

أَسَاسُ التَّوْحِيدِ

بحوث في

«قاعدة الواحد ووحدة الوجود»

في الفلسفة والحكمة

تأليف

الحكيم الربّاني الميرزا مهدي الآشتياني رحمته الله

الترجمة والتدقيق

الشيخ ماهر الفرحاني الصيّمي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- عنوان الكتاب: أساس التوحيد بحوث في «قاعدة الواحد ووحدة الوجود»
- تأليف: الحكيم الرباني الميرزا مهدي الآشتياني (قدس سرّه)
- الترجمة و التدقيق: الشيخ ماهر الفرحاني الصيمري
- الناشر: وادا
- المطبعة: زلال كوثر
- الطبعة: الأولى
- سنة النشر: ١٤٠٢هـ . ش - ١٤٤٥هـ . ق
- شابك: ٩٧٨-٦٣٢-٩٠٤٧٠-٠٠-٢
- كمية: ١٠٠٠ نسخة

كلمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي منّ على الخلق بنور معرفته في مقام بلى، فصار الكلّ يسبح بحمده: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(١). والصلاة والسلام على التجلي الأعظم وآله مصاييح الظلم الذين طهرهم من الرجز حتّى صاروا مصاييح هدى للضالّين وسفن نجاة للغارقين.

من أعظم النعم التي يمنّ الله تعالى بها على العبد بعد نعمة الوجود نعمة إفاضة العلم التي يرفعه الله بها درجات، وهذه النعمة تنجز على الإنسان تكليف نشرها وإيصالها إلى من يطلبها، وخصوصاً في هذا الزمان، زمان الفتن والتجهيل، الذي يعمل فيه أتباع الشيطان على طمس الحقائق وتغييبها عن وعي الناس، واستبدالها بجهالات وضلالات يظهرونها بمظهر العلم والحقيقة، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في وصف من ظهر بمظهر أهل العلم زوراً: «وَأَخْرُقَ قَدْ تَسَمَّى عَالِماً وَلَيْسَ بِهِ فَاقْتَبَسَ جَهَائِلَ مِنْ جُهَّالٍ وَأَضَالِيلَ مِنْ ضَلَالٍ»^(٢)؛ فهذا زمان ظهور الجهل بمظهر العلم، والرذيلة

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٤٤.

(٢) نهج البلاغة؛ الخطبة ٨٧.

بمظهر الفضيلة، والباطل بمظهر الحق، وبهذا يكون تكليف المؤمنين أعظم بالتصدي لهذه المشاريع الإبللسية الخبيثة.

ولاشك أن التصدي لمثل هذه المشاريع والتحدّيات يحتاج إلى جهود كبيرة؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾^(١)، فما لم تتكاتف الجهود وتتوحد في مواجهة هذه الهجمات، وتكون الجهود مؤسّسائية ولا فردية، لا يمكن تحقيق نتائج ملموسة في هذه المواجهة، التي يسخر فيها أتباع الشيطان كلّ إمكانياتهم المادية والفكرية لوصولوا إلى النتائج التي يرجون الوصول إليها. ومن أجل تأدية التكليف وشكر المنعم على نعمه المتواصلة، تصدّى بعض المؤمنين من أهل العلم والفضل لإنشاء مؤسسة «محمديّون»، وهي مؤسسة ثقافية تعنى بنشر الإسلام المحمدي الأصيل على خطى إمام الأئمة الإمام الخميني (عليه السلام) والذي يعدّ بحق من هؤلاء العدول الذين بشر بهم آل محمد (عليهم السلام) مع كلّ خلف يعملون على تنقية الدين ممّا يلحق به من آراء بعيدة عن روحه وأهدافه؛ ليعيدوه غطاً طرياً؛ ليتنعم الناس ببركاته، فيكون وسيلتهم للهداية والوصول إلى الله تعالى، لا وسيلة بيد المستكبرين يخذعون بها الناس ليركبوا ظهورهم ويسلبوا ثرواتهم؛ فقد نادى الإمام الخميني (عليه السلام) بإحياء الإسلام المحمدي الأصيل في قبال الإسلام الأمريكي، واستجابة لهذا النداء، تعمل هذه المؤسسة على نشر الفكر المحمدي الأصيل، وتسعى لتربية جيل جديد يحمل هذا الفكر مع حملة لهموم أمته.

تعمل المؤسسة على نشر الفكر الإسلامي من خلال مجموعة من النشاطات الثقافية، المتمثلة بإقامة الدورات الثقافية، والتأليف، والترجمة،

(١) سورة التوبة؛ الآية ٣٦.

وقد قطعت بفضل الله وتأييده شوطاً جيّداً في عملها، وها هي اليوم ببركة الله تعالى تقدّم لعشاق الحقيقة كتاباً يعدّ من غرر الكتب الحكيمية، التي خطها قلم عالم نحير، وفطحل خبير، وهو الميرزا مهدي المدرّس الآشتياني رحمته الله، وهو كتاب «أساس التوحيد»؛ فقد قامت المؤسسة بترجمة هذا الأثر المبارك لتقدّمه هدية واصله من دار الدنيا إلى دار الآخرة لروح مؤلّفه، راجية بذلك نيل شفاعته وشفاعة أوليائه المحمّديين يوم الورود، وراجية أن تشملها الطاف روحه القدسية في هذه النشأة، لتكون بركة تحف عملها؛ ليكون في المسار الصحيح، سائلين المولى عزّ وجلّ أن يتقبّل هذا القليل، إنّه سميع عليم.

وقد ارتأت اللجنة العلمية في هذه المؤسسة أن من المفيد إضافة فقرتين مهمتين من الناحية الفنيّة قبل عرض الترجمة، تتعلّق أولهما بترجمة لشخصية المؤلّف العارف الكامل الميرزا مهدي الآشتياني، فيما تتعلّق الثانية بقرأة سريعة ودراسة سريعة للكتاب، فيكمل بذلك العمل الفني المنهجي. نسأل الله سبحانه وتعالى أن يتقبّل هذا القليل، وأن يكون دافعاً للآخرين نحو خدمة العلم والمعرفة، إنّه سميع الدعاء.

مؤسسة محمّديّون للثقافة والنشر

العراق / البصرة

ترجمة الحكيم العارف الأستاذ الميرزا مهدي الآشتياني

(١٣٠٦ - ١٣٧٢ هـ / ١٨٨٨ - ١٩٥٢ م)

الميرزا مهدي الآشتياني، فقيه حكيم وفيلسوف وعارف شيعي كبير في القرن الرابع عشر للهجرة النبوية المباركة، كان أحد أبرز تلامذة عباقره زمانه: الميرزا حسن الكرمنشاهي، والسيد محمد كاظم اليزدي، والآخوند الخراساني، والميرزا النائيني، وكانت منزلته العلمية ونتاجاته وتسلمته التام على أساسيات الحكمة والعرفان ووقوفه على دقائق أعمال الملا صدرا، سببا لانجذاب مجموعة من أبرز عقول زمانه حوله، كالشهيد المطهري، والعلامة الشعراني، والعلامة الجعفري، وغيرهم.

الولادة والأسرة

ولد الميرزا مهدي الآشتياني في طهران في شهر ذي القعدة من سنة ١٣٠٦ هـ للهجرة النبوية المباركة لعائلة معروفة بالفضل والعلم والتقوى والاجتهاد؛ على رأس هذه العائلة الشريفة آية العظمى الحاج الميرزا حسن الآشتياني رحمته الله، المعروف بالميرزا الآشتياني، الذي كان من أبرز طلاب العلامة الشيخ مرتضى الأنصاري (رضوان الله تعالى عليه)، وصاحب الكتاب الشهير «بحر الفوائد في شرح الفرائد»، وكان قد عاد من النجف بعد وفاة أستاذه

الشيخ الأنصاري ليؤسس قواعد الدراسة الحوزوية في إيران، ولذا، ويعدّ أول من حمل راية الشيخ الأنصاري في إيران ونشر أفكاره وآراءه فيها، فكان درسه مجمع المحققين والأكابر من العلماء، من أمثال: الحاج ميرزا فيض القمي، والشيخ محمد علي شاه آبادي، والشيخ محمد علي الحائري القمي، والشيخ محمد كبير القمي.

ومن جملة أبرز تلامذة هذا الرجل العظيم - الميرزا الآشتياني الجد - ابن أخيه، المرحوم آية الله الحاج الميرزا جعفر الآشتياني، الذي كان صهره أيضاً، وهو والد الميرزا مهدي الآشتياني صاحب الترجمة، وكان يلقب بالميرزا الصغير (ميرزای کوچک)، وكان من مبرزّي تلامذة الحكيم الميرزا أبو الحسن جالوه، والآغا علي الحكيم الزنوزي، والآغا محمد رضا القمشه اي، ومن أعلام عصره في الأدب والرياضيات، علاوة على ما كان يتقنه من علوم الطب والفلك والهندسة والتصوف.

توفي الميرزا جعفر الآشتياني سنة ١٣٢٤ق، ودفن في الحرم المطهر للسيد عبد العظيم الحسنی عليه السلام في طهران.

المسيرة العلمية

في مثل هذه العائلة المعروفة بالعلم والفضيلة والتقوى ولد الميرزا مهدي الآشتياني، وكان من شدة نباهته وذكائه وقابلياته العلمية أن بدأ مسيرته العلمية بمجرد ان انقضت سني طفولته، فشرع بتعلّم مقدّمات العلوم، لينهي تلاوة كامل القرآن الكريم وهو لما يتمّ سنته الخامسة بعد.

اغترف الميرزا مهدي علوم الأدب - مثل الصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع وكذلك المنطق وأصول الفلسفة - من عذب ماء والده العالم

النحرير، ليلتحق بعد ذلك بدروس أساتذة طهران المبرزين في مختلف العلوم والمعارف آنذاك.

ولدراسة الفقه والأصول، التحق الآشتياني بأكابر الاساتذة مثل الشيخ مسيح الطالقاني، والآخوند الملا عبد الرسول المازندراني، والسيد عبد الكريم اللاهيجي، والشهيد الشيخ فضل الله النوري، كما درس الرياضيات عند الشيخ عبد الحسين سيويه، والميرزا غفار خان نجم الدولة والميرزا جهانبخش المنجم البروجردي، والشيخ محمد حسين الرياضي.

وأما الطب، فقد درس قديمه على ידי الميرزا محمد حسين الحكيم والميرزا أبو القاسم النائيني، وأما حديثه، فقد حضر دروسه عند الميرزا علي أكبر خان ناظم الأطباء والميرزا أبو الحسن خان رئيس الأطباء.

وأما الفلسفة المشائية، فقد حضر دروسها عند الميرزا حسن الكرمانشاهي، وأما الحكمة الإشراقية والعرفان، فقد كان فيهما بين ידי الميرزا هاشم الإشكوري، ليتلمذ الحكمة المتعالية على ידי سيد الحكماء آغا مير الشيرازي.

وقد اجتهد الميرزا مهدي في دراسة جميع العلوم والمعارف المتقدمة الذكر، ليحصل على أعلى شهادات التقدير من العديد من أساتذته، ورغم أنه كان خبيراً في الفقه والأصول والرياضيات والطب وشغل منصباً مرموقاً، إلا أن أكثر ما جذبته من العلوم كان من نصيب العلوم الفكرية والفلسفية.

