اصول المعارف الالهية

حسن ميلانى

بسم الله الرحمن الرحيم

الطريق إلى اللّه تعالى

ما هو طريق النيل إلى حقايق المعارف والسلامة عن التورط فى الضلالات والاوهام وخلط احكام العقل بالوهم والظن؟!

إن هاهنا طرقا ثلاثة:

الاول: السلوك العرفانى

الثانى: المشى الفلسفى

الثالث: تفقه العلوم السماوية البرهانية وتعقلها

وحيث أن الطريق الصحيح عندنا هو الطريق الثالث فنبحث عنه أولا وعن سائر الطرق بعد ذلک.

آية مصنوعية الاشياء ومخلوقيتها

ما هو ملاك كون المصنوع مصنوعاً؟! وما هى آية كون الاشياء التى بأعيننا نراها ونلمسها ونحس بها مخلوقة محدثة مدبرة؟!

هذا سؤال ساذج ومع ذلك فهو أهم سؤال يواجهه الانسان العاقل ذو الشعور الفاحص عن الحقايق المتأمل فى مبدئه ومنتهاه وسعادته وشقاوته حيث إن البحث عن ذلك والتفكير فيه هو الفارق الاهم والحجر الاساس بين أهل الايمان واهل الجحود، وبذلك يختلف مسير التعايش والتعامل الحيوى البشرى فى العاجل، والسعادة والشقاوة النهائيين فى الاجل.

وجواب ذلك أسهل كل شىء عند من عقل الامر عمن عرف بعقله أن له معلما لا يخلط بين أحكام الوهم والعقل والظن والهوى ولا يخفى عليه خافية فى الارض ولا فى السماء.

وفى الجواب عن هذا السؤال وقعت معركة عظيمة بين أهل التحقيق الاخذين بالبراهين والنصوص المحكمات وبين اصحاب مدارس المعرفة البشرية وتابعيهم.

وللحصول على الجواب فعلينا ان نعرف اقسام الوجود والموجود.

معرفة الوجود والموجود

إن للانسان فى حصوله على معرفة الوجود والعدم أن يواجه شيئاً ببصره او سمعه او لمسه او حال من احوال نفسه من حزن او فرح او علم او جهل او... ثم يغيب عنه ذلك الشىء فيعرف بذلك معنى الوجود والعدم حيث ان الاشياء يعرف بمقابلاتها.

ثم له ان يلحظ بعقله معنى الشيئية المجردة عن الوجود والعدم لانه المقسم للوجود والعدم.

تقسيم الوجود والموجود

إن الموجود من حيث سنخ الذات وحقيقة الوجود يكون على قسمين:

الاول: ما يكون ذا مقدار ـ اى ذا امتداد, متناهيا فرض او غير متناه ـ وذا أجزاء وعدد، وهو ما نسميه بـ: "الحقيقة المتجزية" و:"الموجود الامتدادى"، و:"الماهية العددية".

الثانى: ما يكون على خلاف الاول وهو ما نسميه بـ "الحقيقة المتعالية عن الامتداد والاجزاء".

القسم الاول من هذين القسمين يكون موجودا بالضرورة، ولا خلاف فى ذلك إلا من جانب السوفسطائيين والذين يقولون بـ "أن العالم متوهم وليس له وجود حقيقى، ولا تعدد ولا تكثر ولا أجزاء لحقيقة الاشياء التى نشاهدها بأعيننا".

ولكل من القسمين المذكورين أحكام خاصة به وهى كلها بديهية أو قريبة منها، نقدم قبل ذكرها البرهان على اثبات وجود الخالق المتعالى وتوحيده.

البرهان على وجود الخالق المتعالى

وأما البرهان على وجود الخالق للاشياء المتعالى عن كل شيء وتصور وتوهم وشبح وصورة فهو:

إن كل ما ندركه ونجده موجودا من المقادير والاشياء المتجزية إما أن يكون متناهيا أم غير متناه، والثانى محال لما بيناه من أن وجود ما لا يتناهى محال مطلقا. وأما الاول فإما أن يكون موجودا بنفسه ومستغينا عن العلة الموجدة أم مفتقرا إليها، الاول باطل لان ما يقبل الزيادة والنقصان ويستوى له الوجود والعدم فمن البديهى أنه لا يمكن أن يوجَد إلا بأن يوجده غيره، والثانى فإما أن تكون علته موجودة أم معدومة، والثانى باطل بالضرورة حيث إن من البديهى أن العدم لا يكون شيئا فى نفسه فضلا عن أن يكون مؤثرا فى غيره. والاول ـ وهو أن تكون علة الاشياء موجودة ـ فهى إما نفس الاشياء أو جزؤها أو خارجة عنها، فالاول والثانى منها يكون خلاف الضرورة والبداهة العقلية، فيتعين الثالث وهو كون الخالق تبارك وتعالى خارجا عنها وبخلاف الاشياء كلها ومتعاليا عن أن يكون مقداريا متجزيا عدديا.

برهان آخر

ألف) إن الموجود المقدارى المتجزى متحقق بالضرورة.

ب) إن الموجود المقدارى المتجزى يستحيل أن يكون مجردا عن حد يحده وصفات وكيفيات معينة تشخصه.

ج) لا يكون تلك الحدود والاحوال باقتضاء ذاتها.

د) كل ما لا يكون بنفسه فهو بالفاعل.

هـ) الموجود المقدارى المتجزى يستحيل أن يكون خالقا وموجدا لشيء.

النتيجة: إن للاشياء المقدارية المتجزية خالقا متعاليا عن أن يكون مقداريا متجزيا عدديا.

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

جلّ أن تحله الصفات، لشهادة العقول (فإن جواز الاتصاف فرع المقدار والعدد، والمقدار ملاك المصنوعية). أن كل من حلته الصفات مصنوع.[1]

الإمام الرضا عليه السلام:

---

١. بحار الأنوار، ٤ / ٢٥٣

... وأدوه إياهم دليل علي أن لا أداة فيه، لشهادة الأدوات بفاقة المادين.[1]

الإمام الرضا عليه السلام:

... لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل موصوف أن له خالقا ليس بصفة ولا موصوف، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الإقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث...[2]

الإمام الرضا عليه السلام:

لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كل موصوف أن له خالقا ليس بصفة ولا موصوف.[3]

بيان آخر

١. كل ما يحتمل الزيادة والنقصان ويمكنه أن يتعدد ويتكثر فهو قابل للوجود والعدم (ممكن الوجود)، وبعبارة أخرى: إن آية كون الشيء ممكناً هو جواز قبوله الزيادة والنقصان.

٢. كل ما احتمل الزيادة والنقصان فهو حقيقة مقدارية عددية متجزية، لامتناع فرض الزيادة والنقيصة إلا في المقدار والاجزاء. وبعبارة أخرى: إن ملاك كون الشيء ممكنا هو كونه مقدارياً متجزياً عددياً.

٣. كل ما جاز فرض عدمه ذاتاً لا يكون وجوده بنفسه فإن ما يكون وجوده بنفسه لا يمكن فرض عدمه.

۴. كل ما لا يكون موجودا بنفسه فهو موجود بغيره.

۵. كل ما يكون موجودا بغيره فهو مخلوق حادث وإلا لزم الخلف واجتماع الوجود والعدم.

بيان آخر

كل ما نجده موجودا بل كل ما يمكن أن نتصوره موجودا يجوز أن يسلب عنه كل ما يفرض له فكل ذاك يكون بغيره لا نفسه ، فهو مخلوق، دال على خالق بخلافه، وذلك حيث إن الموجود بنفسه يكون بخلاف الموجود بغيره.

توضيح ذلك

أن كل ما نراه ـ بل نتصوره ونجوز له الوجود ـ فهو اما متغير بالفعل وإما أن يجوز عليه التغير، فإن كل ذلك خص وجوده بكم وكيف قد كان يمكنه بالنظر إلى ذاته أن يكون على غير ذلك الكم والكيف، فإن الشمس مثلا كان يمكنها بالنظر إلى ذاتها... تكون كالقمر، كما أن القمر أيضاً بالنظر إلى ذاته كان يمكنه أن يكون كالشمس وهكذا في كل شيء نعرفه موجوداً أو قابلا للوجود.

وحينئذ فنقول: إن تخصيص كل شيء بكمه وكيفه الخاصين به إن كان أمراً يقتضيه ذاته لكان يمتنع أن نتصوره موجودا على وجه آخر، وحيث إنه يمكن أن نتصور كل شيء على غير ما هو عليه ولا يكون أوصافه الوجودية مقتضى ذاته فيكون كل ذلك بل وأصل وجوده بمشية غيره وإيجاده.

ثم إنه يجب أن يكون خالق الاشياء ومشيّؤها وموجدها بخلاف الاشياء كلها متعالياً عن الاتصاف بالكم والكيف فراراً عن نفس المحذور.

---

١ . بحار الأنوار، ۴/ ٢٨٨

٢ . بحار الأنوار، ۴/ ٢٢٨، عن التوحيد والعيون

٣ . بحار الأنوار، ۴/ ٢٢٨، عن التوحيد والعيون

وهذا دليل ساذج وبرهان قاطع للاهتداء إلى العلم بوجود خالق الارض والسماء وما فيهما وما بينهما، وكونه جلت عظمته متعالياً عن وجود كل الاشياء وأوصافها وكيفياتها.

تبصرة:

ومما يجب التذكر به هاهنا هو أنا لا نحتاج مع هذا البيان الى الفحص عن موارد الاستثناء من السنن الجارية على الخلق كموارد معجزات الانبياء والمعصومين عليهم السلام، بل على هذا البيان يصبح كل ما نراه ونجده من الموجودات والاشياء استثناءا فى الوجود والتحقق، دالا على وجود بارئها المتعالى عنها.

ثم إن الفرق بين البرهانين هو أن فى الاول قد استنتج من وجوب كون الاشياء مصنوعة مخلوقة امتناعُ كونها قديمة أزلية غير متناهية، وأما فى الثانى يكون الامر بالعكس حيث إن فيها استدل بامتناع كون الاشياء غير متناهية أزلية على وجوب كونها مصنوعة مخلوقة مدبرة.

قواعد المعارف العقلانية الوحيانية

إنا وعدنا أن نذكر قواعد عامة هى مبانى البحث عن ما تقدم من البرهان على اثبات وجود البارى تعالى ومعنى توحيده جل وعلا؛ وما يأتى من المباحث الكاشفة عن اوهام المتوهمين فى مباحث الالهيات.

القاعدة: ١. كل ما يكون عدديا فهو (وهو المسمى بـ: "الحادث" و"الممكن" وذلك حيث إنه لا يمكن فرض زيادة شيء عليه إلا بعد أن تكون تلك الزيادة قابلة للوجود والعدم وحادثا بعد ان لم يكن) قابل لفرض الزيادة عليه والنقصان منه، لان قبول الزيادة والنقصان ذاتيان للعدد.[١]

---

١. إن قال قائل: إنا إن فرضنا أن هناك شيئا حادثا فلا شك فى أن كل ما يمكن أن يزاد عليه لكان حادثا مثله، وأما إذا فرضنا أن الأشياء مع كونها عددية تكون أزلية أيضا فما هو الدليل علي جواز زيادة مثله عليه أولا؟ وما هو الدليل لإثبات وجوب كون المفروض حادثا وبطلان كونه قديما أزليا ثانيا؟

قلت: إن كان يجوز فرض الزيادة علي الأشياء الموجودة ـ ولو مع فرض كون ذلك الزائد أيضا قديما أزليا ـ فتم ادعائنا علي أن: كل عددى يكون قابلا لفرض الزيادة والنقصان؛ وإن لم يكن قابلا لفرضه أزيد أو أنقص مما يكون موجودا فهو لا يكون عدديا، وهو خارج عن موضوع ادعائنا. وأما حديث إثبات كون الشيء العددى حادثا وبطلان كونه قديما أزليا فيأتى فى محله إن شاء اللّه تعالى (راجع الى).

إن قلت: ما هو وجه العدول عن عنوان: "ممكن الوجود" إلى عنوان: "كون الشيء مقداريا عدديا متجزيا"؟!

قلت: إن ألفاظ "الممكن" و"الواجب" و"الحادث" و"القديم" و... إن لم نميز كل واحد منها من الاخر بإرائة ملاك حقيقى يكون سبب الفرق بينها، لأصبحت ألفاظا فارغة وتعاريف صرفة، بل عناوين مضلة كما قد ضل بها كل من غفل عن ذلك وجهل أن ملاك كون المخلوق مخلوقا والممكن ممكنا هو كونه ذا مقدار وأجزاء وأبعاض وعدد ـ كما أن ملاك كون الخالق خالقا غير محتاج إلى غيره هو نفس كونه متعاليا عن المقدار والأجزاء والأبعاض ـ وبالجملة إن كون الشيء مقداريا عدديا متجزيا هو ملاك إمكانه، كما أن الآية الواضحة الدالة علي كونه كذلك هو كونه قابلا للزيادة والنقصان. والالتفات إلى هذا الملاك يحفظ الباحث عن الوقوع فى خطاء كثيرة وقع فيه كثيرون كالقول ب: "وحدة وجود الخالق والمخلوق"، و"عدم إدراك معنى التباين ونفى السنخية بين الخالق والمخلوق كما ينبغى"، و"تحريف معنى توحيد البارى جل وعلا إلى غير حقيقته"، و"الاعتقاد بكون ما سوي اللّه تعالى شأنه قديما أزليا"، والاعتقاد بـ"صدور الأشياء عن ذات الخالق المتعال، وظهوره جل وعلا بصور الأشياء المخلوقة"، و"الجبر"، و"التشبيه"، و"وجوب كون المعطى واجدا"لما يعطيه، و"وجوب كون الخالق والمخلوق سنخا واحدا" و"تأويل معنى الإرادة إلى العلم والرضا والابتهاج"، و"تحريف معنى العلم إلى الوجود" و...؛ فإن كل هذه الأخطاء الواضحة تكون من نتائج عدم الوصول إلى ملاك إمكان الأشياء كما هو حقه.

إن قلت: لم لا تجعل ذلك الملاك كون الشيء زمانيا مكانيا مكيّفا وأمثال ذلك؟!

قلت: إن كون الشيء مقداريا متجزيا هو الملاك لكونه متصفا بهذه العناوين، فهو الأصل الجامع وكل ما سواه فرع له ويكون من صفاته وأحواله وأبعاد وجوده، والأمر فى ذلك سهل لا يضر شيئا فى ما نحن بصدد إثباته.

القاعدة: ۲. كل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو على كم خاص بين ما يمكن أن يزاد عليه أو ينقص منه، وذلك لاستحالة فرض الابهام فى متن العينية والواقع.

القاعدة: ۳. إن موضوع الكم ـ متصلا كان أو منفصلا ـ هو الحقيقة ذات الاجزاء ـ وذلك لبداهة استحالة فرض التعدد والتكثر والزيادة والنقصان فارغا عن وجود الاجزاء ـ ولا فرق بين الكم المتصل والمنفصل من جهة الملازمة البينة بينهما وبين وجود الاجزاء، وذلك أن موضوع كليهما واحد من حيث سنخ الذات بالوجدان، حيث إن موضوعهما هو الشيء ذو الاجزاء القابل للانقسام والمساواة والمفاوتة ـ وهو الكم مطلقا ـ إلا أنه إذا كان بين بعض أجزاء الشيء انفصالا وافتراقا فهو كم منفصل باعتبار ذلك الانفصال فقط وإلا فهو كم متصل.

القاعدة: ۴. كل ذى مقدار وأجزاء فهو مكيف لاستحالة خروج الشيء المقدارى عن كيف خاص بالبداهة.

القاعدة: ۵. إن الموجود المقدارى من الممكن أن تتبدل عليه الاحوال ويكون على خلاف ما هو عليه من الكم والكيف اللذين خص بهما وجوده، أما الموجود المتعالى عن المقدار والاجزاء فهو على خلاف ذلك فلا شأنية له لذلك موضوعاً.

القاعدة: ۶. تخصيص الاشياء بكم وكيف معينين لا يكون باقتضاء ذاتهما وذلك لبداهة إمكان خروج كل شيء من كمه وكيفه المعينين فلا يكونان ذاتيين له.

القاعدة: ۷. حيث إنه يصح فرض سلب الوجود عن كل ما نجده فلا يكون وجوده باقتضاء ذاته بل بإيجاد غيره وهذه هى آية امكانه، وعليه فكل ما نجده ونعرفه فهو ممكن الوجود.

القاعدة: ۸. إن الثبوت والوجود لشيء إن كان له بنفسه لكان فرض عدمه محالا، لأن الشيء لا يمكن أن يتحول عما هو ذاته، فإن ذلك يساوى خروجه عن ذاته وهو محال. وحيث إنا لا نجد شيئا الا وأنه يمكن فرض عدمه فلا يمكننا معرفة الشيء الموجود بنفسه.

القاعدة: ۹. كل ما لا يكون موجودا بنفسه فهو يكون ممكنا موجودا بغيره. ومعنى كونه بغيره هو كونه موجودا بإيجاد غيره لا من شيء ومخلوقا له، لا ما حرّف من معناه الحقيقى إلى معنى: "الوجود الربطى" الذى يكون فى الحقيقة بمعنى: "كون الشيء جزءا لغيره وموجودا فى حيطة غيره". والدليل على ذلك هو أن العلة الموجدة إما أن توجد الشيء وهو موجود فذلك محال لانه تحصيل الحاصل. وإما أن توجده وهو معدوم فهو محدث ومخلوق لا من شيء.

إن قلت: إن العلة الموجدة تفعل الوجود أزلا وتوجد الاشياء فى كل حين بعد حين.

قلت: أولا: إن هذه كلمة فارغة المحتوى، وهى متناقضة فى نفسها لا يتصور لها معنى صحيح معقول، حيث إن واقع ذلك لا يكون غير القول بأزلية وجود الاشياء وعدم افتقارها إلى غيرها فى الحقيقة.

ثانيا: إن تلك الايجادات ـ وهى حقيقة عددية تقبل الزيادة دائما ـ إما أن تكون لها أفراد متناهية أم غير متناهية، فإن كانت متناهية فهى محدثة ومخلوقة لا من شيء، وإن كانت غير متناهية فهو محال لما يأتى من أن وجود ما لا يتناهى محال مطلقا.

ثالثا: إن ذلك الفرض يبتنى على القول بكون الزمان مركبا من أجزاء لا تتجزء وهو باطل.

رابعا: ان كل ما يمكن فرض عدمه يكون بالغير فى أصل وجوده.

خامسا: إن تجرد وجود الاشياء من الصفات والكيفيات محال، فإذا كانت الصفات والحالات حادثة ومتناهية كما يأتى لكان اصل وجودها حادثا.

سادسا: إذا كان إيجادات الخالق المتعالى غير متناه فكل إيجاد منه تعالى يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له من الايجادات وانقضاء ما لا نهاية محال.

القاعدة: ١٠. كل ما يكون بغيره فهو حادث.

ومعنى كون الشيء حادثاً هو كونه ذا ابتداء فى الوجود، لا ما حرّف من معناه الحقيقى إلى معنى "الحدوث الذاتى" الذى يكون المقصود منه فى الواقع: "كون الشيء جزءا لغيره" أو كونه: "من لوازم وجود غيره".

القاعدة: ١١. كل موجود مقدارى يكون مخلوقاً وموجوداً بإيجاد غيره، وذلك لاستحالة خروجه عن الكم والكيف من جهة، وعدم اقتضاء شيء مما له من الكم والكيف بذاته من جهة أخرى، وحينئذ فتخصّصه بكم أو كيف خاص بلا فاعل يخصّه بذلك يكون ترجّحا من غير مرجح.

القاعدة: ١٢. العدم لا يكون موجداً ومحدثاً ومؤثرا.[١]

القاعدة: ١٣. لا يمكن أن يكون شيء فاعلا وموجداً لمثله، لانه من مصاديق "زيادة الشيء على نفسه بنفسه"؛ بل لبداهة استحالة خروج الشيء عن حدود أجزائه المعينة لشخصه والمحققة لاركان وجوده. فلا موضوع للدور والتسلسل.[٢]

القاعدة: ١٤. "الماهية العددية" و"الموجود المقدارى" ـ وهو كل ما سوى اللّه تعالى ـــ لا يكون إلا زمانيا مكانيا، وذلك لبداهة امتناع الكم والكيف والاحداث والايجاد إلا بما يكون عدديا مقداريا زمانيا مكانيا، بل يمكن أن يقال: "إن كون الشيء زمانيا مكانيا هو نفس كونه مكمّما مكيفا محدثاً مخلوقا باقيا".

القاعدة: ١٥. إن الموجود المقدارى المتجزئ إن كان مقداره منتهيا إلى قدر معين وأجزاؤهُ محدودةً بحد خاص فهو متناه؛ وإن كانت أجزاؤهُ غير محدودة بحد فهو غير متناه، وعليه فإن موضوع اتصاف الشيء بـ: "التناهى وعدمه" هو "الماهية العددية" و"الحقيقة المقدارية المتجزية"، وهما كـ: "ملكة وعدم" لها، وأما ما لا أجزاء له فلا شأنية له للاتصاف بذينك موضوعاً. وقد اعترفت الفلسفة بذلك وقالت:

النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التى تلحق الكم.[٣]

الكم عرض... ويختص الكم بخواص... الخامسة النهاية واللا نهاية.[٤]

القاعدة: ١٦. اللا متناهى موهوم ووجوده محال حتى فى مورد الحقايق المقدارية المتجزية، وذلك ـ بعد بداهة استحالة الابهام فى متن الواقع والعينية ـ أن الحقيقة المقدارية هى قابلة للزيادة عليها فى أى حد فرض وجودها، فتكون متشخصة محدودة دائما، وهذا الموجود إن صح أن يسمى بـ: "غير المتناهى" فهو "اللا متناهى

---

١. قال الله تعالى: أم خلقوا من غير شيء؟!

٢. قال الله تعالى: أم هم الخالقون؟!

٣ . شرح الاشارات، ١٧٦/٣.

٤ . طباطبايى، محمد حسين، بداية الحكمة، ٧٧.

اللا يقفى"؛ والانسب تسمية ذلك بـ "المتناهى اللا يقفى"، وهو ما يكون محدوداً دائما ولكن لا يجب الوقوف على حد خاص من فرض وجوده، حيث إنه فى أى حد فرض وجوده فهو قابل لفرض الزيادة عليه.

دليل آخر (على استحالة اللامتناهى والتسلسل وهو): أن الحقايق المقدارية ـ وهى كل ما سوى اللّه تعالى ـ يستحيل أن تكون غير متناهية، وذلك لاستحالة تعلق الفعل بما لا يتناهى، وقد بينا أن المقادير كلها مخلوقة محدثة موجودة بإيجاد غيرها.

دليل ثالث: كل متجزء متناه وذلك للزوم النسبة بين كل الشيء وجزئه. فإذا كان مثلا نسبة جزء شيء الى كله واحدا من المأة فالكل أيضا يساوى مأة أضعاف ذلك الجزء المحدود، وإذا فرض كله غير متناه فيجب أن يكون جزئه أضعف وأقل منه بمقدار غير متناه، فيصبح الجزء منه معدوما ولا شيء، واذا أصبح كل جزء منه لا شيء فيصبح كله أيضا معدوما ولا شيء!

دليل رابع: انا ننقص مما فرضناه غير متناه مقدارا معينا فإن كان ما بقى منه يساوى المقدار الاول لزم تساوى الزائد والناقص، وإن كان أنقص منه فهو متناه، والمفروض الاول يزيد عليه بمقدار متناه فهو أيضا يكون متناهيا.

دليل خامس: اذا فرض الشيء غير متناه فلا يوجد جزء ولا فرد ولا مرتبة ولا حصة (ما شئت فسمّ) من وجوده الا بعد انتهاء ما لا يتناهى من ذلک حتى تصل النوبة الى وجوده، وانتهاء ما لايتناهى محال فلا يوجد منه شيء، فيصبح معدوما مطلقا فضلا عن ان يكون غير متناه!

[قال فى كشف الفوائد (فى صفحة ٣٣ من المتن):

واما ثانيا فلان كل واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقا بما لا نهاية له يستحيل ان يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية من الحوادث حتى تتصل النوبة اليه وانقضاء ما لا نهاية له من الحوادث محال ولكن الحوادث موجودة فاذا كونها مسبوقة بما لا نهاية له باطل.

الياقوت صفحة ٣٤:

ولان ما لايتناهى لا ينقضى بالافراد، ولان حركات بعض الافلاک اكثر من بعض وقبول التفاوت فى مثل هذا محال.

وفى صفحة ٣٥ منه:

طريق آخر وهو اعم من الاولين ذلک ان يقال كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث فكل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسما او جوهرا او عرضا او غير ذلک اما المقدمة الاولى فظاهرة واما المقدمة الثانية فلان الممكن يحتاج فى وجوده الى موجد والممكن لا يمكن ان يوجد حال وجوده فان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فيلزم منه ان يوجد حال لا وجود له فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده وذلک حدوثه].

وقال فى صفحة ٣٤ من المتن:

وبطلان التسلسل بفرض نقصان جملة فاما أن لا يؤثر او يؤثر وكلاهما محالان].

القاعدة: ١٧. إن كل ما نراه ونحسه، بل إن كل ما نتصوره ونتوهمه يكون قابلا لتصور مثله ولفرض الزيادة عليه بالضرورة والوجدان، وحيث قد ثبت أن كل ذلك يكون قابلا لطرفى الوجود والعدم، فلا يكون شيء من الوجود والعدم ذاتيا لشيء مما يمكن أن ندركه أو نتصوره، وحيث إن كل ما يتصف به الاشياء من الاحوال والاوصاف والحالات يكون فرعا لوجودها فلا يكون شيء من تلك الاوصاف بذاتى لشيء مما يمكن أن نراه أو نحسه أو ندركه أو نتوهمه ونتصوره. وعلى هذا فإن كان هناك شيء متعال عن قبول الوجود والعدم وأجل

مما يمكن أن يعرضه الوجود فلا بد وأن يكون خارجاً عما يمكن أن نراه ونحسه ونتصوره ونتوهمه وندركه بذاته.

فما يعد عند الباحثين ذاتيا لا يكون فى الواقع ذاتيا، بل يكون كل ذلك ذاتيا مشروطا، والذاتى المشروط هو العرضى نفسه فلا تغفل. وذلك كضرورة الوجود لكل ما يمكن أن يوجد بشرط أن يكون موجوداً، وكالزوجية لبعض العدد بشرط كونه زوجا، وكالقيام لشخص بشرط كونه قائما.

إن قلت: العرضى هو ما يمكن سلبه عن الذات مع بقاء الذات، قلت: بل العرضى هو ما يمكن سلبه ورفعه، غايته إذا كان هو من عوارض الشىء الموجود فيكون الموجود بعد رفع العارض باقيا، وإذا كان نفس الوجود فلا معنى لبقاء الشىء بعد سلب الوجود العارض القابل للسلب عنه.

فتحصل مما ذكرناه أن الذاتى يكون على قسمين:

ألف: "الذاتى بشرط" كالزوجية لبعض الاعداد بشرط كونه زوجاً، وكالقيام لزيد بشرط كونه قائماً (ويسمى ذلك بالضرورى بشرط المحمول) وكالكم والكيف والوجود للاشياء المقداريه بشرط وجودها، كل ذلك يمكن سلبه عن الاشياء بانتفاء الشرط أو بانتفاء الوجود، وليعلم أن كل ما يمكن تصوره يكون داخلا فى هذا القسم.

ب: "الذاتى مطلقا" ولا يوجد مثال لهذا القسم فى ما يمكن تصوره، فهو بخلاف كل ما يتصور ويتوهم، ولا يعرف إلا: بـ"أنه شىء بخلاف الاشياء كلها" كما يأتى.

القاعدة: ١٨. إن الذاتى هو ما لا يمكن سلبه عن الشىء، وعليه فـ"الذاتى بشرط" لا يكون ذاتيا فى الحقيقه، حيث إنه ينتفى بانتفاء الشرط، مضافا إلى أنه لو كان الذاتى بشرط ذاتيا لم يوجد لغير الذاتى مصداق أبدا. وعلى هذا فالذاتى المشروط هو العرضى نفسه، فينحصرر مصداق الذاتى الحقيقى بالذاتى المطلق.

القاعدة: ١٩. لا يعقل وجود واسطة بين: "الموجود المقدارى المتجزى" و: "ما يكون بخلاف ذلك"، بداهة استحالة ارتفاع النقيضين.

القاعدة: ٢٠. الموجود المقدارى المتجزى لا يمكن أن يكون بسيطاً بلا أجزاء، بداهة استحالة اجتماع النقيضين، بل لا بسيط مطلقاً، وذلك أن الاتصاف بالبساطة والتركّب يكون من شؤون الذات المقدارى موضوعا، وأما ما يتعالى عن المقدار والعدد فلا شأنية له للاتصاف بالبساطة والتركب موضوعاً.

آراء أخرى فى تعيين ملاك معلولية الاشياء ومخلوقيتها

قد بينا سابقا أن ملاك معلولية الأشياء وإمكانها هو كونها متجزية إمتدادية فالخالق تعالى بخلافه وهناك أقوال أخرى وهى:

الاول: هو القول بأن ملاك كون الشىء محتاجاً إلى من يوجده وآية افتقاره إلى غيره هو إمكانه الذاتى ونفس كونه ممكن الوجود وإن كان موجوداً أزلياً (بل وأبدياً).

ويرد على هذه النظرية:

١. هذه سفسطة وفرار عن الاجابة عن السؤال حيث إنه لم يبين فيه ما هو ملاك كون الشىء ممكنا فهل هو ضعف الوجود كما قال به بعض، أو سعة الوجود كما قال به بعض آخر ـ وإن كان يرجع كلاهما إلى امر واحد ـ أو أمر آخر.

٢. إن ما يكون وجوده أزلياً أبديا لا يعقل أن يكون محتاجاً إلى من يوجده ويخلقه؛ فإنه تحصيل للحاصل وإيجاد للموجود وهو محال بالبداهة.

يقول نصير الدين طوسي "قدس سره" فى "تجريد الاعتقاد":

ولا قديم سوي اللّه تعالى.

