أصول المعارف الإلهيّة

و

إبطال الأوهام البشريّة

حسن الميلاني

Kfe_qom@yahoo.com

الميلاني ، حسن
أصول المعارف الألهيّة
وإبطال الأوهام البشريّة
مشهد ، اعتقاد ما ، قم ، مكتبة الإمام الحسين عليه السلام
١٣٩٣ هـ ش ، ١٤٣٥ هـ ق ، ٢٠١٤ م .
الطبعة الأولى ،١٧٤ ص . وزيري .
ISBN : ٩٧٨ - ٦٠٠ - ٩٣٨٧٦ - ٧ - ٠
الفهرسة طبق نظام فيبا. والمصادر بالهامش.
الإلهيّات. معرفة الله عزّ وجلّ.
الإيداع في المكتبة الوطنية:
١٣٩٣ ، ٦ الف ٩ م / BP ٢١٧
٢٩٧/ ٤٢

أصول المعارف الإلهية
وإبطال الأوهام البشرية

حسن الميلاني
الطبعة : الأولى ١٤٣٥ هـ ق
الكمية : ١٠٠٠ نسخة
مكتبة الإمام الحسين عليه السلام التخصصية

قم ، شارع چهارمردان ، فرع ٦ رقم ١٥٣
+٩٨٩٣٦٩٨٩٤٤٧٢ / +٩٨٢٥٣٧٧٨٤٠٨٣
E-Maile: ketabashura@hotmail.com
مشهد ، شارع بهجت ، نشر إعتقاد ما (رستگار)
+٩٨٩٣٥٢٢٢٤٦٢٩ /+٩٨٥١١٢٢٢٥٦١٠

قال الله تعالى:

﴿يا حَسْرَةً عَلَى الْعِبادِ ما يَأْتيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ﴾.[1]

﴿إِنَّ عَلَيْنا لَلْهُدى﴾.[2]

﴿إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إِمَّا شاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾.[3]

الإمام الصادق عليه السلام:

«التوحيد فأن لا تجوّز على ربّك ما جاز عليك، وأمّا العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه».[4]

إنّ الله تعالى قد أغاث الخلق قبل إستغاثتهم، وهداهم قبل استهدائهم، ورحمهم قبل استرحامهم، وعرّفهم نفسه قبل استعرافهم، وأعطاهم قبل طلبهم...

---

١ . يس (٣٦): ٣٠.

٢ . الليل (٩٢): ١٢.

٣ . الإنسان (٧٦): ٣.

٤ . بحار الأنوار، ٤ / ٢٦٤، عن التوحيد ومعاني الأخبار.

وهو تعالى تفضّل عليهم بحجّتين ظاهرة وباطنة، أمّا الظاهرة فالأنبياء والرسل والأئمّة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول، لا يغني أحدهما عن الآخر، ولا يستغني عنهما جميعاً أحد من البشر، بلا لزوم دور في ذلك كما كشفنا عن ذلك في هذا الأثر...

هذا، ولكنّ الشيطان أغواهم أجمعين إلّا عباد الله المخلصين... حيث ترى غيرهم وغير من تبعهم من المؤمنين بين مفرط ومفرّط، فمنهم مفرط استبدّ بفكره، وسمّى فكره ورأيه عقلاً، وزعم أنّه في التعقّل مساو للسفراء الإلهيّة، فنسج فلسفة برأيه دون تعلّم من الحجج السماويّة، فضلّ بذلك وأضلّ، وآخرون مفرّطون ضيّعوا عقولهم، وركنوا إلى ما يلقي إليهم الخنّاس، فزعموها عرفانا وكشفاً وشهوداً للحقايق، فهلكوا بذلك وأهلكوا... والأعجب أنّ كثيراً منهم يعتبرون أنفسهم من أفضل أتباع الأئمّة المعصومين عليهم السلام، غفلة عن واقع الحال، وحسن ظنّ منهم بأصحاب الوهم والخيال.

فجئنا في هذا الكتاب بتفصيل بعض المعارف الإلهيّة في الإجمال، مع براهين واضحة وأدلّة شافية مأخوذة عن أئمّة العقول ومعادن البراهين، وذكر ما يقابلها من الأوهام الخاطئة البشريّة، وأشرنا إلى نماذج قليلة من التعاليم الربانيّة في الآيات القرآنيّة والروايات النورانيّة، أو الأفكار البشريّة والمنسوجات الإنسانيّة، ومن أراد الأكثر من ذلك من شواهد عبارات الطرفين فليرجع إلى كتابنا الآخر: «معرفة الله تعالى بالله، لا بالأوهام». ولله الحمد أولاً وآخراً.

حسن الميلاني، قم المقدّسة

الباب الأول: الطريق إلى الله تعالى ١٣

الآية الموصلة إلى مصنوعيّة الأشياء ومخلوقيّتها ١٣

معرفة الوجود والموجود ١٤

تقسيم الوجود والموجود ١٥

البرهان على وجود الخالق المتعال ١٦

برهان آخر ١٧

تبصرة ٢٠

برهان قاطع عامّ ٢١

الباب الثاني: قواعد المعارف العقليّة الإلهيّة ٢٣

القاعدة الأولى: كلّ عدديّ قابل للزيادة والنقصان ٢٣

القاعدة الثانية: كلّ عدديّ فهو على كمّ خاصّ ٢٥

القاعدة الثالثة: كلّ مكمّم متجزّئ، ولا فرق بين المتّصل والمنفصل ٢٥

القاعدة الرابعة: كلّ ذي أجزاء مكيَّفٌ ٢٥

القاعدة الخامسة: كلّ متجزّئ قابل للتبدّل ٢٦

القاعدة السادسة: كلّ مكمّم مكيّف فهو بالغير ٢٦
القاعدة السابعة: آية الإمكان والحدوث هي الكمّ والكيف ٢٦
القاعدة الثامنة: آية وجود الموجود بنفسه ٢٦
القاعدة التاسعة: استحالة المخلوق الأزليّ ٢٨
القاعدة العاشرة: بطلان الحادث الذاتيّ القديم! ٣١
القاعدة الحادية عشر: لاموجد إلّا وهو موجود ٣١
القاعدة الثانية عشر: المخلوق لايخلق ٣١
القاعدة الثالثة عشر: كلّ حادث فهو متجزّئ زمانيّ مكانيّ ٣٣
القاعدة الرابعة عشر: التناهي وعدمه ملكة وعدم للمتجزّئ ٣٣
القاعدة السادسة عشر: كلّ ما لغير الله تعالى عرضيّ ٣٧
القاعدة السابعة عشر: خالق ومخلوق ولاثالث ٣٨
الباب الثالث: الأوهام حول ملاك معلوليّة الأشياء و مخلوقيّتها ٤١
القول الأوّل: الإمكان ٤١
القول الثاني: ضيق الوجود وعدم سعته ٤٦
القول الثالث: الإمكان الفقريّ ٤٧
طريق البديهيّات أم الألغاز؟! ٤٨
مذهب ابن سينا ٥٠

الباب الرابع: البرهان على توحيد الباري جلّ وعلا ٥٥
التوحيد والتحريف ٥٥
لامعنى لتجرّد غيرالله تعالى ٥٧
الخلقة لاالصدور ٥٨
الخالق لايكون واجداً ولافاقداً ٦١
العلّة والمعلول ٦٢
تحريف معنى العلّيّة والمعلوليّة ٦٣
الباب الخامس: في القدم والحدوث ٦٥
حدوث الزمان والمكان ٧٠
الواجب والممكن والممتنع ٧١
في علّة الاحتياج إلى العلّة ٧٣
الباب السادس: الجبروالاختيار ٧٥
هل كلّ شيء لم يجب لم يوجد؟! ٧٥
الموجب والمختار ٧٥
إرادة الخالق جلّ وعلا ٧٦
إنّ الله تعالى قادرمختار ٩٠
إنّ الله تعالى قدرة وعلم ٩١
ذات، ووصف، وفعل، واعتبارمحض، وانتزاع وحكم عقليّ ٩٣

الباب السابع: تشكيك الوجود ٩٥
تشكيك الوجود ١ ..... ٩٥
تشكيك الوجود ٢ ..... ٩٧
ليس الوجود إلّا الثبوت ١٠١
حقيقة مراد الباحثين من بحث الاشتراك اللفظيّ والمعنويّ ١٠١
الباب الثامن: في أصالة أو اعتباريّة الوجود والماهيّة (١) ١٠٥
أصالة الوجود والماهيّة (٢) ١٠٦
الباب التاسع: نسبة ذات الله تعالى مع الصفات ١١٥
كيف يوصف الله تعالى وليس بصفة ولا موصوف؟! ١١٥
تباين صفات الخالق والمخلوقات ١١٧
الباب العاشر: العلم الحصوليّ والحضوريّ ١٢٣
ما هو معنى العلم؟ ١٢٣
إنّ الله تعالى لا يرى ١٢٦
الباب الحادي عشر: أقسام المعرفة ١٣١
ما هو طريق النيل إلى ما هو حجّة علينا، وكيف نفرّق بين الحقّ والباطل؟ ١٣٣
هل المعيار لمعرفة الإمام عليه السلام هو الحقّ أم الإمام هو معيار الحقّ؟! ١٣٤
الباب الثاني عشر: السلوك إلى الله تعالى ١٣٧
السلوك الشهوديّ والمشي النظريّ المطلق ١٣٧

نقد طريقة العرفاء ١٤٣
أصل الدين وأساسه ١٤٦
رابطة كلامنا مع السنّة ١٥١
الفرق بين المعجزة والشعبذة ١٥٢
المصادر ١٥٩

أصول المعارف الإلهيّة و
إبطال الأوهام البشريّة

الباب الأول: الطريق إلى الله تعالى

ما هو الطريق إلى نيل حقائق المعارف، والابتعاد عن الضلالات والأوهام، وخلط أحكام العقل والظنّ والوهم؟

إنَّ هاهنا طرقاً ثلاثة:

١. المسلك العرفانيّ.

٢. المسلك الفلسفيّ.

٣. تعقُّلُ العلومِ السماويَّةِ البرهانيَّةِ وتفقُّهُهَا.

ونؤخّر تفصيل البحث عن ذلك ومعرفة الطريق الصحيح منها إلى آخر مباحث الكتاب وبعد تقديم مقدّمات وأصول هي:

الآية الموصلة إلى مصنوعيّة الأشياء ومخلوقيّتها

ما هو ملاك كون المصنوع مصنوعاً؟ وما هي آية كون الأشياء التي نراها بأعيننا ونلمسها ونحسّ بها، مخلوقةً مُحْدَثَةً مُدَبَّرَة؟

وبالرغم من سذاجةِ هذا السؤال فإنَّه يعتبرُ أهمَّ سؤالٍ يواجهه الإنسان العاقل ذو الشُّعور، الفَّاحص عن الحقائق، والمتأمِّل في مبدئه ومنتهاه وسعادته وشقواه؛ حيث إنَّ البحث عن ذلك والتفكير فيه هو الفارق الأهمُّ بين أهل الإيمان وأهل

الجحود، وبذلك يختلف مسيرُ التَّعايشِ والتَّعاملِ البشريِّ في العاجل، كما تختلف النتيجة النهائيّة في الآجل من حيث السعادة والشقاوة.

وتزداد سهولة الجواب عن هذا السؤال، عند من اهتدى إلى معلِّمٍ للعقول، لا يحصل له الخلط بين أحكام الوهم والعقل والظنّ والهوى، ولا يخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء.

وقد وقعت في الجواب عن هذا السؤال معركة عظيمة بين أهل التحقيق الآخذين بالبراهين والنصوص المحكمات من جهة، وبين أصحاب مدارس المعرفة البشريّة وتابعيهم من جهةٍ أخرى. وللحصول على الجواب فعلينا أن نستعرض ونتعرّف على أقسام الوجود والموجود.

معرفة الوجود والموجود

يمكن للإنسان في مقام الحصول على معرفة الوجود والعدم أن يواجه شيئاً ببصره أو سمعه أو لمسه، أو يواجه حالاً من أحوال نفسه من حزن أو فرح أو علم أو جهل ونحو ذلك، ثمَّ يغيب عنه ذلك الشيء فيعرف بذلك معنى الوجود والعدم حيث إنَّ الأشياء تُعرَفُ بمقابلاتها[١]، لا بأن يكون معنى الوجود بديهيّاً له كما زعموا.

ثمّ له أن يلحظ بعقله معنى الشيئيّة المجرّدة عن الوجود والعدم لأنّه المقسم للوجود والعدم، حيث تقول: الشيء إمّا موجود وإمّا معدوم، فهو أعمّ المفاهيم، خلافاً لمن زعم أنّ مفهوم الوجود هو أعمّ المفاهيم!

---

١ . الإمام الرِّضا عليه السلام: إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلِمَةُ بِالشَّيْءِ لِنَفْيِ خِلَافِهِ وَلِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نُفِيَ عَنْهُ مَوْجُوداً. بحار الأنوار، ١٠ / ٣١١، عن التوحيد والعيون.

تقسيم الوجود والموجود

إنّ الموجود من حيث سنخ الذات والحقيقة على قسمين:

الأول: ما يكون ذا مقدار أي ذا امتداد وأجزاء وعدد ـ متناهياً فرض أو غير متناه ـ وهو ما نسمّيه بـ «**الحقيقة المتجزّئة**» و «**الموجود الامتداديّ**» و «**الهويّة والماهيّة العدديّة**».

الثاني: ما يكون على خلاف الأول وهو ما نسمّيه بـ «**الحقيقة والهويّة المتعالية عن الامتداد والأجزاء**» ـ وهو غير قابل للاتّصاف بالتناهي وعدمه شأناً وذاتاً ـ.

والقسم الأول من هذين القسمين يكون موجوداً بالضرورة، ولا خلاف في ذلك إلّا من قبل السفسطائيّين الذين يقولون بأنَّ: «**العالم متوهَّم وليس له وجود حقيقيّ، ولا تعدّد ولا تكثّر ولا أجزاء لحقيقة الأشياء التي نشاهدها بأعيننا**».[1]

ولكلٍّ من القسمين المذكورين أحكام خاصّة، وهي كلُّها واضحة بديهيّةٌ، ونحن نقدّم قبل ذكرها البرهان على إثبات وجود الخالق المتعال وتوحيده.

---

١ . قال ملا صدرا تبعاً لشيخ عرفانه: «العالم متوهّم ما له وجود حقيقيّ، فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيّون والأولياء المحقّقون». (ملا صدرا: الأسفار، ٢ / ٢٩٤).

«كلّ ما في الكون وهم أو خيال؛ أو عكوس في المرايا أو ضلال [ظلال]» (الأسفار الأربعة ١/ ٤٧).

«الحضرة الوجوديّة إنّما هي حضرة الخيال ثم تقسّم ما تراه من الصور إلى محسوس ومتخيّل، والكلّ متخيّل... ولا يقرب من هذا المشهد إلّا السوفسطائيّة.» (ابن عربيّ، الفتوحات، ٤ ج، ٥٢٥/٣).

البرهان على وجود الخالق المتعال

وأمّا البرهان على وجود الخالق للأشياء المتعالي عن كلِّ شيء وتصوُّرٍ وتوهُّمٍ وشبحٍ وصُورةٍ فهو:

أنَّ كلَّ ما ندركه ونجده موجوداً من الأشياء المتجزّئة إمَّا أنْ يكونَ متناهياً وإمَّا غيرَ متناهٍ،

الثاني محال لما سنبيّنه من أنَّ وجودَ اللامتناهي محال مطلقاً.

والأوّل فإمَّا أنْ يكون موجوداً بنفسه ومستغنياً عن العلَّة الموجِدَةِ وإمَّا أنْ يكونَ مفتقراً إليها،

الأوّلُ باطلٌ لأنَّ مَا يقبل الزِّيادة والنُّقصان ويستوي له الوجود والعدم ويصحّ فرض عدمه بعدم أجزائه فمن البديهيّ أنّه لايمكن أنْ يوجد إلَّابأنْ يوجده غيرُهُ،

والثَّاني فإمَّا أنْ تكون علّته موجودة وإمَّا أن تكون معدومة،

الثَّاني باطلٌ بالضرورة؛ حيث إنَّ من البديهيّ أنَّ العدم لايكون شيئاً في نفسه فضلاً عن أن يكون مؤثّراً في غيره.

والأوّل ـ وهو أن تكون علَّة الأشياء موجودةً. فهي إمَّا نفس الأشياء وإمَّا جزؤها وإمَّا خارجة عنها،

وبما أنَّ الأوّل والثَّاني منها خلاف الضرورة والبداهة العقليّة للزومها تقدّم الشيء على نفسه أو أجزائه،

فيتعيَّن الثَّالث وهوكون الخالق تبارك وتعالى خارجاً عن الأشياء وبخلافها كلِّها ومتعالياً عن أن يكون امتداديّاً ومتجزّئاً وعدديّاً.

الإمام الجواد عليه السلام:

«إنّ ما سوى الواحد متجزّئ، والله واحد أحد لا متجزّئ ولامتوهّم بالقلّة والكثرة، وكلّ متجزّئ، أو متوهّم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق دالّ على خالق له».[1]

الإمام الرضا عليه السلام:

«تعالى ربّنا أن يكون متجزّياً أو مختلفاً، وإنّما يختلف ويأتلف المتجزّئ لأنّ كلّ متجزّئ متوهّم، والكثرة والقلّة مخلوقة دالّة على خالق خلقها».[2]

[ومرادنا من المقداريّ ـ هو المتجزّئ والامتداديّ، متناهياً فرض أم غير متناه، لا الامتداد المحدود المتناهي فقطّ].

برهان آخر

١ـ إنَّ الموجود المتجزّئ متحقّقٌ بالضرورة.

٢ـ إنَّ الموجود الامتداديّ المتجزّئ يستحيل أنْ يكون مجرَّداً عن حدٍّ يحدُّه وصفاتٍ وكيفيّاتٍ معيَّنةٍ تُشَخِّصُهُ.

٣ـ إنَّ تلك الحدود والأحوال ليست نفس ذات الأشياء ولامقتضى ذاتها، وذلك لجواز تحوّلها عنها إلى غيرها، وإمكان وجودها على غير تلك الصفات والأحوال.

٤ـ إنَّ كلَّ ما لايكون بنفسه فهو بالفاعل ـ ذاتاً وصفة، لاستحالة انفكاك الشيء عن صفاته كمّاً وكيفاً ـ .

---

١ . الكافي، ١ / ١١٦، بحار الأنوار، ٤/ ١٥٤، عن الاحتجاج.

٢ . الاحتجاج، ٢ / ٤٠٦؛ بحار الأنوار، ١٠ / ٣٤٥.

٥ـ إنَّ الموجود المتجزّئ يستحيل أنْ يكون خالقاً ومُوجِداً لشيء.

والنتيجة: أنَّ للأشياء الامتداديَّة المتجزِّئة خالقاً متعالياً عن أن يكون امتداديَّاً متجزِّئاً عدديَّاً.

الإمام أمير المؤمنين علىّ بن أبي طالبٍ عليه السلام:

«جلّ عن أن تحلّه الصفات، لشهادة العقول أنّ كلّ من حلّته الصفات مصنوع، وشهادة العقول أنّه جلّ جلاله صانع ليس بمصنوع».[١]

فإنَّ جواز الاتِّصاف فرع التجزّي والكمّ والكيف والعدد وقابليّة الصفة، وذلك ملاك المصنوعيّة.

الإمام الرِّضا عليه السلام:

«وأدوه إيّاهم دليل على أن لا أداة فيه، لشهادة الأدوات بفاقة المتأدّين».[٢]

«لشهادة العقول أنّ كلّ صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كلّ مخلوق أنّ له خالقاً ليس بصفة ولاموصوف».[٣]

الإمام الصادق عليه السلام:

«... أمصنوع أنت أم غير مصنوع؟ فقال عبد الكريم ابن أبي العوجاء: بل أنا غير مصنوع، فقال له العالم عليه السلام: فصف لي لو كنت مصنوعاً كيف كنت تكون؟ فبقي عبد الكريم مليّاً لا يحير جواباً وولع بخشبة كانت بين يديه وهو

---

١ . الإرشاد، ١ / ٢٢٣، الاحتجاج، ١ / ٢٠٠، وعنه بحار الأنوار، ٤ / ٢٥٣.

٢ . الاحتجاج، ٢ / ٣٩٩، وتوحيد الصدوق: ٣٦، وبحار الأنوار، ٤ / ٢٢٨.

٣ . عيون أخبار الرضا، ١ / ١٥٠، خطبة الرضا عليه السلام في التوحيد، وكتاب التوحيد، الصدوق، ٣٥، وعنهما بحار الأنوار، ٤ / ٢٢٨، و٥٤ / ٤٣ وغيرها.

يقول: طويل، عريض، عميق، قصير، متحرّك، ساكن، كلّ ذلك صفة خلقه، فقال له العالم عليه السلام: فإن كنت لم تعلم صفة الصنعة غيرها فاجعل نفسك مصنوعاً لما تجد في نفسك ممّا يحدث من هذه الأمور».[١]

بيان آخر

١: يجد كلّ أحد أنّه لا يمكن تصوّر عدم ذات إلّا إذا كان وجوده في الأجزاء والأحوال والصفات.

الإمام الصادق عليه السلام:

«إنّي ما وجدت شيئاً صغيراً ولاكبيراً إلّا وإذا ضمّ إلى مثله صار أكبر، وفي ذلك زوال وانتقال عن الحالة الأولى، ولو كان قديماً ما زال ولاحال، لأنّ الذي يزول ويحول يجوز أن يوجد ويبطل، فيكون بوجوده بعد عدمه دخول في الحدث».[٢]

«إنّ كلّ من حلّته الصفات مصنوع».[٣]

٢: كلّ ما يكون قابلاً للعدم فتخصيصه كمّاً وكيفاً بالوجود وأحواله الخاصّة به يكون بغيره المتعالي عن الأجزاء والأحوال والصفات، فهو مخلوق حادث، وإلّالزم الخلف واجتماع الوجود والعدم،

٣: خالق الأشياء المتجزيّة يخالفها وإلّا تسلسل.

بيان آخر

كلّ ما نجده موجوداً بل كلّ ما يمكن أن نتصوّره موجوداً يجوزأن يسلب عنه

---

١ . الكافي، ١ / ٧٦، بحار الأنوار، ٣ / ٤٦، عن التوحيد.

٢ . الكافي، ١ / ٧٦، بحار الأنوار، ٣ / ٤٧، عن التوحيد.

٣ . الإرشاد، ١ / ٢٢٣، الاحتجاج، ١ / ٢٠٠، وعنه بحار الأنوار، ٤ / ٢٥٣.

كلّ ما يفرض له، فكلّ ذلك يكون بغيره لا بنفسه، فهو مخلوق، دالّ على خالق بخلافه؛ وذلك حيث إنّ الموجود بنفسه بخلاف الموجود بغيره.

توضيح ذلك:

أنّ كلّ ما نراه ـ بل نتصوّره ونُجوّز له الوجود ـ فهو إمّا متغيّر بالفعل وإمّا أن يجوز عليه التغيُّر، فإنَّ كلَّ ذلك خُصَّ وجوده بكمّ وكيف قد كان يمكنه بالنظر إلى ذاته أن يكون على غير ذلك الكمّ والكيف، فإنَّ الشمس مثلاً كان يمكنها بالنظر إلى ذاتها... أن تكون كالقمر، كما أنَّ القمر أيضاً بالنظر إلى ذاته كان يمكنه أن يكون كالشمس، وهكذا في كل شيء نعرفه موجوداً أو قابلاً للوجود.

وحينئذ فنقول: إنَّ تخصيص كلِّ شيء بكَمِّه وكيفه الخاصّين به إنْ كان بنفس ذاته لكان يمتنع أنْ نتصوّره موجوداً على وجه آخر، وحيث إنَّه يمكن أنْ نتصوّر كلَّ شيء على غير ما هو عليه ولا تكون أوصافه الوجوديّة مقتضى ذاته فيكون كلّ ذلك بل وأصل وجوده بمشيّة غيره وإيجاده.

ثمّ إنّه يجب أن يكون خالق الأشياء وموجدها بخلاف الأشياء كلِّها متعالياً عن الاتّصاف بالكمّ والكيف فراراً عن نفس المحذور.

وهذا دليل ساذج وبرهان قاطع للاهتداء إلى العلم بوجود خالق الأرض والسماء وما فيهما وما بينهما، وكونه جلّت عظمته متعالياً عن وجود كلّ الأشياء وأوصافها وكيفيّاتها.

تبصرة

وممّا يجب التذكير به هاهنا هو أنّا لا نحتاج مع هذا البيان إلى الفحص عن

موارد الاستثناء من السنن الجارية على الخلق كموارد معجزات الأنبياء والمعصومين عليهم السلام، بل على هذا البيان يصبح كلّ ما نراه ونجده من الموجودات والأشياء استثناءً في الوجود والتحقّق، دالّاً على وجود بارئها المتعالي عنها.

ثمّ إنَّ الفرق بين البرهانين هو أنَّ في البرهان الثاني قد استنتج من وجوب كون الأشياء مصنوعة مخلوقة امتناعُ كونها قديمة أزليّة غير متناهية، وأمَّا في البرهان الأوّل يكون الأمر بالعكس حيث إنَّ فيها استدل بامتناع كون الأشياء غير متناهية أزليّة على وجوب كونها مصنوعة مخلوقة مدبّرة.

برهان قاطع عامّ

ويكفي الناس كلّهم، عالمهم وجاهلهم، وقويّهم وضعيفهم، التدبّر في آيات القرآن الحكيم الملفت أنظارهم وعقولهم إلى الآيات الإلهيّة المثبتة له ولعلمه وقدرته وحكمته، وأعظمها وأدلّها هو مطالعة أحوال المنادي بأنّ:

«ما لله آية أكبر منّي».[1]

وهو النازل في شأنه العظيم:

﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ كَفى بِالله شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ﴾.[2]

وهو الحقّ الواضح المطلق النور النيّر أمير المؤمنين عليّ ابن ابي طالب عليهما السلام المعترف بفضله العدوّ والصديق، فمن لم تتمّ عليه الحجّة لإثبات الله

---

١ . بصائر الدرجات، ٧٧؛ بحار الأنوار، ٢٣ / ٢٠٦، عن تفسير القميّ.

٢ . الرعد (١٣)، ٤٣.

وحججه صلوات الله عليهم بعد هذا السير والتدبّر بلا تقصير فيه فهو مستضعف خارج عن دائرة المكلّفين ولا حرج عليه.

وقد جعل الله تعالى إثبات كمالاته وفضائله من جهة إقرار مناوئيه فضلاً عن شيعته ومحبّيه في متناول الكلّ.[١]

١ . انظر أنموذجاً من ذلك في أوّل كتاب شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.

الباب الثاني: قواعد المعارف العقليّة الإلهيّة

وعدنا أن نذكر قواعد هامّة هي مباني لما تقدّم من البرهان على إثبات وجود الباري تعالى ومعنى توحيده جلّ وعلا؛ وما يأتي من المباحث الكاشفة عن بطلان أوهام المتوهّمين في مباحث الإلهيّات.

القاعدة الأولى: كلّ عدديّ قابل للزيادة والنقصان

كلّ ما يكون عدديّاً[1] فهو قابل لفرض الزيادة عليه والنقصان منه، لأنّ قبول الزيادة والنقصان ذاتيّان للعدد.[2]

---

١ . وهو المسمّى بـ «الحادث» و«الممكن» وذلك حيث إنّه لا يمكن فرض زيادة شيء عليه إلّا بعد أن تكون تلك الزيادة قابلة للوجود والعدم وحادثاً بعد أن لم يكن.

٢ . إن قال قائل: إنّا إن فرضنا أنّ هناك شيئاً حادثاً فلا شكّ في أنّ كلّ ما يمكن أن يزاد عليه لكان حادثاً مثله، وأمّا إذا فرضنا أنّ الأشياء مع كونها عدديّة تكون أزليّة أيضاً فما هو الدليل على جواز زيادة مثله عليه أولا؟ وما هو الدليل لإثبات وجوب كون المفروض حادثاً وبطلان كونه قديماً أزليّاً ثانياً؟

قلت: إن كان يجوز فرض الزيادة على الأشياء الموجودة ـ ولو مع فرض كون ذلك الزائد أيضاً قديماً أزليّاً ـ فتمّ ادّعاؤنا بأنّ: كلّ عدديّ يكون قابلاً لفرض الزيادة والنقصان، وإن لم يكن

قابلاً لفرضه أزيد أو أنقص ممّا يكون موجوداً فهو لا يكون عدديّاً، وهو خارج عن موضوع ادّعائنا. وأما حديث إثبات كون الشيء العدديّ حادثاً وبطلان كونه قديماً أزليّاً ففي محلّه.

إن قلت: ما هو وجه العدول عن عنوان: «ممكن الوجود» إلى عنوان: «كون الشيء مقداريّاً عدديّاً متجزّياً»؟!

قلت: إن ألفاظ «الممكن» و«الواجب» و«الحادث» و«القديم»... إن لم نميّز كلّ واحد منها عن الآخر بإراءة ملاك حقيقيّ يكون سبب الفرق بينها، لأصبحت ألفاظاً فارغة وتعاريف صرفة، بل عناوين مضلّة، كما قد ضلّ بها كلّ من غفل عن ذلك وجهل أنَّ ملاك كون المخلوق مخلوقاً والممكن ممكناً هو كونه ذا مقدار وأجزاء وأبعاض وعدد ـ كما أنَّ ملاك كون الخالق خالقاً غير محتاج إلى غيره هو نفس كونه متعالياً عن الامتداد والأجزاء والأبعاض ـ.

وبالجملة: إن كون الشيء مقداريّاً عدديّاً متجزّياً هو ملاك إمكانه، كما أنّ الآية الواضحة الدالّة على كونه كذلك هو كونه قابلاً للزيادة والنقصان.

والالتفات إلى هذا الملاك يحفظ الباحث عن الوقوع في أوهام كثيرة وقع فيه كثيرون كالقول بـ: «وحدة وجود الخالق والمخلوق»، و«عدم إدراك معنى التباين ونفي السنخيّة بين الخالق والمخلوق كما ينبغي»، و«تحريف معنى توحيد الباري جلّ وعلا إلى غير حقيقته»، و «الاعتقاد بكون ما سوى الله تعالى شأنه قديماً أزليّاً»، والاعتقاد بـ «صدور الأشياء عن ذات الخالق المتعال، وظهوره جلّ وعلا بصور الأشياء المخلوقة»، و«الجبر»، و«التشبيه»، و «وجوب كون المعطي واجداً» لما يعطيه، و «وجوب كون الخالق والمخلوق سنخاً واحداً» و «تأويل معنى الإرادة إلى العلم والرضا والابتهاج»، و«تحريف معنى العلم إلى الوجود»...؛

فإنَّ كلَّ هذه الأوهام الواضحة البطلان من نتائج عدم الوصول إلى ملاك إمكان الأشياء كما هو حقّه.

إن قلت: لم لا تجعل ذلك الملاك كون الشيء زمانيّاً مكانيّاً مكيّفاً وأمثال ذلك؟!

قلت: إنَّ كون الشيء مقداريّاً متجزّئاً هو الملاك لكونه متّصفاً بهذه العناوين، فهو الأصل الجامع وكلُّ ما سواه فرعٌ له ويكون من صفاته وأحواله وأبعاد وجوده.

القاعدة الثانية: كلّ عدديّ فهو على كمّ خاصّ

كلّ ما يقبل الزيادة والنقصان فهو على كمّ خاصّ بين ما يمكن أن يزاد عليه أو ينقص منه، وذلك لاستحالة فرض الإبهام في متن العينيّة والواقع.

﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ﴾.[1]

﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.[2]

القاعدة الثالثة: كلّ مكمّم متجزّئ، ولا فرق بين المتّصل والمنفصل

إنّ موضوع الكمّ ـ متّصلاً كان أو منفصلاً ـ هو الحقيقة ذات الأجزاء؛ وذلك لبداهة استحالة فرض التعدّد والتكثّر والزيادة والنقصان لهويّةٍ هي بمعزلٍ عن وجود الأجزاء ـ.

ولا فرق بين الكمّ المتّصل والمنفصل ـ وذلك من جهة الملازمة البيّنة بينهما وبين وجود الأجزاء، وأنَّ موضوع كليهما واحد من حيث سنخ الذات بالوجدان، حيث إنَّ موضوعهما هو الشيء ذو الأجزاء القابل للانقسام والمساواة والتفاوت ـ وهو الكمّ مطلقاً ـ إلّا أنّه إذا كان بين بعض أجزاء الشيء انفصال وافتراق فهو كمّ منفصل باعتبار ذلك الانفصال فقطّ وإلّا فهو كمّ متّصل.

القاعدة الرابعة: كلّ ذي أجزاء مكيَّفٌ

كلّ ذي مقدار وأجزاء فهو مكيَّفٌ؛ لاستحالة خروج الشيء الامتداديّ ـ أي المتجزِّئ ـ عن كيف خاصّ بالبداهة.