لم يهدأ عقل الميرزا الناقد العميق المملوء بالفضول وحب الاطلاع والتعلم لحظة واحدة، وفي سعيه لفهم المعرفة الفكرية الرفيعة والوصول إلى زلالها ولبها وصفوتها، اندفع إلى حضور دروس أئمة الحكمة والفلسفة الإسلامية في عصره، وقد كان من جملة أساتذته في الفلسفة والحكمة والتصوف:

١- سيد الحكمة، الميرزا أبو الحسن جالوه (١٣١٤هـ): على ما نقله الملا علي الخياباني عن المترجم له نفسه.

٢- الحكيم والفيلسوف الكبير، السيد ميرزا حسن الكرمشاهي، الذي كان أستاذ الميرزا في حكمة المشائين.

٣- الفيلسوف النحرير، المير شهاب التبريزي، الحكيم والفيلسوف والعارف الألمعي، مؤلف «رسالة في حقيقة الوجود»، وقد حضر الميرزا عنده دروس الحكمة المتعالية.

٤- الحكيم الميرزا هاشم الإشكوري: أحد أعظم الفلاسفة والعرفاء المعاصرين، وقد تتلمذ الميرزا على يديه العرفان والمعرفة والعلم. وقد حضر الآشتياني الحكمة والفلسفة والعرفان في حضرة كبار رجال العصر وأرباب العلم والمعرفة، ليزداد برتبة الاستاذية الرفيعة في هذه المجالات ممن حضر على أيديهم.

لم يكتف الميرزا بما حققه في إيران، فهاجر الى العراق عام ١٣٢٩ق، وقضى هناك السنوات الطويلة في انتحال مباني الفقه وأصوله، وكان له في النجف الاشرف من الأساتذة الكثير، منهم:

١- المحقق الكبير الآخوند الخراساني (ت ١٣٢٩هـ) صاحب «كفاية الاصول».

٢- آية الله العظمى السيد محمد كاظم اليزدي (ت ١٣٣٧هـ) صاحب «العروة الوثقى».

٣- آية الله السيد محمد الفيروزآبادي (ت ١٣٤٥هـ).

٤- آية الله الميرزا حسين النائيني.

٥- آية الله آغا ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ).

٦- آية الله السيد أبو الحسن الأصفهاني (ت ١٣٦٥م).

ورغم أن حضوره في النجف الاشرف لم يطل بمجموعه كثيراً؛ إذ اضطرَّ إلى الرجوع عدة مرات الى إيران بسبب المرض ومشاكل أخرى، إلا أنه استطاع في هذه الفترة غير الطويلة أن يحصل من احترام وتقدير أساتذته ما جعلهم يشهدون باجتهاده وتسلّطه على المطالب العلمية المختلفة، فأجيز الإجازات المتعددة في الفقه والرواية من جميع من حضر عندهم من الأساتذة، ما جعله صاحب منبر تدريسي بارز في النجف مدينة العلم وعاصمته قبل أن يعود إلى موطنه إيران.

التدريس والطلاب

كما تقدّم، فقد كان الميرزا نابغة في الكثير من العلوم، بارعاً فيها، ما جعله أستاذاً مرموقاً في جميع هذه العلوم، فكان أستاذاً بارزاً في الأدب والفقه والأصول وعلم الكلام والتفسير والرياضيات، إلا أنه كان يجد نفسه في عالم الفلسفة والعرفان أكثر من غيرها، ما جعله من الأساتذة المبرزين في هذه المجالات، كما كان يتمتع بتأثير تربوي ومعنوي منقطع النظير الى جانب علميته وفضله ورتبته العالية، ما جعل من الممكن أن نعتبره أحد أتباع فلسفة الملاً صدرا المتعالية في عصرنا.

ينقل السيد منوشهر صدقي سها عن أستاذه الشيخ علي محمد الجولستانى - وهو من مقرّبي تلامذة الميرزا مهدي - قوله: كان الميرزا مهدي في بدايات شبابه يدرس منظومة الحكيم السبزواري، فسمعه شيخ المشايخ وأستاذ الأساتذة الميرزا هاشم الأشكوري على غفلة من أمره، فقال له: لو كان الملاً نفسه حياً، لما قام بالتدريس بهذا الإتيقان.

كان الميرزا رحمته الله مثلاً بارزاً للجدِّ والمثابرة والصبر والتحمل في مجال العلم والتعليم؛ فقد كان يستغرق في تدريس ديباجة المنظومة وحدها ستة أشهر، كما اشتغل بتدريس الجزء الأول من المثنوي المعنوي لمدة خمس عشرة سنة، ودرّس مجلّدات الأسفار كلّها الدورة تلو الأخرى لعدة مرات. لم يكن الميرزا عالماً دينياً متميّزاً وفيلسوفاً رفيع المستوى وعارفاً مطلقاً على العلوم النظرية فحسب، بل كان - إلى جانب كلّ ذلك - رجل إيمان واعتقاد، وعاملاً، ومن أصحاب السير والسلوك، ما زاده قيمة واعتباراً ورفعة وعلوّ شأن، وهذا كلّه ممّا زاد من تأثيره على طلبته ومستواهم المعنوي والنفسي والروحي.

أسفاره العلمية

ومن المؤكّد أنّ عالماً بهذه المواصفات والسمات والقابليات والروحانية سوف لن يقبل لنفسه بالحجز والوقف على مكان أو جهة أو بلد، ولن يكون سجين الحدود الجغرافية لإيران أو العراق أو غيرهما من البلاد، ولا سجين دائرة هذا الكتاب وتلك المدرسة وذاك المذهب العلمي، فكان ذا أسفار كثيرة زادته خبرة وتجربة وتألّفاً؛ فقد سافر قبل النجف إلى بخارى التي أقام فيها سنة، تعرف خلالها على أهل تلك الأرض وعلمائها، وقام بالتدريس فيها، وسافر إلى مصر مرتين، وزار الهند، وكذا زار العديد من الدول الأوروبية مثل فرنسا وإيطاليا وبلجيكا وإنجلترا، وتعرّف خلال هذه الجولة على مفكّري وفلاسفة تلك الدول، وأجرى مناقشات ولقاءات علمية وفكرية في أسفاره هذه.

زاول الميرزا الآشتياني التدريس في مدرسة (سبهاالار)، ومدرسة

الميرزا محمد خان القزويني لمدة ٣٠ عاماً تقريباً، وكانت دروسه تستغرق الثلاث ساعات وأحياناً أربع ساعات يومياً، كتب المرحوم السيد جلال الدين الآشتياني: أنهى الميرزا اثنتي عشرة دورة من تدريس الهيئات كتاب «الشفاء»، وكذا أربع دورات في طبيعيات هذا الكتاب العظيم، وكذا درّس «تمهيد القواعد» خمس مرات، و «شرح الفصوص» ستّ دورات طوال ثماني عشرة سنة، أضف إلى ذلك تدريسه لأجزاء «الأسفار» في دورات متتالية.

كان لتسلط الميرزا المنقطع النظر على مباني الحكمة والعرفان، وإلتقانه لأعمال الملاً صدرا وتخصّصه فيها، الأثر البالغ على جعل محضر درسه مهوى كلّ محقق ومحبّ للعلم والمعرفة، ومحلّ جذب لقلوب جميع هؤلاء. سافر الميرزا مهدي إلى مدينة قم في أيام العيد لثلاث سنوات؛ بقصد زيارة السيدة فاطمة المعصومة عليها السلام، وصادفت آخر هذه الرحلات أيام تدريس الإمام الخميني رحمته الله للأسفار، فعطّل الإمام رحمته الله درسه قائلاً: السيد الآشتياني في مرتبة أساتذتي.

تلاميذه

ورغم أنّ الميرزا لم يتمكّن من العمل بشكل متواصل وفعل لكثرة أسفاره وطول ما عاناه من الأمراض، إلّا أنّ جهوده كانت مباركة ومستمرة إلى آخر عمره الشريف، لتسفر عن كمّ كبير من أفاضل العلماء ممّن يشار إليهم بالبنان في تخصصاتهم المختلفة نشير هنا إلى بعض من نالوا بركة التلمذ على يديه:

١- آية الله الميرزا أبو الحسن الشعراني.

- ٢- آية الله الشهيد مرتضى المطهري.
- ٣- آية الله السيد جلال الدين الآشتياني.
- ٤- آية الله الدكتور مهدي الحائري اليزدي.
- ٥- آية الله العلامة محمد تقي الجعفري.
- ٦- آية الله الآخوند الملاً علي الهمداني.
- ٧- آية الله الشيخ أبو طالب تجليل التبريزي.
- ٨- الأستاذ عبد الجواد الفلاتوري.
- ٩- الأستاذ بديع الزمان فروزان فر.
- ١٠- الدكتور محمد تقي العالم.
- ١١- الدكتور مهدي المحقق.
- ١٢- الدكتور إبراهيم الآياتي.
- ١٣- الدكتور محمد الصادقي.
- ١٤- الدكتور محمد جعفر اللنكرودي.

النتائج والمؤلفات

تخصص الميرزا في العلوم المختلفة وتسلطه على المطالب العلمية حتى الدقيق منها، جعله على أعلى هرم التأليف والانتاج العلمي الثرّ، وقد ترك مؤلفات عديدة في الفقه والأصول والفلسفة والحكمة والعرفان لم ينشر الكثير منها إلى الآن للأسف الشديد، ما يجعل المسؤولية على المهتمين وأصحاب الشأن لنشر هذه المعارف وإحيائها لإثراء المكتبة الإسلامية التخصصية بنتاجاته المباركة، نشير هنا ولى بعض هذه النتاجات:

- ١- تعلية على كتاب مكاسب الشيخ الأنصاري.

- ٢- تعلية على فرائد الأصول للشيخ الانصاري.
- ٣- تعلية على كفاية الأصول للآخوند الخراساني.
- ٤- تعلية على الحكمة المنظومة للسبزواري.
- ٥- تعلية على منطق منظومة السبزواري.
- ٦- تعلية على الأسفار الأربعة.
- ٧- تعلية على كتاب الإشارات لابن سينا.
- ٨- تعلية على فصوص الفارابي.
- ٩- تعلية على شفاء ابن سينا.
- ١٠- تعلية على فصوص ابن العربي.
- ١١- تعلية على مصباح الأنس.
- ١٢- أساس التوحيد، وهو الكتاب الحاضر.
- ١٣- رسالة في العلم الإجمالي والطلب والإرادة.
- ١٤- رسالة في إثبات المعراج الجسماني.
- ١٥- رسالة في إثبات المعاد الجسماني.
- ١٦- رسالة في شق القمر.
- ١٧- شرح حديث عمران الصابئي.
- ١٨- شرح لمشكلات حافظ.
- ١٩- ترجمة لإشارات ابن سينا.
- ٢٠- ترجمة الأسفار الأربعة.
- ٢١- رسالة في حقيقة الكتاب والميزان على مذاق العرفاء.
- ٢٢- رسالة في الجبر والتفويض.

