من

نفس ذات الواجب على ذاته هو، وقال: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِه بِذَاتِه»[١]؛ ولأن الحكيم الطبيعي ـ لا الطبيعي المنكر لله، بل الطبيعي الإلهي الذي عمله تحقيق وضعية وكيفية وحقائق العلم الطبيعي، ويفتح صفحة هذه الطبيعة والمادة، وشغله مطالعة الحقائق وكتب هذه الموجودات الواقعة في عالم الطبيعة، ويجعل الجسم ـ بما أنه قابل للتغيير، وبما أنه متحرك أو ساكن ـ محط بحثه، فيقيم من حركة الطبيعة دليلاً على الذات المقدسة الطاهرة لمبدأ عالم الطبيعة والمادة.

وهذا الحكيم الطبيعي يقيم البرهان مرّةً من خلال أصل الحركة ـ أعم من أن تكون حركة مطلق الأجسام أو الحركة الفلكية أو حركة النفس[٢] ـ واخرى عن طريق الحركة الفلكية[٣] ـ التي قال بها الحكماء القدامى بمعونة مقدار من الحدس ومقدار من البرهان[٤] ـ وثالثة من حركة النفس على وجود المبدأ.

أما عن طريق الحركة المطلقة فقد قالوا: الحركة عبارة عن الخروج من القوة إلى الفعل[٥]، أو الانتقال من مكان إلى مكان آخر، ولأن الحركة واحدة من الحوادث فلابد أن تستند إلى محرك غير متحرك؛ لأن معنى الخروج من القوة إلى الفعل هي وجدان الشيء لشيء، ووجدانه للصورة الكمالية بعد أن كان فاقداً لها.

---

١ ـ بحار الأنوار: ج ٨٧ ص ٣٣٩ ح ١٩.

٢ ـ الأسفار الأربعة: ج ٦ ص ٤٢.

٣ ـ المطارحات (شيخ الإشراق): ج١ ص ٣٣٨، الأسفار الأربعة: ج٦ ص ٤٣.

٤ ـ المباحث المشرقية: ج ٢ ص ١٠٦، شرح الهداية الأثيرية: ص ٢٥.

٥ ـ الشفاء (قسم الإلهيات): ص ٣٥، المباحث المشرقية: ج ١ ص ٦٧٠.

طبعاً، في صورة كون الشيء فاقداً لكمال لا يمكنه أن يعطي ذلك الشيء، لنفسه؛ لأنه إن أراد أن يكون بنفسه معطياً فلابد أن يكون قبل وجدان نفسه واجداً لذلك الكمال؛ كي يعطي نفسه، وإذا كان من قبل واجداً فلم يكن فاقداً ؛كي يكون مستحقاً للعطاء، فيلزم من ذلك الدور .

بناءً على هذا، فمع أننا نرى أن حركة الأشياء ضرورية ولكن لابد من وجود معط ومحرك يعطي هذه الأشياء حركة، وهكذا في الحركة الانتقالية من مكان إلى آخر، فإن ذلك الانتقال وتلك الحركة حادثة، إذاً لابد أن تكون قوة في الإنسان غير تلك الحركة تكون هي الموجبة لتلك الحركة، وإذا قلنا: إن للمتحرك محرك آخر وذلك المحرك: إما بذاته محرك بلا متحرك، أو متحرك بمحركية الغير، فإذا قلنا: إن ذلك المحرِّك نفسه غير متحرك، إذن يثبت الواجب، وإن قلنا: إنه محتاج إلى محرك آخر قبله، وهكذا... يلزم من ذلك التسلسل .

ونحن قلنا سابقاً: إن التسلسل هنا بطريقين على نحو الترتّب:

أحدهما: أن المتحرك له محرك؛ ولأن ذلك المحرك بذاته متحرك فيلزمه محرك وهكذا، فعلّة هذا المتحرك هي الحلقة الأولى من حلقات المتحركين؛ لأن المعلول متحرّك للحلقة الثانية، ولذا وكما قلنا سابقاً: إن المعلول كما أنه في الحدوث محتاج للعلة فهو في البقاء أيضاً يحتاج إلى علة، إذاً فمحرك هذا المتحرك يجب أن يكون موجوداً، ولأننا فرضنا أن حركة نفس ذلك المحرك معلولة للغير، إذاً فذلك المحرك الثاني يجب أن يكون موجوداً، وهكذا كلما ذهبنا في السلسلة إلى الأعلى؛ فلأجل حفظ معلوله لابد أن يكون موجوداً بقاءً، بناءً على هذا فإن المحركات بالفعل متتالية ومحيطة وسابقة على بعضها، ويجب أن توجد مقارنة لبعضها من حيث الوجود، وهذا التسلسل الترتّبي باطل .

إذاً فلابد للحركة من مبدأ تام التمام بحيث لا تجوز عليه الحركة، وتمام الفعليات تكون فيه بنحو أتم وأكمل من أزل الآزال إلى أبد الآباد، وفي لا يزال ولم يزل له وجود محرك غير متحرك، وذلك عبارة عن الذات الأقدس ذو الجلال (يا محوّل الحول والأحوال).

إثبات الواجب عن طريق حركة الأفلاك

وأما عن طريق حركة الأفلاك فكما قلنا: فإن الحكماء قالوا بحركة الأفلاك، فللبعض حركة من المشرق إلى المغرب، ولبعض حركة من المغرب إلى المشرق، وللفلك الأعلى حركة من المشرق إلى المغرب. وبحدس أن للشمس والنجوم طلوع وغروب ـ بصرف النظر عن أن الأرض ربما تكون متحركة ـ فقد قالوا بالحركات الدورية للأفلاك.

طبعاً، الحركة إما طبيعية وإما اختيارية أو قسرية، فحركة الأفلاك غير طبيعية؛ لأن الحركة الطبيعية مستقيمة، لأن الحركة الطبيعية بالميل الطبيعي، والميل الطبيعي- طبعاً- يحصل إلى جهة من الجهات. مثلاً: حركة الحجر من الأعلى إلى مركز الأرض إما بواسطة قوة جاذبة موجودة في الأرض ـ كما يقولون بذلك فعلاً ـ وإما بالميل الطبيعي للحجر، وفي النهاية يتحرك نحو الجهة التي يميل إليها بالطبع، وبعد أن تصل إلى تلك الجهة فإنها لن تتحرك منها؛ لأن المائل إلى نقطة لا يهرب عنها؛ لأن معنى الميل أنه لا يهرب من تلك الجهة وإلا لم يكن مائلاً إليها، وهذا المعنى لازم للحركة المستقيمة.

أما الحركة الدورية في الفلك فهي أنه دائماً هارب عن النقطة التي قد تحرك نحوها، ودائماً لا ينقطع عن جذب النقطة المتمايل إليها أبداً وإلا لم يهرب منها.

وبالجملة، فالمتحرك في الحركة الطبيعية يسلك الطريق المستقيم بجاذبية العشق إلى النقطة التي عشقها، فإذا وصل إلى المعشوق فإنه بعد ذلك لن يهرب منه، بل سيكون بينهما وصل قلباً وقالباً، إذاً فحركة الأفلاك حركة غير طبيعية .

وأما الحركة القسرية: طبعاً، حركة الأفلاك ليست قسرية طبيعية؛ لأن معنى القسر الطبيعي هو أن الحركة طبيعية، وأن القاسر يقسر الطبيعة ويمنعها، ولقد قلنا حركة الأفلاك لم تكن طبيعية كي يكون قسرها قسر من الطبيعة. فعدم القسر الطبيعي بالنحو الذي بيّناه صحيح، وليس صحيحاً بالنحو الذي بيّنه الملاّ هادي في الحاشية؛ لأنه قال: حركة الأفلاك كانت (لا يزال) وإذا كان هناك قسر من الطبيعة فجَعْل الطبيعة سيكون لغواً؛ لأن القسر الدائمي والأكثري بالبرهان لغواً وخلاف الحكمة.

ووجه أن هذا البيان غير صحيح: أننا نعتبر أن القسر الدائمي والأكثري غير لازم؛ وذلك لأن الله تعالى حكيم، حتى لا يلزم منه اللغو في عمل الحكيم، وهذا البرهان الذي تطرقنا له هو لأجل إثبات الحكيم بالذات . إذاً فهذا البيان دور باطل. بقيت الحركة الاختيارية: وهي إما اختيارية محضة، وإما جبرٌ وقسرٌ في الاختيار؛ لأن الفعل الذي يصدر إما باختيار وإرادةً، وإما بالجبر في الإرادة بحيث يقلب الإرادة، ولكن على أي حال فالفعل إرادي .

بالجملة قلنا: لا يمكن أن تكون حركات الأفلاك حركات طبيعية؛ لأن الحركة الطبيعية مع الميل الطبيعي إذا وصلت إلى النقطة الطبيعية فلا يمكنها بعد ذلك أن تهرب منها، وأما أنه لا يمكن أن يكون قسراً طبيعياً فلأن القسر الطبيعي يلزمه مبدأ طبيعي حتى لا تسمح القوة القاسرة أن يتحرك المبدأ الطبيعي وفق طبيعته، إذاً فحركة الأفلاك لابد أن تكون حركة إرادية والفعل الذي يصدر عن إرادة لابد أن يحصل بمناسبة مبادئ الإرادة،

ومبادئ الإرادة هي قوة غضبية وشهوية وواهمة وعقلية .

أما القوة الغضبية: فغاية كل فعل مبدأهُ القوةُ الغضبية لابد أن يكون غضبياً . مثلاً: هذه القوة في الحيوانات أُبدعت لدفع المضرات؛ كي تدفع المضرات وأسباب الفناء المتوجه لها . فعندما يتحرك مبدأ الغضب فلابد أن يحصل انتقام، ولأن الحيوانات قابلة للفناء بسبب المضرات، ومادتها وتركيبها قابل للتضاد، فإنها في المقابل لها ميل وحب لموجبات ذلك.

إثبات الواجب عن طريق حركة النفس

ولا ترديد أن الإنسان له ميل للعلم المحيط والجامع . طبعاً ـ كما قلنا ـ :ليس الانسان عاشقاً لمفهوم العلم، بل هو يعشق كل ما هو متحقق في الخارج، وذلك أيضاً ليس ميله للعلم المقيد بل له ميل إلى العلم المحيط والجامع، وليس العلم فقط هكذا بل كل ما يعشقه الإنسان هكذا . مثلاً السلطان قبل أن يصل إلى السلطنة يظن أنه يكفيه التسلط على إيران، فإذا صار سلطانَ إيران فإنه ينفر من التقيّد ويريد أن يكون سلطاناً للبلدان المجاورة، فإذا تسلّط يوماً ما على الأرض وعلم أن بالإمكان التسلط على المريخ فإنه يرسل جيشاً إلى هناك .

لا يظن أن الإنسان- ومن باب الجهل المركب- صار عالماً بالمرأة الجميلة فيعشقها في حين أن المعشوق لا وجود له البتّة؛ لأننا قلنا: من الضروري أن يكون المتضايفان متكافئان في الخارج، وذلك الشخص لم يكن عاشقاً لوجود الجمال الذهني؛ لأن ذلك الوجود مقيّد وأيضاً ليس له و جود في الخارج . إذاً فعشق ذلك الشخص متعلق بالجمال المطلق بما أنه جمال مطلق .

وكذلك إذا تصور إنسان علماً غير هذه العلوم في حين أن ذلك العلم لا

وجود له في الخارج، فلا يمكن القول: إن هذا حبٌ بدون محبوب؛ لأن الوجود الذهني مقيد، والحب لا يتعلق بالشيء بما أنه مقيد، والخارج خالٍ مما كان قد تصوره الشخص، وبناءً على ما قلناه: من أن المتضايفان متكافئان في الخارج؛ إذاً فلهذا الحب معشوقا ولكن ليس بما أنه مقيد بل بما أنه مطلق غير محدود، وذلك العلم غير محدود .

وبالجملة، ففي العائلة البشرية فطرتان أصليّتان: إحداهما عشق الكمال المطلق، والأخرى النفور من النقص. فالإنسان في الوقت الذي هو يعشق علم الفلسفة هو متنفر من كونه يعلم منه القليل، وإن كان مطلوبه ذات العلم . فهاتان الفطرتان متعانقتان مع حقيقة الإنسانية، غايته أن الإنسان اشتبه في تمييز المعشوق ففقد معشوقه، يحسب أن الكمال في المال، أو في نيل الوصال بالمرأة الفلانية، أو كونه عالماً بالعلم الفلاني، فعندما يصل إلى ذلك يرى أنه لم يكن الكمال المطلق، وهو ناقص، فيتخطّاه ولا يقف عنده .

والحاصل، حتى أشقى الأشقياء طالب للكمال لكنه أخطأ في تمييز ما به الكمال، فيزيد (لعنه الله) يعتبر أن كماله في قتل الحسين عليه السلام .

وبالجملة، كل شخص أخطأ في تمييز هذا المعشوق، فأنت تظن أن ذلك المعشوق هو معرفة الاستصحاب، والتاجر يظن أنه جمعُ المال، وعالم الموسيقى يظن أنه اللحن اللطيف . والحاصل، فجميع الناس لهم عشق واحد ومعشوق واحد، بل إن كل العالم له معشوقٌ، وتعدد المعشوق محال، فهو عشق واحد ومعشوق واحد، وذلك هو الكمال الأتم الأكمل غير محدود، غايته أنه وجد ذرة من ذلك الكمال على سلسلة النظام البسيط، وعندما يرى عاشقُ الكلِّ أثر المعشوق فإنه يصير عاشقاً للظل والأثر والعلامة أيضاً؛ لأن ذرة من الكمال المطلق أشرقت على سلسلة نظام العالم هذه، وهذه العلوم علامة على ذلك العلم غير المحدود، لذا فالإنسان عاشق

لهذا المعلوم، ففي نفس الوقت الذي هو ذاتاً عاشقٌ هو متنفّر من تلك الجهة الناقصة والتقيدية .

وبالجملة فالعشق واحد والمعشوق واحد، والكل بالقهر والجبر يبحثون عن ذلك المعشوق، وربما يكون هذا المعنى عن ابن عباس في تفسير ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾[1] إذ إن تبدّل الفطرة محال أصلاً بالاستحالة العقلية، والكل مجبورون بأن يتعبدوا بذلك الكمال المطلق وأن يطيعوه، (وبه تطمئن القلوب) ، (والكل على بابه عكوف) فهو غاية الغايات لكن التقصير في تمييز ذلك الكمال الأكمل الأتم .

وبالجملة، فقد أودعت فطرة عشق الكمال في جبلّة عامة الناس، فإذا عبروا عنه عليهم السلام في الأخبار بـ(فطرة التوحيد) و (فطرة الإسلام) فكل ذلك صحيح[2] .

*****

---

١ ـ سورة الإسراء، الآية ٢٣ .

٢ ـ تقريرات فلسفه امام خميني رحمه الله (شرح منظومة) : ج ٢ ص ٤٨ ـ ٥٥ .

برهان المتكلمين

برهان من طريق حدوث العالم، ونقد هذا البرهان

من في حدوث العالم قد انتهج فإنه عن منهج الصدق خرج

استدل بعض المتكلمين لإثبات الواجب بالحدوث وأن العالم لم يكن في زمان من الأزمنة ثم كان، والشيء الذي لم يكن في السابق فهو في وجوده محتاج إلى علة[1].

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح عند الفيلسوف؛ لأننا قلنا سابقاً: بأن علة احتياج الممكنات إلى العلة ليس هو الحدوث، سواء كانت علة تامة أو جزء العلة أو شرط العلة، فالحدوث لم يكن مناط الاحتياج، سواء بنحو الشرط أو الشطر، بل مناط الاحتياج هو الإمكان؛ لأن الحدوث مفهوماً مركب من (عدم الوجود والوجود) وبعد الوجود ينتزع الشيء، ومادام (الوجود) لم يحصل من (عدم الوجود) فإن الحدوث لا ينتزع، إذاً مرتبة انتزاع الحدوث بعد وجود الشيء، والحال أن الشيء في الوجود محتاج، ومناط الاحتياج هو ذلك الشيء الذي يكون موجوداً قبل الوجود، وإلاّ فبعد أن يوجد الشيء فإن ما يحصل بعد وجوده لن يكون مناط احتياج وجود

---

١ ـ شرح المواقف: ج٨ ص٢ ـ ٥، شرح المقاصد: ج٤ ص١٦.

ذلك الشيء .

وببيان آخر: الحدوث مفهوماً مركبٌ من عدم الوجود السابق والوجود اللاّحق، فنرى أن كل جزء من الجزأين الذي نلاحظهما لا يمكن أن يكون مناط الاحتياج لعدم الوجود السابق؛ لأن عدم الوجود عدمٌ ولا يحتاج إلى علة، ولا يمكن القول: إن الوجود اللاّحق بعد الوجود هو مناط الاحتياج؛ لأن الوجود وجودٌ، ونحن نريد أن نقول بمناطٍ للوجود، وأنه ما هو مناط احتياج هذا الوجود في موجوديته؟ فيجب القول إن مناط احتياج الوجود في موجوديته غير ذات الوجود .

وقلنا سابقاً: إن مناط احتياج شيء في وجوده وموجوديته إلى العلة جهة إمكانه، حيث إنه في مرتبة نفسه وذاته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، والعدم والوجود خارجان عن مرتبة الذات وحقيقة الشيء، وكل واحد من الطرفين (الوجود والعدم) بالنسبة إليه متساوي بنحو أنه لا يحمل عليه أي من الوجود والعدم في مرتبة الذات؛ لأن الشيء في مرتبة الذات لا يستحق أي حملٍ غير حمل ذاتياته عليه وإلا يلزم أن يدخل الشيء الذي نعلم أنه خارج عن الذات ومرتبة حقيقة الشيء في ذات الشيء . هذا ما قالوا إن: (الماهية من حيث هيَ هي ليست إلاّ هي) ، فالإنسان في مرتبة الذات لم يكن مستحقاً أي نوع من الحمل إلا (الإنسان إنسان) .

وإذا قلنا في مرتبة الذات: الإنسان موجود ومستحق لهذا الحمل، فإنه يلزم أن الوجود كان في مرتبة ذات الإنسان ومن مقومات ماهيته، في حين أننا نعلم أن الإنسان لم يكن شيئاً غير الحيوان الناطق، وأن الوجود خارج عن حقيقة الذات ومفهومها، وأن الوجود في تصور ماهية الإنسان مغفول عنه، ولذا قالوا: (الماهية من حيث هيَ هي ليست إلاّ هي) . والماهية في مرتبة الذات ليست موجودة ولا معدومة .

وما قالوا من أن: (الماهية لا معدومة ولا موجودة) ليس ارتفاع المتناقضين؛ لأن الإنسان في حاق الواقع أو في صفحة الوجود إما موجود أو غير موجود، ولا مفرّ عن أحد هذين الاثنين، إلاّ أن نصرف النظر عن اشتغال صفحة الوجود أو خلوها وأن نجعل أصل الذات ومرتبة الطبيعة والحقيقة الإنسانية محطّ نظرنا .

والحاصل، فالشيء مسلّم أنه في نفس الأمر إما موجود أو معدوم، وارتفاع المتناقضين بخلو واشتغال صفحة الوجود بهذه الملاحظة محال، ولكن ما نقوله من أن: (الماهية من حيث هيَ هي ليست إلاّ هي) هو غير هذا الرأي، بل نصرف النظر في ذلك عن صفحة الوجود وننظر إلى الحقيقة والذات، ونراه في مقابل الحقائق الأخرى، مثل أن ننظر إلى الهوية الإنسانية في مقابل الهوية البقرية، وأنه ما هو الباعث لأن كان ذاك إنسان وهذا بقر، مع قطع النظر عن الوجود الذي هما شريكان فيه .

من هنا رأوا أن (الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي لا معدومة ولا موجودة) وعدّوا ذلك من أدلة أصالة الوجود؛ لأن الجعل كان قبل أن يتعلق بالماهية كانت (من حيث هي هي) ، وبعد أن تعلق بها وأفيض عليه[1] من مصدر الفيض، فإن المجعول لابد أن يكون وجوداً وإلاّ فالماهية ـ قبل الجعل ـ في مرتبة الذات تستحق حمل الذاتيان على ذاتها .

مناط الاحتياج إلى العلة

وبالجملة، نرجع كلامنا إلى ما كنا فيه وهو: هل أن مناط الاحتياج هو

---

١ ـ طبعاً إفاضة الشيء الذي لم يكن موجوداً ويجب أن يكون، وجعل ما يجب أن يكون محققاً بعين الجعل وإلاّ فلا معنى للجعل .

الحدوث أم الإمكان؟

قلنا: إن الحدوث معنى انتزاعي واعتباري مركّب من عدم الوجود السابق والوجود اللاّحق؛ ولأن مفهومه مركب فلابد أن يكون لكلا الجزأين مناط انتزاع حتى يتحقق الانتزاع في المرتبة الثانية، وعليه فلابد أن يكون الوجود بعد العدم بحيث يكون الوجود لاحقاً في مرتبة سابقة على معنى الحدوث، والشيء الذي في المرتبة اللاّحقة في مرتبة سابقة على معنى الحدوث، والشيء الذي في المرتبة اللاّحقة وبعدها ينتزع، لا يمكن أن يعتبر مناط احتياج الوجود إلى العلّة؛ لأن مناط الاحتياج لابد أن يكون قبل المحتاج، ومرتبة المحتاج ـ التي هي وجود ـ قبل الحدوث.

إذاً ليس الحدوث هو مناط الاحتياج لا بنحو العلّة التامة أو الشرط بل إن ما هو مناطٌ وكل المناط هو إمكان الشيء، حيث إن الإمكان في مرتبة ذات الشيء كانت قبل الوجود والعدم، والوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الشيء متساويان، وكلاهما خارج عن مرتبة الذات، والذات ليس بها اقتضاء أيّهما، بناءً عليه فإذا أراد أن يتحقق واحد من الوجود والعدم فإنه لا يلزم منه الترجيح بلا مرجّح بل يلزم الترجّح بلا مرجّح. إذاً فما دام لم ترجّح العلة جانب الوجود فلا يستطيع الممكن أن يتجافى من مرتبة ذاته، ويقتضي شيئا لا تقتضيه ذاته كي يلزم الترجّح بلا مرجّح.

إذاً لا يمكن الاستدلال بحدوث العالم، بل يمكن إثبات المبدأ من جهة إمكان الأشياء بالبيان الذي ذكرنا سابقاً؛ وقلنا: عندما ننظر إلى المراتب الوجودية للمكنات فمن طريق كون الممكن في حدّ ذاته ليس له قابلية أن يكون موجوداً يجب أن تكون علة أخرى، وتلك أيضاً إن كانت ممكنة فهي أيضاً محتاجة في وجودها إلى علّة، وهكذا يلزم التسلسل، إذاً لابد من علة ليست ممكنة، بل واجبة وغير محتاجة إلى شيء آخر في الوجود.

والحاصل، فجهة إمكان الممكن هي مناط احتياجه للعلة في الوجود، وإمكان الشيء في مرتبة ذاته سواء في حال العدم أو في حال الوجود ولو كان الشيء موجوداً أيضاً؛ لأن مرتبة الذات ليس بها اقتضاء للوجود، فالإمكان معه .

لذا فكما أن الممكن محتاج للعلة في الحدوث فهو في البقاء أيضاً محتاج للعلة، فإذا رفعت العلة يدها عن الممكن سيكون معدوماً، ولذا فمعدومية الشيء غير محتاجة لعلة بل نفس عدم علة الوجود كافية لعدم المعلول، ولا يلزم علة أخرى توجب العدم، بل عدم العلة الوجودية كافية للعدم[1].

*****

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج٢ ص ٥٥ ـ ٥٨ .

برهانان آخران

إثبات الذات الواجبة ببرهان الأسد الأخصر

ومن مسمّىً بالأسد الأخصر وغيرها فاعرف بها تستبصر

ومن أدلة إبطال التسلسل الدليل المسمّى بالأسدّ الأخصر[1]، الذي ذكره الفارابي[2]، وأفضل بيان له: أن العلة التامة يجب أن تسدّ جميع أنحاء وطرق الأعدام المتوجّهة للمعلول؛ كي يوجد المعلول، وإلاّ إذا لم تستطع أن تسدّ ولو جهة واحدة من طرق العدم فإنها لا تستطيع إيجاد المعلول؛ ولأن أحد طرق عدم المعلول نفس عدم العلة، إذاً لابد أن يُسدّ طريق عدم العلة أيضاً لتسد جميع طرق أعدام المعلول حتى طريق العدم الذي من جهة عدم العلة؛

---

١ ـ انظر: الأسفار الأربعة: ج٢ ص ١٦٦ ، شوارق الإلهام: ج١ ص ٢٢٤ .

٢ ـ أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي، من كبار الفلاسفة وأعاظم الحكماء المسلمين في القرن الرابع الهجري، عُرف بالمعلم الثاني، اشتغل بتحصيل علوم الرياضيات والفلسفة في بغداد، وهناك تتبع كل كتب أرسطو وطبقها، ولم يفتر عن مطالعتها، وقد وصل إلى مرتبة في علم الطب والمنطق وفنون الفلسفة والموسيقى لم يصل إليها آنذاك أحد من علماء المسلمين، توفي سنة ٣٣٩ هـ، من آثاره العلمية: آراء أهل المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة، إحصاء العلوم، تحصيل السعادة، الجمع بين رأيي الحكمين أفلاطون وأرسطوطاليس، التعليقات في الأمور العامة في الطبيعيات .

لكي يوجد المعلول. إذاً لابد أن يكون وراء كل فرد فرد من هذه السلسلة حافظ يسد كل طرق أعدام معلوله .

ثم إذا قلنا: إن جميع ما في هذه السلسلة معاليل بدون أن تكون بينها علّة محضة، فإنه يلزم أن ينفتح طريق لعدم المعاليل الذي هو عدم العلة، وفي النتيجة لا ينبغي أن تكون الموجودات المعلولة ـ على هذا ـ موجودة أبداً .

وبعبارة أخرى: وجود كل معلول مرتبط بأن تسدّ علته التامة طرق أعدام معلولها، ومن ضمن طرق عدم المعلوم عدم علته التامة، إذاً لابد أن يُسدّ طريق عدم المعلول هذا أيضاً؛ كي يوجد المعلول. ثم إذا قلنا: إن جميع ما في هذه السلسلة معاليل، وفي ذات الوقت الذي هي علة هي أيضاً معلول، يلزم منه أن العلة لم تسدّ طرق عدم معلولها ـ والتي أحدها عدم نفس العلة ـ لأن نفس العلة بذاتها معلولة للغير، بناءً على هذا فالعلة لم تستطع أن تسدّ طريق عدم ذاتها، وفي النتيجة فإن نفس العلة لم توجد؛ ولأننا أحطنا بجميع الأفراد على نحو القضية الحقيقية، وبالفرض قلنا: إن جميعها معاليل لاتصل إلى العلة التي هي علة وليست معلولاً، إذاً يلزم منه أن المعلول أيضاً بذاته لا يستطيع أن يحفظ وجوده .

بناءً عليه، حتى إن كان هذا المعلول علة لما هو أنزل منه، وأنه سدّ جميع أنحاء أعدامها، إلا أنه؛ لأنه معلول فإنه لم يحفظ نفسه، ولم تسدّ جميع طرق أعدام معلوله. إذاً فالمعلول يجب أن لا يوجد . لذا فلا محالة لابد أن نقول بذات واجبة الوجود وجودها من نفسها وقيامها بذاتها، ومن هنا قالوا: كل موجودٍ تراه فانه دليل على وجود ذات واجب الوجود، ونظام العالم هذا هو بنفسه دليل على وجود لمبدأ وعلة العلل الذي هو بذاته لذاته

من ذاته . إذاً بهذا الدليل الأسدّ الأخصر يثبت وجود واجب الوجود[١] .

*****

برهان إتقان الصنع

درجة اخرى من درجات التفكر، التفكر في لطائف الصنعة و إتقانها، و دقائق الخليقة بقدر الطاقة البشرية، ونتيجته العلم بمبدأ الكل والصانع الحكيم. وهذا عكس برهان الصدّيقين؛ لأن مبدأ البرهان في ذلك المقام هو الحق تعالى عزّ اسمه، ومنه يحصل علم بالتجلّيات والمظاهر والآيات. وفي هذا المقام يكون مبدأ البرهان هي المخلوقات ، ومنها يحصل علم بالمبدا والصانع، وهذا البرهان يناسب العوام، وليس لهم حظ من برهان الصدّيقين، وربما لهذا ينكر الكثيرون أن النظر في الحق مبدأ للعلم به، وأن العلم بالمبدأ يوجب العلم بالمخلوق.

وبالجملة فالتفكر في لطايف ودقائق الصنعة واتقان نظام الخلقة من العلوم النافعة، ومن فضائل الأعمال القلبية، وخير من جميع العبادات؛ لأن نتيجته أشرف نتيجة .

وعلى الرغم من أن النتيجة الأصلية لجميع العبادات والسرّ الحقيقي لها هو حصول المعارف، ولكن كشف هذا السر والحصول على هذه النتيجة لنا غير متيسرين للجميع، بل إن لذلك أهلاً، تكون لهم في كل عبادة بذرة لمشاهدة أو لمشاهدات .

وعلى أيّ حال فإن الإطلاع على لطائف الصنعة، وأسرار الخليقة بحسب الحقيقة والواقع لم يتيسّر للبشر حتى الآن .

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج١ ص ٣٥٢ ـ ٣٥٤ .

إن أساس الخليقة ونظامها يكون من الدقة والاستحكام، ومن الجمال والكمال في مستوى لو أن الإنسان أمعن النظر في أي كائن مهما كان ـ بنظره ـ حقيراً، ومدققاً في كل علومه التي اكتسبها خلال قرون، لما اطلع على نسبة واحد بالألف من ذلك، فضلا عن أن يتمكن من إدراك النظام الكلي الجملي، ساعياً عن طريق أفكاره البشرية الجزئية الناقصة أن يفهم بدائعه ودقائقه. إننا سنلفت انتباهك إلى إحدى دقائق الخلق مما هو قريب بعض الشيء من الأفهام، ويعدّ من المحسوسات، (اقرأ الحديث المفصل عن هذا المجمل).

أيها العزيز، انظر وتأمل في العلاقة التي بين هذه الشمس والأرض، وفي المسافة المعينة بين الأرض والشمس، وحركة الأرض حول نفسها وحول الشمس، تلك الحركة التي تكون على مدار محدّد فيحصل منها الليل والنهار والفصول. فما أتقنه من صنع، وما أكملها من حكمة؟! ولولا هذا التنظيم، أي لو كانت الشمس أقرب أو أبعد، لما تكوّن في الأرض ـ في الحالة الأولى من الحرارة، وفي الحالة الثانية من البرد ـ معدن، ونبات، وحيوان.

وكذلك لو توقّفت الأرض عن الحركة، على ما هي عليه من البعد عن الشمس لما كان الليل أو النهار، ولا كانت الفصول، ولما تكوّنت الأرض نهائياً أو القسم الأكبر منها. ولا يقتصر على هذا أيضاً، فإن أوج و أقصى نقطة للأرض عن الشمس، يقع في جهة الشمال؛ لكيلا تزداد الحرارة فتصاب الكائنات بالضرر. وكذلك الحضيض، أو أقرب نقطة بين الشمس والأرض، يقع في جهة الجنوب؛ لكيلا يصاب أهل الأرض بضرر من البرد. ولا يكتفي بهذا أيضاً، فالقمر المؤثر في تربية موجودات الأرض، يعاكس الأرض في سيرها، بحيث عندما تكون الشمس في شمال الأرض يكون

القمر في جنوبها، والعكس بالعكس، إذا كان هذا في الشمال، كانت تلك في الجنوب، وذلك لانتفاع سكان الأرض منهما .

هذه كلها من الأمور الضرورية المحسوسة، غير أن الإحاطة بدقائقها ولطائفها لا تكون إلا لخالقها الذي علمه محيط بكل شيء . ولكن لِمَ ابتعدنا كل هذا البعد؟ إذا فكّر المرء في خلقته، على قدر طاقته وسعة علمه: أولاً في مداركه الظاهرة التي صنعت وفق المدركات والمحسوسات، إذ إن لكل مجموعة من المدركات، التي توجد في هذا العالم، قوة مدركة بوضعية وترتيب محيّر للعقول . وجعلت للأمور المعنوية، التي لا تدرك بالحواس الظاهرة، حواس باطنة تدركها.

دع عنك علم الروح والقوى الروحية للنفس، مما تقصر مدارك الإنسان عن فهمها، واتجه بنظرك إلى علم الأبدان وتشريحها وبنائها الطبيعي، وخصائص كل عضو من الأعضاء الظاهرية والباطنية. انظر ما أغرب هذا النظام وما أعجب هذا ا لترتيب؟! مع أن علم البشر وعلى مدى قرون لم يبلغ حتى الآن معرفة واحد بالألف منه، حسب الاعتراف الصريح بأفصح لسان من جميع العلماء بعجزهم، مع أن جسم الإنسان بالنسبة إلى كائنات الأرض الأخرى لا يزيد على مجرد ذرة تافهة، وأن الأرض وجميع كائناتها لا تعدل شيئاً إزاء المنظومة الشمسية، وأن كل منظومتنا الشمسية لا وزن لها إزاء المنظومات الشمسية الأخرى، وأن كل هذه المنظومات الكبيرة منها والصغيرة، مبنية وفق ترتيب منظّم، ونظام مرتب، بحيث أن أيّ نقد لا يمكن أن يوجّه إلى أتفه ذرّة فيها، وأن عقول البشر كافة عاجزة عن فهم دقيقة من دقائقها. فهل بعد هذا التفكّر يحتاج عقلك إلى دليل آخر ليذعن بأن كائناً عالماً، حكيماً، لا يشبه الكائنات الأخرى هو الذي أوجد هذه الكائنات بكل حكمة ونظام وترتيب وإتقان؟ ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ

وَالأَرْضِ ﴾[١].

إن كل هذا الخلق المتقن الذي يعجز عقل الإنسان عن فهمه، لم يظهر عبثاً وتلقائياً! فلتعمَ عين القلب التي لا ترى الله، ولا تشاهد جمال جميله في هذه المخلوقات! وليمحق الذي يبقى في الشك والتردد بعد كل هذه الآيات والآثار؟ ولكن ما الذي يستطيع هذا الإنسان المسكين عمله بالأوهام؟

لو أنك عرضت مسبحتك وزعمت أن حبّاتها قد انتظمت تلقائياً من دون أن ينظمها منظم، لاستهزأت بك البشرية. والأدهى من ذلك أنك لو أخرجت ساعتك من جيبك وزعمت نفس الزعم أيضاً بالنسبة إليها، ألا يخرجونك من زمرة العقلاء؟ وألا يرميك كل عقلاء العالم بالجنون؟ فإذا وُصِفَ الذي يخرج نظام هذه الساعة من قاعدة العلة والمعلول، بأنه مجنون ويجب أن يحرم من حقوق العقلاء فما الوصف المناسب الذي يجب أن يوصف به مَنْ يزعم أن نظام هذا العالم، لا بل هذا الإنسان ونظام روحه وجسمه قد ظهر تلقائياً؟ هل يجب إبقاؤه في زمرة العقلاء؟ ترى أي أبله أشد من هذا؟ ﴿قُتِلَ الإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾[٢]. فليمت هذا الإنسان الذي ليس له علم يحيا به، وهو غارق في بحر ضلالته[٣].

*****

معرفة لطائف الخلقة في نفس الإنسان

وطرق التفكر في لطائف الصنع كثيرة لا تعد، ولكن أكثرها قرباً هي النفس ومعرفتها، كذلك صنع البدن وأفعاله إلى معرفة الله «من عرف نفسه

---

١ ـ سورة إبراهيم، الآية ١٠.

٢ ـ سورة عبس، الآية ١٧.

٣ ـ الأربعون حديثا: ص ٢٢٨ ـ ٢٣١.

فقد عرف ربه» .

سنتوجه الآن إلى عملية الهضم في هذا المصنع العجيب الذي هو جسم الإنسان، فنرى في الحيوانات ـ والإنسان أحدها ـ أن كلاً منها، وبحسب التناسب مع مبناه المزاجي، يشتهي غذاءً خاصاً .

ومعنى هذا: أنّ بدنه يحتاج إليه ويستطيع الارتزاق منه، وينفر من المواد التي لا تتلاءم مع بدنه، أو هي مضرةٌ له. ولو تأخّر عن تلبية حاجته من الغذاء لعرض للمعدة وأجهزة الهضم حالة لها لذع خاص يعبّر عنها بالجوع بحيث لو لم تكن هذه الدعوة الطبيعية لأمكن أن يموت الحيوان من الجوع، ولا يقدم على تحصيل الطعام، كما يحصل في الأمزجة المنحرفة عن الاعتدال .

ومضافاً إلى ذلك جعل في سطح لسان الحيوان قوة مشخصة يشخص بها ـ حسب النوع ـ المواد النافعة من المضرة، وفي نفس الوقت جعلت في سطح هذا اللسان لذةٌ في الأغذية النافعة وقوة لفهم اللذة، فكأنها رشوة تقدم للإنسان لحفظ بنيته وسلامته، بحيث لولا هذه الرشوة لكان من الممكن أن لا يقدم على كثير من المواد النافعة وبالتدريج يخرب بناء البدن ويضمحل .

وأيضاً لكل حيوان أسنان تناسب الغذاء الذي يحتاج إليه، ويلائم بدنه لمّا يتحلل. فللحيوانات المفترسة ـ أي التي يكون اللحم أكثر نفعاً لمزاجها ـ أسنان حادّة تناسب أكل اللحم، وللحيوانات التي تأكل النبات ـ يعني التي يكون النبات أكثر تناسباً مع مزاجها ـ أسنان عريضة مناسبة لأكل النباتات . وبعض الحيوانات يأكل اللحم والنبات ـ يعني أنهما يناسبان مزاجه ـ كالإنسان فله نوعان من الأسنان .

وبعدما يقع الطعام في الفم، ويشتغل الإنسان بمضغه بواسطة أسنانه، يترشح من الغدد التي تحت اللسان رشحات لها دخل كامل في النضج

الهضم، وحين تحتاج الأغذية إلى ترشح أكثر يكون الترشح أكثر، وبعد الدخول إلى المعدة تبدأ عملية الهضم فتجذبه القوة الجاذبة في المعدة إلى جدارها، والقوة الأخرى وهي الماسكة تحفظه وتمسكه في جدار المعدة وترشح عليها ترشحات وتشرع في الطبخ، وبعد مدة يتم عمل المعدة، فقسم منها، وهو اللائق لأن يكون جزءاً في البدن ينجذب من العروق الدقيقة المسماة ـ الأمعاء ـ إلى الكبد، والجزء الآخر الذي لا يحتاج إليه البدن ويسمى ثفل الغذاء وسفله يدخل من المجرى، الذي في القسم الأخير من المعدة، ويسمّى بالأبواب؛ لأنه في غير وقت الحاجة مسدود، ومن هذه الأبواب يرد إلى الإثني عشري، ومنها إلى الأمعاء الصائمة ، بالتفصيل الذي هو مذكور في التشريح[1]. وهذا القسم الذي يليق أن يكون جزءاً من البدن يرد إلى الكبد، وعندها يقال له (كيلوس[2]) ويشبه ماء الكشك ثم يشتغل الكبد، ويشرع بالطبخ، ثم يحصل بعد العمل الكبدي الأخلاط الأربعة ويقال لها (الكيموسات الأربعة) وقسم منها، وهو الأصلح والأهم لتغذية

---

١ ـ القانون في الطب (لابن سينا) : ج٣ ص ٢٨٣ ـ ٢٨٦ ، الفن ١٣، المقالة: ١ في أحوال المريء وفي الأصول من أمر المعدة .

٢ ـ كيلوس أو كيموس: كلمة فارسيّة معرّبة تعني: الخلاصة الغذائية، وهي مادة ليّنة بيضاء صالحة للامتصاص تستمدها الأمعاء من المواد الغذائية في أثناء مرورها بها . المعجم الوسيط ص ٨٠٨.

والكيموس في عبارة الأطباء: هو الطعام إذا انهضم في المعدة قبل أن ينصرف عنها ويصير دماً . النهاية في غريب الحديث: ج٤ ص ٢٠٠ باب (ك) مع (م) .

وفي كتاب **فرهنگ مُعين**: ص ٢١٤ ما ترجمته: (كيموس: له معنيان: **الأول**: هي مواد غذائية موجودة في المعدة تختلط بالمواد المترشحة منها، وهي غليظة نوعا ماً . **والثاني**: استحالة الطعام في المعدة بعد الهضم إلى مادة أخرى غليظة مائلة إلى الصفرة) ، انتهى .

البدن وهو الدم يرد إلى الأوردة ومنها عروق أخرى تسمى (بالسواقي)و(الجداول) و (الرواضع) و (العروق الشعرية) فتنتشر في جميع البدن. والعمل الهضمي- وهو الهضم الثالث- يتحقق هناك، والجزء المصفى منه الذي أصبح صالحاً بدلاً لما يتحلل يترشح من المنافذ الدقيقة جداً التي هي في العروق الشعرية، ويحقق عمل الهضم الرابع هنا وفي هذا الهضم يحصل فضل بواسطة القوة المولدة المتهيئة والمفروزة من خلاصة الأغذية لتكون مبدأ لمولود آخر، وقسم من الدم الصافي والخالص الذي يرد إلى القلب، يصفى ويعدل هناك أيضاً فيرتفع منه بخار متمركز في القسم الأيسر من القلب، يرتفع من المجاري المخصوصة إلى سمت الدماغ فيشكل هناك المخ، وهو مركز الإدراك، وتفصيل كل من هذه الأمور خارج عن مقصد هذه الأوراق ولا يمكن لأحد أن يحيط بجميع أطرافها.

والآن أنظر بعين التدبر والتأمل، وفكر كيف يمكن لمواد عالم الطبيعة- في أي مصنع- أن تصفّى وتجزأ وتطبخ وتنضج على نحو يشكل من هذه المادة الواحدة المتشابهة الأجزاء، والمتوافقة الكيفية عظماً بتلك الصلابة، ويشكل في موضع آخر حجاب العين أو شبكة العين أو مخ الرأس والنخاع بتلك اللطافة، ويشكل في محل مركز الحسّ وفي محل آخر مركز الحركة، بذلك النظام المرتب الدقيق!. فكيف تصدق أي فطرة طاهرة غير ملوثة أو تفترض أن هذا النظام بهذه الدقة قد تحقق من دون منظّم كامل عالِم محيط بجميع المصالح والمفاسد؟

في حين احتار علماء التشريح والأعضاء لآلاف السنين إذ صرفوا عمرهم في تشريح أعضاء الإنسان بالدقة الكاملة، لكنهم إلى الآن، لم يصلوا إلى جميع الحقائق الدقائق . ورغم الرقيّ العلمي الموجود في عالم اليوم، مازالت عقولهم ضعيفة وعاجزة عن الوصول إلى المعرفة الكاملة؟ ألا

تحتاج الساعة الصغيرة بأجزائها البسيطة إلى صانع عالم؟

وهذه الخلقة الإنسانية بهذه العظمة والأعضاء والأجزاء التي لا تحصى، وكلٌ منها صنع بكمال الصنعة والمصلحة ألا تحتاج إلى صانع حكيم عالم؟

هل يحتاج جهاز الراديو، الذي يأخذ الأمواج المحسوسة المنتشرة في الجو ويسلّمها للمستمع، إلى صانع حكيم ومدبر كامل جدير بالتقدير؟ وجهاز الروح الإنسانية الذي يأخذ الأمواج الدقيقة المعقولة والمحسوسة والملك والملكوت ويسلّمها لا يحتاج إلى مدبر حكيم كاملٍ؟!

فلو افترض هذا إنسان محجوب (لا سمح الله) لا بل حيوان على صورة إنسان، بسبب مرض قلبه الذي هو منشأ لجميع الأمراض الباطنية، فهو خارج عن الفطرة الإنسانية، ولابد له من العلاج القطعي لهذا المرض الباطني. هذا هو الميت الذي هو حيّ بصورته، والذي يقول الله تعالى في حقّه مخاطباً الرسول العزيز في (سورة فاطر، آية ٢٢) : ﴿وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ . هذا هو الحيوان الذي يرتع في مراتع الطبيعة ويأكل منها، الذي يقول تعالى في حقّه: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُواْ وَيَتَمَتَّعُواْ وَيُلْهِهِمُ الأَمَلُ﴾[1]، ويقول: ﴿إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾[2] .

*****

---

١ ـ سورة الحجر، الآية ٣.

٢ ـ سورة الفرقان، الآية ٤٤.

شبهة الاتفاق وردّها

كل شيء يريد أن يستقر في مرحلة الذات ـ يعني الماهية ـ في سلسلة الوجود والنظام المنظم للعالم؛ فلأنه ذو ماهية إمكانية وفي حاق وسط الاستواء، وقد كتب على ناحيته بخط جلي: (أسود الوجه في الدارين) ، وجبهته ملوثة بغبار الفقر الإمكاني، لذا إذا أراد أن يرفع قدماً عن حد الاستواء والخط المستوي قهراً تلزمه علة ،وذاك هو علة العلل والقاهر على جميع الأشياء، والذي ماهيته عين وجوده . إذاً لابد أن ينتهي وجود كل موجودٍ إلى إرادة القوة الصرفة الشديدة الكاملة للموجود الذي إرادته عين وجوده، إذاً فالحظ والاتفاق في العالم كلامٌ لا معنى له .

شبهات القائلين بالاتفاق

نعم، في نظر ضيّقي الأُفق أنك حين تذهب للسوق بدون أن تقصد زيارة الصديق، والصديق أيضاً لأجل شغل مّا هو في السوق فتلتقيان، هذه صدفة. ففي صورة كانت لذهابك أسباب وعللٌ، ولمجيئه أيضاً معدات وعللٌ، بحيث لو كشفنا الحقيقة نرى أن هذه العجلة منذ الأزل في دوران، تُولّد الأسباب لتأتي بعد ذلك وتضع ـ بسبب العلل الحاصلة ـ قدماً في هذا المسير، وسلسلة العلل هذه أيضاً لابد أن تصل إلى الإرادة الأزلية المتعلقة

بهذه الحركة من أزل الآزال . أنت تظن أن الحظ والاتفاق ساعدتك في أن ترى الصديق . نعم، وإن لم تكن مقابلة الصديق غاية لفعلك، ولكنها غاية فعل ذلك القيّوم الذي سلسلة العلل هذه فعله .

إذاً، إذا كان مراد إخواننا القائلين بالحظ والاتفاق هذا الذي قلناه فنِعمَ الوفاق، وإذا لم يكن هذا هو مراد إخواننا الماديين بل كان مرادهم بتبع (ذي مقراطيس)[1] أن يعتبروا أن أصل وجود العالم بالصدفة بدون أن ينسبوه إلى المبدأ الفيّاض القيّوم كما يقول ذي مقراطيس، وقد قال: إن العالم الأول عبارة عن ذرات صغار منبثة في الجو اللاّمتناهي، بنحوٍ كانت ذرات صغار غير قابلة للانقسام، ثم لحسن الصدفة تراكمت الذرات على بعضها وعقدت ذرة عقد المزاوجة مع ذرة أُخرى فحصلت مزاوجات لا تحصى بين الذرات، ثم ازدوجت الذرتان المنضمتان إلى بعضها مع الذرات الأخرى، وهكذا انجذب الجميع بعضهم إلى بعض وامتزجوا والتصقوا حتى تشكلت الكرات وامتدّ هذا البساط بدون أن يتكئوا على شيء آخر، حصل هذا الأمر وبدون شعور ذي شعورٍ[2].

نحن ننقل الكلام إلى تلك الذرات المنبثة التي كانت منذ القدم ونسأل: هل أن ماهياتها عين وجودها، أو أنها ماهيات ممكنة ثبت لها الوجود؟

فإذا أجيب: بأنها عين الوجود فمسلّمٌ أنه كذب؛ لأنها إن كانت عين

---

١ ـ أحد الحكماء والأطباء اليونانيين المشهورين، كان تلميذ سقراط الحكيم، عاش في فترة ما بين أفلاطون الأول واسقلبيوس الثاني (في زمان بهمن بن اسفنديار) نقلت عنه بعض الآراء والنظريات في الفلسفة وخصوصاً في مبادئ الكون والفساد حيث إن أرسطو كان يرجحها على كلام أفلاطون في هذا المجال .

٢ ـ انظر: الشفاء (قسم الطبيعيات) : ص ٢٦ ، الأسفار الأربعة: ج ٤ ص ٢٥٣ .

الوجود فلا يمكن أن تكون المتخالفات من قبيل الشجر والحجر والحيوان والإنسان موجودة، والحال أنها موجودة .

وإذا أجيب: بأنها ماهيات قد ثبت لها الوجود، فإننا نسأل: هذا الشيء الذي كان بالقوة ثم تحرك وخرج إلى الفعلية، هل المحرك لهذه الحركة هو نفسه؟ إذا كان هكذا فإنه يلزم أن المحرك والمتحرك واحدٌ . وعلاوة على ذلك إذا كان بنفسه قوة فكيف أوصلت القوة نفسها إلى الفعلية؟ والحال أن المحرك لابد أن له فعلية كي يكون محركاً .

وإذا قيل: له فعلية، يلزم أن ما فرض أنه بالقوة هو بالفعل . وإذا قالوا: شيء آخر له فعلية أخرج هذا من القوة إلى الفعلية، فإننا ننقل الكلام إلى ذلك الشيء الآخر، وإذا كان ذلك الشيء الآخر بالقوة يلزم الدور أو التسلسل .

إذاً لابد أن نقول: كل ما بالقوة لابد أن ينتهي إلى شيء بالفعل من جميع الجهات وجمع الجمع، بحيث لا توجد فيه أي جهة ماهية، بل هو صرف الوجود حتى يكون قيوم جميع الموجودات وموجد تمام ما هو بالقوة، وذلك هو الذات الأحدية الذي هو صرف الوجود، والوجود الكامل الشديد القوي القاهر المفيض المشرق على كل نظام سلسلة الوجود، وإلاّ إذا لم يكن كذلك، وكان في هذه الحركة التي ترى في الموجودات حيث تخرج من القوة إلى الفعلية، فهي نفسها أخرجت نفسها من القوة إلى الفعلية، فيلزم من ذلك أن له في مرتبة المحركية متحركية، والحال أن ما هو محرك لابد أن يكون بالفعل، والمتحرك لابد أن يكون بالقوة وإلاّ يلزم اجتماع النقيضين؛ لأن ما كان له استواء كيف خرج من الاستواء بدون العلة؟ فذات الشيء المبتلى بذلّ الفقر كيف أزال هذا الذلّ؟ والحال أن فاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطياً له، إذاً لابد أن عين الفقر هو صرف

الغني، والحال أنه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[1].

وبالجملة، إذا كان إخواننا الماديين يقولون بالحظ والصدفة، فلابد أن يقولوا: لا إشكال في اجتماع النقيضين، واستحالة اجتماعهما كلام قديم، ونحن المتجددون منكرون لهذه الأحكام العقلية، وعقولنا لا تدرك استحالة اجتماع المتناقضين، فهذه الأحكام تدركها عقول الحوزويين.

وأما تلك الأشياء التي نراها من الصدف، ونتصور بزعمنا أنها خلاف نظام الوجود، مثل الشخص الذي له ستة أصابع أو رأسين، أو أن نرى جو الربيع المنعش للروح قد بث صور الحياة في النبات والأشجار، والأشجار أزهرت والصحاري أضحت نضرة واحمرّت أزهار الأشجار، واخضّرت أوراق النبات وأخذت كل الدنيا لنفسها صورة عجيبة، وفجأة أفسدت موجة البرد السابقة لفصلها كل ذلك، وأفسدت صفحة النضارة فجعلت الأشجار اليانعة صفراء، وأسقطت البراعم تحت الأشجار وألقت الأزهار على التراب، وحرمت البلابل من مشاهدة كل هذا الجمال وفصلتها عن محبوبها، وبدّلت نغمة سرورها إلى ألحان حزن وأنين ونحيب.

أو أن ترى شابّاً قد ربّاه أبواه وأحاطوا حوله بحب كالفراشيّة لسنين، فقبل أن يحتضنوا حبيبهم ترميه عاصفة الموت في أحضان التراب المظلم ضجيع الحيّات والديدان، وتجعل عينيه الجميلتين موطئ أقدام الآخرين وغبارهما أسير الرياح المخالفة، وعوض قبة الزفاف تدخله قبراً رطباً، وتجلس الأمهات اللائي ينتظرنه لاقامة مجلس فرح وزفاف في مجلس عزاء.

---

١ ـ سورة فاطر، الآية ١٥.

هذه الحركات غير المنظّمة التي تشاهد في العالم توجد إشكالين، الأول: ليس لها علة غائية. والثاني: أنها تكشف أنه ليس خلف الستار يد منظمة، وليس لصفحة الوجود منظّم؛ كي يقوم بتنظيم الأمور.

أما جواب إشكال أنها لم تصل إلى الغاية، بناءً عليه فهي جزاف بلا فائدة، وقد مرّ أن تبدّل الزهرة إلى ثمرة لم يكن فعلها (الحركات) بل فعل الغير؛ لأن أي حركة تتحركها تصل إلى (ما إليه الحركة) ويعتبر (ما لأجله الحركة) نفس المحرك الذي حرّكها.

وأما جواب إشكال أن تكشف الأمور غير العادية وغير المنظمة عن عدم وجود المنظم، أساساً هذه الأسئلة المطروحة بأنه: إذا كان هناك منظّم فلماذا تكون بهذا الشكل؟ ولماذا تكون بذلك الشكل؟ فهو لأجل أن الإنسان قائل بمحورية نفسه، ويعتبر نفسه قطب دائرة الإمكان، ويحسب الآخرين طفيل وجوده وقد سمع بعض الأحاديث وأنه (خلق العالم لأجل الإنسان وخلق الإنسان لأجله)، كما ورد في الحديث القدسي: «**يا بن آدم، خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي**»[1].

إذاً هو يتخيل أن وجود سلسلة الموجودات تدور حول الأنا، فأنا الأشرف والأفضل، وكل شيء لابد أن يكون فداءً لي، وتدور العجلة من أجلي. ومن هنا حيث ينتهي كل شيء بضرره فلماذا يتكلم ويصرخ ويقول هذه الفاكهة والزهرة لي، وإذا أضرّت برودة العالم هذه المصلحة يعتبرها خلاف النظام! والحال أنه إذا حسبنا جيداً نرى أن ضرر هؤلاء البشر على الموجودات أكثر، فكم مليون خروف يأكلون في اليوم، وكم مليون حيوان يقتلون في اليوم ويقومون بإضرارها! ففي صورة ما إذا اختير محامٍ عن

---

١ ـ علم اليقين: ج ١ ص ٣٨١.

هؤلاء الحيوانات فإنه يقول: أيها الإنسان، لماذا تلحق بهذه الحيوانات هذا المقدار من الضرر؟

فإن تكلمت مع ذلك الخروف بلغته وألْفَتّهُ إلى تلك الأضرار الإنسانية بالنسبة إلى تلك الحيوانات فإنه سيقول أيضاً: هذا خلاف النظام، حيث تسفك دماءنا فإن لنا أيضاً حق الحياة.

وبالجملة، لأن الإنسان قائل بالمحورية لنفسه؛ لذا إن أتلفت البرودة الفواكه يصيح ويصرخ، وإذا حصل أمرٌ ما، مثلاً: أن يأكل ذئب إنساناً، فإن الصحف تمتلئ من ذلك الخبر، ومن هنا سمَّوهُ مفترساً وسَبُع، في حين أن الإنسان نفسه يقتل في كل يوم عدة ملايين من الحيوانات ويأكلها، ولا يسمّي نفسه سُبعاً!! إذا اجتمعت برودة العالم وفجرت جبل (الوند) فلن يقول أحد: انفجر الحجر الفلاني؛ لأن عالم الطبيعة يستمد من علل البرودة والحرارة، وعالم الطبيعة عالم ضيّق، لذا يلتقي هذان الإثنان ويغلب أحدهما الآخر، وفي النهاية يسبب ضرراً لشخص مّا، ولكن لا ينبغي جعل وجود الفرد ضابطة؛ لأن شخصاً واحداً أو نوعاً واحداً بالنسبة إلى تمام سلسلة نظام العالم في حكم العدم، فإن هذه المنظومة الشمسية بهذه العظمة بالمقايسة مع تمام نظام العالم ـ مثل القطرة إلى جانب البحر ـ فبين الأرض والشمس مسافة كبيرة بنحو أن الشمس، والتي هي أكبر من الأرض آلاف المرات، تبدو صغيرة، ولكن نور الشمس يصل إلينا في مدة ثمان دقائق وعدة ثوانٍ.

هناك كرات نورانية أخرى قد خلقت قبل آلاف السنين بل قبل ملايين السنين ولكن نورها لم يصل إلينا. إذاً فما هي الشمس وما تبعها في مقابل هذا العالم؟ أو ما هي الأرض في مقابل الشمس؟ وما قيمة نوع واحد من البشر في مقابل الأرض ومن عليها؟ وما قيمة صنف واحد من الجماعة في

مقابل جميع البشر؟ وكم تساوي العائلة في مقابل أصناف البشر؟ أو ما قيمة الفرد في مقابل العائلة؟

بالجملة، فالنظام الأتم الكامل ـ والذي هو جمال مطلق في ظل الجميل المطلق ـ هو جمال مطلق والغاية أيضاً جميل مطلق، نحن يجب أن نحسب القضية التي تحدث بالنسبة إلى تمام العالم وأنه هل القضية الفلانية التي حدثت حسنة أم لا؟ وطبعاً، كل ما يحدث في العالم هو حسن بالنسبة إلى نظام الكل والجمال المطلق ولو كان بضرر فرد.

كما أنه إذا كان شخص طبيبٌ فقط اهتمّ بعين شخص ابتليت بألم، وسخّر همّته لشفائها ولم يهتم أصلاً بصحة وسلامة أصل وكل وجود صاحب العين، ففي هذه الصورة لازم سلامة العين عروض السكتة على البدن. وطبعاً، هكذا طبيب ليس طبيباً، أما الطبيب الذي نظره أبعد، فلأنه يرى أن بقاء العين معلولة بسبب فناء وجود صاحبها، طبعاً طبقاً لميزان العدالة والذي لا يتزلزل يقتلع هذه العين ويلقي بها بعيداً، فهنا لا حق للعين في الحياة بعد، بخلاف صورة ما إذا كان حال نفس العين هو محط النظر، ففي هذه الصورة العين لها حق الحياة.

وبالجملة، المطلوب من البنّاء الذي يشيّد بناءً هو النظم والترتيب وتجميل البناء لا تجميل شخص الطوب فقط.

مثلاً: إذا جعل بنّاء كل واحدة واحدة من الطوب محط نظره ويريد أن توضع كلها في مكان سالمة وصحيحة، سوف ترى أن وضع البناء سيختل، ولكن إذا كان كل نظره في حسن جمال كل البناء فلابد من رفع اليد عن ملاحظة الطوب واحدة واحدة؛ لأن سلامة وبقاء طوبة واحدة منظّمة في حد ذاته جيّد؛ لأنه مقتضى صناعتها، ولكن إذا رأى البنّاء أن جمال كل البناء في أن ينصّف الطوب فلابد من تنصيفه وإن كان البناء حقيقةً ليس

شيئاً سوى أفراد هذا الطوب إلا أنّ شكل وهيئة البناء ـ اعتباراً ـ غير الأفراد.

وبالجملة، بعد أن تم البرهان على وجود القيّوم فلا ينبغي الإصغاء إلى هذه الاستفسارات، علاوة على أننا بيّنّا أن هذا الصراخ وهذه الأقوال والاستفسارات لأجل أن الإنسان يرى أن لنفسه مركزية، وأنه قطب دائرة الإمكان، ويرى كل سلسلة الوجودات طفيلاً لوجوده .

والحاصل، فالذين ادّعوا الصدفة ربما يوردون علينا إشكالات:

الإشكال الأول: من (ذي مقراطيس)، قال: (العالم اتفاقي) يعني بدون مبدأ . وليس الخلاف بين الماديين والموحدين في أن كل واحد قائل بمبدأ، غايته أن أحدهما قائل بمبدأ ذي شعور، والآخر قائل بمدأ غير ذي شعور، بل إن قول (ذي مقراطيس) هو أننا إذا حللنا وجزّأنا هذه الأجسام والعالم ووصلنا إلى الذرات التي هي جزء لا يتجزأ والتي لا مبدأ لها، ثم تركّبت هذه الأجزاء والذرات المنبثة في العالم وشَكَّلت الكرات والأجسام ثم حصلت ـ بواسطة انضمام هذه الذرات ـ الحيوانات ذات الخليتين والثلاث خلايا والبقر وغيرها .

طبعاً، جواب هذا الإشكال هو أدلة وبراهين التوحيد القوية والتي سنذكرها إن شاء الله في محلها .

الإشكال الثاني: بما أنه تقع في العالم أمور غير عقلانية ـ مثل الموت الاخترامي، وتضرر الورد والبستان بالبرد ـ يُعلم أن ليس في خلق العالم علة غائية بحيث يصل هذا العالم إلى حدّ الكمال ويعطي نتيجة[1].

الإشكال الثالث: أن هذه الأمور غير المنظّمة والاتفاقية تكشف أنه

---

١ ـ الشفاء (قسم الطبيعيات) : ص ٣٠.

لا يوجد منظّم كامل[١].

طبعاً، هذه الإشكالات من قبيل الشعر والخطابيات الواعدة للإنسان، والحلوة لذائقة السمع، والطيبة الرائحة للمشام، كالإشكال الذي يقال: القرآن بنفسه قال: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ﴾[٢]، فلنكن أهل مدينة فاضلة وبلدة طيبة، ونقدّم ذلك العجوز وشيخ الطريقة والزاهد التقي، فإذا لم تكن شروط الدعاء مجتمعة فينا، فحيث إنها مجتمعة فيه فإننا نمهله أسبوعاً لنرى هل يستجاب له الدعاء أم لا! ومعلوم أن هذه الإشكالات والشعريات لا تستطيع أن تستقيم في مقابل البراهين الأولية؛ لأن مواد الأقيسة تلك ـ من قبيل الوجدانيات والمحسوسات وغيرها ـ لا تستطيع مقاومة الأوليات .

ونحن حيث أثبتنا ـ على طبق البرهان ـ وجوداً كاملاً قوياً، هو من جميع الجهات في نهاية مرتبة الكمال ، وله علم وحكمة في حدّ الكمال، ومعنى الحكيم أنه: ليس فيه أي نقص، وبكلمة كاملة بحيث لا يتصور فيه أي خلاف للنظم .

إذاً لا يمكن لهذه الوجدانيات والمحسوسات بالحواس القاصرة وغير المحيطة بجميع نظام الوجود معارضة تلك الأوليات التي تشكّل منها البرهان .

إنك ترى أن خطأ الحس والوجدان أصبح مسلّماً ، فالحس الذي لا إحاطة له يرى قطرة المطر خطاً مستقيماً واللهب حين الدوران ـ والذي ليس جسماً واحداً ـ دائرة لهب .

إذاً على فرض أننا لا نستطيع أن نجيب على هذه الشعريات الواعدة

---

١ ـ المصدر نفسه .

٢ ـ سورة غافر، الآية ٦٠ .

للسمع، فإن إقامة البرهان على الوجود الأتم الأكمل كاف، بناءً عليه فلأن ذلك الوجود جميل مطلق والعالم ظله الجميل المطلق، إذاً فنظام العالم جمال مطلق؛ لأن ظل الجميل هو جماله، وجمال الجميل المطلق جمال مطلق . إذاً بهذا البيان فكون الإشكال شعراً مسلّم .

وثانياً، كجواب للإشكال نقول: إذا كانت عين صغيرة بحيث فقط ترى الحاجب، وهي قاصرة عن مشاهدة نظام الوجود وطول الإنسان، طبعاً ستشكل عدة إشكالات على هذا الحاجب:

أولاً: سوف تقول: لماذا هو أعوجٌ؟ فالمستقيم أفضل من الأعوج .

وثانياً: لماذا لم يكن أبيضاً؟ فالأبيض أفضل من الأسود .

وسترد إشكالات على كل واحد من الأعضاء في صورة ما إذا كانت حدقة العين فقط بحجم ذلك العضو، وفقط ترى ذلك العضو، أما الشخص الذي حدقة عينه أكبر، فإذا لا حظ كل هذا الهيكل من رأسه إلى أخمص قدمه ـ طبعاً ـ سوف يصدق حسن وجمال وغاية نظم وكمال الوجود .

ولأن إخواننا القائلين بالصدفة يقولون: حدث غير منظمٍ، ليس لديهم قدرة مشاهدة كل جمال الجميل والنظام الأتم والأكمل للعالم، هذا ما قلنا إنه: نسج خطابات شعرية، في حين أنه لو ألقوا نضرة محيطة بنظام الوجود سوف يشاهدون الجمال الأتم لنظام العالم، إلا أنه في هذه الصورة إذا حددوا مشاهدتهم برؤية الفرد سيظنون أن الفرد مضر بالنسبة للفرد الآخر وسيرون ذلك خلاف النظام .

كما إذا نظرت إلى الذئب وشاهدت براثنه المنحنية وراحته الحديدية وأنيابه الحادة والملتوية كالسيف الحاد، ومن الناحية الأخرى تشاهد جسم الغزال النحيف ورجله النحيفة وأسنانه الجميلة المغلوبة والأسيرة بين كفّي الذئب، بالنسبة له ستحكم أنه خلاف النظام؛ لأنك غافل عن خطئك، أما إذا

أكلت الخراف بأسنانك الأكثر حدّة وبطنك الأكبر من بطن الذئب فإنك لا ترى أي خلافٍ للنظام، مع أن ذلك الإشكال الذي تشكله على الذئب يشكله عليك الخروف بلسانه الصامت .

وبالجملة، لا ينبغي أخذ الفرد بعين الاعتبار وإن كان العالم ليس إلا الأفراد، والنظام أمرٌ اعتباري إلا أن هذا الأمر الاعتباري قد وقع محطّاً للاهتمام، كما أن جميع عقلاء العالم مهتمون بحفظ هذا النظام الذي تقول إنه أمر اعتباري، لذا إذا أراد شخص أن يأخذ السيف بيده وأراد أن يُصدع نظم وانتظام مدينةٍ فاضلةٍ فإن جميع العقلاء يحاربونه، فلماذا هذه الحروب؟ أليس إلاّ لأنهم يريدون حفظ الانتظام والنظام!

إذاً ولو أن عدم قطع اليد أفضل من قطع اليد إلا أن قطع اليد التي تعبث بالنظام أفضل، ومحاسبة النفس جزء من النظام وهي مستحسنة في سلسلة النظام... .

وبالجملة، فالاتفاق مثل الإمكان، فإن الإمكان يحصل بالنظر إلى ذات الممكن فإذا عرّى الإنسان الشيء الموجود من لباس الوجود أو الشيء المعدوم من لباس العدم، ولاحظ ذات الشيء عارية ومجردة فإنه يحكم بإمكان الشيء، وأنه بالنسبة إلى الوجود والعدم في حد الاستواء، وأما بالنظر إلى نفس الوجود وإلى إيجاب العلة فكل ممكن هو محفوف بضرورتين، إذاً فالموت بالنسبة إلى نظام العالم لم يكن اختراميا وناقصاً بل طبيعيٌ .

والحاصل، فالموت الذي يقال له اختراميٌ واتفاقي فهو بالنظر إلى أمثال وأفراد النوع، مثلاً: يلاحظون موت الشاب ذي الخمسة عشر ربيعاً ويرون أفراداً من هذا النوع- هم نوعاً- يصلون إلى مائة أو تسعين أو مائة وعشرين سنة، هذا ما قالوا عنه أن العمر الطبيعي لهذه الطبيعة إلى مائة وعشرين سنة؛ لأن الفرد الإنساني يبقى حياً إلى ذلك الوقت .

إذاً معلوم أن نظام هذا الطبع الإنساني أنه يعيش بمقدار الاستعداد مع قطع النظر عما يقوله القائلون بالاخترام، وهذا الاستعداد إلى هذا الوقت هو علة هذا الشيء في نفسه، وبعد هذا فهو علة عدمه، والموت الطبيعي لكل شيء ـ مع الالتفات إلى كلية النظام ـ بمقدار بقاء علته؛ لأن تمامية النظام بأنه مثلاً لابد أن يموت فلان في سنّ الثامنة عشر، فهذا الموت هو الموت الطبيعي لذلك الشاب، ولو أن القائلين بالاتفاق يقولون لموت هذا الفرد ـ بالنظر إلى الأفراد الذين معه تحت جامع واحد ـ: موت اخترامي، في حين أنّا قلنا: إنه وصل لغايته و (ما إليه الحركة) له قد حصل، ووصل إلى مطلوبه، ومطلوب كل شيء لا يطلب من الآخر.

نعم، إذا كان الاخترام وعدم نيل الغاية بالنسبة إلى سير الإنسان الكامل، الذي خلق لأجل الله وخلقت الأشياء الأخرى لأجله، فبهذا المعنى كلنا ذوو موت اخترامي، وعاصفة الموت ألقت الثمار غير الناضجة من شجرة الحياة إلى الأرض، فلم يصل أي واحد إلى الغاية وكل منا بقي عاطلاً باطلاً، فلم يوجد أحدٌ سوى المعصومين عليهم السلام وأفراد قليلون مثل سلمان ممن صاروا متابعين لهم (طابق النعل بالنعل) نالوا المحبوب ووصله، ونحن وحتى الكُمّل من العرفاء بعد لم نصل.

في هذه المرحلة المعنى الباقي هو تفصيل معنى الموت الطبيعي والموت الاخترامي بناءً على عقيدة الحكماء القائلين بالحركة الجوهرية، بمعنى أنه: كما أن الجسم يتحرك في الكم والطول والعرض والعمق كذلك هو من أعلى نقطة نور الوجود الذي وصل إلى أنزل المراتب، واتخذ مكاناً في الزاوية والأطراف، وفي كمال الضعف، وفي آخر نقطة في قوس النزول ونهاية إشراق نور الوجود في أصل جوهره هو في حركة وفي توجه الى طيّ الكمال والترقّي، ولا يفتأ يطوي المراحل في جوهره إلى أن يصل إلى

عالم النطفة، وليس في ذلك العالم شيء سوى الحقيقة المنوية، وكذلك يغير عوارضه من حيث الطول والعرض والعمق، وهو فيها في حركة وفي أصل جوهره في حركة أيضاً من المنوية والدم والعلقة والمضغة، حتى يصل بالتدريج إلى آخر مرتبة كمال الجسمية؛ ولأنه تحرك من أفق الجسمية، التي هي أعلى مرتبة الجسم، فإن أفق العالم الروحاني والتجرد يتجلى في أنزل مرتبة منه... .

بعد أن طوت النفس أفق عالم الطبيعة وانتهى إقبالها على عالم الطبيعة، فكلما صارت أقرب إلى آخر أفق الطبيعة كلما اقتربت إلى عالم ما وراء الطبيعة الذي هو محيط بعالم الطبيعة، ويبقى عالم الطبيعة خلفها، وتعرض وتدبر عنه .

هكذا بالتدريج يفسد بناء الطبيعة وتضعف قوى الطبيعة؛ لأن النفس تركت الإقبال على الطبيعة وأعرضت عنها، واتخذت السفر إلى عالمٍ آخر، ورويداً رويداً تخرج من عالم الطبيعة، وضعف البنية هذا وضعف القوى وتحلل البدن، وذبول الجسم وابيضاض أشفار العيون والحواجب، وتجعّد الشعر وذبول نضارة الوجه، كل ذلك دليل خروج النفس من عالم الطبيعة حيث لا التفات لها بعد ذلك إلى عالم الطبيعة، ودائماً تقلل ارتباطها بهذا الجسد وترفع نظرها وظلّها عنه، وتلقي بأشعة الكمال إلى الأعلى . هذا معنى أنها لملمت أنوارها وأشعتها من وعاء العين والسمع هذا، وكلما توجه الكمال الجوهري نحو الأعلى، وجرّ نفسه نحو الأعلى، يصير البدن أضعف، وفي النهاية عندما يصل إلى أعلى مرتبة للطبيعة، ووصل أفق الطبيعة إلى النهاية، فإنه يدخل إلى أفق التجرد، وإذا سار هذا الحد فذلك هو موته الطبيعي .

وبالجملة، فالموت الطبيعي هو رفع القدم من آخر نقطة للطبيعة ووضع

قدمٍ في أول مرتبة التجرد الخالص للحركة الجوهرية . وهذا هو الموت المحتوم الذي قال عنه القرآن الكريم: ﴿فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1]، وأيضاً أشير إليه في الأحاديث الشريفة حيث قُسّم الموت إلى المحتوم والأجل المعلق[2].

وهذا الموت المحتوم لم يتقدم ولم يتأخر، وعدم تقدمه وتأخره عقليٌ؛ لأنه إذا تحرك نقطة واحدة عن هذا الحد المخصوص لم يكن محتوماً، وإذا بقي في نقطة واحدة وأراد أن يصل إلى النقطة التالية بدون السير فهذا طفرة، والطفرة محالة . ولابد أن وراء أفق الطبيعة آخر نقطة لأفق الطبيعة حتى تبدأ أول نقطة وأنزل مراتب التجرد، وإذا لم يسر تمام أفق الطبيعة فالوجود غير تام والأجل معلق .

وبالجملة، في سير الكمال، هذا الذي هو إعراض عن الطبيعة، ستضمحل القوى المادية والطبيعية، وربّما اضمحلّت حتى تلك القوة الفكرية التي هي من عالم الطبيعة، ولكن اضمحلالها ليس من ضعف الوجود بل من كماله، ومن العبور من الطبيعة والدخول في التجرد الذي هو أتم من المادة والطبيعة .

إذاً إذا تخطّى الإنسان مرتبة النقص ووصل إلى مرتبة الكمال وصار فاقداً لنقص المرتبة الناقصة فهذا ليس نقصاً بل هو عين الكمال؛ لأن المرتبة العليا جامعة لكمالات المرتبة الأنزال وزيادة؛ لأنه قهراً الإنسان بالوجدان ونيله كمال ما فوقه سيكون له كمال المرتبة الناقصة وسيحصل زوال قهري.

---

١ ـ سورة الأعراف، الآية ٣٤.

٢ ـ تفسير البرهان: ج١ ص ٥١٧ ، تفسير نور الثقلين: ج ١ ص ٧٠٣ ـ ٧٠٤ في تفسير الآية ٢ من سورة الأعراف ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ﴾ .

وبالجملة، الموت الطبيعي للفرد هو أن يطوي هذا السير المستقيم ويصل من أفق إلى أفق آخر، بعبارة أخرى: يطوي دائرة وجودية كاملة ويصير مصداق ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[1]. في هذه الصورة التي أشرقت فيها السلامة من نقطة المشرق الوجودي وجاء من أقصى مرتبة بزوغ الشعاع، ويغرب في نقطة المغرب التي هي المنتهى في القوس الصعودي ومطلع القوس النزولي الذي طلع منه. طبعاً، أشير إلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿سَلامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾[2]، وقال المعصوم عليه السلام: «جزنا وهي خامدة»[3] حيث لم يتلوث ذيل كبريائهم بدنس الطبيعة، ولم يحدث قسر الاتفاق.

نعم، هذا الأجل المحتوم لا يتغير ولا يتبدل، وفي هذا السير لم يكن الموت اخترامياً، والعقل لا يُجوّز حتى وجود نقطة تقدم وتأخر في هذا السير، ولكن إذا لم يسر بهذا النحو، وحدث قبل أن يضع قدماً في أفق التجرد موتٌ قبل حينه، ذلك الموت موت اخترامي.

طبعاً، هذا بالنسبة إلى البيان الذي تقدم، وإلا بالنسبة إلى النظام الأتم فهذا الموت موت طبيعي، بمعنى أن عللاً وأسباباً ولّدت وقهراً تعاقبت عليه. وكذلك الحوادث الطارئة والأمراض والأسباب الأخرى، والعالم الضيِّق والتصادم والقلب والانقلاب، والفعل والانفعالات التي بالنتيجة تؤدي إلى أن الثمرة غير الناضجة، التي لم تسر حدها الوجودي والنفساني والطبيعي، وانفصلت من شجرة الاستكمال قبل الموسم ولم تكمل في حركتها

---

١ ـ سورة الأعراف، الآية ٢٩.

٢ ـ سورة القدر، الآية ٥.

٣ ـ علم اليقين: ج ٢ ص ٩٧١.

الجوهرية طعمها ولونها وحقيقتها، هذا وإن كان بالنسبة إلى الفرد موت اخترامي وأجل معلق ولكنه لم يكن بدون سبب بل إن له علة وأسباب بدأت من المنبع الأزلي لسلسلة العلل، وهذه الأسباب صارت سبب هذه الحادثة، وهذه العلل والأسباب ليست حتمية كالموت الطبيعي الذي تغيّره وتبدّله بنظر العقل محال، بل ربما تكون أسباب أخرى تزاحم هذه الأسباب المؤدية إلى الموت الاخترامي، وتصير مانعة من تأثيرها .

مثلاً: المرض الذي يهدد البدن والنفس ـ بسبب مجموعة من العلل مقترنة بعاصفة الأجل ـ إذا حدثت أسبابٌ من العلاجات وما يرفع أثر هذا السم فإنها تلغي أثر هذه الريح القوية والآفة، وتمنع تأثيرها؛ لهذا نقول بالاستشفاء، ونعتبر التصدق رافع للبلاء، وصلة الرحم موجبة للبقاء، بخلاف الموت الطبيعي الأولي حيث إن هذه الأمور ليست معقولة؛ لأن الثمرة الموجودة في عالم الطبيعة حان صيفها ونضجت وليس في وجودها قدرة المحافظة على هذه الثمرة .

وبالجملة، فالموت الاخترامي- وإن كان قبل نضوج ثمرة الطبيعة، وقبل وطئها قدماً في أعلى أفق الجسمانية، وكون الموت اخترامياً- فهو بسبب أنه لم يوصل طبيعته واستعداده وقوته إلى كمال وفعلية هذا العالم، إلا أنه بالالتفات إلى الأسباب الموجودة والعلل التامة المسببة لموت الطبيعة مع هذا الاستعداد قبل السير الطبيعي، فهذا النحو من الموت في النظام الأتم والأكمل لابد منه، وهذا هو عين السير الطبيعي لكل النظام، وإذا أراد نظام الوجود من حيث المجموع أن لا يكون غير تام، وطوت السلامة طريق استكمالها، ويصل نظام الكل إلى موته الطبيعي، فلابد أن يبتلى هذا الفرد بالموت الاخترامي، وإن كان موته الاخترامي بالنسبة لنفسه ولكن بالنسبة لسير قافلة سلسلة الوجود هو موت طبيعي.

وبالجملة، إذا تهيّأت الأسباب والعلل المقتضية لعدم اكتماله الأفراد فلابد أن أسباب عدم الاكتمال هذا بدأ من أصلاب الرجال وأرحام الأمهات، وتأثير الغذاء، وتأثير الشيطنات إلى أن حصلت في النهاية العلة التامة للاخترام وعدم الاكتمال.

وبالالتفات إلى أن تأثير هذه الأيادي الدخيلة في المركّب والتلوث بالميكروبات فلابد أن الوجود لن يكون قابلاً للسير في الخط المستقيم، إذاً فلابد في السير المستقيم من العنايات الأزلية، والعطوفات والرحمات السرمدية، والأوضاع الطاهرة، والمحيط والفضاء النقي، والكرامات التامة، وهذه السعادة لا تحدث لي ولأمثالي، فالأشخاص الذين صار من نصيبهم العنايات الخاصة والتوجهات الربّانية والكرامات التامة، وامتدت يد الأزل بمساعدة المحبوب لمساعدتهم، وأعطوا الأصل الطاهر، وأعطوا المركب اللاّئق بمنصب الإمامة من آدم إلى الخاتم عليهما السلام، وتحركوا من النقطة الأولى بصورة صحيحة، وساروا في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهرة، وتربّوا على يد شمس الشموس بنفس الطهارة التي أتوا بها من نقطة المشرق، وتجاوزوا عالم الطبيعة بسلامة، في حين أن نائرة الطبيعة ومقتضيات الشهوة منطفئة، وبردت نار الطبيعة، والأغوال الصحراوية نائمة، «جزناها وهي خامدة»، حتى وصلوا مطلع المشرق، ﴿حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ وهذه السلامة في السير ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾[1]، ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[2]، ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۞ ارْجِعِي إِلَى

---

١ ـ سورة النجم، الآيتان ٨ ـ ٩.

٢ ـ سورة الرعد، الآية ٢٨

رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[١]، بكمال السرور، وباختيار المحبوب سافروا وخرجوا عن نقطة المطلع وعادوا إلى تلك النقطة، وبطور الاستقامة دخلوا في اسم الله الأعظم ولفظ الجلالة (الله) الذي كان مستقيماً وليس به أي اعوجاج، كما قال رسول الله عليهما السلام [ما مضمونه] : «**أنا الصراط المستقيم، وباقي الطرق مائلة ومعوجّة**»[٢]؛ لأن تحديد أكثر من خط مستقيم بين نقطتين مستحيل .

إذاً فالذي وصل ولم يكن له توقف في أي مقام، وطوى الحركة الاستكمالية في القوس النزولي والصعودي بدون انقطاع فهو إنسان كامل، ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ .

هذا معنى أن للملائكة مقام معيّن (ومنهم قائم ومنهم ساجد ومنهم راكع)[٣]، فالموجود الوحيد الذي ليس لسيره حد ومقام هو الإنسان الكامل، الذي له في قوس الترقّي والاستكمال نحو استعداد سيرٍ بحيث يستطيع أن يصل إلى المقام الذي لا تتخيله .

بار ديگر از مَلك پَرّان آنچه اندر وهم ناید آن شوم[٤]

والإنسان الكامل، النور الأنور، الأحمد المحمدي عليهما السلام الذي هو الإنسان

---

١ ـ سورة الفجر، الآية٢٧ – ٢٨

٢ ـ تفسير البرهان: ج٢ ص ٤٩٨ ح ٦ .

٣ ـ جاء في خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام ابتداءً يذكر فيها خلق السماء والأرض وآدم عليه السلام : «**منهم سجود لا يركعون وركوع لا يسجدون**» ـ نهج البلاغة: ص ١٩ .

٤ ـ مثنوي معنوي: ص ٥٧٦ دفتر ٣ بيت ٣٩٠٥ ، ومعناه: مرة أخرى أن صرت من المُلاّك، عندها سأكون ما لا يحل في الأوهام .

الكامل «خلقتك لأجلي»[١]، فالله تعالى خلق الإنسان لأجله تعالى . طبعاً، ليس ذلك الإنسان الذي لم يكمل بل ذلك الإنسان الذي بقي سالماً وصار ﴿مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ .

لقد رأينا ـ أنا وأنت ـ «خلقتك لأجلي» وقلنا: لقد خلقنا لأجل الله، ولكنا غفلنا ولم تستفد منه الفطرة بصورة صحيحة؛ ولأن الانقطاع في عالم الترقّي والاستكمال هذا محالٌ . إذاً نحن تحركنا ولكن استكملنا في الشيطنة .

طبعاً ،كل شيء ناقص هو في حركة حتى يكتمل؛ لأن التوقف محالٌ، ولكننا خرجنا في هذه الحركة أشقياء كاملين ، فأبو جهل أيضاً ترقّى ولكن في الشيطنة .

والخلاصة: كل شخص له توجه نحو الكمال ؛كي يجذب ماذا؟ مهما كان ذلك الشيء سيكون منجذباً نحوه .

ناريان مر ناريان را جاذبند نوريان مر نوريان را طالبند[٢]

والخلاصة:

ذره ذره كاندرين ارض وسماست

جنس خود را همچو كاه وذت[٣]

وفي النهاية فإن موت كل شيء طبيعي؛ لأنه تابع للعلل والأسباب، لذا

---

١ ـ مشارق أنوار اليقين: ص ٢٨٢ ، الجواهر السنية: ص ٣٦١ ، علم اليقين: ج ١ ص ٣٨١ .

٢ ـ مثنوي معنوي: ص ٢٠٤ دفتر ٢ بيت ٨٣ ، ومعناه: أهل الباطل (أصحاب الجحيم) يجذبون إليهم أهل الباطل . وأهل النور (أهل الحق) يطلبون أهل الحق (النجباء) .

٣ـ البيت لجلال الدين الرومي، مثنوي معنوي، دفتر ٦ ، بيت ٢٩٠٠ .

ومعناه: كل ما في الأرض والسماء بالنسبة إلى نوعه وذاته هو إما مثل التبن أو العنبر تجذب كل شيء إليها .

فمن نقطة ملوثة بالزهري سيخرج مولود مصاب بالزُهَري، والسلامة للشخص الذي لا ينحرف عن الخط المستقيم، فإذا انحرف حتماً لن يصل إلى النقطة المقصودة وإن كان هذا الانحراف نحو النقطة الأخرى بعد انحراف العلة، وطبعاً، بعد الانحراف سيكون لنظام العلل بمقتضى ذاته سيراً طبيعياً.

إذاً بناءً على هذا إذا لوحظ كل نظام الوجود فسوف لم يتخلف أي شيء عن النظام ومؤدياته، فهذه السلسلة متصلة ببعضها، وفي النتيجة (الكل على باب الله عكوف) وهذا النظام مثل النغمة الموسيقية فقط ينبغي أن تكون هذه الزوايا منضّمة مع بعضها حتى تحلو المقامات اللطيفة في الذائقة الإنسانية؛ لأن صوت (هاي هاي) بدون انضمام الموسيقى ربما يسبب اشمئزاز السمع. كذلك هذا النظام الأتم ـ مثلاً ـ للرقص حيث إن رقص الراقص في صورة انضمام حركاته إلى بعضها هو مستحسنٌ، وكذلك الخط الذي يرى أنه حسن هو مجموع الألفاظ التي ظهرت بنظم قلمي.

إذاً فصوت الحمار وإن كان لوحده ليس حسناً في سمع الإنسان، ولكن زاوية من نغمة غيبية، التي أرسلت إلى هذا العالم الذي أحد حلقاته حنجرة الحمار، هي حسنة عندما تسمع الأذن مجموع النغمات الغيبية[1].

*****

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج ١ ص ٣٠٧ ـ ٣٢٧.

برهان الفطرة

حقيقة ﴿فطرت الله﴾

بالسند المُتَّصِلِ إلى محمّد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن علي بن رئاب، عن زرارة قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله (عزَّ وجلَّ): ﴿فِطْرَتَ اللهِ الّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها﴾[1]. قال: «فَطَرَهُم جَميعاً على التّوحيد»[2].

الشرح: يقول أهل اللغة والتفسير: إن (الفطرة) تعني الخلق. وفي الصحاح: الفطرة (بالكسر) الخلقة[3]. ويمكن أن تكون الكلمة مأخوذة من (فَطَرَ) أي (شقّ ومزّق) كأنّ الخلق أشبه بشق حجب العدم والغيب. وبهذا المعنى يكون إفطار الصائم، فكأنه يمزّق استمرارية الإمساك المتصل. على كل حال، البحث اللغوي خارج عن نطاق بحثنا. إنما هذا الحديث الشريف إشارة إلى الآية المباركة في (سورة الروم، الآية ٣٠): ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ

---

١ ـ سورة الروم، الآية ٣٠.

٢ ـ الكافي: ج ٢ ص ١٢ كتاب (الإيمان والكفر) باب (فطرة الخلق على التوحيد) ح ٣.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣ ح ١ و ٥، وانظر: التوحيد (الصدوق): ص ٣٢٨ ـ ٣٣١ باب ٥٣ ح ١ و ٢ و ٤ و ٨.

حَنيفًا فِطْرَت الله الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾.

[و] اعلم أن المقصود من ﴿فِطْرَتَ الله الّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها﴾ هو الحال والكيفية التي خلق الناس وهم متّصفون بها والتي تعد من لوازم وجودهم؛ ولذلك (تخمّرت) طينتهم بها في أصل الخلق. والفطرة الإلهية ـ كما سيتبيّن فيما بعد ـ من الألطاف التي خصّ الله تعالى بها الإنسان من بين جميع المخلوقات، إذ إن الموجودات الأخرى غير الإنسان إمّا أنها لا تملك مثل هذه الفطرة المذكورة، وإما أن لها حظاً ضئيلاً منها.

وهنا لابُدَّ من معرفة أن الفطرة، وإن فسرت في هذا الحديث الشريف وغيره من الأحاديث بالتوحيد، إلاّ أن هذا هو من قبيل بيان المصداق، أو التفسير بأشرف أجزاء الشيء، كأكثر التفاسير الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، وفي كل مرة تفسر بمصداق جديد بحسب مقتضى المناسبة، فيحسب الجاهل أن هناك تعارضا. والدليل على أن المقام كذلك هو أن الآية الشريفة تعتبر (الدين) هو (فطرة الله) مع أن الدين يشمل التوحيد والمبادئ الأخرى.

في صحيحة عبد الله بن سنان فسرت الفطرة على أنها تعني (الإسلام)[1].

---

١ ـ عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله (عزّ وجلّ): ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ ما تلك الفطرة؟ قال: هي الإسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد ﴿قال ألست بربكم﴾، وفيه المؤمن والكافر» ـ الكافي: ج ٢ ص ١٢ كتاب (الإيمان والكفر) باب (فطرة الخلق على التوحيد) ح ٢، التوحيد (الصدوق): ص ٣٢٩ ح٣.

وفي حسنة زرارة فسرت بالمعرفة[١]، وفي الحديث المعروف: «كلُّ مولودٍ يولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ»[٢] جاءت في قبال (التهوّد) و (التنصّر) و (التمجّس) . كما أن الإمام الباقر عليه السلام في حسنة زرارة المذكورة فسّرها بالمعرفة . وعليه، فالفطرة ليست مقصورة على التوحيد، بل إن جميع المبادئ الحقة هي من الأمور التي فَطَرَ الله تعالى الإنسان عليها .

[فـ] لا بُدَّ أن تعرف بأن ما هو من أحكام الفطرة لا يمكن أن يختلف فيه اثنان، من ناحية أنها من لوازم الوجود وقد تخمّرت في أصل الطبيعة والخلقة . فالجميع من الجاهل والمتوحش، والمتحضر والمدني والبدوي مجمعون على ذلك .

وليس ثمّة منفذ للعادات والمذاهب والطرق المختلفة للتسلّل إليها والإخلال بها . إن اختلاف البلاد والأهواء والمأنوسات والآراء والعادات، التي توجب وتسبّب الخلاف والاختلاف في كل شيء، حتى في الأحكام

---

١ ـ عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام) قال: سألته عن قول الله (عزّ وجلّ) : ﴿حنفاء لله غير مشركين به﴾ ؟ قال : الحنيفية من الفطرة التي فطر الله الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، قال : فطرهم على المعرفة به، قال زرارة: وسألته عن قول الله (عزّ وجلّ) : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى... الآية﴾؟ قال : أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذر فعرفهم وأراهم نفسه ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه، وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل مولود يولد على الفطرة ، يعني المعرفة بأن الله عز وجل خالقه ، كذلك قوله : ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾ ـ الكافي: ج ٢ ص ١٢ ـ ١٣ كتاب (الإيمان والكفر) باب (فطرة الخلق على التوحيد) ح ٤ .

٢ ـ وقال صلى الله عليه وآله : «كل مولود يولد على الفطرة، حتى يكون أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» ـ عوالي اللئالي: ج١ ص ٣٥ ح ١٨ .

العقلية، ليس لها مثل هذا التأثير أبداً في الأمور الفطرية . كما أن اختلاف الإدراك والإفهام قوة وضعفاً لا تؤثر فيها. وإذا لم يكن الشيء بتلك الكيفية فليس من أ حكام الفطرة ويجب إخراجه من فصيلة الأمور الفطرية . ولذلك تقول الآية : ﴿فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ أي أنها لا تختص بفئة خاصة ولا طائفة من الناس . ويقول تعالى أيضا: ﴿لاَ تبديلَ لخَلْقِ الله﴾ أي لا يغيّره شيء، كما هو شأن الأمور الأخرى التي تختلف بتأثير العادات وغيرها. ولكن مما يثير الدهشة والعجب أنه على الرغم من عدم وجود أي خلاف بشأن الأمور الفطرية، من أول العالم إلى آخره، فإن الناس يكادون أن يكونوا غافلين عن أنهم متفقون، ويظنون أنهم مختلفون، ما لم ينبههم أحد على ذلك، وعند ذلك يدركون أنهم كانوا متفقين رغم اختلافهم في الظاهر ـ كما سيتضح ذلك فيما يأتي من البحث إن شاء الله ـ هذا ما تشير إليه الجملة الأخيرة من الآية الشريفة، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ فيتضح مما سبق ذكره أن أحكام الفطرة أكثر بداهة من كل أمر بديهي. إذ لا يوجد في جميع الأحكام العقلية حكم مثلها في البداهة والوضوح، حيث لم يختلف فيه الناس ولن يختلفوا. وعلى هذا الأساس تكون الفطرة من أوضح الضروريات وأبده البديهيات، كما أن لوازمها أيضاً يجب أن تكون من أوضح الضروريات . فإذا كان التوحيد أو سائر المعارف من أحكام الفطرة أو من لوازمها، وجب أن يكون من أوضح الضروريات وأجلى البديهيات ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ .

إشارة إجمالية إلى بعض الفطريات

[ثم] اعلم أن المفسرين ـ من العامة والخاصة ـ فسّروا كلٌ على طريقته، كيفية كون الدين أو التوحيد من الفطرة . ولكننا في هذه الوريقات لا

نجري مجراهم وإنما نستفيد في هذا المقام من آراء الشيخ العارف الكامل (الشاه آبادي)[١] ـ الذي هو نسيج وحده في هذا الميدان ـ فقد أشار أن بعضها قد ورد بصورة الإشارة والرمز في بعض كتب المحققين من أهل المعارف، وبعضها الآخر مما خطر في فكري القاصر .

إذاً لا بُدَّ أن نعرف أن من أنواع الفطرة الإلهية ما يكون على أصل وجود المبدأ (تعالى وتقدس) ومنها الفطرة على التوحيد، وأخرى على (استجماع ذات الله المقدسة لجميع الكمالات) وأخرى على (المعاد ويوم القيامة) وأخرى على (النبوة) و (وجود الملائكة والروحانيين وإنزال الكتب وإعلان طريق الهداية) . وهذه الأمور بعضها من الفطرة، وبعضها من لوازم الفطرة. فالإيمان بالله تعالى وبملائكته وكتبه ورسله وبيوم القيامة هو الدين القيّم المحكم المستقيم والحق على امتداد حياة المجموعة البشرية . وسوف نشير إلى بعض منها مما يتناسب والحديث الشريف، طالبين التوفيق من الحق تعالى .

وهذا يتضح بعد التنبيه إلى مقدمة واحدة هي: أن من الأمور الفطرية

---

١ ـ هو الميرزا محمد علي بن محمد جواد الحسين آبادي الأصفهاني المولود سنة ١٢٩٢هـ. فقيه، أصولي، عارف، وفيلسوف كبير، بدأ دروسه الحوزوية في أصفهان وطهران ثم النجف، وحضر عند أخيه الشيخ أحمد، وعند الميرزا محمد هاشم چهار سوقي، والميرزا هاشم الأشكوري، والميرزا حسن الآشتياني، والآخوند محمد كاظم الخراساني، وشيخ الشريعة الأصفهاني، والميرزا محمد تقي الشيرازي (رحمهم الله جميعاً) .

بدأ بالتدريس في سن مبكرة، فدرّس في سامرّاء وقم وطهران . وفي قم حضر عنده الإمام الخميني قدس سره دروس العرفان والأخلاق مدّة ثمانية أعوام (١٣٤٧هـ ـ ١٣٥٤هـ) . ثم استقر الشاه آبادي رحمه الله في طهران، واشتغل بالوعظ والإرشاد بين أهلها إلى أن توفي سنة ١٣٦٩هـ ودفن في حرم الشاه عبد العظيم الحسني عليه السلام . **شذرات المعارف** .

التي جبلت عليها سلسلة بني البشر بأكملها، بحيث أنك لن تجد فرداً واحداً في كل المجموعة البشرية يخالفها، ولن تستطيع العادات والأخلاق والمذاهب والمسالك وغيرها لا يمكن أن تبدلها ولا أن تحدث فيها خللاً إنّها (الفطرة التي تعشق الكمال) . فأنت إن تجولت في جميع الأدوار التي مرّ بها الإنسان، واستنطقت كل فرد من الأفراد، وكل طائفة من الطوائف، وكل ملّة من الملل، تجد هذا العشق والحب قد جبل في طينته، فتجد قلبه متوجهاً نحو الكمال. بل إن ما يحدد الإنسان ويدفعه في سكناته وتحركاته، وكل العناء والجهود المضنية التي يبذلها كل فرد في مجال عمله وتخصصه، إنما هو نابع من حب الكمال، على الرغم من وجود منتهى الخلاف بين الناس فيما يرونه من الكمال، وأين يوجد الحبيب ويشاهد المعشوق؟ فكلٌ يجد معشوقه في شيء، ظاناً أن ذلك هو الكمال وكعبة الآمال، فيتخيله في أمر معيّن، فيتوجه إليه، فيتفانى في سبيله تفاني العاشق .

إن أهل الدنيا وزخارفها يحسبون الكمال في الثروة، ويجدون معشوقهم فيها، فيبذلون من كل وجودهم الجهد والخدمة الخالصة في سبيل تحصيلها، فكل شخص، مهما يكن نوع عمله، ومهما يكن موضع حبه وتعشقه، فإنه لاعتقاده بأن ذلك هم الكمال يتوجه نحوه . وهكذا حال أهل العلوم والصنايع، كلٌ يرى الكمال في شيء ويعتقد أنه معشوقه، بينما يرى أهل الآخرة والذكر والفكر غير ذلك .

وعليه، فجميعهم يسعون نحو الكمال . فإذا ما تصوّره في شيءٍ موجود أو موهوم تعلّقوا به وعشقوه . ولكن لا بُدَّ أن نعرف أنه على الرغم من هذا الذي قيل، فإن حب هؤلاء وعشقهم ليس في الحقيقة لهذا الذي ظنوه بأنه معشوقهم، وإن ما توهّموه وتخيّلوه ويبحثون عنه ليس هو كعبة آمالهم. إذ لو أن كل واحد منهم رجع إلى فطرته لوجد أن قلبه في الوقت الذي يظهر

العشق لشيء مّا فإنه يتحوّل عن هذا المعشوق إلى غيره إذا وجد الثاني أكمل من الأول، ثم إذا عثر على أكمل من الثاني، ترك الثاني وانتقل بحبه إلى الأكمل منه، بل إن نيران عشقه لتزداد اشتعالاً حتى لا يعود قلبه يلقى برحاله في أية درجة من الدرجات، ولا يرضى بأي حد من الحدود. مثلاً، إذا كنتَ تحب جمال القدود ونضارة الوجوه، عثرت على ذلك عند من تراها كذلك، توجّه قلبك نحوها . فإذا لاح لك جمالٌ أجمل، لا شك في أنك سوف تتوجه إلى الجميل الأجمل، أو أنك على الأقل تطلب الاثنين معاً، ومع ذلك لا تخمد نار الاشتياق عندك، ولسان حال فطرتك يقول:

چيزيم نيست، وَرْ نه خريدار هر ششم؟[1]

أي كيف السبيل إليهما معاً؟ بل إنك في الواقع تطلب كلَّ ما تراه أجمل، بل قد تزداد اشتياقاً بالتخيل . فقد تتخيل أن هناك جميلاً أجمل من كل ما تراه بعينك، في مكان ما، فيحلق قلبك طائراً إلى بلد الحبيب، ولسان حالك يقول:

من در ميان جمع و دلم جاي ديگر است[2]

---

١ ـ عجز بيت لحافظ الشيرازي، قسم الغزليات، البيت ٣٣٨ ، وتمام البيت هو:

شهريست پر كرشمه و حوران ز شش جهت چيزيم نيست، ورنه خريدار هر ششم

ومعناه: مدينة مليئة بالغُنّاج والحور من جهاتها الست، أنا لا أريد شيئاً وإلا لكنت أشتري الجهات الست كلها .

٢ ـ عجز بيت للشاعر سعدي، قسم الغزليات، البيت ٦٣٠ ، وهو:

هر گز وجود حاضر وغايب شنيده‌اى من در ميان جمع و دلم جاى ديگر است

ومعناه: هل سمعت حتى الآن بوجود الحاضر والغائب!! أنا بين الجماعة وقلبي في مكان آخر.

وقد تعشق ما تمنى، فأنت إن سمعت بأوصاف الجنة وما فيها من الوجوه الساحرة ـ حتى وإن لم تكن تؤمن بالجنة (لا سمح الله) ـ قالت فطرتك: ليت هذه الجنة موجودة، وليتهنّ كُنَّ من نصيبي! وهكذا الذين يرون الكمال في السلطان والنفوذ واتساع الملك، يتّجه حبّهم واشتياقهم إلى ذلك . فهم إذا بسطوا سلطانهم على دولة واحدة، توجّهت أنظارهم إلى دولة أخرى فإذا دخلت تلك الدولة أيضاً تحت سيطرتهم، تطلعت أعينهم إلى أكثر من ذلك. فهم كلما استولوا على قطر، اتجه حبّهم إلى الاستيلاء على أقطار أخرى، بل تزداد نار تطلعاتهم لهيباً، وإذا بسطوا سلطانهم على الأرض كلها، وتخيلوا إمكان بسط سلطتهم على الكواكب الأخرى، تمنّت قلوبهم لو كان بالإمكان أن يطيروا إلى تلك العوالم كي يخضعوها لسيطرتهم . وقس على ذلك أصحاب الصناعات ورجال العلم، وغيرهم، وكل أفراد الجنس البشري، مهما تكن مهنتهم وحِرَفهم، فهم كلما تقدموا فيها مرحلة متقدمة، ورغبوا في بلوغ مرحلة أكمل من سابقتها، ولهذا يشتدّ شوقهم وتطلّعهم.

إذاً فنور الفطرة قد هدانا إلى أن نعرف أن قلوب جميع أبناء البشر، من أهالي أقصى المعمورة وسكان البوادي والغابات إلى شعوب الدول المتحضرة في العالم، ابتداءً بالطبيعيين والماديين وانتهاءً بأهل الملل والنحل، تتوجه قلوبهم بالفطرة إلى الكمال الذي لا نقص فيه، فيعشقون الكمال الذي لا عيب فيه ولا كمال بعده، والعلم الذي لا جهل فيه، والقدرة التي لا تعجز عن شيء، والحياة التي لا موت فيها، أي أن (الكمال المطلق) هو معشوق الجميع .

إن جميع الكائنات والعائلة البشرية، يقولون بلسان فصيح واحد وبقلب واحد: إننا نعشق الكمال المطلق، إننا نحب الجمال والجلال المطلق، إننا نطلب القدرة المطلقة، والعلم المطلق. فهل هناك في جميع سلسلة الكائنات،

أو في عالم التصور والخيال، وفي كل التجويزات العقلية والاعتبارية، كائن مطلق الكمال ومطلق الجمال، سوى الله تقدست أسماؤه، مبدأ العالم جلّت عظمته؟ وهل الجميل على الإطلاق الذي لا نقص فيه إلاّ ذلك المحبوب المطلق؟

ضرورة الرجوع إلى كتاب الفطرة

فيا أيها الهائمون في وادي الحسرات، والضائعون في صحاري الضلالات، بل أيتها الفراشات الهائمة حول شمعة جمال الجميل المطلق، ويا عشّاق الحبيب الخالي من العيوب والدائم الأزلي، عودوا قليلاً إلى كتاب الفطرة وتصفّحوا كتاب ذاتكم لتروا أن قلم قدرة الفطرة الإلهية قد كتب فيه: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾[1]، فهل أن ﴿فِطْرَتَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[2] هي فطرة التوجه نحو المحبوب المطلق؟ وهل أن الفطرة التي لا تتبدل، ﴿لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ هي فطرة المعرفة؟ فإلى متى توجه هذه الفطرة التي وهبك الله إياها نحو الخيالات الباطلة، نحو هذا وذاك من المخلوقات لله؟ إذا كان محبوبك هو هذا الجمال الناقص والكمالات المحدودة، فلماذا عندما تصل إليها يبقى اشتياقك ملتهباً لا يخمد، بل يزداد ويشتد؟

تيقّظ من نوم الغفلة واستبشر فرحاً بأن لك محبوباً لا يزول، ومعشوقاً لا نقص فيه، ومطلوباً من دون عيب، وأن لك مقصوداً يكون نور طلعته هو النور: ﴿الله نُورُ السموات والأرض﴾[3]، وأن محبوبك ذو إحاطة واسعة «لو

---

١ ـ سورة الأنعام، الآية ٧٩.

٢ ـ سورة فاطر، الآية ٣٠.

٣ ـ سورة النور، الآية ٣٥.

دُلّيتُمْ بحَبْلٍ إلى الأرضين السُّفلى لَهبَطْتُمْ على الله»[١].

إذاً يستوجب عشقك الحقيقي معشوقاً حقيقياً، ولا يمكن أن يكون شيئاً متوهّماً متخيّلاً، إذ إن كل موهوم ناقص، والفطرة إنّما تتوجه إلى الكمال. فالعاشق الحقيقي والعشق الحقيقي لا يكون من دون معشوق، ولا يكون غير الله الكامل، معشوقاً تتجه إليه الفطرة. فلازم تعشق الكمال المطلق وجود الكمال المطلق. وقد سبق أن عرفنا أن أحكام الفطرة ولوازمها أوضح من جميع البديهيات ﴿أَفِي الله شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[٢].

[و] في بيان أن توحيد الحق (تعالى شأنه) واستجماع ذاته لكل الكمالات من الأمور الفطرية، وبالانتباه إلى ما جاء في المقام الأول يتضح ذلك أيضاً، إلاّ أننا سنبرهن على ذلك ببيان آخر هنا أيضاً:

كون توحيد الحق تعالى من الأمور الفطرية، وكذا سائر صفاته

اعلم أن من الأمور الفطرية ﴿التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ هو النفور من النقص؛ ولذلك فإن الإنسان ينفر من كل ناقص، قد وجد فيه نقصاً وعيباً. إذاً فالفطرة تنفر من النقص والعيب كما أنها تنجذب إلى الكمال، فالفطرة لا بد وأن تتوجه إلى (الواحد الأحد)؛ لأن كل كثير ومركب ناقص، ولا تكون الكثرة دون محدودية مع أن المحدودية نقص. وكل ناقص مرغوب عنه من جانب الفطرة وليس بمرغوب فيه.

إذاً أمكن إثبات التوحيد من هاتين الفطرتين: (فطرة حب الكمال) و (فطرة النفور من النقص). بل إن استجماع الله لجميع الكمالات، وخلو ذاته

---

١ ـ علم اليقين: ج ١ ص ٥٤.

٢ ـ سورة إبراهيم، الآية ١٠.

المقدسة من كل نقص، قد ثبت بالفطرة أيضاً .

وسورة التوحيد المباركة التي تبيّن نسب الحق المتعال ، (وبحسب رأي شيخنا المعظّم (روحي فداه)[١]. إن الهوية المطلقة، التي تتوجه إليها الفطرة، والتي أشير إليها في صدر سورة التوحيد المباركة بكلمة (هو) المباركة، تعد برهاناً على الصفات الستّ المذكورة بعد ذلك. إذ لمّا كانت ذات الله المقدسة هوية مطلقة، والهوية المطلقة يجب أن تكون كاملة مطلقة، وإلاّ لكانت محدودة، ولم تكن مطلقة، فهو مستجمع لجميع الكمالات، فهو (اللهُ) . وفي الوقت الذي يكون مستجمعاً لجميع الكمالات يكون بسيطاً وإلاّ فالهوية لا تكون مطلقة، إذاً فهو (أحد) ولازم (الأحدية) هو (الواحدية) ، ولما كانت الهوية المطلقة المستجمعة لجميع الكمالات منزهة عن جميع النقائص، التي تعود بأجمعها إلى الماهية، إذاً فتلك الذات المقدسة هي (الصَّمَدْ) وليست جوفاء . ولما كانت الهوية مطلقة، فلن يتولد منها شيء ولا ينفصل عنها شيء، ولا ينفصل هو عن شيء [﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ ، و] إنما هو مبدأ كل شيء ومرجع جميع الموجودات، بدون الانفصال الذي يوجب النقصان، والهوية المطلقة أيضاً ليس لها كفوءٌ، إذ لا يمكن تصور التكرار في الكمال الصرف . إذاً فالسورة المباركة [أي سورة الإخلاص] من أحكام الفطرة ولبيان نسب الحق المتعال[٢].

*****

---

١ ـ المقصود هو: الشيخ محمد علي الشاه آبادي رحمه الله المتقدم الذكر .

٢ ـ الأربعون حديثاً: ص ٢٠٩ ـ ٢١٦ .

من الفطرة حب الكمال المطلق وما يتعلق به

اعلم أن الله تعالى وإن أفاض على المواد القابلة ما هو اللائق بحاله من غير ضنّة وبخل ـ والعياذ بالله ـ لكنه تعالى فطر النفوس- سعيدها وشقيّها، خيّرها وشرّيرها- على فطرة الله، أي العشق بالكمال المطلق فَجُبِلَتْ النفوس بقضها وقضيضها إلى الحنين إلى كمال لا نقض فيه، وخير لا شرّ فيه، ونور لا ظلمة فيه، وإلى علم لا جهل فيه ،وقدرة لا عجز فيها .

وبالجملة: الإنسان بالفطرة عاشق الكمال المطلق، ويتبع هذه الفطرة فطرة أخرى هي فطرة الإنزجار عن النقص ـ أي نقص كان ـ ومعلوم أن الكمال المطلق، والجمال الصرف، والعلم والقدرة، وسائر الكمالات- على نحو الإطلاق، بلا شوب نقص وحد- لا توجد إلا في الله تعالى، فهو هو المطلق، وصرف الوجود، وصرف كل كمال . فالإنسان عاشق جمال الله ويحنّ إليه تعالى، وإن كان من الغافلين .

وفي الروايات فسرت الفطرة بفطرة المعرفة وفطرة التوحيد، ألا إلى الله تطمئن القلوب[1]، وإليه المرجع والمآب والمصير، وهو تعالى غاية الغايات ونهاية المآرب، فهو تعالى بلطفه وعنايته فطر الناس على هاتين الفطرتين: الفطرة الأصلية هي فطرة العشق بالكمال المطلق، والفطرة التبعية هي فطرة الإنزجار عن النقص؛ لتكون براق سيره ورفرف معراجه، وهما جناحان إلى الله بهما يطير إلى وكره وهو فناء الله وجنابه[2].

*****

---

١ ـ لعل الإمام رحمه الله ناظر إلى الآية المباركة ﴿أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ سورة الرعد، الآية ٢٨ .

٢ ـ الطلب والإرادة: ص ١٥٢ ـ ١٥٣ .

من الفطرة حب الكمال المطلق وما يتعلق به

نحن نعشق الكمال المطلق بمقتضى الفطرة الإلهية، ونمتلك ـ شئنا أم أبينا ـ من هذا العشق، العشق للكمال المطلق الذي هو من آثار الكمال المطلق، ونحن نمتلك أيضاً شرط هذه الفطرة وهو الهروب من النقص المطلق الذي شرطه الهروب من مطلق النقص؛ ولهذا فإننا نعشق الحق تعالى الذي يمثل الكمال المطلق، حتى وإن لم نعرف ذلك ولم ننتبه إليه، وإذا ما عادينا أي شخص وأي شيء، وهربنا من أي شخص فإنه لا الكمال المطلق ولا مطلق الكمال، بل النقص المطلق أو مطلق النقص الذي يقف في الطرف المقابل ويناقضه، ونقيض الكمال عدمه. ولأننا في الحجاب فإننا ضالون في التشخيص، وإذا زال الحجاب فإن الذي منه (جلّ وعلا) محبوب وما هو مبغوض ليس منه؛ ولهذا فإنه ليس موجوداً.

واعلم أن هناك مسامحات في التعبيرات بالنسبة إلى المقابلات، ورغم أن الموضوع السابق يوافق البرهان المتين، ويتوافق مع الرؤية العرفانية والمعرفة، ووردت إليه الإشارة في القران الكريم إلاّ أن تصديقه والإيمان به صعبان للغاية، والمنكرون كثيرون والمؤمنون قليلون للغاية، وحتى أولئك الذين يعتبرون هذه الحقيقة ثابتة عن طريق البرهان لا يؤمنون بها إلاّ قليلاً وهم مؤمنون، والإيمان بمثل هذه الحقائق لا يحصل إلاّ بالمجاهدة والتفكر والإيحاء[1].

*****

وليكن معلوماً أنّ التوق إلى الكمال المطلق ـ الذي يتشعّب عنه التوق

---

١ ـ رسالة أخلاقية إلى السيد أحمد رحمه الله، صحيفة الإمام: ج١٦ ص ١٦٦ بتاريخ ٢/٨ (اردیبهشت) /١٣٦١ هـ ش ـ ٤/ ٧/ ١٤٠٢ هـ.

إلى مطلق العلم والقدرة والحياة والإرادة، وغير ذلك من أوصاف الجمال والجلال ـ موجود في فطرة جميع البشر، فلا تتميز به طائفة منهم عن أخرى، وإن وجد بينها فرق- في مدارج هذا التوق ومراتبه، واختلاف في تشخيص الكمال المطلق- فمردّهما إلى مدى احتجابهم بالطبيعة، وعلاقتهم بالدنيا وشؤونها الكثيرة، والتفاتهم إلى الكثرة أو قلة اشتغالهم بها، وكثرة الحجب أو قلتها .

الخطأ في تشخيص مصداق الكمال المطلق

إن اختلاف الناس في البيئة والعادات والمذاهب والعقائد وأمثالها إنّما أثر في البشر لجهة تشخيص متعلق الفطرة ومراتبها لا في أصلها، وأوجد الاختلافات العظيمة الكثيرة .

مثلاً: ذاك الفيلسوف العظيم الشَّأن الذي يعشق الفلسفة ويصرف عمره كلّه في فنونها وأبوابها وشعبها الكثيرة، ورغم ذلك الشأن العظيم فهو في سعي دائم لتوسيع نطاقه، ويتحمل المتاعب في سبيله، ويعشق نفوذه وقدرته وسلطته، وذاك التاجر الذي يعشق جمع الثَّروة والمال لا فرق بينهما في أصل التوق إلى الكمال، ولكن كلٌّ منهما يرى الكمال من منظوره الخاص. وهذا الاختلاف في التشخيص منهما سببه احتجاب فطرتهما؛ لأنَّ هذا خطأ في مصداق المحبوب، واختلافهما في العادات والطباع والتربية والعقائد، فكلٌ منهما محجوب عن محبوبه المطلق بقدر كثافة حجابه، وكل ما يعشقانه ويتابعانه ويصرفان العمر في تحصيله ليس معشوقهم الحقيقي؛ لأنَّ كلاً من هذه الأمور محدود وناقص، ومحبوب الفطرة مطلق وتام؛ ولهذا لا تنطفئ نار عشقهم بالوصول إلى ما هو متعلق بهذا العشق، كما لو أعطي سلطنة مملكة لمن يعشق السلطة، وكان يظن أن بالوصول إليها يحصل

المطلوب، ولا يعود له هدف آخر، فإذا ما وصل إلى ذلك المحبوب الخيالي فسيطلب سلطنة مملكة أخرى وتتعلق مخالب عشقه بمطلوب آخر. فلو ملك المملكة الأخرى لطمع في ممالك غيرها، ولو دخلت كل الأرض تحت سلطنته وقدرته وظن أن في الكرات الأخرى ممالك أوسع وأعلى لتمنّى الوصول إليها، ولو تمكن من التصرف في جميع عالم الملك كله وسمع خبراً عن عالم الملكوت ـ وإن كان غير مؤمن به ـ فهو يتمنى أن تكون هذه الأخبار صادقة وتكون بيده كل السلطات والقدرات التي يتكلمون عنها .

إذ إن عشق السلطة ليس محدوداً؛ لأن في ذات الإنسان غريزة العشق للسلطة المطلقة، وهي تنفر وتهرب من المحدودية، من دون أن يشعر بذلك.

ومن الواضح جدّاً أنَّ السلطة المطلقة ليست من سنخ السلطات الدنيوية العابرة بل الأُخرويّة؛ لأن السلطة المطلقة هي السلطة الإلهية، والإنسان طالب للسلطة الإلهيّة، والقدرة والعلم الإلهيَّيْن وطالب لخالقه، وهو يستكشف باطن كل ذرة ليتجلى له جمال الحقيقة .

فجميع الشرور، التي تصدر في هذا العالم عن الإنسان المسكين، سببها احتجاب الفطرة التي تصبح شريرة بالعرض؛ لتعلقها بالحجب التي أحاطت بها. فأصبح شريراً بعدما كان خيِّراً بل كان الخير نفسه، فلو أزيلت هذه الحجب الظلمانيّة بل النورانيّة عن وجه الفطرة الشريف، وخلّيت فطرة الله كما خمّرت بيد القدرة الإلهيّة في روحانيتها فعند ذلك يظهر فيه العشق للكمال المطلق بلا حجاب واشتباه، ويكسر كل محبوب عابر وكل صنم موجود في بيت القلب ويترك كل نفسه وحبّها، وكل ما هو موجود يجعله تحت قدمه، ويتمسك بذيل محبوب توجّه إليه جميع القلوب شاءت أم

أبت، وتطلب كمال فطرته واعية أو غير واعية. فكل من له تلك الفطرة، يكون كل ما يصدر عنه موجهاً في طريق الحق والحقيقة، وهذان يمثلان طريق الوصول إلى الخير المطلق وجمال الجميل المطلق، وهذه الفطرة هي نفسها مبدأ للخيرات ومنشأ للسعادات بل هي الخير نفسه . والحمد لله تعالى[1].

*****

الحق تعالى مصداق الكمال والجمال على الإطلاق

لقد ذكر في الفصل السابق أن المقصود من الفِطَر أمور يتفق عليها جميع البشر، ولا تؤثر فيها عادة أو مذهب أو محيط أو أخلاق، ولا تغيرها وحشية أو تمدن أو بدوية أو حضرية، أو علم أو جهل أو إيمان أو كفر، وغيرها من الأمور التي تندرج في سلسلة البشر. وما اختلفوا فيه ليس في أصل الأمر الفطري بل هو من الإشتباه في المصداق ، لذا فنقول: إن أصول الإيمان وأركانه- وهي عبارة عن المعرفة والتوحيد والولاية، فالإيمان بالرسل والإيمان بيوم المعاد والملائكة والكتب الإلهية- كلها من الأمور الفطرية إلا أن بعضها أصلي كالمعرفة والتوحيد والبعض الآخر من متفرعاتها، وبحثه بشكل مفصل خارج عن المقصد والمقصود، وهي جزء من مباحث علمية ذات مقدمات طويلة نتجنب خوضها في هذه الأوراق، ولكن لابد من الإشارة إليها بشكل مجمل. فليعلم أن التوجه إلى الكمال المطلق، وعشقه، هو من الفطر كما ذكرنا سابقاً، والآن نقول: إن الكمال والجمال المطلقين- اللذين يعشقهما جميع البشر- هما الحق تعالى جلّ جلاله، فلقد

---

١ ـ جنود العقل والجهل: ص ٦٣ ـ ٦٤ المقالة السادسة، الفصل الثالث .

ثبت بالبرهان أن الذات المقدسة هي بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة لا بد أن يكون كمالاً وجمالاً مطلقين وبقية الموجودات جلوة من جلوات فعله، ورشحة من رشحات فيضه المقدس، فلكل منها محدودية حدود وظهور وهو التنزل من الكمال المطلق، وهذا المعشوق الحقيقي- وهو الذات المقدسة- لابد أن يكون واحداً على الإطلاق وإلاّ خرج عن بساطة الحقيقة ولم يعد كمالاً مطلقاً. كما أن هذه الذات، التي تعشقها سلسلة البشر قاطبةً بفطرتها الأصلية، هي واحدة لجميع الكمالات وإلا لخرجت عن الكمال المطلق، والمعشوق هو الكمال المطلق وفي سورة التوحيد المباركة، التي تبين نسبة الحق تعالى[١]، إثبات برهاني للهوية المطلقة، وللأحدية، والجامعية، والتنزيه عن النقص على نحو بديع يدركه المتعمقون[٢].

*****

طبيعة عالم الخلق

ومعنى الربوبية في ذلك المقام المقدس[٣]، التجلي بمقام الألوهية، فتتعيّن جميع الأسماء بذلك التجلّي، والعين الثابتة للإنسان الكامل تتعيّن أولاً وتتعيّن سائر الأعيان في ظلّه. والرحمانية والرحيمية إظهار تلك الأعيان عن غيب الهداية إلى أفق الشهادة المطلقة، وإيداع فطرة العشق وحب الكمال المطلق في خميرتهم؛ ليصلوا بتلك الفطرة العشقية السائقة والجذبة القهرية

---

١ ـ إشارة إلى ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «**إن اليهود سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: انسب لنا ربك فلبث ثلاثاً لا يجيبهم، ثم نزلت: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ...﴾... الخبر**» . الكافي: ج١ ص ٩١ كتاب (التوحيد) باب النسبة) ح ١ .

٢ ـ جنود العقل والجهل: ص ٨٣ ـ ٨٤ المقصد الثاني، الفصل الرابع .

٣ ـ المراد به مقام الواحدية .

المالكية التي أخذت بناصيتهم إلى مقام الجزاء المطلق وهو الاستغراق في بحر كمال الواحديّة ﴿أَلاَ إِلى الله تَصِيرُ الأُمُورُ﴾[١]، فبهذه الطريقة غاية الآمال، ونهاية الحركات، ومنتهى الاشتياقات، ومرجع الموجودات، ومعشوق الكائنات، ومحبوب العشّاق، ومطلوب المجذوبين الذات المقدسة، وإن كانوا محجوبين عن هذا المطلوب، ويرون أنفسهم عابداً وعاشقاً وطالباً ومجذوباً للأمور الأخرى، وهذا هو الحجاب الأكبر حجاب الفطرة، فلا بدّ للسالك إلى الله خرقه بقدم المعرفة، وما لم يصل إلى هذا المقام فلا يحق له أن يقول: إياك نعبد، أي لا نطلب إلاّ إيّاك ولسنا طالبي غيرك، ولا نطلب أبداً غيرك، ولا نحمد سواك، ولا نستعين في جميع الأمور غيرك، ونحن سلسلة الموجودات وذرّات الكائنات- من أدنى مرتبة المادّة السفلى إلى أعلى مرتبة غيب الأعيان الثابتة- بأجمعنا طالبوا الحق والباحثون عنه، وكلٌّ في كل مطلوب يطلبه، ومع كل محبوب يعشقه ﴿فِطْرَتَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[٢]، ﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[٣]، [٤].

*****

العهد الأزلي من الحق تعالى إلى البشرية

(فالإتيان بالفداء الذي هو صفة[٥] فداء النفس وفاء بالعهد الأزلي) في الحضرة العلمية بحسب الأعيان الثّابتة، وفي الحضرة المشيّة المطلقة الكليّة

---

١ ـ سورة الشورى، الآية ٥٣.

٢ ـ سورة الروم، الآية ٣٠.

٣ ـ سورة الحشر، الآية ٢٤.

٤ ـ سر الصلاة: ص ١٩٠ ـ ١٩١.

٥ ـ في نسخة: (حقيقية).

ثانياً، وفي التعيّن الأولي العقلي ثالثاً، ثم التعيّن الثانوي، إلى التعيّنات الملكوتية من العليا والسفلى، أي النفوس الكليّة الإلهية، وحضرة المثال المطلق أي عالم الذّر، وهذا العهد أي الإقرار بالتوحيد الحقيقي ومقام الولاية الكبرى المطلقة اللازمة له لم يكن مختصّاً بالأولياء والعُرفاء، بل يتساوى فيه السعيد والشّقي؛ لعدم الاحتجاب في تلك العوالم أصلاً، بل الاحتجاب يحصل بورود هذا العالم الدنيوي[1].

*****

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ١٢٤ ـ ١٢٥.

الفصل الثاني

الذات والأسماء والصفات

- توحيد الحق وبساطة الذات
- حقيقة ذات الحق تعالى
- حول أسماء الله تعالى
- نفي وإثبات الأسماء والصفات للذات
- مراتب ومقامات الأسماء
- الصفات الثبوتية والسلبية، والتوقيف في الأسماء الإلهية
- وحدة وكثرة الأسماء واندراج كل منها في الآخر
- النسبة بين الذات والصفات

توحيد الحق وبساطة الذات

معاني أقسام التوحيد

الكلام في التوحيد أيضاً في ثلاث مراتب: التوحيد في الذات، التوحيد في الصفات، والتوحيد في الفعل الذي وقع ضمن المباحث، ويقال له: توحيد الفعل . وبعبارة أخرى: رب العالمين في مرتبة الذات واحد وذاته المقدسة واحدة من جميع الجهات. والتوحيد في الصفات يعني أنه مع أننا نثبت لذاته المقدسة أوصافاً فإن كثرة الأوصاف لا توجب الكثرة في الذات، وليس الأمر أن هناك ذات موجودة ومبادئ هذه الأوصاف واقعة في مقابل أصل الذات، بل في نفس الوقت الذي نثبت له أوصافاً كثيرة، بدون أن يكون مرجع الوصف وصف آخر، الله (جلّ جلاله) في كمال البساطة واحد من جميع الجهات، وبسيط من جميع الجهات، والمرتبة الثالثة من التوحيد ـ والتي ستُعرف في ضمن توحيد الذات وتوحيد الصفات ـ هي التوحيد في الأفعال وأن الله الواحد بما أنه الله، له فعل إلهي واحد .

براهين التوحيد في الذات

أما مرتبة التوحيد في الذات فيمكن الاستدلال له بعدة طرق:

البرهان الأول: التوحيد مقتضى ذات الواجب

فالطريق الأول وقد أثبتناه في المباحث السابقة[١]، أنه لا حدّ لله تعالى، وماهيته إنّيته، وهو صرف الوجود بدون أن يكون محدوداً، وصرف الوجود في مرتبة الذات إما مقتضي للوحدة أو مقتضي للكثرة، وإما أنه غير مقتضٍ لا للوحدة ولا للكثرة، يعني أنه إذا أراد أن يكون واحداً أو كثيراً فلابد أن يكون باقتضاء وتأثير الغير. والحاصل، فالشيء الذي ليس له من ذاته اقتضاء الوحدة والكثرة فلابد أن يكون في الكثرة أو الوحدة محتاجاً لتأثير الغير؛ حتى يصير بسبب تأثيره واحداً أو كثيراً، ولأننا قبل هذا أثبتنا بالأدلة المثبتة أصل ذات واجب الوجود، وقلنا في ضمن الأبحاث السابقة: ليس لواجب الوجود حدّ وماهية، وهو بسيط من جميع الجهات، فإذا صار بواسطة تأثير الشيء الخارجي واحداً أو كثيراً فقد تأثّر، وذلك موجب للتركيب والاحتياج . إذاً لا يمكن القول: إن واجب الوجود في مرتبة الذات ليس له اقتضاء الوحدة أو الكثرة، وبواسطة علة خارجية هو مقتض للوحدة أو الكثرة .

وأما إذا قلنا: في مرتبة الذات هو مقتضٍ للكثرة فهذا غير صحيح؛ لأن الكثرات تحصل من الوحدات، ومنشأ انتزاع الكثرة هو الآحاد. فإذا كان شيء في مرتبة الذات مقتضٍ للكثرة ولم يكن له اقتضاء الوحدة أبداً، فيستحيل أن تحصل فيه كثرة؛ لأنه في مرتبة الذات مقتضٍ للكثرة، وكل جزء من هذه الذات أيضاً سيكون مقتضٍ للكثرة ولا تحصل كثرة الكثرة من حيث أنها كثرة، إلاّ أن تحصل الآحاد، والآحاد أيضاً كل واحد في مرتبته واحد، والحال أن ما فرضنا: أن الشيء المقتضي للكثرة، أجزاؤه ذاتاً

---

١ ـ راجع مباحث إثبات الواجب .

ستكون مقتضية للكثرة . إذاً بمقتضى أن الذات مقتضية للكثرة وفي النتيجة ستكون مقتضية لعدم الوحدة، فلن تحصل والآحاد والوحدات. بناءً عليه يستحيل أن تحصل الكثرة، وإذا كانت ذات الواجب مقتضية للوحدة فمطلوبنا ثابت .

البرهان الثاني: انتفاء الكثرة الطولية والعرضية عن الله تعالى

تركيب أيضاً أراه إن يُعد ... مما به امتاز وما به اتحد

البرهان الآخر على توحيد الذات هو: أن الكثرة إما عرضية أو طولية، بمعنى أن الكثرة إما لأجل أن الشيئين وإن كانا ذاتاً واحد ولكن بواسطة الشدّة والضعف حصل تفاوت في المرتبة فوقعت الكثرة، ففي هكذا كثرات المرتبة الضعيفة متقومة بالمرتبة القوية، والمرتبة القوية هي علة وحافظة للمرتبة الضعيفة . إذاً في هذا القسم من الكثرة لا يمكن أن يكون واجبان للوجود، بل الواجب هو تلك المرتبة الشديدة والتي هي العلة .

وإما أن الكثرة عرضية، ففي هذه الصورة إن كانت ستحصل الكثرة فيلزم أن يكون ما به التفاوت من طرف أو من الطرفين بعد أن يكون لها ما به الاشتراك . إذاً إذا قلنا: إنه من كلا الجهتين يوجد ما به الامتياز وما به التفاوت، فإن ما به الاشتراك وما به التفاوت صارا مركباً، ففي كليهما يلزم التركيب، وقلنا: الواجب لا يمكن أن يكون مركباً؛ لأنه يلزم في التركيب الحد .

بناءً عليه لا يمكن أن يكون أي منهما واجباً . وإذا كان ما به التفاوت من جهة واحدة فإن ما به التفاوت مع ما به الاشتراك صارا مركباً، والطرف الذي يكون ما به التفاوت من جهته سيكون مركباً. بناءً عليه لا يمكن أن يكون واجباً، بل الواجب هو ذلك الآخر الذي ليس من جهته ما به التفاوت.

توضيح لحديث (الفرجة)

المناسب هنا أن نذكر حديث (الفُرجة) الشريف المنقول في الكافي[١]، ونستبصر به، ومضمون الحديث: إما أنه يوضح جهة بساطة الحق تعالى، أو أنه في مقام إثبات التوحيد وأن الله تعالى ليس له شريك في ألوهيته .

ظاهر الحديث أنه في مقام إثبات الوحدانية وتوحيد الحق تعالى، يقول: إذا كان الخالق اثنين لزم أن تكون بينهما فُرجة، فإذا كانت بينهما فُرجة لزم أن يكونوا ثلاثة، وإذا كانوا ثلاثة لزم أن يكون بينهم فرجة، إذاً يلزم أن يكونوا خمسة، وإذا كانوا خمسة فلابد أن بينها فرجة فيلزم أنها تسعة، فإذا كانوا تسعة لزم أن بينها فرجة، بناء عليه يلزم أن يكونا ثلاثة عشر... وهكذا يلزم أن يكون غير متناه .

فحيث يلاحظ الإنسان ظاهر الحديث يراه مخدوشاً من بعض الجهات؛ ولذا فإن ما أعتقده أن الملاّ صدرا رحمه الله ذكره ولكنه لم يُعره أهمية تُذكر فتجاوزه[٢].

شرح حديث الفرجة

---

١ ـ عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد الله عليه السلام ـ وكان من قول أبي عبد الله عليه السلام له ـ «**ثم يلزمك ـ إن ادّعيت اثنين ـ فُرجةٌ ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفُرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما فيلزمك ثلاثة، فإن ادّعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى تكون بينهم فرجة فيكونوا خمسة، ثم يتناهى في العدد إلى ما لانهاية له في الكثرة**» . انظر: الكافي: ج ١ ص ٨٠ كتاب (التوحيد) باب (حدوث العالم وإثبات المحدث) ح ٥ .

٢ ـ شرح أصول الكافي: ج١ ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦ .

لأنه إن كان المراد من (الفُرجة) المكان والفاصلة المكانية ففيه إشكالان:

أولاً: الواجب ليس له مكان وليس جسمانياً حتى يحتاج إلى فاصلة مكانية .

ثانياً: إذا كان المراد من (الفُرجة) المكان فلا يلزم أن تكون بين الفرجة ومكان مابين الشخصين المتمكنين في المكان فُرجة أخرى حتى يلزم أن يكونوا خمسة، مثلاً: أنا هنا وأنت هناك ويوجد بيننا فاصلة ومكان، ولكن لا يلزم أن يكون بيني وبين المكان والفاصلة فاصلة أخرى أيضاً . إذاً فلا ينبغي أن يكون المراد من (الفرجة) المكان والفاصلة، بل المراد ما به الامتياز، وربما أن ما به الامتياز من الطرفين أو من طرف واحد بحيث يكفي في التمييز .

إذاً فالحديث فرض- أقل ما يمكن للتمييز بحسب العقل- وبيان معنى الحديث يحتاج إلى عدة مقدمات:

إحداها: قلنا ضمن المباحث السابقة: يمكن أن يكون الواجب واجباً بالذات أو واجباً بالغير أو واجباً بالقياس إلى الغير، كما أن الممتنع أيضاً إما ممتنعاً بالذات أو ممتنعاً بالغير أو ممتنعاً بالقياس إلى الغير، والممكن فقط ممكن بالذات ولا يُعقل الممكن بالغير، مثلاً: وجود العلة واجب بالقياس بالنسبة إلى معلولها، كما أن وجود المعلول واجب بالقياس بالنسبة إلى علته؛ لأن العلة التامة تستدعي وجوب وجود معلولها، والمعلول الموجود أيضاً يستدعي وجوب وجود علته، ويستحيل أن تكون علّة تامة ولا تستدعي معلولاً؛ لأنه خلفٌ . وكذلك يستحيل أن يوجد المعلول الذي هو ربط وتعلق بالعلة ولا يستدعي العلة.

إذاً كل واحد من العلة والمعلول واجب بالقياس إلى الغير، ولكن لا

يُعقل الممكن بالقياس إلى الغير، إلاّ في واجبين بحيث أن لأحدهما وجود، ويقول: لا حاجة لي إلى آخر؛ ولأن وجود الواجب من نفسه، لذا لا حاجة له في التقوّم إلى الشيء المستدعي له . وكذلك لا يوجد واجب معلول لواجب آخر حتى يكون الواجب الذي هو علة مستدعياً للواجب المعلول .

المقدمة الثانية: ما دام أنه لم يحصل بين الجزأين تفاعل، وكل واحد من الجزأين ليس له فعل وانفعال في الآخر، لا يحصل تركّب حقيقي، بل يشترط في التركيب الحقيقي أن يفقد كل واحد من الجزأين صوره النوعية، أن تُخلع وتُفسد الصورة الشخصية لكل واحد بواسطة التأثير والتأثّر، وبعد أن يبقى كل واحد من الجزأين بدون الصورة يجتمعان معاً ويلبسان صورةً ويقبلان صورة ثالثة فيحصل التركيب الحقيقي . مثلاً: فيما يرتبط بالذهب ـ الذي له صورة وحدانية لها آثار ـ تترسب الأجزاء الزرنيخية وغيرها في قعر الأرض وتتفاعل مع بعضها ويحصل فعل وانفعال تأثير وتأثّرات، فيخلع كل واحد صورته، وبعد النضج والتخمّر والفساد لا تبقى الصورة الشخصية للنار على الصورة النارية ولا التراب على الصورة الترابية ولا الهواء على الصورة الهوائية، فالمجموع من حيث المجموع حصل على صورة وحدانية نوعية أخرى. مثلاً: الصورة المعدنية تحصل من هذه العناصر المختلفة بعد فساد الصور العنصرية، فتحصل لها خاصية وراء خواص الأجزاء السابقة، وإلاّ إذا لم يكن كذلك فإن التركيب والتركّب الحقيقي لم يحصل، وما حصل فقط هو ضم شيء لشيء فيحصل شيئان تجاورا، ولكل واحد أثره الخاص بدون أن يكون لهما وجود واحد، بل لكل واحد وجود مستقل. نعم، يحصل تركيب اعتباري بضربٍ من التسامح وليس هو منشأ لأي أثرٍ .