---

١ . الرعد (١٣): ١٠ ـ ١١.

٢ . الفاطر (٣٥): ٢.

القاعدة الخامسة: كلّ متجزّئ قابل للتبدّل

إنّ الموجود الامتداديّ يمكنه أن تتبدَّل عليه الأحوال ويكون على خلاف ما هو عليه من الكمّ والكيف اللذين خصّ بهما وجوده، أمّا الموجود المتعالي عن الامتداد والأجزاء فهو على خلاف ذلك فلا شأنيَّة له لذلك موضوعاً.

القاعدة السادسة: كلّ مكمّم مكيّف فهو بالغير

تخصيص الأشياء بكمٍّ وكيف معيَّنين لا يكون بنفس الأشياء، وإلّا امتنع خروجها من كمِّها وكيفها المعيَّنين بداهة استحالة خروج الشيء عن ذاته.

القاعدة السابعة: آية الإمكان والحدوث هي الكمّ والكيف

حيث إنَّه يصحُّ فرض سلب الوجود عن كلِّ ما نجده فلا يكون وجوده إثباته بل هو موجود بإيجاد غيره وهذه هي آية إمكانه، وعليه فكلُّ ما نجده ونعرفه بذاته فهو ممكن الوجود.

وبعبارة أخرى:

كلُّ موجود امتداديّ يكون مخلوقاً وموجوداً بإيجاد غيره؛ وذلك لاستحالة خروجه عن الكمّ والكيف من جهةٍ، وعدم اقتضاء شيء من ما له من الكمّ والكيف بذاته من جهة أخرى، وحينئذ فتخصُّصه بكمٍّ أوكيف خاصّ بلا فاعل يخصّه بذلك يكون ترجُّحاً من غير مرجِّح.

القاعدة الثامنة: آية وجود الموجود بنفسه

إنَّ الثُّبوت والوجود لشيء إن كان له بنفسه لكان فرض عدمه محالاً، لأنَّ الشيء لا يمكن أنْ يتحوَّل عمّا هو ذاته، فإنَّ ذلك يساوي خروجه عن ذاته وهو

محال. وحيث إنّا لانجد شيئاً إلّاوأنّه يمكن فرض عدمه فلا يمكننا معرفة وتصوّر ذات الشيء الموجود بنفسه.

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«كان بلاكينونة، كان بلاكيف، كان لم يزل بلاكمّ ولاكيف».[١]

«إن قيل (كان) فعلى تأويل أزليّة[٢] **الوجود، وإن قيل (لم يزل) فعلى تأويل نفي العدم».**[٣]

«وكان عزّوجلّ الموجود بنفسه لا بأداته».[٤]

«اللّهم إنّك كنت قبل الأزمان، وقبل الكون والكينونة والكائن».[٥]

الإمام الباقر عليه السلام:

«إنّ ربّي تبارك وتعالى كان... ولم يكن له كان».[٦]

الإمام الصادق عليه السلام:

«الحمد لله الذي كان قبل أن يكون كان، لم يوجد لوصفه كان».[٧]

---

١. بحار الأنوار، ٣ / ٣٣٦، عن المحاسن.

٢. والأزل هو ما يقابل الزمان، لا ما يقابل الزمان المتناهي، فإنّ الزمان لا يكون إلّا متناهياً، وذلك لاستحالة وجود ما لا يتناهى مطلقاً.

٣. الكافي، ٨ / ١٨؛ بحار الأنوار، ٤ / ٢٢١، عن التوحيد والأمالي للصدوق.

٤. بحار الأنوار، ٤ / ٢٧٧، عن التوحيد.

٥. بحار الأنوار، ٩٢ / ٣٥٧، عن فقه الرضا؛ الصحيفة العلويّة، ٢٩.

٦. الكافي، ١ / ٨٨، بحار الأنوار، ٤ / ٢٩٩، عن التوحيد.

٧. التوحيد، ٦٠؛ بحار الأنوار، ٣ / ٢٩٨، عن التوحيد. فإنّ «التحقّق» و«التكوّن» هو قبول الوجود بمعناه الخاصّ بالخلق، ويكون ملكة للذات الامتداديّة فلا ينسب إلى الله تعالى،

«فكان إذ لا كان».[١]

«ولا تمثّل فتكون موجوداً.»[٢]

الإمام الرضا عليه السلام:

«يحقّق ولا يمثّل، ويوحّد ولا يبعّض».[٣]

القاعدة التاسعة: استحالة المخلوق الأزليّ

كلُّ ما لا يكون موجوداً بنفسه فهو يكون ممكناً موجوداً بغيره. ومعنى كونه بغيره هو كونه موجوداً بإيجاد غيره لا من شيء ومخلوقاً له، لا ما حُرِّف من معناه الحقيقيّ إلى معنى: «**الوجود الربطيّ**» الذي يكون في الحقيقة بمعنى: «**كون الشيء جزءً لغيره وموجوداً في حِيطة[٤] ذات غيره**». والدليل على ذلك هو أن العلّة الموجِدة إمَّا أنْ توجد الشيء وهو موجودٌ فذلك محال وتحصيل للحاصل. وإمَّا أنْ توجده وهو معدوم فهو محدَثٌ.

كما أنّ حمل الوجود على الشيء بمعناه الخاصّ بالمخلوقات لا يكون إلّا إذا كان الشيء يتساوى له الوجود والعدم لذاته.

١ . بحار الأنوار، ٣ / ٢٩٨، عن التوحيد.

٢ . الصحيفة العلويّة، ٢١٠؛ بحار الأنوار، ٩٨ / ٢٦٣، عن إقبال الأعمال. وذلك أنّ الوجود بمعناه الخاصّ بالخلق القابل للتصوّر ليس إلّا للمقدار المحدود القابل للتكوّن والتمثّل والانعدام، والله تعالى منزّه عن ذلك كلّه.

٣ . بحار الأنوار، ٣ / ٢٩٧، عن التوحيد.

٤. «إنّ الموجود الرابط... هو موجود في غيره... بمعنى ما ليس بخارج»: الطباطبائيّ، محمد حسين، نهاية الحكمة، ٢٤١ ـ ٢٤٢.

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً».[١]

الإمام الصادق عليه السلام:

«فإن كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها».[٢]

الإمام الرضا عليه السلام:

«كيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه؟!»[٣]

«إنّ ما لم يزل لا يكون مفعولاً».[٤]

إنْ قلت: إنَّ العلّة الموجدة تفعل الوجود أزلاً وتوجد الأشياء في كلِّ حينٍ بعد حينٍ.

قلت: أولاً: إنَّ هذه كلمة فارغة المحتوى، وهي متناقضة في نفسها لا يُتَصَوَّر لها معنى صحيح معقول؛ حيث إنّ واقع ذلك لا يكون غير القول بأزليّة وجود الأشياء وعدم افتقارها إلى غيرها في الحقيقة.

الإمام عليّ بن موسى الرضا صلوات الله عليهما:

«... قال سليمان: إنّما عنيت أنّها من فعل الله لم يزل!!

قال: ألا تعلم أنّ ما لم يزل لا يكون مفعولاً، وحديثاً وقديماً في حالة واحدة؟ فلم يحر جواباً...

---

١ . نهج البلاغة، ٢٧٢؛ عنه بحار الأنوار، ٧٤ / ٣١٤.

٢ . التوحيد، ٢٩٠، عنه بحار الأنوار، ٣ / ٥٠.

٣ . الكافي، ١ / ١٢٠؛ بحار الأنوار، ٤ / ١٧٦، عن التوحيد والعيون.

٤ . بحار الأنوار، ٥٤ / ٥٧، عن التوحيد والعيون.

ثمّ أعاد الكلام إلى أن قال عليه السلام: إنّ ما لم يزل لا يكون مفعولاً».[١]

«... قال [سليمان].: بل هي فعل؛ قال: قال فهي محدثة لأنّ الفعل كلّه محدث، قال: ليست بفعل؛ قال: فمعه غيره لم يزل».[٢]

وثانياً: إنَّ تلك الإيجادات ـ وهي حقيقة عدديّة تقبل الزيادة دائماً ـ إمَّا أنْ تكون لها أفراد متناهية أو غير متناهية، فإنْ كانت متناهية فهي محدَثة ومخلوقة لا من شيء، وإنْ كانت غير متناهية فهو محال لما يأتي في القاعدة السادسة من أنَّ وجود ما لا يتناهى محال مطلقاً.

ثالثاً: إنَّ ذلك الفرض يبتني على القول بكون الزمان مركّباً من أجزاء لاتتجزّى لا واحداً ممتدّاً وهو باطل. وذلك لأنّه هل يريد الله تعالى وجود الشيء كلّ ساعة؟ أو كلّ دقيقة؟ أو كلّ ثانية؟ أو أيّ جزء معيّن آخر من الزمان؟ وكلّ ذلك يستلزم وجود الجزء غير المتجزّئ.

رابعاً: إنَّ كلَّ ما يمكن فرض عدمه يكون أصل وجوده بالغير فلا يتصوّر إلّا حادثاً مسبوقاً بالعدم الواقعيّ.

خامساً: إنَّ تجرُّد وجود الأشياء من الصفات والكيفيّات محال، فإذا كانت الصفات والحالات حادثة ومتناهية كما يأتي لكان أصل وجودها حادثاً.

سادساً: إذا كانت الإيجادات غير متناهية فكلُّ إيجاد يتوقّف على انقضاء ما لا نهاية له من الإيجادات، وانقضاء ما لانهاية له محال.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله للدهريّة:

---

١ . بحار الأنوار، ٥٤ / ٥٧، عن التوحيد والعيون.

٢ . بحار الأنوار، ٥٤ / ٥٧، عن التوحيد والعيون.

«أتقولون ما قبلكم من الليل والنهار متناه أم غير متناه؟ فإن قلتم غير متناه فقد وصل إليكم آخر بلا نهاية لأوّله، وإن قلتم إنّه متناه فقد كان ولا شيء منهما».[1]

سابعاً: على الفرض المذكور فكلّما أراد الله تعالى إيجاد شيء يرى أن ذلك موجود قبل ذلك ويمتنع له إيجاده.

القاعدة العاشرة: بطلان الحادث الذاتيّ القديم!

كلُّ ما يكون بغيره فهو حادث. ومعنى كون الشيء حادثاً هو كونه ذا ابتداء في الوجود، لا ما حرِّف من معناه الحقيقيّ إلى معنى «**الحدوث الذاتيّ**» الذي يكون المقصود منه في الواقع: «**كون الشيء جزءً لغيره الأزليّ وموجوداً بوجوده أزلاً**» أو كونه «**من لوازم وجود غيره**».

القاعدة الحادية عشر: لا موجد إلّا وهو موجود

وذلك لبداهة أنّ العدم لا يكون موجداً ومحدِثاً ومؤثّراً.

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ؟!﴾[2]

القاعدة الثانية عشر: المخلوق لا يخلق

لا يمكن أن يكون شيء فاعلاً وموجداً لمثله لبداهة استحالة خروج الشيء عن حدود أجزائه المعيّنة لشخصه والمحقّقة لأركان وجوده، بل لأنّه من مصاديق «**زيادة الشيء على نفسه بنفسه**» في الواقع. فلا موضوع للدور والتسلسل.

---

١. الاحتجاج، ١/ ٢١، عنه بحار الانوار، ٩ / ٢٦١.

٢. الطور (٥٢): ٣٥.

﴿أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؟!﴾[١]

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«كلّ معط منتقص سواه».[٢]

الإمام الرضا عليه السلام:

«كيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء».[٣]

«لعجز كلّ مبتدء عن ابتداء غيره».[٤]

«فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع في صانعه... إذاً لتفاوتت أجزاؤه».[٥]

«لشهادة العقول أنّ كلّ صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كلّ موصوف أنّ له خالقاً ليس بصفة ولاموصوف».[٦]

«بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له، وبتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له... ففرّق بها بين قبل وبعد ليعلم أن لا قبل له ولابعد، شاهدة بغرائزها أن لا غريزه لمغرّزها».[٧]

---

١ . الطور(٥٢): ٣٥.

٢ . نهج البلاغة، ١٢٤؛ بحار الأنوار، ٤ / ٢٧٤، عن التوحيد.

٣ . بحار الانوار، ٤/ ٢٣٠، عن التوحيد والعيون.

٤ . بحار الأنوار، ٤/ ٢٢٨، عن التوحيد والعيون.

٥ . بحار الأنوار، ٤/ ٢٣٠، عن التوحيد والعيون.

٦ . بحار الأنوار، ٤/ ٢٢٨، عن التوحيد والعيون.

٧ . بحار الأنوار، ٤ / ٢٢٩، عن التوحيد والعيون.

«وإنّ كلّ صانع شيء فمن شيء صنع، والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لا من شيء».[١]

القاعدة الثالثة عشر: كلّ حادث فهو متجزّئ زمانيّ مكانيّ

«**الماهيّة العدديّة**» و«**الموجود الامتداديّ**» ـ وهما كلّ ما سوى الله تعالى ـ لا يكونان إلّا زمانيّين ومكانيّين؛ وذلك لبداهة امتناع الكمّ والكيف والإحداث والإيجاد إلّا بما يكون عدديّاً امتداديّاً زمانيّاً مكانيّاً، بل يمكن أن يقال: «**إنّ كون الشيء زمانيّاً ومكانيّاً هو نفس كونه مكمّماً ومكيّفاً ومُحدَثاً ومخلوقاً باقياً**».

القاعدة الرابعة عشر: التناهي وعدمه ملكة وعدم للمتجزّئ

إنّ الموجود الامتداديّ المتجزّئ إن كان مقداره منتهياً إلى قدر معيّن وأجزاؤهُ محدودةً بحدٍّ خاصّ فهو متناه؛ وإن كانت أجزاؤهُ غيرَ محدودة بحدّ فهو غير متناه، وعليه فإنّ موضوع اتّصاف الشيء بـ«**التّناهي وعدمه**» هو «**الماهيّة العدديّة**» و «**الحقيقة الامتداديّة المتجزّئة**»، وهما له كـ «**الملكة والعدم**»، وأمّا ما لا أجزاء له [وهو الله تبارك وتعالى] فلا شأنيَّة له للاتّصاف بذينك موضوعاً. وقد اعترفت الفلسفة بذلك وقالت:

«**النهاية واللانهاية من الأعراض الذّاتيّة الّتي تلحق الكمّ**».[٢]

«**الكمُّ عرض... ويختصُّ الكمُّ بخواصّ ... الخامسة النهاية واللانهاية**».[٣]

«**إنّما الخواصّ المساوية للكمّ هي الثلاثة المذكورة أولاً وخاصّة رابعة وهي قبول**

---

١ . الكافي، ١ / ١٢٠، بحار الأنوار، ٤ / ١٧٤، عن التوحيد والعيون.

٢ . شرح الإشارات، ٣ / ٧٦.

٣ . الطباطبائيّ، محمد حسين، بداية الحكمة، ٧٧، إلهيّات الشفاء، ١٤٥، الفصل التاسع، فصل في الكيفيّات التي في الكميّات وإثباتها، طبعة مكتبة المرعشيّ النجفيّ.

النهاية واللانهاية».[١]

«أمّا الخواصّ المساوية للكمّ فهي الثلاثة المذكورة وخاصية رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية».[٢]

«المراد من التناهي هو الامتداد المحدود، والمراد من عدم التناهي هو الامتداد غير المحدود».[٣]

القاعدة الخامسة عشر: اللامتناهي موهوم

اللامتناهي موهوم ووجوده محال حتّى في مورد الحقائق الامتداديّة المتجزّئة؛ وذلك ـ بعد بداهة استحالة الإبهام في متن الواقع والعينيّة ـ أنَّ الحقيقة الامتداديَّة هي قابلة للزيادة عليها في أيّ حدٍّ فُرض وجودها، فتكون متشخّصة محدودة دائماً، وهذا الموجود إنْ صحَّ أنْ يسمَّى بـ«**غير المتناهي**» فهو «**اللامتناهي اللايقفيّ**»؛ والأنسب تسمية ذلك بـ«**المتناهي اللايقفيّ**»، وهو ما يكون محدوداً متناهياً دائماً ولكن لا يجب الوقوف على حدٍّ خاصٍّ من فرض وجوده، حيث إنَّه في أيِّ حدٍّ فرض وجوده فهو قابلٌ لفرض الزيادة عليه.

الإمام الرضا عليه السلام:

---

١ . الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ٤ / ٢١، الفنّ الأوّل، الفصل السابع، الثاني: أنَّ التفاوت بالأزيد والنقص غير منحصر.

٢ . المباحث المشرقيّة، ١ / ١٩١، الفنّ الأوّل، الفصل التاسع في أنَّ الكمَّ لا يقبل الشدَّة والضَّعف.

٣ . شيروانيّ، عليّ، ترجمة وشرح بداية الحكمة، ١٣٨٦ ش، ٢ /٢٢٠.

«ومن قال (إلى م؟) فقد نهّاه، ومن قال (حتى م؟) فقد غيّاه».[١]

الإمام الصادق عليه السلام:

«وما احتمل الزيادة كان ناقصاً، وما كان ناقصاً لم يكن تامّاً، وما لم يكن تامّاً كان عاجزاً ضعيفاً».[٢]

دليل آخر على استحالة اللامتناهي والتسلسل: أنّ الحقائق الامتداديّة ـ وهي كلُّ ما سوى الله تعالى ـ يستحيل أن تكون غير متناهية؛ وذلك لاستحالة تعلُّق الفعل بما لا يتناهى، وقد بيَّنا أنَّ المقادير كلَّها مخلوقةٌ محدَثةٌ موجودَةٌ بإيجاد غيرها.

دليل ثالث: كلُّ متجزّئٍ متناهٍ؛ وذلك للزوم النسبة بين كلِّ الشيء وجزئه، فإذا كانت مثلاً نسبة جزءٍ شيء إلى كلِّه واحداً بالمأة فالكلُّ أيضاً يساوي مأة أضعاف ذلك الجزء المحدود، وإذا فرض كلُّه غير متناه فيجب أن يكون جزؤه أضعف وأقلَّ منه بمقدار غير متناه، فيصبح الجزء منه معدوماً ولا شيئاً، وإذا أصبح كلُّ جزء منه لا شيئاً فيصبح كلُّه أيضاً معدوماً ولا شيئاً!

دليل رابع: أنّا نُنْقِصُ ممَّا فرضناه غير متناهٍ مقداراً معيَّناً، فإنْ كان ما بقي منه يساوي المقدار الأوّل لزم تساوي الزَّائد والنَّاقص، وإنْ كان أنقص منه فهو متناه، والمفروض أنَّ الأوّل يزيد عليه بمقدارٍ متناهٍ فهو أيضاً يكون متناهياً.

دليل خامس: إذا فُرِضَ الشيء غَيْرَ مُتَنَاهٍ فلا يوجد جزءٌ ولا فردٌ ولا مَرْتبَةٌ ولا حِصَّةٌ من وجوده إلّا بعد انتهاء ما لا يتناهى من ذلك حتّى تصلَ النوبة إلى

---

١ . بحار الأنوار، ٤ / ٢٢٩، عن التوحيد والعيون.

٢ . بحار الانوار، ٣ / ١٩٤، عن توحيد المفضّل.

وجوده، وانتهاء ما لا يتناهى محال، فلا يوجد منه شيء، فيصبح معدوماً مطلقاً فضلاً عن أن يكون غيرَ مُتَنَاهٍ.

قال نصير الدين الطوسيّ قدّس سرّه:

«إنَّ كلَّ واحدٍ مِنَ الحوادث على تقدير كونه مسبوقاً بما لا نهاية له يستحيل أنْ يوجَد إلَّا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث حتَّى تصل النوبةُ إليه، وانقضاء ما لا نهاية له محال. ويلزم منه أن يكون وجود كلّ حادث يسبقه ما لا نهاية له من الحوادث، فيكون وجوده محالاً، ولكنَّ الحوادث موجودة. فإذن كونها مسبوقة بما لا نهاية له باطل».[1]

وفي الياقوت:

«ولأنَّ ما لا يتناهى لا ينقضي بالأفراد، ولأنّ حركات بعض الأفلاك أكثر من بعض وقبول التَّفاوت في مثل هذا محال».[2]

«كلُّ ما سوى الواجب ممكنٌ وكلُّ ممكنٍ محدَثٌ فكلّ ما سوى الواجب محدَثٌ سواء كان جسماً أو جوهراً أو عرضاً أو غير ذلك، أمَّا المقدّمة الأولى فظاهرةٌ وأمَّا المقدّمة الثَّانية فلأنَّ الممكن يحتاج في وجوده إلى موجِدٍ والممكن لا يمكن أن يوجد حال وجوده؛ فإنّ إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال، فيلزم منه أن يوجد حال لا وجود له، فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده وذلك حدوثه».[3]

«وبطلان التسلسل بفرض نقصان جملة فإمَّا أنْ لا يؤثّر أو يؤثّر وكلاهما

---

١ . تلخيص المحصَّل، ٤٤٢، الباب الأوّل في إثبات موجد العالم، الطريق الأوّل.

٢ . العلّامة الحلّيّ، أنوار الملكوت في شرح الياقوت للنوبختيّ، ٣٤.

٣ . العلّامة الحلّيّ، أنوار الملكوت في شرح الياقوت للنوبختيّ، ٣٤.

محالان».[1]

القاعدة السادسة عشر: كلّ ما لغير الله تعالى عرضيّ

إنّ كلّ ما نراه ونحسّه، بل إنّ كلّ ما نتصوّره ونتوهَّمه يكون قابلاً لتصوّر مثله وفرض الزيادة عليه بالضرورة والوجدان، وحيث قد ثبت أنّ كلّ ذلك يكون قابلاً لطرفي الوجود والعدم، فلا يكون شيء من الوجود والعدم ذاتيّاً لشيء ممّا يمكن أن ندركه أو نتصوّره،

وحيث إنّ كلّ ما يتّصف به الأشياء من الأحوال والأوصاف والحالات يكون فرعاً لوجودها فلا يكون شيء من تلك الأوصاف بذاتيّ لشيء مما يمكن أن نراه أو نحسّه أو ندركه أو نتوهَّمه ونتصوّره. وعلى هذا فإن كان هناك شيء متعال عن قبول الوجود والعدم وأجلّ ممّا يمكن أن يعرضه الوجود فلا بدّ وأن يكون خارجاً عمّا يمكن أن نراه ونحسّه ونتصوّره ونتوهّمه وندركه بذاته.

فما يعدّ عند الباحثين ذاتيّاً لايكون في الواقع ذاتيّاً، بل يكون كلّ ذلك ذاتيّاً مشروطاً، والذاتيّ المشروط هو العرضيّ نفسه فلا تغفل. وذلك كضرورة الوجود لكلّ ما يمكن أن يوجد بشرط أن يكون موجوداً، وضرورة الزوجيّة لبعض الأعداد بشرط كونه زوجاً، وضرورة القيام لشخص بشرط كونه قائماً.

إن قلت: العرضيّ هو ما يمكن سلبه عن الذات مع بقاء الذات،

قلت: بل العرضيّ هو ما يمكن سلبه، غايته إذا كان من عوارض الشيء

---

١ . العلّامة الحلّيّ، أنوار الملكوت فى شرح الياقوت للنوبختيّ، ٣٤.

الموجود فيكون الموجود بعد رفع العارض باقياً، وإذا كان نفس الوجود فلا معنى لبقاء الشيء بعد سلب الوجود العارض القابل للسلب عنه.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الذاتيّ يكون على قسمين:

ألف: «الذاتيّ بشرط» كالزوجيّة لبعض الأعداد بشرط كونه زوجاً، وكالقيام لزيد بشرط كونه قائماً (ويسمّى ذلك بالضروريّ بشرط المحمول) وكالكمّ والكيف والوجود للأشياء الامتداديّة بشرط وجودها، كلّ ذلك يمكن سلبه عن الأشياء بانتفاء الشرط أو بانتفاء الوجود، وليعلم أنّ كلّ ما يمكن تصوّره يكون داخلاً في هذا القسم.

ب: «الذاتيّ مطلقاً» [أي لا بشرط] ولايوجد مثال لهذا القسم في ما يمكن تصوّره، فهو بخلاف كلّ ما يتصوّر ويتوّهم، ولايعرف إلّا: بـ«أنّه شيء بخلاف الأشياء كلّها» كما يأتي.

وبعبارة أخرى: إنّ الذاتيّ هو ما لايمكن سلبه عن الشيء، وعليه فـ«الذاتيّ بشرط» لايكون ذاتيّاً في الحقيقة، حيث إنّه ينتفي بانتفاء الشرط، مضافاً إلى أنّه لوكان الذاتيّ بشرط ذاتيّاً لم يوجد لغير الذاتيّ مصداق أبداً. وعلى هذا فالذاتيّ المشروط هو العرضيّ نفسه، فينحصر الذاتيّ الحقيقيّ بالذاتيّ المطلق.

القاعدة السابعة عشر: خالق ومخلوق ولاثالث

لايعقل وجود واسطة بين: «الموجود الامتداديّ المتجزّئ» و: «ما يكون بخلاف ذلك»، بداهة استحالة ارتفاع النقيضين.

الإمام الرضا عليه السلام:

«إنّما هو الله عزّوجلّ وخلقه لا ثالث بينهما ولاثالث غيرهما، فما خلق الله عزّ وجلّ لم يعدُ أن يكون خلقه».[١]

القاعدة التاسعة عشر: في استحالة البساطة وتجرّد المخلوق

الموجود المتجزّئ لايمكن أن يكون بسيطاً بلا أجزاء، بداهة استحالة اجتماع النقيضين، بل لا وجود للبسيط مطلقاً، وذلك أنّ الاتّصاف بالبساطة والتركُّب يكون من شؤون الذات الامتداديّ موضوعاً، وأمّا ما يتعالى عن الامتداد والعدد فلا شأنيّة له للاتّصاف بالبساطة والتركّب.

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«كلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل».[٢]

١ . بحارالأنوار، ١٠ / ٣١٦، عن التوحيد والعيون.

٢ . بحارالأنوار، ٤ / ٣٠٩، عن نهج البلاغة.

الباب الثالث: الأوهام حول ملاك معلوليّة الأشياء و مخلوقيّتها

قد بيّنا سابقاً أنّ ملاك معلوليّة الأشياء وإمكانها هو كونها متجزّئة إمتداديّة، فالخالق تعالى بخلافه وهناك أقوال أخرى وهي:

القول الأوّل: الإمكان

وهو القول بأنّ ملاك كون الشيء محتاجاً إلى من يوجده، وآية افتقاره إلى غيره هو إمكانه الذاتيّ ونفس كونه ممكن الوجود وإن كان موجوداً أزليّاً (بل وأبديّاً).

ويرد على هذه النظريّة:

١. هذه سفسطة وفرار عن الإجابة عن السؤال حيث إنّه لم يبيّن فيه ما هو ملاك كون الشيء ممكناً، فهل هو ضعف الوجود كما قال به بعض، أو ضيق الوجود كما قال به بعض آخر ـ وإن كان يرجع كلاهما إلى أمر واحد ـ أو أمر آخر.

٢. إنّ ما يكون وجوده أزليّاً أبديّاً لا يعقل أن يكون محتاجاً إلى من يوجده ويخلقه؛ فإنّه تحصيل للحاصل وإيجاد للموجود وهو محال بالبداهة.

يقول نصير الدين الطوسيّ في «**تجريد الاعتقاد**»:

«**ولا قديم سوى الله تعالى**».[1]

---

١. المقصد ١، الفصل ١، المسأله ٤٥.

ويقول العلّامة الحِلّي قدّس سرّه في الشرح:

«قد خالف في ذلك جماعة كثيرة، أمّا الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم... وكلّ هذه المذاهب باطلة، لأنّ كلّ ما سوى الله ممكن، وكلّ ممكن حادث».

«إنّ المختار إنّما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد إنّما يتوجّه إلى إيجاد المعدوم، فكلّ أثر لمختار حادث».[1]

٣. إنّ الإمكان ـ وهو نفس معنى جواز الوجود والعدم ـ لا يدلّ بمجرّده على شيء أصلاً إلّا أن ينتقل العقل من ذلك إلى أنّ ممكن الوجود لم يكن موجوداً ثمّ وجد، وهذا هو معنى الحدوث فيكون حينئذ ملاك كون الشيء محتاجاً إلى غيره في الحقيقة هو حدوثه ووجوده بعد عدمه لا نفس تساوي الوجود والعدم له بمجرده.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الباعث لذهاب هذه الطائفة إلى القول بأنّ ملاك الافتقار هو نفس الإمكان لا الحدوث هو اعتقادهم بأزليّة وجود العالم وكونه موجوداً أزليّاً.

واعلم أنّ تفسير الإمكان على هذا المعنى الباطل ـ الصادق على الأزليّ القديم! ـ يختصّ بالتقرير الفلسفيّ لبرهان الوجوب والإمكان، والأمر الأعجب حينئذ هو أنّ البرهان يصبح على هذا التقرير سفسطة واضحة ولا ينتج إثبات وجود واجبهم أصلاً، فإنّه مشتمل على أمرين متناقضين أوّلهما مقدّمة البرهان وهو امتناع التسلسل، وثانيهما نتيجة البرهان وهو قدم العالم وهو نفس التسلسل!!

---

١. والنصوص كثيرة من العلماء وقد جمعت في كتاب السماء والعالم من البحار، ووجود العالم بعد العدم، للسيّد قاسم عليّ أحمديّ حفظه الله.

وأمّا المتكلّمون الذين يتمسّكون بهذا البرهان لإثبات وجود الخالق المتعال فإنّهم يقرّرونه تقريراً يخالف التقرير المذكور بأُسِّه وأَسَاسِه حيث يرجع برهانهم هذا في الحقيقة إلى برهان الحدوث والقدم الذي يبتني على كون الأشياء موجودة بعد عدمها الحقيقيّ ومخلوقيّتها لامن شيء، وأنّ كلّ ممكن حادث امتداديّ متجزّئ زمانيّ.

ولا يتلاءم تقريرهم لهذا البرهان مع تقرير الفلاسفة لذلك حيث إنّ التقرير الفلسفيّ يبتني على تحريف معنى الإيجاد إلى الصدور عند قدماء أصحاب المعرفة البشريّة، وإلى تطوّر ذات الخالق المتعال وظهورها بصور الأشياء عند العرفاء، وإلى السعة الوجوديّة والإحاطة الذاتيّة عند متأخّريهم، ولافرق بين شتّى طوائفهم في الحقيقة.

فإنّ مرادهم من الصدور هو نفس معنى التجلّي والظهور، فالاختلاف بين قدماء الفلاسفة القائلين بصدور الأشياء عنه تعالى مع متأخّريهم القائلين بتجلّيه بصور الأشياء ووحدة وجود الخالق والمخلوق يكون لفظيّاً فقطّ.

يقول ملا صدرا:

«فرجعت العِلِّيّة والإفاضة إلى تطوّر المبدأ الأوّل بأطواره».[1]

«إنّ الوجود حقيقة واحدة هي عين الحقّ وليس للماهيّات والأعيان الإمكانيّة وجود حقيقيّ... وإنّ الظاهر في جميع المظاهر والماهيّات والمشهود في كلّ الشؤون والتعيّنات ليس إلّا حقيقة الوجود بل الوجود الحقُّ بحسب تفاوت

---

١. ملا صدرا، المشاعر، ٨٣.

مظاهره وتعدُّد شؤونه وتكثُّر حيثيّاته... بل الممكنات باطلةُ الذَّوات هالكة الماهيّات أزلاً وأبداً والموجود هو ذات الحقِّ دائماً وسرمداً... فانكشف حقيقة ما اتَّفق عليه أهل الكشف والشهود من أنَّ الماهيَّات الإمكانيَّة أمور عدميَّة.... بمعنى أنَّها غير موجودة لا في حدِّ أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع... كما قيل شعراً:

وجود أندر كمال خويش سارى است، تعيّن‌ها أمور اعتبارى است

[يعني: الوجود سار في كماله والتعيّنات أمور اعتباريّة]

... وفي كلمات المحقِّقين [وهم العرفاء الصوفيّين عنده] إشارات واضحة بل تصريحات جليَّة بعدميَّة الممكنات أزلاً وأبداً... فإذن لا موجود إلّا الله... وكتب العرفاء كالشيخين العربيّ وتلميذه صدر الدين القونويّ مشحونة بتحقيق عدميّة الممكنات، وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان».[1]

«إنَّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فارداً هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره و أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما ورائه جهاته وحيثيّاته... فما وصفناه أوّلاً أنّ في الوجود علّة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوكِ العرفانيّ إلى كون العلّة منهما أمراً حقيقيّاً والمعلول جهة من جهاته ورجعت علّيّة المسمَّى بالعلَّة وتأثيره للمعلول إلى تطوُّرِه وتحيُّثِه بحيثيّةٍ لا انفصال شيء مباين عنه».[2]

«فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلّا شؤونها وفنونها وحيثيّاتها وأطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجلّيات ذاتها،

---

١. ملاصدرا، الأسفار، ٢ / ٣٣٩ ـ ٣٤٢.