الخصائص العلمية والأخلاقية

تمتع الميرزا الآشتياني بسمات وخصائص أخلاقية ومعنوية وعلمية قلّ نظيرها في أقرانه؛ فلم تهدأ نفسه ولا استقرّ لها قرار؛ فأخذ يقوم برحلات عديدة إلى مراكز العلم والمعرفة المختلفة في العالم لينهل منها وليثريها في الوقت نفسه؛ فمثلاً: أثناء رحلته إلى بخارى، مكث هناك عاماً كاملاً بدأ فيه بتدريس الحكمة والفلسفة الإسلامية، سافر بعدها إلى مصر والإسكندرية وبرلين وباريس وروما والهند وبلجيكا وأجزاء أخرى من أوروبا، وخاض المناقشات العلمية مع فلاسفة ومفكري تلك البلاد.

ومن الطبيعي أن يفيض الميرزا المتخصص العالم الحكيم الخلق، وبما هو عليه من الفلسفة والعرفان الأصيلين البركات حيثما حلّ، فأثرت نتاجاته ولقاءاته ومناقشاته بالغ الأثر في اطلاع فلاسفة الغرب على المباني العريقة والعميقة للفلسفة الإسلامية بصورة عامة وفلسفة فلاسفة إيران على الخصوص. لقد كان الميرزا الحكيم الفقيه الفيلسوف من رواد العصر ومن أشهر شخصيات الحوزات العلمية في وقته، ولا غرو في ذلك؛ فقد حمل الرجل براعة قلّ نظيرها في مختلف ما خاض فيه من العلوم، لا سيما الفلسفة والعرفان، ما جعله من أمهر المفسرين ومن أساتذة الفلسفة العالية ومن المتخصصين الأشهر في آراء الملاً صدرا وابن سينا.

كان رحمته الله يتمتع بدقة وأناقة وإتقان في مجال التدريس جعلته فريداً في هذا المجال بحسب آراء الخبراء فيه؛ فقد كان إنساناً نبيلاً هادئاً مهذباً متواضعاً صاحب خلق ملكوتي، ولم يكن من أصحاب الغرور والادّعاءات والمظاهر، لم يخض أيّ صراع ولم يظهر لأيّ أحد العداء طوال حياته المباركة، ولم يكن يحبّ الشهرة، ولقد كان من عاداته وصفاته الحسنى

الكثيرة أنه لا يتعرّض إلى ذكر أحد في غيبته، وإذا تحدّث، لم يكن في حديثه أيّ تجريح لشخصية ذلك الشخص أو تعدّ على حرمة وشخصيته.

السير والسلوك

لم يكن الميرزا عالماً دينياً ضليعاً وفيلسوفاً متخصصاً مطلعاً على المعرفة النظرية فحسب، بل كان أيضاً شخصاً تقياً متعبداً عالماً عاملاً من أهل السير والسلوك، قد غلب ذوقه العرفاني على مشربه العقلي وما فاضت به نفسه من العلوم المختلفة.

وعلاوة على كون الميرزا الآشتياني أحد أعظم فلاسفة العصر، فقد كان عارفاً قلّ نظيره، يشهد على ورعه وتقواه وعلاقته بأهل البيت عليهم السلام كلّ من حباه الله بمحضره الشريف، ونهل من علومه الجمة في مختلف الاختصاصات.

وفي هذا المجال، ينقل الشيخ محمد الرازي في المجلد الرابع من كتابه «كنز العلماء» مكاشفة من مكاشفات هذا الرجل الورع العامل، فذكر على لسانه أنه كان في شهر ذي الحجة من سنة ١٣٦٨هـ في منزل المرحوم آية الله (حجّت)، فجاء المرحوم آية الله البروجردي وآية الله السيد محمد تقي الخونساري لزيارته، وبعد السلام والتحية ومراسم الضيافة، قال آية الله (حجّت) للسيد البروجردي: لقد حصلت للميرزا مهدي الآشتياني مكاشفة عجيبة، ومن المناسب أن يرويها لك بنفسه، فقال المرحوم الآشتياني: أنا أعاني من مرض اليرقان، وقد سافرت إلى الخارج لهذا السبب، ولكن، لم أجد العلاج الناجع، وفي عام ١٣٦٥هـ عندما سيطرت بعض حركات التمرد بشكل نهائي على شمال وغرب إيران، قمت بزيارة المشهد المقدس لمولانا

الرضا عليه السلام، فشعرت بتردي وضعي الصحي في الحافلة خلال الطريق، لدرجة أن الركاب والسائق ظنوا أنني قد أصبت بسكتة، فأوقفوا الحافلة، وأخرجوني لكي ارتاح قليلاً، فرأيت في تلك الحال أنني في عرفات، وأن أنواراً كثيرة تنزل من السماء إلى الأرض، ورأيت الناس كلهم يهرعون باتجاه واحد، فسألت عما يجري، فقالوا: قد وصل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فذهبت مع من ذهب إلى تلك الجهة، فرأيت أربع عشرة خيمة منصوبة بجانب بعضها البعض، وكانت هناك خيمة كبيرة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، فتشرفت بالحضور بين يديه عليه السلام، وسلمت عليه، وأردت أن أعرض عليه مسألتي بالنسبة إلى ما اعانيه من المرض، وحوائج أخرى، فقال عليه السلام لي: بما أنك قاصد زيارة ابني الإمام الرضا عليه السلام، فاذهب إلى الخيمة الخاصة به، واعرض حوائجك له هناك، فذهبت إلى خيمته، وتشرفت بلقائه، وعرضت حوائجي الثلاثة: وكانت أولها مسألة ما اعانيه من المرض، فتفضل عليه السلام أنه قد قدر لمرضي أن يستمر بي إلى آخر عمري، وكانت ثانيها ما جرى من فتنة الأحزاب (توده)، فتفضل عليه السلام بأن شر أولئك سيزول قريباً، وإني لفي أمان من شرهم ما دمت مستمراً على زيارة قبورنا وحضور مجالس عزائنا، وأمّا الحاجة الثالثة، فقد كانت أمراً خاصاً يتعلّق بي، فتفضل عليه السلام بأن هذه الحاجة تقضى أيضاً.

الوفاة

٢٠

توفي المرحوم الميرزا الآشتياني في طهران، في التاسع من شهر شعبان من سنة (١٣٧٢هـ)، بعد سنوات طويلة قضاها في البحث والتدريس والتقوى والورع، وبعد صراع طويل مع المرض، وكان ذلك أثناء اشتغاله بتدريس قضية «شق القمر»، وكان يرفع صوته بين الحين والآخر بقوله: يا رحمن،

يا رحيم، يا أرحم الراحمين، حتّى فاضت روحه الطاهرة إلى بارئها، فنقل جثمانه الطاهر إلى مدينة قم المقدّسة، وبعد تشييع مهيب، دُفن إلى جانب السيدة المعصومة عليها السلام، إلى القرب من مرقد آية الله المرحوم الشيخ عبد الكريم الحائري (طاب ثراه)، في مسجد (بالا سر) المبارك.

مصادر السيرة

١. آثار الحجة، محمد الشريف الرازي، قم، منشورات البرقي، ١٣٣٢ ش.
٢. أساس التوحيد، بمقدّمة السيد جلال الدين الآشتياني، انتشارات امير كبير، طهران، ١٣٧٧ ش.
٣. تاريخ الحكماء والعرفاء المتأخّرين عن صدر المتألّهين، منشور الصدوقي سها، طهران، المؤسسة الاسلامية للحكمة والفلسفة في ايران، ١٣٥٩ ش.
٤. تعليقة على شرح منظومة السبزواري، الميرزا مهدي الآشتياني، بجهود عبد الجواد الفلاطوري ومهدي المحقّق، طهران، جامعة طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٧٣ ش.
٥. الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران، مرتضى المطهري، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٥٤ ش.
٦. دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، تأليف مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى تحت إشراف السيد كاظم الموسوي البجنوردي، طهران، ١٣٦٧ ش.
٧. ريحانة الأدب، محمد علي المدرّس، تبريز، ١٣٤٦ ش.
٨. السيرة الشخصية المكتوبة من قبل الميرزا مهدي الآشتياني، الموجودة ضمن كتاب «علماء معاصرون» للملّا علي الخياباني التبريزي، طهران، المطبعة الاسلامية، ١٣٦٦ ق.

٩. سيرة فيلسوف الشرق الميرزا مهدي المدرس الآشتياني وخدماته العلمية والثقافية، سهل علي المددي، انتشارات الآثار والمفاخر الثقافية، طهران، ١٣٧٩ ش.
١٠. طبقات أعلام الشيعة، الشيخ آغا بزرك الطهراني، النجف، المطبعة العلمية، النشر ١٩٥٤، ج ١٧.
١١. فهرست التراث، محمد حسين الحسيني الجلالی، دار الولاء لصناعة النشر، بيروت، لبنان.
١٢. كنز العلماء، محمد شريف الرازي، نشر المكتبة. الاسلامية، طهران، ١٣٧٠ ش.
١٣. معجم رجال الفكر والأدب في النجف، محمد هادي الأميني، ج ١. النجف، مطبعة الاداب، ١٩٦٤.
١٤. مقدّمة جلال الدين الآشتياني لأصول المعارف للفيض الكاشاني، الناشر: مكتب التبليغ الاسلامي، الطبعة الاولى، ١٣٧٥ هـ.
١٥. مقدّمة سها الصدوقي لكتاب أساس التوحيد للآشتياني، انتشارات جامعة طهران.
١٦. مقدّمة على أربع عشرة رسالة، رضا الأستاذي، طهران، منشورات «چهل ستون»، مسجد جامع.
١٧. نجوم الحرم، مجموعة من كتاب مجلة «الكوثر» الشهرية - مهدي السليمانی الآشتياني، العتبة المعصومية المقدّسة، انتشارات زائر، المجلّد التاسع.

قراءة في كتاب أساس التوحيد

مبحث قاعدة: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

الكتاب لواحد من عباقرة العلم والمعرفة والفلسفة والحكمة، وقد كتب باللغة الفارسية، وله نسخة خطية مع ما جد للمؤلف من مطالب وما أجراه من تصحيحات على النسخة السابقة، مكتوبة بخط المؤلف الجميل، وهي محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الاسلامي في طهران برقم (١٨٣٠٩/٢٠٩٤٧٤).

وكان الكتاب قد طبع باللغة الفارسية أكثر من مرة، كان أبرزها طبعتين: أولهما بمقدمة وتصحيح العلامة السيد جلال الدين الآشتياني، وهو من أجلة تلامذة الميرزا محمد باقر، وثانيتهما بمقدمة العلامة سها الصدوقي. وأما الترجمة التي يديك، فإنها الترجمة الأولى للكتاب لم تسبقها أية ترجمة أخرى له إلى أية لغة من اللغات.

أولاً: الدافع نحو التأليف

عبّر المؤلف نفسه عن دوافعه نحو تأليف الكتاب فقال: ولما كان من القواعد المشكلة في الفلسفة الأولى والمبادئ المهمة للعلم الأعلى قاعدة:

«الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، القاعدة التي لها فروع كثيرة وأغصان لا تعدّ ولا تحصى، ولكثرة الانتفاع والثمار، ولأنّها مبنى وأساس كثير من قواعد العلوم الأصلية والفنون الأساسية، وخاصة في مسألة وحدة الوجود؛ إذ لها شديد الأهمية وما لا يعدّ من الثمرات والفوائد، رأيت أنّ من اللازم تقديم بيان هذه القاعدة على بيان سائر المباني والمقدمات، وتحقيق الكلام فيها بنحو أوفى ممّا كان، لكي ألج في التعرّض إلى المقدمات الأخرى.