بناءً على هاتين المقدمتين، إذا فرضنا واجبين فلابد ـ لحصول تميّز بين

تلك الجهتين ـ من وجود أقل ما به التفاوت بينهما ؛ لأن ما به التفاوت إنما هو من ناحية الأجزاء، يجب أن تكون الأجزاء اثنين، أحدهما: ما به الاشتراك، والآخر: ما به الامتياز، وإذا كان الجزءان ممكنين فكلا الواجبين خرجا عن الوجوب فيلزم منه خلاف الفرض؛ لأنه إذا كان الجزءان ممكنين فإن الشيء المركب من ممكنين بالضرورة سيكون ممكناً، من جهة الواجب الآخر فقط هو ما به الاشتراك بدون أن يكون له ما به التفاوت، ونحن أيضاً فرضنا ما به الاشتراك ممكناً، إذاً سيكون ذلك الواجب أيضاً ممكناً .

وإذا كان واحد من الجزأين ممكناً والآخر واجباً، أيضاً لن يكون المركب من ذينك الاثنين واجباً، فلابد أن الجزأين واجبان، فإذا صار الجزءان واجبين فلن يعمل أحدهما في الآخر، وإذا سألت واحداً من الجزأين: إذا كان صاحبك موجوداً أو لم يكن موجوداً ماذا سيحصل؟ يقول: لا شيء، لن ينقص منّي شيء، ولن يحصل لي شيء . إذاً فلم يفعل ولم يؤثر أي منهما في الآخر، ولن يقبل أي منهما من الآخر انفعالاً وتأثيراً، وعندما لم يكن هناك تفاعل، فبناءً على المقدمة المذكورة، لم يحصل تركيب حقيقي وصورة وحدانية، وكل واحد من الأجزاء مستقل . إذاً فكلا الجزأين يصير واجباً، ولأننا كنّا فرضنا أيضاً واجباً آخر، يصيرون ثلاثة، وفي تميّزها نفرض أقل ما يميّز به وما به التفاوت .

مثلاً: الأول هو ما به الاشتراك والثاني لابد أن يكون له ما به التفاوت لأجل التميّز . إذاً يلزم أن يكون الواجب ثلاثة، والثالث أيضاً يجب أن يكون له ما به التفاوت عن الثاني ـ بعد أن يكون شريكاً في ما به الاشتراك ـ وبذلك البيان يصير الواجب خمسة، وبذلك الحساب يصير الخمسة تسعة، والتسعة ثلاثة عشر إلى غير النهاية، ويلزم منه عدم تناهي الله، وذلك بالطل . إذاً فمنشأ البطلان هو فرض تعدد الله فلذا هذا التعدد باطل، وواجب الوجود

واحد بسيط لا شريك له، ثابت .

إذاً فاعتقادنا في التوحيد هو: أن الله (تبارك وتعالى) واحد أحد، ليس كمثله شيء، لم يزل ولا يزال، سميعاً بصيراً، عليماً حكيماً، حياً قيّوماً، عزيزاً قدوساً، قادراً غنياً، لا يوصف بجوهر ولا جسم، ولا صورة وعرض، ولا خط ولا سطح، ولا ثقل ولا خفة، ولا كون ولا سكون، ولا حركة ولا مكان ولا زمان . والله تعالى متعالٍ عن جميع صفات خلقه خارج عن الحدين ـ حد الإبطال وحد التشبيه ـ والله تعالى شيء لا كالأشياء أحد صمد ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ فيورث ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ فيشارك، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ ، لا ضد له ولا ند له، ولا شبيه له ولا صاحبة، ولا مثل ولا نظير ولا شريك له و ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ والأوهام وهو يدركها وهو مدرك الأبصار والأوهام، ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾ ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ ، خالق كل شيء، ﴿لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ﴾ ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ ، ﴿تَبَارَكَ الله رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ، ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ ، المهيمن الجبار المتكلم، ومن قال بالتشبيه فهو مشرك، ومن نسب إلينا غير ما وصفت في التوحيد فهو كاذب، وكل خبر يخالف ما ذكرت في التوحيد فهو موضوع مخترع، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل، فإن وجد في كتب علمائنا فهو مدلَّس، والأخبار التي يتوهمها الجهال تشبيهاً لله تعالى بخلقه فمعانيها محمولة[1] .

*****

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٦٠ ـ ٦٦ .

شبهة ابن كمونة

أورد ابن كمّونة[١] شبهة على برهان التوحيد هذا، وجدير بالذكر أن ابن كمّونة كان إلهياً وأهل توحيد.

حاصل الشبهة: لماذا لا يمكن أن توجد هويتان مختلفتان متباينتان من جميع الجهات ومجهولتا الكُنْه؟! يعني أن الحقيقتين اللتين ليس بينهما ـ وبأي نحو كان ـ ما به الاشتراك وهما مختلفتا الكُنْه والذات والحقيقة، ومفهوم الواجب لهما عنوان عرضي بحيث ينتزع منهما لا من جهة لها دخالة في ذاتهما، وهو خارج عن ذاتهما.

وقد أُورد إشكالان على ظاهر كلمات ابن كمّونة، سنذكرهما عن قريب، وهذان الإشكالان نشآ من عدم الإدراك الصحيح لمراده. والمرحوم السبزواري بعد أن كشف مراده، كي يندفع هذان الإشكالان، جعل كلامه

---

١ ـ عز الدولة سعد بن منصور بن سعد بن هبة الله بن كمونة البغدادي، من فلاسفة وحكماء بغداد في القرن السابع الهجري، كان ـ علاوة على إسلامه ـ يظهر تشيعه، وكان يكتب في نهاية كتبه كلها: اسم النبي عليه السلام والأئمة الأطهار عليهم السلام، وفي كتابة (اللمعة الجوينية) شرح كلمات أمير المؤمنين عليه السلام بطريقة ممتازة، أما نسبته إلى اليهودية فلا يبعد أن تكون مربوطة بجده الأعلى هبة الله، عُرف شبهته في باب التوحيد المذكورة في كتاب شرح الهداية للملا صدرا. توفي رحمه الله في الحلة سنة (٦٨٣ هـ)، من آثاره: شرح الإشارات (لابن سينا)، شرح الصحائف (للسهروردي)، شرح التلويحات (للسهروردي)، لباب المنطق وخلاصة الحكمة، اللمعة الجوينية في الحكمة العلمية والعلملية، تقريب المحجة وتهذيب الحجة، تنقيح الأبحاث في البحث عن الملل الثلاث، المنطق والطبيعي مع الحكمة الجديدة.

مورداً للإشكال من طريق آخر . وسنجعل شبهة ابن كمّونة إجمالاً محط البحث وبعد ذلك ـ إن شاء الله ـ سنتكفّل ببيانٍ توضيحي لذلك .

والشبهة هي: لماذا لا يجوز أن تكون هويتان مختلفتان بتمام الذات لا ببعض الذات حتى يلزم التركيب ولا بأمر زائد خارج عن الذات حتى يُعلل الواجب في هويته؟! الخلاصة: لماذا لا يجوز أن تكون هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه ومختلفتان بتمام الماهية، بحيث أن كل واحدة بذاتها واجبة الوجود مفهوم واجب الوجود وبنحو عرضي يحمل عليهما؟! إشكالان اعتبروهما أنهما يتوجهان إلى شبهة ابن كمونة:

أحدهما: إذا كان وجوب الوجود عرضياً فإن واجب الوجود يصير معللاً في حين أنه لا ينبغي أن يكون واجب الوجود معللاً، فأبطلوا كون واجب الوجود معللاً . وتلك الجهة التي بها واجب الوجود معللٌ يجب أن تكون واجبةً، وذينك الواجبين الفرضيين لن يكونا واجبي الوجود؛ لأن (كل ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات) ، فعندما يكون وجوب أي منهما معللاً بشيء سيكون ذلك الشيء معللاً بالواجب[1] .

---

١ ـ أما حاصل الجواب الذي تفضل به السبزواري فهو: محال أن ينتزع مفهومٌ من المتخالفات بما هي متخالفات؛ لأنه يستحيل أن يكون المعنى الذي يفهمه العقل من شيء بمناسبةٍ ما هو نفس المعنى الذي يفهمه من شيء مخالفٍ للشيء الأول، وإذا لم يكن في العالم لفظٌ فالصورة التي يفهمها العقل من ذات وحقيقة النار الخارجية ـ مثلاً ـ، فإنه لا يفهمها من الماء بما أنه ماء، بمعنى أنه إذا خرجت النار من الذهن إلى الخارج تصير وجوداً خارجياً، وإذا ذهبت من الخارج إلى الذهن تصير مفهوماً، يعني أن ما في نظر العقل من النيران التي تشتعل في المعابد إذا جاء إلى الخارج تصير نفس نيران تلك المعابد، وإذا ذهبت نار ذلك المعبد إلى الذهن صارت مفهوماً للنار، وتصير هي تلك الصورة التي عند العقل، إذاً هذا الانتزاع لا ربط له باللفظ .

←

→

بناءً على هذا فالمفاهيم التي تنتزع من الأشياء الخارجية إما أن تنتزع من تمام ذاتها، وإما من جزء ذاتها التي هي مورد اشتراك المختلفات، وإما من خارج الذات حيث إن المختلفات فيها شريكة مع بعضها، ويستحيل أن ينتزع من المختلفات بما هي مختلفات مفهوم واحد وإلا يلزم أن نفس ذلك المعنى الذي فهمه العقل من النار بنحوٍ إذا خرج إلى الخارج يصير ناراً خارجية، هو الذي يفهم من الماء أيضاً بنحوٍ إذا خرج إلى الخارج يصير ماءً، وبالجملة إذا ذهب الماء والنار إلى الذهن صارا واحداً، وإذا جاءا إلى الخارج تصير النار ماءً والماء ناراً، والصورة الذهنية للماء صورة خارجية للنار وبالعكس، وهذا غير ممكن .

والحاصل، فما ينتزع من المفاهيم، مثل انتزاع الحيوان من الأنواع المتخالفة، من جهة اتفاقها في حقيقة الحيوانية لا من جهة اختلافها في الفصول، يعني أن الحيوان ينتزع من الجنسية المشتركة بين الأنواع التي هي جهة الاشتراك لا من فصول الأنواع، والحيوانية المنتزعة لم تنتزع من الإنسان والفرس من جهة صاهليته والناطقية بل تنتزع من الجهة المشتركة بينهما ،حيث إن الصاهلية والناطقية عرضتا عليهما فنوعتهما، وكذلك لا ينتزع الإنسان المنتزع من زيد وعمرو وخالد وبكر من جهة اختلافهم بالعوارض الشخصية الفردية، بل تنتزع من جهة اتحادهم في تمام الماهية المشتركة .

الخلاصة، فالمفهوم إما ينتزع من جزء حقيقة الأشياء الذي هو مورد الاشتراك بينها، وإما من تمام الماهية المشتركة بينها مثل الإنسان، وإما ينتزع من خارج الذات التي هي (ما به الاشتراك) بينها وإن كانت متباينة في الذات والماهية، مثل الكيف أو الكمية التي وإن كانت في الحقيقة مختلفة بتمام الذات، وليس بينها اشتراك في تمام الذات أو جزء الذات ولكن لأنها مشتركة خارج الذات في أمر عرضي فمن جهة الاشتراك تلك ينتزع مفهوم واحد؛ لأن الكمية وإن كانت ذاتاً قابلة للقياس والمقايسة وهي بالذات قابلة للتقسيم، والكمية مثل البياض الذي هو لون مُفَرق لنور البصر وله حقيقتان منفصلتان، ولكن لأنه لا يمكن لأي منهما أن يكون موجوداً (لا في موضوع) بل لابد أن يكون له عروض على موضوع، ومن جهة الاتحاد هذه ينتزع اتحاد مفهوم العرض .

بناءً عليه إذا كان مفهوم الواجب ينتزع من تمام حقيقة الواجبين المفروضين يلزم أنهما بتمام

←

→

الحقيقة متفقان، وإذا كان ينتزع من جزء ذاتهما يلزم أن هذا أحد الجزأين واجباً والجزء الآخر ليس واجباً، وعلاوة على ذلك يلزم التركيب، وإذا كان ينتزع من خارج الذات يلزم التركيب في هويتهما .

وبالجملة، ما فرضه ابن كمونة أن مفهوم الواجب ينتزع من جهة اشتراكهما بأمرٍ خارج عن الذات، كما في الأجناس العالية والألوان ينتزع المفهوم الجامع بينها من جهة اشتراكها في العروض على الموضوع والحلول فيه، فعندما يوجد قدر مشترك في الواجبين المفروضين فلابد أن يكون (ما به الامتياز) متحقق في كليهما حتى تتحقق الاثنينية، وإذا كان كل منهما له قدر مشترك و(ما به الامتياز) قد صار مركباً والمركب في هويته محتاج إلى الجزأين، ولا معنى للاحتياج في الواجب؛ لأن فرض الاحتياج في الواجب مستلزم للخلف، لأن الواجب هو ما كان مستغنٍ من جميع الجهات، وإذا كان الواجبان المفروضان مشتركان خارج الذات فلابد أن لهما ضمائم فردية كي يمتازا عن بعضهما .

إذً ففي هذه الصورة هما محتاجان إلى ضمائم شخصية وإن كان لا يلزم التركيب في ذاتهما ولكن يلزم التركيب في هويتهما . (بل إن سألت: الحق غير واحد ليس معنوناً لمعنى فارد) بعد ذلك قال السبزواري إذا سألتنا عن الحق تعالى نقول: في انتزاع مفهوم الجنس من الأنواع وانتزاع مفهوم النوع ـ مثل الإنسان ـ من الأفراد وانتزاع المفهوم العرضي من الخارج ـ كما أنه في مثل الأجناس العالية كذلك ـ كل واحد من هذه المفاهيم له مصداق خارجي واحد لا أكثر .

مثلاً: المصداق الخارجي لمفهوم الإنسان هو تلك الجهة المشتركة بين تمام أفراد الإنسان المتحققة في الخارج . مثلاً: بعد سلخ الخصوصيات الفردية والتشخصات الوجودية عن الأفراد العرضية مثل زيد وبكر وعمرو وخالد فهناك مصداق واحد لمفهوم الإنسان ودائماً هو مفهوم واحد ومصداق واحد .

ولكن لا يخفى أن هذا القول لا يطابق القول المحقّق، ونحن حققنا في الأمور العامة أن الطبيعة في الخارج موجودة بعدد الأفراد، وليس الأمر أن مصداقاً من الطبيعة موجوداً بل إن في صورة تعدد الأفراد ستكون مصاديق الطبيعة أيضاً متعددة .

←

الإشكال الآخر: حيث إن ابن كمونة قد جمع بين كون مفهموم واجب الوجود معقول ومحمول عليهما بنحو عرضي، وبين أن كل واحد من ذينك الواجبين واجباً بذاته، والجمع بين كون واجب الوجوب ذاتياً وكونه عرضياً جمعٌ بين المتباينين، ووجوب الوجود لا يمكن أن يكون لكل منهما ذاتياً وعرضياً؛ لأن الذاتي بمعنى جوهر الشيء والعرضي بمعنى عرضي الشيء، والشيء الواحد لا يمكن أن يكون جوهراً وعرضاً.

نقد بعض الشبهات الواردة على ابن كمونة

ولكن هذين الإشكالين نشآ من عدم التفطّن لاصطلاحي الذاتي والعرضي.

فالذاتي والعرضي في بابين: أحدهما: في باب الإيساغوجي والكليات الخمس، والآخر: يبحث في باب البرهان، ولا منافاة في كون شيء في اصطلاح باب الإيساغوجي عرضياً وفي باب البرهان ذاتياً.

→

والحاصل، فكلام السبزواري هو أنه ليس للعنوان الواحد والمفهوم الفارد غير مصداق واحد؛ لأنه إذا كانت المصاديق متكثرة أو الخصوصية المخصوصة التي في أحد المعنونات والمصاديق معتبرة في أخذ ذلك المعنى الفارد والمفهوم الواحد من ذلك المصداق وصدق ذلك المفهوم عليه ففي هذه الصورة لن تكون الأفراد الأخرى ـ الفاقدة لتلك الخصوصية ـ من مصاديق ذلك المعنى الفارد؛ لأن الأفراد الأخرى فاقدة لتلك الخصوصية، أو أن الخصوصية المخصوصة ليست شرطاً في أخذ ذلك المعنى من ذلك المصداق وصدق ذلك المعنى على ذلك المصداق، ففي هذه الصورة القدر المشترك بين المصاديق (محكي عنه) لذلك المفهوم، وذلك المفهوم فقط أخذ من القدر المشترك بين المصاديق؛ لأن الخصوصيات ألغيت وتقدمت في أوائل الأمور العامة، حيث إن المعنى الواحد لا يمكن أن ينتزع من الأشياء المتخالفة بما أنها متخالفة.

جواب على شبهة ابن كمونة

فاصطلاح الذاتي والعرضي في باب الإيساغوجي هو: أن كل ما هو دخيل في تقوّم ذات الشيء فهو ذاتي وإن كان الشيء عرضاً. مثلاً: مع أن البياض ـ والذي هو لون مفرّق لنور البصر ـ عرضٌ ولكنه من حيث المفهوم ذاتاً هو مركب من جزأين ومتقوّم بهما. وكل ما هو خارج عن حقيقة الشيء يسمونه عرضاً، مثلاً: ليست قابلية الكتابة والصناعة مثل الحيوانية والناطقية مقوّمة لذات الإنسان، بل هي خارجة عن ذات وحقيقة وماهية الإنسان. إذاً فقابلية الكتابة عرضية بالنسبة للإنسان.

والذاتي في باب البرهان يقال لما هو غير منفك عن الشيء وإن كان ليس دخيلاً في تقوّم ذلك الشيء، مثل الزوجية للأربعة، إذ مع أن الزوجية خارجة عن الأربعة ولكنها لازمة لا تنفك عنها. فكل ما هو مقوّم لذات الشيء- لأنه ليس منفكاً عن الشيء- فهو بهذا الاصطلاح أيضاً ذاتي، إذاً فالذاتي في اصطلاح باب البرهان أعم من الذاتي في اصطلاح بابِ الإيساغوجي، والعرضي في باب البرهان هو القابل للانفكاك عن الذات مثل البياض بالنسبة للجسم. وبالبيان المذكور يندفع الإشكالان على قول ابن كمّونة؛ لأنه ربما أن قوله عن مفهوم الواجب أنه (مقول عليهما قولاً عرضياً) أن مقصوده هو العرضي في اصطلاح باب الإيساغوجي، وأن قوله: (كل واحد هو واجب الوجود لذاته) أن مراده الذاتي في اصطلاح باب البرهان، وما هو ذاتي- لا ينفكُّ- ليس معللاً. إذاً اندفع كلا الإشكالين الواردين على ابن كمّونه. ولذا يقول السبزواري: الآن نأتي ونبيّن ما يدفع حقيقة إشكال ابن كمونة، ونحن قبله ندفع ببيانٍ كلام وشبهة ابن كمونة ثم نترك مجال

دفع الشبهة لعبارة السبزواري .

بياننا في دفع الشبهة

وبياننا هو: أننا في صدر البحث أحكمنا مطلبين: أحدهما: أصالة الوجود، والآخر: الاشتراك المعنوي للوجود. فإذا اتضح هذان المطلبان كاملاً سيتضح دفع الشبهة جيداً؛ لأنه بعد أن قلنا: إن المتحقق والأصيل في دار التحقق هو الوجود لا غير، وأن مراتب الوجود في الحقيقة الوجودية والنورية ليست مختلفة، بل إن حقيقة المراتب واحدة واختلافها بالشدة والضعف، وما به الامتياز فيها هو عين ما به الاشتراك .

وبالجملة، بحكم أصالة الوجود توجد في دار التحقق حقيقة واحدة، وقلنا: توجد هوية واحدة وحقيقة واحدة، فإذا اعتبرنا أن أحد هذين الواجبين الفرضيين هو هذه الحقيقة- مع الالتفات إلى أصالة الوجود- وأنه لاشيء غير الحقيقة الواحدة، فإذا كان الواجب الآخر بتمام الذات والحقيقة مخالف لهذا الواجب، فلن يكون هذا الشيء غير العدم؛ لأنه لا يوجد شيء غير العدم متباين ومتخالف مع الوجود بتمام الذات والحقيقة . إذاً فمناقض الوجود إما أن يكون العدم أو ما يكون في قوة نقيضه، وذاك أيضاً ماهية، وقلنا سابقاً ـ بناءً على أصالة الوجود ـ :إن الماهيات اعتبارية، بناءً عليه، فالثاني من الواجبين الفرضيين إما عدم أو ماهية. وأيضاً إذا صرفنا النظر عن القول المحقق وقلنا بأصالة الماهية، وإن كان يستفاد من كلام السبزواري أنه بناءً على هذا فلا جواب على شبهة ابن كمّونة غير الجواب الذي سيقيمه هو فيما بعد .

ولكن يمكن تقديم جواب على ذلك هكذا: أنه على فرض القول بأصالة الماهية، وأن ماهية العلم، وماهية القدرة، وماهية الإنسان، وماهية

الإرادة موجودة، فإذا قلنا: إن الواجب عالم قادر مريد، مدرك وحي، كما أثبتنا سابقاً أن الواجب يجب أن يتصف بالأوصاف الكمالية وأنه كامل من جميع الجهات؛ لأنه طبق مفروض الشبهة يجب أن يكون هناك واجب آخر هو من جميع الجهات متباين مع الواجب الأول .

إذاً لابد أن ذلك الواجب الآخر عاجز، جاهل، غير مدرك، ميت، كاذب، غير متكلم وغير مريد. الحاصل، هذه الماهيات يجب أن توجد في واجب آخر، والحال أنّا قلنا: أنه يجب أن يكون واجباً كاملاً، فإذا قبل الناس منّا هكذا إله واجب فلا إشكال في أن نقبل من ابن كمّونة واجبين متباينين بالذات[1].

*****

نفي موجبات الكثرة عن ذات الحق تعالى

وحيث لا موضوع أو مهيّة ولا هيولى كيف الاثنينية

من البراهين الدالة على التوحيد: أن المنشئ والموجب للكثرة منحصر في ثلاثة أمور، ونقدم لذلك مقدمة:

أن الطبيعة من حيث هي ليست مقتضية للكثرة، مثلاً: طبيعة البياض من حيث طباعها ليس لها اقتضاء الكثرة بل هي واحدة من مناشئ كثرة الماهيات، إذ إن الماهيات من حيث طبائعها أنها غبار الكثرة، وحقيقة كل ماهية غير حقيقة الماهية أخرى، والماهيات ذاتاً متمايزة مع بعضها، وتصور ماهية غير تصور ماهية أخرى . لذا ليس للوجود في صرافته اقتضاء الكثرة بل هو حقيقة نورية واحدة، ولكن عندما تأتي الحدود ـ والتي هي عبارة

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٦٨ ـ ٧٢ .

عن الماهيات ـ في البين لا يبقى الوجود على صرافته؛ لأن الحدود ذاتاً متفاوتة مع بعضها ولها تمايز عن بعضها، فقهراً صار الوجود غير المقتضى للكثرة متكثراً ومتعدداً، وحصلت المحدودات .

والحاصل، فالحقيقة من حيث طبائعها ذاتها مقتضية للوحدة، ولكن منشأ الكثرات ثلاث أمور، تتولد منها كثرات نوعية، وكثرات فردية جوهرية، وكثرات فردية عرضية، وليس هناك موقع رابع للكثرة غير تلك (الثلاثة) .

أما منشأ الكثرات النوعية فهي الماهيات التي تثير غبار الكثرات النوعية؛ لأن كل ماهية في ذلك الشيء المتقوم بها، وهو مورد الاحتياج في تقوّم تركّب الماهية، بينها وبين الماهية الأخرى فرق، مثلاً: الحيوان الناطق غير الجواب الصاهل، إذاً فالوجود في ذاته حقيقة وحيدة وفريدة، ومن حيث طباع ذاته ليس فيه اقتضاء الكثرة، أما إذا تنزّل من صرافته ومنزلته وعرضت عليه الحدود، التي هي الماهيات وهي ذاتاً مختلفة مع بعضها وهي مثار الكثرة، فإن الوجود يتجلى في أسماء الماهيات، وتتولد الكثرات النوعية . مثلاً: عندما يقع نور الشمس ـ الذي هو في طبعه غير مقتضٍ للكثرة وهو شيء واحد وسيع ـ على صفحة التراب فإن الجدران وحدودها وأطرافها تُرسم وتصير محدّدة وتحصل الكثرات الحدودية مثل نور هذا البيت ونور ذلك الفناء، ولأن تلك الطبيعة الواحدة تشرق من النوافذ فإنها تُحدّد وتُرى الأنوار المحدودة داخل الغرفة بحيث أن خلف هذه النافذة شيء واحد، وإذا حُطّمت هذه النوافذ وترفع هذه الحدود من بينها فإن هناك نور واحد داخل الغرفة . فالحقيقة النورية للوجود أيضاً حقيقة واحدة بلا تكثر، ولكن عندما تتنزل من مرتبة صرافتها فإنها تبرز وتظهر في أسماء الماهيات وتتولد الكثرة، ويحصل ظهور للكثرة النوعية النورية في الحدود الإنسانية والبقرية والفرسية، فتصير هذه الحدود ظاهرة .

القسم الثاني للكثرة: الكثرة الفردية الجوهرية التي تنشأ بواسطة الهيولى والمادة ولواحقها، مثلاً: لم يكن للمادة القابلة التي تغذى عليها آدم عليه السلام من النباتات والمأكولات أكثر من صورة واحدة؛ لأن نفسه الشريفة جذبت قسماً من الأغذية التي أفرزتها بدلاً عن الأجزاء المتحللة، والقسم الآخر الذي كان فضلات دفعته ورمته خارجاً، والقسم الآخر من المادة القابلة صرفته في توليد الجنس، حيث إن تلك المادة القابلة مع لواحقها، التي لها زمان مخصوص ومكان مخصوص، وعدم قابلية قبول الصور المتعددة، لا تقبل أكثر من صورة واحدة، وفي النتيجة وُجد فرد واحد من بين آدم. وهكذا تغذى من النباتات ومأكولات المادة القابلة الأخرى فتحققت الكثرة الفردية الجوهرية.

القسم الثالث الموجب للكثرة العرضية: كثرة الموضوعات؛ لأن العرض متقوّمة في الوجود بمعرضه وموضوعه، وبواسطة تعدد وتكثر الموضوعات تحصل الأفراد العرضية. هذه ثلاث أمور كانت مناشئ الكثرة وليس لها رابع.

وقلنا سابقاً في أحد المباحث: واجب الوجود لا ماهية له، وإلا لزم أن يكون الواجب معللاً بالغير، وأن الغير موجب لوجوده؛ لأن الماهية من حيث هي هي قابلة للوجود والعدم، إذاً فلابد من جاعل الوجود؛ ولأن الواجب لا ماهية له فإن وجوب وجوده منافٍ لوجود كثرة نوعية فيه، إذاً ليس الواجب منشأ كثرة الماهية.

أما المادة القابلة للصورة فهي محتاجة لحلول الصورة القابلة للحلول فيلزم منهما تركيب الحالِّ والمحل، والتركيب أيضاً محتاج إلى الأسباب؛ لأن المحلل محتاج إلى الحالّ، والحالُّ يحتاج إلى المحل، ولأن الواجب لا يمكن أن يكون محتاجاً، إذاً فمن ناحية موقع الكثرة هذا أيضاً لا يمكن في

الواجب إنتاج الكثرة الفردية الجوهرية اللاّزمة من طرف المادة .

وأما إذا كانت الكثرة العرضية ـ التي تلزم من طرف تعدد الموضوع؛ لأن رتبة الموضوع مقدمة على رتبة العرض ـ في الواجب لزم أن يكون الواجب عرضاً ومتقوّم في الوجود بوجود الموضوع، وذلك الموضوع مقدم على الواجب؛ وذلك مناف لوجوب وجود الواجب . إذاً فلأن العرض محتاج إلى معروضه وموضوعه، وليس الواجب محتاجاً، فالواجب أيضاً ليس موقعاً للكثرة العرضية .

بناء عليه، فلأن الموجب للكثرة وموقعها ثلاث أشياء، ونحن أثبتنا أنه لا يمكن في الواجب أي واحد من هذه المواقع، وأيضاً ليس الموقع الرابع للكثرة، إذاً فالكثرة والاثنينية والتعدد في الواجب محال[١] .

*****

ارتباط التوحيد بأصالة الوجود

مستبعد في المسلك العلمي أن نعتبر في مكان أن الأصل هو الوجود، وفي مكان آخر الأصل هو الماهية!! ونقول: في نشأة الممكنات الأصل هو الماهية، وفي نشأة الواجب الأصل هو الوجود؛ لأن هذه النظرية خلاف السنخية[٢]،فكيف يعقل أن يكون الشيء المتنافي مربوط بالشيء المتنافي؟!

وإذا لم يكن بين الشيئين ربط، وبين الحقيقتين تناف فإن هذا يوجب انعزالهما عن بعض وقطع الروابط المعنوية، وعدم الارتباط بين العلة والمعلول، هذا ويسلب الإنسان جميع المطالب الدينية، وتصير الممكنات

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٧٥ ـ ٧٧ .

٢ ـ إشارة إلى نظرية المحقق الدواني في بحث أصالة الوجود، فإنه معتقد بأصالة الوجود في الله تعالى، وبأصالة الماهية في المخلوقات الأخرى .

غير مرتبطة بجهة واجبة؛ لأنه إذا لم يكن أثر المؤثر مسانخ للمتأثر فهذا خلف الفرض، ويكشف عن عدم المؤثرية وعدم كون الأثر أثراً، وهذا الفرض تعصّي وإباء الأثر- الوجود- عن كونه أثراً.

وإذا قلنا: الواجب ماهية مجهولة الكُنه، ففي هذه الصورة ليس في البين ملاك الوحدة الذي هو الوجود؛ ولذا يلزم أن يكون بين الأسماء مع الصفات وبين الأسماء والصفات مع الذات تفاوت وغيرية؛ لأن لكل واحد ماهيةٌ غير ماهية الآخر؛ لأنّا فرضنا أننا قبلنا في المبدأ الأول- أيضاً- أن الأصل هو الماهية، وكل مفهوم بالضرورة مخالف ومباين للمفهوم الآخر، وواضح أن ماهية العلم بما هي ماهية العلم غير ماهية القدرة بما هي ماهية القدرة، وهكذا مفهوم الحياة بما هو مفهوم الحياة هو مفهوم مستقل غير مفهوم الإرادة بما هي مفهوم الإرادة، وهكذا في سائر الأسماء والصفات، والحال أنه لم يقل شخص بأن مفهوم العلم ـ مثلاً ـ عين مفهوم القدرة، بل إن مفهوم وماهية العلم والقدرة والإرادة والأسماء الأخرى بما هي مفاهيم وماهيات، غير ماهية ومفهوم الذات وإن كانت ماهيتها بالنسبة إلينا مجهولة الكُنه، إذاً فهذه كلها مستقلة عن بعضها وهي بالذات متباينة.

كما أنه ـ بناءً على أصالة الوجود ـ في مقام التكثّر وأخذ المفاهيم أبداً لا يرجع مفهوم العلم إلى مفهوم القدرة، ولا مفهوم الإرادة إلى مفهوم القدرة، بل في مقام التوحيد ترجع كل هذه المفاهيم إلى الذات، ومقام التوحيد فقط- على مبنى أصالة الوجود- ممكن، ولكن بناءً على أصالة الماهية إثبات التوحيد غير ممكن، وإذا اعتبرنا أن جهة الوحدة ـ التي هي الوجود ـ اعتبارية فإن الوحدة الحقيقية غير ممكنة ومحالة. إذاً فتنحل جهة التوحيد ويفقد أصل المبدأ وتصير الأسماء والصفات ماهيات غير مرتبطة ببعضها، والماهيات الأخرى أيضاً لا تصير مربوطة بها.

وفي النهاية كل ماهية مستقلة وغير مربوطة بالأخرى، وجميع العالم يتكون من المتباينات بالذات، فالجميع إما واجب وإما ممكن، وفقط بشكل صوري سيذكر اسم للواجب والممكن، وهذه كلها نتيجة أصالة الماهية، أيها الموحّد المقدّس. أما إذا قلنا: بالأصل الشريف أصالة الوجود، فإن البرهان يضطر العقل للإيمان به، وأن جميع الأسماء والصفات مصداقاً هي عين الواحد، وحقيقة واحدة، ولا يوجد شيء سوى هوية بسيطة[١].

*****

بساطة وجود الله تعالى

بناءً على أصالة الوجوه فالماهيات حدود الوجودات، وبناءً عليه فالماهيات تبيّن حدود الوجودات المحدودة؛ ولأنه لا حدّ لوجود واجب الوجود؛ لذا فلا ماهية له، فأصل الحقيقة هو أصل الوجود البسيط المنبسط، وهذا هو معنى ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[٢].

*****

غرر في بساطته تعالى[٣]

كما هو الواحد إنه الأحد ... ليس له الإجزاء لا أجواء حد
ومدّة وصورة عينيّة ... ذهنية كذا ولا كميّة
لو وجبت خُلفٌ بلا التباس ... إذ بينها الإمكان بالقياس
واحتاج في الوجود أو تقوّما ... كما إذا أمكنت أيضاً لزما

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خميني رحمه الله (شرح اسفار): ج ٣ ص ٥٥٥ ـ ٥٥٦.

٢ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج ١ ص ٢٥٧.

٣ ـ شرح المنظومة (السبزواري): ص ١٥٥ ـ ١٥٦ (قسم الحكمة).

ظ إثبات بساطة الواجب تعالى

ضبط المرحوم السبزواري الأقسام المتصورة للتركيب- حيث إن الأجزاء التركيبية ربما تكون عدة أقسام ـ ثم أثبت أنْ لا شيء من تلك الأقسام التركيبية ممكناً في ذات واجب الوجود، ومن هناك تثبت بساطة الذات الأحدية .

أحد أنحاء التركيب: التركيب في الأجزاء الخارجية، وأن الأجزاء في الخارج مركبة مع بعضها مثل تركيب العناصر مع بعضها، فهي في الخارج حقيقةً عنصر ركّب مع عنصر فتُشكل صورة نوعية أخرى، مثل الذهب والفضة حيث امتزج حقيقةً معدن بمعدن آخر في الخارج فتشكل من تركيب العنصرين جسم ثالث، وهكذا رُكبت الهيولى والصورة في الخارج بالتركيب الإنضمامي واتحد وجود المادة والصورة معاً .

النحو الآخر من أقسام التركيب: التركيب المقداري، فإنه وإن كان ذات المقدار أو نفس المقدار شيء بسيط و أمر وحداني صرف، ولكن في الوهم هو قابل للتجزئة، ويرى أنه ذو أجزاء وهماً، فالمقدار في الحقيقة ليس ذا أجزاء، وهو صورة واحدة ممتدة مستمرة صنّفت عن طريق الوهم، فمقدار يقع في هذا الطرف ومقدار يقع في ذاك الطرف، والأصل الجامع بين الطرفين هو الهيولى، بحيث يكون كل واحد متحصصاً وباقياً في ضمن الجامع .

قسم آخر من الأقسام التركيبية هو: أن المادة الخارجية والصورة الخارجية شيئان ووجودان ركّبا بالتركيب الإنضمامي ولكنها في العقل أجزاء تحليلية، فإذا أخذت هذه الأجزاء التحليلية في العقل (لا بشرط) يقال

للمادة جنس، وللصورة فصل، وإذا أخذت في العقل (بشرط لا) يقال لها مادة وصورة عقلية، وإن لم يكن بين المادة والصورة العقلية والجنس والفصل في الخارج تفاوت وكان الفرق بينهما فقط بالاعتبار، وإلا فمنشأ كليهما المادة والصورة الخارجية، ومنشأ الحكم فيهما مقام الخارج، وربما لا يوجد للجنس والفصل العقلي وجودان في الخارج، وفقط العقل في التحليل العقلي يعتبر الشيئين أي الجنس والفصل، مثلاً: الأعراض ـ مثل البياض والسواد ـ في الخارج بسيطة، وحقيقةً ليس بينهما جنس ومادة خارجية، بل إن العقل ينتزع منهما ـ بالقياس إلى بعضهما ـ وجهاً مشتركاً، حيث إن جهة الاشتراك بينهما بمنزلة الجنس، وما هو بسيط خارجاً يجعله بمنزلة فصلها ، مثلاً: اعتبروا اللونية بين البياض والسواد فبالقياس إلى بعضهما جهة الاشتراك وبمنزلة الجنس، وعدّوا المفرّقية والقابضية بمنزلة فصلها، وقالوا: البياض لونٌ مفرّق لنور البصر، والسواد لون قابض لنور البصر

وجه ضبط الأقسام الأربعة أن نقول: الأجزاء موجودة في العين والخارج إما بوجود واحد وإما بوجودات متعددة .

ففي الصورة الأولى: إما يؤخذ التحليل العقلي في العقل (لا بشرط) وهنا اعتبار الجنس والفصل والأجزاء الحملية، والأفضل أن يُعبّر عنها بالأجزاء الحدّية؛ لأن في هذا اللحاظ تقع الأجزاء لحد المركب وليس الأجزاء للمحدود، كما أن في بعض كتب المنطق قد تطرقوا لهذا المعنى، فمثلاً: تؤخذ الدائرة في تعريف وحدّ القوس، وليس وقوعها بنحو الجزئية للمحدود وهو القوس؛ لأن القوس ليس دائرة . نعم، تؤخذ الدائرة في حد وتعريف القوس، والتعبير بالأجزاء الحملية مناف لعنوان الجزئية؛ لأن الشيء ما دام ليس هو تمام الموضوع فإنه لا يحمل، مثلاً: إذا لم يكن الناطق تمام

الإنسان فإنه لا يحمل على الإنسان . وإن شاء الله سنذكر أن الفصل الأخير جامع لتمام شؤون المراتب النازلة .

إذاً فالتعبير بالأجزاء الحملية غير مناسب، أو أنه يعتبر في الذهن (بشرط لا) وفي هذا الاعتبار يقال لها مادة وصورة عقلية وذهنية .

وفي الصورة الثانية: الأجزاء إما أنها متباينة في الوضع، وكل منها قابل للإشارة الحسّية، والإشارة إلى جزء غير الإشارة إلى الجزء الآخر وهذا القسم يقال له: الأجزاء المقدار به . وإما أنها ليست متباينة في الوضع وهكذا أجزاء هي أجزاء خارجية، يعني المادة والصورة .

فما ذكر هو بيان السبزواري، ولكنه تسامح في مورد الأجزاء المقدارية، ولعل الذي قاله كان ساهياً؛ لأن المقدار بسيط غايته أنه يرى وهم شيء طويل بسيط، وبالخيال يتوهم له طرفاً يميناً وطرفاً شمالاً ومحاذاة أيضاً، فيصير المقدار البسيط بواسطة القوة الوهمية جوهراً ذو أجزاء .

انتفاء أقسام تمام التركيب في ذات الواجب

بعد استيفاء أقسام التركيب من الخارج والوهم والعقل، والعقلي أيضاً بنحو (لا بشرط) و (بشرط لا) فجميع أقسامها منتفية في الذات الأحدية؛ لأنه إذا كان التركيب خارجياً مثل تركيبات المادة والصورة والهيولى والصورة النوعية في الخارج أو المعادن الخارجية؛ يجب أن توجد الأجزاء قبل حصول الصورة التركيبية؛ لأن في هذه التركيبات مع الفعل والانفعال والتأثير والتأثّر بين الأجزاء وتبخير الأبخرة والنضج تحصل صورة نوعية أخرى، وليس الأمر أن هناك قدح نارٍ وقدح ماءٍ وبعض التراب وكتلة هواء، ونحن سمّينا ذلك ذهباً وسمينا المجموع باسم هذا الفلز، ونقول لها: مركب؛ لأنه لم يكن في هذه الصورة تركيب حقيقي بل سيكون اعتبارياً، وإذا قلنا

التركيب الخارجي ليس حاصلاً في الذات الأحدية مثل الهيولى في الخارج تصير مركبة مع الصورة بعد التكامل الإستعدادي، بل نفرض التركيب في الذات الأحدية ـ نعوذ بالله ـ مثل التركيب في البسائط، وأن تركيب الأعراض من (ما به الاشتراك) و (ما به الامتياز) ليس له وجود خارجي، وما في الخارج هو (ما به الامتياز) وهو عبارة عن حقيقة البياض الخارجي وحقيقة السواد الخارجي، فالتركيب في هذه الصورة يحصل بسبب مقايسة شيء بشيء آخر مثل مقايسة البياض بالسواد فإن ما به الاشتراك فيها هو اللونية المنتزعة . إذاً فالواجب وإن كان خارجاً بسيطاً ولكن بساطته مثل بساطة الأعراض، وله تركيب مثل التركيب في الأعراض .

بناءً عليه، ما نريده من المقايسة: أن ننتزع جهة اشتراك إما في عرض الواجب وبدون أن يكون معلولاً أو علةً لذلك الواجب، أو أنه هو والواجب كلاهما معلولا علة واحدة، وتلك العلة مساوية للواجب وفي عرضه، ونحن مستغنون- بالأدلة التي أقمناها على توحيد الواجب- عن أن نثبت مرة أخرى أن الواجب واحد وليس اثنين، وإذا أردنا بالمقايسة معه انتزاع جهة اشتراك فذلك ممكن .

وإذا قلنا بأن ذلك الممكن معلول علة أخرى غير الواجب فإنه يلزم أيضاً تعدد الواجب، وإذا قلنا هو معلول الواجب إذاً سيكون في رتبة متأخرة عن الواجب، ولا يمكن القول بأن وجوب الوجود ينتزع من المرتبة المتأخرة عن ذات الواجب .

وإذا كان ذلك الممكن جزء ذات واجب الوجود فيستحيل أن يكون الواجب مركباً من جزء واجب وجزء ممكن؛ لأنه إذا كان أحد أجزاء الواجب ممكناً فكيف يحصل واجب الوجود من ممكنين أو ممكن وواجب!!

وإذا كان الشيء الذي بالمقايسة معه تنتزع جهة الاشتراك هو ممكناً فحتماً إما أن يكون (ما به الامتياز) كلا الطرفين ـ الواجب والممكن ـ وفي هذه الصورة سيكون كل منهما فاقداً لما كان الآخر واجداً له، وفي النتيجة فالواجب فاقد لما كان الممكن واجداً له وهذا نقصان في الواجب، والواجب لا نقصان فيه .

انتفاء تمام أقسام التركيب في ذات الواجب

وإما أن الواجب فاقد لما كان الممكن واجداً له، والممكن ليس فاقداً لما كان الواجب واجداً له، وهذه أسوأ من الصورة الأولى . وإذا كان الفرق بينهما في وجدان الممكن ما كان الواجب غير واجد له، بل الممكن فاقد لما كان الواجب واجداً له فلابد أن جهة نقص الممكن كونه ذا حد، وعندما تكون جهة نقصان الممكن جهة النقص في الوجود فسوق لن يكون انتزاع وجوب الوجود بالمقايسة إلى هذا الشيء المحدود والناقص ممكناً .

والحاصل، إذا اعتبرنا أياً من أجزاء الواجب واجباً وقلنا بالتركيب الخارجي للواجب مثل تركيب الهيولى والصورة لزم الخُلف؛ لأنه لابد في التركيب الخارجي بين الأجزاء من التأثير والتأثر والفعل والانفعال، كي تحصل الصور التركيبية الحقيقية، وهذا خُلفٌ؛ لأنه بناءً على هذا يلزم أن واجب الوجود محتاج إلى الأجزاء، لأنه لابد أن يحصل التركيب من جهة تأثيرها وتأثّرها، ويلزم أن الواجب ممكن وحادث أيضاً، إضافة إلى أن تأثّر الواجب محال، وإذا كان كلا الجزأين واجباً لابد أن لا يتأثر الواجب، وسيكون لهما بالنسبة إلى بعضهما إمكان بالقياس، وسيكون كل منهما غني عن الآخر، وإذا سألت كل واحد منهما: إذا لم يكن الجزء الآخر موجوداً

ماذا سيحصل؟ يقول: سواء كان موجوداً أو لم يكن فلا فرق بالنسبة لي .

وبالجملة، إذا قلنا: إن الواجب مركب من جزأين خارجين فإنه محتاج في الوجود . وإذا قلنا: كل الجزأين واجب فلن يكون بينهما تأثير وتأثّر؛ كي يحصل التركيب الخارجي، بل تحصل من مقايسة مثل الأعراض ـ من قبيل البياض والسواد ـ جهة اشتراك، وفي هذه الصورة جهة الاشتراك بمنزلة الجنس وجهة الامتياز بمنزلة الفصل، ويلزم أن واجب الوجود محتاج في التقوّم، وكذلك يلزم أن واجب الوجود ماهية، ونحن أثبتنا في مباحث الأمور العامة أن واجب الوجود لا ماهية له .

بناءً عليه، إذا اعتبرنا الأجزاء واجبة تلزم منه نواحي فاسدة كثيرة من قبيل الخلق ـ بخلاف ما أثبتناه في البحث السابق أن الواجب واحد ـ والاحتياج في الوجود أو في تقوّم الماهية .

إذا فرضنا أن جزءاً واحداً من جميع الأجزاء ممكناً لزم الاحتياج؛ لأنه لابد أن الأجزاء مركبة حتى تأخذ لنفسها صورة الوحدة، وحصول الصورة التركيبية منوط بأجزائها وتأثيرها وتأثّرها، وفعلها وانفعالها إذا كانت الأجزاء خارجية، أو أن المركب محتاج في تقوّم الماهية إلى الأجزاء .

وربما أن ألف (لَزِمَا)[1] أخذت التثنية، فمعناها: أنه على تقدير أن الأجزاء ممكنة فإنه يلزم الخلف واحتياج كليهما، ولكن لزوم الخلف هنا لوجه آخر وليست مثل لزوم الخلف في فرض وجوب الأجزاء؛ لأن معنى الخلف في صورة وجوب الأجزاء هو أنه يلزم تعدد الواجب، وأما معنى الخلف هنا فهو أنه إذا كان جزءاً واحداً أو تمام أجزاء الواجب ممكنة، يلزم أن الغني المحض منسوب بالحاجة؛ لأن الجزء الممكن بنفسه محتاج في

---

١ ـ في قول السبزواري: واحتاج في الوجود أو تقوّما ** كما إذا أمكنت أيضاً لزما

البقاء إلى العلة، ويلزم أن الحق الصرف مركب من الباطل الصرف، وأن الواجب البحت مختلط بالممكنات العدمية[١].

*****

صرافة وبساطة ذات الحق تعالى

يستطيع الإنسان أن ينتزع من كل شيء، في سائر نظام الوجود الذي يلحظه، مفهومان متخالفان ومتباينان بتمام الذات والحقيقة، وكما أن ذينك المفهومين مختلفين في المفهومية وليس بينهما توافق من أي جهة، كذلك هما من حيث المصداق متباينان أيضاً.

مثلاً: الإنسان من جهة المفهوم غير الوجود، بنحو أن في مرتبة الذات لا يوجد أي اختلاط بين مفهوم الإنسان ومفهوم الوجود، وتمام مفهوم الإنسان مباين لتمام مفهوم الوجود. وكذلك كل ممكن هو مركب، وهو زوج تركيبي، تمام مفهوم الوجود صادق عليه بحيثية نورية واحدة، وتمام مفهوم الماهية صادق عليه بحيثية أخرى، وهاتان الحيثيتان متباينتان من جميع الجهات.

وبالجملة، كل موجود نلاحظه ـ من العقل الأول إلى نهاية عالم الطبيعة ـ نرى فيه حيثيتان هما متباينتان ومتقابلتان مفهوماً ومصداقاً. فإحدى حيثيتاه حقيقةٌ هويتها صدرت من المصدر وهي مجعولة بالذات، والأخرى غير مجعولة وهي من تبعات الجعل ولوازمه.

والحاصل، فمن العقل الأول إلى نهاية عالم الطبيعة ـ الذي بهوية ذاته تكون الموجودات ممكنة ـ لها مرتبة الذات، ومرتبة زائدة على الذات،

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج ٢ ص ٩٩ ـ ١٠٥.

ومرتبة الذات تلك هي حيثية غير الحيثية الزائدة على الذات .

الخلاصة: وجود الممكنات بتمام الهوية له معلولية، وهوية العلة هي هوية العلية والاقتضاء الذاتي للمعلول . طبعاً، ليس للعلة اقتضاء التضيّق في المعلول، بل هي مقتضية لذات المعلول وإن كان التضيّق من الأحكام القهرية للمعلولية، يعني أن الكمالات التامة التي للعلة غير حاصلة للمعلول، والمعلول بالذات أنقص من علته، وهذا النقص موجب للمحدودية فيه والتضيّق في ذاته؛ ولأن الممكن ذاتاً في صراط استواء طرف العدم وطرف الوجود، ولابد أن يكون ترجيح الحصول على أحد الطرفين بواسطة العلة؛ لذا فالوجودات الممكنة معاليل عللٍ هي في النهاية تصل إلى علة العلل وساحة قدس واجب الوجود .

بناءً عليه، كل واحد من الوجودات الممكنة لابد سيكون محدوداً بحد بحيث ننتزع من حدها مفهوماً ومن ذاتها مفهوماً آخر، وستكون فيها حيثية حدية ومحدودية أيضاً غير تلك الحيثية الصادرة من المصدر؛ لذا فالمفهوم الصادق على الحد يتباين مع المفهوم الصادق على ذلك الشيء الذي هو بالذات مجعولٌ، كما أن مصداق الحد ليس عين مصداق ذلك الشيء المجعول بالذات، وإلا يلزم أن حد الشيء ـ الذي هو جهته النقيصية والعدمية ـ هو عين جهة التحصّل والوجودية له .

وبالجملة هكذا مفاهيم، صادقةٌ على الحدود والجهة النزولية والتضيقية المعلولية- حتماً- ليست متصورةً في الحضرة الأحدية؛ لأنه إذا كانت هذه المفاهيم العدمية صادقة على شيءٍ فإنها توجب أن النقص يصدق على ذلك الشيء، والناقص لا يمكن أن يكون واجباً؛ كيف، ولابد أن يكون الواجب تاماً من جميع الجهات وكاملاً من جميع الحيثيات، وإلاّ يلزم أن تكون فيه حيثيتان، واحدة في مرتبة الذات والأخرى زائدة على الذات، ويكون في

حيثية ذاته ووجوده محتاج لعلة، وهكذا وجودٌ ليس واجباً سيكون ممكناً .

والحاصل، كل ممكن نلاحظه نجده زوجاً تركيبياً؛ لأننا متى قلنا: (الإنسان موجود) أو (الحيوان موجود) ونحمل الوجود على الإنسان، نرى أنه ليس مثل الحمل في (الوجود موجود) بل نرى الإنسان غير الوجود ونرى الوجود والعدم بالنسبة له على السوية بنحوٍ يمكن أن يعرض عليه الوجود أو العدم، ونرى أنه في مرتبة الذات لا موجود ولا معدوم في مقابل الوجود .

وكما قلنا: الجهة العدمية تنتزع من نقصان الكمال، ولكن بعض المفاهيم مفاهيمٌ كمالية، وهكذا مفاهيم وإن كانت متباينة في المفهومية؛ ولكن لأنها جهةٌ كمالية ومنتزعة من الفرد الشائع الصناعي للكمال، لذا فهكذا مفاهيم واحدة من جهة المصداق؛ لأنها جميعاً بحذاء المصداق وحقيقة الكمال .

إذاً بالالتفات إلى أصالة الوجود حيث ليس في العالم متحصل وراء هويةٍ صرفة، ولا يمكن أيضاً أن يكون في مقابل المفاهيم الكمالية جهة عدميةً؛ لأن الجهة العدمية نقص ومن الأباطيل، ولذا لابد أن يكون في مقابل المفاهيم الكمالية وجود، والوجود أيضاً مستلزم للماهية والجهة الحدّية والنقيصية للوجود، حيث تنتزع المرتبة من الحد، وتمايز وجودٍ عن وجودٍ آخر بالحدِّ، وما نراه من أن المفاهيم الكمالية تنتزع من حضرة الحق وذاته المباركة، لابد أن يكون في مقابلها الوجود؛ ولأن الوجود المحدود لا يتصور في الذات الإلهية، لذا لابد أن في مقابلها وجودٌ غير محدود، ولا معنى لأكثر من موجود غير محدود؛ لأن الشيء الذي لا حد له لا ثاني له، بناءً على هذا، هناك هوية واحدة بسيطة غير محدودة هي عبارة عن هويةٍ حقّةٍ حقيقيةٍ، نوريةٍ وجودية .

صرافة الذات وكونها ذات مراتب

المقدمة الأخرى هي: عندما يكون شيء صرفاً وذو مراتب فالمرتبة الصرفة حافظة للمراتب الأخرى، وستكون علة ذلك الوجود ـ ذو المراتب المخلوطة وغير الصرفة ـ حقيقة ذات تشكيك وذات مراتب، والشيء الذي هو في دار التحقق صرف وذو مراتب ليس غير حقيقة الوجود.

أما أنه حقيقةٌ ليست غير حقيقة الوجود فقد ثبت بمقدمة أصالة الوجود، وأما أن حقيقة الوجود صرفةٌ، وأن لها من جهة الشدة والضعف مراتب مختلفة، وأن الله تبارك وتعالى صرف الوجود، وبقية الوجودات هي وجود مخلوط، وعندما يكون شيء صرفاً وذا مراتب، فالمرتبة الصرفة هي تمام علة المراتب النازلة وواجدة لها، برهان ذلك: أنه بدايةً من الصادر الأول والعقل إلى بقية مراتب عوالم العقل والملكوت والطبيعة هي وجودات ممكنة؛ لأن مفهوم العقل ـ مثلاً ـ غير مفهوم الوجود ولا يمكن القول بأن العقل عين الوجود، كما أنه لا يمكن القول بأن الإنسان عين الوجود، وقضية الحمل في (الوجود موجودٌ) غير قضية الحمل في (الإنسان موجودٌ) أو (العقل موجودٌ).

بعد اتضاح هذا المطلب ـ وهو أن مفهوم العقل والإنسان وهكذا إلى آخر درجة سلسلة نظام العالم غير مفهوم الوجود- فالآن نثبت تغايرها المصداقي أيضاً. حمل الموجود على الإنسان ليس حملاً بالذات؛ لأن الموجود بالذات وجودٌ، والإنسان بالعرض موجود ـ كما ستعرف ـ بخلاف الحمل في (الله موجود) الذي هو مثل الحمل في (زيدٌ زيدٌ)، والمحمول حقيقة عين الموضوع.

بناءً عليه، إذا قلنا: (الله موجود) مثل ما إذا قلنا: (الوجود موجود)؛ لأن

(الله) ليس مثل الإنسان الذي يحكي عن الحد المقابل للوجود، بل إن الله والموجود والعالِم والقادر والمدرك كلها تحكي عن ذات واحدة، فالرحمن الرحيم القادر العالم هو الموجود، وحمل الموجود عليها بالذات، ولكن حمل الموجود على الإنسان ثانياً وبالعرض، ومحمول على الوجود أولاً وبالذات .

والحاصل، المحمول في (الإنسان موجود) ليس عين الموضوع، ولكن في (الله موجودٌ) و(زيدٌ زيدٌ) المحمول عين الموضوع؛ لأن في الأول الموضوع والمحمول يحكيان عن شيئين متباينين، ولكن في الثاني الموضوع والمحمول كلاهما يحكيان عن هوية واحدة .

طبعاً، هوية كل معلولٍ هي المعلولية، وهوية العلة أيضاً هي العلية، والعلة مقتضي وجاعل ذات المعلول، والجعل ينسجم مع الذات والوجود والحيثية التحصيلية والمتحققة للمعلول، وإن كان من أحكام المعلولية أنها فاقدة لكمال مرتبة علّتها . إذاً قهراً ستكون في المعلول جهة وجدان وجهة فقدان، وجهة الوجدان عبارة عن الجهة التحصيلية والتحقيقية التي تعلق بها الجعل، وجهة الفقدان هي جهة عدم كمال مرتبة العلة، وبحكم السنخية بين العلة والمعلول تتحقق من العلة حقيقة وهوية تكون واجدة لمرتبة من الكمال، وبها شيء هو من جنس حقيقة العلة ولو لم يكن بنحو الكمال والتمام في العلة .

السنخية بين العلة والمعلول

والحاصل، نسبة العلة والمعلول هي نسبة العالم والأعلم، فعلم العالم من سنخ العلم الذي عند الأعلم وليس الأمر أن العلم في واحدٍ كشفٌ وفي الآخر جهلٌ وحجاب، بل العلم في كليهما من حقيقة واحدة، غايته أن تلك

الحقيقة موجودة في أحدهما بنحو أكمل وفي الآخر بنحو كامل حاوٍ لمرتبة من كمال الأكمل. طبعاً، هذا في العلمين اللذَين ليس بينهما علية ومعلولية، وأما العلمين اللذَين بينهما علية ومعلولية فمرتبة العلم المعلولي هي مرتبةٌ من مرتبة العلم العلّي، والعلمُ والقدرةُ والوجود وسائر النعوت الكمالية في عالم الإمكان لها ـ بمقتضى الكون الإمكاني ـ ربطٌ وتعلقٌ بـ (ما بالذات) واحدٌ.

وبالجملة، كما قلنا: الوجود في العقل الأول ـ الذي هو معلول علة العلل ـ غير نفس العقل، وبمقتضى أصالة الوجود فالمجعول بالذات وجوده. أما وجوده فوجودٌ صرف الذي هو فقط وجودٌ وهوية، وليس أنه غير مشوب بجهة بل وجودٌ مخلوط، ومعنى الاختلاط هنا ليس مثل اختلاط الخل والعسل بحيث نخلط مقداراً من الخل مع مقدارٍ من العسل، بل معنى الاختلاط هنا ـ كما قلنا ـ هو حكم المعلولية التي هي عبارة عن الوجدان والفقدان حيث إنه واجد حقيقة متأصّلة من سنخ العلة وفاقد لمرتبة الكمال في العلة؛ لأنه في مرتبة المعلولية، وليس الأمر أن الوجدان شيء والفقدان شيء آخر، بل الفقدان هو محدودية الحقيقة المتأصّلة المعلولة التي هي عبارة عن الجهة العدمية والتنزلية لتلك الحقيقة المجعولة.

السنخية بين العلة والمعلول

وهكذا العقل الأول الذي هو علة العقل الثاني ـ بحكم العلية والمعلولية ـ هو واجد لمرتبة العقل الثاني وفاقد للكمال التحصلي لهوية علته؛ ولأن العقل الثاني أنقص من العقل الأول والعقل الأول بالنسبة إلى علة العلل ناقص، إذاً فوجدان العقل الثاني أقل من وجدان علته، وفاقدٌ للجهة الكمالية لعلته، وكذلك هو فاقد للجهة الكمالية لعلة علته.

وهكذا العقل الثاني بالنسبة إلى العقل الثالث... إلخ ، يعني أن كل معلول نازل من المعلول الذي فوقه فإن وجدانه أضعف، وفقدانه بالنسبة إلى الكمالات المتعددة أكثر، حتى يصل إلى آخر معلول ـ يعني الهيولى الأولى ـ حيث إن الوجدان مفقود فيه- تماماً- وهو صرف القوة، ويقع في أفق واحد مع العدم .

إن محل انتزاع الماهيات هو تلك الجهة العدمية للمعلولات، ومنشأ انتزاع مفهوم الوجود هو الجهة الوجودية وجهة الوجدان في المعلولات بنحو أن نفس الحقيقة المتأصلة الخارجية هي بالحمل الشائع الصناعي وجودٌ.

إذاً فلا يوجد معلولٌ هو صرف الوجود، بل هو وجودٌ مخلوط ومحدودٌ بحد، وكلما كانت الفاصلة بين المبدأ الأعلى والمعلول أكبر فالجهة العدمية في المعلول تكون أكثر، والجهة التحصيلية ـ أي الوجود الذي هو مجعول بالذات ـ تصير أضعف . وهذا معنى قول الفهلويين أنهم قائلون بالتشكيك في مراتب الوجود. طبعاً، وجود المعلول وجود ربطي وظلّي. بناءً على هذا، كل معلول محتاج إلى علة، وتلك العلة موجودة بالاستقلال ،وهذا الوجود غير المستقل قائم بقيموميتها .

وهذا المعنى يقتضي أنه توجد علة بدون معلول، فإذا فرضنا هوية غير معلولة- فطبعاً- لن يكون فيها تضيق قهري، وهكذا هوية لن تكون فقداناً .

مرتبة الصرفة بها كمالات سائر المراتب وخالية من الشوائب

إذاً بحكم أن هذه الوجودات مخلوطة من الوجود والحد ـ والذي هو نقصان كمال المرتبة العليا ـ لابد أن المبدأ واجد لكمال هذه المعاليل بدون جهة النقص التي من ناحية معلولية المعاليل، ومع فرض أصالة الوجود

فالجهة الوجودية لهذه المعاليل أصلٌ والذي هو كمال تلك المعاليل .

بناءً عليه، فالمبدأ صرف الوجود، وليس فيه شائبة وخلط، ولايتصور فيه أي نقص؛ ولأننا قلنا: بأن المعلول له جهة وجدان من كمال العلة وجهة نقص، والعلة في مرتبة الكمالية، والمعلول في كمال النقص، إذاً فالعلة لها جميع كمالات المعلول بنحوٍ أتم؛ ولأن وجود جميع المعاليل من علة العلل، وهو واجب الوجود وليس له علة، لذا فهو صرف الحقيقة وسيكون بدون محدودية، وكل شيء هو صرفٌ وذو مراتب فالمرتبة الصرفة جامعة لكمالات المراتب السفلى ولن تكون مخلوطة أو ضعيفة .

إذاً فالواجب تعالى صرف الوجود، والصرف يعني حقيقة واحدة غير مخلوطة بشيءٍ أصلاً، بسيطة غير محدودة ليست إلا حقيقة صرفة . بناءً عليه، فواجب الوجود وجود خالصٌ وغير مخلوط .

من المقدمة الثالثة علم أن الجهة النزولية لحقيقة المعلول هي جهة نقصية وفقدان للكمال، وفي الكمال غير الخالص حَدّدَ طرف النقص ـ الذي هو حد الكمال ـ الحقيقة، ويجعلها فاقدة لمرتبة من المراتب الأكمل منها ؛وهذا فقدان شيء بعد أن كان وجدان شيء أيضاً .

فالماهيات تنتزع من تلك الجهة العدمية، والعدم ليس شيئاً تكون الماهيات مفاهيماً ذات مصاديق حقة ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم﴾[1] .

وبالجملة، بالالتفات إلى أن وجود واجب الوجود واقع في رأس نظام الوجود وهو صرف الوجود، ومعنى الصرافة في الوجود أن لا ينتزع منه أي مفهوم عدمي، إذاً لا ينتزع من تمام الذات شيء غير مفهوم الوجود، وأي

---

١ ـ سورة النجم، الآية ٢٣ .

مفهوم ينترع من الذات فإنه انتزع من الوجود، ولا ينتزع منه أي مفهوم ماهوي ـ والذي هو جهة عدمية ـ وإلا لزم التركيب، والتركيب مستلزم للإمكان وهو مناف لوجوب الوجود .

الخلاصة، معنى الصرف هو: أن كل شيء يُفتَّش لا يُرى سوى حقيقة وهوية واحدة، وما بإزاء تمام المفاهيم المنتزعة هي حقيقة واحدة، وليس الأمر أن منشأ انتزاع أحدهما مقابل لانتزاع الآخر ومباين له، بل إن ما يقابل كل مفهوم هو عين ذلك الشيء الواقع في مقابل المفهوم الآخر... .

والحاصل، في الوجوادت الممكنة جهتا نقص وكمال، وإذا كان ينتزع في مقابل مفهوم الوجود ـ الذي ينتزع من حقيقة وكمال ذات الباري تعالى ـ مفهوم في مقابل عدم كمالات الوجودات الأخرى فيه يلزم أن في الذات جهتان ـ إحداهما جهة كمال والأخرى جهة نقص، يعني عدم كمالات الوجودات الأخرى ، ولازمه النقص والتركيب في الذات، وهو مناف لوجوب الوجود؛ لأنها ستكون هوية مركبة من الوجدان والفقدان، ومن الشيء وعدم كمال الشيء الآخر حيث تنتزع الماهية من فقدان كمال الآخر، وفي النتيجة فالشيء الذي فرضناه صرفاً سيكون مختلطاً من الوجدان والفقدان، وإنما يكون صرفاً عندما يكون وجداناً بتمام هويته .

إجمالاً، نحن ذكرنا ثلاث مقدمات:

إحداها: أن الباري تعالى بسيط بتمام البساطة، وليس فيه أي تركيب ـ أعم من التحليلي والخارجي ـ.

والأخرى: أن الأصل هو الوجود .

والثالثة: أن وجود الحق تعالى صرف ولا يشوبه شيء، وصرف الشيء يعني أن تمام المفاهيم المنتزعة ليس في مقابلها إلا حقيقة واحدة .

وقولنا: الذات الأحدية وجود صرف، يعني ليست سوى حقيقة واحدة،

ويجب أن ترجع المفاهيم المنتزعة من إلى أمر واحد وهو الوجود، وليس هناك مفهوم مقابل مفهوم الوجود، وإذا كان هناك مفهوم آخر مقابل مفهوم الوجود يحكي عن شيء، ومفهوم الوجود يحكي عن غيره فلازم ذلك أن ما فرضناه بسيطاً لم يكن بسيطاً، وما فرضناه صرفاً لم يكن صرفاً، فلا يمكن تحديد الوجود الصرف في مرتبة الذات بعدم وجدانه كمال الوجودات .

مرتبة الصرف واجدة لكمالات سائر المراتب وخالية من شوائبها

فالوجود بالذات كمال، غايته أنه في الوجودات المحدودة هو كمال محدود، ومع أنه محدود لكن أصله موجودٌ هناك، وإذا قلنا: هذه الكمالات للوجودات المحدودة غير موجودة في مرتبة ذات صرف الوجود، فقد سلبنا عنه هذه الكمالات، وفي النتيجة جعلناه محدوداً، ومعنى ذلك أن ذيل بساط كماليته لا يصل إلى هذه الكمالات، وعدم الوصول هذا معنى عدمي، وإذا تُصوّر هذا المعنى العدمي ـ الذي هو فقدان ـ إذا تُصوّر في الذات فلابد أن يحكي عنه مفهومٌ يكون في مقابل المفهوم الحاكي عن الوجدان فيه، وهذا تركيبٌ وعدم صراف، وهو مناف لوجوب الوجود، ومناسب للموجودات الممكنة التي لها ماهية ووجود . إذاً لا ينبغي أن تكون جهة أخرى في ذات الصرف بحيث يحكي عنها مفهوم غير مفهوم الوجود .

نعم، تُنتزع من الذات الأحدية مفاهيم كثيرة، ويقال عنه: العالم القادر، الرحمن الرحيم، الصادق والمتكلم .

ولكن بناءً على أصالة الوجود، وإن كان مفهوم العلم غير مفهوم القدرة، إلا أن مرجعها هو الوجوب، والأوصاف الكمالية تنتزع من مجمع الكمال الذي هو الوجوب، يعني أن جميع الكمالات ـ مثل العلم والقدرة ـ وجود،

وغيرها ليس شيئاً؛ لأن المجعول بالذات ليس شيئاً غير الوجود، وقلنا خلال المباحث السابقة: بأن الوجود فقط هو المجعول بالجعل البسيط، وحقيقةً هو موجود، والماهية لاشيء أبداً، واللاشيء غير قابل للجعل، ومن الكمال يصدر الكمال، وبواسطة السنخية بين العلة والمعلول فعدنما تكون العلة صرف الكمال وصرف الوجود فما يصدر عنها هو كمال أيضاً، كما أثبتنا أن علة صرف الوجود واقعة على رأس الوجود، وليس للعدم طريق إليه، وهو تام بتمام الوجود، وكامل بتمام الكمال .

إذاً فقضية الجعل هي صدور الكمال من الكمال، وهذا الصدور من غير نقص في المصدر؛ لأن النقص مناف للطرافة، والشيء الذي ليس صرفاً ليس واجب الوجود، ونحن قد فرضنا واجب الوجود[1] .

*****

الوحدة ومغايرة الحق تعالى والموجودات

وهم ودفع إشكال

بعد أن قلنا: بأن حضرة الحق تعالى صرف الوجود، وأنكرنا الماهيات والحدود والتعينات، وقلنا: بأن لا واقعية ولا خارجية لها أبداً، ولا متحقق سوى حقيقة الوجود، وبعد إنكار تقرر الماهيات وبيان المقدمات لإثبات أن حضرة الحق تعالى صرف الوجود، وصرف الوجود جامع تمام الكمالات الوجودية .

وبالجملة، بعد القول: بأن في العالم حدود لا واقعية لها، والمتحقق هو أصل الوجود، وكما قلنا: أصل الوجود لصرافته هو حضرة الحق تعالى، ربما

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٢٣٦ ـ ٢٣٨ .

يتوهم أن الوجودات بعين وجوداتها وبحقيقتها حاضرة مجموعة في مرتبة الذات، وأن الموجودات ونظام العالم بحقيقتها الوجودية هي ذات حضرة ذي الجلال، ولازم هذا الكلام وحدة وجودات نظام العالم مع المبدأ، وما هو صرف الوجود عبارة عن حقيقة الوجود من النقطة العليا إلى النقطة السفلى .

وبعبارة أخرى: بعد القول برفض الحدودات وعدم واقعيتها فليس هناك أي وجود منفك وممتاز عن وجود الحقيقة الفعلية، وبملاحظة ما قيل وهو أن المتحقق هو الوجود، وأن حضرة الحق تعالى صرف الوجود، يعني ليس هناك وجودٌ وجودُ الحق فاقد لكماله، وإلاّ صار موجباً لنقص الحق عن ذلك الوجود، وباعثاً لتحدد ومحدودية وتعيّن الحق تعالى، وتثبت الماهية لحضرته، بل تمام هوية الذات هو تمام هوية الكمال، ولا يشذ عنه مثقال ذرة من الكمال، ولا يشذ عن ساحة وجوده ومرتبة ذاته ذرة من حقيقة الوجود، ونتيجة هذا أن نقول: هو عين جميع الموجودات، وأينما يكون وجودٌ فهو ذاته .

المعلول لا يترقى من مرتبته

ولكن هذا التوهم فاسدٌ ؛ لأنه إذا كانت حقيقة المعلولية مُدركة يصير معلوماً، حيث سيجعل تجافي وجود المعلول من مرتبة نفسه محالاً، والترقي الوجودي ـ الذي ليس لديه أي استعداد للتجافي ـ أبداً غير ممكن؛ لأن المعلولية بتمام الهوية الوجودية هي معلولٌ، والمعلول بتمام الذات ـ يعني بتمام الوجود ـ ليس شيئاً غير المعلولية، وهذه الهوية الصادرة هوية متقومة بالعلة .

وحدة الذات مع الأوصاف الكمالية

والعلة بتمام هويتها وذاتها ـ بعد الفراغ من أن المراد من الذات هو الوجود ـ هي حقيقة مقوّمة للمعلول، والعلة بتمام ذاتها تساوي العلية، وليس لها في الخارج حيثية وراء حيثية العلية، بحيث إن العلية منتزعة من جزء الذات أو من خارجها، بل تمام ذاته عين العلة، كما قلنا: إن المفاهيم الكمالية في الباري (تبارك وتعالى) هي عين الذات، يعني تمام الذات قدرةٌ، وتمام الذات علمٌ ،وتمام الذات وجودٌ، بدون أن يكون في مقابل كل واحد (ما بإزاء) غير (ما بإزاء) الذي للآخر، بل تمام الذات هي تمام حقيقة العلم، وتمام الذات تمام حقيقة الوجود، وتنتزع العلية من تمام الذات بنحو أن تمام الذات بالحمل الشائع الصناعي عين حقيقة العلة .

وكذلك المعلولية هي ذاتية وجود المعلول، ومفهوم المعلول ينتزع من تمام وجود وذات المعلول، بحيث يكون تمام حقيقة وجود المعلول في مقابل هذا المفهوم، والمعلول بتمام هوية ذاته هو وجودٌ معلولي .

إذاً فالعلية والمعلولية مفهومان متغايران، وتنتزع العلة والمعلول من تمام الذات والحقيقة والوجود، فما بإزاء ذينك المفهومين هو تمام هويتهما. أحدهما بالحمل الشائع الصناعي هو حقيقة المعلولية، وتمام ذات الآخر بالحمل الشائع الصناعي هو حقيقة العلية . طبعاً، هوية المعلولية هوية متقوّمة وربطية، وهوية العلية هوية مقوّمة وتمامية، وهاتان الهويتان بتمام المعنى أحدهما علةٌ والأخرى معلولة، وكما أن أحد المفهومين ليس كالآخر فالهويات التي قد انتزع منها هذان المفهومان أيضاً سوف لن يكون أي منهما هو الآخر[1].

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى ﷺ (شرح منظومه) : ج ١ ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

حقيقة ذات الحق تعالى

أقسام الوجودات في العالم وانتزاع مفهوم الوجود

إن الوجودات التي في العالم إذا لوحظت فإن لها عدة أقسام:

قسم منها: ينتزع من حاق الذات دون جهة تعليلية أو تفسيرية مفهوم الوجود، وهذا الوجود هو ذات الحق (سبحانه وتعالى)، حيث ينتزع هذا المفهوم من حاق الذات المقدسة التي هي صرف الوجود وفي كل مرحلة يفرض فيها وجوده المقدس، وهذا المفهوم ينتزع له مع الأخذ بعين الاعتبار عدم العلة؛ لأن وجوده المقدس ليس معلولاً لعلة، وكذلك ينتزع مفهوم الموجود مع الأخذ بعين الاعتبار انتفاء تمام القيود؛ لأنه لم تكن لوجوده الأقدس جهة تقييدية، وفرض عدم الموجودية فيه فرض محال وخاطئ.

والحاصل، إن هذا المفهوم في متن الوقع منتزع من حاق الوجود الأقدس للحق تعالى.

وقسم آخر: وجودات خاصة ومحدودة ينتزع مفهوم الموجود من حاق ذاتها، ولكن لأنها معلولة لعلة ما، وفيض وجودها من العلة ـ مع فرض أنها مع العلة منذ الأزل ـ لم يكن لها وجود في مرتبة علة الوجود، لذا ففي تلك المرحلة ـ وبالنظر إلى العلة ـ لا ينتزع منها مفهوم الوجود، وإن كان في مرتبتها إذا نُظر إلى حاق وجودها فإنه ينتزع منه الوجود. وكذلك بعض

الوجودات لا ينتزع مفهوم الموجود من حاق ذاتها، بل يلزم في انتزاعها أيضاً ـ علاوة على الحصة التعليلية ـ جهة تفسيرية، مثل الماهيات التي لم يضم إليها الوجود فإنه لا ينتزع منها مفهوم الموجود، وإذا أردنا أن يتضح هذا المعنى بالكامل نذكر مثالاً:

للشمس نور من ذاتها، وهي علة الأنوار إلا أنها ليست معلولة لعلة، وعلى هذا فإذا لاحظنا أصل النور الذي هو كرة الشمس، نرى أن هناك نوراً منبسطاً عمّ الأماكن، ونشاهد أيضاً نوراً من جمال الأجسام النورانية، ونحن ننتزع النورية من مراتب النور الثلاث هذه، ولكن كيفية الانتزاع مختلفة .

وننتزع النورية من المصدر النيّر للنور الحقيقي، يعني علة هذه الأنوار المنبسطة في هذه الغرفة وتلك الغرفة، وعلة نور جمال هذه المرآة وتلك المرآة، وهذا الجسم وذلك الجسم، بدون أن تكون جهة تعليلية وتقييدية؛ لأن الفرض أنه لا علة لها كي يكون نورها من غيرها، بحيث أننا إذا نظرنا لمرتبة العلة تكن خالية من النور، وفي النتيجة فإن تلك المرتبة لا تنتزع المنورية من تلك المرتبة بل تنتزع من حاق ذاتها .

وأما عن الأنوار الوسطى التي عمّت كل مكان، فقد انتزعت المنورية، وهذا الانتزاع من حاق ذاتها، مع أن لكل الأنوار لها واسطة في الثبوت وهي محتاجة لعلة، وفيها جهة تعليلية .

وأيضاً ينتزع من هذه الأجسام منورية على نحو الحقيقة لا المجاز، فحقيقةً يمكن القول: بأن هذا الجسم منوّر، إلا إذا أريد انتزاع مفهوم المنوّرية منها، فعلاوة على الجهة التعليلية فإنه محتاج أيضاً إلى جهة تقييدية ،وتلك عبارة عن أن هذا الجسم بهذا الشرط والقيد هو منوّر .

إذاً يمكن القول: بأن هذا الجسم منوّر، ولكن منوّريته بواسطة عروض النور على جماله، ويشترط في اتصافه بالمنوّرية الواسطة في العروض[١].

*****

(بشرط لا) و (لا بشرط)، وحقيقة الواجب تعالى

قد اختلفت كلمة أصحاب السلوك والعرفان ومشايخ المعرفة وأرباب الايقان في أن حقيقة الواجب (جلّ سلطانه) و(بهر برهانه) هل هي الوجود بشرط عدم الأشياء معه، المعبّر عنه بالوجود بشرط لا، والمرتبة الأحدية، والتعيّن الأول، والهوية الغيبية، ومرتبة العماء على قول، أو الوجود المأخوذ لا بشرط شيء، أي الطبيعة من حيث هي هي، المعبّرعنها بالوجود المطلق؟ كما قال المثنوي:

ما عدم‌هاييم هستى‌ها نما

تو وجود مطلقى فانى نما[٢]

والهوية السارية في الغيب والشهود وعنقاء المغرب الذي لا يصطاده أوهام الحكماء كما قيل:

عنقا شكار كس نشود دام باز گير

كانجا هميشه باد به دست است دام را[٣]

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : .

٢ ـ مثنوي معنوي، دفتر اول، بيت ٦٠٢، ومعناه: نحن كلنا أعدمة نتظاهر بالوجود، وأنت الوجود المطلق ويتوهم أنك فانٍ .

٣ـ القائل هو حافظ الشيرازي، ومعنذى البيت: (ليست العنقاء تُصطاد فخذ فخك واذهب، إنه ليس له حظ سوى هب الرياح) .

بعد الاتفاق في أن الفيض الأقدس والتجلّي في مقام الواحدية، وإظهار ما في غيب الغيوب في الغيب من الأعيان الثابتة والأسماء الإلهية والفيض المقدس، وطلب ظهور مفاتح الغيب من الحضرة العلمية في العين ومن الغيب في الشهادة ظلّان لذلك الوجود، وظلّ الشيء هو هو باعتبار وغيره باعتبار، وبعد الاتفاق في وحدة حقيقة الوجود بل الموجود الحقيقي.

وقد استقرّ رأي الفحول المطابق للبرهان والموافق للعيان على الثاني، وأنّ حقيقته هو الواجب الوجود لا بشرط شيء وتعيّن وحيثية تعليلية أو تقييدية، فإن حقيقته هو الوجود الصرف، والخير المحض، والنور الخالص بلا شوب عدم واختلاط شرّية وغبار ظلمة، وليس لعدم شيء في انتزاع مفهوم الوجود عنه مدخل، فإنه المصداق بالذات للوجود[1].

*****

الاعتبار في حقيقة الوجود

(فيها حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء)

قوله: (حقيقة الوجود... إلخ).

اعلم أنه ليس أخذ حقيقة الوجود (بشرط لا) أو (لا بشرط) شيء أو غيرهما من الاعتبارات الواردة عليها كما هو ظاهر عبارة المصنف، فإن الاعتبار والأخذ واللّحاظ وغيرها من أمثالها من لواحق المهيّات والطبائع ولا تمشي في حقيقة الوجود، بل ما هو المصطلح عند أهل الله ليس إلاّ نتيجة

---

١ ـ شرح دعاء السحر: ص ١١٥ ـ ١١٦.

مشاهداتهم والتجلّيات الواردة على قلوبهم، وبعبارة أخرى هذه الاصطلاحات أمّا نقشة تجلّيات الحق على الأسماء والأعيان والأكوان، أو تجلّياته على قلوب أهل الله وأصحاب القلوب ومشاهداتهم إياه .

التجلي الغيبي الأحدي

فيقال: أنّ الوجود إمّا أن يتجلّى بالتجلّي الغيبي الأحدي المستهلك فيه كل الأسماء والصفات، وهذا التجلّي يكون بالاسم المستأثر والحرف الثالث والسبعين من الاسم الأعظم، فهو مقام بشرط اللاّئية، ففي هذا المقام له اسم إلاّ أنّه مستأثر في علم غيبه .

التجلي بأحدية الجمع ومقام اسم (الله)

وهذا التجلّي هو التجلّي الغيبي الأحدي بالوجهة الغيبيّة للفيض الأقدس، وإمّا الذات من حيث هي فلا يتجلّى في مرآةٍ من المرائي، ولا يشاهدها سالك من أهل الله، ولا مشاهد من أصحاب القلوب والأولياء، فهي غيب، لا بمعنى الغيب الأحدي، بل لا اسم لها، ولا رسم، ولا إشارة إليها، ولا طمع لأحد فيها .

عنقا شكار كَسْ نشود دام باز گير[1]

وأمّا أن يتجلّى بأحدية جمع جميع حقائق الأسماء والصفات فهو مقام اسم الله الأعظم ربّ الإنسان الكامل، والتجلّي العلمي بطريق الكثرة الأسمائية الجامعة لجميع الكثرات الأسمائية هو مقام الواحدية، وقس على

---

١ ـ شطر بيت للشاعر حافظ الشيرازي:

عنقا شكار كَس نشود دام باز كانجا هميشه باد به دست است

ومعناه: (ليست العنقاء تُصطاد فخذ فخك واذهب، إنه ليس له حظ سوى هب الرياح).

ذلك جميع ما ذكر في هذا المقام[١].

*****

الحق تعالى خير محض، وهو خالق الخيرات

إن الوجود خير وشريف وبهاء وسناء، وإن العدم شر وخسيس وظلمة وكدورة، فهو الخير المحض والشرافة الصرفة التي يشتاق إليه كل الأشياء، ويخضع عنده كلّ متكبّر جبّار، ويطلبه كل الموجودات، ويعشقه كل الكائنات، ويدور عليه مدار كل خير وشرافة، ويتوجه إليه كل سالك، وأنيخ إلى جنابه كل الروّاد، وحلّ إلى فنائه كل الراحلة، إن ذكر الخير كان أوله وآخره وظاهره وباطنه وأصله ومعدنه، لكن كل ذلك لا بمعناه المصدري والمفهوم الانتزاعي الاعتباري، بل بما إنه حقيقة الوقوع في الخارج، وعين الأعيان الخارجية، ومتن الحقائق النفس الأمرية، وأصل التحقيقات ومذوّت الذوات ومجوهر الجواهر ومحقق الأعراض، فكل خير وشرف وحقيقة ونور، مرجعه الوجود، وهو الأصل الثابت والشجرة الطيبة، وفروعه ملأت السموات والأرض والأرواح والأشباح، وكل شر وخسة وبطلان وظلمة مرجعه العدم، وهو الشجرة الخبيثة المظلمة المنكوسة، وما لهذه الشجرة من قرار، والمهية من حيث ذاتها لا تتصف بالخيرية والشرّية؛ لأنها ليست إلا هي، ومع ذلك بحسب الاقتضائي الذاتي والإمكان المهيتي كانت هالكة زائلة باطلة، وإذا خرجت من حدود بقعة العدم ودار الوحشة، واعكفت على باب أبواب الوجود وشربت من عينه الصافية تصير

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ١٣ ـ ١٥ .

شريفة خيّرة بالعرض والمجاز، وكلما كان الوجود أتم وأكمل كان الخير والشرافة فيه أكثر، إلى أن ينتهي إلى وجود لا عدم فيه وكمال لا نقصان فيه، فهو شرف لا خسّة فيه وخير لا شريّة فيه، وكل الخيرات والشرافات من إفاضاته وإشراقاته، وتجلّياته وأطواره وتطوراته، ولا خير وكمال حقيقي ذاتي إلا له، وبه ومنه، وفيه وعليه، وساير المراتب لها خيرات باعتبار الانتساب إليه ومظهريّتها له.

وأمّا باعتبار الانتساب إلى أنفسها فلا كمال لها ولا خيرية ولا حقيقة ولا شيئية، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلاّ وَجْهَه﴾[١]، وقال: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فانْ، ويَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامْ﴾[٢].

وقال سيد الأنبياء وسند الأصفياء (صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين): «**فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلاّ نفسه**»[٣].

فالخير لكونه منه لا بدّ من حمده تعالى عليه، والشر لكونه من جهة النفس وحيثية الخلق فلا لوم إلاّ لها. وقال تعالى حكاية عن خليله عليه السلام: ﴿وَإِذامَرِضْتُ فَهُوَ يُشْفِينْ﴾[٤]، كيف انتسب المرض إلى نفسه ونقصان استعداده والشفاء إلى ربّه، فالفيض والخير والشرافة منه، والشر والنقصان والخسة منا. ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ الله وَمَا

---

١ ـ سورة القصص، الآية ٨٨.

٢ ـ سورة الرحمن، الآية ٢٦-٢٧

٣ ـ بحار الأنوار: ج ١٠ ص ٤٥٤.

٤ ـ سورة الشعراء، الآية ٨٠.

أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَة فَمِنْ نَفْسك﴾[١]. وإن كان الكل من عند الله بوجه. وكُتب القوم لا سيّما كتب الفيلسوف الفارسي صدر الحكماء والمتألهين مشحونة تلويحاً وتصريحاً وبرهاناً على هذه المسألة، ويبتني عليها كثير من المسائل الإلهية والأصول الإعتقادية والأسرار القدرية، مما لا مجال لذكرها، ولا رخصة لكشف سرّها.

ولنختم الكلام بذكر كلام من هذا الأستاذ المتألّه قال في كتابه الكبير: والحاصل، إن النقائض والذمائم في وجودات الممكنات ترجع إلى خصوصيات المحالّ والقوابل لا إلى الوجود بما هو وجود، وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز، أحدهما قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسك﴾، والأخرى قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ الله﴾[٢].

وما أحسن ما وقع متصلاً بهذه الآية إيماءً بلطافة هذه المسألة من قوله: ﴿فَمَا لِهَؤُلاَءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[٣]. انتهى ما أردنا من كلامه[٤]. ومن اشتهى أن يتضح له الحال فعليه بكتبه لاسيما كتابه الكبير[٥].

*****

---

١ ـ سورة النساء، الآية ٧٩.

٢ ـ سورة النساء، الآية ٧٨.

٣ ـ سورة النساء، الآية ٧٨.

٤ ـ الأسفار الأربعة: ج٢ ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥ السفر الأول، المرحلة الخامسة، الفصل ٣٢.

٥ ـ شرح دعاء السحر: ص ١٣٣ ـ ١٣٦.

حول كون وجود الله مطلقا

(البرهان الرّابع: أنّ الوجود المطلق موجود لصدق قولنا: (الوجود موجود) إمّا بصحة حمل الشيء على نفسه وإن كان غير مفيد أو بالذات؛ لأن المهيّات غير مجعولة، أو بالضرورة لامتناع سلب الشيء عن نفسه من حيث أخذه ذهناً أو خارجاً أو مطلقاً) .

قوله: (البرهان الرّابع: أن الوجود المطلق... إلخ) .

لا يخفى أنّ هذا البرهان لا يدلّ على ما هو بصدده من إثبات كون الحق وجوداً مطلقاً، والغلط فيه ناشٍ من اشتباه المفهوم بالمصداق والحمل الأولي بالشائع، وكيف كان فما نقل عن المحقّق الطوسي من كون مهيّته تعالى عين وجوده أدلّ دليل على المطلوب، فإنّ سلب المهيّة عنه تعالى سلب كافة التعينات والتّقيدات، وإثبات إحاطته على قاطبة الوجودات والموجودات، ووجدانه لجميع الكمالات ومطلق الوجود وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله، ولو دليتم بحبل الأرض السفلى لهبطتم على الله[(١)(٢)] .

*****

شبهات حول المطلق

(الشبهة الأولى: أنّ المطلق لا تحقق له إلاّ في الذّهن والواجب من يجب وجوده في الخارج) .

قوله: (الشبهة الأولى... إلخ) .

---

١ ـ في نسخة: (لهبط) .

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ٢٦٤ .

هذه الشبهة وجوابها في غاية السّقوط؛ أمّا الشّبهة فلأنها ناشئة من اشتباه المفهوم الذّهني بالحقيقة الخارجيّة، فالإطلاق الذي نحن بصدد إثباته للحق تعالى هو عين الوجود الصريح الخارجي، الذي لا تعيّن له ولا ماهيّة، بل هو نور محض وحقيقة خالصة، لا سبيل للبطلان إليه ولا طريق للبوار الذي هو التعيّن أو اللازم له إليه .

وأمّا الإطلاق المفهومي فهو خارج عن حقيقة الحق عند الكلّ، وليس أحد يتفوّه به، وبهذا يظهر سقوط الجواب أيضاً، فإن الحق في الجواب ما عرفت وهو لا يبتني على وجود الطبيعي، وليس نسبة الحقيقة الحقّة الإلهية الإطلاقية مع مفهوم الوجود المطلق نسبة المهيّة مع أفرادها، كما هو أظهر من أن يخفى على أولي النهى[1].

*****

بعض الشبهات حول وجوب الوجود والوجود المطلق

(الشبهة الثالثة: لو كان الوجود المطلق واجباً لكان كل وجود واجباً حتى وجود القاذورات والخنازير والحيّات، تعالى الله عمّا لا يليق به) .

قوله: (الشبهة الثالثة... إلخ) .

هذه الشبهة كأمثالها أيضاً واهية ساقطة ناشية من عدم الفرق بين الوجود المطلق، أي الغير المتعيّن المجرّد عن كافّة المهيّات والتعلّقات، وبين مطلق الوجود المحكوم في كل وجود بحكمه، ولا يحتاج إلى تحقيقات الشّارح التي هي منظور فيها في نفسها، وإن شئت بلسان أهل المعرفة فقل: أنّ الوجود مطلقاً كمال وجمال والنّقص ناشٍ من التعيّنات والمهيّات لا أصل

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ٢٦٥ ـ ٢٦٦ .

الوجود، وهذا أيضاً غير مربوط بما نحن بصدده من إثبات الوجود المطلق للباري جلّ ذكره، بل راجع إلى أنّ ظهوره في مجالي الأنوار كمال ونور وهو نور السماوات والأرض.

(الشّبهة الرابعة: أنّ الوجود ليس بموجود كما أنّ الكتابة ليست بكاتب والسّواد ليس بأسود، حتى قيل مبدأ المحمول من أفراد نقيضه...)

قوله: (الشّبهة الرّابعة... إلخ).

هذه الشّبهة غير مرتبطة بما نحن بصدده من أنّ الحقّ وجود مطلق، بل راجعة إلى أصل تحقق الوجود، ففي حقيقة هذه المرحلة قبل المرحلة التي الآن الكلام فيها تَدبُّر.

(الشبهة الخامسة: أنّ الوجود المطلق ينقسم إلى الواجب والممكن والقديم والحادث، والمنقسم إلى شيء وغيره لا يكون عينه فضلاً عن أن يكون المنقسم إلى الممكن واجباً وإلى الحادث قديماً).

هذه الشبهة أيضاً من باب اشتباه الوجود المطلق مع مطلق الوجود، فالوجود المطلق واجبٌ ليس إلاّ ومطلق الوجود مفهوم عام بديهي للحقائق الوجوديّة وصادق عليها صدقاً عرضيّاً[1].

*****

الفرق بين وجود الحق تعالى وبين الوجودات المفاضة منه

إنّ الوجود المفاض ليس له مهيّة بل هو وجود محض متعلّق بالواجب تعالى، وربط محض وتعلق صرف ومعنى حرفي، وبهذا يفرق بينه وبين الواجب تعالى، فإنّ الواجب قيّوم بذاته مستقل في هويته والوجود العام

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ٢٦٩ ـ ٢٧١.

المتقوّم به ذاتاً صرف الاحتياج ومحض الفاقة[١].

*****

عدم قابلية الإشارة للوجود من حيث هو

(متن: فللوجود المطلق اعتباران أحدهما من كونه وجوداً فحسب وهو الحق...) .

قوله: (وهو الحق أيضاً...) : للتّفهيم، وإلاّ فبمجرد الإشارة إليه يتنزل من مرتبة الوجود من حيث هو إلى المرتبة التالية الأحدية الغيبيّة فضلاً عن توصيفه بأنّه الحق، فإنّه من الأسماء الذاتيّة، فتبصّر .

(متن: ...وأنّه من هذا الوجه كما سبقت الإشارة إليه لا كثرة فيه ولا تركيب، ولا صفة ولا نعت، ولا اسم ولا رسم، ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت) .

*****

الحكم بعدم الحكم على الذات الإلهية

والحكم على تلك الحقيقة المقدّسة عن كل حكم وإشارة بعدم الحكم كالحكم على المعدوم المطلق بإنّه لا خبر عنه .

*****

تقدّس مرتبة ذات الحق تعالى الإطلاقية من جميع الأحكام

(المتن: وقولنا هو وجود للتفهيم لا أنّ ذلك اسم حقيقي له بل اسم عين صفته وصفته عين ذاته) .

قوله: (بل اسمه عين صفته... الخ) : كل ما ذكره بعد ذلك ليس شأن

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ٢٨٧ .

المرتبة الإطلاقية المقدّسة عن كل تلك الأحكام، بل راجعة إلى المرتبة الأحدية الجمعية والواحديّة الجامعة التي فيها اعتبار الأسماء والصفات والتميزات والكثرات، وإن كان كلّ ذلك راجعة إلى الذّات ومتحدة معها، وأنّها لبساطتها الحقيقية عين الكثرات وكل الأشياء وليست بشيء منها[1].

*****

ستة أحكام حول صرف الوجود والهوية المطلقة

يمكن أن يكون لسورة (التوحيد) المباركة ـ التي نزلت للمتعمقين في آخر الزمان ـ تفسير حكمي موافق للموازين الحكمية والبراهين الفلسفية؛ وهذا ما استفدته عن الشيخ الجليل العارف الشاه آبادي (مدّ ظلّه)، وهو إشارة إلى صرف الوجود والهوية المطلقة، وهو برهان على ستة براهين شامخة حكمية أثبتت في السورة المباركة للحق تعالى:

الأول: مقام الألوهية، وهو مقام استجماع جميع الكمالات وأحدية جمع الجمال والجلال، فإنه قد ثبت في المقامات المناسبة من المسفورات الحكمية أن صرف الوجود والهوية المطلقة هو صرف الكمال، وإلا يلزم ألا يكون صرف الوجود أيضاً، وحيث إن بيان هذا المطلب يطول ويحتاج إلى مقامات فأكتفي منه بالإشارة.

الثاني: وهو إشارة إلى البساطة التامة العقلية والخارجية والماهوية والوجودية، والتنزّه عن مطلق التركيبات العقلية وسواء أكانت جنساً أو فصلاً، سواء أكانت مادة وصورة عقلية أو خارجية أو مادة وصورة خارجية أو أجزاء مقدارية، وبرهان هذا المطلب أيضاً هو برهان صرف الوجود

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

والهوية المطلقة؛ لأن الصرف إذا لم يكن أحديّ الذات يلزم أن يخرج عن الصرفية وينسلخ عن ذاتيته .

الثالث: مقام الصمدية، وهو الإشارة إلى نفي الماهية وعدم الجوف له، وكونه غير مجوف أيضاً إشارة إلى أنه ليس له الماهية ولا النقص الإمكاني؛ لأن جميع الممكنات مرتبة ذاتها التي هي بمنزلة باطنها وجوفها مجوفة وخالية ، وحيث إن الذات المقدسة صرف الوجود والهوية المطلقة ليس له النقص الإمكاني الذي أصله الماهية؛ لأن الماهية منتزعة من الحدود الوجودية واعتبارها من تعيّن الوجود . وصرف الوجود منزّه ومبرّأ عن الحد والتعيّن؛ لأن كل محدود هوية مقيدة ووجود مخلوط لا الوجود المطلق ولا الصرف .

الرابع: عدم انفصال شيء منه؛ لأن انفصال شيء عن شيء مستلزم للهيولوية بل للأجزاء المقدارية وهو ينافي الهوية المطلقة وصرافة الوجود، ووجود المعلولات من العلة ليس بطريق الانفصال بل بطريق التجلي والظهور والتشأن والصدور، وهو بحيث إنه لا ينقص من صدورها شيء من العلة ولا يضاف برجوعها شيء إلى العلّة .

الخامس: عدم انفصاله عن شيء وهو (أي الانفصال عن شيء) مضافا إلى المفسدة السابقة ينافي صرافة الوجود وإطلاق الهوية من طريق آخر؛ لأنه يلزم أن يتقدم صرف الوجود شيء آخر ، وقد ثبت في الفلسفة العالية أن الصرف أقدم الأشياء والمتعين متأخر عن المطلق .

السادس : عدم الكفؤ والمثل ونفي المثل والشبيه وهو أيضاً ببرهان صرف الوجود ثابت لا ينكر ، فلا تتصور هويتان مطلقتان وليس المقيد

للمطلق صنواً ونظيراً ، ولكل من هذه المطالب مقدمات وأصول تفصيلها خارج عن مجال هذا المختصر[١].

*****

الاعتبارات المختلفة لذات الحق تعالى

إن للذات المقدسة الحق (عزّ جلاله) اعتبارات، وأن لكل اعتبار اصطلاحاً خاصاً به، ومنها:

اعتبار الذات من حيث هو، أي الذات المجهول بصورة مطلقة، من دون أن يكون له اسم أو رسم، ومن دون إمكان بلوغ آمال العرفاء وذوي القلوب والأولياء إليه . وقد يعبّر عنه حيناً لدى أرباب المعرفة بـ(عنقاء المُغرِب) .

قال الشاعر:

عنقا شكار كَسْ نشود دام باز گير[٢]

وحيناً آخر بـ(العماء) أو العمى، روي أنه قيل للنبي عليه السلام : أين كان ربك قبل أن يخلق الخلق؟ قال: «في عَماء»[٣]. وحيناً ثالثاً (بغيب الغيوب) و(الغيب المطلق) وغير ذلك، فإن كل هذه التعبيرات والمصطلحات تكون قاصرة على أداء المعنى . وإن العنقاء والعماء والتعبيرات الأخرى المذكورة لدى العرفاء، الموافقة لنوع من الأدلة والبراهين، غير مرتبطة بهذا المقام .

---

١ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ٤٧٥ ـ ٤٧٦ .

٢ ـ شطر بيت للشاعر حافظ الشيرازي:

عنقا شكار كَس نشود دام باز كانجا هميشه باد به دست است

ومعناه: (ليست العنقاء تُصطاد فخذ فخك واذهب، إنه ليس له حظ سوى هب الرياح).

٣ ـ عوالي اللئالي: ج١ ص ٤٥ ، المسند (ابن حنبل) : ج٤ ص ١٢ مع اختلاف يسير .

ومنها: اعتبار الذات حسب مقام التعيّن الغيبي، وعدم الظهور المطلق، المسمّى بمقام الأحدية. والتعبيرات المذكورة في الاعتبار السابق تتلاءم مع هذا المقام. ويتحوّل في هذا المقام اعتبار الأسماء الذاتية، حسب اصطلاح العلماء إلى الأسماء، مثل: الباطن المطلق، والأول المطلق، والعليّ والعظيم، كما يستفاد من حديث (الكافي) : أن أول اسم اتخذه الحق لنفسه هو العَليّ والعظيم[1].

ومنها: اعتبار الذات حسب مقام الواحدية، ومقام جمع الأسماء والصفات، الذي عبّر عنه بمقام الواحدية ومقام الأحدية لجمع الأسماء وجمع الجمع وغير ذلك. ويقال لهذا المقام- باعتبار مقام أحدية الجمع- :مقام الاسم الأعظم، والاسم الجامع (الله) .

ومنها: اعتبار الذات حسب مرتبة التجلّي بالفيض المقدس، ومقام ظهور الأسماء والصفات في مرائي الأعيان، كما أن مقام الواحدية يكون بسبب تجلّي الفيض الأقدس. ويقال لهذا المقام ـ الذي هو مقام ظهور الأسماء ـ: (مقام الظهور الإطلاقي) و (مقام الألوهية) و (مقام الله) أيضاً، حسب الاعتبارات المقررة في الأسماء والصفات. وقد شرحناها في كتاب (مصباح الهداية) .

ولا بد من معرفة أن هذه الاعتبارات المذكورة على ألسنة أهل المعرفة وأصحاب القلوب، إخبار عن دور تجلّيات الحق سبحانه على قلوبهم الصافية، وتكون تلك التجلّيات حسب مراتب ومقامات سلوك الأولياء، وحسب منازل سير السائرين إلى الله ومراحله، مبتدئة من مقام ظهور الأسماء والصفات، الذي هو مقام (الإلوهية) والمسمى بـ(الله) والتي تكون

---

١ ـ الكافي: ج١ ص ١١٣ كتاب (التوحيد) باب (حدوث الأسماء) ح ٢ .

آية: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[١] إشارة إلى ذلك، ومنتهية بمقام الغيب الأحدي، ومرتبة الأسماء الذاتية والاسم المستأثر، الذي يكون نهاية السير والمقصد. ويمكن أن يكون قوله تعالى: ﴿أَوْ أَدْنَى﴾[٢] إشارة إلى هذا المقام[٣].

*****

محجوبية الذات بحجب الأسماء

اعلم أنّ الذّات المقدّسة بما هيَ هي لا يتجلّى لمرآة من المرائي، ولا يظهر في عالم من العوالم إلاّ من وراء حجب الأسماء، بل سائر الفواعل غير ذات الباري أيضاً كذلك، فالذّات دائماً محجوبة بحجاب الأسماء والصفات[٤].

*****

غيب الذات المطلقة

إنّ الهويّة الغيبيّة الأحدية، والعنقاء المغرّب المستكنّ في غيب الهويّة، والحقيقة الكامنة تحت السرادقات النوريّة، والحجب الظلمانيّة في (عماء) وبطون وغيب وكمون لا اسم لها في عوالم الذكر الحكيم، ولا رسم، ولا أثر لحقيقتها المقدسة في الملك والملكوت، ولا وسم؛ منقطع عنها آمال العارفين، وتزلّ لدى سرادقات جلالها أقدام السالكين، محجوب عن ساحة

---

١ ـ سورة النور، الآية ٣٥.

٢ ـ سورة النجم، الآية ٩.

٣ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٦٥ ـ ٦٦٧.

٤ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٧٣.

قدسها قلوب الأولياء والكاملين، غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين، ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين، حتّى قال أشرف الخليقة أجمعين : «**ما عرفناك حقّ معرفتك، وما عبدناك حق عبادتك**» .

وقيل بالفارسية:

عنقا شكار كَسْ نشود دام باز گير

كانجا هميشه باد به دست است دام را[1]

وقد ثبت ذاك في مدارك أصحاب القلوب حتّى قالوا: (إنّ العجز عن المعرفة غاية معرفة أهل المكاشفة)[2].

هذه الحقيقة الغيبيّة لا تنظر نظر لطف أو قهر، ولا تتوجّه توجّه رحمة أو غضب إلى العوالم الغيبيّة والشهادتّية، من الروحانّيين القاطنين في الحضرة الملكوت والملائكة المقرّبين الساكنين في عالم الجبروت،بل هي بذاتها، بلا توسّط شيء، لا تنظر إلى الأسماء والصفات ولا تتجلّى في صورة أو مرآة؛ غيب مصون من الظهور، مستور غير مكشوف عن وجهها حجاب النور؛ فهو الباطن المطلق والغيب الغير المبدأ للمشتق .

معنى بطون الهوية الغيبية الأحدية واختلافها عن الاسم الباطن

البطون والغيب اللّذان نسبناهما إلى هذه الحقيقة الغيبيّة ليسا مقابلين للظهور الذي من الصفات في مقام (الواحديّه) والحضرة الجمعيّة؛ ولا

---

١ ـ بيت للشاعر حافظ الشيرازي، ومعناه: (ليست العنقاء تُصطاد فخذ فخك واذهب، إنه ليس له حظ سوى هب الرياح) .

٢ ـ الفتوحات المكية (ابن عربي) : ج٢ ص ٢٥٥ ، المبدأ والمعاد (ملا صدرا) : ص ٣٨ .

(الباطن) هو الذي كان من الأسماء الإلهيّة الذي هو من أمهات الأسماء الحقيقيّة، فإنّ البطون الذي من الأوصاف القدسيّة و(الباطن) الذي من الأسماء الربوبيّة، كلّ واحد منها التجلّي بذلك المقام؛ وهما متأخّران عن تلك الحضرة. بل التعبير بمثل هذه الأوصاف والأسماء لضيق المجال في المقال. فالحقيقة التي قلب الأولياء عن التوجّه إليها محروم، كيف يمكن أن يعبّر عنها بما كان من مقولة المفهوم؟ ونعم ما قيل[1]:

ألا إنّ ثوباً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً من معاليه قاصر

فاللفظ قاصر، والمتكلّم أبكم، والسامع أصمّ. كما قيل بالفارسيّة:

من گُنگ خواب ديده، وعالم تمام كر

من عاجزم ز گفتن وخلق از شنيدنش[2]

وهذه الحقيقة الغيبيّة غير مربوطة بالخلق، متبائنة الحقيقة عنهم، ولا سنخيّة بينها وبينهم أصلاً ولا اشتراك أبداً. فإذا قرع سمعك في مطاوي كلمات الأولياء الكاملين نفي الارتباط وعدم الاشتراك والتباين بالذات، فكلامهم محمول على ذلك؛ وإذا سمعت الحكم بالاشتراك والارتباط، بل رفع التغاير والغيريّة من العرفاء المكاشفين، فمحمول على غير تلك المرتبة الأحديّة الغيبيّة. وسيأتيك، إن شاء الله، زيادة تحقيق في مصباحه.

---

١ ـ هو الصاحب بن عباد رحمه الله الذي قال:

صفاتك لا تحصى ونطقي عاجز ويقصر ألفاظي كما قال شاعر

وإن قميصا خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليك قاصر

انظر: ديوان الصاحب بن عباد: ص ٥٨.

٢ ـ هذا البيت منسوب للشاعر شمس التبريزي، ومعناه: أنا أخرس رأيت (مكاشفة)، والعالم كله أصم. فلا أنا أستطيع الكلام ولا الخلق قادرون على الاستماع.

الاشتراك والتباين بين ذات الحق تعالى والمخلوقات

إياك وأن تزلّ قدمك من شبهات أصحاب التكلّم وأغاليطهم الفاسدة ووهميّات أرباب الفلسفة الرسميّة من المتفلسفين وأكاذيبهم الكاسدة، فإنّ تجارتهم غير رابحة في سوق اليقين وبضاعتهم مزجاة في ميدان السابقين، ﴿ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾[1]، و(بآيات الله وأسمائه يجحدون)[2]. ولهم عذاب البُعد عن حق اليقين، ونار الحرمان عن جوار المقرّبين.

ولهذا تراهم قد ينفون الارتباط ويحكمون بالاختلاف بين الحقائق الوجوديّة ويعزلون الحقّ عن الخلق، وما عرفوا أنّ ذلك يؤدّي إلى التعطيل ومغلوليّة يد الجليل: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ﴾[3] وقد يذهبون إلى الاختلاط المؤدّي إلى التشبيه غافلاً عن حقيقة التنزيه.

والعارف المكاشف والمتألّه السالك سبيل المعارف يكون ذا العينين، بيمنتهما ينظر إلى الارتباط والاستهلاك، بل نفي الغيريّة والكثرة، وبالأخرى إلى نفيه وحصول أحكام الكثرة وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه؛ حتّى لا تزلّ قدمه في التوحيد ويدخل في زمرة أهل التجريد.

نفي التعطيل والتشبيه هو المذهب الصحيح في التوحيد

قد وردت أخبار كثيرة من طرق أهل بيت العصمة عليهم السلام تشير إلى ما ذكرنا. منها، ما في (الكافي الشريف) في كتابة عن عبد الرحيم بن عتيك القصير على يدي عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله عليه السلام وفيما

---

١ ـ سورة الأنعام، الآية ٩١.

٢ ـ مستفاد من سورة المؤمنون، الآية ٦٣.

٣ ـ سورة المائدة، الآية ٦٤.

أجاب عليه السلام : «فاعلم رحمك الله، أنّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله تعالى، فانف عن الله تعالى البطلان والتشبيه، فلا نفى ولا تشبيه . هو الله الثابت الموجود...إلى آخره»[١].

وفية أيضاً عن الحسن بن سعيد، قال : سئل أبو جعفر الثاني عليه السلام : يجوز أن يقال لله إنه شيء؟ قال عليه السلام : «نعم. يخرجه من الحدين: حد التعطيل وحد التشبيه»[٢] [٣].

*****

أعلائية مقام الذات على الاسم والرسم والإشارة

قال الشيخ[٤] في الفصوص: (إن للحق كمالاً ذاتيّاً وكمالاً أسمائيّاً يتوقف ظهوره على إيجاد العالم والكمالان معاً من حيث تعيّن الحق في تعقّل الحاكم بهما أسمائيان، إذا الحكم عليه بأنّ له كمالاً ذاتيّاً يستدعي تعقل ذات الحق بمعناه...) .

حتى أن كلمة هو المشار به إلى غيب الهوية من الأسماء الذاتية فإنّ مقام الذّات لا إشارة إليه أصلاً، فلا اسم ولا رسم ولا إشارة، فكلّما تعقّل عاقل أو أشار إليه مشير فهو تعيّن من تعيّناته، واسم من أسمائه، ومظهر من مظاهره، فهو هو وهو غيره[٥].

---

١ ـ الكافي: ج١ ص ١٠٠ كتاب (التوحيد) باب (النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه) ح١.

٢ ـ الكافي: ج ١ ص ٨٢ كتاب (التوحيد) باب (إطلاق القول بأنه شيء) ح ٢ .

٣ ـ مصباح الهداية: ص ١٣ ـ ١٦ .

٤ ـ محيي الدين ابن عربي .

٥ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٥٤ .

عدم اعتبار الأحدية والوحدانية في الذات من حيث هي

(فالأحدية سقوط كافّة الاعتبارات والواحدية تعلقها[١] في ظهور الذّات...) .

وأمّا الذّات من حيث هي فلا يعتبر فيها الأحديّة ولا الواحديّة ولا سائر الصّفات الحقيقية، إسقاط كافّة التعينات والاعتبارات راجعة إليها لا إلى الأحديّة ، فإنّ فيها اعتبار الأسماء الذاتية بنحو كما مرّ في صدر الكتاب[٢].

*****

---

١ ـ في نسخة: (تعقلها) .

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩ .

حول أسماء الله تعالى

معنى الاسم

الاسم عبارة عن الذات مع صفة معيّنة من صفاته، وتجلّ من تجلّياته، فإن الرحمن ذات متجلّية بالرحمة المنبسطة، والرحيم ذات متجلّية بالتجلّي الرحمة التي هي بسط الكمال، والمنتقم ذات متعينة بالانتقام[1].

*****

أسماء الحق تعالى علامات ذات الحق

الاسم علامة، وهو للتعريف، ويوضع لكل شخصٍ أو لكل شيءٍ اسمٌ؛ لكي يكون علامة ومعرفاً له، فعندما يقال: (زيد)، يعرف الإنسان من هو المقصود بذلك.

انحصار العلم البشري بأسماء الحق تعالى

أسماء الله علائم ذاته وأسماء الله هي أيضاً علائم ذاته المقدسة، وأسماء الحق تعالى هي التي يمكن للإنسان التعرف على ذاته المقدسة من خلالها ـ

---

١ ـ شرح دعاء السحر: ص ٧٣.

ولو بصورة ناقصة ـ أما نفس الذات المقدسة للحق تعالى[١] فلا يصلها إنسان حتى خاتم الأنبياء، وهو أعلم وأشرف بني آدم، فهو لا يستطيع الوصول إلى مرتبة الذات تلك، إذ لا يعرفها سوى ذاته المقدسة، أمّا ما يمكن لبني الإنسان الوصول إليه فهو أسماء الله[٢]، ولهذه الأسماء أيضاً مراتب نستطيع نحن أن ندرك بعضها فيما ينحصر إدراك البعض الآخر بأولياء الله والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأولئك المعلّمين بتعليمه .

اتساع اسم الله تعالى

والعالم أجمع هو اسم (الله) ، فالاسم هو العلامة، وجميع الموجودات في العالم هي علائم على ذات الحق تعالى المقدسة، وغاية الأمر أن البعض يستطيع الوصول إلى عمق كونها علامة فيعرف كيف أنها علامة والبعض الآخر يفهم الأمر على نحو الإجمال...[٣].

وما تقدّم من أن جميع موجودات العالم هو (أسماء الله) و (آيات الله) ، فهذا المقدار يمكن لكافة العقول إدراكه، وكل العالم يعرف أسماء الله .

وأما المعنى الحقيقي للمطلب فليس فيه قضية التسمية، كأن نفرض أننا نريد أن نوصل لأحد معنى شيء ما ،المصباح مثلا، عندما نطلق عليه اسماً

---

١ ـ قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «ما عبدناك حق عبادتك وما عرفناك حق معرفتك» ـ مرآة العقول: ج٨ ص ١٦٤ كتاب (الإيمان والكفر) باب (الشكر) شرح حديث ١ .

٢ ـ راجع كتاب التوحيد العلمي والعيني (مراسلات الشيخ الكمپاني والسيد أحمد الكربلائي).

٣ ـ يقول الإمام رحمه الله : إنّ سلسلة الوجود وعوالم الغيب والشهود من الملائكة المقرّبين، وأصحاب اليمين، والصافّات صفّا والمدبّرات أمراً والزاجرات زجراً، ومن كلّيّات العوالم من الأنواع والعاليات والسافلات وجزئياتها، إلى أن انتهى الأمر إلى الغواسق الظلمانية والنشأة الهيولائية كلها أسماء إلهية . شرح دعاء السحر: ص ٨٧ .

ونقول: (مصباح) أو (سيارة) أو (زيد) وهذه حقيقة واقعية عن موجودٍ غير متناهٍ في جميع أوصاف الكمال، والموجود غير المتناهي في جميع أوصاف الكمال هو موجود لا حدَّ له، وهذا الموجود ليس ممكن الوجود .

ولو كان الموجود محدوداً فهو (الممكن)، أما الموجود الذي ليس له حدّ في موجوديته أصلاً فيجب بالضرورة العقلية أن يكون حاوياً لجميع الكمالات؛ لأن فقدانه لأي كمالٍ يجعله محدوداً، ولو أصبح محدوداً فهو (ممكن) وهذا هو الفرق بين (الممكن) و (الواجب)، فالواجب غير متناه في كل شيءٍ وهو الموجود المطلق، أما الموجودات الممكنة فهي موجودات محدودة .

وما لم تكن جميع أوصاف الكمال موجودة في الواجب بصورة غير متناهية ولا محدودة فإنه يكون (ممكناً) أي أن ما تصورناه (واجباً) ما هو بـ(واجب الوجود) بل ممكناً .

ومثل هذا الموجود (الواجب الوجود) هو مبدأ الإيجاد والوجود، وجميع الموجودات التي تظهر من (مبدأيته) تكون مستجمعة لنفس تلك الأوصاف ولكن على نحو النقص، وغاية الأمر أن لها مراتب، والمرتبة الأعلى هي المستجمعة لكافة أوصاف الحق تعالى بالقدر الممكن أن يكون في موجود واجد لذاك (الاسم الأعظم) .

للاسم الأعظم جميع كمالات الحق تعالى

الاسم الأعظم[1] عبارة عن ذلك الاسم وتلك العلامة الحاوية لجميع كمالات الحق تعالى على نحو النقص ـ أي النقص الإمكاني ـ فهو واجد

---

١ ـ للإمام رحمه الله بحث حول الاسم الأعظم وأقسامه، راجع شرح دعاء السحر: ص ٨٥ ـ ٩٨ .

لكافة الكمالات الإلهية نسبة إلى سائر الموجودات على نحو الكمال هذا هو الاسم .

والموجودات التي تأتي بعد هذا (الاسم الأعظم) واجدة لنفس الكمالات ولكن بمقدار سعتها الوجودية، حتى نصل إلى هذه الموجودات المادية التي نتصور عدم وجود العلم فيها ولا القدرة ولا أي من الكمالات في حين أن الأمر ليس كذلك .

ميزان استفادة الموجودات من الكمالات

نحن في حجابٍ فلا نستطيع الإدراك، إذْ إنّ هذه الموجودات السفلية الأدنى من الإنسان والحيوان، هذه الموجودات الناقصة تنعكس فيها جميع تلك الكمالات، غاية الأمر أن هذا الانعكاس هو بمقدار سعتها الوجودية، فلديها إدراك أيضاً نفس الإدراك الموجود في الإنسان موجود فيها أيضا: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[1]. نحن محجوبون فلا نفهم تسبيح الموجودات، وأولئك الذين لا يعلمون أن من الممكن أن يكون هناك إدراك لموجود ناقص، يفسرون هذا التسبيح بأنه التسبيح التكويني[2]، في حين أن ما تقوله الآية هو غير التسبيح التكويني الذي نعرفه ونعرف أنه ليس تسبيحها بمعنى أنها موجودات ولها علة، كلا، فالأمر ليس كذلك، بل إنها تسبّح، وقد ذكرت الأحاديث تسبيح بعض الموجودات وما هو؟![3].

في قصة تسبيح تلك الحصاة الصغيرة في يد رسول الله عليه السلام ما هو الذي

---

١ ـ سورة الإسراء، الآية ٤٤ .

٢ ـ التفسير الكبير (للفخر الرازي) : ج٢٠ ص ٢١٩، الكشّاف (للزمخشري) : ج٢ ص ٤٥١ .

٣ ـ بحار الأنوار: ج ٦١ كتاب (السماء والعالم) باب (عموم احوال الحيوانات وأصنافها) .

سمعوه؟![1] إنه تسبيح تعتبر أجنبية عنه أذني وأذنك، إنه نطق وكلام ولغة، ولكن لغته ليست لغتنا، ونطقه ليس نطقنا، ولكنه إدراك، إدراك بمقدار السعة الوجودية للحصاة. ولعلّ بعض المراتب العالية- ولكونها ترى نفسها مصدر كافة الإدراكات- تقول: إن الموجودات الأخرى ليس لديها هذه الإدراكات ـ وبالطبع فإن ليس لها إدراكات تلك المرتبة ـ ونحن أيضاً، ولكوننا لا ندرك حقائق هذه الموجودات، فنحن محجوبون عنها لذلك فلسنا مطّلعين؛ ولكوننا لسنا مطّلعين نتصور عدم الكثير من الأشياء المجاهيل الكثيرة كثيرةً هي الأشياء التي يتصورها الإنسان معدومة لكنها موجودة، أنا وأنت أجانب عنها.

استفادة الموجودات الناقصة من كمالات الحق تعالى

الآن يقولون: إن هناك مجهولات اتضحت، فمثلاً: النباتات التي كان الجميع فيما مضى يقولون بأنها صامتة، يقولون الآن بأنه يمكن سماع ضجيج ـ بواسطة أجهزة وهوائيات خاصة ـ ينطلق من جذور الشجرة التي توضع في ماء مغلي، أنا لا أعلم هل هذا صحيح أم كذب؟! ولكن العالم مليءٌ بالضجيج وجميع ما فيه حي وجميعها (اسم الله) أيضاً، وكل شيء هو (اسم الله)، وأنتم أنفسكم من (أسماء الله)، وألسنتكم أيضاً من (أسماء الله)، وكذلك أيديكم من (أسماء الله).

---

١ ـ عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ومحمد عليه السلام سبّحت في يده سبع حصيات، تُسمع نغماتها في جمودها ولا روح فيها، لتمام حجة نبوته». الاحتجاج: ج ١ ص ٣٣٣، بحار الأنوار: ج ١ ص ٤٦، و ج ١٧ ص ٢٩٥.

فناء المسمّى في الاسم

(باسم الله) ، (الحمد لله) عندما تحمدون هنا (اسم الله) أيضاً، عندما تتحرك ألسنتكم فهنا (اسم الله) ، وعندما تقومون وتذهبون إلى منازلكم (باسم الله) أيضاً تفعلون ذلك، لا يمكنكم التفكيك، فأنتم أنفسكم (أسماء الله) ، ونبضات قلوبكم (اسم الله) ، النسمات المتحركة هي (اسم الله) ، وانطلاقاً من هذا، فلعل ما تريد الآية الكريمة قوله هو هذا المعنى، وهو وارد في الكثير الآيات الأخرى، حيث يكون (باسم الله) كذا وكذا، فالحديث عن (اسم الله) ، فكل شيء (اسم الله) يعني الحق و (أسماء الله) ، فكل شيء (اسم الله) ، فالاسم فانٍ في المسمّى، ونحن نتوهم أننا مستقلّون وأننا (شيءٌ) وما نحن كذلك، فلو انقطع شعاع الوجود ـ ذاك الذي تكون الموجودات موجودة به وبتلك الإدارة وذلك التجلي لحظة ـ لو انقطع لحظة لعادت جميع الموجودات إلى (اللاّ شيئية) ، ولخرجت من الحالة الوجودية إلى حالتها الأولى، إذ إنّ استمرارية الموجودية أيضاً هي قائمة بنفس هذا التجلّي، وبتجلّي الحق تعالى وجد عالم الوجود كافة، وذاك التجلّي والنور هو أصل حقيقة الوجود وهو (اسم الله)[1].

*****

مراتب الأسماء في العلامة

قلنا [فيما تقدم] : إن الاسم علامة المسمّى، فأي شيء موجود لا يكون علامة على هذا الاسم؟ فأي شيء تفرضون له وجوداً بنحو ما هو ظهورٌ له بنحو ما وعلامة له، غاية الأمر أنّ له مراتب، فهناك اسم يجسد تمام معنى

---

١ ـ تفسير البسملة: ص ١٧ ـ ٢٤ .

العلامة وهناك اسم دونه، حتى يصل إلى مرتبة سائر الموجودات، فجميعها علامات وجميعها ظهور للاسم على مراتب.

ورد في الحديث الشريف: «**نحن الأسماء الحسنى**»[١]، فالاسم الأعلى في مقام الظهور هو النبي الأكرم والأئمة الأطهار (صلوات الله عليهم)[٢].

*****

بيان للإمام رحمه الله في تعريف الاسم

والجوهر هو الوجود المنبسط والظهور القيّومي من الحضرة الإلهية، وهو ظل الفيض الأقدس الإحدي ، أو الاسم الأعظم بالوجهة الغيبية الأحدية، والأعراض تعيّنات الفيض القيّومي من العقل إلى الهيولى ظلّ التعينات الأسمائية في الحضرة الواحديّة، والجواهر دائماً مكتنفات بالتعيّنات العرضيّة وهي محجوبة بها ومختفية تحت أستارها، كما أن الفيض الأقدس الأحدي محجوب بالأسماء الإلهية وتحت أستارها، والاسم هو الجوهر المكتنف بالأعراض في العين والفيض الأحدي المكتنف بالتعيّنات الأسمائية، وما يقال: أن الاسم هو الذات مع تجلّ من تجلّياته فليس عندي بمقبول إن أرادوا بها الذات من حيث هي، وهاهنا تفصيل وتطويل ليس المقام مقام ذكره[٣].

*****

---

١ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام : «**نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد إلا بمعرفتنا**» الكافي: ج١ ص ١٤٣ كتاب (التوحيد) باب (النوادر) ح ٤ .

٢ ـ تفسير البسملة: ص ٤٣ .

٣ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٨ ـ ٢٩ .

معنى الاسم بحسب المسلك العرفاني

[بـ]حسب مسلك أهل المعرفة وأصحاب السلوك والعرفان أنهم يرون جميع الموجودات وذرات الكائنات وعوالم الغيب والشهادة تجلّياً للاسم الجامع الإلهي، يعني (الاسم الأعظم) الظاهر، فبناءً على هذا فإن الاسم بمعنى الآية والعلامة، أو بمعنى العلو والارتفاع عبارة عن التجلّي الفعلي الانبساطي للحق الذي يسمّى الفيض المنبسط والإضافة الإشراقية؛ لأنه على حسب هذا المسلك جميع دار التحقق من العقول المجردة إلى آخر مراتب الوجود تعيّنات لهذا الفيض، وتنزّلات لهذه اللطيفة، ويؤيد هذا المسلك كثير من الآيات الشريفة الإلهية والأحاديث الكريمة لأهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام...

وبالجملة، الاسم عبارة عن نفس التجلّي الفعلي الذي به تحققت جميع دار التحقق، وإطلاق الاسم على الأمور العينية في لسان الله ولسان رسوله وأهل بيت العصمة عليهم السلام كثير، مثل ما ورد عنهم عليهم السلام: «**نحن الأسماء الحسنى**»[1]. وفي الأدعية الشريفة: «**وباسمك الذي تجلّيت به على فلان**»[2] كثيرة[3].

*****

الاسم يعني الذات مع التعيّن

الاسم هو الذات مع التعيّن الذي صار منشأ لظهور عالم من العوالم، أو

---

١ ـ الكافي: ج ١ ص ١٤٣ باب (النوادر) ح ٤، بحار الأنوار: ج ٢٧ ص ٣٨.

٢ ـ مصباح المتهجد: ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ دعاء السمات.

٣ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

حقيقة من الحقائق[١].

*****

تعريف للصفة، وبيان حقيقة الأسماء

إن الصفات لم تكن من قبيل الحالات والعوارض الزائدة عليها، بل هي عبارة عن تجلّيها بفيضها الأقدس في الحضرة (الواحدية) وظهورها في الكسوة الأسمائية والصفاتية، وحقيقة الأسماء بباطن ذاتها هي الحقيقة المطلقة الغيبية[٢].

*****

حصول التفاضل بين الأسماء الإلهية

(أما غير مسمّى الله خاصة ممّا هو مجلّى له أو صورة فيه فإن كان مجلّى له فيقع التفاضل).

يمكن أن يكون المراد من المجلّى والصورة الاسم، إلاّ أن المجلّى يلاحظ في نظر التكثير فيقع التفاضل ،والصورة بنظر التوحيد فيستهلك في أحدية الجمع فلا يقع التفاضل كما ورد في الدعاء «اَللّهُمَّ إِنّي أَسْأَلُكَ مِنْ أَسمائِكَ بِأَكْبَرِها وَكُلُّ أَسْمائِكَ كَبيرَةٌ»[٣] فأوقع التفاضل فيها أولاً، ونفي ثانياً عنه استهلاك الكلّ في أحدية الجمع بنظر الدّاعي السّالك، وقد فصّلنا القول

---

١ ـ مصباح الهداية: ص ٤٤، وللإمام رحمه الله تعريف آخر، قال: الاسم عبارة عن الذات متعينة بتعين يصير منشأ لأثره، انتهى. تعليقات على فصوص الحكم: ص ١٢٥.

٢ ـ مصباح الهداية: ٢٥.

٣ ـ إقبال الأعمال: ص ٣٤٦ دعاء البهاء (من أعمال السحر في ليالي شهر رمضان).

في ذاك المقام في شرحنا لدعاء الأسحار الذي شرحناه في سالف الزمان[١].

*****

حديث في باب تسمية الحق تعالى بالأسماء

من طريق شيخ المحدّثين محمد بن يعقوب الكليني (رضوان الله عليه) في (الكافي) عن ابن سنان قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: هل كان الله تعالى عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق؟ قال: «نعم». قلت: يراها ويسمعها؟ قال: «**ما كان محتاجاً إلى ذلك؛ لأنه لم يكن يسألها ولا يطلب منها هو نفسه ونفسه هو قدرته نافذة، فليس يحتاج أن يسمّي نفسه، ولكنه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها؛ لأنه إذا لم يدع باسمه لم يعرف...**»[٢][٣].

*****

نكات في باب (التسمية) بالنظر إلى سورة الحمد

إنّ لحقيقة ﴿بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ مراتب من الوجود ومراحل من النزول والصعود، بل لها حقائق متكثرة بحسب العوالم والنشئات، ولها تجلّيات في قلوب السالكين بمناسبة مقاماتهم وحالاتهم، وإن التسمية المذكورة في أوّل كل سورة من السور القرآنية غيرها في سورة أُخرى بحسب الحقيقة، وأنّ بعضها عظيم ،وبعضها أعظم وبعضها محيط وبعضها محاط، وحقيقتها في كل سورة تعرف من التدبر في حقيقة السورة التي

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

٢ ـ الكافي: ج ١ ص ١١٣ كتاب (التوحيد) باب (حدوث الأسماء) ح ٢.

٣ ـ شرح دعاء السحر: ص ١٤١.

ذكرت التسمية فيها لافتتاحها. فالتي ذكرت لافتتاح أصل الوجود ومراتبها غير التي ذكرت لافتتاح مرتبة من مراتبه، وربما يعرف ذلك الراسخون في العلم من أهل بيت الوحي .

ولهذا روي عن أمير المؤمنين وسيد الموحدين (صلوات الله عليه) : «**إنّ كل ما في القرآن في الفاتحة، وكل ما في الفاتحة في﴿بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ، وكل ما فيه في الباء، وكل ما في الباء في النقطة، وأنا نقطة تحت الباء**»[1] .

وهذه الخصوصية لم تكن لساير التسميات، فإنّ فاتحة الكتاب مشتملة على جميع سلسلة الوجود وقوسي النزول والصعود من فواتيحه وخواتيمه من الحمد للّه إلى يوم الدين بطريق التفصيل. وجميع حالات العبد ومقاماته منطوية من قوله إياك نعبد، إلى آخر السورة المباركة وتمام الدائرة الموجود في الفاتحة بطريق التفصيل موجود في الرحمن الرحيم بطريق الجمع وفي الاسم بطريق جمع الجمع، وفي الباء المختفي فيها ألف الذات بطريق أحدية جمع الجمع، وفي النقطة التي تحت الباء السارية فيها بطريق أحدية سرّ جمع الجمع، وهذه الإحاطة والإطلاق لم تكن إلاّ في فاتحة الكتاب الإلهي التي بها فتح الوجود وارتبط العابد بالمعبود .

فحقيقة هذه التسمية- جمعاً وتفصيلاً- عبارة عن الفيض المقدّس الإطلاقي والحق المخلوق به، وهو أعظم الأسماء الإلهية وأكبرها، والخليفة

---

١ ـ قال ابن طلحة الشافعي (فى الدر المنظم) : إعلم أن جميع أسرار الكتب السماوية في القرآن، وجميع ما في القرآن في الفاتحة، وجميع ما في الفاتحة في البسملة، وجميع ما في البسملة في باء البسملة، وجميع ما في باء البسملة في النقطة التي هي تحت الباء . قال الإمام علي (كرم الله وجهه) : «**أنا النقطة التي تحت الباء**» ، انتهى . انظر: ينابيع المودة: ج١ ص ٦٨ باب ١٤ (في غزارة علمه عليه السلام) ح ١٥ .

التي تربي سلسلة الوجود من الغيب والشهود في قوسي النزول والصعود وساير التسميات من تعيّنات هذا الاسم الشريف ومراتبه، بل كل تسمية ذكرت لفتح فعل من الأفعال كالأكل والشرب والوقاع وغيرها يكون تعيّناً من تعيّنات هذا الاسم المطلق، كلّ بحسب حدّه ومقامه، ولا يكون الاسم المذكور فيها هذا الاسم الأعظم، وهو أجلّ أن يتعلق بهذه الأفعال الخسيسة بمقام إطلاقه وسريانه، فالإسم في مقام الأكل والشرب مثلاً عبارة عن تعين الاسم الأعظم بتعين الآكل والشارب أو إرادتهما أو ميلهما فإن جميعها من تعيّناته، والمتعيّنات وإن كانت متحدة مع المطلق لكن المطلق لم يكن مع المقيد بإطلاقه وسريانه[1] [2].

---

١ ـ شرح دعاء السحر: ص ٨٧ ـ ٨٩.

٢ ـ قال الميزا جواد المكلي التبريزي رحمه الله : ولا بأس للإشارة برّد بعض ما حدث بين أهل العلم من الإشكال في قراءة بسملة السور من دون تعيين السورة وقراءتها بقصد سورة أخرى غير السورة المقروّة؛ بلحاظ أن البسملة في كل سورة آية منها غير البسملة في السورة الأخرى، لما ثبت أنها نزلت في أول كل سورة إلاّ سورة براءة . فتعيين قراءة هذه الألفاظ إنما هو بقصد حكاية ما قرأه جبرائيل على رسول اللّه صلى الله عليه وآله . وإلا فلا حقيقة لها غير ذلك، وعلى ذلك يلزم في قرآنية الآيات أن يقصد منها ما قرأه جبرائيل، وما قرأه جبرائيل في الفاتحة حقيقة تسمية الفاتحة، وهكذا بسملة كل سورة لا يكون آية منها إلا بقصد بسملة هذه السورة، فإذا لم يقصد التعيين، فلا يكون آية من هذه السورة بل ولا يكون قرآناً .

والجواب عن ذلك كله أنّ للقرآن كله حقائق في العالم ولها تأثيرات مخصوصة، وليست حقيقتها مجرد مقروئيّتها من جبرائيل، بل المقروئيّة لجبرائيل لا ربط لها في الماهية، والبسملة أيضاً آية واحدة نزلت في أول كل سورة، فلا تختلف بنزولها مع كل سورة حقيقتها، وليست بسملة الحمد مثلاً إلا بسملة الإخلاص. ولا ←

مصاديق أسماء الله تعالى

ولعلك بعد التدبّر في روح الاسم والتفكر في حقيقته ومطالعة دفتر سلسلة الوجود وقراءة أسطره ينكشف لك- بإذن الله وحسن توفيقه- أنّ سلسلة الوجود ومراتبها، ودائرة الشهود ومدارجها ودرجاتها كلها أسماء إلهية، فإن الاسم هو العلامة، وكل ما دخل في الوجود من حضرة الغيب علامة بارئه ومظهر من مظاهر ربه . فالحقائق الكلية من أمهات الأسماء الإلهية، والأصناف والأفراد من الأسماء المحاطة، ولا إحصاء لأسمائه تعالى، وكل من الأسماء الغيبية مربوب اسم من الأسماء في مقام الإلهية الواحدية ومظهر من مظاهره . كما في رواية الكافي بإسناده عن أبي عبدالله في قول الله تعالى:﴿ولله الأَسْماءُ الْحُسْنَى فَادْعُوه بِها﴾[1]، قال: «نحن ـ والله ـ الأسماء الحسنى»[2].

وفي رواية أخرى ـ تأتي بطولها ـ «أن الله خلق أسماء بالحروف غير متصوّتة... إلى آخرها»[3]. والأخبار في أن لله تعالى أسماء عينيّة كثيرة.