٢. ملاصدرا؛ الأسفار، ٢ / ٣٠٠ .

كلّ ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال».[1]

ثمّ اعلم أنّ البحث من أنّ ملاك الاحتياج هو الإمكان أو الحدوث لاأثر له على التقرير الكلاميّ الذي يقال فيه بأنّ كلّ ممكن حادث، بل يظهر أثره على التقرير الفلسفيّ فقطّ حيث إنّ القائلين بها ينكرون حدوث العالم بل يقولون بأزليّته وقدمه.

ولهذا يعمدون إلى إنكار أن يكون ملاك الفقر والاحتياج هو الحدوث. ولكنّا قد أشرنا إلى أنّ البرهان على هذا التقرير يكون عقيماً من أصله ولا يثبت وجود واجبهم من رأسه.

ثمّ إنّه قد يتوهّم الفلسفيّ أنّ للخلاف في أنّ ملاك الاحتياج هو الإمكان أو الحدوث أثراً آخر حيث يتوهّم أنّه إن قلنا إنّ ملاك احتياج ما سوى الله هو الحدوث لاالإمكان كما يقول به المتكلّمون يلزم أن نقول إنّ العالم بعد أن أوجده الله تبارك وتعالى وأحدثه يصبح مستغنياً عن العلّة ولا يحتاج في بقائه إلى الله تبارك وتعالى وذلك كالبناء المستغني عن الباني بعد حدوثه، كما ينسبون ذلك إلى المتكلّمين ويطعنون به عليهم.

أقول: هذا توهّم باطل لم يتفوّه به متكلِّم قطُّ، بل يقول المتكلّمون: بأنّ أمر تكوين المخلوق يكون بيد خالقه وموجده إحداثاً وإبقاءً وكمّاً وكيفاً وقضاءً وقدراً وإذناً، فلا يخرج شيء عن فاعليّة الرَّبِّ جلَّت عظمته وتأثيره أبداً.

الإمام الكاظم موسى بن جعفر عليه السلام:

---

١. ملا صدرا؛ الأسفار، ١/ ٤٧ .

«لا يكون شيء في السماوات والأرض إلّا بسبعة، بقضاء وقدر و إرادة ومشيئة وكتاب وأجل و إذن. فمن قال غيرهذا فقد كذب على الله أو ردّ على الله عزّ وجلّ».[1]

وقال العلّامة الحلّيّ:

«ذهب قوم غير محقّقين إلى أنّ احتياج الأثر إلى المؤثّر إنّما هو آن حدوثه فإذا أوجد الفاعل الفعل استغنى الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده، وتمثّلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد الباني وغيره من الآثار، وهو خطأ لأنّ علّة الحاجة وهي الإمكان ثابتة بعد الإيجاد، فثبتت الحاجة، والبنّاء ليس علّة مؤثّرة في وجود البناء الباقي، وإنّما حركته علّة لحركة الأحجار ووضعها على نسبة معيّنة، ثم بقاء الشكل معلول لأمر آخر».[2]

القول الثاني: ضيق الوجود وعدم سعته

قد يتوهّم أنّ ملاك افتقار الأشياء إلى العلَّة هو السعة والضِّيق في مظاهر الوجود؛ وذلك أنَّ الوجود عندهم حقيقة لامتناهية قد ظهرت في مظاهر مختلفة وتجلّت بتجلّيات متفاوتة، فكلُّ مظهر وتجلٍّ وتعيُّنٍ وصورةٍ حيث إنّه لابدَّ وأن يكون متناهياً ومحدوداً فهو معلولٌ، أي محتاج في كونه ذاتاً إلى كونه في مظهرٍ وتعيُّنٍ أوسعَ منه محيطٍ به، فالمحيط هو العلَّة والمحاط هو المعلول والإحاطة الوجوديَّة هي معنى العليَّة.

وهذه الإحاطة والسعة الوجوديَّة ذاهبة إلى ما لايتناهى، فالوجود اللامتناهي هو العلَّة التَّامّة وهو «**كلُّ الأشياء**» و«**أحديّة الكون**» و«**واجب الوجود**»، والمظاهر

---

١ . الخصال، ٣٥٩/٢، بحار الأنوار ٨٨/٥. والكافي، ١ / ١٥٠ مع اختلاف يسير.

٢ . كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ١١٦.

المحدودة المتناهية التي لا وجود لها في قبال الوجود اللامتناهي حقيقةً ـ بل هي نفس حصصه ومظاهره كالبحر وأمواجه ـ هي المسمَّاة بالمعلولات. وعلى هذا فإن نظرت إلى كلِّ حصَّة متناهية محدودة من حصص الوجود ومظاهره، فسمّه معلولاً وغير الله تعالى؛ حيث إنّها متعيّنة ومحدودة، والله مطلقٌ غير متعيّنٍ أبداً ـ وإن نظرت إلى كلِّ المظاهر والحصص اللامتناهية بأجمعها فهو الله تعالى لا غير، كما يقولون:

«وما في الكون أحديَّةٌ إلّا أحديّة المجموع».[1]

«الوجودات الإمكانيّة كائنة ما كانت... محاطة له بمعنى ما ليس بخارج».[2]

«إنّ الموجود الرابط... هو موجود في غيره... بمعنى ما ليس بخارج».[3]

« ولا مكان خالياً فيه».[4]

«إنّ ما سواه من الموجودات معاليل له... حاضرة عنده بوجوداتها».[5]

القول الثالث: الإمكان الفقريّ

قد يقال إنَّ ملاك المعلوليَّة والفقر والاحتياج هو الإمكان الفقريّ، ومرادهم من ذلك هو نفس كون الشيء من مراتب وجود غيره، غير خارج عنه كالخطِّ الطويل المشتمل على الخطِّ القصير، أو النُّور الشَّديد المشتمل على النُّور الضَّعيف، أو البحر المشتمل على حصص الماء.

---

١ . ابن عربيّ، كتاب المعرفة، ٣٦.

٢. الطباطبائيّ، محمد حسين، نهاية الحكمة، ٣٠١.

٣. الطباطبائيّ، محمد حسين، نهاية الحكمة، ٢٤١ ـ ٢٤٢.

٤ . الطباطبائيّ، محمد حسين: تفسير الميزان، ٦ / ٩٠.

٥. الطباطبائيّ، محمد حسين، نهاية الحكمة، ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

فالوجود حقيقةٌ غير متناهية وله مراتبُ متفاوتةٌ بالشِّدة والضَّعف، وكلُّ مرتبةٍ شديدةٍ منه تشتمل على ما دونها من المراتب الضَّعيفة ـ وهذا هو معنى العلّيّة عندهم ـ ، والمرتبة الضَّعيفة منه تكون محاطةً بما فوقها ـ وهذا هو معنى المعلوليَّة عندهم ـ. فإن نظرت إلى كلِّ مرتبة من مراتب الوجود بمفرده فسمّه معلولاً وغير الله تعالى، وإن نظرت إلى مجموع الكون اللامتناهي المحيط بكلِّ المراتب المشتمل على جميع ما دونه كان هو الله لا غير.

ويسمُّون هذا الاختلاف ـ الموجود بين مراتب الوجود بزعمهم ـ بـ: «**تشكيك الوجود**»، ولم يقدر أحدٌ منهم أن يأتي بتفسيرٍ يفرّق به بين التَّشكيك وبين الاختلاف بالسَّعة والضِّيق والزِّيادة والنُّقصان والقلّة والكثرة. فيرجع هذا القول إلى القول الثاني لا محالة ولا يفترق عنه إلّا بألفاظ فارغة.

طريق البديهيّات أم الألغاز؟!

إنّ أصحاب البراهين والاهتداء بهدى أهل اليقين من تلامذة مدرسة الوحي المبين يبتدؤون في مسألة الاستدلال على وجود الخالق المتعال وتدبيره ومشيته بما أصّلناه من أنّ آية مصنوعيّة ما سوى الله تعالى هو كونها قابلة للتغيّر والتبدّل ـ التبدّل من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود فضلاً عن التغيّر والتبدّل في الصفات والحالات والكيفيّات ـ وهو أصل بديهيّ ساذج يفهمه كلّ عاقل، من العلماء كان أو من العوام.

ولكن أرباب المعارف البشريّة يفرّون عن هذا الأصل الساذج البديهيّ بل ينكرونه أشدّ الإنكار ويبتدؤون بمسائل هي أشبه شيء بالألغاز عند أكابرهم فضلاً عن أصاغر طالبيهم وذلك كالبحث عن أن الأصل الأصيل في العينيّة هل

هو الوجود أو الماهيّة، وعن اشتراك الوجود مصداقاً مموّهاً ذلك للمبتدئ الجاهل بأنّه بحث عن اشتراك المفهوم! وتشكيكه الموهوم و... مسائل أخرى من هذا القبيل، قد اختلفت فيها أنظار أعلام الباحثين بين مثبت ورادّ ومتردّد بحيث قلّ ما رأينا منهم من لاينسب أقرانه من أعلام الفلسفة إلى عدم الفهم بحيث لم يسلم من هذه النسبة حتّى صدرهم وصدراهم فضلاً عن تابعيه!

وذلك هو أنّ مراد أهل التوحيد من أصحاب العقل والدين واليقين هو إثبات وجود خالقٍ لجميع ما سواه تعالى بعد ما كان معدوماً مطلقاً ولكن مراد أرباب المعارف البشريّة هو إثبات وجود واجب لايكون في حقيقة وجوده غير ما نراه من الموجودات، بل يقولون إنّ الموجود الحقيقيّ في العين لايكون إلّا واحداً بحيث إن نظرت إلى كلّ مرتبة أو حصّة أو جزء منه بعينه تحسبه غير الواجب المعبود، وإن نظرت إليه من حيث الكلّ وأحديّة المجموع فهو نفس وجود الواجب وذلك كالبحر وأمواجه، فلا يكون الواجب والممكن في حقيقة وجودهما شيئين متباينين أحدهما خالق والآخر مخلوق بل التفاوت بينهما ليس إلّا أمراً وهميّاً وخياليّاً!

وعلى هذا فلا يكون هناك عندهم شيء قابل للعدم الحقيقيّ أو مخلوق قد وجد بإيجاد خالق متعال عن وجود الأشياء، بل يصبح عندهم كلّ ما يكون له نصيب من العينيّة والواقعيّة واجباً وجوده غير قابل للعدم بالذات سواء كان جزء الوجود أو حصّة أو مرتبة منه حسب اختلاف تعبيراتهم.

وهذا هو المراد من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة عندهم حيث إنّهم يعنون من أصالة الوجود أنّ كلّ ما له عينيّة وواقعيّة فهو نفس حقيقة الوجود غير القابل للعدم بالذات وأما الماهيّات فهي الصور والحدود والأشباح التي يتجلّى

فيها الوجود للأذهان ولاواقعيّة لها أيضاً إلّا بالوجود كنفس أمواج البحر التي لا تكون هي شيئاً بحيال وجود الماء، بل لاواقعيّة ولاوجود لشبح الموج وحدِّه وصورتِهِ أيضاً إلّا بنفس حقيقة الماء الذي ظهر في صورته وتجلّى في حدوده.

وهذا المعنى الباطل الموهوم لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة هو شيء قلَّ من تفطّن إليه من أهل البحث منهم فضلاً عمّن يكون مقلّداً في أفكاره وأنظاره وذلك أنّهم يقرّرون مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بوجوه يخفى فيها مرادهم على كثير ممّن ينظر فيها ولذا صارت مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ـ التي هي عبارة أخرى عن مسألة وحدة الوجود وعينيّة ذات الخالق والمخلوق ـ جُنَّةً لهم للستار على قبح عقيدة وحدة الوجود.

ولهذا كلّه يبتدؤون به قبل كلّ شيء لكلّ مبتدئ بحيث تألف أذهان المبتدئين به في طيّ سنين الدراسة وطول الاشتغال، وهناك وجوه أخرى يضمّونها إلى البحث من التلقين بأنّ هذه الأمور والمسائل ممّا لايفهمه كلّ الناس بل هي أنوار عرشيَّة وعلوم ملكوتيَّة لايحصّلها إلّا من كان كذا وكذا، بل كلّ من لم يستسلم لما نلقيه إليه أو أشكل عليه القبول فهو ممّن حُرِمَ من سلامة العقل والفهم واستقامة الفطرة والقريحة، وأمثال هذه التلقينات خلال الدرس والبحث فيجرّ ذلك الطالب ـ مع الأسف ـ إلى إنكار البديهيّات كإنكار مخلوقيَّة المخلوقات، وأصالة وجودها، وقدمها وأزليّتها لاأصالة عدمها وحدوثها، والجبر والتشبيه، بل إلى الاعتقاد بعينيّة وجود الخالق والمخلوق و...

مذهب ابن سينا

إنّ كثيراً ممّن لايخضع للقول بوحدة وجود الخالق والمخلوق توهَّم أنّ المشَّائيّين

ينكرون هذا القول ويقولون بتباين وجود الواجب والممكن فيجب علينا أن نذكّرهم بأنّه:

١ـ إنّ مباني المعرفة البشريّة ـ فلسفة كانت أو عرفاناً، ومشائيَّة كانت أو إشراقيّة أو حكمةً متعالية أو تصوُّفاً لاتوافق القول بتباين وجود الخالق والمخلوق وغيريّتهما أبداً وأمّا ابن سينا وأمثالهم وإن توهَّم بعضُ أنّهم كانوا يعتقدون بتباين الموجودات لكنَّه توهُّمٌ باطل نشأ من أنّهم لم تكن لهم فلسفة منقّحة مبيَّنة نتائجها طبقاً لمبانيها، وإلّا فكيف يمكن لأحد أن يقول بأنّ الممكن يصدر عن الواجب مع وجوب السنخيَّة بينهما ثمّ يعتقد بتباين الوجودات أو تباين وجود الخالق والمخلوق؟!

ولهذا ترى ملا صدرا يشدّد النكير على ابن سينا عدم وصوله إلى نتائج الفلسفة من وحدة وجود الخالق والمخلوق! ثمّ يعترف أنَّ الشيخ أيضاً قد صرّح بتلك النتائج وأنكر معنى الإمكان الحقيقيّ وحدوث الأشياء بمعناه الواضح الذي يدلّ عليه العقل والشرع وذلك حيث يقول:

«والعجب من الشَّيخ مع تورُّطه في العلوم وقوَّة حدسه وذكائه في المعارف أنّه قصر إدراكه عن فهم هذا المعنى. وأعجب من ذلك أنّه ممّا قد تفطّن به في غير الشَّفاء حيث ذكر في التعليقات أنّ الأشياء كلَّها واجبات للأوَّل تعالى وليس هناك إمكان ألبتّه. وفي كتاب (إثولوجيا) المنسوب إلى المعلّم الأوَّل تصريحات واضحة بأنّ الممكنات كلَّها حاضرة عند المبدأ الأوَّل على الضرورة والبتّ... فإنَّ الزَّوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزَّوال والغيبة عن بعض آخر، فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الأشياء».[1]

---

١ . ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ١/ ١٢٩.

وقيل:

«قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله: الخير الأوّل بذاته ظاهر متجلّ لجميع الموجودات... بل ذاته بذاته متجلّ... وليس تجلّيه إلّا حقيقة ذاته (لأنّ تجلّيه ظهوره وظهور الشيء ليس مبائناً عنه وإلّا لم يكن ظهور ذاك الشيء)».[١]

«القول بسريان وجريان الوجود في عالم الوجود من الجهة الكلّيّة مقبول لجميع الفلاسفة تقريباً (أعمّ من المشائيّة المتأخّرين والفلاسفة الإشراقيّين) وكذا العرفاء (أعمّ من الناقصين والكاملين) ولهذا جمَعَ المتأخّرون من الحكماء بين قول الفلاسفة والعرفاء تقريباً، فأصبحت نظريّة التشكيك ذات مقبوليّة عامّة من الجهة الكلّيّة... فمثل المرحوم السيد صالح الخلخاليّ من تلامذة المرحوم جلوة يكتب: (مرجع ومآل مذهب العرفا والصوفيّة قاطبة راجع إلى مسلك صدر الحكماء والمتألّهين... وبعد شيوع ما حقّقه... صدر الدين الشيرازيّ... لم يبق مخالفة هامّة بين هذين الفريقين [القائلين بالتشكيك في المراتب والمظاهر])».[٢]

«الأستاذ العلامّة جلال الدين همائيّ كتب في هذا الباب ضمن مرقومة خطاباً إلى حضرة الأستاذ سيّد جلال الدين الآشتيانيّ: (من وصل إلى غور قول العرفاء والحكماء الفهلويّين، لا يجد فرقاً بين اختلاف المراتب واختلاف المظاهر... والعالم كلُّه ظهور الحقّ الأوّل... والتشكيك في المظاهر هو عين التشكيك في المراتب)».[٣]

---

١ . حاشية السبزواريّ، الأسفار، ٤١٩/١؛ راجع: تجلّي وظهور، ٥٢.

٢ . الأمين، سيد حسن، وحدة الوجود في الفلسفة والعرفان الإسلاميّ، ٥٠ ـ٥١، باللغة الفارسيّة.

٣ . الأمين، سيد حسن، وحدة الوجود في الفلسفة والعرفان الإسلاميّ، ٥٣ نقلاً عن صدوقيّ

ويقول السبزواريّ في حاشية الأسفار:

«فخالقيّته وعليّته لزيد إضافته الإشراقيّة الإيجاديّة والإيجاد الحقيقيّ لا المصدريّ هو الوجود الحقيقيّ... فوجوده وإن كان ممكناً لكن إيجاده واجب فضلاً عن الإيجاد المطلق بالنسبة إلى المعلول المطلق، فإنَّ ما هو مناط وجود زيدٍ وإيجاده الحقيقيّ وجميع ما يحتاج إليه وجوده موجود في مقام عليّته تعالى الحقَّة؛ لأنَّ بسيط الحقيقة كلُّ الأشياء بنحو أعلى وكذا في مقام علّيّته الحقيقيّة الظلّيّة لأنّه كما أنَّ الكثرة في الوحدة كذلك الوحدة في الكثرة».

فنرى أنّ السبزواريّ في كلامه هذا:

١ـ يؤوّل معنى الخالقيَّة الحقيقيّة إلى معنى الإضافة الإشراقيّة، ويصرّح بأنّ معنى ذلك ليس الإيجاد بالمعنى المصدريّ بل يكون بمعنى كون الخالق تعالى عين الكثرات وواجداً لكلّ الأشياء في مقام ذاته لأنّه يكون خالق الأشياء لا من شيء.

٢ـ إنّ إيجاد الخالق أمر واجب عليه وليس له اختيار على أن يخلق شيئاً لا من شيء أو لا يخلقه.

وكلّ ذلك على خلاف العقل والبرهان وضرورة الوجدان.

سها، منوجهر، جريان التشكيك في مظاهر الوجود أو مراتبه، مجلة كيهان انديشه، رقم ٦٤، بهمن واسفند ١٣٧٤ ش، ٨٩.

الباب الرابع: البرهان على توحيد الباري جلّ وعلا

إنّ البرهان على توحيد الباري تعالى شأنه هو نفس الالتفات إلى حقيقة معنى الوحدة التي تجري على الله تعالى، وذلك أنّ «الوحدة» لها معنيان:

ألف) «**وحدة اعتباريّة**»، وهي اعتبار الوحدة لأجزاء معيّنة مجتمعة من الشيء الذي يكون في حقيقة ذاته مركّباً متجزّياً متكثّراً.

ب) «**وحدة حقيقيّة**»، وهي ما يختص بالاتّصاف بها الشيء المتعالي عن الامتداد والأجزاء.

وحينئذ نقول: حيث إنّ موضوع فرض التعدّد والتكثّر هو الامتداد والأجزاء كما بيّناه، فلا يتعدّد الموجود المتعالي عن الامتداد والأجزاء بالذات، ولا شأنيّة له للاتّصاف بالتعدّد والتكثّر موضوعاً.

التوحيد والتحريف

المعرفة البشريّة تقول: الموجود على قسمين:

الأوّل: المتناهي

الثاني: اللامتناهي

وفي عبارة أخرى عندها الوحدة على قسمين:

الأوّل: وحدة عدديّة، وهي بمعنى كون الشيء متناهياً محدوداً.

الثاني: الوحدة غير العدديّة، وهي بمعنى كون الشيء غير محدود وغير متناه.

وتقول أيضاً: هذان القسمان لايكون لهما وجود تقابليّ بحيث يتميّز أحدهما عن الآخر في الوجود العينيّ الخارجيّ، بل تكون كلّ الأشياء المحدودة في إحاطة الوجود اللامتناهي، بحيث يكون اللامتناهي هو المشتمل على جميع المحدودات والمتناهيات، فوجود أحدهما عين الآخر ولاغيريّة بينهما أصلاً، وذلك كما إن فرضنا وجود خطٍّ غير متناه مشتملاً على جميع المقادير المحدودة المتناهية من الخطوط الواقعة في امتداده.

وتقول أيضاً : هذا هو معنى وحدة الخالق المتعال، فهو واحد غير عدديّ، أي: يكون غير متناه، وكلّ ما نفرضه غيره فهو في حيطة وجوده وليس بخارج عنه ولا يكون شيئاً بحياله.

نقول: قد ظهر بطلان هذا التقسيم بما بيّنّاه من حقيقة معنى توحيد الخالق جلّ وعلا، ومعنى الوحدة غير العدديّة ـ وهي كون الشيء متعالياً عن الامتداد والأجزاء والاتّصاف بالتناهي أو عدم التناهي، لاكونه غير محدود وغير متناه.

ونقول مضافاً إلى ذلك:

ألف) ليس ما ذكروه معنى توحيد الخالق جلّ وعلا، بل هو معنى «وحدة الوجود» وإنكار وجود الخالق المتعالي عن وجود الخلق، وبينهما بون بعيد أبعد ممّا بين السماء والأرض.

ب) إنّ الله تعالى لايوصف بالتناهي وعدم التناهي موضوعاً، وذلك أنّ

موضوع التناهي وعدم التناهي هو الامتداد والأجزاء، والله تعالى يجلّ عن ذلك.

ج) اللامتناهي موهوم مطلقاً، ومستحيل وجوده حتّى في الامتداد والعدد.

د) يلزم ـ على هذا التفسير ـ أن يكون الخالق المتعالي عن كلّ شيء مركّباً في وجوده العينيّ الواقعيّ من أجزاء امتداديّة غير متناهية.

لا معنى لتجرّد غير الله تعالى

إنّ «**التعدّد**» و «**التجرّد**» لا يجتمعان، وذلك لما قلنا: إنّ موضوع التعدّد والتكثّر هو وجود الامتداد والأجزاء، وحيث إنّ المجرّد لا جزء له ولا يكون امتداديّاً فلا يتعدّد بذاته، فلا مجرّد إلّا الله تعالى، ويكون الاعتقاد بوجود «عالم المجرّدات» من الأوهام الواضحة البطلان، بل كلّ ما سوى الخالق المتعال يكون حقائق عدديّة متجزّئة قابلة للزيادة والنقصان والتعدّد والتكثّر والإيجاد والإعدام.

مضافاً إلى:

ألف) أنّ بطلان مبنى الاعتقاد بوجود المجرّدات من الواضحات، فإنّه مبنيّ على الاعتقاد بصدور الأشياء عن ذات الله تعالى، مع أنّ من المعلوم بالضرورة أنّه تعالى يكون خالقاً لما سواه وليس بمصدر لذلك.

ب) قد ثبت بالأدلّة القاطعة أنّ كلَّ ما سوى الله تعالى يكون مخلوقاً محدثاً ذا بدء في الوجود فيكون كلّ ذلك زمانيّاً لا مجرّداً عن الزمان.

ثمّ إنّه لا يعقل كون الشيء داخلاً في الزمان مجرّداً عن المكان، كما أنّه لا يوجد قائل بذلك أيضاً، وعليه فكلّ ما سواه تعالى يكون زمانيّاً مكانيّاً متجزّياً.

قال العلّامة الحلّيّ قدّس سرّه:

«المحدث بالنظر إلى القسمة العقليّة على ثلاثة أقسام: إمّا أن يكون متحيّزاً، أو حالّا في المتحيّز، أو لا يكون متحيّزاً ولا حالّا في المتحيّز، لكن المتكلّمون أسقطوا هذا الأخير من البين إلّا شرذمة قليلة منهم غير محقّقين».[1]

الخلقة لا الصدور

قالت المعرفة البشريّة: حيث إنّ الله تعالى هو موجود مجرّد فيجب أن يكون أوّل ما يصدر عنه مجرّداً مثله لوجوب السنخيّة بين الصادر والمصدر، والعلّة والمعلول، والخالق والمخلوق.

وقد قيل: إنّه يجب أن يصدر عن الواجب المجرّدات أولاً، ثمّ المثاليّات، ثمّ المادّيّات قضاءً لوجوب سنخيّة العلّة والمعلول.

وقد قيل: إنّ المراد من الصدور ليس إلّا التطوّر والتجلّي وظهور العلّة بصور أعيان الموجودات.

ونقول:

ألف) ذلك خلط واضح بين معنى الخلق ومعنى الصدور، وذلك أنّ الخالق هو الذي خلق الأشياء لا من شيء، وكوّنها من غير وجود سابق لها، وأمّا المصدر فهو ما يتولّد عنه الشيء إمّا بالتجزئة ـ كتولّد الذهب الصافي عن المغشوش ـ، وإمّا بالاستحالة ـ كتولّد الخلّ من ماء العنب ـ. ومن المعلوم أنّ في هاتين الصورتين لا يكون هناك في الواقع شيئان متمايزان ـ وهما الخلّ وماء العنب مثلاً ـ حتّى تصل النوبة إلى الحكم بوجوب سنخيّتهما أو عدم وجوبه، بل إنّ ما فرض ثانياً هو

---

١ . مناهج اليقين في أصول الدين، ٧٤.

نفس الشيء في هيئة دون هيئتها السابقة، فقاعدة وجوب السنخيّة تكون باطلة بين المخلوقات من حيث عدم تعدّد الموضوع، وبين الخالق والمخلوق من حيث قياس الحكم مع الفارق الذاتيّ.

الإمام الرضا عليه السلام لابن قرّة النصرانيّ:

«ما تقول في المسيح؟ قال: يا سيّدي إنّه من الله، فقال: وما تريد بقولك (من)؟ و(من) على أربعة أوجه لا خامس لها، أتريد بقولك (من)، ك (البعض من الكلّ) فيكون مبعّضا؟ أو ك (الخلّ من الخمر) فيكون على سبيل الاستحالة؟ أو ك(الولد من الوالد) فيكون على سبيل المناكحة؟ أو ك(الصنعة من الصانع) فيكون على سبيل المخلوق من الخالق؟ أو عندك وجه آخر فتعرّفناه؟ فانقطع».[1]

الإمام العسكريّ عليه السلام:

«الله واحد أحد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد... جلّ ثناؤه وتقدّست أسمائه أن يكون له شبه، هو لا غيره، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».[2]

ومن البديهيّ الواضح عند كلّ أحد أنّ علّة الوجود هي ما توجد المعلول بعد عدمه، وإلّا لزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة، وهذا هو معنى الخالقيّة بعينه، وما دون ذلك ليس بعلّةٍ في الحقيقة، وإن شئت أن تسمّي ذلك علّة ومعلولاً فلا مشاحَّة في الاصطلاح إذا لم يوجب ضلالاً وإضلالاً.

---

١. بحار الأنوار، ١٠ / ٣٤٩، عن مناقب آل أبي طالب عليهم السلام.

٢. الكافي، ١ / ١٠٣.

إن قلت: فما هو حكم العلل والعوامل الطبيعيّة؟!

قلت: لايوجد في شيء من ذلك فعل مطلقاً، بل يكون كلّ ذلك انفعالاًكما يأتي إن شاء الله تعالى.

إن قلت: أفلا يكون الإنسان علّة لما يصدرعنه من الأفعال الاختياريّة؟!

قلت: كلّ ذلك يكون علّة في التغييروالتبديل لاخلق ذوات الكائنات لامن شيء. وذلك أنّ العلّيّة على أقسام:

الف) خلق الجواهروالأعراض وهو مختصّ بالله تعالى

ب) التغيّروالتبدّل والتحوّل والتطوّر والتجزئة والاستحالة وهو يختصّ بالعلل والمعلولات ـ بل الانفعالات ـ الطبيعيّة غيرالمختارة

ج) الأفعال الاختياريّة غيرخلق الجواهروالأعراض، وهو مشترك بين الله تعالى وسايرالموجودات المختارة إلّا أنّه تعالى فاعل بلاآلة.

الإمام الصادق عليه السلام:

«هوأجلّ من أن يعاني الأشياء بمباشرة ومعالجة لأنّ ذلك صفة المخلوق الذي لا يجيء الأشياء له إلّا بالمباشرة والمعالجة، وهوتعالى نافذ الإرادة والمشيّة فعّال لما يشاء».[1]

ب) اللازم من نظريّة الصدورأن يكون الخالق تبارك وتعالى واحداً عدديّاً حتّى يمكننا أن نفرض الصادرالأول ثاني اثنين له تبارك وتعالى:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ

---

١. الكافي، ١ / ٨٥؛ التوحيد، ٢٤٧.

﴿يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.[١]

﴿أَفَلا يَتُوبُونَ إِلَى اللهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.[٢]

وقد بيّنا أنّه لا يجتمع التعدّد والتجرّد؛ وأنّ التعدّد يطلب تميّزاً وتشخّصاً:

الإمام المجتبى عليه السلام:

«الحمد لله الذي لم يكن له... شخص فيتجزّئ، ولا اختلاف صفة فيتناهى».[٣]

والتميّز بغير الأجزاء الوجوديّة يستحيل موضوعاً:

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«من قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله».[٤]

الخالق لا يكون واجداً ولا فاقداً

وممّا بيّنّاه يظهر بطلان قاعدة: «فاقد الشيء لا يكون معطياً للشيء» التي يراد منها: أنّ المعطي يجب أن يكون واجداً لكلّ ما يعطيه.

وجه البطلان هو وضوح أنّ إعطاء الواجد لشيء لا يكون في الواقع إعطاءً، بل هو إمّا تجزئة وإمّا استحالة، والله الخالق البارئ تبارك وتعالى تتعالى ذاته عن الوجدان والفقدان والتجزئة والاستحالة، فوصفه بأن يكون واجداً لما يعطيه من

---

١. المائدة (٥): ٧٣.

٢. المائدة (٥): ٧٤.

٣. بحار الأنوار، ٤ / ٢٨٩، عن التوحيد.

٤. بحار الأنوار، ٤ / ٢٤٧ عن نهج البلاغة والاحتجاج.

ذوات الكائنات والمخلوقات يوجب كونه امتداديّاً متجزّياً، ويستلزم نفي كونه خالقاً لما سواه لا من شيء.

الإمام أبو عبد الله عليه السلام:

«لمّا صعد موسى عليه السلام إلى الطور فناجى ربّه عزّوجلّ قال: يا رب أرني خزائنك، قال: يا موسى إنّما خزائني إذا أردت شيئاً أن أقول له: كن، فيكون».[1]

العلّة والمعلول

علَّة الشيء هي ما يستند إليه المعلول، وهي على قسمين:

الأول: علّة الوجود بالجعل البسيط، وهي بمعنى: «الخلق» و«إيجاد الأشياء بعد العدم غير الزمانيّ»، وهذا المعنى يختصّ بالله تبارك وتعالى كما بيّنّاه سابقاً، وهو الذي تنكره المعرفة البشريّة من أُسّه وأساسه.

الثاني: علّة التغيُّر والتبدُّل، وهو «الجعل التأليفيّ والتركيبيّ»، وهذا المعنى لا يختصّ بالله تبارك وتعالى، بل إنَّ كلَّ فاعلٍ مختارٍ فيمكنه أنْ يغيّر الأشياء من صورة إلى صورة في حدِّ وسعه وقدرته الَّتي ملَّكها الله تعالى له وأعطاها إياه، وإن كان هذا المطلب أيضاً لا يتمشّى مع القواعد الفلسفيّة.

وأمّا العلل والعوامل الطبيعيّة فليست من العلّيَّة الحقيقيّة في شيء؛ وذلك لأنّ العلَّة هي ما يستنِدُ إليه الفعل، لكنَّ العلل والعوامل غير الإراديّة كلّها منفعِلات، والمنفعِل غير فاعلٍ بالضرورة.

---

١ . الصدوق، الأمالي، ٥١١.

تحريف معنى العلّيّة والمعلوليّة

قد بيّنّا مراراً أنّه تدَّعي المعارف البشريّة أنّه: إذا كان هناك موجودان أحدهما في حيطة وجود الآخر بحيث لا يكون خارجاً عنه لا مستقلّاً ولا غير مستقلّ، فالمحاط هو المعلول، والمحيط الواسع الشامل هو العلّة. وحيث إنّ وجود الله يكون غير متناه فهو شامل جامع واسع لكلّ ما سواه ولا يوجد شيء خارجاً عن حيطة وجوده، وإلّا لم يكن غيرَ متناهٍ بل كان محدوداً متناهياً، فهو العلَّة مطلقاً وما سواه معلولاته، لأنّه محيط بغيره من الأشياء بأجمعها، وكلّ ما سواه يكون محاطاً بوجوده.