وكما ترى، فإنّ هذا الكلام إن عبّر عن شيء، فإنّما يعبّر عن روح علمية فنية ومنهجية على أعلى المستويات، تعرف الهدف قبل البدء وتشخصه تشخيصاً دقيقاً، فإذا شُخص الهدف، شُخص الطريق المناسب بعده، وشُخصت الأدوات والآليات اللازمة لسلوك الطريق الصحيح إلى الهدف الصحيح.

ثانياً: أسلوب المؤلف ومنهجه

أسلوب المصنف ومنهجه هو أسلوب العرفاء ومنهجهم وطريقتهم في البحث والتحقيق والبحث؛ فنرى الأسلوب المتصلّب من أستاذ جامع متبحّر في العرفان وبأسلوب ابن العربي؛ ففي بيان وشرح القاعدة محلّ الكلام، نراه يستفيد من الآيات والروايات في سبيل إثبات صدور هذه القاعدة من عين الوحي ومنبعه، فلا يقتصر على البرهان العقلي.

إلا أنّ الأسلوب المتقدّم على الرغم من كونه أسلوباً متصلّباً، فقد حوى من النقاط الفنية المنهجية الكثير، يمكن الإشارة هنا إلى الموضوعية، والمقارنة، والمحاکمة على أساس المعايير العلمية الرصينة، وتهيئة المقدمات وتمهيد

الأرضية المناسبة قبل الاستدلال وتفصيله، والإنصاف، واللغة التخصصية الدقيقة، وعدم الاستطراد، والدقة في النقل والتعامل مع كلمات الآخرين، وما يسمّى بالمنهج التوصيفي التحليلي المركّب، كلّ هذه الصفات المنهجية والفنية وغيرها كثير، يعتبر ميزة مهمة وسمة بارزة من سمات المصنّف وما اختاره من منهج علمي جميل لكتابه الشريف هذا.

ثالثاً: المحتوى العلمي للكتاب

أ - هيكلية البحث الكلية

للعمل الحالي في الواقع قسمان؛ يتعلّق أولهما ببيان قاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، وأمّا ثانيهما - وهو ما لم يوفّق المصنّف إلى تأليفه - فكان من المفترض أن يكون في «وحدة الوجود» على طريقة محقّقي العرفاء من أصحاب الكشف والشهود، ولهذا، لا تستغرب تفسير عنوان الكتاب من قبل المصنّف نفسه بقوله: بحوث في «قاعدة الواحد ووحدة الوجود» في الفلسفة والحكمة، بينما نجد أنّ الكلام كلّّه في هذا الكتاب قد تمحّض بقاعدة أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

وعلى العموم، فقد انتظم العمل الحاضر في ثلاث مقدمات لم يضعها المصنّف تحت عنوان باب، بل اعتبرها من جملة ما لا بدّ من التمهيد به قبل أن يدخل في خضم البحث والتحقيق، وقد قسّم الكلام في كلّ واحدة من هذه المقدمات على عدة فصول، ليردّف تلك المقدمات بالكلام في بابين، كان أولهما في بيان أقسام البسيط ومعانيه، وكان في فصل واحد لا غير بعنوان «الفصل الأوّل».

وعلى الرغم من تضمّن الكلام في هذا الباب لما يستحق بمجموعه أن

يكون فصلاً مستقلاً بعنوان خاص مناسب، إلا أن المصنف لم يعقد عنواناً مستقلاً لتلك المطالب تحت باب خاص.

وأما الباب الأول الذي عقده المصنف بعد تلك المقدمات، فقد كان في بيان أقسام البسيط ومعانيه، وكان في فصل واحد لا غير، تعرّض المصنف فيه إلى بيان إطلاقات البسيط.

وأما الباب الثاني الذي استحوز على أكثر مطالب هذا الكتاب الشريف، فقد كان لبيان مجرى القاعدة محلّ الكلام ومراد الحكماء من الواحد في طرف العلّة، وقد رتبّه المصنف في عدة فصول، ولكن، على الرغم من هذا العنوان، فقد استرسل المصنف فيه عبر العناوين حتى انتهى إلى ذكر الأدلة على القاعدة محلّ الكلام من المعقول والمنقول، ليردّف ذلك بالكلام عن «بيان وجه الجمع بين قاعدة الواحد وعموم القدرة الإلهيّة»، ثم يبراهين على اتّحاد العاقل والمعقول، ليختم كتابه الشريف هذا بعنوان «ختام الكلام لتحقيق المرام»، تكلم فيه عن توهم بعض فساد حكمة حكماء الإسلام وفلسفتهم، ليتصدّى بنفسه إلى مواجهة هذه المقالة الباطلة فيردّها بستة ردود فاخرة أنهى بها هذا الكتاب الشريف.

ب - المحتوى التفصيلي للبحث

ما تقدّم، هو الهيكلية الكلّية للبحث، وأما المحتوى التفصيلي له، فكالآتي: قبل أن يلج المصنف في تفاصيل كتابه ومطالبه المختلفة، ذكر أنّ من اللازم لتحقيق هدفه من هذا الكتاب عدم البدء بذكر الآيات الشريفة والأخبار الواردة والأحاديث المأثورة في مورد القاعدة محلّ الكلام، وأنّ من الضروري تقديم بعض المقدمات كتمهيد لذلك، ثمّ شرع في عرض ما اختاره من المقدمات، وقد كانت ثلاثة بالترتيب الآتي:

المقدمة الأولى

تعرض المصنف في هذه المقدمة إلى مسألة أصل نشوء وولادة قاعدة «الواحد»، مبيناً أنه قد وقع في هذا المجال بعض المتحذلقين والمتكاسين ممن لا حظ له ولا تسلط على علم الحكمة إلا القليل، وممن لا نصيب له من العلم والمعرفة إلا الظن، وبسبب عدم التأمل والتحليل والتمحّص الكافي لبعض كلمات ابن رشد غير واضحة الدلالات، في وهم أنّ أصل هذه القاعدة قد نشأ وبزغت شمسها في زمان أرسطاطاليس، وأنّ قدماء الحكماء لم يكونوا يعتقدون بالقاعدة، فكانوا لا يرون بأساً في صدور المعاليل العرضية الكثيرة من علة واحدة، والحقيقة أنّ كلمات ابن رشد في كتاب «تهافت على التهافت» تحكي تطابق السنة الفلاسفة والحكماء القدماء على هذه القاعدة، وتوافقها على أساس ضرورة وبداهة اقتباس هذه القاعدة، بل الاستفادة من كلام بعض الأكابر - كالمحقق الطوسي في نقد كتاب «المحصّل» للرازي، وقدوة العارفين وأسوة المكاشفين حمزة الفناري في شرح كتاب «مفتاح غيب الجمع والوجود» لصدر العارفين صدر الدين القونوي، وآخرين - أنّ الحكماء قاطبة قد اتفقوا على صحة هذه القاعدة قبل أرسطو وبعده.

المقدمة الثانية

أمّا المقدمة الثانية، فقد تعرّض فيها المصنف إلى بعض ما يسمّى بالرؤوس الثمانية للمسائل، وهي ما يعدّ مقدمات تصورية للقاعدة محلّ الكلام، ولهذه المقدمة فصلان، تناول المصنّف في أولهما «أيسية هذه القاعدة وأنها من أيّ علم من العلوم» وبعد أن عرض ما ذهب إليه طائفة

من أرباب العلم والبصيرة وأصحاب الفكر والمعرفة لتمييز مسائل العلوم الرسمية، وتشخيص مباحث الفنون النظرية من موازين ثمانية بعدد أبواب الجنّة، عرض قولين في محلّ الكلام اختار ثانيهما، وهو أنّ الذين بلغوا قلل شواحق جبال المعرفة وكان حظهم من العلوم العرفانية أوفى، ذهبوا إلى أنّ هذه القاعدة هي من المسائل الخاصة بالعلم الأعلى والأبحاث المرتبطة بالفلسفة الأولى؛ لأنّ مرجع هذه القاعدة هو لزوم توافق العلة مع المعلول في الوحدة والكثرة، وتحتّم تعانق الأسباب والمسبّبات المستقلّة في الوحدة والاثنيّة اللذين يقع تحقيقهما على عهدة العلم الأعلى.

وأما الفصل الثاني لهذه المقدّمة، فقد كان في تشخيص مرجع هذه القاعدة، وأنّ ما تقدّم عرضه في الفصل السابق يكفي في إثبات أنّ محل هذه المسألة هو مبحث العلة والمعلول من العلم الأعلى والفلسفة الأولى.

المقدّمة الثالثة

وأما بالنسبة إلى المقدّمة الثالثة، فقد خصصها المصنف ببيان الوحدة والتكثّر وأقسام كلّ واحد منهما، علاوة على التعرّض إلى مصطلح الحكماء البارعين والعرفاء الشامخين في هذا الباب، وفيها فصلان، تناول المصنف في أوّلهما بداهة مفهوم الوحدة وعدم احتياجه إلى ما يسمّى بالتعريف الحقيقي في الفلسفة الأولى وعلم ما قبل الطبيعة، الذي هو سيد العلوم البحثية ورئيس الصناعات النظرية المطلق.

وأما الفصل الثاني، فقد بيّن فيه المصنف أقسام الوحدة ومقابلها، الذي هو مساوق ومتّحد وموافق لرفيقه من جهات.

الباب الأول

وأما الباب الأول الذي عقده المصنف بعد تلك المقدمات، فقد كان في بيان اقسام البسيط ومعانيه، وكان في فصل واحد لا غير، تعرّض المصنف فيه إلى بيان إطلاقات البسيط، مشيراً إلى أنّ الواحد كما أنّ له في عرف الحكماء واصطلاح العرفاء اطلاقات عديدة ومعاني كثيرة، وأنّ أكمل هذه المعاني وأتمها منحصر بذات الباري تعالى، فهكذا الأمر بالنسبة إلى البسيط في عرف أهل الحقيقة وأبناء الطريقة؛ فإنّ له إطلاقات عديدة ومعاني متعددة أتمّ أنحائها وأكمل أقسامها منحصر بالذات المقدّسة لحقيقة الحقائق ومبدأ المبادئ؛ فإنّ البسيط قد يطلق تارة على البسيط الآفاقي المركّب الأنفسي، كما يطلق تارة أخرى على البسيط الأنفسي والآفاقي.

الباب الثاني

وأما الباب الثاني من بابي الكتاب، فقد عقده المصنف لبيان مجرى القاعدة محلّ الكلام ومراد الحكماء من الواحد في طرف العلة، وقد رتبته في عدة فصول:

الفصل الأول

أما الفصل الأول، فقد عنونه بعنوان «إيقاظ ربّاني»، تعرّض فيه إلى ما قاله أعظم الفلاسفة المتألّهين وأفخم الحكماء الشامخين، من أنّ مجرى القاعدة والأساس المحكم في البنيان والبرهان في الأساس هو الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية الذاتية الأزلية، والبسيط المطلق والتام فوق التمام من جميع الجهات والحشيات، وأنّهم لم يجيزوا جريانها في غير هذا الواحد، كما صرّحوا بذلك في كثير من كلماتهم التي ينقل المصنف بعضها قبل

أن ينتقل إلى عرض القول الثاني في المسألة، وهو ما ذهب إليه آخرون من الحكماء المتأخرين والفلاسفة الإسلاميين، كالمحقق الأصفهاني وغيره، من أن مجرى القاعدة عامّ شامل للواحد الحقيقي الصرف وغير الحقيقي بالمعنى الأعمّ، ذاكراً بعد ذلك ما يقتضيه التحقيق بنظره، متعرّضاً إلى بعض التفاصيل ممّا أخذ في القاعدة، من قبيل «الصدور» المأخوذ في القاعدة مثلاً.