قال العارف الكامل كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني في تأويلاته:

→

يلزم أن يقصد في كل سورة خصوص بسملتها بمجرد نزولها مرات، وإلا يجب أن يقصد في الفاتحة أيضاً تعيين ما نزل أوّلا أو ثانياً؛ لأنها أيضاً نزلت مرّتين، فلا ضير أن لا يقصد بالبسملة خصوص السورة، بل لا يضر قصد سورة وقراءة البسملة بهذا القصد ثم قراءة سورة أخرى، وليس هذا الاختلاف إلا كالاختلاف القصد الخارج عن تعيّن الماهيات . انتهى ـ أسرار الصلاة: ص ٥٤ .

١ ـ سورة الأعراف، الآية ١٨٠ .

٢ ـ الكافي: ج١ ص ١٤٣ كتاب (التوحيد) باب (النوادر) ح ٤ .

٣ ـ الكافي: ج ١ ص ١١٢ كتاب (التوحيد) باب (حدوث الأسماء) ح١ .

اسم الشيء ما يعرف به، فأسماء الله تعالى هي الصور النوعية التي تدل بخصائصها وهويّاتها على صفات الله وذاته، وبوجودها على وجهه، وبتعيّنها على وحدته. إذ هي ظواهره التي بها يعرف[١]. انتهى كلامه[٢].

*****

مراتب أسماء الله تعالى

إن جميع الموجودات الظاهرة والباطنة وجميع عوالم الغيب والشهادة تحت تربية أسماء الله ، بل ظاهرة بظهور أسماء الله، وجميع حركاته وسكناته وجميع العالم بقيمومية اسم الله الأعظم... .

وأما حقيقة الاسم فإن لها مقاماً غيبياً وغيب الغيبي، وسرياً وسر السرّي، ومقام ظهور وظهور الظهور، وحيث إن الاسم علامة للحق وفانٍ في الذات المقدسة فكل اسم يكون أقرب إلى أفق الوحدة وأبعد من عالم الكثرة فهو في الاسمية أكمل، وأتم الأسماء اسم يكون مبرّأ عن الكثرات حتى عن الكثرة العلمية وهو التجلّي الغيبي الأحدي الأحمدي في حضرة الذات بمقام الفيض الأقدس، ولعله تشير إليه الآية الكريمة ﴿أَوْ أَدْنَى﴾[٣] وبعده التجلّي بحضرة اسم الله الأعظم في الحضرة الواحدية، وبعده التجلّي بالفيض المقدس، وبعده التجلّيات بنعت الكثرة في حضرات الأعيان إلى أخيرة دار التحقق- وقد كتبت تفصيل هذا الإجمال في رسالتي مصباح الهداية وشرح دعاء السحر- .

والله مقام الظهور بالفيض المقدس إن كان المراد بالاسم التعيّنات

---

١ ـ تفسير القرآن الكريم (التأويلات) : ج ١ ص ٧ .

٢ ـ شرح دعاء السحر: ٧٤ ـ ٧٥ .

٣ ـ سورة النجم، الآية ٩ .

الوجودية، وإطلاق الله له من جهة اتحاد الظاهر والمظهر وفناء الاسم في المسمّى بلا إشكال. ولعل الآية الكريمة ﴿الله نُورُ السَّمَاوَات وَالأَرْضِ﴾[١]، والآية الكريمة: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾[٢] تكون إشارة إلى هذا المقام وشاهداً لهذا الإطلاق، وإن كان المراد من الاسم مقام التجلّي بالفيض المقدس فالله مقام الواحدية وجمع الأسماء، وبعبارة أخرى مقام الاسم الأعظم، ولعلّ هذا أظهر من سائر الاحتمالات، وإن كان المقصود من الاسم: الاسم الأعظم، فمقام الذات أو مقام الفيض الأقدس[٣].

*****

تناهي وعدم تناهي الأسماء الإلهية

وأصل الشبهة أنّ الأسماء الإلهية والصفات الربوبية غير محصورة ولا متناهية، وما لم يكن الشيء متناهياً لم يكن له حد من الكل أو البعض، فما معنى قوله: وكلّ أسمائك كبيرة، وقولك أسألك بأسمائك كلها؟

وقد أجبت عنه: بأن السائل يسأل بالأسماء المتجلّية عليه بحسب حالاته ومقاماته وارداته، وما يتجلى من الأسماء في كل مقام محصور بحسب التجلّي في قلب السالك.

والآن أقول: الأسماء الإلهية ـ وإن لم تكن بحسب المناكحات والموالدات محصوراً، ولكنها بحسب الأمهات محصورة ـ يجمعها

---

١ ـ سورة النور، الآية ٣٥.

٢ ـ سورة الزخرف، الآية ٨٤.

٣ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

باعتبار (الأول) و (الآخر) و (الظاهر) و (الباطن) : ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[١]. وباعتبار ﴿الله﴾ و (الرحمن) : ﴿قُلِ ادْعُواْ الله أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ... ﴾[٢]. وباعتبار (الله) و (الرَّحْمَن الرَّحِيم) ـ كما أن مظاهر الأسماء بالاعتبار الأول غير محصورة ـ ﴿وإن تَعُدّوا نِعْمَتَ الله لا تُحْصُوها﴾[٣]، ﴿قُلْ لَوْ كانَ البَحر مِداداً لِكَلِمات ربّي لَنَفِدَ البَحر قَبلَ أَنْ تَنْفدَ كَلِماتَ رَبّي﴾[٤]. وبالاعتبار الثاني محصور بالعوالم الثلاثة أو الخمسة، وقيل: ظهر الوجود بـ﴿بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾[٥].

كذلك الاعتباران في الصفات، فإنها بالاعتبار الأول غير محصورة، وبالاعتبار الثاني محصورة في الأئمة السبعة أو صفات الجلال والجمال . تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام[٦].

*****

---

١ ـ سورة الحديد، الآية ٣ .

٢ ـ سورة الإسراء، الآية ١١٠ .

٣ ـ سورة إبراهيم، الآية ٣٤ .

٤ ـ سورة الكهف، الآية ١٠٩ .

٥ ـ الفتوحات المكية: ج١ ص ١٣٣ .

٦ ـ شرح دعاء السحر: ص ٩١ ـ ٢٢ .

نفي وإثبات الأسماء والصفات للذات

نفي الصفات، وكمال التوحيد

يقول إمام الموحدين، ومقدم حلقة العارفين، وقائد العاشقين، ورأس سلسلة المجذوبين والمحبوبين أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وعلى أولاده المعصومين) : «**وكمال التوحيد نفي الصفات عنه**»[1]؛ لان للصفة وجهة الغيرية والكثرة . وهذا التوجّه إلى الكثرة الأسمائية بعيد عن سرائر التوحيد وحقائق التجريد؛ ولهذا فلعل سر خطيئة آدم عليه السلام كان التوجه إلى الكثرة الأسمائية التي هي روح الشجرة المنهية[2].

*****

بالجملة، فبنظرة لا يوجد شيء سوى الحق تعالى الذي هو وجود مطلق، وبنظرة أخرى هناك تجلّي للحق تعالى وهو وجوده المنبسط وفعله، وبنظرة أخرى الكثرة تعني الماهيات التي هي أثر للحق تعالى؛ لأن الذات متقدمة والماهيات اعتبارية، وذات القيّوم فيض مقدس؛ لذا فصرف الوجود هذا

---

١ ـ التوحيد (الصدوق) : ص ٥٧ ح ١٤ ، الكافي: ج ١ ص ١٤٠ كتاب (التوحيد) باب (جوامع التوحيد) ح ٦ وفيه(وكمال توحيده) .

٢ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣ .

هي نسبة ذهنية ، يعني أنها تنفي الإفاضية المقولية؛ لأن الإفاضة هنا لا تحتاج إلى طرفين، ففيها طرف هو القيّوم، ربما يكون هذا هو معنى قول مولى العارفين عليه السلام : «**وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف...**»[1] .

توضيح حديث نفي الصفات عن الله تعالى

ولا إشكال في أن نتعرض إلى ما هو معنى الحق، وما هو احتمال صدق قول المخبر الصادق للحق تعالى .

توضيح لحديث نفي الصفات عن الله تعالى أحد الاحتمالات التي ذكرت في معنى هذا الكلام: أن كمال التوحيد نفي الصفات الزائدة عن الحق تعالى، ويجب على الموحّد الكامل أن يسقط جميع الصفات الزائدة على الذات وأن يسلبها عنها، ولا يرى أنها في مرتبتها . وهذا المعنى ذكروه بقرينة ذيل قوله عليه السلام : «**لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف**» .

والاحتمال الآخر الذي ذكره صاحب الأسفار: النسبة المقولية للصفة المنفية البياض للجسم بمعنى حرفي ربطي هو بمعنى ما له وجود ضيق، بحيث إن ثبوت البياض للجسم له واقعية، كما أن ثبوت العلم للإنسان له واقعية، بناءً على أن العلم من مقولة كيفيات شيء الشيء خارج عن ذات الشيء .

والحاصل، فالاحتمال الأوّل هو نفي الصفة الزائدة، والاحتمال الثاني هو نفي ثبوت الصفة التي هي من المقولات؛ لأن كل وصف داخل في مقولة، وباعتقاد صاحب الأسفار يجب نفي الصفة المقولية؛ كي يحصل كمال

---

١ ـ نهج البلاغة: ص ١٥ الخطبة الأولى .

التوحيد، ولكن لسان المربّين الحقيقيين الصحيح ليس لساناً اصطلاحياً مستحدثاً. ولأن القائل رفع المرتبة؛ لذا ينبغي ذكر احتمال صحيح وواقع لكلامه. هذا هو ما نقول بأننا في مرتبة الطبيعة وحجاب العالم، وأننا من المتوقفين والمعلولين في السجن الظلماني وحفرة الطبيعة .

تجلي الصفات وتجلي الذات

إن أولئك الذين لهم سير إلى الغيب، وهم في حركة نحو مرتبة عالم الغيب، ويطوون مراحل السير إلى الله تعالى، ومؤيدون بالتأييدات الحقة، فمجرد أن تطأ أقدامهم خارج عالم الكثرات تخلو قلوبهم من هذه التكثرات، ويتخطون مشاهدة الفعل والتأثير لهذا أو ذاك، من فعلتُ وفعلَ، وأعطى وبذل، وأنقذ.. وتجلّى التوحيد الفعلي في قلوبهم، «لا حول ولا قوة إلا بالله» ، ﴿فَيُضِلُّ الله مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[1] .

فيرى العزّة والذلة والصحة والسلامة والفقر السلطنة منّة، وإن كان يقول بوجود ملائكة الهداية كجبرئيل وميكائيل وغيرهما، وملائكة الإضلال كالشيطان وأتباعه، ولكن لا يراهم سوى واسطة. ولا يرى الأفعال من هؤلاء الفاعلين، بل يرى فاعلاً واحداً في هذا العالم وهو الله تعالى، ويرى أن العالم فعل الله وتحت تصرفه، فعندما يترقّى من هذه المرحلة إلى عالم الغيب، وبعد أن تتلّون قلوبهم لا عقولهم بالتوحيد الفعلي؛ لأن الفرق بيننا وبين السائرين إلى الله أن عقلنا يصدّق بالتوحيد الفعلي والصفاتي والذاتي، إلا أن قلبنا خالٍ منها. لذا نعتبر أن الناس بين ضار ونافع ونراهم بين معزّ ومذل .

---

١ ـ سورة إبراهيم، الآية ٤ .

ونعتبرهم مؤثرين ، فنطرق هذا الباب وذاك الباب. وإذا وصلنا بالإيمان العقلي إلى الإيمان القلبي سنكون في جملة أناس آمنت قلوبهم بالتوحيد الفعلي فتجلّى الفعل الإلهي على قلوبهم .

وبالجملة، فإذا ترقّى القلب إلى مرحلة التوحيد الفعلي سيصل إلى مرحلة تتجلّى فيها الأسماء والصفات، وسيرى في عالم التجلّي: الرحمة والكرم والغفّارية والنعمة، وكل صفة تتجلّى في القلب ويكون للقلب معها سنخية فإنه سيراها في عالم الحقيقة .

وفي مسيرة القلب الاستكمالية هناك قلب مسانخ لاسم الحكمة، وقلب مسانخ لاسم الرحمانية، فيكفي أنه قلب مستكمل تام تتجلّى فيه كل الصفات، ويكفيه أنه تجلّى فيه (الله) الاسم الجامع لكل الأسماء والصفات، وأصبح أكمل، فإنه لا يرى التجلّيات الأسمائية والصفاتية، بل إنه في هذه المرحلة فقط يرى التجلّي الذاتي .

هذا هو ذكر (يا هو) الذي يذكرونه. كما أنه في المرحلة المتوسطة ـ يعني التجلّيات الصفاتية ـ متذكّر وذكر لذلك الاسم والصفة التي تجلّت عليه، مثل: يا رحمن ويا كريم ويا عليم ويا قادر، ولكن بعد أن وصل إلى آخر درجة ممكنة للبشر وتجلّت على قلبه الذات، فإنه يقول: (يا هو يا هو) كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : «يَا هُوَ يَا مَنْ لاَ هُوَ إلاَّ هُـوَ»[1]، هذا معنى أن كل ما يراه فإنه يرى الله تعالى، ﴿هُوَ الأَوّلُ وَالآخر والظَاهِرُ والْباطِنُ﴾[2].

وبالجملة، عندما يصل إلى هذه المرحلة فإن كثرات الأوصاف والأسماء تنمحي، وفقط يتجلى اللقاء بالذات الأقدس، وهو مرحلة المحو وطمس

---

١ ـ التوحيد (الصدوق) : ص ٨٩ ح ٢ ، بحار الأنوار: ج ١٩ ص ٣١٠ ح ٥٨ .

٢ ـ سورة الحديد، الآية ٣ .

الفعل والأوصاف والأسماء والبقاء وشهود الذات ومرتبة الإخلاص الكامل وكمال التوحيد. هذا هو الذي عبّر عنه في الآية ﴿سُبْحَانَ الله عَمَّا يَصِفُونَ * إلاَّ عِبَادَ الله الْمُخْلَصِينَ﴾[١] والتي ينبغي النظر فيها والتحقيق في معناها. وبالجملة فهذه المرحلة هي أتم مرحلة للتوحيد وآخر نقطة السير الإنساني. لذا فإن بعض الأشخاص الذين صاروا مخزونين بخزائن الله تعالى، من أجل التربية البشرية من الطريق الشهودي والعياني، قد شملتهم العناية فوصلوا إلى التوحيد الذاتي. نعم، هذا التفاوت من حيث إن بعضهم قد وصل من الاسم الجامع (الله) وبعضهم من اسم (الخلّة) و(المهيمنيّة) وبعضهم من اسم (الغضب)[٢].

*****

عدم اتصاف الله تعالى بوصف

بالسَّند المتَّصل إلى الشَّيخ الجليل أفضل المحدِّثين محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن ربعي، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «**إنَّ الله (عزّ وجلّ) لا يوصف، وكيف يوصف وقال في كتابه:﴿وَما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[٣] فلا يوصف بقدر إلاّ كان أعظم من ذلك...**»[٤].

اعلم أن ما ورد في هذا الحديث الشريف: «**إن الله (عزّ وجلّ) لا يوصف**» إشارة إلى أوصاف وصف بها بعض أهل الجهل والجدل من المتكلمين،

---

١ ـ سورة الصافات، الآيتان ١٥٩ ـ ١٦٠.

٢ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج ٢ص ٢٤٣ ـ ٢٤٦.

٣ ـ سورة الأنعام، الآية ٩١، وسورة الحج الآية ٧٤، وسورة الزمر، الآية ٦٧.

٤ ـ الكافي: ج٢ ص ١٨٢ كتاب (الإيمان والكفر) باب (المصافحة) ح ١٦.

الحق المتعال . واستدعت هذه الأوصاف التحديد والتشبيه، بل التعطيل كما أشير إلى ذلك في الحديث بقوله تعالى ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ . وفي باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى من كتاب (الكافي) المبارك روايات تدل على ذلك:

بإسناده عن عبد الرحيم بن عتيك القصير قال: كتبتُ على يَدَيْ عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله عليه السلام : إن قوماً بالعراق يصفون الله بالصورة وبالتخطيط فإن رأيت ـ جعلني الله فداك ـ أنْ تكتب إليّ بالمذهب الصحيح في التوحيد. فكتب إليّ: «**سَأَلْتَ إلى ـ رحمك الله ـ عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك، فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، تعالى عما وصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه المفترون على الله . فاعلم ـ رحمك الله ـ أنَّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله تعالى، فانف عن الله البطلان والتشبيه، فلا نفي ولا تشبيه، هو الله الثابت الموجود، تعالى عما يصفه الواصفون، ولا تعدوا القرآن فتضلوا بعد البيان**»[1].

وبعد التدبّر في صدر هذا الحديث الشريف وذيله، يُفهم بأنه ليس المقصود من نفي توصيف الحق سبحانه عدم التفكّر في صفات الحق المتعال ، وعدم توصيفه بصورة مطلقة، كما قال به بعض المحدّثين الأجلاّء[2]، إذ ورد في هذا الحديث وفي غيره من الروايات الأخرى الأمر بنفي التعطيل والتشبيه عنه سبحانه[3]، وهذا النفي لا يكون إلاّ بعد الوقوف على الصفات واستيعابها، بل المقصود لدى أبي عبد الله عليه السلام هو عدم

---

١ ـ الكافي: ج٢ص ١٠٠ كتاب (التوحيد) باب (النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه) ح ١ .

٢ ـ مرآة العقول: ج١ ص ٣٤٦ باب (النهي عن التوصيف...) ح ١.

٣ ـ التوحيد (الصدوق) : ص ٣١ باب ٢ ح ٣٧ ، بحار الأنوار: ج ٣ ص ٢٥٧ وما بعدها .

توصيفه بما لا يليق بذاته المقدس الحق المتعال، مثل إثبات الصورة والتخطيط وغيرها من صفات المخلوقين، التي تلازم الإمكان والنقص - تعالى الله عنه -.

وأما توصيف الحق المتعال، بما يليق ويجدر بذاته المقدس، والذي أقيمت عليه البراهين الصحيحة في العلوم العالية الفلسفية، فهو أمر مطلوب، فإن كتاب الله سبحانه وسنة الرسول عليهما السلام وأحاديث أهل البيت عليهم السلام مشحونة من ذلك.

كما أن الإمام الصادق عليه السلام لَمَّح في هذا الحديث الشريف إلى أن المقياس - في إثبات الأوصاف للحق سبحانه - هو البرهان الصحيح، ويكون البحث في ذلك بعيد عن مقصدنا. وما أمر به الإمام الصادق عليه السلام في توصيف الحق سبحانه، من لزوم عدم الخروج عما في القرآن الكريم بقوله: «**أنَّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله تعالى**» توجيه لمن لا يستوعبون المقياس من صفات الله سبحانه، وليس بمنع توصيف الله سبحانه بصفات لم تذكر في كتاب الله، ولهذا نرى بأن الإمام (صلوات الله عليه) الذي أمر (عبدَ الله بن علي) بعدم توصيفه بوصف غير مذكور في كتاب الله، هذا الإمام بنفسه ينعت الحق بصفتين لم يعهد بهما في القرآن الكريم وهما الثابت والموجود.

ميزان توصيف الحق تعالى بالأوصاف

نعم، إذا أراد شخص أن يصف الحق المتعال بوصف من وحي عقله القاصر المشوب بالأوهام، من دون أن يستنير بنور المعرفة والسداد الغيبي، فيسقط إما في ضلال التعطيل والبطلان، وإما في هلاك التشبيه. فعلى أمثالنا الذين أسدلت على قلوبهم ستائر وحجبٌ غليظة من الجهل والأنانية،

والعادات البشعة والخلق الغليظ الفظّ، أن لا نتطرق إلى عالم الغيب، ولا ننعت إلهاً على ضوء إدراكنا؛ لأن ما يخطر ببالنا لا يكون إلاّ مخلوقاً لنا. ولا يخفى بأن المقصود من منع أمثالنا التطرّق إلى عالم الغيب، ليس هو الإبقاء في عالم الجهل والأنانية أو والعياذ بالله دعوة الناس إلى الإلحاد بأسماء الله ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾[1]، أو المنع من الوقوف على المعارف الإلهية التي هي عين الأولياء ومصباحهم وأساس الديانات وقاعدتها.

بل إن نفس هذا الكلام ـ الكف عن التطرق لعالم الغيب ـ دعوة لإزالة هذه الحجب الغليظة، والانتباه إلى أن الإنسان ما دام ساقطاً في شباك حب الجاه والمال والدنيا والنفس، ويكون مَثَلُهُ، مَثَل الكاتب الواقع خلف حجب الجهل والضلال والعُجب والأنانية التي هي أغلظ الحجب، يكون بعيداً عن المعارف الحقة، ومحروماً من الوصول إلى هدفه ومبتغاه. وإذا لم تصله ـ والعياذ بالله ـ نجدة غيبية من الحق المتعال أو أوليائه الكاملين، لا يعرف أحد المصير والنهاية لهذا المسير والحركة. «اللّهُمَّ إلَيْكَ الشَّكْوى وَأَنْتَ الْمُسْتَعانُ...».

[و] لا يخفى على أحد بأن استيعاب حقيقة أوصاف الحق، والإحاطة بها وبكيفياتها، من المسائل التي تكون يد البرهان قاصرة عن الوصول إلى قممها، وآمال العارفين مقطوعة عن البلوغ إلى مغزاها. وما ذكر من البراهين والآراء الدقيقة على يد علماء الحكمة والفلسفة، أو في أبحاث الأسماء والصفات لأرباب المصطلحات العرفانية يكون صحيحاً حسب مسلكهم ومبادئهم التي ينطلقون منها، ولكن نفس العلم حجاب غليظ، فإذا لم يخرق هذا الحجاب بتوفيق من الله سبحانه في ظل التقوى الكاملة والترويض

---

١ ـ سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

المجهد للنفس، والانقطاع التام لله والمناجاة الصادقة معه، لم تشرق في قلب السالك أنوار الجمال والجلال، ولم يشهد قلب المهاجر إلى الله المشاهدات الغيبية، ولم يتمتع بالحضور العيني لتجلّيات الأسماء والصفات، فضلاً عن الحظوة بالتجليات الذاتية.

وهذا المعنى يجب أن لا يُحجم الإنسان عن البحث والطلب الذي هو تذكّر للحق سبحانه، إذ إن من النادر جداً غرس الشجرة الطيبة للمعرفة في القلب، أو إنعاشها ونضارتها من دون بذر علوم حقّة مع كافة شرائطها المعهودة، فالإنسان لابد وأن يواظب في بدء الأمر على الرياضة العلمية مع النهوض بجميع شرائطها ومتمّماتها، ولا يسحب يده منها حيث قالوا: (العلوم بذر المشاهدات)[1]، وإن لم تنتج العلوم في هذا العالم لأجل العوائق، نتيجة مجدية وتامة، لأثمرت في عوالم أخرى ثمرات طيبة، ولكن المهم هو النهوض بشرائطهما ومقدماتها. وقد تحدثنا عن بعض الشرائط والمقدمات لدى شرحنا بعض الأحاديث المتقدمة[2].

*****

تنزيه الحق تعالى عن جميع التوصيفات

يمكن أن تكون التكبيرات الأولية في الأذان كل واحدة منها إشارة إلى مقام، فتكون التكبيرة الأولى: إشارة إلى التكبير عن التوصيف ذاتاً، والثانية: إلى التكبير عن التوصيف وصفاً، والثالثة: إلى التكبير عن التوصيف اسماً، والرابعة: إلى التكبير عن التوصيف فعلاً. فكأنّ السالك يقول: الله أكبر من

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ج ٩ ص ١٢٣.

٢ ـ الأربعون حديثاً: ٥٦٨ ـ ٥٧١.

أن توصف ذاته أو تجليات ذاته، والله أكبر من أن توصف صفاته وأسماؤه وأفعاله أو تجلّياتها بحسبها .

وفي حديث طويل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : «والوجه الآخر: (الله أكبر) فيه نفي كيفيته كأنه يقول ـ أي المؤذن ـ : الله أجل من أن يدرك الواصفون قدر صفته التي هي موصوف بها، وإنما يصفه الواصفون على قدرهم لا على قدر عظمته وجلاله، تعالى الله عن أن يدرك الواصفون صفته علوّاً كبيراً... الحديث»[1]، [2].

*****

توضيح لبعض الأحاديث الواردة في نفي الصفات

أما بالنسبة لعبارات الأحاديث المنقولة في روايات الصدوق رحمه الله والتي استند إليها القاضي سعيد[3] عن الإمام عليه السلام : «أنه عالم، أي ليس بجاهل، وأنه قادر أي ليس بعاجز» ، فنقول: النكتة في تعبير الأئمة عليهم السلام عن المعارف بهذه الألفاظ هي سوء حظنا، إذ إن أغلب المحدّثين- أيضاً- لم يلتفتوا إليها فتقيدوا ببعض الأخبار والأحاديث التي لا تنطبق على الموازين العلمية .

---

١ ـ بحار الأنوار: ج ٨١ ص ١٣١ ح ٢٤ .

٢ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٢٤٩.

٣ ـ محمد بن سعيد بن محمد القمي، أحد كبار علماء الشيعة المعروفين بالحديث والحكمة والفنون الأدبية، كانت له ميول عرفانية، وهو أحد تلامذة الملا الفيض الكاشاني والملا عبد الرزاق اللاهيجي والملا رجبعلي التبريزي، اشتغل مدة قاضياً في قم ولهذا عرف بـ(القاضي سعيد) ، توفي في قم سنة (١١٠٣ هـ) ، من آثاره: الأربعون حديثاً، أسرار الصلاة، حقيقة الصلاة، شرح توحيد الصدوق، البوارق الملكوتية، حاشية على الإشارات، حاشية على اثلوجيا، كليد بِهشتْ .

وسوء الحظ ذلك عبارة عن أن في زمن الأئمة عليهم السلام أشخاص لم يكونوا قد تعلموا أحكام الوضوء والصلاة بعدُ فكانوا يأتون يسالون الإمام عليه السلام عن بعض الأحاديث المتعلقة بصفات الله تعالى؛ ولأنه حقيقة لم يكن ممكناً أن يُفهمهم المعارف كما هو حقّه؛ إذ إن المخاطب لم يكن الملا صدرا كي يمكنه أن يتلقى المعارف من الإمام عليه السلام ويقبلها؛ لذا فبالقدر الممكن كان الإمام عليه السلام يخلّص السائلين من الخطر، وإذا كان يريد بيان جميع مراتب التوحيد والمعارف- كما هو حقّه- فإنهم بسبب قصور فهمهم كانوا يقعون في الخطر، فماذا يفعل الإمام الصادق عليه السلام مع من إذا كان يقول بالمعنى الحقيقي للعلم (الله عالم)؛ لأنه كان مرتكزاً في ذهن السائلين سبقُ الذات على الوصف، فمن ذلك كانوا يفهمون الحدوث ويعتبرون العلم زائداً على الذات حدوثاً.

لذا فالإمام عليه السلام كان يكتفي للصون عن هذه المرتبة بهذا المقدار بحيث يعلم السائل ويعتقد بـ(أنه ليس بجاهل). وتكفي هذه المرتبة النار له من الاعتقاد في التوحيد والمعارف.

من هنا حيث إن في بعض الأحاديث أخذ العلم والحياة من أوصاف الذات، واعتبرت الإرادة من الأوصاف الزائدة على الذات[1]، مع أنه إن كانت الإرادة متأخرة عن الذات فإنه لا فرق بيننا وبين الطبيعة، إذ لازم هذا الكلام أن الأشياء صادرة بلا إرادة واختيار.

إذاً فنحن إذا أردنا في المعارف أن نعرف بأي نحو بيّن الأئمة عليهم السلام الحقائق بما لها من الواقع، فإن أفضل لسان هو أدعيتهم ففي بعض المناجاة

---

١ ـ الكافي: ج١ ص ١٠٩ كتاب (التوحيد) باب (الإرادة انها من الصفات...)، التوحيد (الصدوق): ص ١٣٩ ـ ١٦٤ و ٣٣٦ ـ ٣٣٩.

والأدعية قد بيّنوا المعارف كما هي حقّة . طبعاً، سرّ ذلك معلوم: وهو أن الأدعية هي مقام إظهار الحقيقة بدون أن يكون للسائل قليل فهم في البين[١].

*****

التحديد تنزيه لله تعالى

(اعلم أنّ التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد، والمنزِّه إمّا جاهل وإمّا صاحب سوء أدب...) .

قال شيخنا العارف[٢] (أدام الله ظلّه) : الإنصاف أنّ التنزيه عن النّقائص الإمكانية ليس تحديداً؛ فإنها إعدام والتنزيه عنها يرجع إلى كمال الوجود ومرجعه الإطلاق لا التحديد.

قلت: ما ذكره(دام ظلّه) حق لو كان النّقائص الإمكانية عدماً مطلقاً غير موجود ولو بالعرض، ولكن الأمر ليس كذلك؛ فإنّ المنزِّه يرى النقائص التي هي حدود الوجود وهي موجودة ولو بالعرض والتنزيه عنها يرجع إلى التحديد[٣].

*****

مخالفة التنزيه والتشبيه للتوحيد

وتقبل في مجلى العقول وفي الذي

يسمّى خيالاً والصحيح النواظر

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ١٣٧ ـ ١٣٨ .

٢ ـ الشيخ محمد علي الشاه آبادي رحمه الله ، وسيتكرر هذا التعبير منه رحمه الله .

٣ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ٨٦.

أي وتقبل أرباب العقول الحق إذا تجلّى بالتنزيه في المجلى العقلي وأرباب الخيال والحسّ، إذا تجلى بالتشبيه في المجلى الخيالي وأرباب القلوب الذين هم الصحيح النواظر، كلا التجلّيَيْن - أي التنزيه والتشبيه - فالمنزّه مقيّد محدّد، والمشبّه مقيّد محدّد، وكلاهما خلاف التوحيد الحقيقي، وأحدية جمع التشبيه والتنزيه إخراج عن حدّين، وقد ورد من طريق أهل البيت وأصحاب الوحي الأمر بإخراجه تعالى عن الحدّين، حدّ التشبيه وحدّ التعطيل[1].

*****

اجتماع التنزيه والتشبيه في آية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

(قال الشيخ[2] في المتن: فإنه أي النبي عليه السلام شبّه ونزّه في آية واحدة بل في نصف آية).

(وقال الشارح القيصري: الآية هي: ((ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)) ونصفها ((ليس كمثله شيء)) والنصف الآخر «وهو السميع البصير» فإن في كل من النصفين تشبيهاً وتنزيهاً كما مرّ بيانه...).

قوله: (كما مر بيانه...).

ما مرّ من البيان منه كون التشبيه والتنزيه باعتبارين في كل من الفقرتين وليس المقصود ذلك فإنه ليس جمعاً بينهما، ومراده الجمع كما لا يخفى، فلعل المراد من الجمع بينهما هنا في قوله ((ليس كمثله شيء)) أن عدم المثليّة يلازم الإحاطة التامة بنحو ظهور الواحد في مراتب الكثرات والظهور

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ١٣١ ـ ١٣٢.

٢ ـ محيي الدين بن عربي.

الكذائي هو التشبيه، فالآية الشريفة جامعة بينهما، وفي قوله ((وهو السميع البصير)) أظهر، فإنّ السمع الثابت للممكنات والبصر الحاصل لهم إذا كانا له تعالى بعين ثبوتهما لهم كان هو الظاهر المحيط في مراتب الكثرات ومرائي الممكنات، فإذا كان هو المحيط الظاهر فيهم لم يكن كأحدهم فنزّه وشبه في نصف آية باعتبار واحد، ويمكن أن يكون نصف آية هو مجموع الفقرتين فإن الظاهر أنهما متممين للآية فراجع[١].

*****

عدم التحديد في صفات الحق تعالى

إن الحق تعالى و (جلّ وعلا) هو كامل مطلق لا يتطرق إلى ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله تحديد وتقييد، وهما النقائص الإمكانية وتجلّي رحمة تلك الذات المقدسة ليست محدودة بأي حد، ولا مقيدة بأي قيد[٢].

*****

طريقة ثبوت الكمالات للحق تعالى

قرر في الفلسفة أن أوصاف الحق تعالى عبارة عما يكون من الكمالات المطلقة، ومن صفات الموجود بما أنه موجود، ولا يحتاج في اتصاف الوجود به تخصص استعداد رياضي وطبيعي[٣]، وجميع الأوصاف الكمالية من جنود الرحمن؛ لأن جنود الحق والرحمن ظله، وظل الشيء ليس مبايناً له مباينة عزلية، وإنما يباينه مباينة وصفية تتفاوت بالكمال والنقص، وقد

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ٩٣ ـ ٩٥.

٢ ـ جنود العقل والجهل: ص ١١٣ المقصد الرابع، الفصل الأول.

٣ ـ الأسفار الأربعة: ج ٦ ص ١٣٣.

عبّر القرآن الشريف عن هذا المعنى العرفاني الدقيق والحقيقة البرهانية الثابتة بالآية والعلامة [١].

*****

بسيط الحقيقة، كمال وجمال مطلق

فلقد ثبت بالبرهان أن الذات المقدسة هي بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة لا بد من أن يكون كمالاً وجمالاً مطلقين، وبقية الموجودات جلوة من جلوات فعله، ورشحة من رشحات فيضه المقدس، فلكل منها محدودية حدود وظهور، وهو التنزل من الكمال المطلق، وهذا المعشوق الحقيقي- وهو الذات المقدسة- لابد من أن يكون واحداً على الإطلاق، وإلاّ خرج عن بساطة الحقيقة ولم يعد كمالاً مطلقاً. كما أن هذه الذات التي تعشقها سلسلة البشر قاطبةً بفطرتها الأصلية، وهي واحدة لجميع الكمالات وإلاّ لخرجت عن الكمال المطلق . والمعشوق هو الكمال المطلق، وفي سورة التوحيد المباركة التي تبيّن نسبة الحق تعالى [٢] إثبات برهاني للهوية المطلقة، وللأحدية والجامعية، والتنزيه عن النقص على نحو بديع يدركه المتعمقون [٣].

*****

---

١ ـ جنود العقل والجهل: ص ٣٩٧ المقصد العشرون، الفصل السابع.

٢ ـ إشارة إلى الحديث عن الصادق عليه السلام: «إن اليهود سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: انسب لنا ربك، فلبث ثلاثاً لا يجيبهم، ثم نزلت ﴿قل هو الله أحد.. إلى آخرها﴾» .

٣ ـ جنود العقل والجهل: ص ٨٣ ـ ٨٤ المقصد الثاني، الفصل الرابع.

مراتب ومقامات الأسماء

المقامات الثلاثة للأسماء

قد يكون الاسم مرةً لمقام الذات، حيث اسمه الجامع هو (الله) والأسماء الأخرى ظهورٌ للرحيمية والرحمانية و.. وهي جميعها تجلّيات الاسم الأعظم، و (الله) هو (الاسم الأعظم) و (التجلي الأول) ، والأسماء منها ما هي في مقام الذات، ومنها في مقام التجليات بالاسمية، وهناك أيضاً أسماء التجلي الفعلي الذي يقال لقسم منه (مقام الأحد) ، وللآخر (مقام الواحدية)، وللثالث (مقام المشيئة) ... وغيرها من المصطلحات .

ويُحتمل أن تكون مقامات الأسماء الثلاثة هي المقصودة بالآيات الأخيرة من سورة الحشر، حيث ذكرت في آياتها الثلاثة الأخيرة بثلاثة أشكال وهي: ﴿هُوَ الله الَّذي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَة هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۞ هُوَ الله الَّذي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ الله عَمَّا يُشْرِكُونَ ۞ هُوَ الله الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ...﴾[1] .

---

١ ـ سورة الحشر، الآيات ٢٢ ـ ٢٤.

فالاسم في مقام الذات يناسب الأسماء الواردة في الآية الأولى، والاسم بالتجلّي الصفاتي يناسب الصفات الواردة في الآية الثانية، فيما التجلّي الفعلي يناسب ما في الآية الثالثة ﴿هو الله الخالق البارئ المصور﴾ والتجلّي الفعلي هو على ثلاثة أنماط، تجلّي الذات للذات، والتجلّي في مقام الأسماء، والتجلّي في مقام الظهور[1].

*****

ملاك التقسيمات الثلاثة للأسماء

ينبغي أن يُعلم أن أسماء الذات والصفات والأفعال التي أشير إليها أنها ـ على طبق اصطلاح أرباب المعرفة وبعض المشايخ من أهل المعرفة[2] ـ قُسّمت الأسماء في كتاب (إنشاء الدوائر) إلى (أسماء الذات) و (أسماء الصفات) و (أسماء الأفعال) ، وقال:

وأسماء الذات هي: الله، الرّب، الملك، القدّوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبّار، المتكبّر، العليُّ، العظيم، الظاهر، الباطن، الأول، الآخر، الكبير، الجليل، المجيد، الحقُّ، المبين، الواجد، الماجد، الصمد، المتعال، الغنيّ، النّور، الوارث، ذو الجلال، الرّقيب .

وأسماء الصفات هي: الحيُّ، الشّكور، القهّار، القاهر، المقتدر، القويُّ، القادر، الرحمن، الرحيم، الكريم، الغفّار، الغفور، الودود، الرّؤوف، الحليم، الصبور، البرّ، العليم، الخبير، المُحصي، الحكيم، الشهيد، السميع، البصير .

وأسماء الأفعال هي: المُبديءُ، الوكيل، الباعث، المُجيب، الواسع،

---

١ ـ تفسير البسملة: ص ٨٤ ـ ٨٥.

٢ ـ محيي الدين ابن عربي .

الحسيب، المُقيت، الحفيظ، الخالق، البارئ، المصوّر، الوهّاب، الرزّاق، الفتّاح، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المُعزُّ، المُذلُّ، الحكيم، العدل، اللّطيف، المُعيد، المُحيي، المُميت، الوالي، التوّاب، المُنتقم، المُقسط، الجامع، المُغني، المانع، الضارّ، النافع، الهادي، البديع، الرشيد[1]. انتهى .

وذكروا في ميزان هذا التقسيم: أن الأسماء وإن كانت كلها أسماء الذات ولكنها باعتبار ظهور الذات يُقال لها: (أسماء الذات) ، وباعتبار ظهور الصفات والأفعال يقال لها: (الأسماء الصفاتية والأفعالية) ، بمعنى أن الاسم تابع لاعتبار يكون أظهر فلهذا قد يجتمع في بعض الأسماء اعتباران، أو اعتبارات ثلاثة، فيكون من الأسماء الذاتية والصفاتية والأفعالية، أو الاثنين من هذه مثل (الرب) كما ذكر[2].

وهذا المطلب لا يستقيم على مذاق الكاتب ولا يطابق الذوق العرفاني، بل ما يبدو للنظر في هذا التقسيم إن الميزان في هذه الأسماء هو أن السالك

---

١ ـ إنشاء الدوائر: ص ٢٨.

٢ ـ قال الإمام رحمه الله : قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ : (الرب) إذا كانت بمعنى (المتعال) و (الثابت) و (السيد) فهو من الأسماء الذاتية، وإذا كانت بمعنى (المالك) و (الصاحب) و (الغالب) و (القاهر) فهو من الأسماء الصفاتية، وإن كان بمعنى (المربّي) و (المنعم) و (المتمم) فهو من الأسماء الأفعالية.

والعالم إن كان عبارة عن سوى الله الشامل لجميع مراتب الوجود ومنازل الغيب والشهود فلا بد أن يعد الرب من أسماء الصفات، وإن كان المراد من العالم (عالم الملك) الذي هو تدريجي الحصول والكمال، فالمراد من الرب اسم الفعل، وعلى أي حال ليس المراد منه هنا إسم الذات، ولعلّه بقرينة أنّ المراد من (العالمين) هذه العوالم الملكية التي تحت التربية والتمشية الإلهية؛ حتى تصل إلى كمالها اللائق، فإنّ المراد من (الربّ) هو المربّي الذي هو من أسماء الأفعال. انتهى ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٤١١.

بقدم المعرفة إذا حصل له الفناء الفعلي ، فالتجليات لقلبه من الحق تعالى هي التجليات بأسماء الأفعال ، وبعد حصول الفناء الصفاتي تكون التجليات الصفاتية، وبعد الفناء الذاتي تكون التجليات بأسماء الذات ، وإذا كان قلبه قادراً للحفظ بعد الصحو فما يخبره من المشاهدات الأفعالية فهو أسماء الأفعال ، ومن المشاهدات الصفاتية فهو أسماء الصفات . وهكذا أسماء الذات[1]، ولهذا المقام تفصيل لا ينبغي لهذه الأوراق . وما ذكره في (إنشاء الدوائر) فهو غير صحيح طبقاً للميزان الذي عيّنه هو نفسه كما يتضح ذلك بالنظر إلى الأسماء[2].

---

١ ـ قال الإمام رحمه الله : هذا نظير كلام قاله أهل المعارف بالنسبة إلى تقسيمات أسماء الأفعال والصفات والذات، مع أنهم يقولون بأن كل اسم جامع، فيرون أن اسم الفعل اسم يكون التجلّي الفعلي فيه ظاهراً ويبطن فيه التجلي الصفاتي والذاتي، وهكذا في الاسم الصفاتي والذاتي. انتهى ـ أسرار الصلاة: ١٧٨ ـ ١٧٩.

٢ ـ قال الإمام رحمه الله في تعليقه على شرح الفصوص: (وينقسم بنوع من القسمة أيضاً إلى أسماء الذات، وأسماء الصفات، وأسماء الأفعال وإن كان كلها أسماء الذات لكن باعتبار ظهور الذات فيها يسمى أسماء الذات، وبظهور الصفات فيها... إلخ).

قوله: (لكن باعتبار ظهور الذات فيها...) : هذا الميزان الذي ذكره في تميز أسماء الذات وغيرها ليس في الذوق العرفاني بشيء، بل ما يقتضي السلوك الأحلى والمشرب الأعلى هو أن السالك بقدم العرفان إذا فني عن فعله، وحصل له المحو الجمالي الفعلي تجلى الحقّ بحسب تناسب قلبه عليه، فكلما تجلى الحق في هذا المقام لقلب السالك فهو من أسماء الأفعال، فإذا أخبر عن مشاهداته يكون أخباراً بالأسماء الفعلية، وإذا خرق الحجاب الفعلي ومحا عن الأفعال بتجلي الحق على قلبه بالأسماء الصفاتية فكلما شهد في هذا المقام فهو من تلك الحضرة ،حتى إذا فني عن تلك الحضرة وتجلى الحق له بالأسماء الذاتية فعند ذلك يكون مشاهداته من الحضرة الأسمائية الذاتية، وفي كل من المقامات يكون أهل السلوك مختلفاً بحسب قوة السلوك وضعفه، وجامعيّة المقام وغيرها. انتهى ـ ←

ويمكن أن يقال: إن هذا التقسيم الثلاثي للأسماء أشير إليه في القرآن الشريف في الآيات الأخيرة من سورة الحشر قال تعالى : ﴿هُوَ الله الَّذي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ...﴾[1]، إلى آخر الآيات الشريفة .

إشارة قرآنية إلى الأسماء الثلاثة

ولعل الأولى من هذه الآيات الشريفة تكون إشارة إلى الأسماء الذاتية ، والثانية إشارة إلى الأسماء الصفاتية ،والثالثة إشارة إلى الأسماء الأفعالية، وتقديم الذاتية على الصفاتية، والتجليات الصفاتية على الأفعالية على حسب ترتيب الحقائق الوجودية الإلهية، لا على حسب ترتيب مشاهدات أصحاب المشاهدات والتجليات القلبية لأرباب القلوب . وليعلم أن للآيات الشريفة رموزاً أخرى لا يناسب المقام ذكرها .

وأما كون الآية الثانية من الأسماء الصفاتية والثالثة من الأفعالية فواضح، وأمّا كون عالم الغيب والشهادة والرحمن والرحيم من الأسماء الذاتية فمبني على أن يكون الغيب والشهادة عبارة عن الأسماء الباطنة والظاهرة ،والرحمانية والرحيمية من تجليات الأقدس لا الفيض المقدس .

واختصاص هذه الأسماء بالذكر مع أن الحي والثابت والرب وأمثالها يبدو للنظر أنها أقرب إلى الأسماء الذاتية، فلعله لإحاطتها؛ لأنها من أمهات الأسماء، والله العالم[2].

→

تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢١ ـ ٢٢.

١ ـ سورة الحشر، الآية ٢٢ .

٢ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٤١٢ ـ ٤١٤ .

بحث في إشارة بعض الآيات إلى أسماء الذات والصفات والأفعال

[قال القاضي سعيد القمي رحمه الله : وإلى المرتبة الأُولى أُشير بقوله تعالى في آخر سورة الحشر: ﴿هُوَ الله الَّذي لاَ إِلَهَ إلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَة هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ﴾ ، وإلى المرتبة الثانية بقوله: ﴿هُوَالله الَّذي لاَ إِلَهَ إلاَّ هُوَ الْمَلكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ الله عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ . وإلى المرتبة الثالثة التي نحن بصدد بيانها بقوله: ﴿هُوَ الله الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1]][2] .

قوله: (و إلى المرتبة الأُولى أُشير... إلى آخره) .

اعلم أنّ الآيات الشريفة التي ذكرها ذلك العارف الجليل رضوان الله عليه واستشهد بها لما جعله التحقيق محتوية عند النظر الدقيق على الأسماء الذاتيّة الثابتة للحضرة الواحديّة، إلاّ أنّ مظاهرها في العالم الخلقي مختلفة النشأة والوجود من العقل والنفس والهيولى والصورة... إلى غير ذلك .

وقد اصطلح الشيخ (صاحب الفتوحات)[3] في بعض كتبه: (الأسماء الذات) على الأسماء التي كانت الذات فيها ظاهرة كالحيّ العليم، و (الأسماء الصفات) على التي كانت الصفات فيها ظاهرة، و (الأسماء

---

١ ـ سورة الحشر، الآيات ٢٢ ـ ٢٤ .

٢ ـ الفوائد الرضوية (في شرح حديث رأس الجالوت ومناظرته مع الإمام الرضا عليه السلام) .

٣ ـ محمد بن علي الحاتمي الطائي (٥٦٠ هـ ـ ٦٣٨ هـ) ، اشتهر وعُرف بـ(محيي الدين) و (ابن عربي) و (الشيخ الأكبر) ، صاحب مؤلفات في العرفان والتصوّف، وأهمها: فصوص الحكم، الفتوحات المكّية، وعليهما دارت رحى هذين المسلكين .

الأفعال) على التي كان الفعل فيها ظاهراً[١].

فعلى هذا الاصطلاح كانت الآية الشريفة الأولى مُشيرة إلى الأسماء الصفات، والآية الثانية إلى الأسماء الذات، والآية الثالثة إلى الأسماء الأفعال، وأيضاً إنّ الآية الأولى إشارة إلى صفة الجمال، والثانية إلى صفة الجلال، وإن في كلّ صفةِ جمالٍ جلالٌ، وفي كلّ جلال جمالٌ.

وفي الآيات الشريفة وتصديرها بقوله: ﴿هُوَ الله الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ إشارات ورموز وعلوم ومعارف ليس في هذا المختصر مقام ذكرها، والأولى إرجاعها إلى طور وراء طورها[٢].

*****

حقيقة الأسماء والصفات الذاتية

إنّ الأسماء والصفات الذاتيّة على الحقيقة هي التي ثابتة لذاته المقدّسة، المُستجنّة في الذات المُتعال بحسب الشؤون والأطوار والتجلّيات الذاتيّة، وقد حمل ذلك العارف الجليل قول أبي عبد الله عليه السلام: «**ذاتٌ علاّمة سميعة بصيرة**»[٣] على كون الذات الأحديّة بنفس ذاته الشريفة نائبة مناب هذه الصفات، وقد ورد من طريق أهل البيت عليهم السلام: «**لم يزل الله جلّ وعزّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مُبصر، والقُدرة ذاته ولا مقدور**»[٤]، إلى غير ذلك.

---

١ ـ إنشاء الدوائر: ص ٢٨ ـ ٣٠.

٢ ـ التعليقة على الفوائد الرضويّة: ص ١٣١ ـ ١٣٢.

٣ ـ التوحيد (الصدوق): ص ١٣٩ وص ١٤٣ باب (صفات الذات وصفات الأفعال) ح ١ و٨.

٤ ـ الكافي: ج١ ص ١٠٧ كتاب (التوحيد) باب (صفات الذات) ح ١، التوحيد (الصدوق): ص ١٣٩ ح ١.

والحاصل: أنّ الأسماء والصفات الذاتيّة أجلّ ممّا ذكره ذلك العارف الجليل، وأقدس ممّا يناله يد التحديد والتقدير، وأنزه ممّا يحوم حول حضرته التقييد والتكثير، وقد عرفت فيما سبق من التفصيل، وانفتح على قلبك بأوضح سبيل، أنّ مراتب الوجود من مُجرّدها ومادّيها من تعيّنات المشيّة معتنقات بالتحديد والتكثير، متلازمات بالتقييد والتقدير، كما يراه أصحاب القلوب من الأحرار وأرباب السابقة الحسنى من ذوي الأسرار[1].

*****

ثبوت جميع الأسماء في المظهر الأتم

وعندنا أن وجوب الوجود وما بعده كلها ثابتة للإنسان الكامل والمظهر الأتمّ، والفرق بينها وبين ما ثبت لله تعالى في مقام أحدية الذات هو الفرق بين الظاهر والمظهر، وبين الغيب والشهادة، وبين الجمع والفرق.

ظهور الأسماء الذاتية في الموجودات

فجميع الأسماء الإلهية ذاتيّة كانت أو غيرها ظاهرة في المظهر الأتمّ، والاسم المستأثر في الحقيقة ليس من الأسماء، فلا ظهور له ولا مظهر، وأمّا الأسماء الذاتية- حتى الهوية الصرفة والغيب الأحدي- فلها ظهور بمعنى آخر، بل لها ظهور في كلّ موجود بمعنى غيبي أحدي سري لا يعرفه إلاّ الله، ألا ترى قوله تعالى ﴿مَا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2] فهذا هو الوجه الخاص بلا واسطة اسم من الأسماء أو مظهر من

---

١ ـ التعليقة على الفوائد الرضويّة: ص ١٢٩.

٢ ـ سورة هود، الآية ٥٦.

المظاهر[١].

*****

حقيقة الأسماء والصفات الفعلية

وأمّا الأسماء والصفات الفعليّة فهي جميع مراتب الوجود، وسلسلة النزول والصعود من عوالم الغيب والشهود، لايختصّ بمرتبة من المراتب ولا بحدّ من الحدود، كما هو المحقّق في محلّه والمبيّن عند أهله[٢]، وقد فصّلنا القول في بعض الرسائل[٣]، وليس هاهنا محل التحقيق والتفصيل[٤].

*****

نسبة تسمية أسماء الذات

(أما أسماء الذات كالاسم، الله، والرب، والقيّوم فإنها أيضاً من وجه نسب وإن كانت من آخر غيرها).

ويمكن أن يكون المراد بالنسب، التي هي أمور عدميّة، المفاهيم العقلية أعمّ من الأسماء الفعلية، والأسماء الصفتيّة، والأسماء الذاتيّة حتى بالاعتبار الذي لم يكن مربوطاً بالخلق، ولا مانع عن التعبير عنها بالنسبة فإنها في العقل منسوبات إلى الذات، وإنّما قلنا ذلك إن المقصود نفي الكثرة عن الذات مطلقاً، وعلى ما ذكره الشارح لا ينفي الكثرة عن الأسماء الذاتية بالاعتبار الذي لم يكن منسوباً إلى الخلق، على أنّ الالتزام بأن في كلّ

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

٢ ـ شرح فصوص الحكم (للقيصري) : ٨٤

٣ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٣١٠.

٤ ـ التعليقة على الفوائد الرضويّة: ص ١٢٩.

الأسماء الذاتية جهة ارتباط محل نظر وبحث .

تعريف الشاه آبادي رحمه الله للاسم

قال شيخنا العارف الكامل (روحي له الفداء) : (إنّ الاسم في اصطلاح القوم عبارة عن الذّات مع الخصوصية التي تصير منشأ الأثر في العين، حتى أنّ الحيّ والرب بمعنى الثابت أيضاً منشآن للأثر، فإن ذوات الحياة تحت اسم الحيّ، كما أن الثابتات والجواهر مستندة إلى الثابت) .

تعريف ابن عربي لاسم الذات

وليس تحقيق هذا العارف الكامل (دام ظله) مخالفاً لتقسيم الشيخ الكبير (محي الدين) الأسماء إلى الذاتيّة وغيرها، على ما سبق في مقدمات الكتاب، فإنّ الأسماء الذّاتية باصطلاحه هو: الأسماء التي غلب عليها جهة الذات، وهذا لا ينافي وجود جهة الرّبط إلى الخلق فيها، هذا ولكنّ التحقيق- عند نظري القاصر- أنّ بعض الأسماء يكون بنفسه منشأً للأثر وبعضها يكون منشأً للآثار بالتّبعية والتطفل للاسم آخر، وإن كان كلّ الأسماء باعتبار آخر تبعاً للاسم (الله) المحيط الحاكم على الأسماء كلّها، وهو اعتبار استهلاك كل الأسماء في الاسم الجامع الأعظم .

تفاوت الأسماء في منشأ الآثار

ولكنّ العارف لا بدّ وأن ينظر إلى الكثرة والتّفصيل أيضاً والمنظور هذا النظر وفي هذا الاعتبار، وقد لا يكون الاسم منشأً للأثر بذاته كالحياة والرّبّ بمعنى الثابت، والحياة الموجودة في العالم ليست مستندة إلى ذاك الاسم بل مستندة إلى اسم يكون الحياة لازمة له أو تابعه إيّاه، وأمّا ما أفاد من الاسم ما كان منشأً للآثار فلم نتحققه، وإن كان الاصطلاح على ذلك، فإنهّ (دام ظله) أعرف باصطلاحاتهم، وكيف كان فالنسب العقلية هي :مفاهيم

الأسماء والصفات في النشأة العقلية، وهي أمور عدمية في العين[١].

*****

كلام الحكماء في تقسيم صفات الحق تعالى، ونقده

اعلم أن الفلاسفة الإلهيين الحكماء، قد قسّموا صفات الحق سبحانه على أقسام ثلاثة:

الأول: الصفات الحقيقية. وصنّفوها إلى صنفين:

أ ـ الصفات الحقيقية المحضة، مثل: الحياة، والثبات، والبقاء، والأزلية وأمثال ذلك.

ب ـ الصفات الحقيقية ذات الإضافة، مثل: العلم، والقدرة، والإرادة. وهذه الصفات قد أضيفت إلى شيء آخر وهو المعلوم والمقدور والمراد فلا يكون علم أو قدرة أو إرادة إلاّ إذا كان هناك متعلق . وهذان الصنفان من الصفات الحقيقية يعتبران عين الذات .

الثاني: الصفات الإضافية المحضة، مثل: المبدئية، والرازقية، والراحمية، والعالمية، والقادرية وأمثالها .

الثالث: الصفات السلبية المحضة، مثل: القدّوسية، والفردية، والسبّوحيّة، وأمثالها .

ويعتبر هذين النوعين ـ الثاني والثالث ـ من الصفات الزائدة على الذات المقدسة . كما وأنهم يرجعون جميع الصفات السلبية إلى سلب واحد هو سلب الإمكان . وجميع الصفات الإضافية إلى إضافة واحدة هي الموجدية،

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ١٠١ ـ ١٠٣.

ويرون أن مبدأ الإضافات يعود إلى الإضافة الإشراقية والإفاضة النورية [صدور المعلول من العلة][1].

ولا تكون هذه الأقسام ـ (من العينية في الصفات الحقيقية، والزيادة في الصفات الإضافية والسلبية) حسب البيان الذي شرحوه وعلى ضوء البراهين التي أقاموها ـ بصحيحة عندي. كما لا تتطابق مع الأدلة القويمة الفلسفية، والاعتبار العرفاني الصحيح؛ وذلك إننا إذا حدثنا في صفات الله سبحانه، على أساس مفاهيم الأسماء والصفات، وملاحظة المفاهيم المتكثرة، للزم أن لا نجعل صفة من الصفات ـ حتى الصفات الحقيقية ـ عين ذاته المقدس. وإذا جعلنا الذات عين مفاهيم الأوصاف الإضافية أو السلبية، للزم أن يكون الحق سبحانه إضافة محضة وحيثية سلبية.

كذلك إذا جعلنا الذات عين مفاهيم الصفات الحقيقية فإنه يلزم أن يكون الحق (عزّ وجلّ) نفس المفاهيم الاعتبارية والمعاني العقلية، تعالى عن ذلك.

وإن لاحظنا حقائق الأوصاف ـ لا مفاهيمها ـ والمصداق المتحقق للأسماء والصفات لكانت الأسماء والصفات الإضافية والحقيقية بأسرها عين الذات المقدسة؛ لأن الفرق بين العالمية والعالم، والقادرية والقادر، اعتباري ومفهومي. وأن الأوصاف الإضافية كافة تعود إلى الرحيمية والرحمانية الذاتيتين، حتى الرازقية والخالقية وغيرهما.

وأما إرجاع جميع الصفات السلبية إلى صفة واحدة هي سلب الإمكان، والصفات الإضافية إلى إضافة واحدة هي الموجدية، وعدم إرجاع أوصاف

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ج٦ ص ١١٨ في بحث الصفات، السفر الثالث، الموقف الثاني.

الحقيقة إلى شيء؛ فكذلك لأنه إذا بحثنا الموضوع على ضوء المفاهيم لما عادت صفة من تلك الصفات إلى أخرى، لا في الصفات السلبية ولا الصفات الإضافية ولا الصفات الحقيقية . ولو درسنا الموضوع على أساس الحقائق لا المفاهيم، لرجعت جميع الأوصاف على ما هي من الأقسام والأنواع إلى صفة واجبة واحدة .

للأوصاف مرتبتان

وملخص الكلام: أن التحقيق في أوصاف الحق سبحانه، في ظل الفلسفة النظرية، يفضي إلى القول: بأن أوصاف الحقيقة والإضافية- على ضوء المفاهيم- متغايرة ومختلفة ولا تكون إحداها عين الأخرى. وعلى ضوء الحقيقة والواقع فإن جميع الأوصاف تعود جميعاً إلى الذات المقدس وتكون عينه. ولكن توجد للأوصاف مرتبتان:

أحدهما: مرتبة الذات والأوصاف الذاتية، حيث نستطيع أن ننتزع من هذه المرتبة العلم والعالمية، والقدرة والقادرية .

وأما الأوصاف السلبية مثل القدوس والسبوح والأسماء التنزيهية فإنها من لوازم الذات المقدس، ويكون الذات المقدس مصداقاً بالعرض لتلك الأوصاف السلبية؛ لأن الحق المتعال كمال مطلق ويصدق عليه سبحانه الكمال المطلق بالذات لا بالعرض؛ لأنه سبحانه أساس الحقيقة وأصلها، ومن لوازمه سلب النقائص، فيكون الكمال مصداقاً عرضياً لسلب النقائص .

مبدأ الأسماء الفعلية والذاتية

ويرى أهل المعرفة وأصحاب القلوب أن مقام التجلي بالفيض الأقدس مبدأ للأسماء الذاتية، وأن مقام التجلي بالفيض المقدس، مبدأ للأوصاف

الفعلية[١]، ويعتقدون بأن هذا المقام ـ التجلي بالفيض المقدس ـ لا يكون (غيراً) ـ غير الذات ـ كما لا يكون (عيناً) ـ عين الذات ـ.

والبحث في هذا الموضوع يفضي إلى البحث عن الأسماء والصفات على مسلك الفلاسفة، ويخرج عما هو مقصود في هذا الكتاب[٢].

إرجاع صفات الحق تعالى إلى الأمور العدمية

ولقد أرجع بعض العلماء صفات الحق المتعالِ إلى الأمور العدمية، وفسّروا العلم بعدم الجهل، والقدرة بعدم العجز. ورأيت من العرفاء شخصاً يصرّ على هذا المعنى وهو المرحوم العارف الجليل (القاضي سعيد القمي) حيث يتبع حسب الظاهر أستاذه (رجبعلي)[٣] بالبيان المذكور في كتاب

---

١ ـ مصباح الأنس: ١٣٠ ـ ١٣١، نقد النصوص: ص ٣٨ ـ ٣٩ الفصل ٢.

٢ ـ في هذا المورد يقول الإمام رحمه الله في (الآداب المعنوية للصلاة): اعلم أن لجميع الأسماء والصفات للحق تعالى (جلّ وعلا) مقامين ومرتبتين على النحو الكلّي: أحدهما: مقام الأسماء والصفات الذاتية الثابتة في الحضرة الواحدية كالعلم الذاتي الذي هو من الشؤون الذاتية، والقدرة والإرادة الذاتيتين، وسائر الشؤون الذاتية. والثاني: مقام الأسماء والصفات الفعلية الثابتة للحق بتجلي الفيض المقدس ـ انتهى.

٣ ـ المولى رجبعلي التبريزي الأصفهاني رحمه الله المتوفى سنة (١٠٨٠ هـ) مشّائي المشرب في الفلسفة، وكان يدرّس كتب ابن سينا، ومن أبرز تلامذته: القاضي سعيد وأخوه محمد حسين ابنا محمد مفيد القمي، والمولى قوام الدين محمد الرازي، والمولى محمد التنكابني السراب، والمير محمد يوسف الطالقاني... وغيرهم. ومن آثاره العلميّة: الأصول الآصفية (في المسائل المهمة من الحكمة المتعالية)، رسالة (وجود الباري) في إثبات الواجب تعالى، رسالة في اشتراك الوجود لفظاً، كليد بهشت (مفتاح الجنة)، وله ديوان شعر.

(شرح التوحيد)[١].

*****

المقام الذاتي والفعلي لأسماء الحق تعالى

[و] اعلم أن لمشيئة الحق المتعال جلّت عظمته، بل لكل الأسماء والصفات، مثل: العلم، والحياة، والقدرة وغيرها مقامين:

أحدهما: مقام الأسماء والصفات الذاتية . وقد ثبت بالبرهان أن الذات المقدس الواجب الوجود بحيثية واحدة، وجهة بسيطة محضة، مستجمع لجميع الأسماء والصفات، وعين كل الكمالات . وإن جميع الكمالات والأسماء . وصفات الجمال والجلال يعود إلى حيثية الوجود البسيطة . وكل ما هو وراء الوجود فهو نقص وقصور وعدم، حيث إن ذاته المقدس صرف الوجود. ووجود صرف كان الكمال وكمال صرف (علم كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه)[٢].

ثانيهما: مقام الأسماء والصفات الفعلية، الذي هو مقام الظهور بالأسماء والصفات الذاتية، ومرتبة التجلي بالصفات الجمالية والجلالية، وهذا المقام هو مقام معيّة القيومية: ﴿هُوَ مَعَكُمْ﴾[٣]، ﴿وَمَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[٤]. ومقام وجه الله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[٥]. ومقام النورية:

---

١ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٤٥ ـ ٦٤٧.

٢ ـ منسوب للفارابي: الأسفار الأربعة: ج ٦ ص ١١٦ الموقف الثاني، البحث عن صفاته تعالى.

٣ ـ سورة الحديد، الآية ٤.

٤ ـ سورة المجادلة، الآية ٧.

٥ ـ سورة البقرة، الآية ١١٥.

﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[١]. ومقام المشيئة المطلقة: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[٢]، «خَلَقَ اللهُ الأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ بِنَفْسِهَا»[٣]، [٤].

*****

١ ـ سورة النور، الآية ٣٥.

٢ ـ سورة الإنسان، الآية ٣٠.

٣ ـ الكافي: ج١ ص ١١٠ كتاب (التوحيد) باب (الإرادة أنها من صفات الفعل) ح ٤.

٤ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٣٣ ـ ٦٣٤.

الصفات الثبوتية والسلبية والتوقيف في الأسماء الإلهية

الملاك ثبوتي أو سلبي للصفات

إن المقياس في الصفات الثبوتية للذات المقدس الواجب جلّ اسمه، والصفات السلبية، هو أن كل صفة من الأوصاف الكمالية، والنعوت الجمالية التي تعود حقيقة الوجود وذاته الصرف، من دون أن تتعيّن بتعيّن، وتتواجد في عالم دون آخر، تعود لهوية الوجود ذاته النورية، تعتبر من الصفات اللازمة الثبوت والواجبة التحقق، للذات المقدس تعالى شأنه؛ لأن هذه الصفات لو لم تثبت للذات المقدس للزم إما أن يكون الذات المتعال وجوداً صرفاً ومحضاً، أو لا يكون الوجود الصرف محض كمال وجمال. وهذان الأمران باطلان لدى العرفاء والحكماء، كما تقرر في محله .

وإن كل صفة ونعت لا تثبت للموجود إلا بعد تنزّله إلى منزلة من منازل التعيّنات، وتقارنه بشكل من أشكال التقييد، وتعانقه بمرتبة من مراتب القصور، وتلازمه مع حد من حدود الوهن والفتور، ومجمل القول: إن كل صفة لا تعدّ من حقيقة الوجود، بل كانت راجعة إلى الماهية، لكانت من الصفات المسلوبة التي يمتنع تحققها في الذات الكامل المطلق؛ لأن الذات الكامل المطلق والوجود الصرف كما يكون مصداقاً للكمال الصرف،

يكون مصداقاً لسلب النقائص والحدود، والأعدام والماهيات .

نقد نظرية المشهور في إثبات وسلب الصفات

هذا الكلام وما اشتهر لدى المحققين من أن جميع الصفات السلبية، تعود إلى سلب واحد هو سلب الإمكان[1]، لا يكون سديداً وصائباً لدى الكاتب، فكما أن ذاته المقدس سبحانه يكون مصداقاً ذاتياً حقيقياً لكل واحد من الصفات الكمالية، من دون أن يرجع بعضها إلى البعض الآخر ـ كما بيّناه سابقاً ـ فكذلك يكون الذات المقدس مصداقاً بالعرض لكل واحد من الصفات السلبية أيضاً .

درسنا هذا الموضوع على أساس الواقع ونفس الأمر، فكما أن العدم المطلق حيثية واحدة رغم كونه كل الأعدام، فكذلك الوجود المطلق أيضاً حيثية واحدة وكل الكمالات، فلا نستطيع إثبات صفة للحق سبحانه في مرحلة اعتبار الأحدية، وغيب الغيوب، لا الصفات الحقيقية الثبوتية، ولا الصفات السلبية الجلالية .

وإذا درسناه على أساس مقام الواحدية وجمع الأسماء والصفات، فكما أن الصفات الثبوتية الكمالية متكثرة ومتعدّدة، كانت الصفات السلبية متكثرة أيضاً؛ لأن في مقابل كل صفة كمالية، صفة ناقصة مسلوبة. فالذات المقدس سبحانه كما يكون مصداقاً للعالم بالذات، يكون مصداقاً لعدم كونه جاهلاً بالعرض. وكما يكون قادراً يكون ليس بعاجز، وكما تقرر في علم الأسماء، أن للأسماء والصفات الثبوتية اعتبار المحيطية والمحاطية والرئاسة والمرؤوسية، فكذلك تكون للأسماء والصفات السلبية هذه

---

١ ـ الأسفار: ج ٦ ص ١١٨ الموقف الثاني، البحث عن صفاته تعالى .

الاعتبارات بالتبع أيضاً[1].

*****

الميزان في الأوصاف اللائقة بالحق تعالى

المقياس الكلي في باب أوصاف الباري تعالى أنّها غير اعتبارية، بل هي أوصاف حقيقية جُعلت تحت ضابطة كلية عقلية، فما هو اللائق والمناسب لساحة قدسه تعالى وغير المناسب؟

بالجملة، فالميزان في الصفات الثبوتية والصفات السلبية ميزان العقل الذي هو من الموازين الحساسة، وبيان ذلك يتّضح من مقدّمتين، وإن كانت المقدمة الأولى ترجع للثانية:

المقدمة الأولى: في علم الميزان ـ والذي هو المنطق ـ أن الإمكان العام هو سلب الضرورة من جهة المخالف فقط، ولا شغل له بالطرف الموافق، هل أن ثبوت بنحو الضرورة أو بنحو الدوام أم بالفعل وآناً ما ؟

إذاً يمكن أن نقول: (الإنسان إنسان) بالإمكان العام ولو أن ثبوت الإنسانية للإنسان ـ الذي هو الجهة الموافقة قضية إمكانية عامة ـ ضروري؛ لأن ثبوت ذات الشيء للشيء ضروري .

إذاً، في الإمكان العام الذي يسلب الضرورة من الطرف المخالف، فالطرف الموافق أعم من أن يكون ثبوته للموضوع ضروري أو ممتنع ولا ضرورة له، أو أن عدم ثبوته ممكن ولو لم يكن ضرورياً ولكن في الصورة الأخيرة لا يمكن أن نثبت لله تعالى أوصافاً ونعتبرها من أوصاف الذات. مثلاً: في صورة حمل الأحدية على الله تعالى بالإمكان الخاص لا يمكن

---

١ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٥٦ ـ ٦٥٧.

اعتبارها من صفات الذات لا أن الإمكان الخاص سلب الضرورة عن الطرفين .

أوصاف الله تعالى أوصاف المرتبة التامة وتمام الوجود

المقدمة الثانية: الوصف الذي نريد إثباته لله تعالى لابد أن يكون من الأوصاف الصريحة الوجود، بدون أن تتنزّل من مرتبة الصراحة وتتقيد وتتخصص باستعداد وتتعين بحد، وليس كوصف الإنسانية التي هي بصراحة الوجود غير ثابتة للإنسان، بل في صورة التنزّل تثبت صراحة الوجود للحد الذي هو حدّ الإنسانية، وصراحة الوجود مع عدم التنزّل إلى هذا الحد ليس لها هذا الوصف .

وكذلك الجسمية للجسم في المرتبة التي يكون الجسم فيها صريح بصراحة الوجود ليس ثابتاً، بل إنه إذا أراد أن يكون ثابتاً لابد أن يتنزّل ويصل إلى حد الجسمية، لذا فالأوصاف التي لا يمكن أن تكون مجتمعة مع الوجود في المرتبة التامة وتمامية الوجود لا يمكن أن تثبت لذات الحق تعالى، الذي هو فوق التمام، وليس لها أي تنزّل، وليست محدودة بحد بتاتاً، بخلاف الأوصاف المقارنة للوجود المساوقة له . فكلما كان الوجود أكمل تصير تلك الأوصاف أيضاً أكمل، كالعلم والقدرة والحياة .

فمثلاً: النطفة في الحالة والمرتبة الضعيفة الوجود هي بدون علم وإرادة وقدرة، فإذا وصلت إلى مرتبة العلقة فهي أيضاً بدون علم وقدرة وحياة، وكذلك عندما تصل إلى مرتبة المضغة، فعندما تطوي تلك المراحل، وبالتدريج تضع قدماً في مراتب الوجود القوي فيحصل العلم والإرادة،

والقدرة والحياة، ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾[1]. فتتحرك مع حركة الوجود سلسلة أوصاف كمالية، وبكل مقدار يتحرر الوجود من التخصص، وتلك الأوصاف تصبح أكمل وأكثر كمالاً، حتى تصل إلى طرف الكمال، بل فوق الكمال وكمال الكمال وتمام التمام. وهذه الأوصاف بنحو الكمال وذلك يعني فوق الكمال وكمال الكمال وتمام التمام.

وكما أقمنا برهان الخلف، وبرهان الاستقامة، والبرهان القرآني على أصل وجود الواجب كذلك تأتي هذه البراهين على سلسلة هذه الأوصاف ـ القدرة والعلم، والإرادة والحياة ـ وكما أثبتنا وجود الممكنات بعد إثبات وجود الواجب بالنظر إلى المراتب النازلة في تشكيل الوجود، أيضاً بعد إثبات أوصاف الواجب كالقدرة والعلم، والحياة والإرادة، نثبت هذه الأوصاف للممكنات.

وبالجملة، الأوصاف المتحدة الوجود في ترقّي الوجود، وفي التخصص والتقيد الاستعدادي والتعين، والتحدد الحدّي، غير واقفة في النقطة الأولى مصاحبة للوجود، هكذا أوصاف تليق بالحق تعالى، وأما ذلك الوصف الذي ليس له القدرة على تجاوز التخصص الاستعدادي المعيّن، وليس له قدرة على العبور من الحد، وليس له قوة العبور من أفقٍ ما، وهو واقف في الحد الأنقص أو الناقص أو فوق الناقص، وليس له أهليةٍ جنابه تعالى، كالجهل حيث كلما ارتفع الوجود إلى ذلك المقدار احترق وسقط عن القوة، إذاً فهكذا أوصاف ـ كالحركة التي لا تأخذ الصورة ما لم يتنزّل الوجود ويوجد الجسم ـ ليس لها أهلية جناب الحق تعالى.

طبعاً سيتبين ـ إن شاء الله فيما بعد ـ أن الأوصاف الكمالية كالعلم والحياة

---

١ ـ سورة المؤمنون، الآية ١٤.

ليست شيء والوجود شيء آخر مثل ثبوت البياض للجسم، بل شيء بسيط موجود هو الوجود والعلم والقدرة والحياة هي عينه، إلا أن المسألة ليست من باب الترادف مع أن صراحة الوجود أمر بسيط، فالعلم ليس مرادفاً للقدرة بل هما شأن من شؤون صرف الوجود ومنتزع منه، وشأن مناط انتزاع أحدهما غير شأن مناط انتزاع الآخر[1].

*****

نفي الأوصاف السلبية عن واجب الوجود

نلجأ في تعريف أصل الوجود إلى مفاهيم متكثّرة ولكن مصداقها ومصداق مفهوم الوجود واحد ـ مثل العالم والقادر والحي والمريد والمدرك ـ والتي هي من المفاهيم الكمالية؛ لأن الوجود عين الخيريّة وعين القدرة وعين العلم وعين الإرادة، وفي الحقيقة هي كل الكمال. فنقول: (الله موجود كل الوجود، هو عالم كل العلم، هو قادر كل القدرة، هو حي كل الحياة، هو مريد كل الإرادة) ؛ لأن هذا الوجود بسيط كامل لا حدّ له، لذا فلا لزوم لباقي الماهيات والجنس والفصل الحاكية عن الحدودات، وهذا ما قلنا إن الوجود لا ماهية له، يعني لا حدّ له؛ لأن الماهيات تبين الحدود، فلذا إذا أراد أحد أن يُعرّف الوجود يجب أن يُعرّفه بتلك المفاهيم الكمالية مثل القدرة والعلم والحياة والإرادة .

من هنا عُلم أن أوصاف واجب الوجود ـ ذلك الوجود البسيط غير المحدود ـ هي عين ذاته، وأن أوصافه مجرّد أوصاف ثبوتية ولا أوصاف سلبية لواجب الوجود؛ لأن الأوصاف السلبية أوصاف عدم (الكمال) فمعنى

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج٢ ص ٣٠ ـ ٣٣ .

الكمال هو ليس عدم الكمال، وليس في مقابل الكمال، وعدم الكمال أيضاً شيء. مثلاً: النور في الحقيقة ليس شيئين: النور وعدم الظلمة، بحيث إن عدم الظلمة من مقدمات ماهية النور[1].

*****

سلب الحدود والعدم عن الذات

ووصف السلبي سلب السلب جا في سلب الاحتياج كُلاًّ أدرجا

الوصف السلبي للحق سبحانه هو سلب السلب، يعني سلب العدم.

والحاصل، فالأوصاف الجلالية والسلبية ليست سلب أمر وجودي بل سلب حد وعدم من ذات الحق تعالى. مثلاً عندما نقول: الله تعالى ليس جوهراً، فإنا لا نسلب عنه الجهة الوجودية للجوهر، بل نسلب منه الجهة العدمية، فمثلاً: الجوهر له استقلال ووجود؛ لأن الجوهر هو الذي (إذا وُجدَ وُجد لا في موضوع) ولا يسلب الاستقلال والوجود من الله تعالى؛ لأن حق الاستقلال والوجود له تعالى، ولكن لأن الجوهر له ماهية ووجوده محدود، والماهية نقص ـ لأنها أمر عدمي ـ إذاً عندما نسلب الجوهر عن الله تعالى فإننا نسلب الماهية والحد اللذَين هما من النقائص.

بعد ذلك يشير المرحوم السبزواري (رحمة الله عليه) إلى ما قلناه سابقاً فيقول: كل الصفات السلبية مندرجة في سلب الاحتياج؛ يعني أن مرجع جميع أنواع السلب إلى سلب واحد وهو سلب الاحتياج، كما أن مرجع إضافاته إلى إضافة إشراقية عبارة عن قيوميته...

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج١ ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

نفي الاعتبارية في الصفات الكمالية

أما في مورد الأوصاف الكمالية مثل العلم والقدرة فنسأل: هل هي اعتبارية أم واقعية؟

فإن كانت اعتبارية فلن تكون منشأً للآثار، والحال أن ما نراه أن العلم والحياة هي منشأ آثار، إذاً فلها حقيقة، وبناءً على أصالة الوجود لا يمكن أن تكون الواقعيات المتحققة شيئاً آخر غير الوجود؛ لأن الماهيات اعتبارية، والمفاهم كما قلنا: منتزعة من الأفراد الحقيقية الخارجية، وكذلك حال العدم والذي هو معلوم أيضاً.

إذاً فالخارجيات وأصيل وحاق الأعيان ليس شيئاً غير الوجود، جميع الكمالات جهات وجودية وجميع النقائص جهات عدمية. إذاً لأن الكمالات الحقة الخارجية ـ لا المفاهيم الاعتبارية ـ هي وجود وذات الحق تعالى أيضاً صرف الوجود، بناءً عليه هذه الكمالات الخارجية التي هي خارج الوجودات ستكون عين ذات الحق تعالى... .

ولأن الوجود المتحقق والأصيل والصفات الكمالية أيضاً وجود، إذاً مرتبة الذات الأحدية هي عين هذه الصفات الكمالية الخارجية، والحق تعالى في مرتبة الذات مستحق حمل الأوصاف الكمالية. لا يمكن القول: إن هذه الصفات الكمالية تسلب عن الحق تعالى في مرتبة الذات، والحق في مرتبة الذات لا يستحق حمل الأوصاف؛ لأنه يلزم من ذلك سلب الشيء عن نفسه، غايته أن المفاهيم المتعددة الكمالية تحمل على هذه الحقيقة الكاملة التي هي فوق الكمال، التامة فوق التمام، مع أنها في غاية البساطة؛ ووجه ذلك ما قلنا سابقاً: أن العلم عبارة عن انكشاف الأشياء لدى العالم والأشياء تكشفه لدى صرف الوجود، والعقل ينتزع مفهوم الوجود من

صرف الوجود، ومصداق العلم عين ذاته[١].

*****

توهم إرجاع الصفات السلبية إلى سلب الواحد

قيل: إنه يمكن سلب جمع الأوصاف السلبية بسلب واحد بسيط، فإنا سلبنا وصفاً من ذات الحق تعالى فإن جميع الأوصاف السلبية ستسلب؛ وذلك وصف الإمكان[٢].

بناءً على هذا إذا قلنا: (الله ليس بممكن) فإن كمل (ليس) مندرجة في (ليس) هذه، وجمع السلوب تتحقق بهذا السلب؛ لأنا إذا قلنا: (الله تعالى ليس ممكناً) فقد سلبنا منه العرضية والجوهرية والجسمية وكونه مرئياً؛ لأن الأعراض لا يمكنها أن تحفظ ذاتها بذاتها؛ لأن الأعراض ممكنة وواقعة في الموضوع، وذات حد مخصوص من الوجود الذي لازمه أنه لا استقلال له، وكلما أرادت أن توجد فلابد أن تتحقق في موضوع .

وكذلك تسلب الجسمية؛ لأن الجسم ممكن، وشأن الممكن التعلّق بالغير والاحتياج، والجسم محتاج للهيولى كي تكون محلاً تتحقق فيه صورة الجسمية.

وهكذا الحق تعالى لا ينبغي أن يكون مرئياً، لأن الرؤية تستلزم الجسمية؛ لأنه ما لم تكن محاذاة بين المرئي والنور الخارج من البصر لا تتحقق الرؤية، والمحاذاة من لوازم الجسم .

والجوهر أيضاً لا يكون كذلك؛ لأنه وإن كان الجوهر (إذا وُجدَ وجد لا

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

٢ ـ المقامات، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ج١ ص١٨٩ ، الأسفار الأربعة: ج ٦ ص ١١٨

في موضوع) ولكن وجوده ليس من نفسه .

وبالجملة: كل أنواع السلب وكل (ليس) والأوصاف التي يجب أن نسلب من الحق تعالى بالسلب البسيط، تسلب مع سلب صفة الإمكان .

رفع توهم

ولكن هذه المقالة لم تصدر طبق الميزان الصحيح العلمي؛ لأنه بناء على إرجاع السلوب وكل (ليس) إلى سلب واحد و(ليس) واحدة- بالبيان الذي تقدم- فإنه في الطرف المقابل ـ يعني الأوصاف الثبوتية ـ أيضاً يمكن إرجاع جميع الثبوتات إلى نسبة واحدة وتلك نسبة وجوب الوجود إليه تعالى؛ لأنّا إذا تركنا جانب تكثر المفاهيم والاختلاف المفهومي فإن جمع المفاهيم الكمالية ذات مصداق، وذلك عبارة عن أن صرف الوجود وبحت الوجود، ونور الأنوار وواجب الوجود يحكى عن ذلك المصداق التام والتمام وفوق الكمال ، إذ إنه في عين البساطة جامع للكمالات .

إذاً إذا أثبتنا مفهوم ووصف وجوب الوجود وقلنا: (الله واجب الوجود) فقد أثبتنا له جميع الصفات الكمالية؛ لأن واجب الوجود لابد أن يكون تاماً من جميع الجهات، وواجداً للعلم والقدرة والحياة والإرادة التي هي جهة كمالية، وإلا يلزم من ذلك النقصان، بل يمكن أن نقول: كما أننا نستغني بإثبات نسبة إيجابية عن إثبات نسب متعددة وأوصاف ثبوتية، كذلك بإثبات تلك النسبة الإيجابية لا نحتاج إلى سلب الصفات السلبية المتعددة؛ لأننا إذا أثبتنا وجوب الوجود للذات الأحدية نقول: (إنه واجب الوجود) فالعقل من باب أن (المتناقضان لا يجتمعان) ينتزع أنه ليس بممكن .

كما قيل في الأصول: الأمر بالشيء عين النهي عن ضده[١]؛ لأن من يطلب بمدلول الأمر صرف الوجود والطبيعة المأمور بها، فلابد أن يحكم العقل من جهة أن (المتناقضان لا يجتمعان) بترك الضد المنهي عنه والمبغوض .

إذاً بالالتفات إلى أن القائل طرح المفاهيم جانباً وأخذ بعين الاعتبار المصداق الذي هو صرف الوجود، فإن جميع الأوصاف الكمالية تثبت لمصداق الكمال، وتسلب عنه جميع الأوصاف الناقصة وغير الكمالية .

طبعاً لابد أن نأخذ بعين الاعتبار أننا نقول: إن الأوصاف السلبية مندرجة في الأوصاف الثبوتية، وليس معنى ذلك ـ والعياذ بالله ـ أن الله تعالى يوصف بالجهل، وأن الجهل وصفه، فإننا نسلب ذلك عنه تعالى؛ لأنه إن كان كذلك لم تكن القضية سالبة بل ستكون موجبة، غايته أننا أثبتنا له المعنى السلبي بل معنى أن الأوصاف السلبية ـ أي الأوصاف الجلالية ـ هو أن الأوصاف السلبية ليست أوصافه البتة .

وبالجملة، فكلام هذا المتكلم غير صحيح؛ لأنا إذا صرفنا النظر عن اختلاف المفاهيم وكثرتها فكما قلنا :يمكن أن ترجع جميع الإثباتات، وجميع أنواع السلب إلى إثبات واحد وهو عبارة عن (أنه واجب الوجود) ،ولكنك تعرف ـ بالالتفات إلى اختلاف وتكثر المفاهيم بالبيان الذي تقدم ـ أننا نقول: بأوصاف لذات الحق تعالى، وأننا نثبت له الأوصاف الجمالية والثبوتية، مع أن مصداقها جميعاً هوية بسيطة واحدة، وذات بحتة وحدانية .

وكذلك في جهة الأوصاف الجلالية أيضاً؛ لأن مفهوم (أنه ليس بممكن) لا يحكي عن مفاهيم الجهل، والجوهر والعرض وغيره، لذا يجب

---

١ ـ الفصول الغروية: ٩١، كفاية الأصول: ١٩٠ .

في تلك الجهة- مع الالتفات إلى اختلاف وتكثر المفاهيم- تشكيل قضايا سالبة متعددة، ويجب القول: (إنه ليس بجاهل) و(أنه ليس بعرض ولا جوهر) إلى آخره، ولكن مع صرف النظر عن اختلاف وتكثر المفاهيم يمكن القول إن قضية (أنه ليس بجاهل) مستفادة منه (أنه عالم).

وبالجملة، مع أنه يمكن في مقابل قولنا أن يجعل (إنه ليس بممكن) بدل أنه (ليس بعرض ولا جوهر)؛ لأن العرض والجوهر لهما ماهية، والممكن هو ما له ماهية، والله تعالى صرف الوجود وليس له ماهية، بل ماهيته إنّيته وهو بحت الوجود، إذاً مع قول: إن الله تعالى ليس ممكناً يثبت أنه ليس له ماهية وليس جوهراً ولا عرضاً، ولكن بالالتفات إلى اختلاف المفاهيم نقول: بناءً على هذا في مورد الأوصاف الثبوتية تكون القضايا موجبة وفي مورد الأوصاف السلبية تكون القضايا سالبة. ويجب أن نلاحظ كل السلوب بذاتها فتسلب الأوصاف الموجبة للنقص عن الحق تعالى[1].

*****

تنزيه الذات عن النقص والعدم والحد والتقييد

[يجب] تنزيه (الذات) عن النقص والتحديد، والعيب والتقييد، وبراءتها عن جهات النقائص والأعدام، وخلوّها من الأوصاف القبيحة كالبخل والشح، والحسد والحرص، وأمثالها، التي تبرز كمال النقص وتمام العيب، والذات المقدسة كمال مطلق، وجمال بريء من الحد[2].

*****

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج٢ ص ١١٠ ـ ١١٣.

٢ ـ جنود العقل والجهل: ص ١٩٨ المقصد التاسع، الفصل الثالث.

رأي الإمام رحمه الله في تقسيم الصفات

تنبيه حكمي:

اعلم أن للحق تعالى (صفات ثبوتية) و (صفات سلبية) في نظر الحكماء، وقالوا: إن (الصفات السلبية) ترجع إلى سلب السلب، أي سلب النقص. وقال بعضهم: إن (الصفات الثبوتية) هي (صفات الجمال) و (الصفات السلبية) هي (صفات الجلال)، وذو الجلال والإكرام جامع جميع الصفات السلبية والثبوتية.

وهذا الكلام في كلتا المرحلتين خلاف التحقيق، أما المرحلة الأولى فالصفات السلبية ليست بصفات على التحقيق، بل لا سبيل إلى ذات الحق تعالى لا للسلب ولا لسلب السلب، والحق تعالى ليس متصفا بالأوصاف السلبية؛ لأن الاتصاف بالسلب في القضايا المعدولة وعقد القضية المعدولة[1] غير جائز للحق تعالى؛ لأنه مصحح للجهات الإمكانية، ومستلزم

---

١ ـ موضوع القضية الحملية قد يكون شيئاً (محصَّلاً) بالفتح أي يدل على شيء موجود أو صفة موجود،ة وقد يكون موضوعها، أو محمولها شيئاً معدولاً، أي داخلاً عليه حرف السلب على وجه يكون جزءاً من الموضوع أو المحمول مثل لا إنسان، لا عالم. وعليه فالقضية باعتبار تحصيل الموضوع والمحمول وعدولهما تنقسم إلى قسمين: محصّلة ومعدولة.

أ) المحصلة: ما كان موضوعها ومحمولها محصلاً سواء أكانت موجبة أو سالبة، مثل: الهواء نقي، الهواء ليس نقياً.

ب) المعدولة ما كان موضوعها أو محمولها أو كلاهما معدولاً، سواء أكانت موجبة أو سالبة، وتسمّى معدولة الموضوع أو معدولة المحمول، أو معدولة الطرفين حسب دخول العدول على أحد طرفيها أو كليهما.

←

للتركيب في الذات المقدسة، بل الأوصاف السلبية بطريق السلب المطلق البسيط وهو سلب الصفة لا إثبات صفة سلب السلب ، وبعبارة أخرى النقائص مسلوبة عن الحق تعالى بالسلب البسيط، لا أن سلب النقائص ثابت له بطريق الإيجاب العدولي، فالصفات التنزيهية ليست بصفات على الحقيقة وإنما الحق تعالى متّصف بالصفات الثبوتية فقط .

وأما المرحلة الثانية : فإن صفات الجمال عند أهل المعرفة صفات يحصل منها الأنس والعلاقة، وصفات الجلال صفات يحصل منها الوحشة والحيرة والهيمان ، فما كان متعلقاً باللطف والرحمة فهو من صفات الجمال كالرحمن والرحيم، واللطيف والعطوف، والرب وأمثالها، وما كان متعلقاً بالقهر والكبرياء فهو من صفات الجلال كالمالك والملك، والقهّار والمنتقم،

→

مثال معدولة الطرفين : كل لا عالم هو غير صائب الرأي، مثال معدولة المحمول : الهواء غير فاسد ، الهواء ليس هو غير فاسد.

ومثال معدولة الموضوع : غير العالم مستهان، غير العالم ليس بسعيد .

وتمتاز معدولة المحمول عن السالبة محصلة المحمول :

أ) في المعنى : فإن المقصود بالسالبة سلب الحمل، وبمعدولة المحمول حمل السلب، أي يكون السلب في المعدولة جزءاً من المحمول المسلوب بما هو مسلوب على الموضوع .

ب) في اللفظ : فإن السالبة تجعل الرابطة فيها بعد حرف السلب؛ لتدل على سلب الحمل، والمعدولة تجعل الرابطة فيها قبل حرف السلب؛ لتدل على حمل السلب، وبالدقة فيما ذكرناه يتضح ما ذكره المؤلف (دام ظله) من أن الحق تعالى ليس متصفا بالأوصاف السلبية ـ انتهى .

انظر: الآداب المعنوية للصلاة: ص ٤٧٠ . **وهي من توضيح المترجم ولم أقف عليها في كلام الإمام رحمه الله في الأصل الفارسي .**

وأمثالها ، وإن كان في سر كل جمال جلال؛ لأن كل جمال يبطن حيرة وهيماناً، ويظهر للقلب بسرّ العظمة والقدرة ، وكل جلال في باطنه الرحمة . والقلب يأنس به باطناً ؛ ولهذا كما أن القلب بفطرته مجذوب للجمال والجميل ، فهو كذلك مجذوب للقدرة والعظمة والقادر والعظيم ، فهذان النوعان من الصفات صفة ثبوتية لا سلبية[١].

*****

الميزان في الصفات الجمالية والجلالية للحق تعالى

ذكرنا سابقاً بصورة موجزة ميزان الأوصاف اللائقة بالحق تعالى، والآن نبيّن بالتفصيل ما يليق بساحته المقدسة من أوصاف، قال مولانا الإمام الرضا عليه السلام : ينبغي تلقّي علامات الغيب من الشهود، «**وقد علم ذوو الألباب أن الاستدلال على لا يكون إلا بما هاهنا**»[٢].

وليس معناه أن لا طريق لأحد إلى عالم الغيب، بل إن ذوي العقول، الذين يريدون الإطلاع على الغيب عن طريق الأدلة العقلية والبراهين، لابد

---

١ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٤٧٠ ـ ٤٧١ .

٢ ـ قال الإمام الرضا عليه السلام : «**إياك وقول الجهّال أهل العمى والضلال الذين يزعمون أن الله** (عزّ وجلّ وتقدس) **موجود في الآخرة للحساب والثواب والعقاب، وليس بموجود في الدنيا للطاعة والرجاء، ولو كان في الوجود لله** (عزّ وجلّ) **نقص و اهتضام لم يوجد في الآخرة أبداً، ولكن القوم تاهوا وعَمُوا وصَمُّوا عن الحق من حيث لا يعلمون، وذلك قوله** (عزّ وجلّ) : ﴿**وَمَن كَانَ فِي هَـذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً**﴾ **يعني أعمى عن الحقائق الموجودة، وقد علم ذووا الألباب أن الاستدلال على ما هناك لا يكون إلا بما ههنا**» ـ التوحيد (الصدوق) : ص ٢٣٨ باب ٦٥ ص ٢٦٢ في (ذكر مجلس الرضا عليه السلام) سؤال عمران الصابي .

أن يصلوا إلى ذلك بمثال من عالم الشهادة، ولا منافاة في هذا من كون الصدّيقين ـ الذين مرتبتهم أعلى من أولي الألباب ـ لهم طريق آخر للغيب .

وبالجملة، فالأوصاف التي نلاحظها في الممكنات على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: كالحي والموجود والثابت، أوصاف حقيقية لها واقعية بدون أن تكون لها إضافة إلى شيء آخر .

القسم الثاني: أوصاف حقيقية وذات إضافة، كمفهوم العلم الذي وإن كان من الأوصاف التي لها وجود في الخارج ولكن تحتاج إلى طرف آخر، ولابد أن يكون له معلومٌ ،وهذا القسم كالقسم الأول ليس حقيقة محضة ،بل حقيقة ذات إضافة مثل العلم والقدرة حيث يحتاج العلم إلى معلوم والقدرة إلى مقدور والإرادة إلى مُراد .

القسم الثالث: أوصاف هي إضافة محضة وليس لها حقيقة، كعالمية زيد وقادريته، وأبوّته وبنوّته، فإن عالمية زيد اعتبارية، وإن كان اعتبارها من علمه ولكن ماله حقيقة هو العلم، والعلم يعني المصدري لا حقيقة له في الخارج، بل هو صرف الإضافة، وكذلك الأبوة والبنوّة ليس لها حقيقة في الخارج، وهي معنى اعتباري .

وبعد أن انحصرت أقسام الصفة في ثلاثة، نقول: الأوصاف التي تليق بساحة الحق تعالى والثابتة له وهي عين ذاته تسمى صفات الجمال، وهناك مجموعة أوصاف للحق تعالى، تسلب عنه بالسلب البسيط يُقال لها صفات الجلال، وطبعاً هذه المجموعة لم تكن وصفاً للحق تعالى، بل لوحظت في مقابل صفات الجمال فقيل لها صفات؛ لأنها ليست أوصاف الحق تعالى، بل إن ذاته المقدسة منزّهة عن الاتصاف بها .

وإطلاق صفات الجلال عليها من قبيل إطلاق القضايا على السوالب التي يقال لها قضايا في مقابل القضايا الموجبة، وهذه الأوصاف تسلب عن ساحة الحق تعالى بالسلب البسيط، وكل وصف اعتباري وصرف الإضافة يسلب عن الحق بالسلب البسيط؛ لأن أوصاف الحق عين ذاته، والمعنى الاعتباري اعتباري صرف لا واقعية ولا خارجية حقيقية له، وإذا قلنا: إن هذه الأوصاف عين ذاته لزم من ذلك أن الذات اعتبارية، في حين أن ذات الحق حقيقة حقة، وصرف لوجود وواقعية بحتة، إذاً فأوصاف الجلال الحاكية عن حدّ أو تلك الأوصاف الاعتبارية تسلب عن ذات الحق تعالى بالسلب البسيط.

بعبارة أخرى: لا يمكن إثبات معنىً سلبي للحق تعالى، والشيء الاعتباري يثبت للحق بنحو القضية المعدولة، وكذلك لا يمكن أن يثبت له المفهوم الحاكي عن معنى سلبي؛ لأنه إن حمل المعنى الاعتباري والسلبي- الذي ليس له حقيقة خارجية عن ذات الحق- وأثبتناه له، فإنه يلزم من ذلك أمر عدمي في ذات الحق؛ لأن القضية المعدولة أو المفهوم حاكي عن معنى سلبي دال على أمر عدمي.

وبعبارة ثالثة: إن حملنا هكذا أوصاف على ذات الحق تعالى فإنه يستلزم العدم لذات الحق تعالى؛ لأن أوصاف الحق عين ذاته، بناءً على هذا لا يمكن إثبات الأوصاف العدمية والاعتبارية للحق تعالى بنحو القضية المعدولة، أو إثبات المفهوم الحاكي عن معنى عدمي[1].

*****

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج٢ ص ١٠٨ ـ ١١٠.

حقيقة صفات الجمال والجلال

فكل صفة متعلق باللطف فهي صفة الجمال، وكل ما يتعلق بالقهر فهو من صفة الجلال . فظهور العالم ونورانيّته وبهائه من الجمال، وانقهاره تحت سطوع نوره وسلطة كبريائه من الجلال، وظهور الجلال بالجمال واختفاء الجمال بالجلال .

جمالك في كل الحقايق ساير وليس له إلاّ جلالك ساتر

وكل أُنس وخلوة وصحبة من الجمال، وكل دهش وهيبة ووحشة من الجلال[1] [2].

*****

الصفات الثبوتية التنزيهية في سورة التوحيد

اعلم أن هذه السورة المباركة [سورة التوحيد] مع كمال اختصارها مشتملة على جميع الشؤون الإلهية ومراتب التسبيح والتنزيه . وفي الحقيقة هي نسبة الحق تعالى بما يمكن أن يقع في قالب الألفاظ ونسيج العبارات، كما أن ((هو الله أحد)) تمام حقائق صفات الكمال ومشتمل على جميع الصفات الثبوتية ، ومن الصمد إلى آخر السورة الصفات التنزيهية وإشارة

---

١ ـ قال الإمام رحمه الله في كيفية الجمع بين الخوف والرجاء: هو على أحد نحوين: أحدهما مختصٌ بالكاملين وأرباب المعارف، وهو الجمع بين التّجليات اللطفية والرحمانية التي هي أسماء الجمال، وبين التجلّيات القهرية والكبريائية التي هي أسماء الجلال، أو الجمع بين التجلي بالرحمة، والتجلي بالعظمة. انتهى ـ جنود العقل والجهل: ص١٢٧ المقصد الرابع، الفصل الرابع .

٢ ـ شرح دعاء السحر: ص ٢٧.

إلى سلب النقائص .

وأيضاً في السورة الشريفة إثبات الخروج من الحدّين حد التعطيل والتشبيه، اللذَين- هما- كلاهما خروج عن حد الاعتدال وحقيقة التوحيد ، فالآية الشريفة الأولى إشارة إلى نفي التعطيل وتتمة السورة إشارة إلى نفي التشبيه .

وهي أيضاً مشتملة على الذات من حيث هي، ومقام الأحدية وهو التجلّي بالأسماء الذاتية، ومقام الواحدية وهو التجلي بالأسماء الذاتية، ومقام الواحدية وهو التجلي بالأسماء والصفات، كما ذكر تفصيله بما يناسب[1].

*****

توضيح حول توقيفيّة الأسماء

والحاصل، جعلنا ما يليق بساحة الحق تعالى من الصفات الثبوتية تحت ضابطة، وإن شاء الله تعالى سوف نثبت كل واحدة بصورة مفصلة وسوف نبحث فيها، وفي النتيجة تبيّن- بعد بيان الضابطة- أنه لابد في إثبات أي صفة للباري (جلّت عظمته) من العقل والبصيرة الكاملة والفطنة؛ حتى يمكن تشخيص وتحقيق الصفات الثابتة بصراحة الوجود من الصفات الثابتة في مرتبة التنزّل مع التخصص والاستعداد، فلذا فقد قال الشارع المقدس: (صفات الله توقيفية)[2].

---

١ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٤٧٧ ـ ٤٧٨ .

٢ ـ الكافي: ج١ ص١٠٠ كتاب (التوحيد) باب (النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى) الأحاديث ١ و٢ و٣.

ويمكن نسبة تلك الأسماء التي أطلقت على الذات المقدسة في القرآن إلى الله تعالى، ولكن هذا التوفيق بالنسبة للأفراد الذين لم يترقَّ عقلهم في مراحل الوجود، ولم يصلوا إلى حد البصيرة والنظر؛ كي يروا مراتب الوجود، ويتمكنوا من أن يجدوا وصفاً مقارناً للوجود، ويدركوا ما هو الوصف والصفة التي لا يمكن أن تتعدى الحد المخصوص والأفق الخاص وتخصص الاستعداد، وهذا ما عبر عنه في الخبر (أن الأسماء التي في القرآن يمكن إطلاقها على الحق تعالى)[1]، مع هذا الحال يمكن إطلاق (يا ثابت) الواردة في الخبر[2] وإسنادها إلى الحق تعالى، وكذلك (واجب الوجود) التي ليست في القرآن؛ فلذا لأن القضية عقلية يمكن للمتعمقين في آخر الزمان أن يمشوا على طبق القاعدة والضابطة المتقدمة، وأن يقولوا بالمجاز في الأسماء التي في القرآن وهي على خلاف هذه الضابطة العقلية، وطبعاً ليس هذا من مورد مسألة حجة الظهور التي لا يقول بها البعض، ففي العقائد لا قيمة للظهور، لذا فإذا ورد في القرآن ﴿يَدُ اللهِ﴾[3] فلأن اليد ملازمة للجسم، فيجب القول: هذا مجاز، وبنحو اعتباري قيل: (يد الله)، وكذلك إذا كان وصف يلزم صراحة الوجود تقول: هو ثابت للحق وواجب الوجود تعالى.

---

١ ـ المصدر المتقدم، ح ١، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**فاعلم رحمك الله أن المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله (جلّ و عزّ)**».

٢ ـ المصدر المتقدم، ح ١، قال عليه السلام: «**هو الله الثابت الموجود تعالى الله عما يصفه الواصفون**».

٣ ـ سورة المائدة، الآية ٦٣.

الضابطة العقلية لكون الأسماء ثبوتية وسلبية وتوقيفية

وبعد إثبات ذات واجب الوجود فالبحث يكون هكذا: أي وصف يليق بساحته؟ وأي وصف لا يليق بساحة الحق تعالى يقام برهانٌ في تعيين الأوصاف الثبوتية والسلبية مع الميزان العقلي الحساس، وفي هذه المرحلة توجد مقدمتان وإن كانت إحداهما ترجع للأخرى، ولكن عندما ندقّق في المطلب يتبين لنا ظاهرها:

الأولى: أن هذه الأوصاف الثابتة للحق تعالى يجب أن تُحمل بعقد الإمكان العام؛ كي يمكن أن تتلاءَم مع الوجوب والعقد الإيجابي، ولأن الإمكان الخاص مقابل للوجوب ـ لأنه هو سلب الضرورة من الطرفين، والحال أن الوجوب هو ضرورة الثبوت ـ فهو مناف لعقد الإيجاب؛ لذا فالأوصاف الثابتة للحق سبحانه لا تكون بنحو الإمكانً الخاص . نعم، بما أن الإمكان العام هو سلب الضرورة من الجانب المخالف، لذا فله تآلف مع الوجوب وينفي الامتناع فقط . بناءً على هذا فلابد من حمل الأوصاف على ذات الباري تعالى يكون بنحو القضية الممكنة العامة .

الثانية: أن الأوصاف الثابتة لذات الحق تعالى يجب أن تكون من الأوصاف الثابتة للموجود بما أنه موجود ،يعني أن الوصف الصريح هو الوجود ومن الأوصاف التي ليست وصفاً للموجود المحدود بما أنه محدود.

وبالجملة، بعض الأوصاف ما دامت لم تكن من المرتبة العليا للصرافة والصراحة، ولم تتنزل من درجتها الشامخة، ولم تصبح متخصصة الاستعداد، ولم تتعد الإطلاق، ولم تتقيد بقيدٍ، ولم تتعين بحد، فإنها لا تتصف بذلك الوصف .

والحاصل، فكما ذُكر في صدر الكتاب أن (كل ممكن زوج تركيبي)[1]، يعني لأنه مركب من وجود وحد، إذاً فكل ممكن ذو وصف، فله وصف لحده ووصف لصرف الوجود . إذاً فالأوصاف مجموعتان:

فمجموعة: أوصاف حدود هي جهة نقص وتنزّل موجب لخسّة الوجود، مثلاً ما لم يتنزل الوجود إلى حد خاص ولم يتخصص باستعداد، لا تصدق عليه الإنسانية .

إثبات صفات صرف الوجود لله تعالى

و مجموعة أخرى: أوصاف صريحة للوجود، هي لكمال وشرافة الموجود ولها أصالة وتحقق، ولها حدّ تابع وليس لا تحقق بل هي جهة نقصان .

ولأن الحق تعالى وجود تام وفوق التمام، ومن جميع الجهات هو فعلية محضة، وواجب من جميع الجهات ،وغير محدود بحد، ويستحيل أن يتنزل من المرتبة الشامخة ؛ لأن التنزل من النقصان، وهو تعالى عين الكمال، إذاً فلا تليق به أوصاف الحدود، إذاً فمجموعة الأوصاف التي هي مختصة بصريح الوجود وصرف الوجود يجب أن تكون ثابتة للحق تعالى، وهذه المجموعة الشريفة من الأوصاف هي صفات جمال الجميل المطلق ،وساحته منزّهة عن الطائفة الأخرى من الأوصاف التي هي أوصاف حدود وصفات الموجود المحدود بما أنه محدود، ولابد من تنزيه ساحة كبريائه من عيار هذه الأوصاف التي هي أوصاف سلبية .

وبالجملة، ما تم بيانه هو كبرى وبيان وصف الجمال ووصف الجلال

---

١ ـ شرح المنظومة: ج١ ص٦٤، في الحكمة .

على نحو الإجمال، وأما الميزان العقلي- الذي بواسطته تشخّص صغريات الأوصاف الثبوتية والسلبية- فهو أنّ أي وصف في نظام الوجود ملازم للوجود في السير التكاملي ـ بأي مقدار يتكامل فيه الوجود ويحلّق بجناح القدرة لطي الكمال، فذاك الوصف معه خطوة بخطوة، وقريناً له في ارتقاء الكمال ـ فنعلم أن ذلك الوصف من الأوصاف الصريحة للوجود بحيث يتجاوز مع الوجود كل أفق وجد، فإن كان ذلك الوصف من الأوصاف الحدّية فلابد أنه لا يقدر أن يمرّ من أفق ذلك الحد، وإذا كان وصف متعاكس مع الوجود في السير التكاملي في حالة الحركة ـ في حركة الوجود وعبوره من الحد- فإن قدم ذلك الوصف ليس لها قدرة مرافقة الحركة والتحليق من أفق ذلك الحد، وفي ذلك الأفق يترك الوجود، ونعلم أن ذلك الوصف ليس لازماً لصراحة الوجود، بل من أوصاف الحد الذي ما دام الوجود فيه فهذا الوصف يتبع الحد مرافقاً للوجود؛ لأن موصوفه ـ الذي هو حد وقيد للوجود ـ مع الوجود، ولأن الوجود يزيل القيد من أساسه، يبقى وصف القيد مع القيد ويتحرر من سجن القيد، وفقط يتجاوز وصف القيد والنقص ويكمل جهة النقص .

سبب عدم توصيف الحق بالكثرة

مثلاً: إذا أردنا أن نعلم أن ما يليق بالحق تعالى أن الكثرة أعم من الوحدة نلاحظ الحواس المدركة للإنسان: الباصرة، والسامعة، والذائقة، والشامّة، واللاّمسة، وفي هذه الكثرات فإن السامعة فقط تدرك السمع ولا غير، والباصرة تدرك الرؤية ولا غير، والذائقة تدرك المتذوقات ولا غير، وفي هذا الحال فإن تكثر الإدراكات ـ الإدراك البصري، والإدراك السمعي، والإدراك الذوقي، والإدراك الشمّي، والإدراك اللّمسي ـ محدودة وكل

واحدة منها مختصة بواحدة من الحواس الخمس، ولأنا نذهب نحو الحس المشترك الذي هو حس الحواس وهو ثابت في محلّه بالبرهان أنه بسيط وأمر وحداني[1]، وفي عين حال البساطة والوحدة هو الجامع لتمام كمالات الحواس الخمس، وبواسطته يرى الإنسان ويسمع ويشم الروائع ويتذوق طعم الأطعمة .

وبالجملة، فحس الحواس في عين البساطة والوحدة هو جامع لجميع كمالات الحواس المتكثرة الظاهرة، ولأنّا نتوجه نحو العقل فإننا نرى في عين حال الوحدة أنه جامع للشؤون الكمالية للحواس الخمس وهو إدراك حس الحواس، وله إحاطة كاملة على جميع المبادئ الشعورية الإنسانية، إذاً من هنا نعلم أن وصف الكثرة من أوصاف مرتبة النقصان وعالم الطبيعة الذي هو المرتبة النازلة للوجود؛ لأن في مرتبة النقصان تلاحظ الكثرات، وكلما قلّ النقصان قلّت الكثرة، إذاً فالوحدة المقابلة للكثرة من الأوصاف الكمالية، وكلما صار الوجود أكمل يأخذ الوحدة والقوة، وعندما يكون للوجود شدة تتأكد الوحدة وتشتد .

سبب إثبات العلم لله تعالى

وهكذا العلم إذا لاحظناه فإننا نرى آخر نقطة وجود في النظام هي كل الهيولى الأولى الواقعة في طرف الوجود، وهناك وَصَلَ شعاع الوجود إلى تلك المرتبة بحيث اتّحد مع العدم واستقرّ في مرتبة ضعف الضعف ،حيث إن بعد ذلك الوادي الظلّي البحت عدمٌ، وليس هناك أثر، وشعاع الوجود ضعيف وهناك نقطة مفيض الفيض، فكأن النور والظلمة صارا متجاورين،

---

١ ـ لاحظ: الأسفار الأربعة: ج٨ ص ٢٠٥ ـ ٢١١ .

وتلك النقطة صرف القوة ولا شيء .

فالخلاّق المتعال ـ إظهاراً لقدرته ـ أظهر السلسلة الصعودية من لا شيء، فالعلم كالوجود في تلك المرتبة الضعيفة وقوة العلم، وبالتدريج حيث إن الوجود يتقدم في السير التكاملي ويصير قوياً، والعلم أيضاً مساوقاً له يصير قوياً، وكلما زاد نور الوجود ازداد نور العلم، حتى يتخطى الوجود أفق الهيولى والعنصر، وافق الجسم والمعدن والنبات والحيوان والإنسان .

وفي جميع هذه المراحل من السير التكاملي يكون العلم ملازماً للوجود بمقدار تحرك وتقدم الوجود فيتخطّى الآفاق، بخلاف الجهل الذي هو معاكس للوجود فكلما نزل الوجود قوي الجهل .

إذاً أينما تمكّنا من استحضار وصف بالميزان المذكور فإننا نثبته للحق تعالى مساوقاً للوجود، وإذا كان معاكساً للوجود فإننا نسلبه عن ساحته المقدسة؛ ولأنه تعالى صرف الوجود وتمام الوجود فإن الأوصاف الكمالية مختصة به وتُفاض منه الكمالات على الوجودات الناقصة، ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾[1] وتلك الأوصاف التي هي أوصاف الحدود مختصة بالموجودات المحدودة بما أنها محدودة، وبما أن الحد جهة نقصان فأوصافها أيضاً غير كمالية، ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ .

وبالجملة، إذا علم عند ذلك الميزان المذكور أن وصفاً من أوصاف الحدود- ولو كان مؤيداً بالآيات والأدعية- وأثبتت مثل هذا الوصف للحق تعالى فإننا ننزه ساحته المقدسة عن ذلك الوصف، ونحمله على المجاز، وإذا لم نستطع أن نعيّن وصفاً في إحدى كفّتي الميزان أنه من الأوصاف

---

١ ـ سورة النساء، الآية ٧٩ .

الثبوتية أو السلبية فعلينا التوقف، وأن نمتنع عن الحكم بـ (لا) و(نعم) ونقبل بحكم الشارع بأن أسماء الله تعالى توقيفية، وأن نضع هذا نصب أعيننا[1].

*****

معيار اعتبار الصفة لله تعالى

المعيار في باب اعتبار صفة للحق تعالى هو المعيار في اعتبار وصف لنا، بحيث إذا كانت جهة اعتبار صحيحة ويمكن بذلك الاعتبار إثبات صفة للحق تعالى فلا مانع من إثبات تلك الصفة له، بل إن انتزاع هكذا صفة بحكم العقل واجب ولازم، أما بالنسبة للأخبار الواردة بأن أسماء الله تعالى توقيفية، فإن كان المراد من الأسماء الأسماءُ العلمية فالأمر كذلك.

واسمك أيضاً توقيفي، واسم كلِ شخص توقيفي، فلا يحق لأحد إن كان اسمك (حسين علي) أن يتخلّف عن ذلك ويخاطبك بـ (حسن علي)، فالاسم الذي وضعه الأبوان توقيفي. نعم، لأن الله تعالى ليس له أب ولا أم فهو اختار لنفسه اسماً ولا ينبغي التخلّف عن أسماء العلميّة.

أما في الصفة فإن كان فيها اعتبار صحيح فلا يمكن أن لا ننسبها للحق تعالى وننتظر صدورها من الشرع، لذا ففي نفس تلك الرواية التي نقلها عن الإمام الصادق عليه السلام فإن الصفة والاسم ثابتان موجودان ولكنهما ليسا في القرآن، ولفظ (موجود) أيضاً ليس في القرآن ولكنه في الرواية، فهل لا ينبغي قول ذلك؟

طبعاً لابد أن ننسب هذه الصفة للحق تعالى وإن لم تصل من الشرع، بناءً على هذا فتوقيفية الأسماء في تلك الروايات ناظرة إلى منع الأشخاص غير

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج٢ ص ٣٤ ـ ٣٩.

القادرين على إثبات أوصاف لله تعالى وفقاً للمعيار الصحيح؛ لأنهم عوام وكل ما رأوه أنه حسن يثبتوه له تعالى، مثلاً: لأنهم يرون أن الحلو أفضل من المر يقولون إن الله حلو، ولذا فلسد باب زخرف القول عن هكذا أشخاص قالوا: (أسماء الله توفيقية) ، وإلاّ إذا تمكّنا من إثبات وصف وفقاً للمعيار الصحيح فإننا ننسبه له تعالى . بناءً على ما قلنا فإن النسبة تكونً قهرية[١].

*****

سر توقيفية الأسماء

إن الذات مع تعين من التعينات الأسمائية منشأ لظهور عالم مناسب لذلك التعين. كتعينها باسم ﴿الرَّحْمن﴾ لبسط الوجود؛ وباسم ﴿الرَّحِيم﴾ لبسط كمال الوجود؛ وباسم ﴿الْعَلِيم﴾ لظهور العوالم العقلية؛ وباسم ﴿الْقَدِير﴾ لبسط عوالم الملكوت؛ ولأن الاسم هو الذات مع التعين الذي صار منشأً لظهور عالم من العوالم، أو حقيقة من الحقائق صارت أسماء الله توقيفية، فإن العلم بذلك علم إلهي، لا يحصل إلاّ لمن يكون من أصحاب الوحي وأرباب التنزيل[٢].

*****

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج٢ ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

٢ ـ مصباح الهداية: ص ٤٤.

وحدة وكثرة الأسماء واندراج كل منها في الآخر

التعيّن أثر التجليات الاسميّة

اعلم أنّ الذات من حيث هي لا تعيّن لها أصلاً، فإنّ التّعيّن من آثار التجلّيات الأسمائية، فأوّل التعيّنات هو التعيّن بالأسماء الذّاتية في الحضرة الأحديّة الغيبية، وبهذا تمتاز الحضرة الأحديّة عن الحضرات الأُخر ، ثم بهذا التعيّن صارت مبدأ للتجلّي الأسمائي، فوقع التجلّيات الأسمائية في الحضرة العلمية، فتعيّن كل اسم بمقامه الخاص به .

التعيّن بالأسماء الجمالية والجلالية

والتعين قد يكون وجودياً كالتعين بالأسماء الجمالية، وقد يكون عدميّاً كالتعين بالأسماء الجلالية، وقد يكون مركباً، بل كل التعيّنات لها شائبة التركيب، فإنّ تحت كل جمال جلال وبالعكس .

الاسم الأعظم صاحب أحديّة جمع التعيّنات

وأيضاً قد يكون التعين فردياً كالتعين بالأسماء البسيطة، وقد يكون جمعيّاً والجمعي قد يكون محيطاً وقد لا يكون، وما يكون له أحديّة جمع

التعيّنات هو الاسم الأعظم والإنسان الكامل[١].

*****

نظرية وحدة وكثرة الصفات

فبنظر الكثرة ورؤية التعينات والموجودات متكثرة ومراتب الوجود وتعينات عالم الأسماء مختلفة، فرحمانية ورحيمية وقهرية ولطفية، وفي نظر اضمحلال الكثرات وانمحاء أنوار الوجودية في النور الأزلي للفيض المقدس، فليس من سوى الفيض المقدس والاسم الجامع الإلهي خبر ولا أثر، وهذان النظران موجودان في الأسماء والصفات الإلهية أيضاً.

فبالنظر الأول فحضرة الواحدية مقام كثرة الأسماء والصفات وأن جميع الكثرات من تلك الحضرة، وبالنظر الثاني ليس من سوى حضرة اسم الله الأعظم اسم ولا رسم، وهذان النظران حكميان وبقدم الفكر.

وأما إذا كان النظر - نظر العارف - بفتح أبواب القلب، وبقدم السلوك والرياضات القلبية، فيتجلى الحق تعالى بالتجليات الفعلية والاسمية والذاتية لقلوب أصحاب التجلي تارة بنعت الكثرة، وطوراً بنعت الوحدة. وقد أشير إلى هذه التجليات في القرآن الشريف تارة بالصراحة مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا﴾[٢]، وأخرى بالإشارة مثل مشاهدات إبراهيم صلى الله عليه وآله وسلم ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المذكورة في سورتي الأنعام[٣]

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٣٠ ـ ٣١.

٢ ـ سور الأعراف، الآية ١٤٣.

٣ - قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ سورة الأنعام، الآية ٧٥.

والنجم[١] والإشارة إلى ذلك في الأخبار وأدعية المعصومين عليهم السلام كثيرة خصوصاً في دعاء السمات العظيم الشأن، الذي لا يتجرأ المنكرون على إنكار سنده ومتنه، وهو مقبول للعامة والخاصة ، والعارف والعامي ، وفي ذلك الدعاء الشريف من المضامين العالية والمعارف الكثيرة ما يغشي شميمه قلب العارف، ونسيمه ينفخ النفخة الإلهية في روع السالك مثل قوله : «وَبِنُورِ وَجْهِكَ الَّذي تَجَلَّيْتَ بِهِ لِلْجَبَلِ فَجَعَلْتَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسى صَعِقاً، وَبِمَجْدِكَ الَّذي ظَهَرَ عَلى طُورِ سَيْنآءَ فَكَلَّمْتَ بِهِ عَبْدَكَ وَرَسُولَكَ مُوسَى بْنَ عِمْرانَ، وَبِطَلْعَتِكَ في ساعيرَ وَظُهُورِكَ في جَبَلِ فارانَ»[٢] [٣].

*****

حقيقة التكثر الأسمائي والصفاتي

أمّا التكثّر الأسمائي و الصفاتي و التكثّر الواقع في صور الأسماء، أي الأعيان الثابتة، فليس تكثّراً حقيقيّاً وجوديّاً، بل التكثّر إمّا باعتبار معانٍ معقولة في غيب الوجود، التي هي مفاتيح الغيب، و يتعيّن به شؤوناته و تجلّياته، فهي في الحقيقة موجودة في العقل غير موجودة في العين، أو يرجع إلى العلم الذاتي؛ لأنّ علمه تعالى ذاته بذاته أوجب العلم بكمالات ذاته في مرتبة أحديّته، ثم المحبّة الإلهيّة اقتضت ظهور الذات لكلّ منها على انفرادها متعيّناً في حضرته العلميّة ثمّ العينيّة، فحصل التكثّر فيها، كذا قال بعض الأعلام[٤]، نقلته مُلخّصاً .

١- قوله تعالى : ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ سورة النجم، الآية ١٨ .

٢ ـ مصباح المتهجد: ص ٣٧٦.

٣ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

٤ ـ انظر: تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٤ ـ ٢٥.

التكثر بحسب مراتب السلوك

أو التكثّر يرجع إلى التكثّر بحسب مراتب السلوك، فإنّ السالك في أوّل سيره يتأحد عنده المتكثّرات، ويلبس لباس الإطلاق على التعيّنات، و يستهلك المتفرّقات في حقيقة جمعيّة، و ينفي المتخالفات في ذات أحديّة، فعلاً كان أو أثراً، صفة كان أو ذاتاً، فيرجع الكلّ إلى أصلٍ واحدٍ و الجلّ إلى جذر فارد.

و في أواخر هذا السلوك يلاقي الأعيان الثابتة و صور الأسماء الإلهيّة، فيفنيها و يستهلكها في الذات ذي الصورة، إلى أن يرحل راحلته إلى حضرة الأسماء الإلهيّة، و يُنيخ راويته إلى باب أبواب الربوبيّة، فيرى الكثرة الأسمائيّة أوّل كثرة وقعت في دار الوجود، و منها نشأت الكثرات في الغيب و الشهود، فيستهلكها في الذات الأحد الفرد الصمد، فيتجلّى عليه حضرة الواحد القهّار لا شريك له في الذات و الصفات و الآثار و الأفعال، فيستهلك عنده بقوّة السلوك هذه الأسماء في الهويّة الغيبيّة، فلا يبقى من الكثرة عين و لا أثر، و لا من السالك اسم و لا خبر، فيترنّم لسان حاله و قاله بلسان الحقّ المُتعال، و يقول: يا هو يا من هو، يا من لا هو إلاّ هو .

كلّ ذلك بشرط رفض الأنانيّة و عدم بقاء جهات النفسانيّة... .

و بالجملة: فالكثرة على ما تلونا عليك كثرة شهودي سلوكي لا كثرة علمي على ما أفاد بعض الأعلام على ما عرفت آنفاً .

و مما ذكرنا يظهر مغزى قول ذلك العارف الشارح الجليل والشيخ الكامل النبيل: لا كثرة عنده تعالى لا في الذات، و لا مع الذات، و لا بعد الذات .

كمال التوحيد ونفي الكثرة عن الله تعالى

و إلى ذلك يرجع كلام مولانا و سيّدنا إمام الموحّدين و العارفين أمير المؤمنين صلوات الله عليه و آله أجمعين: «**كمال التوحيد نفي الصفات عنه**»[١].

وهذا مغزى كلام أهل البيت عليهم السلام: (أنه تعالى ذاتٌ علاّمةٌ سميعةٌ بصيرةٌ، علمٌ كلّه قُدرةٌ كلّه)[٢]، إلى غير ذلك.

وهذا مرجع قول بعض أهل المعرفة: إنّ الذات الأحديّة نائبة مناب كلّ الأسماء والصفات[٣]، لا على زعم المُعتزلة على ما حُكي عنهم[٤]، فاعرف هذه فإنّه باب واسع ينفتح منه أبواب كثيرة، و قد أشرنا إلى لمحة منها في شرح بعض الأدعية[٥] [٦].

*****

ذات الحق تعالى البسيطة هي كل الأسماء

(فأحديته مجموع كله بالقوة...)

---

١ ـ التوحيد (الصدوق): ص ٥٧ ح ١٤، الكافي: ج ١ ص ١٤٠ كتاب (التوحيد) باب (جوامع التوحيد) ح ٦ وفيه(وكمال توحيده).

٢ ـ الأسفار الأربعة: ج٦ ص ١١٨ ـ ١٢١، نسبه صدر المتألهين رحمه الله إلى الفارابي.

٣ ـ شرح المنظومة (قسم الفلسفة): ص ١٦١.

٤ ـ توضيح الملل: ج١ ص ٧٠، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (للفخر الرازي): ص٢٧.

٥ ـ شرح دعاء السحر: ص ٦٩ ذيل: «**اَللّـهُمَّ إِنّي أَسْأَلُكَ مِنْ أَسمائِكَ بِأَكْبَرِها**».

٦ ـ التعليقة على الفوائد الرضوية: ص ١٠٢ ـ ١٠٥.

قوله: (كله بالقوة...) .

لا تتوهمن من لفظة بالقوّة ما هو المتفاهم بحسب الظاهر، فإنّ ذلك لا قدم له في الذّات الأحدية، بل بمعنى الوحدة الجمعيّة البسيطة التي بوحدتها كلّ الأسماء، وينشعب منها كل الأسماء والصفات وجميع المظاهر والتعيّنات[1].

*****

عدم تقابل الأسماء في مقام الأحدية

(وإن كان حصول أحدهما وهو حكم الإطلاق بأحديته والآخر وهو حكم التقييد بواحديّته...)

قوله: (وإن كان حصول أحدهما... إلخ) .

بل الإطلاق والتقييد، والأولوية والآخرية، والظاهرية والباطنية، والغائبية والحاضريّة، كلّها بحيثية واحدة، بحسب مقام الجمعية الإلهية والبرزخية الكلية الذاتية، وأمّا مقام الأحدية فليس فيه إلاّ اعتبار الأسماء الذّاتية التي ليس الإطلاق المضاد للتقييد والباطن المقابل للظاهر منها[2].

*****

الارتباط بين بساطة الوجود والاشتمال على الكثرة

واعلم أنّ الوجود كلّما كان أبسط وبالوحدة أقرب كان اشتماله على الكثرات أكثر، وحيطته على المتضادات أتمّ . والمتفرّقات في

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

عالم الزمان مجتمعات في عالم الدهر، والمتضادات في وعاء الخارج ملائمات في وعاء الذهن، والمختلفات في النشأة الأولى متّفقات في النشأة الآخرة. كلّ ذلك لأوسعيّة الأوعية وقربهنّ لعالم الوحدة والبساطة .

سمعت من أحد المشايخ من أرباب المعرفه (رضوان الله عليه) يقول: إنّ في الجنة شربة من الماء فيها كلّ اللّذات من المسموعات بفنونها...، ومن المبصرات بأجمعها... ، ومن ساير الحواس على ذاك القياس... كل يمتاز عن الآخر .

وسمعت من أحد أهل النظر (رحمه الله تعالى) يقول: إنّ مقتضى تجسّم الملكات وبروزها في النشأة الآخرة أنّ بعض الناس يحشر على صور مختلفة، فيكون خنزيراً، وفأرة، وكلباً إلى غير ذلك في آنٍ واحد. ومعلوم أنّ ذلك لسعة الوعاء وقربها من عالم الوحدة والتجرّد، وتنزّهها عن تزاحم عالم الطبيعة والهيولى .

جمع الصفات متقابل في وجود واحد

فحقيقة الوجود المجردة عن كافة التعلقات، وعين الوحدة وصرف النورية لمّا كانت بسيطة الحقيقة وعين الوحدة وصرف النورية بلا شوب ظلمة العدم وكدورة النقص، فهي كل الأشياء، وليست بشيء منها .

فالصفات المتقابلة موجودة في حضرتها بوجود واحد مقدّس عن الكثرة العينية و العلمية، منزّه عن التعيّن الخارجي والذهني، فهي تعالى في ظهورها بطون وفي بطونها ظهور، في رحمتها غضب وفي

غضبها رحمة، فهي اللطيف القاهر الضارّ النافع .

وعن أمير المؤمنين عليه السلام : «**سبحان من اتّسعت رحمته لأوليائه في شدّة نقمته واشتدّت نقمته لأعدائه في سعة رحمته**»[١].

فهو تعالى بحسب مقام الإلهية مستجمع للصفات المتقابلة، كالرحمة والغضب، والبطون والظهور، والأوّليّة والآخريّة، والسخط والرضا[٢].

*****

اجتماع كل الأسماء في كل اسم

[و] إنّ الأسماء باعتبار كلّها جامعة لجميع الأسماء وهو جهة استهلاكها في أحدية جمع الجمع كما أشير إليه في الدعاء: «**اَللّهُمَّ إنّي أَسْأَلُكَ مِنْ أَسمائِكَ بِأَكْبَرِها وَكُلُّ أَسْمائِكَ كَبيرَةٌ**»[٣] فباعتبارها ظهور الكثرة للأسماء أعظم وغير أعظم[٤].

*****

جامعية كل اسم من الأسماء بالنسبة إلى حقائق جميع الأسماء

إياك وأن تظن من قولنا: إن مرتبة الاسم (الله) الأعظم أقرب الأسماء إلى عالم القدس، وأوّل مظاهر الفيض الأقدس باعتبار اشتماله على كل الأسماء والصفات، أن ساير الأسماء الإلهية غير جامعاً

---

١ ـ علم اليقين: ج١ ص ٥٦ ، نهج البلاغة: ص ٩٠ الخطبة ٩٠ باختلاف يسير.

٢ ـ شرح دعاء السحر: ٢٨ ـ ٢٧.

٣ ـ إقبال الأعمال: ص ٣٤٦ دعاء البهاء (من أعمال السحر في ليالي شهر رمضان) .

٤ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٣٥ .

لحقائق الأسماء، ناقصة في تجوهر ذاتها، فإن هذا ظن الذين كفروا بأسماء الله ويلحدون فيها[١]، فحجبوا عن أنوار وجهه الكريم، بل الإيمان بها أن تعتقد أن كل اسم من الأسماء الإلهية جامع لجميع الأسماء مشتمل على كل الحقائق . كيف وهي متحدة الذات مع الذات المقدسة ، والكل متحد مع الكل ؛ ولازم عينية الذات مع الصفات والصفات بعضها مع بعض ذلك؟

وأما قولنا: إن الاسم الكذائي من أسماء الجلال، وذاك من أسماء الجمال، وهذا (الرحمن الرحيم) وذلك (القهار الجبار)، باعتبار ظهور كل فيما، اختص به، وأن ما يقابله باطن فيه: فـ(الرحيم) تكون الرحمة فيه ظاهرة، والسخط باطناً فيه، و (الجمال) ظهور الجمال وبطون الجلال، و (الجلال) بالعكس، و(الظاهر) مختلف في الباطن، و (الباطن) مستكن في الظاهر، وكذا (الأول) في الآخر، و (الآخر) في الأول.

وأما اسم الله الأعظم، رب الأسماء والأرباب، فهو في حد الاعتدال والاستقامة، وله البرزخية الكبرى، لا الجمال يغلب جلاله، ولا الجلال جماله، ولا الظاهر حاكم على باطنه، ولا الباطن على ظاهره، فهو الظاهر في عين البطون، والباطن في عين الظهور، والأوّل بعين الآخرية، والأخر بعين الأولية . فاعرف ذلك، فإنه باب واسع للمعرفة .

---

١ ـ اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ ، سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

سر اختصاص كل اسم على وصف خاص

فالآن قد طلعت شمس الحق من مشرقها، وعين الحقيقة من أفقها من أنّ التعبير بـ (التعين) و (المشمولية) و (المحيطيّة) و (المحاطيّة) لضيق العبارة وقصور الإشارة . وإياك ـ أيها الأخ الروحاني ـ أن تفهم من تلك العبارات وهذه التعبيرات معانيها العرفيّة ومصطلحاتها الرسميّة، فتقع في الكفر بأسماء الله والبعد عن ساحة قدسه ومقام أنسه، فإن الألفاظ والعبارات حجب الحقائق والمعاني، والعارف الرباني لابدّ وأن يخرقها ويلقيها، وينظر بنور القلب إلى الحقائق الغيبية، وإن كانت في بدو الأمر للجمهور محتاجاً إليها، كما أن الحواس الظاهرة مرقاة للمعاني العقلية والحقائق الكليّة النوريّة حتى صحّ من أصحاب الحكمة : (إنَّ من فقد حسّاً، فقد فَقَدَ علماً)[1].

آيات حول اتحاد الذات مع الأسماء

فانظر ـ أيّها السالك سبيل الحق ـ إلى الآيات الشريفة في أواخر سورةالحشر وتدبّر فيها بعين البصيرة، وهي قوله تبارك وتعالى: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۞ هُوَ اللهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۞ هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[2] .

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ج٨ ص ٣٢٧ السفر الرابع، الباب السابع، الفصل الأول.

٢ ـ سورة الحشر، الآية ٢٢ ـ ٢٤.

فانظر كيف حكم تعالى شأنه في الآيات الثلاثة الشريفة باتحاد حضرة الإلهية مع غيب الهوية باعتبار اندكاكها في ذاته واستهلاكها في إنّيته؟ ثم حكم تعالى شأنه باتحاد الصفات الجماليّة والجلاليّة والأسماء الذاتية والصفاتية والأفعالية على الترتيب المنظم مع الذات الأحدية. ففيها إشارة لطيفة إلى ما قدّمنا لمَن ﴿أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[1].

اشتمال الأسماء على بعضها وإحاطة اسم (الله) عليها كلها

قال الشيخ العارف الكامل القاضي السعيد الشريف القمي (رضوان الله عليه) في (البوارق الملكوتية) : من المتضح عند أهل الذوق الأكمل والمشرب الأسهل أن (الله) اسم جامع لحقائق جميع الأسماء الإلهية، لست أعني أن غيره لا يتضمّن سائر الأسماء؛ إذ لا ريب عند أهل الذوق أن كل اسم إلهي يتضمن جميع الأسماء الإلهية، فإن كل اسم ينعت بجميع النعوت، إلاّ أن هاهنا مراتب ، أحدها: مرتبة السدنة والرعايا. والثانية: الأرباب والرؤساء. والثالثة: الملك والسلطان. فللاسم (الله) هذه المرتبة الأخيرة؛ فلهذا اختص بالجامعية[2]. انتهى كلامه .

مكنونية كل جميع الأسماء، والحقائق في كل اسم

لا تتوهمن التهافت بين ما ذكره ذلك العارف الجليل، والذي سبق منّا في بعض المصابيح السالفة، فإنّا قد آمنّا بأن بعض الأسماء حاكم على بعض بتوسّط أو بلا وسط، كما مرّت الإشارة إليها . كما أنّ بعض

---

١ ـ سورة ق ، الآية ٣٧.

٢ ـ مجموعة الرسائل: رسالة البوارق الملكوتيّة: ٣٧ نسخة خطية (نسخة مجلس الشورى).

الأسماء ربّ الحقائق الروحانيّة، وبعضها ربّ الحقائق الملكوتيّة، وبعضها ربّ الصور الملكيّة الكائنة .

وهو قدس سره أيضاً مؤمن بما أوضحنا سبيله من أن أسماء الجمال مستتر فيها الجلال، وأسماء الجلال مستكنّ فيها الجمال، والاختصاص بالاسم باعتبار الظهور؛ كما صنع الشيخ محي الدين في الأسماء الذاتية والصفتيّة والأفعالية[١]. وأشير إليه في النبوي: «**إنّ الجنّة حفت بالمكاره، والنار حفت بالشهوات**»[٢]، وقد أشار مولانا ومولى الكونين أمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه) إشارة لطيفة خفيّة إلى ذلك بقوله: «**ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه (أو فيه)** »[٣]، فإن مظهرية كل شيء للاسم (الله) الأعظم، مع اختصاص كلّ مربوب باسم، ليس إلاّ من جهة أنّ كل اسم يستكنّ فيه كلّ الأسماء والحقائق[٤].

*****

ظهور الذات بحقيقة الجمع في كل واحد من الأسماء

(الثالث أن كل اسم من حيث دلالته على الذّات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به يتميز عن غيره) .

قوله: (من حيث دلالته على الذّات...) .

---

١ ـ الفتوحات المكية: ج٢ ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣ باب ١٧٧.

٢ ـ مجمع البيان: ج ٢ ص ٦٣ تفسير آية ١٤ من آل عمران، مسند أحمد: ج ٢ ص ٣٨.

٣ ـ مفتاح الفلاح: ص ٢٨٩ ، علم اليقين: ج١ ص ٤٩ ، بحار الأنوار: ج ٧٠ ص ٢٢.

٤ ـ مصباح الهداية: ص ١٩ ـ ٢٢.