ثمّ إنّه ينسب إلى العرفاء أنّهم يقولون: إنَّ هذه الإحاطة والشُّمول والتَّوسعة تكون على نحو اشتمال شيء على غيره بأنْ يكون هناك حِصصٌ بالتَّوسيع والتَّضييق والتَّضمين والتفريق.

وينسب إلى الفلسفة المسمَّاة بـ«الحكمة المتعالية» القول: بأنَّ تلك الإحاطة هي على نحو الشِّدة والضَّعف في المراتب الوجوديَّة، وذلك باشتمال كلِّ مرتبةٍ شديدةٍ على ما دونها من المراتب الضعيفة.

ومن الواضح أنّه لا تفاوت بين هذا التفسير وبين ما قاله العرفاء إلّا بالاسم فقطّ، كما صرّح بهذا المعنى أصحابُ التَّشكيك، وبيَّنوا أنَّ مرادهم من الشِّدة والضَّعف ليس إلَّا نفس التَّوسعة والتَّضييق والزِّيادة والنُّقصان الوجوديّة الَّتي يقول بها العرفاء القائلون بوحدة الوجود والموجود، والمنكرين لكون الوجود ذا مراتب مختلفةٍ بالشِّدة والضَّعف.

ثمّ من الواضح أيضاً أنَّ هذا التفسير ـ بكلتا صورتيه ـ لا يرتبط بحقيقة معنى الخالقيَّة والمخلوقيَّة، وليس حقيقته إلَّا حقيقة معنى الجزء والكلِّ.

والقائلون بهذا المعنى في تفسير العلِّيَّة والمعلوليَّة هم الذين قالوا بـ«وحدة وجود الخالق والمخلوق»، بل إنَّ تلك النظريَّة الواضحة البطلان المخالفة لضرورة الوجدان والبرهان والأديان ألجأتهم إلى تأويل معنى العلِّيَّة الواضح وتحريفه، وإلّا فلا شبهة في بطلان هذا التفسير عند كلّ أحد.

الباب الخامس: في القدم والحدوث

للقدم والأزليّة معنيان:

الأول: دوام الوجود بمقدار غير متناه، وهو ما ينحصر به الفهم البشريّ.

الثاني: كون الشيء متعالياً عن شأنيّة الاتّصاف بالزّمان والمكان ـ وذلك بملاك كونه على خلاف الامتداد والأجزاء كما بيّنّاه ـ لاكونه دائميّاً في الوجود.

والمعنى الأول موهومٌ ومحالٌ ذاتيٌّ؛ لأنّه من مصاديق القول بعدم التّناهي في الامتداد والعدد، وقد بيّنّا استحالة وجود اللامتناهي مطلقاً.

وقد ظهر بذلك أنّ القول بأزليّة وجود العالَم ـ كما تدّعيه المعارف البشريّة ـ محالٌ موضوعاً، وباطلٌ ثبوتاً.

وللحدوث أيضاً معنيان:

الأوّل) أن يقال معنى الحدوث هو: كون الشيء موجوداً بعد أن كان معدوماً في زمن قبله، وبعبارة أخرى: بعد أن كان الزمان ظرفاً لعدمه، وهذا هو غاية الفهم الفلسفيّ أيضاً. وهذا المعنى محال فرضه بالنسبة إلى حدوث العالم ولم يقل به المحقّقون من المتكلّمين بل هم يصرّحون بأنّه إمّا أن لا وجود للزمان مستقلّاً عن الأشياء حتّى يمكن البحث عن حدوثه وقدمه بنفسه بل هو بُعدٌ من أبعاد وجود

المخلوقات وموجود بوجودها فقط، وإمّا أنّ العالَم حادثٌ لامن شيء بكلّ أجزائه ومنها نفس الزمان.

الثاني) كون الشيء موجوداً في الزمان والمكان ـ وذلك بملاك كونه متجزّئاً امتداديّاً ـ هذا مع العلم بأنّ كلّ ما يكون كذلك فوجوده يكون متناهياً لامحالة زماناً ومكاناً، لما بيّنّا من استحالة عدم التناهي مطلقاً.

فظهر بذلك أنّ القديم لايتّصف بالزمان، وتفسير «القدم» بـ «دوام الوجود» غلط ووهم، فلا يكون التقابل بين «الحادث والقديم» من حيث كون زمن وجود أحدهما متناهياً والآخر غير متناه، بل يكون تقابلهما من جهة حقيقة الذات وسنخ الوجود، حيث إنّه يكون أحدهما امتداديّاً متجزّياً زمانيّاً مكانيّاً، والآخر متعالياً عن الاتّصاف بالزمان والمكان والامتداد والأجزاء.

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«ففرّق بها بين قبل وبعد ليعلم أن لا قبل له ولابعد».[١]

«كان ليس له قبل، هوقبل القبل بلاقبل».[٢]

«لم يزل بلامكان ولايزول باختلاف الأزمان».[٣]

«لم يزل أوّلاًقبل الأشياء بلاأوليّة، وآخراً بعد الأشياء بلانهاية».[٤]

---

١ . بحار الأنوار، ٤ / ٢٢٩، عن التوحيد و العيون.

٢ . الكافي، ١ / ٨٩، بحار الأنوار، ٣ / ٣٣٦، عن المحاسن والاحتجاج.

٣ . بحار الأنوار، ٤ / ٢٩٤، عن التوحيد.

٤ . بحار الأنوار، ٤ / ٣١٧، عن نهج البلاغة.

«أللّهم إنّك كنت قبل الأزمان، وقبل الكون والكينونيّة والكائن... فأنت بادي الأبد وقادم الأزل ودائم القدم، لا توصف بصفات ولاتنعت بنعت ولا بوصف».[١]

«كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولامكان ولاحين ولا زمان، عدمت عند ذلك الآجال والأوقات وزالت السنون والساعات».[٢]

الإمام الرضا عليه السلام:

«سبق الأوقات كونه».[٣]

«كنت قبل الأيّام والليالي وقبل الأزمان والدهور».[٤]

«ولاتصحبه الأوقات».[٥]

ثمّ اعلم أنّ حدوث الشيء المتّصف بالزمان إمّا حقيقيّ ـ وقد بيّنّاه ـ وإمّا إضافيّ، وهو وجود شيء في زمن بعد عدمه في زمن آخر، فالزمان ظرف لعدمه كما أنّه ظرف لوجوده. وهذا المعنى الثاني يكون خارجاً عن محلّ النزاع في مبحث «حدوث العالم»، وذلك أنّ الزمان حادث بحدوث العالم ـ كما بيّنّا ـ ولا زمان قبل وجود العالم حتّى يكون ظرفاً لعدم وجود العالم؛ بل لقائل أن يقول: لا وجود نفسيّ للزمان والمكان مطلقاً، بل هما بُعدان وصفتان لوجود الأشياء

---

١ . الصحيفة العلويّة، ٢٩.

٢ . نهج البلاغة، ٢٧٦؛ بحار الأنوار، ٤ / ٢٥٦، عن الاحتجاج.

٣ . الكافي، ١/ ١٣٩؛ بحار الأنوار، ٤ / ٢٢٩، عن التوحيد والعيون.

٤ . بحار الأنوار، ٩٢ / ٤٢١، من أصل قديم.

٥ . نهج البلاغة، ٢٧٢؛ بحار الأنوار، ٤ / ٢٢٩، عن التوحيد والعيون.

المخلوقة كما بيّناه.

إن قلت: فأين أنت من معنى «الحدوث الذاتيّ» الذي تقول به المعرفة البشريّة؟

قلت: يعرّف الحادث الذاتيّ بما يتساوي له الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته وإن كان وجوده أزليّاً، والمقصود من ذلك هو افتراض وجود الأشياء قديمة أزليّة دائمة الوجود مع الله تعالى مستندة في وجودها إليه، بل الأشياء عندهم هي أطوار وجود الخالق تعالى لا غير، وإن رأيت أنّهم يتفوّهون أحياناً بأنّ واجبهم يكون مجرّداً عن الزمان والمكان فينبغي أن تعلم أنّ ذلك منهم ليس إلّا ألفاظاً فارغة المعنى، كيف وهم القائلون بأجمعهم بدوام وجود الخالق والمخلوق وتعاصرهما، بل بصدور المخلوقات عن ذات الله تعالى أو تطوّره بصورها وهما نفس القول بكون الله متغيّراً متبدّلا متطوّراً زمانيّاً مكانيّاً فلا تغفل.

ومن هاهنا ترى أنّ المعرفة البشريّة تقول: العالم حادث ذاتيّ يكون بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود، وبالنظر إلى علّته واجب الوجود.

وهذا المعنى يخالف ما يحكم به العقل والبرهان والضرورة والوجدان، وإنّما هو تأويل باطل لمعنى حدوث العالم ومخلوقيّة ما سوى الله تعالى إلى ما توهّمه الدهريّون من أزليّة وجود العالم وامتناع أن يكون هناك خالق قادر على أن يخلق الأشياء لا من شيء.

وعلى أيّ حال فإنّ العقل يحكم بالبداهة بما يلي:

ألف) أنّ ما كان وجوده أزليّاً دائميّاً ـ مع غضّ النظر عن استحالة ذلك ذاتاً ـ لا

معنى لكونه مستنداً في وجوده إلى غيره، وذلك حيث إنّ ذلك الغيرإن كان أوجد الثاني حال وجوده يلزم تحصيل الحاصل وهو محال، وإن كان أوجده وهو لم يكن شيئاً فهو حادث بعد أن لم يكن، فلا يكون موجوداً أزليّاً.

ب) إذا كانا هما موجودين أزليّين دائميّين فاختصاص أحدهما بالوجوب دون الآخر يكون ترجيحاً باطلاً.

إن قلت: إذا كان الوجود حقيقة أزليّة غير متناهية فكلّ مرتبة من مراتبها تكون أزليّة أيضاً، وهي مع ذلك يكون وجود كلّ مرتبة منها مستندة إلى وجود الكلّ.

قلت: هذا تحريف لحقيقة معنى «العلّيّة» و«الاستناد» و «الإنشاء» و«التكوين» و «الخلقة» و «الإيجاد» إلى معنى «الجزء والكلّ» الذي يجلّ شأن أهل التوحيد أن يقولوا بذلك ويتوهّموه في شأن الخالق جلّ وعلا وخلقه المسخّر بإيجاده تعالى المعبّر عنه بقوله: «كن، فيكون».

قد يقال: إنّ الواجب الوجود يخلق العالم أزلاً ويحدثه دائماً! وذلك كالشمس في إحراقها دائماً.

ونقول: أوّلاً: إنّ الخلق والإحداث لايمكن أن يوجد له في فرض قدم العالم ودوام وجوده مصداق واحد فضلاً عن الخلقة في كلّ آن.

وثانياً: إنّ ذلك فرض لايمكن تحقّقه إلّا في الموجود المتجزّئ المتطوّر بالأطوار المقارن للأحوال المختلفة كما دلّ على ذلك ما مثّلوا به، وليس هو الخالق المتعال بل الواجب الوجود الفلسفيّ. وقد جاءنا من مصدر الوحي:

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«من قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله».[١]

الإمام الرضا عليه السلام:

«ويحك كيف تجترئ أن تصف ربّك بالتغيّر من حال إلى حال، وأنّه يجري عليه ما يجري على المخلوقين؟!»[٢]

حدوث الزمان والمكان

إنّ حدوث الزمان والمكان ـ وكذلك عدمهما ـ ليسا قابلين للتصوّر والإدراك بنفسهما، بل لا يعرف هذان المعنيان إلّا بغيرهما، أي بأن نعرف أوّلاً وبلا واسطة معنى الزمان والمكان، ثمّ نحكم عليهما بأنّهما يمتنع أن يكونا موجودين أزليّين، ويجب أن يكونا قد وُجِدَا بإيجاد خالق لهما.

وهذا حكم عقليّ صرف تقتضيه الأدلّة الدالّة على امتناع كون الزمان والمكان غير متناهيين، وكونهما مخلوقين وموجودين بإيجاد خالق غيرهما متعال عنهما وعن كلّ ما يشبههما من المقادير وهي كلّ ما سواه جلّت عظمته وتعالى شأنه.

وذلك كما أنّ الصفحة المستوية لا يمكنها أن تحيط بالموجود ذي الأبعاد الثلاثة، بل إذا حصل له العلم بوجود الموجود ذي الأبعاد الثلاثة فلا يمكن أن يكون ذلك له إلّا عن دليل عقليّ دالّ على ذلك؛ وكما أنّ السمك لا يمكنه أن يقرّ بالحياة خارج الماء إلّا كذلك، والأحول لا يمكنه أن يصدّق بوجود «الواحد» إلّا

---

١. بحار الأنوار، ٤ / ٢٤٧ از نهج البلاغة والاحتجاج.

٢. بحار الأنوار، ١٠ / ٣٤٧، الاحتجاج، ٢ / ١٨٩.

كذلك، والأكمه[١] لا يقرُّ بوجود اللون إلّا كذلك و...

الواجب والممكن والممتنع

تقسيم الشيء من حيث كونه معلوماً أو مجهولاً:

الف) الشيء إمّا ملتفت إليه أو لا، الأوّل هو المعلوم، والثاني هو المجهول المطلق فلا يحكم عليه بشيء.

ب) المعلوم إمّا له حقيقة امتداديّة متجزّئة وتعيُّنٌ وصورة مميّزة له عن غيره، فيمكن أن يعرف بنفسه سواء عرفناه كالشجر والحجر والمثلّث والمربّع، أو لم نعرفه كالجنّ والملك.

وإمّا ليس كذلك ولا يعرف بنفسه ولا يحصل العلم به إلّا من غيره كوجود الخالق المتعال الذي لا يعرف بنفسه أبداً، ولا يمكن التصديق بوجوده إلّا من جهة أفعاله ومخلوقاته.

هذا، وإنّ كلّ ما يمكن أن يعرف بنفسه فله حقيقة امتداديّة متجزّئة، ويجوز أن يوجد في الخارج وأن يعدم، وهو ممكن الوجود وعليه فكلّ ما يمكن أن يعرف بذاته فهو ممكن وكلّ ممكن فهو يمكن أن يعرف بنفسه.

الإمام سيد الشهداء عليه السلام:

«ليس بربّ من طرح تحت البلاغ».[٢]

---

١ . الْأَكْمَهُ هو الذي يولد أعمى. مجمع البحرين ٦ / ٣٦٠. وفي الفارسيّة: أكمه بمعنى "كور مادرزاد". قاموس قرآن، ٦ / ١٥٠.

٢ . بحار الأنوار، ٤ / ٣٠١، عن تحف العقول.

ولا صورة معلومة لذات الله تعالى وللممتنع الوجود.

فإن قلت: أليس نحكم على موضوع هو شريك الباري، وموضوع آخر هو اجتماع النقيضين بأنّهما يمتنع وجودهما؟

قلت: لا شيئيّة لشريك الباري بعنوان أنّه شيء متصوّر وله ذات معلومة، بل الحكم بامتناع الشريك لله تعالى هو حكم العقل على امتناع وجود ثان لله المتعالية ذاته عن قابلية التصوّر والتوهّم والمعلوميّة لا غير.

كما أنّه لا صورة معلومة لموضوع هو اجتماع النقيضين في عرض موضوع الممكن الوجود، بل الحكم بامتناع اجتماع النقيضين هو حكم العقل على نفس الشيء الممكن المعقول المعلوم المتصوّر، بامتناع اجتماع وجوده وعدمه معاً.

وبعبارة أخرى: الحكم بامتناع اجتماع النقيضين ليس حكماً على ما له ذات قابلة للمعرفة والمعلوميّة بنفسه، بل ليس ذلك إلّا حكم العقل على نفس ممكن الوجود بامتناع اجتماع وجوده مع عدمه، فلا موضوع له في عرض موضوع ممكن الوجود القابل للتصوّر بذاته.

كما أنّ الحكم بامتناع وجود شريك الباري أيضاً ليس حكماً على ذات لها صورة معقولة ومعلومة بنفسها، بل ليس ذلك إلّا حكم العقل بامتناع تكرّر وتعدّد ذات لا شبح لها ولا امتداد ولا صورة ولا أجزاء.

فمن الباطل أن يقال: إنّ كلّ معقول إمّا واجب، وإمّا ممتنع، وامّا ممكن، **بل الصحيح هو أن يقال:** إنّ كلّ ما نعرفه أو يمكن أن نعرفه ونتصوّره ونعلمه بنفسه فهو ممكن الوجود، وحيث إنّ كلّ ممكن فهو قابل للوجود والعدم، فيحتاج إلى خالق بخلافه، خارجاً عن التصوّر والتوهُّم ومعلوميّة الذات.

وبالجملة كلُّ ذات نعقلها ونلتفت إليها فإمّا لها كيفيّة وكميّة وامتداد وجوديّ وأجزاء كالشجر والحجر وأمثالهما، أو لا،

الثاني لا يليق به أن ينسب إليه الوجود والتحقّق الخارجيّ بل هو لا شيء محض لأنّه شيء يمتنع وجوده،

والأوّل هو ممكن الوجود حيث إنّه يصح وجوده وعدمه.

هذا، وأمّا أن تكون هناك ذات تعقل وتعرف بذاتها ثمّ يحكم بوجوب أو امتناع وجودها فمحال موضوعيّ، كما أنّ من المحال أيضاً أن نقول: ما يرسم على الحائط على أقسام، قسم ممكن الرسم، وقسم واجب الرسم، وقسم ممتنع الرسم!

فإن قلت: أليس فرض ذات واجب الوجود كافياً للحكم بوجوب وجوده؟!

قلت: ما سمّوه واجباً إن كان ممّا يُعقل ويعرف بنفسه وداخلاً في الذوات المتصوّرة المعقولة المعروفة بنفسها فهو متجزّئ مخلوق، وإن لم يكن كذلك فلا يعرف بنفسه بل يستدلّ عليه من وجود فعله وخلقه وأثره بأنّه موجود وهو شيء بخلاف كلّ شيء متعال عن قابليّة التصوّر والمعرفة بنفسه.

في علّة الاحتياج إلى العلّة

ذات الممكن إمّا موجودة كالشجر والحجر، وإمّا معدومة كبحر من الزئبق، وأمّا نفس معنى الإمكان فهو معنى وحكم عقليّ وليس أمراً موجوداً في الخارج.

وليس نفس إمكان الشيء تدلّ على الاحتياج إلى العلة، اللّهم إلّا من جهة أن كلّ ممكن حادث ويمتنع قدم الممكن، وكلّ حادث يحتاج إلى العلّة، فيحتاج إلى العلّة لأنه حادث.

هذا مضافاً إلى أنّه إذا فرضنا أنّ هناك ممكناً أزليّاً كما يفرضه بعضٌ (وهم كلُّ الفلاسفة) ـ وإن كان فرضاً باطلاً في نفسه ـ فالحكم باحتياجه إلى العلّة من حيث إمكانه مناقض للحكم بعدم احتياجه إلى العلّة من حيث أزليّته.

فإنّا إذا فرضنا شيئاً موجوداً ثمّ عدم، أوكان معدوماً فوجد، فالعقل يحكم باحتياجه إلى العلّة من جهة حدوثه، فعلّةُ احتياج الممكن إلى العلّة هي الحدوث لاغير.

هذا كلّه من جهة حكم العقل باحتياج العالم إلى العلّة من جهة الحدوث فقطّ، وأمّا من جهة بقائه وسايرجهاته فأمره أيضاً إلى منشئه وموجده حدوثاً وبقاءً وكمّاً وكيفاً ووصفاً... ولامعنى لاستغنائه عن موجده في شيء من ذلك أصلاً خلافاً لما يتّهم الفلاسفة بذلك المتكلّمين.

الإمام الكاظم عليه السلام:

«لا يكون شيء في السماوات والأرض إلّا بسبعة بقضاء وقدر و إرادة ومشيئة وكتاب وأجل و إذن. فمن قال غيرهذا فقد كذب على الله، أو ردّ على الله عزّ وجلّ».[1]

١. الخصال، ٢ / ٣٥٩؛ بحار الأنوار، ٥ / ٨٨؛ الكافي، ١ / ١٥٠.

الباب السادس: الجبر والاختيار

هل كلّ شيء لم يجب لم يوجد؟!

إنَّ الأمر الممكن ما لم يجب لم يوجد ولكن ذلك إذا لم يكن بفعل فاعلٍ مختارٍ، كإحراق النَّار وجمودِ الماء في درجة معيّنة من البرودة، وأمَّا إذا كان فعلَ الفاعل المختار فإنّه يوجد دون أن يوجبه موجبٌ ـ خلافاً للمباني الفلسفيّة ـ كمعصية العاصي وطاعة المطيع وهو واضحٌ؛ حيث إنَّ العاصي والمطيع لم يجب عليهما الفعل ولا يكونان مجبَرين على المعصية والطاعة، ولا يصدر الفعل أو الترك عنهما بالوجوب.

ولا ينبغي الغفلة من أنّ وجوب وقوع الطاعة أو المعصية بعد ما اختارهما الفاعل ـ كوجوب انكسار الزجاج مثلاً إذا كسره الفاعل باختياره ـ فهو خارج عن محلّ النزاع، بل محل النزاع هو أن الفاعل حينما يختار كسر الزجاج فهو مختار في ذلك ولا شيء هناك يوجب عليه الكسر، ويسلب اختياره في فعله أو تركه.

الموجب والمختار

إنّ كلّ ممكن إن كان من فعل فاعل مختار فهو ممكن بالنسبة إلى فاعله الذي يصحّ له الفعل والترك دائماً، وإن كان من غير فعل الفاعل المختار فهو واجب

بالغير في فرض وجود موجبه كالإحراق للنار، وممتنع في فرض عدم موجبه كإحراق النار مع عدم النار.

فما يقال: «إنّ الإمكان هو بالذات دائماً، ولا إمكان بالنسبة إلى الغير حيث إنّ ذلك الغير إمّا هو علّة الشيء فيجب، وإمّا غير علّته فيمتنع» باطل يلزم منه الجبر ونفي الفعل الاختياريّ مطلقاً، سواء ذلك في الله تعالى أو الإنسان.

فإن قلت: أليس يجب وجود الفعل إذا اختاره الفاعل، ويمتنع إذا تركه؟!

قلت: هذا خروج عن محلّ البحث حيث إنّ الفعل والترك ممكن للفاعل المختار دائماً وأمّا وجوب وقوع الفعل إذا اختاره الفاعل وامتناع وقوعه إذا تركه فهو أمر خارج عن محل البحث.

وبعبارة أخرى: إنّ محلّ البحث هو الوجوب من ناحية علّيّة النفس واختياره الفعل أو الترك، لا وجوب وجود الفعل والأثر بعد اختيار النفس الفعل، أو امتناعه بعد اختيارها الترك.

فمن الباطل قولهم: كلّ ممكن محفوف بضرورتين.

وجه البطلان: هو أنّ الفعل والترك لا ضرورة لهما من جهة العلّة المختارة (الفاعل المختار) أبداً، وإلّا كان الفعل جبريّاً غير اختياريٍّ، ولم يبق للاختيار مصداق.

إرادة الخالق جلّ وعلا

إنّ الفاعل لا يكون فعله إلّا عن إرادة، وذلك لامتناع كون الفعل فعلاً إلّا إذا كان عن إرادة الفاعل المختار وإحداثه وتأثيره وأمّا غير ذلك من المتغيّرات الكونيّة فيكون منفعلاً وليس بفاعل أبداً، والفاعل إذا كانت ذاته متعاليةً عن الامتداد

والأجزاء فلا تكون إرادته إلّانفس فعله وإعمال قدرته بلا ضمير، ولاآلة، ولا تفكّر، ولاتروٍّ، ولاغيرذلك من الأفعال التي توجد في أنفسنا نحن المخلوقين.

«... قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله ومن المخلوق، قال: فقال: الإرادة من المخلوق الضميروما يبدو له بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله عزّوجلّ فإرادته إحداثه لا غيرذلك، لأنّه لا يروّي ولايهمّ ولايتفكّروهذه الصفات منفيّة عنه، وهي من صفات الخلق. فإرادة الله هي الفعل لا غير ذلك، يقول له: كن، فيكون. بلالفظ ولانطق بلسان ولاهمّة ولاتفكّر، ولاكيف لذلك كما أنّه بلاكيف».[1]

قد يقال: إنّ الله تعالى إن كانت ذاته مستجمعةً لجميع جهات المؤثّريّة وجميع شرائط العليَّة، فيجب وجود معلوله ـ وهو جميع ما سواه ـ معه، وإن لم تكن مستجمعةً لجميع جهات المؤثّريّة لذاته فلا يخلو من أمرين:

الأوّل: أن يكون صدورالعالم عنه لحدوث أمرٍآخرفيلزم التسلسل، بل إن كان حدوث ذلك في ذات الله تعالى يلزم كونه تعالى محلّاً للحوادث وهو أيضاً محال.

الثاني: أن لايكون صدورالعالم عنه لتجدّد أمرآخرفيلزم الترجيح بلا مرجّح وهو أيضاً محال.

وبالنتيجة: فلا يكون للإرادة بمعنى إيجاد العالم وإحداثه عن قدرة الله تعالى واختياره معنى.

ولحصول هذه الشبهة في أذهان أصحاب الفلسفة اضطرّوا إلى إنكارحقيقة معنى الإرادة وتأويلها إلى معان بعيدة عن واقع معناها.

---

١ . التوحيد، ١٤.

كما قد يقال: إن ارادة الله تعالى إن كانت قديمة فالعالم قديم فلا إحداث ولا إيجاد ولااختيار، وإن كانت حادثة فهي تحتاج إلى محدِث، وذلك المحدِث إن كان قديماً أو انتهى إلى قديم فيعود المحذور، وإن كان حادثاً ولم ينته إلى القديم فيلزم التسلسل.

نقول: إنّ أمثال هذه الشبهات إنّما نشأت عن الغفلة عن حقيقة معنى الإرادة والفعل، والجهل بكونها قسيماً للأمور الجوهريّة والعرضيّة والاعتباريّة والإضافيّة والانتزاعيّة، (والانتزاعيّة هي الأحكام العقليّة والمعقولات الثانية الكلاميّة المسمّاة بالمعقولات الثانية الفلسفيّة عند بعضهم، سرقة للأسامي والمصطلحات الواقعيّة وتحريفاً لها إلى المعاني الواهية!)

توضيح ذلك: أنّ أنحاء الوجود متعدّدة:

الأوّل: الوجود الجوهريّ كوجود الشجر والحجر

الثاني: الوجود العرضيّ كوجود صفات الأشياء وأحوالها.

الثالث: ما يحصل بنحو من أنحاء التحليلات العقليّة وهو على أقسام:

أ) الوجود الاعتباريّ كالملكيّة والزوجيّة.

ب) الوجود الإضافيُّ النسبيُّ، كالصغر والكبر والأبوّة والبنوَّة.

ج) الحكم العقليّ ـ وهو المعنى الانتزاعيّ على اصطلاحهم غير الوجيه،[1] بل هو المعقول الثاني الكلاميّ الذي قد يسمّى بالمعقول الثاني الفلسفيّ عند بعضهم سرقة ـ كمعنى الإمكان والحدوث.

---

١. لأنّ المعقول الأوّليّ كمفهوم الشجر والحجر أيضاً ينتزع من الماهيّة العينيّة.

الرابع: الوجود المصدريّ الفعليّ كإيجاد الخالق تبارك وتعالى لما سواه عن قدرته التامَّة وسلطنته الكاملة، وكتحريك الإنسان القادر المختار يده يمنة أو يسرة عن قدرته واختياره دون حركة يد المرتعش.

ومن المعلوم أنّ الوجود المصدريَّ لا يكون خارجيّاً كخارجيّة الجواهر وصفاتها، ولا غير خارجيّ كالمعاني الاعتباريّة والانتزاعيّة والإضافيّة، فإنّ هذه المعاني لا يمكن أن ينسب إليها أيَّ تأثير إراديّ، بل المعاني المصدريَّة والفعليَّة لها نحو وجودها الخاصّ بها، فليس هي جوهراً[١] ولا عرضاً ولا إضافة ولا اعتباراً ولا معنى انتزاعيّاً كالوجوب والإمكان...

بل هما نفس معنى فعل الفاعل المختار وتأثيره وإعمال قدرته، وله أثره الخاصّ الحقيقيّ الواقعيّ العينيّ الخارجيّ من وجود المفعول خارجاً إذا كان خلقاً وإيجاداً، ومن أي تغيير وتبديلٍ حقيقيّ خارجيّ في الأشياء إذا كان مثل أفعالنا من صنعة أو حركة أو طاعة أو معصية ...

ومن المعلوم أنّ أمر هذا السنخ من الموجودات ـ وهو حقيقة الفعل الاختياريّ والوجود المصدريّ وهو الأمر الرابع ـ بيد الفاعل المختار إيجاداً وإعداماً ـ أي فعلاً وتركاً[٢] ـ دون حكومة أيّة قاعدةٍ جبريّة عليه، ولا أيّ مرجّحٍ يرجّحه وراء فاعليَّة

---

١ . خلافاً لأوهام الفلاسفة والعرفاء والشيخيّة والتفكيكيّين الذين يزعمون أنها جوهر خارجيّ مسمّى بنور الأنوار أو غيره من الموهومات المخالفة للعقل والشرع.

٢ . كما قالوا: «زعم قوم أنّ الفاعل المختار كالإنسان مثلاً بالنسبة إلى أفعاله الاختياريّة علّة تستوي نسبتها إلى الفعل والترك فله أن يرجّح ما شاء منهما من غير إيجاب لتساوي النسبة. وهو خطأ». نهاية الحكمة، ١٦٠ ـ ١٦١.

الفاعل المختار أبداً.

وهو ما بيَّنه مولانا الإمام الصادق عليه السلام بقوله:

«خَلَقَ اللهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ».[1]

وعن الإمام الرضا عليه السلام:

«وَاعْلَمْ أَنَّ الْإِبْدَاعَ وَالْمَشِيَّةَ وَالْإِرَادَةَ مَعْنَاهَا وَاحِدٌ وَأَسْمَاؤُهَا ثَلَاثَة».[2]

والمراد منه هو أنّ كلّ شيء فهو مخلوق وموجود بإيجاد الخالق المتعال وخلقه إيّاه، ولكن نفس الإيجاد والخلق والإيجاد والمشيّة فنفس فعل الخالق المتعال دون أيّة واسطة وإيجاد وإرادة ومشيّة وراءه، فكلّ شيء موجود بالإيجاد، ولكن الإيجاد إيجاد بنفسه لا بإيجاد آخر حتّى يتوهّم لزوم التسلسل المحال.

ـ ومن هنا تعلم أنّ عدّهم صفات الأشياء غير الاختياريّة لها كلونها ووزنها و... في مبحث الأعراض التسعة في عدادها، وتعديدها معاً على نسق واحد ليس على ما ينبغي، فإنّ مقولة الفعل تباين انفعالات الأشياء وكمّها وكيفها بتّاً وأساساً، وبعبارة أخرى: الفعل ليس من أعراض الأشياء بل هو فعل الشيء لا غير ـ.

بل إنّ المعرفة البشريّة لا ترى لـ «حقيقة الفعل» ـ وهو الذي لا يكون إلّا عن اختيار كما بيّنّاه ـ بمعناه الواقعيّ وجوداً أبداً، وتؤوّل جميع الأفعال إلى معنى لا يكون في الحقيقة إلّا انفعالاً، وذلك أنّها تقول مثلاً: «إنّ الإنسان إذا كان عطشاناً اضطراراً، علم أنّ الماء يرفع العطش اضطراراً، فيتصوَّر هذا المعنى اضطراراً، ثمّ

---

١ . الكافي، ١ / ١١٠؛ بحار الأنوار، ٤ / ١٤٥ ـ ١٤٧.

٢ . بحار الأنوار، ١٠ / ٣١٤، عن التوحيد وعيون الأخبار.

يحصل له شوق إلى شرب الماء اضطراراً، ثمّ يتأكَّد ذلك الشوق حتّى تتحرَّك على أثره عضلاته اضطراراً، ثمّ يحصل له الشرب ويرتفع العطش اضطراراً!. وكذلك هو في كلّ فعل يفعله من القبائح والمعاصي.

كما ترى في نهاية حكمتهم:

«... يتبع هذه الصورة العلميّة على ما قيل الشوق إلى الفعل... ثمّ يتبع الشوق الإرادة ... ثم يتبع الإرادة القوّة العاملة المحرّكة للعضلات فتحرّك العضلات وهو الفعل».[1]

فالإنسان يكون على وفق نظريّتهم منفعلاً دائماً، ولا يكون فاعلاً مختاراً، بل لا يمكن أن يقع على التفاسير الفلسفيّة فعل اختياريّ في صقع الوجود مطلقاً حتّى بالنسبة إلى الله تبارك وتعالى!