وكذا تعرّض المصنف ضمن هذا الفصل إلى مسألة مهمة جدّاً في المقام، وهي أنّ على السنة الحكماء الإلهيين والفلاسفة البارعين قاعدتين، وهناك نقطة لم يصل بيانها فيهما إلى حدّ النصاب، الأولى: ما نحن فيه من قاعدة أنّ «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، والثانية: قاعدة «لزوم السنخية والمناسبة بين الفاعل والقابل، والعلة والمعلول»، من ناحية أنّ هاتين القاعدتين هل هما قاعدة واحدة، أم أنّ لكلّ منهما مجرى خاصّاً مستقلاً عن الآخر؟ وأنّ بينهما بحسب المورد عموماً وخصوصاً من وجه، أم بينهما بحسبه عموماً وخصوصاً مطلقاً؟

وتعرّض هنا إلى ما توهمه البعض، من أنّ مرجع كلتا القاعدتين أمر واحد، وهو لزوم التجانس والتشاكل بين العلة والمعلول والأثر والمؤثر في الوحدة والكثرة، وأنّ هذا هو معنى مؤدّى القاعدتين، وأن ليس بين القاعدتين تباين بالذات، بل النسبة القائمة بينهما عموم وخصوص مطلقاً. وأنّ قاعدة لزوم المناسبة أعمّ من قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» مورداً. وذكر مقتضى التحقيق بالدليل والبرهان هنا.

وكذا تعرّض هنا إلى أنّ الواحد المأخوذ في القاعدة أي معنى من معاني الواحد، وغير ذلك من المطالب المتعلقة بالقاعدة.

وضمن هذا الفصل تعرّض المصنّف أيضاً إلى مسألة أنّ منكري قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» فرق عدّة، فبيّن كلّ واحدة من هذه الفرق، وتوجيه ذهاب أصحابها إلى ما ذهبوا إليه.

وكذا تعرّض المصنّف ضمن هذا الفصل إلى بيان النقوض الواردة على القاعدة، وردّها جميعاً.

بعد كلّ ما تقدّم، ينتقل المصنّف إلى أطول المقامات في الكتاب؛ حيث بيان الأدلة القائمة على القاعدة محلّ الكلام، ذاكراً أنّه لا بدّ أن يذكر مقدّمات مهّدت في كتب الفلسفة والزبر الإلهيّة سيما كتب صدر المتألّهين عليه السلام لإثباتها بنحو مختصر، فذكر هنا عدة مقدّمات قبل أن يستعرض الأدلة على القاعدة، وهذه المقدّمات كالآتي:

المقدّمة الأولى

في أنّ التقابل بين السلب والإيجاب لا يتحقّق إلّا في الأمور التي يكون مفهوم واحد من الاثنين فيها رافعاً للآخر.

المقدّمة الثانية

في أنّ النحو المتقدم من التقابل كما أنّه متحقّق بين نقيضين، فإنّه يتحقّق كذلك بين مفهومين مفردين أيضاً، أو أنّ تحقّقه يكون بحمل «على» بالقياس بالموضوع بعينه، أو بحسب وجود النسبة إلى موضوع معيّن.

المقدّمة الثالثة

في أنّ الشيئين اللذين عن طريق الحمل الاشتقاقي وحمل «ذو هو» متناقضان، كما أنّ اجتماعهما بحسب هذا الحمل في موضوع واحد

مستحيل، فكذاك يكون حملهما بحسب الحمل بالمواطأة و (هو هو) على موضوع واحد مستحيلاً أيضاً. ولكنَّ الشَّيْئَيْنِ اللّٰذَيْنِ بحسب الحمل بالمواطأة متناقضان؛ فإنَّهما وإن كان اجتماعهما بحمل (على) في موضوع واحد غير جائز، إلَّا أنَّه بحسب حمل (في) لا يكون اجتماعهما من حيث التَّحَقُّق والوجود في شيء واحد مستحيلاً.

المقدّمة الرابعة

إنَّ الحِثِّيَّةَ إمَّا تقيديّة وإمَّا تعليليّة، والأوّلَى هي ما كانت مجعولة كجزء ما متحيّث به، والثانية هي ما كانت كالخارج من أمر متحيّث به.

المقدّمة الخامسة

في أنَّه ظهر من البيانات السابقة أنَّ اتّصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع ونفس الأمر لا يستدعي اتّصافه بتلك الصفة في كلّ مرتبة من مراتب الواقع، ومن كلّ حيث من الحِثِّيَّات الثابتة لذلك الشيء.

ثم عرض ﷺ بعض ما سيترتب على المقدّمات الخمس المتقدّمة؛ من قبيل أنَّ مراد القوم من أنَّ «الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد» هو: عدم إمكان صدور الكثير عن الواحد لا مجرّد عدم الصدور غير المنافي لإمكان الصدور، إلى غير ذلك من النتائج والمطالب الدقيقة ذات الصلة ببيان الأدلة على القاعدة والممهّدة لذلك كما هو الهدف من الكلام في هذا الباب.

وبعد كلام وتحقيق طويلين، شرع ﷺ في ذكر الأدلة العقلية والنقلية على القاعدة، جاعلاً ذلك تحت عنوان «ختام الكلام في تحقيق المرام»، مشيراً في بدايته إلى أنَّ الدلائل الإتيّة والبراهين اللّمية لحملة فنّ الفلسفة

والحكمة ليست محصورة في الأدلة والبراهين المذكورة عن طريق التشبّث بذيل قاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، أو التمسك بقاعدة الإمكان الأشرف المحفوفة بالفوائد والعوائد، بل الطرق إلى ذلك بعدد أنفاس الخلائق، وكذا طرق معرفة الظهورات الأصلية والتجليات الأولى والسبحات والأنوار الوجهية القيومية، التي هي كثيرة بل خارجة من العدّ والعدد، فهي من جملة الشواهد التي ثبت بها عن طريق حملة الوحي الإلهي وخزان العلم اللامتناهي؛ أي: القرآن المجيد والفرقان الحميد أو الأخبار المروية عن أولئك المصطفين من قبل الحقّ تعالى والآثار الواصلة عن هؤلاء القادة في سبيل الفلاح وطريق النجاح، وجود تلكم الأنوار القاهرة والأضواء الباهرة إلى منصّة الإثبات والاثبات.

وهناك الأدلة والبراهين التي وصلت عن طريق عروج فكر أرباب التحقيق، التي سيذكرها المصنف هنا من باب كونها مؤيّدات لقاعدة الواحد. ولكنّه، مراعاة لحال الرسالة التي بنيت على الاختصار يقتصر على ذكر بعضها، ويقدم الأدلة العقلية لئلا يكون الوضع على خلاف الطبع، لينتقل منها إلى استعراض الأدلة النقلية عليها، بادئاً ذلك بالآيات ليعقبها بالروايات.

أولاً: الآيات الشريفة

أما الآيات، فكانت كالتالي:

- ١- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(١).
- ٢- قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^(٢).
- ٣- سورة التوحيد.

(١) سورة القمر؛ الآية ٥٠.

(٢) سورة الإسراء؛ الآية ٨٤.

- ٤- قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ ^(١).
- ٥- قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ ^(٢)، وكذا قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ ^(٣).
- ٦- قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ^(٥).
- ٧- قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ ^(٦).
- ٨- قوله تعالى: ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ^(٧).
- ٩- قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا﴾ ^(٨).
- ١٠- قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ ^(٩).
- ١١- قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ تُونُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ^(١٠).

(١) سورة العلق؛ الآية ٤.

(٢) سورة الأنبياء؛ الآية ٣٠.

(٣) سورة الرعد؛ الآية ١٧.

(٤) سورة الأنعام؛ الآية ١٠٣.

(٥) سورة الأنعام؛ الآية ١٠١.

(٦) سورة السجدة؛ الآية ٤.

(٧) سورة يس؛ الآية ٨٣.

(٨) سورة البقرة؛ الآية ١٤٨.

(٩) سورة السجدة؛ الآية ٧.

(١٠) سورة النور؛ الآية ٣٥.

١٢- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١).

١٣- قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾^(٢).

١٤- قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾^(٣).

١٥- آخر سورة السجدة المباركة.

١٦- آية المعراج، بضميمة الأخبار والآثار الواردة في تفسيرها، الدالة على

عروجه ﷺ إلى مقام: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾^(٤)، وبلوغه مقام: ﴿أَوَّادُنِ﴾^(٥).

١٧- ما جاء في صدر سورة البقرة المباركة.

١٨- قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾^(٦).

١٩- قوله تعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾^(٧).

ثانياً: الأخبار

وأما الأخبار التي استدل بها المصنف على القاعدة، فهي كالآتي:

١- حديث: «ما الحقيقة»، الذي رواه كميل بن زياد عن سيد الأصفياء عليه السلام.

٢- الخبر المشهور والمقبول عند الفريقين: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ،

فَقَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَذْبِرْ، فَأَذْبَرَ، فَقَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي، مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ، بِكَ أَخُذُ، وَبِكَ أُعْطِي، وَبِكَ أُعَاقِبُ».

(١) سورة يس؛ الآية ٨٢.

(٢) سورة الكوثر؛ الآية ١.

(٣) سورة العلق؛ الآية ١.

(٤) سورة النجم؛ الآية ٩.

(٥) سورة النجم؛ الآية ٩.

(٦) سورة الأحزاب؛ الآية ٤٠.

(٧) سورة القمر؛ الآية ١.

٣- قوله عليه السلام: «خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُؤُوسٌ بَعْدَ الْخَلَاتِقِ مَنْ خَلَقَ وَمَنْ يُخْلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَلِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ، وَلِكُلِّ آدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ، وَإِسْمٌ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ، وَعَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلْقَى لَا يَكْشَفُ ذَلِكَ السِتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ حَتَّى يُوَلَدَ هَذَا الْمَوْلُودُ وَيَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ، فَإِذَا بَلَغَ، كُشِفَ ذَلِكَ السِتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيَّ، أَلَا وَمَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ».

٤- ما أورده شيخ المحدثين صدوق الأمة (عليه الرحمة) في عيون أخبار الرضا عليه السلام وفي كتاب التوحيد عن الحسن بن محمد النوفلي في خبر طويل ذكر فيه مجلس مناظرة الإمام الرضا عليه السلام لأصحاب المقالات وأهل الأديان بمحضر المأمون.

٥- حديث الأعرابي الشریف، الذي رواه المرحوم الفيض (أعلى الله مقامه) في كتاب «قَرَّةُ الْعُيُون»^(١)، وأسنده إلى الإمام الهمام عليه السلام، وأوله: «وَرَوَى أَيْضاً عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أَنَّهُ سَأَلَهُ أَعْرَابِيٌّ عَنِ النَّفْسِ، فَقَالَ عليه السلام: أَيُّ الْأَنْفُسِ تَسْأَلُ...».