أي من حيث ظهور الذّات فيه فالذات بحقيقة أحديّة جمعه ظاهر في كلّ اسم، فكل اسم فيه جميع الأسماء حقيقة وإن كان التّميّز باعتبار الظّهور والبطون، فالاسم الرحمن ظاهر فيه الرحمة باطن فيه الغضب، والقهّار بالعكس، فالجنّة حفّت بالمكاره والنّار حفت بالشهوات، فكل شيء آية الله اسمه الجامع لدى أولي البصائر «ما رأيت شيئا إلاّ ورأيت الله قبله ومعه»[1] أي «باسمه الجامع»[2] كما عن الصادق عليه السلام[3] [4].

*****

اشتمال كل اسم على جميع الأسماء

(ثم اعلم أن لكل من هذه الأسماء الأصلية جهتين، أحديهما: اشتمال كلّ منهما على الباقي مع تحقيق أثر خفي من التمايز، فاشتماله من أثر الجمعيّة البرزخية الإنسانية وجمعيتها الحقيقية بين حكم التجلي ووحدته الحقيقية وكثرته النسبية وبين حكم التعين وكثرته الحقيقية ووحدته النسبية...) .

بل الجمعية البرزخية الإنسانية وجمعها بين الوحدة والكثرة من أثر الجمعية البرزخية الكبرى، التي هي ثابتة أولاً للاسم الله الجامع الأعظم بحسب احد اعتباريه، وثانياً: لصورته التي هي العين الثابتة الجامعة لجميع

---

١ ـ مفتاح الفلاح: ص ٢٨٩ ، علم اليقين: ج١ ص ٤٩ ، بحار الأنوار: ج ٧٠ ص ٢٢.

٢ ـ علم اليقين: ج ١ ص ٤٩ .

٣ ـ منسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام .

٤ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٥٧.

الأعيان بنحو البرزخية الحقيقية، أي عدم غلبة حكم عين على الأخرى، وأمّا اشتماله كل من الأسماء الأصلية على الباقي فهو من جهة أخرى هي وحدتها مع الذات واستغراقها في بحر الوجود، فإن اعتبر فنائها واضمحلالها مع عدم الحكم والأثر لم يبق للتمايز عين ولا أثر، وإلاّ يبقى أثر خفي له، تأمّل تعرف، وكُن من الشاكرين لأنعمه تعالى[١].

*****

كمالات جميع الأسماء في كل اسم

حيناً يكون هذا الكمال المطلق ـ عندما نحسب واقع الأمر ـ يكون في كل الأسماء فهذه ليست مستقلة، بل هي نفس أسماء الذات غير منعزلة، ونفس الخصوصيات الموجودة في اسم (الله) موجودة في (الرحمن) فيصبح هذا كمالاً مطلقاً ﴿ادْعُواْ الله أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾[٢]، سواء (الله) أو (الرحمن) أو (الرحيم) وسائر الأسماء ﴿فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾، وهذه موجودة أيضاً في جميع صفات الحق تعالى، ولكونها على نحو الإطلاق، فلا حدود بين الاسم والمسمى وبين اسم واسم آخر، فهي ليست مثل الأسماء التي نطلقها على شيء ما باعتبارات مختلفة...[٣].

وعلى هذا فإن جميع أسماء الحق تعالى واجدة لجميع مراتب الوجود، فكل اسمٍ هو جميع الأسماء، فالأمر ليس أن الرحمن صفة واحدة أو اسماً واحداً، والرحيم اسم مقابل، وكذا الحال مع المنتقم، هذه لو كانت من

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

٢ ـ سورة الإسراء، ١١٠.

٣ ـ تفسير البسملة: ص ٨٩.

الأسماء فجميعها حاوية لكل شيء: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾ فجميع الأسماء الحسنى موجودة في (الرحمن) وموجودة في (القيوم) وفي (الرحيم)، وليس الحال أن أحدها يحكي شيئاً ما والآخر يحكي عن شيء آخر، فذلك يعني أن يكون الرحمن حاكياً لحيثية ما موجودة في ذات الحق تعالى، وغيره يكون حاكياً لحيثية أخرى، وبذلك تكون ذات الحق تعالى مجمعاً للحيثيات، وهذا محال في الوجود المطلق، الوجود المطلق هو (رحمن) بوجوده المطلق و (رحيم) بوجوده المطلق، و (رحمن) بتمام الذات و (رحيم) بتمام الذات، و (نورٌ) بتمام الذات و (الله) بتمام الذات، فلا تكون رحيميته شيئاً ورحمانيته شيئاً آخر..[1].

*****

تجلي وحدة جميع الأسماء

ويمكن أن يكون الاسم في ﴿بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ هو اسم مقام الذات، واسم (الله) هو ظهور الذات بجميع التجليات، اسم نفس هذا الظهور والتجلي الجامع، وكذلك (الرحمن) و (الرحيم) فهي ظهورات لهذا التجلي الجامع أيضاً، لا بمعنى أنّ رحمانة شيء ورحيمة شيء آخر، بل اعتبروا أن (الله) و (الرحمن) و (الرحيم) وهي ثلاثة أسماء لشيء واحد، كلها تجلي واحد لجميع الذات، فـ(الله) تجلي بتمام الذات وكذا (الرحمن) وكذا (الرحيم) وغير ذلك محال وإلا كان محدوداً ممكناً[2].

*****

---

١ ـ تفسير البسملة: ص ٩٣.

٢ ـ تفسير البسملة: ص ٩٥.

نظرة الوحدة والكثرة في الأسماء

ولا يشاء هداية الجميع أبداً فإن شؤون الحق كما تقتضي الهداية كذلك تقتضي الضلال، بل نصف شؤونه يترتب على الضلال كما يترتب النصف الآخر على الهداية.

قوله: ((بل نصف شؤونه.... إلخ))، لا يخفى أنّ سبق الرحمة على الغضب يقتضي أن يكون شأن الهداية غالباً وحاكماً على شأن الضلال؛ فلذا قال الشيخ في الفتوحات: بـ﴿بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ظهر الوجود[1]. وقال أيضاً: إن (أرحم الراحمين) يشفع عند المنتقم ويصير الأمر على مقتضاه، هذا بالنظر إلى التكثير، وإلاّ فبالنظر إلى التوحيد ففي كل الأسماء ينطوي الكّل، فهو أوّل من حيث هو آخر، وآخر من حيث هو أوّل، وفي كل جمال جلال، وفي كل جلال جمال، كما فصّلنا ذلك في بعض رسائلنا وشرحنا لبعض الأدعية[2].

*****

انطواء كل الصفات في الجميع

أقول: إنّ الصفات المتقابلة لاجتماعها في عين الوجود بنحو البساطة والتنزه عن الكثرة الكل مُنطو في الكل، وفي كل صفة جمال جلال، وفي كل جلال جمال، إلاّ أن بعض الصفات ظهور الجمال وبطونٍ الجلال وبعضها بالعكس. فكل صفةٍ كان الجمال فيها الظاهر فهي صفة الجمال، وكل ما كان الجلال فيه الظاهر فهو صفة الجلال .

---

١ ـ الفتوحات المكية: ج١ ص ١٣٣ .

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

(والبهاء وإن كان النور مع هيبة ووقار وجامع للجمال والجلال إلا أنّ الهيبة فيه بمرتبة البطون والنور بمرتبة الظهور، فهو من صفات الجمال الباطن فيه الجلال. ولمّا كان الجمال ما تعلق باللطف بلا اعتبار الظهور وعدمه فيه كان البهاء محاطاً به وهو محيط به) . وما ذُكر جارٍ في مرتبة الفعل والتجلي العيني حذواً بالحذو . فالبهاء ظهور جمال الحق، والجلال مختفٍ فيه، والعقل ظهور جمال الحق، والشيطان ظهور جلاله، والجنة ومقاماتها ظهور الجمال وبطون الجلال، والنار ودركاتها بالعكس[١].

*****

التفاوت بين الأسماء في الإحاطة والسعة

إنّ للأسماء الإلهية محيطية ومحاطيّة ورئاسة ومرؤوسيّة . فرُبَّ اسم إلهي يكون محيطاً بالأسماء الجماليّة كـ(الرحمن) ، ورُبّ اسم إلهي محيط بالأسماء الجلالية كـ(المالك) و(القهار) . ولا يكون في الأسماء الإلهية مرتبة الجامعيّة المطلقة وأحدية جمع الحقائق الإلهية اللطفيّة والقهريّة بطريق الجمع والبساطة، إلاّ لاسم (الله) ربَّ جميع الحقائق الإلهية ومفتاح مفاتيح الكنوز الغيبيّة، فهو الاسم المحيط التام الأعظم الأزلي الأبدي السرمدي . وغيره من الأسماء حتى الأمهات منها، لا يكون بهذه الإحاطة، على بعضها أقل وأكثر[٢].

*****

---

١ ـ شرح دعاء السحر: ص ٢٣.

٢ ـ مصباح الهداية: ص ٨١.

معنى محيطية ومحاطية الأسماء

[قال القاضي سعيد رحمه الله :] (هو [صلى الله عليه وآله وسلم] أبو البشر بالحقيقة، و إن كان من أبناء آدم أبي البشر بحسب الصورة، و العقل الذي هو النّور المُحمّدي صلى الله عليه وآله وسلم) .

قوله قدس سره : (هو أبو البشر بالحقيقة ... إلى آخره) :

اعلم وفّقك الله لمرضاته، و نوّر قلبك بتجلّيات أسمائه و صفاته أنّ للأسماء الحسنى الإلهيّة مُحيطيّة ومحاطية، و مشموليّة و شامليّة، فمنها ما له السلطنة المُطلقة، و المُحيطيّة التامّة على جميع الأسماء، كاسم (الله) المُستجنّ فيه الأسماء استجنان الفروع في الأُصول، و الأشجار في النواة، و منها ما هو دون ذلك، لكن له الإحاطة أيضاً على سائر الأسماء كالظاهر و الباطن و الأوّل و الآخر .

لست أقول: إنّ بعض الأسماء الربوبية فاقد لبعض الكمالات كما زعمه العادلون عن الطريق[1] كيف؟! و كلّها عين الذات الأحديّة[2] (جلّ برهانه) ، بل مُرادنا بطون بعض التجليات و الكمالات في بعضها و ظهور البعض في بعض آخر، فالرحمن ظاهر فيه الرحمة باطن فيه السخط و الغضب، و المُنتقِم ظاهر فيه الانتقام والسخط باطن فيه الرحمة و الغفران، كما أنّ المراد بصفات الجمال ما كان الجمال فيه ظاهراً و الجلال في حدّ البطون، و الجلال بالعكس، و إلاّ فجميع الأسماء و الصفات مُستجنّ فيها جميع الكمالات الوجوديّة، بل باعتبار استهلاك الكلّ في الذات الأحديّة، و فنائها في الجمال السرمدي، و ارتباطها بالوجود المُطلق لا افتراق بينهما .

---

١ ـ التوحيد (للصدوق) : ص ١٤٤ ح ٩، شرح المقاصد: ج٤ ص ٧٠.

٢ ـ التوحيد (للصدوق) : ص ١٤٤ ح ٩ و ص ١٤٥ ح ١٠ .

وبالجملة: لبعض الأسماء الحيطة التامّة و السلطنة الحقّة على سائرها، وبعضها لم تكن بتلك المثابة، ولازم كلّ اسم في الحضرة الأعيان الثابتة يُناسب ربّه و ملزومه ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾[1] [2].

*****

١ ـ سورة الإسراء، الآية ٨٤.

٢ ـ التعليقة على الفوائد الرضوية: ٤٧ ـ ٤٨.

النسبة بين الذات والصفات

غنى الذات عن الأسماء والصفات

[و] لمّا كان الاسم عبارة عن الذّات متعينة بتعين يصير منشأ لأثر، كان الغنى عن الأثر غنىً عن الاسم أيضاً ،كما أن الغنى عن الاسم غنىً عن الصفة التي هي مبدئه أيضاً، فهذا أحد معاني قول مولانا ومولى الثقلين (صلوات الله عليه وآله) : «**كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، وهو تعالى غني عن غيره اسماً أو صفة أو عيناً**»[1] [2].

*****

مقام الذات هو مقام لااسم ولا رسم

حتى أن كلمة (هو) المشار به إلى غيب الهوية من الأسماء الذاتية، فإنّ مقام الذّات لا إشارة إليه أصلاً، فلا إسم ولا رسم ولا إشارة، فكلّما تعقّل عاقل أو أشار إليه مشير فهو تعيّن من تعيناته، واسم من أسمائه، ومظهر من مظاهره، فهو هو، وهو غيره[3].

---

١ ـ نهج البلاغة: ص ١٥ الخطبة الأولى .

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ١٥٢ .

٣ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٥٤ .

عدم قابلية الوجود المطلق للإشارة

متنٌ: (فللوجود المطلق اعتباران أحدهما: من كونه وجوداً فحسب وهو الحق)[١].

قوله: (وهو الحق).

أيضاً للتّفهيم وإلاّ فبمجرد الإشارة إليه يتنزل من مرتبة الوجود من حيث هو إلى المرتبة التالية الأحدية الغيبيّة، فضلاً عن توصيفه بأنّه الحق، فإنّه من الأسماء الذاتيّة، فتبصّر[٢].

*****

عدم اعتبار الصفات في الذات من حيث هي

وأمّا الذات من حيث هي فلا يعتبر فيها الأحديّة ولا الواحديّة ولا سائر صّفات الحقيقة، وإسقاط كافّة التعينات والاعتبارات راجعة إليها لا إلى الأحديّة، فإنّ فيها اعتبار الأسماء الذاتية[٣].

****

امتناع ظهور الذات الأحدية الغيبية

[قال:] (وإنّ هذه الحضرات هي خزائن مفاتيح غيبه....).

لا يخفى أنّ الخزائن المذكورة والحضرات الموصوفة هي الحقائق المستحبّة في الحضرة الأحديّة لا المفروضات العقليّة، حتى أنّ حضرة الامتناع هي الحقيقة الحقّة التي لا يمكن ظهورها في مرآة من المرائي

---

١ ـ المتن لابن عربي.

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٩٤.

٣ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٧٩.

؛لقصور المرائي ونقصانها، فهي باطنة لم تظهر إلاّ بأسمائها وصفاتها، وهي حضرة الذات، والغيب الهويّة الأحديّة غير المتجلية في مرآة من المرائي، وليست حضرة الامتناع هي المفروضات العقليّة والوهميّة، فإنّها ليست من قبيل الحقائق والمخزونات إلاّ تبعاً، فعلى هذا كانت حضرة الإمكان هي الأعيان الثابتة الممكنة الظهور ولو في العقول والأوهام كاجتماع النقيضين وشريك الباري، وحضرة الامتناع هي الذات الأحديّة الغيبيّة الغير الممكنة للظهور، فاعرف واغتنم[١].

*****

عدم ارتباط الأسماء والصفات بمقام غيب الذات

إن الأسماء والصفات الإلهية أيضاً غير مرتبطة بهذا المقام الغيبي، بحسب كثراتها العلميّة، غير قادرة على أخذ الفيض من حضرته بلا توسّط شيء، حتى اسم (الله) الأعظم بحسب أحد المقامين الذي كان استجماعه للأسماء استجماع الكل للأجزاء، وبالتالي فمقام ظهوره في مرائي الصفات والأسماء، فإنّ بينها وبينه حجاب نوري مقهور الذات ، مندكّة الإنية في الهويّة الغيبيّة ، معدوم التعيّن ، غير موصوف بصفة. وهذا مقام آخر للاسم الأعظم والحجاب الأكبر. وهذا هو الفيض الأقدس من شوائب الكثرة والظهور، وإن كان ظاهراً بحسب مقامه الأول؛ كما يأتي بيانه إن شاء الله[٢].

*****

كل ما يظهر في العالم من أصحاب الصناعات ناشئ من حقيقة الاسم

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٨٢ ـ ٨٣.

٢ ـ مصباح الهداية: ص ١٦ .

الذي يظهر على ذلك الصانع، مثلاً: العلم يحصل في أذهان المتعلمين القيمومة اسم العلم الذي ظهر في المُدرّس، وكذلك في مهنة الساعاتي الذي ظهر لجهة اسم العليم الذي كان في الصانع والساعاتي، وكذلك الطبيب الذي يعالج جسم المريض فإن صحة المريض من اسم العليم الذي ظهر على الطبيب .

الأسماء مبدأ أثر الموجودات، والذات مبدأ أثر الأسماء

وبالجملة، فإن الذات (ذات الممكن) من حيث الذات لا تأثير لها إلا أن تكون تحت قيمومية أحد الأسماء، فالذات خالية من الأسماء ولا تأثير لها .

بعد تمهيد هذه المقدمة يقال: من مراتب الذات مرتبة (أنه لا رسم ولا اسم له) وتلك مرتبة الأحدية وغيب الغيوب، وصرف الوجود وحقيقة الوجود التي لا تقبل الإشارة إليها، ولا يوجد لهذه المرتبة علامة في العالم، بل هي بحت وصرف، ومرتبة أخرى هي مرتبة بروز الأسماء وظهور الصفات، وهذا التجلي الذي ملأ العالم من أشعة نور الوجود، وهذا التجلي الذي وصل لمعانه إلى أعماق الذرات، وكل ذرة هي آية له، وآية الشيء هي ليست سوى ذلك الشيء وليس لها استقلال بذاتها، لذا لو كان للآية شيء من ذاتها لم تكن آية، فالعنوان فانٍ في المعنون والظل في ذي الظل، كما أن الآية فانية في ذي الآية .

والحاصل، فالشمس التي أضاءت هذا العالم لم تُفض هذه الإضاءة من ذاتها؛ لاستحالة إعطاء النورانية بذاتها بدون الحيثية النورانية، وبدون كونها منبعاً للنور؛ لأنه لابد من السنخية بين المفيض والفيض. إذاً بقيد (كونها منبعاً للنورانية) أنارت وسطعت على أسطح هذه الأجسام، بناءً على هذا ففي الشمس أصل الذات ولحاظ (كونها منبعاً للنور) حيث ترى أن منها وصل

النور إلى هذا العالم، وهذا التمثيل بالشمس فقط للتقريب إلى الذهن، وإلاّ فأين الثريا من الثرى .

كذلك في أصل حقيقة الوجود هناك أصل الوجود، الذي- وبملاحظة- هو منبع هذه الفيوضات والأنوار الحقيقية للوجود، وفي مرتبة أصل الذات هو غيب الغيوب .

وفي مرتبة أخرى- وبملاحظة- أنها منبع الصفات هي صفات ذاتية، وبملاحظة أن الوجودات آية ومثال وتجلي له، وبواسطة قيمومية الأسماء ترسّخت هذه الأمثال العالمية والقادرية من حيث الأوصاف فهي أوصاف فعلية، وهذه الوجودات فعل الله، وتجلي الحق تعالى بتجلي الأسماء، وهذه التكثرات من العين كيف لا وهي من شدة النور خفية، ومن شدة الظهور غير مرئية، وجميع العالم هو ظهور الأسماء .

هذا هو الذي قال المرحوم السبزواري عنه: (الحدوث الاسمي) واعتبر الوجود وجهة ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾[1]، فالوجه يعني ذي الوجه، وأما المثال والعلامة فليس غير صاحب المثال، طبعاً بتنزلٍ مّا الظل الحيثيتي ليس له غير ذي الظل، وفي ذات الوقت هو ليس عين ذي الظل. هذا هو قول أمير المؤمنين عليه السلام : «داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عن الأشياء لا بالمباينة»[2]، «وله بينونة لا بينونة عزلة بل بينونة صفة»[3]، فالعالم هو ظهور الأسماء وليس خلق الستار إلا صاحب الاسم .

لقد شغلتنا تجليات الآيات عن ذي الآية، ونعوذ بالله أن يكون الشفعاء

---

١ ـ سورة البقرة، الآية ١١٥ .

٢ ـ التوحيد (الصدوق) : ص٣٠٨ ب٤٣ ح٢ ، وأيضاً ص٧٣ ب٢ ح٢٧ .

٣ ـ الاحتجاج: ج١ ص٢٩٩ .

هم الخصماء، فالصاحب بالجوار ونحن مهجورون، فندعو أن تزول هذه الغشاوة عن القلب وترتفع عن الوجه فنرى ذي الوجه، ﴿هُوَ الأَوّلُ وَالآخر والظَاهِرُ والْباطِنُ﴾[1]، ﴿الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْض﴾[2]، هو نور التجلي الذي سطع وتجلّى للمظاهر، فرأينا السماء والأرض و الزمان، وسطع على حقائق السماوات فتنوّرت السماء بنور الوجود وإلاّ فلا سماء ولا أرض ولا جسم ولا روح.

لب بام آمدي وقاليچه تكاندى

قاليچه گرد نداشت خودت را نمايانده‌ى[3]

فالسماء ليس لها نور من ذاتها والأرض ليس لها نور من ذاتها، وهذا نور الأسماء الذي سطع، والكثرة إنما هي في ظهور الأسماء وإلاّ فالجميع من مصدر واحد، وهذا ما يقوله الإمام الباقر عليه السلام في أدعية أسحار ليالي شهر رمضان المبارك: «اَللّهُمَّ إِنّي أَسْأَلُكَ مِنْ أَسمائِكَ بِأَكْبَرِها»[4]، هذا نور اسم العظيم الذي تجلّى في العالم الفعلي، وأعظم منها الاسم الأعظم.

فما قيل إلى الآن في باب الحدوث الاسمي فهو مبني على ذوق الحكماء، وطريقة الحكماء طريقة تعقّلية.

استهلاك الكثرات في وحدة الذات ونفي الصفات

وأما بناءً على الطريق العرفانية التي هي طريقة الذوقيات والرياضات

---

١ ـ سورة الحديد، الآية ٣.

٢ ـ سورة النور، الآية ٣٥.

٣ ـ معنى البيت: أتيت فوق السطح لتنفض غبار السجادة، فالسجادة لم يكن بها غبار وإنما أظهرت نفسك.

٤ ـ إقبال الأعمال: ص ٣٤٦ دعاء البهاء (من أعمال السحر في ليالي شهر رمضان).

الروحية والنفسية، فالظاهر أن المرحوم السبزواري أخذ هذه الطريقة في باب الحدوث الاسمي، وتفصيل المطلب: إننا حينما نفتح أعيننا الطبيعية في عالم الطبيعة هذا نلاحظ الطبيعة المتكثرة بعين الكثرة الطبيعية، فنحن مبتلون بالشرك الذاتي ولا علم لنا بالتوحيد الذاتي، وكذلك نبتلى بالشرك الفعلي ونكفر بالتوحيد الفعلي، وأيضاً نصير ملحدين في كفر الصفة ووصفة الواقع وتوحيد الصفة .

وهذا ما نقوله أنا وأنت وذاك: أنا عالم، أنا قادر، هو قدير، هذا قادر، هذا قدير، ذاك عالم، ذاك قدير، أنا فعلت، هو فعل، هذا فعل، وذاك فعل . نعم، إذا شاهد الإنسان عالم الطبيعة المتكثرة بعين الطبيعة المتكثرة هذه من نافذة الطبيعة فقد أصبح مشركاً، وغير الحق فهو يرى التكثير، ولكن لو أغمض هذه العين وفتح العين الأخرى وحلّق عن هذه الطبيعة ووجّه نور بصر النفس إلى العالم الأعلى، فإنه يرى عالم البرزخ وعالم المثال، وعندما يطأ موجودات هذا العالم فجأة ترجع عين بصيرة النفس، وإذا أراد ذلك فبإمكانه العروج إلى العالم الشريف واللطيف، وفي ذلك العالم يرى الموجودات اللطيفة بالعيان لا بالتعقّل، كما يرى في النوم والتخيّل الصور، والذي بينهما تفاوت .

طبعاً في النوم تجرّدت النفس مقداراً ما عن التعلقات الجسمانية فشاهد حقيقة صور العالم بعين النفس، وترتسم صورٌ من عالم المعنى في القوة المشتركة، ولكن في التخيّل فإن النفس حصلت على قدرة خَلق الصور، فترجعها إلى صفحة الحس المشترك .

إذاً فتعقّل عالم المثال بطريقة الحكماء- ذوو الاستدلال- بأن يأخذوا الضرورية الأولية، وبمقتضياتها يثبتون عالم المثال، وأهل العرفان بشهامة النفس ينالون عالم المثال بإخراجه من تحت الحجاب ومن لفافة الطبيعة .

بناءً عليه، فالشخص الذي ليس لنفسه قوة التحليق أكثر من هذا، وإذا استطاع إبليس ـ الذي همّه وغمّه أن لا يصل الإنسان إلى التوحيد ـ أن يقتلع جناحي النفس ولم يسمح لها بالتحليق أكثر من هذا، ففي هذه الصورة يبقى في هذا العالم ويقنع بهذه المكاشف ويسعد، كما نبقى نحن في عالم الألفاظ والحروف، وتوحيدنا ليس شيئاً أكثر من سلسلة تصورات وحلقات استدلال وبراهين دورية وتسلسلية، وقنعنا واكتفينا بهذه الألفاظ في باب التوحيد، في حين أننا غافلون عن المعنى، إذا كان جناحا نفسٍ في القوّة كالشياهين فإن هكذا نفس ترى تلبيسات الأبالسة وتصل إلى عالم العقل وتشاهد العقول الكلية والنفوس الكلية، وتشاهد بعين العيان النفسي والعقلي عالم العقل، وإذا تقابلت مع حراس عالم المعنى وعالم الحق أيضاً، وتعب مركب النفس هنا في هذه المرحلة، ولم يستطع جناح العقل أن يحلّق حراً، فإنه يبقى مشركاً في هذه المرتبة، فإذا تخطّى هذا العالم أيضاً ورأى ذلك العالم آية ليس لها إلا العلامة والظل الباقي والظاهر الذي يعكس ما في الباطن، فإنه يصل إلى عالم الأسماء والتجليات الأسمائية المتجلية بتجليات الأسماء .

هذا ما يقول عنه العرفاء: العلماء آية اسم عالمية الحق تعالى، والملوك علامة اسم قاهريته، وإذا توقفوا في علامة التجليات الأسمائية هذه يبقون في مرتبة الكثرات الاسمية ولا يصلون إلى توحيد الذات والصفات والأسماء، ويبقون محجوبون عن جمال الجميل المعشوق، منشغلون بالنظر إلى أنوار التجليات الأسمائية، وإذا لم تصبح النفس قوية لتجتاز هذا العالم، وكانت طالبة للرحمة، فهنا تتوجّه إلى عالم اسم الرحيمية والرحمانية، وإذا لم تكن تخاف فإنها تضطرب في اسم القهّارة والمنتقم، وإذا كانت عاشقة لجمال الجميل بصدق فهنا تجتاز اسم المحاط وتصل إلى اسم المحيط،

يعني من اسم الرحيمية إلى اسم الرحمانية، ومن اسم الرازقية إلى الخالقية... وهكذا، حتى تصل إلى الاسم الجامع (الله) فإذا اجتازت هذه أيضاً فقد انتهت الكثرات أجمع، فلا ترى بعد أسماءً ولا رسماً، لا عالم العقل ولا عالم المثال، لا عالم النار ولا عالم الجنة، لا عالم الجسم ولا عالم الطبيعة، فتغفل عن الظل وتصل إلى ذي الظل، وتصير والهة لجمال الجميل ذو الآية، وتصير موحدة ومن أهل التوحيد .

معنى التوحيد الحقيقي

حينئذ فقد أزالت الكثرات فيصير العالم عالم الوحدة، فيتلألأ جمال الجميل المحبوب وتنتشر رائحة المحبوب من كل شيء. هذا معنى قول مولى الموحدين الإمام أمير المؤمنين عليه السلام : «**وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**»[1] حيث يرى المحبوب بالعيان ويجتاز الكثرات التي هي غير المحبوب والمعشوق، فالاسم غير المحبوب والصفة غير المعشوق، ومنافية لاشتغال الحبيب والعاشق بالمحبوب والمعشوق .

هذا هو معنى كلام مربّي أهل التوحيد، لا ما قالوه في معناه في مسألة العالم بأن يُرجع مفهومه إلى عين الذات؛ كي تكون الذات والصفة عينية، فهذه صرف مفاهيم ونسج خيال، حيث إن الإنسان لا يتصور بعد نهاية كل هذه سوى مفهوم واحد لا أكثر. غايته أنه يقول بموجود واحد ينطبق عليه هذا المفهوم، في حال أنه لم يحصل من هذا غير التعقّلات، وهذا أسلوب أصحاب البراهين . وهنا استدلال وقاعدة أهل الاستدلال محكمة وثابتة .

---

١ ـ نهج البلاغة: ص ١٥ الخطبة الأولى .

إذاً فالشخص الذي هو من أهل الكشف والشهود تخطى الكثرات فهو غافل عن كل شيء إلا (هو)، ولا التفات له إلى غير المحبوب، وإذا التفت إلى الغير ـ ولو أن ذلك الغير علامة المحبوب ـ فذلك مناف لمقامه، من هنا حين نظر آدم عليه السلام إلى الأسماء ـ في حين أن الحق أنه فقط يرى جمال المحبوب لا غير ـ فبصرف عدم التوجه لذي الآية والتوجه إلى الآية وعالم الأسماء، علا نداء المحبوب وأعلن في العالم أن العاشق أخطأ، ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾[1]، فكَشف خطأ العاشق، وأنه لماذا صرفت نظرك عن المحبوب؟! وصارت هذه خطيئة آدم.

هذا، لأنه هجر عن المحبوب فابتلي بالهجران التام، فأسقط إلى عالم الطبيعة الذي هو نهاية مرتبة تجلي المحبوب، ولو أن عدم الالتفات إلى الحبيب عن طريق العلاقة بالمحبوب؛ لأنه اسم المحبوب، فقد التفت إليه ولكنها أيضاً خطيئة، كما أن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم كان ـ مع أنه جاء للعالم بأمر المحبوب؛ كي يربّي الصغار غير المربَّين، ومع أن هذا النزول كان طاعة للمحبوب ـ في ذات الوقت يستغفر في اليوم سبعين مرة، وكان يقول: «**أستغفر الله**»[2].

التجلي الاسمي أول مرتبة للتكثر

الخلاصة، فأول مرتبة بها تكثر فهي التجليات الاسمية، والحدوث الاسمي بعد أن «**كان الله ولم يكن معه شيء**»[3]، و (كان) ليست بمعنى أن

---

١ ـ سورة طه، الآية ١٢١.

٢ ـ الكافي: ج ٢ ص ٥٠٤ كتاب (الإيمان) باب (الاستغفار) ح ٥.

٣ ـ الكافي: ج١ ص ٩٠ كتاب (التوحيد) باب (الكون والمكان) ح ٧، كنز العمال: ج ١٠ ص ٣٧٠ ح ٢٩٨٥٠.

الزمان الماضي مأخوذ فيها حتى نقول: زمان مضى كان الله ولم يكن شيء، بل إنّ (كان) هنا منسلخة عن الزمان، وبمعنى سبقٍ مّا، لا السبق كما قال الآخوند رحمه الله في الكفاية: كل ما ينسب لله من أوصاف فهي منسلخة عن الزمان[١].

والحاصل، «كان الله ولم يكن معه شيء» يعني لم يكن معه شيء ولا رسم ولا اسم ولا صفة ولا تعيّن. إذاً فالأسماء والرسوم والصفات حادثة من مرتبة الأحدية، وكل ما جاء من الاسم والرسم وصار حادثاً لم يكن موجوداً يعني بهويّته وحقيقته لم يكن شيئاً مستقلاً، بل وليس شيئاً، كما أنه فعلاً ليس شيئاً، وما سيأتي أيضاً ليس شيئاً، كما أنه فعلاً ليس شيئاً.

فجميع هذا الذي يفعله غيره، وسيحصل على هذه العلامة أيضاً، وعندما يرجع كل شيء إلى الملك الديان سيكون محواً ومطموساً، ومنمحياً، كما قال الإمام زين العابدين عليه السلام: «وضلت فيك الصفات، وتفسخت فيك النعوت، وحارت في كبريائك لطائف الأوهام»[٢].

وقال سيد الأولياء عليه السلام: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[٣]، يعني أن كمال التوحيد أنه لم يَرَ الصفات، والأسماء أيضاً صارت محواً، والعين لا ترى وجهاً غير ذات وغير جمال المحبوب.

فكلام الإمام عليه السلام هذا إشارةٌ إلى هذا المذاق العرفاني لا إلى ما قاله السبزواري من أن القيامة الكبرى تعني مصير الكل إلى الملك الديّان[٤]؛

---

١ ـ كفاية الأصول: ص٧٦ ـ ٧٨.

٢ ـ الصحيفة السجادية: دعاء ٣٢ (دعاؤه بعد الفراغ من صلاة الليل).

٣ ـ نهج البلاغة: ص ١٥ الخطبة الأولى.

٤ ـ شرح المنظومة (قسم الحكمة): ص ٨٣.

لأن المناسب لذلك ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[١]، و ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، كما أنه يحصل التكثر من الإنسان الكامل الذي هو العقل الأوّل والنور الأوّل، «أول ما خلق الله العقل»[٢]، «أول ما خلق الله نوري»[٣]، كذلك للغاية والنهاية التي تنتهي فيها الكثرة، هي الإنسان الكامل.

والحاصل، فالمرحوم السبزواري فهم واقتبس من القرآن اصطلاح الحدوث الاسمي كما في قوله ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم﴾[٤] حيث سمّى الوجودات المختلفة ـ التي هي من مرتبة وصقع الحق تعالى ـ ماهيات، في حين أن الماهيات كثرة، ولم تكن شيئاً، ولم يعطها الله السلطنة والاستقلال، بل كلها عدم، والحق هو تعالى. هذا ما قال علي عليه السلام: «توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عُزلة»[٥].

طبعاً أمير المؤمنين عليه السلام بمنزلة (أبو العقل) كما أن آدم عليه السلام (أبو البشر) إلا أنه من حيث أديم الأرض هو أبو البشر، ولكن بمعنى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء﴾ هو أبٌ روحاني.

صعوبة بيان الحقائق الإلهية

الخلاصة، فالذين خرجوا من ستار الغيب نورانيين ووقعوا بعيداً عن المحبوب ـ ولو بأمر المحبوب ـ فالحياة مع الأشخاص القشريين والبعيدين

---

١ ـ سورة غافر، الآية ١٦.

٢ ـ عوالي اللئالي: ج ٤ ص ٩٩ ح ١٤١، التفسير الكبير: ج ٢٩ ص ٧٤ سورة القمر، الآية ٧٤.

٣ ـ عوالي اللئالي: ج٤ ص ٩٩ ح ١٤٠، بحار الأنوار: ج١٥ ص ٢٤ ح ٤٤.

٤ ـ سورة النجم، الآية ٢٣.

٥ ـ الاحتجاج: ج١ ص٢٩٩.

عن المعارف صعبة بالنسبة لهم . وكما أن أفهام الأطفال لا تدرك المطالب التي وصل إليها الأستاذ العالم البصير بالدقة العقلية، فإفهام المعارف لهؤلاء الغافلين أيضاً صعب، اللهم إلا إذا أراد أن يبسط اللسان بالحقيقة، ويوصل شيئاً من المعارف إلى أفهام مسدودي الحواس، فإنهم يسمّونه مجنوناً؛ لأن المناسبة والسنخية ضعيفة جداً، لهذا السبب قال كليم الله عليه السلام : ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي﴾[1]، إلهي أصابت لساني لكنة؛ لأني إذا أردت أن أنقل لهم من المعارف فستتناثر إشراقات الحق عن لساني، وسيتلقاها عديمو الذائقة بمرارة، بناءً عليه، فلأن هارون هو الحد الوسط فهو يستطيع أن يتكلم معهم أفضل، ويعطيهم المعرفة بما يناسب محيط أفهامهم .

هذا الذي ترى عندما أراد الأئمة عليهم السلام أن يظهروا مع الله ما في الضمير قالوا في الأدعية: «اَللّهُمَّ إِنّي أَسْأَلُكَ مِنْ أَسمائكَ بِأكْبَرِها وَكُلُّ أَسْمائكَ كَبيرَةٌ، اَللّهُمَّ إِنّي أَسْأَلُكَ بِأَسْمائكَ كُلِّها»[2] إلى آخر دعاء سحر شهر رمضان، ودعاء أبي حمزة الثمالي، ودعاء كميل، أو قوله: «بِمَجْدِكَ الذي تَجَلَّيْتَ بِهِ لِمُوسى كَليمِكَ عَلَيْهِ السَّلامُ في طُورِ سَيْناءَ»[3]، وهكذا . والقرآن عندما يتكلم مع النبي تراه في مقام الحديث عن المعارف بأي نحو يبينها . إذاً من هنا يعلم أن القضية ليس بأن نأخذ العقيدة من العجائز ونستأنس بها، بل إن هناك رموز في البين .

بناءً عليه، فما يقوله البعض: أن هذه الفلسفة أخذت من اليونان، غلط، فمتى تكلم فلاسفة اليونان عن هذه المعارف، ومن الذي وجد طريقاً لهذا

---

١ ـ سورة القص، الآية ٣٤ .

٢ ـ إقبال الأعمال: ص ٣٤٦ دعاء البهاء (من أعمال السحر في ليالي شهر رمضان) .

٣ ـ مصباح المتهجد: ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ دعاء السمات .

الكلام في كتبهم؟! فهذا الكلام لم يكن في كتبهم ولن يكون، فأفضل كتبهم الفلسفية (أثولوجيا) الذي به شيء مختصر عن المعارف وباقيه طبيعيات . نعم، (شفاء الشيخ) فلسفة يونانية، وليس فيه هذا الكلام أيضاً.

وأيضاً لا يظن أن السبزواري والحكماء الإسلاميين اخترعوا هذا الكلام من أنفسهم، بل إن هذا الكلام في الأدعية أكثر من المنظومة، والصحيفة السجادية، ونهج البلاغة، والقرآن منبع وعين وأم هذا الكلام. تعالوا نقارن المنظومة مع الأدعية لنرى في أي واحد منهما المعارف الحقة أكثر، فالمنظومة في موضوع واحد وإشارة إلى غرض واحد، أما الأدعية في مواضيع مختلفة وذات أغراض متعددة[1].

*****

غنى الحق تعالى عن التعينات وافتقارها إليه

(ويكون مستغنياً بحقيقته عن كل شيء وإن افتقر في تعيّنه الأسمى إلى حقائق الأشياء أو ظهوراتها، لكن بالشرطيّة لا بالعليّة، كما يفتقر إليه كل شيء في وجوده) .

قوله: (وإن افتقر في تعيّنه الأسمى...) .

أقول: هذا التعبير وقع في عبارة الشيخ الكبير في فصوصه أيضاً، وهو تعبير شائع، مع أنّه خلاف التحقيق، فإنّه تعالى في ظهوره الأسمائي بل الأفعالي لا يفتقر إلى شيء، بل الحقائق في ظهوراتها تحتاج إليه تعالى، فإن الإطلاق مقدّم في التحقيق على التعيّن، والفيض المنبسط مقدّم بالوجود على تعيّناته، بل التعيّنات موجودة بالعرض والظهور له ومنه وفيه، والتجلّي

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج١ ص ٧٨ ـ ٨٨.

العيني وإن كان في المرائي ولكنّه مقدّم عليها، وهذا من الأسرار التي لا يمكن إفشاء حقيقتها والتصريح بها، فالعالم خيال في خيال ، ووهم في وهم، ليس في الدار غيره ديّار، تأمل تعرف[١].

*****

انعكاس ظهور الذات من غيب الهوية

الحمد لله الباسط ببهائه على سكّان الملك والملكوت، والساطع بسنائه على قُطّان[٢] الجبروت واللاّهوت . تتجلى من غيب الهوية بجماله الأجمل، ولا حجاب له إلاّ جلاله، واختفى في ظهوره الأظهر، ولا ظهور لشيء إلاّ جماله . ظهر بذاته من عين الجمع في مجالي صفاته، وبصفاته من الكنزيّة المخفيّة[٣] في ملابس آياته، ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾[٤] والأرواح، وشهود الأشباح[٥].

*****

تنزّه ذات الحق تعالى عن التجليات والإشارات

اعلم ـ أيها السالك سبيل المعرفة والتوحيد، والعارج معارج التنزيه والتجريد ـ أن الذات المقدسة للحق تعالى من حيث هي منزّهة عن التجليات الظاهرة والباطنة، ومبرّأة عن الإشارة والاسم والصفة والرسم،

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٩٨.

٢ ـ جمع قاطن أي ساكن، والجمع سُكّان.

٣ ـ إشارة إلى الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف» ـ التفسير الكبير (الفخر الرازي) : ج٢٨ ص ٢٣٤ في آخر بحث تفسير الآية (٥٦) من سورة الذاريات .

٤ ـ سورة الأنعام، الآية ٥٩ .

٥ ـ شرح دعاء السحر: ص ٣ (المقدّمة) .

فأيدي آمال أهل المعرفة قاصرة عن ذيل كبريائه، وأرجل أصحاب القلوب في السلوك راجلة عن الوصول إلى بلاط قدسه ، إن غاية معرفة الأولياء الكُمَّل : «ما عرفناك» ، ونهاية سير أصحاب الأسرار : «ما عبدناك»[١].

ورئيس سلسلة أهل المعرفة وأمير أصحاب التوحيد عليه السلام يقول في هذا المقام الرفيع: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[٢] وإمام أهل السلوك وسيد الساجدين والعارفين يترنّم في هذا الجناب المنيع: «ضلّت فيك الصفات، وتفسّخت دونك النعوت»[٣] وأصحاب السلوك العلمي والاصطلاحات يسمّون الذات المقدسة الغيب المصون ،والسر المكنون، وعنقاء المغرب، والمجهول المطلق، ويقولون:

إن الذات بلا حجاب الأسماء والصفات لن تتجلى في مرآة في المرائي، ولن تظهر في نشأة من نشآت الوجود، وفي عالم من عوالم الغيب والشهود ولكن على حسب ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٤].

مظاهر ومجالي الغيب المصون والسر المكنون

إن للذات المقدسة أسماء وصفات، وشؤونها جمالية وجلالية، ولها أسماء ذاتية في مقام الأحدية الذي هو مقام الغيب، ولابدّ أن يقال لتلك الأسماء: الأسماء الذاتية، وبتعيّن الأسماء الذاتية يتجلى بالفيض الأقدس، وبهذا التجلي في كسوة الأسماء الذاتية يتعيّن ويظهر مقام الواحدية وحضرة الأسماء والصفات ومقام الألوهية، فعلم أنه بعد الذات المقدسة من حيث

---

١ ـ إشارة إلى ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله : «ما عرفناك حق معرفتك، وما عبدناك حق عبادتك» .

٢ ـ نهج البلاغة: ص ١٥ الخطبة الأولى.

٣ ـ الصحيفة السجادية: الدعاء ٣٢ (دعاؤه بعد الفراغ من صلاة الليل) .

٤ ـ سورة الرحمن، الآية ٢٩.

هي، ثلاث مقامات ومشاهد أخر:

مقام الغيب الأحدي، ومقام التجلي بالفيض الأقدس، ولعلّ العماء الواردة في الحديث النبوي تكون إشارة إليه[١]، ومقام الواحدية الذي هو الاسم الأعظم بأحدية الجمع، ومقام الأسماء والصفات بالكثرة التفصيلية، وتفصيل هذه المقامات يحتاج إلى بسط خارج عن مجال هذه الأوراق .

فبعد ما علمت هذه المقدمة ، نقول :

يمكن أن يكون (هو) إشارة إلى مقام الفيض الأقدس، وهو تجلي الذات، يتعيّن الأسماء الذاتية (الله) إشارة إلى مقام أحدية الجمع الأسمائية وهو حضرة الاسم الأعظم، و (أحد) إشارة إلى مقام الأحدية، وبناءً على هذا فالآية الشريفة في صدد إثبات أن هذه المقامات الثلاثة- مع أنها في مقام التكثير الأسمائي- متكثرة، لكنها في نفس الحال لفي غاية الوحدة على حسب الحقيقة ، وأن التجلي بالفيض الأقدس على حسب مقام الظهور فهو الله، وعلى حسب مقام البطون أحد .

ولعل (هو) يكون إشارة إلى مقام الذات ، وحيث هو إشارة غيبية فهو في الحقيقة إشارة إلى المجهول، والله أحد إشارة إلى مقام الواحدية والأحدية، فيعرف الذات التي هي المجهول المطلق بالأسماء الذاتية والأسماء الواحدية والصفاتية ، فهو في الحقيقة إشارة إلى أن الذات هي الغيب، وأيدي الآمال عنها قاصرة، وصرف العمر في التفكر في الذات موجب للضلال، وما هو مورد لمعرفة أهل الله، وعلم العالمين بالله هو مقام الواحدية والأحدية، فالواحدية لعامة أهل الله، والأحدية للخلّص من

---

١ ـ إشارة إلى قوله عليه السلام حين سئل عنه: أين كان ربنا قبل خلق السماوات والأرض؟ فقال: «كان في عماء» ـ عوالي اللئالي: ج ١ ص ٥٤ فصل ٤ ح ٧٩ .

أهل الله[١].

*****

حجب الذات الدائمة

(ثمّ نرجع إلى الأعطيات فنقول: أنّ الأعطيات إمّا ذاتيّة أو أسمائيّة، فأمّا المنح والهبات والعطايا الذّاتيّة فلا تكون أبداً إلاّ عن تجلّ إلهي...) .

قوله: (إمّا ذاتيّة... الخ) .

اعلم أنّ الذات المقدّسة بما هيَ هي لا تتجلّى لمرآة من المرائي ولا تظهر في عالم من العوالم إلاّ من وراء حجب الأسماء، بل سائر الفواعل- غير ذات الباري- أيضاً كذلك، فالذّات دواماً محجوبة بحجاب الأسماء والصفات، فالمنح الذّاتيّة لم تكن من الذات بما هيَ هي بل منها بتعيّن الأسماء الإطلاقيّة كـ (اسم الله الأعظم) و (الاسم الرّحمن) بمقامه الجمعي، والمنح الأسمائي ما كانت منها بتعيّن الأسماء الأخر كـ (الرحمن) باعتباره الآخر والواسع وغيرها[٢].

*****

خفاء الذات في حجاب الأسماء والصفات

إن الأسماء والصفات الإلهية في الحضرة الواحدية، مع كونها مظهراً لهذه الحقيقة الغيبية والخليفة الإلهية ومظهرة إيّاها، حجب نورية عن حقيقتها كل حسب درجتها؛ فهي دائماً محتجبة في الأسماء والصفات، مختفية تحت أستارها؛ فهي مشهودة بعين شهودها، ظاهرة بعين ظهورها، مع

---

١ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٤٦٨ ـ ٤٧٠.

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٧٣.

اختفائها فيها وبها، لكون المطلق باطن المقيد ومحجوباً به، كما أن النور الحسّي، مع كونه مظهراً للسطوح، غير مشاهد بحقيقتها ونفسها، وكما أنّ المرآة مع كونها مظهرة للصورة المنعكسة فيها، محجوبة بها؛ فالصورة المرآتية مع كونها ظهور المرآة، مختفية فيها المرآة، وهي غير ظاهرة في موضع انعكاسها، مع كون الصورة هي المرآة الظاهرة بتلك الصورة. فالحقيقة الغيبية أيضاً، مع كونها ظاهرة بنفس ظهور الأسماء، مختفية فيها، وبها اختفاء المرآة في الصورة. فالأسماء والصفات من الحجب النورية التي وردت: «**إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة**»[1]. وهاهنا أسرار لا رخصة في إظهارها[2].

*****

حجب الذات النورانية والظلمانية

(أي وصف الحق نفسه بلسان نبيّه عليه السلام بالحجب الظّلمانيّة والنّوريّة كما قال: أنّ لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة).

قوله: (بالحجب الظّلمانيّة... إلخ).

يمكن أنْ يكون الحجب النّوريّة هي الحضرات الأسمائيّة التي هي حجاب طلعة الذات ونوريّتها، باعتبار ظهور الذات فيها، وكونها كوجه المرآة الصّقيل، وفي هذا الاعتبار الحجب الظّلمانيّة هي الأعيان في النشأة العلميّة والواحديّة، وظلمانيّتها باعتبار كونها كخلف المرآة.

---

١ ـ بحار الأنوار: ج ٧٣ ص ٣١ باب ١٠٠ ذيل ح ٢٦.

٢ ـ مصباح الهداية: ص ٢٨ ـ ٢٩.

أسباب ظهور الذات في مرآة الأسماء

ولولا الحجب الظّلمانيّة، التي هي بمنزلة زئبق خلف المرآة، ما ظهر الذات في الحجب الأسمائيّة؛ لشدّة نوريّتها، وكمال فنائها في الذّات، واضمحلالها تحت قهر كبريائه، فالحق ظاهر في الحجب النّوريّة باعتبار الحجب الظلمانيّة، ويمكن أنْ تكون الحجب النّوريّة هي ظهور الأسماء في النّشأة الظّاهرة، والأعيان الظّاهرة الخارجيّة هي الحجب الظّلمانيّة، باعتبار ما ذكرنا، فاعرف واغتنم[1].

*****

الحجب النورية للذات الأحدية

اعلم يا حبيبي ـ وفقك الله لمعرفة أسمائه وصفاته، وجعلك من المتدبرين في أسرار آياته ـ أنّ الأسماء الحسنى الإلهية والصفات العليا الربوبية حُجُب نورية للذات الأحدية، المستهلك فيها جميع التعيّنات الأسمائية، المستجن في حضرتها كل التجلّيات الصفاتيه[2]

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٦٨ ـ ٦٩.

٢ ـ هذا أيضاً بحسب بعض مقامات السالكين وإلاّ فهو شرك بحسب مراتب الآخرين، فإن (حسنات الأبرار سيئات المقربين)، فحقيقة الإيمان الخالص عن الشرك هو الاعتقاد بأنه (الظاهر الباطن الأول الآخر) فلا يكون اسم وصفة حجاب وجهه الكريم، ولا أمروا خلق نقاب نوره العظيم كما في دعاء عرفة: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِما هُوَ في وُجُودِه مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ!! أَيَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ ما لَيْسَ لَكَ، حَتّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ!! مَتى غِبْتَ حَتّى تَحْتاجَ إِلى دَليلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ!! وَمَتى بَعُدْتَ حَتّى تَكُونَ الآثارُ هِيَ الَّتي تُوصِلُ إِلَيْكَ!! عَمِيَتْ عَيْنٌ لا تَراكَ عَلَيْها رَقيباً»، صدق ولي الله المطلق (صلوات الله عليه).

فالعارف الحقيقي والمؤمن المنزّه من جميع مراتب الشرك من الأشراك العامية والخاصية من ←

فإنّ غيب الهوية والذات الأحدية لا يظهر لأحد إلاّ في حجاب التعيّن الاسمي .

مقام لا أسم ولا رسم، ومرتبة توصيف الحق تعالى بالصفات

ولا يتجلّى في عالم إلاّ في نقاب التجلّي الصفتي، ولا اسم له ولا رسم بحسب هذه المرتبة، ولا تعين له ولا حدّ لحقيقته المقدّسة، والاسم والرسم حدّ وتعيّن، فلا اسم ولا رسم له لا بحسب المفهوم

→

لم ير غيباً ولا شهوداً ولا ظهوراً ولا بطوناً إلاّ منه وله، وليس ما ورائه شيء حتى يختفي به، ولا غيره أحد حتى يكون حجاب وجهه ولا يكون الشيء حجاب نفسه.

سُئل عبد الرزاق الكاشاني عن الحلول والإتحاد، قال: كلاهما باطل، ليس في الدار غيره ديّار .

قال العارف الكامل المحقق البارع فخر الشيعة وشيخ الطريقة والشريعة القاضي سعيد الشريف القمي (قدس الله نفسه) في شرح حديث (رأس الجالوت) ما هذا لفظه: قال صاحب الفتوحات: اعلم أنّ العالم غيب ولم يظهر قط، وخالق الخلق هو الظاهر، ما غاب قط، والناس في هذا المسألة عكس الصواب، فإنهم يقولون: إن الله غيبٌ والعالم هو الظاهر، فهم بهذا الاعتبار في مقتضى هذا الشرك .

أقول: قد غفل هذا العارف عن الشرك اللاّزم من زعمه حيث حكم بظهور الحق وخفاء العالم وهو أيضاً من أنحاء الشرك الخفي، وأما الإيمان الحقيقي فهو الاعتقاد بأن الله هو الظاهر الباطن والشاهد الغائب، فهو الظاهر إذا طلبْته في البطون، وهو الباطن إذا تفحّصت عنه في الظهور، وهو المنزّه عنهما إذا طلبتهما بكليهما، وأن العالم ظاهر بالله خفي بذاته، فتعرّف فإنه باب عظيم في التوحيد . انتهى كلامه الشريف . [التعليقة على الفوائد الرضوية: ص ٦٨] .

أقول: بل حق المعرفة وكمال الإخلاص ومخ الحقيقة أن لا تصفه (جلّ وعلا) بالظهور والبطون الأولية والمتناهية، فإذا كان كل شيء ما خلا الله باطلاً وهالكاً فليس مبتدئية ومنتهائية أصلاً، فكمال المعرفة أن يعترف السالك بالعجز والقصور . (منه عُفي عنه) .

والمهية، ولا بحسب الحقيقة والهويّة، لا علماً ولا عيناً، وليس ورائه شيء حتى يكون اسمه ورسمه . سبحان مَن تنزّه عن التحديد الاسمي، وتقدّس عن التعيّن الرسمي . (والعالم خيال في خيال)[1]، وذاته المقدّسة حقيقة قائمة بنفسها، ولا تنكشف الحقيقة بالخيال، كما هو قول الأحرار من الرجال، فالمفاهيم الأسمائية كلها والحقائق الغيبية بمراتبها تكشفان عن مقام ظهوره وتجلّيه أو إطلاقه وانبساطه ، فالوجود المنبسط ومفهومه العام لا يكشفان إلا عن مقام إطلاقه .

قال الشيخ صدر الدين القونوي في (مفتاح الغيب والشهود): فللوجود اعتباران أحدهما نفس كونه وجوداً فحسب، وهو الحق، وأنه من هذا الوجه- كما سبقت الإشارة إليه- لا كثرة فيه ولا تركيب، ولا صفة ولا نعت، ولا رسم ولا اسم، ولا نسبة ولا حكم، بل وجود بحت . وقولنا: (وجود) للتفهيم، لا أنّ ذلك اسم حقيقي له، بل اسمه عين صفته وصفته عين ذاته[2]، انتهى ما أردنا نقله .

وقال العارف الجليل آقا محمد رضا القمشهاي قدس سره[3] في حاشية منسوبة إليه على مقدمات (شرح الفصوص ـ للقيصري) في جواب

---

١ ـ من الجمل المتداولة بين بعض أهل المعرفة . انظر: فصوص الحكم: ص ١٠٤ (حكمة نورية في يوسفيّة) .

٢ ـ مفاتيح غيب الجمع والوجود: ص ٢١ .

٣ ـ محمد رضا قُمشهاى المتوفى سنة (١٣٠٦ هـ) من مشاهير الحكماء والعرفاء، عُرف بتدريس المعارف الإسلامية خصوصاً الحكمة والعرفان، وعرف عنه إحاطته بمباحث ابن عربي والملاّ صدرا رحمه الله ، من آثاره العلمية: الخلافة الكبرى، وحاشية على تمهيد القواعد (لابن تركة) وشرح فصوص الحكم (بشرح القيصري) وشرح على الأسفار.

سؤال أورده على نفسه، وهو: أنه إذا انقسم الاسم إلى أسماء الذات وأسماء الصفات فلِمَ لا يكون له تعالى في مرتبة الأحدية الذاتية اسم ولا رسم، والذات في هذه المرتبة حاصلة وإن تتصف بالصفات .

(بهذه العبارة) إن رسم الشيء ما يميزه ويكشفه، فيجب أن يطابقه ليكشفه، والذات الإلهية لا تظهر ولا تكشف بمفهوم من المفاهيم ليكون اسماً له تعالى . فارجع إلى وجدان نفسك هل تجد مفهوماً من المفاهيم يكون ذلك المفهوم عين مفهوم آخر فضلاً عن المفاهيم الغير المتناهية الذي بإزاء كمالاته تعالى؟ كيف والمفهوم محدود وذاته تعالى غير محدود؟! فلا رسم للذات الأحدية أصلاً تقدست ذاته عن أن يحدّه حادّ، ويحيط به شيء من الأشياء الغيبية كالمفاهيم أو العينية كالوجودات، فالوجود المنبسط العام ومفهومه العام الاعتباري يكشفان عن إطلاقه لا عن ذاته الأقدس الأرفع الأعلى .

أما سمعت كلام الأحرار: أنّ العالم كله خيال في خيال، وذاته تعالى حقيقة قائمة بنفس ذاتها وينحصر الوجود فيها، انتهى[1] .

وهذا وإن كان في بعض فقراته نظر واضح، بل خروج عن طور الكلام والمقصود، وتنزّل عن مرتبة إلى مرتبة أخرى من الوجود، إلا أن في أخيرته شهادة لما أدعيت، بل برهان ساطع عليه .

هذا فإن أشرت بإطلاق الاسم في بعض الأحيان على هذه المرتبة التي هي في عماء وغيب، كما هو أحد الاحتمالات في الاسم المستأثر في علم غيبه، كما ورد في الأخبار وأشار إليه في الآثار الذي يختص بعلمه الله، وهو الحرف الثالث والسبعين من حروف الاسم الأعظم

---

١ ـ انظر: حاشية القمشه‌ای بعنوان (تحقيق در مباحث ولايت كلّيه) : ص ٩٥ .

المختص علمه به تعالى، كما سيأتي روايته إن شاء الله[١]، فهو من باب أنّ الذات علامة للذات، فإنه علم بذاته لذاته[٢].

*****

التجلي الأسمائي مفتاح باب الوجود

فإذا تلوت ما تلونا عليك حق التلاوة وقرأته حق القراءة، فاعلم أنّ الاسم عبارة عن الذات مع صفة معينة من صفاته، وتجلّ من تجلياته، فإن (الرحمن) ذات متجلية بالرحمة المنبسطة، والرحيم ذات متجلية بتجلي الرحمة التي هي بسط الكمال، والمنتقم ذات متعينة بالانتقام. وهذا أوّل تكثر وقع في دار الوجود، وهذا التكثر في الحقيقة تكثر علمي، وشهود ذاته في مرآة الصفات والأسماء، والكشف التفصيلي في عين العلم الإجمالي.

ضرورة وقوع التكثر الأسمائي

وبهذا التجلي الأسمائي والصفاتي انفتح باب الوجود، وارتبط الغيب بالشهود، وانبسطت الرحمة على العباد والنعمة في البلاد. ولولا التجلي الأسمائي كان العالم في ظلمة العدم، وكدورة الخفاء، ووحشة الاختفاء؛ لعدم إمكان التجلي الذاتي لأحد من العالمين، بل لقلب سالك من السالكين، إلا في حجاب اسم من الأسماء وصفة من الصفات. وبهذا التجلّي شهد الكُمَّل الأسماء والصفات ولوازمها، ولوازم لوازمها إلى أخيرة مراتب الوجود، ورأوا العين الثابت من كل

---

١ ـ انظر: شرح دعاء السحر: ص ٧٦.

٢ ـ شرح دعاء السحر: ص ٦٩ ـ ٧٣.

حقيقة وهويّة[١].

*****

الوسائط الضرورية للإفاضة

(لما كان وجود عيسى عليه السلام بالنفخ الجبرئيلي بلا واسطة أب بشري، وروحه فائضاً من الحضرة الإلهيّة بلا واسطة روح من الأرواح أو اسم من الأسماء، حصل في الوجود الخارجي متّصفاً بالصفة الإلهيّة وهو إحياء الموتى).

قوله: (أو اسم من الأسماء...).

أي اسم خاصّ من الأسماء، بل بتوسط الاسم الجامع، وإلاّ فالفيض من الحضرة الإلهيّة بلا توسط اسم مطلقاً غير مفاض، فإنّ الذات من حيث هي بل من حيث مقامها الأحدي غير مربوط بالخلق، ولم يكن منشأً للآثار والفيوضات، وقد أشبعنا التحقيق في ذلك في رسالتنا الموسومة بمصباح الهداية[٢].

*****

علة اختلاف الأسماء في انعكاس وجه الحضرة الغيب

[و] كما أن الصور المنعكسة في المرائي الحسّية تتشكل بشكلها من الاستدارة والاستقامة، وتتلوّن بلونها من الحمرة والصفرة وغيرها، وبحسب كدورتها وصفائها تختلف الصورة، اختلافاً بيّناً، مع أن تلك الاختلافات لم تكن في ذي الصورة، وتكون بحسب اختلاف استعدادات المرائي، [فـ]

---

١ ـ شرح دعاء السحر: ص ٦٩ ـ ٧٣.

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ١٨١.

كذلك وجه الحضرة الغيبية والهوية العمائية المنعكسة في المرائي الأسمائية والصفاتية مع عدم تعيّنها بنفس ذاتها؛ لعدم ظهورها بذاتها تتعين بتعينات الأسماء والصفات، وتتلوّن بلونها، وتتجلى فيها بمقدار صفائها، وتظهر فيها حسب استعداداتها؛ فتكون مع (الرحيم) رحيماً، ومع (الرحمن) رحماناً، ومع (القهار) قهاراً، ومع (اللطيف) لطيفاً، إلى غير ذلك من الجلال والجمال[١].

*****

صرف الكمالات وعين الأسماء الجمالية والجلالية

اعلم أنه قد تقرر في محلّه أن حقيقة الوجود، عين جميع الكمالات والأسماء والصفات، كما أن الوجود الخالص المحض عين الكمال المحض الخالص . ولهذا حيث إن الحق المتعال جلّ شأنه يكون وجوداً صرفاً، فهو كمال صرف، وأنه سبحانه عين جميع الأسماء والصفات الجمالية والجلالية . وفي الحديث: (عِلْمٌ كُلُّهُ، قُدْرَةٌ كُلُّهُ)[٢] [٣].

*****

حضور أسماء وصفات الذات عين حضور الذات لدى الذات

إن الأسماء والصفات ولوازمهما من الأعيان الثابتة ولوازمهما ولوازم لوازمهما إلى آخرها، بل الفيض المقدس والظل المنبسط بوجه، حاضرة لديه بتصور ذاته، ومنكشفة لديه بانكشاف ذاته لذاته

---

١ ـ مصباح الهداية: ص ٢٨.

٢ ـ تقدم أن الملا صدرا نسبه إلى الفارابي، انظر: الأسفار الأربعة: ج ٦ ص ١١٨ .

٣ ـ الأربعون حديثاً: ص ٤٥١.

بلا تكثر وتعيّن، فإن الاسم عين المسمى، وصورة الاسم- أي الأعيان- عين الاسم والمسمى، والظل المنبسط عين الحقيقة الإلهية ومستهلك فيها، لا حكم له أصلاً ولا استقلال. والتعبير باللازم والاسم والمفهوم إلى غير ذلك من الألفاظ والعبارات مقام التعليم والتعلّم، والمكاشفات والبراهين تخالفه، والمشاهدات وعلوم الأذواق تعانده .

ألا أن ثوباً خيط من نسج تسعة
وعشرين حرفاً من معاليه قاصر

بل ليس فهم هذه الحقائق بالبراهين المشّائية والقياسات الفلسفية والمجادلات الكلامية .

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود[1]

ونِعْمَ ما قال العارف الشيرازي قُدِّسَ سِرُّهُ :

مدعی خواست که آید به تماشا گه راز
دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

---

١ ـ شعر لجلال الدين الرومي، مثنوي معنوي: ١٠٣ ، دفتر اول، بيت ٢١٢٨ .

ومعناه ـ بالنظر إلى البيت الذي قبله ـ: إن الذين يستدلون على المطالب العالية خطأً، يسيرون بأرجل خشبية، ومعلوم أن الأرجل الخشبية لا يمكن الاعتماد عليها .

عقل ميخواست كز آن شعله چراغ افروزد

برق غيرت بدرخشيد و جهان بر هم زد[١]

وهذا العلم مختص بأصحاب القلوب من المشايخ المستفيدين من مشكوة النبوة ومصباح الولاية بالرياضات والمجاهدات[٢].

*****

اعتبارية اختلاف الذات والأسماء

أسماء الذات تفترق في الاعتبار فقط؛ لأنها في الواقع تحقق واحد، غايته أننا في الاعتبار الذي ننظر فيه إلى الذات فنحن لا ننظر إلى الأسماء والصفات، وفي المرتبة الأخرى. باعتبار أننا نرى هذه الذات بنحو تكون جميع الأشياء مكشوفة لها فنقول عنها إنها عالم، ونطلق العلم، وهكذا الحياة والقدرة وغيرها أيضاً.

طبعا ليس اعتبار الأسماء اعتباراً كاعتبار الأنياب للأغوال، عندما نلاحظ الذات مع قطع النظر عن كشف الأشياء ولها تمام الحيثيات الوجودية، وحاكيته عن جميع الأشياء، ومرآة جميع الحيثيات الوجودية، نقول إنها مرتبة الذات، وعندما نلاحظ الذات بلحاظ أن لها تمام الحيثيات الوجودية وحاكية عن جميع الأشياء وتكشف جميع الموجودات من حيث كمالاتها

---

١ ـ البيتان من ديوان حافظ الشيرازي، قسم الغزليات، البيت ١٥٢، وهنا تقديم وتأخير بينهما، ومعناهما: (أراد من يدّعي المعرفة أن يحضر إلى محل الأسرار، فجاءت يد الغيب وضربت على صدر هذا الغريب. العقل أراد أن يضيء نوراً من تلك الشعلة، فأضاء برق الغيرة وقلب العالم رأساً على عقب).

٢ ـ شرح دعاء السحر: ١١٨.

الوجودية، هي حقيقة العلم ونقول لنفس تلك الذات عالمٌ. وهكذا الأسماء أيضاً، إذاً فلا تعدد للذات والأسماء في الواقع[١].

عينية ذات الحق تعالى والصفات الكمالية الحقيقية

بالسَّند المتّصل إلى ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن خالد الطيالسي، عن صفوان بن يحيى، عن ابن مسكان، عن أبي بصير قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**لم يزل الله (عزَّ وجلَّ) ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مُبصر، والقدرة ذاته ولا مَقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور**» . قال: قلت: فلم يزل الله مُتحركاً؟ قال: فقال: «**تعالى الله عن ذلك، إنّ الحركة صفة مُحدثة بالفعل**» . قال: فقلت: فلم يزل الله مُتكلّما؟ قال: فقال: «**إنّ الكلام صفة مُحدثة ليست بأزليّة كان الله (عزّ وجلّ) ولا متكلّم**»[٢].

اعلم أنه قد أشير في هذا الحديث الشريف إلى عينية الذات المقدس للحق مع الصفات الكمالية الحقيقية. مثل العلم والقدرة، والسمع والبصر . وهذا من المباحث المهمة التي يكون الإسهاب فيها خارجاً عن حدود هذا الكتاب. ونحن نشير إلى المذهب الحق الموافق للبراهين السديدة للفلاسفة والمطابق لمنهج أهل المعرفة .

رجوع جميع الكمالات إلى أصل الوجود

[و] اعلم أنه قد ثبت في محلّه، أنّ ما هو من سنخ الكمال والجمال

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ص ٢٨٥ .

٢ ـ الكافي: ج ١ ص ١٠٧ كتاب (التوحيد) باب (صفات الذات) ح ١ .

والتمام، فهو راجع إلى عين الوجود وحقيقته، وأن الشيء الوحيد الأصيل الشريف في هذا الكون، الذي يكون مصدراً لكل الكمالات ومصدراً لكافة الخيرات، هو حقيقة الوجود. وذلك أنه إذا لم تكن الكمالات عين حقيقة الوجود، وكانت مغايرة في حاقّ الواقع مع حقيقة الوجود، للزم تحقق أصلين في عالم الوجود، ولبعث على مفاسد كثيرة. فكل ما يكون كمالاً، لا يكون بحسب المفهوم والماهية كمالاً، وإنما يكون كمالاً بواسطة تحققه وتحصّله في عالم الأعيان، وما هو موجود ومتحقق في حاق الأعيان ونفس الأمر هو أصل واحد، وهو الوجود فيعود كل ما هو كمال إلى أصل واحد وهو حقيقة الوجود .

بساطة حقيقة الوجود

وقد ثبت أيضاً أن حقيقة الوجود أمر بسيط من جميع الجهات، وبريءٌ من التركيب بصورة مطلقة، ما دام محافظاً وباقياً على ذاته الأصلية، وحقيقته الخالصة، وإذا تنزّل عن أصالته وحقيقته، لغدا مركباً عقلياً أو خارجياً حسب مقامه ومنزلته، فهو بسيط ذاتاً ومركب نتيجة طروّ أمر غريب عرضي خارج عن ذاته، وتستفاد من هذا البيان المذكور، قاعدتان:

البسيط المطلق جامع للأسماء والصفات الكمالية من حيثية واحدة

القاعدة الأولى: أن البسيط من جميع الجهات هو بنفسه جميع الكمالات من حيثية واحدة، وجهة فريدة، فمن الحيثية التي بها صار البسيط من جميع الجهات موجوداً، يكون عالماً وقادراً وحيّاً ومريداً، ويصدق عليه جميع الأسماء والصفات الجمالية والجلالية، فهو عالم من حيث إنه قادر، وقادر من حيث إنه عالم، من دون أدنى اختلاف، حتى لدى العقل .

وأما تغاير مفاهيم الأسماء، والموضوع له الألفاظ في اللغة، والتي تكون

مفاهيم عقليّة متصوّرة على نحو لا بشرط ـ من دون تقييدها بالمدلول البسيط أو المركب ـ أما هذا التغاير فلا يتسرّب إلى الحقيقة العينية، ومن الواضح أن المفاهيم المختلفة للكمال تنتزع من شيءٍ واحد، بل حسب البيان المتقدم [أن بسيط الحقيقة، بسيط من جميع الجهات] ، وعليه لا بد من انتزاع كل المفاهيم الكمالية من حيثية واحدة. وإذا انتزعت مفاهيم الكمال من حيثيات مختلفة ومصادر متعددة، كما هو شأن بعض الممكنات؛ لكان هذا التغاير أمراً عارضاً طارئاً وناتجاً من تنزل حقيقة الوجود، وتشابكه مع العدم بالعرض .

نقض لازم للتركيب

القاعدة الثانية: أنّ الكامل من جميع الجهات، وإن ما هو صرف الكمال والخير لا بد وإن يكون بسيطاً من جميع الجهات . وتستفاد أيضاً بالتبع قاعدتان أُخريان هما:

أن المركب مهما كان نوعه، لا يكون كاملاً من جميع الجهات، إذ إن النقص والعدم قد تسرّبا إليه . وأن الناقص لا يكون بسيطاً بصورة مطلقة .

صرف جميع الكمالات

إذاً لما كان الحق تعالى بسيطاً تاماً، وبعيداً كل البعد عما يستلزم الإمكان والفقر والتعلق بالغير، كان كاملاً من جميع الجهات، ومشتملاً على جميع الأسماء والصفات، وحقيقة أصيلة، ووجوداً صريحاً من دون أن يخامره غير الوجود، ويخالط الكمال غير الكمال، فهو وجود صرف، إذ لو تدخل غير الوجود فيه لتحقق شرّ التراكيب وهو عبارة عن التركيب بين الوجود والعدم. فهو صرف العلم، وصرف الحياة، وصرف القدرة، وصرف البصر والسمع، وكافة الكمالات، وعليه يصحّ كلام الإمام الصادق عليه السلام : «والعلم

ذاته والقدرة والسمع والبصر ذاته»[١].

*****

عينية الأوصاف الحقيقية المحضة، وحقيقة ذات الإضافة

أما القسمان الآخران من الأوصاف، يعني الحقيقة المحضة ، كالحياة، وأنه ثابت، وأنه موجود والحقيقة ذات الإضافة، كالعلم والقدرة والإرادة، وهي عين الذات، والحاصل، فالأوصاف الحقيقية هي عين ذات الحق بالبيان الذي تقدم أنه بوحدة هوية حقّة حقيقية واحدة وجوده مرن وبسيط في متن الواقع وحاق الأعيان، غايته أن مفهوم النور عبارة عن شيء بذاته وبحقيقته ظاهر ومظهر للغير، وحقيقة صرف الوجود تلك بذاتها ظاهرة، بل هي كل الظهور لا شيء الوجود ظاهر وهي تمام ظاهر الوجود، وظهور الأشياء منها، وإذا لم يكن نور الوجود (موجوداً) لبقي كل شي في ظلمة العدم المحض مخفياً، ولم يبرز ولم يظهر شيء من كتم العدم، فبطلوع الوجود انفطر العدم وانزاحت ظلمات العدم، تدرّجت الأسماء في الظهور، ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾[٢]، من هذه الجهة اعتبر العقل تلك الحقيقة نوراً، وانتزعت منها مفهوم النور، بدون أن يوجد في ذاتها تركيب بنحو تحقق في مقابل مفهوم النور حيثية وراء الحيثيات التي ينطبق عليها مفاهيم أخرى .

كون الأوصاف الإضافية زائدة

أما الأوصاف الإضافية، فكما قلنا سابقاً: الإضافة على هذين القسمين:

---

١ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٤٣ ـ ٦٤٥.

٢ ـ سورة النور: الآية ٣٥.

الإضافة الحقيقية ـ التي هي محض إضافة، وحقيقتها صرف الإضافة كالأبوة التي هي مضاف حقيقي، وزيد لم يكن أباً بل هو حقيقة تلك الأبوة بحيث إذا كان له حقيقة وصار محققاً بالتحقق الخارجي فهو أب، فأوصاف القادرية والمريدية ـ التي هي نسبة بين العلم والمعلوم، والقدرة والمقدور، وحقيقة الإرادة والمراد، وتنزع من الاعتبار النسبة بين العالم والمعلوم والقادر والمريد والمراد ـ إضافية حقيقية .

طبعاً هكذا نعوت ـ بلا خلاف ـ هي زائدة على ذات الحق ـ والعياذ بالله ـ اعتبارية؛ لأن هكذا صفات إضافة محضة ومحض إضافة، والإضافة الحقيقية المحضة هي محض نسبة اعتبارية . نعم، على الرغم من أن هكذا صفات إضافة محضة واعتبارية إلا أن الذات متصفة بها؛ لأن العقل يصف ذات الحق بهذه الصفات، كما أن الأبوة نسبة اعتبارية إلا أن زيد يتصف بها.

وأما الأوصاف الحقيقية ذات الإضافة: فجهة إضافتها غير الذات، ولكن جهتها الحقيقية هي عين الذات . مثلاً: الجهة الحقيقية لوصف العلم هي عين الذات، ولكن العالمية ـ والتي هي نسبة اعتبارية بني العالم والمعلوم ـ زائدة على الذات . طبعاً ملاحظة النسبة الاعتبارية بين المضاف والمضاف إليه تصير اعتبارية، ولكن هناك إضافة إشراقية واحدة في عرض المضاف وهي عبارة عن إشراق ذلك النور المنبسط على الماهية، حيث إن الماهيات مرايا ذلك النور، وبواسطته كانت ، فذلك النور الساطع طلع من مطلع الغيب، وكوّن الماهيات التي ظلّ ذلك النور، وليس هذا بحيث يكون لمضافات ذلك النور تحقق من نفسها، بل المضاف ومحل إشراق وطلوع نور الوجود من المشرق الغيبي كالظل، والظل مقترناً مع النور وموجود بوجود النور ، طبعا ليس للظل وجود حقيقي، بل هو عدم النور، وليس عدماً بحتاً مطلقاً بل

عدم مقيد .

والحاصل، فالظل هو عدم النور وليس وجوداً مقابل وجود النور، بل إنه عندما تشرق الشمس وتنشر نوراً منبسطاً في العالم فإن الشاخص، الذي في مقابل الشمس ويشعّ عليه نورها بمقدار حدود وجوده، يصير مانعاً من إشراق النور إلى ما ورائه ، وبمقدار عدم النور يتحقق ظل، والظل في الحقيقة عدم النور، حيث إن الشمس تشعّ على هذه الجهة وتلك الجهة من الشاخص، ولكن الشاخص بمقدار طوله يصير مانعاً عن إشراق النور، والإنسان بتسلط الوهم والخيال يظن أن الظل وجود في مقابل وجود النور، وإذا كان الشاخص إنساناً وتحرك وتنقّل من نقطة إلى نقطة أخرى فإن منطقة عدم النور في المكان الأول ـ الذي كان الشاخص فيه مانعاً من إشراق النور عليه ـ يمتلئ من النور، وفي النقطة الثانية بمقدار وجود وطول الشاخص أيضاً سيكون عدم النور، وكلما تحرك الشاخص يتصور أن الظل يتحرك، مع أن الظل هو عدم النور، هذا ما قال عنه الحق تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَ﴾[1] فالحق سبحانه أشرف من مرتبة الغيب، ومن وراء العالم، ووراء أفق الماهيات الثابتة، وتجلّى بنور واحد بسيط وسيع ومطلق، فصارت الماهيات محل إشراق ذلك النور على حسب اختلاف قابليتها، طبعاً لم يكن للماهيات سابقة تحقق، بل إنها في تلك المرتبة لم تكمن موجودة ولا معدومة، ولم يكن لها اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم، ولم تكن مقتضية للظهور والبروز ولا مقتضية للستر والخفاء، بل إن الظلال تجعل لنور ذلك الوجود وجوداً ، والجاهل يظن أن تلك الأطلال وجوداً[2].

---

١ ـ سورة الفرقان، الآية ٤٥.

٢ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ١١٦ ـ ١١٨ .

آراء المتكلمين في اتصاف الحق تعالى بالأوصاف

ذهبت الأشاعرة[١] إلى جانب الإفراط بإثبات صفات قديمة زائدة على ذاته تعالى قائمة بها قياماً حلولياً ثابتة لها في الأول. والمعتزلة[٢] إلى جانب التفريط من نفي الصفات عنه تعالى قائلين: إن ذاته نائبة مناب الصفات من قبيل: (خذ الغايات واترك المبادئ).

والقول الفصل الوسط هو[٣]: إثبات الصفات المتحدة مع الذات؛ لأن صرف الوجود صرف كل كمال وجمال لا تشذ عنه حيثية كمالية، بل يرجع كل كمال وجمال إلى حقيقة الوجود بحسب الخارج، وإلا يلزم الأصلان أو الأصول والتركيب في ذاته، والخلف في صرافة الوجود، والإمكان في الوجود الواجبي إلى غير ذلك مما يطول ذكرها وذكر البراهين عليها[٤].

*****

بيان الصفات الزائدة على الذات والصفات عين الذات

قلنا سابقاً: أن ذلك القسم من الأقسام الأربعة للصفات السلبية ـ الذي هو سلبي وله معنى عدمي ـ لا يمكن أن يكون هو عين ذات الحق تعالى، إذ لو كان المعنى العدمي أو السلبي جزء ذاته فلابد أن توجد الذات جهة عدمية، في حين أن واجب الوجود كامل من جميع الجهات، وهو وجود شديد غير

---

١ ـ شرح المقاصد: ج٤ ص ٦٩ ـ ٧٧، شرح المواقف: ج٨ ص ٤٤ ـ ٤٩.

٢ ـ شرح الأصول الخمسة (للقاضي عبد الجبار): ص ١٨٢ ـ ٢١٣ الأصل الأول، كشف المراد: ص ٢٩٦.

٣ ـ الشفاء (ابن سينا): ص ٤٨٨ ـ ٤٩٦ قسم (الإلهيات)، الأسفار الأربعة: ج٦ ص ١٢٠ ـ ١٤٩.

٤ ـ الطلب والإرادة: ١٢ ـ ١٣.

محدود وغير متناهي . وأما المفاهيم ـ علاوة على التكثر الذي لها ـ ليس هي عين الذات، بل هي هوية بسيطة مطلقة وصرف الوجود بدون أن تكون فيها حيثيات متخالفة متكثرة، إذ بناءً على أصالة الوجود في دار التحقق فإنه لا توجد أكثر من حقيقة صرفة، وكل ما هو موجود فهو من كمالات الوجود ، والوجود كمال الكمال والكمال كل الوجود .

وبعبارة أخرى: الكمال كله الوجود والوجود كله الكمال، ولأن ما هو المتحقق في الخارج صرف الوجود فإن العقل بهذا الاعتبار ينتزع صفة أنه موجود . ولأن العلم عبارة عن انكشاف الأشياء لدى العالم، وأن هذه الهوية بحقيقتها الصرفة تلك تنكشف له الأشياء . إذاً فهذه الهوية هي كل العلم، وكذلك العقل ينتزع من تلك الحقيقة الصرفة ـ باعتبار الهوية المتحققة في خارجه ـ أنه ثابت وأنه حي، وتثبت له المفاهيم الكمالية بكثرتها وبحيثياتها المختلفة .

طبعاً ليس ثبوت المفاهيم الكمالية لتلك الحقيقة الصرفة بنحو تكون زائدة على ذاتها، ولكن ليس ثبوت تلك المفاهيم لها بنحو المسامحة، بل بنحو الحقيقة، بالنحو الذي بيّناه . وكذلك ليس ثبوت تلك المفاهيم لها بنحو الترادف أيضاً، بل مع حفظ المغايرة المفهومية، أن مصداق جميعها هوية مطلقة بسيطة، وصرف الكمال ،وكل الكمال، وصرف الوجود .

والأوصاف الإضافية المحضة ـ كالأبوة والبنوة، والتي هي صرف اعتبار ـ ليست ثابتة لها إلا بنحو تكون هي عين الذات ولا بنحو تكون خارجة عن الذات... .

عامل عينية الذات مع الصفات الحقيقية

قد بيّنا مفصلاً كيفية الإضافة الإشراقية، وقلنا في الأوصاف الحقيقية

ذات الإضافة: بأن الجهة الحقيقية لها هي عين الذات، والإضافة هي ذلك النور المنبسط العارض على الماهيات وعين وجود الموجودات، وهذه الإضافة الإشراقية هي القدرة الفعلية للحق، والعلم الفعلي للحق والإرادة الفعلية للحق تعالى، كما أننا سنذكر إن شاء الله فيما بعد أن موجودات العالم هي علمه الفعلي وقدرته الفعلية، ورجوع الصفات الحقيقية إلى صفة واحدة هي عبارة عن الوجوب، ووجوب الوجوب الشديد غير متناه عدّةً، ومدّةً، وشدّةً، وذلك الوجود هو عين ذاته، إذ إن الحق تعالى ليس له ماهيةً، وأن ماهيته عين إنيّته، بخلاف سائر الموجودات التي صفاتها ووجوداتها زائدة على ذواتها؛ لأن ذواتها ماهيّات وهي أيضاً عارضة للماهيات، حتى على مثل الوجود؛ إذ مرتبة ذات الممكنات ـ كالإنسان ـ غير مرتبة وجودها.

والممكنات في مرتبة الذات ليست مستحقة لحمل أي نوع من الحيثيات، ولا يمكن أن يحمل عليها مفاهيم أخرى غير ذواتها، بل إن الممكن في مرتبة الذات فقط تحمل على ذاته بدون أن يكون قابلاً لأن يُحمل عليه واحد من المفاهيم الكمالية .

فمثلا: لا يمكن أن يحمل على الإنسان- في مرتبة الذات- حيثيات كمالية أخرى غير الإنسانية أو مفاهيم مثل الحيوانية والناطقية؛ لأنْ ذات الإنسان ليست شيئاً غير حيثية الإنسانية، وإذا حملنا على هذه المرتبة شيئاً آخر لزم أن يكون غير الذاتي ذاتياً، وهو محال .

إذاً فجميع الأوصاف والمفاهيم الكمالية في الممكنات، وحتى الوجود وحيثية الوجود، هي زائدة على الذات .

بناءً على هذا فالأوصاف الحقيقية وذات الإضافة في الممكنات زائدة على الذات . وأما في ساحة الحق تعالى فإن الصفات الحقيقية بشعبتيها ـ الحقيقية المحضة وذات الإضافة ـ هي عين الذات؛ لأننا قلنا سابقاً: ليس

للحق تعالى ماهية بل ذاته صرف الوجود ووجود صرف... .

البرهان على عينية الصفات الكمالية مع ذات الحق تعالى

الملاّ السبزواري رحمه الله أقام برهاناً آخر بأن شعبتي الصفات المحضة وذات الإضافة هي عين الذات، والبرهان هو: إذا كانت مرتبة الذات خالية من هذه الصفات، وطبعاً لابد أنه خلو بالإمكان لا بالامتناع، يعني لا تكون الذات بحيث تقتضي عدم هذه الأوصاف وتأبى عن قبولها، وإلا إذا كانت الذات مقتضية للخلو وعدم القبول فلا ينبغي أبداً وأصلاً أن تكون لها هذه الأوصاف ولو بنحو زائد على الذات . فعندما يقال: هذه الأوصاف زائدة على الذات، لا يعني أن الذات آبية عن قبولها أصلاً، ومرتبة الذات ممتنعة عن أن تعرض عليها هذه الأوصاف، وإلا فلازم ذلك القول بإله غير عالم، وغير قادر، وغير مريد، وغير مدرك وغير... وغير... ، وذلك باطل بالضرورة عند القائلين بواجب الوجوب .

إذاً فعلى الأقل لابد من قول: أن خلو مرتبة الذات من هذه الأوصاف هو بالإمكان ، ومع أن هذه الأوصاف الكمالية ليست في مرتبة الذات إلا أنه ربما تعرض عليها بنحو زائدة عليها، وفي الصورة التي خلت فيها مرتبة الذات من الأوصاف الكمالية يجب القول: بأنها خالية من مقابلها يعني الأوصاف غير الكمالية، مثل الجهل والعجز؛ لأنها سُلوب وأعدام . وإذا قلنا: إن مرتبة الذات غير خالية منها يلزم أن في الذات سلب وعدم .

وبالجملة إذا كانت مرتبة الذات بالإمكان خالية من الأوصاف الكمالية، أو أن المراد م بالإمكان الإمكانُ الذاتي في باب الماهيات الذي هو بمعنى تساوي الطرفين، كما أنَ ماهية الإنسان يمكن أنها عالمة ويمكن أنها قادرة، طبعاً لا يتصور في حق الواجب إمكان بهذا المعنى؛ لأن الواجب ليس له

ماهية، وماهيته إنيّتة، وهو ليس سوى الوجود الصرف الذي هو حاق الواقع ومتن الأعيان .

وبالجملة، إذا كان المراد من الإمكانِ الإمكانُ الذاتي والإمكان في باب الماهيات فإن الحق لا ماهية له حتى يكون في مرتبة الذات والماهية خالية من الأوصاف الكمالية، وإذا كان المراد من الإمكانِ الإمكان الاستعدادي والإمكان في باب مرتبة كاملة من الوجود بأن يصير مرتبة كاملة من القدرة، فيجب أن يكون حاملاً وموضوعا لهكذا إمكان هيولى ومادة أولى، حتى يكون لتلك المادة سير تكاملي، وإذا كانت المادة موجودة فإنه يلزم أن لها صورة، ولابد أن المركب من المادة والصورة هو جسم قطعاً؛ ولأن الجسم مركب من الصورة والمادة فلابد أن له أجزاء، وبناءً على هذا فهو محتاج، والمحتاج لا يمكن أن يكون واحداً، وإذا كان كلاهما جزء الواجب فقد خرجنا عن مقام التوحيد .

إذاً فبهذا البيان لابد أن الله تعالى عالم لا بالعلم الزائد، وقادر لا بالقدرة الزائدة... وهكذا في سائر الكمالات .

برهان آخر على أنه لا يمكن أن يكون المراد من الإمكان الإمكان الإستعدادي: وهو أنه إذا كانت المادة خالية من الأوصاف وبعد ذلك أرادت قبولها فلابد أن تقبل الجهة الكمالية، والوصف الزائد على الوجود؛ لأنه كما قلنا: بأن العلم والقدرة من الوجودات وهي متحققة في الخارج، وليست اعتبارية لازمة للذات كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة التي هي من لوازمها، والتي لا تنفك عنها، ولكنها اعتبارية لا تحقق لها في الخارج .

وبالجملة، إذا كان هناك وجود وكمال بحيث إن الذات خالية منه فإما أن يكون ذلك الوجود والكمال معللاً بواجب آخر أوجبه في الذات، وإما معللاً بفعل الذات نفسها، وإما معللاً بفعل معلول الذات .

فالصورة الأولى غير صحيحة؛ لأننا فرغنا في المباحث السابقة عن إثبات التوحيد وأنه لا يوجد واجب آخر. علاوة على ذلك فعلى فرض تعدد الواجب فإن بين الواجبين الفرضيين إمكان بالقياس، حيث لابد لأحدهما بالآخر وليس بينهما تأثير وتأثر.

أما المعلول فهو أيضاً لا يمكن أن يكون مؤثراً في علته؛ لأن تمام حيثية المعلول من جهة علته، وليس في المعلول شيء ليس لعلته يعطيه لها، بل إن الوجود المعلول وما له هو أنقص وأكثر محدودية من علته.

يبقى أن الذات تؤثر في نفسها وذلك مستلزم للتركيب في الذات؛ لأنه لا يمكن أن تكون حيثية القبول هي حيثية فعل، فلابد أن جهة الفعل غير جهة القبول، وتحقق الفعل والانفعال من جهة واحدة غير ممكن، ولا يمكن أن يكن الشيء هو فعال لذاته وهو منفعل منها، والتركيب مستلزم للحاجة، والحاجة مستلزمة للإمكان، والممكن لا يكون واجباً كما تقدم.

وإذا قلنا: أن الذات ببساطتها أثرت في نفسها وأنها أعطت نفسها الشيء الذي هي فاقدة له، فهذا غير صحيح؛ إذ فاقد الشيء لا يعطيه؛ لأن الذات، التي هي على فرض أنها فاقدة لذلك وفقيرة، كيف يمكن أن تعطي نفسها الشيء الذي لا تملكه؟!.

إذاً علم أن ما يمكن يثبت لله تعالى فهو ثابت له أزلاً وباقٍ أبداً فذلك عين الذات والذات عينه؛ إذ لو لم تكن الأوصاف الممكنة الثبوت ثابتة الذات أزلاً، وكانت مترتبة الثبوت فلابد أن للذات مادة قابلة وتتحرك باستعدادها الذاتي حركة جوهرية حتى تصل إلى المقام الذي تكون لها فيه قابلية إفاضة الوصف الممكن الثبوت، والمادة محتاجة في التحصّل إلى صورة نوعية؛ لأنها بذاتها لا متحصلة. إذاً يلزم من ذلك التركيب في الذات، و الحال أن لا تركيب في ساحة الحق تعالى، وليس للذات مادة؛

كي يلزم الاحتياج[١].

*****

اتحاد الصفات ببعضها مع الذات

بعد أن ثبت أن الأوصاف الحقيقية المحضة والأوصاف ذات الإضافة هي عين الذات، فلا حاجة إذاً لإثبات أن تمام الأوصاف متحدة مع بعضها، إذ كما قلنا: بأن الذات بسيطة، وكل وصف اتحد مع الذات وهو عينها سيتحد مع الوصف الآخر الذي هو أيضاً متحد مع الذات وهو عينها، هنا معنى مناط إنتاج الشكل الأول الذي يجب أن يكون الحد الأوسط فيه وصفاً ثابتاً للأصغر، وذلك الوصف ثابت للأكبر أيضاً، والوصف إذا ثبت للموصوفين سيثبتان لبعضهما قهراً، وهذا ما يعبّرون عنه في المنطق (الزمان الذي تلاقى فيه الحد الأوسط ومع الحد الأصغر وأيضاً هو ثابت للأكبر، إذاً سيتلاقى الأكبر مع الأصغر)[٢].

وبالجملة، فبعد بيان أن الأوصاف في المصداق هي عين الذات، وكذلك ستكون الأوصاف في المصداق عين بعضها البعض وسيتحد كل واحد مع الآخر، بعدها فلا يحتاج البحث للشرح والبيان وإقامة البرهان، ولكن حيث كانت هنا نكتة فإن السبزواري رحمه الله تكفّل بيانها... .

الاحتمالات المتصورة حول ارتباط الذات بالصفات

ولا يخفى أن الاحتمالات التي ذُكرت في خصوص أوصاف الذات هي بالتصور العقلي عدة أقسام:

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج٢ ص ١١٥ ـ ١٢٥ .

٢ ـ شرح الإشارات: ج١ ص ٢٣٦ ، شرح المطالع: ص ٢٥٠ .

أحدها: كما أن المفاهيم في عالمها متغايرة ومتمايزة عن بعضها، وكذلك الذات والوصف في عالم المفاهيم هما أجنبيان ومنفصلان عن بعضهما، وكما أنه لا اتحاد ولا عينية بين الذات والوصف في عالم المفاهيم، كذلك لا اتحاد بينها في عالم الخارج والواقع أيضاً، والذات والوصف متغايران مع بعضهما .

الثاني: المفاهيم متحدة مع بعضها وهي متغايرة ومتمايزة عن بعضها خارجاً ومصداقاً .

الثالث: المفاهيم متحدة ومصداقها أيضاً متحد .

الرابع: المفاهيم في عالمها متغايرة عن بعضها، وكثيرة ومتكثرة، ولكنها بحسب المصداق واحدة وغير متكثرة .

والصور المذكورة ليس أنه لا قائل بها وهي محض احتمال وتصور عقلي، بل هناك من يقول: أن الأوصاف متمايزة عن بعضها وهي غير الذات وزائدة عليها، وكذلك هناك من قالوا: أن المفاهيم في عالم المفهوم متحدة، كما أنها خارجاً ومصداقاً متحدة .

الإشكال على القائلين بالاتحاد المصداقي والاختلاف المفهومي

ويرد على القائلين بأن المفاهيم في عالم الذات متحدة ومتكثرة، وفي الوجود الخارجي متحدة مع الذات وهي عينها، إشكالان:

الإشكال الأول: أن المصداق شيء والمتحقق هوية بسيطة من جميع الجهات . إذاً سيكون كل واحد من الأسماء اسماً لتلك الحقيقة الواحدة المتحققة . مثلاً: عالميته تعالى في الخارج ليست غير قادريته، فهما شيء واحد وضعوا له أسماء كثيرة، فالأسماء المتكثرة التي في الحقيقة هي معرفات، هي شيء واحد، والأسماء التي لها معنى واحد ستكون من

قبيل المترادفات .

الإشكال الثاني: إذا لم نتساهل وترقّينا قليلاً ، وقلنا: حيث إنك تقول أن الخارج هو الوجود لا غير، وليس المصداق أكثر من صرف الوجود، إذاً فهو فقط موجود، وإذا قلت عنه عالم، فهذا كذب . وكذلك لو قلت عنه قادر، فهذا كذب؛ إذ لست قائلاً بأكثر من صرف الوجود، وفي الحقيقة أنت من باب الأدب تقول: هو عالم وقادر، وأنت كالأشخاص الذين يقولون صراحة: لا علم له بمعلوماته، بل لا يقولون بأن له أوصافاً، غايته انك اتقيت القوم بهذا المنطق حيث تقول: هو عالم، هو قادر، هو حي، هو مريد، ولكنك لست قائلاً بأكثر من وجود واحد صرف، ولم تقل بالأوصاف بالاستعانة بالأخبار والتمسك ببعض الروايات، كقوله عليه السلام: «**وكمال التوحيد نفي الصفات عنه**»[1]، بل إنك ملحد في أوصاف الله تعالى .

الإجابة على الإشكالات

وقد أشار المرحوم السبزواري إلى هذين الإشكالين بكلمتين، قال: أما إشكال ترادف الأوصاف فقد أجابوا عنه في الأصول: بأن المفاهيم لم توضع للأشخاص الخارجية كي تكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، بل إن في المفاهيم الوضع عام، وأما في الأعلام الشخصية فيمكن الموضوع له الخاص، ولم ندقق في ذلك وكيف هي حقيقته؟ وإن كنا في الأعلام الشخصية نعلم في الجملة أن الأسماء معرفات؛ لأنه عندما تراد ذات الشخص يمكن تعريف ذلك إشارة واحدة، ولذا وضعوا الأسماء

---

١ ـ التوحيد (الصدوق) : ص ٥٧ ح ١٤ ، الكافي: ج ١ ص ١٤٠ كتاب (التوحيد) باب (جوامع التوحيد) ح ٦ وفيه(وكمال توحيده) .

والأعلام الشخصية .

وبالجملة، فالموضوع له في المفاهيم لمعاني عامة ومتغايرة مع بعضها، وحقائقها ومعانيها الذهنية الكلية متكثرة، ونفهم من مفهوم العلم معنى غير المعنى الذي نفهمه من مفهوم القدرة .

والحاصل، كما أن الألفاظ مفاهيم كلية متكثرة ومتغايرة ومتمايزة عن بعضها فكذلك معانيها الكلية والعامة متمايزة ومتغايرة مع بعضها . إذاً ارتفع إشكال الترادف، عُلم أن المفاهيم ليست من قبيل المترادفات، فالقضية ليست فقط من باب التفنن في التعبير، بل إن المعاني العامة متباينة مع بعضها.

وأما إشكال استلزام نسبة الكذب والإلحاد في أسماء الله فهو أيضاً غير صحيح؛ إذ إن الأشخاص القائلين بالصفات الإلهية والمثبتين لها يقولون: أنه عالم ، أنه قادر، أنه مريد، أنه حي، وهم لم يعبّروا بهذه التعابير حتى لا نكفرهم وجماعتهم، بل لأن حقيقة العلم عبارة عن انكشاف الأشياء لدى العالم، وإذا كانت حقيقة ما جميع الأشياء حاضرة لديها، فإن تلك الحقيقة هي حقيقة العلم، وجميع تلك الحقيقة علم، مثلما أننا نعتبر أن الرؤية عبارة عن أن يدرك الشيء بالقوة الباصرة، فهو نحو من الإدراك، ولا يشترط أن يحصل نحو الإدراك هذا بآلة مخصوصة، بل لو وضع شخص يده محاذية لشيء وحصل له هذا النحو من الإدراك فقد تحققت الرؤية .

بناءً على هذا، عندما رأينا حقيقة بحيث أن الأشياء مكشوفة لديها وبتمام الذات تنكشف لديها الأشياء، فإن تلك الحقيقة هي حقيقة العلم، وستكون جميعها علماً، مثلما نعلم أن مفهوم النور هو (الظاهر في نفسه) ، والمظهرية وإن كانت موجودة ولكن لا دخل لها في الحقيقة النورية، فإذا رأينا حقيقة ما ظاهرة بتمام النور فإن تلك الحقيقة هي حقيقة النور .

بناءً على هذا، إذا رأينا صرف الوجود بحيث تنكشف لديه الأشياء، نستطيع أن نقول: إنه عالم، وإذا رأينا وجوداً صرفاً بنفسه ظاهراً سيكون ذلك الوجود الصرف هو حقيقة النور، لا يلزم أن تكون القدرة بواسطة آلة، كأن يمد القادر يده نحو شيء فيقلبه من حال إلى حال، بل إذا جلس وقلبه بالإرادة فسيكون قادراً، والحاصل، فإننا لا نتسامح في إثبات أوصاف الحق تعالى، ولأن الحق صرف الوجود، وصرف الوجود بالنحو الأكمل والأتم هو لتمام الكمالات، بناءً على أصالة الوجود فلا شيء في دار التحقق غير الوجود .

إذاً إذا اعتبرنا أن العلم متحقق فيجب أن نقول: العلم وجود، وإذا اعتبرنا أن القدرة أصيلة ومتحققة في الخارج يجب أن نقول: الوجود الصرف صرف القدرة، وحقيقة العلم والقدرة عين حقيقة الوجود .

وبالجملة ، إذا كان أشياء العالم وكل مركب تخلل إلى أجزاء وعناصر، لابد أن ينحل إلى بسائط ويتحلل وسينتزع من كل بسيط عنوان: (أنه مقدور الله) و(أنه معلوم الله) و (أنه مخلوق الله) ، مع أن الفرض أنه أمر بسيط ووحيد وحداني . إذاً لا يلزم أن يكون المصداق ومعنون العناوين متعدداً في الخارج، ومتمايزة متغايرة مع بعضها، فربما يكون الشيء في كمال البساطة هو مجمع للعناوين كما قلنا في البسائط .

بناءً عليه، من هذا التنظير فلأن الحق تعالى صرف الوجود، وصرف الوجود جامع لتمام الكمالات فيمكن أن تعتبر أنه في عين البساطة ووحدة من جميع الجهات يصير مجمع العناوين والمفاهيم وبدونه يلزم التركيب وتعدد الحيثيات والجهات في الذات الحقة الحقيقية البسيطة الوحيدة .

والحاصل، نحن قائلون بتكثّر المفاهيم ووحدة المصداق في مقابل مجوعتين، بل مجموعات، وحتى الآن فقد دفعنا توهّم المجموعتين .

كلام القائلين بزيادة الصفات على الذات

وأما المجموعة الأخرى الذين قالوا بتعدد الأوصاف وزيادتها على الذات، فجماعة منهم ـ وهم عقلاء نوعاً ما ـ قالوا: وأن كانت الأوصاف زائدة على الذات إلاّ أن الأوصاف وكذلك الذات قديمة[١]. والمجموعة الأخرى فهم الذين يعتبرون أن الأوصاف حادثة وزائدة على الذات[٢].

أما أولئك الذين أشرنا إلى كلامهم فهم منكرون للأوصاف، ويقولون: إن للحضرة الأحدية ذات قديمة بدون أن تكون له أوصاف أخرى، سواء كانت هي عين الذات أو زائدة عليها، بل إن الذات قائمة مقام الصفات[٣]، فتلك الآثار المطلوبة من العلم تفي بها الذات، وتلك الآثار المطلوبة من القدرة تتكفّل بها الذات.

والخلاصة، فهي مثل نائب الحكومة في الاعتبارات، فإنه ليس حاكماً ولكنه يفعل فعل الحاكم وهو قائم مقامه.

ومثل هذا الكلام قال القاضي سعيد القمي: إثبات الأوصاف يقتضي أنها زائدة على الذات، ولذا لا معنى لأن نثبت للحق تعالى أوصافاً، بل إن كمال التوحيد سلب الصفات عنه، ومعنى (الله عالم) أنه ليس بجاهل، ومعنى (الله حي) أنه ليس بميت، ومعنى (الله قادر) أنه ليس بعاجز، وهكذا... .

وقد نسب هذا الكلام إلى أستاذه، والظاهر أن أستاذه الذي قال هذا لم يكن الفيض الكاشاني[٤] بل يحتمل أن يكون الملاّ التبريزي، حيث إن

---

١ ـ شرح الموقف: ج٨ ص ٤٤، شرح المقاصد: ج٤ ص ٦٩.

٢ ـ انظر: نقد المحصل: ص ٢٦٤، كشف المراد: ٢٩٤.

٣ ـ شرح المقاصد: ج٤ ص ٧٦، الملل والنحل: ج١ ص ٤٩.

٤ ـ العالم الفاضل الفقيه المحدث المفسر المتكلم الأديب الشاعر المولى محمد بن مرتضى ←

القاضي تلمّذ عليه وأيضاً على الفيض... .

وبالجملة، فالقاضي سعيد نسب هذا الكلام إلى أستاذه بأن حقيقة الوصف أنه زائد على الذات؛ لأن حقيقة ذلك (كون الشيء على حال) ، وإذا كان العلم صفته فلابد أنه من باب ثبوت شيء لشيء وكذلك القدرة، إذ إن القدرة وصف والوصف هو كون الشيء على حال، وحقيقة الوصف ليست غير الحال المضاف الشخصي . إذاً فحتى لا تكون ذات الحق تعالى محلاً لعروض العوارض، لابد من القول: بأن ذات الحق هي حقيقة صرفة وخالية من الأوصاف ونائبة مناب النعوت، وليست صفاته كصفات الأشخاص الموجودة ذاتية ووصفية، وفي المقابل فإن وصف العالم حقيقة غير حقيقة القدرة . طبعاً مسلّم أن حقيقة القدرة غير حقيقة العلم، وحقيقة العلم غير حقيقة الحياة. هذا كل ما قاله القاضي سعيد، وربما أنه تبع أستاذه في هذا الاعتماد .

→

المعروف بـ(ملاّ محسن الفيض) يُعد واحداً من نوادر علماء الشيعة . ولد في مدينة كاشان العريقة سنة (١٠٠٧هـ) وبعد أن وصل إلى مرتبة من العلم، حضر عند السيد ماجد البحراني والملا صدرا الشيرازي ونهل من معين علومهما، صاهر الملا صدرا، وهو من لقبه بـ(الفيض) ، حصل على إجازة الرواية من أبيه والشيخ البهائي والملا صدرا والملا محمد طاهر القمي، كما أجازها لابنه علم الهدى والعلامة المجلسي والقاضي سعيد القمي والسيد نعمة الله الجزائري . من آثاره: تفسيرا الصافي و الأصفى، وفي الحديث كتاب الوافي و الشافي و النوادر، وفي الفقه معتصم الشيعة و مفاتيح الشرائع و النخبة، وله علم اليقين في أصول الدين، وله الكلمات المكنونة، وأنوار الحكمة، وله في الأخلاق المحجة البيضاء، وله ديوان شعر . توفي في كاشان سنة (١٠٩١ هـ) ودفن بها وله مزار معروف .

رد كلام القاضي سعيد في نفي الصفات

ولكننا القائلين بتغاير المفاهيم، والمعتقدين بوحدة المصداق مع إثبات الأوصاف الكمالية لحضرة الحق تعالى، نقول:

أولاً: ليس معنى الوصف أنه مستلزم للزيادة على الشيء، علاوة على ذلك فنحن لا نريد باب الألفاظ ولسنا مشغولين بتعلم اللغة حتى نرى كيف يفسر القاموس الوصف؟ فليفسره بأي نحو يريد، فربما أن عقله لم يصل إلى الحقيقة، ولعل في اللغة أن الوصف أطلق على نفسه الأمرية للمعاني، ولسنا في حرج من تخطئة اللغة، بل إننا وضعنا خارطة نصب أعيننا، ونتلقى المعاني من العالم سواء كان ذلك في عالم اللغة أو لم يكن ، وسواء ذكر في اللغة تعبير أم لم يذكر، فكأنه لم تطرح في العالم مباحث المشتق، ولم يحقق أحد حيال المشتقات .

ثانياً: نحن قائلون: بأن الألفاظ وضعت لمعاني عامة. مثلاً: العلم هو انكشاف الأشياء للعالم، وكذلك النور هو الظاهر بنفسه؛ لأن أشعة الشمس هذه ظاهرة بنفسها، فنقول لذلك نورٌ .

والآن لو فرضنا أنه لو كان شيء ظاهر بنفسه فسيكون نورٌ حقيقة وهو النور الحقيقي؛ لأن نور الشمس ظهر به، وكذلك هي شعاع من أشعته وهي ظاهرة بالجهة التعليلية، بل كل الأشياء ظاهرة من نوره، وإلاّ لاختفت واحتجبت واستترت تحت ظلمة العدم، فالشعاع الوجودي الذي أشرق من ذات الحق تعالى أظهر هذه الأشياء من وراء حجاب العدم المظلم إلى نور الوجود، ومثلُ ذلك ـ من باب تشبيه الكامل بالناقص ـ مثل الشمس التي أشرق شعاعها، وبالعرض أنار صفحة العالم، فظهرت الموجودات من نورها.

طبعاً الشيء المظهر للأشياء بشعاعه ـ كالشمس ـ يصدق عليه معنى

الظهور من باب أولى، مع أن الشمس ـ وجوداً ونوراً وشعاعاً ـ هي شعاع واحد من النور الحقيقي الذي أشرق عليها، وبواسطته ظهرت، مثل الإنسان بما أنه إنسان ـ بقطع النظر عن الوجود ـ كان مختفياً تحت ظلمة العدم فظهر بنور الوجود، والشمس مع إشراقها هي ذرة من إشعاع الوجود الظاهر، فهي بوجودها ظاهرة لا بماهيتها.

وبالجملة، فالماهيات مخفية وراء حجاب ظلمة العدم، فوقع إشراق شعاع منبسط على الماهيات والأعيان الثابتة، فظهر الجميع وتنوّر ذلك الوجود، فالشمس والأشياء الأخرى التي لها ظهور، ظهورها من الغير، وذلك الغير هو صرف الوجود . وظهور جميع الظواهر منه، وحيثية الوجودية كل شيء ظاهر .

إذاً يجب أن يقال لذلك الوجود الذي بذاته وبدون جهة تعليلية هو صرف الوجود: هو الظاهر بل عين الظهور . وهكذا الحال في مورد العلم والقدرة .

والحاصل، فهذا هو صرف الوجود الذي ظهوره بدون جهة تعليلية، وفي تلك المرتبة ليس ذاتاً والوجود طارئ عليها، وكذلك ظهورها الذي عين وجوده ليس بواسطة إشراق نور الوجود من شيء آخر، إذاً فعندما نقول لما يظهر بواسطة نور الشمس: ظاهر، ومع أن نفس الشمس هي واحدة من الأشياء التي ظهرت بذرة من أشعة نور صرف الوجود، يجب أن نقول بطريق أكمل وأتم لما هو ظاهر وصرف الوجود وكل شيء بواسطته يشاهد: أنه ظاهر . بل يجب أن نقول: بما أن ظهور الأشياء الأخرى قائم بالغير، وظاهرة بتوسط الإشراق والشعاع الوجودي للغير، وليست قائمة بذاتها بالاستقلال، فهي ظهور عرضي، فإذا كان ظهور شيء قائم بنفسه وبذاته وهو حقيقة الظهور الذي ظهور جميع الأشياء قائم به، هو حقيقة

ظاهرة، وسيكون ظهور الأشياء الأخرى ظهوراً عرضياً، ولكن يكون لها ظهور من ذاتها، وليس الإنسان بحقيقته إلاّ حيواناً ناطقاً، وليس أن الناطق ظهور، وما له ظهور هو الوجود القائم بالغير، وظهور الإنسان بواسطة شعاع نور الوجود، وإذا وجدت حقيقة الظهور في مكان، ففي الحقيقة هي ظاهرة.

مثلاً: تقول لزيد (فقيه) ، فهو فقيه بالعرض، وبواسطة أن الفقه قائم بزيد في عالم الطبيعة، وإلاّ فالفقه فقيه إذا كان بذاته قائماً . وهكذا الأبيض هو ذات البياض إذا فرض أن البياض متحقق وقائم بذاته؛ إذا كان الأصل البياض استقلال وجودي، وكان أبيضاً حقيقياً .

وبالجملة، فإفاضة النور والشعاع ظاهر كالنور العرضي، حيث نرى أن النور العرضي فيّاض للشعاع، ولكن إفاضة شعاع النور المعنوي إفاضة وجود الأنوار القاهرة الاسفهبدية، وسارت إفاضة شعاع النور الحقيقي في المراتب المشككة للوجود، ومرتبة تنزله نور عرضي . وهكذا قس وصف (كونه قادراً) على الظهور والنور؛ لأن قدرة الإفاضة هي بالشعور والمشيئة، وكذا قس الصفات الأخرى مثل: كونه حيّاً . ووجود المعروفية والإظهار هما من مرتبة المكنونية الغيبية .

وبالجملة، بناءً على أصالة الوجود، فحيثية تمام الكمالات هي صرف الوجود ، وهذه الهوية البسيطة ظاهرة باعتبار أن صرف الوجود هو صرف الظهور، وهو علم وعالم بذاته؛ باعتبار أن الأشياء منكشفة وظاهرة عند صرف الوجود، وجميع الماهيات حاضرة عند الوجود، لذا عرفاً يطلقون الاسم ـ من قبيل العالم والقادر والحي والمريد ـ على نفس الوجود بلحاظ تعيّن من التعيّنات الكمالية[1]، ويطلقون الذات والمسمى على الوجود

---

١ ـ شرح فصوص الحكم (القيصري) : ص ١٣ (المقدمة) ، اصطلاحات الصوفية: ص ٢٨ ،
←

الصرف عند ملاحظته غير متعيّن .

وملخص ما قلناه هو: أنه كله العلم والعلم كله هو، وأنه كله القدرة والقدرة كلها هو، وأنه كله الحياة والحياة كلها هو، وهو جميع الكمالات وجميع الكمالات هو، وأنه عالم وقادر ومريد ومدرك وحي، مع أنه صرف الوجود، وهو واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع الجهات .

توضيح لبعض الأحاديث الواردة في نفي الصفات

وأما بالنسبة لعبارات الأحاديث المنقولة في روايات الصدوق رحمه الله والتي استند إليها القاضي سعيد عن الإمام عليه السلام : «أنه عالم، أي ليس بجاهل، وأنه قادر أي ليس بعاجز» ، فنقول: النكتة في تعبير الأئمة عليهم السلام عن المعارف بهذه الألفاظ هي سوء حظنا، إذ إن أغلب المحدّثين أيضاً لم يلتفتوا إليها فتقيدوا ببعض الأخبار والأحاديث التي لا تنطبق على الموازين العلمية .

وسوء الحظ ذلك عبارة عن أن في زمن الأئمة عليهم السلام أشخاص لم يكونوا قد تعلموا أحكام الوضوء والصلاة بعدُ، فكانوا يأتون يسالون الإمام عليه السلام عن بعض الأحاديث المتعلقة بصفات الله تعالى، ولأنه حقيقة لم يكن ممكناً أن يُفهمهم المعارف كما هو حقه؛ إذ إن المخاطب لم يكن الملا صدرا كي يمكنه أن يتلقى المعارف من الإمام عليه السلام ويقبلها، لذا فبالقدر الممكن كان الإمام عليه السلام يخلّص السائلين من الخطر، وإذا كان يريد بيان جميع مراتب التوحيد والمعارف كما هو حقه فإنهم بسبب قصور فهمهم كانوا يقعون في الخطر، فماذا يفعل الإمام الصادق عليه السلام مع من إذا كان يقول

→

جامع الأسرار: ص ١٣٣ ، أسرار الحكم: ٥٥ .

بالمعنى الحقيقي للعلم (الله عالم)؟ لأنه كان مرتكزاً في ذهن السائلين سبقُ الذات على الوصف، فمن ذلك كانوا يفهمون الحدوث ويعتبرون العلم زائداً على الذات حدوثاً .

لذا فالإمام عليه السلام كان يكتفي للصون عن هذه المرتبة بهذا المقدار، بحيث يعلم السائل ويعتقد بـ(أنه ليس بجاهل) . وتكفي هذه المرتبة النار له من الاعتقاد في التوحيد والمعارف .

من هنا حيث إن في بعض الأحاديث أخذ العلم والحياة من أوصاف الذات، واعتبرت الإرادة من الأوصاف الزائدة على الذات[1]، مع أنه إن كانت الإرادة متأخرة عن الذات فإنه لا فرق بيننا وبين الطبيعة، إذ لازم هذا الكلام أن الأشياء صادرة بلا إرادة واختيار .

بيان حقائق المعارف الإلهية في الأدعية

إذاً فنحن إذا أردنا في المعارف أن نعرف بأي نحو بيّن الأئمة عليهم السلام الحقائق بما لها من الواقع فإن أفضل لسان هو أدعيتهم، ففي بعض المناجاة والأدعية قد بيّنوا المعارف كما هي حقة . طبعاً سرّ ذلك معلوم وهو: أن الأدعية هي مقام إظهار الحقيقة بدون أن يكون للسائل قليل فهم في البين .

ويجب في هذا المقام الالتفات إلى هذا البحث وهو أن (الإرادة هي الرضا بالمراد والوجود الصرف عين الرضا والعشق بذاته وبآثاره) .

والحاصل، فلأن الحضرة الأحدية عين العلم والخير والطلب فهو من هذا الحيث عاشق ومحب، ومن حيث أنه عين الخير ومحض الحُسن والبهاء،

---

١ ـ الكافي: ج١ ص ١٠٩ كتاب (التوحيد) باب (الإرادة انها من الصفات...) ، التوحيد (الصدوق) : ص ١٣٩ ـ ١٦٤ و ٣٣٦ ـ ٣٣٩ .

فهو عين المعشوقية والمطلوبية[١].

*****

تقرير عرفاني على حدوث الذات والصفات

بيان الصوفية:

أن كل موجود في الخارج له نحو وجود متحقق، وهو هو، وله حد وتعيّن، وهو من مخترعات العقل، وهو اعتباري ولا تحقق له أجنبي عن تحقق الوجود. إذاً فليس الماهية تحقق منفصل عن تحقق الوجود، والماهية في الخارج متحققة بتحقق واحد، غايته أن الموجود له وجود وله تعين وحدّ هو الماهية ونحو الوجود. الخلاصة ليس في الخارج تحققان.

وكذلك فإن تحقق كل الأسماء والصفات الذاتية للوجود ليس سوى تحقق الوجود، فهي ذلك الوجود الذي بتحققه تتحقق الأسماء والصفات الذاتية. وأما في المعنى فإن هذه الأوصاف في مرتبة التحقق هي عين الوجود، مثل وحدة الوجود وبساطته، إذ ليس لهما تحقق آخر غير تحقق الوجود. وهكذا الحياة والقدرة والعلم أيضاً.

نعم، العقل عند تحليل الذات والصفات في عالم أخذ المفهوم هو قائل بالذاتي والوصفي والاسمي، وعند انتزاع المفهوم يرى العلم والحياة والقدرة بدون أن يكون المصداق متعدداً، بل إنّ في الخارج تمام الهوية والبساطة والوحدة والحياة والقدرة هي عين الذات، وتمام هوية الذات هي عين الوحدة والبساطة والحياة، لكن العقل يأخذ المفاهيم الكمالية للذات من الوجود، وليست تلك أنياب الغول كي لا تكون في الخارج قدرة،

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج٢ ص ١٢٧ ـ ١٣٩.

ونحن نقول: قادر، بل إن حقيقة القدرة موجودة في الخارج .

كذلك في ذات واجب الوجود، الذي هو في الخارج ذات واحدة في كمال البساطة والوحدة، ليس للأسماء والصفات الذاتية في الخارج تحقق وراء تحقق الذات، ففي الخارج متحقق واحد، وبتحقق الواحد فالذات والعلم والحياة والبساطة والوحدة وجميع الأوصاف الكمالية متحققة، وليس الأمر أن هذه الأوصاف شيء وراء الذات وتتركب مع الذات، بل مصداقاً هي عين الذات، وهوية بسيطة من جميع الجهات في كمال البساطة، غايته أن العقل يأخذ منها المفاهيم الكمالية ، لكن أخذ العقل هذا ليس من قبيل أنياب الأغوال، وليس أن العقل يعتبر القدرة من الذات بدون أن تكون حقيقة القدرة موجودة في الخارج، أو يعتبر العلم بدون أن تكون حقيقة العلم موجودة في الخارج، مثل أن ينتزع العقل ـ والعياذ بالله ـ القادرية والعالمية من شخص عاجز وجاهل ويعتبرها له، بل إن هذا الاعتبار له حقيقة وواقعاً، فالقدرة والحياة والعلم موجدة في الخارج كما الذات، غايته هي الذات التي كلها القدرة، كلها الحياة، كلها العلم، كلها الإرادة، كلها الإدراك، كما أن القدرة كلها الذات والحياة كلها الذات والإرادة كلها الذات، والذات كلها البساطة والبساطة كلها الذات .

وبالجملة، في مقابل البساطة شيء وليس في مقابل الذات شيء؛ كي تكون في النتيجة ذات وبساطة، بل هوية بسيطة وغير مركبة .

اشتمال ذات الحق ـ بنحو البساطة ـ على كل الكمالات

يضاف لهذه المقدمة مقدمة أخرى وهي: كلما نزلت إلى الأسفل حصل نقصان في المفاهيم، وهذه المفاهيم الممكنة ترتحل عن ذلك الوجود ؛ إذ إن الوجود يعُد قابلاً للانتزاع منها . مثلاً: الهيولى الأولى التي في صف نعال

الوجود وليست شيئاً أكثر من قوة الوجود، فأوصاف الكمال فيها بقدرٍ من الضعف بحيث لا يوجد منها أكثر من قوة الأوصاف الكمالية . فعندما تترقى الجسمية يكون فعلياً فيها حائز على كمال الجسمية، وحامل للقوة العنصرية، وحينما صار عنصراً وصار في المرتبة الثالثة فإن فيه وصف الجسمية وأيضاً هو حائز بالفعل على كمال الجسمية، وأيضاً واجد لكمال العنصرية، وحامل قوة المعدن، وفي المعدن يوجد كمال وصف الجسمية والعنصرية والمعدنية مع قوة النبات، وفي النبات علاوة على هذه الأوصاف الثلاثة المذكورة هناك قوة حسّ ورشد ونمو، فإذا وصل إلى مرتبة الحيوان فعلاوة على أنه نام وجسم ومعدن وعنصر فهو حائز على الكمالات الأخرى والأوصاف الكمالية، فله حسٌ وهو مريد وعالم ومتحرك وحيّ، وهو أكمل من النبات والمعدن وكل ما لديه هو أبسط أكثر جامعية منهما، فإذا صار إنساناً فإن تلك الروح البشرية أكثر جامعية من كل موجودات عالم الطبيعة، وهو عصارتها كلها، وربما أن معنى العصر في ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ هو هذا المعنى وإن كان في الروايات أنه ربما كان هو عصر الإمام صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف[1].

وبالجملة: فروح الإنسان أكمل من جميع موجودات الطبيعة، وبها الكمال الجسمي والنباتي والحيواني والمعدني والعنصري بكماله الوجودي، فهو مريد ومدرك، وسميع وبصير، وقدير وعالم، ونسخة عالم الطبيعة، فإذا حللته رأيت عالم الكون ، والكون الكبير منطوٍ فيه .

أتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

فالإنسان واجد لتمام الحيثيات الكمالية للمراتب النازلة بوحدتها، ففي

---

١ ـ انظر: كمال الدين: ج٢ ص ٦٥٦ ح ١ ، تفسير نور الثقلين: ج ٥ ص ٦٦٦ .

عين الحال الذي تكون الإرادة والحياة والعلم وكمال الجسمية بنحو أعلى موجودة فيه يمكن القول: أن العالم إشارة له، بل فهرسته؛ لأن ما عند موجودات الطبيعة من الحيوان والنبات والمعدن والجسم هي فيه بنحو أعلى وأتم، وفي ذات الوقت الذي هو أبسط من الحيوان والمعدن وهو واجد لتمام الشؤون الكمالية للوجود، وفي صورة إنه إنسان ليس بسيطاً من جميع الجهات بل بسيط إضافي، وهو أبسط من الحيوانات كما أن الحيوان أبسط من الجماد، وهكذا .

إذاً مع أنها ليست بسيطة حقيقية فإن الأوصاف الكمالية فيها قوية بمراتب قوة الوجود، فما ظنّك بوجود صرف بسيط من جميع الجهات حيث لا يوجد أي نقص، والوجود هناك صرف وبحت وفوق التمام . إذاً، فجميع الكمالات الوجودية من العلم والحياة والقدرة والإرادة هي موجودة هناك بنحو صرف وبدون نقص، وغير متناهية .

فبضم المقدمة الأولى (وهي أن الذات في عين البساطة) هي واجدة للعلم والإرادة والحياة والقدرة والوحدة والبساطة، والذات هي عين القدرة والعلم والحياة والإرادة، والإرادة والحياة والعلم والقدرة هي عين الذات، والذات كلها القدرة والقدرة كلها الذات، والذات كلها العلم والعلم كله الذات، فجميع المفاهيم الكمالية هناك هي بنحو الوحدة المصداقية أظهر؛ ولأن العالم ليس لديه شيء من ذاته، والكل أظلاله فوجود الموجودات ظل، والقدرة في العالم ـ بأي نحو كانت، ولو كانت قدرة عنصرية حيث تمكنت أن تحفظ ذاتها ـ هي ظل قدرته ، والعلم ظل علمه، وبالجملة، فجميع تطورات وتجليات الذات والأوصاف هي جماله؛ ولأنه لا يوجد في ذاته وأوصافه فإن الذات والأوصاف غير متناهية، وكل قدرةٍ في المرتبة الناقصة لقدرته، وهكذا أيضاً كل علم ووجود .

والحاصل، أنه أبسط الأشياء بحيث لو حللته تجد أن الكل علامة له، وليس هو علامة العالم وكما قلنا: لو حلّلت نسخة الوجود الإنساني لرأيت أن العالم فهرسته، وليس الأمر أنه هو فهرست العالم . وطبعاً الإنسان بالفعل، واقع تحت اسم (الله) ، ومن هنا قال القرآن الكريم: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾[1] وليس المراد من التعليم التعليم التدريسي بل التعليم الإلهي والخلقتي . فجميع الأسماء الإلهية بل لوازم الأسماء والصفات، التي هي بمصداقها موجودة في الإنسان بالفعل، مثلنا نحن البشر، فإننا بالقوة معلمون بالأسماء الإلهية .

وبالجملة، فوجود الممكنات من تجلي الوجود الصرف وعلم الممكنات من تجلي علمه، وقدرة الممكنات من تجلي قدرته وحياة الممكنات من تجلي حياته، وليس العالم وجود وصفات من ذاته . وكل العالم منطوٍ في وجوده، وجميع الصفات منطوية في صفاته الكمالية، وجميع مصاديق أوصاف ومفاهيم الكمال من لوازم تجليات أسمائه وصفاته، والتجلي في العالم من تجليه، وجمع العالم متقوّم بقيام تجلّيه، وهذا هو قوله: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2] فما أروعه من تعبير.

إن جميع الموجودات ولوازم الأسماء والصفات مثل العلم والقدرة والحياة والإرادة في الموجودات كلها ظلّه وهو صرف، وكل شيء هنا هو هناك بنحو أعلى، وكل شيء هنا هو ظل وفيء هناك، وهو تجلٍ وتطور هناك، لذا فهو آخذ بناصية جميع الحقائق المتحققة التي قوامها متقوّم به .

---

١ ـ سورة البقرة، الآية ٣١ .

٢ ـ سورة هود، الآية ٥٦ .

﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ أي نكات فيها !! لقد أراد من التعبير بـ(رب) العالمين على صراط مستقيم، وكل الأوصاف ولوازم الأوصاف على وزن واحد وتجلياتها بمقياس واحد. فالصراط مستقيم، والطريق مستقيم لا اعوجاج به بحيث يقترب من واحد ويبتعد عن واحد .

وهذه الجملة ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ بمنزلة التعليل لجملة ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ ، فهو على عكس سائر الموجودات التي ليست متساوية في جميع الأوصاف ولوازمها .

إلى هنا تقريباً كان بيان وشرع مطلب في هذه العبارة: (وكذا النحو الأظهر السابق من كل ماهية، أعني الأعيان الثابتة اللاّزمة لأسمائه وصفاته...)[1]، والمراد من الماهيات هنا: مصاديق مفاهيم العلم والحياة والقدرة.

والحاصل، فالنحو الأظهر والسابق في الظهور من كل مفهوم موجود في مرتبة الذات . طبعاً المراد من المفاهيم هي المفاهيم بالحمل الأولي، يعني ليس مفهومها، بل المفاهيم بالحمل الشائع الصناعي التي هي أعيان ثابتة وهي لوازم الأسماء والصفات الإلهية . كيف لا يكون كذلك والحال أن مصاديق المفاهيم الكمالية هنا ظاهرة بالوجودات والأنوار المتشتتة؟ إذاً ما ظنّك حين كان الوجود جميعاً ونوراً واحداً وفي عين الوحدة من حيث الشدة غير متناه!! فكل علم وقدرة وإرادة هو تجلٍ من علمه وقدرته وإدراكه . ولا تجد شيئاً هو ليس تجلّيه، وتجلي الشيء هو عين الربط والتعلق به . والربط الشيء ليس منفكاً عن الشيء وليس هو غيره[2].

---

١ ـ شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ١٧١ .

٢ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٢٥٨ ـ ٢٦٣ .

نقل ونقد كلام القاضي سعيد القمي رحمه الله في باب عينية الذات والصفات

إني لأتعجب من العارف المتقدم ذكره، مع شأنه وقوة سلوكه كيف ذهل عن ذلك المقام الذي هو مقام نظر العرفاء، العظام ، حتى حكم بنفي الصفات الثبوتية عن الحق (جل شأنه)، وحكم بأن الصفات كلها ترجع إلى معان سلبية، وتحاشى كل التحاشي، عن عينية الصفات للذات؟!

وأعجب منه الحكم بالاشتراك اللفظي بين الأسماء الإلهية والخلقية والصفات الواقعة على الحق والخلق؟! وأعجب من الأعجب ما سلك في (الطليعة) الأولى من (البوارق الملكوتية) من أن ما يوصف بوصف فله صورة؛ لأن الوصف أعظم الحدود للشيء في المعاني، ولا إحاطة أوضح من إحاطة الصفة في العوالي!! وجعل ذلك سر ما ورد في الخبر: «إن الله لا يوصف»[1] مع ذهابه (قدس الله سره) في تلك الرسالة... إلى أن كل الأسماء مشتملة على جميع مراتب الأسماء فإذا كانت الأسماء كل الحقائق فلها مقام الإطلاق ، كما للاسم (الله) ، فكانت لمبادئها التي هي الصفات مقام الإطلاق . وظنّي أن ذهابه إلى ذلك؛ لعدم استطاعته على جمع الأخبار ، فوقع فيما وقع . وليس هذا المختصر الموضوع لغير تلك الأبحاث محل تفصيل تلك المباحث العظام ؛ فالواجب أن نكتفي بنقل كلام منه في عينية الصفات للذات . فإني لا أتملك إلا من ذكره والكلام فيه .

---

١ ـ عن الفضل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن الله لا يوصف، وكيف يوصف، فقد قال في كتابه ﴿وَمَا قَدَرُواْ اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ فلا يوصف بقدر إلا كان أعظم من ذلك» ، الكافي: ج١ ص ١٠٣ كتاب (التوحيد) باب (النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه) ح ١١ .

قال (رضي الله تعالى عنه) في المجلد الثالث من شرح كتاب التوحيد لشيخنا الصدوق القمي (رضي الله تعالى عنه) ـ وهو كتاب عزيز كريم متفرد في بابه ـ في باب (أسماء الله تعالى، والفرق بين معانيها وبين معاني أسماء المخلوقين) بهذه العبارة:

(المقام الثاني: في رجوع تلك الصفات، أي الذاتية منها إلى سلب نقائصها، ولنذكر في هذه الغاية القصوى برهانين:

البرهان الأول: قد بيّنا أن تلك المفهومات التي عندنا أمور وجودية، وأنها لا سبيل لها إلى حضرة الأحدية (تعالى شأنه) فالذي عند الله (جلّ جلاله) منها لو كانت على المعنى الذي يليق بعز جلاله أمور وجودية، ولا ريب أنها صفات، وأن الصفة ما يكون معه الشيء بحال، وكل ما يكون معه الشيء بحال يكون لا محالة غير ذلك الشيء بالضرورة، وكل ما يكون غير المبدأ الأول وكان أمراً ثبوتياً معلول الله...) . ثم ساق إلى آخر البرهان بذكر توالي فاسدة كلها مبتنية على تلك المقدمات .

القول بالاشتراك اللفي بين صفات الخالق والمخلوق

ثم أقام قدس سره برهاناً آخر مبتنياً على بعض مقدمات هذا البرهان، ثم قال:

(هذا الذي ذكرناه إلى الآن هي البراهين العقلية على المطلبين المذكورين، أي اشتراك الصفات بين الخالق و المخلوق اشتراكاً لفظياً، ورجوع الصفات الذاتية إلى سلب النقائص، وأما النقل فمتظافر؛ بل يكاد أن يكون من المتواتر)[1]، انتهى .

وقد ذكر في (المقام الأول)- أي مقام إثبات الاشتراك اللفظي بين

---

١ ـ شرح توحيد الصدوق: ج٣ ص٤٦ .

صفات الخالق والمخلوق ـ برهاناً وصفة بـ (أجود البراهين) ، وعمدة مقدماته: أن (الذات) يقال لما به الشيء هو هو، و (الصفة) لما يكون معه الشيء بحال .

مصباح:

إن [الكلمات] السالفة رفعت الظلام عن وجه قلبك، وعلّمتك ما لم تكن تعلم من كيفية عينية الذات والصفات والأسماء، وعلمت أن الصفات لم تكن من قبيل الحالات والعوارض الزائدة عليها، بل هي عبارة عن تجلّيها بفيضها الأقدس في الحضرة (الواحدية)، وظهورها في الكسوة الأسمائية والصفاتية، وحقيقة الأسماء بباطن ذاتها هي الحقيقة المطلقة الغيبية .

فبالمراجعة إليها تعرف ما في كلام هذا العارف الجليل (رضوان الله عليه) من أن برهانه يرجع إلى المناقشة اللفظية والمباحثة اللغوية التي هي من وظيفة علماء اللغة والاشتقاق، وليس للعارف الكامل شأن معها، ولا من جبلته أن يحوم حولها، فإنها الحجاب عن معرفة الله والقاطع طريق السلوك إليه ؛ مع أن هذا العارف السالك كرّ على ما فرّ منه .

نقد كلام القاضي سعيد رحمه الله

فلقائل أن يقول : أيها الشيخ العارف، جعلك الله في أعلى درجات النعيم، أنت الذي فررت من الاشتراك المعنوي بين الحق والخلق ، وجعلت التنزية ملاذ التشبيه ، ما الذي دعاك إلى الذهاب إلى أن الصفة ما معه الشيء بحال في أي موطن من المواطن حصل، وفي أي موجود من الموجودات وجد ؟ بمجرد أن الصفة في الخلق لا مطلقاً ؛ بل في عالم المادة والهيولى كذلك .

هل هذا إلاّ التشبيه الذي وردت الأخبار الصحيحة من أهل بيت العصمة

والطهارة (صلوات الله عليهم)[١]، بل الكتاب العزيز على نفيه[٢]؟ وفررت منه حتى وقعت من نفي الصفات التي قال الله تعالى شأنه في حقها:

﴿وَلِلّه الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِه سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[٣]، وقال تعالى شأنه: ﴿قُلِ ادْعُواْ الله أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾[٤].

شمول الذات لتمام الحقائق بالوحدة الجمعية

وهل زعمت أن من قال من الحكماء العظام والأولياء الكرام (رضوان الله عليهم) بعينية الصفات للذات المقدسة أنها بما ذكرت عينها؟ وهل المراد إلا أن الوجود الحقيقي بأحدية جمعه يصلح فيه المتغايرات ويجمع فيه الكثرات بالهوية الوحدانية الجمعية المنزهة عن شائبة الكثرة ؟ فنطق لسان الحكماء المتألهين لإفادة ذلك الأمر العظيم، الذي كان العلم به من أجل المعارف الإلهية، بأن بسيط الحقيقة كل الأشياء بالوحدة الجمعية الإلهية .

وقالت العرفاء الكاملون: إن الذات الأحدية تجلى بالفيض الأقدس، أي الخليفة الكبرى، في الحضرة الواحدية، وظهر في كسوة الصفات والأسماء؛ وليس بين الظاهر والمظهر اختلاف إلاّ بالاعتبار .

هذا وليس هاهنا موضع البحث عن هذه الحقائق، فإن هذه الرسالة

---

١ ـ الكافي: ج ١ ص ٨٢ كتاب (التوحيد) باب (إطلاق القول بأنه شيء) ، التوحيد (الصدوق) : ص ٣١ باب (التوحيد ونفي التشبيه) .

٢ ـ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ ـ سورة الشورى، الآية ١١ .

٣ ـ سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

٤ ـ سورة الإسراء، الآية ١١٠.

موضوعة لبيان غيرها، فلنرجع إلى المقصود[١].

*****

زيادات الصفات على الذات، وتعطيل الذات

(فهذا ـ أعني كون صفاته عين ذاته وجوداً وغيرها نسبة ـ فرع أصلهم هذا، إذ لو كانت موجودة لساوته لو قدمت، ولزم تعطيلها وقيام الحوادث بذاته لو حدثت).

قوله: (ولزم تعطيلها...).

أي تعطيل الذات الإلهية لو كانت الصفات زائدة عليها وهي خالية عنها في مرتبتها واجدة إيّاها أو نائبة عنها ؛لعدم الاحتياج إليها، تأمل[٢].