إن قلت: إنّها قائلة بأنّ فعل الإنسان يكون معلولاً لعلل[2] تكون من جملة أجزائها إرادة الإنسان واختياره فهو مختار عندهم وليس بمضطرّ ولا مجبور.

قلت: إنّ حصول إرادة الإنسان واختياره أيضاً تكون على حسب نظريّتهم وقواعدهم على وجه الانفعال والاضطرار ـ كما شرحنا ذلك في المثال ـ فلا فعلَ

---

١ . الطباطبائيّ، محمد حسين: نهاية الحكمة، ١٢١ ـ ١٢٢.

٢ . وقد أخطأت الفلسفة في تخطئة هذا المعنى الواضح البديهيّ الوجدانيّ إذ قال: «ليس الإنسان الفاعل باختياره علّة تامّة للفعل بل هو علّة ناقصة وله علل ناقصة أخرى... على أنّ تجويز استواء نسبة الفاعل المختار إلى الفعل وعدمه إنكار لرابطة العلّيّة ولازمه تجويز علّيّة كلّ شيء لكلّ شيء ومعلوليّة كلّ شيء لكلّ شيء». الطباطبائيّ، محمد حسين: نهاية الحكمة، ١٦٠ ـ ١٦١.

ولااختيارَ في البين مطلقاً.

هذا، مضافاً إلى أنَّ محلّ البحث هو نفس مرحلة فاعليّة الإنسان وإعمال قدرته وإرادته، فما يضمّونه إلى تلك المرحلة من المقدّمات يكون خروجاً عن محلّ البحث، وتسميته بالعلّة الناقصة أو غيرها لا ينفع أصلاً، وحينئذ يلزم أن يكون آدم عليه السلام جزء علّة لجميع المعاصي ومأخوذاً بها، وقد قالوا:

«من ملك بودم و فردوس برين جايم بود

آدم آورد در ايــن ديــر خــراب آبـادم!»[1]

يعني: إنّي كنت ملكاً، والفردوس الأعلى كان مسكني! ولكن آدم جاء بي إلى هذا العالم الخربان!

بل وقبل ذلك يلزم كون الله تعالى جزء علّة لجميع الأفعال والمعاصي، بل هو عندهم علّة العلل! فلا علّة الّا هو، ولاذنب إلّا عليه تعالى!!

الإمام الرضا عليّ بن موسى عليهما السلام:

«خرج أبوحنيفة ذات يوم من عند الصادق عليه السلام فاستقبله موسى بن جعفر عليهما السلام فقال له: يا غلام، ممّن المعصية؟

فقال: لا تخلو من ثلاثة، إمّا أن تكون من الله عزّوجلّ وليست منه فلا ينبغي للكريم أن يعذّب عبده بما لم يكتسبه، وإمّا أن تكون من الله عزّوجلّ ومن العبد فلا ينبغي للشريك القويّ أن يظلم الشريك الضعيف، وإمّا أن تكون من العبد وهي منه فإن عاقبه الله فبذنبه، وإن عفى عنه فبكرمه وجوده».[2]

---

١ . الحافظ الشاعر الشيرازيّ.

٢ . بحار الأنوار، ٥ / ٤، عن التوحيد والعيون.

وجاء في نهاية حكمتهم:

«فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتّى الأفعال الاختياريّة إلّا وهو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط... فهو تعالى فاعل قريب لكلّ فعل ولفاعله.

وأمّا الاستقلال المتراءى من كلّ علّة إمكانيّة بالنسبة إلى معلولها فهو الاستقلال الواجبيّ الذي لا استقلال دونه بالحقيقة.

ولا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً... وبين كونه فاعلاً بعيداً... فإنّ لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسيّة لوجود ماهيّات العلل والمعلولات على ما يفيده النظر البدويّ، والقرب هو الذي يفيده النظر الدقيق».[1]

وتقول المعرفة البشريّة أيضاً: إنَّ ذات الله تعالى تقتضي بنفسها أنْ يصدر عنها شيء[2]، ومن ذلك الشيء أشياء أخر حتّى يحصل عن ذلك وجود العالَم كلّه، كلّ ذلك طبقاً لقوانين لا يجوز لها التخلُّف عمّا هي عليه أبداً.

وعلى تعبير آخرين من أصحابها: إنّ الله تعالى هو نفس حقيقة الوجود اللامتناهية التي تقتضي بنفسها أن تتجلّى بتجلّيات، وتتصوّر بصور، كلّ ذلك أيضاً على سبيل الاقتضاء الذاتيّ، لا يمكن لها التخلّف عمّا هي عليه وما تقتضيه ذاتها.

ولا يخفى أنّه على هذين التفسيرين لا يكون الله تعالى فاعلاً مختاراً بل يكون منفعلاً. وحينئذ فلا محيص عن الإقرار بأنّه تعالى قد فرض متجزّئاً قابلاً للانفعال!

---

١. الطباطبائيّ، محمد حسين: نهاية الحكمة، ٣٠٢.

٢. وهو المسمّى بالعقل الأوّل عند بعضهم والتجلّي الأوّل عند آخرين وغير ذلك من الأوهام.

إن قلت: إنّهم يقولون: هو موجِب وليس بموجَب، وذلك من حيث إنّه لا شيء فوقه يُجبره على شيء ويكون موجِباً له.[١]

قلت: على هذا الفرض أيضاً فلا يبقى أيُّ اختيار للخالق المتعال في فعله وتركه، وذلك حيث إنّه إذا كان عندكم ما ينسب إليه تعالى باقتضاء ذاته دون جواز أيّ تخلّف له عمّا تقتضيه ذاته كما يقولون فبأيّ معنى تفسّر حقيقة معنى اختياره وسلطنته على فعل ما يفعله وترك ما يتركه؟!

مضافاً إلى أنّه إذا كان العالَم قديماً كما هو رأي الفلاسفة فلا يمكن أن يفرض وجود الواجب إلّا وقبله موجِبٌ دائماً، فعلى هذا التأويل الباطل أيضاً يجب أن يكون واجبُ الوجود الفلسفيّ موجَباً لا مختاراً.

ثمّ إنّهم لا يقتصرون على هذا المطلب الواضح البطلان الذي لا يُبقي له تعالى أيَّ اختيار في فعله، بل يقولون بـ «أنّه تعالى يكون مبتهجاً بنفس ذاته!» وهذا هو نفس القول بانفعال الفاعل المتعالي عن الامتداد والأجزاء كما هو واضح.

ومن هنا تراهم ـ حيث لم يخضعوا لوجود القدرة والاختيار والسلطنة الواقعيّة لله تعالى، وجعلوا ذاته المتعالية متغيّرة منفعلة مبتهجة بنفسها ـ عمدوا إلى تحريفِ معنى الاختيار والإرادة والسلطنة إلى معنى علم الله تعالى ورضاه وابتهاجه بما يجب أن يجري على ذاته!!

---

١ . كما قالوا: «إن قلت:... الواجب عزّ اسمه فاعل مختار وهو علّة تامّة لما سواه وكون العالم واجباً بالنسبة إليه ينافي حدوثه الزمانيّ... قلت: معنى كونه تعالى فاعلاً مختاراً أنّه ليس وراءه تعالى شيء يجبره على فعل أو ترك فيوجبه عليه». الطباطبائيّ، محمد حسين: نهاية الحكمة، ١٦١.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ العلم أيضاً مؤوّل عندهم إلى معنى الوجود والحضور ووجدان ما يجده الواجد في نفسه من ذوات الأشياء وأعيانها لا العلم بها على حقيقة معناه.[١]

ولكنّه يُعلم بالوضوح أنّهم خلطوا بين سنخي الفعل ـ وهو الذي لا يكون إلَّا عن اختيار كما ذكرناه ـ والانفعال الضروريّ أو الإيجابيّ والوجوبيّ؛ حيث إنَّ الفعل الاختياريّ[٢] ليست حقيقته إلّا ما يوجده الفاعل عن اختياره وسلطانه وقدرته على طرفي الوجود والعدم.

وأما الانفعالات الكونيّة وهي ما يسمّونها بـ: الأفعال الإيجابيّة[٣] فهي انفعالات إثر قوانين جرت على المخلوقات بإرادة فاعلها المختار، وهي مضطرّة إلى السير في المسير الذي عيّنه لها فاعلها المختار المسلّط عليها وهو القادر على تغييرها وتبديلها إلى غيرها حسب إرادته ومشيّته.

فهي ـ وهذه حالها ـ إن جرى عليها انفعال غير ما أجرى عليها فاعلها المختار للزم الترجُّح من غير مرجِّح، بل للزم الترجيح على خلاف مرجِّحها الذي هو إرادة الله

---

١ . ما يكون حاضراً ويوجد بنفسه، كالموج في البحر، وكالجزء في الكلّ، وكالحمّى لدى المريض فإنّها موجودة في بدنه حتى في حال النوم وهذا مراد الفلاسفة من معنى الوجدان والعلم الحضوريّ!

٢ . والقيد توضيحيّ، وذلك حيث إنّ ما لا يكون عن اختيار فهو ليس بفعل بل هو انفعال وجوبيّ كما بيّنّاه مراراً.

٣ . وإن كنّا لا نرى لهذه التسمية وجهاً، بل نراها غلطاً واضحاً أوجبت ضلالات كثيرة غير قابلة للإغماض.

تعالى. فأين هذا من ذاك؟! وكيف غفلوا عن هذا الأمر الواضح البديهيّ الضروريّ الوجدانيّ الذي يكون موجوداً حتّى في أنفس هؤلاء القائلين بالجبر، فجرى بهم الأمر إلى أن قاسوا أحدَهما ـ وهو الفعل الاختياريّ ـ بالآخر ـ وهو الانفعال الاضطراريّ ـ ، وهو قياس على غير مقياس، وخلط واضح دون أيّ مقياس؟!

وقد جاء في كشف المراد في نصّ كلام نصير الدين الطوسيّ وشارحه العلّامّة الحلّيّ قدّس الله سرّهما في مسألة حدوث العالم الذى هو أساس الأديان، والجواب عن شبهات الفلاسفة والدهريّين:

«المسألة السادسة في أنّ الأجسام حادثة

قال: والأجسام كلّها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيّات متناهية حادثة؛ فإنّها لا تخلو عن الحركة والسكون وكلّ منهما حادث وهو ظاهر.

أقول[1]: هذه المسألة من أجلّ المسائل وأشرفها في هذا الكتاب وهي المعركة العظيمة بين الأوائل والمتكلّمين، وقد اضطربت أنظار العقلاء فيها، وعليها مبنى القواعد الإسلاميّة وقد اختلف الناس فيها: فذهب المسلمون والنصارى واليهود والمجوس إلى أنّ الأجسام محدَثة، وذهب جمهور الحكماء إلى أنّها قديمة وتفصيل قولهم في ذلك ذكرناه في كتاب المناهج».[2]

وقال في مناهج اليقين إلى أصول الدين:

«لنا على الحدوث... الرابع: لو كانت الحركات غير متناهية كان اليوم موقوفاً على انقضاء ما لا يتناهى.

---

١ . الكلام للعلّامة.

٢ . المقصد ٢، الفصل ٣، المسألة ٦.

الخامس: نفرض من اليوم إلى الأزل جملة ومن خلق آدم إلى الأزل أخرى ونطبّق، فإمّا أن يتساويا فيكون المتفاوت متساوياً وهو محال، وإمّا أن يختلفا في الجانب الأزليّ فالكلّ حادث...

الوجه الثاني أن نقول: العالم ممكن وكلّ ممكن محدث فالعالم محدث، والصغرى سيأتي في باب الوحدانيّة، وبيان الكبرى أنّ المؤثّرإمّا أن يؤثّر حال البقاء وهو محال وإلّا لكان تحصيلاً للحاصل، أو حال العدم أو الحدوث، وكيف كان حصل المطلوب، والقسم الأوّل من المنفصلة مشكل.

واحتجّ القائلون بالقدم بوجوه: أقواها: أنّ كلّ ما يتوقّف عليه الإيجاد إن كان أزليّاًكان العالم أزليّاً، والّا لكان حدوثه في وقت دون آخرإن توقّف على أمركان ما فرضناه أزليّاً ليس بأزليّ، وإن كان لا لأمر ترجّح الممكن لا لمرجّح، وإن كان حادثاً تسلسل.

الثاني: لوكان العالم حادثاً لتقدّم الباري تعالى عليه، فإمّا أن يتقدّم عليه بأوقات متناهية فيكون الباري تعالى حادثاً، أو بأوقات غير متناهية فيلزم قدم الزمان وتوقّف العالم على ما لا يتناهى، وكلّ هذا حظرتموه.

الثالث: الزمان قديم فالعالم قديم، بيان الأوّل إنّه لوكان حادثاً لكان حدوثه بعد عدمه بعديّة زمانيّة فيكون الزمان موجوداً قبل وجوده هذا خلف وبيان الشرطيّة أنّ الزمان مقدار الحركة على ما يأتي والحركة عرض تفتقرإلى الجسم فيكون الجسم قديماً.

الرابع: المادّة قديمة فالعالم قديم، بيان الأوّل: إنّ كلّ ممكن على الإطلاق فإمكانه زائد على ذاته إذ هو نسبة لوجوده إليه وهو عرض لأنّ النسب أعراض فيحتاج إلى المحلّ ومحلّه لا يكون هو الحادث لأنّه ممكن قبل وجوده، فمحلّه هو الهيولى فلوكانت الهيولى حادثة لافتقرت إلى هيولى أخرى وتسلسل، وبيان

الشرطيّة: أنّ الهيولى لا يقوم بغير صورة على ما بيّنّاه ومجموع الهيولى والصورة هو الجسم فالجسم قديم.

الخامس: العالم حدث عن ذاته تعالى من غير شرط والّا لزم الافتقار وذاته أزليّة فالعالم كذلك.

السادس: وجود العالم جود، فلو كان حادثاً لكان الله تعالى تاركاً للجود.

السابع: العالم صحيح الوجود في الأزل وإلّا لزم انقلاب الحقائق، وإذا كان كذلك كان واجب الوجود في الأزل، لأنّه لو كان حادثاً لاستحال أن يكون أزليّاً وقد فرضنا صحّة أزليّته، هذا خلف.

والجواب عن الأوّل من وجوه: أحدها: أن نختار الأوّل، قوله: يلزم إيجاد العالم في الأزل، قلنا: لا نسلم فإنّ هذا في حقّ الموجب أمّا المختار فلا فلأنّ المختار يخصّص أحد الأمرين لا لأمر، اعتبر بالعطشان والجائع والهارب من السبع، هذا جواب البصريّين.

الثاني: إنّ العالم محال في الأزل فلهذا يخلف وجوده عن وجود الله تعالى.

الثالث: إنّ القبليّة والبعديّة لا يعقل الّا مع وجود العالم، فإذا كان معدوماً استحال أن يقال: لم خصّص إيجاده بوقت دون وقت؟

الرابع: إنّ علّة تخصيص إيجاد العالم بوقت دون آخر هو إرادته تعالى أو مصلحة العالم.

الخامس: المعارضة بالحوادث اليوميّة، فإنّ هذه الشبهة واردة فيه مع أنّه حادث قطعاً.

والجواب عن الثاني: إنّ التقدّم لا يشترط فيه الزمان على ما بيّنّا ويجوز أن يكون تقدّمه عليه بأوقات تقديريّة لا وجوديّة، وهو الجواب عن الثالث.

وعن الرابع: ما أسلفناه من كون الإمكان أمراً ذهنيّاً لا يستدعي المحلّ.

وعن الخامس: إنّ الافتقار ممنوع ولا يلزم من توقّف وجود العالم على شرط افتقار المؤثّر، ولو سلّم أنّ الحدوث للذات لكن لا نسلّم المقارنة لأنّه مختار.

وعن السادس: إنّ العالم إذا كان مستحيل الوجود في الأزل استحال أن يقال: إنّه تعالى تارك للجود.

وعن السابع: إنّ العالم إن نظر إلى ماهيّته حكم عليه بالصحّة دائماً ولا يلزم من الصّحة الوجوب.

قوله: لو كان حادثاً استحال أن يكون أزليّاً، قلنا: هذه الاستحالة جازت من قبل اعتبار الحدوث منضمّاً إلى الماهيّة، وإن نظر إلى الماهيّة بقيد الحدوث استحال أن يكون أزليّاً ولا يلزم انقلاب الحقائق».[1]

قال العلّامّة الحلّيّ:

«[قالت الفلاسفة:] إنّ إيجاد العالم جود فلو كان حادثاً لزم تعطيل الله تعالى من الجود مدّة لا تتناهي وهو محال. وأجاب المصنّف... إنّ ترك الجود للاستحالة ليس تعطيلاً، مع أنّه خِطابيّ».[2]

وفي الياقوت للنوبختيّ:

«وهذا كلّه يدفعه أنّ فرض قدم الحادث محال، فلا مخصّص سواه وعليه يخرج الشبه».[3]

وليُتذكّر أنّ دوران الأمر لا يمكن أن يفرض بين حدوث العالم وقدمه كما ظنَّه

---

١ . العلّامة الحلّيّ قدّس سرّه، مناهج اليقين في أصول الدين، ٩٣ ـ ٩٩.
٢ . العلّامة الحلّيّ قدّس سرّه، أنوار الملكوت فى شرح الياقوت للنوبختيّ، ٣٨.
٣ . العلّامة الحلّيّ قدّس سرّه، أنوار الملكوت فى شرح الياقوت للنوبختيّ، ٣٧.

الفلاسفة، بل الأمر دائر في الواقع بين حدوث العالم وعدمه المطلق! يعني أنّنا يجب علينا إمّا أن نقول بحدوث العالم ووجوده بإيجاد الخالق المتعال، وإمّا بعدم وجوده مطلقاً! لأنّ فرض قدم العالم هو نفس القول بالتسلسل وهو محال مطلقاً فلا تغفل.

وذلك لما بيّنّا أنّ في فرض عدم حدوثه لايمكن أن يوجد شيء منه إلّا ويجب أن ينتهي قبله ما لايتناهى، وانتهاء ما لايتناهى محال.

والعجب تهافت الفلسفة حيث تقول في دليل واحد بأمرين متناقضين: أحدهما استحالة التسلسل، والآخر قدم العالم! ولاتلتفت أنّهما إثبات ونفي لشيء واحد في الحقيقة لا أمرين.

إنّ الله تعالى قادر مختار

إنّ «الفاعل» ـ خالقاً كان أو مخلوقاً ـ لايكون إلّا قادراً مختاراً، وذلك أنّ الفعل لايتصوّر له معنى دون صدوره عمَّن يكون قادراً.

مضافاً إلى أنّ الفعل لايكون إلّا مخصَّصاً بزمان ومكان وكمّ وكيف خاصّ، وتخصيصه بذلك لايمكن أن يكون إلّا بالفاعل المختار وإلّا لزم ترجُّح وجوده بحالة خاصّة من بين وجوه متساوية من غير مرجِّح وهو محال، كلّ ذلك حيث إنّه إن كان وجوده على تلك الصفات باقتضاء ذاته وعينها لامتنع فرض وجودها على غير تلك الصفات، وهو خلاف البداهة العقليّة التي تجوّز وجودها على أنحاء مختلفة وصفات متبدّلة.

وقد ظهر بذلك أنّ تقسيم الفاعل إلى: «الموجَب والمختار» يكون مسامحة، بل غلطاً واضحاً، فإنَّ الموجَب منفعل وليس بفاعل.

[**لا يقال**: إنّ الفاعل الموجَب فاعل من جهة ومنفعل من جهة.

لأنّا نقول: بل الموجَب منفعلٌ دائماً ومطلقاً، فإنّ كون الإنسان موجوداً باختيار الله تعالى وبلا اختيار من نفسه أمر، وهو فاعل لأفعال نفسه اختياراً أمر آخر، فهو وإن كان في أصل وجوده ووجود قدرته منفعلاً، ولكن هذا من فعل الله تعالى به لا فعله فلا تغفل].

هذا ولكن المعرفة البشريّة لم تقنع بهذا التقسيم الباطل حتّى حصرت الفاعليّة والعليّة بالإيجابيّة! وأنكرت حقيقة معنى الفعل والاختيار مطلقاً!

وأمّا الدليل على كون الخالق تبارك وتعالى قادراً مختاراً فهو نفس الدليل على كونه خالقاً لما سواه وحدوث ومخلوقيّة ما سواه وقد بيّنّاه من أنّ الدليل هو نفس حدوث العالم وامتناع كونه أزليّاً، فلو كان الله تعالى غير مختار للزم أن يكون العالم قديماً، ويلزم أن يكون الله تعالى غير مختار كما في الشمس وأشعَّتِها.

إنّ الله تعالى قدرة وعلم

إنّ الموجود إذا كان قادراً وكان متعالياً عن وجود الأجزاء والامتداد، فلا يمكن أن يكون واجداً للقدرة، أو ذاتاً متّصفة بها، بل إن كان فهو ذات القدرة والسلطنة، وليس بصفة ولا موصوف، وذلك لبداهة أنّ:

أ ـ «الوجدان والفقدان» من صفات الأشياء العدديّة ذوات الأجزاء.

ب ـ الصفة عارضة متبدّلة، واستحالة اتّحاد وجود العارض والمعروض وعينيّتهما من البداهة بمكان، فإنَّ كلّ صفة تشهد أنّها غير الموصوف، وكلّ موصوف يشهد أنّه غير الصفة.[1]

والفاعل ـ مطلقاً ـ لايكون إلّاعالماً، لأنّ كلّ فاعل ـ وهو مختار ـ عالم، ومن ليس بعالم فهو ليس بفاعل بل منفعل موجَب.

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

قلت: إن النائم والساهي لايكونان فاعلين بل هما منفعلان موجَبان.

ومن هنا يظهر أنّ تقسيم «الفاعل» إلى: «العالم وغير العالم» أيضاً يكون مسامحة بل غلطاً واضحاً، فإنّ غير العالم لايكون فاعلاً بل هو منفعل موجب.

والمعرفة البشريّة هاهنا أيضاً غيّرت حقيقة العلم عن معناه الواضح عند كلّ أحد، إلى معنى «الإحاطة الوجوديّة» وهو معنى «الجزء والكلّ» في الواقع.

ثمّ إنّ الموجود إذا كان عالماً وكان متعالياً عن الأجزاء والامتداد، فلا يمكن أن يكون واجداً للعلم، أو ذاتاً متّصفة بها، بل إن كان فهو ذات العلم، والدليل على ذلك هو نفس ما تقدّم في إثبات كون الله تعالى ذات القدرة، لاواجداً للقدرة ومتّصفة بها.

الإمام أبو عبد الله عليه السلام:

«النعوت نعوت الذات لا تليق إلّا بالله تبارك وتعالى. والله نور لا ظلام فيه،

---

١ . وقد ورد هذا المعنى في الخطبة الأولى من نهج البلاغة: "لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ".

وحيّ لا موت له، وعالم لا جهل فيه، وصمد لا مدخل فيه. ربّنا نوريّ الذات، حيّ الذات، عالم الذات، صمديّ الذات».[١]

«لم يزل الله جلّ وعزّربّنا والعلم ذاته ولامعلوم، والسمع ذاته ولامسموع، والبصرذاته ولامبصر، والقدرة ذاته ولامقدور».[٢]

ذات، ووصف، وفعل، واعتبارمحض، وانتزاع وحكم عقليّ

الموجود إمّا «ذات»، وإمّا «صفة الذات»، وإمّا «فعل الذات»؛ ولكلّ منها نحو وجوده الخاصّ به. فـ«الذات» هي كالحجر والشجر والإنسان والحيوان والجنّ والملك؛ و«صفة الذات» هي مثل أن تكون ذات مثلّثة، أو مربّعة، أو عالمة، أو جاهلة، أو قادرة، أو حيّة، أو ميّتة، أو ساكنة، أو متحرّكة أو...؛ و«فعل الذات» (إضافة إلى الفاعل لاالمفعول) هو ما يصدرعن الذات ـ أي يفعله ـ إذا كان قادراً مختاراً مريداً من أفعاله التي تارة تكون من سنخ تكوين الأشياء وإيجادها لا من شيء (وهو ممّا يختصّ به خالق الأشياء تبارك وتعالى)، وتارة أخرى من سنخ التغيير والتبديل فيها.

إن قلت: فما هو حكم ما تفعله العوامل الطبيعيّة غيرالمختارة؟!

قلت: كلّ ذلك يكون انفعالاًوليس من معنى الفعل في شيء كما أشرنا إليه، وتسمية ذلك بالفعل لايكون حقيقيّة، ولامشاحّة في الاصطلاح إذا لم يوجب ضلالاً وإضلالاً. وهذا المعنى الثالث ـ وهو أساس الدين والتكليف ـ لا يوجد في الفلسفة والعرفان مطلقاً.

---

١ . التوحيد، ١٤٠.

٢ . التوحيد، ١٣٩.

ثمّ إنّ هناك نحوين آخرين من الوجود وهما:

أ ـ اعتبار محض كالملكيّة والزوجيّة والمحرميّة و...

ب ـ انتزاعٌ وحكمٌ عقليٌّ كالإمكان والوجوب والامتناع واستحالة اجتماع النقيضين.

وبمعرفة الأقسام المذكورة كما ينبغي، وتفكيك أحكام كلّ منها عن الآخر، تعرف ضلالات الفلسفة في مسألة الجبر والاختيار وحدوث العالم ووحدة الوجود و... والجواب عن شبهها الموهونة.

الباب السابع: تشكيك الوجود

تشكيك الوجود ١

تـزعم الفلسـفة: إذا كـان عنـدنا خـطّ طولـه متـر واحـد فمرتبـة منـه عشـرة سنتيمترات، ومرتبة أخرى منه عشرون سنتيمتراً، وهكذا.

وإذا كان عندنا خطّ بلا نهاية فكلّ طول محدود لحظت منه تكون مرتبة منه محاطة به والخطّ غير المتناه محيط بكلّ مراتبه.

وإذا كان عندنا نور غير متناه فكلّ نور مفروض يكون مرتبة من مراتب ذلك النور غير المتناهي، ولا يمكن فرض وجود نور في عرض ذلك النور غير المتناهي بل كلّ المراتب محاطة بذلك النور غير المتناهي والنور غير المتناهي محيط بكلّ المراتب المفروضة.

وليست المراتب المختلفة من النور مركّبة من نور، وظلمة بل تكون مركّبة من وجود وعدم ووجدان وفقدان أي من وجود مرتبة نفسها وعدم المراتب المحيطة بها كما أنّ موجاً من اليمّ واجد لمرتبة نفسه ولا يكون واجداً لليمّ المحيطة به وبغيره من الأمواج ثمّ قس على هذا كلّه أمر الوجود وقل:

إنّ الحقيقة العينيّة التي تكون نفس الخارجيّة حقيقة واحدة غير متناهية ـ

وهي المسمّاة بصرف الوجود والوجود المحض والحقيقة البسيطة وبسيط الحقيقة، كلّ ذلك بمعنى الوجود غير المتناه الشامل لكلّ شيء المحيط بكلّ واقعيّة وعينيّة ـ ولا شيء ولا موجود في حياله إلّا أنّه مرتبة ـ أو حصّة أو جزء منه على تعابيرهم المختلفة والمعنى واحد ـ من ذلك الوجود غير المتناهي.

وهذا هو حقيقة معنى تشكيك الوجود حيث إنّ كلّ مرتبة من مراتب ذلك الوجود غير المتناهي تشارك غيرها من المراتب في أصل الموجوديّة وتفارقها من حيث السعة الوجوديّة التي تسمّى بشدّة الوجود.

وعلى هذا كلّه فتكون كلّ مرتبة من المراتب الضعيفة واجدة لنفس مرتبتها ومركّبة من وجود نفسها وعدم ما فوقها من المراتب التي تكون أوسع منها إلى أن يصل إلى أعلى المراتب التي يكون شاملاً وواجداً لكلّ المراتب التي دونه بنحو أعلى وأتمّ أي بنحو يشتمل عليه وعلى ما يفضل عليه. وهو واجب الوجود وما دونه من المراتب هو ممكن الوجود.

وإذا فرضت جسماً غير متناه فهو محيط بجميع أجزائه، كما أنّ جميع أجزائه محاط به، فيشغل ويملأ جميع الأزمنة والأمكنة ولا مجال لفرض وجود جسم آخر في جنبه.

هذا كلّ ما عند الفلسفة بتطويلاتها المضلّة بما أرعدت و أبرقت، وهي حكمت بذلك على الله تعالى، وقاست ذاته المتعالية بذلك، وبهذا فقد جعل الله جسماً ولم يتفطّن لذلك.

قال صدراهم:

«تحقيق عرشيّ وتوحيد مشرقيّ يبتني على مقدّمة وهي:

إنّه قد يكون لمعنى واحد وماهيّة واحدة أنحاء من الوجود... إنّ المعنى المسمّى بالجسم له أنحاء من الوجود متفاوتة في الشرف والخسّة والعلوّ والدنوّ من لدن كونه طبيعيّاً إلى كونه عقليّاً.

فليجز أن يكون في الوجود جسم إلهيّ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير المسمّى بالأسماء الإلهيّة المنعوت بالنعوت الربّانيّة، على أنّ الواجب تعالى لا يجوز أن يكون له في ذاته فقد شيء من الأشياء الوجوديّة وليس في ذاته الأحديّة جهة ينافي جهة وجوب الوجود وليس فيه سلب إلّا سلب الأعدام والنقائص».[1]

وجاء في «نهاية الحكمة»:

«من الواجب في التشكيك أن يشمل الشديد على الضعيف وزيادة».[2]

تشكيك الوجود ٢

لاشكّ في تغايروجود كلّ شيء عينيّ ذي أجزاء ـ وهوكلّ ما سوى الله تعالى من مخلوقاته ومصنوعاته ـ مع مثله من سائرالأشياء المتجزّئة بنفس أجزائه المحقّقة لوجوده، كما أنّه لاشكّ في تغايروجود كلّ شيء مع كلّ جزء من أجزائه المحقّقة لوجوده بالإحاطة الوجوديّة والسعة والشمول والزيادة والنقصان.

وقالت المعرفة البشريّة: إنّ هناك نوعاً آخرمن الغيريّة توجد في تكثّرالأفراد في

---

١ . ملا صدرا، شرح أصول الكافي، ٣ /٢٠٥ ـ ٢٠٧.

٢ . الطباطبائيّ، محمد حسين: نهاية الحكمة، ١١٨.

الحقائق البسيطة؛ فيقولون: إنّ النور حقيقة بسيطة وله أفراد متعدّدة، بعضها أشدّ من بعض، وتباين كلّ فرد مع الآخر يكون بنفس حقيقته البسيطة؛ وذلك حيث إنّ النور بسيط لا يمكن أن تتعدّد أفراده بغير نفس حقيقة النور، فهو مشكّك.

ويقولون: كذلك حقيقة الوجود حقيقة مشكّكة؛ حيث إنّه:

أ ـ لا شكّ أنّ هاهنا تعدّداً وكثرة.

ب ـ إنّ التحقّق والعينيّة يكون لنفس حقيقة الوجود، وغيره لا يكون إلّا اعتبارات وأوهاماً وخيالات.

ج ـ إنّ الوجود لا جزء له ولا خارج.

ويستنتجون من ذلك أنّه لابدّ وأن يكون تعدّد أفراد الوجود بنفس حقيقة الوجود، فهي تكون ذات مراتب بعضها أشدّ من الآخر، ويكون كلّ مرتبة شديدة هي الضعيفة بعينها مع زيادة، وإنَّ هذه المراتب لا تنتهي إلى حدّ، فالمرتبة اللامتناهية المحيطة بكلّ المراتب هو: «الله الواجب الوجود». وهذا هو معنى تشكيك الوجود عندهم.

ولكنّهم كلّما جهدوا أن يصوِّروا عقيدتهم على نحو يتمايز عن الغيريّة بالزيادة والنقصان والأجزاء العينيّة الخارجيّة عجزوا عن ذلك، وإنّما ألجأهم إلى هذه العقيدة الباطلة أيضاً هو نفس اعتقادهم بـ «وحدة وجود الخالق والمخلوق» في مرحلة سابقة.

فنقول:

أ ـ إنّ المراد من البساطة إن كان هو:

١) بمعنى بساطة المفهوم فلا ربط بين ذلك وبين نفي الكثرة عن الحقائق العينيّة الموجودة

٢) بمعنى بساطة مصاديق الوجود فيشهد العقل والبرهان بل ضرورة الحسّ والوجدان بخلافه، وذلك أنّه لامعنى لادّعاء بساطة ما بأيدينا من ذوات الأشياء والموجودات وهي متجزّئة مركّبة قطعاً، ولاينكر ذلك إلّامن يأتي بأوضح سفسطة في ما هو من أبده البديهيّات، وكأنّه خلط بين مفهوم الوجود ـ الذي يعتقد بساطته ـ وبين مصداقه العينيّ الواقعيّ الذي يقول بأصالته وإطلاقه وعدم تناهيه.