ويقول العلاّمه الحلّي "قدس سره" فى شرح ذلك:

قد خالف فى ذلك جماعة كثيرة، أمّا الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم... وكل هذه المذاهب باطلة، لأن كل ما سوي اللّه ممكن، وكل ممكن حادث. [١]

ويقول:

إن المختار إنما يفعل بواسطة القصد والداعى والقصد إنما يتوجه إلى إيجاد المعدوم، فكل أثر لمختار حادث.[٢]

٣. إن الامكان ـ وهو نفس معنى جواز الوجود والعدم ـ لا يدل بمجرده على شيء أصلا إلا أن ينتقل العقل من ذلك إلى أن ممكن الوجود لم يكن موجوداً ثم وجد وهذا هو معنى الحدوث فيكون حينئذ ملاك كون الشيء محتاجاً إلى غيره فى الحقيقة هو حدوثه ووجوده بعد عدمه لا نفس تساوى الوجود والعدم له بمجرده.

ثم لا يذهب عليك أن الباعث لذهاب هذه الطائفة إلى القول بأن ملاك الافتقار هو نفس الامكان لا الحدوث هو اعتقادهم بأزلية وجود العالم وكونه موجوداً دائماً.

واعلم أن تفسير الامكان على هذا المعنى الباطل ـ الصادق على الازلى القديم! ـ يختص بالتقرير الفلسفى اليونانى لبرهان الوجوب والامكان، والامر الاعجب من ذلك هو أن البرهان يصبح على هذا التقرير سفسطة واضحة ولا ينتج إثبات وجود واجبهم أصلا. وأما المتكلمون الذين يتمسكون بهذا البرهان لاثبات وجود الخالق المتعالى فإنهم يقررونه تقريراً يخالف التقرير المذكور بأسه وأساسه حيث يرجع برهانهم هذا فى الحقيقة إلى برهان الحدوث والقدم الذى يبتنى على كون الاشياء موجودة بعد عدمها الحقيقى ومخلوقيتها لا من شيء، وأن كل ممكن حادث مقدارى متجزئ زمانى ولا يتلائم تقريرهم لهذا البرهان مع تقرير الفلاسفة اليونانية لذلك حيث إن التقرير الفلسفى يبتنى على تحريف معنى الايجاد إلى الصدور عند قدماء اصحاب المعرفة البشرية وإلى تطور ذات الخالق المتعالى وظهورها بصور الاشياء عند العرفاء، وإلى السعة الوجودية والاحاطة الذاتية عند متأخريهم ولا فرق بين شتى طوائفهم فى الحقيقة.

ولا يذهب عليك أن مرادهم من الصدور هو نفس معنى التجلى والظهور فالاختلاف بين قدماء الفلاسفة القائلين بصدور الأشياء عنه تعالى مع متأخريهم القائلين بتجليه بصور الأشياء ووحدة وجود الخالق والمخلوق يكون لفظياً فقط. يقول ملا صدرا:

فرجعت العلية والافاضة الى تطور المبدأ الاول باطواره.

ويقول:

إن الوجود حقيقة واحدة هى عين الحق وليس للماهيات والأعيان الإمكانية وجود حقيقى... وإن الظاهر فى جميع المظاهر والماهيّات والمشهود فى كلّ الشؤون والتعيّنات ليس إلاّ حقيقة الوجود بل الوجود الحقّ بحسب تفاوت مظاهره وتعدّد شؤونه وتكثّر حيثياته... بل الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهيّات أزلا وأبدا والموجود هو ذات

---

١. كشف المراد، ٥٧.

٢ . كشف المراد، ١٧١.

الحقّ دائما وسرمدا... فانكشف حقيقة ما اتّفق عليه أهل الكشف والشهود من أنّ الماهيّات الإمكانيّة أمور عدميّة.... بمعنى أنّها غير موجودة لا فى حدّ أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع... كما قيل شعرا:

وجود اندر كمال خويش ساري است

تعيّن‌ها امور اعتباري است

[يعنى الوجود سار فى كماله والتعينات امور اعتبارية]

... وفى كلمات المحقّقين [يعنى العرفا] إشارات واضحة بل تصريحات جليّة بعدمية الممكنات أزلاً وأبدا... فإذن لا موجود إلاّ اللّه... وكتب العرفاء كالشيخين العربىّ وتلميذه صدر الدين القونوىّ مشحونة بتحقيق عدميّة الممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم علي المشاهدة والعيان.[١]

ويقول:

إنّ لجميع الموجودات أصلاً واحدا أو سنخا فاردا هو الحقيقة والباقى شؤونه، وهو الذات وغيره و[كذا] أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما ورائه جهاته وحيثيّاته... فما وصفناه أوّلاً إنّ فى الوجود علّة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانىّ إلى كون العلّة منهما أمرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علّية المسمّي بالعلّة وتأثيره للمعلول إلى تطوّره وتحيّثه بحيثيّة لا انفصال شىء مباين عنه.[٢]

ويقول:

فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلاّ شؤونها وفنونها وحيثيّاتها وأطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليّات ذاتها

كلّ ما فى الكون وهم أو خيال أو عكوس فى المرايا أو ضلال [ظلال].[٣]

ثم اعلم أن البحث عن أن ملاك الاحتياج هو الامكان أو الحدوث لا أثر له على التقرير الكلامى الذى يقال فيه بأن كل ممكن حادث، بل يظهر أثره على التقرير الفلسفى اليونانى فقط حيث إن القائلين بها ينكرون حدوث العالم بل يقولون بأزليته وقدمه ولهذا يعمدون إلى إنكار أن يكون ملاك الفقر والاحتياج هو الحدوث لا الامكان. ولكنا قد أشرنا إلى أن البرهان على هذا التقرير يكون عقيماً من أصله ولا يثبت وجود واجبهم من رأسه.

ثم إنه قد يتوهم الفلسفى أن للخلاف فى أن ملاك الاحتياج هو الامكان أو الحدوث أثراً آخر حيث يقول:

إن قلنا إن ملاك احتياج ما سوى اللّه هو الحدوث لا الامكان كما يقول به المتكلمون يلزم أن نقول إن العالم بعد أن أوجده اللّه تبارك وتعالى وأحدثه يصبح مستغنياً عن العلة ولا يحتاج فى بقائه إلى اللّه تبارك وتعالى وذلك كالبناء المستغنى عن البانى بعد حدوثه.

أقول: إن هذا توهم باطل لم يقل به متكلم قط، بل المتكلم يقول: بأن أمر المخلوق يكون بيد خالقه وموجده إحداثاً وإبقاءاً وكمّا وكيفاً وقضاءاً وقدراً وإذناً فلا يخرج شىء عن مشية الرب جلت عظمته تكويناً وتشريعاً أبداً.

الامام الكاظم عليه السلام:

لا يكون شىء فى السماوات والارض إلا بسبعة بقضاء وقدر وإرادة ومشيّة وكتاب وأجل وإذن. فمن قال غير هذا فقد كذب على اللّه، أو رد على اللّه عز وجل. (الخصال، ٢ / ٣٥٩؛ بحار الانوار، ٥ / ٨٨؛ الكافى، ١ / ١٥٠).

---

١ . الأسفار، ٢/٣٣٩ـ٣٤٢.

٢ . الأسفار، ٢ / ٣٠٠ ـ ٣٠١.

٣ . الأسفار، ١ / ٤٧.

الثانى: إن ملاك افتقار الاشياء إلى العلة هو السعة والضيق فى مظاهر الوجود. وذلك أن الوجود عندهم حقيقة لا متناهية قد ظهر فى مظاهر مختلفة وتجلى فى مجالى متفاوتة، فكل مظهر ومجلى وتعين وصورة حيث إنه لا بد وأن يكون متناهيا محدودا فهو معلول أى محتاج فى تذوته إلى مظهر وتعين أوسع منه محيط به، فالمحيط هو العلة والمحاط هو المعلول والاحاطة الوجودية هى معنى العلية. وهذه الاحاطة والتوسعة الوجودية ذاهبة إلى ما لا يتناهى، فالوجود اللامتناهى هو العلة التامة وهو "كل الاشياء" وهو "أحدية الكون" وهو "واجب الوجود"، والمظاهر المحدودة المتناهية التى لا وجود لها فى قبال الوجود اللامتناهى ـــ بل هى نفس حصصه ومظاهره كالبحر وأمواجه ـ هى المسماة بالمعلولات. وعلى هذا فإن نظرت إلى كل حصة متناهية محدودة من حصص الوجود ومظاهره فهو معلول وهو غير اللّه تعالى ـ حيث إن ذلك متعين محدود واللّه مطلق غير متعين أبدا ـ وإن نظرت إلى كل المظاهر والحصص اللا متناهية بأجمعها فإذا هو اللّه تعالى لا غير.

يقول ابن عربى:

وما فى الكون أحدية إلا أحدية المجموع.[1]

الثالث: إن ملاك المعلولية والفقر والاحتياج هو الامكان الفقرى، ومرادهم من ذلك هو نفس كون الشىء من مراتب وجود غيره، غير خارج منه وذلك كالخط الطويل الذى يشتمل على الخط القصير، أو النور الشديد الذى يكون مشتملا على نور ضعيف.

فالوجود حقيقة غير متناهية وله مراتب متفاوتة بالشدة والضعف فكل مرتبة شديدة منه يشتمل على ما دونه من المراتب الضعيفة ـ وهذا هو معنى العلية عندهم ـ والمرتبة الضعيفة منه تكون محاطة بما فوقها ـ وهذا هو معنى المعلولية عندهم ـ فإن نظرت إلى كل مرتبة من مراتب الوجود بمفرده فإذا هو معلول وهو غير اللّه تعالى، وإن نظرت إلى مجموع الكون اللامتناهى المحيط بكل المراتب المشتمل على جميع ما دونه فإذا هو اللّه لا غير.

ويسمون هذا الاختلاف الموجود بزعمهم بين مراتب الوجود بـ:تشكيك الوجود، ولم يقدر أحد منهم أن يأتى فى تفسير التشكيك بشىء يفرق بذلك بينها وبين الاختلاف بالسعة والضيق والزيادة والنقصان. فيرجع هذا القول إلى القول الثانى لا محالة ولا يفترق منه إلا بألفاظ فارغة.

تبصرة:

إن أصحاب البراهين والاهتداء بهدى أهل اليقين من تلاميذ مدرسة الوحى المبين يبتدؤون فى مسألة الاستدلال على وجود الخالق المتعالى وتدبيره ومشيته بما أصلناه من أن آية مصنوعية ما سوى اللّه تعالى هو كونها قابلة للتغير والتبدل ـ التبدل من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود فضلا عن التغير والتبدل فى الصفات والحالات والكيفيات ـ وهو أصل بديهى ساذج يفهمه كل عاقل من العلماء كان أو من العوام البسطاء ولكن أرباب المعارف البشرية يفرون عن هذا الاصل الساذج البديهى بل ينكرونه أشد الانكار ويبتدؤون بمسائل هى أشبه شىء بالمعمات والالغاز عند أكابرهم فضلا عن أصاغر طالبيهم وذلك كالبحث عن أن الاصل والاصيل فى العينية هل هو الوجود أو الماهية، وعن اشتراك الوجود و... مسائل أخرى من هذا القبيل. قد

---

١ . كتاب المعرفة، ٣۶.

اختلفت فيها أنظار أعلام الباحثين بين مثبت وراد وشاك ومتردد بحيث قل ما رأينا منهم من لا ينسب أقرانه من أعلام الفلسفة إلى عدم الفهم وقلة البصيرة بحيث إنه لم يسلم من هذه النسبة حتى صدرهم فضلا عن تابعيه!

وذلك هو أن مراد أهل التوحيد من أصحاب العقل والدين واليقين هو إثبات وجود خالق لجميع ما سواه تعالى بعد ما كان معدوماً مطلقاً ولكن مراد أرباب المعارف البشرية هو إثبات وجود واجب لا يكون فى حقيقة وجوده مبائناً لما نراه من الموجودات بل يقولون إن الموجود الحقيقى فى العين لا يكون إلا واحداً وحينئذ فإن نظرت إلى كل مرتبة أو حصة أو جزء منه بعينه تراه غير الواجب المعبود وإن نظرت إليه من حيث الكل وأحدية المجموع فهو نفس وجود الواجب وذلك كالبحر وأمواجه، فلا يكون الواجب والممكن فى حقيقة وجودهما شيئين متبائنين أحدهما خالق والاخر مخلوق بل التفاوت بينهما ليس إلا أمراً اعتبارياً أو وهمياً خيالياً!

وعلى هذا فلا يكون هناك عندهم شيء قابل للعدم الحقيقى أو مخلوق قد وجد بإيجاد خالق متعال عن وجود الاشياء بل يصبح عندهم كل ما يكون له نصيب من العينية والواقعية واجباً وجوده غير قابل للعدم بالذات سواء كان جزء الوجود أو حصة أو مرتبة منه حسب مختلف أنظارهم واختلاف تعبيراتهم، وهذا هو المراد من أصالة الوجود واعتبارية الماهية حيث إنهم يعنون من أصالة الوجود أن كل ما له عينية وواقعية فهو نفس حقيقة الوجود غير القابل للعدم بالذات وأما الماهيات فهى الصور والحدود والاشباح التى يتجلى فيها الوجود للاذهان ولا واقعية لها أيضاً إلا بالوجود كنفس أمواج البحر التى لا تكون هى شيئاً بحيال وجود الماء بل لا واقعية ولا وجود لشبح الموج وحدّه وصورته أيضاً إلا بنفس حقيقة الماء الذى ظهر فى صورته وتجلى فى حدوده.

وهذا المعنى لاصالة الوجود واعتبارية الماهية هو شيء قلّ من تفطن إليه من أهل البحث فضلا عمن يكون مقلداً فى أفكاره وأنظاره وذلك أنهم يقررون مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية بوجوه يخفى فيها مرادهم على كثير ممن ينظر فيها ولذا صارت مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية ـ التى هى عبارة أخرى عن مسألة وحدة الوجود وعينية ذات الخالق والمخلوق ـ جنة لهم للتستر على عقيدة وحدة الوجود، ولهذا كله يبتدؤون به قبل كل شيء لكل مبتدئ بحيث يألف أذهان المبتدئين به فى طى سنين الدراسة وطول الاشتغال وهناك وجوه أخرى يضمونها إلى البحث من التلقين بأن هذه الامور والمسائل مما لا يفهمه كل الناس بل هى أنوار عرشية وعلوم ملكوتية لا يحصلها إلا من كان كذا وكذا بل كل من لم يستسلم لما نلقيه إليه أو أشكل عليه الفهم فهو ممن حرم من سلامة العقل والفهم وعن استقامة الفطرة والقريحة وأمثال هذه التلقينات خلال الدرس والبحث فيجرّ ذلك بالطالب ـ مع الاسف ـ إلى إنكار البديهيات كإنكار مخلوقية المخلوقات واصالة وجودها وقدمها وازليتها لا أصالة عدمها وحدوثها والجبر والتشبيه بل إلى الاعتقاد بعينية وجود الخالق والمخلوق و...

مذهب ابن سينا:

إن كثيراً ممن لا يخضع للقول بوحدة وجود الخالق والمخلوق توهموا أن المشائيين ينكرون هذا القول ويقولون بتباين وجود الواجب والممكن فيجب علينا أن نذكرهم بأن:

١. إن مبانى المعرفة البشرية ـ فلسفة كانت أو عرفاناً، ومشائية كانت أو إشراقية أو حكمة متعالية أو... لا توافق القول بتباين وجود الخالق والمخلوق أبداً وإما ابن سينا وأمثالهم وإن توهم بعض انهم كانوا يعتقدون بتباين الموجودات لكنه توهم باطل نشأ من أنهم لم تكن لهم فلسفة منقحة مبينة نتائجها طبقا لمبانيها وأصولها وإلا فكيف يمكن لاحد أن يقول بأن الممكن يصدر عن الواجب مع وجوب السنخية والشباهة بينهما ثم يعتقد بتباين الوجودات أو تباين وجود الخالق والمخلوق؟!

ولهذا ترى ملا صدرا يشدد النكير على ابن سينا عدم وصوله إلى نتايج الفلسفة من وحدة وجود الخالق والمخلوق! ثم يدعى أن الشيخ أيضاً قد صرح بتلك النتايج وأنكر معنى الامكان الحقيقى وحدوث الاشياء بمعناه الواضح الذى يدل عليه العقل والشرع وذلك حيث يقول:

والعجب من الشيخ مع تورطه فى العلوم وقوة حدسه وذكائه فى المعارف أنه قصر إدراكه عن فهم هذا المعنى. وأعجب من ذلك أنه مما قد تفطن به فى غير الشفاء حيث ذكر فى التعليقات أن الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك إمكان ألبته. وفى كتاب إثولوجيا المنسوب إلى المعلم الاول تصريحات واضحه بأن الممكنات كلها حاضرة عند المبدء الاول على الضرورة والبت وأما ما يترائى من تجدد الاشياء وتعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس فى بعض أوعيه الوجود، فإن الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبه عن بعض آخر، فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء وسيأتى تحقيق هذا المقام من ذى قبل إن شاء اللّه المفضل المنعام.[١]

ويقول السبزوارى فى حاشية الاسفار:

فخالقيته وعليته لزيد اضافته الاشراقية الايجادية والايجاد الحقيقى لا المصدرى هو الوجود الحقيقى... فوجوده وإن كان ممكنا لكن إيجاده واجب فضلا عن الايجاد المطلق بالنسبة إلى المعلول المطلق، فإن ما هو مناط وجود زيد وإيجاده الحقيقى وجميع ما يحتاج إليه وجوده موجود فى مقام عليته تعالى الحقة، لان بسيط الحقيقة كل الاشياء بنحو أعلى. وكذا فى مقام عليته الحقيقية الظلية لانه كما أن الكثرة فى الوحدة كذلك الوحدة فى الكثرة. [٢]

فنرى أن السبزوارى فى كلامه هذا:

١. يأول معنى الخالقية الحقيقية إلى معنى الاضافة الاشراقية ويصرح بأن معنى ذلك ليس الايجاد بالمعنى المصدرى بل يكون بمعنى كون الخالق تعالى عين الكثرات وواجدا لكل الاشياء فى مقام ذاته لا أنه يكون خالق الاشياء لا من شىء.

٢. إن إيجاد الخالق أمر واجب عليه وليس له اختيار على أن يخلق شيئا لا من شىء أو لا يخلقه.

وكل ذلك على خلاف العقل والبرهان وضرورة الوجدان.

ويقول آخر:

قول به سريان وجريان وجود در عالم هستى تقريبا از جهت كلى مقبول همه فلاسفه (اعم از مشائيه متأخر وفلاسفه اشراقى) ونيز عرفا (اعم از ناقصان وكاملان) است. اين است كه متأخرين از حكما، بيش وكم بين گفتار فلاسفه وعرفا جمع كرده‌اند ونظريه تشكيک از جهت كلى مقبوليت عمومى يافته است... مثل مرحوم آقا سيد صالح خلخالى از شاگردان مرحوم جلوه كه مى‌نويسد: " مرجع ومآل مذهب عرفا وصوفيه قاطبة راجع است به مسلک صدر الحكماء والمتألهين... وبعد از شيوع

---

١. اسفار، ١ / ١٢٨ ـ ١٣٩.

٢. سبزواري، حاشيه اسفار، ١ / ١٢٨.

تحقيقات... صدر الدين شيرازى... چندان مخالفتى در بين او دو فريق [قائلان به تشكيک در مراتب ومظاهر] نمانده". (امين، ـ سيد حسن، وحدت وجود در فلسفه وعرفان اسلامى ٥٠ ـ ٥١).

استاد علامه جلال الدين همايى در اين باب طى نامه‌اى خطاب به حضرت استاد سيد جلال الدين آشتيانى مرقوم فرموده‌اند: "كسى كه به غور گفتار عرفا وحكماى فهلوى رسيده باشد، بين اختلاف مراتب واختلاف مظاهر فرقى نمى‌يابد... والعالم كله ظهور الحق الاول... والتشكيك فى المظاهر هو عين التشكيك فى المراتب. (امين، سيد حسن، وحدت وجود در فلسفه وعرفان اسلامى، ٥٣ به نقل از صدوقى سها، منوچهر، جريان تشكيک در مظاهر وجود ويا مراتب آن، كيهان انديشه شماره ٦٤، بهمن واسفند ١٣٧٤، ٨٩).

البرهان على توحيد البارى جل وعلا

البرهان على توحيد البارى تعالى شأنه هو نفس الالتفات إلى حقيقة معنى الوحدة التى يجرى على اللّه تعالى، وذلك أن "الوحدة" لها معنيان:

ألف) "وحدة اعتبارية"، وهى اعتبار الوحدة لاجزاء معينة مجتمعة من الشىء الذى يكون فى حقيقة ذاته مركبا متجزيا متكثرا.

ب) "وحدة حقيقية"، وهى ما يختص الاتصاف بها بالشىء المتعالى عن المقدار والاجزاء.

وحينئذ فنقول: حيث إن موضوع فرض التعدد والتكثر هو المقدار والاجزاء كما بيناه، فلا يتعدد الموجود المتعالى عن المقدار والاجزاء بالذات،ولا شأنية له للاتصاف بالتعدد والتكثر موضوعاً.[١]

التوحيد والتحريف

تقول المعرفة البشرية: الموجود على قسمين:

الاول: "المتناهى"

الثانى: "اللامتناهى"

وتقول فى تقسيم آخر: "الوحدة" على قسمين:

الاول: "وحدة عددية"، وهى بمعنى كون الشىء متناهيا محدوداً.

الثانى: "الوحدة غير العددية"، وهى بمعنى كون الشىء غير محدود وغير متناه.

وتقول أيضا: إن هذين القسمين لا يكون لهما وجود تقابلى بحيث يتميز أحدهما عن الاخر فى الوجود العينى الخارجى، بل تكون كل الاشياء المحدودة فى إحاطة الوجود اللامتناهى، بحيث يكون "اللامتناهى" هو المشتمل على جميع المحدودات والمتناهيات، فوجود أحدهما عين الاخر ولا غيرية بينهما أصلا، وذلك كما أنه إن فرضنا أن هناك يكون خطا غير متناه فهو يكون مشتملا على جميع المقادير المحدودة المتناهية من الخطوط الواقعة فى امتداده.

وتقول أيضا: هذا هو معنى وحدة الخالق المتعال، فهو واحد غير عددى، أى: يكون غير متناه، وكل ما نفرضه غيره فهو فى حيطة وجوده وليس بخارج عنه ولا يكون شيئاً بحياله.

---

١ . قال السيد المرتضي قدس‌سره: ويجب أن يكون تعالى واحدا لا ثانى له فى القدم، لأن إثبات ثان يؤدى إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد علي حكم الذات الواحدة. (رسالة جمل العلم والعمل).

نقول: قد ظهر بطلان هذا التقسيم بما بيناه من حقيقة معنى توحيد الخالق جل وعلا، وبما أوضحنا من معنى الوحدة غير العددية ـ وهى كون الشيء متعاليا عن المقدار والاجزاء والاتصاف بالتناهى أو عدم التناهى، لا كونه غير محدود وغير متناه.

ونقول مضافاً إلى ذلك:

ألف) ليس هذا معنى توحيد الخالق جل وعلا، بل هو معنى "وحدة الوجود" وإنكار وجود الخالق المتعالى عن وجود الخلق، وبينهما بون بعيد أبعد مما بين السماء والارض.

ب) إن اللّه تعالى لا يوصف "بالتناهى وعدم التناهى" موضوعا، وذلك أن موضوع "التناهى وعدم التناهى" هو المقدار والاجزاء، واللّه تعالى يجلّ عن ذلك.

ج) اللامتناهى موهوم مطلقا، ومستحيل وجوده حتى فى المقدار والعدد.

د) يلزم ـ على هذا التفسير ـ أن يكون الخالق المتعالى عن كل شيء مركبا فى وجوده العينى الواقعى من أجزاء مقدارية غير متناهية.

لا معنى لتجرد غير اللّه تعالى

إن "التعدد" و"التجرد" لا يجتمعان، وذلك لما قلنا: إن موضوع التعدد والتكثر هو وجود المقدار والاجزاء، وحيث إن المجرد لا جزء له ولا يكون مقدارياً فلا يتعدد بذاته، فلا مجرد إلا اللّه تعالى، ويكون الاعتقاد بوجود "عالم المجردات" من الاوهام الواضحة البطلان، بل كل ما سوى الخالق المتعالى يكون حقايق عددية متجزية قابلة للزيادة والنقصان والتعدد والتكثر والايجاد والاعدام.

مضافا إلى:

ألف) إن بطلان مبنى الاعتقاد بوجود المجردات من الواضحات، فإن ذلك الاعتقاد مبنى على الاعتقاد بصدور الاشياء عن ذات اللّه تعالى، مع أن من المعلوم بالضرورة إنه تعالى يكون خالقا لما سواه وليس بمصدر لذلك.

ب) قد ثبت بالادلة القاطعة أن كل ما سوى اللّه تعالى يكون مخلوقا محدثا ذا بدء فى الوجود فيكون كل ذلك زمانيا لا مجرداً عن الزمان.

ثم إنه لا يعقل كون شيء داخلا فى الزمان مجردا عن المكان، بل لا يوجد قائل بذلك، وعليه فكل ما سواه تعالى يكون زمانيا مكانياً.

الخلقة، لا الصدور

قالت المعرفة البشرية: حيث إن اللّه تعالى هو موجود مجرد فيجب أن يكون أول ما يصدر عنه مجرداً مثله لوجوب الشباهة والسنخية بين الصادر والمصدر، والعلة والمعلول، والخالق والمخلوق.

وقد قيل: أنه يجب أن يصدر عن الواجب المجردات ثم المثاليات ثم الماديات قضاءا لوجوب سنخية العلة والمعلول.

وقد قيل: إن المراد من الصدور ليس الا التطور والتجلى والتشأن وظهور العلة بصورة أعيان الموجودات.

ونقول:

ألف) هذا خلط واضح بين معنى الخلق ومعنى الصدور، وذلك أن الخالق هو من خلق الاشياء لا من شيء، وكوّنها من غير وجود سابق لها، وأما المصدر فهو ما يتولد عنه الشيء إما بالتجزية ـ كتولد الذهب الصافى عن المغشوش ـ وإما بالاستحالة ـ كتولد الخل من ماء العنب ـ ومن المعلوم أن فى هاتين الصورتين لا يكون هناك فى الواقع شيئان متمايزان ـ وهما الخل وماء العنب مثلا ـ حتى تصل النوبة إلى الحكم بوجوب سنخيتهما أو عدم وجوبه، بل إن ما فرض ثانيا هو نفس الشيء فى هيئة دون هيئتها السابقة، فقاعدة وجوب السنخية تكون باطلة بين المخلوقات من حيث عدم تعدد الموضوع، وبين الخالق والمخلوق من حيث قياس الحكم مع الفارق.

ومن البديهى الواضح عند كل أحد أن علة الوجود هى ما توجد المعلول بعد عدمه، وإلا لزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة، وهذا هو معنى الخالقية بعينه، وما دون ذلك فليس بعلة فى الحقيقة، وإن شئت أن تسمى ذلك علة ومعلولا فلا مشاحة فى الاصطلاح بعد وضوح المعنى.

إن قلت: فما هو حكم العلل والعوامل الطبيعية؟! قلت: لا يوجد فى شيء من ذلك فعل مطلقا، بل يكون كل ذلك انفعالا كما يأتى إن شاء اللّه تعالى.

إن قلت: أفلا يكون الانسان علة حقيقية لما يصدر عنه من الافعال الاختيارية؟!

قلت: كل ذلك يكون علة فى التغيير والتبديل لا خلق ذوات الكائنات بعد عدمها لا من شيء. وقد يأتى البحث عن ذلك أيضا إن شاء اللّه تعالى.

ب) اللازم من نظرية الصدور أن يكون الخالق تبارك وتعالى واحدا عدديا حتى يمكننا أن نفرض الصادر الاول ثانى اثنين له تبارك وتعالى وقد بينا أنه لا يجتمع التعدد والتجرد، وذلك أن التعدد يطلب تميزا، والتميز بغير الاجزاء الوجودية يستحيل موضوعا.

قال اللّه تعالى:

لقد كفر الذين قالوا إن اللّه ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم أ فلا يتوبون إلى اللّه ويستغفرونه واللّه غفور رحيم.

وقد قال مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام:

ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله. (بحار الانوار، ۴ / ۲۴۷).

الخالق لا يكون واجداً ولا فاقدا

ومما بيناه يظهر بطلان قاعدة: "المعطى لا يكون فاقدا لما يعطيه" التى يراد منها: أن المعطى يجب أن يكون واجداً لكل ما يعطيه، وذلك لوضوح أن إعطاء الواجد لشيء لا يكون فى الواقع إعطاءا، بل هو إما تجزئة، وإما استحالة، واللّه الخالق البارئ تبارك وتعالى تتعالى ذاته عن الوجدان والفقدان، فوصفه بأن يكون واجدا لما يعطيه من ذوات الكائنات والمخلوقات يوجب كونه مقداريا متجزيا، ويستلزم نفى كونه خالقا لما سواه لا من شيء.

الواجب والممكن والممتنع (١)

الف) الشيء اما ملتفت اليه ام لا الاول هو المعلوم، والثانى هو المجهول المطلق فلا نحكم عليه بشيء.

ب) المعلوم اما له حقيقة مقدارية متجزية وتعين وصورة مميزة بها عن غيرها فيمكن ان يعرف بنفسها كالشجر والحجر والمثلث والمربع والجن والملك. ام ليس كذلك ولا يعرف بنفسها ولا يحصل العلم بها إلا من غيرها كوجود الخالق المتعالى الذى لا يعرف بنفسه ابداً ولا يمكن التصديق بوجوده الا من جهة افعاله ومخلوقاته.

ج) كل ما يمكن ان يعرف بنفسه فله حقيقة مقدارية متجزية[١] ويجوز ان يوجد فى الخارج وأن يعدم، وهو ممكن الوجود وعليه فكل ما يمكن ان يعرف بذاته فهو ممكن وكل ممكن فهو يمكن ان يعرف بنفسه.