*****

عدم افتقار الأسماء والصفات للسبب

(...فإن الأسماء والصفات الإلهية ليست من العالم؛ لكونها غير موجودة في الخارج، مع أنّها في فيضانها من الله تحتاج إلى سبب).

قوله: (مع أنها في فيضانها... إلخ).

ما ذكره الشارح [القيصري] غير مطابق للواقع ولا لمراد الشيخ، أمّا الأوّل فلأنّ الأسماء والصفات ليست موجودات بوجودات زائدة حتى تحتاج إلى السبب، اللّهم إلاّ أن يحمل على عالم الجبروت، فإنّها تطلق عليه أيضاً، إلاّ أنّها من العالم في نظر الكثرة، ونظر الاحتياج إلى السّبب نظر الكثرة لا الوحدة، وأمّا الثاني فلأنّ مراد الشيخ ما ذكره الشارح، في شرح قوله أعني

---

١ ـ مصباح الهداية: ص ٢٣ ـ ٢٦.

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

الحكم، لا ما ذكره هاهنا، والعجب منه كيف جمع في الشّرح بين هذين المعنيين المختلفين![1]

*****

كيفية انتزاع الصفات بدون لزوم التركيب في الذات

بما أن الميزان العقلي ضابط أوصاف الجمال اللاّئقة بساحة الحق تعالى ذُكر بصورة مجملة، [الآن] نفتح باباً آخر ونضع الأوصاف واحدة بعد الأخرى بشكل مفصّل في الميزان ونذكرها، فمن الأوصاف التي وضعناها في الميزان: العلم والقدرة، والإرادة والحياة، ولإثباتها أقمنا الأدلة الثلاثة ـ برهان الخلق، والاستقامة، والبرهان الأمتن القرآني الذي لسنا محتاجين في استحكامه إلى بطلان التسلسل ـ وأثبتنا علم الواجب وقدرة الواجب وإرادة الواجب وحياة الواجب؛ ولأنه بعد إثبات هذه الواجبات يأتي الإشكال، وهو: أنه لا يلزم تعدد الواجب، وسنفتح فيما بعد ـ إن شاء الله ـ باباً آخر وسيُعلم أنه لا يلزم تعدد الواجب، وسنحقق هاتين الجملتين هناك ،وهما: هل يجوز انتزاع مفهوم واحد من المتكثرات والمتخالفات أم لا؟ وهل يجوز انتزاع مفاهيم متعددة من شيء واحد أم لا؟

يظهر أن أوّل نظرة أنه لا شيء منهما جائز، بالبيان التالي: عندما يريد العقل انتزاع مفهوم من ذات فلابد أن يلاحظ معنىً مناسب للذات ثم ينتزع مفهوماً طبق ذلك المعنى المناسب، وإلا يلزم أنه يمكن انتزاع أي مفهوم من أي شيء. وعندما لا يكون هناك شيئان ويريد العقل أن ينتزع منهما مفهوماً فإما أن ينتزع ذلك المفهوم من مجموع الشيئين الذي لهما خصوصيتان

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

متضادتان، وإما أن ينتزعه من الجامع بين ذينك الشيئين، وإما أن ينتزعه من هذا الشيء بخصوصيته ومن ذلك الآخر بخصوصيته التي فيه .

طبعاً المجموع من حيث المجموع ليس شيئاً، وإذا انتزع ذلك المفهوم من الجامع الذي بينها فقد انتزع ذلك المفهوم من شيء واحد، وإذا أراد انتزاع ذلك المفهوم من خصوص لحاظ خصوصية هذا الشيء المقابل لخصوصية ذلك الشيء الآخر، ومن خصوص لحاظ خصوصية ذلك الشيء الآخر المتضاد مع المقابل، فهذا محال، فبحكم التضاد إذا كان ضد مناسب لمعنى فلن يكون الضد الآخر مناسبا لذلك المعنى، ونحن قلنا في انتزاع المفهوم لابد من لحاظ المعنى المناسب .

نعم، إذا كان بين الشيئين جهة مشتركة من قبيل الجهة المشتركة النوعية أو الجنسية فإن انتزاع المفهوم الواحد من تلك الجهة المتحدة المشتركة ممكن، أما انتزاع المفاهيم المتعددة من شيء واحد فهو جائز من حيثية وغير جائز من حيثية أخرى، أما من حيث إنه غير جائز فقد قلنا: كل مفهوم ينتزع بمناسبة لحاظ المعنى المناسب حيث إن العقل يلاحظ ذلك المعنى في منشأ الانتزاع، ولأن لحاظ أي معنى لابد أن يكون من جهة خصوصية في ذات محل الانتزاع، فلذا تنتزع المفاهيم المتكثرة من الخصوصيات المتكثرة .

وبالجملة، علاوة على أن انتزاع المفهوم الواحد من الأشياء المتخالفة غير ممكن ـ وقد تقدم وجه عدم إمكان ذلك ـ لسنا بحاجة إليه فعلاً، ويجب في هذا المقام السعي لإحكام جواز انتزاع المفاهيم المتعددة من منشأ واحد؛ كي نتمكن من إثبات الأوصاف المتعددة الكمالية لذات الواجب البسيط من جميع الجهات .

قلنا: إنه من أوّل نظرة يتراءى عدم الجواز؛ لأن انتزاع المفهوم من شيء

بواسطة المعنى المناسب في الذات ،لذا فكل مفهوم هو غير المفهوم الآخر يجب أن ينتزع بمناسبة معنى غير المعنى المناسب للمفهوم الآخر، بناءً على هذا لابد أن تكون المفاهيم المتعددة منتزعة من المعاني المتعددة المتناسبة، ويجب أن تكون المعاني المتعددة ملحوظة من الخصوصيات المتعددة؛ ولأن محل الانتزاع لابد أن يكون ذا خصوصية متعددة . فمن غير الممكن أن يكون منشأ الانتزاع واحداً بسيطاً. هذا الوجه الظاهري هو برهان بسيط على عدم إمكان انتزاع المفاهيم المتعددة من شيء واحد .

ولكن لا يمكن تخطي المطلب بهذه البساطة وإلا لزم على الموحد ألاّ يثبت أي وصف للذات المقدسة؛ لأنه يدور الأمر بين القول بالتركيب في الذات أو السلب الكلي للأوصاف. طبعاً في صورة الدوران لا ينبغي أن تفقد أصل بساطة المبدأ . ويجب إحكام هكذا المطلب هنا، حيث إن المتكلمين وكثير من الفلاسفة لم يستطيعوا أن يبيّنوا وجه صحة الانتزاع، حتى بعض أعاظم العرفاء ومن ضمنهم العارف سعيد القمي رحمه الله فقد تعثّر في بيانه، ولم يستطع أن يحكم المطلب على الوجه الصحيح[1] .

والحاصل، فهنا محل الإلحاد بالأسماء، ﴿وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾[2] فإذا أردنا أن نخرج من هذا الإلحاد يجب أن نسعى ونصل بصورة جيدة وجه صحة انتزاع المفاهيم المتعددة من منشأ واحد بسيط، ونرتاح من هذه المشكلة الدينية .

---

١ ـ شرح توحيد الصدوق: ج ١ ص ١٨٨ و ١٩٣ .

٢ ـ سورة الأعراف، الآية ١٨٠ .

وجه صحة انتزاع مفاهيم متعددة من منشأ واحد

بيان وجه صحة الانتزاع: أن المفاهيم يجب أن تقاس مع بعضها، فبعض المفاهيم متقابلة مع البعض الآخر، كمفهوم العلم والجهل ومفهوم القدرة والعجز، وبعض المفاهيم وإن كانت بالأصالة غير متقابلة وغير متضادة مع بعضها ولكنها بالعرض متقابلة ومتضادة ـ كما سنذكر ذلك فيما بعد في مقام إثبات صغريات الأوصاف ـ.

مثلاً: مفهوم العلم مع مفهوم العجز وإن كانا بالأصالة غير متقابلين ولكنهما بالعرض متقابلان؛ لأن العجز بالذات متقابل مع القدرة، والعلم غير متقابل مع القدرة، لذا فالعجز الذي هو متقابل مع القدرة هو بالعرض وبواسطة القدرة متقابل مع العلم. طبعاً لا يمكن انتزاع المفاهيم المتقابلة بالذات مع بعضها والمتضادة بالأصالة من منشأ واحد وشيء بسيط؛ فإنه بحكم التضاد يستحيل أن ينتزع العلم من جهة خصوصية ينتزع منها الجهل؛ لأن الخصوصية التي ينتزع منها الضد في خصوصية انتزع منها مفهوم الضد الآخر.

مثلاً: الإنسان الذي من جهة خصوصية هو عالم بأن (الواحد نصف الاثنين)؛ لأن تلك الجهة الموجبة للعلم بأن (الواحد نصف الاثنين) هي علة العلم بأن (الواحد نصف الاثنين) وأن تكون لها سنخية معها.

وأما المفاهيم المتخالفة مع بعضها غير متضادة وغير متقابلة لا بالحقيقة ولا بالأصالة ولا بالعرض، ربما تكون منشأ انتزاع بسيط وواحد وفريد، بالبيان التالي:

إن قاعدة وأساس صدق المعنى هذا هو أصالة الوجود، ونحن بعد أن حلّلنا صفحة العالم وصفحة الكون، وأثبتنا أن المتحقق بالأصالة هو الوجود،

وهذه الحقيقة النورية ملأت صفحة وأعماق العالم، والماهيات اعتبارية، وحال العدم معلوم، إذاً غير ممكن أن ننتزع المفاهيم ـ على نحو الحقيقة ـ من العدم والماهيات؛ لأن العدم الذي هو عدم وليس شيئان وإذا انتزع منه مفهوم فإنه منشأ انتزاع العدم واللاّ شيئية، والماهيات أيضاً اعتبارية، وكل ما ينتزع من الاعتباري فهو اعتبار من الاعتبارات. بناءً على هذا فما هو بالحمل الشائع الصناعي منشأ انتزاع المفاهيم هو الوجود لا غيره

إذاً تركنا جانباً مفهوم العلم ومفهوم القدرة ومفهوم الإرادة وهكذا جميع المفاهيم الكمالية، وما هو متحقق ومتأصل من العلم، وما قاعدته في صفحة الثبات محكمة هو حقيقة العلم الذي هو بالحمل الشائع الصناعي هو الوجود .

اتحاد حقيقة الصفات الكمالية مع حقيقة الوجود المتأصلة

والحاصل أن العلم (ما به الكشف) ليس مفهوماً، بل بالحمل الشائع الصناعي هو شيء متحقق ومتأصل ،والمفاهيم الكلية كلها وضعناها جانباً، وبالحمل الأولي صرفنا النظر عنها، وقلنا: إن ما هو متحقق ومتحصل ومتأصل هو الوجود، وهو شمس الحقيقة النورية الوحيدة في العالم، وحال الأعدام معلوم والماهيات أيضاً اعتبارية صرفة، وليست الماهيات موجودات محدودة، بل أساساً الوجود ـ أعم من أن يكون محدوداً أو غير محدود ـ ليس ماهية، والماهيات عبارة عن الحدود، وليست الموجودات المحدودة والإنسانية حد وليست موجوداً محدوداً، والمفاهيم بالحمل الأولي الذاتي أيضاً حدٌّ .

إذاً هذه الحقيقة الأصلية النورية الحقة الحقيقية للوجود، بناءً على هذا فالعلم الحمل الشائع الصناعي ـ لا المفهوم الكلي للذات بالحمل الأولي ـ

هو وجود؛ لأنه هو المتأصل . إذاً فالشيء المتحقق والمتأصل والذي ينتزع منه مفهوم العلم هو الوجود الذي هو عين الحقيقة المتأصلة للعلم .

والحاصل، فقد تركنا جانباً مفاهيم القدرة والإرادة والعلم وجميع الأوصاف الكمالية، وما هو المتأصل وله حقيقة (أي القدرة المتحققة المتأصلة، والإرادة المتحققة المتأصلة، والعلم المتحقق المتأصل، والإدراك المتحقق المتأصل الثابت) في صفحة الكون بالحمل الشائع الصناعي ـ بناءً على أصالة الوجود ـ هو الوجود لا غير، لا الماهيات التي هي سحر فرعوني، ولا الأعدام التي هي عدم محض .

طبعاً القدرة والعلم والإرادة ليست ألفاظاً مترادفة وحاكية عن شيء واحد بنحو الترادف اللفظي، بل إنه بعد إثبات هذه المطالب ـ التي هي في دار التحقق مجرد نظام وجود وحقيقة نورية مستطيلة واحدة ذات مراتب وقابلة للتشكيك ـ فإن حقيقة العلم والقدرة والإرادة وكل متأصل ـ والذي هو محل انتزاع المفاهيم الكمالية ـ هو الوجود .

تتميم البيان: في نفس الوقت الذي يكون المتحقق هو الوجود لا غير، فإنه هو الأصل وما سواه ليس شيئاً، وهو منشأ الخيرات والمبرّات، وغيره شرور، فإن شأن المفاهيم الكمالية أيضاً ليس هو الترادف، وإن شاء الله عن قريب سنكمل هذا البيان وسنتمم هذا المثال .

والحاصل، مع إحكام أساس أصالة الوجود وذلك في الحكمة بناءٌ ينبغي بناؤه ـ كسدّ الاسكندر ـ بزبر الحديد، ﴿آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ﴾[1]، ونعبّر عن براهينه بالبنيان المرصوص وغير القابل للانهدام، وقد قلنا: إن الوجود والحقيقة النورية هي ذات حقيقة العلم والإرادة والقدرة .

---

١ ـ سورة الكهف، الآية ٩٦ .

وبالجملة، فقد أثبتنا أن العلم المتحقق وجود، وبالحمل الشائع الصناعي الوجود عين القدرة، وعين العلم وعين الإرادة، وعين الحياة، وعين الإدراك. فحقيقة الحياة المتحققة والعلم المتحقق هي حقيقة الوجود وإن كان المفهوم العام البديهي للوجود غير مفهوم العلم والإرادة والحياة والقدرة . والحاصل، فالحسن واحد، والقادر وما ينفع الناس للعالمين بسيط.

وكل إلى ذاك الجمال يُشيرُ[1]

وطرحنا ثلاثة أمور: أحدها: بطلان محض، والآخر: اعتباري محض، والثالث: أصل أصيل ومتحقق ومتأصل .

فإذا كان المفهوم المنتزع ينتزع من البطلان؛ لأن محل الانتزاع من الأباطيل ستكون تلك الجهة التي ينتزع منها شيء أيضاً من الأباطيل، وكذلك الذي ينتزع من الاعتباري ـ يعني الماهية ـ أيضاً سيكون اعتبارياً، وأما الشيء الأصيل والمتحقق فجميع الأوصاف والمفاهيم الكمالية منتزعة منه، والمقابل للمفاهيم الكمالية ـ سواء مقابلاً لها بالذات أو بالعرض ـ لأنه مقابل للمفاهيم الكمالية لابد أنه من المفاهيم المقابلة للكمال وسيكون من المفاهيم النقصية .

ولذا فمن تلك الجهة، التي بملاحظتها ينتزع مفهوم كمالي، فإنه لن ينتزع المفهوم الذي ينتزع من جهة نقصية . فأينما وجد حد فهو من الماهية، وأينما شوهد نقص وجهة نقصية فإنها منتزعة من المفاهيم غير الكمالية، والعلم والقدرة والحياة ولو أنها مفهوماً غير مترادفة ولكنها مصداق حقيقة العلم الذي مفهومه كشف كل الأشياء في الخارج، وما به

---

١ ـ تمام البيت: عباراتنا شتّى وحُسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير

تكشف الأشياء لا بعنوانه ومفهومه بل بعين خارجية وتحققه وتأصله ـ بحكم أصالة الوجود ـ ليس شيئاً غير الوجود .

بناءً على هذا، فمفهوم الوجود ومفهوم العلم ـ يعني كشف الأشياء ـ ومفهوم القدرة، ومفهوم الحياة، مع أنها متفاوتة مع بعضها وغير مترادفة لكنها هوية واحدة، بحيث إنها هي الموجود، بدون أن تكون لها حيثيات وجهات مختلفة، وتلك الهوية الموجودة هي عين كشف الأشياء [العلم] وهي عين القدرة .

إذاً بعد أن صارت المفاهيم بالمعاني العامة موضوعاً له، فأينما وجد كشف الأشياء و(مُظهر لغيره وظاهر لنفسه) فالمصداق الحقيقي المتحقق له هو المفهوم، لا بعنوانه ومفهومه بل بهويته وتحققه، بناءً عليه فالهوية البسيطة هو، في حال كونها موجودة، وهي كشف الأشياء والعلم والقدرة المتحققة والخارجية . إذاً فالوجود وذلك الموجود المتحقق الذي ليس في دار التحقق سواه، كله الوجود، كله العلم، كله الحياة، كله القدرة، كله الإرادة .

منشأ واحد لأخذ الصفات المتعددة

والحاصل، بحكم أصالة الوجود، فإن المتحقق الأصل ليس شيئاً غير الوجود، إذاً فالعلم لا بعنوانه ومفهومه بل بحقيقته الحقة وبحقيقته الكمالية النافعة بالحمل الشائع الصناعي في الخارج لن يكون غير الوجود، وكذلك القدرة والحياة لا بعنوانهما ومفهومهما بل بحقيقتهما الخارجية هما وجود، فالشيء الأصيل؛ لأنه موجود هو وجود، ومفهوم الوجود صادق عليه؛ ولأنه كشف الأشياء فهو حقيقة العلم، ومفهوم العلم صادق عليه؛ ولأنه ليس بطلاناً ولا فساداً فإن الحياة تصدق عليه. طبعاً ليس في ذلك جهات وخصوصيات حتى يصدق عليه مفهوم من جهة وخصوصية ما، ومن جهة

وخصوصية أخرى يصدق عليه مفهوم آخر؛ ولأن الوجود صرف الكمال فبحقيقته الوجودية وهويته الأصلية هو كشف الأشياء . إذاً هو نور وعلم وبحقيقته الحقّة ثابت وقائم ولا يزال وهو حياة .

وبالجملة، ليس الأمر أن الوجود منشأ الخيرات والآثار، بل ذاته حقيقة الخيرات وحقيقة المبرّات والآثار، وصرف الوجود لا حد له كي تعتبر له منه (الحد) ماهية، وليس له جهة نقص حتى ينتزع منه المفاهيم غير الكمالية والنقصية؛ ولأنه بهويته الذاتية متحقق ومتأصل هو وجود، وكشف الأشياء، وعلم ، وبذاته من ذاته لذاته هو قدير وقيّوم .

عدم دلالات انتزاع المفاهيم المتخالفة على تركيب منشأ الانتزاع

والله (عزّ شأنه) لأنه لا حد له ولا نقص فيه، وليس بمستنَكر أنه جامع الكمالات، إذاً فجميع المفاهيم الكمالية طُرّاً تنزع منه، بدون أن تكون له جهات ويكون في ذاته تركيب، والشيء الواحد البسيط الكامل فوق الكمال لا ينحل بالتحليل العقلي أيضاً إلى أجزاء تحليلية .

وبالجملة، لم يوضع العمل للعلوم الجزئية بل إن الألفاظ موضوعة لمعاني كلية . والإنسان لم يوضع لهذا وذاك، وهذا الوجود المحدود وذاك الوجود المحدود، وهذا المتشخص وذلك المتشخص الموجود لكي يكون الوضع عام والموضوع له خاص، بل وضع للطبيعة الكلية السيّالة، غايته أن بموجودية هذا الفرد توجد تلك الطبيعة، وبموجودية ذلك الشخص توجد الطبيعة، ولكن عند الوضع لم ينظر لهذا الموجود أو ذاك الموجود، فالإنسان وضع للطبيعة الكلية (أي من له النطق الكلي) ، إذاً فهو يصدق على كل شخص وموجود وله نطق .

بناءً عليه، حقيقة العلم بتحققه وخارجيته لا بعنوانه ومفهومه يصدق على

الموجود الذي به كشف الأشياء؛ ولأن الحق لا تعيّن له ولا تمدد له ولا نقص فيه، وبصرافة الوجود هو وجود، وهو غير محدود وغير متعين بحّد، فهو تلك الحقيقة الموجودة، إذاً فهو موجود، وهو تلك الحقيقة التي هي كشف الأشياء، إذاً هو علم ونور، وهو تلك الحقيقة التي كانت موجودة والحالية والتي ستكون، إذاً بتلك الحقيقة هو حياة؛ ولأنه صرف الكمال فإن هذه المفاهيم الكمالية تنتزع منه وهو منشأ الأسماء الكمالية والأوصاف الجمالية بدون تنقص وتحدد وتعدد جهتي، وإذا أردت أن تفهم جيداً أنه يمكن لشيء واحد في كمال البساطة قابل للانطباق على عناوين غير متضادة، نقول: كل شيء تلاحظه في عالم الخلق هذا هو قابل للانحلال والتجزئة، وكل مركب فهو مركب من الأجزاء البسيطة ويمكن تجزئته إلى أجزاء بسيطة، فلو كان جسم مركباً وقمنا بتجزئته وتحليله حتى يصل إلى الجزء البسيط غير المركب، فذلك الجزء البسيط غير المركب هو معلوم الله تعالى ومقدوره ومخلوقه، وتصادق المقدورية والمعلومية والمخلوقية في ذلك الشيء البسيط ـ مع أنه بسيط وليس فيه أي تركيب ـ صحيح؛ فعلى فرض أننا فصلنا الأجزاء عن بعضها وجزّئنا العناصر وحللناها حتى وصلنا إلى العنصر البسيط غير المركب، فإن ذلك العنصر البسيط غير المركب أيضاً مقدور ومعلوم ومخلوق لله العليم القدير الخالق.

والحاصل، فوزان صدق العالم والقادر والخالق على الذات المقدسة الجامعة للكمالات البسيطة من جميع الجهات، عند التجزئة والتحليل العقلي هو وزان صدق المقدور والمعلوم والمخلوق على الأجزاء التي جزّء وحُلل المركب إليها[1].

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج ٢ ص ٣٩ ـ ٤٨.

وحدة الذات وكثرة الأسماء

إذا انتزع المفهومان المتقابلان معا من شيء واحد، في حين أن مصداقهما مختلف، فإنهم يسمّون ذلك الشيء مركباً، بخلاف المفاهيم المتوافقة معاً، وإن كان بينهما اختلاف في عالم المفهوم ، ولكن مصداقها ليس مختلفاً، وليس لها أكثر من مصداق، مثل مفهوم العلم والقدرة والحياة والإرادة والوجود؛ لأنه وإن كان من حيث المفهوم بينها اختلاف ولكن يستحيل أن يكون بينها تفاوت في المصداق، وأن مصداق العلم غير مصداق القدرة والحياة والإرادة والوجود أو العكس .

لذا وإن كان ذات الباري بسيطة من جميع الجهات فإنه تنتزع منها مفاهيم متعددة، وكل شيء يستطيع العقل أن يحلله إلا الذات البسيطة من جميع الجهات التي لا تحلل، وبنحو ما هي صرف الوجود يحلله العقل فإنه لا يحصل منه شيء غير الوجود، ولكن في الموجودات الممكنة إذا كان لدينا مفهومان مختلفان ومتقابلان معاً، يستحيل أن يكون ما هو من جهة مصداق لأحدهما هو من نفس الجهة أيضاً مصداق للآخر، كأن يقال: زيد عالم بالفقه وجاهل بالموسيقى، أو مثل أن يقولون في العقل الأول: هو موجود وناقص، إذ مفهوم موجود منطبق على جهته الوجودية الصادرة من المبدأ، ويستحيل أن يكون المفهوم الناقص أيضاً منطبق على تلك الجهة، بل جهة التطبيق تلك من العلية والمحدودية والحيثية التعيّنية فيه، هي مصداق المفهوم الناقص، بخلاف مفهوم الموجود ومفهوم الكامل بالنسبة للحضرة الأحديّة، إذ مصداق الموجود هو مصداق الكامل، ومصداق الكامل هو مصداق الموجود، بل إن مصداق الكامل جهة الوجود بنعت الشدّة والقوة والصرافة والكمال، وكلٌ من هذين المفهومين صادق على

ساحة الباري من جهة وحيثية الوجود، ولكنه لا يصدق على الموجودات الأخرى كلٌ من المفهومين الموجود والناقص من حيثية واحدة.

إذاً فالمفاهيم التي تصدق على الحق تعالى مثل المبدأ والرب والمحيي والقادر والأزلي والأبدي مصداقها واحد.

وكل إلى ذاك الجمال يُشيرُ

وبالجملة، فالله تعالى بتلك الحيثية الوجودية وهي رب العالمين، هو قادر ومبدأ وأزلي وأبدي[1].

*****

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج ٢ ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

الفصل الثالث

الصفات السبع الأساسية

- العلم
- السمع والبصر
- الإرادة
- القدرة ـ الحياة
- الكلام ـ التكلم

العلم

العلم وصف موجود بما هو موجود

اعلم أن العلم من أفضل الكمالات وأعظم الفضائل؛ لأنه من أشرف الأسماء الإلهية وصفات الموجود بما هو موجود، وقد انتظم ببركة العلم نظام الوجود وطراز الغيب والشهود، وكل موجود يكون تحققه بهذه الحقيق-ة الشريفة أكثر، فهو إلى مقام الحق المقدس ومرتبة القدس الواجبي أقرب، بل العلم والوجود في سياق واحد، وكلما وقع شعاع من الوجود فقد وقع شعاع نور العلم بنفس الدرجة، ولذلك فالخلو من كل حقيقة العلم خلو من كل حقيقة الوجود، والخالي منه معدوم مطلق، وقد ثبت هذا المطلب بالبرهان المتين، بأن دار الوجود هي دار العلم، وليست ذرة من الموجودات حتى الجمادات والنباتات خالية من العلم ولها حظ منه بمقدار حظها الوجودي[1].

*****

---

١ ـ جنود العقل والجهل: ص ٢٥٣ المقصد الثاني عشر، الفصل الثاني.

السعة والإحاطة العلمية للحق تعالى

أيُّها العزيز: إن كنت من أهل البرهان والفلسفة فببرهان: (كل مجرد عاقل)[١]، و(بسيط الحقيقة كل الكمال)[٢] تنكشف لك كل ذرات الموجودات في الحضرة العلمية، مما وراء العوالم الغيبية إلى منتهى النهاية لعالم الحس والشهادة بالعلم البسيط الإحاطي الأزلي بلا شائبة الكثرة والتحديد، وبلا وصمة الحجاب والتقييد من الأزل إلى الأبد.

ولعل ما يشير إلى برهان: (كل مجرد عاقل) بل بوجه (بسيط الحقيقة كل الكمال) قوله تعالى: ﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[٣]، فإذا أدركت بالبرهان الفلسفي المتين أن جميع ذرات الكائنات أزلاً وأبداً هي حضور الحق ذاته، والعالم بجميع أجزائه هو حضور الحق المقدس وبهذا البيان ثبت أن العالم هو عين الارتباط ومحض التعلق بالحق، فثبت علم الحق الفعلي كما يشير الله (تبارك وتعالى) في كتابه إلى مراتب العلم الفعلي في الآية الشريفة: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾[٤].

وإن كنت من أهل المعرفة ومشيت على طريق كبار العارفين فستثبت علم الحق تعالى الذاتي والفعلي بتجلي جميع ذرات الموجودات الأحدي والواحدي والذاتي والفعلي.

وإن كنت متعبداً بالكتب السماوية، وكلمات أصحاب الوحي والتنزيل، فبضرورة جميع الأديان تثبت العلم الأزلي المحيط، وتعتقد أن الحق جلّ

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ج٣ ص ٤٤٧.

٢ ـ الأسفار الأربعة: ج٢ ص ٣٦٨، و ج٦ ص ١١٠.

٣ ـ سورة الملك، الآية ١٤.

٤ ـ سورة الأنعام، الآية ٥٩.

وعلا عالم بذرات الكائنات غائبها وحاضرها[١].

*****

عالم بالسر والعلن

اعلموا أن الله تبارك وتعالى ناظرٌ ورقيب عليكم، ومطّلع على سرّكم وعلنكم، وعلى كلّ خفاياكم حتى ما يخفى منها على الملائكة، فإن كل شيء حاضر عند الله تعالى وتحت عينه[٢].

*****

مراتب علم الله تعالى

العلم الذاتي والعلم الفعلي

اعلم أن لجميع الأسماء والصفات للحق تعالى جلّ وعلا مقامين ومرتبتين على النحو الكلّي:

أحدهما: مقام الأسماء والصفات الذاتية الثابتة في الحضرة الواحدية كالعلم الذاتي الذي هو من الشؤون الذاتية، والقدرة والإرادة الذاتيتين، وسائر الشؤون الذاتية .

نظام علم الحق تعالى الفعلي التفصيلي

والثاني: مقام الأسماء والصفات الفعلية الثابتة للحق بتجلي الفيض المقدس كالعلم الفعلي الذي يثبته الاشراقيون ويرونه مناطاً للعلم التفصيلي، وقد أقام البرهان عليه أفضل الحكماء الخواجة نصير الدين الطوسي (نضّر الله

---

١ ـ جنود العقل والجهل: ص١٩٧ ـ ١٩٨ المقصد التاسع، الفصل الثالث.

٢ ـ صحيفة الإمام: ج١٨، ص: ٧٥ بتاريخ ٧/ ٦ (شهريور) / ١٣٦٢ هـ ش ـ ٢٠/ ١١/ ١٤٠٣ هـ ق.

وجهه) ـ وتبع الإشراقيين في هذا المعنى ـ وهو أن الميزان في العلم التفصيلي العلم الفعلي ، وهذا المطلب وإن كان على خلاف التحقيق بل العلم التفصيلي ثابت في مرتبة الذات وإنّ كشف العلم الذاتي وتفصيله أعلى وأكثر من العلم الفعلي، كما ثبت وحقق في محله على وجه البرهان النوري ، ولكن أصل المطلب وهو أن نظام الوجود- هو العلم الفعلي التفصيلي للحق- ثابت ومحقق في سنّة البرهان ومشرب العرفان ،وإن كان للمسلك الأعلى العرفاني وذوقه الأصلي طريقة غير هذه الطرق[1].

ملت عشق از همه دين‌ها جداست[2]

*****

حول العلم الفعلي لله تعالى

أوصاف الحق في مرتبة الذات متحدة مع الذات وهي عين الذات، وجميع الكمالات الذاتية موجودة في مرتبة الذات، وسيأتي إن شاء الله بيان اتحاد الأوصاف مع الذات .

وكذلك في المرتبة الأخرى أيضاً توجد أوصاف الحق تعالى، حيث إن في تلك المرتبة العالم والوجود المنبسط والفيض المقدس هي وصفه، وفي تلك المرتبة العالم وجميع الأشياء هي علم الله تعالى، وهذا العلم يسمّونه العلم الفعلي . طبعاً الوجود المنبسط ليس شيئاً سواه، بل ظله وعين الربط والتعلق به، ومعنى عين التعلق والربط أنه غير مستقل، وهو تجليه، وتجلي

---

١ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٤٢١ ـ ٤٢٢ .

٢ ـ شطر من البيت لـ(مولوي) :

ملت عشق از همه دين‌ها جداست عاشقان را مذهب و ملت خداست

ومعناه: دين العشق ممتاز عن بقية الأديان، فدين وملة العشاق هو الله .

الشيء ليس غير الشيء[١].

*****

التجلي الفعلي للحق تعالى، ومقام العلم الفعلي

إنّ من منتهى النهاية للحقائق المجردة العقلية إلى آخر التنزّلات لحقيقة الوجود تعيّنات للوجود المنبسط الذي هو الفيض الإشراقي والتجلّي الفعلي للحق، وهذا التجلّي الفعلي مقام العلم الفعلي للحق الذي هو نفس الحضور في المحضر الربوبي على مذهب العظماء من الفلاسفة . وإن الشيخ الجليل الإشراقي والفيلسوف العظيم الشأن الطوسي قدس سره يرى (العلم التفصيلي بالموجودات للحق تعالى عبارة عن هذا التجلّي الفعلي)[٢]، وإن كان حصر العلم التفصيلي بهذا المقام على خلاف التحقيق، لكن أصل المطلب، أي أنّ العلم الفعلي للحق بالموجودات تفصيلاً عبارة عن الفيض المقدس صحيح ومطابق للبرهان والعيان[٣].

*****

تقدم العلم على المعلوم في العلم الفعلي

اعلم أن في العلم الفعلي دائماً العلم بالمعلوم باعتبار هو مقدم على المعلوم، ولبيان المطلب ندخل الماهيات في البحث . الفيض المقدس والوجود المنبسط الذي يشرق من الصقع الأعلى بإضافة إشراقية هو وجود

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٢٤١ .

٢ ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٢٢٠ .

٣ ـ سرّ الصلاة: ص ٥١ ـ ٥٢ .

بسيط له وجهتان: إحداهما إلى جهة الباطن والمبدأ، والأخرى إلى جهة الماهيات . فتلك الجهة التي باعتبار البساطة ولها إشراق مربوطة بالحق وعلمه، وهذا الوجود البسيط باعتبار الوجهة التي له إلى الماهيات واضح أن هذه الماهيات بواسطته مكشوفة ومعلومة بمعنى واحد، والسبزواري يقول في هذا:

وجودها بما هو العلم سبق كما بما انضاف إليها قد لحق

يعني أن وجود أي شيء بجهته العلمية هو سابق من جهة كونه معلوماً هو لاحق. وكذلك يقول في الشرح: سمعت منا أن الإضافة الإشراقية والفيض المقدس هو علم الله تعالى، إذاً فلا تتوهم أن العلم ليس مقدّماً على المعلومات؛ لأن الصورة العلمية في هذه الحالة هي عين الصورة العينية، كما أن بهذا التوهم قد أشكل على طريقة شيخ الإشراق، ثم أتى السبزواري بهذا البيت المذكور بعنوان العلة؛ كي لا يتوهم هكذا توهم[1].

*****

مقام الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة

يشير [السبزواري] بقوله: (اعلم أن هاهنا مقامين) إلى العلم في مرتبة الذات والعلم الفعلي، ويقول: مقامٌ هو مقام الكثرة في الوحدة، ومقامٌ هو مقام الوحدة في الكثرة، وحاصل كلامه: أن الكثرة تُرى في المرآة الوحدة دفعة واحدة، فالعلم بالذات في العلة مع أنه واحد، فهو يُرى في تلك الكثرة، كما قال الإمام الصادق عليه السلام : (حتى أنا وهذا البساط الذي تحتي)[2]. طبعاً

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠ .

٢ ـ عن أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام سألته عن قول الله ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾ ماذا ←

ليس معنى ذلك أنه بعين ذاته ومع ماهيته هناك، بل إن هناك كمال وجودي، وهذا معنى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾، فإذا لم يكن الإنسان مجنوناً محجوباً ويمكنه ملاحظة جماله (أي صاحب الجمال) فإنه يرى جميع الأشياء ويعلم بكل شيء، حتى آدم عليه السلام يرى مباحثاتنا هناك، وهذا التعليم ليس تعليماً درسياً بل هو تعليم إلهي، فإن آدم عليه السلام كان يرى الأسماء والصفات الإلهية وبعد رؤية الأسماء فإن لوازم الأسماء أيضاً تُرى، وفجأة يُرى الواحد في مرايا كثيرة. وهذا الذي قال عنه العرفاء:

دل هر ذره را كه بشكافى آفتا بيش در ميا بينى[1]

فكل موجود هو شعاعه وتجلّيه، وليس هناك أي موجود إلاّ وقد خُلق وهو متجلٍ في تجليه تعالى فإنه يرى نفسه، وأظهر مرآة يرى فيها المتجلي جمال ذاته ويلتقي بصورته فيه هو تجلّيه، والذي هو أتم التجليات وذلك هو الإنسان . هذا ما يقول عنه العرفاء كالخواجة حافظ:

جلوه‌اى كرد رخش ديد ملك عشق نداشت

عين آتش شد ازين غيرت و بر آدم[2]

أو قوله:

→

علّمه؟ قال: الأرضين والجبال والشعاب والأودية، ثم نظر إلى بساطٍ تحته فقال: وهذا البساط مما علّمه» ـ تفسير العياشي: ج ١ ص ٣٢ ح ١١ ، تفسير البرهان: ج ١ ص ٧٥ .

١ ـ بيت للشاعر هاتف أصفهاني، ومعناه: أي ذرة تشقّها (تفتحها) ترى ضوء باطنها في البين .

٢ ـ ديوان حافظ، الغزليات، بيت رقم ١٥٢ ، والمعنى المنظور في البيت: أن الحق تعالى نظر إلى الملائكة، ولما لم ير العشق (المراد) عندهم، حمّل هذا العبءَ آدم عليه السلام .

نظری کرد که بیند بجهان صورت خیش

خیمه در آب و گل مزرعه آدم زد[١]،[٢]

*****

عينية العلم بالذات في مرتبة الأحدية

(قد مرّ في المقدمات أن العلم في المرتبة الأحدية عين الذات مطلقاً، فالعالم والمعلوم والعلم شيء واحد لا مغايرة فيها).

قوله: (العلم في المرتبة الأحدية... إلخ): إن كان المراد بالمرتبة الأحدية ما هي المعروف من مرتبة الذّات الغيبية فهي لا اسم لها ولا رسم، فلا يعتبر في هذه المرتبة صفة حتى يقال عين أو غير، وما مرّ في المقدمات أيضاً كذلك، فإنّ الوجود بشرط لا لا يتصّف بالعلم ولا بغيره من الصّفات، نعم، المرتبة الأحديّة في اصطلاح آخر غير مرتبة الذات من حيث هي، التي لا تتصف بصفة، كما أشار إليه صاحب(مصباح الأنس) في أول كتابه، وعليه تكون مرتبة الأحدية هي مرتبة الذات مع تعينها بالأسماء الذاتية، ويمكن جعل العلم بالذات منها[٣].

*****

مراتب القضاء والقدر والتبدل في علم الحق تعالى

اعلم أن حقيقة (القضاء) و (القدر) وكيفيتها ومراتب ظهورها من أجلّ

---

١ ـ البيت لحافظ الشيرازي، والمعنى المنظور في البيت: أن الحق تعالى أراد أن يرى مظهره في هذا العالم فصوّر ذلك في آدم عليه السلام.

٢ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج ٢ ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

٣ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

العلوم الإلهية وأشرفها، وقد نهي عامة الناس عن الغور في أطرافها؛ ولأنه يوجب الحيرة والضلال؛ لكمال دقّتها ولطافتها، ولهذا لابد أن تعد هذه الحقيقة من أسرار الشريعة وودائع النبوة، ويصرف النظر عن البحث الدقيق في أطرافها، ونحن نشير إلى مبحث منه يناسب هذا المقام، وهو: أن تقدير الأمور مع أنها كانت في علم الحق تعالى في أزل الآزال، وليس من الأمور التدريجية بالنسبة إلى مقام العلم الربوبي المنزّه، فما معنى التقدير في كل سنة في ليلة معينة؟

اعلم أن للقضاء والقدر مراتب تتفاوت أحكامه على حسب تلك المراتب، المرتبة الأولى من تلك المراتب عبارة عن الحقائق التي تتقدر وتتحدد في حضرة العلم بالتجلي بالفيض الأقدس تبعاً لظهور الأسماء والصفات ،وبعده تقدّر وتحكم في الأقلام العالية والألواح العالية على حسب الظهور بالتجلي الفعلي، ولا تقع التغيرات والتبديلات في هذه المراتب، والقضاء الحتم الذي لا يبدل هو الحقائق المجردة، الواقعة في حضرات والنشأة العلمية والنازلة في الأقلام والألواح المجردة ، ثم تظهر الحقائق بالصور البرزخية والمثالية في الألواح الأخر ،والعالم الأنزل وهو عالم الخيال المنفصل، وخيال الكل الذي يقال له عالم المُثل المعلقة على طريقة حكماء الإشراق، وفي هذا العالم يمكن وقوع التغيرات والاختلافات، بل هي واقعة .

ثم يكون التقديرات والتحديدات بتوسط الملائكة الموكلين بعالم الطبيعة ، وفي لوح القدر هذا تغييرات دائمية وتبديلات أبدية، بل هو نفسه الصورة السيّالة والحقيقة المتصرمة والمتدرجة، والحقائق في هذا اللوح قابلة للشدة والضعف، والحركات قابلة للسرعة والبطء والزيادة والنقيصة، ومع ذلك فالوجهة التي تلي الله والوجهة الغيبية لهذه الأشياء، التي هي جهة

التدلي بالحق، وصورة ظهور الفيض المنبسط، والظل الممدود ،وحقيقة العلم الفعلي للحق، لا مجال فيها للتغيير والتبديل بوجه .

وبالجملة، فجميع التغيرات والتبدلات، وزيادة الآجال وتقدير الأرزاق، تقع عند الحكماء في لوح القدر العلمي وهو عالم المثال، وعند الكاتب تقع في لوح القدر العيني، الذي هو محل نفس التقديرات على أيدي الملائكة الموكلين بها، فبناءً على هذا فلا مانع من أن تقع التغيرات والتبديلات في عالم الطبيعة في ليلة القدر ، بما أنه ليلة التوجه التام للولي الكامل، وليلة ظهور سلطنته الملكوتية، بتوسط النفس الشريفة للولي الكامل، وإمام كل عصر وقطب كل زمان ، وهو اليوم حضرة بقية الله في الأرضين سيدنا ومولانا وإمامنا وهادينا الحجة بن الحسن (أرواحنا لمقدمه الفداء) فما أراد عليه السلام من جزئيات الطبيعة يبطيء حركته، وما أراد سرعته يسرّعه، وما أراد من رزق يوسعه، وما أراد يضيقه، وهذه الإرادة إرادة الحق، وظل الإرادة الأزلية وشعاعها، وتابعة للأوامر الإلهية، كما أن ملائكة الله أيضاً لا يتصرفون من عند أنفسهم . وتصرفات جميعهم بل تصرفات جميع ذرات الوجود تصرف إلهي، وهي من تلك اللطيفة الغيبية الإلهية ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾[1] [2].

*****

حول القضاء والقدر العلمي والعيني

المرتبة الأخرى: انكشاف الأشياء في النفوس الكلية للأفلاك، فإن نقوش وجود موجودات العالم التي تُفاض من العقول منتقشة فيها، وهي بمنزلة

---

١ ـ سورة هود، الآية ١١٢.

٢ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٤٩٥ ـ ٤٩٦.

لوحٍ، حيث إن مقره بالنسبة إلى العقول في قبول الصور الكلية بمنزلة اللوح الحسّي بالنسبة إلى القلم الحسّي في قبول النقوش الحسّية، فالعقل الأوّل والقلم الأعلى يوصل الفيض بدون واسطة إلى النفس الكلية للفلك الأول، وبالواسطة إلى العقول الطولية لما دونه .

ولأنهم يقولون بنفوسٍ لكل فلك، إحداها: نفس كلية تجرّدية متوجهة لعالم العقل وصفحة (يلي العقل)[1]، ونفس جزئية صور الجزئيات منتقشة ومنطبعة فيها، ولأجل هذا يقال لتلك النفس (منطبعة) ، كالإنسان ذو العقل والخيال والواهمة، وهو الجزئيات في خياله وواهمته هي صور الكليات في عقله، لذا فنفس الفلك الكلية هي اللوح المحفوظ؛ لأن الصور الكلية القائمة بها لا تتغير ولا تتبدل، والصور الجزئية القائمة بالنفس الجزئية المنطبعة للفلك هي قَدَرٌ، كما أن الصور الكلية القائمة بالعقل هي قضاءٌ، ولا يُرد ولا يُبدّل . وهذه الصور الجزئية القَدَرية هي عند المشائين مثل الصور المرتسمة التي ترتسم في خيالنا[2]. والصور القَدَريَّة عند الإشراقيين هي صور عالم المثال، ويقال لها أيضاً الممُثُل المعلّقة[3].

وما سمعته عن القَدَر كان القَدَر العلمي، فدفتر الكون وعالم الطبيعة بهويته وبتمامه ـ كما قلنا في العلم الفعلي ـ هو علم الأحدية، وعلاوة على أنه في المرايا المتعددة منكشف مرّة بعد مرّة وكرّة بعد كرّة هو بنفسه مكشوف بدون أن ينكشف في مرآة أخرى، وهذه الوجودات العينية

---

١ ـ الشفاء (قسم الإلهيات) : ص ٥١٥ ـ ٥٢٢، شرح الإشارات: ج٢ ص ٤١٤ ـ ٤١٧، المطارحات (لشيخ الإشراق) : ج ١ ص ٤٣٩، المبدأ والمعاد: ص ١٢٧ ـ ١٣٠ .

٢ ـ شرح الإشارات: ج ٣ ص ١٧٢ ـ ١٧٥، وص ٣١٦ ـ ٣١٧ .

٣ ـ حكمة الإشراق: ص ٩٢ ـ ٩٤، وص ١٤٤، وص ١٥٤ ـ ١٦٧ .

والصور الطبيعية هي قَدَر عيني . كان هذا هو كل قضية الكشف المتعدد للأشياء .

إذاً فالقضاء صور تجرّدية عقلانية قائمة بالعقل أو المُثل الأفلاطونية، والقَدَر صور مثالية ومُثل معلّقة ليست لها تجرد خالص، أو صور مرتسمة في النفوس المنطبعة الجزئية للفلك، وهذا هو القَدَر العلمي، والقَدَر العيني أيضاً كل ما في العين كلٌ في مادته وزمانه ومكانه، والحاصل، فالقدر الطبيعي هو القَدَر العيني .

كلام المحقق الداماد في باب القضاء والقدر

لكن السيد المحقق الداماد قال شيئاً في بيان القضاء والقدر- هو الحق- وهو: أن النظام الأتم والأكمل للعالم من البداية إلى النهاية وتمام العالم من جهة (يلي الرب) ـ الذي هو الفيض المقدس والوجود المنبسط ـ هو قضاءٌ إلهيٌ . ومن جهة (يلي الخلق) ـ والذي هو جهة ماهيةٍ وبروز وظهور مجالي وحدودات ووجهة غيرية ـ هو قَدَرٌ إلهي[1] .

فحاصل البحث هو: أن كل ذرة من أشياء وموجودات العالم منكشفة للحق تعالى في مراتب متعددة، وتلك المراتب عبارة عن مرتبة الذات، ومرتبة الأسماء والصفات، ومرتبة الأعيان الثابتة، ومرتبة العقل الأوّل، ومرتبة سائر العقول، ومرتبة الفلك... وغير ذلك .

طبعاً الكشف في مرتبة الذات ومرتبة الأسماء ليس كشفاً في مراتب متعددة؛ لأن الأسماء والذات فقط بينها فرق في الاعتبار؛ لأنها في الواقع تحقق واحد، غايته أنه في اعتبار حيث ننظر إلى الذات فإننا لا ننظر إلى

---

١ ـ القبسات: ص ٤١٧ ـ ٤١٨ .

الأسماء والصفات، وفي المرتبة الأخرى باعتبار أننا نرى هذه الذات بنحو أن جميع الأشياء مكشوفة لها، نقول: (عالم) ، ونطلق عليها (العلم)، والحياة والقدرة وغيرها أيضاً هكذا . طبعاً اعتبار الأسماء ليس كاعتبار أنياب الأغوال، بل عندما نلاحظ الذات، مع قطع النظر عن أنها كشف الأشياء، ولها تمام الحيثيات الوجودية، وحاكية عن تمام الأشياء ومرآة تمام الحيثيات الوجودية، نقول عنها: (مرتبة الذات) ، وحينما نلاحظ الذات بلحاظ أن لها تمام الحيثيات الوجودية وحاكية عن تمام الأشياء وتكشف جميع الموجودات من حيث كمالاتها الوجودية، فهي حقيقة العلم، ونقول لعين تلك الذات: (عالم) ، والأسماء الأخرى أيضاً هكذا . إذاً فالذات والأسماء ـ في الواقع ـ لا تعدد لها حتى يتعدد الكشف .

نعم، في المرايا الأخرى من الأشياء والنفوس وغيرها لأنه يوجد تعدد فتعدد الكشف أيضاً موجود؛ لأن العقل الأوّل ـ مثلاً ـ بسيط، وهو جامع لتمام كمالات عوالم (ما دونه) ، ومن جهة فلأن العقل الأوّل منكشف لحضرة الحق تعالى، إذاً فتمام الأشياء بتبعه ستكون منكشفة، وهكذا .

وفي الكشف الأوّل الذي هو كشف تفصيلي، فالمشّاؤون ـ الذين قالوا بالصور المرتسمة[1] ـ من هذه الجهة يقولون له: (علم عنائي) ، حيث إن إيجاد العالم مع العناية بترتيب ارتسام الصور من قبيل الترتيب السببي والمسببي .

وبناءً على المشرب الأحلى في ذلك من حيث وجدانه على النحو الأتم الأبهى من كل الوجود، من هذه الجهة يقولون له (علم عنائي)، حيث إن

---

١ ـ الشفاء (الإلهيات) : ص ٥٠١ ـ ٥٠٤ ، شرح الإشارات: ج٣ ص ٢٩٨ ـ ٣٠٤ .

هذا النظام مع العناية بالذات قام بهذا النحو الأكمل والأتم[١] [٢].

*****

العلم المخزون (أو البداء) والعلم غير المخزون

فالآن لك أن تعرف، بإذن الله وحسن توفيقه، حقيقة الحديث الوارد في جامع الكافي من طريق شيخ المحدثين، ثقة الإسلام، محمد بن يعقوب الكليني (رضوان الله عليه) في باب (البداء) عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إن لله علمين: علمٌ مكنونٌ مخزونٌ لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء، وعلمٌ علَّمه ملائكته ورُسله وأنبياءه فنحن نعلمه**»[٣]. صدق ولي الله.

فإن منشأ (البداء) هي حضرة الأعيان التي لا يعلمها إلاّ هو. والإطلاع على العين الثابتة الذي يتفق لبعض الأولياء كالإنسان الكامل يعد من العلم الربوبي دون علم الأنبياء والرسل، كما ورد في العلم الغيبي أنه يعلم الغيب ﴿مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ﴾[٤] وقال أبو جعفر عليه السلام: «والله محمد ممن ارتضاه»[٥].

و (البداء) بحسب النشأة العينية وإن كانت في الملكوت ـ كما هو المحقق لدى الحكماء المحققين ـ إلاّ أن منشأه هي الحضرة العلمية. فما وقع من بعض المحققين، من شرّاح الكافي[٦]، من أن البداء ليس منشأه من

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ج٦ ص ٢٦٣ ـ ٢٩٢.

٢ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج٢ ص ٢٨٤ ـ ٢٨٦.

٣ ـ الكافي: ج١ ص١٤٧ كتاب (التوحيد) باب (البداء) ح ٨.

٤ ـ سورة الجن، الآية ٢٧.

٥ ـ الكافي: ج١ ص ٢٦٥ كتاب (التوحيد) باب (نادر فيه ذكر الغيب) ح ٢.

٦ ـ الفيض الكاشاني رحمه الله في الوافي: ج١ ص ١١٣ ذيل حديث أبي عبد الله عليه السلام: «**بداء في شيء...**».

عنده، بل ولا من عند الخلق الأول؛ بل إنّما ينشأ في الخلق الثاني، بزعم لزوم الجهل على العالم على الإطلاق، من ضيق الخناق. نعم، لا مضايقة لكون ظهور البداء بالمعنى الذي ذكروا في الخلق الثاني؛ ولكنّ المنشأ الذي منه نشأ البداء هو ما عرفت[1].

*****

مرتبة الأمر أو نشأة العلم الربوبي

(فإن قلت: فما فائدة قوله ((فلو شاء لهداكم أجمعين)) قلنا: (لو) حرف امتناع لامتناع، فما شاء إلاّ ما هو الأمر عليه، ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل، وأي الحكمين المعقولين وقع ذلك هو الذي عليه الممكن في حال ثبوته).

قوله: (ولكن عين الممكن قابل... إلخ).

قال شيخنا العارف (أدام الله ظله): في شرح المراد أن هنا ثلاث مراتب: مرتبة ذات المهيّات من حيث هي، ومرتبة عرض الوجود والعدم عليها، ومرتبة نفس الأمر على ما هي عليه. أمّا في المرتبة الأولى فيحكم العقل بأنّها ليست إلاّ هي فلا يحكم بشيء آخر عليها، وأمّا في المرتبة الثانية فيحكم حكماً بتيّاً بأنها متساوية الطرفين بالنسبة إلى الوجود والعدم، فهاتان المرتبتان دركهما حظ العقل وليس محجوباً عنهما؛ فلهذا يحكم قطعيّاً عليها، وأمّا في المرتبة الثالثة- وهي مرتبة نفس الأمر، التي هي عبارة عن نشأة العلم الرّبوبي- فليس من شأنه دركها، وهو محجوب عنها فلا يحكم عليها، فهو مردّد في حالها هل هي مقتضية للظهور أم لا أم هل هي مقتضية

---

١ ـ مصباح الهداية: ص ٣١ ـ ٣٢.

للسعادة أو الشقاوة أم لا...؟ وبالجملة العقل يحكم بقابلية الممكن للشيء ونقيضه فيما هو شأنه ولا يحكم بشيء فيما هو محجوب عنه وهو مرتبة علم الرّبوبي، وأمّا السالك المكاشف المطّلع على نفس الأمر فيحكم على آحاد المهيّات بما هي عليها من الوجود والعدم والسّعادة والشّقاوة وغير ذلك. انتهى ما أفاد.

التقدير والبداء من عالم العلم الربوبي

أقول: ولعل بطن الأم الذي ورد أن «**السّعيد سعيد في بطن أمّه، والشقي شقي في بطن أمه**»[1] هو مرتبة نفس الأمر الذي عبارة عن الحضرة العلمية، فإن السعادات والشقاوات وكليّة التقديرات من ذاك العالم الشامخ الربوبي الذي هذا العالم وما فيه ظلّه الظّليل، ولما كان جميع التقديرات في ذلك العالم ورد في بعض الأخبار أنّ البداء من علم لا يعلمه الأنبياء والمرسلون هو مخزون عنده، كما في الكافي الشريف بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلاّ هو من ذلك يكون البداء، وعلم علّمه ملائكته ورسله وأنبياءه، فنحن نعلمه**»[2]. صدق وليّ الله.

والمراد من كون البداء من ذلك أنّه نشأ من ذلك العالم الشامخ ولا ينافي ظهوره في بعض النّفوس النازلة، فإنّ الموجودات كلّها من الحضرة العلميّة، وهاهنا تفصيل لا يسع المقام ذكره[3].

*****

---

١ ـ بحار الأنوار: ج ٥ ص ١٥٣ ح ١ بتفاوت يسير.

٢ ـ الكافي: ج١ ص١٤٧ كتاب (التوحيد) باب (البداء) ح ٨.

٣ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ١١٧ ـ ١٢٠.

العلم بالجزئيات والمخلوقات

إثبات علم الحق تعالى بالمخلوقات

يمكن إثبات العلم بالغير بثلاث براهين:

البرهان الأول

البرهان الأوّل: ذكرناه في إثبات الكمالات للحق تعالى، وما ذكرناه هناك إجمالاً هو: أن العلم من الكمالات هو ثابت للوجود (من حيث إنه وجود) وصرفاً هو ملك طلق للوجود وهو في كل وجود بمقداره؛ لأن العلم من أوصاف صرف الوجود؛ ولأن الحق تعالى صرف الوجود، والعلم مع الوجود بما أنه وجود في حال ترقٍّ وتنزّل وبمقدار ما يقوى الوجود يقوى العلم، إذاً فلابد أن الحق تعالى عالم، كيف وهو الكمال المطلق؟ وكماله المطلق إنما هو لصرفة وجوده، والوجود بما أنه وجود هو منشأ الكمالات، والكمالات ثابتة للوجود بما أنه وجود؛ ولأن صرف الوجود صرف الكمال، والعلم أيضاً من الكمالات، إذاً لابد أن يكون صرف الوجود عالماً بالغير؛ لأن العلم بالغير كمال، والعلم ثابت للوجود بما أنه وجود لا بما أن له حدّاً.

بناءً على هذا، فلأن الحق تعالى ليس له حد وهو فوق التمام فلابد أن يكون أزلاً وذاتاً متّصفاً بالكمال، وإلاّ يلزم من ذلك أنه ليس صرف الوجود. وبعد تتميم هذا البحث بأنه صرف الوجود ومجردٌ، فلابد أن يثبت له أوّلاً وآخِراً وأبداً كل ما يمكن أن يكون وصفاً له بالإمكان العام؛ لأنه خلو من المادة ولواحقها وهو خارج عن الزمان والمكان .

البرهان الثاني

البرهان الثاني: أن ملاك العلم بالشيء هو حضور ذلك الشيء عند العالِم

وعدم وجود حجاب بينه وبين العالَم . مثلاً: حول الصور التي هي من منشآت النفس، مع الالتفات إلى أن النفس وجود له ماهية وصورها المنشأة أيضاً وجودات مخلوقة ذات ماهية، والماهية مثار الكثرة والغيرية والحجاب. وفي ذات الوقت لأن الصور حاضرة لدى النفس فهي معلومة لها، وحضورها حضور المعلول لدى العلة .

طبعاً لأن النفس ذات ماهية فهي علة ضعيفة، وأيضاً لأن الصور ذات ماهية هي معلولات ضعيفة، ولكن لأن الصور لها نحو حضور لدى النفس هي معلومة للنفس، إذ تمام الملاك للعلم هو حضور الشيء لدى العالم .

وحيث عرّفوا العلم بأنه الصورة الحاصلة للنفس من الشيء، واعتبروه كيفية نفسانية قائمة بالقيام الحلولي للنفس[1]، والحال أن ملاك العلم ليس هو الحلول حتى ولو كان قيام الصور بالنفس بنحو الحلول أيضاً، ولكن لأن الحال حاضر في المحل فالصور معلومة . إذاً فملاك العلم ليس الحلول بل الحضور .

إذا قلنا في القيام الصدوري لشيء بشيء: القائم حاضر عندما قام به، سيكون ذلك الشيء معلوم ذلك الشيء، كما قلنا فيما يرجع للنفس بالنسبة إلى الصور الجزئية، إذاً إذا فرضنا أن في شيء مجرد قوة إدراك ـ طبعاً القوة بمعنى الشدة لا بالمعنى المقابل للفعلية ـ ولا يوجد فيه أي حجاب، وخارج عن المادة ولواحقها وعن الزمان والمكان، ففي صورة كان لشيء قابلية المدركية والمعلومية فذلك الشيء له حضور معلومية عند ذلك الشيء المجرد؛ لأن ملاك العلم تام .

---

١ ـ كشف المراد: ص ٢٢٥ـ ٢٢٧ ، شرح المواقف: ج ٦ ص ٣ ، الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ٣٠٥.

وكما قلنا عن النفس: مع أن النفس ذات ماهية وصورها المخلوقة أيضاً وجودات ذات ماهية، والماهيات مثار الكثرة وغبار الظلمة والحجاب، ففي الوقت ذاته الصور معلومة للنفس .

كون المخلوقات معلومة للحق بنحو متساوٍ

فإذا كان فاعل وعلة هو صرف الوجود بدون أن تكون له ماهية، وصريح ذاته علة تامة بحيث لا يُتصور علة أتم منه، وصريح ذاته بدون محدودية وماهية في نهاية صرافة الوجود وجهة الظلمة والنقص بعيدة عن ساحته المقدسة بالكلية، ومعاليله أيضاً وجودات قوية وهي قائمة به بالقيام الصدوري، وهو في أتم مرتبة القيومة حافظ لتلك المعاليل، وتلك المعاليل في نهاية الربط وشدة الحضور هي حاضرة عند ساحته المقدسة، وهو في نهاية الإحاطة سيكون له بنحو ما إحاطة بجميع المعاليل؛ ولأنه خارج عن الزمان والمكان وليس أقرب إلى شيء من شيء؛ لأنها كلها معاليله، وبمقتضى أدلة التوحيد فلا قيومية ولا علة وراء قيوميته وعلته، فستكون له على الجميع بنحو واحد قيومية وجودية، وسيكون الجميع بنحو واحد حاضر عنده، ولن يكون تقدم ولا تأخر ولا توسط بالنسبة إلى قيوميته الإحاطية، وسيكون نحو إحاطته بالجميع على نحو سواء، إذاً فالحجاب الحائل بينه وبين الغير لم يكن موجوداً كي يكون باعثاً على غياب الشيء .

وإذا كان شيء واسطة بينه وبين شيء آخر فلازمه الحجاب، ولازم الحجاب أن ذلك الشيء الآخر ليس له حضور عنده، ولازم عدم الحضور أنه ليس له إحاطة بذلك الشيء الآخر، في حين أننا قلنا: إن إحاطته القيومية الوجودية بجميع الأشياء هي بنحو واحد، بدون أن يكون هناك تفاوت بالشدة والضعف؛ لأن ملاك الإحاطة هو العلية والمعلولية .

بناءً عليه فلأنه بنحو واحد له إحاطة بالجميع، إذاً فلن يكون لأي موجود بالنسبة إلى موجود آخر أزلاً وأبداً، من أزل الآزال إلى أبد الآباد تقدم وتأخر، بل إن الجميع سيكون حاضراً ومعلوماً عنده بنحو محاطية وحضور واحد.

وبالجملة، عندما يكون مناط وملاك العلم هو الحضور فإن مُبْصَرات الباصرة ومسموعات السامعة ومدركات الحاسة والصور القائمة بالنفس حاضرة عند النفس، مع أنه المُبْصَر ذات خارجية بدون أن تكون المبصرية داخلة في ذاته، والمبصر هو الجليدتين الذي هو مادة أخرى، والبصر خارج عن حقيقته، والمبصِر والمبصَر كليهما ذو ماهية، والماهية ملاك الغيرية والكثرة؛ ولكن لأن في المبصَر قابلية المعلومية وفي البصر قابلية المبصرية، ومع وجود ملاك الغيبة يوجد نحو حضورٍ ناقصٍ بينهما، فحصل ملاك العلم وحصل العلم.

وإذا كان وجودٌ ـ كوجود الحق ـ بعيد عن كل نواقص الماهية، ولا يتصور فيه أي ملاك للغيبة، ومن جهة وجودك أقوى وأشد من وجود صور للنفس، إذاً فمعلوميتك عند حضرة الحق أكثر من معلومية الصور المخلوقة للنفس عند النفس، ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[1]، ﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ وَلاَ أَصْغَرُ مِن ذَلِكَ وَلاَ أَكْبَرُ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[2].

(قلنا في الصور الذهنية: مع أنها معلومة للنفس فهي في ذات الوقت

---

١ ـ سورة الأنعام، الآية ٥٩.

٢ ـ سورة سبأ، الآية ٣.

متحدة مع النفس، وهذا معنى أن المعلول حاضر عند العلة بالعلم الحضوري، ومن هنا حيث إن وجودات الممكنات وكل ما في صفحة الوجود ومنظّم بنظام الوجود هو علم الله تعالى . إذاً فأنا وأنت علم الحق تعالى الفعلي، وحاضرون عند العالم بالعلم الحضوري[١]، وهذا معنى (لا يعزب عنه شيء) ؛ لأن وجود أي شيء معلول له، والمعلول في مقام اللّف والبساطة مع العلة بطور الإجمال، وهو معلومها .

هذا معنى أن الذات الأحدية أزلاً عالم بالوجودات، ولو أن صفة المعلومية تنتزع بعد حدوث المعلوم بشكل تفصيلي .

من هنا يندفع توهم أن العالم والمعلوم وكذا العلة والمعلول متضايفان، والمتضايفان ليسا كأبوّة زيد وبنوّة عمرو[٢] .

توضيح الاندفاع: أنه وإن كان المتضايفان في الانتزاع هما في رتبة واحدة إلاّ أن ما هو جهة العلية في حاق الواقع وصقع الواقع أنه في رتبة سابقة ومتقدمة)[٣] .

---

١ ـ يقول الإمام رحمه الله عن حضور الموجودات عند الله تعالى: العالم جميعه محضر ربوبي وجميع الموجودات هي نفس الحضور في المحضر المقدس، وإن الحركات والسكنات والعبادات والطاعات والمعاصي والمخالفات كلها في محضر الحق وحضوره المقدس . انظر: سر الصلاة: ص ٥٢ .

٢ ـ الشفاء (قسم الإلهيات) : ص ٣٧٣ ، المباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٥٧ ، الأسفار الأربعة: ج ٤ ص ١٩٢ .

٣ ـ ما بين القوسين ـ قوله: (قلنا في الصورة الذهنية... إلى ... سابقة ومقدمة) من: تقريرات فلسفه امام خميني رحمه الله (شرح منظومه) ج ١ ص ١٦٣ ـ ١٦٤ .

البرهان الثالث

بالسبب العلم بما هو السبب علم بما مسبب به وجب

البرهان الثالث على علم الحق تعالى بالغير: لا يخفى أن العلم بالسبب والعلة التامة هو علم بالمسبب والمعاليل . مثلاً: نحن حيث جلسنا هنا نحكم حكماً قطعياً أن غداً في هذا الوقت الجو مضيء في حين أن غداً لم يأت وهو عدم مطلق، والعدم المطلق في كمال الغيبة، فمع أن الغد غائب ولأن عندنا علم كامل بوجود إضاءة فيه .

طبعاً علمنا هذا بواسطة العلم بالسبب وهو وقوع الشمس في كبد السماء، والعلم بوقوع الشمس في كبد السماء بعد أربع وعشرين ساعة بواسطة العلم بإتقان وإحكام وتقدير النظام الأكمل والأتم للعالم، ومن العلم بإتقان واستحكام النظام، وبالالتفات إلى أن هذا النظام الجاري هو جمال الكامل الجميل المطلق، وجمال الجميل المطلق عنده الكمال الأحسن، وهو لا يتغير ولا يتبدل، وكما أن صرف الشيء لا يتبدّل ولا يتغير ولا يتثنى ولا يتكرر، فهذا الجمال الأكمل أيضاً لا يتغير ولا يتبدل ولا يتثنى ولا يتكرر .

إذاً فمن العلم بالأسباب تولّد العلم بالمسببات بحيث إننا قبل وجود المسبب نحكم بوجوده ونعلم به، مثلما أننا في هذا الوقت نعلم بإضاءة الغد بواسطة العلم بوقوع الشمس في هذه النقطة الموجودة فيها فعلاً، والعلم بذلك أيضاً بسبب العلم ببقاء هذا النظام الأتم واستحكام هذا النظام الأحسن وعدم زوال الجمال عن الجميل المطلق .

وكذلك لو أن منجّماً حسب سير الكواكب بصورة صحيحة، طبعاً سيحصل له القطع بأي مقدار ستنكشف الشمس في اليوم الفلاني، وإذا حسب بشكل صحيح وبدقة دورة حركات الكواكب السيارة ومن جهة

يقطع بأن بناء هذا العالم هو بالنحو الأتم، ولا يجوز تبدّله وتغيّره، فيستطيع أن يخبر عن كذا مليون سنة آتية، مثلما أن الخواجه [نصير الدين] (عليه الرحمة) قد عيّن في مرصده دورةً لحركة الأفلاك السيارة، وقد حسب ذلك إلى نهاية العالم .

وكذا لو أقمت البرهان في الهندسة على أن زوايا المثلث الثلاث الحادة تساوي زاويتين قائمتين، فدائماً سيكون عندك هذا الحكم، ولو أن زوايا المثلث الثلاث الحادة ستحصل بعد ملايين السنين، كيف وقد وجدت علة هذا الحكم ومن خلاله حكمت عليها، سواء حصل المثلث أم لم يحصل، وسواء وجد أم لم يوجد .

وهكذا، فبعد أن علمت علة تساوي الليل والنهار، وأن التساوي هو نقطة تقاطع نصف النهار ومعدّل النهار، وحصلت على علم بالأفق الحاصل فيه التقاطع بنحو خاص، ستعرف أن الشمس ستكون في نصف معدل النهار في الأسفل وفي النصف الآخر ستكون في الأعلى؛ ولأن النظام أيضاً لا يتبدل، إذاً تحكم بأنه بعد عشرة آلاف مليون سنة أول الربيع يتساوى الليل والنهار .

بناءً على هذا، إذا عُلم بمبدع كافة الموجودات وعلة جميع المعاليل الذي هو العلة الأعلى والعلية الحقيقية منحصرة به، يُعلم بتمام المسببات من أزل الآزال إلى أبد الآباد . فالله (تبارك وتعالى) له علم بذاته؛ ولأنه لاشيء مع الذات سوى الذات، إذاً فصريح الذات هي تمام سبب الأشياء كما قلنا في علم الباري بذاته: العلم بما أنه علم هو كمالٌ، وصرف الوجود صرف الكمال؛ لأن الكمالات متّحدة مع الوجود في التنزّل والترقّي، ولأن علم النفس بالذات هو كمال والله (تبارك وتعالى) صرف الكمال، إذاً فلابد أن يكون عالماً بالذات؛ لأن الذات في مقام الذات بسيطة، وليس الأمر أن توجد ذات وجهة السببية زائدة عليها، بل إن عين الذات هي عين السبب .

إذاً سيكون عالماً بذاته بما أنه سبب للأشياء لا بعنوان أنه سبب بل بعنوان أنه حقيقة السببية . إذاً سيكون له علم بتمام الأشياء من أزل الآزال إلى أبد الآباد، وإلاّ فواحدة من هذه القواعد غير صحيحة: إما أن الحق تعالى ليس علة وسبب الموجودات، أو أن له شريك، والحال أنه أُثبت بأدلة التوحيد أنه واحد وعلة لجميع الأشياء، أو أنه ليس له علم بذاته، وقد قلنا: بأنه يستحيل أن لا يكون له علم بالذات؛ لأنه يلزم من ذلك النقص والنقص مستلزم للماهية والحد الوجودي، وإذا كان له ماهية فسيكون مركباً، والمركب محتاج، والمحتاج ممكن . أو أنه علم بالذات ولكن ليس عالماً بالسببية، والحال أنّا قلنا سابقاً: إنه باطل أيضاً؛ لأن السببية وجهة العلّية لم تكن وراء الذات بل هي عين الذات .

لا يقال: يمكن أن يكون العلم بالذات، ولكن لا علم بالصفات، كأن يكون شخص عالم بوجود الله تعالى ولكنه جاهل بإحدى الصفات الثبوتية .

لأنه يقال: هكذا شخص غير عالم بوجود الله تعالى، بل هو عالم بمفهومٍ ناقصٍ؛ لأن الله تعالى وجود بسيط من جميع الجهات، في عين البساطة هو جامع لتمام الكمالات بنحو الحقيقة الصرفة . وإذا لم يُدْرَك كماله الذي هو عين وجوده فإن وجوده أيضاً لم يُدرك.

والحاصل، إذا فرضنا أن شخصاً قال: أنا عالم بذات الله تعالى ولست عالماً بصفاته . نقول: بما أن حضرة الحق هوية بسيطة وجودية وجميع صفاته عين ذاته، فمن غير الممكن أن يحصل علم بهكذا وجود ولا يحصل علم بصفاته؛ لأن مجهولية الصفات عين مجهولية الذات؛ لأن الذات بسيطة والصفات عين الذات .

نعم، هكذا شخص هو عالم بالمفهوم الناقص. وبالجملة، لابد أن تتخلف إحدى القواعد، فإذا كان لله (تبارك وتعالى) علّية، وكان عالماً

بالذات بجهة علّيته بالنسبة إلى الأشياء، فإن كان كل هذا صحيحاً ولم يحصل علم بالمعلوم، يجب أن تتخلّف قاعدة (أن العلم بالسبب مستلزم للعلم بالمسبب)، وذلك كما قلنا غير قابل للتخلّف؛ لأن الإنسان إذا علم بحقيقة السبب بما أنه سبب، وكان علمه مطابقاً للواقع، فإنه قطعاً سيحصل علم بالمسبب[١].

*****

الإحاطة العلمية للعلة بالمعلول

ليس معنى قولنا: (لابد من سنخية بين العلة والمعلول) أن العلة عين المعلول، وأن المعلول حاضر بوجوده المعلولي في مرتبة الذات، بل المراد أنه لا ينبغي أن تكون العلة والمعلول من حقيقتين متباينتين، مثل أن يكون أحدهما العلم والآخر الجهل، العلة النور والمعلول الظلمة، العلة القدرة والمعلول العجز، العلة الوجود والمعلول العدم، ولابد إذا كانت العلة علماً والمعلول أيضاً من سنخ العلم، وإذا كانت العلة نوراً فالمعلول أيضاً نور، وإذا كانت العلة كمالاً فالمعلول أيضاً كمال، وإذا كانت العلة قدرة فالمعلول أيضاً قدرة، ولكن المعلول مرتبة من الكمال ودرجة من الجمال ومرتبة من العلم والقدرة والوجود والنور.

طبعاً المرتبة نفسها غير موجودة، بل المرتبة أمر مثل الماهية والكثرة، والمراد من المرتبة أن المعلول حقيقية أضعف من حقيقة العلة، وليس الأمر أن الضعف موجود وحقيقةٌ صار منضمة إلى أصل الحقيقة، وأنه وجود وضعف بحيث إن الضعف أيضاً شيء، بل إن وجود المعلول حقيقة، حيث

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج ٢ ص ١٤٤ ـ ١٥٠.

إن هوية العلة من تلك الحقيقة ولكن العلة أكمل والمعلول ليس بأكمل، وهذه الحقيقة صادرة من تلك الحقيقة، وحقيقة المعلول بتمام الهوية متقومة بحقيقة العلة .

ولأن تلك الهوية الصرفة في مرتبة الذات هي صرف الوجود وليس بها أي نقص وأي ضعف، فتمام الشؤون الوجودية وحقيقة الوجود في مرتبة ذاتها منكشفة بتمام الكشف؛ ولأنه ليس بها أي نقص وهي تمام الوجود وتمام كمال حقيقة الوجود بحيث لا يشذ عنها ذرة من الوجود أزلاً وأبداً، وتمام نظام العالم بشراشره أيضاً حقيقة وجودية، وحقيقة الوجود بتمام المعنى موجودة بنحو صرف في مرتبة الذات، وجميع الأشياء من الأزل إلى الأبد منكشفة عنده بالكشف الأتم والأعلى .

كما في قضية (النار حارة) العلم بهذه القضية الصرفة وحداني تجردي غير مقيد بالزمان والمكان والضعف والخصوصية، وفي حال التجرد له إحاطة بجميع الأزمنة والأمكنة من الأزل إلى الأبد، وليس هناك أي ذرة من الحقيقة النارية الوجودية تكون موجودة في عالم الطبيعة والمُلك أو عالم الجبروت أو عالم الملكوت ـ سواء كانت في الزمان السابق أو اللاحق ـ خارجة عن هذا العالم التجردي البسيط .

والحاصل، عندما تعلم النفس بمرتبة من مراتب التجرد بقضية (النار حارة) فهذا العلم التجردي البسيط خارج عن عالم الطبيعة وغير متقيد بخصوصية من الخصوصيات الطبيعية أو الزمانية والمكانية، وغير متقيد بقيد من نار الطبيعة والمُلك أو نار الملكوت؛ لأن فرضنا أن العلم فقط وُجد من حيثية النارية، وجميع النيران من النيران العرضية والطولية مُحاطة بهذا العلم ومنكشفة به، وهذا العلم من أي مكان يحصل ـ بعد فرض تجرده وإحاطته بحيث إن ذرة من النار ليست خارجة عن دائرته ـ لن يكون

متقيداً بخصوصيات .

ومع أن هذا العلم بمعنىً هو مرتبة ضعيفة من العلم، وهو لدينا في عالمنا الإدراكي، ونستطيع أن نسلب عنه حقيقة العلم، ومع أن هذا المفهوم مفهوم واحد وماهية بدون أن تكون النيران الخارجية معلولة لنا، فقط العلة تحكي عنها.

العلم التفصيلي في مرتبة الذات

إذاً إذا كان موجود له تجرد تام من جميع الجهات والحيثيات، وبتمام الذات خارج عن جميع العالم، وواقع في نهاية المرتبة التجردية، وخارج عن الزمان والمكان والطبيعة والملكوت وكل أنواع الشوائب والأوهام، وله إحاطة بالوجود التجردي من (ما وراء العالم) إلى تمام العالم، وكل حقيقة منحصرة في حقيقة الوجود التي هي صرف الوجود، وتمام نظام الوجود من أزل الآزال إلى أبد الآباد معلول بالذات له، وتمام هوية الوجود معلولة متقومة بالمعلولية، كما أن تمام هوية العلة متقومة بالعلية، وليس أن المعلولية والعلة مفاهيم مرتبطة باعتبار المعتبر بحيث إذا اعتُبر لوجود المعلول معلولية فهو معلول، وإذا لم يُعتبر فليس لكونه معلولاً واقعية، وكذلك علية العلة، بل إن حقيقة هوية وجودهما متقومة بالمعلولية والعلية، وللعلة وهي في كمالها المحض تجرّد ذاتي، وفي مرتبة الذات واجدة لتمام الكمالات، طبعاً هكذا موجود ـ هو حقيقة الوجود ـ ففي مرتبة الذات ستنكشف له ـ بواسطة العلم بالذات التي جميع الحيثيات الوجودية منطوية فيها بنحو أعلى ـ كل حيثية وجودية وهوية نورية وجودية بدون خصوصية؛ لأن الخصوصية لا واقعية لها، والعلم باللاّ واقعية ليس علماً، ويجب تنزيه حضرة الحق تعالى عن ذلك .

إذاً فعلمه بالوجود ليس متقيداً بالزمان والمكان والخصوصيات؛ لأنه في كمال التجرد وخارج عن الزمان والمكان وبالنحو الأتم والأعلى .

إذاً في مرتبة علم الذات بالذات تمام ذرات الوجود منكشفة بدون تقيد بأن يكون في الزمان الماضي أو المستقبل أو الحاضر، أو لا يكون كذلك، وسواء كان أو سيكون أو لم يكن ولا يكون، كما في قضية (النار حارة) العلم بأن طبيعة النار محرقة ليس مقيداً بوجود النار وعدمه، بل أعم من أن توجد في العالم نار أو لا توجد، فالعلة هي الحد التام للمعلول، وكشفه الأعلى والأتم، والمعلول كشف ناقص وحدّ الناقص للعلة[1].

*****

رأي المتكلمين حول علم الله تعالى بالذات وما سوى ذلك

ذكر المتكلمون قولاً حول علم الباري تعالى ـ مع قطع النظر عن تواليه الفاسدة – وهو عبارة عن: أن الله تبارك وتعالى فاعل بالقصد[2]. إذاً فعله بذاته لا يكفي عن علمه بفعله، بل كان علمه بالمعلول قبل العمل، كعلمنا الذي هو قبل العمل مع أن فعله مقرون بالداعي .

والحاصل، علم الله تعالى بالمخلوقات علم تفصيلي زائد على الذات، ففعله متحقق بسبب ذلك العلم في حين أن صرف العلم لم يكفي في إيجاد المخلوقات بل كان بداعٍ آخر غيره ولوحظت غاية؛ لأنه إذا حصل فعلٌ بدون غاية فهو لغو، غايته لأن الله تبارك وتعالى غني عن العالمين، لذا فلا تصوير لأي نفع له، حتى في معرفة الناس بالنسبة لله تعالى لا يوجد نفع له،

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٢٣٨ ـ ٢٤١ .

٢ ـ كشف المراد: ص ٣٠٦، شرح المقاصد: ج ٤ ص ١١١ .

بل إن معرفة الحق تعالى كمال ونفع لنفس الناس والملخوقات . إذاً كل ما كان من الآيات مناف لهذا المعنى نقبله ونضعه جانباً، كما أنه إذا كان خبرٌ مناف لها أيضاً نقبله ونضعه جانباً .

طبعاً غير مستبعد أن الناس خُلقوا لكي يصل النفع إليهم وبأنفسهم يصلون إلى فائدة الكمال والسير والترقّي، وليس مستبعداً أن الشيء خُلق حتى تكون لنفسه فائدة، وتكون علة وسبب إيجاد ذلك الشيء هو نفسه، مثلاً: الإنسان يتصور التسخّن وصورة التسخّن هذه تصير سبباً لحصول بخارٍ حتى يدفأ، إذاً فتلك الحرارة الخارجية بسبب هذه الحرارة الذهنية .

والحكماء المشائين اعتبروا العلم العنائي لائقاً بالله تعالى[1]، وحاصل ذلك، أنه يجب معرفة بعض المحكمات غير المنخرمة، وهي عبارة عن:

أولاً: يجب القول بأن لله تعالى نوع علمٍ إجماليٍ في مرتبة الذات غير مناف لبساطة الذات؛ لأن العلم التفصيلي لهذه الموجودات بنحو الكثرة مناف لبساطة الذات، هذا ما قالوه لحفظ بساطة مرتبة العلم بأن العلم التفصيلي لله تبارك وتعالى بهذه الموجودات خارج عن الذات ومتصل بها[2]، وخارطة الموجودات من الأزل إلى الأبد موجودة عند الله تعالى، وطبقاً لتلك الخارطة تصاغ قاعدة وجود الموجودات في العالم مثل علم المهندس الذي يصوِّر خريطة ذهنية في حين أنها خارجة عن الذات .

ثانياً: الله تعالى لا يقع محلاً ومعروضاً، ويستحيل أن يكون لشيءٍ قيامٌ حلولي بواجب الوجود؛ لذا يجب القول : إن قيام هذا العلم التفصيلي الارتسامي بالذات المقدسة هو قيام صدوريٌ وليس حلولياً، وهذا العلم منذ

---

١ ـ الشفاء (قسم الإلهيات) : ص ٥٣٨ ، شرح الإشارات: ج٣ ص ٣١٨ .

٢ ـ الشفاء (قسم الإلهيات) : ص ٥٠١ ـ ٥٠٤ ، شرح الإشارات: ج٣ ص ٢٩٨ ـ ٣٠٤ .

الأزل كان حاصلاً في مرتبة خارجة عن مرتبة الذات، وعلة الأشياء هي هذا العلم، وهذا العلم التفصيلي الإلهي توجد الموجودات على طبقه بالتدريج .

رأي الإشراقيين

قالت مجموعة أخرى من الفلاسفة ـ يعني الحكماء الإشراقيين[1] ـ : إذا كان الله تعالى عالمٌ في مرتبة الذات بنحو الكثرة فلازم ذلك أنه في مرتبة البساطة يلزم خللٌ، لذا يجب القول بأن علم الله التفصيلي متأخرٌ ولكنه ليس العلم التفصيلي بموجودات الصور المرتسمة القائمة بالذات الإلهية التي يتطابق معها الخارج، بل إن الخارج عبارة عن عين العلم التفصيلي الإلهي بدون أن يكون علمٌ آخر ـ كما قال المشاؤون ـ وعالمية الله تبارك وتعالى علم بالرضا، يعني أن هذه الموجودات الخارجية بخارجيتها هي علمٌ تفصيلي على نحو العلم بالرضا.

وهناك دليلان لتقريب مسألة (كيف أن الخارج علمٌ إلهي)نكتفي بدليلٍ واحدٍ كي ندفع استبعاده:

نحن البشر لدينا علمٌ في أذهاننا وهو العلم بالذات، وذلك العلم بالذات هو تلك الصور المعلومة بالذات، وبواسطتها وبالعرض يُعلم الخارج، يعني أن تلك الصور منطبقة مع الخارج، وإلاّ فنحن بالأصالة ليس لدينا علم بالخارج. طبعاً هذه الصور الذهنية الحاضرة بالعلم الحضوري عند النفس ليست بنحو تكون معلومة لنا بعلم آخر، بل إن هذه الصور الذهنية ترى بالوجدان ولم نعلم بها بعلم آخر وإلاّ لزم التسلسل . إذاً فالعلم في الحقيقة هو نفس هذه الصور الذهنية القائمة بالنفس .

---

١ ـ حكمة الإشراق: ج ٢ ص ١٥٠ ـ ١٥٣ .

افرض أن الموجودات الخارجية بالنسبة إلى الذات المقدسة بمثابة الصور الذهنية، وأن الله تعالى لم يعلم بها بعلم آخر، بل هي نفسها علم الله تبارك وتعالى التفصيلي .

ولذا اعتبر الإشراقيون جميع الموجودات الخارجية علم الحق تعالى التفصيلي[١]، والمشاؤون اعتبروا أن علم الله تعالى بتلك الخارطة الارتسامية التي قالوا بها علم بالرضا[٢]، وليس العلم بالموجودات الخارجية .

كانت هذه هي أقوال القدماء، مثل: الشيخ الرئيس، والخواجه الطوسي، وغيرهما، وبعد هؤلاء من زمان الملاّ صدرا إلى الآن ـ ولعله هو المؤسس وتبعه المتأخرون ـ قالوا بالعلم بالتجلي، واعتبروا الله فاعلاً بالتجلي .

رأي الملا صدرا

قال المرحوم السبزواري في متن شرحه: الرواية عن الصوفية[٣]. طبعاً لا ينبغي الفرار من سماع لفظ الصوفية؛ لأننا لسنا معهم؛ لأنه إذا لم يوافقنا قومٌ فلا ينبغي إذا قالوا كلاماً حقاً، أنه لأجل إحراز العداوة الكلية، نعلن المخالفة الكلية لهم، ولا نقول بالكلام الحق أيضاً لأجل مخالفتهم، وإلاّ فبناءً عليه ينبغي أن نضع بناء المخالفة مع جميع إلهيّي العالم وأيضاً نفوّت الاعتقاد بالوحدانية والتوحيد، بل لابد أن يطوي الإنسان طريق الحق بأي مقدار من المعرفة، وما دام المقصد واحداً فهو معهم، وأينما اختلف مقصده مع مقصدهم وانفصل طريقه عن طريقهم فليستمر هو في طريقه ويتركهم

---

١ ـ حكمة الإشراق: ج ٢ ص ١٥٠ ـ ١٥٣ .

٢ ـ الأسفار: ج ٢ ص ٢٢٤ .

٣ ـ الفتوحات المكية: ج ٣ ص ٤٨٣ ـ ٤٨٤ ، فصوص الحكم (شرح القيصري) : ص ١٧ ، اصطلاحات الصوفية: ص ١٥٥ ـ ١٥٦ .

في طريقهم .

وبالجملة هذا القول (أي العلم بالتجلي) إلى أي أحد أسند فمعناه: أن الله تعالى في مرتبة الذات له علم إجمالي وله علم تفصيلي أيضاً، مع أنه في مرتبة الذات له علم بهذه الموجودات بنحو الكثرة ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾[1]، أزلاً عالم بحركة جناح الذبابة التي ستحصل في آخر الأبد، لا يعزب عنه شيء، من الأول إلى الآخر ومن الأزل إلى الأبد له علمٌ تفصيليٌ في مرتبة الذات بهذه الموجودات . بهذا الحال لا يرد فسادٌ إلى مقام بساطته، وفي عين العلم التفصيلي بهذه الموجودات المتكثرة له علم إجمالي أيضاً بذاته المقدسة في مقام الذات، بحيث ليس هناك أي منافاة بين هذا العلم التفصيلي وذلك العلم الإجمالي .

طبعاً تصور هذا المعنى مشكل، ولكن بعد أن يتصور الإنسان المطلب لم يكن قابلاً للإنكار، فلابد أن يصدق به . والحاصل، تصور ذلك مساوقٌ لتصديقه إذ بمجرد التصور يصير برهانياً، ويبقى الإنسان بالمتّبع للقائلين بذلك متحيراً .

وبالجملة فالقائل بالعلم بالتجلي في مرتبة الذات قائل بالعلم الإجمالي والعلم التفصيلي، وعلاوة على هذا يعتبر الموجودات الخارجية معلومة للحق تعالى كالعلم بالرضا. طبعاً لابد من نقل الفتوى هنا، وإن شاء الله سنذكر أدلة الأقوال في محله. ولا يخفى أنه ليس في الفلسفة مسألةٌ مثل مسألة العلم هي محل الآراء والاختلاف والنقض والإبرام[2].

*****

---

١ ـ سورة المؤمنون، الآية ١٩ .

٢ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ١ ص ٢٨٢ ـ ٢٨٥ .

رد رأي المشائين في باب العلم الإلهي

لم يقم المشاؤون دليلاً على مدّعاهم بل فقط أبطلوا مذاهب الآخرين؛ ولأنهم اعتبروا القضية منحصرة، وذكروا ستة احتمالات في وجه علم الذات المقدسة بالأشياء، وقهراً استنتجوا أن مذهبهم في الواقع صحيح[١].

تفصيل الاحتمالات: أن علم الحق تعالى بالأشياء في الأزل إما بأنه لم تكن للأشياء ماهية ووجود، وفي هذه الصورة يلزم التميّز في العدم المطلق؛ لأنه إذا فرض أن الأشياء لم تكن ماهية ولا وجوداً، ولم يكن أي شيء منها وليس في العدم المطلق تميّزٌ، إذاً فلازم هذه الصورة أن لا يحصل للواجب علم بالخلق وتميّزها.

وإما أن للأشياء شيئية الماهية فقط، وأن هذا هو مناط علم الله تعالى بالأشياء في الأزل، والتالي الفاسد لهذا الاحتمال أنه يلزم أن تكون الماهية المنفكة عن كافة الوجوات متحققةٌ.

وإما أن للأشياء شيئية الوجود، والوجود أيضاً إما ذهني أو عيني، والذهني أيضاً إما بنحو الارتسام ـ وهو المطلوب ـ، وإما بنحو الاتحاد، فإذا كان الوجود الذهني بنحو الاتحاد فلازمه اتحاد العاقل والمعقول، وهو باطل بنظر المشائين، بل بنظرهم أن اتحاد العاقل والمعقول من أقبح الوجوه، وهو أكثر الوجوه استحالة[٢]، وإذا كان الوجود عينياً، فالوجود العيني إما تجردي، والتالي الفاسد لهذه الصورة أن المُثل الأفلاطونية صحيحة، وإما أن الوجود مادي، وفي هذه الصورة يلزم أن الخلق أزلي وقديم.

وبالجملة، أقام المشاؤون البرهان بنحو القياس الاستثنائي وهو نوعٌ من

---

١ ـ الشفاء (قسم الإلهيات): ص ٢٠٥، الأسفار الأربعة: ج ٦ ص ١٨٩ وما بعدها.

٢ ـ الشفاء (قسم الإلهيات): ص ٣٥٩، شرح الإشارات: ج ٣ ص ٢٩٢ ـ ٢٩٨.

القياس، وقالوا: مناط علم الباري بالأشياء ـ بالحصر العقلي ـ واحد من الاحتمالات الستة؛ ولأنهم أبطلوا خمسة من الاحتمالات فقد استنتجوا حقانية مذهبهم .

أما الجواب على دليل المشائين، فهو: أولاً: بعض التوالي الفاسدة التي ذكروها للاحتمالات الخمسة غير صحيحة وإن كان بعضها الآخر صحيح . مثلاً: قولهم: (إذا لم يكن للأشياء شيئية الماهية والوجود لزم التميّز في العدم المطلق، وهو محال)، وهذا الكلام صحيح، أو قولهم: (إذا كان للأشياء شيئية الماهية لزم تقرر الماهيات منفكةً عن كافة الوجودات) ، وهذا أيضاً صحيح . وكذلك قولهم: (إذا كان الوجود العيني مادياً لزم أن الموجودات أزلية وقديمة) ، وهذا أيضاً صحيح . وأما قولهم: (إذا كان الوجود الذهني بنحو الاتحاد يستلزم اتحاد العاقل والمعقول) فلا مانع منه، بل إنه قد أُثبت اتحاد العاقل والمعقول[1]، وسوف نثبته . وكذلك قولهم: (لو كان الوجود العيني تجردياً لزم القول بالمُثُل الأفلاطونية) لا مانع منه، بل إن القول بالمُثُل الأفلاطونية وصحته موافق للتحقيق[2].

وبالجملة، فلأن هذه التوالي فاسدة في نظر المشائين، فقد تخيلوا صحة قولهم، والحال أن هذا صرف توهم؛ لأن بعض التوالي ليست فاسدة. نعم، مع أن بعض التوالي غير فاسدة فلماذا ليست مقدماتها وملزوماتها مناط علم حضرة الحق تعالى؟

جواب ذلك بالبيان الذي ذكرناه في كيفية العلم التفصيلي في مرتبة الذات وفي مرتبة الفعل: أن الأشياء معلومة لحضرة الحق تعالى بوجهين:

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ٣١٢ ـ ٣٣٥ .

٢ ـ الأسفار الأربعة: ج ٢.ص ٤٦ ـ ٧٩ ، الشواهد الربوبية: ص ١٥٤ ـ ١٧٨ .

أحدهما: بالعلم الإجمالي في مرتبة الذات في اعتقاد الآخرين ـ المشائين والإشراقيين ـ وبالعلم التفصيلي في مرتبة الذات في اعتقادنا.

والآخر: بالعلم الفعلي التفصيلي بنظرنا ونظر الإشراقيين وأنه عبارة عن الفيض المقدس والوجود المنبسط حيث إن تظاهر الماهيات من النور الحقيقي هذا، ومستشرق من المبدأ، وهذا العلم مقدم على الأشياء بأحد المعاني، وبمعنىً آخر هو عينها . ودليل المشائين هذا علاوة على عدم فساد جميع التوالي المذكورة فيه هو منتقض بمثل القدرة وغيرها .

جوابين للسبزواري في رد المشائين

والمرحوم السبزواري ذكر جوابين على دليلهم: أحدهما نقضي والآخر حلّي:

أما الجواب النقضي فهو: كما أن العلم ـ بحسب قولهم ـ مقتضي لوجود المعلوم، فالقدرة أيضاً مثل العلم مقتضية أن يكون لها مقدور . إذاً كما أننا إذا قلنا: (الله تعالى أزلاً عالم) فبناءً على إشكال المشائين يلزم أزلية المعلوم، وكذلك لو قلنا: (الله تعالى أزلاً قادر) لزم أزلية المقدور، بل إنه لابد أن يقولوا بالإشكال في القدرة بطريق أولى؛ لأنه لا تكفي في الصور الذهنية القدرة؛ لأننا عندما نقول: (الله قادر) يعني أنه قادر على الأعيان أيضاً، والأعيان أيضاً مقدورة له، علاوة على أن القدرة بواسطة الصور الذهنية لا معنى لها .

وأما الجواب الحلّي فهو: أن للعلم والقدرة وأمثالهما معنيان:

المعنى الأول من الانتزاعيات، والعلم والقدرة بهذا المعنى من الصفات الإضافية، وبعد تحقق طرفي الإضافة ـ يعني العالم والمعلوم والقادر والمقدور ـ ينتزعان، وفي هذا المعنى ينتزع عنوان القادر والمقدور من

الطرفين بدون تقدم وتأخر، كما أن العلة والمعلول أيضاً بأحد المعاني هو انتزاعي، وينتزع تحقق معنى العلية والمعلولية الحقيقية والتأثير والتأثر. طبعاً في هذا المعنى لابد للعلم من عالم ومعلوم، والعالم والمعلوم في هذا المعنى الانتزاعي متضايفان، والمتضايفان متكافئان قوةً وفعلاً ووجوداً.

أما المعنى الثاني للقدرة ـ والذي لا يكون فيه بين القادر والمقدور تضايف ـ هو مبدأ ومنشأ هذه القدرة الإضافية، وتلك هي شدة قوة الوجود التي تستطيع أن تأتي بالشيء من العدم إلى الوجود، مثل أن لك قدرة أن ترفع الحجر الفلاني ولكنك لم ترفعه بعد، أو تستطيع أن تقطع عدة فراسخ ولكنك لم تمشها، أو أن تكتب الكتاب الفلاني ولكنك لم تكتبه. فالقدرة بهذا المعنى قدرة حقيقية وليست مثل المعنى الأول إضافي وعرضي واعتباري.

فالسبزواري يقول: العلم أيضاً مثل القدرة، كما أن العلية أيضاً مثل القدرة والعلم؛ لأن حقيقة العلية هي جهة قوة التأثير الذاتي في كون الشيء بحيث إن له وراء الاقتضاء الذاتي تأثير في شيءٍ، وهذا الاقتضاء الذاتي مقدم على وجود المعلول.

لابد في المعنى الانتزاعي أن توجد للمتعلقات وطرفي الإضافة حتى تنتزع المعلولية والعلية، بخلاف تلك الجهة الحقيقية، والمعنى غير إضافي، وأن المبدأ معنىً عرضي وإضافي واعتباري، والحاصل: فالسبزواري اعتبر القدرة والعلم والإرادة على وتيرة واحدة.

جواب الإمام رحمه الله على استدلال المشائين

ونحن ـ مع حفظ المعنى الإضافي والتضايفي في العلم ـ قادرون على الجواب بهذا البيان: أنه بما أن الذات علة تامة للأشياء، ووجود صرف،

فالعلم بها مستلزم لكشف تمام الأشياء بدون أن تكون الأشياء أزلية، فكشف الذات للذات سبب كشف تمام الأشياء للذات . إذاً فلأنه يوجد كشف، يوجد منكشف أيضاً، فالكشف وعلم الذات هو عين الذات، والمنكشف أيضاً نفس الذات، والمنكشف له تمام الفعاليات بنحو أعلى وأتم وأشد، بناءً عليه فالكشف، الذي هو علم هو موجود، والمنكشف ـ والذي هو معلوم ـ فعلاً هو موجود . طبعاً الأشياء بوجوداتها العينية غير معلومة بل المعلوم هو الوجود الأعلى والأتم الصرف، ولكن كشف الذات هو كشف تمام الأشياء؛ لأن الذات سبب تمام الأشياء .

بالنسبة لنا توجد كثير من المعلومات لها فعلية وإن كان المعلوم في المستقبل وفعلاً لا وجود له. مثلاً: نحن عندنا علمٌ أن الشمس غداً وبعد غد في هذا الوقت طالعةٌ، أو عندنا علم أن القيامة ستقوم، ونعلم أن هناك قيامةً ولو لم تقع القيامة والحشر الآن .

انطواء علم الأشياء في العلم بالذات

وإذا جلس منجّم في مرصده وحكم عن علم أن بعد ألف سنة سيحدث خسوف للقمر وكسوف للشمس، فليس الأمر أنه قد حكم على المفهوم، بل إن حكمه على هذا المصداق الخارجي الحقيقي للشمس والقمر بالحمل الشائع الصناعي .

وبالجملة فكما قلنا سابقاً: مجد وشرف حضرة الحق بعين ذاته وذاته عين العلم بالذات، وعلمه بما سواه منطوٍ في العلم بالذات . إذاً لا مدخلية للغير في تتميم ذاته وصفاته كي نقول: كلما وجدت الأشياء فالله يعلم بها . ألم تسمع منّا أن العلم الفعلي ـ الذي هو تلك الإضافة الإشراقية ـ غير مستدعٍ للمتعلق، فإن ذلك العلم بما هو مضاف إلى الله هو علمه، وهو بما هو

مضاف إلى الماهيات معلومه، إذاً فما ظنك بالعلم الذاتي؟[١]

*****

إثبات علم الله تعالى الحضوري بالمخلوقات

قول المشائين بأن العلم الحضوري محصور في علم المجرد بذاته، غلط، كما أننا ادّعينا أن جميع العلوم حضورية والعلم الحصولي إخبار بالكذب .

فائدة: ما يحصل في الذهن من صور الأجسام، وحقيقةً وجنساً له واقعية في الخارج، هو من مقولتها، إذاً لا تقولوا عن الصورة التي تتولد من الأجسام في الذهن إنها صورة مجردة، ولابد ـ طبقاً لقاعدة (كل مجرد عالم وكل عالم مجرد) وما قلتم بأن المجرد عالم بالمجردات ـ أنه عالم؛ لأن تلك الصورة لم تكن مجردة، بل لها طول وعرض وعمق . إذاً فالصورة جسم والجسم محدود في حين أن المجرد ليس محدوداً، وإذا كان ذهنك يرى هذا البيت بامتداده الطولي والعرضي والعمقي ـ كما هو موجود في الخارج ـ هو موجود في الذهن، إذاً ليس مجرداً .

وبالجملة، فالسبزواري يقول في مقابل المشائين: العلم بالمعلول علم حضوري أيضاً، مثل الصور في العلم الحصولي، يعني بناءً على خلاّقية النفس فهي عند المحاذاة للشيء الخارجي- مع شروط الرؤية- تُوجدُ مثل الصورة الخارجية بخلاّقيتها وفعّاليتها .

إذا قلنا: لا تقع في النفس صورة من الخارج بل النفس تخلق مثلها، فالنفس هي علة هذه الصور، فهي غير محتاجة لتوسيط شيء حتى تقع صورة الخارج في النفس . بناءً عليه فالعلم الحصولي أُنكر، وتصير من قبيل

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٢٧٦ ـ ٢٨١ .

العلم الحضوري للعلة بمعلولها، بالبيان الذي قلناه في حضور المعلول عند العلة .

وإذا قلنا: وجود الصورة ليس بخلاّقية النفس، فهو خلاف التحقيق؛ لأنه إذا كان وجودها ليس بخلاّقية النفس، لزم التسلسل؛ لأنه إذا كان العلم بالصورة ليس حضورياً بل كان حصولياً، فهو محتاج إلى واسطة، حيث تحصل أيضاً من هذه الصورة صورة أخرى في النفس، وننقل الكلام إلى الصورة الأخرى، إلى غير النهاية، وهذا تسلسل .

وبالجملة، إذا أغمضنا العين عن التحقيق وقلنا: (كصور في علمنا الحصولي) هو تشبيه، ووجه التشبيه أن الصور الذهنية التي في النفس وحاضرة عندها ـ بناءً على أن الصورة حلّت في النفس ـ فإن النفس تصير قابلة وهذه الصورة مقبولة، مع أن نسبة المقبول للقابل بالإمكان؛ لأنه ربما أن هذه الصورة وقعت في النفس وتصير النفس قابلاً له، وربما أيضاً لا ترد على النفس، إذاً فنسبتها نسبة الإمكان وفي نفس الوقت العلم بتلك الصور علم حضوري؛ لأنه إذا لم يكن حضورياً ولم يكن علم النفس بها عين حضوري، لزم التسلسل؛ لأنه إذا لم يكن العلم بهذه الصورة حضورياً بل حصولي، فهو محتاج إلى واسطة، حيث إن هذه الصورة أيضاً محتاجة إلى صورة أخرى تحصل في النفس، وننقل الكلام إليها، إلى غير النهاية، وهذا تسلسل، والتسلسل أيضاً باطل، إذاً فحضور الصورة الأولية لدى النفس عين علم النفس بها .

فعندما تكون القضية في القابل والمقبول هكذا فعلم ـ العلة الفاعلية ـ بالمعلول بطريقٍ أولى سيكون حضورياً ؛ لأن نسبة المعلول إلى العلة بالوجوب ، خصوصاً الفاعل الإلهي المُخرج المعلول من (اللّيس) إلى (الأيس) ، وهو أيضاً معطي كمال معلولاته . بناءً عليه، فليس معطي الشيء

فاقداً له .

طبعاً لا يخفى أن ما قلناه بأن الحق تعالى معطي الكمال ويخرج الموجود من (اللّيس) إلى (الأيس) ، وما أعطاه فهو واجد له، ليس بمعنى أن الله تعالى إنسان؛ لأن العطاء الإلهي لم يكن إنسانية؛ لأن الإنسانية ماهية، والماهية غير قابلة للجعل والإعطاء، بل إن ما هو قابل للإعطاء هو الوجود الإنساني الذي هو مرتبة من الوجود أعطاه الله إيّاه، غايته أن من لوازمها مرتبة الحيوانية الناطقية، حيث تنتزع هذه الماهية في مرتبة التنزل من جهة حدها العدمي .

طبعاً ليس العدم كمالاً بل الكمال أصل الوجود الذي هو قابل للإعطاء والجعل، والجعل يتعلق بما هو ممكن؛ لأن ما ليس ممكناً إما واجب أو ممتنع، وهما غير قابلين للجعل، والماهية أيضاً من لوازم وحدود الوجودات، وحدّ الشيء يحصل بالتبع بعد وجود الشيء . إذاً فالماهية أيضاً غير قابلة للجعل .

وبالجملة، فالعلة فاقدة لما ليس عطيتها وفيضها . إذاً فهذه الوجودات التي هي عطية الحضرة الأحدية والتي هي في مرتبة كمال العلية بعينها هي علمه الأحدي . بناءً عليه، فالوجود ليس غائباً عن دائرة وجوده وسعة نوره . إذاً فلا حاجة لصورةٍ حتى تكون أداةً لانكشاف وجودٍ له .

فتعريف العلم الحصولي عبارة عن : حصول صورة شيء لشيء آخر، وتعريف العلم الحضوري عبارة عن :حضور نفس الشيء . لهذا السبب قالوا: العلم الحضوري علمٌ هو عين المعلوم الخارجي[1] .

*****

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ١ ص ٣٨٧ ـ ٣٨٩ .

اندراج العلم التفصيلي في العلم الذاتي

بعد أن قلنا بالعلم الفعلي الإلهي نثبت لحضرة الحق تعالى علماً آخر، طبعاً هذا العلم ليس في المرتبة الثانية بل هو ترتيب لفظي، وإلا فالعلم الإجمالي الكمالي المتفق عليه بين الإشراقيين والمشائين، وهو عند الإشراق في مرتبة الذات ومقدم على العلم التفصيلي الفعلي الذي هو وجود منبسط وفيض مقدس؛ لأن العلم التفصيلي بالأشياء هو عين العلم الفعلي عند الإشراقيين[1]. وعند المشائين العلم الإجمالي سابق على الصور المرتسمة[2]، حيث إن العلم التفصيلي بالأشياء يحصل بهذه الصور، وملاك العلم التفصيلي بالأشياء هو هذه الصور.

فالعلم الإجمالي الموجب لعلو ذاته ومجده هو في مرتبة الذات وعين الذات، مع أنه متفق عليه عند الفريقين ،لكنهم لا يعتبرون الأشياء المتخالفة منكشفة عند الحق تعالى كشفاً تفصيلياً بهذا العلم الإجمالي.

ولكن بنظر صاحب المنظومة ـ الموافق لنظر الملا صدرا رحمه الله صاحب الأسفار ـ أن هذا العلم في مرتبة الذات هو علم تفصيلي بتمام الأشياء، أزلاً وأبداً« (الأشياء السابقة واللاحقة والموجودة وغير الموجودة) ، ولا يوجد أي شيء له غيبة عنه، وتمام ذرات الوجود معلومة ومنكشفة بهذا العلم في مرتبة الذات بنحو التفصيل التام.

برهان السبزواري وصدر المتألهين على العلم الذاتي للحق تعالى

بيان وبرهان المطلب هو: بناءً على أصالة الوجود لا يوجد في العالم

---

١ ـ التلويحات: ج١ ص ٧٠ ـ ٧٥، حكمة الإشراق: ج٢ ص ١٥٠ ـ ١٥٣.

٢ ـ الشفاء (قسم الإلهيات) : ص ٤٩٦ ـ ٥٠٣، شرح الإشارات: ج٣ ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

شيء متحقق غير الوجود، والماهيات اعتبار محض لا واقعية لها وإنما اعتبرها عقل البشر، فما هو متحقق هو نحو وجود، فأصل الوجود متحقق وتعيّنه وحدّه أمر عدمي، والأمر العدمي غير متحقق .

وقولهم: (الماهيات موجودة بالعرض) ليس بمعنى أن لها تحقق، بل الماهيات بالعرض والمجاز موجودة، والشيء الذي هو مجازاً موجود، مثل: زيد أسد، حيث إن زيد ليس له حقيقة الأسد، بل أسديته ادّعائية ، إذاً فموجودية الماهية لا واقعية لها، وليس الأمر أن في الخارج إنسانية ووجود، حيوانية ووجود، بل هناك وجودٌ محدود بحدٍ وتعيّنٍ، والحدّ والتعيّن نوري لا واقعية له .

والحاصل، ليس الأمر أن تكثرات في الخارج لها واقعية، يعني أن لها وجود بنحو هي متحققة تملأ حيزاً، بل في الخارج فقط وجودات، كما أن في الخارج يوجد زيد وعمرو وبكر والعدد ثلاثة، فما هو موجودٌ في الخارج هو نفس زيد وعمرو وبكر بدون أن يكون للعدد ثلاثة وجود حقيقي منحاز .

كل شيء من الموجودات المعلولية التي تراها في العالم له وجدان وفقدان، واجد للوجود وفاقد لكمالات الوجودات الأخرى الأكمل منه . إذاً فهذا الوجدان والفقدان، الذي هو لكل موجود، ليس بمعنى أن الوجودان بانضمام تحقق الفقدان هو أمر متحقق بنحو أن الفقدان أيضاً أمر متحقق بل المتحقق واحد هو الوجدان، وأما الفقدان فغير متحقق .

فالوجود الذي تجلى بعنوان فيض المبدأ الأول، فذلك التجلي وجود، له وجدان وحقيقة نورية وجودية، ونحو وجودٍ فاقد لكمال المبدأ، والتجلي الثاني واجد لنحو وجود مع فقدان كمالٍ وجود التجلي الأول . وهكذا الوجودات نازلة هي فاقدة لوجدانات الوجودات الصادرة السابقة، ومن هذه

الفقدانات تنتزع الماهيات .

ولأن هذه الوجودات والتجليات المترتبة ليست عرضية فالتجلي الأول واجد لتمام الكمالات الوجودية للتجلي الثاني، والثاني فاقد لبعض كمالات الأول، وهذه الكثرات تحصل من هنا، حيث إن زيداً فاقد لكمال عمرو وعمرو فاقد لكمال زيد، وليس الأمر بأن هذه الفقدانات أمور متحققة بل الفقدان أمر عدمي، ومن هذا الأمر العدمي حصل التكثر . فما هو متحقق هو متعلق العلم، والشيء الذي لا واقعية له ليس متعلقاً للعلم، وليس شيئاً سوى خرافة وصورة ذهنية لا مطابق لها في الخارج .

إذاً فما يظنه الإنسان من أن الماهية ـ التي هي جهة فقدان الكمال ـ هي شيء متحقق وأنه يعلم به، واقعاً هو جهل في صورة العلم وليس شيئاً سوى صورة الشيء . مثلاً: إذا كان اثنان يتباحثان وأحدهما يثبت حدوث العلم والآخر يثبت قِدمه، وفي الواقع العالم حادث، فالذي أثبت قِدم العالم مع أنه بنظره أثبت ذلك ويظن أن عنده علم ولكن في الحقيقة ليس علماً، فهو من الأباطيل وهو جهلٌ .

وهكذا إذا أدعى شخصان إثبات ونفي مطلبٍ وكل واحد منهما مدعٍ أحد النقيضين، فمسلّم أن علم أحدهما جهل في صورة العلم، وليس شيئاً سوى صورة خيالية . وهكذا إذا كان شخصان يمشيان في طريقين فكل واحد منهما يظن أن له علم بوجود سَبُعٍ في الطريق وكان من القضاء أن السَبُع في طريق أحدهما وليس في طريق الآخر سَبُع، فهذا الثاني خاف من صورته الذهنية؛ لأنه لم يكن في الخارج سبع، والثاني لم يكن عنده علم؛ لأنه ليس له منطبق في الواقع .

إذاً يجب تنزيه الله تعالى عن هكذا علوم، والشيء الذي لا واقعية له لن يكون متعلق العلم الواقعي؛ ولأن الماهية من الأباطيل، والفقدانات هو نحو

وجودات، وبناءً على أصالة الوجود ليس في العالم شيء متحقق غير حقيقة الوجود . إذاً فلابد أن يتعلق العلم بأصل الوجود والأمر المتحقق وما كانت الأشياء واجدة له، وليس هو إلاّ حقيقة الوجود .

نظمّ إلى هذه المقدمة مقدمة أخرى وهي: أي شيء له كمالات شيء آخر فتلك الكمالات منكشفة له، وأي شيء هو ناقص بالنسبة إلى شيء آخر فما هو فاقد له فسوف لن يكون منكشفاً له . مثلاً: الإنسان العقلاني النوراني واجد لكمالات الإنسان الطبيعي ليس هو واجداً لها، ولكن ذلك الفرد العقلاني واجد لكمالات هؤلاء الأفراد الظلمانيين الطبيعيين . طبعاً ليس عنده فقداناتهم؛ لأن فقداناتهم هي عدم بعض كمالات الفرد العقلاني، لذا ظهر التكثر .

افرض أن نوراً من كوّة وقع على هذا الجدار ونور آخر من كوّة أخرى وقع على جدار آخر، طبعاً هذا النور فاقد لكمالات ذلك النور وبالعكس، فهذا نحو وجود من النور وذلك أيضاً نحو وجود آخر من النور . فالتكثر قد حصل من هذه الفقدانات دون أن يوجد هذا النور وذاك النور .

كما أن الواحد أصل العدد ومن تكثره توجد الثلاثة والأربعة وغيرهما؛ ولأن كل منهما فاقد لكمالات الآخر فهذا النور ليس منكشفاً عند ذلك النور وبالعكس، ولكن إذا فرضنا أن مبدأ هذه الأنوار هو الشمس وأن الأنوار تجلي ذات الشمس، فتمام كمالات هذه الأنوار مجتمعة في المبدأ، وهذه التكثرات ليست هناك؛ لأن هذه الفقدانات ليست هناك، ولكن كمال نوريتها موجودة هناك بنحو الجمع وجمع الجمع .

لذا لو فرضنا أن الشمس عالمة بذاتها، ستكون عالمة بتمام هذه الأنوار، وإذا تجاوزنا النفس فلنفرض موجوداً هو صرف الوجود وجامع كمالات الموجودات الأخرى، وهذه الموجودات ليست سوى تجلياته، والكثرات

فيها من جهة الماهيات والتعينات والحدود والفقدانات؛ ولأن الفقدانات من الأباطيل وهي خرافات وموهومات وليس لها واقعية فإنها لا تقع متعلقاً للعلم الحقيقي، وما هو موجود وله واقعية هو وجدانات الموجودات، وهذه الوجدانات ـ التي هي كمالات وجودية ـ لم يَبقَ في صرافة الوجود، وما هو وجود صريح وصرف هو واجد لتمام كمالات الحيثية النورية الوجودية .

ففي هذه الصورة للعلم بذات هذا الوجود هو علم بتمام الأشياء، يعني بتمام نظام الوجود؛ ولأن كمالات نظام الوجود مجتمعة فيه وليس العالم شيئاً غير صرف الوجود، بناءً عليه فهو عالم بكل ذرة من وجود العالم، وتمام الذرات لا بحدودها منكشفة عنده؛ لأن الحدود لا تقع متعلقاً للعلم الحقيقي؛ ولأنها من الأباطيل .

المراد من العلم التفصيلي هو الواجب تعالى

وليس المراد من العلم التفصيلي سوى أنه (لا يشذ عنه شيء) أو (تنكشف لديه كل ذرة من الوجود) ، وأينما كان نور الوجود فهو أزلاً وأبداً وفعلاً منكشف له، ولا يوجد فرق بين ما لم يأت وما أتى والماضي والحاضر؛ لأن ما لم يأت وسوف يأتي فيما بعد ليس سوى تجليه، وتجلي الشيء هو ذات الشيء.

ولأجل توضيح حدود وثغور المطلب (وأنه يقال للعلم في مرتبة الذات ـ الذي هو وجود واحد بسيط ـ: علم إجمالي، وهذا العلم الإجمالي في مرتبة الذات هو كشف تفصيلي لتمام الأشياء، ومعنى التفصيل أيضاً أنه لا يشذ عنه شيء محقق ومعلول للحق تعالى) نقول:

أحياناً يقال للعناوين الكلية مثل (الإنسان حيوان ناطق) و(النار حارة) : إنها مرآة جميع المصاديق، وكاشف تمام بني الإنسان، والنيران التي

حصلت وتحصل في الزمان الماضي والحال والمستقبل من الحيثية الإنسانية والنارية لا من جهة الخصوصيات الأخرى ،فإذا لم تكن ـ فرضاً ـ خصوصيات أخرى من قبيل الزمان والمكان والعدد والسبب والقلة والكثرة، ولم يكن في العالم شيء غير حقيقة النارية، فالقضية المعلومة (النار حارة) كاشف تام لتمام مصاديق النار، وكذلك إذا لم يكن في العالم خصوصيات أخرى من قبيل القامة واللون والعرض والطول والمكان والزمان واللسان والبيان والصوت وغيرها، وفقط كان صرف الإنسان بدون العوارض والخصوصيات، فالقضية المعلومة (الإنسان حيوان ناطق) كاشف تام لتمام مصاديق وأفراد الإنسان .

وإذا كانت ـ فرضاً ـ قضية (النار حارة) تحكي عن خصوصيات وعوارض ولواحق فردية وزمانية ومكانية أيضاً، كذلك الصورة العامية لـ (النار حارة) تكشف كشفاً تفصيلياً بنحو تام عن جميع مصاديق النار وإن كانت تتحقق مستقبلاً، ففي حين أن صور المفاهيم الكلية هذه ـ بواسطة المماثلة والمشاكلة الموجودة بينها وبين المصاديق ـ حاكيات وكواشف ومرائي لجميع الأفراد . طبعاً مناط كشف المفاهيم الكلية عن المصاديق أنها حدود منتزعة من المصاديق .

وبالجملة، إذا كان في العالم فقط حقيقة النار بنحو بسيط وبدون خصوصيات أخرى فهذا المفهوم كافٍ لعرض وكشف تمام العالم من الأزل إلى الأبد ـ أعم من كونه في المستقبل أو الماضي ـ وهذه الصورة العلمية تكشف أن نار جهنم حارة ولو لم تأتِ .

الوجود الصرف هو كشف الأشياء لا عينها

بناءً عليه إذا فرضنا أن في العالم ـ بناء على أصالة الوجود ـ كل ما هو

متحقق ليس شيئاً غير الوجود، والأصالة له، وغير الوجود هو من الأباطيل وموجود واحد هو صرف حقيقة الوجود، والمناسبة بينه وبين الأشياء أرفع من المناسبة بين الصورة العلمية لـ (النار حارة) ومصاديق النار؛ لأنه علةٌ وتمام الأشياء معلولة له، والعالم ربط وتعلق صرف به، وتجلٍّ له، وكل شيء موجود هو منه .

وبالجملة، تمام المعاليل هي من سنخ الوجود، والوجود الصرف فقط هو الذات الأحدية وعلة الأشياء. إذاً فالعلم بالذات كشفٌ تفصيليٌ لتمام المعاليل إلا أن يفرض أن شيئاً متحققاً وأصيلاً ومعلوله غير موجود، وهذا الفرض باطل؛ لأنه لابد أن يكون هكذا شيء واجب الوجود ويستحيل وجود الواجب على أكثر من ذات واحدة؛ فلأن الماهية محدودة وهي غبار الكثرة، وكذلك الوجود المضاف إلى الماهية ضيّقٌ، لذا فهي لا تُظهر حيثية أخرى، ولكن صرف الوجود ـ بواسطة الإحاطة والسعة ـ حاكٍ عن تمام الأشياء ومصاديق الوجود، وكما أن قضية (النار حارة) في ذات الوقت التي تكشف تمام المصاديق ليست هي عين المصاديق، وهي صورة علمية والمصاديق وجودات خارجية . نعم، هي تكشف المصاديق، كذلك الوجود الصرف ليس هو عين تمام الأشياء ولكنه كشف تام للأشياء .

وكذلك لا يحصل بحدوث- فرد أو أفراد وبإعدام وفناء فرد أو أفراد من مصاديق النار- تبديل في علم الشخص العالم بـ(النار حارة) . وحتى إذا لم يكن في العالم أي مصداق للنار فهذه الصورة العلمية التي بعهدتها كشف الحقيقة ثابتة في محلها، كذلك تصرّم وتغيّر وتبدّل الموجودات لا يوجب تغيّر وتجدّد وتصرّم وحدوث في علم الباري تعالى؛ لأنه ليس هو عينها بل هو كشفها . فالمعلوم متغيّر وحادث ومتصرّم وليس العلم كذلك، كما أنه أشير في الأخبار إلى هذا المعنى بأنه (وقع العلم منه على المعلوم) .

عدم التغير في الذات والعلم الإلهي، أو تغير المعلومات

ومن هذا يعلم خطأ من يقولون: إن بتغيّر هذه المتغيّرات وتصرّمها يلزم التغيّر والتبدّل في علم الله تعالى، كما أنه من هنا أيضاً يعلم: أن بواسطتهم كون المعلومات أزلية لا يلزم أن العلم غير أزلي، كما قلنا في قضية (النار حارة) بأن هذا العلم قبل المعلوم، وحتى إذا لم يكن لمصاديق النار أبداً وجود في العالم فهذا العلم موجود.

وكذلك إذا كان لشخص علم بقضية (الإنسان حيوان ناطق) فمع تغيّر وتصرّم الأفراد فإن العلم لا يقبل التغيّر والزوال، كما أنه إذا لم يكن في العالم أفراد أيضاً فإنه لا يتضرر هذا العلم، وتعدد وتكثر الأفراد لا يوجب تعدد وتكثر هذا العلم، كذلك في حضرة الحق تعالى ففي عين الوحدة وكون العلم أزلياً فإن تجدّد وتصرّم المعلومات وكونها مسبوقة بالعدم وكونها متكثرة وكونها مركبة لا تثلم وحدة وأزلية علم الحق تعالى بأي وجه.

والحاصل، بمقتضى أصالة الوجود، فالماهية اختراعية وانتزاعية، وليس في العالم شيء غير الوجود، وكل العالم بسيط.

لا يُظن من قولهم: الشيء الفلاني في العالم مركبٌ، أنه يلزم التركيب في الوجود! إذا ركّبنا النحاس مع الفضة فالنحاسية والفضية ماهيتان واعتباريتان ولا يوجد شيء غير الوجود. نعم، باعتبار هي ماهية، حيث إن النحاس والفضة يختلطان ويصيران مركّباً، فذلك أيضاً اعتباري.

وبالجملة، لا يوجد في العالم شيء غير الوجود، والعدم والماهيات من الخرافات والأباطيل، والله تعالى صرف الوجود وعلة الأشياء، والربط بين العلة والمعلول أرفع من كل ربط.

إذا كان للإنسان علم بالمفهوم الكلي فإنه يعد نفسه عالماً ويقول: أنا أعلم ـ مثلاً ـ أن الإنسان حيوان ناطق، ويعتبر هذا العلم ذا واقعية ومنطبقاً على الخارج، وفي العالم يعدّون هكذا علم أنه حقيقة العلم، مع أن الربط بين هذه الصورة العلمية والمفهوم وبين الخارج أقل من العلة والمعلول بمراتب.

وكما أن هذه الصورة ليست عين المعلوم الخارجي بل إن الخارج منكشف بواسطتها، ولذا فالتكثّر والتجرد وحدوث المعلوم ليس موجباً لتجدد وتصرّم وحدوث هذه الصورة العلمية المفهومية، وعلم الباري تعالى في مرتبة الذات أيضاً هو هكذا.

علم الباري تعالى في مرتبة الذات علمٌ بصرف وجود هو الذات الأقدس، وتمام الأشياء مكشوفة بذلك العلم، والذات جامعة لتمام الجهات والحيثيات الوجودية للأشياء، وهي صرف وكاملة، وما هو متحقق في العالم أيضاً هو الوجود، طبعاً الوجود الناقص لا التام، والنقصان ليس غير الفقدان، والعلم به جهل، ولذا يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك.

إذاً لا يبقى سوى الوجودات المتحققة للأشياء التي هي معلولة لحضرة الحق تعالى، والعلم بالذات من باب جامعية الذات ـ بالنسبة إلى تمام الشؤون الوجودية ـ كشف لتمام الأشياء وليس هو عنها.

بناءً على هذا (ما به الكشف) ـ وهو الذات المقدسة ـ أزلي وواحد وبسيط، والعلم عين الذات، وبتكثّر موجودات العالم وحدوثها لا تختل وحدتها وبساطتها وأزليتها، والشاهد على عدم انثلام الوحدة: أن الرؤية رؤية واحدة ولكن المرئي متعدد.

كان هذا حاصل كلام السبزواري وهو موافق لبعض أبناء الحقيقة مثل الملا صدرا[١]، طبعاً قبله بعض العرفاء أيضاً ذكر هذا المطلب[٢].

تطبيق المطلب على عبارة المنظومة

ونص عبارة السبزواري هكذا: عندما يكون بسيط الحقيقة واجداً وجامعاً لكل وجود وكمال وجودي بنحو أعلى، إذاً فهو في عين وحدته وكونه علماً إجمالياً ـ يعني كونه وجوداً واحداً بسيطاً ـ هو علم تفصيلي عندي.

إذاً ليس المراد من العلم الإجمالي هنا العلم الإجمالي في الأصول، وهذا العلم الإجمالي عند السبزواري هو علم تفصيلي بذات كل شيء؛ لأن الصورة الذهنية ـ مثل صورة الشمس ـ لا يمكن أن تكون حاكيةً عن أشياء كثيرة؛ لأن الشمس ماهية، وحيثية ذات الماهية حيثية مغايرة لماهية الأخرى، وأيضاً مغايرة للوجود مطلقاً، والوجود المضاف للماهية واحدٌ بالعدد، ومرتبته مرتبة ضيّقة. وأما حيثية ذات الوجود فهي حيثية سعة وإحاطة، فالوجود الصرف جامع لكلا الوجودين بنحو أعلى، بحيث لا يشذ عنه شيء، والنحو الأعلى من أي شيء هو تمامه وكماله، وشيئية الشيء بتماميته وكماليته وفيضه واسع بالنسبة إلى كل شيء، إذاً فهو يحكي عن كل شيء، ورداء كبريائه ليس قاصراً عن أي وجودٍ.

ولأن هنا مظنة هذا السؤال ـ حيث إن الوجود خاص والماهية خاصة ـ وبالجملة: ذات كل شيء، التي ذكرت في المنظومة، لم تكن في الأزل، فكيف كانت معلومة؟ وكيف أن يكون علماً بدون معلوم؟ أجبنا: بأن ذات

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ج ٦ ص ٢٣٦ ـ ٢٩٠، المبدأ والمعاد: ص ٨٩.

٢ ـ الفتوحات المكية: ج ٣ ص ٤٨٣.

أي شيء لم تكن في الأزل بالسلب البسيط، ولا نقول بنحو القضية المعدولة: لم يكن في الأزل ذات أي شيء حتى يكون شيئاً بعنوان الموضوع ويثبت له في المعلول المعنى العدمي، بل لم يكن شيئاً بعنوان الموضوع البتة، يعني لم يكن بنحو الكثرة في الأزل .

ومعنى قولنا: (بالسلب البسيط): أن سلب الكون في الأزل بالسالبة البسيطة منتف بانتفاء الموضوع عندما يلاحظ الأزل، أي عدم المعلوم في الأزل . لكن ما به الوجودات منكشفة هو النحو الأعلى من كل وجود بطريق البساطة والوحدة لا التركيب والكثرة، فليس التركيب والكثرة في (ما به الكشف) بل في المعلوم في (ما لا يزال) .

كان هذا تقريراً حِكْمياً قرّره السبزواري، وذكر العرفاء تقريراً آخر[1]، نتيجته نفس نتيجة التقرير الأول، ولكنهما تقريران وطريقان يصلان إلى منزل واحد . وبيان الصوفية هو: أن أي موجودٍ ممكن في الخارج له نحو وجود هو المتحقق، وله حدّ وتعيّن اخترعه العقل وهو اعتباري ولا تحقق له، وهو بعيد عن تحقق الوجود .

التقرير العرفاني للمطلب

إذاً ليس للماهية تحقق منفصل عن تحقق الوجود، والماهية والوجود متحققان في الخارج بتحقق واحد، غايته أن الموجود له وجود واحد وتعين واحد وحدٌّ وهو الماهية ونحو الوجود .

والخلاصة: ليس في الخارج تحققان . وكذلك تحقق جميع الأسماء

---

١ ـ الفتوحات المكية: ج٣ ص ٤٨٣ ، مصباح الأنس: ص ٨٣ ،مقدمة شرح القيصري على فصوص الحكم: ص ١٦ ـ ١٨ ، تمهيد القواعد: ص ١٣٢ ـ ١٣٧ .

والصفات الذاتية للوجود ليست هي غير تحقق الوجود، فهو ذلك الوجود الواحد الذي الأسماء والصفات الذاتية بتحققه متحققة، وفي هذا المعنى الأوصاف في مرتبة التحقق هي عين الوجود، مثل وحدة الوجود وبساطتها حيث ليس لهما تحقق غير تحقق الوجود، والحياة والقدرة والعلم أيضاً كذلك .

نعم، العقل عند تحليل الذات والصفات- في عالم أخذ المفهوم- هو قائل بذات ووصف واحد، وعند الانتزاع وأخذ المفهوم يرى العلم والحياة والقدرة والذات بدون أن يكون المصداق متعدداً، بل في الخارج تمام هوية البساطة والوحدة والحياة والقدرة عين الذات، وتمام هوية الذات عين الوحدة والبساطة والحياة، لكن العقل يأخذ المفاهيم الكمالية الذاتية من الوجود، وليست هي أنياب الأغوال بحيث لا قدرة في الخارج، ونحن نقول (قادر) بل حقيقة القدرة موجودة في الخارج، كذلك في ذات واجب الوجود ـ والذي هو في الخارج ذات واحدة في كمال البساطة والوحدة ـ ليس الأسماء الذاتية والصفات الذاتية تحقق في الخارج وراء تحقق الذات.

ففي الخارج متحقق واحد، حيث إن بالتحقق الواحد الذات والعلم والحياة والبساطة والوحدة وجميع الأوصاف الكمالية متحققة. وليس الأمر أن هذه الأوصاف شيء وراء الذات هي مركبة مع الذات، بل مصداقاً هي عين الذات، هي هوية واحدة بسيطة من جميع الجهات في كمال البساطة، غايته العقل يأخذ المفاهيم الكمالية منها .

وأخذ العقل هذا ليس أنياب الأغوال، وليس الأمر أن العقل يعتبر القدرة من الذات بدون أن تكون حقيقة القدرة في الخارج، أو أن يعتبر العلم بدون أن يكون حقيقة العلم في الخارج، مثل أن ينتزع العقل ـ والعياذ بالله ـ القادرية والعلاّمية من شخص عاجز وجاهل ويعتبرها .

ولكن هذا الاعتبار له حقيقة، وواقعاً يوجد في الخارج قدرة وحياة وعلم كما أن الذات موجودة، غايته الذات الذي كله القدرة، الذي كله الحياة كله العلم، كله الإرادة، كله الإدراك، كما أن القدرة كلها الذات، والحياة كلها الذات، والإرادة كلها الذات، والذات كلها البساطة، والبساطة كلها الذات. وبالجملة ففي مقابل البساطة شيء، ولا شيء في مقابل الذات كي تكون في النتيجة ذات وبساطة، بل هوية بسيطة، وليس مركباً .

اشتمال ذات الحق ـ بنحو البساطة ـ على كل الكمالات

يضاف لهذه المقدمة مقدمة أخرى وهي: كلما نزلت إلى الأسفل حصل نقصان في المفاهيم، وهذه المفاهيم الممكنة ترتحل عن ذلك الوجود ؛ إذ إن الوجود يعدّ قابلاً للانتزاع منها . مثلاً: الهيولى الأولى التي في صف نعال الوجود وليست شيئاً أكثر من قوة الوجود، فأوصاف الكمال فيها بقدرٍ من الضعف بحيث لا يوجد منها أكثر من قوة الأوصاف الكمالية . فعندما ترقّى الجسمية يكون فعلياً فيها حائز على كمال الجسمية، وحامل للقوة العنصرية، وحينما صار عنصراً وصار في المرتبة الثالثة فإن فيه وصف الجسمية وأيضاً هو حائز بالفعل على كمال الجسمية، وأيضاً واجد لكمال العنصرية، وحامل قوة المعدن، وفي المعدن يوجد كمال وصف الجسمية والعنصرية والمعدنية مع قوة النبات، وفي النبات، علاوة على هذه الأوصاف الثلاثة المذكورة ،هناك قوة حسّ ورشد ونمو، فإذا وصل إلى مرتبة الحيوان فعلاوة على أنه نام وجسم ومعدن وعنصر فهو حائز على الكمالات الأخرى والأوصاف الكمالية، فله حسٌ وهو مريد وعالم ومتحرك وحيّ، وهو أكمل من النبات والمعدن، وكل ما لديه هو أبسط أكثر جامعية منهما، فإذا صار إنساناً فإن تلك الروح البشرية أكثر جامعية من

كل موجودات عالم الطبيعة، وهو عصارتها كلها، وربما أن معنى العصر في ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ هو هذا المعنى، وإن كان في الروايات أنه ربما كان هو عصر الإمام صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف[1].

وبالجملة: فروح الإنسان أكمل من جميع موجودات الطبيعة، وبها الكمال الجسمي والنباتي والحيواني والمعدني والعنصري بكماله الوجودي، فهو مريد ومدرك وسميع وبصير وقدير وعالم، ونسخة عالم الطبيعة، فإذا حللته رأيت عالم الكون ، والكون الكبير منطوٍ فيه .

أتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

فالإنسان واجد لتمام الحيثيات الكمالية للمراتب النازلة بوحدتها، ففي عين الحال الذي تكون الإرادة والحياة والعلم وكمال الجسمية بنحو أعلى موجودة فيه يمكن القول: أن العالم إشارة له، بل فهرسته؛ لأن ما عند موجودات الطبيعة من الحيوان والنبات والمعدن والجسم هي فيه بنحو أعلى وأتم، وفي ذات الوقت الذي هو أبسط من الحيوان والمعدن، وهو واجد لتمام الشؤون الكمالية للوجود، وفي صورة إنه إنسان ليس بسيطاً من جميع الجهات بل بسيط إضافي وهو أبسط من الحيوانات كما أن الحيوان أبسط من الجماد، وهكذا .

إذاً مع أنها ليست بسيطة حقيقية فإن الأوصاف الكمالية فيها قوية بمراتب قوة الوجود، فما ظنّك بوجود صرف بسيط من جميع الجهات حيث لا يوجد أي نقص، والوجود هناك صرف وبحت وفوق التمام . إذاً فجميع الكمالات الوجودية من العلم والحياة والقدرة والإرادة هي موجودة هناك بنحو صرف وبدون نقص، وغير متناهية .

---

١ ـ انظر: كمال الدين: ج٢ ص ٦٥٦ ح ١ ، تفسير نور الثقلين: ج ٥ ص ٦٦٦ .

فبضمّ المقدمة الأولى (وهي أن الذات في عين البساطة) هي واجدة للعلم والإرادة والحياة والقدرة والوحدة والبساطة، والذات هي عين القدرة والعلم والحياة والإرادة، والإرادة والحياة والعلم والقدرة هي عين الذات، والذات كلها القدرة والقدرة كلها الذات، والذات كلها العلم والعلم كله الذات، فجميع المفاهيم الكمالية هناك هي بنحو الوحدة المصداقية أظهر؛ ولأن العالم ليس لديه شيء من ذاته، والكل أظلاله، فوجود الموجودات ظل، والقدرة في العالم ـ بأي نحو كانت، ولو كانت قدرة عنصرية حيث تمكنت أن تحفظ ذاتها ـ هي ظل قدرته ، والعلم ظل علمه. وبالجملة، فجميع تطورات وتجليات الذات والأوصاف هي جماله؛ ولأنه لا يوجد في ذاته وأوصافه فإن الذات والأوصاف غير متناهية، وكل قدرةٍ في المرتبة الناقصة لقدرته، وهكذا أيضاً كل علم ووجود .

والحاصل، فهو أبسط الأشياء بحيث لو حللته تجد أن الكل علامة له، وليس هو علامة العالم علامته، وكما قلنا: لو حلّلت نسخة الوجود الإنساني لرأيت أن العالم فهرسته وليس الأمر أنه هو فهرست العالم . وطبعاً الإنسان بالفعل واقع تحت اسم (الله) ، ومن هنا قال القرآن الكريم: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾ وليس المراد من التعليم التعليم التدريسي بل التعليم الإلهي والخلقتي . فجميع الأسماء الإلهية بل لوازم الأسماء والصفات التي هي بمصداقها موجودة في الإنسان بالفعل، مثلنا نحن البشر، فإننا بالقوة معلّمون بالأسماء الإلهية .