٦- أول حديث نقل في «أصول الكافي»^(٢) عن محمد بن سنان، ونصّه كالآتي:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام، فَأَجْرَيْتُ اخْتِلَافَ الشَّيْعَةِ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّداً بِوَحْدَانِيَّتِهِ، ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا وَفَاطِمَةَ، فَمَكْتُوَا أَلْفَ دَهْرٍ، ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ، فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا، وَأَجْرَى طَاعَتَهُمْ عَلَيْهَا، وَفَوَّضَ أُمُورَهَا إِلَيْهِمْ، فَهُمْ

(١) راجع: كتاب قَرَّةُ الْعُيُون، ص ٣٠٦، ٣٦٧، ٣٦٨.

(٢) جامع الكافي الشریف؛ المجلد الثاني؛ ص ٣٢٦ - ٣٢٨.

يُحِلُّونَ مَا يَشَاءُونَ وَيُحَرِّمُونَ مَا يَشَاءُونَ، وَلَنْ يَشَاءُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، هَذِهِ الدِّيَانَةُ الَّتِي مِنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقٌ، وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا مُحِقٌّ، وَمَنْ لَزِمَهَا لِحِقٌّ، خُذْهَا إِلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ».

٧- الحديث المروي «عن المفضل: قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: كَيْفَ كُنْتُمْ حَيْثُ كُنْتُمْ فِي الْأَظْلَةِ؟ فَقَالَ: يَا مُفَضَّلُ، كُنَّا عِنْدَ رَبِّنَا لَيْسَ عِنْدَهُ أَحَدٌ غَيْرُنَا، فِي ظِلَّةِ خَضِرَاءَ، نُسَبِّحُهُ وَنُقَدِّسُهُ وَنُهَلِّلُهُ وَنُحَمِّدُهُ، وَمَا مِنْ مَلَكٍ مُقَرَّبٍ وَلَا ذِي رُوحٍ غَيْرِنَا، حَتَّى بَدَّالَهُ فِي خَلْقِ الْأَشْيَاءِ، فَخَلَقَ مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ مِنْ الْمَلَائِكَةِ وَغَيْرِهِمْ، ثُمَّ أَنْهَى عِلْمَ ذَلِكَ إِلَيْنَا».

٨- الحديث المروي عن أبي عبد الله عليه السلام: ^(١) «إِنَّ اللَّهَ كَانَ إِذْ لَا كَانَ، فَخَلَقَ الْكَانَ وَالْمَكَانَ، وَخَلَقَ نُورَ الْأَنْوَارِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ، وَأَجْرَى فِيهِ مِنْ نُورِهِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ، وَهُوَ النُّورُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا، فَلَمْ يَزَلَا نُورَيْنِ أَوَّلَيْنِ إِذْ لَا شَيْءَ كَوْنٍ قَبْلَهُمَا، فَلَمْ يَزَلَا يَجْرِيَانِ طَاهِرَيْنِ مُطَهَّرَيْنِ فِي الْأَصْلَابِ الطَّاهِرَةِ حَتَّى افْتَرَقَا فِي أَظْهَرِ طَاهِرَيْنِ، فِي عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي طَالِبٍ عليه السلام».

٩- المروي عن جابر بن يزيد الجعفي عن الإمام أبي جعفر عليه السلام: «قَالَ: قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: يَا جَابِرُ، إِنَّ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعِثْرَتَهُ الْهُدَاةَ الْمُهْتَدِينَ، فَكَانُوا أَشْبَاحَ نُورٍ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ، قُلْتُ: وَمَا الْأَشْبَاحُ؟ قَالَ: ظِلُّ النُّورِ، أَبْدَانُ نُورَانِيَّةٍ بِلَا أَرْوَاحٍ، وَكَانَ مُؤَيَّدًا بِرُوحٍ وَاحِدٍ وَهِيَ رُوحُ الْقُدُسِ، فِيهِ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهُ وَعِثْرَتُهُ، وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ حُلَمَاءَ عُلَمَاءَ بَرَّةَ أَصْفِيَاءَ، يَعْبُدُونَ اللَّهَ بِالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالسُّجُودِ وَالتَّسْبِيحِ وَالتَّهْلِيلِ، وَيُصَلُّونَ الصَّلَوَاتِ، وَيَحْجُونَ وَيَصُومُونَ».

(١) كتاب الحجة، ج ٢، ص ٣٢٨.

١٠- الخبر المروي عن النبي ﷺ، قال: «أنا أصغر من ربّي بسنتين».

وقال وهو يختم الكلام في هذه الأدلة: وهذه كانت الأدلة النقلية والأخبار والأحاديث التي أردنا أن نستند بها في تأييد قاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، والأدلة المزبورة وإن كانت أكثر من الأدلة المذكورة في هذه الرسالة، إلا أنّ تحرير هذه الرسالة واجه الكسل الشديد الطارئ على الحقيق، ولم يتمّ تحرير أبحاثها وتنظيمها بنظر الحقيق بنحو مرغوب عند أرباب البصيرة ومطلوب لدى أصحاب المعرفة، ومضافاً إلى ذلك، فإنّ شدة المرض منعت من تكملة الكلام وتهذيب المرام، فنختم الرسالة بهذا المقدار، ونوكل تكملتها إلى رسالة وحدة الوجود^(١)، التي هي المتممة لهذه الرسالة على تقدير رفع الكسل وموافقة التقدير والمشية الإلهية.

ولتوضّح عدم التهافت بين هذه القاعدة الكثيرة الفائدة والقواعد الآتية السالفة الذكر لأرباب البصيرة وأصحاب المعرفة، نذكر وجوه جمع وصلت إلى ذهننا أو أشار إليها أساتذة الفنّ ونختم بها الرسالة.

وهكذا كان؛ فقد عقد المصنف عنواناً للكلام هو «بيان وجه الجمع بين قاعدة الواحد وعموم القدرة الإلهية»، أي: والجملة الموروثة من قاطبة الحكماء البارعين والفلاسفة الإلهيين «لا مؤثّر في الوجود إلا الله»، وقد تكلم تحت هذا العنوان في فصول خمسة:

الفصل الأوّل: في وجه الجمع بناءً على مذاق بعض من أعظم الحكماء والمتكلمين وأساطينهم الذين التزموا بالقاعدة المزبورة والبساطة والوحدة من جميع الجهات في ذات الحقّ تعالى الكروبي الآيات أيضاً، كخاتم

(١) وهي القسم الثاني لهذا العمل، وقد تقدم أنه لم يتمه الله.

المحققين وسلطان الحكماء والمتكلمين الخواجة نصير الدين الطوسي (قدس الله سرّه القدوسي).

الفصل الثاني: في وجه الجمع بمذاق المشائين من الفلاسفة اليونانيين.
الفصل الثالث: في وجه الجمع على طريقة حكماء الإشراف وفلاسفة الرواق.

الفصل الرابع: في وجه الجمع على أساس مسلك الفهلويين من الحكماء.
الفصل الخامس: وجه الجمع على حسب المستفاد من كلمات صدر المتألهين.

خاتمة الكتاب

وفي ختام كلامه ﷺ في هذا الكتاب الشريف، عقد عنواناً هو «ختام الكلام لتحقيق المرام»، تكلم فيه عن توهم بعض أبناء سخائف الظنون أنه لما كانت حكمة حكماء الإسلام الفخام وفلسفة الفلاسفة العظام المنتحلين لشريعة خير الأنام، مأخوذتين من فلاسفة الفرس واليونان، وكان مبنى الفلسفة والحكمة المزبوريتين هو الهيئة الأبرخسية والمجسطية البطليموسية، التي ثبت بطلان الكثير من مقولاتها، فإن الفلسفة الإسلامية ستكون باطلة أيضاً بالتبع.

وقد ردّ المصنف هذه المقالة الباطلة بستة ردود فاخرة أنهى بها هذا الكتاب الشريف.

هذا عرض سريع لمطالب الكتاب الذي بين يديك.

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقدمة]

الشكر الممتاز بلا حدّ وقياس، والخارج عن المقدار والمقياس، والحمد بلا نهاية وأمد، [و] الأجلّ من الوهم والظنّ، والثناء الكثير بلا شبيه ورياء لذات فائض الأنوار، الواحد الأحد، الصمد القهّار، مالك الملك والملكوت، متعالى الشأن والجبروت، والحريّ بالحكمة البالغة والعناية الشاملة السابقة بقضية الكلام المعجز النظام: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١)، الذي هو مصنع لاهوتي له تعالى، وآية الكون المخلوق على أساس أحسن الذات، الكروبي الصفات، والمزيّن بالعلم العنائي الذاتي الكامل التامّ الجهات، على أساس أحسن النظمات المتصورة، والمصنوع على أساس أكمل الترتيبات المعقولة بموجب الخطاب الكروبي الانتساب: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾^(٢)، والمنضود على أتمّ التنظيمات الممكنة وأتقنها.

وهو الذي بقدرته القاهرة الباهرة وهب منظر إقليم الوجود وروضة عالم الصنع والإبداع وآية الإنشاء والاختراع صورة لطيفة من سرادقات إشراقات

(١) سورة النمل؛ الآية ٨٨.

(٢) سورة الملك؛ الآية ٣.

الجمال بلا مثال، وسبحات أنوار الجمال بلا همال، والذي كَوْن عين سلسلة الطول، وأصل أصول قوس نزول القواهر الأعلى للملأ الأعلى، والمتكئين على عرش التمكين والمقيمين في سدة العالم العالي، بآتِ بسملة الوجود، وأقلام مكتب الكون، وأول أرقام سجل الإنية، والكون المطلق، وأول مؤسس لمدرسة العشق والشهود.

وبموجب الآية البليغة البارعة الفصيحة الأساس: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، بمشيئته الماضية، وتركيب الكاف والنون، وخلق روضة عالم الإمكان الفقري من بين طير الآية، وزينه بزهور مختلفة من الأنوار النيرة الباهرة الزاهرة، ومدبرات أمر معراج التركيب والتحليل، والغاية القصوى لقوسي التعالي والصعود لمظاهر السبع المثاني للصفات العليا، ومجالي «تسعة وتسعين» من الأسماء الحسنى، وجنة محفل الأنس وعالم أمراء مجلس القدس.

ويجب أن يعتبر ثمن جواهر زواهر الحمد اللامحدود والثناء اللامعدود لذات الواجب الوجود، الدائم الفيض والكرم والجود، ويلزم أن يقرن وجوب وجوده بالأزلية والأبدية، وينزه ويبرأ من سمات البداية والنهاية، ويرهن كمال ذاته اللا يسأل اللاهوتي وصفاته بالسرمدية والأحادية الحقّة الحقيقة، ويشحن بوجوب الوجود من جميع الجهات والحشيات، ويتعالى عن كافة جهات النقص والإمكان، والشوب بالماهية والكثرة والعدم والفقدان، والنسبة إلى الزمان والمكان [براءة منه تعالى إلى ذلك كله]؛ حيث إنه ليس عند ربك صباح ولا مساء: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾^(٢).

(١) سورة يس؛ الآية ٨٢.

(٢) سورة الزخرف؛ الآية ٨٤.