د) لا صورة معقولة للواجب لذاته؛ والممتنع لذاته، واما الحكم بامتناع اجتماع النقيضين فليس حكماً على ما له ذات قابلة للمعرفة والمعلومية بل ليس هو الا حكم العقل على الممكن الوجود بامتناع اجتماع وجوده مع عدمه فلا موضوع له فى عرض ممكن الوجود. كما أن الحكم بامتناع وجود شريك البارى ايضا ليس حكماً على ذات لها صورة معقولة ومعروفة بنفسها بل ليس ذلك الا حكم العقل بامتناع تكرر وتعدد ذات لا شبح لها ولا مقدار ولا صورة ولا اجزاء فليس له موضوع مستقل عن الممكن حتى يصح ان يقال: ان كل معقول اما واجب واما ممتنع واما ممكن بل الصحيح هو أن يقال: ان كل ما نعرفه او يمكن ان نعرفه ونتصوره بنفسه فهو ممكن الوجود وحيث ان كل ممكن قابل للوجود والعدم بل موجود بعد عدمه فيحتاج الى خالق بخلافه.

فى التقسيم إلى الواجب والممكن والممتنع (٢)

كل ذات نعقلها ونلتفت اليها فاما لها كيفية وكمية وامتداد وجودى واجزاء كالشجر والحجر و... ام لا الثانى لا يليق به أن ينسب اليه الوجود والتحقق الخارجى بل هو لا شيء محض لا انه شيء يمتنع وجوده. والاول هو ممكن الوجود حيث إنه يصح وجوده وعدمه. وأما أن تكون هناك ذات تعقل وتعرف بذاتها ثم يحكم بوجوب وجودها فمحال موضوعى، كما ان من المحال أيضاً أن يكون هناك شيء يرسم على الحائط بصورته وهو مع هذا يجب وجوده أو يمتنع عدمه!

وعلى هذا كله فكل ذات وحقيقة معقولة ومتصورة ومعروفة بنفسها فهى ممكن الوجود لا انه معقول وله شيئية اما أن يمتنع وجوده ام يجب وجوده.

فان قلت: اليس شريك البارى واجتماع النقيضين مما يمتنع وجودهما؟ قلت: لا شيئية لشريك البارى حتى فى العقل كما انه لا شيئية معقولة لموضوع هى اجتماع النقيضين بل امتناع اجتماع النقيضين هو حكم العقل على نفس الشيء الممكن المعقول بامتناع اجتماع وجوده وعدمه لا غير. فان قلت: اليس واجب الوجود فرض ذاته كافياً للحكم بوجوب وجوده؟! قلت: ما فرضته واجبا إن كان مما يعقل ويعرف بنفسه فهو متجزء مخلوق، وإن لم يكن كذلك فما عرف بنفسه ولا يستدل عليه لا من وجود فعله وخلقه وأثره.

العلة والمعلول

علة الشيء هى ما يكون المعلول مستندا إليه وهو على قسمين:

---

[١] . وذلک لبداهة امتناع تعلق العلم والمعرفة بذات لا جزء لها ولا كل ولا شبه ولا صورة ولا مقدار.

الاول) علة الوجود بالجعل البسيط، وهو معنى: "الخلق" و"إيجاد الاشياء لا من شيء"، وهذا المعنى يختص باللّه تبارك وتعالى كما بيناه سابقا. وهو الذى تنكره المعرفة البشرية بأُسه وأساسه.

الثانى) علة التغير والتبدل، وهو "الجعل التأليفى والتركيبى"، وهذا المعنى لا يختص باللّه تبارك وتعالى، بل إن كل فاعل مختار يمكنه أن يغيّر الاشياء من صورة إلى صورة فى حدّ وسعه وقدرته التى ملّكها اللّه تعالى وأعطاها إياه، وإن تكن هذه الحقيقة أيضا لا تتمشى على القواعد الفلسفية.

وأما العلل والعوامل الطبيعية فلا تكون من العلية فى شيء، وذلك أن العلة هى ما يستند إليها الفعل، لكن العلل والعوامل غير الارادية كلها منفعلات مجبورات، والمنفعل المجبور غير فاعل بالضرورة.

تحريف معنى العلّية والمعلولية

تقول المعرفة البشرية: إذا كان هناك موجودان أحدهما فى حيطة وجود الاخر بحيث لا يكون خارجا عنه لا مستقلا ولا غير مستقل، فالمحاط هوالمعلول، والمحيط الواسع الشامل هو العلة. وحيث إن وجود اللّه يكون غير متناه فهو شامل جامع واسع لكل ما سواه ولا يوجد شيء خارجا عن حيطة وجوده وإلا لم يكن غير متناه بل كان محدودا متناهيا، فهو العلة مطلقا وما سواه معلولاته، لانه محيط بغيره من الاشياء بأجمعها، وكل ما سواه يكون محاطا بوجوده.

ثم إنه ينسب إلى العرفاء أنهم يقولون: "إن هذه الاحاطة والشمول والتوسعة يكون على نحو اشتمال شيء على غيره بأن يكون هناك حصص بالتوسيع والتضييق والتضمين والتفريق.

وينسب إلى الفلسفة المسماة بـ"الحكمة المتعالية" القول بأنه تكون تلك الاحاطة على نحو الشدة والضعف فى المراتب الوجودية، وذلك باشتمال كل مرتبة شديدة على ما دونها من المراتب الضعيفة.

وليعلم أنه لا تفاوت بين هذا التفسير وبين ما قالته العرفاء إلا بالاسم فقط، كما صرح بهذا المعنى أصحاب التشكيك، وبيّنوا أن مرادهم من الشدة والضعف ليس إلا نفس التوسعة والتضييق والزيادة والنقصان الوجودية التى يقول بها العرفاء القائلون بوحدة الوجود والموجود المنكرين لكون الوجود ذا مراتب مختلفة بالشدة والضعف.

ثم من الواضح أن هذا التفسير ـ بكلتا صورتيه ـ لا يرتبط بحقيقة معنى العلية والمعلولية، وليس حقيقته إلا حقيقة معنى الجزء والكل.

والقائلون بهذا المعنى فى تفسير العلية والمعلولية هم الذين قالوا بـ"وحدة وجود الخالق والمخلوق"، بل وتلك النظرية الواضحة البطلان المخالفة لضرورة الوجدان والبرهان والاديان ألجأتهم إلى تأويل معنى العلية الواضحة عند كل أحد وتحريفه، وإلا فلا شبهة فى بطلان هذا التفسير عند كل أحد.

هل الشيء ما لم يجب لم يوجد؟!

ان الامر الممكن ما لم يجب لا يوجد اذا لم يكن فعل فاعل مختار وذلك كاحراق النار وانجماد الماء فى درجة معينة من البرودة واما اذا كان فعل الفاعل المختار فيوجد ولم يوجبه موجب كمعصية العاصى وطاعة المطيع وهو واضح حيث إن العاصى والمطيع لا يكونان موجبين على المعصية والطاعة بالضرورة.

ولا تغفل عن أن وجوب وقوع الطاعة أو المعصية إذا اختارهما الفاعل فهو خارج عن محل النزاع.

للقدم والازلية معنيان:

الاول) دوام الوجود بمقدار غير متناه.

الثانى) كون الشيء متعاليا عن شأنية الاتصاف بالزمان والمكان ـ وذلك بملاك كونه على خلاف المقدار والاجزاء كما بيناه ـ لا كونه دائميا فى الوجود.

المعنى الاول يكون موهوما ومحالا ذاتيا، لانه من مصاديق القول بعدم التناهى فى المقدار والعدد، وقد بينا استحالة وجود اللامتناهى مطلقا.

وظهر بذلك أن القول بأزلية وجود العالم ـ كما تقوله المعرفة البشرية ـ يكون محالا موضوعا، وباطلا ثبوتا.

وللحدوث أيضا معنيان:

الاول) كون الشيء موجودا بعد أن كان معدوما فى زمن قبله، وبعبارة أخرى: بعد أن كان الزمان ظرفا لعدمه. وهذا المعنى محال فرضه بالنسبة إلى حدوث العالم ولم يقل به المحققون من المتكلمين بل هم يصرحون بأنه إما أن لا وجود للزمان مستقلا عن الاشياء حتى يمكن البحث عن حدوثه وقدمه بنفسه بل هو بعد من أبعاد وجود المخلوقات وموجود بوجودها فقط، وإما أن العالم حادث لا من شيء بكل أجزائه ومنها نفس الزمان.

الثانى) كون الشيء موجودا فى الزمان والمكان ـ وذلك بملاك كونه مقداريا متجزيا ـ هذا مع العلم بأن كل ما يكون كذلك فهو متناه وجوده لا محالة زمانا ومكانا، لما بينا من استحالة عدم التناهى مطلقا.

فظهر بذلك أن القديم لا يتصف بالزمان، وتفسير "القدم" بـ"دوام الوجود" غلط ووهم، فلا يكون تقابل "الحادث والقديم" من حيث كون زمن وجود أحدهما متناهيا والاخر غير متناه، بل يكون تقابلهما من جهة حقيقة الذات وسنخ الوجود، حيث إنه يكون أحدهما مقداريا متجزيا زمانيا مكانيا، والاخر متعاليا عن الاتصاف بالزمان والمكان والمقدار والاجزاء.

ثم اعلم أن حدوث الشيء المتصف بالزمان إما حقيقى وقد بيّناه. أو إضافى، وهو وجود شيء فى زمن بعد عدمه فى زمن آخر. وهذا المعنى الثانى يكون خارجا عن محل النزاع فى مبحث "حدوث العالم"، وذلك أن الزمان حادث بحدوث العالم، ولا زمان قبل وجود العالم حتى يكون ظرفا لعدم وجوده؛ بل لقائل أن يقول: لا وجود نفسى للزمان والمكان مطلقاً، بل هما بعدان لوجود الاشياء المخلوقة كما بيناه.

إن قلت: فأين أنت من معنى "الحدوث الذاتى" الذى تقول به المعرفة البشرية؟

قلت: يعرّف الحادث الذاتى بما يتساوى له الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته وإن كان وجوده أزليا، والمقصود من ذلك هو افتراض وجود الاشياء قديمة أزلية دائمة الوجود مع اللّه تعالى مستندة فى وجودها إليه، بل الاشياء عندهم هى اطوار وجود الخالق تعالى لا غير، وإن رأيت أنهم يتفوهون أحياناً بأن واجبهم يكون مجرداً عن الزمان والمكان فينبغى أن تعلم أن ذلك منهم ليس إلا ألفاظاً لا يعدو لفظه معناه، كيف وأنهم قائلون بأجمعهم بدوام وجود الخالق والمخلوق وتعاصرهما، بل بصدور المخلوقات عن ذات الله تعالى أو تطوره بصورها وهما نفس القول بكون الله متغيراً متبدلا متطوراً زمانياً مكانياً فلا تغفل.

ومن هاهنا ترى أن المعرفة البشرية تقول: العالم حادث ذاتى يكون بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود، وبالنظر إلى علته واجب الوجود.

وهذا المعنى يخالف ما يحكم به العقل والبرهان والضرورة والوجدان، وإنما هو تأويل باطل لمعنى حدوث العالم ومخلوقية ما سوى اللّه تعالى إلى ما توهمه الدهريون من أزلية وجود العالم وامتناع أن يكون هناك خالق قادر على أن يخلق الاشياء لا من شيء.

وعلى أى فإن العقل يحكم بالبداهة بما يلى:

ألف) أن ما كان وجوده أزليا دائميا ـ مع غض النظر عن استحالة ذلك ذاتا ـــ لا معنى لكونه مستندا فى وجوده إلى غيره، وذلك حيث إن ذلك الغير إن كان أوجد الثانى حال وجوده يلزم تحصيل الحاصل وهو محال، وإن كان أوجده وهو لم يكن شيئا فهو حادث بعد أن لم يكن، فلا يكون موجودا أزليا دائميا.

ب) إذا كانا هما موجودين أزليين دائميين فاختصاص أحدهما بالوجوب دون الاخر يكون ترجيحا باطلا.

إن قلت: إذا كان الوجود حقيقة أزلية غير متناهية فكل مرتبة من مراتبها تكون أزلية دائمية أيضا، وهى مع ذلك يكون وجود كلّ مرتبة منها مستندة إلى وجود الكل.

قلت: هذا تحريف لحقيقة معنى "العلية" و"الاستناد" و"الانشاء" و"التكوين" و"الخلقة" و"الايجاد" إلى معنى "الجزء والكل" الذى يجل شأن أهل التوحيد أن يقولوا بذلك ويتوهموه فى شأن الخالق جلّ وعلا وخلقه المسخر بإيجاده تعالى المعبر عنه بقوله: "كن فيكون".

قد يقال: إن الواجب الوجود يخلق العالم أزلا ويحدثه دائما! وذلک كالشمس فى إحراقها دائما.

ونقول: أولا: إن الخلق والاحداث لا يمكن أن يوجد له فى فرض قدم العالم ودوام وجوده مصداق واحد فضلا عن الخلقة فى كل آن.

وثانيا: إن ذلک فرض لا يمكن تحققه الا فى الموجود المتجزئ المتطوّر المقارن للأحوال المختلفة كما دل على ذلک ما مثلوا به، وليس هو الخالق المتعالى بل الواجب الوجود الفلسفى. وقد جائنا من مصدر الوحى والتنزيل: من قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله!

حدوث الزمان والمكان

إن الزمان والمكان ليس حدوثهما ولا عدمهما قابلين للتصور والادراك بنفسهما، بل لا يعرف هذان المعنيان إلا بغيرهما، وذلك أنا نعرف أولا وبلا واسطة معنى الزمان والمكان، ثم نحكم عليهما بأنهما يمتنع أن يكونا موجودين أزليين، ويجب أن يكونا قد وجدا بإيجاد خالق لهما؛ وهذا حكم عقلى صرف تقتضيها الادلة الدالة على امتناع كون الزمان والمكان غير متناهيين، وكونهما مخلوقين وموجودين بإيجاد خالق غيرهما متعال عنهما وعن كل ما يشبههما من المقادير وهى كل ما سواه جلت عظمته وتعالى شأنه.

وذلك كما أن الصفحة المستوية لا يمكنها أن تحيط بالموجود ذى أبعاد ثلاثة ، بل إذا حصل له العلم بوجود الموجود ذى أبعاد ثلاثة فلا يمكن أن يكون ذلك إلا عن دليل عقلى صرف يدلها عليه. وكما أن السمك لا يمكنه أن يقرّ بوجود الحياة خارج الماء إلا كذلك، والاحول لا يمكنه أن يصدق بوجود "الواحد" إلا كذلك، والاكمه لا يقرّ بوجود اللون إلا كذلك و...

فى علة احتياج الممكن إلى العلة

هاهنا امور ثلاثة:

الف) الشى الموجود كالشجر والحجر

ب) المعدوم كبحر من الزيبق

ج) الامكان

ليس شى منها يدل على الاحتياج الى العلة اما الاول فلوضوح ان وجود شى بمجرده لا يخبر عن وجود العلة والثانى فلانه لا شى محض واما الثالث فلان الامكان حكم عقلى محض ليس وراء ذلك شيئاً فما معنى حكايته عن وجود العلة ام عدمه؟! هذا مضافاً إلى أنه اذا فرضنا أن هناك ممكنا ازليا كما يفرضه بعض ـــ وان كان فرضاً باطلا فى نفسه ـ فالحكم باحتياجه إلى العلة من ناحية امكانه مناقض للحكم بعدم احتياجه الى العلة من ناحية ازليته.

فهاهنا امر رابع وذلك انا اذا فرضنا شئياً موجوداً ثم عدم اى حدث له العدم او كان معدوماً فوجد اى حدث له الوجود فالعقل يحكم باحتياجه إلى العلة من ناحية حدوثه فعلة احتياج الممكن الى العلة هى الحدوث لا غير.

هذا كله من ناحية حكم العقل باحتياج العالم إلى العلة واما من ناحية ذاته وعينه فى الخارج فامره إلى منشئه وموجده حدوثا وبقاء وكمّا وكيفاً ووصفاً و... ولا معنى لاستغنائه عن موجده فى شىء من ذلك اصلاً.

الموجب والمختار

إن كل ممكن فان كان فعل فاعل مختار فهو ممكن بالنسبة إلى فاعله الذى يصح له الفعل والترك دائماً وإن كان غير فعل الفاعل المختار فهو واجب بالغير مع فرض وجود موجبه كالاحراق للنار وممتنع مع فرض عدم موجبه كاحراق النار مع عدم النار.

فما قد يقال: "إن الامكان هو بالذات دائماً ولا امكان بالنسبة الى الغير حيث ان ذلك الغير اما هو علة الشىء فيجب واما غير علته فيمتنع" فهو باطل يلزم منه الجبر ونفى الفعل الاختيارى.

فان قلت: اليس يجب وجود الفعل اذا اختار الفاعل الفعل ويمتنع اذا اختار الفاعل الترک؟!

قلت: هذا خروج عن محل النزاع حيث ان الفعل والترك ممكن للفاعل المختار دائماً واما وجوب الفعل اذا فعل وامتناعه اذا ترك فهو امر خارج عن المدعى. وبعبارة اخرى ان محل النزاع هو الوجوب من ناحية العلة لا الوجوب من ناحية الضرورة بشرط المحمول، فمن الباطل قولهم: كل ممكن محفوف بضرورتين ضرورة سابقة وهى من ناحية العلة وضرورة لاحقه وهى من ناحية الضرورة بشرط المحمول وجه البطلان هو ان الفعل الاختيارى لا ضرورة له من جهة العلة ابداً والا كان جبرياً غير اختيارى.

ارادة الخالق جل وعلا

إن الفاعل لا يكون فعله إلا عن إرادة، وذلك لامتناع كون الفعل فعلا إلا إذا كان عن إرادة الفاعل المختار وإحداثه وتأثيره وأما غير ذلك من المتغيرات الكونية فيكون منفعلا وليس بفاعل أبدا، والفاعل إذا كانت ذاته

متعالية عن المقدار والاجزاء فلا تكون إرادته إلا نفس فعله وإعمال قدرته بلا ضمير، ولا آلة، ولا تفكـر، ولا تروّ، ولا...

قد يقال: إن اللّه تعالى إن كانت ذاته مستجمعةً لجميع جهات المؤثرية فيجب وجود معلوله ـ وهو جميع مـا سواه ـ معه، وإن لم تكن مستجمعةً لجميع جهات المؤثرية لذاته فلا يخلو من أمرين:

الاول: أن يكون صدور العالم عنه لحدوث أمر آخر فيلزم التسلسل، بل إن كان حدوث ذلك الامـر فى ذات اللّه تعالى يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وهو أيضًا محال.

الثانى: أن لا يكون صدود العالم عنه لتجدد أمر آخر فيلزم بلا ترجيح بلا مرجح وهو أيضاً محال.

وبالنتيجة فلا يكون للارادة بمعنى إيجاد العالم وإحداثه عن قدرة اللّه تعالى واختياره معـنى، ولحـصول هـذه الشبهة فى أذهان أصحاب الفلسفة اضطروا إلى إنكار حقيقة معنى الارادة وتأويله إلى معان بعيـدة عـن واقـع معناها.

كما قد يقال: إن ارادة اللّه تعالى إن كان قديمة فالعالم قديم فـلا إحـداث ولا إيجـاد ولا اختيـار، وإن كـان حادثة فهى تحتاج إلى محدِث، وذلك المحدِث إن كان قديماً أو انتهى إلى قديم فيعود المحذور، وإن كان حادثاً ولم ينته إلى القديم فيلزم التسلسل.

نقول: إن أمثال هذه الشبهات إنما نشأت عن الغفلة عن حقيقة معنى الارادة والفعل وقيـاس أمرهـا بغيرهـا من الامور المتأصلة الجوهرية والعرضية أو الاعتبارية والاضافية والانتزاعية على اصطلاحهم.

توضيح ذلك: إن هناك أموراً متعددة:

الاول) الوجود الجوهرى كوجود الشجر والحجر

الثانى) الوجود العرضى كوجود صفات الاشياء وأحوالها

الثالث) ما يحصل بنحو من أنحاء التحليلات العقلية وهو على أقسام:

الف) الوجود الاعتبارى كالملكية والزوجية

ب) الوجود الاضافى النسبى كالصغر والكبر والابوة والبنوة

ج) الوجود الانتزاعى ـ على اصطلاحهم ـ كمعنى الامكان والحدوث

الرابع) الوجود المصدرى الفعلى كإيجاد الخالق تبارك وتعالى لما سواه عن قدرته التامـة وسـلطنته الكاملـة، وكتحريك الانسان القادر المختار يده يمنة أو يسرة عن قدرته واختياره دون حركة يد المرتعش.

ومن المعلوم أن الوجود المصدرى لا يكون جوهراً ولا عرضاً، كما أنه لا يكون اعتباراً أو إضافة أو انتزاعـاً حيث إن هذه المعانى لا وجود لها وراء التعقل والاعتبار فلا يمكن أن ينسب إليها أىّ تـأثير واقعـى خـارجى وهذا بخلاف المعانى المصدرية والفعلية حيث إن لها نحو وجودها الخاص بها فلا جوهر ولا عرض ولا إضـافة ولا اعتبار ولا معنى انتزاعيا كالوجوب والامكان و... بل هما نفس معنى فعل الفاعل المختار وتـأثيره وإعمـال قدرته وله أثره الخاص الحقيقى الواقعى العينى الخارجى من وجود المفعول خارجاً إذا كان خلقا وإيجاداً، ومـن أى تغيير وتبديل حقيقى خارجى فى الاشياء إذا كان مثل أفعالنا من صنعة أو حركة أو طاعة أو معـصية أو...

ومن المعلوم أن أمر هذا السنخ من الموجودات ـ وهو حقيقة الفعل الاختيارى والوجود المصدرى ـــ بيـد

الفاعل المختار إيجاداً وإعداماً ـ أى فعلا وتركا ـ دون حكومة أىّ قاعدة جبرية عليه، ولا أىّ مرجح يرجحه وراء فاعلية الفاعل المختار أبداً وهو ما بينه مولانا الصادق عليه السلام بقوله:

إن اللّه خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية.[1]

والمراد منه أن كل شىء فهو مخلوق وموجود بإيجاد الخالق المتعالى وخلقه إياه، ولكن نفس الايجاد والخلق فهو نفس فعل الخالق المتعالى دون إىّ واسطة وإيجاد وراءه، فكل شىء موجود بالايجاد ولكن الايجاد إيجاد بنفسه لا بإيجاد آخر حتى يتوهم لزوم التسلسل المحال.

والمعرفة البشرية لا ترى لـ "حقيقة الفعل" ـ وهو الذى لا يكون إلا عن اختيار كما بيناه ـــ بمعناه الواقعى وجودا أبدا، بل تؤوّل جميع الافعال إلى معنى لا يكون فى الحقيقة إلا انفعالا، وذلك أنها تقول مثلا: "إن الانسان إذا كان عطشانا، وعلم أن الماء يرفع العطش، وحصل اضطرارياً له تصور هذا المعنى يحصل له شوق إلى شرب الماء، ثم يتأكّد ذلك الشوق حتى تتحرّك على إثره عضلاته، ثم يحصل له الشرب ويرفع عطشه، وكل ذلك يكون انفعالا لا فعلا كما هو واضح. وكذلك هو فى كل فعل يفعله، فالانسان يكون على وفق نظريتهم منفعلا دائما، ولا يكون فاعلا مختارا، بل لا يمكن أن يقع على هذا التفسير فعل اختيارى فى صقع الوجود مطلقا!!

إن قلت: إنها قائلة بأن فعل الانسان يكون معلولا لعلل تكون من جملة أجزائها إرادة الانسان واختياره فهو مختار عندهم وليس بمجبور.

قلت: إن إرادة الانسان واختياره أيضا تكون على حسب نظريتهم على وجه الانفعال ـ كما شرحنا ذلك فى المثال ـ فلا فعل ولا اختيار فى البين مطلقا.

هذا، مضافا إلى أن محل البحث هو نفس مرحلة فاعلية الانسان وإعمال قدرته وإرادته، فما يضمّونه إلى تلك المرحلة من المقدمات يكون خروجا عن محل النزاع.

وتقول المعرفة البشرية أيضا: إن ذات اللّه تعالى تقتضى بنفسها أن يصدر عنها شىء، ومن ذلك الشىء أشياء أخرى حتى يحصل عن ذلك وجود العالَم كله، كل ذلك طبقا لقوانين لا يجوز لها التغير والتخلف عما هى عليه أبدا.

وعلى تعبير آخرين من أصحابها: إن اللّه تعالى هو نفس حقيقة الوجود اللا متناهية التى تقتضى بنفسها أن يتجلى بتجليات، ويتصور بصور، كل ذلك أيضا على سبيل الاقتضاء الذاتى، لا يمكن لها التخلف عما هى عليه وما تقتضيها ذاتها.

ولا يخفى أنه على هذين التفسيرين فليس اللّه تعالى هو فاعلا مختارا بل هو منفعل. وحينئذ فلا محيص عن الاقرار بأنه تعالى قد فرض متجزيا قابلا للانفعال!

إن قلت: إنهم يقولون: هو موجِب وليس بموجَب، وذلك من حيث إنه لا شىء فوقه يُجبره على شىء ويكون موجِبا له.

---

١ . الكلينى "قدس سره": الكافى، ١ / ١١٠.

قلت: على هذا الفرض أيضاً فلا يبقى أىّ اختيار للخالق المتعالى في فعله وتركه، وذلك حيث إنه إذا كان ما ينسب إليه تعالى باقتضاء ذاته دون جواز أى تخلف له عما تقتضيه ذاته كما يقولون فبأى معنى تفسر حقيقة معنى اختياره وتسلطه على فعل ما يفعله وترك ما يتركه؟!

مضافا الى أنه إذا كان العالم قديما كما هو رأى الفلاسفه فلا يمكن أن يفرض وجود الواجب الا وقبله موجب دائما، فعلى هذا التأويل الباطل أيضا يجب أن يكون الواجب الوجود الفلسفى موجبا لا مختارا.

ثم إنهم لا يقتصرون على هذا المطلب الواضح البطلان الذى لا يبقى له تعالى أىّ اختيار فى فعله، بل يقولون بـ"أنه تعالى يكون مبتهجا بنفس ذاته"! وهذا هو نفس القول بانفعال الفاعل المتعالى عن المقدار والاجزاء" كما هو واضح.

ومن هاهنا تراهم ـ حيث لم يخضعوا لوجود القدرة والاختيار والسلطنة الواقعية للّه تعالى، وجعلوا ذاته المتعالية متغيرة منفعلة مبتهجة بنفسها ـ عمدوا على أن يحرّفوا معنى الاختيار والارادة والسلطنة إلى معنى علم اللّه تعالى ورضاه وابتهاجه بما يجب أن يجرى على ذاته!!

هذا كله مضافا إلى أن العلم أيضا مؤوّل عندهم إلى معنى الوجود والحضور ووجدان ما يجده الواجد فى نفسه لا غير! وهذا هو نفس قول أهل السفسطة الذين يقولون بـ: أن الانسان هو مقياس كل شىء وأما الخارج عن وجود الانسان وعلمه وما يجده ويحضر عنده فإما أن ليس شيئاً مطلقاً، وإما أن لا طريق لنا إلى العلم به نفيا وإثباتاً أبداً.

ولكنه يُعلم بالوضوح أنهم خلطوا بين سنخى الفعل ـ وهو الذى لا يكون إلا عن اختيار كما ذكرناه ـ والانفعال الايجابى، حيث إن الفعل الاختيارى (والقيد توضيحى، وذلك حيث إن ما لا يكون عن اختيار فهو ليس بفعل بل هو انفعال ايجابى كما بيناه مرارا) لا تكون حقيقته إلا ما يوجده الفاعل عن اختياره وسلطانه وقدرته على طرفى الوجود والعدم. وأما الانفعالات الكونية وهى ما يسمّونه بـ"الافعال الايجابية (وإن كنا لا نرى لهذه التسمية وجها، بل نراها غلطا واضحا أوجب ضلالات كثيرة غير قابلة للاغماض) فهى انفعالات إثر قوانين جرت على الاشياء الكونية بإرادة فاعلها المختار، وهى مضطرّة إلى السير فى المسير الذى عيّنه لها فاعلها المختار المسلّط عليها وهو القادر على تغييرها وتبديلها إلى غيرها حسب إرادته ومشيته. فهى ـ وهذه حالها ـ إن جرى عليها انفعال غير ما أجرى عليها فاعلها المختار للزم الترجّح من غير مرجّح، لا، بل للزم الترجيح على خلاف مرجّحها. فأين هذا من ذاك؟! وكيف غفلوا عن هذا الامر الواضح البديهى الضرورى الوجدانى الذى يكون موجودا حتى فى أنفس هؤلاء القائلين بالجبر، فجرى بهم الامر إلى أن قاسوا أحدهما ـ وهو الفعل الاختيارى ـ بالاخر ـ وهو الانفعال الاضطرارى ـ وهو قياس على غير مقياس، وخلط واضح دون أىّ مقياس؟!

وقد جاء فى كشف المراد من نص كلام نصير الدين الطوسى وشارحه العلامة الحلى قدس الله اسرارهما:

المسألة السادسة فى أن الأجسام حادثة.

(قال: والأجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فإنها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر).

أقول: هذه المسألة من أجل المسائل وأشرفها فى هذا الكتاب وهى المعركة العظيمة بين الأوائل والمتكلمين وقد اضطربت أنظار العقلاء فيها وعليها مبنى القواعد الإسلامية وقد اختلف الناس فيها: فذهب المسلمون والنصارى واليهود والمجوس إلى أن الأجسام محدثة وذهب جمهور الحكماء إلى أنها قديمة وتفصيل قولهم فى ذلك ذكرناه فى كتاب المناهج.

إذا عرفت هذا فنقول الدليل علي أن الأجسام حادثة أنها لا تخلو عن أمور متناهية حادثة وكل ما لم يخل عن أمور متناهية حادثة فهو حادث فالأجسام حادثة...

وأيضا فإن كل واحد منهما يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز عليه العدم أما الصغري فلأن كل متحرك... وأما الكبري فلأن القديم إن كان واجب الوجود لذاته استحال عدمه وإن كان جائز الوجود استند إلى علة موجبة لاستحالة صدور القديم[1] عن المختار لأن المختار إنما يفعل بواسطة القصد والداعى والقصد إنما يتوجه إلى إيجاد المعدوم فكل أثر لمختار حادث...