٣) بمعنى بسط وجود واجبهم على كلّ الأشياء بمعنى سعة ذاته واشتماله كلّ الأشياء فهو نفس عقيدتهم وبطلانه غنيّ عن البيان.

كما قالوا:

«وذلك الوجود الوسيع أيضاً هو هذه الوجودات لكونه جامعاً لها بنحو أعلى وأبسط في مقام ذاته الشامخ، وتلك الوجودات أيضاً هي هو لكونها ظهوراته، فهي حاكية إيّاه بنحو الضعف وهو حاك إيّاها بنحو التمام».[1]

إن قلت: إنّ المراد من وحدة الموجودات هوكون كلّ حصّة منها باعتبار نفسها واحدة في عين أنّ وجودها متجزّئ مركّب غيربسيط ولاواحد.

قلت: هذا هوإقرارصريح ببطلان ادّعاء: «كون مصاديق الأشياء والوجودات العينيّة واحدة بسيطةً حقيقيّة لااعتباريّة».

ب ـ إنّ القول «بأنّ هناك تعدّداً وكثرات واقعيّة»، لايوافق مباني القائلين بوحدة الوجود، ولذا تراهم يصرّحون في نهاية الأمربأنّ تعدّد مراتب الوجود لا

---

١ . السبزواريّ، حاشية الأسفار، ١ / ٣٣.

يكون أمراً حقيقيّاً بل هو أمر وهميّ صرف، بل وهم وخيال وضلال، فأين هذا من وجود المراتب المتكثّرة المتعدّدة حقيقةً.

ج ـ اجتماع التعدّد والبساطة محال، حيث إنّ موضوع التعدّد هو الامتداد والأجزاء بالبداهة، والمتجزّئ لا يكون بسيطاً لاستحالة اجتماع النقيضين.

د ـ إنّ «ما لا حدَّ له يَنتهي إليه» إن أريد منه اللا يقفي فهو محدودً دائماً، ولا توجد له مرتبة غير متناهية أبداً حتّى نسمّيه «واجباً» أو «ممكناً» أو «إلهاً» أو «مألوهاً» أو غير ذلك، وإن أريد منه اللا متناهي الحقيقيّ فهو موهوم مستحيل الوجود ذاتاً.

هـ ـ إذا فُسّرت «غيريّة أفراد الوجود الطوليّة» بـ: «كون الوجود ذا مراتب في الطول»، فبمَ يُفسّر تعدّد أفراد الوجود العرضيّة (كتعدّد أفراد ماهيّة نوعيّة)، وهي كلّها في مرتبة واحدة؟!

إن قلت: إنّما يفسّر ذلك أيضاً بـ «التشكيك العرضيّ».

قلت: هذا جواب ـ وإن صدر من أعلام الفلسفة ـ ينشأ من سوء فهم معنى التشكيك، وذلك أنّ معنى التشكيك عندهم هو كون ما في المرتبة الشديدة محيطاً بما يكون في المرتبة الضعيفة، ولا يُعقل إحاطة وجود فرد على ما يكون موجوداً في عرضه وفي مرتبته.

ثمّ إنّه لا معنى لاشتداد الوجود وكون بعض أفراده أقوى وأشدّ من البعض، بل كلّ ما سوى الله تعالى يجوز له الوجود والعدم على حدّ سَواء بلا ترجيح لأحد طرفي الوجود والعدم بالنسبة إليه بالذات، إلّا أن تفسّر الشدّة والضعف بالزيادة والنقصان و هو اعتراف صريح ببطلان كلِّ ما أسّسوه.

ليس الوجود إلّا الثبوت

الجعل إمّا تأليفيّ وإمّا بسيط، الأوّل كما أنّك تجعل شيئاً موجوداً شيئاً آخر مثلاً تجعل العجين خبزاً والثاني هو نفس جعل الشيء لا جعل شيء شيئاً آخر وذلك كأن يفرض أن يجعل جاعل ويوجد موجد شيئاً بلا سابقة وجوديّة وبلا مادّة ومدّة وحينئذ فالوجود هو نفس الثبوت والحصول في الخارج والعين لا جعل الشيء الموجود موجوداً وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال.

وعليه فالوجود ليس قيام شيء بشيء بل هو نفس الحصول والثبوت، فمن زعم أنّ الوجود هو ما تثبت به الماهيّة لمكان أصالته واعتباريّتها فقد حرّف قبل ذلك معنى الماهيّة والهويّة المجعولة في العين إلى معنى تعيّن وتحصّص وتطوّرات الموجودات.

حقيقة مراد الباحثين من بحث الاشتراك اللفظيّ والمعنويّ

ردّت الفلسفة على القائلين بالاشتراك اللفظيّ بين مفهوم الوجود المحمول على الخالق والخلق بلزوم التعطيل في معرفة الله.

ونقول: إنّهم لم يتأمّلوا في كلام القائلين بالاشتراك اللفظيّ حقّ التأمّل فلذا حملوا كلامهم على هذا الوجه السخيف الجاري على لسان الرادِّين عليه، مع أنّ القائلين بالاشتراك اللفظيّ قد بيّنوا مرادهم منه بأوضح بيان[1] فإنّهم وإن

١ . وهؤلاء غير التفكيكيّين الذين إذا قالوا الوجود مشترك لفظيّ مرادهم هو أن لا وجود إلا الله، وساير الأشياء فهي ليست موجودات حقيقة، وليست إلّا تعيّنات ذات الله، وهو مذهب وحدة الوجود والموجود بعينه.

صرّحوا بتباين مفهوم الوجود المحمول على الخالق والخلق من جهات بيّنوها، ولكنّهم في نفس الوقت صرّحوا أيضاً بأنّ الوجود على أيّ معنى كان فهو يدلّ على طرد العدم والنفي والبطلان، سواء ذلك في الخالق والمخلوق .

ومن البديهيّ أنّه يكفي في بطلان القول بالاشتراك المعنويّ وتوجيه ادّعاء كون الاشتراك لفظيّاً دفاعاً من جانب القائلين به هو وجود اختلاف بين المعنيين بوجه من الوجوه. فلا وجه لإلزام القائلين بالاشتراك اللفظيّ بشبهة لزوم التعطيل ـ وإن لم نكن نحن موافقين لهم، ولنا مذهب ثالث غيرهما ـ ، بل توهّم ورود ذلك عليهم ناشٍ إمَّا من عدم المراجعة إلى كلامهم، أو عدم التأمُّل فيه.

قالوا: إنّ بحث الاشتراك اللفظيّ والمعنويّ على النحو الذي قرّروه يكون بحثاً لفظيّاً ولُغَوِيَّاً، وليس البحث اللفظيّ من شأن الفيلسوف، فإنّ مراد الفيلسوف من ذلك: أنّ الوجود في متن الواقع ليس إلّا حقيقة واحدة محضة وليس هناك وجوداتٌ متباينة مختلفة بالحقيقة والواقعيّة.

ونقول: هذا كلمة حقّ جرت على لسانهم، ويخبرنا ذلك عن لعبهم بالألفاظ والمعاني بل بالعلم والمعرفة مرّة أخرى، حيث يوهمون للمبتدئين أنّهم يبحثون عن اشتراك مفهوم الوجود مع أنّهم يريدون اشتراك المصاديق وذوات الأشياء الخارجيّة مع ذات الله سبحانه، فسهل عليهم طريق الضلال والإضلال بهذا التمويه وتحريف اللغات والمصطلحات.

وقد قال السيّد المرحوم آية الله البروجرديّ:

«لا تستعملوا حتّى اصطلاحات الفلسفة فإنّها موجبة للانحراف عن الحقايق

الإلهيّة الواقعيّة».[١]

وقد فعلوا ذلك مراراً عديدة، وذلك حين حرَّفوا معنى العلّة والمعلول إلى غير حقيقتهما من الوجود الرَّبطيّ وكون الشيء جزءً لغيره في الواقع دون كونه معلوله ومخلوقه الحقيقيّ، وحين أوّلوا حقيقة معنى العلم بالشيء إلى وجود ذات المعلوم في ذات العالم! وأوّلوا حقيقة معنى الإرادة إلى العلم والرضا والابتهاج، وحرّفوا حقيقة معنى الخلقة إلى الصدور أو التجلّي والظهور... وفي النهاية غيّروا اسم «وحدة الوجود» إلى «أصالة الوجود»، فكثير ممّن كان لا يقبلها تخيّل أنّه شيء جديد فقبلها!

وعلى أيّ حال ليس للفيلسوف القائل بأصالة الوجود ووحدة حقيقته أن يبحث عن الاشتراك اللفظيّ والمعنويّ أصلاً؛ بل هذا البحث يكون عنده منتفياً بانتفاء موضوعه حيث إنّ الموجود ليس له عنده إلّا مصداق واحد حقيقيّ والكثرات تكون عنده أوهاماً وخيالات.

١. چشم و چراغ مرجعيّت (مجلّة الحوزة العدد المختصّ بآية الله البروجرديّ)، ١٤٠ ـ ١٤٢.

الباب الثامن: في أصالة أو اعتباريّة الوجود والماهيّة (١)

هل مصداق الوجود وحقيقته العينيّة منحصرة في شخص واحد أزليّ لامتناه مبثوث وجار في كل شيء غير قابل للانعدام، وهو باعتبار عدم تناهيه وسعة ذاته يسمّى واجب الوجود، وباعتبار كلّ مرتبة أو حصّه أو جزء منه يسمّى ممكن الوجود؟ فيكون الوجود أصيلاً بهذا المعنى؟! والماهيّات اعتباريّة على هذا المبنى بمعنى أنّها تطوّرات الوجود التي ليست شيئاً بحيال الوجود، و ليست مخلوقات ولا غير ذات الله تعالى؟!

أو الأمر بالعكس بمعنى أنّ لمصداق الوجود والموجود أفراداً متكثّرة متعدّدة متباينة حقيقة وواقعاً بحيث يكون وجود كلّ منها لا يرتبط بوجود أو انعدام فرد آخر، وعدم كلّ فرد لا يرتبط بوجود أو عدم فرد آخر، ولكلّ أفرادها خالق غير نفسها، ومتعال عن وجود جميعها، بحيث إن أعدم الجميع خالقها لا يضرّ بوجوده شيئاً، وذلك في عين أنّه على الفرض الأوّل ـ أي أصالة الوجود ـ لا يمكن إعدام أيّة مرتبة أو حصّة أو جزء من الوجود والموجودات غير المتناهية لأنّها مرتبة من مراتب وجود الله تعالى.

الحقّ هو الثاني بلا ريب، اقتضاء لأدلّة إثبات وجود الخالق المتعالي عن خلقه ومخلوقيّة ما سواه تعالى وكونه موجوداً بإيجاده وقابلاً للانعدام بإعدامه جلّ وعلا.

﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾.[١]

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«إنّه خلق الماهيّة».[٢]

أصالة الوجود والماهيّة (٢)

قد يقال في تقرير بحث أصالة الوجود: هناك حقائق موجودة عينيّة مجعولة ردّاً للسفسطة، فهل هي أوّلاً وبالذات ودون أيّة واسطة في العروض وجودات الأشياء أم ماهيّاتها؟ الحقّ هو الأوّل حيث إنّ الماهيّة ظهور الوجود، ـ بل الماهيّة من حيث هي ليست إلّاهي، يسلب[٣] عنها الوجود ـ فلا يمكن أن تكون موجودة في العين وبلا واسطة في العروض، فالماهيّة اعتباريّة وموجودة بالتبع أو بالعرض ـ كصورة الموج الموجود بتبع حقيقة الماء الموّاج، أو كحركة جالس السفينة الذي ليس بمتحرّك حقيقة بل مجازاً وبعرض حركة السفينة، أو كعروض وصف الإمكان

---

١ . الفاطر (٣٥): ١٦.

٢ . بحار الأنوار، ٣ / ٢٩٧، عن روضة الواعظين.

٣ . ولنذكّر الذاهبين إلى أصالة الوجود والزاعمين أنّ سلب الوجود عن الماهيّة يدلّ على اعتباريّتها بأنّ للموجودات أيضاً حيثيّة مجرّدة عن الوجود والعدم وذلك كما في قول السفسطائيّ: «الموجودات ليست بموجودات بل هي أوهام وخيالات» وكما نقول ردّاً عليهم: «إنّ الموجودات هي موجودات وليست بأوهام».
فإن كانت صحّة سلب الوجود عن الماهيّات بهذه الحيثيّة دليلاً على اعتباريتّها لكانت دليلاً على اعتباريّة الوجود وبطلان أصالته بعين الدليل.

أو الوجوب أو الحرمة بتبع وجود الشمس والصلوة وشرب الخمر مثلاً ـ فالوجود أصيل والماهيّة اعتباريّة أو تبعيّة أو عرضيّة أو مجازيّة.[١]

ونقول: هذا الكلام فيه إشكالات كثيرة:

الإشكال الأوّل: أنّ هذا البيان أجنبيّ عن مراد القائلين بأصالة الوجود، وناشئ عن عدم الوصول إلى غور ادّعاء الفلسفة ومراد أساطين الفلسفة، حيث إنّ الوجود عندهم وجود وموجود لذاته فلا يمكن وضعه ولا رفعه ولا جعله ولا نفيه، فأصل هذا التقرير خارج عن محلّ البحث.

الإشكال الثاني: لم يقبل أحد من مخالفي أصالة الوجود منكم تعريف الماهيّات بأنّها حدود عارضة على حقيقة وجود الله تعالى حتّى يتمّ لكم الدليل في مقابلهم، فهذا الدليل مصادرة واضحة، وهو على مبناكم الباطل من أنّ الواقع هو نفس ذات الله المتطوّرة بالأطوار المسمّى بالوجود، لا على مبناهم؛

كما أنّه لم يقل أحد من مخالفي أصالة الوجود بأنّ الماهيّة من حيث هي التي ليست إلّاهي لا موجودة ولا معدومة تكون هي موجودة متأصّلة في الخارج. فهذا الرادُّ عليهم لم يقف على حقيقة مرادهم وطرَح البحث خارجاً عن محلّ النزاع من هذه الجهة أيضاً.

توضيح ذلك:

---

١ . ولهم تناقضات عجيبة في تعريف التبعيّ والعرضيّ والاعتباريّ والفرق أو عدم الفرق بينها، وكون الماهيّة وجوداً أو عدماً أو مجازاً أو حقيقة أو وهماً و... لا فائدة في ذكرها بعد وضوح بطلان أصلها.

أنّ الماهيّة لها حيثيّات مختلفة:

أحدها: حيثيّة نفسها من حيث هي، مجرّدةً عن الوجود والعدم، وهي بهذه الحيثيّة لم يدّع أحد أنّها موجودة حتّى يردّ عليهم القائلون بأصالة الوجود بما يردّون، كما فعل ذلك مؤلّف نهاية حكمتهم وبدايته، وهو يقول في ردّ من خالفه:

«إنّ صيرورة الماهيّة الاعتباريّة بانتزاع مفهوم الوجود الاعتباريّ أصيلة ذات حقيقة عينيّة انقلاب ضروريّ الاستحالة».[1]

فإنّه لم يقل أحد بأنّ الماهيّة الاعتباريّة تصير أصيلة بوجه من الوجوه، فهو خارج عن محلّ النزاع.

وثانيها: معنى الوجود والماهيّة بمعنى المعقول الثاني الذى يحكم به بمعنى مشترك على الأشياء والهويّات الخارجيّة، كحكم العقل على الشجر والحجر والإنسان بأنّها ماهيّات وموجودات.

وثالثها: الحيثيّة الخارجيّة والعينيّة التي تكون بها الأشياء والهويّات أعياناً خارجيّة بمعنى معقول أوّل، وهي التي يحكم عليها بالوجود وكونها ماهيّة بمعنى المعقول الثاني، كحكم العقل على الشجر والحجر والإنسان بأنّها شجر وحجر وإنسان أوّلاً، وأنّها موجود أو ماهيّة ثانياً.

قال العلّامة الحلّيّ قدّس سرّه:

«الذات قد يعنى بها نفس الماهيّة والحقيقة، وقد يعني بها نفس كونها ذاتاً أعني استقلالها بالمعقوليّة، وهذا الأخير مشترك وهو أمر ذهنيّ من المعقولات

---

١ . الطباطبائيّ، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ١٢

الثانيّة، أمّا الأوّل فلا».[1]

فظهر أنّ الوجود هو ثبوت الماهيّات، والماهيّات هي نفس الخارجيّات، وليس للوجود والثبوت حقيقة عينيّة في عرض الهويّات الخارجيّة.

قال العلّامة الحلّيّ:

قال [الخواجة الطوسيّ]: والوجود من المحمولات العقليّة لامتناع استغنائه عن المحلّ وحصوله فيه.

أقول: الوجود ليس من الأمور العينيّة بل هو من المحمولات العقليّة الصرفة...

قال: وهو من المعقولات الثانية.

أقول: الوجود كالشيئيّة في أنّها من المعقولات الثانية، اذ ليس الوجود ماهيّة خارجيّة على ما بيّنّاه، بل هو أمر عقليّ يعرض للماهيّات، وهو من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، وليس في الموجودات شيء هو وجود أو شيء. بل الموجود إمّا الإنسان أو الحجر أو غيرهما.

ثمّ يلزم من معقوليّة ذلك أن يكون موجوداً...

قال: والماهيّة.

أقول: الماهيّة أيضا من المعقولات الثانية، فإنّ الماهيّة تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث إنها موجودة أو معقولة وإن كان ما يصدق عليه الماهيّة من المعقولات الأولى وليس البحث فيه، بل في الماهيّة أعنى

---

١. العلّامة الحلّيّ قدّس سرّه، مناهج اليقين في أصول الدين، ٣٣٢.

العارض. فإنّ كون الإنسان ماهيّة أمر زائد على حقيقة الإنسانيّة».[١]

فعلى ما حقّقاه ـ ولله درّهما في ما حقّقاه ـ يظهر جليّاً أنّ فرض الخارجيّة للوجود وحده أو للوجود والماهيّة معاً ناشئ عن عدم تصوّر الموضوع كما هو حقّه.

وقد ظهر أيضاً نتيجة لما بيّنّاه أنّ هذا التقرير الثاني للدفاع عن أصالة الوجود يصبح أجنبيّاً عن محلّ النزاع وأبعد الأشياء عن مراد القائلين بأصالة الوجود.

فالحقّ أنّ القول بـ «أصالة الوجود» هو نفس القول بـ «وحدة الوجود» وإن غفل عن ذلك الأكثرون، وزعموا أنّه لا ملازمة بين القول بـ «أصالة الوجود»، والقول بـ «وحدة الوجود»، وذلك أنّ معنى أصالة الوجود هو:

أنّ الواقع العينيّ هو نفس حقيقة الوجود المحض الذي يساوق الوحدة ـ بمعنى عدم التناهي الموهوم ألبتّة ـ ولا يمكن فرض العدم لها ولأيّة مرتبة أو جزء أو حصّة منها لذاتها، وأمّا غير ذلك من الأشياء والهويّات، فهي تعيّنات وحصص وتطوّرات لنفس ذات الله تعالى! بل هي أوهام وخيالات بلا واقع عينيّ.

وهذا هو نفس القول بـ «وحدة الوجود» دون أيّة مغايرة بينهما إلّا أنّ ذلك تارة يسمّي عندهم بـ «حقيقة الوجود»، أو «اشتراكه المصداقيّ زائداً على المفهوميّ» عند عنوان البحث بـ «أصالة الوجود»، وأخرى بـ «الله»، و«واجب الوجود»، وذلك عند ما يعنونون البحث باسم «إثبات الواجب» و«وحدة الوجود».

وعلى هذا فمن قال في تقرير أصالة الوجود بأنّه:

«لا شكّ أنّ هناك حقائق عينيّة وكثرات واقعيّة ينتزع منها العقل مفهومين،

---

١ . العلّامة الحلّيّ قدّس سرّه، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ٦٥ ـ ٦٦.

أحدهما الوجود والآخر هو الماهيّة، والأصيل في التحقّق العينيّ وما يتعلّق به جعل الجاعل أوّلاً وبالذات هل هو الوجود أو الماهيّة؟»

فإماّ لم يصل إلى حقيقة معنى أصالة الوجود في مغزى عقيدة القائلين بها أو تناقض في بيان موضوعها وتفسيرها، فإنَّ هذا التقرير يكون مبنيّاً على بطلان أصالة الوجود برأسها، حيث بيّنّا:

أوّلاً: أنّ القول بأنّ: «هناك حقائق عينيّة وكثرات واقعيّة» يتناقض مع معنى أصالة الوجود الّذي لا يتوافق مع أيّة كثرة واقعيّة أبداً.

وثانياً: أنّ القول بأنّ هناك جعلاً وجاعلاً ومجعولاً يتناقض أيضاً مع القول بأصالة الوجود، وذلك حيث إنهم يصرّحون بأنّ الوجود يكون وجوداً بذاته ولا يقبل الجعل مطلقاً.

والعجب من أعلام المعرفة البشرّية كيف أنّهم يقرّرون مسألة أصالة الوجود على هذا الوجه الظاهر البطلان البعيد عن مقاصد حتّى القائلين بها.

إن قلت: إنّ القائل بوحدة الوجود قد يصحّح أمر الكثرات الواقعيّة من ناحية تشكيك الوجود وكونه ذا مراتب مختلفة.

قلت: الكثرة التشكيكيّة أيضاً تكون اعتباراً محضاً لا توجب أيَّة كثرة واقعيّة أبداً، بل تكون حقيقة الوجود عند القائلين بأصالة الوجود حقيقةً واحدةً دون أيّة كثرة واقعيّة، والتشكيك لا تكون مناطاً لأيّ تعدُّدٍ حقيقيٍّ مطلقاً، وإنّما تُشَبِّثَ بها لتكون ذريعةً للاحتفاظ على عقيدة وحدة الوجود النافية لأيّ فرق وبينونةٍ بين الخالق والخلق، كما التزم به أعلام الفلسفة في نهاية أمرهم، ولم يبالوا بالتصريح به.

وعلى أيّ حال لايخفى على المتأمّل أنّ هذا المعنى الّذي أحدثته المعرفة البشريّة ـ وهو قولهم بأنّ هناك حقيقةً عينيّةً هي نفس الوجود وما دونها أوهام وخيالات، ويسمّونه تارة بأصالة الوجود، وتارة أخرى بوحدتها ـ هو شيء ينكره العقل والبرهان والضرورة والوجدان.

يقول ملا صدرا:

«إنّ الموجود إمّا حقيقة الوجود أو غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم أو خصوص أو حدّ أو نهاية أو ماهيّة أو نقص أو عدم وهو المسمّى بواجب الوجود... كما أنّ وجوده أصل الوجودات فلا ثاني له...

قاعدة عرشيّة: كلّ ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كلّ الأشياء لا يعوزه شيء منها إلّا ما هو من باب النقائص والأعدام».[1]

«لمّا كانت حقيقة كلّ شيء هي خصوصيّة وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بأن يكون ذا حقيقة، كما أنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض وعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل الوجودات العارضة لها».[2]

وأقول: ليس هذا الاستدلال إلّا كقول القائل[3]:

---

١. العرشيّة، ٢٢٠ ـ ٢٢١.

٢ . الأسفار، ١ / ٣٨ ـ ٣٩.

٣ . بل أفضع منه لأنّ المعقولات الثانية والأحكام العقليّة لا خارجيّة لها أصلاً، بخلاف الأعراض والصفات.

إذ أنّ كلّ ضاربٍ ضاربٌ بخصوصيّة الضرب فحقيقة الضرب أولى بأن تكون ضاربةً!!

وإذ أنّ كلّ جالسٍ جالسٌ بخصوصيّة الجلوس فحقيقة الجلوس أولى بأن تكون جالسةً!!

فإنّه قد اشبته على صدر الفلاسفة أمر الوجود العينيّ بالوجود الانتزاعيّ العقليّ، والمعقول الأوّل بالمعقول الثاني، وهذا عجيب جدّاً وإن ليس ذلك من الفلسفة بعجيب!

وممّا يشهد بالصراحة على بطلان أنّ في الخارج حقيقة هي نفس الوجود، أنّ القائلين بها قد عجزوا عن تفسيرها إلّا بالاعتراف بـ: «أنّ حقيقة الوجود هي كلّ الاشياء، وكلّ الأشياء هي نفس تلك الحقيقة! ولاأحديّة في الكون إلّاأحديّة المجموع».

فيشهد هذا العجز الواضح منهم بامتناع أن يكون لحقيقة الوجود عينيّة وواقعيّة، فإنَّ «كلّ الأشياء» تكون أيضاً هي أشياء موجودة لاحقيقة الوجود المحض الموهوم، كما أنّا إذا فسّرنا حقيقة كلّ واحد من البياض والحرارة والبرودة... بكونها كلّ ما يكون أبيض، وكلّ ما يكون حارّاً، وكلّ ما يكون بارداً... فقد أقررنا بأنّ الواقعيّة هي نفس الأشياء المبيضّة والحارّة والباردة، ويصبح القول بأنّ هناك واقعيّة هي حقيقة البياض والحرارة والبرودة من الأوهام المزيّنة بألفاظ شعريّة وعبارات خطابيّة يجلّ شأن العلوم البرهانيّة عن أن تبتني

على أمثالها جدّاً، إلّا أنّها جدير بالفلسفة التى ليست إلّا أوهاماً وخيالات سمّيت عقلاً وبرهاناً.

﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدي مَنْ يَشاءُ فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسراتٍ إِنَّ اللهَ عَليمٌ بِما يَصْنَعُونَ﴾.[1]

١. الفاطر(٣٥): ٨.

الباب التاسع: نسبة ذات الله تعالى مع الصفات

كيف يوصف الله تعالى وليس بصفة ولا موصوف؟!

إنّ الوجدان والفقدان من صفات الأقدار، وعليه فالموجود المتعالي عن الامتداد والأجزاء يتعالى عن أن يتّصف بأن يكون واجداً لشيء أو فاقداً له، فهو إذا كان عالماً قادراً حيّاً سميعاً بصيراً فهو ذات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر، لا ما يكون واجداً لهذه الأوصاف، ومتّصفاً بهذه الصفات، وذلك لشهادة كلّ صفة بأنّ لها خالقاً ليس بصفة ولا موصوف.

واعلم أنّ ذات العلم والقدرة والحياة لا تكون شيئاً قابلاً للتّصور والتوهّم، فضلاً عن أن يمكن تصوّرها متّصفة بأوصاف، وذلك أنّ الصفة هي كيفيّة الوجود لا تعقل إلّا عارضة على الذات، قابلة للسلب عنها، وللتبدّل بغيرها، وهذا هو معنى كون الخالق تعالى خالقاً للكيف، ومتعالياً عن الاتّصاف بالصفات والكيفيّات، وكونه ليس بصفة ولا موصوف.

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

وبعبارة أخرى: إنّ الصفة إمّا أن تراد بها حكاية عن حالة خاصّة لشيء يقبل الأحوال المختلفة ـ وهذا هو معنى الصفة حقيقةً ـ فالله تبارك وتعالى يجلّ عن نسبة ذلك إليه بالذات، وإمّا أن لاتكون على ذلك المعنى ـ وهي التي لاتعرف إلّا بنفي ما يقابلها ـ فهذه ليست من حقيقة معنى الصفة في شيء ولاإشكال في نسبة ذلك إليه تعالى. وهذا المعنى المختصّ بالله تعالى هو الذي اختلف في كونها نقلاً أو تجوّزاً أو...

يقول القاضي سعيد القمّيّ في شرح خطبة مولانا الإمام الرضا عليه السلام «وأصل معرفة الله توحيده»:

«... وذلك أي هذا التوحيد إنّما ينتظم بأن ننفي الصفات عنه تعالى عيناً وزيادة، بمعنى أنّه ليس ذاته سبحانه مصداقاً لتلك المفهومات كما أنّ غيره كذلك، بل صفاته جلّ سلطانه (صفات إقرار) لا (صفات إحاطة) وانتزاع.

وإلى هذا أشار عليه السلام بقوله: ونظام توحيد الله نفي الصفات عنه. أي الذي ينتظم به التوحيد الحقيقيّ ويصير به العارف بالله موحّداً حقيقيّاً، هو نفي الصفات عنه، بمعنى إرجاع جميع صفاته الحسنى إلى سلب نقائصها ونفي متقابلاتها لا أنّ هاهنا ذاتاً وصفة قائمة بها أو بذواتها أو أنّها عين الذات... لشهادة العقول أنّ كلّ صفة وموصوف مخلوق.

هذا إبطال للقول بالصفات العينيّة والزائدة العارضة، أي العقل الصريح غير المشوب بالشبه والشكوك يحكم بمخلوقيّة الصفة والموصوف سواء كانت الصفة عينيّة أو زائدة قائمة بذاته تعالى».

«هذا كلّه مع قطع النظر عن استحالة العينيّة وامتناع إتّحاد الذات والصفة. إذ

الذات هو المحتاج إليه المستغني بذاته، والصفة هي المحتاج المفتقر إلى الموصوف، ومن البيّن امتناع إتّحادهما للزوم كون المحتاج محتاجاً وبالعكس، المستلزم لاحتياج الشيء إلى نفسه».[١]

ويقول الفاضل المقداد بن عبد الله السيوريّ الحلّيّ «قدّس الله روحه»:

«إنّه ليس له صفة زائدة على ذاته بل ليس له صفة أصلاً كما أشار إليه وليّ الله بقوله: وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف».[٢]

تباين صفات الخالق والمخلوقات

هل إطلاق الأسماء والصفات على الله تعالى وعلى خلقه هل يكون بمفهوم واحد ـ وهو المسمّى عندهم بـ«المشترك المعنويّ» ـ أم لافيكون الاشتراك لفظيّاً؟!

أقول: إنّ مداليل الألفاظ والأوصاف في ما سوى الله تعالى يشبه بعضه بعضاً ولكن الله تعالى لايشبه شيئاً منها أبداً مفهوماً ومصداقاً، وذلك أنّا إذا قلنا: إنّ زيداً واحد وعالم وقادروحيّ ومريد وسميع وبصيرو... فإنّ حقيقة تلك الأوصاف فيه يشبه ما يكون في غيره من أمثاله وأشباهه، وهي من جهة أنّ كلّ واحدة منها تكون حقيقة امتداديّة، عدديّة، قابلة للوجود والعدم والزيادة والنقصان والتصوّر والإدراك بنفسها، وذلك بخلاف ما يوصف به منها خالق الوحدات والأشخاص والعلم والقدرة والحياة والصفة والموصوف والمتعالي عن الأشباه والأمثال.

---

١. القاضي سعيد القميّ، محمّد بن محمّد: شرح توحيد الصدوق، ١ / ١١٥ ـ ١١٩.

٢. الفاضل المقداد: اللوامع الإلهيّة، ٧٩.

وهذا هو المراد من وجوب نفي التشبيه المصرّح به في النصوص السماويّة.

ومن هاهنا تقول: إنّ الله تعالى هو واحد لا كواحد، وعالم لاكعالم، وقادر لا كقادر، وحيّ لاكحيّ، وهو... ولانقول بتخالف مفهوم العلم والقدرة والوحدة والحياة في زيد وعمرو و...

وتقول أيضا: يجب إرجاع صفات الله تعالى إلى نفي مقابلاتها فإنّ تلك الأوصاف المتعالية لاتعرف إلّاكذلك حيث إنّ كلّ معنى ووصف نعرفه وندركه بنفسه يكون على خلاف ما ينسب منه إلى الله تبارك وتعالى بحيث إن لم نتصرّف في أوصاف الله تعالى بما بيّنّاه ـ أي بأن نقول: «إنّ الله عالم لاكعالم» أو نقول: «هو تعالى عالم، أي ليس بجاهل»، بل قلنا هو تعالى عالم كساير العلماء إلّا أنّ علمه تعالى أكثر ـ لم نكن في الحقيقة من الموحّدين، بل كنّا في عداد المشركين الملحدين المشبّهين الله تبارك وتعالى بخلقه، أعاذنا الله تعالى من ذلك.

وهذا في عين أنّه لايلزمنا أن نقول: «زيد قادر لاكقادر»، ولاأن نقول: «زيد عالم، أي ليس بجاهل»، بل إن قال قائل ذلك لم يفد كلامه أيّة فائدة دون الاختلاف في التعبير فقطّ مع غضّ النظر عن استهجان ذلك واستنكاره لغة وعرفاً.

وبذلك تعلم وجه الخلل في ما قد يقال: إنّ مفاهيم أسماء الله تبارك وتعالى وصفاته تكون مشتركاً معنويّاً مع ما يوصف به خلقه وإنّما التباين بينهما يرجع إلى المصداق فقطّ!