وهو نور الأنوار، الذي شدّة نوره فوق ما يتناهى بما لا يتناهى، وآيات وحدته ظاهرة في كلّ شيء:

وفي كلّ شيء له آية تدلّ على أنّه واحد وهو صانع بسبب العشق بالذات، والحبّ بمعرفة الأسماء والصفات، [و] تجلّى بالتجلّي الأرفع الأعلى، والفيض الأقدس الأمنع الأسنى، وظهر بالأعيان الثابتة الإمكانية، والحقائق الأكوانية، والتعيّنات النورية، والأسماء والصفات الأزلية السرمديّة من صورة الإجمال، والقضائية الوجودية، وهيئة الوحدة، وبساطة الذات، وبرز بالقدر العلمي والتفصيل المفهومي، بظهور فيضه المقدّس الباهر النور أنشأ قوالب الأعيان، وأوعية الفقر والإمكان، من مكن الغيب، ورتق الخفاء إلى منصّة ظهور الجلاء والاستجلاء، ولبسط الرحمة الرحمانية والرحيمية وانتشار فيض الوجود في الحضرات الخمس وعوالم الغيب والشهود بسابقة حكم العناية والامتنان، صوّر التفصيل الوجودي والفتق الشهودي بالكرامة، وخلق سكرة ساحة الإمكان من حضيض العدم والفقدان إلى قمّة الوجود ودار سعة الانتماء إلى الوجوب. وبحكم: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(١)، جعل شمس شمس هوية إنّيته في قلب كلّ ذرّة بالبرهان الإنّي والدليل اللّمي على وجوب وجوده الواحد.

وبإقتضاء فوق التمامية للذات الكروبي قرّر الجهات بصرف النور والوجود للحقيقة المتعالية الصفات، وبموجب الخطاب المعجز النصاب: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٢)، قرّر البرهان شبه اللّمي والشاهد على ذاته المجرد والمقدّس.

(١) سورة فصلت؛ الآية ٥٣.

(٢) سورة فصلت؛ الآية ٥٣.

وبحكم: ﴿إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(١)،
والبيان المعجز البنيان: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(٢)، عنى قاطبة
الإنبيات وأجزاء ملك الكون بالنشر والانتشار.

وأوقف العصافير الجميلات الصوت في روضة التفريد والبغاوات
المتكلمات في روضة التوحيد على هذا السرّ المعقود والرمز المعهود
بالكلمات المعجزة الآيات: «عرفت ربّي برّبّي، وما رأيت شيئاً وقد رأيت الله
قبله وبعده ومعه وفيه، ومتى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك، متى
بعدت حتّى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك ولا يزال
عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبّك نصيباً»، وبدلالة:
﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(٣)، وشهادة: ﴿أَفِي
اللَّهِ شَكٌّ فَأُطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤)، وفق الطائرين المتفوقين في روضة
الإمكان على أحديته.

وقرّر كون الورد المختلفة الألوان في حديقة الإيجاد فاقرة في الذات
والصفات [أنّه] شاهد صمديته العديمة المثل والنظير.

حكيم من كمال الحكمة ونفوذ القدرة والإرادة والمشیئة قد زین مسجور
بحر الهيولى الأولى ومنشور رقّ الطبيعة الخامسة وسجّل عالم الكون
والفساد، بالأرقام البديعة، ومرفوع سقف الصور الفلكية والنقوش العجيبة
للآباء العلوى والأمّهات السفلى، والسور المفصّلات، والآيات البيّنات،

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٤٤.

(٢) سورة طه؛ الآية ٥٠.

(٣) سورة لقمان؛ الآية ٣٥.

(٤) سورة إبراهيم؛ الآية ١٠.

وأخر متشابهات بالمواليد الثلاث، وجعل شجرة مباركة: ﴿زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾^(١)، فصير النفس الحيوانية أحلى الثمرات: ﴿الرُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾^(٢)، وحمل قلب الإنسان ومصباح الروح الأمرية الموقد والعقل بالفعل والنور على النور العقل بالمستفاد، ووضع على رأسه زمام حمل الأمانة العظمى ومعلمية كل الأسماء، وأكرم طوله المستقيم في الخلق الأول، وألبسه الخلافة الكبرى، وبحكم: «خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً»، جعل عجين ذلك الجوهر الثمين والدرّ النفيس من طين الوحدة وحمأ القدس والبساطة في أربعين صباحاً من العشق والحب، ومكّن لذلك الطائر القدسي ذي ألف يد، اللاهوتي، وبعد الدخول إلى أسفل السافلين والبلد الخبيث: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكِذَا﴾^(٣)، فطيره في نشأة الكون والفساد والامتزاج بأعلى عليين من عالم الأمر والتجرد وموطن التنزه والتقّس، ومجمع الأضداد في حضرة اللاهوت، وقرار مكين للجبروت، ومقام قاب قوسين، والوجوب والإمكان، ومجمع البحرين للوحدة والكثرة وعالم الإمكان، وأسقاه من مشرب دماغ ذلك السكران الواعي المتنّبه بعد قطع مسافة الحدوث والقدم والبلوغ لمقام: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(٤)، من شراب عين المحو والطمس والمحق الطهور من منطلق: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا﴾^(٥)، لقرب

(١) سورة النور؛ الآية ٣٥.

(٢) سورة النور؛ الآية ٣٥.

(٣) سورة الأعراف؛ الآية ٥٨.

(٤) سورة العلق؛ الآية ٥.

(٥) سورة الإنسان؛ الآية ١٧.

النوافل والفرائض و ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾^(١)، بالسرّ والخفيّ والأخفى، وجعل عَشَّ وجود طير قاف العقل الكلّ وجبل الإنّيّة والوجود لطير السعد ذلك منتمياً إليه، ومقيّداً مطيعاً لمحكمة القدر والقضاء وموسى طور سيناء العشق والصفاء من تجلّي ذاته المقدّس الآيات، وجماله العديم المثال بصعق الفناء الذاتي والصفاتى والأفعالي والآثاري، وأيقظ الخراب العاري من الوجود وأبقاه ببقائه.

وبتوقيع رفيع: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾^(٢)، فضّله على قاطبة الممكنات وبلّغه إلى جليس السدرة، ومكّنه بمقام التمكين بعد التلوين، وجمعه بعد الفرق حسب دلالة الخبر البليغ الأثر: «أبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني، ولنا مع الله حالات لا يسعنا فيها ملك مقرب ولا نبي مرسل»، ومضمون الحديث المشحون بالفصاحة والبراعة: «أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري»، في الأفق الأعلى من العرش، وبالتمكين عند ملك مقتدر مسكناً ومأوى، ومن بين الواصلين في الطريق والمقربين لقرب جمع حظّهم أوفى من معرفة ذلك الذات المتعالي، وقدحهم في مرتبة الولاية المعلّاة فنالوا بهما مقام النبوة، ووحد خلاصة خاصّتهم لرتبة الرسالة، وفوّقهم بنور العلم والمعرفة ووفور التوفيق والهداية فجعلهم بيضة الملل والأديان وحوزة الشرائع والنحل، وأخرجهم من ظلمات الغباوة وغواية ظلمات الجهل والجهالة فطهرهم منها وفضّلهم على أساس القدر والمنزلة فوق سبعة أطواق مقرنسة دوّارة وتسع قبب أفلاكية، ولتيمم مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ورفع الأغلال والأوزار من قاطبة بني آدم وتكميل طريق البعثة، وبسط بساط

(١) سورة المطففين؛ الآية ٢٨.

(٢) سورة الإسراء؛ الآية ٧٠.

الوجود والرحمة من بين ذلك الجمع أنشاء شمع النبوة، وسراج الرسالة، وشمس فلك الهداية، ومشتري برج الجلالة والسعادة، وزهرة دوران الرفعة والنبالة، وقمر سماء الشرافة والمكرمة والسيادة، بصدر جريدة الأنبياء، ومجمل قانون الأصفياء والدرة البيضاء وغاية خلق الأرض والسماء، وصاحب مقام: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾^(١)، ومفتاح كنوز أرائك التوحيد، ومصباح رموز مسالك التفريد والتجريد، الرحمة الواسعة الإلهية، وبرزخ البرازخ الأزلية، وحقيقة الحقائق الوجودية، فبعث أصل الكونين، ومرآة الحضرتين، وأشرف الأولين والآخرين، وسر الأنبياء والمرسلين، الذي كان نبياً وآدم بين الماء والطين، محمّد المحمود، وخلاصة الربّ الودود، وختم بوجوده المقدّس النبوة التشريعية، وأنزل فيه الوسام البالغ العالي: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٢)، وهو زبدة الوجود، وصفوة عوالم الغيب والشهود، وشرفه ب: «لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ»، وجعل أهل بيته وأحفاده الأماجد سادة على الجنّ والإنس، وهم لهم مصاييح الدجى، ومفتاح مفاتيح الفلاح والسعادة، وهم ارتضعوا من ثدي النبوة والرسالة لبن العلوم الوهبية واللدنية، ومنهم اقتبس روح القدس في الجنان الصاقورة والحدائق الزاهورة، وهم بدلالة الآية الوافية للهداية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(٣)، وحكاية الكلام المعجز النظام: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾^(٤)،

(١) سورة النجم؛ الآية ٩.

(٢) سورة الأحزاب؛ الآية ٥٦.

(٣) سورة الأحزاب؛ الآية ٣٣.

(٤) سورة التوبة؛ الآية ٣٦.

وشهادة البيان الفصيح البنيان: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا﴾^(١)، شمس طالعة، سيّما باب مدينة علم خاتم الأنبياء ومعدن المعرفة والحكمة، وخاتم فصّ الولاية، وركن أركان التوحيد، وأصل أصول التفريد والتجريد، ونقطة باء «بسم الله الرحمن الرحيم» ومعلّم العقول والأرواح، وسرّ قدر الأعيان، ومظهر غرائب الأكوان، وقطب الأقطاب، ومن عنده علم الكتاب، وأصل المعالي، ومولى الموالي، العليّ الأعلى، الذي هو منه: «بمنزلة هارون من موسى».

فهم بشهادة ما تقدّم مطهّرون من أدناس دار الغرور وأرجاس عالم الإمكان ومنزّهون، وجعل اثني عشر برجاً فلكياً من الولاية والإمامة وسماء الخلافة والهداية مكّلة لتلك الرحمة، ومتّمة لتلك البعثة بحكم: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٢)، فصلّوا عليه وآله بالصلوات الزاكيات الناميات، كما صلى الله وملائكته وأنبياءه ورسله وصفوة خلقه عليه وآله وسلّموا تسليماً.

وأما بعد؛ فيقول أحقر الأنام، مهدي المدرّس الآشتياني:

لم يخف على ضمير حبّ التنوير، الطالب للحقيقة لأسلاء العقل وأبناء الفكر وبصر أسلاف العلم، وأخلاف المعرفة والبصيرة، خيال هذا المعنى، وتمثال هذا التمني، من أنّ الغاية القصوى من الموهبة الكبرى لإنشاء الإنسان الصغير، الذي هو كبير في الحقيقة، وأكبر أنموذج لأسماء الله تعالى، وبرنامج كمالاته اللامتناهية، وسرّه المقنّع بسرّ القضاء والقدر، والطلسم المتكلّم لعالم الأسرار، وأعجوبة الكون، ومنبع مشارق الأنوار، وعلّة العلل، وسرّ الأسرار لهبوط طائر ورقاء قدس عشّ نفس آدم ذات ألف يد في

(١) سورة الحجر؛ الآية ١٦.

(٢) سورة المائدة؛ الآية ٣.