(قال: وأما تناهى جزئياتها فلأن وجود ما لا يتناهي محال للتطبيق...).

أقول: لما بين حدوث الحركة والسكون شرع الآن فى بيان تناهيهما لأن بيان حدوثهما غير كاف فى الدلالة وهذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين فإن المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا تتناهي والأوائل جوزوا ذلك والمتكلمون استدلوا علي قولهم بوجوه أحدها أن كل فرد حادث فالمجموع كذلك.

و هو ضعيف إذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع.

الثانى أنها قابلة للزيادة والنقصان فتكون متناهية. وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فإن الأولى أزيد من الثانية ولا يلزم تناهيهما.[2]

الثالث: التطبيق وهو أن تؤخذ جملة الحركات من الآن إلى الأزل جملة ومن زمان الطوفان إلى الأزل جملة أخري ثم تطبق إحدي الجملتين بالأخري فإن استمرا إلى ما لا يتناهي كان الزائد مثل الناقص هذا خلف وإن انقطع الناقص تناهي وتناهي الزائد لأنه إنما زاد بمقدار متناه والزائد علي المتناهى بمقدار متناه يكون متناهيا...

(قال: والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية.)

أقول: لما بين أن الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون وبين حدوثهما وتناهيهما وجب القول بحدوث الأجسام لأن الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية...

(قال: والحدوث اختص بوقته إذ لا وقت قبله والمختار يرجح أحد مقدوريه لا لأمر عند بعضهم.)

أقول: لما بين حدوث العالم شرع فى الجواب عن شبه الفلاسفة وأقوي شبههم ثلاثة أجاب المصنف رحمه الله عنها فى هذا الكتاب.

الشبهة الأولى وهى أعظمها قالوا المؤثر التام فى العالم إما أن يكون أزليا أو حادثا فإن كان أزليا لزم قدم العالم لأن عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر لأنه لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل إما أن يكون لتجدد أمر أو لا والأول يستلزم كون ما فرضناه مؤثرا تاما ليس بتام هذا خلف والثانى يستلزم ترجيح أحد طرفى الممكن لا لمرجح لأن اختصاص وجود الأثر بالوقت الذى وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا من غير مرجح.

وإن كان المؤثر فى العالم حادثا نقلنا الكلام إلى علة حدوثه ويلزم التسلسل أو الانتهاء إلى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الأثر عنه وهذا المحال إنما نشأ من فرض حدوث العالم.

وقد أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بوجوه: أحدها أن المؤثر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الإحداث لانتفاء وقت قبله فالأوقات التى يطلب فيها الترجيح معدومة ولا يتمايز إلا فى الوهم وأحكام الوهم فى مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدأ وجوده مع أول وجود العالم ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا.

الثانى أن المؤثر التام إنما يجب وجود أثره معه لو كان موجبا أما إذا كان مختارا فلا لأن المختار يرجح أحد مقدوريه علي الآخر لا لمرجح فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار أراد إيجاده وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لأمر...

الخامس أن الله تعالى أراد إيجاد العالم وقت وجوده والإرادة مخصصة لذاتها.

---

١ . اقول: مضافا الى أن الصدور والقدم لا يجتمعان مطلقا والا لزم تحصيل الحاصل كما صرح الماتن والشارح رحمهما الله بذلك كرارا.

٢ . اقول: ليس علمه تعالى عددية متجزية حتى يرد ما ذكر من الاشكال، [قال العلامة الحلى قدس الله نفسه فى انوار الملكوت فى شرح الياقوت (٣۵): لا يقال هذا ينتقض بمعلومات الله ومقدوراته فانهما غير متناهيين واحدهما اقل من الاخر، لانا نقول: يعنى قولنا انه لا يتناهى مقدورات الله ومعلوماته انه ما من فعل يوجد الا وهو عالم به قدر عليه. وقال: فى المتن (٣۴): ومعلومات القديم ومقدوراته ليست اعدادا متحققة لانها لا نهاية لها، بل المعلوم الصلاحية.

السادس أن العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده فى الأزل لأن المحدث هو ما سبقه العدم والأزل ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحادث اليومى فإنه معلول إما لقديم فيلزمه قدمه أو لحادث فيتسلسل...

(قال: والمادة منفية.)

أقول: هذا جواب عن الشبهة الثانية وتقريرها أنهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بإمكان وجوده وذلك الامكان ليس أمرا عدميا وإلا فلا فرق بين نفى الامكان والامكان المنفى ولا قدرة القادر لانا نعللها به فهو مغاير وليس جوهرا لانه نسبة وإضافة فهو عرض فمحله يكون سابقا عليه وهو المادة فتلك المادة إن كانت قديمة ويستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة فيلزم قدم الجسم وإن كانت حادثة تسلسل.

والجواب قد بينا أن المادة منفية وقد سلف تحقيقه.

(قال: والقبلية لا تستدعى الزمان وقد سبق تحقيقه.)

أقول: هذا جواب عن الشبهة الثالثة وتقريرها أنهم قالوا كل حادث فإن عدمه سابق علي وجوده وأقسام السبق منفية هنا إلا الزمانى فكل حادث يستدعى سابقة الزمان عليه فالزمان إن كان حادثا لزم أن يكون زمانيا وهو محال وإن كان قديما وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه.

والجواب ما تقدم من أن السبق لا يستدعى الزمان وإلا لزم التسلسل.

[انوار الملكوت ٣٨:

[قالت الفلاسفة:] ان ايجاد العالم جود فلو كان حادثا لزم تعطيل الله تعالى من الجود مدة لا تتناهى وهو محال. واجاب المصنف... ان ترک الجود للاستحالة ليس تعطيلا، مع انه خطابى.

وفى متن الياقوت ٣٧:

وهذا كله يدفعه ان فرض قدم الحادث محال، فلا مخصص سواه وعليه يخرج الشبه].

(قال: وأدلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه أمران و... لان المؤثر هنا مختار.)

(قال:) الفصل الرابع فى الجواهر المجردة (أما العقل فلم يثبت دليل علي امتناعه:) أقول: لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع فى البحث عن الجواهر المجردة ولبعدها عن الحس أخرها عن البحث عن المقارنات وفى هذا الفصل مسائل:

المسألة الأولى فى العقول المجردة

(واعلم) أن جماعة من المتكلمين نفوا هذه الجواهر واحتجوا بأنه لو كان هاهنا موجود ليس بجسم ولا جسمانى لكان مشاركا لواجب الوجود فى هذا الوصف فيكون مشاركا له فى ذاته. وهذا الكلام سخيف لأن الاشتراك فى الصفات السلبية لا يقتضى الاشتراك فى الذوات فإن كل بسيطين يشتركان فى سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركة بينهما فى الذات بل الاشتراك فى الصفات الثبوتية لا يقتضى اشتراك الذوات لأن الأشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فإذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجردة مشاركة للواجب تعالى فى وصف التجرد وهو سلبى مشاركتها له فى الحقيقة فلهذا لم يجزم المصنف رحمه الله بنفى هذه الجواهر المجردة.[٢]+

(قال: وأدلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه أمران... لأن المؤثر هنا مختار.)

أقول: لما بين انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرد الذى هو العقل شرع فى بيان انتفاء الجزم بثبوته وذلك ببيان ضعف أدلة المثبتين.

واعلم أن أكثر الفلاسفة ذهبوا إلى أن المعلول الأول هو العقل الأول وهو موجود مجرد عن الأجسام والمواد فى ذاته وتأثيره معا ثم إن ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثيره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله ثم يصدر عن العقل الثانى عقل ثالث وفلك ثان وهكذا إلى أن ينتهى إلى العقل الأخير وهو المسمي بالعقل الفعال وإلى الفلك الأخير التاسع وهو فلك القمر.

---

١ . [اللوامع الالهية، الفاضل المقداد، ۶۹: والجواب انا نختار ان الامكان ليس عدميا، قولكم يكون عرضا لا بد له من محل، قلنا: ممنوع، بل هو امر اعتبارى ليس موجودا خارجيا ليفتقر الى المحل. ان قلت مرادنا بالامكان هاهنا الاستعدادى كالنطفة يمكن ان تصير علقة وذلک عرض قلنا: ذلک ايضا اعتبارى اذ لو كان عرضا مع انه حادث لتوقف على استعداد له، ويعود البحث فيه، ويتسلسل. سلمنا لكن نقول: المادة لكونها ممكنة لها امكان فمحل امكانها مغاير لها فيكون لها مادة ويلزم التسلسل].

٢ . قد تبين بما تقدم فى مبحث "لا معنى لتجرد غير اللّه تعالى" أن التعدد والتجرد لا يجعمان" فما ادعاه المتكلمون فى غاية القوة والمتانة.

واستدلوا علي إثبات الجواهر المجردة التى هى العقول بوجوه:
الأول قالوا إن الله تعالى واحد فلا يكون علة للمتكثر فيكون الصادر عنه واحدا فلا يخلو إما أن يكون جسما أو مادة أو صورة أو نفسا أو عرضا أو عقلا والأقسام كلها باطلة سوي الأخير.
أما الأول: فلأن...
إذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم أصوله إنه إنما يلزم لو كان المؤثر موجبا أما إذا كان مختارا فلا فإن المختار تتعدد آثاره وأفعاله وسيأتى الدليل علي أنه مختار.

وليتذكر أن دوران الامر لا يمكن أن يفرض بين حدوث العالم وقدمه كما ظنه الفلاسفة، بل الامر دائر فى الواقع بين حدوث العالم والعدم المطلق! يعنى اننا يجب علينا اما ان نقول بحدوث العالم ووجوده بايجاد الخالق المتعال، واما بعدم وجوده مطلقا! لان فرض قدم العالم هو نفس القول بالتسلسل وهو محال مطلقا فلا تغفل. هذا مضافا الى ان فى فرض عدم حدوثه لا يمكن ان يوجد شيء منه الا وقد يجب أن ينتهى قبله ما لا يتناهى، وانتهاء ما لا يتناهى محال.

الوجود ذات،وصف، فعل، اعتبار محض، انتزاع وحكم عقلى

الموجود إما "ذات"، وإما "صفة الذات"، وإما "فعل الذات"؛ ولكل منها نحو وجوده الخاص به. فـ "الذات" هى كالحجر والشجر والانسان والحيوان والجن والملك؛ و"صفة الذات" هى مثل أن يكون ذات مثلثا، أو مربعا، أو عالما، أو جاهلا، أو قادرا، أو حيا، أو ميتا، أو ساكنا، أو متحركا أو...؛ و"فعل الذات" (إضافة إلى الفاعل لا المفعول) هو ما يصدر عن الذات إذا كان قادرا مختارا مريدا من الافعال التى تارة تكون من سنخ تكوين الاشياء وإيجادها لا من شيء (وهو مما يختص به خالق الاشياء تبارك وتعالى)، وتارة أخرى من سنخ التغيير والتبديل فيها.

إن قلت: فما هو حكم ما يفعله العوامل الطبيعية غير المختارة؟!

قلت: كل ذلك يكون انفعالا وليس من معنى الفعل فى شيء، وتسمية ذلك بالفعل لا يكون حقيقية، ولا مشاحة فى الاصطلاح.

ثم إن هناك نحوين آخرين من الوجود وهما:

الف) اعتبار محض كالملكية والزوجية المحرمية و...

ب) انتزاع وحكم عقلى كالامكان والوجوب والامتناع واستحالة اجتماع النقيضين

ولتفصيل البحث مجال آخر

فى امتناع تقسيم وجود الجوهر الى ما فى نفسه وما فى غيره وراء تقسيمه إلى الجزء والكل

قد يتوهم أن من الوجود ما هو فى نفسه ـ كوجود الكل بالنسبة الى الاجزاء وكوجود الموضوع والمحمول فى القضايا الحملية ـ وما هو فى غيره ـ وهو كوجود الاجزاء بالنسبة إلى الكل وكوجود الرابط بين الموضوع والمحمول ـ وما كان معدوماً فلا معنى لكونه موجوداً فى غيره. هذا مضافاً إلى أن اعتبار الكل والجزء معنى اضافى واعتبار عقلى لا يقسم بها الوجود العينى كما ان معنى النبوة ليس موجوداً وراء الاعتبار والدرك العقلى حتى يصح البحث عن كونه موجوداً مستقلاً أو رابطاً أو جزء او كلاً أو ...؛ ومفاد القضية الحملية ايضاً ليس إلا الحكم باتصاف الموضوع بوصف وليس هناك وجود للمحمول مستقلاً عن الموضوع فضلاً عن أن يكون هناك وجود رابط.

فى امتناع تقسيم الموجود إلى ما هو لنفسه وما هو لغيره وراء تقسيمه إلى الصفة والموصوف

قد يتوهم أن الوجود قد يكون لنفسه كوجود الجواهر وقيد يكون لغيره كوجود الاعراض والأوصاف والحق أن الوجود والموجود لا يقسم فى الحقيقة إلى القسمين بل هناك موجود واحد قد تتكثر فى العقل باعتبار أوصافه وكيفياته المختلفة؛ وإن من البديهى أن الوجود إذا كان وجوداً واقعاً فيمتنع أن يكون لغيره وإلا كان معدوماً او متحداً بذلك الغير والاتحاد محال مطلقاً إلا اذا كان وصفاً كغيره كما قلنا لا أنه وجوداً وهو لغيره، فلا مجال للقول بوجود الهيولى ومادة المواد والصور النوعية.

تشكيك الوجود (١)

اذا كان عندنا خط طوله متر واحد فمرتبة منه عشرة سانتيمتر ومرتبة اخرى منه عشرون سانتيمتر وهكذا.

واذا كان عندنا خط بلا نهاية فكل طول محدود لحظت منه تكون مرتبة منه محاطة به والخط غير المتناه محيط بكل مراتبه.

واذا كانت عندنا نور غير متناه فكل نور مفروض تكون مرتبه من مراتب تلك النور غير المتناهية ويمكن فرض وجود نور فى عرض تلك النور غير المتناهية بل كل المراتب محاط بتلك النور غير المتناهية والنور غير المتناهية محيطة بكل المراتب المفروضه. وليست المراتب المختلفة من النور مركبة من نور وظلمة بل تكون مركبة من وجود وعدم ووجدان وفقدان اى من وجود مرتبة نفسها وعدم المراتب المحيطة بها كما ان موجاً من اليم واجد لمرتبة نفسه ولا يكون واجدا لليم المحيطة به وبغيره من الامواج ثم قس على هذا كله امر الوجود وقل:

ان الحقيقة العينية التى تكون نفس الخارجية حقيقة واحدة غير متناهيه ـــ وهى المسماة بصرف الوجود والوجود المحض والحقيقة البسيطة وبسيط الحقيقة، كل ذلك بمعنى الوجود غير المتناه الشامل لكل شيئ المحيط بكل واقعيته وعينية ـ ولا شيء ولا موجود فى حياله إلا انه مرتبة ـ او حصة او جزء منه على بعض التعابير ـ من ذلك الوجود غير المتناهى وهذا هو معنى تشكيك الوجود حيث إن كل مرتبة من مراتب ذلك الوجود غير المتناهى تشارك غيرها من المراتب فى اصل الموجودية وتفارقها من حيث السعة الوجودية التى تسمى به شدة الوجود وعلى هذا كله فتكون كل مرتبة من المراتب الضعيفة واجدة لنفس مرتبتها ومركبة من وجود نفسها وعدم ما فوقها من المراتب التى تكون اوسع منها إلى ان يصل إلى أعلى المراتب التى يكون شاملا وواجداً لكل المراتب التى دونه بنحو اعلى واتم اى بنحو يشتمل عليه وعلى ما يفضل عليه. وهو واجب الوجود وما دونه من المراتب هو ممكن الوجود.

تشكيك الوجود (٢)

لا شك فى تغاير وجود كل شيء عينى ذى أجزاء ـ وهو كل ما سوى اللّه تعالى من مخلوقاته ومصنوعاته ـ مع مثله من سائر الاشياء المتجزية بنفس أجزائه المحققة لوجوده، كما أنه لا شك فى تغاير وجود كل شيء مع كل جزء من أجزائه المحققة لوجوده بالاحاطة الوجودية والسعة والشمول والزيادة والنقصان.

وقالت المعرفة البشرية: إن هناك نوعا آخر من الغيرية توجد فى تكثر الافراد فى الحقايق البسيطة؛ يقولون: إن النور حقيقة بسيطة ولها أفراد متعددة، بعضها أشد من بعض، وتباين كل فرد مع آخر يكون بنفس حقيقته البسيطة، وذلك حيث إن النور بسيطة لا يمكن أن تتعدد أفراده بغير نفس حقيقة النور، فهى مشككة.

ويقولون: كذلك حقيقة الوجود، حيث إنه:

ألف) لا شك أن هاهنا تعددا وكثرة.

ب) إن التحقق والعينية يكون لنفس حقيقة الوجود، وغيره لا يكون إلا اعتبارات وأوهام وخيالات.

ج) إن الوجود لا جزء له ولا خارج.

ويستنتجون من ذلك أنه لا بد وأن يكون تعدد أفراد الوجود بنفس حقيقة الوجود، فهى تكون ذات مراتب بعضها أشد من آخر، ويكون كل مرتبة شديدة هى الضعيفة بعينها مع زيادة وإن هذه المراتب لا تنتهى إلى حد، فالمرتبة اللامتناهية المحيطة بكل المراتب هو: "اللّه الواجب الوجود". وهذا هو معنى تشكيك الوجود عندهم. ولكنهم كلما جهدوا أن يصوّروا عقيدتهم على نحو يتمايز عن الغيرية بالزيادة والنقصان عجزوا عن ذلك، وإنما ألجأهم إلى هذه العقيدة الباطلة أيضا هو نفس اعتقادهم بـ"وحدة وجود الخالق والمخلوق" فى مرحلة سابقة.

فنقول:

ألف) إن المراد من البساطة إن كان هو بساطة المفهوم فلا ربط بين ذلك وبين نفى الكثرة عن الحقايق العينية الموجودة، وإن كان المراد منها هو بساطة مصاديق الوجود فيشهد العقل والبرهان بل ضرورة الحسّ والوجدان بخلافه، وذلك أنه لا معنى لادعاء بساطة ما بأيدينا من ذوات الاشياء والموجودات وهى متجزية مركبة قطعا، ولا ينكر ذلك إلا من يأتى بأوضح سفسطة فى ما هو من أبده البديهيات، وكأنه خلط بين مفهوم الوجود ـ الذى يعتقد بساطته ـ وبين مصداقه العينى الواقعى الذى يقول بأصالته وإطلاقه وعدم تناهيه.

إن قلت: إن المراد من وحدة الموجودات هو كون كل حصة منها واحدة فى عين أن وجودها متجزئ مركب غير بسيط ولا واحد.

قلت: هذا هو إقرار صريح ببطلان ادعاء: "كون مصاديق الاشياء والوجودات العينية واحدا بسيطا حقيقة لا اعتبارا".

ب) إن القول "بأن هناك تعددا وكثرات واقعية"، لا يوافق مبانى القائلين بوحدة الوجود، ولذا تراهم يصرحون فى نهاية الامر بأن تعدد مراتب الوجود لا يكون أمرا حقيقيا بل هو أمر اعتبارى صرف، فأين هذا من وجود المراتب المتكثرة المتعددة حقيقةً.

ج) اجتماع التعدد والبساطة محال، حيث إن موضوع التعدد هو المقدار والاجزاء بالبداهة، والمتجزى لا يكون بسيطا لاستحالة اجتماع النقيضين.

د) إن "ما لا حدّ له يُنتهى إليه" يكون محدوداً دائما، ولا توجد له مرتبة غير متناهية أبدا (وهو ما يسمى بـ "اللا متناهى اللا يقفى") حتى نسميه "واجبا" أو "ممكنا" أو "إلها" أو "مألوها" أو غير ذلك.

ه) إذا فسرت "غيرية أفراد الوجود الطولية" بـ: "كون الوجود ذا مراتب فى الطول، فبمَ تفسر" تعدد أفراد الوجود العرضية" (كتعدد أفراد ماهية نوعية)، وهى كلها فى مرتبة واحدة؟!

إن قلت: إنما يفسّر ذلك أيضا بـ"التشكيك العرضى".

قلت: هذا جواب ينشأ من سوء فهم معنى التشكيك، وذلك أن معنى التشكيك هو كون ما فى المرتبة العالية محيطا بما يكون فى المرتبة الضعيفة، ولا يعقل إحاطة وجود فرد على مثله الذى يكون موجودا فى عرضه وفى مرتبته.

ولقائل أن يقول: حيث إن نفس معنى الشدة والضعف يفسر عندهم بالسعة الوجودية فحديث تقسيم الكثرة إلى الطولى والعرضى موهوم من أصله وأساسه.

وهذا إشكال واضح على القائلين بـ "اعتبارية الماهية" فى مقابل القائلين بأصالتها ودليل قطعى على بطلان القول بـ"أصالة الوجود" التى توهمه المعرفة البشرية، ولا مفرّ لهم عن هذا الاشكال بوجه من الوجوه.

هذا، وإن كنا نعتقد بأن بحث أصالة الوجود والماهية مشوب بأوهام كثيرة من أساسه كما يأتى إن شاء اللّه تعالى.

۶) إنه لا معنى لاشتداد الوجود وكون بعض أفرادها أقوى وأشد من البعض، بل كل ما سوى اللّه تعالى يجوز له الوجود والعدم على حد سواء بلا ترجيح لاحد طرفى الوجود والعدم بالنسبة إليه بالذات، إلا أن تفسر الشدة والضعف بالزيادة والنقصان وهو اعتراف صريح ببطلان كلّ ما أسسوه.

انتزاع مفاهيم متعددة عن مصداق واحد

إن للنفس أن تنتزع مفاهيم مختلفة عن أمر واحد، فله أن تحمل مفاهيم ومعانى الوجود والماهية والوحدة والكثرة والامكان والمخلوقية و... على شىء واحد، حيث إن مصداق ذلك كله امر واحد فى الخارج وتلك الاوصاف متعددة متغايرة فى العقل.

فإنه اذا جائك زيد فلك أن تقول:

جائنى زيد، أو وجود، أو موجود، او ماهيه، او انسان، او واحد، أو كثير (بمعنى شخص ذو اجزاء متكثرة)، أو ممكن، أو مخلوق او ... وكل ذلك يشير الى مصداق واحد كما قلنا واما من حيث العقل فكل من هذه العناوين يفيد معنى غير المعنى الآخر. ونستنتج من ذلك كله أن حصر المفاهيم المنتزعة عن الهويات العينية بالوجود والماهية ليس على ما ينبغى.

ليس الوجود إلا الثبوت

الجعل اما تأليفى واما بسيط، الاول كما انك تجعل شيئاً موجوداً شيئاً آخر مثلاً تجعل العجين خبزاً والثانى هو نفس الجعل لا جعل شىء شيئاً آخر وذلك كان يفرض أن يجعل جاعل ويوجد موجد شيئاً بلا سابقه وجودية وبلا مادة ومدة وحينئذ فالوجود هو نفس الثبوت والحصول فى الخارج والعين لا جعل الشيئ الموجود موجوداً وإلا لزم تقدم الشيئ على نفسه المحال. وعليه فالوجود ليس قيام شيئ بشيئ بل هو نفس الحصول والثبوت، واما من قال بان الوجود هو ما يثبت به الوجود لمكان اصالته واعتباريتها فقد خلط الماهية من حيث هى بالماهية العينية التى هى عين الوجود والموجود فى الخارج ولا يتعددان إلا فى العقل.

حقيقة مراد الباحثين من بحث الاشتراك اللفظى والمعنوى

قيل: إن بحث الاشتراك اللفظى والمعنوى على النحو الذى قررناه يكون بحثا لفظيا وليس البحث اللفظى من

شأن الفيلسوف، بل يكون مراد الفيلسوف من ذلك: أن الوجود فى متن الواقع ليس إلا حقيقة واحدة محضة وليس هناك وجودات متباينة مختلفة بالحقيقة والواقعية.

قلت: هذا حق حقيق بالقبول ولكنه يخبرنا ذلك عن اللعب بالالفاظ والمعانى بل بالعلم والمعرفة مرة أخرى وقد فعلوا ذلك مرارا عديده وذلك حين حرّف معنى العلة والمعلول إلى غير حقيقتهما من الوجود الربطى وكون الشيء جزءا لغيره فى الواقع دون كونه معلوله ومخلوقه الحقيقى، وحين أوّل حقيقة معنى العلم إلى الوجود، والارادة إلى العلم والرضا والابتهاج، والخلقة إلى الصدور أو التجلى والظهور، و... وفى النهاية غيّر اسم "وحدة الوجود" إلى "أصالة الوجود".

ردت الفلسفة على القائلين بالاشتراك اللفظى بين مفهوم الوجود المحمول على الخالق والخلق بلزوم التعطيل فى معرفة اللّه.

ونقول: إنّه لم يتأمل فى كلام القائلين بالاشتراك اللفظى حق التأمل حتى حمل كلامهم على هذا الوجه السخيف الجارى على لسان الرادين عليه، مع أن القائلين بالاشتراك اللفظى قد بينوا مرادهم منه بأوضح بيان، فإنهم قد صرحوا بتباين مفهوم الوجود المحمول على الخالق والخلق من جهات بينوها ولكنهم فى نفس الوقت صرحوا أيضا بأن الوجود على أى معنى كان فهو يدل على طرد العدم والنفى والبطلان. ومن البديهى أنه يكفى فى بطلان القول بالاشتراك المعنوى وصحة ادعاء كون الاشتراك لفظيا هو وجود اختلاف بين المعنيين بوجه من الوجوه. فلا وجه لالزام القائلين بالاشتراك اللفظى ـ وإن لم نكن نحن موافقين لهم ولنا مذهب ثالث فى ذلك بيناه ـ بشبهة لزوم التعطيل، بل توهم ورود ذلك عليهم ناش إما من عدم المراجعة إلى كلامهم، أو عدم التأمل فيه.

وعلى أى حال ليس للفيلسوف القائل بأصالة الوجود ووحدة حقيقته لان يبحث عن الاشتراك اللفظى والمعنوى أصلا بل هذا البحث يكون عنده منتفيا بانتفاء موضوعه حيث إن الموجود ليس له عنده الا مصداق واحد حقيقى والكثرات تكون عنده أوهاما واعتبارات.

هل للوجود غير ام لا

ان الوجود لا غير له اصلاً ان اخذ بالمعنى الاول الشامل لكل وجود وموجود وله غير بالبداهة ان اخذ بالاعتبار الرابع فمن حكم بانه لا غير للوجود مطلقاً قد غفل عن بعض الاعتبارات بالبداهة.

هل الشيئية تساوق الوجود ام لا؟

الشيئية تساوق الوجود بالمعنى الرابع والشيئية والوجود اعم من الشيئية والوجود بالمعنى الرابع فمن حكم بان الوجود تساوق الشيئية قد ذهل عن ملاحظة الاعتبارات المختلفة كما هى حقها.

وحيث إن الوجود والشيئية تساوى وتساوق الثبوت العينى والوجود الخارجى فقول المعتزلة بواسطة بين الوجود والعدم المسمى بالثبوت باطل لانه لا واسطه بين الوجود والعدم بالبداهة وكذا قول العرفا حيث يقولون بالاعيان الثابتة وثبوت الماهيات دون وجودها او عدمها وكذا القول بالثبوت النفس الامرى الاعم من الوجود والثبوت الخارجى.

فى مساوقة الوجود والماهية والشيئية

كل شيء ماهيته انيته وانيته ماهيته بالمعنى الرابع ضرورة اتحاد الوجود والماهية خارجاً وعيناً واما بالمعنى الثالث فكل شيئ وماهيته غير وجوده اى ماهيته مجردة عن الوجود والعدم غير وجوده عيناً وخارجاً.

واما الخالق تبارك وتعالى فلا ماهية له بالمعنى الثالث كسائر الاشياء اصلاً حتى يصح فرض غيرية وجوده وماهيته.

ثم اعلم ان ذاته عز وجل يتعالى عن الوجدان والفقدان ويمتنع ان ينسب اليها جهات متعددة فمن الباطل قول القائل: الواجب بالذات واجب من جميع الجهات وغير خال من جميع الكمالات!

فى اصالة أو اعتبارية الوجود والماهيه [١]

إن صدق المفاهيم والاوصاف على الذوات والأشياء تارة يكون اولاًو بالذات ودون الواسطة فى العروض فهو صدق ووصف واستعمال حقيقى وقد يمثل لذلك بحركة السفينة فى البحر، وقد يكون على نحو المجاز ومع الواسطة فى العروض وقد يمثل لذيك منسبة الحركة الى الجالس فى السفينة حيث انه ليس متحركاً إلا بواسطة حركة السفينة فالاتصاف مجازى وليس حقيقتاً.

ثم انا قد نحكم على الاشياء الخارجية تارة بانها حجر وشجر وانسان ومثلث وتفاح و... مثلاً وتارة اخرى نحكم عليها بأنها موجود وثابت ومحقق، وحينئذ فلنا ان نسأل هل الحكم الاول حقيقة والثانى مجاز او الثانى حقيقة والاول مجاز ام كلاهما حقيقة ام كلاهما مجاز.

قد يقال الحمل الذى يكون اولا وبالذات ودون الواسطة فى العروض فهو حقيقة والحكم الآخر مجاز وحيث ان الوجود يحمل على الاشياء العينية اولاً وبالذات وعلى نحو الحقيقة فالوجود اصيل وحيث ان الحكم بان الشى حجر او شجراً ويكون ثانيا وبالعرض وعلى نحو المجاز فالماهية اعتبارية.

ونقول: الف) لا ربط لهذا البيان والتقرير بمراد الباحثين عن اصالة واعتبارية الوجود والماهية كما سيتضح ذلك عند التقرير الثانى عن البحث.

ب) الفرق بين الحكمين بالاصالة والاعتبارية والحقيقة والمجاز لا اصل له بل كل ذلك حقيقة ولا مجاز هناك اصلاً.