وجه البطلان هو أنّ من البديهيّ أنّ صفات الخلق من الوحدة والعلم والقدرة و... كلّ ذلك تكون حقائق امتداديّة عدديّة قابلة للوجود والعدم والزيادة

والنقصان والتصوّر والإدراك بنفسه مفهوماً ومصداقاً، ولذا يجب عليك كما قلنا أن تقول في وصف الله تعالى: «إنّ الله تعالى عالم لاكعالم» و«هو قادر لاكقادر» وهو عالم وقادر أي ليس بجاهل ولاعاجز، وليس ذلك إلّامن جهة التباين المفهوميّ لا المصداقيّ فقطّ وإلّاكان يلزمك أن تقول بذلك في وصف زيد وعمرو بتلك الصفات أيضاً حيث إنّه لاشكّ في أنّ زيداً وعمرواً أيضاً يتباينان مصداقاً مع الاشتراك في مفاهيم تلك الأوصاف.

بل إن كان تباين أوصاف الخالق والمخلوق من حيث المصداق فقطّ دون المفهوم لما كان يجب علينا تنزيه الله تعالى عن أوصاف خلقه، مع أنّا قد بيّنّا أنّه لو لم نفعل ذلك لوقعنا في التشبيه وخرجنا من عداد الموحّدين المنزّهين لله تعالى من أن يشبهه شيء في ذاته وصفاته.

وبالجملة إنّ مفهوم الوجود الّذي يعرفه البشر في بادي أمره ـ وقد وضع له لفظ الوجود ـ هو وجود قد أخذ في حاقّ معناه كونه ذاكمّ وكيف معيّنين ـ وبذلك يكون قابلاً لقبول مقابله وهو العدم ـ وعليه فلا يحمل إلّاعلى ما يكون قابلاً للوجود والعدم، وهوكلّ ما يمكن تصوّره من الأشياء ألبتّة.

فمعنى الإمكان مأخود في مفهوم الوجود المحمول على ما سوى الله تعالى. ومن هاهنا يرى الإنسان تنافياً بيّناً بين أن يكون شيء موجوداً من ناحية، ويكون بلا جزء ولاكلّ، ولاعدد ولاحدّ، ولاتناه أو عدم تناه، ولاشبح ولاصورة ولاغير قابل للعدم... من ناحية أخرى.

وبعبارة أخرى: إنّ الوجود الّتي توصف بها المخلوقات هي صفة إحاطة وأمّا صفة الوجود المحمول على الخالق تعالى هي صفة إقرار لاإحاطة:

الإمام الصادق عليه السلام:

«كلّ هذه صفات إقرار وليست صفات إحاطة».[1]

وذلك أنّ المخلوق الموصوف بالوجود يتصوّر بجميع أجزائه قابلاً لوصفي الوجود والعدم أوّلاً، ثمّ يوصف بأحدهما دون الأخرى ثانياً، وأمّا الخالق المتعال فلا يمكن أن يتصوّر كذلك، بل يجد العقل أنّه لابدّ له عند الالتفات إلى وجود الخالق تعالى أن يقرّ بأنّ هناك موجوداً ليس بمعدوم لا يمكن له الإحاطة به بأن يتصوّره قابلاً لصفتي الوجود والعدم أوّلاً، ثمّ الحكم بوجوده أو عدمه ثانياً.

إن قلت: إنّ هذا الاختلاف راجع إلى المصداق لا المفهوم.

قلت: بل إنّ المصداقين ـ الخالق والمخلوق ـ وإن تباينا بتمام الذات حيث إنّ الأوّل يكون ذا أجزاء والثاني يكون بخلاف ذلك، ولكن مفهوم الوجود المحمول على الخالق المتعال أيضاً يكون مبايناً مع مفهوم الوجود المحمول على الخلق بما بيّنّا أنّ الثاني يكون إخباراً عن نوع من الإثبات يختصّ بذات تقبل النفي والعدم والأوّل لا يكون كذلك.

بل إنّ الوجود المحمول على الخلق إن لم يكن في حاقّ معناه إمكان تقابله مع العدم لم يكن حمل الوجود عليه يفيد شيئاً أصلاً. وكانت الهليّة البسيطة منتفية بانتفاء فائدة السؤال بها دائماً.

إن قلت: فيلزم إذاً أن لا يفيد حمل الوجود على الخالق المتعال شيئاً، ويلزم أن يكون السؤال بـ: «هل البسيطة» عن وجوده تعالى باطلاً بانتفاء فائدته.

---

١. بحار الأنوار، ٣ / ١٤٧، عن توحيد المفضّل.

قلت: إن كنت تزعم أنّ إثبات وجود الخالق المتعال يفيد إثباتاً لما يمكن نفيه ذاتاً وثبوتاً فهو كذلك قطعاً حيث إنّ إثباته تبارك وتعالى لا يكون إثباتاً مع إمكان النفي بل إثباته تعالى متعال عن إفادة هذا المعنى من الإثبات بل هو إثبات وتثبيت للثابت الذي لا يقبل النفي ثبوتاً، وإقرار بأنّ هناك شيئاً لا يمكن للملتفت إليه على ما هو عليه ـ أي متعالياً عن الامتداد والأجزاء ـ أن ينفي وجوده بالنظر إلى ذاته.

ومن هنا تعلم أنّ السؤال بأنّ: «ما هو المانع من انعدام الخالق تعالى بعد إيجاده الخلق» لا موضوعيّة له أصلاً حيث إنّ وجود الخالق المتعال وسنخ إثباته يجلّ عن شأنيّة أن يسأل عنه بهذا السؤال.

قد يقال: إذا قلنا بوجوب إرجاع صفات الخالق المتعال إلى نفي مقابلاتها فالأمر لا يخلو من أن نفهم من تلك المقابلات معنى أم لا، فإن لم نفهم منها معنى أصلاً يلزم التعطيل، وإن فهمنا منها معنى وكان هو نقيض المعنى المثبت له فقد يعود المحذور حيث إنّ نفي الجهل مثلاً يلازم إثبات العلم وهو كرّ على ما يفرّ منه، وإن لم يكن المعنى المنفيّ مناقضاً للمعنى المثبت يلزم منه ارتفاع النقيضين وذلك أنّا لا نعرف شيئاً ثالثاً بين الوجود والعدم.

نقول: هذا خلط بين المعاني والأوصاف الخلقيّة مع أوصاف الخالق تبارك وتعالى حيث إنّ الأولى تكون قابلة للوجود والعدم والإدراك بنفسها وأمّا الثانية تكون متعالية عن قبول الوجود والعدم وقابليّة الإدراك والمعرفة بنفسها.

فإنّ نفي الجهل عن زيد مثلاً يساوي إثبات العلم له بمعناه المعلوم المتصوّر بنفسه عند كلّ أحد ولكن نفي الجهل عن الله تبارك وتعالى يكون لبيان تنزّه

الخالق عن مشابهة خلقه وإثبات أنّ هناك علماً ليس بحصول ولا حضور ولا يعرف بنفسه ولا يشبه شيئاً ممّا نعرفه وندركه من معاني الذوات والصفات وهو علم واقعاً، وليس لإثبات معنى العلم المقابل للجهل الذي يكون عدديّاً قابلاً للتصوّر والإدراك بذاته حتّى يعود المحذور الذي توهّمه المستشكل فإنّه قد غفل عن أنّ العلم المقابل للجهل المناقض له، ذو مصداقين:

ألف) حقيقة وواقعيّة مخلوقة امتداديّة قابلة للإدراك بنفسها ـ وهذا المعنى لا إشكال في إمكان تصوّره ومعرفته بنفسه ثمّ نسبته إلى موصوف قابل للمعرفة والإدراك أيضاً.

ب) حقيقة وواقعيّة أخرى هي ذات العلم لا تعرف بنفسها ولا تتصوّر بذاتها، ولا يمكن العلم بوجودها إلّا من غيرها، وليس يمكن إثباتها بعد تصوّرها بنفسها أو صفة لغيرها، فلا يمكن معرفتها إلّا بأنّها ليست بجهل فقطّ وإلّا لدخلت تحت التصوّر وكانت امتداديّة مخلوقة عدديّة.

فتدبّر جيّداً حتّى تفهم ولا تزلّ فتضلّ بتشبيه الخالق بالخلق، وينتهي أمرك لا محالة إلى أن تقول كما قال غيرك: إنّ الله تعالى يكون عين غيره ذاتاً ووصفاً ووجوداً وإنّما التفاوت بينهما تكون من جهة أنّ أحدهما يكون محدوداً والآخر هو نفس ذلك المحدود وما يفضل عليه بحيث لا ينتهي إلى نهاية أبداً و...

الباب العاشر: العلم الحصوليّ والحضوريّ

ما هو معنى العلم؟

تقول المعرفة البشريّة: العلم على قسمين:

ألف) العلم الحصوليّ

ب) العلم الحضوريّ

الحصوليّ هو حصول صورة الشيء في نفس العالم بصيرورتهما (أي النفس والصورة) واحداً عيناً، وحينئذ فما صار معلوماً بواسطة اتّحاد صورته مع النفس هو المعلوم بالعلم الحصوليّ، وأمّا نفس الصورة المتّحدة مع النفس فهو معلوم بالحضور أيضاً كما يأتي.

والحضوريّ، هو كون الشيء نفسه نفسه، وحضوره عند ذاته ـ أي عدم خروجه عن نفسه ـ أو كونه في إحاطة غيره ـ أي عدم خروجه عنه ـ ومآل القسمين إلى واحد.

أقول: أمّا تفسير العلم بالوجود، وكون الشيء في إحاطة غيره من حيث الوجود، و حضور ذات في ذات، فممّا لايمكن الخضوع له بل ينكره العقل والبرهان والضرورة والوجدان بل العرف واللغة.

مضافاً إلى أنّه:

١) حيث يكون معنى العلم الحضوريّ هو: حضور الشيء عند العالم أي وجوده في وجود العالم.

٢) ومن البديهيّ أنّ وجود شيء في شيء (وهو نفس معنى الاتّحاد وصيرورة شيئين شيئاً واحداً) يكون محالاً ذاتيّاً.

فبالنتيجة يصبح العلم الحضوريّ أمراً موهوماً موضوعاً.

ومن هنا ترى أنّ القائلين به اضطرّوا إلى الإقرار بأنّ العلم الحضوريّ هو كون الشيء نفسه نفسه وصرّحوا باتّحاد العالم والمعلوم، والتزموا بوحدة وجود الخالق والمخلوق، وبأنّ معنى كون الله تعالى عالماً بالأشياء حضوراً هو كونها متّحدة في الوجود معه، وعدم خروج الأشياء بذواتها عن ذات خالقها!!

وهذا المعنى ـ مع غضّ النظر عن بطلانه في نفسه ـ يكون لعباً بل استهزاء بحقيقة معنى العلم وكون الخالق تبارك وتعالى عالماً بالأشياء قبل تكوينها وإيجادها، فسبحانه وتعالى عمّا يصفه الواصفون.

إن قلت: أفلا يكون علم الإنسان بنفسه علماً حضوريّاً؟!

قلت: كلّا، بل إنّ نفس الإنسان هي نفسه، و علم الإنسان بنفسه هو علم، وتسمية الأوّل منهما بالعلم جهالة وضلالة واضحة، وإنّ العلم الحضوريّ يجب أن لا يعرضه الغفلة والنسيان والذهول، بل لا يمكن أن يعرضه التذكّر به بأيّ وجه من الوجوه، كلّ ذلك بناء على تعريفه حيث لا معنى لخروج شيء عن ذاته وارتفاع وجوده عن نفسه بالبداهة، وحيث إنّ علم الإنسان بنفسه يعرضه ذلك كلّه فلا يصدق عليه تعريف العلم الحضوريّ حتّى عند القائلين به.

إن قلت: فما هو حكم سائر الوجدانيّات كالإرادة والكراهة والحبّ والبغض والخوف والرجاء والجوع والعطش و...

قلت: حيث إنّ كلّ ذلك يسلب عن النفس تارة ويحصل لها أخرى فيمتنع أن يكون عين النفس ـ فضلاً عن توهّم تجرّدها! ـ فلا معنى لادّعاء كونها معلومة بالحضور حتّى مع فرض قبول تعريف العلم الحضوريّ وغضّ النظر عن بطلانه موضوعاً ولا ينبغي الغفلة عن أنّ ما سوى الخالق الواحد عزّ وجلّ متجزّئ امتداديّ عدديّ لا يمكن فرض اتّحاد شيء منها مع غيره مطلقاً.

ثمّ إنّ الفلسفة تقول في توجيه تخصيص العلم بالمجرّدات دون المادّيات: إنّ الموجود المادّيّ لا وجود جمعيّ له فلا يكون عالماً ولا معلوماً فمن شرط العلم هو التجرّد.

ونقول: هذا الكلام باطل من أسّه وأساسه وذلك أنّ الموجود إمّا خالق وإمّا مخلوق، فالخالق جلّ وعلا لا يوصف ذاته بالجمعيّة وغير الجمعيّة حيث إنّهما من صفات الأقدار وملكاتها فلا يوصف بهما ما يخالفه، وأمّا المخلوق فإنّ كلّ فرد منه يتميّز عن مثله بنفس أجزائه المحقّقة لوجوده كما أنّ كلّ جزء من أيّ فرد خاصّ منه يتميّز عن جزئه الآخر بنفس كونهما جزئين متمايزين، وعليه ففرض الجمعيّه لوجود أيّ شيء يكون محالاً موضوعاً.

إن قلت: إنّ المادّة والجسم يكون كلّ جزء منه غائباً عن جزئه الآخر غير حاضر عنده، فكيف يمكن أن يكون حاضراً عند غيره؟!

قلت: عدم حضور كلّ جزء منه عند جزئه الآخر يكون خروجاً عن الفرض، بل حيث إنّ كلّ جزء منه موجود في نفسه وفي كلّ أجزائه يكون موجوداً في ما

يحيط به فيجب أن يكون معلوماً لنفسه ولما يكون محيطاً به بالعلم الحضوريّ بناء على التعريف.

فلا وجه لتوهّم تلازم العلم والتجرّد، بل حيث إنّ كلّ حجر ومدر يكون موجوداً في نفسه، فيجب عليهم أن يلتزموا بأنّ كلّ شيء ـ حتّى المادّيّات والأجسام ـ يكون عالماً بنفسه بالعلم الحضوريّ بل علماً وعالماً ومعلوماً، كما أنّه يجب عليهم الالتزام بكون الأجسام والمادّيّات بنفس وجوداتها المادّيّة الجسمانيّة معلومة حضوراً لخالقها، أي موجودة في ذاته!

ولهذا ترى أنّهم يلتزمون بذلك ويصرّحون بأنّ كلّ موجود مادّيّ فهو حاضر بنفس وجوده الجسمانيّ في وجود علّته كما يقولون:

«غيبوبة الشيء المادّيّ عن ذاته لا يستلزم غيبوبته عن فاعله المفيض، كيف والمعلول مادّيّاً كان أو مجرّداً ليس إلّا عين الربط بالعلّة فهي مهيمنة عليه ومحيطة به بتمام معنى الكلمة، ولا يتمّ ذلك إلّا بحضوره عندها».[1]

إنّ الله تعالى لا يرى

إنّ هاهنا مذاهب مختلفة:

منها: مذهب من يقول بأنّ الله تعالى يباين الموجودات الامتداديّة المتجزّية بالذات وحيث إنّه جلّ وعلا يكون متعالياً عن أن يكون ذا امتداد وأجزاء وأبعاض وأبعاد مكانيّة أو زمانيّة فلا يعقل أن يرى مطلقاً وذلك لبداهة أنّ جواز الرؤية يتفرّع على كون المرئيّ ذا امتداد وأجزاء وأبعاض وجهة.

---

١. مصباح اليزديّ، محمد تقيّ، تعليقة على نهاية الحكمة، ٣٩٥.

وأمّا النصوص السماويّة الدالّة على رؤية الله تعالى فالمراد منه هو العلم واليقين الحاصل من دلالة خلقه تعالى وصنعه عليه، كما في قوله تعالى:

﴿وَإِذْ قالَ إِبْراهيمُ لِأَبيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً إِنِّي أَراكَ وَقَوْمَكَ في ضَلالٍ مُبينٍ﴾.[١]

وكقول أمير المؤمنين عليه السلام:

«فرأيت الصبر على هاتا أحجى، فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى».[٢]

فإنّه جلّ وعلا أحقّ وأبين ممّا تراه العيون، وذلك هو المراد من الرؤية القلبيّة حيث يقال:

«... حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له: يا أبا جعفر أيّ شيء تعبد؟ قال: الله. قال: رأيته؟ قال: لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان».[٣]

ومنها: مذهب من يقول: «إنّه لاموجود إلّا الله»، و«بسيط الحقيقة كلّ الاشياء»، و«إنّ الأشياء مراتب وجود الله تعالى ولايكون شيء خارجاً منه»، أو يقول: «إنّ الأشياء حصص وجود الله تعالى ولامراتب هناك ولاتشكيك»، أو يقول: «إنّ الله هو الوجود اللامتناهي فما أبقي وجوده مجالاًلوجود أيّ شيء آخر»، أو: «إنّ الأشياء هي ظهورات ذات الحقّ وتجلّياته وتطوّراته لاغير».

---

١ . الأنعام (٦): ٧٤.

٢ . علل الشرائع، ١ / ١٥١.

٣ . التوحيد، ١٠٨.

وهم يستنتجون من ذلك أنّ كلّ ما نراه وندركه ونحسّه ونلمسه فلا يكون شيئاً غير الله تعالى وليس في دار الوجود غيره ديّار!

ومنها: ما يقال: إنّ حقيقة الوجود ـ وهي الله عندهم لا غير ـ لا صورة لها تحكيها، فلا يمكن أن تعرف بالعلم الحصوليّ وطريق العلم بها ينحصر بالحضور، وعليه فالله تعالى يعرف بالوجدان والحضور، والحضور هو نفس عينيّة الواجد وما يجده، وهو اتّحاد العقل والعاقل والمعقول.

ومنها: مذهب من يقول: إنّ لك علماً حصوليّاً مسبوقاً بعلم حضوريّ فحقيقة الأشياء ليست إلّا ما يجده الإنسان في نفسه، فحضور الإنسان لذاته ـ وهو كون نفسه نفسَه ـ هو حضور جميع الأشياء عنده، وهذا العلم والحضور هو نفس علمه بالله الذي لا يكون شيئاً غير نفسه، فمن وجد حقيقة نفسه فقد وجد الله بعينه حيث إنّهما لا يكونان من حيث المصداق إلّا واحداً، بل هذا الوجدان أمر ضروريّ حيث إنّه ليس المراد منه إلّا كون الشيء نفسه، والشيء لا ينفكّ عن نفسه أبداً.

وهذا المعنى هو المراد من قولهم:

«إنّ الله يعرف بالعلم الحضوريّ»،

أو: «لا طريق إلى معرفة الربّ المتعال إلّا الوجدان»،

أو: «من وجد نفسه متعرّياً من كلّ التعيّنات والتصوّرات والتوهّمات فقد وجد الله بعينه»،

أو: «إنّ الإنسان مقياس كلّ شيء وأمّا الخارج من وجود الإنسان فإمّا أن لا

يكون شيء أصلاً وإمّا أن لاطريق إلى العلم به مطلقاً».

أو: «إنّ الله لايعرف ولايدرك ولايرى إلّابالوجدان والمكاشفة والحضور والشهود».

ثمّ إنّ من الواضح أنّ المذهب الثاني والثالث هما نفس القول بوحدة وجود الخالق والمخلوق وإنكارتباينهما الذاتيّ، وحيث إنّ بطلان ذلك يكون غنيّاً عن البيان فلا ريب في أنّ الحقّ هو المذهب الأوّل، فلا يعرف الله تعالى ولايدرك ولا يرى لابالحضورولابالوجدان ولابالحصول ولابالعين والبصرولابالشهود والمكاشفة و... خلافاً للفلاسفة والعرفاء والتفكيكيّين.

وطريق العلم بوجوده تعالى ليس إلّاخلقه وصنعه وأمّا حقيقة ذاته جلّ وعلا فمحجوبة عن كلّ درك وعقل ووهم وبصروحسّ ولمس ووجدان وكشف وشهود و...

الباب الحادي عشر: أقسام المعرفة

إنّ الناس في طلبهم معرفة الله ـ بل وغيره تعالى من الأمور النظريّة ـ على أقسام:

ألف: أهل الاستدلال والتمسّك بالأدلة البحثيّة الموصلة لهم إلى ما يرومون معرفته وتحصيل اليقين به وإن كان يقينهم في متن الواقع جهلاً مركّباً ولكن ذلك حجّة عليهم ماداموا قاطعين ومتيقّنين وذلك لذاتيّة حجيّة القطع واليقين.

وتسمّى هذه المعرفة بالمعرفة الاستدلاليّة، وسالكو هذا السبيل هم المتكلّمون والفقهاء والأصوليّون والأخباريّون.

وهؤلاء وإن كان بعضهم يدّعي أنّ معرفة الله تعالى لاتحتاج إلى الاستدلال، ولكن مرادهم من ذلك هو أنّه لوضوح دليله لا يحتاج إلى إقامة الأدلّة الطويلة الغامضة، لا أنّهم كالفلاسفة والعرفاء والتفكيكيّين يريدون أنّ ذلك كشفيّة شهوديّة غير عقليّة.

ب: أهل الكشف والشهود والتجرّد وهولاء هم العرفاء والصوفيّة والسوفسطائيّة وأهل التفكيك.[1]

---

١ . وأمّا الفلاسفة ففي حقيقة أمرهم ونهايته هم من القسم الثاني، وفي بدو ادّعائهم من القسم الأوّل وإن سمّوا الأوهام أدلّة عقليّة أيضاً.

فإنّهم يبطلون المعرفة الاستدلاليّة ولا يرون أيّة قيمة للاستدلال والقطع واليقين ويدّعون أنّ العلم هو نفس ما يجده العالم في ذاته بحضور ذوات الأشياء كحضور الموج في البحر (وهو وجدان ـ أى واجدية ـ ذات المعلوم بلا واسطة) لا العلم بها، وأمّا ما وراء ذلك فيقولون إنّه لا يمكن لنا العلم بوجود شيء مطلقاً ويقولون إنّا إن فرضنا أنّ هناك شيئاً وراء واجديّة العالم وكشفه وشهوده فلا طريق لنا إلى إثباته أو نفيه.

ثمّ إنّ بعض الناس يزعمون أنّ بعض هولاء لا ينكرون المعرفة الاستدلاليّة بل يعدّون المعرفة الكشفيّة التجرّديّة أعلى وأكمل من المعرفة الاستدلاليّة، كما أنّ بعضاً آخر من أهل البحث يزعمون أنّ السفسطائيّين ينكرون وجود العالم الخارج عن تخيّلاتهم ولكن الحقّ خلاف ذلك حيث إنّ السوفسطائيّة أيضاً لا ينكرون ذلك بل يقولون إنّه لا سبيل لنا إلى نفي العالم الخارج من نفسنا أو إثباته.

ج: أهل العقل والوحي وهم الأنبياء وأوصيائهم المعصومون عليهم السلام فإنّهم لا يشتبه الأمور عليهم ولا يخلطون الأوهام والظنون بما يحكم به العقل في علومهم فلا يقعون في الجهل المركّب أبداً وإلّا كانوا داخلين في القسم الأوّل.

فالطوائف الثلاثة هم:

ألف: أهل الفكر ـ فيحصل لهم إمّا القطع، وإمّا الشكّ، وإمّا الظنّ، وإمّا الوهم، أو الجهل المركّب أحياناً ـ.

ب: أهل الكشف والتجرّد

ج: أهل الوحي والعقل، المنزّهون عن الجهل المركب والشكّ والظنون والأوهام إنّ العقل من حيث الثبوت هو الأمر المصون عن الخطأ والزلل ولكنه ليس في

متناولنا دائماً وإلّالكنّا معصومين عن الخطأ، بل نحن أهل الفكروالنظر، والفكر يعمّ الأمور العقليّة والظنيّة والوهميّة وقد يشتبه الأمرعلينا فنجعل الوهم والظنّ مكان العقل فنقع في الجهل المركّب. ومن هنا ترى أنّا لانكلّف إلّابالفكروالقطع واليقين وذلك حجّة علينا ما دمنا قاطعين ومتيقّنين، وإن كان يقيننا جهلاً مركباً.

ما هو طريق النيل إلى ما هو حجّة علينا، وكيف نفرّق بين الحقّ والباطل؟

الحجّة علينا هي القطع واليقين وبه نفرّق بين الحقّ والباطل وإن كنّا في الجهل المركّب، فإنّ تقسيم القاطع يقينه إلى المطابق للواقع وغيرالمطابق للواقع أمرمحال ومخالف لرؤية يقينه يقيناً.

وأمّا ما يقال في شأن علم المنطق من أنّه العلم بقوانين الاستدلال الصحيح بحيث تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا والزلل، ففيه سفسطة واضحة حيث إنّ من الواضح أنّا لايمكننا حفظ أنفسنا عن الخطأ في نفس مراعات القوانين، والنتيجة تتّبع أخسّ المقدّمات، فالعصمة لأهلها.

فالتعريف المذكورليس إلّاكقول القائل: «إنّا إن لم نخطأ لم نخطأ ونعصم من الزلل!» وكقول القائل: «إنّا نقدرعلى العصمة ولكن بشرط أن لانخطأ!»

هذا أولاً، وأمّا ثانياً فمن البديهيّ أنّا يمكن أن نقع في الخطأ حتّى في نفس استخراج القوانين و تدوينها من حيث لانشعر، فمن حيث الإثبات والفعليّة لا طريق معصوم لنا لصيانة أنفسنا عن الخطأ لا في المراعاة ولافي الاستخراج والتدوين، بل ولانكلّف بذلك كما قدّمناه.

هذا كلّه من حيث معرفة الحجّة الباطنة علينا وهي العقل، وأمّا من حيث

معرفة الحجّة الظاهرة ـ وهي الأنبياء والرسل والأئمّة عليهم السلام ـ فطريق معرفتهم هو معرفة شؤونهم ومعجزاتهم، ومن الواضح غير القابل للإنكار أنّ معرفتهم وحكم العقل بوجوب متابعتهم ـ وهم على مكانتهم وفضلهم المسلّم عند كلّ من راجع أحوالهم ـ هي أوّل أصل عقليّ واعتقاديّ، ومن لم يحصل له القطع بهذا الأصل القويم المتقن قبل كلّ شيء فليس في عداد المكلّفين ولا حرج عليه، وهي مقدّمة على معرفة الله تعالى، ولا دور في وجوب معرفة الحجّة قبل معرفة الله تعالى أصلاً كما بيّن مراراً.

فإنّ وجوب التعلّم من السفراء الإلهيّة لا يتوقّف على إثبات وجود الله قبل ذلك، بل يتوقّف على معرفة معاجزهم وعلمهم وقدرتهم الموجبة لتمايزهم عنّا وأمثالنا من البشر، بل الحقّ أنّ السفراء الإلهيّة عليهم السلام لهم دعويان معاً في مرحلة واحدة وهما:

ألف: إنّ الله تعالى موجود

ب: نحن سفراؤه إليكم

ولهم دليل واحد على الدعويين في مرحلة واحدة وهي معجزاتهم، فلا معنى لوجوب تقديم إثبات الله تعالى، ولا يلزم من تقديم معرفة الحجج عليهم السلام دور أصلاً.

هل المعيار لمعرفة الإمام عليه السلام هو الحقّ أم الإمام هو معيار الحقّ؟!

والجواب هو أنّ من حيث الواقع والثبوت فبينهما ملازمة تامّة لا يقصر أحدهما عن الآخر ولا يفترق عنه أصلاً:

«عليّ مع الحقّ والحقّ معه».[1]

---

١. الخصال، ٢ / ٤٩٦.

«عليّ مع القرآن والقرآن معه».[١]

وأمّا من حيث الإثبات وفعليّة التكليف فبعد حكم العقل بوجوب اتّباع صاحب المعجزة وسهولة معرفة كمالاته ومعجزاته وفضائله الفائقة على غيره لكلّ أحد، فالإمام المعصوم هو معيار الحقّ مطلقاً، وذلك حيث إنّه لا يمكننا أن نعرف الحقّ من الباطل غالباً في حين أنّ الإمام هو الذي يمكننا مواجهته والأخذ عنه بسهولة كاملة.

كما أنّ معرفة القرآن الناطق هو المقدّم على معرفة القرآن الصامت بنفس الدليل، وذلك من حيث فعليّة التكليف المتوجّه إلينا المقدور لنا بسهولة وعدم كفاية القرآن بلا رجوع إلى مبيّنه العالم بعلومه وأسراره ومتشابهاته ورموزه، هو إلّا فمن حيث الواقع وعالم الثبوت فلا يفترقان هما أبداً.

١ . الطوسيّ، الأمالي، ٤٦٠.

الباب الثاني عشر: السلوك إلى الله تعالى

قد تقدّم منا السؤال بأنّه ما هو الطريق إلى حقائق المعارف والابتعاد عن الضلالات والأوهام وخلط أحكام العقل بالوهم والظنّ؟!

وقلنا إنّ هاهنا طرقاً ثلاثة:

الأول: السلوك الشهوديّ

الثاني: المشي النظريّ المطلق

الثالث: النظر في العلوم السماويّة البرهانيّة وتفقّهها

السلوك الشهوديّ والمشي النظريّ المطلق

يقول أرباب المعرفة البشريّة بأنّ لنا طريقين للوصول إلى الحقائق والواقعيّات:

أحدهما: المشي الفلسفيّ وهو ـ كما قيل ـ أن نأخذ بعقولنا وأفكارنا حتّى نصير عالَما عقليّاً مضاهيّاً للعالم العينيّ فنعرف حقائق الأشياء من المبدأ والمعاد وما بينهما من الأكوان والموجودات كما هي.

وثانيهما: السلوك العرفانيّ وهو أن نسلك سبلاً رياضيّة حتّى نتجرّد عن جميع تعلّقاتنا ونجد ذوات الأشياء ـ وهي نفس حقيقة الوجود عندهم ـ كما هي، عن كشف وشهود وحضور الذي يبتني على وحدة مطلق الوجود والموجود لا عن

استدلال وإقامة برهان وتعقّل.

لكن الحقّ هو أنّ هذين الوجهين لايغنيان من الحقّ شيئاً وذلك أنّ الوجه الأوّل باطل لأمور:

الأوّل: إذا كان هناك شخص يأتينا بمعجزة يثبت بها أنّه سفيرمن جانب الله تعالى، وأنّ الله تعالى يكون موجوداً وهو قد أرسل هذا الشخص وأجرى على يديه ما يعجزعن إتيانه إلّاإله يكون هذا الشخص سفيره ومعرّفه، وكان بجنبه شخص آخركأرسطو أو أفلاطون أو غيرهما من أهل الفكروالنظروهو أيضاً يدّعي الوصول إلى معرفة الحقائق من المبدأ والمعاد ولكن إذا سألناه: هل أنت على علم بالنسبة إلى ما وصلت إليه أو تلجأ إلى ركن وثيق؟! يقول: «لا، بل أنا أيضاً رجل مثلكم إلّاأنّي أزعم أنّ الأمريكون على ما وصلت إليه، وإنّه يمكن أن يتبدّل رأيي ويكشف لي أو لغيري خطأي ولو بعد حين!» فما هو حينئذ حكم العقل الذي تزعمون أنّكم متمسّكون به؟!

«عن يونس بن يعقوب: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فورد عليه رجل من أهل الشام فقال: إنّي رجل صاحب كلام وفقه وفرائض وقد جئت لمناظرة أصحابك.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: كلامك من كلام رسول صلى الله عليه وآله وسلم أو من عندك؟

فقال: من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن عندي.

فقال أبو عبد الله عليه السلام فأنت إذاً شريك رسول الله.

قال: لا.

قال: فسمعت الوحي عن الله عزّوجلّ يخبرك؟

قال: لا،

قال: فتجب طاعتك كما تجب طاعة رسول الله ﷺ؟

قال: لا.

فالتفت أبو عبد الله عليه السلام إليّ فقال: يا يونس بن يعقوب، هذا قد خصم نفسه قبل أن يتكلّم...».[1]

«... قال أبو عبد الله عليه السلام للزنديق... الظنّ عجز لما لا تستيقن... أيّها الرجل ليس لمن لا يعلم حجّة على من يعلم، فلا حجّة للجاهل على العالم. يا أخا أهل مصر. تفهّم عنّي فإنّا لا نشكّ في الله أبداً».[2]

الثاني: لا شكّ في أنّ حكم العقل يكون مطابقاً للواقع دائماً ولا معنى لأن يكون الحكم العقليّ خطأ ومخالفاً للواقع ولكن من الواضح أيضاً أنّ العقلاء بأنفسهم كثيراً ما يشتبه عليهم الأمر ويخلطون بين أحكام الوهم والعقل ويَضلّون ويُضلّون من حيث لا يشعرون.

إن قلت: هذا الخلط والاشتباه قد يقع في فهمنا كلام السفراء الإلهيّين أيضاً فما هو الفرق؟!

قلت: إنّا لا نكون الآن في مقام إثبات العصمة لأتباع الأنبياء في مقابل أرباب الفكر والنظر، بل نكون في مقام إثبات عصمة الأنبياء والسفراء الإلهيّين في مقابل أنفسنا وأمثالنا ممن يزعم أنّ له حقّ الاستبداد بآرائه وأنظاره في معرفة الحقائق، ويتوهّم أن لا فرق بين الرجوع إلى المعلّم الإلهيّ والمفكّر البشريّ.