وبالجملة، فوجود الممكنات من تجلّي الوجود الصرف وعلم الممكنات من تجلّي علمه، وقدرة الممكنات من تجلي قدرته وحياة الممكنات من تجلّي حياته، وليس العالم وجود وصفات من ذاته . وكل العالم منطوٍ في وجوده وجميع الصفات منطوية في صفاته الكمالية، وجميع مصاديق

أوصاف ومفاهيم الكمال من لوازم تجلّيات أسمائه وصفاته، والتجلّي في العالم من تجلّيه، وجمع العالم متقوّم بقيام تجلّيه، وهذا هو قوله: ﴿مَّا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1] فما أروعه من تعبير.

إن جميع الموجودات ولوازم الأسماء والصفات مثل العلم والقدرة والحياة والإرادة في الموجودات كلها ظلّه وهو صرف، وكل شيء هنا هو هناك بنحو أعلى، وكل شيء هنا هو ظل وفيء هناك، وهو تجلٍّ وتطورٍ هناك، لذا فهو آخذ بناصية جميع الحقائق المتحققة التي قوامها متقوّم به.

﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ لقد أراد سبحانه وتعالى من التعبير بـ(رب) أن رب العالمين على صراط مستقيم، وكل الأوصاف ولوازم الأوصاف على وزن واحد وتجلياتها بمقياس واحد. فالصراط مستقيم، والطريق مستقيم لا اعوجاج به بحيث يقترب من واحد ويبتعد عن واحد.

وهذه الجملة ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ بمنزلة التعليل لجملة ﴿مَّا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾، فهو على عكس سائر الموجودات التي ليست متساوية في جميع الأوصاف ولوازمها.

إلى هنا تقريباً كان بيان وشرح مطلب في هذه العبارة: (وكذا النحو الأظهر السابق من كل ماهية أعني الأعيان الثابتة اللاّزمة لأسمائه وصفاته...)[2]، والمراد من الماهيات هنا: مصاديق مفاهيم العلم والحياة والقدرة.

والحاصل، فالنحو الأظهر والسابق في الظهور من كل مفهوم موجود في مرتبة الذات. طبعاً المراد من المفاهيم هي المفاهيم بالحمل الأولي، يعني

---

١ ـ سورة هود، الآية ٥٦.

٢ ـ شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ١٧١.

ليس مفهومها، بل المفاهيم بالحمل الشائع الصناعي التي هي أعيان ثابتة وهي لوازم الأسماء والصفات الإلهية . كيف لا يكون كذلك والحال أن مصاديق المفاهيم الكمالية هنا ظاهرة بالوجودات والأنوار المتشتتة؟ إذاً ما ظنّك حين كان الوجود جميعاً ونوراً واحداً وفي عين الوحدة من حيث الشدة غير متناه!! فكل علم وقدرة وإرادة هو تجلٍ من علمه وقدرته وإدراكه . ولا تجدً شيئاً هو ليس تجلّيه، وتجليل الشيء هو عين الربط والتعلق به . والربط الشيء ليس منفكاً عن الشيء وليس هو غيره .

إذاً فلأن الذات ـ بضمّ المقدمة الأولى ـ هي تمام الأوصاف الكمالية الوجودية وهي عينها، إذاً فالعلم بالذات علم بجميع الأوصاف . وقلنا: لا يوجد أي وصف وجودي كمالي ليس هو تجلٍ من تجلّياته؛ ولأن أسماءه وصفاته ليست غير ذاته، إذاً فتجلّيه تجلي الذات وتجلّي تمام الأسماء والصفات، وظهور الأعيان الثابتة ـ يعني مصاديق المفاهيم ـ من تجلّي وجوده وعلمه وقدرته وحياته، وبظهورها وتحققها تتحقق الماهيات والتعيّنات .

ولأن الذات أزلية، والعلم بالذات علم بالأسماء والصفات ـ كيف والأسماء والصفات هي عين الذات ـ والعلم بالأسماء والصفات علم بمصاديق مفاهيم العلم والإرادة والحياة والأعيان الثابتة، والعلم بالأعيان الثابتة علم بالتعينات والماهيات، إذاً فللعلم حكم وللمعلوم حكم آخر، والعلم عين الذات خلافاً للمعلوم، مثلاً: العلم بالشجر خلافاً لذات الشجر هو صفة زائدة .

مثال آخر لهذا المطلب وهو أن العلم له حكم والمعلوم له حكم آخر: أن (ما به الانكشاف) للألوان والأشكال في عالم الحس هو شعاع الشمس، وذلك الشعاع واحد، والأشياء التي تكشف بهذا الشعاع كثيرة . وربما يقال

عن الشعاع بأنه من صقع الشمس، ولا يمكن القول عن الأشياء التي تكشف بواسطتها أنها من صقع الشمس .

إذاً فـ(ما به الانكشاف) حكم ولـ (المكشوف) حكم آخر، كما قلنا سابقاً أيضاً بعنوان المثال: الرؤية التي هي (ما به الانكشاف) واحدة ولكن يمكن أن توجد برؤية واحدة في مجلس واحد مراءٍ متعددة مثل أن يُرى عشرة نفر[١] .

*****

انكشاف الأشياء لله تعالى بواسطة تعقل ذات الحق تعالى لذاته

وقد ثبت عند أرباب التحقيق وأصحاب التدقيق أن المصداق الذاتي للشيء ما لا يكون لانتزاع مفهومه عنه محتاجاً إلى دخل حيثية تعليلية أو تقييدية، بل مع غمض النظر عن كل شيء وحيثية ينتزع منه وإلا لم يكن المصداق مصداقاً بالذات، والفيض المنبسط على الأشياء المُجَامعٌ كُلَّ شيء ظِلَّ الوُجُودِ الـ(لابشرط) لا(بشرط لا) .

فليتدبر في قوله: ﴿وَهُوَ الّذي في السَّماءِ إلهٌ وفي الأَرْضِ إلـهٌ﴾[٢]، و﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُم﴾[٣]، و﴿هُوَ الأَوّلُ وَالآخر والظَاهِرُ والْباطِنُ﴾[٤]، و﴿أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُحيطْ﴾[٥] .

فإذا تحقق ذلك لك ينكشف على بصيرتك، بشرط السلامة ورفض

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى ﷺ (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٢٤٨ ـ ٢٦٤ .

٢ ـ سورة الزخرف، الآية ٨٤.

٣ ـ سورة الحديد، الآية ٤ .

٤ ـ سورة الحديد، الآية ٣ .

٥ ـ سورة فصلت، الآية ٥٤ .

غبار العصبية، أنه كل الأشياء باعتبار سريان الهوية وإطلاق السلطنة، وليس بشيء منها باعتبار الحد والتعيّن والنقص المعانق لهما. فليتأمل في قول مولى الموحدين وسلطان العارفين وأمير المؤمنين عليه السلام: «**داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمزايلة**»[1]، وقوله: «**وحكم البينونة بينونة صفة لا بينونة عزلة**»[2].

فإذا أحطت بما ذكرنا، مع إعمال لطف العزيمة وسلامة الذوق، والسؤال من الحضرة العلمية بأبلغ اللسانين وأفصح المنطقين، وأحسن القولين وأكرم الكلامين، أعني لسان الاستعداد ومنطق الفؤاد وذكر الباطن ودعاء القلب، بأن يفيض عليك من أبحار علومه قطرة، ويتجلّى على قلبك بالتجلّيات العلمية جلوة حتى تعرف بإذنه، وانكشف لك بعونه وتوفيقه كيفية نيل الأشياء من ذاته لذاته بلا حيثية، وحيثية وانكشاف الأشياء لديه بتعقل ذاته بذاته. وانفتح عليك مغزى قولهم: (علمه تعالى بالأشياء هو الكشف التفصيلي في عين العلم البسيط

---

١ ـ قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**لم يحلل في الأشياء فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال هو عنها بائن**». نهج البلاغة: ص ١١٣ خ ٦٥ (من كلام له في تنزيه الله تعالى).

وسئل عليه السلام: «**بم عرفت ربك؟ قال: بما عرّفني نفسه، قيل: وكيف عرّفك نفسه؟ قال: لا يشبهه صورة ولا يُحسُّ بالحواس ولا يُقاس بالناس، قريب في بعده، بعيد في قربه، فوق كل شيء ولا يُقال شيء فوقه، أمام كل شيء ولا يُقال له أمام، داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء، سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره ولكل شيء مبتدئ**». الكافي: ج ١ ص ٨٥ ـ ٨٦ كتاب (التوحيد) باب (أنه لا يعرف إلا به) ح ٢، التوحيد (الصدوق) ص ٢٨٥ باب (٤١ ـ أنه لا يعرف إلا به) ح ٢.

٢ ـ الاحتجاج: ج ١ ص ٢٩٩ وفيه (وحكم التمييز...)، بحار الأنوار: ج ٤ ص ٣٥٣.

الإجمالي)[١]، وحقيقة قول مولانا أبي عبد الله في حديث الكافي حيث يقول: «لم يزل الله تعالى ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور... إلى آخره»[٢].

وقول مولانا أبي جعفر عليه السلام في رواية الكافي حيث يقول: «كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه»[٣].

علم الحق تعالى بالأسماء والصفات ولوازمها

وأيضاً أن الأسماء والصفات ولوازمهما من الأعيان الثابتة ولوازمهما ولوازم لوازمهما إلى آخرها، بل الفيض المقدس والظل المنبسط بوجه حاضرة لديه بتصور ذاته، ومنكشفة لديه بانكشاف ذاته لذاته بلا تكثّر وتعيّن، فإن الاسم عين المسمّى وصورة الاسم، أي الأعيان عين الاسم والمسمّى، والظل المنبسط عين الحقيقة الإلهية ومستهلك فيها لا حكم له أصلاً ولا استقلال . والتعبير باللازم والاسم والمفهوم إلى غير ذلك من الألفاظ والعبارات مقام التعليم والتعلم، والمكاشفات والبراهين تخالفه والمشاهدات وعلوم الأذواق تعانده:

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ج٦ ص ٢٦٣ ـ ٢٩٠.

٢ ـ الكافي: ج١ ص ١٠٧ كتاب (التوحيد) باب (صفات الذات) ح ١ .

٣ ـ الكافي: ج١ ص ١٠٧ كتاب (التوحيد) باب (صفات الذات) ح ٢ .

ألا أن ثوباً خيط من نسج تسعة

وعشرين حرفاً من معاليه قاصر

بل ليس فهم هذه الحقائق بالبراهين المشائية والقياسات الفلسفية والمجادلات الكلامية .

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود[1]

ونعم ما قال العارف الشيرازي قدس سره :

مدعی خواست که آید به تماشا گه راز

دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

عقل میخواست کز آن شعله چراغ افروزد

برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد[2]

وهذا العلم مختص بأصحاب القلوب من المشايخ المستفيدين من مشكوة النبوة ومصباح الولاية بالرياضات والمجاهدات .

فإن خرجنا عن هذه القرية المظلمة الظالم أهلها، وفارقنا هذه الدور

---

١ ـ شعر لجلال الدين الرومي، مثنوي معنوي: ١٠٣ ، دفتر اول، بيت ٢١٢٨ .

ومعناه ـ بالنظر إلى البيت الذي قبله ـ: إن الذين يستدلون على المطالب العالية خطأً ، يسيرون بأرجل خشبية، ومعلوم أن الأرجل الخشبية لا يمكن الاعتماد عليها .

٢ ـ البيتان من ديوان حافظ الشيرازي، قسم الغزليات، البيت ١٥٢، وهنا تقديم وتأخير بينهما، ومعناهما: (أراد من يدّعي المعرفة أن يحضر إلى محل الأسرار، فجاءت يد الغيب وضربت على صدر هذا الغريب . العقل أراد أن يضيء نوراً من تلك الشعلة، فأضاء برق الغيرة وقلب العالم رأساً على عقب) .

الموحشة الداثرة مهاجرين إلى الله ورسوله، وشملتنا العناية الأزلية بدرك الموت والفناء في ذاته وصفاته وأسمائه فقد وقع أجرنا على الله، وشهدنا جماله وبهائه وسنائه، ثم أحيانا بالحياة الثانية وأبقانا ببقائه، ويحصل لنا العلم الشهودي والكشف الحقيقي بأن علمه بذاته هو العلم بكمالات ذاته ولوازم أسمائه وصفاته لا بعلم متأخر أو علم آخر بل بالعلم المتعلق بالذات في حضرة الذات. ولولا هذا العلم البسيط في حضرة الذات لم يتحقق للحضرة الواحدية- الأسمائية والصفاتية- ولا الأعيان الثابتة المتحققة في الحضرة العلمية بالمحبّة الذاتية ولا الأعيان الموجودة.

كلام الملا صدرا رحمه الله في العلم قبل الإيجاد

قال صدر الحكماء المتألهين وشيخ العرفاء الشامخين (رضوان الله عليه) في (الأسفار) في تقرير منهج الصوفية بهذه العبارة: لمّا كان علمه تعالى بذاته هو نفس وجوده، وكانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته، فكانت هي أيضاً معقولة بعقل واحد هو عقل الذات، فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد، كما أنها مع كثرتها موجودة بوجود واحد، أو العقل والوجود هناك واحد. فإذاً قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها[1]. انتهى ما أردنا من كلامه.

ربط جميع الموجودات بالله تعالى وظلية العوالم الخمسة من الحضرات الخمس

واعلم - يا حبيبي - أن العوالم الكلية الخمسة ظل الحضرات

---

١ - الأسفار الأربعة: ج٦ ص ٢٨٣.

الخمس الإلهية، فتجلى الله تعالى باسمه الجامع للحضرات، فظهر في مرآة الإنسان، «فإن الله خلق آدم على صورته»[١].

نظرى كرد كه بيند به جهان صورت خويش

خيمه در آب و گل مزرعهٔ آدم زد[٢]

وهو الاسم الأعظم والظل الأرفع وخليفة الله في العالمين وتجلى بفيضه الأقدس وظله الأرفع، فظهر في ملابس الأعيان الثابتة من الغيب المطلق والحضرة العمائية، ثم تجلى بالفيض المقدس والرحمة الواسعة، والنفس الرحماني من الغيب المضاف، والكنز المخفي والمرتبة العمائية على طريقة شيخنا العارف (مد ظله) في مظاهر الأرواح الجبروتية والملكوتية أي عالم العقول المجردة والنفوس الكلية، ثم في مرائي عالم المثال والخيال المطلق أي عالم المُثل المعلّقة، ثم في عالم الشهادة المطلقة أي عالم الملك والطبيعة .

فالإنسان الجامع لجميع العوالم وما فيها ظل الحضرة الجامعة الإلهية، وعالم الأعيان ظل حضرة الغيب المطلق، وعالم العقول والنفوس ظل حضرة الغيب المضاف الأقرب إلى المطلق. وعالم الخيال والمثال المطلق ظل حضرة الغيب المضاف الأقرب إلى الشهادة، وعالم الملك ظل حضرة الشهادة مطلقة. ألم تر إلى ربك كيف مد الظل في الحضرة الأسمائية والأعيان الثابتة بالظل الأقدس

---

١ ـ التوحيد (الصدوق) : ص ١٠٣ باب (أنه عزّ وجلّ ليس بجسم ولا صورة) ح ١٨ ، وأيضاً ص ١٥٢ ـ ١٥٣ باب (تفسير: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾) ح ١٠ و١١ .

٢ ـ البيت لحافظ الشيرازي، والمعنى المنظور في البيت: أن الحق تعالى أراد أن يرى مظهره في هذا العالم فصوّر ذلك في آدم عليه السلام .

وفي حضرة الشهادة، وعالم الملك والملكوت والجبروت بالظل المقدس .

بل نقول. أن الوجود بمراتبه السافلة والعالية كلها مرتبط بالوجه الخاص مع الله تعالى بلا توسط شيء، فإن المقيد مربوط بباطنه وسره مع المطلق، بل هو عين المطلق بوجه يعرفه الراسخون في المعرفة .

وكان شيخنا العارف الكامل (أدام الله ظله على رؤوس مريديه) يقول: إن المقيد بباطنه هو الاسم المستأثر لنفسه وهو الغيب الذي لا يعلمه إلا هو؛ لأن باطنه المطلق وبتعينه ظهر لا بحقيقته، فالكل حاضر عند الله بلا توسط شيء .

نفوذ كامل علم الحق تعالى

ومن ذلك يعرف نفوذ علمه وسريان شهوده تعالى للأشياء، فيرى بواطنها كظواهرها وعالم الملك كالملكوت وعالم الأسفل كالأعلى بلا توسط شيء كما يقول المحجوبون .

ولا تفاوت شدة وضعفاً في الظهور والحضور عنده. كما قال أمير المؤمنين عليه السلام على ما في الوافي: «**علمه بالأموات الماضين كعلمه بالأحياء الباقين، وعلمه بما في السموات العلى كعلمه بما في الأرضين السفلى**»[1].

فليتدبر في قوله: ﴿**ونَحنُ أَقْرَبُ إلَيْه منْكُم**﴾[2]، ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْه مِنْ حَبْلِ الوَرِيد**﴾[3]، ﴿**أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُحيطْ**﴾[4]، بل لا وجود

---

١ ـ نهج البلاغة: ص ٦٧ الخطبة ١٦٣.

٢ ـ سورة الواقعة، الآية ٨٥.

٣ ـ سورة ق، الآية ١٦.

٤ ـ سورة فصلت، الآية ٥٤.

لشيء على الحقيقة ولا هوية على الإطلاق لموجود من الموجودات، فهو هو المطلق والقيوم التام. فانتبه عن نوم الغفلة، وكن من المؤمنين والموحدين [١].

*****

العلم بالمعلومات قبل الإيجاد

ومن الأبحاث الشريفة التي أشار إليها هذا الحديث الشريف [وهو قول الإمام الصادق عليه السلام : «والعلم ذاته والقدرة والسمع والبصر ذاته»[٢]] هو علم الله سبحانه بمخلوقاته في الأزل قبل إيجادها. لقد حصل خلاف عظيم في أصل هذا العلم وكيفيته من أنه يكون على نحو الإجمال أو التفصيل؟ وهل إن هذا العلم يكون زائداً على الذات أو عينه؟ وهل هو قبل الإيجاد أو معه؟ وتفصيل ذلك موجود في كتب الفلاسفة[٣]. ونحن نقتصر على التحقيق في هذا الموضوع ونتجنب عرض الأقوال الأخرى ومناقشتها .

الرأي الذي قبل به الإمام رحمه الله

اعلم أنه قد ثبت لدى أصحاب البرهان ـ الفلاسفة ـ وأرباب العرفان ـ العرفاء ـ بأن هذا الحديث الشريف قد أومأ إلى أن العلم بالمعلوم قد كان في الأزل قبل الإيجاد، وأن هذا العلم عين الذات المقدس، وأن علمه سبحانه تفصيلي وليس بإجمالي، حيث قال: «والسمع ذاته ولا

---

١ ـ شرح دعاء السحر: ١١٦ ـ ١٢٢.

٢ ـ الكافي: ج ١ ص ١٠٧ كتاب (التوحيد) باب (صفات الذات) ح ١ .

٣ ـ الأسفار الأربعة: ج٦ ص ١٧٦ ـ ٢٨٤ ، شرح الإشارات: ج ٢ ص ١٥ ـ ٢٠ النمط السابع .

مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر» ومن الواضح أن البصر والسمع شهود للمبصر والمسموع بصورة تفصيلية . وأشير أيضاً في هذا الحديث إلى علمه التفصيلي سبحانه عندما يقول عليه السلام: «فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم... الحديث»[١]؛ لأنه سبحانه لم يجدد علمه بعد الإيجاد، وإنما وقع العلم منه على المعلوم بعد حدوثه، ونحن سنذكر معنا وقوع العلم على المعلوم.

رأي الفلاسفة في هذا الباب

وأما بيان هذا الموضوع الإيماني الشريف على مسلك المحققين من الفلاسفة فهو أنه بعد أن تبين في الفصل السابق[٢] أن الحق سبحانه وجود صرف وكمال صرف وأن الوجود الصرف مع بساطته ووحدته التامة، جامع لجميع الكمالات، ومستجمع لكمال جميع الموجودات، وأن ما يكون خارجاً عن إحاطته الوجودية فهو عدم ونقص وقصور ولا شيئية، وأن نسبة المراتب الأخرى الوجودية إلى ذاته المقدس نسبة النقص إلى الكمال. بعد هذا نقول : بأن العلم بالكمال المطلق علم بمطلق الكمال من دون نقص وقصور، ومثل هذا العلم عين الكشف التفصيلي الكلي البسيط، من دون أن يخرج من إحاطة علمه ذرة من الموجودات، أزلاً وأبداً من دون أن تتطرّق إليه سبحانه الكثرة والتركيب[٣].

---

١ ـ الكافي: ج ١ ص ١٠٧ كتاب (التوحيد) باب (صفات الذات) ح ١ .

٢ ـ الأربعين: ص ٦٠٦ .

٣ ـ الأسفار الأربعة: ج٦ ص ٢٦٣ ـ ٢٧٧.

رأي العرفاء

وأما على مسلك العرفاء، فهو: أن الحق سبحانه وتعالى مستجمع لجميع الأسماء والصفات، في مقام الواحديّة، ومقام جمع الأسماء، وأن الأعيان الثابتة لجميع الموجودات من لوازم الأسماء الإلهية في مقام جمع الأسماء في الأزل قبل الإيجاد. وأن التجلي المطلق للذات سبحانه في مقام الأحدية وغيب الهوية هو كشف لجميع الأسماء والصفات، ولوازمها من الأعيان الثابتة لكافة الموجودات، بتجلي واحد، وكشف بسيط مطلق .

إذاً يتم من خلال الكشف العلمي بواسطة تجلي الفيض الأقدس، كشف الذات والأسماء والصفات والأعيان من دون حصول كثرة وتركيب[1].

إثبات العلم السابق عن طريق علم الحق تعالى بالذات

وهذان المسلكان في منتهى الإتقان والسداد والرفعة، ولكنه من جهة صعوبتهما، وتوقفهما على استيعاب مبادئ فلسفية كثيرة، وفهم مصطلحات أهل الله، وأصحاب القلوب ـ العرفاء ـ ومن جهة أنه لولا معرفة تلك المقدمات، والأنس التام والكامل بها وممارستها، وحسن الظن الكامل بالعلماء بالله لمَا استفيد شيء من هذه الأبحاث، بل ازداد التحيّر، وتضاعف التعقيد، فالأولى اللجوء في توضيح الموضوع إلى بيان سهل قريب إلى إفهام الناس.

فنقول: إن علّية واجب الوجود تعالى شأنه، ومبدأيته، تختلف عن

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ج٦ ص ٢٨٠ـ ٢٩٠.

علّية الفاعل الطبيعي، حيث إن العلة الطبيعية تركّب المواد الموجودة، وتجزّأها، مثل النجّار الذي يغيّر القطعة الخشبية، فيزيد قطعة وينقص أخرى. ومثل البنّاء الذي يجمع ويركب المواد الموجودة، ولكنّ الحق المتعالِ فاعل إلهي يخلق الأشياء بإرادته من دون حاجة إلى مواد أولية مسبقة، وأن علمه وإرادته علة ظهور الأشياء ووجودها، فدار التحقق محاطة بعلمه، وتخرج من غيب الهوية، عندما يريد الله سبحانه إظهارها ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾[1].

يقال: إن مثل عالم الأعيان الخارجية بالنسبة إلى ذاته المقدس جلّ جلاله، مثل الذهن بالنسبة إلى نفس الإنسان، حيث تخلق النفس في الذهن بإرادتها ما تريد، وتظهر ما هو مكنون في غيب الهوية .

فجميع العوالم الموجودة محاطة بعلمه، وتظهر منه، وتعود إليه ﴿إِنَّا لِلّهِ وإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[2].

وبعبارة أوضح: إن العلم يسبب الشيء، وعلّته التامة يستلزم العلم بذلك الشيء، فإن علم المنجّم بالخسوف والكسوف في ساعة محدّدة من يوم معلوم، يكون نتيجة علمه بالأسباب، حيث يرصد حركة الشمس والقمر، وحيلولة القمر بين الأرض والشمس، فيحصل له العلم بالكسوف والخسوف، وإذا كان رصده دقيقاً لَما تخلّف الكسوف والخسوف عن علمه.

ولَمّا كانت حلقات الأسباب والمسببات من هذا العلم تنتهي إلى الذات المقدس المبدأ لكل المبادئ، وكان الحق سبحانه عالماً بذاته،

---

١ ـ سورة الأنعام، الآية ٥٩.

٢ ـ سورة البقرة، الآية ١٥٦.

وأن علمه بذاته الذي هو سبب لجميع الموجودات، علم بالمسبب أيضاً، ولمّا كانت كذلك، كان الله سبحانه عالماً بكل الأشياء، وكان علمه بنفسه سبباً لظهور وخلق جميع الأشياء.

هذه هي الوجوه المذكورة في المقام لإثبات علمه سبحانه بالأشياء قبل خلقها وإيجادها، ويستطيع كل واحد حسب نشآته أن يختار وجهاً منها، رغم أن بعض الوجوه أسدّ وأوفى بكل المقصود.

التحقق بالعرَض وعلم الله تعالى بالأشياء بالعرَض

[و] اعلم أنه على ضوء ما أشرنا إليه من قبل، تنكشف على الحق المتعالِ من خلال علمه البسيط الذاتي والكشف الواحد الأزلي، جميع الموجودات بما أنها موجودات وجهات وجودية كمالية بما أنها كمالية، ويتمّ له سبحانه العلم . وهذا الكشف رغم كونه بسيطاً وواحداً تاماً، يكون تفصيلياً على نحو لا تخرج عن حيطة علمه سبحانه ذرّة من سماوات الأرواح، وأراضي الأشباح أزلاً وأبداً. وهذا العلم والكشف يكون منذ الأزل، ويكون عين ذاته المقدس. والمعلوم المتعين والمحدود، الذي يعود تعيينه وتحديده إلى العدم والنقص، يتحقق بالعرض عندما يتعلق به الإيجاد، ويصير معلوماً بالعرض، فيكون التعلّق بالعرض بعد الإيجاد . وأشار عليه الصلاة والسّلام في هذا الحديث إلى هذا المعنى عندما قال: «**فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم**»[1].

كما يحتمل أن تكون هذه الجمل إشارة إلى العلم الفعلي الذي يحصل نتيجة التجلي للفيض المقدس. ويكون المقصود من المعلوم، المعلوم

---

١ ـ الكافي: ج ١ ص ١٠٧ كتاب (التوحيد) باب (صفات الذات) ح ١ .

بالذات، الذي هو هويّات وجودية قد تعلق بها الفيض المقدس، وتجلٍّ، ظهوري، نوري.

فعلى الاحتمال الأول يكون معنى هذه الجملة: (فَلَمّا تَجَلّى بفيْضه المُقَدَّس وَظَهَرَ الْكَوْنُ بالْعَرَضِ وَقَعَ الْعِلْمُ عَلَى الْمَعْلُومِ، أيْ ظَهَرَ الْفَيْضُ فِي مِرْآة الْمُسْتَفيض بِالْعَرَض).

وعلى الاحتمال الثاني يكون المعنى: (فَلَمّا تَجَلّى بفَيْضه الْمُقَدَّس وَظَهَرَ وُجودُ الْكَوْن بالذّات، أيّ بلا حَيْثِيَّةٍ تَقْييدِيَّةٍ وَقَعَ الْفَيْضُ عَلَى الْمُسْتَفيض بالذَّات) .

تنزه علم الحق تعالى الفعلي عن الحدوث والتغيير والتحديد

وعلى كلا الاحتمالين، لا يكون هذا التجلي الذي يحصل بالفيض المقدس من جرّاء الحوادث الزمانية والظروف المتغيرة، فإن إيجاد الحق سبحانه مقدس ومنزّه من كل ما فيه شائبة الحدوث والتغيير بل التعيّن والتحديد، فكما أن العلم الذاتي بسيط من جميع الجهات، ومحيط بتمام الحيثيات، فكذلك العلم الفعلي الذي هو آية حقيقية للحق المتعال ، وظهور لعلمه الذاتي ومرآة له، يكون بسيطاً تاماً، وواحداً بالمطلق، ومحيطاً بجميع دائرة الكون والتحقّق، من دون أن يحدث فيه تعيّن وتجدّد وتركيب، غاية الأمر أن هذا العلم الفعلي متقوّم بالذات بذاته المقدس سبحانه، وأنه تعلّق محض؛ ولهذا يكون فانياً في كبرياء الحق عز وجل وحضوراً في محضر ذي الجلال. ومن هذا المنطلق يعتبرونه علم الحق سبحانه. كما أنه إيجاد النفس الناطقة للحقائق العقلية في عالم العقل والمُثُل الخيالية في لوح الخيال، علم فعلي للنفس وفانٍ فيها .

معنى علم الحق تعالى الكلي بالجزئيات

وقال الحكماء: إن نسبة عالم نفس الأمر إلى الحق سبحانه، تضاهي نسبة الصور العلمية إلى النفس. ومن أجل هذه الإحاطة والسعة والبساطة والنفوذ للحق سبحانه، ذهبوا إلى أن الحق المتعال يعلم الجزئيات بالعلم الكلي، أي أن جزئية المعلوم ومحدوديته ومحاطيّته لا تبعث على محدودية في العلم. فعلمه سبحانه محيط وقديم وأزلي وغير متغيّر، وأما المعلوم فهو محاط ومحدود وحادث ومتغير، والذي لم يعرف أسلوب كلام الحكماء، يحسب أنهم قد نفوا علمه عز وجل بالجزئيات، حيث فسّروا الكلية والجزئية بالمعنى الرائج لدى المناطقة واللغويين، ولم يعلموا أن هناك معنىً آخر للكلي والجزئي في مصطلح أهل العرفان، وقد يتبعهم أحياناً الفلاسفة في ذلك المصطلح، بل استعار الحكماء هذا المعنى من أهل المعرفة ـ العرفاء ـ في باب علم واجب الوجود (جلّ اسمه وتعالى شأنه)[١].

*****

توهم عدم علم الحق تعالى بالجزئيات

ذُكرت عبارات في كتب الحكماء وصار بسببها نزاع، بأن الله تعالى عالم بالأشياء بالعلم الكلي وليس عالماً بالعلم الجزئي[٢]، وتوهموا أن الله تعالى يعلم بالكليات ولا يعلم بالجزئيات، والجزئيات يعلمها بالعلم الكلي، مثل المنجّم يعلم عن طريق حساب القواعد الكلية في سير الكواكب متى يطلع الزُهرة مثلاً[٣].

---

١ ـ الأربعون حديثا: ص ٦٤٨ ـ ٦٥٥.

٢ ـ الشفاء (قسم الإلهيات) : ص ٣٥٩، شرح الإشارات: ج٣ ص ٣٠٧ ـ ٣١٠.

٣ ـ المطالب العلية: ج ٣ ص ١٥١، شرح المواقف: ج ٨ ص ٦٩، شرح المقاصد: ج ٣ ص ١٢١.

هذا التوهم ناشئ من عدم البصيرة والتفقّه والخبرة في كلامهم، وعدم المعرفة باصطلاحاتهم، وكونهم أجانب عن مراداتهم؛ لأن نفس الحكماء قالوا في كلماتهم: ليس في العلم حدوث وتصرّم وكثرة وتغيّر وتبدّل، بل هو في المعلوم، وهو المندثر والمتغير والزائل والمنكشف، وليس الذي الكشف بواسطته[1].

بهذه التصريحات الأكيدة في إثبات الجملة التي بسببها دائماً صوت تغيّر المعلوم يقرع سمع كل مستمع لكلامهم، فظهر هذا التوهم من بعض كلامهم حيث لا دلالة فيه على الافتراء التي يقال عنهم، وذلك الكلام هو أنه (يعلم بالأشياء بالعلم الكلي ولا يعلم بها بالعلم الجزئي) .

ومعنى كلام الحكماء هو: مرة يقال: كلي وجزئي في المفاهيم كما عند أهل المنطق، وأخرى يقال: كلي وجزئي ـ مثل المطلق والمقيد بالنظر إلى السعة والإحاطة الوجودية في الكلي والمطلق، والضيق الوجودي في الجزئي والمقيد ـ في باب الوجودات والحقائق، كالعقل الكلي والفلك الكلي والنفس الكلية التي يقال، فليس المراد من الكلية الصدق على كثيرين، بل المراد أن لها إحاطة بالآخرين، فالفلك الكلي، يعني أن في جوفه أفلاك أخرى وموجودات طبيعية وهو محيط بها .

والحال كما أن نور الشمس محيط بفضاءٍ وسيعٍ وله إشراق على أطرافه بضع آلاف من الفراسخ، ففي هذا الاصطلاح الكلي، وإذا أشرقت على مكان خاص أو غرفة خاصة يصيرمحدوداً، ولكن هذه المحدودية لا تخرجه عن الكلية وإحاطة الخارج؛ لأن نور الشمس الساطع محيطٌ بهذا الفضاء أيضاً وله اتساع بالنسبة لذلك الفضاء، كذلك الذات الأحدية عالم

---

١ ـ الشفاء (قسم الإلهيات) : ص ٤٩٩ ـ الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ٤٠٧ ـ ٤١٧ .

بالأشياء بالعلم المحيط والوسيع والفيض المنبسط والمقدس، غايته أن هذا الظل المنبسط له وجهة تعلقية وفنائية وربطية بالخالق هي جنبة (يلي الرب) الخاصة به، ووجهته النورانية ـ الذي هو تجلٍّ وصدور ـ له إطلاق وبساطةٌ وكليةٌ وإحاطة، وبهذه الجهة هو علم فعلي كلي ومحيط بالصور الخاصة يعين الوجودات المحدودة والجزئية والناقصة، والدائرة والمتغيرة والحادثة، والزائلة والمتكثرة .

إذاً لا يناسب أن يُشكل على طريقة شيخ الإشراق بهذا التوهم، بل القدح في مسلكه فقط من حيث انتفاء العلم التفصيلي في مرتبة الذات، وأنه اكتفى في تلك المرتبة بالعلم الإجمالي، واعتبر أن العلم التفصيلي هو العلم الفعلي وعين الموجودات ونظام الوجودات من حيث وجهة (يلي الرب) .

وقيل في تحقيق ذلك: أن العلم التفصيلي في مرتبة الذات فوق العلم التفصيلي في مرتبة العلم، ومجد وكمال حضرة الباري ليس بكشف الأشياء له، بل إن انكشاف الأشياء منطوٍ في ذاته بذاته لذاته .

الحاصل، أن مناط المجد ليس انكشاف الأشياء للذات، فما هي الأشياء كي يكون انكشافها موجباً لكمال الذات؟ بل إن موجب مجده وكماله هو ذاته وعلمه بذاته حيث إن العلم بالذات، هو عين الذات والعلم بالغير منطوٍ فيه .

إذاً لا يلزم من انكشاف الأشياء الاستكمال في الذات، وذلك الانكشاف المنطوي هو ذاك الحضور بنحو أعلى من كل وجود بوجود واحد بسيط عند الله تعالى، وهذا هو ذلك الشيء الذي يعبّر عنه أحياناً بالانطواء وأحياناً باستتباع علم الله تعالى بذاته بالنسبة إلى علمه بالغير .

قوله: (فذاته تعالى عقل بسيط وقفي عين بساطته جامع في مرتبة ذاته لكل معقول وكل خير وكمال بنحو أعلى وأبسط) إشارة إلى مسألة الكثرة

في الوحدة، وأن الوجود البسيط هو لكل الوجودات بنحو أعلى ـ مثل ما قال أرسطاطاليس[١] وأحياه صدر الحكماء المتألهين[٢]، وعبارة السيد الداماد في التقديسات تعطي مضمون ذلك[٣]، وأيضاً إشارة إلى قوله: (البسيط كل الوجودات وليس بشيء منها) فليس هو شيءٌ خارجٌ عن مفاد القرآن كما أن ﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾[٤] شاهدٌ على ذلك، وقول السبزواري (والأمر تابع) في آخر البيت:

فذاته عقل بسيط جامع ... لكل معقول والأمر تابع

إشارة إلى مسألة الوحدة في الكثرة وإلى أن هذه المسألة ترجع إلى الفقر الذاتي للوجودات الإمكانية والغنى الذاتي للواجب تعالى بمفاد ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاء إلى الله وَالله هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[٥].

ومعنى تبعية الأمر أن الوجود المنبسط على هياكل الممكنات ـ التي هي عبارة عن أمر الله تعالى وأول كلمة شقت أسماع الممكنات ـ تابعة له، بل تبع محض وداخل في صقع وجوده.

وفي هذا الكلام دفع ما يتوهم أنه إذا كان الوجود المنبسط هو عين ذات الله تعالى فلماذا سمّوه أمره وفعله؟

والإشكال الآخر أيضاً هو: أنه يلزم من انبساط الوجود المنبسط على الأشياء اختلاطه بالأشياء الخسيسة، وإذا كان الوجود المنبسط غير الله تعالى

---

١ ـ أثلوجيا: ص ١٣٤.

٢ ـ الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٦٨ و ج ٦ ص ١١٠ و ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

٣ ـ التقديسات: ص ٥٨.

٤ ـ سورة سبأ، الآية ٣.

٥ ـ سورة فاطر، الآية ١٥.

فسوف لن يكون له علم به في مرتبة الذات .

الوجود المنبسط هل هو فعل الحق أم عينه؟

بيان دفع الإشكال: الوجود الذي هو صرف التعلق هو عين المربوط له وليس هو غيره؛ لأنه ليس في الوجود المستقل وجود تعلقي وربطي، وليس كالمعنى الحرفي الذي ـ مع قطع النظر عن المتعلق ـ ليس شيئاً ولا يمكن أخذه مستقلاً، فهو وجود في ضمن الغير في حين أنه لا غير للوجود، وليس الغير خارجاً عنه، ولا غير له .

وهكذا وجود لا يكون بلحاظ استقلالي، وليس له أي حكم؛ لأنه غير مستقل في الموضوعية كي تجعل موضوعاً للأحكام، كما أن (من) ما دامت تقع موضوع حكمٍ وتقع عليها أحكامٌ فليست معنىً حرفياً، وفي لحاظ العقل تلاحظ بالنظر الاسمي، ولا يمكن ملاحظة ذلك المعنى الحرفي الذي استعمل ضمن (سرت من البصرة إلى الكوفة) ؛ لأن المعنى الحرفي هنا غير مستقل، وبهذا المنظر لا يمكن أن يُرى فيه استقلال وأن يثبت له حكم من الأحكام؛ لأن إثبات الحكم محتاج إلى لحاظ الموضوع بالنظر الاستقلالي، إذاً فلحاظ هذه الموجودات الممكنة الخاصة مع الواقعية التي لها وإثبات حكمٍ لها محال؛ لأنها ليست مستقلة في المفهومية، وإذا أردنا أن نثبت لها حكماً فلابد أن نفرض الاستقلال لما هو عين الربط .

أمر الله تعالى وجهه، ووجه الله تعالى عين ذاته

فعبارة السبزواري: أن أمر الله تعالى هو وجهه، ووجهه ليس هو وليس غيره؛ لأن الموضوعية لقولنا: (هو هو أو هو ليس هو) تستدعي الاستقلال ولو بلحاظ العقل، ووجهه هو عين الربط به وغير مستقل في المفهومية .

وكما أن الوجود الرابط أو المعنى الحرفي لا نفسية له، وفقط هو آلة

للحاظ الغير بحسب الذهن، فالوجه أيضاً هكذا، فبحسب العين هو مرآة ظهور الحق وليس له نفسية واستقلال حتى يحكم عليه أنه هو أو ليس هو .

إذاً عندما تكون الذات موضوعاً لحكمٍ، فلأن الوجه ليس غيره فلن يكون داخلاً في صقع الذات، إذاً لأن الواجب تعالى تام الوجود وفوق التمام، فعندما نقول: (هو يعلم بالأشياء) فقد أردنا بموضوع هذه القضية صرف الوجود، يعني الوجود المجرد عن المجال والمظاهر، بحيث إن مع البساطة التي له، كل الوجودات حاضرة عنده بنحو أعلى، والفيض المقدس والأقدس من صقعه، وهو ربط محض به .

إذاً مفاد القضية يرجع إلى أن الذات حاضرة للذات، يعني ليست منفكة عنها، بحيث إن العلم بالغير منطوٍ في هذا الحضور . وإذا لم يكن الفيض من صقعه، يلزم تصور شيء أكملٍ من ذات الواجب؛ لأن الوجود المأخوذ بنحو يكون الفيض من صقعه هو أكمل من الوجود الذي يؤخذ محدوداً . إذاً فالأفضل أن يكون الأكمل واجباً، ومن هنا يُعلم أن لا وجود خارج عن دائرته الوجودية[1].

*****

عالم تعيّن التجلي الذاتي للحق تعالى بالاسم الأعظم

فكل المراتب الوجودية والحقائق النزوليّة والصعوديّة من تعيّن تجلّيه الذاتي الحاصل بالاسم الأعظم، فمقام الخلافة مقام استجماع كلّ الحقائق الإلهيّة والأسماء المكنونة المخزونة، فحيث لا حجاب في الوجود من ناحية الربّ الودود، فإن الحجاب من التعيّنات والحدود، وإذ لا تعيّن من ناحية

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٢٧٠ ـ ٢٧٤ .

عالم القدس، فلا حجاب، فكان ذاته بذاته ظهرت في الأشياء، وعلى حدّ إطلاقه أشرقت الأرض والسماء ﴿وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[1] الذي هو الحقيقة الإطلاقيّة الجامعة لكلّ الحقائق والتعيّنات المشهودة والمعلومة في العالمين، من ناحية عالم الكثرة والجنبة الخلقيّة : ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[2]، فمن عرف حقيقة استهلاك الوجود المنبسط والإحاطة القيّوميّة للذات الواجبة وعدم النسبة، أيّة نسبة بينها وبين الخلق، وتنزّهها عن كلّ التعيّنات، يمكن له معرفة هذا الظهور الذاتي والتجلّي الأسمائي والصفاتي . فمع كون التجلّي بالأسماء وفي هياكل الممكنات، كان التجلّي ذاتياً، بلا ملابسة بأقذار التعيّنات الخلقيّة، ومناسبة لسكّان عالم من العوالم . فاعرف ولا تختلط .

ظهور الله تعالى في الصور الخلقية وإحاطته العلمية بالجزئيات

كما أنّ عالم الأعيان أيضاً غير مانع عن كون الظهور ذاتياً ـ وإن كان الترتيب يقتضي أن يكون الأعيان ظاهرة، إلا أنّك قد عرفت أنّ الأعيان الثابتة لا وجود لها في الحضرة العلميّة ولا كون لها إلا كون الثبوت ـ فحقائقها أيضاً غير حاجبة عن الظهور الذاتي والتجلّي الأسمائي والصفاتي، فهو تعالى بلا حجاب مسدول بينه وبين خلقه ظاهر في مرآة الكلّ، كما قال تعالى شأنه: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[3]، فأشار بلفظ (هو) إلى الحقيقة الغيبيّة المستكنّة في الحضرة الأسمائيّه والصفاتيّة، وقال: الحقيقة الغيبيّة المقدّسة عن التلبّس بالأسماء والصفات، فضلاً عن ملابسة الأكوان

---

١ ـ سورة الزمر، الآية ٦٩.

٢ ـ سورة النساء، الآية ٧٩.

٣ ـ سورة الحديد، الآية ٣.

الزائلات الداثرات، بحقيقتها الشريفة ظاهر وباطن وأوّل وآخر .

فالظهور كلّ الظهور له، والبطون كلّ البطون له، لا ظهور لشيء من الأشياء، ولا بطون لحقيقة من الحقائق، بل لا حقيقة لشيء أصلاً. كما في دعاء يوم عرفة لمولانا وسيّدنا أبي عبد الله الحسين (روحي له الفداء) : «أَيَكُونُ لغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ ما لَيْسَ لَكَ، حَتّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ!! مَتى غِبْتَ حَتّى تَحْتاجَ إِلى دَليل يَدُلُّ عَلَيْكَ!!... إلى آخره»[1]. صدق ولي الله .

وبهذا ينظر كلام الأحرار: العالم خيال في خيال، ومن ذاك المقام قول العارف الشيرازي:

مدعی خواست که آید به تماشا گه راز

دست غیب آمد و بر سنه نا محرم زد[2]

ولتكن على خُبر مما ألقي إليك حتى لا يشتبه عليك الأمر، فتزلّ قدمك .

[و] إذا صعدت تلك الذروة العالية، وعرجت بروحك إلى أوج هذه الحقيقة النورية، وعرفت حقيقة ما تلونا عليك من الظهور الذاتي، يمكن لك فهم الحقائق، ويفتح عليك بعض أبواب الرمز والدقائق .

منها: سرّ قول الحكماء السالفين والفلاسفة السابقين: (إن البارئ (جلّت عظمته) يعلم الجزئيات على الوجه الكلي)[3]. فإنّ الجنبة العالية من كل حقيقة على حدّ الإطلاق وصرافة الفعلية ومُحُوضَةُ الكليّة، والتشخصات المشهودة والتعينات المعلومة من الجنبة السافلة الخلقية، ومن عالم الفرق،

---

١ ـ إقبال الأعمال: ص ٦٦٠ دعاء عرفة .

٢ ـ البيت من ديوان حافظ الشيرازي، قسم الغزليات، البيت ١٥٢، ومعناهما: (أراد من يدّعي المعرفة أن يحضر إلى محل الأسرار، فجاءت يد الغيب وضربتْ على صدر هذا الغريب).

٣ ـ الأسفار الأربعة: ج٦ ص ١٨١ ـ ١٨٢.

لا الجمع .

ومنها: سرّ (القدر) في النشأة العينية الذي حارت العقول فيه وتشتتت آراء الفلاسفة لديه. وأما القدر العلمي، فقد عرفت سالفاً رجوعه إلى عالم الأعيان .

ومنها: سر قول (فرفوريوس)[١] ـ الذي هو من أعاظم الحكماء في علم البارئ ـ: (من جعل مناط علمه تعالى اتحاده بالمعلومات)[٢].

ومنها: وجه صحة رأي الشيخ المقتول[٣]، ومقدم إشراقيّة الإسلام في علم الباري، وجعل العلم على مشربة ذاتياً مقدّماً على الأشياء؛ وإن كان بوجه فعلياً هو الأشياء[٤]. إلى غير ذلك من الأسرار التي يضيق المجال عن ذكرها والغور في تحقيقها[٥].

*****

---

١ ـ فرفوريوس الصوري اليوناني (٢٣٣ م ـ ٣٠٥ م) سرياني، من طلاب افلاطون، من عظماء الحكماء المتألهين الراسخين في العلم والتوحيد، وصاحب المشائين، ومن أعظم أصحاب المعلم الأول (ابن سينا) ، وهو من أهدى القوم إلى عيون علومه وأرشدهم إلى إشاراته، من آثاره العلمية: الإيساغوجي (وهو المدخل إلى كتب أرسطاطاليس في المنطق) جعله مقدمة لكتاب قاطيغورياس .

٢ ـ الأسفار الأربعة: ج٦ ص ١٨١ ـ ١٨٢.

٣ ـ شيخ الإشراق أبو الفتح يحيى بن حبيش بن أميرك السهروردي، قُتل بحلب سنة(٥٨٧ هـ)، ومن آثاره العلمية: حكمة الإشراق (وبه عُرفت مدرسته) ، التلويحات في المنطق والحكمة، وهياكل النور، والألواح العمادية (في المبدأ والمعاد)... وغيرها .

٤ ـ شرح حكمة الإشراق: ص ٣٥٨ ـ ٣٦٧.

٥ ـ مصباح الهداية: ٥١ ـ ٥٤.

العلم بالجزئيات بالإحاطة الوجودية

وأشير في نهاية الآية المباركة [الرابعة من سورة الحديد] بقوله: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ﴾ إلى علم الحق المتعالِ بكل جزئي من مراتب الوجود في سلسلة عالم الغيب والشهود في قوس النزول والصعود .

وأشير بقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُم﴾ إلى المعيّة القيّومية للحق سبحانه . ولا يعرف أحد كيفية علم الحق سبحانه بالجزئيات، الذي يكون على أساس الإحاطة الوجودية، والسعة القيّومية، وكذلك لا يعرف أحد إدراك حقيقة هذه القيومية للحق سبحانه، إلا الخواص من أوليائه تعالى[1].

*****

إحاطة علمية بالجزئي والكلي متساوية

فلا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء، فعلمه بالكلي كلي وبالجزئي جزئي، وبكل شيء على ما هو عليه حتى بنفسه، وعلمه بنفسه عين علمه بجميع المعلومات) .

قوله: (وبالجزئي جزئي...) .

بل علمه بالكلّي والجزئي والمحيط والمحاط والعقل والهيولى كلي محيط على نعتٍ واحد بلا اختلاف وحيثيّة ولا تقدّم، فهو تعالى يعلم الجزئيّات على نعت الإحاطة والكلية والتقييد والجزئية من ناحية المعلوم لا العالم، وليس علمه تابعاً للمعلوم إلاّ في العلم الذّاتي وهو واضح، ولا في العلم الظّهوري الفعلي؛ وذلك لأن الفيض الإشراقي والوجود المنبسط مقدّم

---

١ ـ الأربعون حديثاً: ص ٧٠٧.

على المهيّات والتعيّنات، كما هو مبرهن في محلّه، ومعلوم عند أهله[١].

*****

حول العلم التفصيلي والعلم الإجمالي

تقسيم آخر للعلم، تقسيمه إلى علم تفصيلي وعلم إجمالي، ولهذا التفصيل والإجمال في الاصطلاح الأصولي معنىً وهو: أن العلم التفصيلي عبارة عن أن تعلم أن هذا الشيء نجس، والعلم الإجمالي هو أن تعلم أن أحد هذه الأشياء نجس، ولكن في الاصطلاح الفلسفي، العلم الإجمالي هو أن تعلم ـ مثلاً ـ أن طبيعة النار حارة، والعلم التفصيلي أن تعلم أن هذه النار محرقة وتلك النار أيضاً محرقة.

بعبارة أخرى: العلم التفصيلي هو العلم بالأشياء المتعددة بصورها المتمايزة والمنفصلة عن بعضها، وأما العلم الإجمالي فهو عبارة عن العلم بهذه الأشياء بصورة واحدة بنحوٍ لا تتمايز صورها الشخصية عن بعضها، مثل أن تسأل عدة مسائل قد تعلّمتها من قبل وأحكمتها وأتقنتها.

طبعاً أنت تجد جوابها حاضراً في نفسك لكن بحالة بسيطة، وهذه الحالة البسيطة هي خلاّقة تفاصيل أجوبة المسائل المفصلة والمتمايزة، وهذا العلم الواحد البسيط بالأجوبة هو علم إجمالي، ولأنك شرعت بالتفصيل بحيث تجيب عن الأسئلة بالترتيب، تجد الأجوبة تباعاً مفصلة ومتمايزة في نفسك.

مثلاً: صاحب الجواهر رحمه الله قبل كتابة الجواهر كانت الأدلة في نفسه على نحو البساطة، فقد كانت له حالة بسيطة بالنسبة لها في نفسه، وكانت استدلالات مسائل الجواهر من البداية حتى النهاية في نفسه بنحو اللّف

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٧٤.

والبساطة، غايته عند كتابة كل مسألة في محلها تصير تلك الحالة البسيطة خلاّقةً لتفاصيل المسائل، مثل الكلمات التي في الحبر داخل الدواة هي بنحو البساطة وليست منفصلة عن بعضها، ولكن عندما صار الحبر على الورق وُجدت الحروف المقطعة المتمايزة[1].

*****

اتفاق جميع الحكماء على العلم الإجمالي للحق تعالى

والآن يقع البحث في أن للحق علماً إجمالياً غير العلم التفصيلي يكون به علوّه ومجده، وهذا العلم الإجمالي هو محطّ اتفاق الفريقين ـ الإشراقي والمشائي ـ من الحكماء، فالإشراقيون مع أنهم يعتبرون جميع نظام الوجود ـ من الأزل إلى الأبد ـ بوجوداته العينية عين العلم الفعلي للحق تعالى، وفي ذات الوقت اعتبروا أن هذا العلم الفعلي هو علمه التفصيلي وخارج عن ذاته، وقالوا بأن الحق تعالى ذو علم إجمالي في مرتبة الذات وهو متحد مع الذات وعلو الذات به . وكذلك المشائيين حيث يعتبرون أن مناط علم حضرة الحق تعالى بموجودات العالم بنحو التفصيل هو الصور المرتسمة التفصيلية للموجودات، حيث قالوا إنه بنحو الارتسام بعنوان القيام (عنه) لا القيام (فيه) ، وهذا العلم لم يكن في مرتبة الذات وحضرة ذي الجلال والإكرام واجدٌ لعلم إجمالي كمالي متحد معه، وعلوّه ومجده بذلك العلم الإجمالي . والحاصل، فالفريقان مجمعان على أن في مرتبة الذات علم إجمالي كمالي واحد لا أشياء فيه مكشوفة بنحو إجمالي لا تفصيلي .

صاحب الأسفار قائلٌ بأن غير العلم الفعلي ـ والذي هو نظام الوجود من

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى ﷺ (شرح منظومه) :

العقل الأول إلى نهاية عالم الطبيعة ـ هو عين العلم التفصيلي لحضرة الحق تعالى، وكذلك في مرتبة الذات يوجد له تعالى علمٌ متحد مع الذات، ومجد وعلو الذات به، ولكن اختلاف الملّا صدرا مع الفريقين في أنهما طُرًّا لا يعتبران هذا العلم بنحو التفصيل بل يعتبرانه بنحو الإجمال، إلا أن الملّا صدرا قائل بأن العلم أيضاً ليس بنعت الإجمال بل بنعت التفصيل، ولأجل إثبات هذا العلم في مرتبة الذات ـ والذي هو سبب علوّها ـ لابد من مقدمات يرتكز المطلب في القلب بتفصيلها:

إحدى تلك المقدمات: بساطة الذات بتمام معنى الكلمة، وحتى الذات بالتحليل العقلي أيضاً غير قابلة للتحليل، كما برهنّا على ذلك وأثبتناه في مسألة التوحيد .

المقدمة الأخرى: أصالة الوجود، حيث ثبتت وبُرهن عليها سابقاً عن طريق الأدلة والبراهين، بناءً عليه فأعماق العالم امتلأت من نور الوجود، وفضاء العالم وزواياه طافحة من هذه الحقيقة النورية، وليس في العالم شيء غير هذه الحقيقة.

مقدمات إثبات العلم الإجمالي للواجب تعالى

بيان هذا المطلب هو أن الإنسان يستطيع أن ينتزع من كل شيء في سائر نظام الوجود الذي يلحظه مفهومين متخالفين ومتباينين بتمام الذات والحقيقة، وكما أن ذينك المفهومين مختلفين في المفهومية وليس بينهما توافق من أي جهة، كذلك هما من حيث المصداق متباينان أيضاً .

مثلاً: الإنسان من جهة المفهوم غير الوجود، بنحو أن في مرتبة الذات لا يوجد أي اختلاط بين مفهوم الإنسان ومفهوم الوجود، وتمام مفهوم الإنسان مباين لتمام مفهوم الوجود . وكذلك كل ممكن هو مركب وهو زوج

تركيبي تمام مفهوم الوجود صادق عليه بحيثية نورية واحدة، وتمام مفهوم الماهية صادق عليه بحيثية أخرى، وهاتان الحيثيتان متباينتان من جميع الجهات .

وبالجملة، كل موجود نلاحظه ـ من العقل الأول إلى نهاية عالم الطبيعة ـ نرى فيه حيثيتان هما متباينتان ومتقابلتان مفهوماً ومصداقاً . فإحدى حيثيتيه حقيقةٌ هويتها صدرت من المصدر وهي مجعولة بالذات، والأخرى غير مجعولة وهي من تبعات الجعل ولوازمه .

والحاصل، فمن العقل الأول إلى نهاية عالم الطبيعة ـ الذي بهوية ذاته تكون الموجودات ممكنة ـ لها مرتبة الذات، ومرتبة زائدة على الذات، ومرتبة الذات تلك هي حيثية غير الحيثية الزائدة على الذات .

الخلاصة: وجود الممكنات بتمام الهوية له معلولية، وهوية العلة هي هوية العلية والاقتضاء الذاتي للمعلول . طبعاً ليس للعلة اقتضاء التضيّق في المعلول، بل هي مقتضية لذات المعلول وإن كان التضيّق من الأحكام القهرية للمعلولية، يعني أن الكمالات التامة التي للعلة غير حاصلة للمعلول، والمعلول بالذات أنقص من علته، وهذا النقص موجب للمحدودية فيه والتضيّق في ذاته؛ ولأن الممكن ذاتاً في صراط استواء طرف العدم وطرف الوجود، ولابد أن يكون ترجيح الحصول على أحد الطرفين بواسطة العلة، لذا فالوجودات الممكنة معاليلُ عللٍ هي في النهاية تصل إلى علة العلل وساحة قدس واجب الوجود .

بناءً عليه، كل واحد من الوجودات الممكنة لابد سيكون محدوداً بحد بحيث ننتزع من حدّها مفهوماً ومن ذاتها مفهوماً آخر، وستكون فيها حيثية حدّية ومحدودية أيضاً غير تلك الحيثية الصادرة من المصدر، لذا فالمفهوم الصادق على الحد يتباين مع المفهوم الصادق على ذلك الشيء الذي هو

بالذات مجعولٌ، كما أن مصداق الحد ليس عين مصداق ذلك الشيء المجعول بالذات، وإلا يلزم أن حد الشيء ـ الذي هو جهته النقيصية والعدمية ـ هو عين جهة التحصّل والوجودية له .

وبالجملة هكذا مفاهيم صادقةٌ على الحدود والجهة النزولية والتضيقية المعلولية حتماً ليست متصورةً في الحضرة الأحدية؛ لأنه إذا كانت هذه المفاهيم العدمية صادقة على شيءٍ فإنها توجب أن النقص يصدق على ذلك الشيء، والناقص لا يمكن أن يكون واجباً؛ كيف، ولابد أن يكون الواجب تاماً من جميع الجهات وكاملاً من جميع الحيثيات، وإلاّ يلزم أن تكون فيه حيثيتان، واحدة في مرتبة الذات والأخرى زائدة على الذات، وتكون في حيثية ذاته ووجوده محتاج لعلة، وهكذا وجودٌ ليس واجباً وسيكون ممكناً .

والحاصل، كل ممكن نلاحظه نجده زوجاً تركيبياً؛ لأننا متى قلنا: (الإنسان موجود) أو (الحيوان موجود) ونحمل الوجود على الإنسان، نرى أنه ليس مثل الحمل في (الوجود موجود) بل نرى الإنسان غير الوجود ونرى الوجود والعدم بالنسبة له على السوية بنحوٍ يمكن أن يعرض عليه الوجود أو العدم، ونرى أنه في مرتبة الذات لا موجود ولا معدوم في مقابل الوجود .

وكما قلنا: الجهة العدمية تنتزع من نقصان الكمال، ولكن بعض المفاهيمِ مفاهيمٌ كمالية، وهكذا مفاهيم وإن كانت متباينة في المفهومية، ولكن لأنها جهةٌ كمالية ومنتزعة من الفرد الشائع الصناعي للكمال، لذا فهكذا مفاهيم واحدة من جهة المصداق؛ لأنها جميعاً بحذاء المصداق وحقيقة الكمال .

إذاً بالالتفات إلى أصالة الوجود حيث ليس في العالم متحصل وراء هويةٍ صرفة، ولا يمكن أيضاً أن يكون في مقابل المفاهيم الكمالية جهة عدميةٍ؛ لأن الجهة العدمية نقص ومن الأباطيل، ولذا لابد أن يكون في

مقابل المفاهيم الكمالية وجود، والوجود أيضاً مستلزم للماهية والجهة الحدية والنقيصية للوجود، حيث تنتزع المرتبة من الحد، وتمايز وجود عن وجود آخر بالحدّ، وما نراه من أن المفاهيم الكمالية تنتزع من حضرة الحق وذاته المباركة لابد أن يكون في مقابلها الوجود؛ ولأن الوجود المحدود لا يتصور في الذات الإلهية، لذا لابد أن في مقابلها وجودٌ غير محدود، ولا معنى لأكثر من موجود غير محدود؛ لأن الشيء الذي لا حدّ له لا ثاني له، بناءً على هذا، هناك هوية واحدة بسيطة غير محدودة هي عبارة عن هويةٍ حقّةٍ حقيقيةٍ نوريةٍ وجودية .

صرافة الذات وكونها ذات مراتب

المقدمة الأخرى هي: عندما يكون شيء صرفاً وذو مراتب فالمرتبة الصرفة حافظة للمراتب الأخرى، وستكون علة ذلك الوجود ـ ذو المراتب المخلوطة وغير الصرفة ـ حقيقة ذات تشكيك وذات مراتب، والشيء الذي هو في دار التحقق صرف وذو مراتب ليس غير حقيقة الوجود .

أما أنه حقيقةٌ ليست غير حقيقة الوجود فقد ثبت بمقدمة أصالة الوجود، وأما أن حقيقة الوجود صرفةٌ، وأن لها من جهة الشدة والضعف مراتب مختلفة، وأن الله تبارك وتعالى صرف الوجود، وبقية الوجودات هي وجود مخلوط، وعندما يكون شيء صرفاً وذا مراتب، فالمرتبة الصرفة هي تمام علة المراتب النازلة وواجدة لها. برهان ذلك: أنه بدايةً من الصادر الأول والعقل إلى بقية مراتب عوالم العقل والملكوت والطبيعة هي وجودات ممكنة؛ لأن مفهوم العقل ـ مثلاً ـ غير مفهوم الوجود ولا يمكن القول بأن العقل عين الوجود، كما أنه لا يمكن القول بأن الإنسان عين الوجود، وقضية الحمل في (الوجود موجودٌ) غير قضية الحمل في (الإنسان موجودٌ)

أو (العقل موجودٌ) .

بعد اتضاح هذا المطلب ، وهو أن مفهوم العقل والإنسان وهكذا إلى آخر درجة سلسلة نظام العالم غير مفهوم الوجود، فالآن نثبت تغايرها المصداقي أيضاً . حمل الموجود على الإنسان ليس حملاً بالذات؛ لأن الموجود بالذات وجودٌ، والإنسان بالعرض موجود ـ كما ستعرف ـ بخلاف الحمل في (الله موجود) الذي هو مثل الحمل في (زيدٌ زيدٌ) ، والمحمول حقيقة عين الموضوع.

بناءً عليه، إذا قلنا: (الله موجود) مثل ما إذا قلنا: (الوجود موجود)؛ لأن الله ليس مثل الإنسان الذي يحكي عن الحد المقابل للوجود، بل إن الله والموجود والعالِم والقادر والمدرك كلها تحكي عن ذات واحدة، فالرحمن الرحيم القادر العالم هو الموجود، وحمل الموجود عليها بالذات، ولكن حمل الموجود على الإنسان ثانياً وبالعرض، ومحمول على الوجود أولاً وبالذات .

والحاصل، المحمول في (الإنسان موجود) ليس عين الموضوع، ولكن في (الله موجودٌ) و(زيدٌ زيدٌ) المحمول عين الموضوع؛ لأن في الأول الموضوع والمحمول يحكيان عن شيئين متباينين، ولكن في الثاني الموضوع والمحمول كلاهما يحكيان عن هوية واحدة .

طبعاً هوية كل معلولٍ هي المعلولية، وهوية العلة أيضاً هي العلية، والعلة مقتضي وجاعل ذات المعلول، والجعل ينسجم مع الذات والوجود والحيثية التحصيلية والمتحققة للمعلول، وإن كان من أحكام المعلولية أنها فاقدة لكمال مرتبة علّتها . إذاً قهراً ستكون في المعلول جهة وجدان وجهة فقدان، وجهة الوجدان عبارة عن الجهة التحصيلية والتحقيقية التي تعلق بها الجعل، وجهة الفقدان هي جهة عدم كمال مرتبة العلة، وبحكم السنخية بين العلة

والمعلول تتحقق من العلة حقيقة وهوية تكون واجدة لمرتبة من الكمال وبها شيء هو من جنس حقيقة العلة ولو لم يكن بنحو الكمال والتمام في العلة .

السنخية بين العلة والمعلول

والحاصل، نسبة العلة والمعلول هي نسبة العالم والأعلم، فعلم العالم من سنخ العلم الذي عند الأعلم وليس الأمر أن العلم في واحدٍ كشفٌ وفي الآخر جهلٌ وحجاب، بل العلم في كليهما من حقيقة واحدة، غايته أن تلك الحقيقة موجودة في أحدهما بنحو أكمل وفي الآخر بنحو كامل حاوٍ لمرتبةٍ من كمال الأكمل طبعاً هذا في العلمين اللذين ليس بينهما علية ومعلولية، وأما العلمين اللذَين بينهما علية ومعلولية فمرتبة العلم المعلولي هي مرتبةٌ من مرتبة العلم العلّي، والعلمُ والقدرةُ والوجود وسائر النعوت الكمالية في عالم الإمكان لها ـ بمقتضى الكون الإمكاني ـ ربطٌ وتعلقٌ بـ (ما بالذات) واحدٌ .

وبالجملة، كما قلنا: الوجود في العقل الأول ـ الذي هو معلول علة العلل ـ غير نفس العقل، وبمقتضى أصالة الوجود فالمجعول بالذات وجوده . أما وجوده فوجودٌ صرف الذي هو فقط وجودٌ وهوية، وليس أنه غير مشوب بجهةٍ بل وجودٌ مخلوط، ومعنى الاختلاط هنا ليس مثل اختلاط الخل والعسلٍ بحيث نخلط مقداراً من الخل مع مقدارٍ من العسل، بل معنى الاختلاط هنا ـ كما قلنا ـ هو حكم المعلولية التي هي عبارة عن الوجدان والفقدان، حيث إنه واجد حقيقة متأصّلة من سنخ العلة وفاقد لمرتبة الكمال في العلة؛ لأنه في مرتبة المعلولية، وليس الأمر أن الوجدان شيء والفقدان شيء آخر، بل الفقدان هو محدودية الحقيقة المتأصّلة المعلولة التي هي

عبارة عن الجهة العدمية والتنزلية لتلك الحقيقة المجعولة .

وهكذا العقل الأول الذي هو علة العقل الثاني ـ بحكم العلية والمعلولية ـ هو واجد لمرتبة العقل الثاني وفاقد للكمال التحصُّلي لهوية علّته؛ ولأن العقل الثاني أنقص من العقل الأول والعقل الأول بالنسبة إلى علة العلل ناقص، إذاً فوجدان العقل الثاني أقل من وجدان علّته، وفاقدٌ للجهة الكمالية لعلّته، وكذلك هو فاقد للجهة الكمالية لعلة علّته .

وهكذا العقل الثاني بالنسبة إلى العقل الثالث... إلخ ، يعني أن كل معلول نازل من المعلول الذي فوقه فإن وجدانه أضعف، وفقدانه بالنسبة إلى الكمالات المتعددة أكثر، حتى يصل إلى آخر معلول ـ يعني الهيولى الأولى ـ حيث إن الوجدان مفقود فيه تماماً، وهو صرف القوة، ويقع في أفق واحد مع العدم .

إن محل انتزاع الماهيات هو تلك الجهة العدمية للمعلولات، ومنشأ انتزاع مفهوم الوجود هو الجهة الوجودية، وجهة الوجدان في المعلولات بنحو أن نفس الحقيقة المتأصّلة الخارجية هي بالحمل الشائع الصناعي وجودٌ.

إذاً فلا يوجد معلولٌ هو صرف الوجود، بل هو وجودٌ مخلوط ومحدودٌ بحد، وكلما كانت الفاصلة بين المبدأ الأعلى والمعلول أكبر فالجهة العدمية في المعلول تكون أكثر، والجهة التحصيلية ـ أي الوجود الذي هو مجعول بالذات ـ تصير أضعف . وهذا معنى قول الفهلويين أنهم قائلون بالتشكيك في مراتب الوجود. طبعاً وجود المعلول وجود ربطي وظلّي. بناءً على هذا، كل معلول محتاج إلى علة، وتلك العلة موجودة بالاستقلال، وهذا الوجود غير المستقل قائم بقيموميّتها .

وهذا المعنى يقتضي أنه توجد علة بدون معلول، فإذا فرضنا هوية غير

معلولة فطبعاً لن يكون فيها تضيّق قهري، وهكذا هوية لن تكون فقداناً .

مرتبة الصرفة واجدة لكمالات سائر المراتب وخالية عن شوائبها

إذاً بحكم أن هذه الوجودات مخلوطة من الوجود والحد ـ والذي هو نقصان كمال المرتبة العليا ـ لابد أن المبدأ واجد لكمال هذه المعاليل بدون جهة النقص التي من ناحية معلولية المعاليل، ومع فرض أصالة الوجود فالجهة الوجودية لهذه المعاليل أصلٌ، والذي هو كمال تلك المعاليل .

بناءً عليه فالمبدأ صرف الوجود وليس فيه شائبة وخلط ولا يتصور فيه أي نقص، ولأننا قلنا: بأن المعلول له جهة وجدانٍ من كمال العلة وجهة نقصٍ، والعلة في مرتبة الكمالية، والمعلول في كمالٍ النقص، إذاً فالعلة لها جميعٍ كمالات المعلول بنحوٍ أتم، ولأن وجود جميع المعاليل من علة العلل، وهو واجب الوجود وليس له علة، لذا فهو صرف الحقيقة وسيكون بدون محدودية، وكل شيء هو صرفٌ وذو مراتب فالمرتبة الصرفة جامعة لكمالات المراتب السفلى ولن تكون مخلوطة أو ضعيفة .

إذاً فالواجب تعالى صرف الوجود، والصرف يعني حقيقة واحدة غير مخلوطة بشيءٍ أصلاً، بسيطة غير محدودة ليست إلا حقيقة صرفة . بناءً عليه، فواجب الوجود وجود خالصٌ وغير مخلوط .

من المقدمة الثالثة علم أن الجهة النزولية لحقيقة المعلول هي جهة نقصية وفقدان للكمال، وفي الكمال غير الخالص حَدّدَ طرف النقص ـ الذي هو حد الكمال ـ الحقيقة، ويجعلها فاقدة لمرتبة من المراتب الأكمل منها ،وهذا فقدان شيء بعد أن كان وجدان شيء أيضاً .

فالماهيات تنتزع من تلك الجهة العدمية، والعدم ليس شيئاً تكون الماهيات مفاهيماً ذات مصاديق حقة، ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ

وَآبَاؤُكُم﴾[١].

وبالجملة، بالالتفات إلى أن وجود واجب الوجود واقع في رأس نظام الوجود وهو صرف الوجود، ومعنى الصرافة في الوجود: أن لا ينتزع منه أي مفهوم عدمي، إذاً لا ينتزع من تمام الذات شيء غير مفهوم الوجود، وأي مفهوم ينتزع من الذات فإنه انتزع من الوجود ، ولا ينتزع منه أي مفهوم ماهوي ـ والذي هو جهة عدمية ـ وإلا لزم التركيب، والتركيب مستلزم للإمكان، وهو مناف لوجوب الوجود .

الخلاصة، معنى الصرف هو أن كل شيء يُفتَّش لا يُرى سوى حقيقة وهوية واحدة، وما بإزاء تمام المفاهيم المنتزعة هي حقيقة واحدة، وليس الأمر أن منشأ انتزاع أحدهما مقابل لانتزاع الآخر ومباين له، بل إن ما يقابل كل مفهوم هو عين ذلك الشيء الواقع في مقابل المفهوم الآخر ... .

والحاصل، في الوجوادت الممكنة جهتا نقص وكمال، وإذا كان يُنتزع في مقابل مفهوم الوجود ـ الذي ينتزع من حقيقة وكمال ذات الباري تعالى ـ مفهوم في مقابل عدم كمالات الوجودات الأخرى فيه يلزم أن في الذات جهتان ـ إحداهما جهة كمال والأخرى جهة نقص، يعني عدم كمالات الوجودات الأخرى ـ ولازمه النقص والتركيب في الذات، وهو مناف لوجوب الوجود؛ لأنها ستكون هوية مركبة من الوجدان والفقدان، ومن الشيء وعدم كمال الشيء الآخر حيث تنتزع الماهية من فقدان كمالاً لآخر، وفي النتيجة فالشيء الذي فرضناه صرفاً سيكون مختلطاً من الوجدان والفقدان، وإنما يكون صرفاً عندما يكون وجداناً بتمام هويته .

إجمالاً، نحن ذكرنا ثلاث مقدمات:

---

١ ـ سورة النجم، الآية ٢٣ .

إحداها: أن الباري تعالى بسيط بتمام البساطة، وليس فيه أي تركيب ـ أعم من التحليلي والخارجي ـ.

والأخرى: أن الأصل هو الوجود.

والثالثة: أن وجود الحق تعالى صرف ولا يشوبه شيء، وصرف الشيء يعني أن تمام المفاهيم المنتزعة ليس في مقابلها إلا حقيقة واحدة.

وقولنا: الذات الأحدية وجود صرف، يعني ليست سوى حقيقة واحدة، ويجب أن ترجع المفاهيم المنتزعة من وإلى أمر واحد وهو الوجود، وليس هناك مفهوم مقابل مفهوم الوجود، وإذا كان هناك مفهوم آخر مقابل مفهوم الوجود يحكي عن شيء، ومفهوم الوجود يحكي عن غيره فلازم ذلك أن ما فرضناه بسيطاً لم يكن بسيطاً، وما فرضناه صرفاً لم يكن صرفاً، فلا يمكن تحديد الوجود الصرف في مرتبة الذات بعدم وجدانه كمال الوجودات.

فالوجود بالذات كمال، غايته أنه في الوجودات المحدودة هو كمال محدود، ومع أنه محدود لكن أصله موجودٌ هناك، وإذا قلنا: هذه الكمالات للوجودات المحدودة غير موجودة في مرتبة ذات صرف الوجود، فقد سلبنا عنه هذه الكمالات، وفي النتيجة جعلناه محدوداً، ومعنى ذلك أن ذيل بساط كماليته لا يصل إلى هذه الكمالات، وعدم الوصول هذا معنىً عدمي، وإذا تصوّر هذا المعنى العدمي ـ الذي هو فقدان ـ إذا تصوّر في الذات فلابد أن يحكي عنه مفهومٌ يكون في مقابل المفهوم الحاكي عن الوجدان فيه، وهذا تركيبٌ وعدم صراف، وهو مناف لوجوب الوجود، ومناسب للموجودات الممكنة التي لها ماهية ووجود. إذاً لا ينبغي أن تكون جهة أخرى في ذات الصرف بحيث يحكي عنها مفهوم غير مفهوم الوجود.

نعم، تنتزع من الذات الأحدية مفاهيم كثيرة، ويقال عنه: العالم القادر،

الرحمن الرحيم، الصادق والمتكلم .

ولكن بناءً على أصالة الوجود، وإن كان مفهوم العلم غير مفهوم القدرة إلا أن مرجعها هو الوجوب، والأوصاف الكمالية تنتزع من مجمع الكمال الذي هو الوجوب، يعني أن جميع الكمالات ـ مثل العلم والقدرة ـ وجود، وغيرها ليس شيئاً؛ لأن المجعول بالذات ليس شيئاً غير الوجود، وقلنا خلال المباحث السابقة بأن الوجود فقط هو المجعول بالجعل البسيط، وحقيقةً هو موجود، والماهية لا شيء أبداً، واللاشيء غير قابل للجعل، ومن الكمال يصدر الكمال، وبواسطة السنخية بين العلة والمعلول فعندما تكون العلة صرف الكمال وصرف الوجود فما يصدر عنها هو كمال أيضاً، كما أثبتنا أن علة صرف الوجود واقعة على رأس الوجود، وليس للعدم طريق إليه، وهو تام بتمام الوجود وكامل بتمام الكمال .

إذاً فقضية الجعل هي صدور الكمال من الكمال وهذا الصدور من غير نقص في المصدر؛ لأن النقص منافٍ للصرافة، والشيء الذي ليس صرفاً ليس واجب الوجود، ونحن قد فرضنا واجب الوجود .

الماهية أمر عدمي

مبحث آخر يحدد حقيقة الماهية هنا حيث إن ألفاظ الوجود والماهية والعدم قرعت أسماعنا . طبعاً معلومٌ أن العدم (لا شيء) ومن الأباطيل المحضة ولا يقبل أي حكمٍ .

وأما بالنسبة إلى الماهية، وإن كانوا يقولون في بدايات التعليم: (كل ممكن زوج تركيبي) ولكن ليس الأمر أن في الخارج شيئان مزدوجان حقيقة وأن الشيئين الأصيلين تزاوجا معاً وتعانقا، بل من البداية بطريقة التعليم والتعلم يقولون: (كل ممكن زوج تركيبي) وإلا عندما نقول:

(الإنسان موجود) فإن الإنسان في مقابل الوجود، فالشيء ليس متأصلاً ومتحصلاً حتى تكون الإنسانية شيئاً في مقابل الوجود . نعم، إذا كان المراد من الإنسان وكل موجود معلول ومجعول هو ذلك الوجود المخصوص والموجود فلا نزاع؛ لأنه بناءً على قانون الجعل ـ كما تقدم في مبحث الجعل ـ الكمال صدر من الكمال .

ولكن هذا الكمال الصادر- بالنظر إلى المصدر والمبدأ والجاعل- ليس لديه شيء سوى الحيثية الكمالية، وفي مرتبة المعلولية والصادرية له وجدان وفقدان، طبعاً ليس الأمر أن الفقدان شيء منضم إلى الوجدان، وأن الوجدان والفقدان شيئان أصيلان كي يلزم تزاوج وتركيب متحصلين، بل الفقدان عبارة عن عدم وجدان مرتبة من الكمال، فما له تحقق ووجود في الخارج هو الوجدان وغيره ليس شيئاً، والفقدان، إنما هو بالنسبة إلى كمال الموجود الكامل الآخر، وليس الأمر أن الوجود الصادر فيه نقص، بل النقص فقدان ، والفقدان ليس شيئاً .

كما في مسألة نور الشمس الذي ملأ صفحة الطبيعة، ذلك النور الذي حوّل الشمس بنحوٍ كاملٍ بحيث لا طاقة للعين على رؤيته، ولكن النور الذي هو مأوانا واجد لحقيقة النور ولكنه فاقد لدرجة وكمال ذلك النور العلوي، ولكن ليس الأمر أن هذا الفقدان شيء وذلك الوجدان شيء آخر، وكلاهما متأصل ومتحصل؛ كي يكون في مقابل الفقدان شيء له (ما بحذاء) خارجي، وأيضاً مقابل الوجدان شيء واقع له (ما بحذاء) خارجي، وفي النتيجة هذا النور الضعيف واجد لشيئين .

مثال آخر: إذا كان شخص عالماً وفقيراً أيضاً فهل هو مركب من حقيقتين متأصلتين إحداهما العلم والأخرى فقدان الثروة؟ أم أن فقدان الثروة عدم كمال ونقص، والنقص في مقابل الوجدان شيء وليس شيئاً

متحصلاً؟ وكما أن العلم انتزع من وجدانٍ وأمرٍ متحصلٍ، فهل الفقر أيضاً انتزع من أمرٍ متحصلٍ كي يكون العلم والإفلاس شيئان متقابلان؟ أم أنه ليس كذلك الإفلاس انتزع من أمر عدمي وذلك الأمر العدمي عدم كمال امتلاك الثروة، وفقدان الثروة أمر عدمي بالسلب البسيط، يعني عدم تملك شيء وسيوجد الفقدان، بل هو الفقدان لا أنه وجدان الفقدان، وعدم وجدان شيء ليس هو ما عند الإنسان.

العقل الأول والثاني والثالث وفي النهاية المرتبة الأخيرة لعالم الطبيعة التي هي الهيولى الأولى تلاحظ بهذا النحو. فالهيولى واقعة في صف نعال الوجود وفي المرتبة الضعيفة من الوجدان، وفي مقابل صرف العدم صرف القوة، وصرف العدم ليس لديه استعداد أن يصير شيئاً من الفعليات والصور، ولكن هذا الوجود الضعيف الذي هو صرف القوة فقط لديه هذا المكان، بحيث يأخذ لنفسه الصور والفعليات، وفي حين أنه واجد لهكذا حيثية هو فاقد للكمال الملكي، والكمال الإنساني، والكمال الحيواني، والكمال النباتي. وفقدانات الصور وفعليات الأجناس والأنواع الطويلة والأنواع العريضة هذه ليست مجتمعة في الهيولى الأولى، وإلا يلزم أن الهيولى الأولى أكثر وجداناً.

وكذلك الجسم الواجد لكمال الجسمية والفاقد للصورة النباتية وصورة وفعلية كمال الإنسانية، والخلاصة هو فاقد لكمالات تمام مراتب ما فوقه، وليس الأمر أن هذه الفقدانات لها (ما بإزاء) في الخارج حتى تكون في مقابل فقدان كمال كل ذي كمالٍ شيء متحقق في الجسم، وما هو باقٍ على الصرافة وليس فيه أي فقدانٍ فقط هو ذات واجب الوجود، الذي هو في كمال الصرافة والبساطة والخلوص، كما تقدم في المثال أن فقدان الثروة ليس شيئاً بل أمر عدمي انتزع من جهة النقص وعدم الكمال، كما أن

الإفلاس بالنسبة إلى جميع الكمالات والفعليات والصور التي تنتزع من المادة الأولى أيضاً كذلك، وكذلك إفلاس الشخص اعتبر من فقدان الثروة التي ليس لها أي تحقق واقعي خارجي وتحصلٌ منضم إلى وجدان الكمالات في ذلك الشخص، فإفلاس المادة الأولى التي تنتزع من فقدان كمالات مراتب ما فوقها أيضاً كذلك .

وبالجملة، كل موجود لم يكن صرفاً كان مزيجاً من الفقدان والوجدان هو مصداق (كل ممكن زوج تركيبي) وذو ماهية ووجود حيث ينتزع مفهوم الوجود من جهته الوجدانية ومفهوم الماهية من جهته النقصية والعدمية . مفهوم الماهية بحسب التحقق هو اللاّتحقق، وفقط جاء به العقل في الذهن عن طريق الوهم والخيال وهو قائل بنحو من الوجود له، ويحكم بأن هناك ماهية، وهناك إنسان وحيوان وبقر، وهناك عقل وسماء وأرض، في حين أن الماهية فقدان الكمال، وفقدان الكمال بحسب التحقق لا وجود له كي يحمل عليه الموجود، بل إن المحمول ـ يحكم أصالة الوجود التي هي برهانية وبحكم التقريبات التي تقدمت ـ تحمل على الوجود، وما هو بحسب الواقع متحقق في العالم فقط هو الوجود والباقي من تخيل العقل، وفقط الوجود هو الذي يمكن أن يقال: هو بالذات موجود، وإذا حمل هذا المحمول على شيء آخر فهو مجازٌ، ومعنى المجاز أنه كذب ولا واقعية، فليس في العالم سوى الوجود، والماهيات أمور عدمية ومنتزعة من حدود الوجودات الممكنة .

والحال أن الماهيات كما سمعت وعرفت أنها ليست سوى خيالات وأوهام وتخيلات عقلية، وما في دار التحقق هو الوجود فقط . يجب ضم مطالب أخرى إلى هذه المقدمات ومن ذلك ما قلناه: أنه لابد أن يكون صرف الشيء جامعاً لتمام كمالات المراتب الناقصة، ولا يمكن أن يكون

صرف الوجود وما هو واقع فوق وجود الممكنات خالٍ من أصل الكمال الذي في مراتب ونظام سلسلة الوجود؛ لأن فقدان وجودٍ كل موجودٍ هو بما أنه موجودٌ لا بما أنه موجود محدود في صرف الوجود مستلزم لنقص طرف الوجود بالنسبة إلى هذا الكمال، وإذا كان صرف الوجود ناقصاً فلن يكون بسيطاً بتمام الوجود، وسيكون فيه كمال ونقص ووجدان وفقدان، وفي النتيجة يلزم أن ما فرضناه صرفاً ليس صرفاً.

إذاً ليس في دار التحقق شيء وراء الوجود؛ لأن حال العدم ـ الذي هو صرف بطلان ـ معلوم، وحال الماهيات أيضاً صار معلوماً، وذلك أنها أبناء أخ العدم أيضاً؛ لأن الماهية فقدان كمال الوجود، وفقدان الشيء بحسب متن الخارج ليس شيئاً متحققاً.

بناءً على هذا فالماهية أيضاً من الأباطيل وليست شيئاً سوى تخيل من العقل، كما أن العقل أيضاً ينتزع من العدم ـ والذي ليس شيئاً ـ مفهوماً ويحكم عليه، أما ما كان أصلاً وهو كمالٌ وله تحقق فهو الوجود، كما قلنا: بأن قضية الجعل البسيط هي صدور الكمال من الكمال، وأثبتنا أيضاً أنه إذا صار المصدر صرف الوجود لابد أن يكون له في مرتبة ذاته كمال الصادر وليس فاقداً له؛ لأنه بالبيان الذي تقدم: أن فقدان ذلك الكمال موجب للنقص فيه، وإذا ظهر فيه النقص فلابد أن له ماهية، وإذا كان ذا ماهية فهو ممكنٌ وسيكون محتاجاً إلى علةٍ.

الماهية ليست متعلقة بالعلم

والحاصل، لابد أن يكون المبدأ في مرتبة الذات ـ التي هي المرتبة الأعلى من الوجود ـ بنحو الوحدة والبساطة جامعاً لكل الوجودات. بعد هذه المقدمات فهنا شيء آخر مهم، وإذا لم يُستوحَش من قبوله فلن

يستوحش من قبول المطلوب وهو عبارة عن: أن العلم لا يتعلق بالماهيات؛ لأن الماهية لاشيء، والعلم الحقيقي لا يتعلق بالاّ شيء والباطل، والمعنى لأن يكون اللا شيء منكشفاً، بل العلم يتعلق بالأمر الحقيقي .

إذا ادعى شخص بأن لي علم بأصل وجود شيء وبماهيته أيضاً، أو يقول: أنا عالم بماهيات الأشياء، فقد كذب ولم يكن علمه حقيقياً بل ضلال وجهل مركب، فالعلم يتعلق بالشيء الذي هو بحسب التحقق متأصل لا بالشيء الذي هو كذب، فإذا ادعى شخص العلم كذباً فهذا هو الكذب نفسه . طبعاً نحن حديثنا عن المتألهين الذين يثبتون العلم الحقيقي لله تعالى لا العلم الكاذب .

إذاً علمه سبحانه له تعلق بأصل الوجود الذي له تحقق، وهو متحصلٌ وليس كذباً، وقلنا في إحدى المقدمات: يجب أن يكون أصل الوجود ومحصل النظام هو الوجود بما أنه موجود لا بما أنه مخلوط ومحدد في مرتبة ذات الباري تعالى التي هي صرف الوجود .

وإذا كانت الذات غير واجدة لكمالات الأشياء فليست صرفاً بل ستكون محدودة، وطبعاً لا ينبغي أن تكون ذات الباري تعالى خالية من ذرة من الكمال الوجودي وغير جامعة لها .

ولأننا قلنا: الله تبارك وتعالى عالم بذاته وذاته صرف الوجود . إذاً سيكون عالماً بتمام الموجودات وبتمام ذرات الوجود، وليس هناك ذرة وجود من جهة أنها وجود وأصل غائبة عنه، وخارجة عن ساحة علمه الواسع والمحيط، ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾[1]، وتمام ذرات الوجود من أوج العقل الأول والصادر الأول إلى الدرجة الأخيرة والمرتبة

---

١ ـ سورة غافر، الآية ١٩.

الأخيرة للوجود ـ التي هي حاشية وقاعدة نور هرم الوجود ـ مكشوفة عند الحق تعالى بنحو التفصيل وبتمام العيان، وملاك الكشف هو الحضور في مرتبة الذات الخالية من الحجاب الظلماني .

تقرير المطلب مع ذكر بعض الأمثلة

والآن نذكر مثالاً: إذا فرضنا أن لا شيء في العالم غير الإنسان، وأن شخصاً يعرف ما هو صرف الإنسان؛ لأنه في مقام ذاته واجد للعلم بصرف الإنسان، فهل هو لا يعرف هذه الأحكام لأنه لم تكن في الأفراد غير الإنسانية ولا يوجد شيء أصيل وراء الإنسانية؟ وحدود الفرد الذي ذكرناه أيضاً هي عدمٌ وليست مورداً لتعلق الطلب .

ولنترقّى في المثال قليلاً ونقول: إذا فرضنا أن تمام العالم إنسان وقلنا: ليس في كل نظام العالم شيء آخر غير حقيقة الإنسانية، فالشخص العالم بحقيقة الإنسان سيكون في هذه الصورة عالماً بجميع الحقائق التي ملأت تمام العالم .

الحاصل، فالكشف في مرتبة الذات كشف تفصيلي لجميع الأشياء، وهنا توجد ثلاث ادعاءات:

أحدها: أن كشف تمام الأشياء بنحو التفصيل .

والأخرى: أن الكشف في مرتبة الذات ومتحد معها .

والثالثة: أن بحفظ التفصيل لا تلزم الكثرة في الذات .

اختصاص التحقق بالوجود

ولتقريب المقصود يقال: إذا فرضنا أن لا وجود لشيءٍ في العالم غير حقيقة النار، والإنسان عالم بالقضية الوحدانية (النار حارة) سوف يعلم بالتفصيل؛ لأن (النار حارة) ،لأننا فرضنا أنه لا توجد ولم ولن توجد حقيقة

غير حقيقة النار، فإذا وجدت النار بعد مدة فهو يعلم تفصيلاً (أنها حارة)، وإذا كانت النار منذ الأزل فهو فعلاً وتفصيلاً يعلم (أنها حارة).

نعم، لن يكون عالماً بالخصوصيات المكانية والزمانية للنار؛ لأنها خارجة عن حقيقة النار، وهي خارجة أيضاً عن فرضنا؛ لأننا فرضنا أنه ليس عالماً بشيء غير القضية الوحدانية (النار حارة)؛ لأن المفروض أن لا شيء في العالم غير حقيقة النار.

وبالجملة إذا فرضنا أن العالم أزلاً وأبداً وفعلاً حقيقة واحدة نارية ذات مراتب، ولا توجد ماهيات وأعدام وحقائق أخرى، والقضية الوحدانية المعلومة للإنسان كاشفة تفصيلية عن هذه الحقيقة النارية بنحو لا يشذ عنها شيء، وما يشذ عنها ليس له حقيقة وتحقق. طبعاً العلم بالشيء غير المتحقق علم كاذب وخلاف الواقع فهو ضلال وجهلٌ.

إذا ترقّينا وجعلنا الحقيقة تحت نظرنا، فطبقاً للأصول والمقدمات المطوية نقول: ليس في العالم متحقق غير حقيقة الوجود، والماهيات ليست شيئاً غير الأعدام، وحضرة الحق تعالى هو صرف الوجود، وهذه المعاليل أظلال ذلك الجمال، ومثال ذلك الكمال وهي من شؤونه، والعلم بالذات علم بتمام الأشياء؛ لأنه ليس هناك وجود صرف الوجود لا يمتلك حقيقته الكمالية، والحق بتمام الذات هو صرف الوجود وعالم بحقيقة الوجود، وليس في العالم شيء غير الوجود.

وبناءً عليه، لا يشذ عنه شيء، وسائر مرتبة الذات كشف تفصيلي، وإذا فرضنا شيئاً خارجاً عن ساحة علمه فهو ليس من حقيقة الوجود، والشيء الذي في العالم وليس من حقيقة الوجود فهو إما من الماهيات وإما من الأعدام، وكما قلنا بأن الماهيات ليس لها تحقق، وحال الأعدام أيضاً معلومٌ. فيجب أن يتعلق العلم بالمتحقق، والشيء الذي لا تحقق له لا يقع

متعلقاً للعلم .

لزوم تعلق العلم بالأمر المتحقق

فالعلم بعدم اجتماع النقيضين علم كاذب وهو ضلال، والعلم بعدم شريك الباري أيضاً غلطٌ؛ لأنها من الأعدام، والأعدام لا تقع متعلقاً للعلم الحقيقي . فالعلم يتعلق بالوجود، والوجود يقع مكشوفاً، هذا معنى أن العلم بالماهيات من الخرافات والأوهام والتخيلات، ولكن لأنه يأخذ لنفسه صبغة وجودية يجد نحواً من الموجودية، ولذا فعلم الحق تعالى لا يتعلق بهذا العلم البشري الذي هو في الواقع ليس علماً وهو من الأباطيل والأكاذيب، وعدم العلم بعدم شريك الباري هذا ليس من عدم كمال الحق تعالى بل من كماله؛ لأن العلم بالمعدومات ليس علماً بل ضلال، لذا مرتبة الذات الكاملة خالية من هكذا علوم غير واقعية .

وبالجملة، فعدم اجتماع المتناقضين والضدين هو عدمٌ، والعدم غير قابل لتعلق العلم الحقيقي .

هذا أنت المملوء من الضلال، والذي تجعل من الجهل المركب في نظرك علماً وتقول: أنا أعلم بعدم اجتماع المتناقضين وبعدم شريك الباري، وهذا من نقصك، وليس في الله هكذا نقص .

نعم، بعد أن (تشكل) مفهوم عدم اجتماع المتناقضين في عالم الذهن وصار موجوداً، فإنه يقع متعلقاً بعلم حضرة الأحدية .

وبالجملة ما لم نؤمن بأن الماهيات وهم لم نخرجها من قلوبنا، فالمطلب الذي تقدم لن يقع مورداً بالإذعان، هذه هي المسألة التي يجب تحرّيها، وأن الماهيات وهم وأن العلم بها وهم أكبر، لذا فالماهيات تشاهد في نطاق التصورات ولا يحكم عليها في نطاق التصديقات، هناك ثلاثة أشياء تتصور،

اثنان منها غلط ومن ألاعيب العقل، وواحد منها له حقيقة وواقعية .

عندما ننظر إلى زيد ـ الذي هو هوية متحققة في الخارج وليس شيئاً سوى الوجود ـ فإننا نتصور إنسانية واحدة؛ ولأن الإدراك ليس شيئاً سوى خلاّقية النفس فإن وجوداً ضعيفاً يخلق من النفس وهو مفهوم الإنسان، وكذلك في صورة عدم زيد يتولد مفهوم الإنسان، وكذلك تتولد في الذهن صورة ذهنية من سنخ الوجود . طبعاً ما له حقيقة في الخارج هو وجود زيد، والذي له صورة ذهنية أيضاً، ولكن الشخص الغافل يظن أنه كما في الذهن ثلاثة أشياء، في الخارج أيضاً ثلاثة أشياء .

وهناك ثلاثة كواشف وثلاثة منكشفات، وثلاثة علوم وثلاثة معلومات، يعني كما أن وجود زيد هو نفس الأمرية، وله تحقق، وهو منكشف، فالماهية وعدم زيد أيضاً له نحو خارجية، ونفس الأمرية، وهو متحقق، والحال أنه ليس لهما نفس الأمرية، وليس لهما تحقق أبداً .

لقد حصل هذا الاشتباه من قوة متخيلة العقل، حيث علم بها، وهو يظن أنها منكشفة خارجاً ولها نفس الأمرية، وإذا تحرر العقل من القوة الشيطانية فإنه يعلم أنه ليس هناك أمر متحقق أكثر من كاشفٍ ومنكشف، ويعلم بأن قولنا: إننا عالمون بعدم زيد، أنه لم يتعلق بهذا العدم علم، وأن العلم يتعلق بالوجود، وهذا العدم صورة متخيلة ومفهوم وصل إلى الذهن، غايته أنه خرافة وليس له مقابل في الخارج، وأيضاً ليست الماهية والتعين والحد شيئاً، وهي لغو ولا شيء .

فليس لدينا ثلاثة كواشف وثلاثة منكشفات، إنه كاشف واحد ومنكشف واحد، له نفس الأمرية، وله تحقق خارجاً، وكما أن تصور الماهيات والأعدام في محيط التصورات والإدراكات ليست سوى خرافات وأوهام، كذلك ليس في دائرة التصديقات أيضاً صورة تصديقية لشيء آخر

غير الصورة العلمية التصديقية للوجود .

إن (شريك الباري ممتنع) و(اجتماع النقيضين محال) غلطٌ وليس لها نفس الأمرية، فليس لشريك الباري نحو تحققٍ كي يتعلق به العلم ويحكم العقل بأنه ممتنع. فهل تقرر شريك الباري، وهكذا اجتماع النقيضين ليس له معنىً حتى يحكم عليه بالامتناع، أم أن (شريك الباري ممتنع) و(اجتماع النقيضين محال) ليست شيئاً غير الصورة التصديقية التي لا واقعية لها؟ لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وإذا أراد أن يكون له مطابقٌ، وتصديقاً ذا حقيقة فلابد أن يكون (للمثبت له) نحو تحققٍ... .

وبالجملة في مثل (شريك الباري ممتنع)، و(اجتماع النقيضين محال) لم يتعلق العلم بالعدم بل للعلم تعلق بالصورة الذهنية ومفهوم (شريك الباري) الموجود، والعقل أخطأ نتيجة اشتباه الذهن بالخارج؛ لأن المفهوم جاء إلى الذهن فتعلق به العلم، والنسبة الحكمية قائمة به، والصورة التصديقية لا خارجية لها ولا تحقق، وهي كاشفٌ ليس لها محكي ومنكشَف .

والحاصل، فالصور الذهنية لهكذا قضايا هي في مقام الحكاية وهم ولا محكي لها أبداً، ولكن مصحح القضية الحملية الموجبة هو وجود المفهوم، غايته أن هذا المفهوم قد وجد من ضعف العقل الذي لم ير متحققاً، فخلط ذلك بالوجود الذهني للمفهوم، ولكنها في الحقيقة قضية سالبة بسيطة، حيث إن بانتفاء الموضوع ينتفي المحمول، ولُبّا القضية هي بصورة (ليس شريك الباري بموجودٍ) ، ولم يتعلق العلم بهذه القضية، بل بالبرهان على وحدة وجود الحق تعالى تعلق العلم بوجود بسيط واحد (أي واجب الوجود) ، والعقل ينتزع منه قضية (ليس شريك الباري بموجودٍ) .

والحاصل، هكذا قضايا لا يلزمها مطابق، و(ليس شريك الباري موجود) نتيجة (الله واحد) و(الواجب واحد) .

بناءً على هذا، فالأعدام والماهيات ليست شيئاً، والعلم لا يتعلق باللاشيء، ومتعلق كل علم حقيقي هو الوجود، وهذا ليس مختصاً بعلم الواجب، بل إن أمثال الفلاسفة والعرفاء ـ الذين عقولهم أصح من عقولنا ـ وكذلك الملائكة وجبرئيل وكل موجود ذي علم، فإن علمهم ـ حقيقة ـ غير متعلق بالماهيات والأعدام؛ لأن الأعدام غير قابلة لأي إضافة ووصفٍ وحكم.

وبالجملة، فالعلم بالذات الأحدية ـ سواء كان للحق تعالى علم بذاته أو على فرض المحال للبشر والملك علم بذاته تعالى ـ هو بنحو الكشف التفصيلي لكل موجود بما أنه موجود.

توهم لزوم التكثر في العلم التفصيلي

وقد توهم أن هذا العلم التفصيلي لابد أن يكون بنعت الكثرة، وإذا كان كشف الأشياء في مرتبة الذات بنحو التفصيل فلابد أن يكون الكشف بنعت الكثرة متحقق.

هذا التوهم فاسدٌ؛ لأنه كما قلنا: الماهيات اعتبارية ولا واقعية لها ولا يتعلق بها العلم الحقيقي، والكثرة أيضاً أمر اعتباري ولا واقعية لها؛ لأنه ليس في الخارج شيء متحقق غير الوجود، وما له في الخارج تحقق ونفس الأمرية فقط هو الوجود، وليس الأمر أنه يوجد شيء آخر غير أصل وجود هذا وذاك، وأن للكثرة ـ بواسطة ذلك الشيء ـ تحقق ونفس الأمرية، كما أن الماهيات في نظرنا هكذا، ونحسب أنه كما للوجود نفس أمرية هي أيضاً في الخارج لها ما بإزاء، ولها تحقق ونفس أمرية، وفي النتيجة نظن أن الكثرة لها تحقق في العالم.

وهذا خطأ؛ لأن في مورد الماهيات الوضع على منوال أن مفهوم الإنسان

بالوجود الذهني يجد الصورة الذهنية، وهذا من قصور نظر العقل الذي لا يستطيع أن يميز الحقيقة، مثل التخيل الذي له في مورد خطأ الحس، حيث يرى عدم النور ظلمة ، ويحسب أن الظلمة، شيء مع أنها عدم النور، والصورة الذهنية لذلك المفهوم والماهيات متنورةٌ في الذهن بفعاليات النفس، وهو في الوجود الذهني الذي يظن أن هذا الكاشف له نفس أمرية وله منكشفٌ بحيث تحكي عنه هذه الصورة الذهنية، والحال أن هذا ليس سوى خيال وعلم ليس له مطابَق، والعلم الذي ليس له مطابَق ليس علماً، بل نحن نظن أنه علم .

والحاصل، كل شيء في العالم غير الوجود ـ كالماهية والتعين والكثرة والعدم ـ ليس له واقعية، وما هو متحقق هو أصل الوجود .

ومعنى الكشف التفصيلي: أن أي ذرة من الوجود في أي مكان كانت متحقّقةً وباقية وستبقى؛ لأن الوجود هويةٌ بسيطةٌ، وهو حقيقةٌ واحدة ولا يوجد شيء غيره، وفي مرتبة الذات أصل الوجود وذرات الوجود منكشفة . طبعاً ليس الأمر أن شيئاً قد خُلط معه؛ لأنه في الحقيقة لا يوجد شيء قد خُلط مع الوجود؛ لأننا نفينا في مباحث سابقة إنها ليست شيئاً، وتمام التحصل وتمام التحقق هو الحق المطلق للوجود .

لذا بالتقريب الذي تقدم في المثال قلنا: العلم بالقضية الوحدانية (النار حارة) تفصيلاً هو علمٌ بتمام الحقيقة النارية، وليس هناك ذرة من أصل وحقيقة النار خارجة عن دائرة هذا العلم المجرد ـ يعني العلم بـ (النار حارة) ـ إلا أن تحكم بأن نيران أفريقيا حارة ونار أمريكا حارة ونار أوروبا حارة ونار جهنم حارة، ولكن الحدود أيضاً ليست هي شيئاً متعلقاً بالعلم .

أيضاً ليس هناك ذرة من نار جهنم خارجة عن دائرة العلم المذكور، ونار جهنم من حيث الحقيقة والهوية النارية داخلة في دائرة ذلك العلم،

والعلم بالقضية الطبيعية (النار حارة) محيطٌ بتمام ذرات النار، من أي مكان تُنتج، وفي أي مكان وفي أي زمان تحصل . طبعاً الحدود الزمانية والمكانية والسببية خارجة عن الحقيقة النارية، وما هو خارج عن النار ليس تحت كاشفية (النار حارقة) ولكن أصل ذات وهوية النار هو مشمول لـ(النار حارة) ، والنار حارة كاشفة له ولو كان العالم أزلاً وأبداً مليئاً بالنار، وكذلك العلم بصرف الوجود في مرتبة الذات كاشف عن تمام الوجودات . طبعاً ليس كاشفاً عن حيثية محدودية الموجود بل كاشف عن حقيقة الوجود، وليس هناك ذرة من الوجود (بما أنه وجود) غائبة عن دائرة العلم بذات الواجب وذات صرف الوجود .

والحاصل، مرتبة الذات هي صرف الوجود هو جامع لتمام مراتب كمالات الوجود، والعلم بها علم بتمام حقيقة الوجود، وليس في العالم شيء غير حقيقة الوجود .

بناءً على هذا، تمام ذرات حقيقة الوجود في مرتبة الذات منكشفة بواسطة الذات؛ لأن الذات صرفة، وليس فيها أي نقص كي تكون خاليةً من وجود من الموجودات بما أنه موجود، وإذا أراد العلم أن يكون ذا حقيقة لابد أن لا يكون كاشفاً لشيء غير الوجود الذي ليس له منكشَف ومطابَق .

كون الحق تعالى عارٍ عن الكمالات الوهمية

هذا نحن الذين لدينا علوم مختلفة، وبمعنىً: علمنا أكثر من علم الله؛ لأننا عندنا علمٌ بالوجودات والماهيات والأعدام، ونظن أن تمام الصور الذهنية ـ سواء الصور الذهنية للوجودات أو الماهيات أو الأعدام ـ لها منكشف، والحال أن قسماً من علومنا لها منكشَفٍ والبقية معلومةٌ ليس لها تحقق ونفس الأمرية خارجاً، ونحن نظن أن لنا مطابق ولكنها حقيقة سوى خيالٍ

وخرافات وأوهام، وليس لها منكشف .

إذاً لأن ظنّنا بأن ما لدينا من علوم بالماهيات والأعدام علماً فإننا نعتبرها من الأمور النفس أمرية . هذا ما قد ملأ ـ حتى الفلاسفة ـ كتبهم من أن العدم المضاف له حظ من الوجود، وله وجود ضعيف في صف نعال الوجودات؛ لأنهم حسبوا أن هذه علوماً، والعلم كمالٌ، ويريدون إثبات هذا الكمال لله تعالى، كالنملة التي ظنّت أن امتلاك زبانتين من الكمال، وبظنّها ـ حيث تعتبر أن الله كامل ـ تثبت له زبانتين أكمل وأطول[1]، وحيث إننا عالمون بالماهيات والأعدام المضافة ـ بل لدينا علم بالعدم المطلق أيضاً ـ فإننا نحكم بأن (العدم لا يُخبَر عنه) ، ولابد بهذا الظن ـ مع إثبات العلم بالماهيات والأعدام المضافة والتعينات والحدودات والعلم بالعدم المطلق لله تعالى ـ أن نثبت له الكمال كما فعلت النملة .

والحاصل، أنه بالبيان الذي تقدم أن الماهيات والأعدام ليست شيئاً، والنفس تخلق مفهوماً ووجوداً ذهنياً لا مطابق له، والإنسان يظن أنه كاشف متحقق من منكشفٍ، والحال أنه ليس له خارجية بأي نحو، وهو ليس سوى وجود ذهني .

إذاً إذا قلنا: علم الله فقط صورة ذهنية وليس له حقيقة، وهو خطأ، فهذا

---

١ ـ **الزبانة أو الزباني**: هي القرن في رأس النملة . وهي رواية تنسب للإمام الباقر عليه السلام **«أنه قال لأصحابه: كلّما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم و لعلّ النّمل الصّغار تتوهّم أن لله زبانتين فإنّ ذلك كمالها و يعتقد أنّ عدمهما نقصان لمن لا يتّصف بهما و هكذا حال العقلاء فيما يصفون اللّه تعالى به و إلى الله المقرع»** . انظر: العروة الوثقى: ص ٣٩٨ ، وانظر: علم اليقين (الفيض الكاشاني رحمه الله) : ج ١ ص ٧٤ .

كفرٌ وضلال، ويجب تنزيه الله تعالى عن هذا العلم، والعلم الذي هو خطأ لا يجوز أن يكون كمالاً .

نحن ذكرنا في أول البحث معيار الكمال وقلنا: معيار الكمال هو الارتقاء بكمال الوجود بما أنه وجود، وكلما كان الوجود أكمل فإن خطأ علمه أقل.

إذاً لابد أن يكون علم الكمال المطلق ومطلق الكمال وتمام الكمال سالماً من كل خطأ، ومطابقاً للواقع، وله منكشَف؛ ولأنه لا حقيقة إلا الوجود، بناءً عليه فالعلم الذي له تعلق بالوجود هو ذو مطابق ومنكشف، وإذا تعلق العلم بغير الوجود فليس له مطابق وهو نقصان وجهالة، ويُظن أنه علمٌ، ولابد لنا أن ننزّه حضرة الحق تعالى عن هكذا علوم غير مطابقة للواقع، وأن لا ننسب للحق تعالى ـ عن جهلٍ وعدم علم ـ نقصاً نظن أنه كمالٌ .

والحاصل، فالكبرى الكلية هي محط تسليم كل ذي شعورٍ، وليس فيها إشكالٌ، وهي أن العلم الذي هو كمال هو الذي له حقيقة وذو مطابقٍ ومنكشف، ومطابقه أيضاً له نفس أمرية، والعلم الذي لا حقيقة ولا مطابق له هو خطأ وكاشف خيالي، وحكاية كاذبة وضلال ونقص، غايته أننا مصرّون في تعيين المصداق بأن نقول: العلم بالماهيات والأعدام المضافة والعدم المطلق (من قبيل القسم الثاني) والعلم بأن (شريك الباري ممتنعٌ) و (اجتماع النقيضين مُحال) خطأ، ويُظن أنه علم، وكذلك العلم بـ(شريك الباري ليس بموجود) أيضاً ـ مع الأخذ بعين الاعتبار أن الموضوع و(شريك الباري) له نحو تحقق ونفس أمرية ـ هو خطأ، وليس علماً حقيقياً، وهو نقصٌ، فالقضية الموجبة (شريك الباري ممتنع) ليس لها أي مطابق وهي صرف صورة التصديق، ومفهوم (شريك الباري) موجود في النفس، ويُحكم على هذا الموجود في النفس وإن كان يظن أن (شريك الباري) ذو منكشَف لكنه

خارجاً ليس له أي نحو تحقق وتقرر .

ونحن ندعي أنه لا تفاوت بين العلم بالماهيات والعلم بقضية (شريك الباري ممتنعٌ) ، إذا كان (شريك الباري) في الخارج متحققاً فالماهيات أيضاً متحققة، وإذا كان (شريك الباري) بأي نحوٍ غير موجود فالماهيات أيضاً بأي نحوٍ غير موجودة .

وبالجملة إذا كنّا في قضية (الماهية من حيث هي ليست إلا هي) قائلين: بأن الماهيات لها تحقق من الحيثية الماهوية وعلى هذا فإن حيثية (ليست إلا هي) غلطٌ وضلالٌ ومن الأكاذيب . بناءً عليه نحن ندعي أن الماهيات ليست قابلة لتعلق العلم، والحدودات والتعينات ليست شيئاً ولا تحقق لها، والأعدام المضافة لا خارجية لها، والعدم المطلق ليس له أي نفس أمرية .

وكذلك نحن ندعي أنه كما أن (شريك الباري) لا وجود له وليس له أي تحقق حقيقي أو مجازي، فالماهيات بهذا النحو حقيقةً ومجازاً ليست ذات وجود وتحقق، وما له تحققٌ هو ذات وحقيقة الوجود، وغير الوجود عدم، وحيث إنك رأيت عالم الوجود بهذا الوجود الجسمي وتظن أن هناك مقداراً والعالم محدودٌ بالحدود النفس أمرية الكذائية، هذا غلطٌ، فليس في العالم شيء غير الحيثية الوجودية وحقيقة الوجود، وفي مرتبة تمام الذات الصرفة الحيثية وجودية؛ ولأن علو وجلال الذات بالحيثية الوجودية لمرتبة الذات، التي لها صرافة وكمال الوجود، فلا يمكن لأي حيثية وجودية أن لا تكون في مرتبة الذات، وإذا كان وجودٌ مرتبة الذات فاقدةٌ له فإن الذات لا تكون تامة .

والحاصل، تمام شؤون المعلول من شؤون العلة، والعلة في مرتبة الذات لها تمام كمالات معلولها، ولا يشذ عنها شيء من كمالاته، والمعلول بتمام الهوية صادرٌ من العلة، والعلة أيضاً بتمام هويتها لها كمالات المعلول

وصدور المعلول ـ بهويته لا بحده وعينه ـ من العلة هو صدور الكمال من الكمال، كما أن العلم بصورة (ملكه) هي في مرتبة الذات علم مجرد وهوية بسيطة حيث تُولد وتوجد منها العلوم المحدودة، وتفاصيل العلوم ليست مخفية عنها .

والخلاصة، أينما وقع نور حقيقة الوجود جاءت الأظلال والحدود والماهيات من القوة التخيلية الخرافية إلى الوهم؛ ولأن هذه الأظلال والحدود لا واقعية لها فالعلم بها خطأ، فالعلم بالذات التي هي صرف الوجود وبسيطة، تمام ذرات الوجود في تلك المرتبة مشهودة ومعاينة بالكشف التفصيلي .

رد توهم عدم إمكان تعلق العلم التفصيلي بغير الموجودات الفعلية

إذا أشكل بأن هذا غير صحيح بالنسبة للموجودات الفعلية، أما بالنسبة إلى الوجودات التي لم تأت بعد، وفعلاً ليس لها حقيقة خارجية، فلا يمكن أن يقال: كشفها في مرتبة الذات كشف تفصيلي؛ لأنه لا وجود حتى يكون هناك كشف، بل معدوم مطلق، والمعدوم المطلق خارجاً ليس شيئاً كي يكون مركزاً للعلم .

جواب الإشكال: أن حقيقة العلية لم تُعلم، وإذا عُلمت فإن هذه المشكلة تُحل، فعليّة شيء لشيء ليس بأن تقلب العلةُ العدمَ وجوداً، فالعدم المطلق ليس شيئاً كي يخرج منه وجود، بل حقيقة العليّة هي بسط الكمال، وبهذا البسط لا يوجد نقص في العلة، بل إن هذا البسط هو بسط بدون نقص؛ لأن في علمك المجرد والمحيط والعلم بصورة الملَكة وفي مقام ذات النفس يوجد (الواحد نصف الاثنين) ، وعندما جاءت (الواحد نصف الاثنين) بالتفصيل، وأوجدت النفس صورته التفصيلية واستحضرت هذه القضية،

فإنه لا يوجد نقص في النفس التي هي علة إيجاد هذه الصورة التفصيلية، ونفس الصورة الذهنية لم توجِد (الواحد نصف الاثنين) من العدم، بل أحضرت ما كان في مقام الذات بصورة تفصيلية وبسطته .

والخلاصة، من حين وجود العلة ـ يعني العلم المجرد ومحيط النفس ـ كان العلم بـ (الواحد نصف الاثنين موجوداً) ، غايته أنه لم يأتِ من مرتبة العلة إلى الصورة التفصيلية والفعلية؛ لأن المعاليل في مرتبة العلة بدون أن تكون موجبة للزيادة هي بوجودٍ جمعي، وعند إيجاد المعلول وبسطه التفصيلي لا يحصل نقص في مرتبة ذات العلة . إذاً ليس الأمر أن مرتبة العلة فاقدة لكمال المعلول وأنها جاءت بالمعلول من العدم المطلق إلى الوجود؛ لأن العدم لا يصير موجوداً.

مثلاً: ـ وإن كان المثال من جهةٍ هو مُقرّب ومن جهات أخرى هو مُبعّد ـ : نورُ الشمس حين ينفصل عن الشمس ليس معناه أن تمام هذا البسط النوري لم يكن في مرتبة ذات الشمس والشمس أعطت هذا النور من عدم البسط، بل هذا النور موجود في ذات الشمس، غايته أن الشمس عندما تبسطه فإن هذا النور نقص من الشمس وانفصل عنها ويصير مبايناً لها . طبعاً في العلة الحقيقية لا يلزم مع البسط نقص في ذات العلة، كما سمعت في مورد خلّاقية النفس بالنسبة إلى صورة (الواحد نصف الاثنين) بمناسبة العلم التجردي الإحاطي في مرتبة الذات، وكل شخصٍ من الفلك والملك يعلم برتبة الذات هذه، والعلم التجردي سيكون عالماً بقضية (الواحد نصف الاثنين) ولو كان قبل إيجاد النفس . بناءً على هذا ففي مقام العلم التجردي الشامخ بصورة المَلَكة القضايا حاضرة بنحو الجمع، وفي موقع الإيجاد ليست هي بلا سابقة .

كمال الموجودات التي توجد هي في مرتبة الذات أزلاً موجودةً ثم

توجد الموجودات، وعلو وجلالة العلة بوجدان الكمالات التي كانت لها قبل إيجاد المعلول، وليس الأمر أن جلالة وعلو الذات هي من هذه المعاليل . فبدأ من الأنبياء المرسلين إلى أنزل الموجودات الفعلية . ليس هناك أحدٌ موجباً لكمال ذات الواجب، فأي شيء هي حتى تكون موجبة بجماله وكماله!! في حين أنها بإشارة واحدة قد أصبحت (وجوداً)، وبإشارة أيضاً تصير (عدماً)، بل إن حيثية جلالة وعلو الذات لكون مرتبة الذات واجدة للكمال، وبتلك الحيثية هناك قدرة وإرادة في مرتبة الذات، ومرتبة الذات بدون أي تغيّر وتبدّل هي من أزل الآزال إلى أبد الآباد في أعلى الكمال، ولا ينقص بإيجاد المعاليل ولا يزداد برجوعها إليه .

فمَثَلُ المعاليل مَثَل الصورة الذهنيّة حيث ـ مع قطع النظر عنها ـ هي معدوم مطلق، ومع الالتفات والإشارة تصير موجودة بدون أن يحصل بإيجادها نقصٌ في النفس أو العلم التجردي والإحاطي، وبسط الكمال هذا هو حقيقة العلّية والمعلولية؛ لذا فالكمال قبل البسط أزلاً موجودٌ ومع البسط أيضاً لا يحصل نقص، وإذا كان المعلول لم يبسط بعد فكماله موجودٌ في مرتبة ذات العلة . إذاً فالموجودات أزلاً وأبداً بالتفصيل الكامل حاضرة ومنكشفة عند الحق تعالى بواسطة علمه بذاته[1].

*****

اختلاف رأي الفلاسفة حول العلم التفصيلي لله تعالى

اعلم أن لمشيئة الحق المتعال جلّت عظمته، بل لكل الأسماء والصفات مثل العلم والحياة والقدرة وغيرها مقامين:

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خميني (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٢٠٧ ـ ٢٣٦ .

أحدهما: مقام الأسماء والصفات الذاتية . وقد ثبت بالبرهان أن الذات المقدس الواجب الوجود بحيثية واحدة، وجهة بسيطة محضة، مستجمع لجميع الأسماء والصفات، وعين كل الكمالات ، وإن جميع الكمالات والأسماء وصفات الجمال والجلال يعود إلى حيثية الوجود البسيطة، وكل ما هو وراء الوجود فهو نقص وقصور وعدم، حيث إن ذاته المقدس صرف الوجود، ووجود صرف كان الكمال وكمال صرف، (علم كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه) .

ثانيهما: مقام الأسماء والصفات الفعلية، الذي هو مقام الظهور بالأسماء والصفات الذاتية، ومرتبة التجلي بالصفات الجمالية والجلالية، وهذا المقام هو مقام معيّة القيومية: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾[١]، و﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[٢]. ومقام وجه الله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[٣]. ومقام النورية: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[٤]. ومقام المشيئة المطلقة: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[٥]، «خَلَقَ اللهُ الأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ بِنَفْسِهِ»[٦]. ولهذا المقام اصطلاحات وألقاب أخرى على ألسنة أهل الله. وقد أشير إلى هذين المقامين في الآية الشريفة من الكتاب الإلهي: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ

---

١ ـ سورة الحديد، الآية ٤.

٢ ـ سورة المجادلة، الآية ٧.

٣ ـ سورة البقرة، الآية ١١٥.

٤ ـ سورة النور، الآية ٣٥.

٥ ـ سورة الإنسان، الآية ٣٠.

٦ ـ الكافي: ج١ ص ١١٠ كتاب (التوحيد) باب (الإرادة أنها من صفات الفعل) ح ٤ .

وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[١].

ويرى الشيخ الجليل السهروردي الإشراقي قدس سره (أن العلم التفضيلي للحق المتعالِ بالأشياء هو هذا المقام من العلم الفعلي)[٢]. وتبعه في هذا الموضوع المحقق الطوسي قدس سره[٣]. ويرى صدر المتألهين قدس سره (أن العلم التفضيلي هو مقام الذات البسيط)[٤]، ولا يوافق قدس سره هذين الجليلين على موقفهما بصورة مطلقة. وأرى بأن جوهر كلامهما واحد وأن النزاع لفظي ولا يناسب المقام بيان ذلك[٥].

*****

---

١ ـ سورة الحديد، الآية ٣.

٢ ـ شرح حكمة الإشراق: ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨ المقالة الثانية من القسم الثاني.

٣ ـ مصارع المصارع: ص ١٤١.

٤ ـ الأسفار الأربعة: ج٦ ص ٢٦٣ ـ ٢٧٧ السفر الثالث، الموقف الثالث، الفصل ١٢.

٥ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٣٣ ـ ٦٣٥.

السمع والبصر

كون الله تعالى سميعا بصيرا

واحد من المباحث في باب أسماء الحق سبحانه وصفاته، الدائرة بين الفلاسفة العظام هو إثبات السمع والبصر للحق المتعال، حيث أرجع جمهور الفلاسفة والمتكلمين السمع والبصر إلى العلم، ولكن الشيخ السهروردي الإشراقي أرجع العلم إلى البصر والسمع[1]، على ضوء بيان يسبّب ذكره الخروج عن الاختصار المنشود في الكتاب. ونحن نتولى بيان المسلك الصحيح والمذهب القيّم؛ كي يتضح من خلاله الحق في مطلق الأسماء والصفات.

اعلم أن كثيراً من الفلاسفة والكبار نتيجة الإهمال والغفلة عن بعض الحيثيات اختلفوا فيما بينهم، وأرجع كل منهم بعض الأسماء والصفات إلى البعض الآخر، حيث إن المعروف والمسلّم به عندهم تفسير إرادة الحق تعالى بعلمه سبحانه بالمصلحة والنظام الأتمّ. وأرجع بعضهم السمع والبصر إلى العلم، وبعضهم الآخر أرجع العلم إلى السمع والبصر.

ولكن هذه الآراء والتوجهات مخالفة لما يستدعيه التحقيق، وناجمة عن

---

١ ـ حكمة الإشراق: ص ٣٥٨ ـ ٣٦٦ (في علم الحق تعالى).

إهمال الحيثيات؛ لأنه إذا كان المقصود من إرجاع الإرادة إلى العلم بالمصلحة، أو إرجاع العلم إلى السمع أو السمع إلى العلم، هو أن لا إرادة للحق سبحانه ولا سمع له ولا بصر، وأن له سبحانه العلم، وأن إرادته وسمعه وبصره قد سمّيت بالعلم، فهذا باطل وَتَقوّل فظيع على الحق سبحانه؛ لأنه يستلزم أن يكون الحق المتعالِ مبدأ للوجود من دون أن تكون له إرادة واختيار.

مضافاً إلى ذلك: أن المقياس في باب اتصاف الحق سبحانه بالأوصاف الكمالية هو أن تلك الصفة لا بد وأن تثبت للموجود بما أنه موجود، حتى تكون الصفة كمالية، أي تكون الصفة نفس حقيقة الوجود، ومن كمالات أصل ذات الوجود. ولا ريب أن الإرادة من الصفات الكمالية للحقيقة المطلقة الوجودية... .

عدم احتياج السمع والبصر إلى آلات جسمانية

وهكذا نجد بعد الدراسات العميقة الجديرة بالإذعان والتصديق، أن السمع والبصر من كمالات الموجود المطلق، فإن حقيقة السمع والبصر لا تقوم بالأدوات الجسمية ولا تكون من العلوم المادية المرتبطة بالآلات والأدوات، وإنما تحتاج النفس إلى الآلات عندما تكون في عالم الطبيعة وترتبط بالبدن؛ حتى يتمَّ ظهور السمع والبصر.

كما أنها في مقام العلم تحتاج أيضاً إلى أداة تدعى بأمّ الدماغ؛ لكي يتحقق العلم ويظهر في علم المُلك والطبيعة، وهذا الاحتياج والنقص ينجم عن عالم الطبيعة والمُلك وليس من قصور ونقص في العلم والسمع والبصر.

ثم إن السمع والبصر لو تجرّدا، واستغنيا عن المادة، لاستطاعا البلوغ إلى مستوى رؤية حقائق عالم الغيب، وسماع كلام الملكوتيين من الملائكة

والروحانيين في الملأ الأعلى . كما أن موسى كليم الله في مناجاته كان يسمع كلام الحق، وأن خاتم المرسلين المكرّم كان يتحدث مع الملائكة، ويرى الصورة الملكوتية لجبرائيل، من دون أن تسمع أُذن أحدٍ ذلك الحديث ـ حديث النبي صلّى الله عليه وآله وسلم مع جبرائيل ـ وتبصر عين ذلك المشهد رغم حضور بعض الناس لدى نزول الوحي على الرسول عليه السلام ولكنهم لم يبصروا المشهد .

وبالجملة، إن السمع والبصر من العلوم الزائدة على أصل العلم، وأنهما يغايران حقيقة العلم ويعتبران من الكمالات المطلقة للوجود، فلا بد من إثباتهما للحق المتعالِ الذي يعدّ مبدأً للوجود، ومصدراً لكمالاته .

وإن كان مقصودهم من إرجاع الإرادة والسمع والبصر إلى العلم، أو العلم إلى الإرادة والسمع والبصر، هو أن حيثية العلم والإرادة في الحق سبحانه حيثية واحدة، وأنه لا حيثيات مختلفة للبصر والسمع والعلم في ذات الحق المقدسة، فهو كلام صحيح وموافق للبرهان، ولكنه لا وجه لاختصاص هذا الكلام بهذه الأوصاف؛لأن جميع الأوصاف راجعة إلى حقيقة الوجود الصرف[1].

*****

مناقشة ثلاثة احتمالات حول كيفية السمع والبصر

هناك ثلاثة احتمالات فيما يرجع للسمع والبصر الإلهي:

أحدها: أن بصره وسمعه رجع إلى علمه[2]، بعبارة أخرى: علمه المحيط

---

١ ـ الأربعون حديثاً: ص ٤٩٢ ـ ٤٩٣ .

٢ ـ انظر: كشف المراد: ص ٢٨٩ ، نقد المحصل: ص ٢٧٨ ، شرح المواقف: ج٨ ص ٨٩ .

بالأشياء . وقلنا في مبحث العلم :إن جميع الأشياء أعم من المبصرات والمسموعات وغيرها، وبعبارة أكثر جامعية: كل نظام العالم هو علمه الذي أوجد بالإضافة الإشراقية، وهو حاضر عنده، ولذا فمرجع البصر والسمع وغيرهما إلى علمه .

والآخر: أن شيخ الإشراق قال: بصره وسمعه لا يرجع إلى علمه، بل علمه يرجع إلى سمعه وبصره[١] .

وتفصيل المطلب أنه كما قال الرياضيون: تصير المُبصرات مرئية بسبب أن نوراً وشعاعاً من الجليدتين يقع عليها فتحضر عند النفس وتحصل المشاهدة[٢] .

ففي الحقيقة أن ذلك الشعاع الذي يقع على المُبصَرات يرجع إلى العين والجليدتين، وبواسطة رجوعه يكون المُبْصَر مرئياً ومنكشفاً عند النفس . بناءً عليه فالعالم شعاع من مبدأ العالم، حيث إن ذلك الشعاع أضاء في جميع العالم، كما أن الشعاع في الإبصار من العين .

بناءً على القول المُحَقَّق عند الملا صدرا وغيره، النفس توجِد صورة مماثلة للصورة المرئية أو صوتاً مماثلاً للصوت المسموع[٣]؛ ولأن في إيجاد الموجودِ ، الموجودُ حاضر عند المُوجِد ومشهود له، لذا فاعتبار الحضور والشهود الموجد للمُوجِد محقق لإبصاره، وفي مرتبة أخرى هو حضور العلم، إذاً فالعلم يرجع إلى البصر .

والحاصل، فالبصر مقابل للعلم ونفس الإنسان في مرتبة غيبها تُوجد

---

١ ـ المطارحات: ج ١ ص ٤٨٨ ، حكمة الإشراق: ج٢ ص ١٥٠ ـ ١٥٣ .

٢ ـ الشفاء (قسم الطبيعيات) : ص ٣١٧ ، الأسفار الأربعة: ج ٨ ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .

٣ ـ الأسفار الأربعة: ج ٦ ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥ ، و ج ٨ ص ١٦٩ ـ ١٨١ .

صوراً، أعم من أن يكون لصاحب الصورة تحقق في الخارج ونفس الأمر أو ليس له تحقق، وهذه الصور جزئية وليست قابلة للانطباق على كثيرين، وهذه هي مرتبة خيال الإنسان .

المرتبة الأخرى لغيب النفس: التجرد العقلاني بنحو أن إدراكات النفس في هذه المرتبة أيضاً مجردة عن الصور، وليست مثل الإدراكات في مرتبة الخيال بحيث إنها ليست من الصورة المجردة، بل فقط من المادة المجرّدة، فالإدراكات التي في هذه المرتبة من غيب النفس هي علمٌ .

والإنسان له إدراك آخر أيضاً، وهو ليس في مرتبة غيب النفس، بل في مرتبة الشهود، وهذه المرتبة من الإدراك هي الشهود والحضور عند النفس، وهذه هي مرتبة إبصار النفس، كما أن شيخ الإشراق يقول بهذا في الأصوات أيضاً[1] .

فبعد أن صار الإدراك الشهودي في مرتبة الغيب علماً وفي مرتبة الشهادة إبصاراً، فنظام عالم الوجود له شهود وحضور للحق (جلّ وعلا) ، وحضور وشهود العالم للحق تعالى هو ملاك علمه بالعالم، إذاً فمرجع علم الحق تعالى هو بصره .

والحاصل، فالمشهور أن علم الحق تعالى هو بنحو الإحاطة بالموجودات؛ لأن علمه بالأشياء حضوري وبالإضافة الإشراقية . بناءً عليه، فإشراقه الإضافي بالمسموعات هو سمعه، وإشراقه الإضافي بالمبصرات هو بصره .

بعبارة أخرى، الإضافة الإشراقية ـ والتي هي علمه ـ شاملة لجميع الأشياء، بناءً عليه فالإضافة الإشراقية شاملة للمبصرات والمسموعات أيضاً . إذاً

---

١ ـ حكمة الإشراق: ج٢ ص ١٠٢ ـ ١٠٥ .

فبصره وسمعه باعتبار أن هناك أشياء نحن نعتبرها مُبْصَرات ومسموعات، ولذا يرجع اسم السميع والبصير إلى اسم العلم .

ولكن شيخ الإشراق يقول: يقال لمرتبة الشهادة ـ من جهة الإدراك الشهودي والحضوري: بصرٌ؛ ولأن العالم له حضور وشهود للحق تعالى، إذاً فبصره باعتبار هذا الإدراك الشهودي .

طبعاً، ما قلناه من: أنهم يقولون لمرتبة الشهادة من جهة الإدراك الشهودي بصرٌ، فهو الدرك الشهودي، بناءً على التفصيل المتقدم إما بالشعاع من الجليدتين وإما بخلاّقية النفس، مثلاً: الصور الخارجية حقيقةً هي بصر الله تعالى؛ لأن إيجاد الوجودات الخارجية منه تعالى .

ردُّ نظرية المشهور ونظرية شيخ الإشراق في باب السمع والبصر

هذان الاحتمالان أحدهما مشهور والآخر اختاره شيخ الإشراق، وباعتقادنا هما مردودان ولا معنى لهما، ولا يرجع أي من العلم والسمع والبصر إلى الآخر؛ لأنه إذا كان المراد هو الرجوع في مرتبة الذات فمرتبة الذات ليست سوى صرف الوجود البحت البسيط بتمام البساطة، وليس في تلك المرتبة أي تكثّر أسمائي وصفاتي، بل فقط ذات متشخصة وجزئية .

طبعاً جزئي بمعنى أنه تجلي الوجود الخارجي ومتشخص بالتشخص الوجودي الصرف في أعلى درجة من التجرد .

وأما مع قطع النظر عن الاعتبار الصرف للوجود بل باعتبار أننا ننسب إليه حقيقةَ جميع الأوصاف الكمالية فهو تكثر الأسماء والصفات، ولكن في هذه المرتبة لا يرجع أي وصف للآخر، بل الذات في هذه المرتبة باعتبارٍ هي عالمة، وباعتبارٍ قادرة، وباعتبارٍ سميعة، وباعتبارٍ بصيرة، إلى ما شاء الله .

طبعاً ليس بصره بنحو كليٍ ومثل بصر المنجّم بالنسبة إلى طلوع

الكوكب الفلاني؛ حتى يرجع البصر إلى العلم، بل إن إبصاره بنحو أن الجزئي الحقيقي في متن الواقع هو حقيقةً مُبْصَرٌ للحق (تبارك وتعالى)، والحق (عزّو جلّ) أيضاً مُبْصِرٌ. غايته أن الحق تعالى ليس مبصراً بآلة؛ لأنه ليس أن حقيقة الإبصار أنه يجب أن يُنظر بآلة خاصة، وحقيقة الإبصار ليس لازماً بأن يكون بالجليدتين، لذا مع أنه في النوم تكون العينان مطبقتان ولا يوجد أي أثر لهاتين الجليدتين رغم أنك حقيقةً تقول: رأيت في المنام، فما يُرى في النوم هو نحوٌ من الإدراك الشهودي للنفس، حيث يقال لذلك النوع من الإدراك في أي مرتبة كان: إبصار.

طبعاً الرؤية في المنام مثل الخيال في عالم اليقظة لا يلزم أن تكون فيه صورة لها مُطابَقٌ في الجسمانيات. نعم، الخيال في حال النوم مرتبةٌ وبنحو مّا، والخيال في حال اليقظة بنحوٍ آخر.

الحاصل، فالنفس في عالم النوم تنسلخ من عالم الطبيعة وترى شيئاً يجب أن تجعله خيالاً في عالم الاشتغال بالطبيعة، وكذلك هي تسمع في النوم، مع أن صماخ الأذن قد تعطلت عن العمل، والنفس قطعت الارتباط بها. طبعاً ليس الأمر أن في النوم خيال السمع؛ لأن بالتخيل هنا لا يفرح الإنسان، بل إن في عالم النوم تحصل حقيقة السمع ـ ولو بإيجاد الصوت المماثل للصوت الجزئي ـ ولذا فهو يتلذذ أيضاً، وكذلك عندما يرى صورة موحشة وتلك الصورة تخيفه فيخاف، أو يرى صورة جميلةً كذلك. إذاً ففي مرتبة النوم تتحقّق الرؤية والسمع، مع أن تلك الآلة التي نتخيل أنها لابد أن توجد حتى تتحقق حقيقة الرؤية غير الفاعلة.

كما أنه عندما تنقطع النفس عن الطبيعة تصير قوية في تمام الحواس، ومثال ذلك النبي صلّى الله عليه واله. فإذا وصل الإنسان إلى قوة النفس هذه فبسبب قوة البصر والسمع وغيرهما يستطيع أن يرى المجردات، كما كان

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يرى جبرئيل ويتكلم معه، ولم يكن لازماً أن يتجسم جبرئيل حتى يُرى، وإن كان الأمر هكذا أحياناً. إذاً حتى لو لم تتجسم الملائكة فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يراهم، وطبعاً بدون هذه الآلة.

كذلك إذا انقطعت نفس الإنسان عن دار الدنيا وانفصلت روحه عن بدنه وتظهر للإنسان صور أعماله ـ ولو كانت مجردة ـ بما يتناسب مع ملكاته، كما أنّ حلم كل شخص مناسب مع أخلاقه، ولا يمكن أن يرى الأشخاص الأشرار رؤى الأولياء والأتقياء، وهكذا بالعكس، ففي تلك المرتبة تصير الحواس ـ ولو كان حسّ البصر والذائقة ـ قويةً بحيث تستطيع أن تدرك كل اللذائذ أو المؤلمات في عرضٍ معاً ومتمايزة عن بعضها، ولكن هنا لأن الإدراك ضعيف فهكذا شيءٌ مستحيلٌ. مثلاً: لا يمكن درك الحموضة والحلاوة في عرض واحد وأن يحصل منهما ـ بسبب ضعف الإدراك ـ طعم آخر، ولكن هنا لأن تمام الحواس تصير قويةً تدرك الحموضة والحلاوة في عرض واحد وبدون أن يحصل منهما طعم ثالث.