فى اصالة أو اعتبارية الوجود والماهية (٢)

هل إن مصداق الوجود وحقيقتة العينية منحصر فى امر واحد غير متناه موجود لذاته غير قابل للانعدام لذاته وهو باعتبار عدم تناهيه ليسمى واجب الوجود وباعتبار كل مرتبة او حصه او جزء منه ليسمى ممكن الوجود؟ فيكون الوجود اصيلاً والماهية اعتبارية حيث إنه تفسر الماهية على هذا المبنى بتطورات الوجود التى ليست شيئاً بحيال الوجود أم ان مصداق حقيقة الوجود أفراد متكثرة متعدده متباينة حقيقة وواقعاً بحيث يكون وجود كل منها لا يرتبط بوجود وانعدام فرد آخر وعدم كل فرد منها لا يرتبط بوجود أو عدم فرد آخر منها ولكل أفرادها خالق غير كلها ومتعال عن وجود جميعها بحيث إن انعدم الجميع لا يضر بوجود الخالق شيئاً وذلك فى عين انه على الفرض الاول لا يمكن انعدام أى مرتبة او حصتة او جزء من حقيقة الوجود غير المتناهية لانها مرتبة من مراتب وجود الله تعالى

وعلى المذهب الثانى فيكون لكل موجود عينى اصالته وتكون ماهيته ايضا عين وجوده.

الحق هو الثانى بلا ريب اقتضاء لأدلة اثبات تعالى وجود الخالق المتعالى عن خلقه ومخلوقية ما سواه تعالى وكونه موجوداً بايجاده وقابلاً للانعدام باعدامه جل وعلا.

أصالة الوجود والماهية (٣)

قد يقال: إذا كان هناك حقايق موجودة عينية مجعولة ردّا للسفسطة فهى تكون أولا وبالذات ودون الواسطة فى العروض وجودات الاشياء لا ماهياتها حيث إن الماهية من حيث هى ليست إلا هى ويسلب عنها الوجود فلا يمكن أن تكون موجودة عينية بلا واسطة فى العروض فالماهية اعتبارية والوجود أصيل. ونقول:

الف) أن هذا البيان أجنبى من مراد القائلين بأصالة الوجود حيث ان الوجود عندهم وجود لذاته فلا يمكن وضعه ولا رفعه ولا جعله ولا نفيه.

هذا بعد صرف النظر عن أن توهمهم هذا ظاهر البطلان حيث إنه لا معنى لقولهم: "إن الوجود وجود لذاته"، بل الحق أن وجود الحقايق العينية والواقعيات الموجودة تكون ضرورة وجودها من الضرورة بشرط المحمول، وإلا مع صرف النظر عن هذا الشرط فما من شيء موجود ندركه ونجده بذاته إلا ويمكن رفعه إن كان موجوداً ويمكن وجوده إن كان معدوماً. وبهذه الاية تعرف أن الحقايق الموجودة والاشياء المشهودة لا محصل للقول فيها بأنها حقيقة الوجود بل هى اعيان وهويات واشياء قابلة للوجود والعدم بالبداهة.

ب) لم يقل أحد من مخالفى أصالة الوجود بأن الماهية من حيث هى التى ليست إلا هى تكون موجودة متأصلة فى العينية والخارج. فالراد عليهم بهذا البيان لم يقف على حقيقة مرادهم وطرح البحث خارجاً عن محل النزاع.

ج) أن الماهية لها حيثيتان:

أحدهما حيثية نفسها من حيث هى مجردة عن الوجود والعدم وبهذه الحيثية لم يدع احد أنها موجودة فى العين حتى يرد عليهم القائلون بأصالة الوجود بما يردون ويقولون إنه يصح سلب الوجود عن الماهية.

وثانيهما حيثية الخارجية والعينة التى تكون بها الاشياء والهويات أعياناً خارجية، وهى بهذه الحيثية متحدة مع الوجود ولا يفترقان بوجه من الوجوه.

ولنذكر الذاهبين إلى أصالة الوجود والزاعمين أن سلب الوجود عن الماهية يدل على اعتباريتها بأن للموجودات أيضا حيثية مجردة عن الوجود والعدم وذلك كما فى قول السوفسطى: "الموجودات ليست بموجودات بل هى أوهام وخيالات" وكما نقول رداً عليهم: "إن الموجودات هى موجودات وليست بأوهام". فإن كانت صحة سلب الوجود عن الماهيات بهذه الحيثية دليلا على اعتباريتها لكانت دليلة على اعتبارية الوجود وبطلان أصالته بعين الدليل.

د) إن البحث عن أصالة الوجود أو الماهية راجعه إلى العينية والخارج، وحيث إن الوجود والماهية متحدان فى الخارج ولا يفترقان بوجه من الوجوه فالبحث عن أصالة احدهما دون الاخر خلط واضح.

ه) هذا كله إذا جرينا فى البحث مجرى الباحثين عنه وقد ظهر بما قدمناه أن كل ذلك أجنبى عن محل النزاع وأبعد الاشياء عن مراد القائلين بأصالة الوجود والحق إن القول بـ "أصالة الوجود" هو نفس القول بـ "وحدة

الوجود" وإن غفل عن ذلك الاكثرون، وزعموا أنه لا ملازمة بين القول بـ "أصالة الوجود"، والقول بـ "وحدة الوجود"، وذلك أن معنى أصالة الوجود هو:

إن الواقع العينى هو نفس حقيقة الوجود المحض الذى يساوق الوحدة ـ بمعنى عدم التناهى البتة ـ ولا يمكن فرض العدم لها لنفسها وأما غير ذلك من الحدود والماهيات المترائى منها الكثرات فهى اعتبارات محضة وأوهام بلا واقع عينى.

وهذا هو نفس القول بـ "وحدة الوجود" دون أى مغايرة بينهما إلا أن هذا تارة يسمى بـ "حقيقة الوجود" عند عنوان البحث بـ "أصالة الوجود"، وأخرى بـ: "اللّه"، و"واجب الوجود"، وذلك عند ما يعنونون البحث باسم "وحدة الوجود"، وباسم: "الاشتراك المعنوى فى الوجود" ـ وهو عند البحث عن كون الوجود مشتركا لفظيا أو معنويا.

وأما من قال فى تقرير أصالة الوجود بأن:

"لا شك أن هناك حقايق عينية وكثرات واقعية ينتزع منها العقل مفهومين، أحدهما الوجود والاخر هو الماهية، والاصيل فى التحقق العينى وما يتعلق به جعل الجاعل أولا وبالذات هل هو الوجود أو الماهية التى تكون اعتبارا ذهنيا فقط".

فلم يصل إلى حقيقة معنى أصالة الوجود فى مغزى عقيدة القائلين بها، فإن هذا التقرير يكون مبنيا على بطلان أصالة الوجود برأسها، حيث بينا:

ألف) أن القول بأن: "هناك حقايق عينية وكثرات واقعية" يتناقض مع معنى أصالة الوجود الّذى لا يجتمع مع أى كثرة واقعية أبدا.

ب) أن القول بأن هناك يكون جعلا وجاعلا ومجعولا يناقض أيضا مع القول بأصالة الوجود وذلك حيث إنهم يصرحون بأن الوجود يكون وجودا بذاته ولا يقبل الجعل مطلقا.

والعجب من أعلام المعرفة البشرية يقررون مسألة أصالة الوجود على هذا الوجه الظاهر البطلان البعيد عن مقاصد القائلين به حتى أنفسهم.

إن قلت: إن القائل بوحدة الوجود قد يصحح أمر الكثرات الواقعية من ناحية تشكيك الوجود وكونه ذا مراتب مختلفة.

قلت: الكثرة التشكيكية أيضا تكون اعتبارا محضا لا توجب أى كثرة واقعية أبدا، بل تكون حقيقة الوجود عند القائلين بها حقيقة واحدة دون أى كثرة واقعية ولا تكون مناطا لاى تعدد حقيقى مطلقا، وإنما تشبث بها لتكون ذريعة للاحتفاظ على عقيدة وحدة الوجود النافية لاى فرق وبينونة بين الخالق والخلق، كما التزم به أعلام الفلسفة فى نهاية أمرهم، ولم يبالوا بالتصريح به.

وعلى أى حال لا يخفى على المتأمل أن هذا المعنى الّذى أحدثته المعرفة البشرية ـ وهو قولهم بأن هناك حقيقة عينية هى نفس الوجود وما دونها أوهام وخيالات ـ يكون شيئا ينكره العقل والبرهان والضرورة والوجدان.

يقول ملا صدرا:

قاعدة لدنية فى تقسيم الموجود وإثبات أول الوجود

إن الموجود إما حقيقة الوجود أو غيرها ونعنى بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم أو خصوص أو حد أو نهاية أو ماهية أو نقص أو عدم وهو المسمى بواجب الوجود.

فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجودا لكن اللازم باطل بديهة فكذا الملزوم أما بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود إما ماهية من الماهيات أو وجود خاص مشوب بعدم أو قصور وكل ماهية غير الوجود فهى بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو أخذت بنفسها مجردة عن الوجود لم يكن نفسها نفسها فضلا عن أن يكون موجودة لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية أخرى وكل خصوصية غير الوجود فهو عدم أو عدمى... فيتسلسل أو ينتهى إلى وجود بحت لا يشوبه شيء فظهر أن أصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود الذى لا يشوبه شيء غير الوجود فهذه الحقيقة لا تعتريها حد ولا نهاية ولا نقص ولا قوة إمكانية... فلا... تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية له بل هو صورة ذاته ومصور كل شيء لانه كمال ذاته وهو كمال كل شيء لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرف له ولا كاشف له إلا هو ولا برهان عليه إلا ذاته فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلـهَ إِلا هُوَ لان وحدته ليست وحدة... إجماعية توجد لعدة من الاشياء قد صارت بالاتحاد فى الوجود أو الاجتماع شيئا واحداً ولا أيضا اتصالية كما فى المقادير أو المتقدرات ولا غير ذلك من الوحدات النسبية كالتماثل والتجانس والتشابه والتطابق والتضايف أيضا كما ستعلم وإن جوزته الفلاسفة والتوافق وغير ذلك من أقسام الوحدات الغير الحقيقية بل وحدته وحدة أخرى مجهولة الكنه كذاته تعالى إلا أن وحدته أصل كل الوحدات كما أن وجوده أصل الوجودات فلا ثانى له وكذا علمه الوحدانى نفس حقيقة العلم الذى لا يشوبه جهل فيكون علما بكل شيء من جميع الوجوه وهكذا القول فى جميع صفاته الكمالية.

قاعدة عرشية

كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء لا يعوزه شيء منها إلا ما هو من باب النقائص والاعدام. (العرشية، ٢٢٠ـ٢٢١).

ويقول:

لما كانت حقيقة كل شيء هى خصوصية وجوده التى يثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بأن يكون ذا حقيقة، كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض وعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود وسائر الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل الوجودات العارضة لها. (الاسفار، ١ / ٣٨ / ٣٩).

أقول: ليس هذا الاستدلال إلا كقول القائل:

إذا كان كل ضارب ضاربا بخصوصية الضرب فحقيقة الضرب أولى بأن يكون ضاربا!!

وإذا كان كل جالس جالسا بخصوصية الجلوس فحقيقة الجلوس أولى بأن يكون جالسا!!

وإذا كان هذا الاستدلال عجيبا غريبا بالعجابة والغرابة فحقيقة العجابة والغرابة أولى بأن تكون عجيبة غريبة!!

ثمّ إن من الواضح أنه لا يثبت بهذا الاستدلال أن يكون هناك حقيقة هى الوجود، بل الثابت به هو: أنه إن كان هناك وجود لتلك الحقيقة فيجب أن تكون هى أيضا وجودا لا غير، ولكن أين ذلك مقيدا بـ "إن" الشرطية من إثبات مدعاهم وراء الشرط المصرح به فى كلامهم؟!!

ومما يشهد بالصراحة على بطلان فرض أن هناك حقيقة عينية هى نفس الوجود أن القائلين بها قد عجزوا عن تفسيرها إلا بـ: "أن حقيقة الوجود هى كل الاشياء، وكل الاشياء هى نفس تلك الحقيقة! ولا أحدية فى الكون إلا أحدية المجموع".

ويشهد هذا العجز الواضح بامتناع أن يكون لحقيقة الوجود عينية وواقعية فإن "كل الاشياء" يكون أيضا هو أشياء موجودة لا حقيقة الوجود المحض الموهوم، كما أنه إذا فسرنا حقيقة كل واحد من البياض والحرارة والبرودة و... بكونها كل ما يكون أبيض، وكل ما يكون حارا وكل ما يكون باردا و...، فقد أقررنا بأن الواقعية والعينية هى نفس الاشياء المبيضة والحارة والباردة و... ويصبح القول بأن هناك واقعية هى نفس حقيقة البياض والحرارة والبرودة من الاوهام المزيّنة بألفاظ شعرية وعبارات خطابية يجلّ شأن العلوم البرهانية عن أن تبتنى على أمثالها جدا.

للوجود والماهية اعتبارات مختلفة

الاول: الوجود بمعنى عام شامل لانواع الوجود الخارجى والذهنى والواجبى والامكانى والمادى والمجردى و... كما أن للماهية ايضا عنوان كلى يشمل جميع انواع الماهيات الواجبة منها والممكنة والشجرية منها والحجرية والانسانية منها والحيوانية و...

الثانى: الوجود والموجود بخصوصية نوعية كالوجود الخارجى، أو الذهنى، او المادى او ... كما ان للماهيات ايضا عناوين نوعيه شاملة لافراد كالشجر او الحجر او الانسان او الحيوان او ...

الثالث: المعنى المجرد عن الوجود والعدم كقولك: الموجودات بعضها معدوم كبحر من زيبق وبعضها موجود، وكقول السوفسطى الوجود ليس بموجود بل هو وهم وخيال. فان الوجود فى الموضوع لوحظ مجرداً عن الوجود والعدم وفى المحمول لوحظ بمعنى الخارجيه والموجودية العينيه. كما أن السوفسطى يقول ايضاً: الحقايق ليست بحقائق، والانسان ليس بانسان، والشجر ليس بشجر والخارجيات ليست بخارجيات، والهويات والماهيات ليست بماهيات وهويات بل كل ذلك اوهام. فإن الموضوع فى كل هذه القضايا لوحظ مجرداً عن الوجود والعدم والخارجية وفى المحمول لوحظ بمعنى الخارجية والموجودية العينية.

الرابع: الوجود والماهية بمعنى نفس الخارجيه والعينية كما اذا جائك زيد فقلت: جائنى وجود أو ماهية أو انسان تعنى بذلك كله نفس المصداق العينى والخارجى الخاص المتشخص غير المشترك.

تنبيهات

١. قد يقال: مفهوم الوجود مشترك والماهية ليست بمشتركة بل هى جهة الامتياز.

ونقول ذلك قول باطل قد نشأ من خلط اعتبارات الوجود والماهية فإن الوجود فى حكمهم بذلك قد اخذ فى ذلك بالمعنى الاول والثانى والثالث والماهية اخذت بالمعنى الرابع والا فلا فرق بين الوجود والماهية من جهة كونهما مشتركين او مختصين إن لوحظت الاعتبارات المختلفه كما هى حقها.

٢. قد يقال: مفهوم الوجود مشترك لانه يقسم إلى اقسام مختلفه كتقسيمه الى الواجب والممكن والجوهر والعرض و... ولكن الماهية لا تقبل التقسيم فان الانسان أو الشجر أو الحجر او ... لا يقسم إلى اقسام.

ونقول: ذلك ايضا باطل نشأ من خلط اعتبارات الوجود والماهيه، حيث إن الماهية أيضا تقسم إلى أنواعها المختلفة بالمعنى الثانى كالوجود.

٣. قد يقال: إن الوجود اصيل والماهية اعتبارية بمعنى ان الحقيقة العينية التى نثبتها بالضرورة هى الوجود لا

الماهية وذلك لان الماهية من حيث هى ليست إلا هى تستوى نسبتها إلى الوجود والعدم ولا يخرج من حد الاستواء ولا يترتب عليه الآثار إلا بالوجود، فالوجود هو الاصيل.

ونقول: القول بذلك خطأ قد نشأ من خلط اعتبارات الوجود والماهية وإلا مع ملاحظة الاعتبارات كما هى حقها لا فرق بين الوجود والماهية ابداً. هذا كله مضافا إلى أن بحث الاصالة والفرعية لا يكون إلا من حيث الخارج باتفاق الكل، والوجود والماهية من حيث الخارج متحدان من كل جهة بالاتفاق ايضا، فالفرق بينهما تناقض واضح.

۴. قد يقال: إن الشيء الواحد فى العين ينتزع منه مفهومين متغايرين فى العقل هما الوجود والماهيه فلابد وان يكون احدهما اصيلاً والآخر اعتبارياً.

ونقول: ان المعانى والمفاهيم المنتزعه عن الاشياء الخارجية لا تنحصر بما ذكر قطعاً بل تنتزع من كل شيء معانى ومفاهيم مستقله لا يرجع شى منها إلى الآخر ـ وذلك لوجوب تباين المفاهيم المتكثرة بالبداهه والا لم يكن مفاهيم متكثرة ـ وذلك كما انا تنزع مثلا من تفاحة واحدة انها موجود، وأنها هوية، وانها مخلوقه، وأنها متجزية، وأنها مكممة، وأنها كروية، وأنها مأكولة، وأنها فاكهة، وأنها شيئ، وأنها ...

وارجاع بعض هذه المفاهيم إلى آخر إن كان من حيث المفهوم فباطل وان كان من حيث المصداق فالوجود والماهية ايضا كذلك.

۵ـ هل الوجود بسيط ام متجزى ومركب

ان الوجود والموجود بالاعتبار الرابع يكون متجزيا مركبا فى ما نراه من المصاديق وندركه وهذا حكم بديهى، وفى الخالق تبارك وتعالى المتعالى من الحس والوهم يكون غير متجزى.

واما بالاعتبار الاول والثانى وهما من حيث المفهوم فيكون مركباً من عنوان عام وخاص بمنزلة الجنس والفصل عند من يكون للوجود عنده قابلاً للتعريف ويكون مفهوماً بسيطاً غير متجزء عند من يعد تعريف الوجود دوريا ويحسب تعريفه محالا.

فمن قال ان بسيط الحقيقة وهو الوجود غير المتناهى وهو واجب الوجود هو مصداق حقيقة الوجود وهو كل الاشياء ثم قال بان الواجب الوجود لا جزء مقدارى له وهو بسيط قد خلط بين مفهوم الوجود ومصداقه حيث ان البساطة المدعاة راجع إلى مفهوم الوجود وإلا فمصداق الوجود فيما نراه ونحسه ذو أجزاء مقدارية بالبداهة.

إن اللّه تعالى قادر مختار

إن "الفاعل" ـ خالقا كان أو مخلوقا ـ لا يكون إلا قادرا مختارا، وذلك أن الفعل لا يتصور له معنى دون صدوره عن من يكون قادرا. مضافا إلى أن الفعل لا يكون إلا مخصَّصا بزمان ومكان وكم وكيف خاص، وتخصصه بذلك لا يمكن أن يكون إلا بالفاعل المختار، حيث إنه إن كان ذلك باقتضاء ذاته لزم ترجّح وجوده بحالة خاصة من بين وجوه متساوية من غير مرجح وهو محال.

وقد ظهر من ذلك أن تقسيم الفاعل إلى: "الموجب والمختار" يكون مسامحة، بل غلطا واضحاً، فإن الموجَب منفعل وليس بفاعل.

لا يقال: إن الفاعل الموجَب فاعل من جهة ومنفعل من جهة.

لانا نقول: بل الموجب منفعل مطلقا، وفاعله لا يكون إلا مختارا كما أوضحناه فلا تغفل.

هذا ولكن المعرفة البشرية لم تقنع بهذا التقسيم الباطل حتى حصرت الفاعلية والعلية بالايجابية! وأنكرت حقيقة معنى الفعل والاختيار مطلقا!

وأما الدليل على كون الخالق تبارك وتعالى قادراً مختاراً فهو نفس الدليل على كونه خالقا لما سواه وقد بيناه.

إن اللّه تعالى قدرة وعلم

إن الموجود إذا كان قادرا وكان متعاليا عن وجود الاجزاء والمقدار، فلا يمكن أن يكون واجدا للقدرة، أو ذاتا متصفة بها، بل إن كان فهو ذات القدرة والسلطنة (وليس بصفة ولا موصوف كما يأتى البحث عن ذلك مفصلا إن شاء اللّه تعالى) وذلك لبداهة أن:

ألف) إن "الوجدان والفقدان" من صفات الاقدار والاشياء العددية ذى الاجزاء.

ب) إن الصفة عارضة متبدلة، واستحالة اتحاد وجود العارض والمعروض وعينتهما من البداهة بمكان، فإن كل صفة يشهد أنها غير الموصوف، وكل موصوف يشهد أنه غير الصفة.

والفاعل ـ مطلقا ـ لا يكون إلا عالما، لان كل فاعل عالم، ومن ليس بعالم فهو ليس بفاعل بل منفعل موجب.

إن قلت: فما هو حكم النائم والساهى وهما فاعلان من غير علم؟!

قلت: إن النائم والساهى لا يكونان فاعلين بل هما منفعلان موجبان.

ومن هنا يظهر أن تقسيم "الفاعل" إلى: "العالم وغير العالم" أيضا يكون مسامحة بل غلطا واضحا، فإن غير العالم لا يكون فاعلا بل هو منفعل موجب.

والمعرفة البشرية هاهنا أيضا غيرت حقيقة العلم عن معناه الواضح عند كل أحد، إلى معنى "الاحاطة الوجودية" وهو معنى "الجزء والكل" فى الواقع.

ثم إن الموجود إذا كان عالما وكان متعاليا عن الاجزاء والمقدار، فلا يمكن أن يكون واجدا للعلم، أو ذاتا متصفة بها، بل إن كان فهو ذات العلم، والدليل على ذلك هو نفس ما تقدم فى إثبات كون اللّه تعالى ذات القدرة، لا واجدا للقدرة ومتصفة بها.

إن اللّه تعالى ليس بصفة ولا موصوف

إن الوجدان والفقدان من صفات الاقدار وملكاتها، وعليه فالموجود المتعالى عن المقدار والاجزاء يتعالى عن أن يتصف بأن يكون واجدا لشىء أو فاقدا له، فهو إذا كان عالما قادرا حيا سميعا بصيرا فهو ذات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر، لا ما يكون واجدا لهذه الاوصاف، ومتصفا بهذه الصفات، وذلك لشهادة كل صفة بأن لها خالقا ليس بصفة ولا موصوف.

واعلم أن ذات العلم والقدرة والحياة لا تكون شيئا قابلا للتصور والتوهم، فضلا عن أن يمكن تصورها متصفة بأوصاف، وذلك أن الصفة لا تعقل إلا عارضة على الذات، قابلة للسلب عنها، وللتبدل بغيرها، وهذا هو معنى كون الخالق تبارك وتعالى متعاليا عن الاتصاف بالصفات، وكونه ليس بصفة ولا موصوف. فلا

صفة هناك ولا موصوف حتى يبحث عن كون تلك الصفات زائدة على الذات أو عينها، بل مع فرض أن تكون هناك صفة وموصوفا فالحكم بكون الصفات عين الذات يكون خلاف ذات كون الصفة صفة والموصوف موصوفا.

وبعبارة أخرى إن الصفة إما أن تكون حكاية عن حالة خاصة لشيء يقبل الاحوال المختلفة ـــ وهو ما ينحصر به معنى الصفة موضوعاً ـ فاللّه تبارك وتعالى يجلّ عن نسبة ذلك إليه بالذات، وإما أن لا تكون على ذلك المعنى ـ وهى التى لا تعرف إلا بنفى ما يقابلها كما يأتى فى محله إن شاء اللّه تعالى ـــ فهذه ليست من حقيقة معنى الصفة فى شيء ولا إشكال فى نسبة ذلك إليه تعالى. وهذا المعنى هو الذى اختلف فى كونها نقلا أو مجازا أو...

كيف يوصف اللّه تعالى وليس بصفة ولا موصوف؟!

قد وقع البحث فى أن إطلاق الاسماء والصفات على اللّه تعالى وعلى خلقه هل يكون بمفهوم واحد ـــ وهو المسمى عندهم بـ"المشترك المعنوى" ـ أم لا فيكون الاشتراك لفظيا؟!

أقول: إن مداليل الالفاظ والاوصاف فى ما سوى اللّه تعالى يشبه بعضه بعضا ولكن اللّه تعالى لا يشبه شيئا منها أبدا، وذلك أنا إذا قلنا: إن زيدا عالم وقادر وحى ومريد وسميع وبصير و... فإن حقيقة تلك الاوصاف فيه يشبه ما يكون فى غيره من المخلوقات، وهى من جهة أن كل واحدة منها تكون حقيقة مقدارية، عددية، قابلة للوجود والعدم والزيادة والنقصان والتصور والادراك بنفسها، وذلك بخلاف ما يوصف به منها خالق العلم والقدرة والحياة والصفة والموصوف و...

وهذا هو المراد من وجوب نفى التشبيه المصرح به فى النصوص السماوية.

ومن هاهنا تقول: إنّ اللّه تعالى هو عالم لا كعالم وهو قادر لا كقادر، وهو حى لا كحى، وهو...

وتقول أيضا: يجب إرجاع صفات اللّه تعالى إلى نفى مقابلاتها فإن تلك الاوصاف المتعالية لا تعرف إلا كذلك حيث إن كل معنى ووصف نعرفه وندركه بنفسه يكون على خلاف ما ينسب منه إلى اللّه تبارك وتعالى بحيث إن لم نتصرف فى أوصاف اللّه تعالى بما بيناه ـ أى بأن نقول: " إن اللّه عالم لا كعالم" أو نقول:

"هو تعالى عالم، أى ليس بجاهل" ـ لم نكن فى الحقيقة من الموحدين، بل كنا فى عداد المشركين الملحدين المشبهين اللّه تبارك وتعالى بخلقه، أعاذنا اللّه تعالى من ذلك.

وهذا فى عين أنه لا يلزمنا أن نقول: "زيد قادر لا كقادر"، ولا أن نقول: "زيد عالم، أى ليس بجاهل"، بل إن قال قائل ذلك لم يفد كلامه أىّ فائدة دون الاختلاف فى التعبير فقط مع غض النظر عن استهجان ذلك واستنكاره العرف.

وبذلك تعلم وجه الخلل فيما قد يقال: إن مفاهيم أسماء اللّه تبارك وتعالى وصفاته تكون مشتركا معنويا مع ما يوصف به خلقه وإنما التباين بينهما يرجع إلى المصداق فقط!

وجه البطلان هو أن من البديهى أن صفات الخلق من العلم والقدرة و... كل ذلك تكون حقايق مقدارية عددية قابلة للوجود والعدم والزيادة والنقصان والتصور والادراك بنفسه مفهوما ومصداقا، ولذا يجب عليك أن تقول فى وصف اللّه تعالى: "إن اللّه تعالى عالم لا كعالم" و"هو قادر لا كقادر" وهو عالم وقادر أى ليس بجاهل

ولا عاجز"، وليس ذلك إلا من جهة التباين المفهومى لا المصداقى فقط وإلا كان يلزمك أن تقول بذلك فى وصف زيد وعمرو بتلك الصفات حيث إنه لا شك فى أن زيداً وعمرواً ايضاً يتباينان مصداقا مع الاشتراك فى مفاهيم تلك الاوصاف.

بل إن كان تباين أوصاف الخالق والمخلوق من حيث المصداق فقط دون المفهوم لما كان يجب علينا أن نقول بوجوب إرجاع صفات اللّه تعالى إلى سلب مقابلاتها وتنزيهه عن أوصاف خلقه[1] مع أنا قد بينا أنه لو لم نفعل ذلك لوقعنا فى التشبيه وخرجنا من عداد الموحدين المنزّهين للّه تعالى من أن يشبهه شيء فى ذاته وصفاته.

وبالجملة إن مفهوم الوجود الّذى يعرفه البشر فى بادى أمره ـ وقد وضع له لفظ الوجود ـ هو وجود:

۱) قد أخذ فى حاق معناه كونه ذا كم وكيف معينين ـ وبذلك يكون قابلا لقبول مقابله وهو العدم ـــ وعليه فلا يحمل إلا على ما يكون قابلا للوجود والعدم لذاته، وهو كل ما يمكن تصوره من الاشياء البتة. فمعنى الامكان مأخود فى مفهوم الوجود المحمول على ما سوى الله تعالى. ومن هاهنا يرى الانسان تنافيا بيّنا بين أن يكون شيء موجودا من ناحية، ويكون بلا جزء ولا كل، ولا مقدار ولا عدد ولا حد، ولا تناه ولا عدم تناه، ولا شبح ولا صورة ولا غير قابل للعدم... من ناحية أخرى.

وبعبارة أخرى: إن صفة الوجود الّتى توصف بها المخلوقات هى صفة إحاطة وأما صفة الوجود المحمول على الخالق تعالى هى صفة إقرار فقط لا إحاطة، وذلك أن المخلوق الموصوف بالوجود يتصور بجميع أجزائه بين وصفى الوجود والعدم أولا ثمّ يوصف بأحدهما دون الاخرى ثانيا، وأما الخالق المتعالى فلا يمكن أن يتصور كذلك، بل يجد العقل أنه لا بد له عند الالتفات إلى وجود الخالق تبارك وتعالى أن يقر بأن هناك موجودا ليس بمعدوم لا يمكن له الاحاطة به بأن يتصوره قابلا للوصف بصفتى الوجود والعدم أولا، ثمّ الحكم بوجوده أو عدمه ثانيا.

إن قلت: إن هذا الاختلاف راجع إلى المصداق لا إلى الاختلاف فى مفهوم الوجود.

قلت: بل إن المصداقين ـ الخالق والمخلوق ـ وإن تباينا بتمام الذات حيث إن الاول يكون ذا أجزاء والثانى يكون بخلاف ذلك، ولكن مفهوم الوجود المحمول على الخالق المتعالى يكون مباينا مع مفهوم الوجود المحمول على الخلق بما بيّنا أن الثانى يكون إخبارا عن نوع من الاثبات يختص بذات تقبل النفى والعدم والاول لا يكون كذلك. بل إن الوجود المحمول على الخلق إن لم يكن فى حاق معناه امكان تقابله مع العدم لم يكن حمل الوجود عليه يفيد شيئا أصلا. وكانت الهلية البسيطة منتفية بانتفاء فائدة السؤال بها دائماً.