---

١. بحار الأنوار، ٤٨ / ٢٠٣، عن الكلينيّ والإرشاد وأعلام الورى.

٢. بحار الأنوار، ٣ / ٥١، عن التوحيد.

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

قلت: إنّا قد بيّنّا أنّ المخاطب هو العقلاء وهم الذين كثيراً ما يشتبه عليهم أحكام العقل بالوهم وليس المخاطب هو العقل المعصوم الذي لايتصوّر له مخالفة مع الواقع الحقّ أبداً، وفإنّا عقلاء غير معصومين، ولسنا بالعقل المعصوم.

إن قلت: إذا كانت نتيجة الطريقين هي عدم الأمن من الخطأ لعامّة الناس حيث إنّا نكون عقلاء ولسنا بعقل فما هي فائدة التفرقة بين المقدّمات؟!

قلت: أوّلاً هذا خلط بين المقامين اللذين ذكرناهما، فإنّا الآن في مقام وجوب تقديم السفراء الإلهيّة وأصحاب المعجزات على غيرهم من أهل التفكير كأنفسنا والفلاسفة.

ثانياً: إذا رجع الناس في كلّ أمورهم إلى سفراء الله تعالى وحججه على خلقه الذين يحكم العقل بوجوب التسليم لهم مطلقاً فقد تصير دائرة الخلاف بينهم محدودة بحدود خاصّة ولايتجاوز عن ما ينشأ من الخلاف في فهم بعض الظواهر وأمثالها ولايكون خلافهم في الأصول والمباني والمحكمات والنصوص كما قد وقع بين فيلسوف ومؤمن وكافر وملحد وزنديق ومشرك ومنزّه ومشبّه ودهريّ وجبريّ و... إلّا إذا كان ممّن جحد الحقّ واستيقنته نفسه.

ثالثاً: إذا رجع العباد إلى من جعله الله تعالى حجّة عليهم فيصبحون معذورين في هذه الاختلافات القليلة، بخلاف ما إذا قصّروا في ذلك واستبدّوا بآرائهم وأنظارهم.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ هذه الاختلافات القليلة التي تقع بين أتباع السفراء

الإلهيّين أيضاً ترتفع من أصلها غالباً بالرجوع إليهم والسؤال منهم إذا كانوا مسلّمين لهم غير معاندين ولا مكابرين، والأمر بالعكس في مفكّري البشر حيث إنّهم كلّما زادوا في الفكر والنظر زادوا في الخلاف والضلال.

﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقالُوا سَمِعْنا وَأَطَعْنا غُفْرانَكَ رَبَّنا وَإِلَيْكَ الْمَصيرُ﴾.[١]

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآياتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَريعُ الْحِسابِ﴾.[٢]

﴿لَمْ يَكُنِ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَالْمشركينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ. رَسُولٌ مِنَ اللهِ يَتْلُوا صُحُفاً مُطَهَّرَةً. فيها كُتُبٌ قَيِّمَةٌ. وَما تَفَرَّقَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾.[٣]

﴿كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرينَ وَمُنْذِرينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ

---

١ . البقرة (٢): ٢٨٥.

٢ . آل عمران (٣): ١٩.

٣ . البيّنة (٩٨): ١ ـ ٤.

﴿الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فيمَا اخْتَلَفُوا فيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فيهِ إِلاَّ الَّذينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدي مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقيمٍ﴾.[1]

﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلافاً كَثيراً. وَإِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطانَ إِلاَّ قَليلاً﴾.[2]

وأمّا مسألة غيبة السفراء الإلهيّين فلا تضرّ بما ذكرناه لوجوه:

ألف: إنّ الغيبة لاتكون أمراً دائميّاً.

ب: إنّه لاينسدّ بذلك السبيل إلى الاستنارة بعلومهم مطلقاً.

ج: الغيبة أمر يكون سببه ظلم الناس، فذنبه عليهم لاعلى الله الرؤوف الحكيم، ولاتقصير من جهته، فلا حجّة في ذلك للناس على الله تعالى بل لله الحجّة عليهم، فإنّ وجود الحجج عليهم السلام لطف وتصرّفهم لطف آخر، وعدم تصرّفهم في الحكومة الظاهريّة في بعض الأزمان ناشئ من ظلم من ظلمهم، وغصب من

---

١ . البقرة (٢): ٢١٣.

٢ . النساء (٤): ٨٢ ـ ٨٣.

غصب حقّهم وجلس مجلسهم ونصب نفسه منصبهم في التعليم والإرشاد وإجراء الأحكام الإلهيّة.

إن قلت: أليس في أتباع الانبياء أيضاً من يعتقد اعتقاد أصحاب المعارف البشريّة على وجه التأويل؟!

قلت: هؤلاء أيضاً يكونون معذورين في ذلك إذا كانوا قاصرين ولم يكونوا مقصّرين، ولم يذهبوا إلى الفلسفة قبل الاجتهاد في العلوم العقليّة الوحيانيّة، مضافاً إلى أنّ فعل هؤلاء لايكون مبرّراً لغيرهم ممّن لم يذهب بهم الخطأ والقصور إلى التأويل الباطل.

الثاني: (من الأدلّة الدالّة على بطلان المشي الفلسفيّ):

إرجع بنفسك إلى المعارف البشريّة ثمّ احكم بما تشاء فإنّك لاترى فيها إلّا قائلة بوحدة وجود الخالق والمخلوق، والجبر، والتشبيه، وقدم وجود العالم و... وكلّ ذلك يكون على خلاف ضرورة الأديان وبداهة العقول والبرهان.

نقد طريقة العرفاء

وأمّا ما يرد على الأخذ بالسلوك الشهوديّ:

الأوّل: هو أنّ السلوك الشهوديّ عند كلّ أحد يختلف عمّا هو عليه عند غيره من حيث الأصول والفروع والمباني والشروط، فإنّ من شرط الموفقيّة والحصول على الحقايق عند بعضهم هو التشيّع، وعند آخر هو التسنّن، وعند آخر هو الزندقة والإلحاد، وعند آخر هو نفي كلّ دين ومذهب وقيد وشرط.

وحينئذ فإن أخذ بالجميع لزم التناقض، وإن رجّح واحد منها فإن كان بالدليل فقد أبطل المبنى، وإن كان بلا دليل لزم الترجيح بلا مرجّح.

الثاني: ما هو الدليل على أنّ ما يصل إليه العارف السالك بالسلوك الرياضيّ لا يكون من إلقاءات الأبالسة والجنّ و...؟!

هذا، مع ما أشرنا إليه من الاختلافات الشديدة الموجودة بينهم إلى حدّ الكفر والشرك والإلحاد والزندقة وعبادة الأوثان والأصنام و... بل واضح أنّ جلّ ما يتوهّمونه من كشف الحقائق وشهود الواقعيّات المبتنية على وحدة الوجود مع هذه الاختلافات الشديدة بينهم لايمكن أن يكون إلّاتلقينات نفسانيّة أو إلقاءات شيطانيّة كما يعترفون بذلك أحياناً، وحينئذ فالمرجع في تمييز ذلك كلّه إن كان هو العقل والبرهان ومطابقة الشرايع فهو إبطال للمبنى ورجوع عن المدّعى، وإن لم يكن ذلك فيلزم الترجيح بلا مرجّح.

وحينئذٍ فالطريق الوحيد الحقّ للوصول إلى معرفة الحقائق وحقيقة المعارف هو الأخذ ممّن يعلّمنا الكتب السماويّة والحكم والمعارف العقليّة الإلهيّة، ويرشد عقولنا إلى ما خفي على عقولنا وأفهامنا من قويم الأدلّة وصحيح البراهين العقليّة، ولايخلط أحكام العقول بالأوهام والخيالات.

ولايجوز لأحد من طالبي الهداية والنجاة بعد إرسال الرسل الاستبداد بآرائه وأنظاره، والأخذ بما يذهب إليه ممّا يسمّيه عقلاً وحكمة وهوكثيراً ما يكون وهماً وخيالاً وقد خفي على أصحابها ذلك، فإنّ هناك مزلّة الأقدام وفيه الهلاك السرمديّ والعذاب الأبديّ والشقاوة بلا انقضاء ولامنتهى، والله جلّ آلاؤه لم يترك خلقه سدى، ولم يهملهم أبداً، ولم يجعل لعباده حجّة على نفسه المقدّسة الحكيمة في ضلالتهم وغوايتهم وظلمهم على أنفسهم.

بل له الحجّة على الخلايق أجمعين حيث بيّن لهم طرق رشادهم من كلّ جهة بلا فرق في ذلك بين ما يحتاجون إليه من الأمور العقليّة البرهانيّة والأحكام التعبّديّة.

بل الأمر في الأوّل آكد وأشدّ وأعظم وأهمّ بلا شبهة، فما رضي لهم بالضلال والإضلال بترك مدرسة الوحي والإيقان، والذهاب إلى ما يلقيه إليهم الأبالسة والأنظار والأفكار والأوهام.

فإنّه تعالى لا يفعل بعباده إلّا الأصلح لهم، وإنّ الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون حيث ينصبون أنفسهم مقام الأنبياء والأوصياء وقد يتوهّم بعضهم مع ذلك أنّهم من أتباع الأنبياء والأولياء!

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«إنّ الله لو شاء لعرّف العباد نفسه، ولكن جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله والوجه الذي يؤتى منه».[1]

الإمام الباقر عليه السلام:

«بليّة الناس علينا عظيمة، إن دعوناهم لم يستجيبوا لنا، وإن تركناهم لم يهتدوا بغيرنا».[2]

الإمام الصادق عليه السلام:

«لولا نحن ما عُرِفَ الله».[3]

---

١. إثبات الهداة، ١ / ٥٩، عن الكافي.

٢. أمالي الصدوق قدّس سره، ٦٠٩؛ بحار الانوار، ٤٦ / ٢٨٨.

٣. الكافي، ١ / ١٤٤؛ التوحيد، ١٥١ ـ ٢٩٠؛ بحار الانوار، ٣ / ٢٧٣.

وعن يونس بن عبد الرحمن:

«قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: بم أوحّد الله؟ فقال: يا يونس، لاتكوننّ مبتدعاً، من نظربرأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيّه ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيّه كفر».[1]

وقد صرّحت نصوص أهل العصمة بأنّ من يتكلّم في حقائق المعارف إمّا أن يتكلّم بما أخذه من أهل العصمة والوحي وإمّا أن يتكلّم في ذلك من تلقاء نفسه، ومن البديهيّ أنّه لايكون مصداق هذا القسم إلّاأصحاب المدارس المعارف البشريّة وآراء وأنظار الذين يظهرون الاستغناء عن الوحي والتعلّم:

«عن يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام:... قال: قلت: إنّي سمعتك تنهى عن الكلام وتقول: ويل لأهل الكلام يقولون: هذا ينقاد وهذا لا ينقاد، وهذا ينساق وهذا لا ينساق، وهذا نعقله وهذا لا نعقله؛ فقال أبوعبد الله عليه السلام: قلت: ويل لهم إن تركوا ما أقول وذهبوا إلى ما يريدون».[2]

أصل الدين وأساسه

وقد تحصّل ممّا بيّناه أنّه يمكن أن يقال بأنّ للدين من جهة تمييز المؤمن عن الكافر أصلاً واحداً وهو: **وجوب معرفه الحجة والتسليم له.**

ومن الواضح حينئذ:

ألف: هذا تعريف جامع لجميع الأديان

---

١. الكافي، ١ / ٥٦.

٢. إثبات الهداة، ١ / ٦٥، عن التوحيد.

ب: هذا التعريف كاف بنفسه لإخراج منكر الضروريّات الدينيّة من عداد المؤمنين، ولا نحتاج معه إلى قيد آخر لذلك

ج: هذا التعريف كاف بنفسه لإخراج من ينكر غير الضروريّات الدينيّة مع علمه بأنّها من الدين ولا نحتاج معه إلى قيد آخر

د: لا نحتاج مع هذا التعريف إلى تمييز الضروريّات الدينيّة من غيرها.

الإمام الباقر عليه السلام:

«إنّما كلّف الناس ثلاثة: معرفة الأئمّة، والتسليم لهم في ما ورد عليهم، والردّ إليهم في ما اختلفوا فيه».[1]

إن قلت: إذا كان وجوب معرفة الحجّة مقدّماً على معرفة الله يلزم الدور.

قلت: بل إنّ حكم العقل:

١) بوجوب التسليم للحجّة الإلهيّة

٢) العلم بوجود الخالق المتعال وصفاته وأفعاله كما يبيّنه الحجّة عليه السلام

يحصلان في مرتبة واحدة ولا يجب أن يكون هناك تقدّم وتأخّر أصلاً.

هذا أولاً، وأمّا ثانياً يمكن أن يقال: إنّ نوع الإنسان بأجمعهم غريق في بحر جهالاتهم الكثيرة ولا سيّما بالنسبة إلى أمر مبدئهم ومعادهم، فإذا وجدوا من أثبت لنفسه تقدّماً على غيره في العلم والقدرة يحكم العقل بوجوب الأخذ عنه لا بأنظار أنفسهم وأمثالهم.

والعلم بتقدّم هؤلاء على غيرهم من أفراد البشر يمكن أن يحصل لكلّ أحد

---

١. الكافي، ١ / ٣٩٠.

باختبارهم والسؤال منهم وإجاباتهم عن المغيبات والإتيان بما يعجز عن فعله غيره من المدّعين، وذلك بلا احتياج منّا إلى أن نثبت قبل ذلك أنّ هناك إلهاً مرسلاً بالمعجزات أم لم نثبته، فلا دور.

ولا شكّ في أنّ تحصيل العلم بهذا الأمر من طريق العقل أسهل من الابتداء بمعرفة الله الخالق المتعال كما هو حقّه، بل إنّا ما وجدنا أحداً اهتدى إلى المعارف الحقّة كما ينبغي من الطريق الثاني بل ما رأيناهم إلّا بين ملحد وزنديق ومشبّه وضالّ و...

«... سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله: من مات وليس له إمام مات ميتة جاهليّة؟! فقال: نعم، إلى أن قال: فقلت: ميتة كفر؟ فقال: ميتة ضلال... إلى أن قال: ميتة كفرونفاق وضلال».[1]

بل من الواضح أنّ سنّة الأنبياء والسفراء الإلهيّين كانت جارية على ما أشرنا إليه وطريق أصحاب المعارف البشريّة هو الثاني حيث إنّ الأنبياء عليهم السلام يدعون الناس إلى معرفة الله تعالى ووجوب التسليم لما جاؤوا به لهم في مرحلة واحدة بلا تقدّم ولا تأخّر.

ولكن الذين يطلبون معرفة الله من عند أنفسهم حتّى يبحثوا بعد ذلك عن معرفة أنبيائه ورسله وحججه قد انتهى أمرهم إلى الضلال في معرفة الله والجبر والتشبيه ووحدة وجود الخالق والمخلوق، بل إلى إنكار نبوّة الأنبياء والسفراء الإلهيّين وادّعاء الاستغناء عنهم، بل معارضتهم والردّ عليهم كما هو معلوم من

---

١. إثبات الهداة، ١ / ١٢٦، عن المحاسن.

مذهب جميع أصحاب المعارف البشريّة.

يقول العلّامّة المجلسيّ قدّس سرّه:

«ذكر الصفديّ في شرح لاميّة العجم: إنّ المأمون لمّا هادن بعض ملوك النصارى _ أظنّه صاحب جزيرة قبرس _ طلب منهم خزانة كتب اليونان _ وكانت عندهم مجموعة في بيت لا يظهر عليه أحد _ فجمع الملك خواصّه من ذوي الرأي واستشارهم في ذلك فكلّهم أشار بعدم تجهيزها إليه إلّا مطران واحد فإنّه قال: جهّزها إليهم، ما دخلت هذه العلوم على دولة شرعيّة إلّا أفسدتها وأوقعت الاختلاف بين علمائها».[1]

وقال:

«انّ المأمون لم يبتكر النقل والتعريب _ أي لكتب الفلاسفة _ بل نقل قبله كثير، فإنّ يحيي بن خالد بن برمك عرّب من كتب الفرس كثيراً مثل كليلة ودمنة، وعرّب لأجله كتاب المجسطيّ من كتب اليونان.

والمشهور أنّ أوّل من عرّب كتب اليونان خالد بن يزيد بن معاوية لمّا أولع بكتب الكيمياء. ويدلّ على أنّ الخلفاء وأتباعهم كانوا مائلين إلى الفلسفة وأنّ يحيى البرمكيّ كان محبّاً لهم ناصراً لمذهبهم ما رواه الكشّيّ بإسناده عن يونس بن عبد الرحمن قال: كان يحيى بن خالد البرمكيّ قد وجد على هشام شيئاً من طعنه على الفلاسفة، فأحبّ أن يغري به هارون ويضربه على القتل...

ثمّ ذكر قصّة طويلة في ذلك أوردناها في باب أحوال أصحاب الكاظم عليه السلام، وفيها: أنّه أخفى هارون في بيته ودعا هشاماً ليناظر العلماء وجرّوا الكلام إلى

---

١. بحار الأنوار، ٥٧ / ١٩٧.

الإمامة وأظهر الحقّ فيها، وأراد هارون قتله فهرب ومات من ذلك الخوف رحمه الله.

وعدّ أصحاب الرجال من كتبه كتاب الردّ على أصحاب الطبائع، والردّ على أرسطاطاليس في التوحيد، وعدّ الشيخ منتجب الدين في فهرسه من كتب قطب الدين الراونديّ كتاب تهافت الفلاسفة.

وعدّ النجاشيّ من كتب الفضل بن شاذان كتاب الردّ على الفلاسفة وهو من أجلّة الأصحاب، وطعن عليهم الصدوق رحمه الله في مفتتح كتاب إكمال الدين.»[1]

ولاحظ رجال النجاشيّ رحمه الله في أحوال هشام بن الحكم حيث ذكر من جملة كتبه: كتاب الدلالة على حدث الأجسام، وكتاب الرّد على الزّنادقة، وكتاب الرّد على أصحاب الطبايع، وكتاب الرّد على أرسطاطاليس في التوحيد.

وذكر من جملة كتب الشيخ الأجلّ الحسن بن موسي النوبختيّ كتاب الرّد على أهل المنطق وكتاب التوحيد الكبير والتوحيد الصغير. وذكر من كتب على ابن أحمد الكوفيّ كتاب الرّد على أرسطاطاليس.

وذكر من كتب عليّ بن محمّد بن العبّاس كتاب الرّد على أهل المنطق وكتاب الرّد على الفلاسفة. وذكر من كتاب محمّد بن أحمد بن ابراهيم الجعفيّ الكوفيّ كتاب مبتدء الخلق.

---

١. بحار الأنوار، ٥٧ / ١٩٧

وذكر من كتب هلال بن إبراهيم كتاب الرّد على من ردّ آثار الرسول واعتمد نتائج العقول. وذكر من كتب الشيخ المفيد كتاب جوابات الفيلسوف في الاتّحاد وكتاب الرّد على أصحاب الحلاج . ومن كتب فضل بن شاذان كتاب الرّد على الفلاسفة. وغيرها من الكتب.

رابطة كلامنا مع السنّة

وليعلم أنّ الاختلاف بين علمائنا المتكلّمين والأنبياء عليهم السلام ينحصر بظاهر من الأسلوب وتقدّم بعض المباحث وتأخّر بعضها الآخر غالباً (كما أنّ الأمر يكون كذلك في الفرق بين الكتب الفقهيّة الاستدلاليّة وكتب روايات الأحكام الفرعيّة) وليس بينهما اختلاف في الأصول والمباني والنتايج.

وذلك حيث إنّ المتكلّم يبتدء بإثبات وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله ثمّ يبحث عن معرفة النبيّ والإمام وأوصافهما ووجوب اتّباعهما، ولكن في مسلك الأنبياء والأئمّة كان إثبات نبوّة الأنبياء مقارناً لإثبات وجود الله تعالى وإرساله الرسل وإثبات وجوب طاعتهم والأخذ عنهم حيث إنّ كلّ ذلك يثبت بنفس إراءتهم المعجزات المثبتة لعلمهم وكمالهم الفائق على غيرهم الموجب لوجوب اتّباعهم عقلاً كما بيّنّاه.

ولكن مع هذا كلّه حيث إنّ المتكلّمين يتعلّمون العلوم العقليّة البرهانيّة الاعتقاديّة في مدرسة العلوم الإلهيّة ويعرفون الله وحججه في مرتبة واحدة ثمّ في مقام التعليم والتقرير يبتدؤون بإثبات وجود الله تعالى ثمّ إثبات أنبيائه وحججه

فلا يختلفون عنهم في النتايج والأصول والمباني ولا يفترقون عنهم إلّا بالأسلوب.

ولكن أرباب المعارف البشريّة حيث يقولون فيها بأفكارهم فابتعدوا في أصول اعتقاداتهم وفروعها ممّا يحكم به العقل والبرهان وورد في الشرايع والأديان وذهبوا إلى الاعتقاد بوحدة وجود الخالق والمخلوق، ووجوب سنخيّة وجودهما، وأزليّة وجود العالم، والجبر، وإنكار حقيقة الحشر والمعاد والثواب والعقاب وغير ذلك أو تأويلها على غير وجوهها ممّا بيّن في محلّه.

الفرق بين المعجزة والشعبذة

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

قلت: إنّ الذين يأتون بهذه الأمور إن لم يكن لهم دعوى النبوّة والسفارة الإلهيّة فلا يضرّنا أمرهم شيئاً ولا نعبأ بوجودهم ولا بعدمهم؛ وإن كان لهم دعوى النبوّة والسفارة عن الله تعالى، ولم يكن لنا دليل على بطلان دعواهم، فإن كان هناك خالق عدل وربّ حقّ ـ وهو كذلك ـ فعليه أن يفضح الكاذب ويبطل دعواه وإلّا فلا شيء علينا ولكُنّا معذورين باتّباعنا كلّ من وجدناه متقدّماً على جميع الناس في علمه وقدرته.

إن قلت: فعلى هذا تلزم حجيّة الظنّ وترجيح الأرجح لا الأخذ بما هو مقطوع به عقلاً.

قلت: أولاً لا إشكال في حجيّة الظنّ في مثل المقام ـ ترجيح الظنّ على الشكّ

أو الوهم ـ لأنّ وجوب الأخذ بالأرجح والأسلم هو مقتضى حكم العقل القطعيّ اليقينيّ.

«دخل رجل من الزنادقة على الرضا عليه السلام وعنده جماعة فقال له أبو الحسن عليه السلام: أيّها الرجل أرأيت إن كان القول قولكم وليس هو كما تقولون ألسنا وإيّاكم شرعاً سواء ولا يضرّنا ما صلّينا وصمنا وزكّينا وأقررنا فسكت. فقال أبو الحسن عليه السلام: وإن يكن القول قولنا وهو كما نقول ألستم قد هلكتم ونجونا؟»[1]

«قال أبو عبد الله عليه السلام: يا عبد الكريم... إن يكن الأمر كما تقول وليس كما تقول نجونا ونجوت، وإن يكن الأمر كما نقول وهو كما نقول نجونا وهلكت».[2]

ثانياً: إنّ كمالات السفراء الإلهيّين ليس على حدّ يبقى لنا عند مواجهتنا إيّاهم شكّ في حقانيّتهم فإن لله الحجّة البالغة.

ثالثاً: إن صحّ لنا فرض أن يكون هناك شخص ولم يحصل له اليقين بوجوب اتّباع الأنبياء عليهم السلام مع معجزاتهم فليس هو مكلّفاً في الدنيا بل هو مستضعف يمتحنه الله تعالى في الآخرة.

وقد ظهر بهذا كلّه أنّه يجب اتّباع أصحاب المعجزات وإن لم نثبت قبل ذلك وجود الخالق تبارك وتعالى وكونه عدلاً حكيماً، ولا يلزم دور ولا أيّ إشكال آخر في ذلك.

قد يقال: إنّا إذا واجهنا ملحداً أو مشركاً لا يمكننا أن نستدلّ له بآية أو حديث

---

١. التوحيد، ٢٥١.

٢. التوحيد، ٢٩٨.

ورواية أو أدلّة كلاميّة، بل لا بدّ لنا من أن نأتي له بأدلّة عقليّة فلسفيّة.

والجواب: الأدلّة العقليّة نعم، ولكن الفلسفيّة أبداً، فإنّكم قد أخطأتم في معرفة حقيقة الكلام والفلسفة، حيث زعمتم أنّ الفلسفة هي العقل، والكلام هو التعبّد بلا دليل، مع أنّ الأمر بالعكس حيث إنّ الفلسفة هي نفس أوهام الملحدين والمشركين زخرفت بصورة فنيّة دفاعاً عن شركهم وإلحادهم، والكلام هي أدلّة عقليّة محضة قد واجه أولياء العقول بها المشركين والملحدين والفلاسفة الدهريّين، فألزموهم الحجّة وما كانوا بمؤمنين.

إزاحة وهم: إنّ كثيراً ممّن يذهب إلى تعلّم العلوم الفلسفيّة اليونانيّة وتعليمها وترويجها والدفاع عنها يدافع عن نفسه بأن يقول: لااختلاف بين العقايد الفلسفيّة مع ما جاء به السفراء الإلهيّة وأوصياؤهم المعصومون.

ويرد عليه: أنّ هذه غفلة عن ما في إحدى المدرستين أوكليهما، وإلّافمن وصل إلى كنه المعارف البشريّة من جانب، وما جاء به أولياء الوحي من المعارف العقليّة من جانب آخر يجد أنّهما لايشتركان حتّى في نقطة واحدة.

ثمّ إنّ هنا لنا سؤالاًآخرعنهم وهو:

إن كان دعوى مساوقة العلوم السماويّه مع المعارف البشريّة صادقة فلم يوجبون دراسة الفلسفة ويهتمّون إلى حفظها وتعليمها وتعلّمها أشدّ الاهتمام ولا يرون الطالبين في غنى عنها ومعالم مدرسة القرآن وأهل البيت عليهم السلام ظاهرة لائحة؟!

فهل أنّ أبناء الفكر البشريّ يكونون أفصح بياناً أو أعلى فهماً وأغزر علماً في تشخيص الأدلّة والبراهين العقليّة أو تبيينها من رسول ربّ العالمين صلى الله عليه وآله وأمير

المؤمنين وأولاده المعصومين عليهم السلام ؟!

أم أمرنا باتّباع أولئك المستبدّين بآرائهم وأنظارهم ـ دون الأنبياء والأئمّة عليهم السلام ـ والفحص عن ما سطروا فنأخذ بذلك تعبّداً؟!

أم هل وجدتم نقصاً في بيان الحجج الإلهيّة عليهم السلام وتقريرهم للمعارف العقليّة البرهانيّة الراجعة إلى المبدء والمعاد؟!

«أتى عمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: إنّا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا فترى أن نكتب بعضها؟

فقال: أمتهوّكون كما تهوّكت اليهود والنصارى؟!

لقد جئتكم بها بيضاء نقيّة ولوكان موسى حيّاً ما وسعه إلّااتّباعي».[1]

أم هل أنّ الناس إذا رأوا محاسن كلام مواليهم المعصومين عليهم السلام ـ وهم أمراء الكلام ـ لأحبّوهم واتّبعوهم وهذا غير مرضيّ لله تعالى فندعو إلى محبّة غيرهم واتّباعهم بتحسين كلامهم وتزيين مرامهم؟!

الإمام الرضا عليه السلام:

«رحم الله عبداً أحيى أمرنا. فقلت له: كيف يحيي أمركم؟

قال: يتعلّم علومنا ويعلّمها الناس فإنّ الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتّبعونا».[2]

---

١ . معاني الأخبار، ٢٨٢.

٢ . معاني الأخبار، ٢٨٢.

«رحم الله عبداً حبّبنا إلى الناس ولم يبغضنا إليهم، أما والله لو يرون محاسن كلامنا لكانوا به أعزَّوما استطاع أحد أن يتعلّق عليهم بشيء ولكن أحدهم يسمع الكلمة فيحطُّ إليها عشراً».[١]

الإمام الصادق عليه السلام في رسالته إلى أصحاب الرأي والقياس:

أمّا بعد فإنّه من دعا غيره إلى دينه بالارتياء والمقاييس لم ينصف ولم يصب حظّه، لأنّ المدعوّ إلى ذلك لا يخلو أيضاً من الارتياء والمقاييس، ومتى ما لم يكن بالداعي قوّة في دعائه على المدعوّ لم يؤمن على الداعي أن يحتاج إلى المدعوّ بعد قليل، لأنّا قد رأينا المتعلّم الطالب ربما كان فائقاً لمعلّم ولو بعد حين.

ورأينا المعلّم الداعي ربما احتاج في رأيه إلى رأى من يدعو، وفي ذلك تحيّر الجاهلون، وشكّ المرتابون، وظنّ الظانّون، ولو كان ذلك عند الله جائزاً لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل، ولم ينه عن الهزل، ولم يعب الجهل.

ولكن الناس لمّا سفهوا الحقّ، وغمطوا[٢] النعمة، واستغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله، واكتفوا بذلك دون رسله والقوّام بأمره، وقالوا لا شيء إلّا ما أدركته عقولنا وعرفته ألبابنا، فولّاهم الله ما تولّوا، وأهملهم وخذلهم حتّى صاروا عبدة أنفسهم من حيث لا يعلمون.

ولو كان الله رضي منهم اجتهادهم وارتياءهم فيما ادّعوا من ذلك لم يبعث الله

---

١ . الكافي، ٨ / ٢٢٩.

٢ .غمط: غمط النعمة والعافية أي لم يشكرهما (كتاب العين).

إليهم فاصلاً لما بينهم، ولازاجراً عن وصفهم.

و إنّما استدللنا أنّ رضا الله غيرذلك ببعثه الرسل بالأمور القيّمة الصحيحة، والتحذيرعن الأمور المشكلة المفسدة، ثمّ جعلهم أبوابه وصراطه والأدلّاء عليه بأمور محجوبة عن الرأي والقياس.

فمن طلب ما عند الله بقياس ورأى لم يزدد من الله إلّا بعداً، ولم يبعث رسولاً قطّ و إن طال عمره قابلاً من الناس خلاف ما جاء به حتّى يكون متبوعاً مرّة، وتابعاً أخرى.

لم يرأيضا في ما جاء به استعمل رأياً، ولامقياساً حتّى يكون ذلك واضحاً عنده كالوحي من الله.

وفي ذلك دليل لكلّ ذي لبّ وحجى أنّ أصحاب الرأي والقياس مخطئون مدحضون. و إنّما الاختلاف في ما دون الرسل، لا في الرسل.

فإيّاك أيّها المستمع أن تجمع عليك خصلتين إحداهما القذف بما جاش به صدرك، واتّباعك لنفسك إلى غيرقصد، ولامعرفة حدّ، والأخرى استغناؤك عمّا فيه حاجتك، وتكذيبك لمن إليه مردّك. و إيّاك وترك الحقّ سأمة وملالة، وانتجاعك الباطل جهلاً وضلالة، لأنّا لم نجد تابعاً لهواه جائزاً عمّا ذكرنا قطّ رشيداً، فانظرفي ذلك.[1]

١. المحاسن، ١ / ٢٠٩؛ بحارالأنوار، ٢ / ٣١٣.

المصادر

الاحتجاج على أهل اللجاج: أحمد بن عليّ، الطبرسيّ (ت: ٥٨٨)، الناشر: نشر المرتضى عليه السلام، مشهد المقدَّسة ـ إيران، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ.

بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام: محمَّد باقر بن محمَّد تقيّ، المجلسيّ (ت: ١١١٠هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربيّ، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ.

تلخيص المحصّل: الخواجة نصير الدين الطوسيّ (ت: ٦٧٢هـ)، الناشر: دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٠٥هـ.

الحكمة المتعالة في الأسفار العقليّة الأربعة: ملاصدرا (ت: ١٠٥٠هـ)، الناشر: دار إحياء التراث، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة: ١٩٨١م.

الشفاء (الإلهيّات): (ابن سينا) (ت: ٤٢٨هـ)، الناشر: مكتبة المرعشيّ النجفيّ، قم المقدَّسة ـ إيران، ١٤٠٤هـ.

عيون أخبار الرضا عليه السلام: محمَّد بن عليّ، ابن بابويه القمّيّ (ت: ٣٨١)، الناشر: نشر جهان، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ.

المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطبيعيَّات: الرازيّ (ت: ٦٠٦هـ)، الناشر: منشورات بيدار، قم المقدَّسة ـ إيران، الطبعة الثانية: ١٤١١هـ.

نهاية الحكمة وبداية الحكمة: الطباطبائيّ، محمد حسين، نسخة الكترونيّة، مؤسّسة النور الكامبيوتريّة، قم.

مصادر أخرى: نسخ الكترونيّة، مؤسّسة النور الكامبيوتريّة، قم.