والحاصل، هناك يمكن إدراك مؤالمات كثيرة في آنٍ واحد، والسامعة أيضاً يمكن أن تدرك كل الأصوات الحسنة أو القبيحة في مرتبة واحدة بنحو الجزئية والتشخص، لا بنحو العلم الذي تسُرّ أو تشمئز منه؛ لأن الإنسان لا يصير متألماً بمجرد العلم.

إذاً لأن الدرك هناك قوي يدرك الحرارة والبرودة والحلاوة والحموضة والمرورة في عرض بعضها، وفي آنٍ واحد، ومتمايزة عن بعضها.

وبالجملة إذا رأى الإنسان زيداً ـ مثلاً ـ فالرؤية وكذا المعرفة والعلم صادقةٌ، ولكن ليس برجوع أحدها إلى الآخر، بل كلٌّ منها باعتبار، فالرؤية باعتبار نحو مشاهدة حضورية، وهذا الاعتبار مقدم، والمعرفة والعلم باعتبار أنه لو غاب زيدٌ فسيُعلم بنفس تلك الكيفية التي عُلم بها حين الرؤية أيضاً،

وهذا الاعتبار متأخرٌ.

إذاً، فلا يرجع أي منها إلى الآخر. نعم، في المثال الذي تقدم يمكن أن نقول: اسم العليم يقع بعد اسم البصير، كما أنه يمكن أن يقال مثل هذا الشيء في أسماء الله تعالى أيضاً، مثلاً: اسم (المتكلم) بعد اسم (العليم)؛ لأن التكلم هو إظهار الغيب وإظهار ما في الضمير وما في الغيب. إذاً فالتكلم والإظهار يحصل بعد العلم، وكذلك في الأسماء الأخرى أيضاً يمكن باعتبارٍ لحاظ التقدم والتأخر[1].

*****

تحقق السمع والبصر للحق تعالى بسمع وبصر المظاهر

لا مؤثّر في الوجود إلاّ اللّه، وكل مؤثر أو مبدأ آثار فهو من مظاهره الخلقية، بل هو السميع والبصير بعين سمعنا وبصرنا [على ما يعرفه الراسخون في المعرفة].

قال شيخنا العارف الكامل الشاه آبادي (أدام الله ظله على رؤوس مريديه): إن السميع والبصير ليسا من أمّهات الأسماء، ويرجعان إلى علمه في مقام الذات، ولا يفترقان منه إلاّ إذا وقعا للمخلوقين والمظاهر ،فتحقيق السميع البصير في حقه تعالى بعين السمع والبصر الواقع للمظاهر[2]. انتهى.

فجميع مبادئ التأثير مظاهر قوّته وقدرته، وهو الظاهر والباطن والأول والآخر. قال الشيخ الكبير محيي الدين في فصوصه: واعلم أن

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج ٢ ص ٣٣٩ ـ ٣٤٤.

٢ ـ الإنسان والفطرة: ص ٥٤ ـ ٥٥.

العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة، فإن الله تعالى يقول: «**كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها**»[١]، فذكر أن هويّته عين الجوارح التي هي عين العبد، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة[٢]. انتهى.

وهذا حقيقة (الأمر بين الأمرين) الذي حقّقه السلف الصالح من أولياء الحكمة ومنابع التحقيق كمولانا الفيلسوف صدر الحكماء والمتألهين (رضوان الله عليه)[٣]، وتبعه غيره من المحققين[٤].

*****

حديث التقرب بالنوافل ورؤية العبد للحق تعالى بسمعه وبصره

بالسند المتصل إلى ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن إسماعيل بن مهران، عن أبي سعيد القماط، عن أبان بن تغلب، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**لما أسري بالنبي (صلى الله عليه وآله) قال: يا رب، ما حال المؤمن عندك؟ قال: يا محمد، من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة، وأنا أسرع شيء إلى نُصرة أوليائي، وما ترددت عن شيء أنا فاعله كترددي عن وفاة المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته، وإنّ مِن**

---

١ ـ الكافي: ج ٢ ص ٣٥٢ كتاب (الإيمان والكفر) باب (من آذى المسلمين واحتقرهم) ح ٧ و ٨ باختلاف بينهما.

٢ ـ فصوص الحكم: ص ١٠٧ فص (حكمة أحدية في كلمة هوديّة).

٣ ـ الأسفار الأربعة: ج٦ ص ٣٣١ السفر الثالث، الموقف الرابع، الفصل السادس.

٤ ـ شرح دعاء السحر: ص ٩٠ ـ ٩٥.

عبادي المؤمنين مَن لا يُصلحه إلا الغنى ولو صرفته إلى غير ذلك لهلك، وإنّ من عبادي المؤمنين مَن لا يصلحه إلا الفقر ولو صرفته إلى غير ذلك لهلك، وما يتقرب إليَّ عبد من عبادي بشيء أحب إليَّ مما افترضت عليه، وإنه ليتقرب إليَّ بالنافلة حتى أحبه، فإذا أحببته كنت ـ إذاً ـ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إنْ دعاني أجبته، وإنْ سألني أعطيته»[1]، [2].

*****

التقرب بالفرائض ورؤية العبد بسمع وبصر الحق تعالى

وبعد أن يطأ الإنسان السالك برِجْله على هامة إنّيته وأنانيته، ويغادر البيت المظلم ويتجاوز المنازل ومراحل التعينات عند بحثه عن المقصد الأصلي وطلبه لله سبحانه، ويطأ بقدميه على رأس كل ذلك، ويخرق الحجب الظلمانية والنورانية ويقطع آماله من كل الموجودات والكائنات، ويحطم الأصنام من كعبة قلبه بيد قدرة ولايته، وتغيب الكواكب والأقمار والشموس من أفق قلبه، ويغدو قلبه إلهياً ذا وجهة واحدة من دون أن يعكر صفوها التعلق بالغير، ويبلغ مستوى ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾[3]، ويفنى في الأسماء والذات والأفعال. وبعد هذه المراحل التي يجتازها، ينسلخ عن نفسه ويحصل له المحو الكلي وتظهر له حالة الصعق، ويصير الحق المتعالِ فيه فعّالاً، حيث يسمع بسمع الحق، ويبصر بعين الحق،

---

١ ـ الكافي: ج٢ ص ٣٥٢ كتاب (الإيمان والكفر) باب (من آذى المسلمين واحتقرهم) ح ٨.

٢ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦١٢.

٣ ـ سورة الأنعام، الآية ٧٩.

ويبطش بيد قدرة الحق وينطق بلسان الحق، ويرى الحق ولا يرى غيره، ويتكلم بالحق دون غيره، فيكون تجاه غير الحق أعمى وأصم وأبكم، وتجاه الحق بصيراً وسميعاً وناطقاً. ولا يحصل هذا المقام إلا مع الجذب الربوبي وجذوة نار العشق، حيث يتقرّب بها إلى الحق بصورة مستمرة، ويُسْعف بواسطة الجذبة الربوبية التي تحصل إثر حبّ الذات المقدس؛ حتى لا ينزلق في وادي الحيرة، ولا يبتلى بالشطحات وغيرها التي تكون من رواسب الأنانية، وقد أشير إلى هذين الأمرين في قوله: «**وإنه ليتقرب إليَّ بالنافلة حتى أحبه**»[1].

تا كه از جانب معشوق نباشد كششى

كوشش عاشق بيچاره به جايى نرسد[2]

فإن تقرّب العبد إلى الله من آثار جذوة العشق. وأن الجذبة الإلهية للحق سبحانه من نتائج الحب، إذا لم تكن جذبة من طرف المعشوق لما أفلحت مساعي العاشق المسكين فيوجب التقرب بالنوافل، الفناء الكلي والاضمحلال المطلق والانصهار التام وتكون نتيجته «**كنت سمعه الذي يسمع به... إلخ**».

وبعد هذا الفناء التام، والمحو الكلي، والمحق المطلق، والصعق التام، قد تشمله العناية الأزلية ويرجع إليه وعيه، ويعيده إلى عالمه ويعتريه الصحو... .

ومجمل الكلام، بعد أن يتحقق الصحو بعد المحو، يتحوّل وجوده إلى وجود حق، يرى الحق سبحانه في مرآة جماله، الموجودات الأخرى، بل

---

١ ـ الكافي: ج٢ ص ٣٥٢ كتاب (الإيمان والكفر) باب (من آذى المسلمين واحتقرهم) ح ٧.

٢ ـ دهخدا: ج١ ص ٥٣٧ (امثال وحكم)، ومعناه: إذا لم يكن هنا جذب من المعشوق، فإن سعي العاشق التعيس لن يُوصله إلى مراده.

يتحول إلى موجود منسجم مع المشيئة. وإذا كان الإنسان كاملاً انسجم مع المشيئة المطلقة، وصارت روحانيته عين مقام الظهور الفعلي للحق عز وجل. وفي هذه الصورة يرى به الحق المتعالِ ويسمع ويبطش، ويصير هو الإرادة النافذة للحق ومشيئته الكاملة، وعلمه الفعلي «فالحق يسمع به ويبصر به... إلى آخره» ، «عليٌّ عين الله وسمع الله وجنب الله»[1]. إلى غير ذلك .

إذاً فالتقرب بالفرائض يقود الإنسان إلى الصحو بعد المحو، وتكون ثماره ما سمعته .

تفسير الشيخ البهائي رحمه الله لحديث التقرب بالنوافل

قال الشيخ الجليل العارف البهائي (رضوان الله عليه) في (الأربعون) في ذيل شرحه لهذه الرواية الشريفة: لأصحاب القلوب في هذا المقام كلمات سَنيّة وإشارات سريّةٍ وتلويحات ذوقية تعطر مشام الأرواح وتحيي رميم الأشباح، لا يهتدي إلى معناها ولا يطلع على مغزاها إلا من أتعب بدنه في الرياضات، وعنّى نفسه بالمجاهدات حتى ذاق مشربهم وعرف مطلبهم .

وأمّا من لم يفهم تلك الرموز، ولم يهتد إلى هاتيك الكنوز؛ لعكوفه على الحظوظ الدنيّة، وانهماكه في اللذات البدنية، فهو عند سماع تلك الكلمات على خطرٍ عظيم من التردّي في غياهب الإلحاد، والوقوع في مهاوي الحلول والاتحاد، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ونحن نتكلم في هذا المقام بما يسهل تناوله على الإفهام . فنقول: هذا مبالغة في القرب، وبيان لاستيلاء سلطان المحبّة على ظاهرالعبد وباطنه،وسرّه وعلانيته، فالمراد ـ والله أعلم ـ:

---

١ ـ قال أمير المؤمنين عليه السلام : «أنا علم الله وأنا قلب الله الواعي ولسان الله الناطق وعين الله جنب الله وأنا يد الله» ـ التوحيد (الصدوق) : ص ١٦٤ باب (٢٢ ـ معنى جنب الله) ح ١ .

إني إذا أحببت عبدي جذبته إلى محلّ الأنس وصرفته إلى عالم القدس، وصيّرت فكره مستغرقاً في أسرار الملكوت، وحواسّه مقصورة على اجتلاء أنوار الجبروت، فيثبت حينئذٍ في مقام القرب قدمه ويمتزج بالمحبة لحمه ودمه، إلى أن يغيب عن نفسه ويذهل عن حسّه، فيتلاشى الأغيار من نظره، حتى أكون له بمنزلة سمعه وبصره، كما قال من قال:

جُنوني فيك لا يَخْفى ونَاري منكَ لا تَخْبُوُ
فَأنْتَ السّمع وَالأبصار والأرْكَانُ وَالْقَلْبُ

انتهى كلامه، (رُفع مقامه)[1].

كلام المحقق الطوسي رحمه الله

قال أفضل المتأخرين، وأكمل المتقدمين الخواجة نصير الدين الطوسي (قدس سرّه القدّوسي) : العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات، وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات، وكل إرادة مستغرقة في إرادته التي لا يتأبى عنها شيء من الممكنات، بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه، فصار الحق حينئذٍ بصره الذي يبصر به، وسمعه الذي يسمع به، وقدرته التي يفعل بها، وعلمه الذي يعلم به، ووجوده الذي يجود به، فصار العارف حينئذٍ متخلقاً بأخلاق الله في الحقيقة . انتهى كلامه (زيد في علو مقامه)[2].

---

١ ـ الأربعون حديثاً: ص ٢٩٩ حديث ٣٥.

٢ ـ شرح الإشارات: ج٣ ص ٣٨٩ النمط التاسع، الفصل ١٩.

كلام العلامة المجلسي رحمه الله

ولحضرة المحقق المجلسي في الموضوع كلام أيضاً ملخّصه: أنه سبحانه أودع في بدن الإنسان وقلبه وروحه قوى ضعيفة هي في معرض الانحلال والاختلال والانقضاء والفناء، فإذا اكتفى بها وصرفها في شهوات النفس والهوى تفنى كلها، ولا يبقى معه شيء منها، ومن ثمراتها إلاّ الحسرة والندامة. وإذا استعملها في طاعة ربه وصرفها في طاعة محبوبه أبدله الله خيراً منها... وإذا صرفها في طاعة ربه أبدله الله سمعاً كاملاً روحانياً لا يذهب بالصمم ولا بالموت، فهو يسمع كلام الملائكة... ويفهم كلام الله وكلام الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، فما منحه الله تعالى سمع قلبي روحاني لا يضعف بضعف البدن ولا يذهب بالموت... فإذا صرفه في مشتهيات نفسه ذهب الله بنوره وأعمى عين قلبه فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلاً... وكذا النطق إذا صدق فيه وكان موافقاً لعمله ومصادفاً لرضا ربه فتح الله به ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه، فظهر معنى قوله سبحانه: «**كنت سمعه وبصره وغير ذلك على ألطف الوجوه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد**»[1]. انتهى.

وهذا الكلام لا يخلو من غرابة[2].

*****

العبد هو سمع الله تعالى وبصره، والله تعالى سمع العبد وبصره

يقول الكاتب: وأيضاً مادام العبد في كسوة العبودية فالصلاة وجميع

---

١ ـ مرآة العقول: ج ١٠ ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣ ح ٨ بتصرف يسير.

٢ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٦٢٤ ـ ٦٣٠.

الأعمال من العبد فإذا فني في الحق فجميعها من الحق وليس له تصرف فيها، وإذا نال الصحو بعد المحو والبقاء بعد الفناء فالعبادة من الحق في مرآة العبد وليس هذا اشتراكاً بل هو أمر بين الأمرين، وما دام أيضاً سالكاً فالعبادة من العبد، فإذا وصل فالعبادة من الحق؛ وهذا معنى انقطاع العبادة بعد الوصول إلى الموت ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[1]). فإذا حصل الموت الكلّي والفناء المطلق فالحق هو العابد وليس للعبد حكم، لا بمعنى أنه لا يعبد بل يعبد وكأنّ الله سمعه وبصره ولسانه، وما زعمه بعض الجهلة من المتصوفة فمن القصور، فإذا صحا العبد تقع العبادة من الحق في مرآة العبد ويكون العبد سمع الله ولسان الله[2].

*****

من المباحث في باب أسماء الحق سبحانه وصفاته، الدائرة بين الفلاسفة العظام هو إثبات السمع والبصر للحق المتعال، حيث أرجع جمهور الفلاسفة والمتكلمين السمع والبصر إلى العلم، ولكن الشيخ السهروردي الإشراقي أرجع العلم إلى البصر والسمع[3] على ضوء بيان يسبّب ذكره الخروج عن الاختصار المنشود في الكتاب. ونحن نتولى بيان المسلك الصحيح والمذهب القيّم؛ كي يتضح من خلاله الحق، في مطلق الأسماء والصفات.

---

١ ـ سورة الحجر، الآية ٩٩.

٢ ـ سر الصلاة: ص ١٧٤.

٣ ـ شرح حكمة الإشراق: ص ٣٥٨ ـ ٣٦٦ (في علم الحق تعالى)، الأسفار الأربعة: ج ٦ ص ٤٢٣ السفر الثالث، الموقف السادس.

عدم إرجاع الصفات والأسماء إلى بعضها في مقام الكثرة الأسمائية

واعلم أن كثيراً من الفلاسفة والكبار نتيجة الإهمال والغفلة عن بعض الحيثيات اختلفوا فيما بينهم، وأرجع كل منهم بعض الأسماء والصفات إلى البعض الآخر، حيث إن المعروف والمسلّم به عندهم تفسير إرادة الحق تعالى بعلمه سبحانه بالمصلحة والنظام الأتمّ، وإرجاع بعضهم السمع والبصر إلى العلم، وبعضهم الآخر أرجع العلم إلى السمع والبصر.

ولكن هذه الآراء والتوجهات مخالفة لما يستدعيه التحقيق، وناجمة عن إهمال الحيثيات[1]؛ لأنه إذا كان المقصود من إرجاع الإرادة إلى العلم بالمصلحة، أو إرجاع العلم إلى السمع أو السمع إلى العلم، هو أن لا إرادة للحق سبحانه ولا سمع له ولا بصر، وأن له سبحانه العلم، وأن إرادته وسمعه وبصره قد سمّيت بالعلم، فهذا باطل وَتَقوّلٌ فظيع على الحق سبحانه؛ لأنه يستلزم أن يكون الحق المتعال مبدأ للوجود من دون أن تكون له إرادة واختيار.

مضافاً إلى ذلك: أن المقياس في باب اتصاف الحق سبحانه بالأوصاف الكمالية هو أن تلك الصفة لا بد وأن تثبت للموجود بما أنه موجود، حتى تكون الصفة كمالية، أي تكون الصفة نفس حقيقة الوجود، ومن كمالات أصل ذات الوجود، ولا ريب أن الإرادة من الصفات الكمالية للحقيقة

---

١ ـ أشار الإمام رحمه الله إلى هذا المطلب أيضاً في تعليقاته على الفصوص: ص ٦٣ ـ ٦٤، قال: الكلام له حقيقة أخرى غير العلم والإرادة والكراهة والرّضا فعند تكثير الأسماء واعتبار مقام الواحديّة والكثرة الأسمائيّة لا يرجع الصفات بعضها إلى بعض لا الإرادة إلى العلم بالنّظام كما هو المشهور بين الحكماء المحجوبين، ولا السّمع والبصر إلى العلم، ولا العلم إليهما كما هورأي الشّيخ المقتول شهاب الدّين ـ انتهى.

المطلقة الوجودية .

وملخّص القول: إن السمع والبصر من العلوم الزائدة على أصل العلم، وأنهما يغايران حقيقة العلم ويعتبران من الكمالات المطلقة للوجود، فلا بد من إثباتهما للحق المتعال الذي يعدّ مبدأً للوجود، ومصدراً لكمالاته .

مساوقة وحدة الوجود لجامعيته

وإن كان مقصودهم من إرجاع الإرادة والسمع والبصر إلى العلم، أو العلم إلى الإرادة والسمع والبصر، هو أن حيثية العلم والإرادة في الحق سبحانه حيثية واحدة، وأنه لا حيثيات مختلفة للبصر والسمع والعلم في الحق المتعالِ ، فهو كلام صحيح وموافق للبرهان، ولكنه لا وجه لاختصاص هذا الكلام بهذه الأوصاف؛ لأن جميع الأوصاف المتغايرة الكثيرة لذات الحق سبحانه، بل يكون مؤكداً وداعماً لها؛ لأننا بيّنّا بأن الوجود كلما كان أقرب إلى أفق الوحدة وأبعد من دائرة الكثرة كلما كان أجمع وأشمل تجاه الأسماء والصفات، إلى أن نبلغ مقام صرف الوجود، والحقيقة البسيطة الواجبة (جلّت عظمته وعظمت قدرته) الذي هو في منتهى الوحدة والبساطة، ومستجمعاً لجميع الكمالات، وجامعاً لجميع الأسماء والصفات، حيث تصدق جميع مفاهيم الكمال ومعاني الجلال والجمال على نحو الحقيقة ـ لا المجاز ـ عليه سبحانه، ويكون صدقها على الذات المقدس الحق، أولى وأجدر بكل معاني ومراتب الأحقية والأولوية من صدقها على غيره سبحانه.

وخلاصة البيان: أن الوحدة كلما كانت في الوجود أقوى وأتمّ، كلما كان صدق مفاهيم الكمال عليه أوفى، وعدد الأسماء والصفات فيه أوفر، وعلى العكس، كلما كان الموجود إلى الكثرات أقرب، كان صدق مفاهيم الكمال عليه أقل، وكان ما تصدق عليه من مفاهيم الكمال أوهى وأقرب

إلى المجاز دون الحقيقة، وكل ذلك من أجل أن الوحدة تساوق الوجود، وتعتبر من كمالات الموجود بما هو موجود، ومعنى مساوق الوحدة للوجود هو أن الوجود مع الوحدة وإن اختلفتا مفهوماً، ولكن حقيقة الوجود نفس حقيقة الوحدة في الخارج، كما أنه أينما كانت الكثرات كان هناك النقص والعدم والشرّ والضعف والفتور .

الحق تعالى صرف وجود وصرف وحدة

ولهذا كلما تهاوى الوجود في منحدر المراتب النازلة كانت الكثرات أكثر من جميع مراتب الوجود. وعليه يتنزه مقام الربوبية وساحته المقدسة (جلّ وعلا) التي تكون صرف الوجود، والذي هو صرف الوحدة والبساطة، من الكثرة والتركيب. وقد أشرنا سابقاً بأن الوجود مبدأ حقيقة الكمال، وينبوع الجلال والجمال. فصرف الوجود هو صرف الوحدة وصرف الكمال، وصرف الوحدة هو صرف الكمال أيضاً، وكلّما كانت الوحدة في أسمى مراتبها في الموجود كانت مفاهيم الأسماء والصفات والكمالات بأسرها صادقة عليه، وكان صدق مفهوم كل واحد منها عليه أولى وأحسن، وعلى العكس كل موجود يدنو من الكثرات أكثر يكون نقصه أكثر، وصدق مفاهيم الكمال والأسماء والصفات له أقل، وملاك الصدق وكيفيته أوهن .

فالحق المتعالِ يستجمع جميع الكمالات والأسماء والصفات، من دون رجوع إحداها إلى الأخرى، بل يصدق حقيقة كل من الكمالات والأسماء والصفات على الذات المقدس، فكل من سمعه سبحانه وبصره وإرادته وعلمه يشتمل على مداليله ومعانيه على نحو الحقيقة، ويصدق على الذات

(عزّ وجل) كل منها حقيقة من دون أن تستلزم كثرة في ذاته سبحانه بوجه من الوجوه، ((فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَالأَمْثَالُ الْعُلْيَا وَالْكِبْرِيَاءُ وَالآلاء))[1].

*****

١ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٥١ ـ ٦٥٤.

الإرادة

إرجاع الإرادة إلى العلم

واعلم أن كثيراً من الفلاسفة والكبار نتيجة الإهمال والغفلة عن بعض الحيثيات اختلفوا فيما بينهم، وأرجع كل منهم بعض الأسماء والصفات إلى البعض الآخر، حيث إن المعروف والمسلّم به عندهم تفسير إرادة الحق تعالى بعلمه سبحانه بالمصلحة والنظام الأتمّ، وإرجاع بعضهم السمع والبصر إلى العلم، وبعضهم الآخر أرجع العلم إلى السمع والبصر.

ولكن هذه الآراء والتوجهات مخالفة لما يستدعيه التحقيق، وناجمة عن إهمال الحيثيات[1]؛ لأنه إذا كان المقصود من إرجاع الإرادة إلى العلم بالمصلحة، أو إرجاع العلم إلى السمع أو السمع إلى العلم، هو أن لا إرادة للحق سبحانه ولا سمع له ولا بصر، وأن له سبحانه العلم، وأن إرادته وسمعه وبصره قد سمّيت بالعلم، فهذا باطل وَتَقوّلٌ فظيع على الحق سبحانه؛ لأنه

---

١ ـ أشار الإمام رحمه الله إلى هذا المطلب أيضاً في تعليقاته على الفصوص: ص ٦٣ ـ ٦٤، قال: الكلام له حقيقة أخرى غير العلم والإرادة والكراهة والرّضا فعند تكثير الأسماء واعتبار مقام الواحديّة والكثرة الأسمائيّة لا يرجع الصفات بعضها إلى بعض لا الإرادة إلى العلم بالنّظام كما هو المشهور بين الحكماء المحجوبين، ولا السّمع والبصر إلى العلم، ولا العلم إليهما كما هورأي الشّيخ المقتول شهاب الدّين ـ انتهى.

يستلزم أن يكون الحق المتعال مبدأ للوجود من دون أن تكون له إرادة واختيار .

مضافاً إلى ذلك: أن المقياس في باب اتصاف الحق سبحانه بالأوصاف الكمالية هو أن تلك الصفة لا بد وأن تثبت للموجود بما أنه موجود، حتى تكون الصفة كمالية، أي تكون الصفة نفس حقيقة الوجود، ومن كمالات أصل ذات الوجود، ولا ريب أن الإرادة من الصفات الكمالية للحقيقة المطلقة الوجودية .

وملخّص القول: إن السمع والبصر من العلوم الزائدة على أصل العلم، وأنهما يغايران حقيقة العلم ويعتبران من الكمالات المطلقة للوجود، فلا بد من إثباتهما للحق المتعال الذي يعدّ مبدأً للوجود، ومصدراً لكمالاته .

الإرادة صفة كمالية لحقيقة الوجود

وإن كان مقصودهم من إرجاع الإرادة والسمع والبصر إلى العلم، أو العلم إلى الإرادة والسمع والبصر، هو أن حيثية العلم والإرادة في الحق سبحانه حيثية واحدة، وأنه لا حيثيات مختلفة للبصر والسمع والعلم في الحق المتعال ، فهو كلام صحيح وموافق للبرهان، ولكنه لا وجه لاختصاص هذا الكلام بهذه الأوصاف؛ لأن جميع الأوصاف المتغايرة الكثيرة لذات الحق سبحانه، بل يكون مؤكداً وداعماً لها؛ لأننا بيّنّا بأن الوجود كلما كان أقرب إلى أفق الوحدة وأبعد من دائرة الكثرة كلما كان أجمع وأشمل تجاه الأسماء والصفات، إلى أن نبلغ مقام صرف الوجود، والحقيقة البسيطة الواجبة (جلّت عظمته وعظمت قدرته) الذي هو في منتهى الوحدة والبساطة، ومستجمعاً لجميع الكمالات، وجامعاً لجميع الأسماء والصفات، حيث تصدق جميع مفاهيم الكمال ومعاني الجلال والجمال على نحو الحقيقة ـ لا

المجاز ـ عليه سبحانه، ويكون صدقها على الذات المقدس الحق، أولى وأجدر بكل معاني ومراتب الأحقية والأولوية من صدقها على غيره سبحانه.

وخلاصة البيان: أن الوحدة كلما كانت في الوجود أقوى وأتمّ، كلما كان صدق مفاهيم الكمال عليه أوفى، وعدد الأسماء والصفات فيه أوفر، وعلى العكس، كلما كان الموجود إلى الكثرات أقرب، كان صدق مفاهيم الكمال عليه أقل، وكان ما تصدق عليه من مفاهيم الكمال أوهى وأقرب إلى المجاز دون الحقيقة، وكل ذلك من أجل أن الوحدة تساوق الوجود، وتعتبر من كمالات الموجود بما هو موجود، ومعنى مساوق الوحدة للوجود هو أن الوجود مع الوحدة وإن اختلفتا مفهوماً، ولكن حقيقة الوجود نفس حقيقة الوحدة في الخارج، كما أنه أينما كانت الكثرات كان هناك النقص والعدم والشرّ والضعف والفتور.

ولهذا كلما تهاوى الوجود في منحدر المراتب النازلة كانت الكثرات أكثر من جميع مراتب الوجود. وعليه يتنزه مقام الربوبية وساحته المقدسة (جلّ وعلا) التي تكون صرف الوجود، والذي هو صرف الوحدة والبساطة، من الكثرة والتركيب. وقد أشرنا سابقاً بأن الوجود مبدأ حقيقة الكمال، وينبوع الجلال والجمال. فصرف الوجود هو صرف الوحدة وصرف الكمال، وصرف الوحدة هو صرف الكمال أيضاً، وكلّما كانت الوحدة في أسمى مراتبها في الموجود كانت مفاهيم الأسماء والصفات والكمالات بأسرها صادقة عليه، وكان صدق مفهوم كل واحد منها عليه أولى وأحسن، وعلى العكس كل موجود يدنو من الكثرات أكثر يكون نقصه أكثر، وصدق مفاهيم الكمال والأسماء والصفات له أقل، وملاك الصدق وكيفيته أوهن.

فالحق المتعالِ يستجمع جميع الكمالات والأسماء والصفات، من دون

رجوع إحداها إلى الأخرى، بل يصدق حقيقة كل من الكمالات والأسماء والصفات على الذات المقدس، فكل من سمعه سبحانه وبصره وإرادته وعلمه يشتمل على مداليله ومعانيه على نحو الحقيقة، ويصدق على الذات (عزّ وجل) كل منها حقيقة من دون أن تستلزم كثرة في ذاته سبحانه بوجه من الوجوه، ((فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَالأَمْثَالُ الْعُلْيَا وَالْكِبْرِيَاءُ وَالآلاءُ))[1].

*****

عينية المشيئة مع الإرادة في مقام الظهور

قد تحقق ممّا سلف أنّ المشيئة هي ظهور حقيقة الوجود وإطلاقها، وسريانها وبسط نورها، وسعة رحمتها، وأنّها بعينها إرادتها في مقام الظهور والتجلي، كما قد تحقق أنّ مراتب التعيّنات، من العقول المقدّسين والملائكة المقرّبين إلى القوى الطبيعية والملائكة الأرضية المدبّرة، كلّها من مراتب المشيئة ،وحدود الإرادة في مقام التجلي والفعل .

وهذا لا ينافي لأن تكون لله تعالى إرادة هي عين ذاته المقدسة وهي صفة قديمة، والإرادة في مقام الفعل باعتبار التعيّنات حادثة زائلة، وإن كانت بمقام إطلاقها أيضاً قديمة، لاتحاد الظاهر والمظهر ،وبهذا تنحل العقدة عما روي عن أئمتنا المعصومين (عليهم صلوات الله رب العالمين) من أن الإرادة حادثة ومن صفات الفعل لا من صفات الذات .

---

١ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٥١ ـ ٦٥٤.

الإرادة الذاتية والإرادة الفعلية

فمن طريق الشيخ الأجل محمد بن يعقوب الكليني في (الكافي) بإسناده، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: لم يزل الله تعالى مريداً؟ قال: «**إن المريد لا يكون إلاّ المراد معه، لم يزل الله قادراً عالماً ثم أراد**»[١].

وفيه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**المشيئة محدثة**»[٢].

ومن المستبين أن المراد بهذه الإرادة والمشيئة هي الإرادة في مقام الظهور والفعل، كما يشهد به قوله في رواية أخرى: «**خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة**»[٣].

وفي أخرى عن أبي الحسن عليه السلام : «**الإرادة من الخلق الضمير وما يبدأ لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله فإرادته أحداثه**»[٤].

فكما أن العلم له مراتب، منها مفهوم مصدري، ومنها عرض، ومنها جوهر، ومنها واجب قائم بذاته موجود لذاته، كذلك الإرادة .

وأما تخصيص المشيئة بأنها محدثة ومن صفات الفعل، وتخصيص العلم والقدرة بأنهما قديمتان ومن صفات الذات- مع أنهما من واد واحد، بعض المراتب منها محدثة وبعضها قديمة- فباعتبار فهم السائل والمخاطب، فإن السؤال في العلم والقدرة عن الصفة الذاتية لتوجه الأذهان إليها فيهما ، بخلاف الإرادة، فإن السؤال عن المشيئة المتعلقة

---

١ ـ الكافي: ج١ ص ١٠٩ كتاب (التوحيد) باب (الإرادة أنّها من صفات الفعل...) ح ١.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١١٩ ، ح ٧.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ١١٠ ، ح ٤.

٤ ـ المصدر نفسه، ص ١٠٩ ، ح ٣.

بالأشياء الخارجية والجواب على مقدار فهم المخاطب ومقام عرفانه[١].

*****

الإرادة صفة الفعل أم الذات؟

وما قرع سمعك من بعض أصحاب الحديث، واغتراراً بظواهر بعض الأحاديث، من غير الغور إلى مغزاها، من كون إرادته تعالى حادثة مع الفعل ومن صفات الفعل، مما يدفعه البرهان المتين جلّ جنابه تعالى أن يكون في ذاته خلواً، عن الإرادة التي هي من صفات الكمال للموجودات، بما أنه موجود وكونه كالطبائع في فعله الصادر من ذاته، للزوم التركيب في ذاته، وتصور ما هو الأكمل منه تعالى قدسه.

شبهة عينية الإرادة والعلم

[و] ربما يقال: إنّ إرادته تعالى لا يمكن أن تكون عين علمه تعالى، فإنه يعلم كل شيء، ولا يريد شراً ولا ظلماً، ولا شيئاً من القبائح، فعله متعلق بكل شيء دون إرادته، فعلمه غير إرادته، وعلمه عين ذاته فيجب أن تكون إرادته غير ذاته، فهو مريد لا بإرادة ذاتية، وعالم يعلم ذاتي.

جواب الفلاسفة على الشبهة

فيدفع بما في مسفورات أئمة الفلسفة بأن إفاضة الخيرات غير منافية لذات الجواد المطلق، بل اختيارها لازم ذاته، وكون إفاضة الخيرات مرضياً لها بحسب ذاته هو معنى إرادته، ووزان الإرادة المتعلقة بالخيرات بالإضافة إلى العلم وزان السمع والبصر، فإنهما عين ذاته تعالى، مع أنهما متعلقان

---

١ ـ شرح دعاء السحر: ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

بالمسموعات والمبصرات، فذاته تعالى علم بكل معلوم، وسمع بكل مسموع، وبصر بكل مبصر، وكذلك الإرادة الحقة مع كونها متعلقة بالخيرات عين ذاته .

جواب الإمام رحمه الله على الإشكال

ولنا مسلك آخر في دفعه نشير إليه إجمالاً، والتفصيل ـ كالبرهان عليه ـ موكول إلى محله وهو: أن العلم الذي هو عين ذاته تعالى وهو كشف تفصيلي ، في عين البساطة حقيقته حقيقة الوجود الصرف الجامع لكل وجود، بنحو الوحدة والكشف التام المتعلق بتبع كشفه عن الأشياء، إنما هو كشف الوجود بما هو وجود بالذات .

وجهات الشرور والنقائص ـ الراجعة إلى الأعدام ـ لا يمكن أن يتعلق بذاتها العلم بالذات؛ لنقص فيها لا في العلم، وإنما يتعلق العلم بها بوجه على جهة التبعية وبالعرض، كما أن الإرادة أيضاً متعلقة بها كذلك، فوزان الإرادة بعينها وزان العلم في التعلق الذاتي والعرضي .

فما قيل من أن العلم يتعلق بكل شيء دون الإرادة غير تام ، بل كلما يتعلق به العلم بالذات تتعلق به الإرادة كذلك، وكلما يتعلق به بالعرض تتعلق هي أيضاً به بالعرض .

الإرادة من صفات الذات

فتحصل مما ذكر: أن الإرادة فيه تعالى من صفات الذات .

نعم ، هذه الإرادة المتصرمة المتجددة التي لنا منفية عنه تعالى ،كما أن سائر الأوصاف بحدودها الإمكانية منفية عنه ، وللأخبار الواردة في المقام

الموهمة خلاف ما ذكرنا توجيه لطيف لا يسع المقام ذلك[١].

*****

سبب وكيفية تعلق إرادة الله تعالى بالأشياء

ولا يلزم مما ذكرنا أن يكون فعله لا لغرض وغاية فيكون عبثاً؛ لأن الغاية في فعله- وهو النظام الأتم التابع للنظام الرباني- هو ذاته تعالى، والفاعل والغاية فيه تعالى واحد لا يمكن اختلافهما، لا بمعنى كونه تعالى تحت تأثير ذاته في فعله فإنه أيضاً مستحيل الوجود، بل بمعنى أن حب ذاته مستلزم لحب آثاره استجراراً وتبعاً، لا استقلال واستبداد، فعلمه بذاته علم بما عداه في مرتبة ذاته، وعلة لعلمه بما عداه في مرآة التفصيل وحبه بذاته كذلك، وإرادته ذاته المتعلقة بالأشياء على وجه منزّه عن وصمة التغيّر والتصرّم لأجل محبوبية ذاته، وكونها مرضية، لا محبوبية الأشياء أو كونها مرضية استقلالاً، وإلى ذلك إشارة الحديث القدسي المعروف: «**كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف**»[٢] فحب ظهور الذات ومعروفيتها حب الذات لا الأشياء.

وليعلم أن إيحاء الوحي، وإنزال الكتب، وإرسال الرسل جزء من النظام الأتم الكياني التابع للنظام الأجمل الرباني، وكيفية تعلق الإرادة بها كيفية تعلقها بالنظام الكياني بنحو التبعية والاستجرار للنظام الرباني أي حضرة الأسماء والصفات، وهي الكنز المخفي المحبوب الذات، والمحب والمحبوب والحب عين الذات[٣].

---

١ ـ الطلب والإرادة: ١٦ ـ ١٨.

٢ ـ بحار الأنوار: ج٨٧ ص ٣٤٤ ح ٦ وأيضاً ص ٣٣٩ ح ١٩.

٣ ـ الطلب والإرادة: ٢٥ ـ ٢٦.

عينية الإرادة مع الذات، ونفي موجبية الحق تعالى للأفعال

إذا قلنا بالأصل الشريف (أصالة الوجود) فلأن البرهان يضطر العقل للإيمان به، وأن جميع الأسماء والصفات مصداقاً هي عين الواحد وحقيقة واحدة، ولا يوجد شيء سوى هوية بسيطة، فكل ما يصدر منه يصدر من ذاته؛ لأن الإرادة عين الذات وتمام الإرادة هو تمام الذات، إذاً فكل شيء يصدر بالإرادة فهو يصدر من تمام الذات، وما يصدر من تمام الذات هو من لوازم الذات، واللاّزم عين المراد، والمراد عين اللاّزم، واللزوم بين الذات والمراد شديد بحد ليس هناك لزوم متصور أشد منه؛ لأن المراد من لوازم الإرادة، والإرادة أيضاً عين تمام الذات .

إذاً المراد عين لازم الذات لا أن الذات شيء والإرادة شيء آخر أيضاً؛ حتى لا يكون لازم الإرادة عين لازم الذات . ولا توجد هكذا شدة لزومٍ بين أي لازمٍ وملزوم؛ لأن في الأربعة والزوجية مقام ذات الأربعة بما هي ذات غير الزوجية، بل هي شيء ثبت له الزوجية، أما الصادر عن الإرادة فهو عين تجلّيه، والإرادة أيضاً هي عين كنهه.

إذاً فالمراد هو عين تجلي وظهور أو مشهد الذات، ويستحيل أن لا يكون تجلي الذات الأبدية والسرمدية أبدياً ويمكن طرو العدم عليه. إذاً فجميع اللوازم ثابتة بثبات الملزوم، ولأن الملزوم؛ أزلي، فاللازم أيضاً هو لازم الموجود الأزلي، وتخلل العدم بين اللازم والملزوم غير ممكن ومحال.

واستغلّ المتكلمون قول الحكماء هذا فقالوا: على هذا الأساس يلزم أن المبدأ فاعل مُوجَبٌ[1]، والحال أن هذا التوهم فاسد جداً؛ لأنه إذا لم يكن الفعل صادراً عن إرادة فمعنى ذلك كون الفاعل مُوجَباً، ولكن إذا صدر عن

---

١ ـ شرح المواقف: ج ٣ ص ١٧٨ ـ ١٧٩ ، شرح المقاصد: ج٢ ص ١٠ ـ ١١ .

علمٍ وإرادة ـ وإن كان العلم والإرادة أزليان ـ فليس الفاعل مُوجباً في إيجاد المراد، وبناءً على أصالة الوجود فلأن الإرادة والعلم عين الذات، إذاً فكل ما يصدر من الذات فصدوره عن علم وإرادة[١].

*****

أزلية الإرادة وحدوث العلم

مسألة مهمة كانت محط أنظار الفلاسفة، ومن المباحث التي كانت محط أنظار الحكماء، وهي: مسألة (ربط الحادث بالقديم)[٢] حيث إننا إذا ربطنا هذه الوجودات الحادثة بالمبدأ القديم، الذي هو العلة التامة للموجودات، بأي نحو كان فلا محالة أننا نرتكب خلاف الضرورة أو خلاف البرهان العلمي، ولأننا إن قلنا: إن هذه الأشياء التي نراها لم تكن موجودة قبل عدة سنوات ثم بعد ذلك وجدت، هي قديمة، فهذا خلاف الضرورة. وإذا قلنا: إن إرادة الحق تعالى حادثة فقد رفعنا اليد عن ذلك الأصل القوي في التوحيد وهو أنه تعالى ذات مقدسة قديمة، وأوصافه الذاتية هي عين ذاته المقدسة؛ لأن هذه الأوصاف من حيث هي منتزعة من حيثيات ذاته، وأن أصل الذات قديم.

إذاً فهذه الأوصاف التي انتزعت من حيثية من حيثيات الذات ستبقى أزلية. وإذا قلنا بأن انفكاك المعلول عن العلة التامة جائز فهذا خلاف البرهان، وإذا قلنا بالوسائط، وقلنا ـ مثلاً ـ: إن علة هذه الحوادث اليومية هو غير الله تعالى فقد أشركنا؛ لأن الفاعلية الحقيقية مختصة بذات واجب

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج ٢ ص ٥٥٦ ـ ٥٥٧.

٢ ـ انظر: الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ٦٨ ـ ١٢٨، رسائل الملا صدرا (رسالة الحدوث): ص ٥١، القبسات: ص ٣٠٣.

الوجود وفيض الوجود حقه المطلق، والباقون هم فقراء خزانة فيضه . وإن بعض محدّثينا[١] أراح نفسه فقال بحدوث إرادة الله تعالى؛ لأنه نظر نظرة سطحية لظاهر أخبار الكافي التي ظاهرها أن إرادة الله تعالى حادثة[٢].

لذا فقد حملوا هذه الأخبار على المعنى الظاهري العامي القشري، ولكن الرواية لم تقع في يد أهلها كي يفهموا أصل معناها. طبعاً لم يكن في زمان الأئمة عليهم السلام أولئك الأشخاص الذين يستنتجون المعارف الحقة، ولكن كانوا يسألون الأئمة عليهم السلام وهم بدورهم كانوا يجيبوهم بمقدار فهمهم وبما يدركونه؛ حتى لا يلحدون، ولكن في ضمن أصل السؤال كانوا يوصلون المطالب والحق فيها حتى يفهمها مَن سيأتي من أولي الألباب والاستعداد.

لقد كان قليل من بين أولئك المحيطون بالأئمة مَن هم أهل الأسرار، بحيث أدركوا حقيقة المطالب والأسرار وفهموها، وأخذوها معهم، ولكن ما بقي من تلك الأسرار هو جملة منها؛ لأن أكثرهم كانوا يأتون عدة أيام - بعد رعي الإبل وعند الفراغ- ويتعلمون عدة أحاديث ثم يذهبون وينقلونها، في حين أنه لم يكن من اللازم أن يكون ناقل الحديث يعرف أصل معنى ما سمعه من الإمام، إنه ليس بالضرورة أن يكون من يقرأ لك آية يعرف معناها أكثر منك.

إذاً لابد من ملاحظة بطون الأخبار، وإذا كانت الظواهر في مقابل أصلٍ من الأصول الأساسية - ولو كانت هي أحاديث الكافي من أوله إلى آخره - فإننا نذكرها كي لا يثبت للذات الإلهية المقدسة إمكان، ولا ترتسم صورة البطلان وغبار الضعف والارتخاء على جبين الفروع تبعاً للأصول، لذا يجب

---

١ - مرآة العقول: ج٢ ص ٢٣ ، بحار الأنوار: ج٤ ص ١٤٤ .

٢ - الكافي: ج١ ص ١٠٩ - ١١٠ كتاب (التوحيد) باب (الإرادة أنها من صفات الفعل) .

أن يُترك كلام المحدثين هذا ولا يجوز أن نقيس إرادة الله بإرادتنا، إذ إننا جسم مركب من هيولى وصور، فإن الإرادة المجردة قائمة بذاتها من البداية.

طبعاً نحن إذ نعتبر أن إرادة الحق أزلية فليس ذلك من باب المجاملة وعدم التأدب بأن نتجرأ على ساحته المقدسة من دون قصد، وأن نثبت له صفة نقص، فمثل هذه المجاملات العارية عن الحقيقة إنما هي مجاملة بيننا، بل إننا أثبتنا بالبرهان العلمي أن الإرادة المجردة أزلية.

وأراد المعتزلة أيضاً إراحة أنفسهم بقبول كلام عامّي وقالوا: أي شيء يُخلق في برهة من الزمن هو حادث ومخلوق، وذلك بمقتضى المصلحة[1].

الخلاصة: ففي المكان الذي يوجد به برهان علمي وعقلي لا يمكن الركون إلى هذا الكلام، كما لا يمكن القول بالتوسط بأن كان معلول الحق تعالى واحداً منذ الأزل، وبعد ذلك خلق هذا المعلول معلولاً آخر، وهكذا حتى النهاية؛ لأننا سننقل الكلام إلى المعلول الأول، فهل أنه كان علة تامة للمعلول الثاني أم لا؟ فإن كان علة تامة فلا يمكن الانفكاك الزماني للمعلول عن العلة التامة، وفي صورة كان المعلول الأول هو العقل الأول فهو مجرد وإرادته بوجوده الأول، وليس كالمركبات التي تكون الإرادة بها حادثة.

إذاً لابد أن نفكر في حل لربط هذه الحوادث بالقدم، أو العلة التامة لكافّة الموجودات حتى لا نخالف البراهين العقلية، ولا يجد الإمكان طريقاً للذات المقدسة، لذا نقول: لا يخفى أن في السلسلة النزولية وإرادة الحق الأزلية يتكون خط طولي من الموجودات في تمام المراتب النزولية

---

١ ـ شرح الإشارات: ج ٣ ص ١٣٠ ـ ١٣١، الأسفار: ج٦ ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

للوجود، وتكون فيه الهيولى آخر منزل الوجود، ومقبض الفيض الذي هو آخر مرتبة ظل الوصول الكامل.

ولفهم هذا المعنى: مثلاً لنفرض أن هذه الشمس بها نور من ذاتها وأنها منبع فيض الأنوار النزولية، ومن ذلك المصدر يشرق النور. وطبعاً ينبسط الفيض على الإطلاق وبحر الأنوار المتراكمة بشكل غير محدود، ولكن عندما يصل إلى عالم الطبيعة يتحدد في هذا العالم بالعرض بحدود القالب وبواسطة حدود الأمكنة يتحدد بالتربيع والتثليث، وهذه الحدود العارضة عليه تهيئ له حيث عدمٍ ونقصٍ، في حين أنه في أصل الفيض من المبدأ لم يكن به نقص.

وكذلك الأنوار الوجودية، التي هي منبع الفيض على الإطلاق، تنبسط على تمام أعماق السلسلة، وفي كل منزل تبتلي بماهية، فيعتريه نقص من جهة الماهية، فيحدد أصل الوجود حدّ، فيكون في آخر مرتبةٍ وآخر منزلٍ صرفُ القوة والاستعداد، ويقيّد في قوالب وماهيات ناقصة فيحجب وجود النور، لذا يضعف نور الوجود أكثر فلا يصل إلى الكمال ما لم تَطو هذه الفقدانات.

هذا ما وُضع في بناء السير التكاملي حتى تضمحل بالتدرج هذه الجهات العدمية، وعلى هذا فالفيض كان قديماً والنور والإشراق الذي هو معلول ذلك المنبع النوري القديم الأزلي هو أزلي، غايته أن في هذه الوجودات الحادثة التي نراها والترقي والتكامل الأطفالي الذي كان في أول الوجود لم تكن مستعدة لقبول الفيض الكامل، وبعد ذلك أصبحت قابلة لكسب الفيض الكامل تحت تربية الاسم المبارك (معلّم لا يُعلّم) والاسم المبارك (ربّ) ـ كما في سورة الحمد والذي أشير إليه في قوله ﴿الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ـ لذا فإنه قطع منزلاً من المرتبة العنصرية إلى المرتبة الجمادية ومن هناك إلى

المبدأ، ويحصل له استعداد الفيض النباتي ثم الحيواني والإنساني حتى يصل إلى ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ وإلى هذا المعنى أشار الحكيم صاحب المعنوي، وقال:

از جمادى مُردم ونامى شدم وز نما مُردم ز حيوان سر زدم[1]

والبحث هنا عن ما هو مرجع حدوث العالم في ما لا يزال؟ وكان البحث في ربط الحادث بالقديم، ولذا نرجع مرة أخرى لذلك البحث فنقول: يجب تحليل هذا المعنى وأنه كيف للشيء المتغير أن يكون معلولاً للشيء القديم الذي لا يتغير؟ مثلاً: الشيء الذي كان في وجوده بشكل مّا وبعد ذلك تغير، وفي زمان التغير كان معلولاً لعلة سابقة أولية، كيف لم يحدث تغيير في العلة بينما حدث التغيير في المعلول؟ مع أن العلة قديمة أزلية ومن حيث الذات والإرادة والعلم لم تتغير، والعلم والإرادة هي عين ذاته، وذاته عين إرادته، وذاته لا تتغير، فكيف يمكن أن يحصل تغيير في المعلول؟ فهل يحصل تغيير في إرادته؟ تعالى الله عن ذلك.

مرجع الحدوث في نظر المتكلمين

في هذا المقام يقع البحث في أنه بناءً على قول المتكلمين أن هذه الكرة المسمطة حادثة[2]، فيلزم أن تكون في برهة ممتدة وزمان موهوم طويل[3] من الأول غير المتناهي الذي لا أول له (كان الله ولا غير)، وبعد هذه المرحلة الموهومة الممتدة غير المتناهية حيث (لا أول لأوله) فهذه الكرة

---

١ ـ البيت لجلال الدين الرومي، مثنوى معنوى: ص ٥٧٦، دفتر ٣، بيت ٣٩٠١.

ومعناه: تخطيت من مرحلة الجمادية إلى مرحلة النباتية، ومنها انتقلت إلى مرحلة الحيوانية.

٢ ـ كشف المراد: ص ١٧٠ ـ ١٧٥.

٣ ـ نقد المحصل: ص ١٢٢، شرح المواقف: ج٥ ص ٩٥ ـ ٩٦.

الكرة التي هي السطح المحدث لفلك الأفلاك، وقشر فوق ذلك الفلك الأطلس، ونواتها ومركزها عالم التراب هذا[١] تكون حادثاً.

والسؤال الآن: لماذا أصبح هذا الحادث الموهوم بعد تلك المرحلة حادثاً؟ وما هو المرجّح لأن ينتزع هذا المعلول من العلة حتى يكون في هذا الوقت المخصوص موجوداً؟ مع أن الأوصاف الذاتية هي عين الذات والإرادة من أوصاف الذات، إذاً فالإرادة الأزلية علّة العالم، ولكن المعلول يوجد فيما بعد؟

لا يخفى أن القول بعدم انفكاك معلول الحق عن الحق تعالى لا يلزم منه أن يكون الحق مُوجَباً، كما أن بعض المتكلمين- الذين لم يدرسوا جيداً- عندما يواجهون عبارات الحكماء الذين قالوا: إن الله تعالى فاعل موجِب - بكسر الجيم - وأن المعلول كان معه في الأزل وقعوا في مشكلة وحرّفوا الكلمة فقرؤوها موجَب - بفتح الجيم - وقالوا: إن الحكماء قائلون بأن الله فاعل موجب - بفتح الجيم -[٢].

ولأنه بهذا المعنى - أي عدم انفكاك المعلول عن الحق تعالى - فحجر الوهم تدق على قلوب الضعفاء، ولذا نقول: أهناك شيء غير العلم والإرادة والقدرة لازم في اختيار الفاعل؟ لا، بل إنه إذا نتج الفعل عن القدرة والعلم والإرادة، كان هذا الفعل اختيارياً وصاحبه فاعل مختار، ونقول أيضاً: إذا كان هذا الوجود أزلياً وأبدياً وحالياً وموجوداً آخر كان بعده بسنين عديدة، فهل أنه لا يصدق الموجود على ذلك الذي كان أزلياً وسيكون أبدياً، ولكن

---

١ - مثنوى معنوى: ص ٥٧٦.

٢ - انظر: نقد المحصل: ص ١٢٤ - ١٢٥، شرح المواقف: ج٣ ص ١٧٩، شرح المقاصد: ج٢ ص ١٠ - ١١.

يصدق على ذلك الذي كان له عدّة سنوات فقط؟

وإذا كان شخص لا يعلم ولا يدرس ولم يدرس عند أستاذ ولكن انكشف له أسرار الكائنات أزلاً، وفي مقابله شخص قد درس عشر سنين، فبعد أن كان جاهلاً أصبح عالماً، فهل يصدق العالم على ذلك الذي كان جاهلاً أولاً ولا يصدق على ذلك الذي كان من البداية عالماً؟ حاشا وكلاّ، بل إن قِدَمَ علمه يؤكّد عالميته . وهكذا القدرة، فإذا كان الوجود وترك الشيء بيد الإنسان فهو قادر على ذلك الشيء، وأما إذا كان شخص قادراً من الأزل ولا تزال قوّته وقدرته مستحكمة ولم يطرأ عليه عجز، ألا يصدق عليه قادر؟ حاشا وكلاّ، بل قِدَم القدرة تؤكد قادريته، وكذلك الإرادة القديمة تؤكد مريدية ذي الإرادة، إذاً فالإرادة قديمة والقدرة قديمة والعلم قديم، على هذا- وبحكم هذه المقدمات- فلابد أن المعلول أزلي بدون أن يلزم من ذلك مُوجَبيّته واضطرار في الفاعل .

إذاً فمعنى القدرة الذي هو «لو شاء ولو شاء ترك»[1] لا يختلف عن ذلك المتقدم؛ لأن صدق القضية الشرطية يتلائم مع امتناع الطرف الآخر ووجوب الطرفين وإمكانهما. طبعاً نحن أيضاً نقول: إن خلق العالم كان مقدوراً لله تعالى، يعني (لو شاء فعل ولو شاء ترك، إلا أنه شاء) وهذا معنى أن الله تعالى مريد وأراد، وحيث إن الإرادة عين الذات لذا (شاء وأراد أزلاً) فبناءً عليه يستحيل كون المعلول غير أزلي، إذاً فالمعلول أزلاً واجبي التحقق.

والحاصل: خلق الله أزلاً بقدرته الأزلية الأبدية، وبإرادته القديمة القوية الأزلية، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ولكن الله شاء أزلاً فكان أزلاً، ويستحيل أن لا يكون أزلاً وهو شاء أزلاً، وأراد أولاً بلا أول، إذاً اندفع

---

١ ـ شرح المواقف: ج٨ ص ٤٩، الأسفار: ج٦ ص ٣٠٧.

التوهم[١].

*****

الجمع بين الإرادة الأزلية واختيار الإنسان

ومن الإشكالات[٢]: أن نظام الكيان بقضه وقضيضه تابع إرادة الله تعالى وقضائه، وتنتهي سلسلة الوجود في الغيب والشهود إلى إرادة أزلية واجبة بالذات لا يمكن تخلف المراد عنها، فيجب صدور ما صدر من العبد بالقضاء السابق الإلهي والإرادة الأزلية، فيكون مضطرّاً في أفعال في صورة المختار، وبه يرجع مغزى قول من يقول: إن علمه تعالى بالنظام الأتم مبدأ له، فإنه تعالى فاعل بالعناية والتجلي، فنفس تعلق علمه مبدأ لمعلوماته وهي تابعة لعلمه لا العكس، كما في العلوم الانفعالية، بل العلم والإرادة والقدرة فيه (تعالى وشأنه) متحققات بحقيقة واحدة بسيطة، والوجود الصرف صرف كل كمال، وليست القدرة فيه تعالى كقدرة الإنسان تستوي نسبتها إلى الفعل والترك؛ لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع، واستواء النسبة جهة إمكانية يستحيل تحققها في ذاته البسيطة الواجبة، بل قدرتها أحدية التحقق كإرادته، وهما عين النظام الأتم، فالنظام الكياني تابع لعلمه العنائي، وبما قررنا يدفع ما قد يقال: أن العلم تابع للمعلوم ولا يمكن أن يكون علة له، فإن ذلك شأن العلوم الانفعالية لا مثل علمه تعالى الذي هو فعلي وفعل محض.

والتحقيق في الجواب عن الشبهة ما أسلفنا في تحقيق الأمر بين الأمرين

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج ١ ص ١٢٦ ـ ١٣٢.

٢ ـ الأسفار الأربعة: ج٦ ص ٣٨٤ ـ ٣٨٩ ـ القبسات (مير داماد): ص ٤٧١ ـ ٤٧٢.

ونزيدك بياناً:

إن علمه وإرادته تعلّقا بالنظام الكوني على الترتيب العلّي والمعلولي، ولم يتعلّقا بالعلة في عرض معلوله وبالمعلول وسط حتى يقال: (الفاعل مضطر في فعله، فأول ما خلق الله تعالى هو حقيقة بسيطة روحانية بوحدتها كل كمال وجمال وجفّ القلم بما هو كائن)[١] وتم القضاء الإلهي بوجود، ومع ذلك لمّا كان نظام الوجود فانياً في ذاته ذاتاً وصفةً وفعلاً يكون كل يوم هو في شأن.

الجواب على شبهة في باب إرادة الحق تعالى

فحقيقة العقل المجرد والروحانية البسيطة المعبّر عنها بنور نبينا صلى الله عليه وآله وسلم[٢]، والملك الروحاني صادر منه تعالى بلا وسط[٣] هي بما أنها صرف التعليق والربط ببارئة تعالى شأنه تعلّقا، لا يشبه التعلّقات المتصورة، وربطاً لا يماثل الروابط المعقولة، يكون ما صدر منها صدر منه تعالى بنسبة واحدة؛ لعدم البينونة - العزلة - بينه تعالى وبين شيء؛ لكونه تعالى صرف الوجود من غير ماهية، وهي مناط البينونة - العزلة - وسائر الموجودات و العلل المعانقة لها لم تكن مع معاليلها بهذه المثابة، فالحقيقة العقلية ظهور مشيئة وإرادته، كما أن الطبيعة يد الله المبسوطة «خمّرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً»[٤].

فمن عرف كيفية ربط الموجودات على ترتيب سببي ومسببي إليه تعالى

---

١ ـ المسند (ابن حنبل): ج٢ ص ١٩٧، مجمع الزوائد: ج٧ ص ١٨٩.

٢ ـ عوالي اللئالي (ابن أبي جمهور الأحسائي رحمه الله): ج٤ ص ١٤٠، بحار الأنوار: ج١٥ ص ٢٨ ح ٢٨ و٤٨ وأيضاً ج٤٥ ص ١٩٩ ح ١٤٥.

٣ ـ الكافي: ج١ ص ٢١ كتاب (العقل والجهل) ح ١٤.

٤ ـ عوالي اللئالي: ج٤ ص ٩٨ و ١٣٨.

يعرف أنها - مع كونها ظهوره تعالى - تكون ذات آثار خاصة، فيكون الإنسان- مع كونه فاعلاً- مختار ظل الفاعل المختار وفاعلية تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾[١].

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: إن تعلق إرادته تعالى بالنظام الأتم لا ينافي كون الإنسان فاعلاً مختاراً، كما إن كون علمه العنائي منشأ للنظام الكياني لا ينافيه بل يؤكّده هذا[٢].

*****

الرابطة بين الوجوب والاختيار في الحق تعالى

(والتحقيق: أن كَون الحق تعالى مُختاراً من حيث ذاته ـ الغنيّة عن العالمين ـ لا ينافي الوجوب من حيث صفاته من حكمته وإرادته كمال الجلاء والاستجلاء).

قوله: (والتحقيق أنّ كون الحق تعالى مختاراً...).

أقول: هذا خلاف التحقيق جدّاً، وإن صدّقه أستاذ مشايخنا العارف الجليل الميرزا هاشم (قدّس الله أسرارهم).

أمّا أوّلاً: فلأنّ المراد من الحقّ- من حيث ذاته الغنية- إن كان مرتبة الذّات من حيث هي فهي لا تتصف بصفة أصلاً، حتى الأسماء الذّاتية كما هو محقّق عند أصحاب المدارج، وإن كان المراد مرتبة الأحدية فهي وإن اتصفت بالأسماء الذاتية كما هو معلوم عند أرباب المعارج، مع أنّ الوجوب إن كان منافياً للاختيار فإثباته للحق من حيث مرتبة الواحدية بل مرتبة

---

١ ـ سورة الإنسان، الآية ٣٠، و سورة التكوير، الآية ٢٩.

٢ ـ الطلب والإرادة: ٦٣ ـ ٦٥.

الظهور والفيض المقدس باطل فاسد، مع أنّ هذا تعطيل وإيجاب باطل مختلطاً، مع أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كان الله ولم يكن معه شيء»[١] لا يتوقف على هذا، فإنّ الأشياء غير كائن مع الحقّ حتى في مرتبة الظهور، وإن كان الحقّ مع كل شيء، والحقّ أنّ هذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يؤكّده، بل الاختيار الغير الواجب ليس اختياراً عند التحقيق، وليس ها هنا محل البسط والتفصيل[٢].

*****

البداء والتغيير في الإرادة الإلهية

يقول الكاتب: ورد في الكافي بسند صحيح أن الله عيّن قيام القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف في سنة سبعين للهجرة، لكن لما قتل الناس الإمام الحسين عليه السلام غضب الله على أهل الأرض وأخّره إلى سنة ١٤٠ للهجرة، لكن لما أذاعوا الأمر أجّل الله الموعد إلى أجل لم يسمّه لنا. وفي رواية أخرى أن الإمام الصادق عليه السلام نصّب إسماعيل إماماً بعده لكن لما أتى إسماعيل بعملٍ ما عزله وجعل الإمامة في ابنه موسى، ولما سُئل عن ذلك قال: «قد بدا لله في إسماعيل»[٣]. فإذا كان الأمر كذلك فيمكن لكل شخص أن يدّعي الألوهية.

لقد كانت مسألة البداء ولسنين طويلة مثار جدل بين السنّة والشيعة، وهي من مسائل الفلسفة التي قيلت فيها الكلمات وجرت المحاورات... .

فنحن نبحث في هذا المطلب بمقدار ما يناسب هذه الأوراق، ونوكل

---

١ ـ علم اليقين: ج١ ص ٧١، بحار الأنوار: ج٥٧ ص ٢٣٤.

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

٣ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما بدا لله بداء كما بدا له في إسماعيل ابني» ـ التوحيد (الصدوق): ص ٣٣٦ باب (٥٤ ـ في معنى البداء له تعالى) ح ١٠.

التحليل العلمي والفلسفي إلى الكتب التي اشتملت عليه كالشفاء للشيخ الرئيس، والأسفار لصدر المتألهين، ونبراس الضياء[1] للمحقق الداماد وسائر الكتب المؤلفة في هذا الباب.

وجميعنا يعلم ـ وقد نصّ عليه في كتب علماء الإمامية وأعاظم الشيعة من زمان الأئمة إلى الآن كلٌ بدوره وكتب باهتمام شديد ـ أنّ البداء بمعنى أن يتخذ الله تصميماً على فعل ثم يعدل عنه، هذا أمر محال غير ممكن، وقد ذكر علماؤنا أن من يعتقد ذلك في حق الله كافر، ولا يوجد بين الشيعة طرّاً من يقول بذلك كما توهّم، ونحن بافتخار كامل واطمئنان نقول: إنه لا يوجد بين جميع المذاهب الإسلامية والفرق البشرية مثل مذهب الشيعة في تقديس الله وتنزيهه عن الأشياء غير الجائزة عليه، ومن ينكر ذلك فليراجع كتب علمائنا الكبار ابتداءً من زمان الغيبة حتى الآن، ككتب السيد المرتضى، والشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والخواجة نصير الدين الطوسي والصدوق، ومن المتأخرين المحقق الداماد، وصدر المتألهين، والفيض الكاشاني، والمجلسيّان الأول والثاني وسائر علماء هذه الطائفة، فإن جميع هؤلاء المحققين والعلماء جزموا بعدم إمكان ذلك في حقه تعالى...

حقيقة البداء والمعنى الصحيح للرواية

البداء في اللغة بمعنى الظهور، فالله تعالى يُظهر ـ أحياناً ولمصالح معينة يقصر إدراك البشر عن فهمها ـ شيئاً بحيث يظن الإنسان أن هذا العمل مراد الله، لكن لا يفعل الله ذلك ولم يكن يريده من أول الأمر، ففي أيام شهر(فروردين) يكون الرعد والبرق وتغطي الغيوم الشمس فيظهر للجميع

---

١ ـ نبراس الضياء في التقية والبداء، من مخطوطات مكتبة مدرسة مروي بطهران.

مقدمات المطر، فيقول الناس: أرسل الله المطر، وهذا رحمة منه، فلا يمضي وقت حتى تتفرق الغيوم وتنكشف الشمس من بين الغيوم دون أن تمطر ،والله من أول الأمر لم يكن يريد للسماء أن تمطر. وما أظهره من صوت مهيب ورعد وبرق أوهم الناس بذلك، وأسرار العالم كثيرة فلعل هذا منها .

وقد يكون لك ولد عزيز كثير المرح تريد أن تخوّفه فتأتي بخشبة وتهيّئ له الفلقة، وتكون قد دبّرت أن يتوسط أحد، وعندما يتوسط ذلك الشخص لا تضربه، فأنت لم تكن تريد ضربه من أول الأمر، ولم تغيّر عزمك وتصميمك إنما أظهرت أنك تراجعت، فالإمام بيّن للناس بأمر الله أن إسماعيل هو الإمام لمصلحة خفية لا نعلمها، ثم عرّف أن موسى بن جعفر هو الإمام، فيظن الجاهل أن الله بدّل رأيه، لكن الله رأى أن في إظهار الإمامة لإسماعيل مصلحة، ثم يظهر ما كان يريده من أول الأمر بالإرادة الإلهية الحتمية والتصميم الإلهي الذي لا يتزعزع .

وهذا هو أحد معاني البداء الذي لا إشكال فيه أبداً، وهو ظاهر كثير من الآيات والأخبار . مضافاً إلى أن حديث البداء المتعلق بإسماعيل مردود عند علمائنا؛ لأن الأئمة الاثني عشر ـ من زمان النبي صلى الله عليه وآله حتى زمان الإمام الصادق عليه السلام ـ معروفون بأسمائهم عند أصحابهم بالاسم والرسم، وكل من يراجع كتب الأحاديث لا يبقى عنده شك في أنه حديث مردود مناف لجميع الأحاديث .

المعنى الآخر للبداء

هو أن بعض الأمور ترتبط ببعضها البعض بحيث إذا لم يوجد أحدها لم يثبت للآخر حكم، وإذا وجد ثبت له حكم آخر. فالحرب الأوروبية المميتة لو لم تحصل لكانت المواد الغذائية في إيران متوفرة وبسعر منخفض ،لكن

لمّا اندلعت الحرب حصل الغلاء وقلّت المواد. فهذان الأمران مترابطان .

وأنت ـ مثلاً ـ تؤدب ولدك إذا عصاك لكنّه لم يعصك فلا تؤدّبه، فإذا قلت الآن: (إن إيران هي بطبعها كثيرة المواد، والأسعار رخيصة) فإنه لم تخطئ حتى لو وقعت الحرب وقلّت المواد وإن كنت عالماً بوقوعها، فهنا أيضاً نقول: لو لم تقع حادثة كربلاء لقام الحسين بن علي عليهما السلام وحكم العالم، لكن لمّا وقعت تلك الحادثة تأخّر الأمر بسببها .

ولو لم يفش الناس سرّ الأئمة لكان أحد الأئمة قد نهض سنة ١٤٠ وحكم العالم، لكن لمّا أفشوا السر تأخر الأمر أيضاً إلى وقت الظهور، والله كان يعلم من أول الأمر أن واقعة كربلاء ستحدث وأن الناس يفشون الأسرار، وكان التصميم لو لم تحصل حادثة كربلاء أن يحدث ذلك، لكن لمّا كان يعلم أن الواقعة ستحدث فإذاً هو من أول الأمر لم يصمّم .

نذكر مثالاً آخر: عندك تصميم على السفر بالقطار إن كان هناك خط سكة بين قم وأصفهان، لكن لمّا لم يكن الخط موجوداً سافرت بالسيارة، فهل تراجعت عن تصميمك ، أم أن تصميمك هو على حاله لكنه مرتبط بأمر ما لم يحصل لن ينفّذ؟ وأنت عندما يقال تراجعت عن التصميم إنما يصح ذلك إذا كان رأيك وعزمك على السفر بالقطار، إن كان هناك خط، ثم تعدل عن السفر بالقطار وإن كان هناك خط . فالله كان يريد أن يكون إمام زمان كربلاء هو القائم بالأمر لو لم تقع حادثة كربلاء، لكنه كان يعلم من الأزل أنها واقعة فلا خلل إذاً في تصميمه ولا نقص في علمه .

الأدلة القرآنية

ظن هؤلاء أن رواية الكافي هي الوحيدة في هذا المجال فنقلوا الرواية في ضجّة مفتعلة، واعتقدوا أنهم جاؤوا بإشكال كبير، غافلين عن أن في

القرآن مثله بحيث يرد عليه هذا الإشكال بلا أي فرق، والآيات كثيرة أجاب العلماء الكبار الإسلاميون عمّا يرد عليها من إشكالات، ونذكر بعضها كي يرى القرّاء المحترمون أن هدفهم الأصلي من الإشكال على الأحاديث النيل من القرآن.

سورة الرعد الآية ٣٩: ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾.
وسورة البقرة الآية ١٠٦: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾.

فقولوا إذاً: إن هذا الإله كثير الخيال يأخذ اليوم تصميماً يتراجع عنه غداً، يثبت اليوم شيئاً ويأتي اليوم بآية ويمحوها غداً وينسخها ويأتي بغيرها. وماذا تقولون فيما ورد في الآيات حول استجابة الدعاء وقبول التوبة مثلاً في سورة غافر الآية ٦٠: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ﴾ فلتُحذف هذه الآيات من القرآن وإلاّ فإنها ما دامت موجودة فالإشكال على ذلك الحديث لا قيمة له هنا أيضاً، يجب أن يقولوا: ما هو هذا الإله الكثير الخيال يقرّر اليوم شيئاً كأن يمرض شخصاً أو يميته ثم يعدل عن قراره؟ بل قولوا أكثر من ذلك: من هو هذا الإله الكثير الخيال الذي ينشر بين الناس يوماً دين موسى، ويجعل التوراة كتاب البشر الديني، ثم يعدل عن ذلك وينشر دين الإسلام؟ بل عاندوا وقولوا: هذه الأديان ليست من الله!!

وقولوا أكثر من ذلك: إن الله يخلق اليوم جماعة فيندم غداً فيخلق خلقاً آخر ويميت الأوائل!! فأي إله هذا الذي يُمرض أحياناً ويعافي أحياناً أخرى؟! يقرّر أن يعذب المذنبين فيتوبون ويدخلهم الجنّة! يجعل يوماً فلاناً ملكاً ويسلّطه على الناس ثم يذلّه!! ويأمر إبراهيم الخليل بأن يذبح إسماعيل لكن عندما يريد أن يقدم على ذلك يرسل الله الفداء!! ويعد موسى بن عمران بثلاثين يوماً وعندما تنتهي يضيف إليها عشرة أيام أخرى!! إن العالم كله مبني على هذه التغييرات والتبديلات والزمان دائماً عرضة للحوادث

اليومية . فهل تقولون: إن الله لا علاقة له بهذه الأمور بل ذهب واستراح!! أم تقولون: إن التصرف في جميع الأمور حقه والحجر لا يتحرك من مكانه إلا بإرادته؟...

وليعلم القرّاء أن هذه الإشكالات وأمثالها التي ذكرناها قد بُحث عن كل واحد منها في الفلسفة العليا كثيراً وأعطي الجواب لجميعها مع الأدلة الواضحة عليها[1].

*****

١ ـ كشف الأسرار: ص ٨٣ ـ ٨٩ (فارسي) ، وص ١٢٢ ـ ١٢٣ (المعرّب) .

القدرة والحياة

القدرة المطلقة

اعلم أنّ أي موجود من موجودات عوالم الغيب والجبروت وما فوقها وما تحتها ليس بشيء، ولا يمتلك قدرة وعلماً ومنقبة، وكل ما هو موجود من لدنه جلّ وعلا هو من يمتلك زمام الأمور حتى أبد الآبدين وهو الأحد والصمد[1].

*****

حقيقة القدرة على مباني الحكماء

القدرة من أمّهات الصفات الإلهيّة، ومن الأئمة السبعة التي هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والتكلم، ولها الحيطة التامة والشمول الكلي، وإن كانت محتاجة في التحقق إلى الحياة والعلم، وهذه إحدى مراتب الاستطالة وسعة القدرة[2] إن كان المراد بالشيء شيئية التعيّنات الصفاتية والأسمائية وهي الأعيان الثابتة

---

١ ـ صحيفة الإمام ج ٢٠ ص ٣٥٤ بتاريخ ٢٨/ ٩ (آذر) / ١٣٦٦ هـ ش ـ ٢٧/ ٤/ ١٤٠٨ هـ ق.

٢ ـ القدرة هنا هي المُشار إليها في دعاء السحر: «اَللّـهُمَّ إِنّي أَسْأَلُكَ مِنْ قُدْرَتِكَ بِالْقُدْرَةِ الَّتي اسْتَطَلْتَ بِها عَلى كُلِّ شَيْءٍ».

في الحضرة العلمية .

وهي على لسان الحكيم كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، والمشيئة المأخوذة في القدرة الإلهية هي التي بحسب الحقيقة عين الذات المقدسة ولا ينافيها تأحّد المشيئة في الحضرة الربوبية لعقد الشرطية من الواجبتين والممتنعتين والممكنتين. ﴿أَلَمْ تَرَ إلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكناً﴾[1]، وهو تعالى شاء بالمشيئة الأزلية الذاتية الواجبة الممتنعة العدم أن يمدّ ظل الوجود ويبسط الرحمة في الغيب والشهود؛ لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيّات، ولو شاء أن يجعل الفيض مقبوضاً وظل الوجود ساكناً يجعله ساكناً مقبوضاً لكنه لم يشاء ويمتنع أن يشاء .

معنى القدرة في نظر المتكلم

وعلى لسان المتكلم صحة الفعل والترك لتوهم لزوم الموجبية في حقه تعالى وهو منزه منها، وهذا التنزيه تشبيه والتقديس تنقيص؛ للزوم التركيب في ذاته والإمكان في صفته الذاتية تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ولم يتفطنوا أن الفاعل الموجب من كان فعله بغير علم وإرادة، أو كون الفعل منافراً لذاته، وهو تعالى علمه وقدرته وإرادته عين ذاته، أحدي الذات والصفات، ومجعولاته ملائمات لذاته، فإذا كان الفعل الصادر عن الفاعل الممكن مع علمه الناقص الممكن الزائل، والإرادة المسخرة للدواعي الزائدة الخارجة، والأغراض غير الحاصلة

---

١ ـ سورة الفرقان، الآية ٤٥.

لذاته يكون من اختياره، فكيف بالفاعل الواجب بالذات والصفات ؟

مناط الاختيار

أترى أن وجوب الذات وتمامية الصفات وبساطة الحقيقة وشدة الإحاطة والعلم السرمدي والإرادة الأزلية توجب الموجبيّة؟ أم الإمكان واللاّ شيئية والزوال وبطلان الحقيقة ودثور الذات والصفات والحدوث والتجدد والتصرّم والتغير من شرائط الاختيار، أو إمكان أن لا يفعل المؤدي إلى الجهل، بل الإمكان في ذات الفاعل من محققات حقيقة الاختيار، فانتبه يا حبيبي عن نومتك، وانظر بعين البصيرة إلى ربك، ولا تكن من الجاهلين[1].

*****

سلسلة الوجود تجلي قدرة الله تعالى

واعلم أيها المسكين أن السالك إلى الله بقدم المعرفة قد ينكشف له في بعض حالاته أن سلسلة الوجود ومنازل الغيب ومراحل الشهود من تجليات قدرته تعالى، ودرجات بسط سلطنته ومالكيته، ولا ظهور لمقدرة إلاّ مقدرته ولا إرادة إلاّ إرادته، بل لا وجود إلاّ وجوده. فالعالم كما أنه ظل وجوده ورشحة جوده ظل كمال وجوده، فقدرته وسعت كل شيء وقهرت كل شيء، والموجودات بجهات أنفسها لا شيئية لها ولا وجود فضلاً عن كمالات الوجود من العلم والقدرة، وبالجهات المنتسبة إلى بارئها القيوم كلها درجات قدرته وحيثيات كمال ذاته وظهور أسمائه وصفاته .

---

١ ـ شرح دعاء السحر: ص ١٠٩ ـ ١١٠.

ومن ذلك ينكشف قوله بالقدرة التي استطلت بها على كل شيء، فإن الاستطالة هي سعة القدرة وبسط السلطنة عليها، وهو تعالى بظهور قدرته وسع كل شيء . ﴿ما مِنْ دَابَّةٍ إلاَّ هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها﴾[١]، وله تعالى الاستطالة وبسط القدرة بالفيض المقدس على الأعيان الموجودة والمهيات المحققة في عوالم الشهادة المضافة والمطلقة، وله الاستطالة بالفيض الأقدس على الأعيان الثابتة والمهيات المقدرة في الحضرة العلمية الجمعية .

التفاوت بين القدير والقادر والمقتدر

ثم إن القدير من السماء الذاتية- على ما مر من تحقيق شيخنا العارف الكامل (أدام الله تأييداته)[٢] -والقادر من أسماء الصفات ـ على ما عين الشيخ الكبير في (إنشاء الدوائر) ـ (والمقتدر بأسماء الأفعال أشبه، وإن جعله الشيخ من أسماء الصفات)[٣]. والله العالم[٤].

*****

أقوال المتكلمين في باب قدرة الباري تعالى

وقع اختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في مفهوم القدرة، والمتكلمون يقولون: لابد أن الفعل لم يوجد في برهة من الزمان، وبعد هذه الوقفة في إيجادها توجد من القادر، أما إذا لم يكن في برهة من الزمان وقفة وانقطاع

---

١ ـ سورة هود، الآية ٥٦.

٢ ـ يعني أستاذه الشيخ الشاه آبادي رحمه الله .

٣ ـ إنشاء الدوائر: ص ٢٨.

٤ ـ شرح دعاء السحر: ص ١١٣.

في إيجاد الفعل فسوف لن تتحقق قدرة حقيقية في صاحب الأثر[١].

إذاً يقع الكلام: أولاً: حول مفهوم القدرة. وثانياً: في حقيقتها. وثالثاً: في عمومها. ورابعاً: في هل أن القدرة في غير الحق تعالى غير القدرة فيه أم لا؟.

قال المتكلمون: يعتبر في مفهوم القدرة أن يكون متعلقها في وقت منفكاً عن الذات، ولذا فقد اضطرّوا لأن يعرّفوا القدرة بأنها أمر عدمي، واعتبروا الإمكان دخيلاً في حقيقتها؛ لأن متعلق القدرة لابد أن يكون بعد برهة ووقفة حتى يحصل انفكاك.

وبعبارة أخرى: لابد أن يمضي زمان حتى يوجد متعلق القدرة، وتقدم القدرة بالتقدم الزماني، والحال إذا اعتبرنا أن تأخّر المتعلق وانفكاكه عن الذات دخيلاً في مفهوم وحقيقة القدرة فلازم ذلك أننا اعتبرنا أمراً عدمياً في حقيقة القدرة والحال أن الأمر العدمي لا ينتزع من الوجود، وإذا اعتبرنا أن القدرة عين الذات فلابد أن نلاحظ في الذات جهة عدمية، ولابد أن تنتزع هذه الجهة العدمية من الماهية؛ لأن معنى العدم لا ينتزع من الوجود. بناءً عليه فالإمكان يجد طريقه إلى ذات الواجب.

والحاصل، فالمتكلمون بعد أن اعتبروا الانفكاك شرطاً في مفهوم القدرة، فقد عرفوا القدرة بـ (صحة الفعل والترك)[٢].

هذا التعريف باطل؛ لأن الصحة هي الإمكان، والحال أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

توضيحٌ: إن انفكاك المتعلق وقتاً ما يكشف عن أن القدرة ممكنة، وبعد اعتبار قيد الانفكاك في مفهوم القدرة فلابد أن (صحة الفعل والترك) ـ بناءً

---

١ ـ انظر: المحصل: ص ٢٦٩، شرح المواقف: ج٨ ص ٤٩، شرح المقاصد: ج٤ ص ٨٩.

٢ ـ كشف المراد: ص ٢٤٨، شرح المواقف: ج٦ ص ٨٦.

على تعريفهم أنها حقيقة القدرة ـ ستكون عبارة عن إمكان الفعل والترك، وسيكون تعريف القدرة: (إمكان الفعل والترك) وفي النتيجة ستكون القدرة أمراً إمكانياً، وإذا اعتبرناها عين الذات فلازمه أن الجهة العدمية ستجد طريقها في الذات حتى ينتزع منها الإمكان .

توضيح أكثر: أنه إذا كان وجود المتعلق ممتنع الصدور فلا معنى لأن لا يصدر في زمان ثم يصدر في زمان آخر، وإذا كان واجب الصدور فلا معنى لأن يبقى عاطلاً في برهة من الزمن، إذاً سيكون الفعل ومتعلق القدرة ممكن الصدور بحيث لم يصدر في زمان وبعد ذلك يصدر، وإمكان الصدور هذا يتولد من ذلك الشرط الذي اعتبروه في المفهوم، ولذا فلأجل هذا الإمكان عرّفوا صدور القدرة بـ (صحة الفعل والترك) . إذاً فقول السبزواري: (الصحة هي الإمكان) لهذا التفصيل الذي بَيَّناه .

رد كلام المتكلمين

بعد أن صارت حقيقة القدرة هي إمكان الصدور، فإذا اعتبر متكلم القدرة عين الذات ـ كما نعتقد نحن، وطبعاً في هذا الصدور لا ينتزع المعنى الإمكاني من وجوب الوجود وشدة الوجود مع تناهيه ـ فلابد أن مراده من الإمكان هو الإمكان في باب الماهيات، يعني الإمكان الذاتي أو الإمكان الاستعدادي .

فإذا كان المراد هو الإمكان الذاتي فهكذا إمكان يلزمه ماهية، وإذا كان للذات ماهية يلزم أنها مخلوطة من الماهية والوجود، وفي النتيجة ليست واجبةً، وهذا مناف لوجوب وجود الذات .

وإذا كان المراد هو الإمكان الاستعدادي والإمكان في الوجود، ففي هذه الصورة لابد أن للذات ـ علاوة على الماهية ـ مادة وهيولى، إذاً يلزم أن

الذات جسم وجسمية ذات الله (تبارك وتعالى) مستحيلة .

وإذا أراد المتكلمون أن لا تأتي هذه المحذورات فلابد أن يعتبروا القدرة وصفاً زائداً على الذات وخارجة عنها، ولا يقولوا بالقدرة في مرتبة الذات، والحال أن هذا لا يمكن .

بناءً عليه، نقول: القدرة هي القدرة على الإيجاد، فإذا كان لشخص القدرة على إيجاد فعلٍ مائة عام أو أكثر، وشخص له القدرة على إيجاد فعلٍ عشر سنين، فهل يناسب أن تقول أن مَن له القدرة على إيجاد فعلٍ مائة عامٍ أو أكثر ليس قادراً ولكن من له القدرة عشر سنين قادر؟ وهل لا نقول لمن له القدرة على الإيجاد، بل لا يوجد زمان إلا وهو قادر على الإيجاد: قادر، ولا نطلق القدرة على قدرته؟ فما هو ذلك الشيء الذي له دخالة في مبادئ القدرة؟ أليس سوى أن القدرة يلزمها الوجود والعلم والإرادة والشعور، وأن الفعل والإيجاد يصدر من الموجود مع العلم والإرادة والمشيئة؟

وحيث اتضحت هذه المبادئ فلنرى أن الفعل إذا لم يكن قديماً ومرّت برهة من الزمان ثم وجد، هل لهذا المعنى دخالة في القدرة؟ شرطٌ أن العلم لم يكن أزلياً وبعد ذلك يحصل، أم أن هكذا شيء ليس شرطاً؟ طبعاً أزلية وحدوث العلم ليس له دخالة في حقيقة القدرة، وكذلك ليس شرطاً في القدرة أن لا تكون أولاً إرادة ثم تكون الإرادة .

إذاً إذا كان الوجود والعلم والإرادة أزليةً فالإيجاد يتحقق، وحقيقة القدرة هي أن الإيجاد يكون عن علم وإرادة، والفاعل قوة (أن يفعل وأن لا يفعل) . بناءً عليه، يمكن تعريف القدرة أنها (كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل) وهذا التعريف ليس بينه وبين (لكنه شاء دائماً ففعل دائماً) منافاة .

وبالجملة، فالقدرة فعل عن علم وإرادة، إذاً فالعالم بصلاح رؤية المريد وعلمه وإرادته وُجد أزلاً؛ لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، إذاً فالإيجاد عندنا موجود أزلي هو مقدورُ ومخلوق الله تعالى، كما سيأتي إن شاء في مبحث أفعال الله وأسمائه.

وبالجملة، ليس الأمر كما أراد المتكلمون أن يجعلوا النزاع لفظياً، أو بناءً على قول السبزواري أنهم رأوا لفظ (موجِب) في كلام الحكماء فحرّفوه وقرؤوه بالفتح وافتروا على الحكماء، بل النزاع حقيقي بدون أن يكونوا اشتبهوا في لفظ (موجِب)؛ لأنهم يقولون عما قال الحكماء: الإيجاد أزلي، ولأن الله أزلاً له إرادة، إذاً فالمراد لا ينفك عن الإرادة. بناءً على هذا، لا يمكن أن لا يكون الله تعالى موجداً، ويلزم أن الله مضطر في الإيجاد ومجبور على الخلق، وهذه موجبيّة الحق التي أثبتها الحكماء.

مبنى نزاع الحكماء والمتكلمين

الخلاصة: للمتكلمين كلام في أصل وجوب الإيجاد على الله تعالى، والنزاع قديم، إذاً ليس الأمر أنهم افتروا على الحكماء بتحريف كلمة أو أن نزاعهم في الأصل لفظي، بل إن نزاعهم جدّي، بمعنى أنهم يريدون إدخال انفكاك المتعلق في زمان في حريم القدرة التي هي عين الذات، وهذا مناف للوجوب، ولكن الحكماء يريدون إثبات الوجوب عن جميع الجهات، ويقولون باتصال المتعلق بالذات بدون انفصال، غايته لأن هذا الاتصال عن علم ومشيئة فالذات غير مضطرة للفعل؛ لذا عرّف الحكماء القدرة بـ (كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل)[1]، ويقولون: (لكنه شاء

---

١ ـ انظر: الشفاء (قسم الإلهيات) : ص ٣٧٨ ـ ٣٨١، الأسفار الأربعة: ج٦ ص ٣٠٧.

دائماً ففعل دائماً) لأن الإرادة والمشيئة أزليتان، ولازم فرض أن عدم الإرادة ممكناً أن واجب الوجود ممكن وليس واجباً.

وحين تقول: (إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل) بنحو أنه لابد أن يريد، غايته إرادة عن علم وإرادة، وهذا ليس مستلزماً للاضطرار.

لا يخفى أن القدرة في الموجودات الأخرى أيضاً بهذا المعنى، غايته أن مقدمات ذلك مسبوقة بالعدم وهي زمانية لم يكن فيها علم وإرادة، لذا فمتعلقها أيضاً لم يكن موجوداً، وإلا فكلما حصل علم وإرادة لابد أن يكون فعل أيضاً؛ لأنه يلزم تخلف المراد عن الإرادة أو تحلف الإرادة عن المراد.

والحاصل، فقول الحكماء في القدرة صحيح ولا يمكن القول أنهم قائلون بالموجَبية، خصوصاً بعد ملاحظة أنهم يعتبرون أن ذات الحق تعالى عين العلم وعين الإرادة وعين الاختيار. فبعد أن يقول أحد: إن الذات عين الاختيار، هل يمكن القول بأنه يعتبر الذات (موجبة) مثل النار في الإحراق والشمس في الإشراق؟[1].

*****

برهان على عمومية القدرة بناء على أصالة الماهية

قيل: إن في قدرة الواجب تعالى قصور، بمعنى أن الله تعالى خلق موجودات وبعد إيجاد الموجودات فوض إليهم إيصال الفيض[2]. هذا القول خلاف الحق المحض؛ لأن وجود أي ذرة ليس خارجاً عن حدود

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه): ج ٢ ص٢٨٩ ـ ٢٩٣.

٢ ـ نقد المحصل: ص ٣٢٥، شرح المواقف: ج٨ ص ١٤٦٦ و ١٥٤، شرح المقاصد: ج٤ ص٢٢٣ و ٢٤٨.

قدرته، وهو وقدرته العلة التامة لكل الأمور.

ونحن نذكر المقدمات التي كلها من الضروريات والأوليات لنشكّل برهاناً جميع مقدماته من الأوليات، ولا يوجد أي شيء غير ضروري في مقدماته وأساسياته حتى يتمكن من مقاومة مع الوجودانيات وجميع الأدلة، ويقف في مقابل الإجماع والنصوص ـ فضلاً عن الظواهر ـ ويغلبها، وإذا قال جميع العقلاء خلاف ذلك فإنه يخطّئهم.

البرهان على عمومية القدرة بناء على أصالة الماهية

واحدة من تلك الأوليات التي تشكل مقدمات البرهان: أن كل نظام العالم من النقطة الأولى إلى آخر صف نعال الوجود جميعه ممكن، سواء الذوات أو الأوصاف أو الأفعال، ولا يوجد أي أحد واجب الأصالة غير واجب الوجود.

المقدمة الأخرى: أن موجودات العالم بسبب الإمكان هي محتاجة لجعل الحق تعالى، وهذه الصفة إمكانية حيث جعلهم عكوفاً على باب الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ، ولهذا السبب كُتب على نواصيهم ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إلى الله وَالله هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[1]، وهذه الصفة هي التي جعلتهم سود الوجوه في الدارين.

والحاصل، فمناط الحاجة هو إمكانها، وليس الحدوث هو مناط الحاجة، لا شرطاً ولا جزءاً ولا قيداً، بالبيان الذي تقدم سابقاً في الأمور العامة: بأن كل شيء ممكن في متن الواقع مادام ليس له علة، والمعلول في صورة عدم العلة معدوم.

---

١ ـ سورة فاطر، الآية ١٥.

معنى الإمكان تساوي الممكن بالنسبة إلى طرفي الوجود والعدم، وبمناسبة التقسيم العقلي: (الشيء إما يجب وجوده أو لا، والثاني إما يجب عدمه أو لا) إذ الأول واجب والثاني ممتنع والثالث الذي هو (لا ضرورتين) هو ممكن؛ لأنه لا يوجد شيء غير الوجود والعدم، حيث إن بينهما تناقض، ولا واسطة بين الثبوت والعدم.

وبالجملة، إما أن الوجود واجب أو العدم واجب، أو لا شيء منهما واجب، فالأول واجب والثاني ممتنع والثالث ممكن ولا واسطة بين الإمكان والوجوب... ، إذا فرضنا شيئين، كل واحد منهما يلزمه ألف شيء حتى تصير موجودة، وشخص يوجد تسعمائة وتسعة وتسعون شيئاً من الألف اللاّزمة لوجود أحد ذينك الاثنين ويهيئه ويجلس حتى يستريح، والشخص الآخر منذ البداية جالس ولا يوجد أي واحد من تلك الألف اللاّزمة لوجود الشيء الآخر، فكلا الشيئين بقيا في نفس الإمكان ونسبة الوجود والعدم لهما على السوية، وليس الأمر أن الشيء الأول قريب إلى الوجود والشيء الثاني بعيد عن الوجود، بل كلاهما في مرتبة واحدة، وتلك رتبة العدم، و ﴿لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾[1]. نعم، أحد ذينك الشخصين أوجد وجوداتٍ هو مربوط بواحد منهما.

المقدمة الأخرى: لابد أن يكون الشيء واجباً كي يكون موجوداً، فـ(الشيء ما لم يجب لم يوجد) والشيء لا يكون واجباً إلا إذا سُدّت جميع الأنحاء العدمية العارضة والطارئة عليه.

هناك أعدام متعددة ومتوجهة لكل شيء، فإذا لم يحصل الشرط أو المعد أو أجزاء الشرط سيكون ذلك الشيء معدوماً، وإذا كان للشيء ألف

---

١ ـ سورة الإنسان، الآية ١.

شرط وأحدها غير موجود، سيكون معدوماً . وكذلك إذا كان لشيء مانع سيكون ذلك الشيء معدوماً .

وبالجملة، فالأعدام المتعددة من وجود الموانع وعدم الشروط وعدم المعدات وعدم المقتضي، تتجه إلى الشيء، فإذا كانت كل الشروط موجودة والموانع غير موجودة، ولم تكن علة الوجود موجودة فالشيء معدوم ولم يقترب من الوجود أصلاً، وإذا أراد الشيء أن يوجد فلابد أن يصير واجباً، ووجوبه بأن تُسدّ تمام أنحاء عدمه .

نعم، إذا كان الشرط وأجزاء العلة متعددة فسدّ تمام الأعدام بأن توجد جميع العلل والشرائط وتدفع الموانع وواحد من الأعدام الطارئة على الشيء هو عدم العلة، ومادام أن العلة لا تسد جميع أنحاء الأعدام الطارئة على الشيء فإن الشيء لا يتحرك من مكانه ومن جادة الاستواء بين العدم والوجود . إذاً فعلة الشيء هي التي تسد جميع أنحاء العدم في مقابله، حتى العدم الذي يطرأ عليه من ناحية عدم العلة .

بناءً عليه، فللعلة التامة للشيء هي التي ـ علاوة على سدّ جميع أنحاء العدم ـ تسد عدم وجودها أيضاً، وتستطيع أن تحفظ نفسها، وقيوميتها بعهدتها، والخالصة يجب أن تكون وجوداً مستقلاً وغير محتاج، وحافظاً لنفسه، ولا يوجد هكذا موجود في قافلة الوجود سوى وجود واحد مستقل هو واجب الوجود؛ لأن كل الموجودات متكئة في قيامها ووجودها واستقراره على غيرها، ﴿اَللهُ لا الهَ إلاّ هُوَ الْحَيُّ القَيُّومُ﴾ . إذاً فالعلة التامة للممكنات في العالم ـ أعم من أن تكون ذوات الممكنات أو أوصافها أو أفعالها ـ ليست سوى وجود واحد، والبقية ليست علة تامة بل فقط لها نسبة إلى العلة هي بنظر المسامحة العرفية يمكن أن تنسب إليها العلية بدون أن تكون نسبةً حقيقية .

إذاً فالبرهان الذي كل مقدماته من الأوليات يقتضي عموم قدرة الحق تعالى، ولا يمكن لأي شيء أن يقاوم البرهان، حتى وجدان الإنسان أيضاً يخطّئه البرهان .

وعندما تكون المقدمات من الأوليات فلا يمكن أن يقال عنه سفسطة؛ لأنه لابد للشخص الذي هو من أهل البرهان أن يفتش كل واحدة من مقدمات البرهان، أي واحدة هي غير صحيحة، وإلاّ إذا كانت كلها صحيحة ومن الأوليات فإن جميع الحسّيات والوجدان ستزول بالبرهان، وفي الواقع أن أهل البرهان يريدون أن يزيلوا حسّياتنا ووجدانياتنا .

إذا اجتمع العقلاء على أمرٍ ولكن البرهان يقول خلاف ذلك فيجب ترك جميع العقلاء وفضح كلامهم الباطل .

وإذا كان البرهان مركباً من الأوليات وكان أساسه وقاعدته أوليات، ولو أن السنة والآيات والنصوص على خلافها، فلابد من تأويلها إذا لم يمكن الإشكال على السند . ألا ترى أن نص القرآن ﴿وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾ مؤوّل!! لأنه مخالف للبرهان . إذاً إنما المتّبع هو البرهان .

وبالجملة، ليس هنا محل الظهور والتعبد والرجوع إلى العرف، بل محل تخطئة العرف، وإذا كان الظهور مخالفاً للبرهان فإنه يُطرح أو يؤوّل، ويجب تحكيم أساس التعبد في مواطن أخرى مثل الفقه وغيره والتي هي موارد الرجوع إلى العرف والظهور والتعبد .

إلى هنا ذكرنا برهاناً ببيان بسيط بناءً على أن الماهية مجعولة، وأننا قائلون بأصالة الماهية؛ كي نستطيع أن نثبت له الإمكان والامتناع، ونعتبر أن مناط احتياج الماهية هو الإمكان .

أدلة عمومية القدرة بناءً على أصالة الوجود

يعطى عمومها عموم الجعل ونفي إعطاء القوّة للفعل

بناءً على النظرية الأخرى ـ وهي الحق ـ فالمجعول هو الوجود، ويستحيل أن يكون الجعل متعلقاً بغير الوجود، ولا نأبى أن نقول على نحو التسليم بأنه تحصيل حاصل .

الدليل الأول

صاحب المنظومة ـ والذي أحياناً هو حكيم، وأحياناً متكلم، وأحياناً يقول مثل ابن عربي: (ليس في دار الوجود غيره ديّار) ـ أقام البرهان بطريقة أخرى، وحاصله: أن عموم الجعل دليل عمومية قدرة الحق تعالى، ومجعولية جميع الممكنات لأجل عمومية مناط المجعولية، وذلك المناط عبارة عن إمكان الممكنات .

جميع الأشياء والوجودات الموجودة في العالم ـ سوى الله تعالى ـ هي ممكنة، وعندما نحلل كل موجود ـ مثل زيد والملائكة والأنبياء ـ فهي مركبة من شيئين: أحدهما الوجود والآخر الإمكان، فما هو من ذاتها وغير مرتبط بالله تعالى ليس من شأنه فإمكانها، وما هو وجود فلا ربط له بها بل لأجل إمكان الوجود الذي ليس لله تعالى علم به؛ لأنه (لا شيء) فلا يخلو: إما إمكان ذاتي أو إمكان استعدادي، والإمكان الذاتي صرف العدم فكيف يمكن لصرف العدم أن يكون علة شيء؟! والإمكان الاستعدادي قوّة، وكيف يمكن للقوة أن تعطي الفعل وتخرج الآخر إلى الفعلية وتصير علة ومنشأ صدور وجود الآخر؟!

إذاً ليس في العالم فاعل ومؤثر غير الجهة الوجودية وذلك أيضاً من الله تعالى . بناءً عليه، فما هو العالم حتى يوجد منه شيء؟ فتعساً له ولإيجاده .

الدليل الثاني

وإن علـــم الأول فعلـــي وكيـــف لا وعلمـــه ذاتـــي

الدليل الثاني على عمومية القدرة: هو أن إيجاد الفعل من النفس على نوعين:

أحدهما: إيجاد الفعل بواسطة آلة، مثل ما إذا أراد إنسان أن يمشي أو يمر يده نحو شيء ويتناوله، فهو محتاج إلى أن يتصوره أولاً، ثم يصدق بفائدته، ثم يكون له عزم وشوق ويتأكّد العزم، وفي النهاية تحصل الإرادة حتى يوجد الفعل بتحرك العضلات .

والآخر: إيجاد الفعل بالذات وبدون آلة، وليس في هذا القسم سير المراتب المذكورة ـ التي هي التصور والتصديق بالفائدة والشوق وتأكد الشوق والإرادة وتحرك العضلات ثمّ إيجاد الفعل ـ بل إن نفس التصور هو عين الإيجاد، والإيجاد ليس له مبادئ وليس من مبادئ تصور الشيء تصور المراتب وإلاّ يلزم التسلسل، وكل شيء له فاعلية بالذات ـ مثل النفس ـ فإيجاده غير منفك عن علمه، وإذا كان بسيطاً سيكون علمه عين القدرة، وقدرته عين العلم، وإرادته عين علمه، وعلمه عين إرادته، وفاعليته عين علمه، وعلمه عين فاعليته.

ولأن الله تعالى بسيط الحقيقة؛ لأن صرف الوجود كما قلنا سابقاً: صرف الوجود وبسيط الحقيقة هو كل الكمال، وكل الكمال علم وإرادة وقدرة وفاعلية؛ لذا فذاته عين العلم وعلمه عين الذات، ولأن العلم عين القدرة والقدرة عين العلم، إذاً فالقدرة عين الذات؛ ولأن مبدأيته للأشياء هي عين العلم والعلم عين المبدأية، بناءً على هذا فالذات عين المبدأية، وتفكيك المبدأ عن العلم عين تفكيك الذات عن الذات . إذاً فكل شيء يتعلق به

العلم فالمبدأية والقدرة أيضاً سوف تتعلق به، وهذا الوجودات عين العلم الفعلي للحق تعالى؛ لأن علم الحق بذاته هو عين الذات .

وما يقال إنه (علم الذات بالذات) ليس بمعنى أنه ذات وعلم ومنكشف، بل إن الذات هي حقيقة العلم والعلم بالذات مستلزم للعلم بالأشياء، كما نقلنا سابقاً عن المحقق الطوسي: أن الذات هي العلة التامة للأشياء، والعلم بالذات مستلزم للعلم بالأشياء، ولأن الذات والعلم حقيقة واحدة، إذاً فسيكون معلوم العلم والأشياء هي الخارج حقيقة واحدة، وكل ما هو متعلق للعلم فستكون المبدأية والقدرة والفاعلية أيضاً متعلقة به، وسيكون المقدور عين المعلوم[1] .

بناءً عليه، فلأن تمام الأشياء ـ من الذوات والأوصاف والأفعال ـ معلومة للحق تعالى، ستكون كلها أيضاً مقدورة له، وكما أن علمه محيط بجميع الموجودات فإن قدرته ومبدأيته أيضاً محيطة بتمام الأشياء .

بعد أن يقام البرهان على مطلبٍ ومقدماته صحيحة فلا تعطيل فيه، وتبعية البرهان لازمة حتى لو اتفق العالم على خلافه، أو أن نصّاً وسنده صحيح صدر من نبيٍ مرسلٍ على خلافه، أو نزل وصي على خلافه .

الحاصل، إذا قام دليل على أن مبدأ العالم موجود صرف وواحد، وثبت برهانه، وإذا قال نبيٌ بأن الرب اثنان، فلابد من تأويل كلامه بأنه ـ مثلاً ـ قال ذلك لأجل مصلحة ما، وإلاّ فهكذا نبي يكذّب رسالته .

وبالجملة، يجب حفظ النقطة الأساسية في الدين- والتي هي الركن الركين وعمود جميع الاعتقادات- وهي مسألة التوحيد، وأن مبدأ العالم موجود واحد بسيط من جميع الجهات وواجب الوجود، ورداء كبريائه بعيد

---

١ ـ شرح الإشارات: ج٣ ص٣٠٦، نقد المحصل (رسالة الفوائد الثمانية): ص٥١٧ .

عن غيار الإمكان ويستحيل أن يستقر غبار الإمكان على رداء كبريائه . إذاً إذا لم تكن قدرته عين علمه يلزم أن علمه منفك عن قدرته .

بناءً عليه، إذا كانت القدرة في مرتبة الذات فيلزم الانفكاك بين الوصفين، والانفكاك بينهما موجب لانفكاك الذات عن الذات، وذلك غير جائز، وإذا كانت القدرة خارجية عن الذات يلزم العجز في مرتبة الذات، والعجز ناشئ من النقص، وإذا كانت الذات ناقصة فلن تكون صرف الوجود، وإذا لم تكن صرف الوجود يلزم أنها ذات حدّ وماهية، والماهية عارضة الوجود، إذاً يلزم التركيب في الذات، والتركيب مستلزم الاحتياج، والاحتياج مساوق للإمكان، وفي النتيجة ما فرضناه واجباً ليس بواجب، بل ممكن .

ونحن إذا أردنا أن نصحح مسألةً من فروع مذهبٍ لأجل تصحيح ذلك المذهب، فإننا نهدم أصل وأساس جميع المذاهب مع أن أغلبنا قد سمع تلك المسألة من أصحاب المنابر البسطاء؛ لأن نصف معتقداتنا منهم، وأولئك أيضاً يتعلمون ما كتبه من لا يفقه شيئاً ويتحدثون به .

ومع أننا لا ندري أن تلك المسألة هي مضمون الأخبار أم لا؟! فإن كانت مضمون الأخبار فأي خبر؟ وأين هو؟ وإذا عُثر على مكانه، فكيف هو سنده؟ وإذا كان سنده صحيحاً، فهل عُرض على القرآن أم لا؟ ومن هو الذي عرضه على القرآن؟ وبعد كل هذا، فهل فهمنا معنى ذلك، ولم نبقَ في حيرة من معرفة معاني كلماتها وإعرابها؟

وبالجملة، إذا ثبتت مقدمات البرهان، ونظّم البرهان على أساس قواعد المنطق، فليست محط تأخير، والبرهان يتجاوز كل شيء يصطدم به وينسف كل ما يواجهه .

نعم، فقط طريق المقابلة مع البرهان هو أنه في صورة الإمكان أن يُخدش

في مقدماته، وإلا فلابد بعد قبول المقدمات من قبول لازمها ونتيجتها، وإلا سيكون الخزي والفضيحة .

لذا فنحن مرة أخرى نذكر المقدمات اللاّزمة للبرهان ـ فإن كانت كلها مقبولة، واستطعنا أن نوفّق بينها وبين ماهو موجود في المذهب، كما سنتمكن من ذلك، فنعم المطلوب وإلاّ فلابد من تأويل الآيات والأخبار الصادرة أو طرحها ـ: فالمبدأ موجود وهو صرف الوجود، وصرف الوجود هو كل الكمال، بناءً عليه، إذا كان المبدأ في عين البساطة هو كل الكمال فلابد أن تُنتزع منه جميع المفاهيم الكمالية بدون أن تنثلم وحدة الذات .

إذاً فالذات عين العلم وعين الإرادة وعين القدرة، وعين المبدأية والعلية للأشياء؛ ولأن العلم عين الذات والذات عين القدرة، إذاً فالعلم عين القدرة، وكما أن علم الحق تعالى محيط بجميع الأشياء، ولا يشذ عن ساحة علمه شيء ولا يعزب عن علمه ذرة، فقدرته أيضاً متعلقة بما تعلق به العلم، وإذا لم يكن العلم عين القدرة فيلزم أنه إما القدرة وإما العلم أو كليهما خارج عن الذات حتى يتمكنا من أن ينفكّا عن بعضهما، وهذا خلاف كونه بسيط الحقيقة وكونه كل الكمال، وإلا إذا كانا في مرتبة الذات فإنه يلزم انفكاك الذات عن الذات . فهذه المقدمات تشكّل أصل التوحيد، في حين أنه لا يمكن لأي شيء ـ حتى الوحي المنزل أيضاً ـ أن يعترضها .

وأما قولهم: (إن العلم أوسع من القدرة؛ لأنه ربما يتعلق العلم بشيء ولكن القدرة لا تتعلق به، كما أننا نعلم ببعض الأشياء ولكن ليس لنا قدرة عليها)[1] فهو كلام لا دليل عليه؛ لأن لازمه ـ في صورة ما إذا اعتبرنا القدرة عين الذات ـ العجز في الذات .

---

١ ـ شرح المواقف: ج ٨ ص ٧٠.

لا يقال: نحن بالوجدان نرى أن العلم بالنقيضين يحصل مع أن القدرة لا تتعلق به .

فإنه يقال: هذا الكلام أيضاً لا دليل عليه؛ لأننا قلنا سابقاً وأثبتنا أن العلم الحقيقي يتعلق بما هو وجود، ولا يتعلق بما هو عدم، وربما يدعي شخص أن العلم باجتماع النقيضين صرف خيال والخيال علم، وهكذا علم واقعاً هو جهل مركب؛ لأن اجتماع النقيضين أمر غير موجود .

الدليل الثالث

والشيء لم يوجد متى لم يوجدا وباختيار اختيارُ ما بدا

الدليل الثالث على عمومية القدرة: أن الشيء مادام غير موجود لا يمكن أن يكون موجداً، والإيجاد فرع الوجود، فيجب أن تكون العلة موجودة حتى توجِد المعلوم . ومن جهةٍ جميع الوجودات ـ عدا وجود واحد ـ هي ربط محض ووجودها من الغير . ومن جهة أخرى يستحيل أن يكون مبدأ التأثير ـ والذي هو الوجود ـ من الغير ولكنّ التأثير من نفس الشيء؛ لأنه عندما يكون مبدأ التأثير ووجود شيء ـ ولو العقل الأول ـ من الغير، فإن تأثيره وتأثّره أيضاً سيكون من الغير، ويستحيل أن يكون للوجود الربطي والتعلقي أثر استقلالي ويكون التأثير من نفسه .

بعبارة أخرى: جميع التأثيرات من الوجود، وما دام ليس هناك وجود فلا منشأ للأثر . إذاً فمبدأ التأثير هو الوجود، فإذا كانت جهة المؤثرية ومبدأ التأثير من الغير فإنه يستحيل أن يكون التأثير والأثر من نفس الشيء؛ لأنه بعد أن كان الوجود ـ بحكم أصالة الوجود ـ متحقق في العالم فالوجود بسيط، وتأثيره وأثره ليس سوى جهة مؤثريته ـ التي هي نفس ذلك الوجود ـ وصفة المؤثرية ليست زائدة على الوجود . بناءً عليه، في صورة كان الوجود

من الغير فالمؤثرية أيضاً من الغير، وستكون حقيقة واحدة بسيطة مربوطة ومتعلقة بالغير .

ببيان آخر: هناك جهتان للموجودات الممكنة في نظام الوجود، إحداهما: جهة الوجود، والأخرى: جهة الماهية . وهذه الآثار والتأثيرات والمؤثريات إما من الجهة الوجودية وإما من الجهة الماهوية، طبعاً واضح أن هذه الآثار والتأثيرات مربوطة بوجودها؛ لأن الأمور متحققة وموجودة، وإذا كانت متعلقة بالماهيات يلزم أن الأمور المتحققة مربوطة بأمر اعتباري، وأن منشأ هذه الأمور المتحققة الأصيلة أمر اعتباري، وهذا غير جائز .

وإذا كانت جهة المؤثرية جهة وجود الموجودات الممكنة؛ لأن وجودها صرف التعلق وصرف الربط بالغير وحقيقة بسيطة بحيث لا يوجد وراءه شيء المؤثرية مربوطة به . إذاً فسيكون جهة مؤثريتها ومبدأ التأثير فيها أيضاً هو الغير.

بناءً عليه، فالشيء الذي ليس له شيء من نفسه، بل هو من الغير، فسيكون أثره أيضاً ـ الذي هو من شؤون الوجود ـ من الغير، وإذا فُرض أن الأثر من نفسه سيلزم منه الانقلاب، حيث إن الشيء الممكن والمرتبط والمتعلق بالغير يصير واجباً؛ لأنه كما قلنا: مبدأ التأثير وجهة المؤثرية أمراً زائداً على أصل الوجود، بل المؤثر ذاتاً وحقيقة هو عين ذلك الوجود الواحد والبسيط الخارجي . إذاً إذا قلنا: التأثير والمؤثرية والأثر من نفس الموجود الممكن، يلزم أن وجوده من نفسه، ولازم هذا الغرض انقلاب الممكن واجباً .

الدليل الرابع

الدليل الرابع على عمومية قدرة الحق تعالى وهو الدليل الذي أورده

الفارابي في الفصوص: أن هذه الأفعال التي تصدر منّا والشخص يظن أنه عملها باختياره، فهل هذا الاختيار حادث أم قديم أم من لوازم الذات؟ فإن كان من لوازم الذات فيلزم أنه من البداية ومن حين كانت الذات كان الاختيار أيضاً موجوداً، والحال أنه ليس كذلك.

وإذا كان حادثاً فمسلّم أنه يلزم أن له مُحْدِثٌ، فإن كان ذلك المحدث شخصاً بحيث أنه أحدثه باختيار آخر، عندها ننقل الكلام إلى ذلك الاختيار، وهكذا، ويلزم التسلسل، ولذا لابد أن ينتهي (ما بالعرض) إلى (ما بالذات) كي لا يلزم التسلسل.

وإذا لم يكن الاختيار الأول باختيارٍ آخر بل كان الشخص مجبولاً ومجبوراً باختيار الغير، ففي هذه الصورة ـ طبق قاعدة (كل ما بالعرض لابد وأن ينهي إلى ما بالذات) ـ ينتهي إلى الاختيار الأزلي، وهذا لا منافاة فيه لكون فعل الشخص اختيارياً؛ لأنه يكفي في المختارية الفعل، وأن ذلك الفعل صدر عن اختيار فلا يلزم أن يكون الاختيار أيضاً اختيارياً. إذاً إذا كان الاختيار أيضاً جبلّياً فلا ضير فيه[1].

الدليل الخامس

وكيف ففعلنا إلينا فوّضا ... وإنّ ذا تفويض ذاتنا اقتضى

إذ حُمِّرت طينتنا بالملكة ... وتلك فينا حصلت بالحركة

الدليل الخامس على عموم القدرة: دليل ذكر المرحوم السبزواري أنه قول الصوفية وله شواهد من الآيات والأخبار.

حاصل الدليل: أن الحقيقة الإنسانية ـ بل حقيقة أي شيء ـ هي بصورته

---

١ ـ فصوص الحكم: ص ٩١.

الأخيرة حيث إنها تحصل في دار الاستعداد يعني دار الدنيا . فالإنسان يخرج من الدنيا بالصورة الأخيرة وآخر ورقة من أوراق الصور التي ألصقت به، وتلك الصورة عبارة عن الملكة التي اكتسبها .

والحاصل، فالإنسان لا يصل بالسير الطبيعي إلى الصورة الإنسانية الذي لا ينبغي أن تكون عليه الحقيقة الإنسانية لا يكون بما هو مطلوب، بل إذا وصل إلى أفق الحيوانية ففيه قوة أن يكون إنساناً، وإذا صار تحت تربية أحد خبير بحقيقة الإنسانية، ويعلم في أي صورة وبأي تربية تصير هذه البذرة الإنسانية إنساناً فربما يصل إلى حقيقة الإنسانية .

وجدول أعمال تربية النشأة الإنسانية في صحيفة شرائع الأنبياء عليهم السلام ، وإذا كان تعامل شخصي طبق نظام الشريعة فإن الملكات التي تحصل من تلك الأعمال تشكّل صورة في نفسه بحيث تكون صفة وتظهر وتبرز حقيقة الإنسانية.

وإذا عمل الشخص فعلاً مخالفاً لقوانين ونظام الشريعة، فذلك العمل علاوة على أنه يوجد في عالم الطبيعة فإنه يؤثر أيضاً في النفس الإنسانية . مثلاً: إذا سرق شخص فإنه تحصل في نفسه نقطة سوداء، وعلى أثر تكرار السرقة تتسع تلك النقطة السوداء وبالتدريج تصير ملكته، وترسخ في نفسه، وتلك الملكة تصبح صورة له بحيث إنه بعد وجود تلك الملكة والصورة فإن ذلك العمل يصدر من الشخص بدون معيار، بدون أن تكون مخالفة لنفسه وطبيعته؛ لأن حقيقة الشخص بصورته الأخيرة تلك .

فعندما يُصفح العالم الظاهري، فإذا ـ مثلاً ـ حصلت لشخص ملكته السرقة، فإن ذلك الشخص يصير بصورة حيوانية كالفأر الذي تشغله السرقة، وإذا كان له عادات سيئة كثيرة فيصير في صورة حيوانية ممزوجة من الحيوانات أصحاب تلك العادات .

فما قلناه هو المقصود من كلام السبزواري: بأنه لأن الصورة الأخيرة للإنسان هي حقيقته، وفي حقيقة ذات الفعل فصورة الملكة تلك هو، إذاً إذا فوّضت له الأفعال يلزم أن ذاته وحقيقته ووجوده قد فوّض إليه؛ لأنه كما قلنا: الصورة الأخيرة هي ذات وحقيقة الإنسان، وتحصل من الأفعال ـ التي تبرز من الباطن وتظهر من القوة إلى الفعل وبالفيض أنها فوّضت إليه ـ الملكة والذات . إذاً فذاته فوّضت إليه .

وبالجملة، حقيقة الشيء بصورته لا بمادته والصورة الإنسانية ملكة قد حصلت، وملكة النفس هي صورة النفس، سواء كانت تلك الملكة ملكة حميدة علمية عملية أو الملكة الرذيلة للجهل المركب والفعل السيئ . ففي الصورة الأولى طينة الشخص من علّيين وفي الصورة الثانية من سجّين، وطينة وقوع الوجودات في امتداد (مد الظل) في كلام الله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾[1] .

والحاصل، إذا كانت الأفعال للمفوض فحقائق ذواتنا ـ خصوصاً بناءً على اتحاد العاقل والمعقول ليست غير ملكاتنا العلمية والعملية ـ ستكون مفوضة إلينا؛ لأنه ما دام أن الملكات- والتعبير بالملكات لأجل أن الحالات في معرض الزوال ـ لم تَسْتَحْكم فإن عجنت ذواتنا لم يتم؛ لذا فقد عرّفوا الإنسان ـ عرفاً ـ بأنه (حيوان ناطق مائت)[2] وفقط لم يعتبروا الحيوانية والناطقية كافية في ذات الإنسان، بل اعتبروا المائت «الموت »لازماً، يعني لابد أن يحصل الموت من الصورة الحيوانية، وفي النتيجة سيكون الموت من الحيوانية وتكوين «الخلق» الوجود بصورة الإنسانية والملكات التي

---

١ ـ سورة الفرقان، الآية ٤٥ .

٢ ـ جامع الأسرار: ص ٣٧٨ .

ستكون حقيقة الإنسانية مرتبطة بها .

ولذا أمر بالاستقامة بأن يطوى الطريق بالنحو المطلوب، والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم قال: «شيبتني سورة هود لمكان آية ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾[1]»[2]، ولكن خوف النبي ليس بسبب صدر الآية، بل بسبب ذيلها ﴿وَمَن تَابَ مَعَكَ﴾ وإلا فالنبي مستقيم وإنسان كامل وقد تجاوز الصورة الحيوانية، ولذا لم يقل تلك الجملة حول سورة الشورى التي فيها ﴿وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾[3] لأن ذلك الذيل لم يكن فيها[4].

*****

أزلية قدرة الله تعالى، وشبهة كون الحق تعالى موجبا

ذكرنا أن القدرة فُسّرت بصحة صدور الفعل وعدم الصدور، يعني إمكان الفعل وإمكان الترك، ولكن هذا المعنى منافٍ لقدرة الله تعالى؛ لأنه لا يمكن أخذ المفاهيم المتقابلة من الذات البسيطة من جميع الجهات؛ لأن المفاهيم المتخالفة يلزمها مناشئ متخالفة، وحيث إننا فرضنا أن الذات بسيطة فلا ينبغي أن تكون فيها مناشئ متخالفة وإلا لزم التركيب في الذات، وهذا خلف .

إذا قلنا: إن معنى القدرة إمكان الفعل والترك وصحة الفعل والترك في مقابل الفعلية التي يلزمها منشأ الكمال، فالإمكان الذي هو جهة النقص يلزمه منشأ متقابل مع منشأ الكمال . إذاً ففي الذات التي ننتزع منها هذين

---

١ ـ سورة هود، الآية ١١٢ .

٢ ـ علم اليقين: ج ٢ ص ٩٧١ ، الدر المنثور: ج ٣ ص ٣١٩ ـ ٣٢٠ .

٣ ـ سورة الشورى، الآية ١٥ .

٤ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٢٩٥ ـ ٣٠٨ .

المفهومين لابد أن تكون جهات انتزاعية متقابلة، جهة هي ظلمة إمكانية وجهة هي نورية كمالية، وهذه مستحيلة في الذات البسيطة الكاملة وصرف الوجود .

ولكن إذا صارت مفاهيم متعددة فليس بالتخالف التقابلي الذي يحتاج لجهات متخالفة، فهنا أحياناً يكون انتزاع المفاهيم المتعددة من شيء واحد واجباً مع أن الذات بسيطة من جميع الجهات؛ ولكن لأن الكمال الصرف والكمال المحض هو الوجود فإن انتزاع تمام المفاهيم الكمالية من الوجود الصرف ـ الذي هو عين الكمال الصرف ـ لازم وواجب؛ لأنه لا يمكن تقابل جهة النور والظلمة، بل هو منشأ جميع جهات نور الوجود، غايته أنه بحيثيات متعددة، هذا لأن ذات الحق المقدسة صرف الكمال، وصرف الكمال نور الوجود . إذاً فأينما ذهب نور الوجود تذهب الكمالات، فإلى آخر نقطة ترشح نور الوجود توجد القدرة والعلم والإرادة وباقي الكمالات.

هذا ما قال عنه في الآية الشريفة: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[1] وفي آية شريفة أخرى جاء بلفظ (ما)[2] موصولاً وليس لفظ (من) كي يوصل هذا المعنى .

والحاصل، أن القدرة جهة كمال وجهة الكمال، تلك هي مصدر الأشياء.

أزلية قدرة الله تعالى، وكونه فاعلا موجبا

إذاً فالتعريف الجامع للقدرة- بنحو يشمل القدرة في المخلوق

---

١ ـ سورة الإسراء، الآية ٤٤ .

٢ ـ سورة الحديد، الآية ١ ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ .

والواجب- هو صدور الفعل عن علمٍ وإرادة واختيار، لا أنّ القدرة هي عين هذه الثلاثة، بل هي مشيرة إلى تلك الجهةً الكمالية التي هي واحدة من كمالات وجود صرف الكمال .

بناءً عليه، بعد أن صار هذا معنى القدرة فإذا صدر فعل ـ ولو من الممكنات ـ عن علمٍ وإرادة واختيار فذلك الفعل مقدور، وتلك الجهة التي هي جهة صدور ذلك الفعل قدرةٌ .

إذاً إذا صار العلم والإرادة والاختيار أزليةً ومستمرةً في وقت فالقدرة أيضاً ستكون أزلية، وكون الله تعالى في أزل الآزال عالمٌ ومريد ومختار فهو في أزل الآزال أيضاً قدير، بناءً عليه، فكون العلم والإرادة والاختيار أزليةً يؤكد معنى القدرة، ويقوّي معناه، وليس منافياً له .

إذاً فهكذا منشأ فيض الكمالاتُ فيه أزليةٌ، هو عالم أزلاً، قادر أزلاً، مختار أزلاً، مريد أزلاً . كما قيل بأن معنى العلم هو الكشف، ومن ينكشف عنده شيءٌ يقال له عالم . بناءً عليه، إذا كان موجود لطيف، الكشف عنده أزليٌ، فإن معنى العلم والعالمية يتأكد . من هنا عُلم أن الله تعالى قادر؛ لأنه مريد وعالم بالفعل وليس فاعلاً موجَباً، ولأنه مختار وعلى الاختيار صدر منه الفعل، وليس فاعلاً مضطراً، فصدور الفعل منه بعلمه وصدور الفعل منه بإرادته، وصدور الفعل منه باختياره . إذاً هو القادر على الإطلاق أزلاً وأبداً ولا يعجز عن شيءٍ .

إلى هذا المعنى أشار معادن العلوم ونقاد الحقائق يعني أئمة الهدى عليهم السلام بقولهم: «خلق الله الأشياء بالمشيئة»[1] . إذن ﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾[2] ولا

---

١ ـ الكافي: ج ١ ص ١١٠ كتاب (التوحيد) باب (الإرادة أنها من صفات الفعل) ح ٤، التوحيد (الصدوق) : ص ١٤٨ باب ١١ ح ١٩، وباب ٥٥ ص ٣٣٩ ح ٨.

٢ ـ سورة سبأ، الآية ٣ .

يعجز عن شيء له قابلية الوجود، ومن هنا أيضاً عُلم بما أن القدرة أزلية وكانت في (ما لم يزل) ، إذاً فصدور الفعل المقدور يكون أزلياً ولا يلزم تعطيل الفيض .

وما قاله المتكلمون في معنى القدرة: أن (الصحة والإمكان معتبرة، ويعتبر أن برهة من الزمن تمضي كي يتحقق الفعل)[1] فليس الأمر كذلك، وهذه ليست معتبرة في مفهوم القدرة، والقول بأن الله تعالى يبقى في برهة من الزمان مغلول اليد، ويضع يداً على يد ويبقى في خيال، أنه من الحسن أن نشكّل عالماً، وننشر بساطة الخلق، هذا باطلٌ؛ لأن لازم ذلك القول بأن: ﴿يَدُ الله مَغْلُولَةٌ﴾ ولكن ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[2][3].

*****

عدم تعلق القدرة بالممتنعات

واعلم- هداك الله إلى طرق أسمائه، وتجلّى على قلبك بصفاته وأسمائه- أنّ الأعيان الموجودة الخارجية ظل الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية، وهي ظل الأسماء الإلهية الحاصلة بالحبّ الذاتي من حضرة الجمع، وطلب ظهور مفاتيح الغيب بالفيض الأقدس في الحضرة العلمية وبالفيض المقدّس في النشأة العينيّة، والفيض الأقدس أشمل من الفيض المقدس؛ لتعلّقه بالممكنات والممتنعات، فإن الأعيان منها ممكن ومنها ممتنع. والممتنع منه فرضي كشريك الباري

---

١ ـ شرح المواقف: ج ٨ ص ٤٩، رح المقاصد: ج ٤ ص ٨٩.

٢ ـ سورة المائدة، الآية ٦٤.

٣ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ١ ص ١٥٣ ـ ١٥٤ .

واجتماع النقيضين، ومنه حقيقي كصور الأسماء المستأثرة لنفسه. كما قال الشيخ في الفتوحات: (وأما الأسماء الخارجة عن الخلق والنسب فلا يعلمها إلاّ هو؛ لأنه لا تعلق لها بالأكوان)[1]. انتهى كلامه .

فما كان قابلاً في الحضرة العلمية للوجود الخارجي تعلق به الفيض المقدس، وما لا يكون قابلاً لم يتعلق به، إمّا لعلو الممتنع وعدم الدخول تحت الاسم الظاهر، وإما لقصور وبطلان ذاته وعدم قابليته، فإن القابل من حضرة الجمع، فعدم تعلق القدرة بالممتنعات العرفية والذوات الباطلة من جهة عدم قابليتها، لا عدم القدرة عليها، وعجز الفاعل عن إيجادها، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

قال السيد المحقق الداماد... في (القبسات) : (إنما مصحح المقدورية ومناط صحة الوقوع تحت سلطان تعلق القدرة الربوبية الوجوبية هو طباع الإمكان الذاتي، فكل ممكن بالذات فإنه في سلسلة الاستناد منتهيٍ إلى الباري القيّوم الواجب بالذات (جلّ سلطانه) ، ومستندٌ هو وجميع ما يتوقف وجوده عليه من الممكنات في السلسلة الطولية إليه سبحانه) .

ملاك مقدورية الأشياء

ثم قال: (وهو الخلّاق على الإطلاق لكل ذي سبب بقاطبة علله وأسبابه، إذ لا يخرج شيء مما تتصوّره في سلسلة الفاقة الإمكانية عن علمه وإرادته وصنعه وقدرته تعالى كبرياؤه. فإذاً قد بان واستبان أن عدم تعلق القدرة الحقة الوجوبية بالممتنعات الذاتية من جهة

---

١ ـ الفتوحات المكية: ج٢ ص ٦٩ السؤال ٤٢ .

المفروض مقدوراً عليه إذ لا حقيقة ولا شيئية له بوجه من الوجوه أصلاً، لا من جهة نقصان القدرة وعجزها. فهذا سر ما تسمعهم يقولون: الإمكان مصحح المقدورية لا مصحح القادرية. فالمحال غير مقدور عليه بحسب نفسه الباطلة، لا أنه معجوز عنه بالنسبة إلى القدرة الحقة، فإن بين التعبيرين بل بين المفهومين المعبّر عنهما بالعبارتين فرقاناً مستبيناً ومباينة باتة)[1]. انتهى كلامه بألفاظه (نوّر الله مضجعه وأسكنه الله جنته).

وقد بلغ كمال النصاب في التحقيق، وأتى بغاية الصواب والتوفيق، كيف وهو إمام الفلسفة وابن بجدتها وشيخ أصحاب المعرفة وسيد سادتها[2].

*****

حياة الواجب تعالى وتوابعها

لا نحتاج لإثبات صفة الحياة- التي هي من الصفات الكمالية- إلى برهان خاص غير البرهان العام الذي أقيم في مقام إثبات الوجود والذات، وهذا البرهان كافٍ لإثبات جميع الأوصاف الكمالية.

قيل في ذلك البرهان العام: ما ثبت من الأوصاف الكمالية للحق تعالى بالإمكان العام يثبت له بنحو الوجوب، وكل صفة ثابتة للشيء- بما أنه موجود- هي ثابتة للحق تعالى بنحو الوجوب، بدون أن يلزم التنزل من مرتبة صرافة الوجود أو تكون حاجة للتخصص. طبعاً هكذا أوصاف هي

---

١ ـ القبسات: ص ٣١٧ ـ ٣١٨ القبس الثامن (في تحقيق قدرة الله سبحانه وإرادته...).

٢ ـ شرح دعاء السحر: ص ١١١ ـ ١١٢.

من كمالات الوجود، وإذا كانت ثابتة بالإمكان العام للحق تعالى، ستكون ثابتة له بنحو الوجوب؛ لأن ثبوت شيء لشيء بواحد من ثلاثة أنحاء: الإمكان والوجوب والامتناع . والثبوت بنحو الامتناع خارج عن موضوع البحث؛ لأننا نقول وصفاً ثابت بالإمكان للحق تعالى، حيث إن هكذا وصف سيكون ثابتاً له بنحو الوجوب؛ لأن ذات الحق تعالى لها غاية التجرد وأعلى مرتبة التجرد حتى التجرد عن الماهيات، فحامل الإمكان شيئان؛ لأن حامل الإمكان إما الماهية والمفروض أن الحق تعالى لا ماهية له، وإما الاستعداد، وإذا كان الإمكان إمكاناً استعدادياً فهو حامله هو الهيولى، وليست في الحق تعالى هيولى، إذاً فلا شيء من القسمين حامل للإمكان في حضرة الحق تعالى .

بناء عليه، كل ما بالإمكان العام ـ والذي فقط يسلب الضرورة من الجانب المخالف ـ ثابت لحضرة الحق تعالى يثبت له بنحو الوجوب، طبعاً لا يوجد في أي مجرد هيولى ومادة حاملة لإمكان وجود شيء، وليس في المجرد هيولى ومادة حتى يكون له إمكان واستعداد .

إذاً فخلقة المجرد منذ البداية وجود تام، وليس للمجرد حالة انتظار. والحاصل، فالحياة صفة كمال، طبعاً الحياة الذاتية كمال، وهي أكمل من الحياة بالعرض، ولذا بحكم القاعدة العامة: (الوجود الأقدس الإلهي له حياة ذاتية) ، فالحياة إما وصفٌ العلمُ والقدرةُ من لوازمه، وإما يقال لمجموع العلم والقدرة؛ لأن الحياة عبارة عن الدّرّاكية والفعّالية[1] .

*****

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ .

الكلام ـ التكلم

وضع الألفاظ للمفاهيم العامة

قلنا في المباحث السابقة: الألفاظ وضعت للمفاهيم العامة ولم توضع للمفهوم المقيد بالمصداق المعيّن، وإن كان الواضع يظن أن المفهوم منحصر في مصداق وفقط هو منطبق على ذلك المصداق، إلاّ أنهم لم يضعوا اللفظ للمفهوم المقيد بذلك المصداق، وإذا قال الواضع: الشيء الذي هو مصداق ذلك المفهوم ليس هو الموضوع له اللفظ، ولكن نحن إذا رأينا المفهوم منطبق على ذلك الشيء، فإننا نطلق لفظ الموضوع لذلك المفهوم على ذلك الشيء . مثلاً: إذا كان معنى النور- وهو ما تظهر به الأشياء- يعني الشيء الذي لا يمكن أن تُرى الأشياء بدونه، فإطلاق النور الحقيقي صادق على الله تعالى وعلى سائر الأنوار مجاز؛ لأن جميع موجودات العالم معدومة وبنوره وجدت وظهرت، إذاً ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1].

وبالجملة، للنور أقسام: نور الشمس، نور المصباح، نور النار، نور الجوهر، نور الياقوت، نور الحور وهناك نور آخر أيضاً، ذلك النور هو منوّر جميع الأنوار، وهو نور به تُرى الأنوار، وإلا- أبداً- لا يمكن أن تُرى ذرة

---

١ ـ سورة النور، الآية ٣٥.

في ظلمة العدم، وذلك طلوع نور الوجود المنبسط على الماهيات المظلمة في ظملة العدم .

إذاً لأن معنى النور صادق عليه فهو حقيقةً نور وإن كان الواضح لم يعبّر للنور مصداقاً سوى نور الشمس، إلا أننا العارفون بحقيقة الحال وسّعنا ذلك ونطلق هذا الاسم على النور الذي هو مصدر الأنوار .

معنى التكلم

إذاً بناء على وضع الألفاظ للمعاني العامة نقول: (التكلم هو الإعراب عمّا في الضمير) و(التكلم عن الغيب هو الاستشهاد بشيء ولو لم يكن بالشفتين).

فإذا سألنا الواضع: الإنسان يقطّع الحروف بالصوت المعتمد على الضم، ويخبر عمّا في ضميره وما بداخله، فكيف لو تحقق الفعل من شجرة؟ فلابد أن يجيب بأن هذا تكلم، فحضرة الحق تعالى أظهر تجلّيه بذاته من ذاته، وذاته بتمام المعنى ظاهرة، وذاته من ذاته مستشعر لذاته، وذلك التكلم ذاتي، وكون الحق يظهر حقائق وجودات العالم بواسطة الفيض المنبسط، ويظهر الوجود المختبئ في الصبح من وراء ستار أفق عالم الإمكان، هو تكلم فعلي. بناءً عليه، تطلق عبارة (متكلم) على حضرة الحق تعالى[1].

*****

إذاً فالحضرة الأحدية حقيقةً هو متكلم؛ لأن التكلم وُضع لإظهار ما في الضمير، وليس الضمير بمعنى القلب، بل بمعنى الغيب؛ لأن ذلك الكلام الذي هو ألفاظ وضعت للمعاني العامة، هو جارٍ في الضمير أيضاً .

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ١٤١ ـ ١٤٢ .

بيان معنى تكلم الله تعالى

الكلام الذي وضعه الواضع ليس معناه أن للنفس الإنسانية أو التقاطع مع الأسنان مدخلية فيه أو أنه صوت يقطعه اللسان بالحركة، بل إنها جميعاً خارجة عن حقيقة الكلام وليست دخيلة بأي وجه في الحقيقة التقويمية للكلام . فعلى هذا، (ما به يظهر المضمر) هو كلامٌ حقيقةً، وإن كان (ما به يظهر المضمر) في نوع الإنسان عبارة عن ذلك المصداق المعهود ولكن ليس لخصوصية السمع وخصوصية الكيفية دخالة في ذلك .