إن قلت: فيلزم إذاً أن لا يفيد حمل الوجود على الخالق المتعالى شيئا، ويلزم أن يكون السؤال بـ: "هل البسيطة" عن وجوده تعالى باطلا بانتفاء فائدته.

قلت: إن كنت تزعم أن إثبات وجود الخالق المتعالى يفيد إثباتا لما يمكن نفيه فهو كذلك قطعا حيث إن إثباته تبارك وتعالى لا يكون إثباتا مع إمكان النفى فيكون متعاليا عن إفادة هذا المعنى من الاثبات بل هو إثبات وتثبيت للثابت الذى لا يقبل النفى ثبوتاً وإقرار بأن هناك شيئا لا يمكن للملتفت إليه على ما هو عليه ـ أى متعالياً عن المقدار والاجزاء ـ أن ينفى وجوده بالنظر إلى ذاته.

---

۱. وذلك كما نقول: إن اللّه تعالى عالم وقادر لا كعالم وقادر "، و" هو عالم وقادر، أى ليس بجاهل ولا عاجز" كما مرّ.

ومن هنا تعلم أن السؤال بأن: "ما هو المانع من انعدام الخالق تعالى بعد إيجاده الخلق" لا موضوعية له أصلا حيث إن وجود الخالق المتعالى وسنخ إثباته يجلّ عن شأنية أن يسأل عنه بهذا السؤال.

قد يقال: إذا قلنا بوجوب إرجاع صفات الخالق المتعالى إلى نفى مقابلاتها فالامر لا يخلو من أن نفهم من تلك المقابلات معنى أم لا، فإن لم نفهم منها معنى أصلا يلزم التعطيل، وإن فهمنا منها معنى وكان هو نقيض المعنى المثبت له فقد يعود المحذور حيث إن نفى الجهل مثلا يلازم إثبات العلم وهو كرّ على ما يفرّ منه، وإن لم يكن المعنى المنفى مناقضا للمعنى المثبت يلزم منه ارتفاع النقيضين وذلك أنا لا نعرف شيئا ثالثا بين الوجود والعدم.

نقول: هذا خلط بين المعانى والاوصاف الخلقية مع أوصاف الخالق تبارك وتعالى حيث إن الاولى تكون قابلة للوجود والعدم والادراك بنفسها وأما الثانية تكون متعالة تكون متعاليا عن قبول الوجود والعدم وقابلية الادراك والمعرفة بنفسها فإن نفى الجهل عن زيد مثلا يساوى إثبات العلم له بمعناه المعلوم عند كل أحد ولكن نفى الجهل عن اللّه تبارك وتعالى يكون لبيان تنزه الخالق عن مشابهة خلقه وإثبات أن هناك علما ليس بحصول ولا حضور ولا يعرف بنفسه ولا يشبه شيئا مما نعرفه وندركه من معانى الذوات والصفات، وليس لاثبات معنى العلم المقابل للجهل الذى يكون مقداريا عدديا قابلا للتصور والادراك بذاته حتى يعود المحذور الذى توهمه المستشكل فإنه قد غفل عن أن العلم المقابل للجهل المناقض له ان له مصداقين:

ألف) حقيقة وواقعية مخلوقة مقدارية قابلة للادراك بنفسها ـــ وهذا المعنى لا إشكال فى إمكان تصوره ومعرفته بنفسه ثم نسبته إلى موصوف قابل للمعرفة والادراك أيضا.

ب) حقيقة وواقعية أخرى هى ذات العلم لا تعرف بنفسها ولا تتصور بذاتها، ولا يمكن العلم بوجودها إلا من غيرها، وليس يمكن إثباتها بعد تصورها بنفسها أو صفة لغيرها، فلا يمكن معرفتها إلا بأنها ليست بجهل فقط وإلا لدخلت تحت التصور وكانت مقدارية مخلوقة عددية، فتدبر جيدا حتى تفهم ولا تزلّ فتضلّ بتشبيه الخالق بالخلق، وينتهى أمرك لا محالة إلى أن تقول ـ كما قال غيرك ـ: إن اللّه تعالى يكون عين غيره ذاتا ووصفا ووجودا وإنما التفاوت بينهما تكون من جهة أن أحدهما يكون محدودا والاخر هو نفس ذلك المحدود وما يفضل عليه بحيث لا ينتهى إلى نهاية أبدا و...

معنى العلم

تقول المعرفة البشرية: العلم على قسمين:

ألف) العلم الحصولى

ب) العلم الحضورى

الحصولى هو حصول صورة الشيء فى نفس العالم بصيرورتهما (أى النفس والصورة) واحدا عينا، وحينئذ فما صار معلوما بواسطة اتحاد صورته مع النفس هو المعلوم بالعلم الحصولى، وأما نفس الصورة المتحدة مع النفس فهو معلوم بالحضور أيضا كما يأتى.[1]

والحضورى، هو كون الشيء نفسه نفسه، وحضوره عند ذاته ـ أى عدم خروجه عن نفسه ـ أوكونه فى إحاطة غيره ـ أى عدم خروجه عنه ـ ومآل القسمين إلى واحد.

أقول: أما تفسير العلم بالوجود، وكون الشيء فى إحاطة غيره من حيث الوجود، فمما لا يمكن الخضوع له بل ينكره العقل والبرهان والضرورة والوجدان بل العرف واللغة.

مضافا إلى أنه:

١. حيث يكون معنى العلم الحضورى هو: حضور الشيء عند العالم أى وجوده فى وجود العالم.

٢. ومن البديهى أن وجود شيء فى شيء (وهو نفس معنى الاتحاد وصيرورة شيئين شيئا واحدا) يكون محالا ذاتيا.

فبالنتيجة يصبح العلم الحضورى أمرا موهوما موضوعا.

ومن هنا ترى أن القائلين به اضطروا إلى الاقرار بأن العلم الحضورى هو كون الشيء نفسه نفسه[2] وصرحوا باتحاد العالم والمعلوم، والتزموا بوحدة وجود الخالق والمخلوق، وبأن معنى كون اللّه تعالى عالما بالاشياء حضورا هو كونها متحدة فى الوجود معه، وعدم خروج الاشياء بذواتها عن ذات خالقها!!

وهذا المعنى ـ مع غض النظر عن بطلانه فى نفسه ـ يكون لعبا بل استهزاءا بحقيقة معنى العلم وكون الخالق تبارك وتعالى عالما بالاشياء قبل تكوينها وإيجادها، فسبحانه وتعالى عما يصفه الواصفون.

إن قلت: أفلا يكون علم الانسان بنفسه علما حضوريا؟!

قلت: إن العلم الحضورى يجب أن لا يعرضه الغفلة والنسيان والذهول، بل لا يمكن أن يعرضه التذكر به بأى وجه من الوجوه، كل ذلك بناءا على تعريفه حيث لا معنى لخروج شيء عن ذاته وارتفاع وجوده عن نفسه بالبداهة، وحيث إن علم الانسان بنفسه يعرضه ذلك كله فلا يصدق عليه تعريف العلم الحضورى، والعجب من الذين غفلوا عن هذا الامر الواضح وتمسكوا لاثبات العلم الحضورى بذلك[3].

إن قلت: فما هو حكم ساير الوجدانيات كالارادة والكراهة والحب والبغض والخوف والرجاء والجوع والعطش و...

---

١. إنه يلزم القائلين بهذا التفسير فى معنى العلم اشكال لا مخلص لهم عنه أبدا وهو: إذا كان هذا هو معنى العلم فلا دليل علي مطابقة الصورة مع ذى الصورة، بل إذا كان الأمر كذلك فلا دليل علي وجود ذى الصورة عينا وخارجا أصلاً وهذا الإشكال هو ما ألزم بهالسوفسطائيون الفلسفيين، وحيث لم تجد الفلسفة مفرا عن ذلك أقرت بالسفسطة صريحا كما بيناه فى محله مفصلا.

٢. ولا يخفي أن القول بأن "كون الشيء نفسه نفسه" عبارة فارغة عن معنى مفيد معقول، بل هو أشبه شيء باللعب بالألفاظ، فضلا عن بطلان المقاصد التى يروم إثباتها المتفوهؤن بتلك العبارة بها. اللهم إلا أن يستعمل ذلك فى الله تعالى ويراد منه الإشاره إلى أنه جل وعلا لا يتصور له وجود مجرد عن الوجود والعدم فى أى مرحلة من المراحل فينسب إليه الوجود فى مرحلة أخرى بل إن وجوده ليس إلا إثباته.

٣ . بل الحق أن علم الإنسان بنفسه الذى تعرضه الغفلة هو علم حصولى عن معلوم حضورى وهو نفس الانسان الحاضر فى نفسه

قلت: حيث إن كل ذلك يسلب عن النفس تارة ويحصل لها أخرى فيمتنع أن يكون عين النفس ـ فضلا عن توهم تجردهما! ـ فلا معنى لادعاء كونها معلومة بالحضور حتى مع فرض قبول تعريف العلم الحضورى وغض النظر عن بطلانه موضوعاو لا ينبغى الغفة عن ان ما سوى الخالق الواحد عزوجل متجزى مقدارى عددى لا يمكن فرض اتحاد شىء منها مع غيره مطلقا .

ثم إن الفلسفة تقول فى توجيه تخصيص العلم بالمجردات دون الماديات: إن الموجود المادى لا وجود جمعى له فلا يكون عالما ولا معلوما فمن شرط العلم هو التجرد.

ونقول: هذا الكلام باطل من أسه وأساسه وذلك أن الموجود إما خالق وإما مخلوق، فالخالق جل وعلا لا يوصف ذاته بالجمعية وغير الجمعية حيث إنهما من صفات الاقدار وملكاتها فلا يوصف بهما ما يخالفه، وأما المخلوق فإن كل فرد منه يتميز عن مثله بنفس أجزائه المحققة لوجوده كما أن كل جزء من أى فرد خاص منه يتميز عن جزئه الاخر بنفس كونهما جزئين متمايزين، وعليه ففرض الجمعيه لوجود أى شىء يكون محالا موضوعاً.

إن قلت: إن المادة والجسم يكون كل جزء منه غائبا عن جزئه الاخر غير حاضر عنده، فكيف يمكن أن يكون حاضرا عند غيره؟!

قلت: عدم حضور كل جزء منه عند جزئه الاخر يكون خروجا عن الفرض، بل حيث إن كل جزء منه موجود فى نفسه وفى كل أجزائه يكون موجودا فى ما يحيط به فيجب أن يكون معلوما لنفسه ولما يكون محيطا به بالعلم الحضورى بناءا على التعريف.

فلا وجه لتوهم تلازم العلم والتجرد، بل حيث إن كل حجر ومدر يكون موجودا فى نفسه، فيجب عليهم أن يلتزموا بأن كل شىء ـ حتى الماديات والاجسام ـ يكون عالما بنفسه بالعلم الحضورى بل علما وعالما ومعلوما، كما أنه يجب عليهم الالتزام بكون الاجسام والماديات بنفس وجوداتها المادية الجسمانية معلومة حضورا لخالقها، أى موجودة فى ذاته!

ولهذا ترى أنهم يلتزمون بذلك ويصرحون بأن كل موجود مادى فهو حاضر بنفس وجوده الجسمانى فى وجود علته.

إن اللّه لا يرى

إن هاهنا مذاهب مختلفة:

منها: مذهب من يقول بأن اللّه تعالى يباين الموجودات المقدارية المتجزية بالذات وحيث إنه جل وعلا يكون متعاليا أن يكون ذا مقدار وأجزاء وأبعاض وأبعاد مكانية أو زمانية فلا يعقل أن يرى مطلقاً وذلك لبداهة أن جواز الرؤية يتفرع على كون المرئى ذا مقدار وأجزاء وأبعاض وجهة.

وأما ما ورد من النصوص السماوية الدالة على رؤية اللّه تعالى فالمراد منه هو العلم واليقين الحاصل من دلالة خلقه تعالى وصنعه عليه، كما فى قوله تعالى:

إنى أراك من الجاهلين.

وكقول أمير المؤمنين عليه السلام:

فرأيت الصبر على هاتا أحجى، فصبرت وفى العين قذى وفى الحلق شجى.

فإنه جل وعلا أحق وأبين مما تراه العيون، وذلك هو المراد من الرؤية القلبية حيث يقال:

... حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له: يا أبا جعفر أى شيء تعبد؟ قال: الله. قال: رأيته قال لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان. (التوحيد، ۱۰۸).

ومنها: مذهب من يقول: "إنه لا موجود إلا اللّه"، و"بسيط الحقيقة كل الاشياء"، وإن الاشياء مراتب وجود اللّه تعالى ولا يكون شيء خارجاً منه"، أو يقول: "إن الاشياء حصص وجود اللّه تعالى ولا مراتب هناك ولا تشكيك"، أو يقول: "إن اللّه هو الوجود اللامتناهى فما أبقى وجوده مجالا لوجود أىّ شيء آخر، أو: "إن الاشياء هى ظهورات ذات الحق وتجلياته وتطوراته لا غير".

وهم يستنتجون من ذلك أن كل ما نراه وندركه ونحسّه ونلمسه فلا يكون شيئاً غير اللّه تعالى وليس فى دار الوجود غيره ديار!

ومنها: ما يقال: إن حقيقة الوجود ـ وهو اللّه عندهم لا غير ـ لا صورة لها تحكيه فلا يمكن أن تعرف بالعلم الحصولى وطريق العلم به ينحصر بالحضور، وعليه فاللّه تعالى يعرف بالوجدان والحضور، والحضور هو نفس عينية الواجد وما يجده، وهو اتحاد العقل والعاقل والمعقول.

ومنها: مذهب من يقول: إن لك علما حصوليا مسبوقا بعلم حضورى فحقيقة الاشياء ليست إلا ما يجده الانسان فى نفسه، فحضور الانسان لذاته ـ وهو كون نفسه نفسَه ـ هو حضور جميع الاشياء عنده، وهذا العلم والحضور هو نفس علمه باللّه الذى لا يكون شيئاً غير نفسه، فمن وجد ـ بل هذا الوجدان أمر ضرورى حيث إنه ليس المراد منه إلا كون الشيء نفسه ـ حقيقة نفسه فقد وجد اللّه بعينه حيث إنهما لا يكونان من حيث المصداق إلا واحداً.

وهذا المعنى هو المراد من قولهم: "إن اللّه يعرف بالعلم الحضورى"، أو: "لا طريق إلى معرفة الرب المتعالى إلا الوجدان"، أو: من وجد نفسه متعرياً من كل التعينات والتصورات والتوهمات فقد وجد اللّه بعينه"، أو: "إن الانسان مقياس كل شيء وأما الخارج من وجود الانسان فإما أن لا يكون شيء أصلا وإما أن لا طريق إلى العلم به مطلقاً". أو: "إن اللّه لا يعرف ولا يدرك ولا يرى إلا بالوجدان والمكاشفة والحضور والشهود"

ثمّ إن من الواضح أن المذهب الثانى والثالث هما نفس القول بوحدة وجود الخالق والمخلوق وإنكار تباينهما الذاتى، وحيث إن بطلان ذلك يكون غنياً عن البيان فلا ريب فى أن الحق هو المذهب الاول، فلا يعرف اللّه تعالى ولا يدرك ولا يرى لا بالحضورو لا بالوجدان ولا بالحصول ولا بالعين والبصر ولا بالشهود والمكاشفة و...

وطريق العلم بوجوده تعالى ليس إلا خلقه وصنعه وأما حقيقة ذاته جل وعلا فمحجوبة عن كل درك وعقل ووهم وبصر وحس ولمس ووجدان وكشف وشهود و...

الدليل علي بعض مواضيع المباحث الاعتقادية فى كتب أعلامنا المتقدمين.

حقيقة معنى العلم والمعرفة (وليس منها العلم الحضورى):

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره، ۹ – ۲۰؛ تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۹۳؛ الكافى

لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۴۵؛ قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ۲۶؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۶۶؛ شرح الاحقاق: ۱ / ۱۴۷.

إنه تعالى لا يدرك:

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۱۹ ـ ۴۲؛ تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۸۷ ـ ۹۲ ـ ۹۳؛ الكافى لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۴۵؛ قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ۴۷ ـ ۷۵؛ البرهان علي ثبوت الايمان للديلمى قدس‌سره: ۴۸؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۶۶؛ شرح الاحقاق: ۱ / ۱۲۸.

الصانع تعالى يباين المصنوع ولا يشبهه شيء ذو مقدار وأجزاء وجهة:

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۱۷ ـ ۱۸ ـ ۲۰ ـ ۲۴ ـــ ۳۸ ـــ ۴۴؛ تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۶۸ ـ ۷۰ ـ ۷۱ ـ ۶۹ ـ ۷۸ ـ ۷۹ ـ ۸۲ ـ ۸۳ ـ ۸۶ ـــ ۸۷ ـــ ۸۸؛ الكافى لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۴۵ ـ ۴۶؛ قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ۴۷ ـ ۷۵ ـ ۶۸ ـ ۷۵ ـــ ۷۲ ـــ ۷۳؛ عجالة المعرفة للراوندى قدس‌سره: ۳۳؛ أعلام الدين للديلمى قدس‌سره: ۳۵؛ البرهان علي ثبوت الإيمان للديلمى قدس‌سره: ۴۷ ـ ۴۸؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۷۱؛ الصراط المستقيم للبياضي العاملى قدس‌سره: ۱ / ۲۰؛ شرح الإحقاق: ۱ / ۱۷۱ ـ ۱۷۲

لا يكون الفعل إلا حادثا

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۴۷.

برهان وجوب وجود ماسوي الواحد تعالى بمحدث يباينه

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۲۱؛ تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۶۷ ـ ۷۰ ـــ ۸۳؛ الكافى لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۴۰؛ أعلام الدين للديلمى قدس‌سره: ۳۵ ـ ۳۶.

علم اللّه تعالى ومعناه وعمومه

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۱۸ ـ ۳۴ ـ ۵۰؛ نكت اعتقاديه للشيخ المفيد قدس‌سره: ۲۴؛ عجالة المعرفة للراوندى قدس‌سره: ۳۱؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۵۳؛ أنوار الملكوت فى شرح الياقوت للعلامة الحلى قدس‌سره: ۹۲.

قدرته تعالى ومعناها وعمومها

نكت اعتقاديه للشيخ المفيد قدس‌سره: ۲۳؛ أعلام الدين للديلمى قدس‌سره: ۳۵؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۵۳؛ أنوار الملكوت فى شرح الياقوت للعلامة الحلى قدس‌سره: ۹۲؛ الصراط المستقيم للبياضى العاملى قدس‌سره: ۱ / ۲۰.

استحالة ما لا نهاية له

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۲۴ ـ ۲۸ ـ ۳۱؛ تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۷۶ ـ ۸۱ ـ ۸۷؛ قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ۵۶ ـ ۵۸ ـ ۶۲؛ عجالة المعرفة للراوندى قدس‌سره: ۲۹؛ أعلام الدين للديلمى قدس‌سره: ۳۵.

لا يجتمع البدء مع عدم التناهي

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۲۴.

استحالة انقضاء ما لا نهاية له (حدوث العالم)

قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ۵۷؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۴۱.

احتياج المحدَث إلى المحدِث

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۲۵.

الحدوث هو علة الاحتياج

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۲۶؛ تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۷۲.

الامكان هو علة الاحتياج

قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ۴۸ ـ ۶۸.

لا يعرف اللّه إلا بفعله من طريق الاستدلال وبطلان طريق الآلهام والتصفية

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۳۷ ـ ۴۱؛ تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۸۶؛ الكافى لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۳۹ ـ ۴۴ ـ ۴۵؛ قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ۲۶ ـ ۳۱؛ أعلام الدين للديلمى قدس‌سره: ۳۸؛ البرهان علي ثبوت الإيمان للديلمى قدس‌سره: ۴۴ ـ ۴۷ ـ ۴۸؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۶۶؛ الصراط المستقيم للبياضي العاملى قدس‌سره: ۱ / ۲۰

الغرض من الخلق هو إيصال التفع إلى المخلوق وتعريض الثواب

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۳۱ ـ ۵۲؛ تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۱۱۵ ـ ۱۱۷؛ قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره ۸۹؛ عجالة المعرفة للراوندى قدس‌سره: ۳۳.

الفعل لا يكون إلا عن القادر المختار

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۲۷.

تأويل علم اللّه تعالى بنفسه

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۳۸.

إن اللّه تعالى قادر مختار

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۲۸؛ تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۷۸؛ قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ۸۲ ـ ۸۴؛ عجالة المعرفة للراوندى قدس‌سره: ۳۰؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۴۱ ـ ۴۲ ـ ۴۳.

إن اللّه تعالى مريد كاره

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۳۱؛ الكافى لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۴۲.

المحدَث لا يكون محدِثا بالاختراع بل بالمباشرة أو التوليد

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۳۱؛ تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۷۹ ـ ۸۲؛ الكافى لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۴۲؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۵۷؛ أنوار الملكوت فى شرح الياقوت للعلامة الحلى قدس‌سره: ۵۷؛ الصراط المستقيم للبياضى العاملى قدس‌سره: ۱ / ۲۰.

إنه تعالى واحد، ونفي التركيب

الكافى لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۴۶؛ عجالة المعرفة للراوندى قدس‌سره: ۳۳؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۵۵.

إنه تعالى قادر لنفسه

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۳۳؛ تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۷۶.

إن اللّه تعالى عالم لنفسه

قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ۷۸؛ عجالة المعرفة للراوندى قدس‌سره: ۳۰؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۴۵.

بطلان قول من قال إنه تعالى جسم لا كايجسام

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۳۹؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۵۸؛ أنوار الملكوت فى شرح الياقوت للعلامة الحلى قدس‌سره: ۷۷.

معنى صفات اللّه تعالى وتمايز النفسى عن غير النفسى

تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۸۳؛ الكافى لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۴۰ ـ ۴۶؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۵۱.

امتناع قديم ثان

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۴۴؛ تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۸۲.

بطلان قاعدة الواحد

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۴۵.

بطلان القول بالكثرة فى الوحدة

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۴۶؛ الكافى لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۴۶؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۷۱.

استحالة إيجاد الموجود

تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۱۱۰ ـ ۱۱۱.

كل ممكن حادث

نكت اعتقاديه للشيخ المفيد قدس‌سره: ۱۶ ـ ۱۹؛ قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ۵۹ ـ ۷۱.

الآرادة حادثة، وامتناع كونها قديمة

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۳۵؛ تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۸۵؛ الكافى لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۴۲ ـ ۴۳.

إن اللّه تعالى لا يري

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ۴۲.

إثبات حدوث ما سوي الواحد

تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۶۷ ـ ۷۰؛ قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ۸۲.

إن إرادة اللّه تعالى نفس فعله

تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۸۵؛ الكافى لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۴۳؛ أوائل المقالات للشيخ المفيد قدس‌سره: ۵۳؛ البرهان علي ثبوت الإيمان للديلمى قدس‌سره: ۴۷.

الآرادة لا يحتاج إلى محل

تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۸۶؛ المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ۵۰.

إبطال القول بقدم العالم

تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ۹۲؛ قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ۵۶ ـــ ۸۲؛ قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ۸۴.

نحن مختارون

تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ١٠٩؛ الصراط المستقيم للبياضى العاملى قدس‌سره: ١ / ٢٠.

قبح تكليف ما لا يطاق

تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى قدس‌سره: ١١٢.

نفى الهيولا

الاقتصاد للشيخ الطوسى قدس‌سره: ٢٣

برهان الوجوب والامكان

نكت اعتقادية للشيخ المفيد قدس‌سره: ٢١.

الوجود هو الثبوت لا غير

المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ٤٦.

برهان اللم والآن

قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ٣٥.

أسماء اللّه توقيفية

قواعد المرام لابن ميثم البحرانى قدس‌سره: ٧٠ ـ ٧٥.

الاختراع والتوليد والمباشرة

عجالة المعرفة للراوندى قدس‌سره: ٣٤.

الاستدلال والتسليم والتقليد

أعلام الدين للديلمى قدس‌سره: ٣٩.

المحدَث هو ما لوجوده أول

المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلى قدس‌سره: ٤٠.

نظرية المعرفة

تمهيد:

ان الناس فى طلبهم معرفة الله تعالى ـ بل وغيره تعالى من الامور النظرية ـ على اقسام:

الف: اهل الاستدلال والتمسك بالأدلة البحثية الموصلة لهم الى ما يرومون معرفته وتحصيل اليقين به وان كان يقينهم فى متن الواقع جهلا مركبا ولكن ذلك حجة عليهم ماداموا قاطعين ومتيقنين وذلك لذاتية حجية القطع واليقين. وتسمى هذه المعرفة بالمعرفة الاستدلالية, وسالكو هذا السبيل هم الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والاصوليون والاخباريون وان كان بعضهم يدعون ان معرفة الله تعالى لا تحتاج الى الاستدلال واقامة الدليل لكونها بديهية (ولكن كلهم يعتقدون بان سنخ معرفة الله تعالى هى سنخ المعرفة العقليه والاقرار والاعتراف بوجود موجود خارج عن حقيقة وجود الانسان).

هذا كله من حيث وحدة طريقهم من جهة تحصيل المعرفة والعلم ولكن بين بعضهم مع بعض آخر اختلافا عظيما من جهة المدعى ومواد البحث والنظر.

ب: اهل الكشف والشهود والتجريد وهولاء هم العرفاء والصوفية والسوفسطائية واهل التفكيك فانهم يبطلون المعرفة الاستدلالية ولا يرون اية قيمة للاستدلال والقطع واليقين ويدعون ان العلم هو نفس ما يجده العالم فى ذاته بالحضور (وهو وجدان ذات المعلوم بلا واسطة) واما ما وراء ذلك فيقولون إنه لا يمكن لنا العلم بوجود شيء مطلقا ويقولون انا ان فرضنا ان هناك شيئا وراء واجدية العالم وكشفه وشهوده فلا طريق لنا الى اثباته او نفيه.

ثم ان بعض الناس يزعمون ان بعض هولاء لا ينكرون المعرفة الاستدلالية بل يعدون المعرفة الكشفية التجريدية اعلى واكمل من المعرفة الاستدلالية» كما ان بعضا آخر من اهل البحث يزعمون ان السوفسطائية ينكرون وجود العالم الخارج عن تخيلاتهم ولكن الحق خلاف ذلك حيث ان السوفسطائية ايضا لا ينكرون ذلك بل يقولون انه لا سبيل لنا الى نفى العالم الخارج من نفسنا او اثباته.

ج: اهل العقل والوحى وهم الانبياء واوصيائهم المعصومون صلوات الله عليهم اجمعين فانهم لا يشتبه الامر عليهم ولا يخلطون الاوهام والظنون بما يحكم به العقل فى علومهم فلا يقعون فى الجهل المركب ابدا والا كانوا داخلين فى القسم الأول.

فالطوائف الثلاث هم:

الف: اهل القطع والفكر ـ والشك والظن والوهم والجهل المركب ـ (قطع گرا، يقين گرا)

ب: اهل الكشف والتجريد

ج: اهل العقل والوحى

ما هو شان العقل البشرى والعقل الروايى فى طريق معرفة الواقعيات؟

تقسيم العقل بالاقسام المختلفة الدائرة على بعض الالسن ـ كالعقل الفطرى والعقل الاصطلاحى والعقل الفلسفى واالعقل الروائى والعقل البين وغير البين و... ـ لا وجه لها مطلقا بل ان العقل من حيث الثبوت

هو الامر المصون عن الخطا والزلل ولكنه ليس فى متناولنا دائما والا لكنا معصومين عن الخطا بل نحن اهل الفكر والنظر, ومبادى الفكر يعم الامور العقلية والظنية والوهمية وقد يشتبه الامر علينا فنجعل الوهم والظن مكان العقل فنقع فى الجهل المركب. ومن هنا ترى انا لا نكلف الا بالفكر والقطع واليقين وذلك حجة علينا ما دمنا قاطعين ومتيقنين. وعلى اى حال فالعقل والعقلى لا يقبل التقسيم.

ما هو طريق النيل الى ما هو حجة علينا، وكيف نفرق بين الحق والباطل؟

الحجة علينا هى القطع واليقين وبه نفرق بين الحق والباطل وان كنا فى الجهل المركب، وتقسيم القاطع لمتيقنة بالمطابق للواقع وغير المطابق للواقع فامر محال ومخالف لنفس كون يقينه يقينا.

واما ما يقال فى شان علم المنطق من انه العلم بقوانين تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا والزلل ففيه سفسطة واضحة حيث ان ذلك امر صحيح لكن من حيث الواقع وعالم الثبوت وليس ذلك فى متناولنا دائما ولذا نحن لا نكلف بالعصمة بل تكليفنا بذلك تكليف بما لا يطاق, ومن الواضح انا لا يمكننا حفظ أنفسنا عن الخطا فى نفس مراعات القوانين, والنتيجة تتبع اخس المقدمات, فالعصمة لاهلها.

فالتعريف المذكور ليس الا كقول القائل: إنا ان لم نخطا لم نخطأ ونعصم عن الزلل! وكقول القائل: انا نقدر على العصمة ولكن بشرط ان لا نخطا!! ومن البديهى انا نقع فى الخطا حتى فى نفس مراعات القوانين من حيث لا نشعر فمن حيث الإثبات والفعلية لا طريق لنا لصيانة انفسنا عن الخطا, بل ولا نكلف بذلك كما قدمناه. هذا كله من حيث المعرفة الحجة الباطنة علينا وهى العقل, واما من حيث معرفة الحجة الظاهرة ـــ وهى الانبياء والرسل ـ فطريق معرفتهم هو معرفة اشخاصهم وشؤونهم ومعجزاتهم، ومن الواضح غير القابل للإنكار ان معرفتهم وحكم العقل بوجوب متابعتهم ـ وهم على مكانتهم وفضلهم المسلم لكل من راجع أحوالهم ـ هى اول اصل عقلى واعتقادى وهى مقدمة على معرفة الله تعالى ولا دور فى ذلك اصلا كما بيناه مفصلا فى مقالة ما هو الطريق الى معرفة الله تعالى.