ولذا إذا كان متعارفاً من الأول أنهم يتكلمون بالإشارة فذلك هو الكلام كما أنه فعلاً كلامٌ أيضاً؛ لأن الوجودات مُعربة ومُظهرة للمكنون الغيبي فهي كلمات الحق، كما قال بعض الأئمة المعصومين عليهم السلام : «**نحن الكلمات التامات**» ولهذه الحيثية الحق تعالى متكلم حقيقي، وإن كان من حيث إنه موجد للصوت هو متكلم أيضاً، ويقال لنا (متكلمون) ، فمن حيث إن الكلمات لها قيام صدوري بنا، في حين أن القيام الصدوري للموجودات بالحق أرفع من القيام الصدوري للكلمات بنا، إذاً فالحق باعتبار أنه يوجِد الكلام هو متكلم .

والحاصل، فالألفاظ ـ بناءً على التحقيق ـ وضعت لمعانٍ عامة، وربما أن شيئاً في الحقيقة هو مصداق حقيقي للفظ ولكن ذلك المصداق في نظر الواضع مغفول عنه، ولا يدري عنه الواضع البتة، أو يعلم أن ذلك ليس مصداقاً للّفظ، ونحن حيث نعلم أن ذلك مصداق للّفظ، فإننا نُخَطِّؤُهُ .

فإذا قلنا للحيوان من حيث حياته وقوّته الحياتية: حيوان، فربما أننا نطلق ذلك على الله تعالى، ولو أن نظر العرف يتحاشى ذلك . طبعاً قولهم ذلكَ بناءً على نظر العرف الغلط؛ لأنه في نظر العرف أن هذا الاسم وضع للماهية .

كما أنه إذا قلنا للإنسان باعتبار قوة درك المعقولات: إنسان، فيمكن أن نطلق ذلك أيضاً على الله تعالى، غايته أن هذا بنظر العرف إطلاق غلط؛ لأن العرف يعتبر أن الماهيات مسمّيات لهذه الأسماء .

وبالجملة، نحن هنا ليس لنا شغل بالعرف، فإذا لاحظنا الواقع ولاحظنا ذلك المعنى الذي قلناه للإنسان والحيوان فإنه موجود في المبدأ بنحو الأكملية والآكدية والذاتية .

بناءً عليه، فالكلام باعتبار ذلك الملاك الذي له ـ مع قطع النظر عن تلك الاتفاقيات ـ يصير كلاماً، فاختيارهم للصوت في مقام التفهم اتفاقيٌّ، وباعتباره كان جعلهم ووضعهم له؛ لأنهم لو كانوا قد اختاروا شيئاً آخر مثل الإشارة فذلك أيضاً في نظر العرف كلام .

وبالجملة، ملاك كون الشيء كلاماً هو في الوجود أقوى وإن كان لوجود الموجودات تفاوت مع الكلام العرفي في الخصوصيات الاتفاقية الخارجة عن ملاك كون الشيء كلاماً، لكن الملاك في الوجود أقوى، وكون الملاك فيه أقوى مؤكد لكون ذلك كلاماً؛ لأن الدلالة في الكلام اللفظي عرضية وبواسطة الوضع، والدلالة بواسطة الوضع عارضة عليه؛ ولأنها عارضة فهي قابلة للزوال . طبعاً نفس الكلام اللفظي أيضاً عرضي، يدل عرضاً على المدلول العرضي، وقهراً بالعرض يزول .

مثلاً: لفظ (زيد) كيفية هي الصوت وفي العرض مدلول هو ذات (زيد) الذي هو من موجودات عالم الطبيعة. طبعاً بالنسبة إلى وجود الموجودات لا تُشكل بأنه ليس لها واضع فليست كلاماً؛ لأن واضعها هو الله تعالى ولها وضع إلهي، ودلالتها ذاتية طولية؛ لأن كل معلول له دلالة على علّته، ولأن

دلالتها ذاتية فهي لا تختلف ولا تتخلف[١].

*****

ماهية الكلام

الكلام عبارة عن تعيّن الهواء الخارج من باطن الإنسان بالسير إلى منازل الخارج، والعبور عن مراحل السير إلى الخارج، والظهور من عالم الغيب إلى الشهادة، الكاشف عمّا في ضمير المتكلم وسرّه، وعن بطون مقصده و أمره، فإنشاء المتكلم لكلام وإيجاده له، وإنزاله من عالم الغيب إلى الشهادة، ومن سماء السرّ إلى العلن، لتعلّق الحب الذاتي على إبراز كمالاته الباطنة وإظهار ملكاته الكامنة. فقبل التكلم والإنشاء كانت كمالاته في مرتبة الخفاء. فحبّب إظهارها، وعشق إعلانها، فأوجد وأنشأ؛ لكي يعرف قدره وشأنه... .

الكلام الإلهي

وإن مراتب الوجود وعوالم الغيب والشهود كلام إلهي خارج بالهواء الذي هو المرتبة العمائية عن مرتبة الهوية الغيبية، نازل عن السماء الإلهية للحب الذاتي على إظهار كماله، والتجلي بأسمائه وصفاته ؛لكي يعرف شأنه، كما في الحديث: «**كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف**»[٢].

وعن علي (عليه الصلاة والسلام) : «**لقد تجلّى لعباده في كلامه ولكن لا**

---

١ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٣٤٧ ـ ٣٤٩.

٢ ـ بحار الأنوار: ج٨٧ ص ٣٤٤ ح ٦ وأيضاً ص ٣٣٩ ح ١٩.

يبصرون»[١].

وعنه عليه السلام: «إنّما يقول لما أراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع وإنما كلامه سبحانه فعله»[٢].

وقال أهل المعرفة: تكلّمه عبارة عن تجلي الحق الحاصل من تعلّق الإرادة والقدرة لإظهار ما في الغيب وإيجاده[٣].

*****

مراتب كلام الباري تعالى

للكلام مراتب، طبعاً كل شيء هو في مرتبة الذات ليس بالضرورة أن يكون على الذات. نعم، في مثل العلم علم الذات بالذات معقول، ولكن في مثل القدرة قدرة الذات على الذات لا معنى له، كما أن الحياة في مرتبة الذات ولكنها ليست على الذات. وبالجملة، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «يا من دلّ على ذاته بذاته»[٤]، فتجلي الذات على الذات في مرتبة الذات هي دلالة الذات على الذات.

طبعاً ليس في هذا التجلي تجلٍّ للأسماء والصفات على الذات، بل إن الذات ظاهرة للذات. وهذه الكلمة في مرتبة الذات، وإذا تحقق الكلام فالمتكلم أيضاً سيكون في مرتبة الذات؛ لأن الكلام والتكلم معنيان بينهما فرق في الاعتبار، فالشيء من جهة أنه مثلاً صوت، وفعلاً هو متموج في

---

١ ـ عوالي اللئالي: ج ٤ ص ١١٦ ح ١٨١، بحار الأنوار: ج ٨٩ ص ١٠٧ باب ٩ ح ٢.

٢ ـ الاحتجاج: ج ١ ص ٣٠٢، بحار الأنوار: ج ٤ ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥، ومثله في نهج البلاغة: ص ١٢٢ خ ١٦٨ بتفاوت يسير.

٣ ـ شرح دعاء السحر: ص ٥٦ ـ ٥٧.

٤ ـ بحار الأنوار: ج ٨٤ ص ٣٣٩، مقطع من دعاء الصباح.

الهواء ومنفصل عن المتكلم يقال له كلام، ومن جهة أن صدوره من شخص والشخص موجد له يقال له تكلم .

والخلاصة، يقال للكلام من جهة الصدور وقيامه بالشخص: تكلم، ومن هذه الجهة يقال لذلك الشخص أيضاً متكلم .

كما أنه في العلم في مرتبة الذات لا يلزم أن يكون علم وعالم ومعلوم، بل العالم هو، وهو عين العلم، والعلم عين المعلوم، والمعلوم عين الذات؛ لأن الكشف التام للذات هو للذات، ولذا فهي حقيقة العلم . كذلك في مرتبة الذات، دلالة الذات على الذات التي هي بنحو أعلى وأتم جامعة وراسمة لتمام الكمالات، هي الكلمات . وفي مرتبة أخرى سلسلة مراتب الوجودات هي كلمات . فالوجود بأي مقدار في البيان والدلالة والكشف والإعراب عمّا في الغيب كامل، هو بذلك المقدار كلمة .

إذاً فبعض الوجودات مثل العقل الأول وسائر العقول هي كلمات تامة، وبعض الوجودات مثل موجودات عالم الطبيعة هي كلمات ناقصة .

طبعاً الله تعالى في (ما لم يزل) و (ما لا يزال) هو متكلم، وليس شرطاً في كونه متكلماً أن يكون في برهة من الزمان ساكتاً، بل إذا كان شخص دائماً يتكلم فهو متكلم . والحاصل، فليس تكلم الله تعالى فقط أنه يوجد الصوت وإذا لم يوجد الصوت يقال له أخرس! بناءً عليه، ليس الله تعالى فقط باعتبار أن يتكلم بكلامك وكلام الآخرين هو متكلم، بل إن جميع الموجودات هي كلماته .

وبالجملة، عندما نتكلم نحن فالله تعالى يتكلم، وإيجاد جميع هذه الكلمات منه وإن كان لهذه الكلمات قيام صدوري بنا، وبهذا الاعتبار يقال لنا متكلمون، ولكن في الحقيقة القيام الصدوري لهذه الكلمات بالنحو الأعلى والأتم بالحق (تعالى شأنه) ، إذاً كونه متكلماً بالنسبة إلى كلماتنا

أحق منا .

كلمات الله تعالى التامات

والحاصل، فمن مراتب الكلمات التامة في مراتب النزول، العقول والتي ليس لها حالة منتظرة، وكذلك من الكلمات التامة: العقول الكاملة في قوس الصعود، كما قال الأئمة عليهم السلام : «نحن الكلمات التامة»[١]، وفي القرآن المجيد: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾[٢]، فجامع الكلم وهادي الأمة- وهو نبينا صلى الله عليه وآله وسلم - من الكلمات التامة[٣].

*****

نفي التكلم العرفي عن الله تعالى

والتكلم بمعناه الدارج العرفي الذي يكون محلاً لسؤال الراوي [أبو بصير] في الحديث الشريف [قال: قلت: فلم يزل الله مُتكلّما؟ قال: فقال: «إنّ الكلام صفة مُحدثة ليست بأزليّة كان الله (عزّ وجلّ) ولا متكلّم»[٤]] فهو صفة محدثة متجددة يتنزه الحق المتعال ويتبرأ عنها. وهذا لا يتهافت مع إثبات الكلام والتكلم الذاتي للحق سبحانه في مقام الذات على نحو ينسجم مع تنزهه سبحانه عن التجدد وبراءته من الحدوث .

وخلاصة هذا البحث الشريف، أن حقيقة التكلم لا تتوقف على خروج

---

١ ـ لاحظ: بحار الأنوار: ج ٢٤ باب (أنهم عليهم السلام كلمات الله وولايتهم الكلم الطيب) .

٢ ـ سورة آل عمران، الآية ٤٥ .

٣ ـ تقريرات فلسفه امام خمينى رحمه الله (شرح منظومه) : ج ٢ ص ٣٥١ ـ ٣٥٣ .

٤ ـ الكافي: ج١ ص ١٠٧ كتاب (التوحيد) بال (صفات الذات) ح ١ .

الأحرف من المخارج الخاصة في الحنجرة والفم . وما هو شائع لدى أبناء اللغة وعرف الجمهور من الناس من أن التكلم يتقيد وينصرف إلى خروج الأحرف الأبجدية من مخارجها، فهو ناتج عن العادة وأنس ذهن الناس بمثل هذا التفسير. وقد ساعد أوهام الناس وأفكارهم على ذلك. وأما أصل معنى التكلم فلا يتقيّد بالأحرف أبداً .

إن حقيقة العلم عبارة عن ظهور الشيء لدى العالِم، من غير أن يتقيد بالإدراك بواسطة الأدوات البادية الظاهرة مثل الدماغ أو الآلات المعنوية مثل الحسّ المشترك والخيال. فإذا فرضنا أن شخصاً قد حصل على العلم بشيء بواسطة يده أو رجله أو رأى شيئاً أو سمع صوت شيء، لصدق عليه العلم والسمع والبصر، وهكذا إذا رأى في عالم الرؤيا شيئاً أو سمع صوت شيء أو تكلّم أو أحسّ، لصدق عليه أنه رأى وسمع وتكلم وأحسّ حقيقة، من دون شائبة المجاز، مع أن الرؤية والسمع والتكلم والإحساس قد تمّ من دون الاستعانة بالأدوات الحسّية الخاصة التي تستعمل في هذه الموارد حالة اليقظة . فالمقياس في صدق الرؤية والتكلم والسمع والإحساس هو نفس الإدراك الخاص .

وحقيقة التكلم هو إظهار المكنون في الخاطر وإبراز ما في الضمير من دون أن تكون لآلة خاصة دور في ذلك. ولو فرضنا أن إطلاق التكلم والسمع والبصر على حصول العلم من دون الاستعانة بآلاتها، كان مجازاً في اللغة ولدى العرف، ولكنّ حقيقة معاني هذه الأمور ـ نفس الحقائق ـ لم تكن مقيدة بالأدوات الخاصة ويكون السمع والبصر والتكلم... (وغيرها) صادقاً عليها عقلاً، ولا يكون البحث في باب الأسماء والصفات بحثاً لغوياً، بل المقصود هو إثبات نفس الحقائق حتى إذا لم تسعف اللغة والعرف بذلك .

الكلام صفة كمالية للوجود

إذاً نقول: إن حقيقة الكلام هي إظهار ما في الضمير، عبر الأدوات المادية الحسيّة أو من دونها، وسواء كان الكلام من مقولة الصوت واللفظ والنَفَس المتصاعد من الداخل والرئة أو لا. وعليه يكون الكلام من الأوصاف الكمالية للوجود؛ لأن الظهور والإظهار من حقيقة الوجود ويعودان إلى حقيقة الوجود. وكلّما كان الوجود أكمل وأقوى كلما كان الظهور والإظهار أكثر، إلى أن يصل الأمر إلى الأفق الأعلى والمقام الواجب الأسنى، الذي هو نور الأنوار ونور على نور، وظهور على ظهور، وبواسطة الفيض المقدس وكلمة (كُنْ) الوجودية يتم إظهار ما في الغيب من مقام الواحدية .

كلام الحق والمتكل به وسامعه

ومن خلال الفيض الأقدس والتجلي الذاتي الأحدي يتم إظهار الغيب المطلق، ومقام اللاّ مقام من الأحدية، وفي هذا التجلي الأحدي يكون المتكلم: هو الذات المقدس الأحدي، والكلام: هو الفيض الأقدس والتجلي الذاتي، والسامع: الأسماء والصفات. وبنفس هذا التجلي تتم طاعة تعيّنات الأسماء والصفات وتتحقق علمياً. وفي التجلي الواحدي بالفيض المقدس يكون المتكلمُ، الذاتُ المقدسُ الواحدُ المستجمعُ لجميع الأسماء والصفات، والكلامُ نفسُ التجلّي، والسامع والمطيع هما: تحقيق الأعيان العلمية، الملازمة للأسماء والصفات واللذان تحققا بواسطة أمر (كُنْ) تحققاً خارجياً عينياً (فإذا قال لكل عين أراد إيجادها: (كُنْ) فتطيع الأمر الإلهي، فتكون وتتحقق) . ولم نستعرض الشواهد النقلية في هذا الموضوع ولم

نتطرق إليها [١].

*****

آراء مختلفة حول التكلم

ذهبت المعتزلة ومتكلموا الإمامية إلى أن توصيف الباري بالمتكلم لأجل إيجاده الكلام في شيء مثل شجرة موسى عليه السلام أو نفس نبي أو ملك.

وقال بعض أهل التحقيق: إن إطلاقه عليه لقيام التكلم به ، لا الكلام قياماً صدوريّاً لا حلوليّاً، كما أن إطلاقه علينا أيضاً كذلك إلا أن الفرق [هو] أن إيجادنا بالآلة دونه تعالى .

وذهبت الأشاعرة إلى أن كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى في الأزل يسمى الكلام النفسي، وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف، ومنه الطلب القائم بنفسه وهو غير الإرادة .

والقول الحق الموافق للبرهان أن إطلاق المتكلم عليه تعالى ليس لذاك ولا لهذا .

رد كلام المعتزلة

أما فساد قول المعتزلة؛ فلأن إحداث الكلام المتجدد المنصرم بلا وسيط مستلزم لمفاسد كثيرة، منها: التجدد في صفاته وذاته (تعالى الله عنه) ،وقضية إيحاء الوحي وإنزال الكتب إلى الأنبياء المرسلين عليهم السلام من العلوم العالية الربانية التي ما يتفق لبشر أن يكشف مغزاها، كتكلمه تعالى مع موسى عليه السلام. ولقد أشار إلى بعض أسرارها قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ۞ عَلَى

---

١ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٥٧ ـ ٦٥٨.

قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۞ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ۞ لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ۞ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ۞ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ۞ وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَى ۞ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ۞ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ۞ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾[٣] إلى آخره.

فأشار إلى كيفية الوحي ونزول الكتاب بوجه موافق للبرهان غير مناف لتنزيهه تعالى عن شوب التغيّر، ووصمة الحدوث، ولعمري أن الأسرار المودعة في هذا الكلام الإلهي- المشير إلى كيفية الوحي، ودنو روحانية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى مقام التدلّي والمقام المعبّر عنه بـ(قاب قوسين) ،وما يشار إليه بقوله: ﴿أَوْ أَدْنَى﴾ ثم تحقق الوحي- مما لم يصل إليه فكر البشر إلاّ الأوحدي الراسخ في العلم بقوة البرهان المشفوع إلى الرياضات ونور الإيمان.

والمقصود: دفع توهّم كونه تعالى متكلماً بإيجاد الكلام المتصرم في شجرة أو غيرها أو بقيام التكلم به قياماً صدورياً. والفرق بيننا وبينه أنّ إيجادنا بالآلة وإيجاده بغيرها، فإن ذلك أيضاً ملازم للتصرم والتغير في الصفات والذات... .

رد كلام الأشاعرة

كما أن ما ذهبت إليه الأشاعرة من قيام صفات على ذاته ـ ومنها الكلام ـ باطلٌ؛ فإن القيام الحُلولي مستلزم للقوة والنقص والتركيب (تعالى عنه)، كما

---

١ ـ سورة الشعراء، الآيتان ١٩٣ ـ ١٩٤.

٢ ـ سورة الواقعة، الآيات ٧٧ ـ ٧٩.

٣ ـ سورة النجم، الآيات ٤ ـ ١١.

أن خلو الذات عن صفات الكمال مستلزم لذلك، ولكونه تعالى ذا ماهيةٍ ولانقلاب الوجوب الذاتي إلى الإمكان إلى غير ذلك من المفاسد .

نعم، إنه تعالى متكلم بوجه آخر حتى في مرتبة ذاته يعرفه الراسخون في الحكمة، ولو أطلق على ذلك الكلام النفسي لا مُشاحّة فيه، لكن الأشعري لا يستشعره، وأفهام أصحاب الكلام من المعتزلة والأشاعرة بعيدة عن طور هذا الكلام، والإعراض عنه أولى[1].

*****

عدّ كلام الله تعالى أمرا مجازيا

اعلم أن علماء الأدب والظاهر قالوا: أن الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري، وحيث إنهم غافلون عن جميع الألسنة- غير هذا اللسان اللحمي- فلهذا حملوا تسبيح الحق تعالى وتحميده بل مطلق كلام ذاته المقدسة على نوع من المجاز، وكذلك يحملون كلام الموجودات وتسبيحها على المجاز، فيرون أن التكلم للحق تعالى عبارة: عن إيجاد الكلام، ويقولون: أن التسبيح والتحميد في سائر الموجودات هو التسبيح والتحميد الذاتي التكويني ، فهؤلاء في الحقيقة يحصرون النطق في نوع البشر ويظنون أن الذات المقدسة الحق (جلّ وعلا) وسائر الموجودات غير ناطقة، بل نعوذ بالله، يظنونها خرساء ويتوهمون أن ذلك تنزيه للذات المقدسة مع أن هذا تحديد بل تعطيل بيّن في الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين صلى الله عليه وآله أن التوحيد عبارة عن إخراج الذات المقدسة عن حدّ التعطيل والتشبيه. ولتفصيل الكلام محل آخر. والحق سبحانه منزّه عن هذا

---

١ ـ الطلب والإرادة: ص ١٣ ـ ١٩.

التنزيه ، كما أن الغالب لتنزيهات العامة التحديد والتشبيه، ونحن ذكرنا من قبل كيفية وضع الألفاظ للمعاني العامة والمطلقة، والآن نقول: إنا لا نتقيد بالصدق اللغوي أو لزوم تحقق الحقيقة اللغوية في هذه الحقائق الإلهية، بل الميزان في هذه المباحث هو صحة الإطلاق ووجود الحقيقة العقلية، وإن كانت الحقيقة اللغوية أيضاً ثابتة بالبيان السابق فنقول : إن للسان و التكلم والكلام والكتابة والكتاب والحمد والمدح مراتب على حسب النشآت الوجودية، تتناسب كل مرتبة مع نشأة من النشآت ومرتبة من مراتب الوجود، وحيث إن الحمد في كل مورد على جميل والمدح على جمال وكمال فالحق (جلّ وعلا) على حسب علمه الذاتي شاهد جماله الجميل في حضرة غيب الهوية، بأتمّ مراتب العلم والشهود ، فكان مبتهجاً بذاته الجميلة أشدّ مراتب الابتهاج[1]، فتجلى بالتجلي الأزلي بأعلى مراتب التجليات في حضرة الذات لحضرة الذات .

الكلام الذاتي

وهذا التجلي وإظهار ما في المكنون الغيبي والمقارعة الذاتية هو الكلام الذاتي الذي وقع بلسان الذات في حضرة الغيب، ومشاهدة هذا التجلي

---

١ ـ قولنا: (مبتهج بذاته) : لا يذهب عليك أن إطلاق لفظ الابتهاج في حقه تعالى وكذلك ألفاظ العشق والحبّ وأمثالهما التي تلازم نوعاً من التجدد والحدوث والانفعال والإمكان هو على حسب معانيها العامة المتعارفة، بل إنها أيضاً من الألفاظ التي وضعت للمعاني المجردة، وإطلاقها على الحق تعالى كإطلاق العطوف والرحمن وأمثالهما، وهذه الأمور ليست من الأمور التي يستقيم بالأفهام العرفية لعوام الناس، بل تحتاج إلى بحث دقيق فلسفي وذوق فوّار عرفاني، رزقنا الله وإياكم . منه رحمه الله . الآداب المعنوية للصلاة: ص٤٠٩.

الكلامي هو سمع الذات، وثناء الذات هذا لذات الحق هو ثناء الحق، وتعجز سائر الموجودات عن إدراكه، كما أن الذات المقدسة للنبي الخاتم الذي هو أقرب الموجودات وأشرفها يعترف بالعجز ويقول: «**لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك**»[١]، ومعلوم أن إحصاء الثناء فرع المعرفة بالكمال والجمال، وحيث إن المعرفة التامة للجمال المطلق لا تحصل، فالثناء الحقيقي لا يقع، وغاية معرفة أصحاب المعرفة عرفان العجز عن المعرفة.

ألسنة الحق تعالى الخمسة

ويقول أهل المعرفة: إن الحق تعالى يحمد ويمدح نفسه بالألسنة الخمسة، وهي: لسان الذات من حيث هي، ولسان أحدية الغيب، ولسان الواحدية الجمعية، ولسان الأسماء التفصيلية، ولسان الأعيان، وهذه الألسن غير لسان الظهور الذي أوله لسان المشيئة، إلى آخر مراتب التعيينات أي لسان الكثرات الوجودية[٢].

*****

معنى الكلام الذاتي والظهوري

الكلام الذّاتي الذي هو التجلّي بإظهار ما في الغيب على ذاته المقدسة صفة من صفاته في الحضرة الجمعيّة الكماليّة، والكلام الظّهوري الوجودي الذي هو التجلّي بالفيض المقدس لإظهار ما في الغيب على الحقائق التفصيلية صفة من صفاته الفعلية، ولهما الإحاطة والشمول، ولهذا الكلام

---

١ ـ عوالي اللئالي: ج١ ص ٣٨٩.

٢ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

اللفظي أيضاً إحاطة بمعنى آخر وهو وجه السّر الوجودي الذي يعرفه المحققون، وهو غير الأوضاع اللّفظية. نعم، لو كانت الألفاظ موضوعة لأرواح المعاني أو أرواح المعاني مرادة للحقّ من كلامه لكانت تلك الإحاطة حقّاً، كما الأمر كذلك[1].

*****

الفرق بين الكلام وباقي الصفات

الكلام له حقيقة أخرى غير العلم والإرادة والكراهة والرّضا، فعند تكثير الأسماء واعتبار مقام الواحديّة والكثرة الأسمائيّة لا يرجع الصفات بعضها إلى بعض، لا الإرادة إلى العلم بالنّظام ـ كما هو المشهور بين الحكماء المحجوبين ـ ولا السّمع والبصر إلى العلم، ولا العلم إليهما ـ كما هو رأي الشّيخ المقتول شهاب الدين [السهروردي] ـ.

الكلام النفسي في الحضرة العلمية

فالكلام النفسي في الحضرة العلميّة عبارة عن: التّجلّي الحبّي المظهر للمكنون الغيبي على الحضرات الأعيانيّة في التجلّي الواحدي، كما أنّ السمع عبارة: عن مقارعة خاصّة بين هذا التجلّي والتجلّي العلمي الحاصل بعده، وليس المقام مقام بسط هذه الحقائق[2].

*****

المراد من عينية الكلام مع الذات

(فلا يعلم مَهيّة كلمة كن؛ لأن كلامه عين ذاته ومَهية الذات غير

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٦٣ ـ ٦٤.

معلومة لبشر...) .

قوله: (لأن كلامه عين ذاته...إلخ) .

قال شيخنا العارف الكامل الشاه آبادي (دام ظله العالي) : ليس هذا الكلام القولي عين الذّات، بل الكلام الذي هو عين وهو كلام نفسي عبارة عن إعرابه تعالى عمّا في غيب أحديته (تقدّس وتعالى) بالتجلي الذّاتي على الحضرة الواحدية، كما أنّ (كن) ـ الذي وقع في قوله تعالى ـ هو (كن) الوجود الذي هو الفيض المنبسط، فقول الشارح في صدر الصّفحة أيضاً مردود .

أقول: هذا مسلك الحكيم، وأمّا ذوق العارف فيقتضي غير ذلك، فإنّ الكلمات القوليّة أيضاً تجلّي الذات باسمه الظاهر المتكلم، كما أنّ الكلام القولي الأمري له، والإطاعة الوجوديّة لنفس الأعيان لا أنّ الإيجاد له تعالى على مسلكه، كما مرّ، وبالجملة بين كلماتهم وإن كان وجه جمع، كما جمع بينها صدر المتألهين (قدّس الله نفسه) ، وذكرنا سرّ الاختلاف بينها في بعض الرسائل، إلاّ أنّ مسلكهم أدق وأحلى، ولكن بشرطه سلامة الفطرة وعدم اعوجاج السّليقة[1] .

*****

الكلام الفعلي الظهوري والكلام الذاتي النفسي

(ولأنّه لإطلاقه وسع كلّ شيء رحمةً وعلماً فلا يمكن وقوع ما يخالفه، وصحّ سرّ القدر، وصحّ تبعيّة الإرادة لعلمه كما تبعته القدرة بإظهار ما عيّنته الإرادة وبمقارعتهما يظهر الكلام...) .

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

قوله: (وبمقارعتهما يظهر الكلام... إلخ).

وهذا هو الكلام الفعلي الظّهوري في مقام الفيض والتجلّي الفعلي، وأمّا الكلام الذّاتي النفسي فهو إظهار ما في غيب ذاته الأسمائيّة ومقام الواحديّة التّابع للتجلّي الذاتي العلمي والحبّ الذّاتي والإرادة الذّاتية، بل على التحقيق العرفاني والذّوق الشّهودي هو تعالى متكلّم في مقام الأحدية، وتكلّمه الفيض الأقدس والتجلّي الأعلى الأرفع، والمخاطب به الأسماء الذاتية أوّلاً وحضرة الواحديّة، والأسماء والصّفات ثانياً، ومتكلم في مقام الواحدية وتكلّمه التجلّي بمقام (اسم الله) بوجهته الظّاهرة، والمخاطب به الأعيان الثابتة عين الإنسان الكامل أوّلاً والبقيّة تبعاً له، وقد بسّطنا الكلام بما لا مزيد عليه في الرسالة الموسومة بمصباح الهداية إلى حقيقة الرّسالة والولاية[١].

*****

الكلام تجلٍ للذات

اعلم أن كلام كل متكلم هو تجلي ذاته على حسب مقام الظهور وبروز ملكاته الباطنية في مرآة الألفاظ بمقدار استعداد النسج الألفاظي، كما أنه إذا كان قلب نورانياً وصافياً من ألواث عالم الطبيعة وكدوراته يكون كلامه أيضاً نورانياً بل نوراً، وتتجلّى تلك النورانية للقلب في كسوة الألفاظ، وقد ورد في شأن أئمة الهدى: «**كَلاَمُكُمْ نُورٌ**»[٢]، وورد: «**لقد تجلى في كلامه لعباده**»[٣]، وفي نهج البلاغة: «**إنما كلامه فعله**»[٤]. والفعل تجلي ذات الفاعل

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

٢ ـ مقطع من: الزيارة الجامعة الكبيرة، من لا يحضره الفقيه: ج٢ ص ٣٧٠ ـ ٣٧٤ (الحج).

٣ ـ عوالي اللئالي: ج ٤ ص ١١٦ ح ١٨١، بحار الأنوار: ج ٨٩ ص ١٠٧ باب ٩ ح ٢.

٤ ـ نهج البلاغة: ص ١٢٢ الخطبة ١٨٦: «**وإنّما كلامه سبحانه فعل منه، أنشأه ومثّله**».

بلا كلام منه، وإذا كان قلباً ظلمانياً ومكدراً يكون فعله وقواه أيضاً ظلمانية ومكدرة، مثل ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾[1]، ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ﴾[2].

سر الاختلاف في كلام الحق تعالى

وحيث إن الذات المقدسة للحق (جلّ وعلا) على حسب ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[3]، تتجلّى لقلوب الأنبياء والأولياء في كسوة الأسماء والصفات، وتختلف التجلّيات على حسب اختلاف قلوبهم، والكتب السماوية التي نزلت على قلوبهم بنعت الإيحاء بتوسط ملك الوحي جبرائيل تختلف على حسب اختلاف هذه التجليات، وعلى حسب اختلاف الأسماء التي لها المبدئية للتجليات، كما أن اختلاف الأنبياء وشرائعهم أيضاً باختلاف الدول الأسمائية، فكل اسم تكون إحاطته أكثر وكان أجمع تكون الشريعة التابعة له أكثر إحاطة وأدوم، وحيث إن النبّوة الختمية والقرآن الشريف وشريعة سيد البشر من مظاهر المقام الجامع الأحدي، وحضرة (اسم الله الأعظم) ومجاليّها، أو من تجلياتها وظهورها؛ فلهذا صارت أكثر النبوات والكتب والشرائع إحاطة وأجمعها، ولا يتصور أكمل وأشرف من نبوّته وكتابه وشريعته، ولا يتنزل من عالم الغيب على بسيط الطبيعة علم أعلى منه، أو شبيه له، بمعنى أن هذا هو آخر ظهور للكمال العلمي المربوط بالشرائع، وليس للأعلى منه إمكان النزول في عالم الملك.

---

١ ـ سورة إبراهيم، الآية ٢٤.

٢ ـ سورة إبراهيم، الآية ٢٦.

٣ ـ سورة الرحمن، الآية ٢٩.

كلام الله الجامع

إذاً فنفس الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم أشرف الموجودات ومظهر تام (للاسم الأعظم) ، ونبوته أيضاً أتمّ النبوّات الممكنة، وصورة لدولة (الاسم الأعظم) الأزلية الأبدية، والكتاب النازل إليه أيضاً نزل على مرتبة الغيب بتجلي (الاسم الأعظم) ، ولهذه الجهة لهذا الكتاب أحدية الجمع والتفصيل، وهو من (جوامع الكلم)[1]، كما أن كلامه صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً من جوامع الكلم[2].

*****

القول التكويني والتشريعي

إنّ قول الله تعالى رضيّ كله، لا يدخل فيه السخط فإنه بقوله التكويني هدىً للماهيات إلى طريقها المستقيم من الوجود وكمالات الوجود، وبقوله التشريعي هدىً للنفوس المستعدة لخروجها من القوة إلى الفعل في جانب العلم والعمل. فمن هدى بالهداية التكوينية أو التشريعية فمن متابعة قول الله التكويني وإطاعة أمر كن وقوله التشريعي وإطاعة أوامره التكليفية، ومن لم يهتد فلعدم استعداده ومخالفة أمره التكويني وشقاوته وعدم إطاعة أمره التكليفي.

أحسن الأقوال في التكوين والتشريع

وأرضى الأقوال في التكوين هو القول الذاتي الذي ظهر به الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية، وقرع به أسماع العيان الثابتة المستجنّة في غيب الواحدية، وفي علم التشريع هو علم التوحيد الذي أفاض على

---

١ ـ إشارة إلى قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «وأعطيت جوامع الكلم» . الخصال: ص ٢٩٢ باب ٥ ح ٥٦.

٢ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

عباده بواسطة ملائكته ورسله، وعلم تهذيب النفس الذي به سعادتها، وأرضى من الكل هو التوحيد المحمدي النازل في ليلة مباركة محمدية بالكلام الجمعي الأحدي القرآني[١].

*****

١ ـ شرح دعاء السحر: ص ١٢٥.

الفصل الرابع

الاسم الأعظم

- حقائق حول الاسم الأعظم
- مقامات اسم الله
- النسبة بين الاسم الأعظم وسائر الأسماء
- الاسم المستأثر

حقائق حول الاسم الأعظم

المعنى اللفظي لـ (اللّه)

إلهَ: يكون (أَلَهَ) ـ بفتح الهمزة واللام ـ إِلهَةً على وزن عَبَد عبادة، ويكون (إله) ـ بكسر الهمزة ـ على وزن فِعال بمعنى المفعول أي المعبود مثل الإمام بمعنى من يؤتم به، وأن (إله) أساس اشتقاق (الله) حيث أدخلت الألف واللام وحذفت الهمزة تخفيفاً. وقال البعض أن الألف واللام أدخلتا عوضاً عن الهمزة التي حذفت. ولكل من القولين دليل لغوي لا حاجة لذكره. فتطلق (الإلهية والألوهية) غالباً في لسان أهل الله [العرفاء] على مقام التجلي بالفعل، وعلى مقام الفيض القدس، وتطلق عندهم (الله) اسم الجلالة، غالباً على مقام الذات المستجمع للصفات[1].

*****

حديث في معنى الاسم الشريف (اللّه)

قال الإمام الباقر عليه السلام: «معناه المعبود الذي أَلِهَ الخلقُ عن درك ماهيته والإحاطة بكيفيته». ويقول العرب: (أَلِهَ الرَّجُلُ) إذا تحيّر في الشيء فلم يُحط

---

١ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٨٣.

به علماً، و (وَلَهَ) إذا فزع إلى شيء مما يحذره أو يخافه، فـ(الإله) هو المستور عن حواس الخلق[١] [٢].

*****

أكمل أسماء الحق تعالى

واعلم أنّ الأسماء والصفات الإلهية كلّها كامل بل نفس الكمال؛ لعدم النقص هناك حتى يجبر، وكل كمال ظهور كمال الأسماء الإلهية وتجلّياتها، وأكمل الأسماء هو الاسم الجامع لكلّ الكمالات .

(الله) اسم محيط تام أزلي أبدي

إنّ للأسماء الإلهية محيطيّة ومحاطيّة ورئاسة ومرؤوسيّة، فـ(رب) اسم إلهي يكون محيطاً بالأسماء الجماليّة، كـ(الرحمن) ، ورُبّ اسم إلهي محيط بالأسماء الجلالية، كـ(المالك) و (القهار) ، ولا يكون في الأسماء الإلهية مرتبة الجامعيّة المطلقة وأحدية جمع الحقائق الإلهية اللطفيّة والقهريّة بطريق الجمع والبساطة، إلاّ لاسم (الله) ربٌّ جميع الحقائق الإلهية ومفتاح مفاتيح الكنوز الغيبيّة، فهو الاسم المحيط التام الأعظم الأزلي الأبدي السرمدي، وغيره من الأسماء حتى الأمهات منها، لا يكون بهذه الإحاطة، على بعضها أقل وأكثر[٣].

*****

---

١ ـ التوحيد (للصدوق) : ص ٨٩ الباب ٤ : (في بيان معنى الواحد والتوحيد والموحد) ح ٢.

٢ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ٤٧٨.

٣ ـ مصباح الهداية: ص ٨٠.

اسم الذات جامع الأسماء والصفات

فعندما نعتبر (الله) ـ وبحسب المنهج البرهاني الناقص ـ اسماً للذات المطلقة ولها كافة التجليات، فيجب أن يكون جامعاً لكافة الأسماء والصفات، جامعاً لكافة الكمالات، كمالاً مطلقاً دون أي تعين[1].

*****

وحدة الاسم الأعظم في عين الاشتمال على الكثرة

كل اسم كان أفقه أقرب من الفيض الأقدس، كانت وحدته أتمّ، وجهة غيبه أشد وأقوم، وجهات الكثرة والظهور فيه أنقص وعن أفقها أبعد، وعلى سبيل التعاكس، كلّما بَعُدَ عن حضرته ورفض عن مقام قربه، كانت الكثرة فيه أظهر، ووجهات الظهور أكثر. ومن ذلك يستكشف على قلب كلّ عارف مكاشف ويعرف كلّ سالك عارف أنّ الاسم الأعظم المستجمع لجميع الأسماء والصفات مع اشتماله للكثرات واستجماعه للرسوم والتعينات كان من أفق الوحدة أقرب. وكان ذلك الاشتمال بوجه منزّه عن الكثرة الحقيقية؛ بل حقيقته متحد مع الفيض الأقدس ومقام الغيب المشوب، واختلافهما بمحض الاعتبار، كاختلاف المشيئة والفيض المقدس مع (التعين الأول) المعبّر عنه في لسان الحكماء (بالعقل الأول).

جامعية كل اسم لحقائق جميع الأسماء

إياك وأن تظن من قولنا: (إن مرتبة الاسم (الله) الأعظم أقرب الأسماء إلى عالم القدس، وأول مظاهر الفيض الأقدس باعتبار اشتماله على كل الأسماء والصفات)،أن سائر الأسماء الإلهية غير جامعة لحقائق الأسماء،

---

١ ـ تفسير البسملة: ص ٨٨.

ناقصة في تجوهر ذاتها، فإن هذا ظن الذين كفروا بأسماء الله ويلحدون فيها[1]، فحجبوا عن أنوار وجهه الكريم. بل الإيمان بها أن تعتقد أن كل اسم من الأسماء الإلهية جامع لجميع الأسماء مشتمل على كل الحقائق، كيف؟ وهي متحدة الذات مع الذات المقدسة، والكل متحد مع الكل، ولازم عينية الذات مع الصفات والصفات بعضها مع بعض ذلك.

سر اختصاص كل اسم بوصف خاص

وأما قولنا: (إن الاسم الكذائي من أسماء الجلال، وذاك من أسماء الجمال، وهذا (الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ) وذلك (القَهَّارُ الجَبَّارُ)) فباعتبار ظهور كلٍ فيما إختص به، وأنّ ما يقابلة باطن فيه، فـ(الرحيم) تكون الرحمة فيه ظاهرة، والسخط باطناً فيه، والجمال ظهور الجمال وبطون الجلال، والجلال بالعكس.

و(الظاهر) مختلف في الباطن، و(الباطن) مستكن في الظاهر، وكذا (الأول) في الآخر، و (الآخر) في الأول.

عظمة الاسم الأعظم

وأما اسم (الله) الأعظم، رب الأسماء والأرباب، فهو في حد الاعتدال والاستقامة، وله البرزخية الكبرى، لا الجمال يغلب جلاله، ولا الجلال جماله، ولا الظاهر حاكم على باطنه، ولا الباطن على ظاهره، فهو الظاهر في عين البطون، والباطن في عين الظهور، والأول بعين الآخرية، والأخر بعين الأولية...

---

١ ـ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾. سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

فانظر ـ أيّها السالك سبيل الحق ـ إلى الآيات الشريفة في أواخر (الحشر) وتدبّر فيها بعين البصيرة، وهي قوله تبارك وتعالى: ﴿هُوَ الله الَّذي لاَ إِلَهَ إلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۞ هُوَ الله الَّذي لاَ إِلَهَ إلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ الله عَمَّا يُشْرِكُونَ ۞ هُوَ الله الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1]. صدق الله العظيم.

فانظر كيف حكم تعالى شأنه في الآيات الثلاثة الشريفة باتحاد حضرة الإلهية مع غيب الهوية باعتبار اندكاكها في ذاته واستهلاكها في إنيته، ثم حكم (تعالى شأنه) باتحاد الصفات الجماليّة والجلاليّة والأسماء الذاتية والصفاتية والأفعالية على الترتيب المنظم مع الذات الأحدية... .

وقد أشار مولانا ومولى الكونين أمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه) إشارة لطيفة خفيّة إلى ذلك بقوله: «**ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه (أو فيه)**»[2]، فإن مظهرية كل شيء للاسم الأعظم (الله)، مع اختصاص كلّ مربوب باسم، ليس إلاّ من جهة أنّ كل اسم يستكنّ فيه كلّ الأسماء والحقائق[3].

*****

(الله) صفة جمال أم جلال؟

اعلم أن (الله) وإن كان هو الاسم الأعظم، وأن صفات الجمال والجلال

---

١ ـ سورة الحشر، الآيات ٢٢ ـ ٢٤.

٢ ـ مفتاح الفلاح: ص ٢٨٩، علم اليقين: ج١ ص ٤٩، بحار الأنوار: ج ٧٠ ص ٢٢.

٣ ـ مصباح الهداية: ص ١٩ ـ ٢٢.

تحت حيطته، لكن ربما يطلق على صفات الجمال كـ(الإلهية) و (الألوهية) مقابلاً صفات الجلال ، فإن (الإلهية) و (الألوهية) راجعتان إلى صفات الجمال نوعاً، وخصوصاً إذا وقعت في مقابل صفة الجلال .

وفي الآية الشريفة ﴿قُلْ هُوَ الله أَحَدٌ﴾ يمكن أن يكون (أحد) إشارة لإحدى أمّهات صفات الجلال، وهي مقام كمال بساطة الذات المقدسة، و (الله) إشارة إلى اسم الجمال، ففي الآية قد عرّفت نسبة الحق تعالى على حسب مقام الأحدية والواحدية والتجلي بالفيض الأقدس، وهذه الثلاثة جميع الشؤون الإلهية . وبناء على الاحتمال الأول- الذي ذكر قبل هذا التنبيه- عرفت نسبة الحق تعالى على حسب مقام الأسماء الجمالية والجلالية المحيطة بجميع الأسماء، والله العالم[1].

*****

بداية تجلي أحدية الحق تعالى

والاسم الأول الذي يبرز ويظهر مع مرآته بتجلي الأحدية والفيض الأقدس لدى حضرة العلمية الواحدية هو (الاسم الأعظم) الجامع الإلهي، والمقام المسمى بـ(الله) الذي يكون من الناحية الغيبية عين التجلي بالفيض الأقدس، وفي التجلي الظهوري يكون كمال الجلاء والاستجلاء عين مقام جمع الواحدية باعتبار، وعين الكثرة الاسمية باعتبار آخر، وإنّ تعين الاسم الجامع وصورته، عبارة عن العين الثابتة للإنسان الكامل، والحقيقة المحمدية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم[2].

---

١ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٤٧١ ـ ٤٧٢.

٢ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٧٦ ـ ٦٧٧.

اسم (اللّه) هو وجود جميع التعيّنات

اعلم أن أهل المعرفة يرون (بسم الله) في كل سورة متعلقاً بتلك السورة. ومن هذه الجهة يكون (بسم الله) في كل سورة ينظر له معنىً غير معناه في السورة الأخرى، بل (بسم الله) كل قائل في كل قول وفعل يفترق معناه ومعنى (بسم الله) من الآخر فرقاً كثيراً، وبيان هذا المطلب على وجه الإجمال: أنه قد تحقّق أن جميع دار التحقّق من الغاية القصوى للعقول المهيمنة القادسة إلى منتهى نهاية صفّ النعال لعالم الهيولى والطبيعة ظهور حضرة اسم الله الأعظم، ومظهر تجلّي المشيئة المطلقة التي هي أم الأسماء الفعلية كما قيل: (ظهر الوجود بـ ﴿بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾)[1] فإن لاحظنا كثرة المظاهر والتعينات فكلّ اسم عبارة عن ظهور الفعل أو القول الذي يقع تلواً له، وأوّل قدم السير للسالك أن يفهم قلبه بأن جميع التعيّنات ظاهرة باسم الله بل جميعها اسم الله، وفي هذه المشاهدة تكون الأسماء مختلفة، وتكون سعة كل اسم وضيقه وإحاطته ولا إحاطته تابعة للمظهر والمرآة التي ظهر فيها، واسم الله وإن كان ـ بحسب التحقّق ـ مقدماً على المظاهر وهو مقوّمها وقيّومها ولكنّه بحسب التعيّن متأخر عنها، كما هو مقرر في محله[2].

*****

---

١ ـ الفتوحات المكية: ج٢ ص ١٣٣.

٢ ـ سر الصلاة: ١٨٣ ـ ١٨٤.

مقامات اسم الله

الاسم الأعظم في مقام الحقيقة الغيبية المحضة

واعلم هداك الله إلى الاسم الأعظم وعلّمك ما لم تكن تعلم، أنّ لله تبارك وتعالى اسماً أعظم إذا دُعي به على مغالق أبواب السماء للفتح بالرحمة انفتحت، وإذا دعي به على مضايق أبواب الأرض للفرج انفرجت، وله حقيقة بحسب الحقيقة الغيبيّة، وله حقيقة بحسب المقام الألوهية، وحقيقة بحسب مقام المألوهية، وحقيقة بحسب اللفظ والعبارة، وأما الاسم الأعظم بحسب الحقيقة الغيبية التي لا يعلمها إلا هو ولا استثناء فيه، فبالاعتبار الذي سبق ذكره، وهو الحرف الثالث والسبعون المستأثر لنفسه في علم غيبه.

كما في رواية (الكافي) في (باب: ما أعطوا من اسم الله الأعظم) بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إن اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، وإنما كان عند آصف منها حرف واحد فتكلّم به وخسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس حتى تناول السرير بيده، ثم عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفة عين، وعندنا نحن من الاسم الأعظم اثنان وسبعون حرفاً، وحرف عند الله تعالى**

استأثر به في علم الغيب عنده، ولا حول ولا قوة إلاّ بـالله العلـي العظـيم»[١].
ومثلها رواية أخرى[٢].

وفيه أيضاً: عن أبي عبد الله عليه السلام يقول: «إن عيسى بن مريم أعطي حرفين كان يعمل بها، وأعطي موسى أربعة أحرف، وأعطي إبـراهيم ثمانيـة أحـرف، وأعطي نوح خمسة أحرف، وأعطي آدم خمسة وعشرين حرفاً، وإن الله تعـالى جمع ذلك كله لمحمّد (صلّى الله عليه وآله)، وإن اسم الله الأعظم ثلاثة وسـبعون حرفاً أعطى محمد (صلى الله عليه وآله) اثنين وسبعين حرفاً وحجب عنـه حـرف واحد»[٣]. انتهى.

الاسم الأعظم بحسب مقام الألوهية والوحدانية

وأما الاسم الأعظم بحسب مقام الأُلوهيـة والواحديـة هـو الاسـم الجـامع لجميع الأسماء الإلهية، جامعية مبدأ الأشياء وأصـلها، والنـواة للأشـجار مـن الفرع والأغصان والأوراق، أو اشـتمال الجملـة لأجزائهـا كالعـسكر الأفـواج والأفراد.

محل تجلي الاسم الأعظم

وهذا الاسم بالاعتبار الأول بل بالاعتبار الثـاني أيـضاً حـاكم علـى جميـع الأسماء، وجميعها مظهره، ومقدم بالذات على المراتب الإلهيـة، ولا يتجلـى هذا الاسم بحسب الحقيقـة تامـاً إلا لنفـسه، ولمـن ارتـضى مـن عبـاده وهـو مظهره التام، أي صورة الحقيقة الإنسانية التي هي صورة جميع العوالم وهـي

---

١ ـ الكافي: ج١ص ٣٢٠ كتاب (الحجة) باب (ما أعطي الأئمة عليهم السلام من اسم الله الأعظم) ح١.
٢ ـ المصدر نفسه، ح ٣.
٣ ـ المصدر نفسه، ح ٢.

مربوب هذا الاسم، وليس في النوع الإنساني أحد يتجلى له هذا الاسم على ما هو عليه إلا الحقيقة المحمدية ﷺ وأوليائه الذين يتّحدون معه في الروحانية، وذلك هو الغيب الذي استثنى منه من ارتضى من عباده[١]، وفي رواية (الكافي) : «والله، لمحمد ﷺ ممن ارتضى من عباده»[٢].

الاسم الأعظم بحسب المقام العيني

أما الاسم الأعظم بحسب الحقيقة العينيّة فهو الإنسان الكامل خليفة الله في العالمين، وهو الحقيقة المحمدية ﷺ التي بعينها الثابت متحدة مع الاسم الأعظم في مقام الإلهية وساير الأعيان الثابتة بل الأسماء الإلهية من تجليات هذه الحقيقة؛ لأن الأعيان الثابتة تعيّنات الأسماء الإلهية والتعيّن عين المتعيّن في العين غيره في العقل، فالأعيان الثابتة عين الأسماء الإلهية، فالعين الثابت من الحقيقة المحمدية عين الاسم(الله) الأعظم، وساير الأسماء والصفات والأعيان من مظاهره وفروعه أو أجزائه باعتبار آخر .

فالحقيقة المحمدية هي التي تجلّت في العوالم من العقل إلى الهيولى، والعالم ظهورها وتجلّيها، وكل ذرّة من مراتب الوجود تفصيل هذه الصورة، وهذه هي الاسم الأعظم وبحقيقتها الخارجية[٣] عبارة عن ظهور المشيئة التي لا تعيّن فيها، وبها حقيقة كل ذي حقيقة، وتعيّن مع كل متعيّن خلق الله الأشياء بالمشيئة والمشيئة بنفسها، وهذه البنية المسمى بـ(محمد بن عبد

---

١ ـ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ۞ إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ﴾ سورة الجن، الآيتان ٢٦ ـ ٢٧.

٢ ـ الكافي: ج١ ص ٢٣٠ كتاب (الحجة) باب (نادر فيه ذكر الغيب) ح ٢.

٣ ـ قال الإمام رحمه الله : إن رسول الله ﷺ حيث يكون [هو] حقيقة الاسم الأعظم والمرآة الأتم . انتهى ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٣٧ ـ ٣٨.

اللّه) النازل من عالم العلم الإلهي إلى عالم الملك؛ لخلاص المسجونين في سجن عالم الطبيعة، مجمل تلك الحقيقة، وانطوى فيه جميع المراتب انطواء العقل التفصيلي في العقل البسيط الإجمالي .

حديث حول مقام الخلق العيني للاسم الأعظم

وفي بعض خطب أمير المؤمنين ومولى الموحدين سيدنا ومولانا علي بن أبي طالب (صلوات الله وسلامه عليه) : «**أنا اللوح وأنا القلم، أنا العرش، أنا الكرسي، أنا السموات السبع**»[1]، «**أنا نقطة باء بسم الله**»[2]، وهو سلام الله عليه بحسب مقام الروحانية يتّحد مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما قال صلى الله عليه وآله وسلم : «**أنا وعلي من شجرة واحدة**»[3]، وقال: «**أنا وعلي من نور واحد**»[4] إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على اتحاد نورهما عليهما السلام وعلى آلهما[5].

ويدل على أكثر ما ذكرنا الرواية المفصلة في (الكافي) نذكرها مع طولها تيّمناً وتبرّكاً بأنفاسهم الشريفة:

(باب حدوث الأسماء) علي بن محمد بن أبي حماد، عن الحسين بن يزيد، عن ابن أبي حمزة، عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إن الله تعالى خلق أسماً بالحروف غير متصوّت، وباللفظ غير منطق وبالشخص غير مجسّد وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ، منفي عنه الأقطار،**

---

١ ـ مشارق أنوار اليقين: ص ٢٥٣ ، شرح فصوص الحكم: ص ١١٨ .

٢ ـ شرح فصوص الحكم: ص ١١٨ .

٣ ـ مشارق أنوار اليقين: ص ١٥٩.

٤ ـ بحار الأنوار: ج١٥ ص ١١ ح ١٢.

٥ ـ انظر: بحار الأنوار: ج١٥ ص ١٩ ـ ٢٠ وأيضاً ج٢٢ ص ٢٧٨ وأيضاً ج٢٥ ص ٣ وأيضاً ج٢٦ ص ١٦ و ص ١٤٩ وأيضاً ج٣٣ ص ٤٨٠.

مبعّد عنه الحدود، محجوب عنه حس كلّ متوهّم، مستتر غير مستر فجعله كلمة تامّة على أربعة أجزاء معاً ليس منها واحد قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها وحجب منها واحداً، وهو الاسم المكنون المخزون، فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظاهر هو الله تعالى، و سخّر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان، فذلك إثنا عشر ركناً، ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسما فعلاً منسوباً إليها، فهو الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، الخالق، البارئ، المصّور، الحيّ، القيّوم، لا تأخذه سنة ولا نوم، العليم، الخبير، السميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبّار، المتكبّر، العلي، العظيم، المقتدر، القادر، السلام، المؤمن، المهيمن، المنشئ، البديع، الرفيع، الجليل، الكريم، الرازق، المحيي، المميت، الباعث، الوارث، فهذه الأسماء وما كان من أسماء الحسنى حتى يتم ثلاث مائة وستين اسماً فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة، وهذه الأسماء الثلاثة أركان، وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة، وذلك قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُواْ الله أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾[1]. انتهى الخبر الشريف[2].

ولو تأملت في هذه الرواية الشريفة لانكشف لك أسرار العلم والمعرفة وانفتح عليك أبواب خفايا الأسماء الإلهية، كيف؟ وهي صادرة عن معدن الوحي والنبوّة، نازلة عن سماء العلم ومحالّ المعرفة.

شرح الفيض الكاشاني رحمه الله للحديث الشريف

قال العارف الربّاني مولانا مُلاّ محسن الكاشاني (أنار الله برهانه) في شرح

---

١ ـ سورة الإسراء، الآية ١١٠.

٢ ـ الكافي: ج١ ص١١٢ كتاب (التوحيد) باب (حدوث الأسماء والصفات) ح ١.

الحديث الشريف: وكان الاسم الموصوف بالصفات المذكورة إشارة إلى أوّل ما خلق الله ـ الذي مرّ ذكره في باب العقل ـ أعني النور المحمّدي والروح الأحمدي والعقل الكلّي، وأجزائه الأربعة إشارة إلى الجهة الأهلية والعوالم الثلاثة التي يشتمل عليها، أعني عالم العقول المجرّدة عن الموادّ والصور، وعالم الخيال المجرد عن المواد دون الصور ،وعالم الأجسام المقارنة للمواد. وبعبارة أخرى الحس والخيال و العقل والسرّ، وبثالثة إلى الشهادة والغيب و غيب الغيب وغيب الغيوب، وبرابعة إلى الملك والملكوت والجبروت واللاهوت، ومعيّة الأجزاء عبارة عن لزوم كل منها الآخر، وتوقّفه عليه في تمامية الكلمة، وجزئه المكنون السر الإلهي والغيب اللاهوتي- إلى أن قال: فالظاهر هو الله، يعني أن الظاهر بهذه الأسماء الثلاثة هو اللّه، فإن المسمى يظهر بالاسم ويعرف به، والأركان الأربعة: الحياة والموت والرزق والعلم التي وُكّل بها أربعة ملائكة، هم : إسرافيل، وعزرائيل، وميكائيل وجبرائيل[1]. انتهى ما أردنا من كلامه (زاد الله في مقامه) .

وهذا التحقيق الرشيق في كمال الصحة والمتانة ببعض الأنظار والاعتبارات، وليكن الأنسب بالاعتبار أن يكون الاسم الموصوف بهذه الصفات مقام إطلاق الحقيقة المحمدية، أي مقام المشيئة التي مبّعد عنها الحدود حتى حدّ المهية .

توصيفات الحديث للمشيئة

[قوله:] (مستتر غير مستر) : أي خفائه لشدة ظهوره، وكذا ساير الصفات المناسب لهذا المقام الذي لا حدّ له ولا رسم .

---

١ ـ الوافي: ج١ ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

وقوله: (فجعله أربعة أجزاء) : أيضاً لا يناسب إلاّ هذا المقام، فإنّ العقل لم يجعل أربعة أجزاء إلاّ على وجوه بعيدة عن الصواب، وأما مقام المشيئة فهو مقام الإطلاق، ومع العقل عقل، ومع النفس نفس، ومع المثال مثال ومع الطبع طبع .

والمراد بـ(أربعة أجزاء) : وهو عالم العقل والنفس والمثال والطبع، أي العالم المقارن بالصورة والمادة، والعالم المجرد عن المادة دون الصورة، والعالم المجرد عن المادة والصورة دون المتعلق بالمادة، والعالم المجرد عنها دون المهية[1] .

وبما ذكرنا يعلم معنى قوله: (ليس منها واحد قبل الآخر) فإن العوالم الأربعة باعتبار وجهتها إلى المشيئة المطلقة والجنبة (يلي الربي) في عرض واحد لم يكن أحدها قبل الآخر، كما حققنا... عند قوله: «اَللّـهُمَّ إِنّي أَسْأَلُكَ مِنْ بَهائِكَ...»[2] .

تعلق العقل بعالم الأمر وتعلق النفس والطبع والخيال بعالم الخلق

والثلاثة التي أظهرها هي عالم النفس والخيال والطبع، فإنّ في هذه الثلاثة غبار عالم الخلق، فتكون فاقة الخلق بما هو خلق إليها .

وأما العقل فلم يكن من الخلق شيء، بل هو من عالم الأمر الإلهي؛ لتنزّهه عن كدورات عالم الهيولى وظلمات عالم المادة، والخلق لم يتوجه إليه ولم يكن محتاجاً إليه نحو عدم احتياج الماهيّة إلى الجاعل والممتنع إلى الواجب، فما كان الخلق مضافاً إليه هو العوالم الثلاثة، فإذا بلغ إلى

---

١ ـ وأما ما ذكره قدس سره في تحقيق المبعد، فبعيد من العبارة والاعتبار جميعاً، فتدبّر . (منه رحمه الله).

٢ ـ في بداية شرح دعاء السحر .

المقام الرابع ولم يكن من عالم الخلق، وهذه النقطة العقلية هي الحصّة الرابعة المخزونة عند اللّه، ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾[1] والمحجوب عن مدارك الخلق؛ لأن حكم الإلهية هنالك غالب، ولهذا كانت العقول سرادقات جمالية وجلالية باقيات ببقاء الله لا بإبقاء الله .

وقوله: (والظاهر هو اللّه) : أي بهذه الأسماء، فإن الله هو الظاهر في ملابس الأسماء والصفات، ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَـهٌ﴾[2]، ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[3]، و ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[4]، «ولو دليتم إلى الأرض السفلى لهبطتم على الله»[5]، فكيف بالأرضين العليا والسموات العُلى؟ ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[6]. أو المراد أنّ الظاهر هو الجهة الألوهية المحجوبة في الأسماء الثلاثة ،فبهذه الأسماء الثلاثة حجب الاسم الرابع أي عالم العقل الذي هو الجهة الألوهية وظهر .

فإن كان المراد ما ذكر كان فيه إشارة لطيفة إلى ما ذكره أهل المعرفة بأن الله تعالى ظاهر في حجب خلقية ،والخلق مع كونه ظهوره حجابه كالصور المرآتية التي هي ظهور المرآة وحجابها، وتحت هذا أسرار لا يؤذن إبرازها .

---

١ ـ سورة الأنعام، الآية ٥٩.

٢ ـ سورة الزخرف، الآية ٨٤.

٣ ـ سورة النور، الآية ٣٥.

٤ ـ سورة الحديد، الآية ٣.

٥ ـ علم اليقين: ج ١ ص ٥٤، الدر المنثور: ج ٦ ص ١٧٠، كنز العمال: ج ٦ ص ١٤٦ ح ١٥١٩٠ باختلاف بينها .

٦ ـ سورة البقرة، الآية ١١٥.

والأركان الأربعة إما الموت والحياة والرزق والعلم التي وكلّ بها أربعة أملاك، أو نفس أربعة أملاك، وعند التحقيق يرجع إلى أمر واحد بالحقيقة...[١].

---

١ ـ ليكتمل المطلب نورد باقي ما جاء في الصفحات ٨٣ ـ ٨٥ من شرح دعاء السحر:

وعند التحقيق يرجع إلى أمر واحد، وإثنا عشر ركناً باعتبار المقامات التي كانت لهذه الأملاك في العوالم الثلاثة، فإن الحقيقة العزرائيلية مثلاً لها مقام وشأن في عالم الطبع ولها مظاهر فيه ومقام وشأن في عالم المثال لها ومظاهر فيه، وكذا في عالم النفوس الكلية والمقامات الثلاثة مسخّرة تحت المقام الرابع، فالانتقالات والإرتحالات من صورة إلى صورة في عالم الطبيعة يكون بتوسط مظاهر هذا الملك المقرب الإلهي، فإن مباشرة هذه الأمور الخسيسة الدنية لا يكون بل لا يمكن بيد عزرائيل بلا توسط جيوشه وفي الحقيقة كانت هذه الأمور بيده، لاتّحاد الظاهر والمظهر والانتقال من عالم الطبع ونشأة المادة ونزع الأرواح عن الأجساد، وكذا الانتقال من عالم البرزخ والمثال إلى عالم النفوس ومنه إلى عالم العقل، ويكون هذا النزع نهاية النزوع التي كانت بتوسط عزرائيل بلا واسطة في بعض العوالم كعالم النفوس ومع الواسطة في العوالم النازلة، ولو كان للموجود العقلي نزع فيكون بمعنى آخر غير الثلاثة وليس بعض مراتبه بتوسط عزرائيل عليه السلام بل بتوسط بعض الأسماء القاهر والمالك ربّ الحقيقة العزرائيلية ويكون نزع عزرائيل أيضاً بتوسطهما، وكذلك حقيقة إسرافيل وجبرائيل وميكائيل عليهم السلام، فإن لكل منهم بروزات ومقامات بحسب العوالم وكان في كل عالم ظهور سلطنتهم غير العالم الآخر وجوداً موحّداً شدّةً وضعفاً.

أمَا سمعتَ أنّ جبرائيل كان يظهر في هذا العالم بصورة دحية الكلبي. [بحار الأنوار: ج١٤ ص ٣٤٣ ح ١٥].

وظهر مرتين بقالبه المثالي لرسول الله، ورآه قد ملأ الشرق والغرب [انظر: مجمع البيان: ج ٩ ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩ في تفسير سورة النجم، الآية ٨].

وعرج مع رسول الله ﷺ في ليلة المعراج إلى العالم العقلي ومقامه الأصلي. حتى عرج ←

ظهور الله تعالى في ثوب الأسماء

والأسماء المخلوقة لكل ركن ـ وهي ثلاثون أسماً ـ بحسب أمّهات الأسماء وكلّيّاتها، وإلاّ فبحسب جزئياتها غير محصورة ولا متناهية، فكان من نقطة العقل التي هي النقطة الإلهية نزولاً إلى الهيولى وصعوداً إلى نقطة العقل بمنزلة دائرة لها إثني عشر برجاً أو شهراً، ولكل برج أو شهر ثلاثون درجة أو يوماً حتى بلغ ثلاثمائة وستين درجة أو يوم . هذا تمام الكلام في الاسم الأعظم بحسب مقام الخلق العيني .

→

الرسول الهاشمي عن مقام جبرائيل إلى مقامات أخرى إلى ما شاء الله، وقال معذرة عن عدم المصاحبة: لو دنوت أنمُلَة لاحترقت . [بحار الأنوار: ج١٨ ص ٣٨٢ ح ٨٦] .

وبالجملة كل فعل من الأفعال في كل عالم من العوالم كان من فعل اللّه بتوسط الملائكة بلا واسطة أو مع أعوانهم وجنودهم .

قال صدر الحكماء المتألهين وشيخ العرفاء السالكين (رضي اللّه تعالى عنه) في (الأسفار الأربعة) بهذه العبارة: ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الإلهي والحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعيه أنّ الموجودات كلها من فعل اللّه بلا زمان ولا مكان، ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبايع، وهو المحيي والمميت والرازق والهادي والمضل، ولكن المباشر للأحياء ملك اسمه إسرافيل، وللإماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الأرواح من الأبدان والأبدان من الأغذية والأغذية من التراب، وللأرزاق ملك اسمه ميكائيل يعلم مقادير الأغذية ومكائيلها، وللهداية ملك اسمه جبرائيل، وللإضلال دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل، ولكل من هذه الملائكة أعوان وجنود من القوى المسخرة لأوامر اللّه، وكذا في ساير أفعال اللّه سبحانه. ولو كان هو المباشر لكل فعل دني لكان إيجاده للوسائط النازلة بأمره إلى خلقه عبثاً وهباءً تعالى اللّه أن يخلق في ملكه عبثاً أو معطّلاً، وذلك ظن الذين كفروا . انتهى كلامه ـ [الأسفار الأربعة: ج٨ ص ١١٨ السفر الرابع، الباب الثالث، الفصل السابع] .

حقيقة الاسم الأعظم بحسب اللفظ والعبارة

وأما حقيقته بحسب اللفظ والعبارة فعلمه عند الأولياء المرضيّين والعلماء الراسخين، ومخفية عن ساير الخلق، وما ذكر من حرف الاسم الأعظم أو كلماته في كتب القوم من العرفاء والمشايخ، إما من الآثار الصحيحة، أو من أثر الكشف والرياضة عند الخلوص عن دار الوحشة والظلمة، كما نقل[١] عن الشيخ (مؤيد الدين الجندي)[٢] أحد شرّاح (الفصوص) : من أسماء هذا الاسم هو: الله المحيط والقدير والحي والقيوم، ومن حروفه: (أ ـ د ـ ذ ـ ر ـ ز ـ و) ، قال: (ذكر الشيخ الكبير في سؤال الحكيم الترمذي)[٣]. وقال الشيخ الكبير في الفتوحات: الألف هو النفس الرحماني الذي هو الوجود المنبسط، والدال حقيقة الجسم الكلي، والذال المتغذي، والراء الحساس المتحرك، والزاء الناطق، والواو حقيقة المرتبة الإنسانية . وانحصرت حقائق عالم الملك والشهادة المسمى بعالم الكون والفساد في هذه الحروف . انتهى كلامه .

---

١ ـ انظر: مصباح الأنس: ص ٢٩١ ـ ٢٩٢ .

٢ ـ مؤيد الدين بن محمود الجندي المتوفى حدود سنة (٧٠٠ هـ) كان من تلامذة صدر الدين القولوزي، ومن شُرّاح كتب ابن عربي . له شرح كبير وآخر صغير على فصوص الحكم.

٣ ـ أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي المتوفى حدود سنة (٣١٨ هـ) كان صوفياً، محدّثاً، فقيهاً، حنفي المذهب، وكان مصاحباً لأبي تراب النخشي وأحمد خضرويه وابن جلا، وقد تأثر به ابن عربي، وكان يهتم بأفكاره ويطرحها في مؤلفاته . من آثاره العلمية: كتاب نوادر الأصول، والمناهي .

وقال الشيخ المحدّث الجليل الحاج الشيخ عباس القمي (سلمه الله تعالى) في كتاب (مفاتيح الجنان) بهذه العبارة: في ذكر نبذ من الدّعوات النافعة المختصرة التي اقتطفتها من الكتب المعتبرة .

الأوّل: قال السيّد الأجل السيّد علي خان الشيرازي (رضوان الله عليه)[1] في كتاب (الكلم الطيّب) : إن اسم الله الأعظم هو ما يفتتح بكلمة الله ويختتم بكلمة هو، وليس في حروفه حرف منقوط، ولا يتغيّر قراءته ـ أُعرب أم لم يُعرب ـ ونظفر بذلك في القرآن المجيد في خمس آيات من خمس سور، هي: البقرة، وآل عمران، والنّساء، وطه، والتّغابن . قال الشيخ المغربي: من اتّخذ هذه الآيات الخمس ورداً وردّدها في كلّ يوم إحدى عشرة مرّة تيسّر له ما أهمّه من الأمور الكليّة والجزئية عاجلاً إن شاء الله تعالى، والآيات الخمس هي: ١ـ ﴿اَللهُ لا الـهَ إلاّ هُوَ الْحَيُّ القَيُّومُ...﴾ إلى آخر آية الكرسي، ٢ـ ﴿اَللهُ لا الـهَ إلاّ هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ ۞ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لما بَيْنَ يَدَيْه وأَنْزَلَ التَّوْراةَ وَالإنْجيلَ ۞ منْ قَبْلُ هُدىً للنّاس وَأَنْزَلَ الْفُرْقانَ﴾، ٣ـ ﴿اَللهُ لا الـهَ إلاّ هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إلى يَوْمِ الْقيامَة لا رَيْبَ فيه وَمَنْ اَصْدَقُ منَ اللهِ حَديثاً﴾ ، ٤ـ ﴿اَللهُ لا الـهَ إلاّ هُوَ لَهُ الأَسْماءُ الْحُسْنى﴾ ،

---

١ ـ صدر الدين السيد علي بن السيد أحمد بن محمد معصوم الحسيني المدني الشيرازي، معروف بـ(ابن معصوم) ، يصل نسبه إلى الإمام السجاد عليه السلام ، ولد سنة (١٠٥٢ هـ) وتوفي بشيراز سنة (١١٢٠ هـ) ودفن في حرم السيد أحمد بن الإمام الكاظم عليه السلام المعروف بـ(شاه چراغ) . كان فقيهاً، لغوياً، شاعراً أديباً، وحكيماً يسعى وراء العلم حتى آخر أيامه . من آثاره العلمية: رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين، سلافة العصر، الكلم الطيب... .

٥ـ ﴿اَللهُ لا اِلـهَ إلاّ هُوَ وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾.[١] انتهى[٢][٣]

*****

مقامات اسم الله

إن ﴿بِسْمِ اللهِ﴾ من كل سورة، تتعلق على مذهب أهل العرفان بنفس السورة المبدوءة بها، ولا تكون متعلقة بـ(أسْتَعِينُ) أو أمثاله؛ لأن اسم (الله) يكون تمام المشيئة حسب مقام الظهور، ويكون مقام الفيض الأقدس حسب تجلي الأحد، ومقام جمع أسماء الأحد حسب مقام الواحد، ويكون جميع العالم حسب اعتبار أحدية الجمع الذي هو الكون الجامع. وهو مراتب الوجود في السلسلة الطولية الصعودية والنزولية، وأنه كل واحد من الهويات العينية في السلسلة العرضية... .

وفي هذا المقام الذي نحن بصدد تفسير سورة التوحيد المباركة، نستطيع أن نجعل (بسم الله) متعلقة بـ ﴿قُلْ﴾ هذه الكلمة الشريفة، وعليه يكون المقصود من ﴿بِسْمِ اللهِ﴾ عند كسوة التجريد، وغلبة التوحيد، مقام المشيئة المطلقة، وعند كسوة التكثير يكون مقام المقصود الانتباه إلى كثرات التعينات، وفي مقام الجمع بين المقامين الذي هو مقام البرزخية الكبرى، يكون المقصود المشيئة في مقام الوحدة والكثرة، ومقام الظهور والبطون ومقام الرحمانية والرحيمية على المعنى الثاني ـ المتقدم قبل أسطر ـ وحيث إن الآية الشريفة ﴿قُل هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ تجمع بين الأحدية الغيبية، والألوهية الأسمائية، كان

---

١ ـ الآيات بالترتيب: البقرة: ٢٥٥، آل عمران: ٢ ـ ٤، النساء: ٨٧، طه: ٨، التغابن: ١٣.

٢ ـ مفاتيح الجنان: ص ١٩٩ الباب (الأول) الفصل (السابع).

٣ ـ شرح دعاء السحر: ص ٧٥ ـ ٨٧.

المقصود من (اسم الله) المقام الثالث وهو مقام البرزخية .

ثم يأتي الخطاب بعد مقام الغيب الأحدي، متوجهاً إلى القلب التقي النقي الأحدي الأحمدي المحمدي، قائلاً ﴿قُلْ﴾ ويكون هذا الخطاب حسب هذه النشأة البرزخية الكبرى التي هي مظهر (اسم الله) الذي هو مقام المشيئة المطلقة وصاحب التعين وظهور الرحمانية في عين الرحيمية، وصاحب البسط في نفس الوقت الذي هو صاحب القبض .

و (اللّه) هو الاسم الجامع الأعظم، للرب المطلق، للخاتم، وإن ما ترى العين البرزخية من كثرة الأسماء في مقام ظهور الواحدية، هي نفس التجلي الغيبي الخفي في مقام الأحدية، فلا غلبة في قلب مثل هذا السالك لمقام الأحدية على مقام الواحدية، ولا غلبة لمقام الواحدية على مقام الأحدية .

ولعل السبب في تقديم (الله) على (أحد) مع أن الأسماء الذاتية (الله) متقدمة اعتباراً على الأسماء الصفاتية (أحد) إنما هو لأجل الإشارة إلى مقام التجلي في قلب السالك، حيث إن التجليات الذاتية على قلوب الأولياء تبتدئ أولاً بتجلي الأسماء الصفاتية الموجودة لدى حضرة الواحد (الأسماء الصفاتية الواحدية) ، ثم يتم التجلي بالأسماء الذاتية الأحدية .

والسرّ في انتقاء اسم (الله) من مجموع أسمائه سبحانه ـ مع أن قلب السالك حسب كيفية السلوك، وكيفية التجلي ـ يتجلى أولاً بكافة الأسماء على ضوء مناسبات قلب السالك، هذه الأسماء التي تكون مظاهر لـ(اسم الله) سبحانه، ثم يتجلى القلب في نهاية السلوك في الأسماء الصفاتية بـ(اسم الله) ؛ والسّر في اصطفاء هذا الاسم المبارك

يمكن أن يعود إلى أحد أمرين:

إما إشارة إلى أن التجلي بأي اسم من أسماء الله هو تجلي باسم (الله) من باب اتحاد الظاهر والمظهر، خصوصاً لدى الحضرة الإلهية.

وإما إشارة إلى نهاية سلوك الواحدي، حيث إنه لو لم تتحقق لما ابتدأ بالسلوك الأحدي[١].

*****

ثلاث مقامات في (الله) باعتبار ثلاثة معاني في الاسم

و (الله) مقام الظهور بالفيض المقدس إن كان المراد بالاسم التعينات الوجودية وإطلاق الله له من جهة اتحاد الظاهر والمظهر وفناء الاسم في المسمى بلا إشكال. ولعل الآية الكريمة: ﴿الله نُورُ السَّمَاوَات وَالأَرْضِ﴾[٢] والآية الكريمة: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾[٣] تكون إشارة إلى هذا المقام وشاهدا لهذا الإطلاق، وإن كان المراد من الاسم مقام التجلي بالفيض المقدس فـ(الله) مقام الواحدية وجمع الأسماء، وبعبارة أخرى مقام الاسم الأعظم، ولعل هذا أظهر من سائر الاحتمالات. وإن كان المقصود من الاسم: (الاسم الأعظم) فمقام الذات، أو مقام الفيض الأقدس[٤].

*****

---

١ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٩٧ ـ ٧٠٠.

٢ ـ سورة النور، الآية ٣٥.

٣ ـ سورة الزخرف، الآية ٨٤.

٤ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ٣٩٩.

(الله) هو التجلي الجامع للحق تعالى، و (الرحمن والرحيم) تجلي (الله)

و (الله) هو ظهور جامع من الحق تعالى بجميع التجليات، وكذلك الرحمن والرحيم فهي ظهورات لهذا التجلي الجامع أيضاً، لا بمعنى أنّ رحمانية شيء ورحيمية شيء آخر... .

و (الله) هو بـ(اسم الله) وهو هذا التجلي الذي هو تجلي بالمعنى التام، والمقام الذي يستطيع إظهار التجلي بالمعنى التام هو هذا (الاسم الجامع) هو أيضاً اسم تجلي، وليس لنفس ذات الحق تعالى اسم : «لا اسم له ولا رسم» . واسم (الله) واسم (الرحمن) واسم (الرحيم) جميعها أسماء، وجميعها تجليات، وبهذا الاسم (الله) ـ الذي هو جامع لكافة الكمالات بمرتبة الظهور ـ ذَكَرَ (الرحمن) و (الرحيم) من باب أنه الرحمة والرحمانية والرحيمية، وأما أوصاف الغضب والانتقام و أمثالها، فهي تبعية وليست بالذات، فالرحمة هي بالذات، والرحمانية والرحيمية هي أيضاً بالذات، أما تلك الأوصاف فهي تبعية[1].

*****

اعتبار (الله) بعنوان الظهور الجامع في مقام الذات والصفات والأفعال

يمكن أن يكون الاسم في ﴿بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ هو اسم مقام الذات، واسم (الله) هو ظهور الذات بجميع التجليات، اسم نفس هذا الظهور والتجلي الجامع، وكذلك (الرحمن) و (الرحيم) فهي ظهورات لهذا التجلي الجامع أيضاً، لا بمعنى أنّ رحمانية شيء ورحيمية شيء آخر، بل اعتبروا أنْ (الله) و (الرحمن) و (الرحيم) وهي ثلاثة أسماء لشيء واحد، كلها تجلي

---

١ ـ تفسير البسملة: ص ٢٥ ـ ٢٦.

واحد لجميع الذات، فـ(الله) تجلى بتمام الذات وكذا (الرحمن) وكذا (الرحيم) وغير ذلك محال وإلا كان محدوداً ممكناً...

فإذاً نعتبر أن (الاسم) ، و(الله) ، تجلياً جامعاً في مقام الصفات، الاسم هو التجلي الجامع في مقام الصفات تلك المشيئة المطلقة التي يقع بها كل شيء، وباسم (الله) نعتبر (الله) تجلياً جامعاً في مقام الفعل، اسمه نفس الحقيقة في مقام الظهور كوصف (الله) بـ(الرحمن) و (الرحيم) وكل واحد من هذه الأسماء يكون الكلام فيه على نمط خاص عندما ننظر إليه في الآية الكريمة[1].

*****

(الله) تجلي الحق بالاسم الأعظم

وفي ملاحظة مراتب الكثرة يكون (الله) هو وصف هذا الاسم، فالاسم: اسم (الله) ، ولكن في مقام الكثرات، وفي مقام التفصيل يكون (الله) هنا تجلياً للحق تعالى بالاسم الأعظم... .

الأسم الجامع لمقام الذات

وبالاسم الذي هو اسم ظهور مقام الذات ـ أي في مقام أسماء الله في مقام الذات ـ يكون (الله) اسماً جامعاً لمقام الذات لا مقام الظهور، والاسم هو تجلي تلك الذات نفسها، وكذا (الرحمن) فهو تجلي رحمانية مقام الذات، و (الرحيم) رحيمية مقام الذات[2]، وكذا الحال مع (الرب)

---

١ ـ تفسير البسملة: ص ٩٥ ـ ٩٦.

٢ ـ يقول الإمام رحمه الله في (شرح دعاء السحر: ص ٨٣) : الرحمة الرحمانية: مقام بسط الوجود، والرحمة الرحيمية: مقام بسط كمال الوجود. فبالرحمة الرحمانية ظهر الوجود، وبالرحمة ←

وهكذا...[١].

ظهور أحدية الجمع الأسمائي في عالم الأسماء والصفات

(وأمّا الاسم(الله) فقيل اسم لمرتبة الألوهية والظاهر أنّه اسم الوجود والتجلّي باعتبار تلك المرتبة الجامعة).

قوله: (وأمّا الاسم الله... إلخ).

بل التحقيق أنّ الاسم (الله) اسم الأحدية الجمعية الأسمائية باعتبار وجهة الظهور في عالم الأسماء والصفات ،وصورته العين الثابتة للإنسان الكامل، كما أنّ مقام الألوهية مقام ظهور الاسم (الله) في الأعيان الكونيّة والمظاهر الخلقيّة باعتبار أحديّة الجمع، كما أنّ مرتبة تدلّي الألوهيّة ومرتبة جمع جمعه هو الفيض المقدس الذي هو باطن الألوهية، كما أنّ باطن الاسم (الله) ومقام غيبه هو الفيض المقدس، فمقام الألوهية باطنها وظاهرها مظهر

→

الرحيمية يصل كل إلى كماله المعنوي وهدايته الباطنية. ولهذا ورد: «يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة».

وفي (ص ٨٧ ـ ٨٨) قال رحمه الله: والرحمانية والرحيمية، إما فعلية أو ذاتيّه. فهو تعالى ذو الرحمة الرحمانية والرحيمية الذاتيتين، وهي تجلي الذات على ذاته وظهور صفاته وأسمائه ولوازمها من الأعيان الثابتة بالظهور العلمي والكشف التفصيلي في عين العلم الإجمالي في الحضرة الواحدية، كما أنه تعالى ذو الرحمة الرحمانية والرحيمية الفعليتين، وهي تجلي الذات في ملابس الأفعال ببسط الفيض وكماله على الأعيان وإظهارها عيناً طبقاً للغاية الكاملة والنظام الأتم. انتهى.

إذاً فعلى القول الأول منه قدس سره يكون (الرحمن) و (الرحيم) تجلي فعلي، والاحتمال الثاني تكون الرحمة والرحيمية ذاتية.

١ ـ تفسير البسملة: ص ٦٠ ـ ٦١.

الاسم (الله) بباطنه وظاهره[١].

*****

جميع الأسماء مظاهر الاسم الأعظم

[و] الأسماء الإلهية كلّها من مظاهر الاسم الأعظم المحيط عليها المستجمع لجميعها بنحو الوحدة والبساطة، الحاكم عليها، وله الغلبة والسلطنة على كلها[٢].

*****

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٩٣.

٢ ـ شرح دعاء السحر: ص ١٥٣.

أول ظهور الكثرة، والواسطة في ظهور الأسماء

فاسم (الله) المُحيط الحاكم على سائر الأسماء أوّل ظهور الكثرة في عالم الأسماء و حضرة الواحديّة، وبتوسطه ظهرت الأسماء، بل سائر الأسماء من مظاهره و تجلياته، و هو الظاهر في مراحل الظهور، والباطن في مراتب البطون، و صورته - التي هي عين الثابت للإنسان الكامل - هي أوّل صورة ظهرت في الحضرة العلميّة ظهور ثبوت لا وجود، و بتوسّطها سائر الصور، بل صور سائر الأسماء من مظاهرها و تجلّياتها[1].

*****

أحدية جميع حقائق الأسماء الجمالية والجلالية

أن اسم (الله) الأعظم هو أحدية جمع الحقائق الأسمائية الجلالية والجمالية واللطفية والقهرية؛ لا فرق بينه وبين المقام الغيبي والنور الأقرب إلاّ بالظهور والبطون والبُرُوز والكُمون، وهو كل الأسماء بالوحدة الجمعية والبساطة الأحدية المنزهة عن الكثرة والمقدسة عن اعتبار وحيثية، كما استضاء روعك بالإشراقات الملكوتية أنّ الهوية الغيبية لا تظهر في عالم من

---

١ ـ التعليقة على الفوائد الرضوية: ص ٤٨.

العوالم ولا ينعكس نورها في مرآة من المرائي إلاّ من وراء الحجاب[١].

*****

تجلي الله باسمي (الحكم) و (العدل) على سائر الأسماء

إنّ كلاً من الأسماء الإلهية في الحضرة الواحديّة يقتضي إظهار كماله الذاتي المستكنّ فيه وفي مسماه على الإطلاق، أي وإن حجبت اقتضاءات سائر الأسماء تحت ظهوره، فالجمال يقتضي ظهور الجمال المطلق، والحكم على الجلال واختفائه فيه، والجلال يقتضي بطون الجمال تحت قهره.

وكذا سائر الأسماء الإلهية. والحكم الإلهي يقتضي العدل بينهما، وظهور كلّ واحد حسب اقتضاء العدل ،فتجلى الاسم (الله) الأعظم الحاكم المطلق على الأسماء كلّها باسمي (الحكم، العدل) فحكم بالعدل بينها، فعدل الأمر الإلهي وجرت سنّة الله التي لا تبديل لها وتم الأمر وقضى وأمضى، وهذا هو الحكم العدل[٢].

النبي المطلق على الأسماء

فالاسم (الله) الأعظم، أي مقام ظهور حضرة الفيض الأقدس والخليفة الكبرى والولي المطلق، هو النبي المطلق المتكلم على الأسماء والصفات بمقام تكلّمه الذاتي في حضرة الواحدية، وإن لم يطلق علية اسم (النبي) ولا يجري على الله تعالى اسم غير الأسماء التي وردت في لسان الشريعة، فإنّ

---

١ ـ مصباح الهداية: ص ٤٤.

٢ ـ مصباح الهداية: ص ٤١.

أسماء الله توقيفية[١].

*****

التجلي بالاسم الأعظم

الذات المقدسة على حسب تجلّيها بالاسم الأعظم الذي هو مقام أحدية جمع الأسماء في الحضرة الواحدية ،ومقام التجلي بالجمع والتفريق والظهور والبطون في حضرات الأعيان والأسماء العينية[٢].

*****

تحقق فصل الأفعال والأعيان والأعراض

والعارف بالمظاهر وظهور الأسماء الإلهية يرى ويشاهد بأن جميع الأفعال والأعمال والأعيان والأعراض ظاهرة ومتحققة بالاسم الشريف الأعظم، وبمقام المشيئة المطلقة[٣].

*****

تبعية مظاهر اسم الله لجميع أحكام اسم الله

كما أن اسم (الله) الأعظم بمقامه الجمعي كان جامعاً لجميع مراتب الأسماء الإلهية بنحو أحديّة الجمع وبساطة الحقيقة، وكان عالماً بحقائقها بعلمه بذاته، وعالماً بكيفية ظهور صورها في الحضرة العلميّة والكون العيني، وكيفية استهلاكها واضمحلالها في مقام الغيب الأحدي... كذلك الاسم الأعظم الإلهي الموجود في النشأة الظاهرة جامع لجميع مراتب

---

١ ـ مصباح الهداية: ص ٤٠.

٢ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٢٤٨.

٣ ـ الأربعون حديثاً: ص ٦٩٨.

الأسماء وحقائق الأعيان، ويرى الأشياء على ما هي عليها برؤية ذاته، ويرى كيفيّة ارتباطها بالأسماء الإلهية ووصولها إلى باب أربابها... .

وكما أنّ الأسماء المحيطة حاكمة على الأسماء التي تحت حيطتها وقاهرة عليها، وكلّ اسم كانت جامعيته وحيطته أكثر، كان حكمه أشمل ومحكومة أكثر، إلى أن ينتهي الأمر إلى الاسم (الله) الأعظم الذي يكون محيطاً على الأسماء كلّها، أزلاً وأبداً، ولم يكن حكمه مخصوصاً باسم أو أسماء، كذلك الأمر في المظاهر طابق النعل بالنعل. فإنّ العالم نقشة ما في الأسماء الإلهية والعلم الربوبي[١].

*****

الاسم الأعظم: معرفة كل فرد من الموجودات

سريان الحقيقة الوجودية والهوية الإلهية المستجمعة لجميع الصّفات الكماليّة في الأشياء يقتضي أن يكون جميع الأشياء مستجمعاً لجميعها بالفعل، وإن كان المحجوب لا يذكرها، بل كل موجود عند الكمّل (اسمٌ أعظم) ؛ ولذا ورد عن مولانا أمير المؤمنين والصادق عليهما السلام[٢]: «ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله ومعه»[٣].

و (الله) هو الاسم الجامع لجميع الأسماء والصفات، وفي هذا المقام لا تفاضل بين الموجودات، ولقد حققنا ذلك في شرحنا لبعض الأدعية[٤].

---

١ ـ مصباح الهداية : ص ٨٢ ـ ٨٣.

٢ ـ مفتاح الفلاح: ص ٢٨٩ ، علم اليقين: ج١ ص ٤٩ ، بحار الأنوار: ج ٧٠ ص ٢٢.

٣ ـ تعليقات على شرح فصوص: ص ١٩٠.

٤ ـ مراده كتاب شرح دعاء السحر .

اندراج جميع الأسماء في كل اسم، وكون كل واحد منها (اسما أعظما)

(لأنّ ذاته تعالى اقتضت ـ بحسب مراتب الألوهية والربوبية ـ صفات متعددة متقابلة كاللطف والقهر والرحمة والغضب والرضا والسخط وغيرها، وتجمعها النعوت الجمالية والجلالية، إذ كل ما يتعلق باللطف هو الجمال، وما يتعلق بالقهر هو الجلال، ولكل جمال أيضاً جلال) .

قوله: (ولكل جمال...) .

بل الأسماء كلها في الكل، فكل اسم بالوجهة الغيبية له أحدية الجمع، بل كل الأسماء هو الاسم الأعظم كما أشار إليه باقر العلوم عليه السلام في قوله: «اَللّـهُمَّ إِنّي أَسْأَلُكَ مِنْ أَسمائِكَ بِأَكْبَرِها وَكُلُّ أَسْمائِكَ كَبيرَةٌ»[1]. وإليه الإشارة في قول الصادق عليه السلام : «ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله فيه»[2]، فالجمال ظهور الجمال والجلال باطن فيه، وبالعكس فالنار صورة الغضب الإلهي وباطنها الرحمة؛ لأنها خلقت لأجل تخليص العباد عن لوازم أعمالهم، تدبّر[3].

*****

توحيد الأسماء

(وما ذكر من الكتب إنما هي أصول الكتب الإلهية وإما فروعها، فكل ما في الوجود من العقل والنفس والقوى الروحانية والجسمية وغيرها) .

---

١ ـ إقبال الأعمال: ص ٣٤٦ دعاء البهاء (من أعمال السحر في ليالي شهر رمضان) .

٢ ـ مما ينسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام ، مفتاح الفلاح: ص ٢٨٩ ، علم اليقين: ج١ ص ٤٩ ، بحار الأنوار: ج ٧٠ ص ٢٢.

٣ ـ تعليقات على شرح فصوص: ص ١٩ ـ ٢٠.

قوله: (فكل ما في الوجود... إلخ) : عند التّحقيق العرفاني كلها كتبٌ جامعة فيها مسطور كل الأحكام الإلهية، كما أنّ الأسماء باعتبار كلّها جامعة لجميع الأسماء وهو جهة استهلاكها في أحدية جمع الجمع كما أشير إليه في الدعاء: «اَللّـهُمَّ إِنّي أَسْأَلُكَ مِنْ أَسمائِكَ بِأَكْبَرِها وَكُلُّ أَسْمائِكَ كَبيرَةٌ»[1]، فباعتبارها ظهور الكثرة للأسماء أعظم وغير أعظم، والكتب بعضها جامعة وبعضها غير جامعة، وباعتبار اضمحلالها في الجمع الأحدي كلها أعظم وجامع[2].

*****

حقيقة محمد صلى الله عليه وآله وسلم صورة اسم الله تعالى

(والجامع بينهما ثانياً هي الحقيقة الإنسانية التي هي باعتبار غلبة حكم الوحدة تسمى بالحقيقة المحمدية ،وباعتبار غلبة حكم التفصيل والكثرة هي الحضرة العمائيّة...) .

*****

الجهة الغيبية القدسية لاسم الله تعالى

قوله: (باعتبار غلبة حكم الوحدة...) : وعندي أن الحقيقة المحمديّة صورة الاسم (الله) الجامع لأحدية جمع الأسماء، كما أنّها جامعة لأحدية جمع الأعيان، وأمّا العماء فهي الوجهة الغيبية القدسية للاسم (الله) المنزهة عن كل كثرة وتفصيل[3].

---

١ ـ إقبال الأعمال: ص ٣٤٦ دعاء البهاء (من أعمال السحر في ليالي شهر رمضان) .

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص: ص ٣٥.

٣ ـ تعليقات على شرح فصوص: ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

*****

رب محمد ﷺ ومبدأ خلق الإنسان الكامل

إن الله تعالى نسب خلقة الإنسان وتعليمه إلى رب محمد ﷺ، ورب محمد ﷺ - كما قرر في علم الأسماء - هو الاسم الجامع الأعظم، وهذا الاسم الأعظم مبدأ لخلقة الإنسان الكامل، وليس لبقية الموجودات لياقة مبدئية هذا الاسم، والله تعالى لتشريفه للعلم، وتعظيمه له، نسب خلقته أيضاً إلى رب محمد ﷺ، كما ذكر رب محمد ﷺ في موارد كانت له فيها عناية خاصة بأمر ما كما يعلم من مطالعة القرآن الكريم، والرجوع إلى الآيات الشريفة ضمن هذا السياق كما في الآية الشريفة في سورة هود: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1]، فنسب الصراط المستقيم إلى رب محمد ﷺ، وهذا بالإضافة إلى تناسب مقام الاستقامة المطلقة مع رب الإنسان الكامل.

وذكرت هذه الإضافة لمنتهى العناية بالمطلوب، وأيضاً في الآية الشريفة يحكم: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ ... ﴾[2]، وفي سورة الحجر يقول تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ﴾[3]، وهذه الموارد موضع عناية خاصة[4].

*****

---

١ - سورة هود، الآية ٥٦.

٢ - سورة النساء، الآية ٦٥.

٣ - سورة الحجر، الآية ٩٢.

٤ - جنود العقل والجهل: ص ٢٦١ المقصد الثاني عشر، الفصل الرابع.

المعصومين عليهم السلام والإحاطة باثنين وسبعين حرفا للاسم الأعظم

إن العوالم كلّها خاضعة للوليّ الكامل الذي عنده من الاسم الأعظم شيء، وقد ورد عن موالينا أنّ عند (آصف) حرفاً واحداً من الاسم الأعظم، فتكلّم به فانخرقت له الأرض فيما بينه وبين (سبأ) فتناول عرش بلقيس حتى صيّره إلى سليمان، ثم انبسطت الأرض في أقلّ من طرفة عين، وإنّه ـ أي الاسم الأعظم ـ ثلاثة وسبعون حرفاً وعندهم عليهم السلام منه اثنان وسبعون حرفاً وحرف عند الله استأثر به في علم الغيب[1] [2].

*****

١ ـ الكافي: ج١ ص ٣٢٠ كتاب(الحجة) باب (ما أعطي الأئمة عليهم السلام من اسم الله الأعظم)ح١.

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ١٩٢.

اسم (المستأثر)

حقيقة اسم (المستأثر)

(ثمّ أسماء الذّات قسمان، أحدهما: ما تعيّن حكمه وأثره في العالم فيعرف من خلف حجاب الأثر- كما قلنا- وذلك للعارفين الأبرار، أو كشفاً وشهوداً وهو وصف الكمّل. وثانيهما: ما لم يتعيّن له أثر، وهو المشار إليه بقوله: أو استأثرت به في علم الغيب عندك).

تأثير اسم (المستأثر) في عالم العين

قوله: (ما لم يتعين له أثر... إلخ): قال شيخنا العارف الكامل (دام ظله): إن الاسم المستأثر هو الذّات الأحدية المطلقة، فإنّ الذات بما هي متعيّنة منشأ للظهور دون الذات المطلقة، أي بلا تعين وإطلاق الاسم عليه بنحو من المسامحة، والظّاهر من كلام الشيخ وتقسيمه الأسماء الذاتية إلى ما تعين حكمه وما لم يتعين أنه من الأسماء الذاتية التي لا مظهر لها في العين. وعندي أنّ الاسم المستأثر أيضاً له أثر في العين، إلاّ أنّ أثره أيضاً مستأثر، فإنّ للأحدية الذّاتية وجهة خاصّة مع كل شيء هو سرّه الوجودي لا يعرفها أحد إلاّ الله، كما قال تعالى: ﴿**ما من دابّة إلاّ هو آخذ بناصيتها**﴾، ﴿**ولكلّ وجهة هو موليها**﴾ فالوجهة الغيبية لها أثر مستأثر غيبي. تدبّر

تعرف[١].

*****

ارتباط الحضرة الأحدية بالسر الوجودي للأشياء

(وإن كان يصل الفيض إلى كل ما له من الوجه الخاص. الذي له مع الحق بلا واسطة).

قوله: (من الوجه الخاص...).

وهو الوجهة الغيبية الأحدية التي للأشياء وقد يعبّر عنها بالسرّ الوجودي، وهذا ارتباط خاص بين الحضرة الأحدية وبين الأشياء بسرّها الوجودي ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾[٢].

كون مظاهر (المستأثر) مستأثرة

ولا يعلم أحد كيفية هذا الارتباط الغيبي الأحدي، بل هو الرابطة بين الأسماء المستأثرة مع المظاهر المستأثرة، فإنّ الأسماء المستأثرة عندنا لها المظاهر المستأثرة، ولا يكون اسم بلا مظهر أصلاً، بل مظهره مستأثر في علم غيبه، فالعالم له حظ من الواحديّة، وله حظ من الأحدية، وحظ الواحدية معروف للكمّل، والحظ الأحدي سرّ مستأثر عند الله، ﴿ولكل وجهة هو موليها﴾[٣].

*****

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

٢ ـ سورة هود، الآية ٥٦.

٣ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٦ ـ ٢٧.

مرجع اسم المستأثر

(وهو الإطلاق الصرف عن القيد، والإطلاق والحصر في أمر ثبوتي أو سلبي، وهو المكنّى عنه بالكنز المخفي؛ لكونه أبطن البطون، ومشتملاً على نفائس جواهر الأسماء، التي منها ما يستأثر في مكنون الغيب فلا يعلمها إلاّ هو).

قوله: (وهو المكنّى عنه بالكنز المخفي...).

الكنز المخفي هو مقام الواحدية والأسماء والصفات، ومقام جمع الكنوز والكثرات، والعلم الذاتي بالأسماء والصفات، ومقام الجمعية، وأمّا مقام الإطلاق الصّرف عن جميع القيود والحصر في أمر ثبوتي أو سلبي فهو غير ذلك، بل غير مقام الأحدية أيضاً، بل هو كينونة مطلقة عن الاختفاء والكنزية، وغير ذلك من النعوت الجلاليّة الراجعة إلى الخفاء والجماليّة الراجعة إلى الكنزية، ولا يتصّف بالبطون ولا أبطن البطون، ولا يشار إليه بأنه مشتمل على نفائس جواهر الأسماء، لا الأسماء الذاتية في مقام الأحدية ولا الأسماء الصفتية في مقام الواحدية، والاسم المستأثر راجع إلى غيب الهوية وأعلى مقام الأحدية[1].

*****

لا ظهور ولا مظهر لاسم (المستأثر)

فجميع الأسماء الإلهية- ذاتيّة كانت أو غيرها- ظاهرة في المظهر الأتم، والاسم المستأثر في الحقيقة ليس من الأسماء فلا ظهور له ولا مظهر[2].

---

١ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

٢ ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: ص ٢٥٩.

(ليلة القدر) مظهر الاسم الأعظم

قد لاح في نظر الكاتب احتمال آخر وهو أن تكون ليلة القدر إشارة إلى مظهر الاسم الأعظم، يعني المرآة التامة المحمدية صلى الله عليه وآله وسلم، وألف شهر عبارة عن مظاهر الأسماء الأخر، وحيث إن للحق تعالى واحداً وألف اسم، واحد من الأسماء مستأثر في علم الغيب.

اطلاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم على اسم (المستأثر)

فلهذه الجهة ليلة القدر أيضاً مستأثرة، وليلة قدر البُنية المحمّدية أيضاً مستأثرة، ولا يطّلع عليها غير الذات المقدسة للرسول الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم[1].

*****

تجلي اسم (المستأثر) في القرآن ومظهرية أهل البيت له

[و] الحمد لله وسبحانك، اللهم صل على محمد وآله مظاهر جمالك وجلالك، وخزائن أسرار كتابك الذي تجلى فيه الأحدية بجميع أسمائك حتى المستأثر منها، الذي لا يعلمه غيرك، واللعن على ظالميهم أصل الشجرة الخبيثة[2].

*****

---

١ ـ الآداب المعنوية للصلاة: ص ٥٠٦.

٢ ـ صحيفة الإمام: ج٢ ص ٣٩٣، تاريخ ٢٦/ ١١ (بهمن) / ١٣٦١ هـ ش ـ ١/ ٥/ ١٤٠٣ هـ ق.

فهرس مطالب الجزء الأول

التوحيد ومعرفة الحق ٧
معنى التوحيد ٧
أصل كل الأصول ٨
أغلى أصل اعتقادي ٨
هدف الأنبياء السامي ٩
الهدف الأسمى ٩
الغاية القصوى: السير والسلوك الإنساني ٩
علم التوحيد: علمي وعملي ١٠
التوحيد النظري مقدمة للتوحيد العملي ١٢
قصور في الإدراك عن نيل مراتب الذات ١٤
النهي عن التأمل في ذات الحق تعالى ١٤
النهي عن التفكّر في الذات والترغيب في معرفة الحق تعالى ١٦
الترغيب في المعرفة والنهي عن التفكّر في الذات ٢٠
احتجاب الحق تعالى عن إدراك الخلق ٢١
ظاهر في جميع الحقائق، محجوب عن إدراك الأفهام ٢٢
عدم كون الحق تعالى موطن إدراك العقول والأبصار ٢٢
سبب الحجب عن معرفة الحق تعالى ٢٣

معرفة النفس طريق معرفة الحق تعالى ٢٣
مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه ٢٤
سرّ معرفة الرب تعالى عن طريق معرفة النفس ٢٧
إثبات الحق تعالى بالاعتماد على الإيماء وليس بصرف البرهان ٢٧
الدخول في دائرة الإيمان بعد الإثبات بالبرهان ٢٧
أركان التوحيد الأربعة ٢٩
توحيد الصفات ٢٩
توحيد الذات ٣٠
التنزيه عن التوحيديات الثلاثة ٣٠
التغلغل في التوحيد ٣٠
حجب النور والظلمة على ذات الحق ٣١
الحجب النورانية والظلمانيّة ٣٢
في لقاء الله تعالى وكيفية ذلك ٣٣
مشاهدة الحق تعالى بخرق الحُجب بين الخلق وبينه تعالى ٣٤
الحجاب بين المطلق والمقيّد ٣٨
امتناع النظر إلى الحق تعالى ٤٠
معرفة وتسبيح جميع الموجودات بالنسبة للحق تعالى ٤٠
المعرفة وربط الموجودات بالحق تعالى ٤٢

الفصل الأول: براهين إثبات الذات

الأدلة العقلية والفلسفية ٤٧
المراد من (برهان الصدّيقين) ٤٧

معرفة الحق تعالى ٤٨
معرفة ذات الحق تعالى عن طريق معرفة الذات ٥١
الفرق بين ذات الحق تعالى وبين سائر الموجودات ٥٣
واجب الوجود هو صرف الوجود ٥٨
عينية الوجوب وصرافة الوجود في الحق تعالى ٥٩
طرق إثبات وجود الواجب تعالى ٦٢
الإثبات عن طريق الحقيقة وصرافة الوجود ٦٣
مراتب الوجود ٦٥
البرهان الأشرف والأسد: برهان صرافة الوجود ٦٩
برهان الاستقامة ٧١
حاجة الممكنات لمقوّم الوجود ٧١
ضرورة التجرد في الفاعل الإلهي ٧٢
بيان آخر للبرهان ٧٣
افتقار الماهيّات الممكنة إلى العلة في الاتصاف بالوجود ٧٤
حاجة الموجودات إلى العلّة ٧٥
براهين الطبيعيين لإثبات الواجب ٨٣
إثبات الواجب عن طريق الحركة المطلقة ٨٣
برهان المتكلمين ٩١
برهان من طريق حدوث العالم، ونقد هذا البرهان ٩١
مناط الاحتياج إلى العلة ٩٣
برهانان آخران ٩٧
إثبات الذات الواجبة ببرهان الأسدّ الأخصر ٩٧
برهان إتقان الصنع ٩٩

معرفة لطائف الخلقة في نفس الإنسان ١٠٢
شبهة الاتفاق وردّها ١٠٧
شبهات القائلين بالاتّفاق ١٠٧
برهان الفطرة ١٢٧
حقيقة ﴿فِطْرَتَ اللهِ﴾ ١٢٧
إشارة إجمالية إلى بعض الفطريات ١٣٠
ضرورة الرجوع إلى كتاب الفطرة ١٣٥
كون توحيد الحق تعالى من الأمور الفطرية، وكذا سائر صفاته ١٣٦
من الفطرة حب الكمال المطلق وما يتعلق به ١٣٨
من الفطرة حب الكمال المطلق وما يتعلق به ١٣٩
الخطأ في تشخيص مصداق الكمال المطلق ١٤٠
الحق تعالى مصداق الكمال والجمال على الإطلاق ١٤٢
طبيعة عالم الخلق ١٤٣
العهد الأزلي من الحق تعالى إلى البشرية ١٤٤

الفصل الثاني: الذات والأسماء والصفات

توحيد الحق وبساطة الذات ١٤٩
معاني أقسام التوحيد ١٤٩
براهين التوحيد في الذات ١٤٩
البرهان الأول: التوحيد مقتضى ذات الواجب ١٥٠
البرهان الثاني: انتفاء الكثرة الطولية والعرضية عن الله تعالى ١٥١
توضيح لحديث (الفُرجة) ١٥٢
شرح حديث الفُرجة ١٥٢

شبهة ابن كمّونة ١٥٧
نقد بعض الشبهات الواردة على ابن كمونة ١٦١
جواب على شبهة ابن كمونة ١٦٢
بياننا في دفع الشبهة ١٦٣
نفي موجبات الكثرة عن ذات الحق تعالى ١٦٤
ارتباط التوحيد بأصالة الوجود ١٦٧
بساطة وجود الله تعالى ١٦٩
غُررٌ في بساطته تعالى ١٦٩
ظإثبات بساطة الواجب تعالى ١٧٠
انتفاء أقسام تمام التركيب في ذات الواجب ١٧٢
انتفاء تمام أقسام التركيب في ذات الواجب ١٧٤
صرافة وبساطة ذات الحق تعالى ١٧٦
صرافة الذات وكونها ذات مراتب ١٧٩
السنخية بين العلة والمعلول ١٨٠
السنخية بين العلة والمعلول ١٨١
مرتبة الصرفة بها كمالات سائر المراتب وخالية من الشوائب ١٨٢
مرتبة الصرف واجدة لكمالات سائر المراتب وخالية من شوائبها ١٨٥
الوحدة ومغايرة الحق تعالى والموجودات ١٨٦
وهم ودفع إشكال ١٨٦
المعلول لا يترقى من مرتبته ١٨٧
وحدة الذات مع الأوصاف الكمالية ١٨٨
حقيقة ذات الحق تعالى ١٨٩
أقسام الوجودات في العالم وانتزاع مفهوم الوجود ١٨٩

(بشرط لا) و (لا بشرط) ، وحقيقة الواجب تعالى ١٩١
الاعتبار في حقيقة الوجود ١٩٢
التجلّي الغيبي الأحدي ١٩٣
التجلّي بأحدية الجمع ومقام اسم (الله) ١٩٣
الحق تعالى خير محض ، وهو خالق الخيرات ١٩٤
حول كون وجود الله مطلقاً ١٩٧
شبهات حول المطلق ١٩٧
بعض الشبهات حول وجوب الوجود والوجود المطلق ١٩٨
الفرق بين وجود الحق تعالى وبين الوجودات المُفاضة منه ١٩٩
عدم قابلية الإشارة للوجود من حيث هو ٢٠٠
الحكم بعدم الحكم على الذات الإلهية ٢٠٠
تقدّس مرتبة ذات الحق تعالى الإطلاقيّة من جميع الأحكام ٢٠٠
ستة أحكام حول صرف الوجود والهوية المطلقة ٢٠١
الاعتبارات المختلفة لذات الحق تعالى ٢٠٣
محجوبية الذات بحجب الأسماء ٢٠٥
غيب الذات المطلقة ٢٠٥
معنى بطون الهوية الغيبية الأحدية واختلافها عن الاسم الباطن ٢٠٦
الاشتراك والتباين بين ذات الحق تعالى والمخلوقات ٢٠٨
نفي التعطيل والتشبيه هو المذهب الصحيح في التوحيد ٢٠٨
أعلائية مقام الذات على الاسم والرسم والإشارة ٢٠٩
عدم اعتبار الأحدية والوحدانية في الذات من حيث هي ٢١٠
حول أسماء الله تعالى ٢١١
معنى الاسم ٢١١

أسماء الحق تعالى علامات ذات الحق ٢١١
انحصار العلم البشري بأسماء الحق تعالى ٢١١
اتساع اسم الله تعالى ٢١٢
للاسم الأعظم جميع كمالات الحق تعالى ٢١٣
ميزان استفادة الموجودات من الكمالات ٢١٤
استفادة الموجودات الناقصة من كمالات الحق تعالى ٢١٥
فناء المسمّى في الاسم ٢١٦
مراتب الأسماء في العلامة ٢١٦
بيان للإمام رحمه الله في تعريف الاسم ٢١٧
معنى الاسم بحسب المسلك العرفاني ٢١٨
الاسم يعني الذات مع التعيّن ٢١٨
تعريف للصفة، وبيان حقيقة الأسماء ٢١٩
حصول التفاضل بين الأسماء الإلهيّة ٢١٩
حديث في باب تسمية الحق تعالى بالأسماء ٢٢٠
نكات في باب (التسمية) بالنظر إلى سورة الحمد ٢٢٠
مصاديق أسماء الله تعالى ٢٢٣
مراتب أسماء الله تعالى ٢٢٤
تناهي وعدم تناهي الأسماء الإلهية ٢٢٥
نفي وإثبات الأسماء والصفات للذات ٢٢٧
نفي الصفات، وكمال التوحيد ٢٢٧
توضيح حديث نفي الصفات عن الله تعالى ٢٢٨
تجلّي الصفات وتجلّي الذات ٢٢٩
عدم اتصاف الله تعالى بوصف ٢٣١

ميزان توصيف الحق تعالى بالأوصاف ٢٣٣
تنزيه الحق تعالى عن جميع التوصيفات ٢٣٥
توضيح لبعض الأحاديث الواردة في نفي الصفات ٢٣٦
التحديد تنزيه لله تعالى ٢٣٨
مخالفة التنزيه والتشبيه للتوحيد ٢٣٨
اجتماع التنزيه والتشبيه في آية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ٢٣٩
عدم التحديد في صفات الحق تعالى ٢٤٠
طريقة ثبوت الكمالات للحق تعالى ٢٤٠
بسيط الحقيقة، كمال وجمال مطلق ٢٤١
مراتب ومقامات الأسماء ٢٤٣
المقامات الثلاثة للأسماء ٢٤٣
ملاك التقسيمات الثلاثة للأسماء ٢٤٤
إشارة قرآنية إلى الأسماء الثلاثة ٢٤٧
بحث في إشارة بعض الآيات إلى أسماء الذات والصفات والأفعال ٢٤٨
حقيقة الأسماء والصفات الذاتية ٢٤٩
ثبوت جميع الأسماء في المظهر الأتم ٢٥٠
ظهور الأسماء الذاتية في الموجودات ٢٥٠
حقيقة الأسماء والصفات الفعلية ٢٥١
نسبة تسمية أسماء الذات ٢٥١
تعريف الشاه آبادي رحمه الله للاسم ٢٥٢
تفاوت الأسماء في منشأ الآثار ٢٥٢
كلام الحكماء في تقسيم صفات الحق تعالى، ونقده ٢٥٣
للأوصاف مرتبتان ٢٥٥

مبدأ الأسماء الفعلية والذاتية ٢٥٥
إرجاع صفات الحق تعالى إلى الأمور العدمية ٢٥٦
المقام الذاتي والفعلي لأسماء الحق تعالى ٢٥٧
الصفات الثبوتية والسلبية والتوقيف في الأسماء الإلهية ٢٥٩
الملاك ثبوتي أو سلبي للصفات ٢٥٩
نقد نظرية المشهور في إثبات وسلب الصفات ٢٦٠
الميزان في الأوصاف اللاّئقة بالحق تعالى ٢٦١
أوصاف الله تعالى أوصاف المرتبة التامة وتمام الوجود ٢٦٢
نفي الأوصاف السلبية عن واجب الوجود ٢٦٤
سلب الحدود والعدم عن الذات ٢٦٥
نفي الاعتبارية في الصفات الكمالية ٢٦٦
توهّم إرجاع الصفات السلبية إلى سلب الواحد ٢٦٧
رفع توهّم ٢٦٨
تنزيه الذات عن النقص والعدم والحدّ والتقييد ٢٧٠
رأي الإمام رحمه الله في تقسيم الصفات ٢٧١
تنبيه حكمي: ٢٧١
الميزان في الصفات الجمالية والجلالية للحق تعالى ٢٧٣
حقيقة صفات الجمال والجلال ٢٧٦
الصفات الثبوتية التنزيهية في سورة التوحيد ٢٧٦
توضيح حول توقيفيّة الأسماء ٢٧٧
الضابطة العقلية لكون الأسماء ثبوتية وسلبية وتوقيفية ٢٧٩
إثبات صفات صرف الوجود لله تعالى ٢٨٠
سبب عدم توصيف الحق بالكثرة ٢٨١

سبب إثبات العلم لله تعالى ٢٨٢
معيار اعتبار الصفة لله تعالى ٢٨٤
سر توقيفية الأسماء ٢٨٥
وحدة وكثرة الأسماء واندراج كل منها في الآخر ٢٨٧
التعيّن أثر التجليات الاسميّة ٢٨٧
التعيّن بالأسماء الجمالية والجلالية ٢٨٧
الاسم الأعظم صاحب أحديّة جمع التعيّنات ٢٨٧
نظرية وحدة وكثرة الصفات ٢٨٨
حقيقة التكثّر الأسمائي والصفاتي ٢٨٩
التكثر بحسب مراتب السلوك ٢٩٠
كمال التوحيد ونفي الكثرة عن الله تعالى ٢٩١
ذات الحق تعالى البسيطة هي كل الأسماء ٢٩١
عدم تقابل الأسماء في مقام الأحديّة ٢٩٢
الارتباط بين بساطة الوجود والاشتمال على الكثرة ٢٩٢
جمع الصفات متقابل في وجود واحد ٢٩٣
اجتماع كل الأسماء في كل اسم ٢٩٤
جامعية كل اسم من الأسماء بالنسبة إلى حقائق جميع الأسماء ٢٩٤
سر اختصاص كل اسم على وصف خاص ٢٩٦
آياتٌ حول اتحاد الذات مع الأسماء ٢٩٦
اشتمال الأسماء على بعضها وإحاطة اسم (الله) عليها كلها ٢٩٧
مكنونيّة كل جميع الأسماء، والحقائق في كل اسم ٢٩٧
ظهور الذات بحقيقة الجمع في كل واحد من الأسماء ٢٩٨
اشتمال كل اسم على جميع الأسماء ٢٩٩

كمالات جميع الأسماء في كل اسم ٣٠٠
تجلي وحدة جميع الأسماء ٣٠١
نظر ة الوحدة والكثرة في الأسماء ٣٠٢
انطواء كل الصفات في الجميع ٣٠٢
التفاوت بين الأسماء في الإحاطة والسعة ٣٠٣
معنى محيطية ومحاطية الأسماء ٣٠٤
النسبة بين الذات والصفات ٣٠٧
غنى الذات عن الأسماء والصفات ٣٠٧
مقام الذات هو مقام لااسم ولا رسم ٣٠٧
عدم قابلية الوجود المطلق للإشارة ٣٠٨
عدم اعتبار الصفات في الذات من حيث هي ٣٠٨
امتناع ظهور الذات الأحديّة الغيبية ٣٠٨
عدم ارتباط الأسماء والصفات بمقام غيب الذات ٣٠٩
الأسماء مبدأ أثر الموجودات، والذات مبدأ أثر الأسماء ٣١٠
استهلاك الكثرات في وحدة الذات ونفي الصفات ٣١٢
معنى التوحيد الحقيقي ٣١٥
التجلي الاسمي أول مرتبة للتكثر ٣١٦
صعوبة بيان الحقائق الإلهية ٣١٨
غنى الحق تعالى عن التعيّنات وافتقارها إليه ٣٢٠
انعكاس ظهور الذات من غيب الهويّة ٣٢١
تنزّه ذات الحق تعالى عن التجليّات والإشارات ٣٢١
مظاهر ومجالي الغيب المصون والسّر المكنون ٣٢٢
حجب الذات الدائمة ٣٢٤

خفاء الذات في حجاب الأسماء والصفات ٣٢٤
حجب الذات النورانيّة والظلمانية ٣٢٥
أسباب ظهور الذات في مرآة الأسماء ٣٢٦
الحجب النوريّة للذات الأحديّة ٣٢٦
مقام لا أسم ولا رسم، ومرتبة توصيف الحق تعالى بالصفات ٣٢٧
التجلي الأسمائي مفتاح باب الوجود ٣٣٠
ضرورة وقوع التكثّر الأسمائي ٣٣٠
الوسائط الضروريّة للإفاضة ٣٣١
علّة اختلاف الأسماء في انعكاس وجه الحضرة الغيب ٣٣١
صرف الكمالات وعين الأسماء الجمالية والجلالية ٣٣٢
حضور أسماء وصفات الذات عين حضور الذات لدى الذات ٣٣٢
اعتباريّة اختلاف الذات والأسماء ٣٣٤
عينية ذات الحق تعالى والصفات الكمالية الحقيقية ٣٣٥
رجوع جميع الكمالات إلى أصل الوجود ٣٣٥
بساطة حقيقة الوجود ٣٣٦
البسيط المطلق جامع للأسماء والصفات الكمالية من حيثيّة واحدة ٣٣٦
نقض لازم للتركيب ٣٣٧
صِرف جميع الكمالات ٣٣٧
عينيّة الأوصاف الحقيقية المحضة، وحقيقة ذات الإضافة ٣٣٨
كون الأوصاف الإضافية زائدة ٣٣٨
آراء المتكلمين في اتّصاف الحق تعالى بالأوصاف ٣٤١
بيان الصفات الزائدة على الذات والصفات عين الذات ٣٤١
عامل عينية الذات مع الصفات الحقيقية ٣٤٢

البرهان على عينية الصفات الكمالية مع ذات الحق تعالى ٣٤٤
اتحاد الصفات ببعضها مع الذات ٣٤٧
الاحتمالات المتصورة حول ارتباط الذات بالصفات ٣٤٧
الإشكال على القائلين بالاتحاد المصداقي والاختلاف المفهومي ٣٤٨
الإجابة على الإشكالات ٣٤٩
كلام القائلين بزيادة الصفات على الذات ٣٥٢
رد كلام القاضي سعيد في نفي الصفات ٣٥٤
توضيح لبعض الأحاديث الواردة في نفي الصفات ٣٥٧
بيان حقائق المعارف الإلهية في الأدعية ٣٥٨
تقرير عرفاني على حدوث الذات والصفات ٣٥٩
بيان الصوفية: ٣٥٩
اشتمال ذات الحق ـ بنحو البساطة ـ على كل الكمالات ٣٦٠
نقل ونقد كلام القاضي سعيد القمي رحمه الله في باب عينية الذات والصفات ٣٦٥
القول بالاشتراك اللّفي بين صفات الخالق والمخلوق ٣٦٦
نقد كلام القاضي سعيد رحمه الله ٣٦٧
شمول الذات لتمام الحقائق بالوحدة الجمعية ٣٦٨
زيادات الصفات على الذات، وتعطيل الذات ٣٦٩
عدم افتقار الأسماء والصفات للسبب ٣٦٩
كيفية انتزاع الصفات بدون لزوم التركيب في الذات ٣٧٠
وجه صحة انتزاع مفاهيم متعددة من منشأ واحد ٣٧٣
اتحاد حقيقة الصفات الكمالية مع حقيقة الوجود المتأصلة ٣٧٤
منشأ واحد لأخذ الصفات المتعددة ٣٧٧

عدم دلالات انتزاع المفاهيم المتخالفة على تركيب منشأ الانتزاع ٣٧٨
وحدة الذات وكثرة الأسماء ٣٨٠

الفصل الثالث: الصفات السبع الأساسية

العلم ٣٨٥
العلم وصفٌ موجود بما هو موجود ٣٨٥
السعة والإحاطة العلمية للحق تعالى ٣٨٦
عالم بالسر والعلن ٣٨٧
مراتب علم الله تعالى ٣٨٧
العلم الذاتي والعلم الفعلي ٣٨٧
نظام علم الحق تعالى الفعلي التفصيلي ٣٨٧
حول العلم الفعلي لله تعالى ٣٨٨
التجلي الفعلي للحق تعالى، ومقام العلم الفعلي ٣٨٩
تقدّم العلم على المعلوم في العلم الفعلي ٣٨٩
مقام الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة ٣٩٠
عينيّة العلم بالذات في مرتبة الأحدية ٣٩٢
مراتب القضاء والقدر والتبدّل في علم الحق تعالى ٣٩٢
حول القضاء والقدر العلمي والعيني ٣٩٤
كلام المحقق الداماد في باب القضاء والقدر ٣٩٦
العلم المخزون (أو البداء) والعلم غير المخزون ٣٩٨
مرتبة الأمر أو نشأة العلم الربوبي ٣٩٩
التقدير والبداء من عالم العلم الربوبي ٤٠٠
العلم بالجزئيات والمخلوقات ٤٠١

إثبات علم الحق تعالى بالمخلوقات..... ٤٠١
البرهان الأول ٤٠١
البرهان الثاني ٤٠١
كون المخلوقات معلومة للحق بنحو متساوٍ..... ٤٠٣
البرهان الثالث..... ٤٠٦
الإحاطة العلمية للعلة بالمعلول ٤٠٩
العلم التفصيلي في مرتبة الذات ٤١١
رأي المتكلمين حول علم الله تعالى بالذات وما سوى ذلك ٤١٢
رأي الإشراقيين ٤١٤
رأي الملا صدرا ٤١٥
ردّ رأي المشّائين في باب العلم الإلهي ٤١٧
جوابين للسبزواري في رد المشائين ٤١٩
جواب الإمام رحمه الله على استدلال المشائين ٤٢٠
انطواء علم الأشياء في العلم بالذات..... ٤٢١
إثبات علم الله تعالى الحضوري بالمخلوقات..... ٤٢٢
اندراج العلم التفصيلي في العلم الذاتي ٤٢٥
برهان السبزواري وصدر المتألهين على العلم الذاتي للحق تعالى ٤٢٥
المراد من العلم التفصيلي هو الواجب تعالى ٤٢٩
الوجود الصرف هو كشف الأشياء لا عينها ٤٣٠
عدم التغير في الذات والعلم الإلهي، أو تغير المعلومات ٤٣٢
تطبيق المطلب على عبارة المنظومة..... ٤٣٤
التقرير العرفاني للمطلب ٤٣٥
اشتمال ذات الحق ـ بنحو البساطة ـ على كل الكمالات..... ٤٣٧

انكشاف الأشياء لله تعالى بواسطة تعقّل ذات الحق تعالى لذاته ٤٤٢
علم الحق تعالى بالأسماء والصفات ولوازمها ٤٤٤
كلام الملاّ صدرا رحمه الله في العلم قبل الإيجاد ٤٤٦
ربط جميع الموجودات بالله تعالى وظلّيّة العوالم الخمسة من الحضرات الخمس ٤٤٦
نفوذ كامل علم الحق تعالى ٤٤٨
العلم بالمعلومات قبل الإيجاد ٤٤٩
الرأي الذي قَبِل به الإمام ٤٤٩
رأي الفلاسفة في هذا الباب ٤٥٠
رأي العرفاء ٤٥١
إثبات العلم السابق عن طريق علم الحق تعالى بالذات ٤٥١
التحقق بالعرَض وعلم الله تعالى بالأشياء بالعرَض ٤٥٣
تنزّه علم الحق تعالى الفعلي عن الحدوث والتغيير والتحديد ٤٥٤
معنى علم الحق تعالى الكلي بالجزئيات ٤٥٥
توهم عدم علم الحق تعالى بالجزئيات ٤٥٥
الوجود المنبسط هل هو فعل الحق أم عينه؟ ٤٥٩
أمر الله تعالى وجهه، ووجه الله تعالى عين ذاته ٤٥٩
عالم تعيّن التجلي الذاتي للحق تعالى بالاسم الأعظم ٤٦٠
ظهور الله تعالى في الصور الخَلقية وإحاطته العلمية بالجزئيات ٤٦١
العلم بالجزئيات بالإحاطة الوجودية ٤٦٤
إحاطة علمية بالجزئي والكلي متساوية ٤٦٤
حول العلم التفصيلي والعلم الإجمالي ٤٦٥
اتفاق جميع الحكماء على العلم الإجمالي للحق تعالى ٤٦٦

مقدمات إثبات العلم الإجمالي للواجب تعالى ٤٦٧
صرافة الذات وكونها ذات مراتب ٤٧٠
السنخية بين العلة والمعلول ٤٧٢
مرتبة الصرفة واجدة لكمالات سائر المراتب وخالية عن شوائبها ٤٧٤
الماهية أمر عدمي ٤٧٧
الماهية ليست متعلقة بالعلم ٤٨١
تقرير المطلب مع ذكر بعض الأمثلة ٤٨٣
اختصاص التحقق بالوجود ٤٨٣
لزوم تعلق العلم بالأمر المتحقق ٤٨٥
توهم لزوم التكثر في العلم التفصيلي ٤٨٨
كون الحق تعالى عارٍ عن الكمالات الوهمية ٤٩٠
رد توهم عدم إمكان تعلق العلم التفصيلي بغير الموجودات الفعلية ٤٩٤
اختلاف رأي الفلاسفة حول العلم التفصيلي لله تعالى ٤٩٦
السمع والبصر ٤٩٩
كون الله تعالى سميعاً بصيراً ٤٩٩
عدم احتياج السمع والبصر إلى آلات جسمانية ٥٠٠
مناقشة ثلاثة احتمالات حول كيفية السمع والبصر ٥٠١
ردُّ نظرية المشهور ونظرية شيخ الإشراق في باب السمع والبصر ٥٠٤
تحقق السمع والبصر للحق تعالى بسمع وبصر المظاهر ٥٠٧
حديث التقرب بالنوافل ورؤية العبد للحق تعالى بسمعه وبصره ٥٠٨
التقرب بالفرائض ورؤية العبد بسمع وبصر الحق تعالى ٥٠٩
تفسير الشيخ البهائي رحمه الله لحديث التقرب بالنوافل ٥١١
كلام المحقق الطوسي رحمه الله ٥١٢

كلام العلامة المجلسي رحمه الله ٥١٣
العبد هو سمع الله تعالى وبصره، والله تعالى سمع العبد وبصره ٥١٣
عدم إرجاع الصفات والأسماء إلى بعضها في مقام الكثرة الأسمائية ٥١٥
مساوقة وحدة الوجود لجامعيّته ٥١٦
الحق تعالى صرف وجود وصرف وحدة ٥١٧
الإرادة ٥١٩
إرجاع الإرادة إلى العلم ٥١٩
الإرادة صفة كماليّة لحقيقة الوجود ٥٢٠
عينيّة المشيئة مع الإرادة في مقام الظهور ٥٢٢
الإرادة الذاتية والإرادة الفعلية ٥٢٣
الإرادة صفة الفعل أم الذات؟ ٥٢٤
شبهة عينيّة الإرادة والعلم ٥٢٤
جواب الفلاسفة على الشبهة ٥٢٤
جواب الإمام رحمه الله على الإشكال ٥٢٥
الإرادة من صفات الذات ٥٢٥
سبب وكيفيّة تعلق إرادة الله تعالى بالأشياء ٥٢٦
عينيّة الإرادة مع الذات، ونفي موجبية الحق تعالى للأفعال ٥٢٧
أزليّة الإرادة وحدوث العلم ٥٢٨
مرجع الحدوث في نظر المتكلمين ٥٣٢
الجمع بين الإرادة الأزليّة واختيار الإنسان ٥٣٥
الجواب على شبهة في باب إرادة الحق تعالى ٥٣٦
الرابطة بين الوجوب والاختيار في الحق تعالى ٥٣٧
البداء والتغيير في الإرادة الإلهية ٥٣٨

حقيقة البداء والمعنى الصحيح للرواية ٥٣٩
المعنى الآخر للبداء ٥٤٠
الأدلة القرآنية ٥٤١
القدرة والحياة ٥٤٥
القدرة المطلقة ٥٤٥
حقيقة القدرة على مباني الحكماء ٥٤٥
معنى القدرة في نظر المتكلم ٥٤٦
مناط الاختيار ٥٤٧
سلسلة الوجود تجلّي قدرة الله تعالى ٥٤٧
التفاوت بين القدير والقادر والمقتدر ٥٤٨
أقوال المتكلمين في باب قدرة الباري تعالى ٥٤٨
رد كلام المتكلمين ٥٥٠
مبنى نزاع الحكماء والمتكلمين ٥٥٢
برهان على عموميّة القدرة بناءً على أصالة الماهيّة ٥٥٣
البرهان على عمومية القدرة بناء على أصالة الماهية ٥٥٤
أدلة عمومية القدرة بناءً على أصالة الوجود ٥٥٨
الدليل الأول ٥٥٨
الدليل الثاني ٥٥٩
الدليل الثالث ٥٦٣
الدليل الرابع ٥٦٤
الدليل الخامس ٥٦٥
أزلية قدرة الله تعالى، وشبهة كون الحق تعالى موجَباً ٥٦٨
أزلية قدرة الله تعالى، وكونه فاعلاً موجباً ٥٦٩

عدم تعلّق القدرة بالممتنعات ٥٧١
ملاك مقدورية الأشياء ٥٧٢
حياة الواجب تعالى وتوابعها ٥٧٣
الكلام ـ التكلم ٥٧٥
وضع الألفاظ للمفاهيم العامة ٥٧٥
معنى التكلم ٥٧٦
بيان معنى تكلم الله تعالى ٥٧٧
ماهية الكلام ٥٧٩
الكلام الإلهي ٥٧٩
مراتب كلام الباري تعالى ٥٨٠
كلمات الله تعالى التامات ٥٨٢
نفي التكلم العرفي عن الله تعالى ٥٨٢
الكلام صفة كمالية للوجود ٥٨٤
كلام الحق والمتكل به وسامعه ٥٨٤
آراء مختلفة حول التكلم ٥٨٥
رد كلام المعتزلة ٥٨٥
رد كلام الأشاعرة ٥٨٦
عدُّ كلام الله تعالى أمراً مجازياً ٥٨٧
الكلام الذاتي ٥٨٨
ألسنة الحق تعالى الخمسة ٥٨٩
معنى الكلام الذاتي والظهوري ٥٨٩
الفرق بين الكلام وباقي الصفات ٥٩٠
الكلام النفسي في الحضرة العلمية ٥٩٠

المراد من عينية الكلام مع الذات ٥٩٠
الكلام الفعلي الظهوري والكلام الذاتي النفسي ٥٩١
الكلام تجلٍ للذات ٥٩٢
سرّ الاختلاف في كلام الحق تعالى..... ٥٩٣
كلام الله الجامع ٥٩٤
القول التكويني والتشريعي..... ٥٩٤
أحسن الأقوال في التكوين والتشريع..... ٥٩٤

الفصل الرابع: الاسم الأعظم

حقائق حول الاسم الأعظم ٥٩٩
المعنى اللفظي لـ (الله) ٥٩٩
حديثٌ في معنى الاسم الشريف (الله) ٥٩٩
أكمل أسماء الحق تعالى..... ٦٠٠
(الله) اسم محيط تام أزلي أبدي ٦٠٠
اسم الذات جامع الأسماء والصفات ٦٠١
وحدة الاسم الأعظم في عين الاشتمال على الكثرة ٦٠١
جامعيّة كل اسم لحقائق جميع الأسماء..... ٦٠١
سر اختصاص كل اسم بوصف خاص..... ٦٠٢
عظمة الاسم الأعظم..... ٦٠٢
(الله) صفة جمال أم جلال؟..... ٦٠٣
بداية تجلي أحدية الحق تعالى ٦٠٤
اسم (الله) هو وجود جميع التعيّنات ٦٠٥

مقامات اسم الله ٦٠٧
الاسم الأعظم في مقام الحقيقة الغيبية المحضة ٦٠٧
الاسم الأعظم بحسب مقام الألوهية والوحدانية..... ٦٠٨
محل تجلي الاسم الأعظم ٦٠٨
الاسم الأعظم بحسب المقام العيني ٦٠٩
حديث حول مقام الخلق العيني للاسم الأعظم ٦١٠
شرح الفيض الكاشاني رحمه الله للحديث الشريف ٦١١
توصيفات الحديث للمشيئة ٦١٢
تعلّق العقل بعالم الأمر وتعلّق النفس والطبع والخيال بعالم الخلق ٦١٣
ظهور الله تعالى في ثوب الأسماء ٦١٦
حقيقة الاسم الأعظم بحسب اللفظ والعبارة..... ٦١٧
مقامات اسم الله ٦١٩
ثلاث مقامات في (الله) باعتبار ثلاثة معاني في الاسم ٦٢١
(الله) هو التجلي الجامع للحق تعالى، و (الرحمن والرحيم) تجلي (الله). ٦٢٢
اعتبار (الله) بعنوان الظهور الجامع في مقام الذات والصفات والأفعال... ٦٢٢
(الله) تجلي الحق بالاسم الأعظم ٦٢٣
الأسم الجامع لمقام الذات ٦٢٣
ظهور أحدية الجمع الأسمائي في عالم الأسماء والصفات..... ٦٢٤
جميع الأسماء مظاهر الاسم الأعظم ٦٢٥
أول ظهور الكثرة، والواسطة في ظهور الأسماء ٦٢٧
أحديّة جميع حقائق الأسماء الجمالية والجلالية ٦٢٧
تجلي الله باسمي (الحكم) و (العدل) على سائر الأسماء ٦٢٨
النبي المطلق على الأسماء ٦٢٨

التجلي بالاسم الأعظم ٦٢٩
تحقق فصل الأفعال والأعيان والأعراض ٦٢٩
تبعية مظاهر اسم الله لجميع أحكام اسم الله ٦٢٩
الاسم الأعظم: معرفة كل فرد من الموجودات ٦٣٠
اندراج جميع الأسماء في كل اسم، وكون كل واحد منها (اسماً أعظماً) ٦٣١
توحيد الأسماء ٦٣١
حقيقة محمد صلى الله عليه وآله وسلم صورة اسم الله تعالى ٦٣٢
الجهة الغيبية القدسية لاسم الله تعالى ٦٣٢
رب محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومبدأ خلق الإنسان الكامل ٦٣٣
المعصومين عليهم السلام والإحاطة باثنين وسبعين حرفاً للاسم الأعظم ٦٣٤
اسم (المستأثر) ٦٣٥
حقيقة اسم (المستأثر) ٦٣٥
تأثير اسم (المستأثر) في عالم العين ٦٣٥
ارتباط الحضرة الأحدية بالسر الوجودي للأشياء ٦٣٦
كون مظاهر (المستأثر) مستأثرة ٦٣٦
مرجع اسم المستأثر ٦٣٧
لا ظهور ولا مظهر لاسم (المستأثر) ٦٣٧
(ليلة القدر) مظهر الاسم الأعظم ٦٣٨
اطلاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم على اسم (المستأثر) ٦٣٨
تجلي اسم (المستأثر) في القرآن ومظهرية أهل البيت له ٦٣٨