هل المعيار لمعرفة الحق هو الامام عليه السلام ام الامام هو معيار الحق؟!

والجواب هو ان من حيث الواقع والثبوت فبينهما ملازمة تامة لا يقصر احدهما عن الاخر ولا يفترق عنه اصلا:

على مع الحق والحق مع على ...

على مع القران والقران مع على ...

واما من حيث الاثبات وفعلية التكليف فمعيار الحق هو الامام المعصوم مطلقا وذلك حيث انه لا يمكننا أن نعرف الحق من الباطل غالبا فى حين أن الإمام هو الذى يمكننا مواجهته دائما ويسهل لكل أحد معرفة كمالاته ومعجزاته وفضائله الفائقة على غيره. كما ان معرفة القران الناطق هو المقدم على معرفة القران الصامت بنفس الدليل وذلك من حيث فعلية التكليف المتوجه الينا المقدور لنا والا فمن حيث الواقع وعالم الثبوت فلا يفترقان هما ابدا.

الطريق إلى اللّه تعالى

قد تقدم منا السؤال بأن ما هو طريق النيل إلى حقايق المعارف والسلامة عن التورط فى الضلالات والاوهام وخلط احكام العقل بالوهم والظن؟!

وقلنا أن هاهنا طرقا ثلاثة:

الاول: السلوك الشهودى

الثانى: المشى النظرى المطلق

الثالث: النظر فى العلوم السماوية البرهانية وتفقهها

تعريف السلوك الشهودى والمشى النظرى المطلق

يقول أرباب المعرفة البشرية بأن لنا طريقين للوصول إلى الحقايق والواقعيات:

أحدهما: المشى الفلسفى وهو – كما قيل – أن نأخذ بعقولنا وأفكارنا حتى نصير عالَما عقلياً مضاهيا للعالم العينى فنعرف حقايق الاشياء من المبدأ والمعاد وما بينهما من الاكوان والموجودات كما هى.

وثانيهما: السلوك العرفانى وهو أن نسلك سبلا رياضية حتى نتجرد عن جميع تعلقاتنا ونرى حقايق الاشياء ــ وهى نفس حقيقة الوجود عندهم ــ كما هى عن كشف وشهود وحضور الذى يبتنى على وحدة مطلق الوجود والموجود لا عن استدلال وإقامة برهان وتعقل.

لكن الحق هو أن هذين الوجهين لا يغنيان من الحق شيئاً وذلك أن الوجه الاول باطل لامور:

الاول: إذا كان هناك شخص[1] يأتينا بمعجزة يثبت بها أنه سفير من جانب اللّه تعالى، وأن اللّه تعالى يكون موجوداً وهو قد أرسل هذا الشخص وأجرى على يديه ما يعجز عن إتيانه إلا إله يكون هذا الشخص سفيره ومعرفه، وكان بجنبه شخص آخر كأرسطو أو أفلاطون أو غيرهما من أهل الفكر والنظر وهو أيضاً يدعى الوصول إلى معرفة الحقايق من المبدأ والمعاد ولكن إذا سألناه: هل أنت على علم بالنسبة إلى ما وصلت إليه أو تلجأ إلى ثيق؟! فيقول: "لا، بل أنا أيضاً رجل مثلكم إلا أنى أزعم أن الامر يكون على ما وصلت إليه وإنه يمكن أن يتبدل رأيى ويكشف لى أو لغيرى خطأى ولو بعد حين!" فما هو حينئذ حكم العقل الذى تزعمون أنكم متمسكون به؟!

عن يونس بن يعقوب: كنت عند أبى عبد اللّه عليه السلام فورد عليه رجل من أهل الشام فقال: إنى رجل صاحب كلام وفقه وفرائض وقد جئت لمناظرة أصحابك. فقال أبو عبد اللّه عليه السلام: كلامك من كلام رسول اللّه صلى الله عليه وآله أو من عندك؟ فقال: من كلام رسول اللّه صلى الله عليه وآله ومن عندى. فقال أبو عبد اللّه عليه السلام فأنت إذا شريك رسول اللّه. قال: لا، قال: فسمعت الوحى عن اللّه عز وجل يخبرك؟ قال: لا، قال: فتجب طاعتك كما تجب طاعة رسول اللّه صلى الله عليه وآله؟ قال: لا. فالتفت أبو عبد اللّه عليه السلام إلى فقال: يا يونس بن يعقوب، هذا قد خصم نفسه قبل أن يتكلم.[2]

---

١. واللّه جل جلاله لا يخلى أرضه من حجته طرفة عين وهو امر آخر لم نكن بصدد إثباته فى هذا المقام.

٢. الكافى، ١ / ١٧١.

... قال أبو عبد اللّه عليه السلام للزنديق... الظن عجز لما لا تستيقن... أيها الرجل ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم، فلا حجة للجاهل على العالم. يا أخا أهل مصر. تفهم عنى فإنا لا نشك فى اللّه أبدا.[1]

الثانى: لا شك فى أن حكم العقل يكون مطابقاً للواقع دائماً ولا معنى لان يكون الحكم العقلى خطأ ومخالفا للواقع ولكن من الواضح أيضاً أن العقلاء بأنفسهم كثيراً ما يشتبه عليهم الامر ويخلطون بين أحكام الوهم والعقل ويضلون ويضلون من حيث لا يشعرون.

إن قلت: هذا الخلط والاشتباه قد يقع فى فهم كلام السفراء الالهيين أيضاً فما هو الفرق؟!

قلت: إنا لا نكون فى مقام إثبات العصمة لاتباع الانبياء فى مقابل أرباب الفكر والنظر، بل نكون فى مقام إثبات عصمة الانبياء والسفراء الالهيين فى مقابل من يزعم أن له حق الاستبداد بآرائه وأنظاره فى معرفة الحقائق، ويتوهم أن لا فرق بين الرجوع إلى المعلم الالهى والمفكر البشرى.

إن قلت: إذا كان مخاطب الانبياء والفلاسفة هو العقل فما هو الفرق بين المسلكين؟

قلت: إنا قد بينا أن المخاطب هو العقلاء وهم الذين كثيرا ما يشتبه عليهم أحكام العقل بالوهم وليس المخاطب هو العقل الذى لا يتصور له مخالفة مع الواقع الحق أبدا.

إن قلت: إذا كانت نتيجة الطريقين هى عدم الامن من الخطأ والاشتباه لعامة الناس حيث إنا نكون عقلاء ولسنا بعقل فما هى فائدة التفرقة بين المقدمات؟!

قلت: أولا هذا خلط بين المقامين اللذين ذكرناهما.

ثانياً: اذا رجع الناس فى كل أمورهم إلى سفراء اللّه تعالى وحججه على خلقه الذين يحكم العقل بوجوب التسليم لهم مطلقا فقد تصير دائرة الخلاف بينهم محدودة بحدود خاصة ولا يتجاوز عن ما ينشأ من الخلاف فى فهم بعض الظواهر وأمثالها ولا يكون خلافهم فى الاصول والمبانى كما هو وقع بين فيلسوف مؤمن وكافر وملحد وزنديق ومشرك ومنزه ومشبه ودهرى وجبرى ومادى و...

ثالثاً: إذا رجع العباد إلى من جعله اللّه تعالى حجة عليهم فيكونون معذورين فى هذه الاختلافات القليلةبخلاف ما إذا قصّروا فى ذلك واستبدوا بآرائهم وأنظارهم.

هذا كله مضافاً إلى أن هذه الاختلافات القليلة التى تقع بين أتباع السفراء الالهيين أيضا ترتفع من أصلها بالرجوع إليهم والسؤال منهم إذا كانوا مسلمين لهم غير معاندين ولا مكابرين.

قال الله تعالى:

آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمومنون كل آمن باللّه وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير.

إن الدين عند اللّه الاسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات اللّه فإن اللّه سريع الحساب.

لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة رسول من اللّه يتلوا صحفا مطهرة فيها كتب قيمة وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة.

---

۱. التوحيد، ۲۹۴ ـ ۲۹۵.

كان الناس أمة واحدة فبعث اللّه النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فى ما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى اللّه الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه واللّه يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم.

أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وإذا جاءهم أمرٌ من الامن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أُلى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولو لا فضل اللّه عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا.

وأما مسألة غيبة السفراء الالهيين فلا تضر بما ذكرناه لوجوه:

الف: إن الغيبة لا تكون امرا دائمياً.

ب: إنه لا ينسد بذلك السبيل إلى الاستنارة بعلومهم مطلقاً.

ج: الغيبة أمر يكون سببه ظلم الناس فذنبه عليهم لا على اللّه الرؤوف الحكيم فلا حجة فى ذلك للناس على اللّه تعالى فإن وجودالحجج عليهم السلام لطف وتصرفهم لطف آخر وعدم تصرفهم ناشىء من ظلم من ظلمهم وغصب حقهم وجلس مجلسهم ونصب نفسه منصبهم فى التعليم والارشاد وإجراء الاحكام الالهية.

إن قلت: أليس فى أتباع الانبياء أيضاً من يعتقد اعتقاد اصحاب المعارف البشرية على وجه التأويل؟!

قلت: هؤلاء أيضاً يكونون معذورين فى ذلك إذا كانوا قاصرين ولم يكونوا مقصرين، مضافاً إلى أن فعل هؤلاء لا يكون مبرراً لغيرهم ممن لم يذهب بهم الخطأ والقصور إلى التأويل الباطل.

الثانى: (من الادلة الدالة على بطلان المشى الفلسفى) إرجع بنفسك إلى المعارف البشرية ثم احكم بما تشاء فإنك لا تراها إلا قائلة بوحدة وجود الخالق والمخلوق والجبر والتشبيه وقدم وجود العالم و... وكل ذلك يكون على خلاف ضرورة الاديان وبداهة العقول والبرهان.

وأما ما يرد على الاخذ بالسلوك الشهودى:

الاول: هو أن السلوك الشهودى عند كل أحد يختلف عما هو عليه عند غيره من حيث الاصول والفروع والمبانى والشروط، فإن من شرط الموفقية والحصول على الحقيقة عند بعضهم هو التشيع، وعند آخر هو التسنن، وعند آخر هو الزندقة والالحاد، وعند آخر هو نفى كل دين وقيد وشرط، وحينئذ فإن أخذ بالجميع لزم التناقض، وإن رجح واحد منها على الاخرى فإن كان بالدليل فقد أبطل المبنى، وإن كان بلا دليل لزم الترجيح بلا مرجح.[1]

---

١. عن أبى عبد الله عليه السلام فى رسالته إلى أصحاب الرأى والقياس: أما بعد فإنه من دعا غيره إلى دينه بالارتياء والمقاييس لم ينصف ولم يصب حظه لأن المدعو إلى ذلك لا يخلو أيضا من الارتياء والمقاييس ومتى ما لم يكن بالداعى قوة فى دعائه علي المدعو لم يؤمن علي الداعى أن يحتاج إلى المدعو بعد قليل لأنا قد رأينا المتعلم الطالب ربما كان فائقا لمعلم ولو بعد حين ورأينا المعلم الداعى ربما احتاج فى رأيه إلى رأي من يدعو وفى ذلك تحير الجاهلون وشك المرتابون وظن الظانون ولو كان ذلك عند الله جائزا لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل ولم ينه عن الهزل ولم يعب الجهل ولكن الناس لما سفهوا الحق وغمطوا النعمة واستغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله واكتفوا بذلك دون رسله والقوام بأمره وقالوا لا شيء إلا ما أدركته عقولنا وعرفته ألبابنا فولاهم الله ما تولوا وأهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة أنفسهم من حيث لا يعلمون ولو كان الله رضى منهم اجتهادهم وارتياءهم فيما ادعوا من ذلك لم يبعث الله إليهم فاصلا لما بينهم ولا زاجرا عن وصفهم وإنما استدللنا أن رضا الله غير ذلك ببعثه الرسل بالأمور القيمة الصحيحة والتحذير عن الأمور المشكلة المفسدة ثم جعلهم أبوابه وصراطه والأدلاء عليه بأمور محجوبة عن الرأى والقياس فمن طلب ما عند الله بقياس ورأي لم يزدد من الله إلا بعدا ولم يبعث رسولا قط وإن طال عمره قابلا من الناس خلاف ما جاء به حتى يكون متبوعا مرة وتابعا أخري ولم ير أيضا فيما جاء به استعمل رأيا ولا مقياسا حتى يكون ذلك واضحا عنده كالوحى من الله وفى ذلك دليل لكل ذى لب وحجي أن أصحاب الرأى والقياس مخطئون

الثانى: ما هو الدليل على أن ما يصل إليه العارف السالك بالسلوك الرياضيات لا يكون من إلقاءات الابالسة والجن و... زائدة؟! هذا مع ما أشرنا إليه من الاختلافات الشديدة الموجودة بينهم إلى حد الكفر والشرك والالحاد والزندقة وعبادة الاوثان والاصنام و... بل قد بين فى محله أن كل ما يتوهمونه من كشف الحقائق وشهود الواقعيات مع هذه الاختلافات الشديدة بينهم لا يمكن أن يكون إلا تلقينات نفسانية أو إلقاءات شيطانية كما يعترفون بذلك أحياناً وحينئذ فالمرجع فى تمييز ذلك كله إن كان هو العقل والبرهان أو مطابقة الشرايع والاديان فهو إبطال للمبنى ورجوع عن نفس المدعى، وإن لم يكن ذلك فيلزم الترجيح بلا مرجح.

وحينئذٍ فالطريق الوحيد الحق للوصول إلى معرفة الحقايق وحقيقة المعارف هو الاخذ عن من يعلّمنا الكتب السماوية والحكم الالهية، ويرشد عقولنا إليما خفى علينا من قويم الادلة وصحيح البراهين العقلية ولا يخلط أحكام العقول بالاوهام والخيالات. ولا يجوز لاحد من طالبى الهداية والنجاة الاستبداد بآرائه وأنظاره، والاخذ بما يذهب به إليه مما يسميه عقلا وحكمة وهو كثيرا ما يكون وهما وخيالا وقد خفى على أصحابها ذلك، فإن هناك مزلة الاقدام وفيه الهلاك السرمدى والعذاب الابدى والشقاوة بلا انقضاء ولا منتهى، واللّه جل آلاؤه لم يترك خلقه سدى ولم يهملهم أبدا ولم يجعل لعباده حجة على نفسه المقدسة الحكيمة فى ضلالتهم وغوايتهم وظلمهم على أنفسهم، بل له الحجة على الخلايق أجمعين حيث بين لهم طرق رشادهم من كل جهة بلا فرق فى ذلك بين ما يحتاجون إليه من الامور العقلية البرهانية والسمعيات التعبدية، بل الامر فى الاول آكد وأشد وأعظم وأهم بلا شبهة، فما رضى لهم بالضلال والاضلال بترك مدرسة الوحى والايقان، والذهاب إلى ما يلقيه إليهم الابالسة والانظار والافكار والاوهام، فإنه تعالى لا يفعل بعباده إلا الاصلح لهم، وإن اللّه لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون حيث ينصبون أنفسهم مقام الانبياء والاوصياء وقد يتوهم بعضهم مع ذلك أنهم من أتباع الانبياء والاولياء!

يقول الامام الباقر عليه السلام:

بلية الناس علينا عظيمة، إن دعوناهم لم يستجيبوا لنا، وإن تركناهم لم يهتدوا بغيرنا. (امالى صدوق قدس سره، ٦٠٩؛ بحار الانوار، ٤٦ / ٢٨٨).

مدحضون وإنما الاختلاف فيما دون الرسل لا فى الرسل فإياك أيها المستمع أن تجمع عليك خصلتين إحداهما القذف بما جاش به صدرك واتباعك لنفسك إلى غير قصد ولا معرفة حد والأخري استغناؤك عما فيه حاجتك وتكذيبك لمن إليه مردك وإياك وترك الحق سامة وملالة وانتجاعك الباطل جهلا وضلالة لأنا لم نجد تابعا لهواه جائزا عما ذكرنا قط رشيدا فانظر فى ذلك. (المحاسن،١/٢٠٩).

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكُمْ إِنَّ النَّاسَ سَلَكُوا سُبُلًا شَتَّي مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَ بِهَوَاهُ ومِنْهُمْ مَنْ أَخَذَ بِرَأْيِهِ وإِنَّكُمْ أَخَذْتُمْ بِأَمْرٍ لَهُ أَصْلٌ. (وسائل الشيعة، ٢٦ /٦٠).

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام يَا زُرَارَةُ إِيَّاكَ وأَصْحَابَ الْقِيَاسِ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُمْ تَرَكُوا عِلْمَ مَا وُكِّلُوا بِهِ وتَكَلَّفُوا مَا قَدْ كُفُوهُ يَتَأَوَّلُونَ الْأَخْبَارَ ويَكْذِبُونَ عَلَي اللَّهِ عَزَّ وجَلَّ وكَأَنِّي بِالرَّجُلِ مِنْهُمْ يُنَادَي مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ فَيُجِيبُ مِنْ خَلْفِهِ ويُنَادَي مِنْ خَلْفِهِ فَيُجِيبُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ قَدْ تَاهُوا وتَحَيَّرُوا فِي الْأَرْضِ والدِّينِ. (وسائل الشيعة، ٢٦ /٦٠).

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ فِي حَدِيثٍ إِنَّمَا كُلِّفَ النَّاسُ ثَلَاثَةً مَعْرِفَةَ الْأَئِمَّةِ والتَّسْلِيمَ لَهُمْ فِيمَا وَرَدَ عَلَيْهِمْ والرَّدَّ إِلَيْهِمْ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ. (وسائل الشيعة، ٢٧ /٦٠).

عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ إِنِّي سَمِعْتُكَ تَنْهَي عَنِ الْكَلَامِ وتَقُولُ وَيْلٌ لِأَصْحَابِ الْكَلَامِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا قُلْتُ وَيْلٌ لَهُمْ إِنْ تَرَكُوا مَا أَقُولُ وذَهَبُوا إِلَي مَا يُرِيدُونَ. (وسائل الشيعة، ٢٧ /٦٠).

وعن يونس بن عبد الرحمن:

قلت لابى الحسن الاول عليه السلام: بم أوحد اللّه؟ فقال: يا يونس، لا تكونن مبتدعا من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه ضل، ومن ترك كتاب اللّه وقول نبيه كفر. (الكافى، ١ / ٥٦).

وعن أميرالمؤمنين عليه السلام:

إن اللّه لو شاء لعرف العباد نفسه، ولكن جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله والوجه الذى يؤتى منه. (إثبات الهداة، ١ / ٥٩، عن الكافى).

عن الامام الصادق عليه السلام:

لو لا نحن ما عُرفَ اللّه. (الكافى، ١ / ١٤٤ ؛ التوحيد، ١٥١ ـ ٢٩٠ ؛ بحار الانوار، ٣ / ٢٧٣).

وقد صرحت نصوص أهل العصمة بأن من يتكلم فى حقايق المعارف إما أن يتكلم بما أخذه من أهل العصمة والوحى وإما أن يتكلم فى ذلك من تلقاء نفسه،ومن البديهى أنه لا يكون مصداق هذا القسم إلا أصحاب المدارس المعارف البشرية والاراء والانظار الذين يظهرون الاستغناء عن الوحى والتعلم.

أصل الدين وأساسه

وقد تحصل مما بيناه أنه يمكن أن يقال بأن للدين من جهة تمييز المؤمن عن الكافر أصلا واحداً وهو:

وجوب معرفه الحجة والتسليم له.

ومن الواضح حينئذ:

ألف: هذا تعريف جامع لجميع الاديان.

ب: هذا التعريف كاف بنفسه لاخراج منكر الضروريات الدينية من عداد المؤمنين، ولانحتاج معه إلى قيد آخر لذلك

ج: هذا التعريف كاف بنفسه لاخراج من ينكر غير الضروريات الدينيةمع علمه بأنها من الدين ولانحتاج معه إلى قيد آخر.

د: لا نحتاج مع هذه التعريف إلى تمييز الضروريات الدينية من غير ها.

قال الامام الباقر عليه السلام:

إنما كلف الناس ثلاثة: معرفة الائمة، والتسليم لهم فى ما ورد عليهم، والرد إليهم فى ما اختلفوا فيه. (الكافى، ١ / ٣٩٠).

إن قلت: إذا كان وجوب معرفة الحجة مقدماً على معرفة اللّه يلزم الدور.

قلت: بل إن حكم العقل بوجوب التسليم للحجة الالهية والعلم بوجود الخالق المتعالى وصفاته وأفعاله كما يبينه الحجة عليه السلام يحصلان فى مرتبة واحدة ولا يجب أن يكون هناك تقدم وتأخر أصلا هذا أولا.

وثانياً يمكن أن يقال: إن نوع الانسان بأجمعهم غريق فى بحر مجهولاتهم الكثيرة ولا سيما بالنسبة إلى أمر مبدئهم ومعادهم، فإذا وجدوا من أثبت أن له تقدما على غيره فى العلم والقدرة يحكم العقل بوجوب الاخذ عنه لا بأنظار أنفسهم وأمثالهم.

والعلم بتقدم هؤلاء على غيرهم من افراد البشر يمكن أن يحصل لكل أحد باختبارهم والسؤال منهم بالاجابة عن المغيبات والاتيان بما يعجز عن فعله هو بنفسه وأمثاله، وذلك مع صرف النظر عن أنا هل أثبتنا قبل ذلك أن هناك إلها مرسلا بالمعجزات أم لم نثبته فلا دور.

ولا شك فى أن تحصيل العلم بهذا الامر من طريق العقل أسهل من الابتداء بمعرفة اللّه الخالق المتعالى كما هو حقه بل إنا ما وجدنا أحدا اهتدى إلى المعارف الحقة كما ينبغى من الطريق الثانى بل ما رأيناهم إلا بين ملحد وزنديق ومشبه وضال و...

قال مولانا الامام الكاظم عليه السلام:

يا يونس، لا تَكونَنَّ مبتدعا، مَنْ نَظَرَ بَرأيَهِ هَلَكَ، وَمَنْ تَرَكَ أَهلَ بيتِ نبيِّهِ ضل، وَمَنْ تَرَكَ كتابَ اللّهِ وَقَوْلَ نَبيِّهِ كَفَرَ. (الكافى: ٥٦/١).

بل من الواضح أن سنة الانبياء والسفراء الالهيين كانت جارية على ما أشرنا إليه وطريق أصحاب المعارف البشرية هو الثانى حيث إن الانبياء عليهم السلام يدعون الناس إلى معرفة اللّه تعالى ووجوب التسليم لما جاؤوا به لهم فى مرحلة واحدة بلا تقدم ولا تأخر، ولكن الذين يطلبون معرفة اللّه من عند أنفسهم الى أن يبحثوا بعد ذلك عن معرفة أنبيائه ورسله وحججه قد انتهى أمرهم إلى الضلال فى معرفة الله والجبر والتشبيه ووحدة وجود الخالق والمخلوق بل إلى إنكار نبوة الانبياء والسفراء الالهيين وادعاء الاستغناء عنهم بل معارضتهم والرد عليهم كما هو مشهور من مذهب اصحاب المعارف البشرية.

يقول العلامة المجلسىّ قدس‌سره:

ذكر الصفدىّ فى شرح لامية العجم: إنّ المأمون لمّا هادن بعض ملوك النصارى ـ أظنّه صاحب جزيرة قبرس ـ طلب منهم خزانة كتب اليونان ـ وكانت عندهم مجموعة فى بيت لا يظهر عليه أحد ـ فجمع الملك خواصّه من ذوى الرأى واستشارهم فى ذلك فكلّهم أشار بعدم تجهيزها إليه إلا مطران واحد فإنّه قال: جهزها إليهم، ما دخلت هذه العلوم على دولة شرعيّة إلا أفسدتها وأوقعت الاختلاف بين علمائها.

وقال فى موضع آخر:

انّ المأمون لم يبتكر النقل والتعريب ـ أى لكتب الفلاسفة ـ بل نقل قبله كثير، فإنّ يحيى بن خالد بن برمك عرّب من كتب الفرس كثيرا مثل كليلة ودمنة، وعرّب لاجله كتاب المجسطى من كتب اليونان، والمشهور أنّ أوّل من عرّب كتب اليونان خالد بن يزيد بن معاوية لمّا أولع بكتب الكيمياء. ويدل على أن الخلفاء وأتباعهم كانوا مائلين إلى الفلسفة وأنّ يحيى البرمكىّ كان محبا لهم ناصرا لمذهبهم ما رواه الكشّىّ بإسناده عن يونس بن عبد الرحمن قال: كان يحيى بن خالد البرمكىّ قد وجد على هشام شيئا من طعنه على الفلاسفة، فأحبّ أن يغرى به هارون ويضربه على القتل... ثمّ ذكر قصّة طويلة فى ذلك أوردناها فى باب أحوال أصحاب الكاظم عليه السلام، وفيها: أنّه أخفى هارون فى بيته ودعا هشاما ليناظر العلماء وجرّوا الكلام إلى الامامة وأظهر الحقّ فيها، وأراد هارون قتله فهرب ومات من ذلك الخوف رحمه اللّه،

وعدّ أصحاب الرجال من كتبه كتاب الردّ على أصحاب الطبائع، والرد على أرسطاطاليس فى التوحيد، وعدّ الشيخ منتجب الدين فى فهرسه من كتب قطب الدين الراوندىّ كتاب تهافت الفلاسفة، وعدّ النجاشىّ من كتب الفضل بن شاذان كتاب الردّ على الفلاسفة وهو من أجلة الاصحاب، وطعن عليهم الصدوق رحمه الله فى مفتتح كتاب إكمال الدين[١].

ولاحظ رجال النجاشى رحمه الله فى أحوال هشام بن الحكم حيث ذكر من جملة كتبه: كتاب الدلالة على حدث الاجسام، وكتاب الرّد على الزّنادقة، وكتاب الرّد على أصحاب الطبايع، وكتاب الرّد على أرسطاطاليس فى التوحيد[٢]. وذكر من جملة كتب الشيخ الاجل الحسن بن موسى النوبختى كتاب الرّد على أهل المنطق وكتاب التوحيد الكبير والتوحيد الصغير[٣]. وذكر من كتب

---

١. بحارالأنوار ٥٧ / ١٩٧

٢. رجال النجاشى: ٤٣٣ رقم ١١٦٤ طبع قم، موسسة النشر الإسلامى.

٣. المصدر: ٦٣ رقم ١٤٨

على ابن احمد الكوفى كتاب الرّد على أرسطاطاليس[١]. وذكر من كتب على بن محمد بن العباس كتاب الرّد على أهل المنطق وكتاب الرّد على الفلاسفة[٢]. وذكر من كتاب محمد بن احمد بن ابراهيم الجعفى الكوفى كتاب مبتدء الخلق[٣]. وذكر من كتب هلال بن ابراهيم كتاب الرّد على من ردّ آثار الرسول واعتمد نتائج العقول[٤]. وذكر من كتب الشيخ المفيد كتاب جوابات الفيلسوف فى الاتّحاد وكتاب الرّد على أصحاب الحلاج[٥]. ومن كتب فضل بن شاذان كتاب الرّد على الفلاسفة.[٦]وغيرها من الكتب.

وليعلم أن الاختلاف بين علمائنا المتكلمين والانبياء عليهم السلام ينحصر بالاسلوب وتقدم بعض المباحث وتأخر بعضها الاخرغالبا (كما أن الامر يكون كذلك فى الفرق بين الكتب الفقهية وروايات الاحكام الفرعية) وليس بينهما اختلاف فى الاصول والمبانى والنتايج وذلك حيث إن المتكلم يبتدء بإثبات وجود اللّه تعالى وصفاته وأفعاله ثم يبحث عن معرفة النبى والامام وأوصافهما ووجوب اتباعهما ولكن فى مسلك الانبياء والائمة كان إثبات نبوة الانبياء مقارناً لاثبات وجود اللّه تعالى وإرساله الرسل وإثبات وجوب طاعتهم والاخذ عنهم حيث إن كل ذلك يثبت بنفس إراءتهم المعجزات كما بيناه، ولكن مع هذا كله حيث إن المتكلمين يتعلمون العلوم العقلية البرهانية الاعتقادية فى مدرسة العلوم الالهية ويعرفون اللّه وحججه فى مرتبة واحدة ثم فى مقام التعليم والتقرير يبتدؤون بإثبات وجود اللّه تعالى ثم إثبات أنبيائه وحججه فلا يختلفون عنهم فى النتايج والاصول والمبانى ولا يفترقون عنهم إلا بالاسلوب.

ولكن أرباب المعارف البشرية حيث يقولون فيها بظنونهم وأفكارهم ـ وإن اللّه تعالى ما أشهدهم خلق السماوات والارض ولا خلق انفسهم ـ فابتعدوا فى أصول اعتقاداتهم وفروعها مما يحكم به العقل والبرهان وورد فى الشرايع والاديان وذهبوا الى الاعتقاد بوحدة وجود الخالق والمخلوق، ووجوب سنخية وجودهما، وأزلية وجود العالم، والجبر، وإنكار حقيقة الحشر والمعاد والثواب والعقاب وغير ذلك أو تأويلها على غير وجوهها مما بين فى محله.

إن قلت: ما هو الفارق بين اصحاب المعجزات والذين يأتون بالسحر والشعبذة وأمثالهما من الامور الغريبة؟

قلت: إن الذين يأتون بهذه الامور إن لم يكن لهم دعوى النبوة والسفارة الالهية فلا يضرنا أمرهم شيئا ولا نعبأ بوجودهم ولابعدمهم؛ وإن كان لهم دعوى النبوة والسفارة عن الله تعالى فإن كان هناك خالق عدل ورب حق ـ وهو كذلك ـ فعليه أن يفصح الكاذب ويبطل دعواه وإلا فلا شىء علينا ولكنا معذورين باتباعنا لكل من وجدناه متقدماً على جميع الناس فى علمه وقدرته وكماله.

إن قلت: فعلى هذا تلزم حجية الظن وترجيح الارجح لا الاخذ بما هو مقطوع به عقلا.

قلت: اولا لا اشكال فى حجية الظن فى مثل المقام بل إن وجوب الاخذ بالارجح والاسلم هو مقتضى حكم العقل القطعى اليقينى.

---

١. المصدر: ٢٦٥ رقم ٦٩١
٢. المصدر: ٢٦٩ رقم ٧٠٤.
٣. المصدر: ٣٧٤ رقم ١٠٢٢.
٤. المصدر: ٤٤٠ رقم ١١٨٦.
٥. المصدر: ٤٠٠ رقم ١٠٦٧.
٦. المصدر: ٣٠٧ رقم ٨٤٠.

دخل رجل من الزنادقة علي الرضا عليه السلام وعنده جماعة فقال له أبو الحسن عليه السلام: أيها الرجل أرأيت إن كان القول قولكم وليس هو كما تقولون ألسنا وإياكم شرعا سواء ولا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقررنا فسكت. فقال أبو الحسن عليه السلام: وإن يكن القول قولنا وهو كما نقول ألستم قد هلكتم ونجونا. (التوحيد، ٢٥١).

قال أبو عبد الله عليه السلام: يا عبد الكريم... إن يكن الامر كما تقول وليس كما تقول نجونا ونجوت وإن يكن الامر كما نقول وهو كما نقول نجونا وهلكت. (التوحيد، ٢٩٨).

ثانياً: إن كمالات السفراء الالهيين ليس على حد يبقى لنا عند رؤيتنا إياهم شك فى حقانيتهم فإن لله الحجة البالغة.

ثالثاً: إن صح لنا فرض أن يكون هناك شخص ولم يحصل له اليقين بوجوب باتباع الانبياء عليهم السلام بعد علمه بكمالاتهم ومعجزاتهم فليس هو مكلفاً عقلا ولا اشكال فى ذلك.

وقد ظهر بهذا كله أنه يجب اتباع اصحاب المعجزات وإن لم نثبت قبل ذلك وجود الخالق تبارك وتعالى وكونه عدلا حكيماً، ولا يلزم دور ولا أى اشكال آخر فى ذلك .

ثم إن كثيراً ممن يذهب إلى تعلم العلوم الفلسفية اليونانية وتعليمها وترويجها والدفاع عنها يدافع عن نفسه بأن يقول: لا اختلاف بين العقايد الفلسفية مع ما جاء به السفراء الالهية وأوصيائهم المعصومون.

ويرد عليه: إن هذا غفلة عن أحد الامرين أو كليهما وإلا فمن وصل إلى كنه المعارف البشرية من جانب وما جاء به أولياء الوحى من المعارف العقلية من جانب آخر يجد أنهما لا يشتركان حتى فى نقطة واحدة كما سنشير إلى موارد ذلك بالتفصيل أن شاء اللّه تعالى.

ثم إن هنا سؤالا آخر وهو:

إن كان دعوى مساوقة العلوم السماويه مع المعارف البشرية صادقة فلم يوجبون دراسة الفلسفة ويهتمون إلى حفظها وتعليمها وتعلمها أشد الاهتمام ولا يرون الطالبين فى غنى عنها؟!

هل أن أبناء الفكر البشرى يكونون أعلى فهما وأغزر علما فى تشخيص الادلة والبراهين العقلية من رسول رب العالمين صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين وأولاده المعصومين عليهم السلام؟!

أم أمرنا باتباع أولئك المستبدين بآرائهم وأنظارهم ـ دون الانبياء والائمة عليهم السلام ـ والفحص عن ما سطروا فنأخذ بذلك تعبدا؟!

أم هل وجدنا نقصاً فى بيان الحجج الالهية عليهم السلام وتقريرهم للمعارف العقلية البرهانية الراجعة إلى المبدء والمعاد؟!

أتى عمر رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم فقال: إنا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا فترى أن نكتب بعضها؟ فقال: أمتهوكون كما تهوكت اليهود والنصارى؟! لقد جئتكم بها بيضاء نقية ولو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعى. (معانى الاخبار، ٢٨٢).

أم هل أن الناس إذا رأوا محاسن كلام مواليهم المعصومين عليهم السلام ـ وهم أمراء الكلام ـــ لاحبوهم واتبعوهم وهذا غير مرضى لله تعالى فندعوا إلى محبة غيرهم واتباعهم بتحسين كلامهم وتزيين مرامهم؟!

الامام الرضا عليه السلام:

رحم اللّه عبدا أحيى أمرنا. فقلت له: كيف يحيى أمركم؟ قال: يتعلم علومنا ويعلمها الناس فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا... (معانى الاخبار، ٢٨٢).

وقال:

رحم اللّه عبدا حببنا إلى الناس ولم يبغضنا إليهم أما واللّه لو يروون محاسن كلامنا لكانوا به أعزّ وما استطاع أحد أن يتعلق عليهم بشيء ولكن أحدهم يسمع الكلمة فيحطُّ إليها عشراً. (الكافي، ٨ / ٢٢٩).

بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج٢٤، ص: ٢٨٦

ير، بصائر الدرجات عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ صَبَّاحٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنِ الْمُفَضَّلِ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَي أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع

... فَأُخْبِرُكَ حَقَائِقَ «۶» أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وتَعَالَي اخْتَارَ الْإِسْلَامَ لِنَفْسِهِ دِيناً ورَضِيَ مِنْ خَلْقِهِ فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِهِ وبِهِ بَعَثَ أَنْبِيَاءَهُ ورُسُلَهُ ثُمَّ قَالَ وبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وبِالْحَقِّ نَزَلَ «۷» فَعَلَيْهِ وبِهِ بَعَثَ أَنْبِيَاءَهُ ورُسُلَهُ ونَبِيَّهُ مُحَمَّداً ص فَأَفْضَلُ «۸» الدِّينِ مَعْرِفَةُ الرُّسُلِ وولَايَتُهُمْ وأُخْبِرُكَ أَنَّ اللَّهَ أَحَلَّ حَلَالًا وحَرَّمَ حَرَاماً «۹» إِلَي يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَعْرِفَةُ الرُّسُلِ وولَايَتُهُمْ وطَاعَتُهُمْ هُوَ الْحَلَالُ فَالْمُحَلَّلُ مَا أَحَلُّوا والْمُحَرَّمُ مَا حَرَّمُوا وهُمْ أَصْلُهُ ومِنْهُمُ الْفُرُوعُ الْحَلَالُ و... عَدُوُّهُمْ هُمُ الْحَرَامُ الْمُحَرَّمُ وأَوْلِيَاؤُهُمُ الدَّاخِلُونَ فِي أَمْرِهِمْ إِلَي يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُمُ «۲» الْفَوَاحِشُ ما ظَهَرَ مِنْها وما بَطَنَ والْخَمْرُ والْمَيْسِرُ والزِّنَا والرِّبَا والدَّمُ والْمَيْتَةُ ولَحْمُ الْخِنْزِيرِ فَهُمُ الْحَرَامُ الْمُحَرَّمُ وأَصْلُ كُلِّ حَرَامٍ وهُمُ الشَّرُّ وأَصْلُ كُلِّ شَرٍّ ومِنْهُمْ فُرُوعُ الشَّرِّ كُلِّهِ ومِنْ ذَلِكَ الْفُرُوعُ الْحَرَامُ واسْتِحْلَالُهُمْ إِيَّاهَا ومِنْ فُرُوعِهِمْ تَكْذِيبُ الْأَنْبِيَاءِ وجُحُودُ الْأَوْصِيَاءِ... وهُمْ أَعْدَاءُ الْأَنْبِيَاءِ وأَوْصِيَاءِ الْأَنْبِيَاءِ وهُمُ الْمَنْهِيُّ عَنْ مَوَدَّتِهِمْ وطَاعَتِهِمْ يَعِظُكُمْ بِهَذِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ وأُخْبِرُكَ أَنِّي لَوْ قُلْتُ لَكَ إِنَّ الْفَاحِشَةَ والْخَمْرَ والْمَيْسِرَ والزِّنَا والْمَيْتَةَ والدَّمَ ولَحْمَ الْخِنْزِيرِ هُوَ رَجُلٌ وأَنَا أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ هَذَا الْأَصْلَ وحَرَّمَ فَرْعَهُ ونَهَي عَنْهُ وجَعَلَ ولَايَتَهُ كَمَنْ عَبَدَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَثَناً وشِرْكاً ومَنْ دَعَا إِلَي عِبَادَةِ نَفْسِهِ فَهُوَ كَفِرْعَوْنَ إِذْ قَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَي «۱» فَهَذَا كُلُّهُ عَلَي وَجْهٍ إِنْ شِئْتُ قُلْتُ هُوَ رَجُلٌ وهُوَ إِلَي جَهَنَّمَ ومَنْ شَايَعَهُ عَلَي ذَلِكَ فَإِنَّهُمْ «۲» مِثْلُ قَوْلِ اللَّهِ إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ والدَّمَ ولَحْمَ الْخِنْزِيرِ «۳» لَصَدَقْتُ ثُمَّ لَوْ أَنِّي قُلْتُ إِنَّهُ فُلَانٌ ذَلِكَ كُلُّهُ لَصَدَقْتُ إِنَّ فُلَاناً هُوَ الْمَعْبُودُ الْمُتَعَدِّي حُدُودَ اللَّهِ الَّتِي نَهَي عَنْهَا أَنْ يَتَعَدَّي «۴»

ثُمَّ إِنِّي أُخْبِرُكَ أَنَّ الدِّينَ وأَصْلَ الدِّينِ هُوَ رَجُلٌ وذَلِكَ الرَّجُلُ هُوَ الْيَقِينُ وهُوَ الْإِيمَانُ وهُوَ إِمَامُ أُمَّتِهِ وأَهْلِ زَمَانِهِ فَمَنْ عَرَفَهُ عَرَفَ اللَّهَ ودِينَهُ ومَنْ أَنْكَرَهُ أَنْكَرَ اللَّهَ ودِينَهُ ومَنْ جَهِلَهُ جَهِلَ اللَّهَ ودِينَهُ ولَا يُعْرَفُ اللَّهُ ودِينُهُ وحُدُودُهُ وشَرَائِعُهُ بِغَيْرِ ذَلِكَ الْإِمَامِ كَذَلِكَ جَرَي بِأَنَّ مَعْرِفَةَ الرِّجَالِ «۵» دِينُ اللَّهِ والْمَعْرِفَةُ عَلَي وَجْهَيْنِ مَعْرِفَةٌ ثَابِتَةٌ عَلَي بَصِيرَةٍ يُعْرَفُ بِهَا دِينُ اللَّهِ ويُوصَلُ بِهَا إِلَي مَعْرِفَةِ اللَّهِ فَهَذِهِ الْمَعْرِفَةُ الْبَاطِنَةُ الثَّابِتَةُ بِعَيْنِهَا الْمُوجِبَةُ حَقَّهَا الْمُسْتَوْجِبُ أَهْلَهَا عَلَيْهَا الشُّكْرَ لِلَّهِ الَّتِي مَنَّ عَلَيْهِمْ بِهَا مَنٌّ مِنَ اللَّهِ يَمُنُّ بِهِ عَلَي مَنْ يَشَاءُ مَعَ الْمَعْرِفَةِ الظَّاهِرَةِ ومَعْرِفَةٌ فِي الظَّاهِرِ فَأَهْلُ الْمَعْرِفَةِ فِي الظَّاهِرِ الَّذِينَ عَلِمُوا أَمَرْنَا بِالْحَقِّ عَلَي غَيْرِ عِلْمٍ لَا تَلْحَقُ «۶» بِأَهْلِ الْمَعْرِفَةِ فِي الْبَاطِنِ عَلَي بَصِيرَتِهِمْ ولَا يَصِلُونَ بِتِلْكَ الْمَعْرِفَةِ الْمُقَصِّرَةُ إِلَي حَقِّ مَعْرِفَةِ اللَّهِ كَمَا قَالَ فِي كِتَابِهِ ولَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وهُمْ يَعْلَمُونَ «۷» فَمَنْ شَهِدَ شَهَادَةَ الْحَقِّ لَا يَعْقِدُ عَلَيْهِ قَلْبَهُ ولَا يُبْصِرُ مَا يَتَكَلَّمُ بِهِ لَا يُثَابُ عَلَيْهِ مِثْلَ ثَوَابِ مَنْ عَقَدَ عَلَيْهِ قَلْبَهُ عَلَي بَصِيرَةٍ فِيهِ كَذَلِكَ مَنْ تَكَلَّمَ بِجَوْرٍ لَا يَعْقِدُ عَلَيْهِ قَلْبَهُ لَا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ عُقُوبَةَ مَنْ عَقَدَ عَلَيْهِ قَلْبَهُ وثَبَتَ عَلَي بَصِيرَةٍ فَقَدْ عَرَفْتَ كَيْفَ كَانَ حَالُ رِجَالِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ فِي الظَّاهِرِ والْإِقْرَارِ بِالْحَقِّ عَلَي غَيْرِ عِلْمٍ فِي قَدِيمِ الدَّهْرِ وحَدِيثِهِ إِلَي أَنِ انْتَهَي الْأَمْرُ إِلَي نَبِيِّ اللَّهِ وبَعْدَهُ إِلَي مَنْ صَارُوا إِلَي مَنِ انْتَهَتْ «۱» إِلَيْهِ مَعْرِفَتُهُمْ وإِنَّمَا عُرِفُوا بِمَعْرِفَةِ أَعْمَالِهِمْ ودِينِهِمُ الَّذِي دَانَ «۲» اللَّهَ بِهِ الْمُحْسِنُ بِإِحْسَانِهِ والْمُسِيءُ بِإِسَاءَتِهِ وقَدْ يُقَالُ إِنَّهُ مَنْ دَخَلَ فِي هَذَا الْأَمْرِ بِغَيْرِ يَقِينٍ ولَا بَصِيرَةٍ خَرَجَ مِنْهُ كَمَا دَخَلَ فِيهِ رَزَقَنَا اللَّهُ وإِيَّاكَ مَعْرِفَةً ثَابِتَةً عَلَي بَصِيرَةٍ وأُخْبِرُكَ أَنِّي لَوْ قُلْتُ إِنَّ الصَّلَاةَ والزَّكَاةَ وصَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ والْحَجَّ والْعُمْرَةَ والْمَسْجِدَ الْحَرَامَ والْبَيْتَ الْحَرَامَ والْمَشْعَرَ الْحَرَامَ والطُّهُورَ والِاغْتِسَالَ مِنَ الْجَنَابَةِ وكُلَّ فَرِيضَةٍ كَانَ ذَلِكَ هُوَ النَّبِيَّ ص الَّذِي جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ لَصَدَقْتُ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ إِنَّمَا يُعْرَفُ بِالنَّبِيِّ ولَوْ لَا مَعْرِفَةُ ذَلِكَ النَّبِيِّ والْإِيمَانُ بِهِ والتَّسْلِيمُ لَهُ مَا عُرِفَ ذَلِكَ فَذَلِكَ مِنْ مَنِّ اللَّهِ عَلَي مَنْ يَمُنُّ «۳» عَلَيْهِ ولَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ شَيْئاً مِنْ هَذَا فَهَذَا كُلُّهُ ذَلِكَ النَّبِيُّ وأَصْلُهُ وهُوَ فَرْعُهُ وهُوَ دَعَانِي إِلَيْهِ ودَلَّنِي عَلَيْهِ وعَرَّفَنِيهِ وأَمَرَنِي بِهِ وأَوْجَبَ عَلَيَّ لَهُ الطَّاعَةَ فِيمَا أَمَرَنِي بِهِ لَا يَسَعُنِي جَهْلُهُ وكَيْفَ يَسَعُنِي جَهْلُ مَنْ هُوَ فِيمَا بَيْنِي وبَيْنَ اللَّهِ وكَيْفَ يَسْتَقِيمُ لِي لَوْ لَا أَنِّي أَصِفُ أَنَّ دِينِي هُوَ الَّذِي أَتَانِي بِهِ ذَلِكَ النَّبِيُّ أَنْ أَصِفَ أَنَّ الدِّينَ غَيْرُهُ وكَيْفَ لَا يَكُونُ ذَلِكَ مَعْرِفَةَ الرَّجُلِ وإِنَّمَا هُوَ الَّذِي جَاءَ بِهِ عَنِ اللَّهِ وإِنَّمَا أَنْكَرَ الدِّينَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِأَنْ قَالُوا أَ بَعَثَ اللَّهُ بَشَراً رَسُولًا

«٤» ثُمَّ قَالُوا أَ بَشَرٌ يَهْدُونَنا «٥» فَكَفَّرُوا بذَلِكَ الرَّجُلَ وكَذَّبُوا بهِ وقَالُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ «٦» فَقَالَ اللَّهُ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتابَ الَّذِي جاءَ بهِ مُوسي نُوراً وهُدىً لِلنَّاسِ «٧» ثُمَّ قَالَ فِي آيَةٍ أُخْرَي ولَوْ أَنْزَلْنا مَلَكاً لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لا يُنْظَرُونَ ولَوْ جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلْناهُ رَجُلًا

إنَّ اللَّهَ تَبارَكَ وتَعالَي إنَّمَا أَحَبَّ أَنْ يُعْرَفَ بالرِّجَال وأَنْ يُطَاعَ بطَاعَتِهِمْ فَجَعَلَهُمْ سَبيلَهُ ووَجْهَهُ الَّذِي يُؤْتَي مِنْهُ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ غَيْرَ ذَلِكَ لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وهُمْ يُسْئَلُونَ فَقَالَ فِيمَا أَوْجَبَ «١» ذَلِكَ مِنْ مَحَبَّتِهِ لِذَلِكَ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ومَنْ تَوَلَّي فَما أَرْسَلْناكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً «٢» فَمَنْ قَالَ لَكَ إنَّ هَذِهِ الْفَرِيضَةَ كُلَّهَا إنَّمَا هِيَ رَجُلٌ وهُوَ يَعْرِفُ حَدَّ مَا يَتَكَلَّمُ بهِ فَقَدْ صَدَقَ ومَنْ قَالَ عَلَي الصِّفَةِ الَّتِي ذَكَرْتَ بغَيْرِ الطَّاعَةِ فَلَا يُغْنِي التَّمَسُّكُ فِي الْأَصْلِ بتَرْكِ الْفُرُوعِ كَمَا لَا تُغْنِي شَهَادَةُ أَنْ لَا إلَهَ إلَّا اللَّهُ بتَرْكِ شَهَادَةِ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ ولَمْ يَبْعَثِ اللَّهُ نَبيّاً قَطُّ إلَّا بالْبرِّ والْعَدْلِ والْمَكَارِمِ ومَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ ومَحَاسِنِ الْأَعْمَالِ والنَّهْيِ عَنِ الْفَوَاحِشِ ما ظَهَرَ مِنْها وما بَطَنَ فَالْبَاطِنُ مِنْهُ ولَايَةُ أَهْلِ الْبَاطِلِ والظَّاهِرُ مِنْهُ فُرُوعُهُمْ

ولَمْ يَبْعَثِ اللَّهُ نَبيّاً قَطُّ يَدْعُو إلَي مَعْرِفَةٍ لَيْسَ مَعَهَا طَاعَةٌ فِي أَمْرٍ ونَهْيٍ فَإنَّمَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ الْعَمَلَ بالْفَرَائِضِ الَّتِي افْتَرَضَهَا اللَّهُ عَلَي حُدُودِهَا مَعَ مَعْرِفَةِ مَنْ جَاءَهُمْ بهِ مِنْ عِنْدِهِ ودَعَاهُمْ إلَيْهِ فَأَوَّلُ ذَلِكَ مَعْرِفَةُ مَنْ دَعَا إلَيْهِ ثُمَّ طَاعَتُهُ فِيمَا يُقَرِّبُهُ بمَن الطَّاعَةُ لَهُ وإنَّهُ مَنْ عَرَفَ أَطَاعَ ومَنْ أَطَاعَ حَرَّمَ الْحَرَامَ ظَاهِرَهُ وبَاطِنَهُ ولَا يَكُونُ تَحْرِيمُ الْبَاطِنِ واسْتِحْلَالُ الظَّاهِرِ إنَّمَا حَرَّمَ الظَّاهِرَ بالْبَاطِنِ والْبَاطِنَ بالظَّاهِرِ مَعاً جَمِيعاً ولَا يَكُونُ الْأَصْلُ والْفُرُوعُ وبَاطِنُ الْحَرَامِ حرام [حَرَاماً وظَاهِرُهُ حَلَالٌ ولَا يَحْرُمُ الْبَاطِنُ ويُسْتَحَلُّ الظَّاهِرُ وكَذَلِكَ لَا يَسْتَقِيمُ أَنْ يَعْرِفَ صَلَاةَ الْبَاطِنِ ولَا يَعْرِفَ صَلَاةَ الظَّاهِرِ ولَا الزَّكَاةَ ولَا الصَّوْمَ ولَا الْحَجَّ ولَا الْعُمْرَةَ ولَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وجَمِيعَ «٣» حُرُمَاتِ اللَّهِ وشَعَائِرِهِ وأَنْ يَتْرُكَ مَعْرِفَةَ الْبَاطِنِ لِأَنَّ بَاطِنَهُ ظَهْرُهُ ولَا يَسْتَقِيمُ إنْ تَرَكَ «٤» وَاحِدَةً مِنْهَا إذَا كَانَ الْبَاطِنُ حَرَاماً خَبيثاً

... أُخْبِرُكَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وتَعَالَي هُوَ خَلَقَ الْخَلْقَ لا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْخَلْقُ والْأَمْرُ والدُّنْيَا والْآخِرَةُ وهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وخَالِقُهُ خَلَقَ الْخَلْقَ وأَحَبَّ أَنْ يَعْرِفُوهُ بأَنْبيَائِهِ واحْتَجَّ عَلَيْهِمْ بهِمْ فَالنَّبيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ الدَّلِيلُ عَلَي اللَّهِ عَبْدٌ مَخْلُوقٌ مَرْبُوبٌ اصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ برِسَالَتِهِ وأَكْرَمَهُ بهَا فَجَعَلَهُ خَلِيفَتَهُ فِي خَلْقِهِ ولِسَانَهُ فِيهِمْ وأَمِينَهُ عَلَيْهِمْ وخَازِنَهُ فِي السَّمَاوَاتِ والْأَرَضِينَ قَوْلُهُ قَوْلُ اللَّهِ لَا يَقُولُ عَلَي اللَّهِ إلَّا الْحَقَّ مَنْ أَطَاعَهُ أَطَاعَ اللَّهَ ومَنْ عَصَاهُ عَصَي اللَّهَ وهُوَ مَوْلَي مَنْ كَانَ اللَّهُ رَبَّهُ ووَلِيَّهُ مَنْ أَبَي أَنْ يُقِرَّ لَهُ بالطَّاعَةِ فَقَدْ أَبَي أَنْ يُقِرَّ لِرَبِّهِ بالطَّاعَةِ وبالْعُبُودِيَّةِ ومَنْ أَقَرَّ بطَاعَتِهِ أَطَاعَ اللَّهَ وهَدَاهُ فَالنَّبيُّ مَوْلَي الْخَلْقِ جَمِيعاً عَرَفُوا ذَلِكَ أَوْ أَنْكَرُوهُ وهُوَ الْوَالِدُ الْمَبْرُورُ فَمَنْ أَحَبَّهُ وأَطَاعَهُ فَهُوَ الْوَلَدُ الْبَارُّ ومُجَانِبٌ لِلْكَبَائِرِ.

فهرست

الطريق إلى اللّه تعالى ۲
آية مصنوعية الاشياء ومخلوقيتها..... ۲
معرفة الوجود والموجود..... ۲
تقسيم الوجود والموجود ۲
البرهان على وجود الخالق المتعالى..... ۳
قواعد المعارف العقلانية الوحيانية..... ۵
آراء أخرى فى تعيين ملاك معلولية الاشياء ومخلوقيتها. ۹
ويرد على هذه النظرية: ۹
مذهب ابن سينا: ۱۳
البرهان على توحيد البارى جل وعلا ۱۵
التوحيد والتحريف ۱۵
لا معنى لتجرد غير اللّه تعالى..... ۱۶
الخلقة، لا الصدور ۱۶
الخالق لا يكون واجداً ولا فاقدا ۱۷
الواجب والممكن والممتنع (۱)..... ۱۷
فى التقسيم إلى الواجب والممكن والممتنع (۲)..... ۱۸
العلة والمعلول ۱۸
تحريف معنى العلية والمعلولية ۱۹
هل الشيء ما لم يجب لم يوجد؟!..... ۱۹
للقدم والازلية معنيان: ۲۰
وللحدوث أيضا معنيان:..... ۲۰
حدوث الزمان والمكان ۲۱
فى علة احتياج الممكن إلى العلة..... ۲۲
الموجب والمختار..... ۲۲
ارادة الخالق جل وعلا..... ۲۲
الوجود ذات،وصف، فعل، اعتبار محض، انتزاع وحكم عقلى ۲۸
فى امتناع تقسيم وجود الجوهر الى ما فى نفسه وما فى غيره وراء تقسيمه إلى الجزء والكل ۲۸
فى امتناع تقسيم الموجود إلى ما هو لنفسه وما هو لغيره وراء تقسيمه إلى الصفة والموصوف ۲۹
تشكيك الوجود (۱)..... ۲۹
تشكيك الوجود (۲)..... ۲۹

انتزاع مفاهيم متعددة عن مصداق واحد..... ۳۱
ليس الوجود إلا الثبوت..... ۳۱
حقيقة مراد الباحثين من بحث الاشتراك اللفظى والمعنوى ۳۱
هل للوجود غير ام لا..... ۳۲
هل الشيئية تساوق الوجود ام لا؟..... ۳۲
فى مساوقة الوجود والماهية والشيئية..... ۳۳
فى اصالة أو اعتبارية الوجود والماهيه [۱]..... ۳۳
فى اصالة أو اعتبارية الوجود والماهية (۲)..... ۳۳
أصالة الوجود والماهية (۳)..... ۳۴
للوجود والماهية اعتبارات مختلفة..... ۳۷
تنبيهات..... ۳۷
إن اللّه تعالى قادر مختار..... ۳۸
إن اللّه تعالى قدرة وعلم..... ۳۹
إن اللّه تعالى ليس بصفة ولا موصوف..... ۳۹
كيف يوصف اللّه تعالى وليس بصفة ولا موصوف؟!.. ۴۰
معنى العلم..... ۴۲
إن اللّه لا يرى..... ۴۴
الدليل علي بعض مواضيع المباحث الاعتقادية فى كتب أعلامنا المتقدمين..... ۴۵
حقيقة معنى العلم والمعرفة (وليس منها العلم الحضورى):..... ۴۵
إنه تعالى لا يدرك:..... ۴۶
الصانع تعالى يباين المصنوع ولا يشبهه شيء ذو مقدار وأجزاء وجهة:..... ۴۶
لا يكون الفعل إلا حادثا..... ۴۶
برهان وجوب وجود ماسوي الواحد تعالى بمحدث يباينه..... ۴۶
علم اللّه تعالى ومعناه وعمومه..... ۴۶
قدرته تعالى ومعناها وعمومها..... ۴۶
استحالة ما لا نهاية له..... ۴۷
لا يجتمع البدء مع عدم التناهي..... ۴۷
استحالة انقضاء ما لا نهاية له (حدوث العالم)..... ۴۷
احتياج المحدَث إلى المحدِث..... ۴۷
الحدوث هو علة الاحتياج..... ۴۷
الامكان هو علة الاحتياج..... ۴۷
لا يعرف اللّه إلا بفعله من طريق الاستدلال وبطلان طريق الإلهام والتصفية..... ۴۷

الغرض من الخلق هو إيصال التفع إلى المخلوق وتعريض الثواب ۴۷
الفعل لا يكون إلا عن القادر المختار ۴۷
تأويل علم اللّه تعالى بنفسه ۴۷
إن اللّه تعالى قادر مختار ۴۸
إن اللّه تعالى مريد كاره ۴۸
المحدَث لا يكون محدِثا بالاختراع بل بالمباشرة أو التوليد ۴۸
إنه تعالى واحد، ونفي التركيب ۴۸
إنه تعالى قادر لنفسه ۴۸
إن اللّه تعالى عالم لنفسه ۴۸
بطلان قول من قال إنه تعالى جسم لا كالأجسام ۴۸
معنى صفات اللّه تعالى وتمايز النفسى عن غير النفسى ۴۸
امتناع قديم ثان ۴۸
بطلان قاعدة الواحد ۴۹
بطلان القول بالكثرة فى الوحدة ۴۹
استحالة إيجاد الموجود ۴۹
كل ممكن حادث ۴۹
الإرادة حادثة، وامتناع كونها قديمة ۴۹
إن اللّه تعالى لا يري ۴۹
إثبات حدوث ما سوي الواحد ۴۹
إن إرادة اللّه تعالى نفس فعله ۴۹
الإرادة لا يحتاج إلى محل ۴۹
إبطال القول بقدم العالم ۴۹
نحن مختارون ۵۰
قبح تكليف ما لا يطاق ۵۰
نفى الهيولا ۵۰
برهان الوجوب والامكان ۵۰
الوجود هو الثبوت لا غير ۵۰
برهان اللم والإن ۵۰
أسماء اللّه توقيفية ۵۰
الاختراع والتوليد والمباشرة ۵۰
الاستدلال والتسليم والتقليد ۵۰
المحدَث هو ما لوجوده أول ۵۰

نظرية المعرفة ۵۱
تمهيد:..... ۵۱
ما هو شان العقل البشرى والعقل الروايى فى طريق معرفة الواقعيات؟..... ۵۱
ما هو طريق النيل الى ما هو حجة علينا, وكيف نفرق بين الحق والباطل؟..... ۵۲
هل المعيار لمعرفة الحق هو الامام عليه السلام ام الامام هو معيار الحق؟!..... ۵۲
الطريق إلى اللّه تعالى ۵۳
الاول: السلوك الشهودى..... ۵۳
الثانى: المشى النظرى المطلق ۵۳
الثالث: النظر فى العلوم السماوية البرهانية وتفقهها..... ۵۳
تعريف السلوك الشهودى والمشى النظرى المطلق ۵۳
وأما ما يرد على الاخذ بالسلوك الشهودى:..... ۵۵
أصل الدين وأساسه ۵۷