روح الإنسان، من ساحة سعة انتماء عالم اللاهوت، ومسكن أعلى عليين، ومأواه الحقيقيين، ونشأة الجبروت، ومسقط الرأس الأول، والجنة الفردوس، والقرار المكين عند حضرة الملكوت إلى أسفل السافلين من أرض الطبيعة، وعالم الناسوت، وعشعش طاووس الكبرياء والعظمة، والطير العالي القاف من القدرة، والبيبغاء المتكلم بنشأة: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾^(١)، والعصفور الجميل الصوت: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾^(٢)، في صيصية البدن الفرقاني، وقفص الجسد الجرمانى، وعشعش تلك الروح الأمرية في ظرف خلق اسقطس الهولائي [الهولاني]، التي بعد التغير في الأحوال والتباين في الانتقالات والتبدل في الأطوار الآثار طوراً بعد طور، وخلقاً بعد خلق، في ظلمات ثلاث، وهي في سياق التكلف قد طرأت عليه واضطرت نفسه أن تنشغل بكسب الأخلاق الفاضلة، وتحصيل الملكات العادلة، والصفات الحميدة، والكمالات المحمودة، وبوساطة الأفعال الصالحة، والأعمال الحسنة، وسلوك مستقيم طريق التجلية والتخلية والتحلية، بالانقطاع عن التعلقات، ومحو رسوم الممكنات، وقمع آثار الأمانى والشهوات، وتسليم عنان النفس الأمانة بالسوء [إلى العقل]، وإنقاذها من مخالب الهوى الطاغية، والخيال المشوش في الإنسان، ثم أن تعتقها من قيد الرقيّة للعلائق وقيود الشرك وحبائل الوثنية، وبعد قطع مرحلة اللوامية وخرق حجاب الظنّ والوهم [والترقي] إلى شامخ مقام اليقين والاطمئنان [ونيل] الخطاب الكروبي الانتساب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾^(٣)، فيظهر طينته الأصلية

(١) سورة الأعراف؛ الآية ١٧٣.

(٢) سورة النجم؛ الآية ٨.

(٣) سورة الفجر؛ الآية ٢٧ - ٢٨.

من أدناس دار المادة والهيولى وأرجاس موطن الطبيعة بفرق أوصافها، ويظهر كماله الحقيقي، وينتقل من حضيض البشرية إلى المركز العقلي وقمة السعادة الأبدية صعوداً وترقية، ويجاور بوصوله إلى ذروة الكمال الأبدي واتصاله بمظهريته الأسماوية والخلافة الإلهية، وبلوغه مقام جمع الجمع، والتمكين بعد التلوين، ومرآية الصفاء اللامتناهية من مبدأ المبادئ وغاية الغايات ومنتهى النهايات، والإطلاق من عقال مادة المواد وحبال نقائص العنصریات وريون الشهوات، والنيل لأقصى درجات العقل النظري وأكمل نصاب مراتب العقل بالحكمتين والفوز بالحسنين، وبرزخية الحضرتين وسيادة النشاطين، بأهل الانزواء وعالم قدس العزم، ويصاحب ويجالس أهل الخلوة، من أهل جنة العقل وسكنة فردوس عالم الأمر الأعلى، ويرتقي من المدارج السفلى إلى المعارج العليا، ومن المكامن الأرضية إلى الأماكن السماوية، فيجد أصل نفسه وحقيقة وجوده.

ثمَّ يصل بمسقط رأسه الأصلي وموطنه الأولي، اللذين هما عند سدرة المنتهى، لعالم جبروت القواهر الأعلىين، و ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾^(١)، لحضرة اللاهوت والهاهوت؛ حتّى يغني لسان حاله كالآتي:

وذا تي بذاتي إذ تجلّت تحلّت	ففي الصحو بعد المحولم أك غيره
وهيئتها إذ واحد نحن هيئتي	فوصفي إذا لم ندع باثنين وصفها
يكون أراجيف الظنون مخيفتي ^(٢)	وكيف بإسم الحق ظلّ تحقّقي

ولمّا كان الوصول إلى هذا المقام الرفيع الأعلى والنيل لهذه الموهبة الكبرى والسعادة العظمى غير متيسّر من دون قائد التوفيق وسائق الامتنان؛ أي:

(١) سورة النجم: الآية ٩.

(٢) ابن فارض.

الباري تعالى، وتعليم العالم العالي، والتولّد مرتّين، والفوز بمرآتية الحضرتين في مرآة الخيال، ولم يجعل في مرآة التوهّم، كما قال مسيح الله بنوره الشارق من عالم الملكوت وحضرة الرهبوت: «لن يلج ملكوت السماوات والأرض من لم يولد مرتّين»، سواء كان من العمياوين المنتكسة الرؤوس، أم الأخرسين التائهة النفوس، القابلة لحمل الأمانة وإعطاء الخير الكثير من الحكمة، والمصاحبة لسكّان جنّة الخلد والملا الأعلى، والمجالسة لأقطان القرار المكين في جنّة المأوى والعالم الأعلى، ولا تستطيع كلّ أمّ جافية من كلّ دماغ أن تحمل الأسرار، ولا تنهض له بنطاسيا وقوى كلّ رأس أيضاً، فلا يمكن أن تجلس الخرزة محلّ الجوهر الطاهر والدرّ الساطع وياقوت الرمان والألماس المضيء واللؤلؤ [و] المرجان. ولأجل هذا، كان في كلّ عصر من الأعصار وأيّ دور من الأدوار وقرن من القرون قليل من الناس يشكرون لله عزّ وجلّ: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾^(١)، وتجلّى تشريف هذا الأمر العالي في نفوس جمع قليل من أرباب النظر وأصحاب الخير والخبر وحده في البصر، الذين هم: ﴿ثَلَاثَةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ﴾^(٢)، ﴿وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾^(٣)، ويتلبّس طول بعض أفراد نوع الإنسان، الذين هم نماذج من الكمال السبحاني وبرامج الصفات الرحمانية بشتاب: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(٤)، ويكون متّفقاً مع القواهر الأعلين في العالم الأعلى، وقادسات نشأة الأمر، ومجرّدات موطن العقل. وكلّما ظهرت زهرة الإنسان الكامل من تربة روضة

(١) سورة سبأ؛ الآية ١٣.

(٢) سورة الواقعة؛ الآية ١٣.

(٣) سورة الواقعة؛ الآية ١٤.

(٤) سورة البقرة؛ الآية ٢٦٩.

السرّ الإمكانى، عجنت بالمعرفة، والتصقت بالعلم والفضيلة، وخمرت طينة الإنسان العليينى العالمية بحكم: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾^(١)، بعجين القدس والتقوى والديانة، كما جعلت بواطنهم على صورة ملكية وأخلاق ملكوتية.

ونظراً إلى أنّ في هذا القرن الذي نحن بحكم: «أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ»، هو قرن آخر الزمان، وقد أمكن طيّ بساط المادة والمكان حسب ما قاله صاحب الكشف والشهود وربّ الجنّة الموعود بها: «النهايات هي الرجوع إلى البدايات»، كان ترقي العلوم والمعارف واختراع الصناعات العجيبة والأمور البديعة الغربية في جميع أصقاع عالم الكيان سيّما بلاد إيران، التي هي بشهادة الحديث الشريف: «لو كان العلم في الثريا لناله رجال من أهل الفرس»، كانت من قديم الأيام مجمعة للعلماء العظام، والحكماء الكرام، ومركزاً للأدباء والشعراء والفقهاء من دون حدّ وإحصاء، ومصدراً للكمالات الصورية والمعنوية وينبوعاً للحكم والمعارف اليقينية، ومعدناً للعلوم الإسلامية والدينية، ومنبعاً لمستظرفات الصناعات، ومنشئاً لمستظرفات البدائع، وكانت في فنّ الفصاحة والبلاغة والخطابة والأدب تالية للعرب، وفي صناعة الشعر ونظم الكلام سائدة معروفة بارزة فائقة على سكّان كلّ حدّ وثغر، وكانت في فنون العلوم العقلية والمعارف اليقينية، وأصبحت في علم السلوك والتصوّف علماً لحكماء الأعصار ومتصوّفة القرون والأدوار، وحازت في العلوم النقلية منصب الاختراع والابتكار، فقد وصل إلى ذروة الكمال، وارتدى بقمّة الرفعة من الرداء، وتنوّرت القباب السبع الخضراء والأطواق التسعة في السماء لمدرّس العلوم والمعارف، والصفحة الغبراء والأرض السفلى لمنبع العلم،

(١) سورة الأعراف؛ الآية ١١.

ومجمع أرباب الرؤية والنظر وأنوار العلم والمعرفة، والإشراقات البارقة للعقول الكلية، والأنوار الشارقة للنفوس الطاهرة الزكية من عالم الناسوت. وكذا وهب العشّ للطائرين القدسيين بعشّ أرواح أنيسة، وطيور عالية فاضلة، طائفة في عليين مكاناً، ونفوس قدسية، فقد طيّرهم بأجنحة العلم والفضل إلى قمة الملكوت، في جنان صاقورة، وحدائق زاهورة من مخازن العلم ومعادن الحكمة وحقيقة المجتمع الإنساني، فوجد موطنه الحقيقي، ولما كان شعاره: «إني جئت من هناك فأعود إلى هناك» يعود إلى مقرّه الأولي، الذي هو القرار المكين في عالم الأمر وحضرة الجبروت ونشأة الملكوت، ومبدأ فيض نزول الوجود، وبموجب هذه الموهبة الكبرى والسعادة العظمى اقتدى العلماء الأفاضل في هذه البلاد وطلبة المعرفة السعداء وأبناء الفضل وأرباب الفكر منها بحكم: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ يَأْذِنُ رَبِّهِ﴾^(١)، بأبائهم الكرام، وأسلافهم العظام، فصرفوا أيام عمرهم الثمينة ورأس مالهم العزيز في اقتناء المعارف وادّخار الفضائل واكتساب الفواضل، وقضوا خاطر معرفة ذخائرهم في تكميل الأخلاق الفاضلة والملكات العادلة، وتحصيل العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية بالبراهين اللمية والإتية والدلائل الوثيقة الجزمية التي هي بقضية: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٢)، من أحلى أقسام الحكمة وأعلى أجزاء الصناعات الخمس.

ولما كرم الحكيم المطلق والوهاب على حسب القابلية والاستحقاق بعض أبناء المعرفة وطلّاب الحقيقة بالاستعداد والجهوزية لفهم مسائل مشكلة من الحكمتين النظرية والعملية، وإدراك غامضة علوم التصفّو والعرفان، وعلى

(١) سورة الأعراف؛ الآية ٥٨.

(٢) سورة الأعراف؛ الآية ١٢٥.

حسب السنخية الذاتية والجاذبة والمناسبة الفطريتين، صاروا يدورون حول شمس سماء الفلسفة والحكمة، ونجوم فلك العلم والمعرفة، ويسيرون على مسار العلم والبصيرة ليلهم ونهارهم كالفراشة، فكانوا أقطاب الفضل والكمال السائرين.

[ثم:] إِنَّهُمْ ادَّخَرُوا الْفَوَاضِلَ مِنْ رَوْضَةِ الْفَضَائِلِ، وَاقْتَبَسُوا مِنْ رِبْعِ الْإِفَادَاتِ وَبِسْتَانِ الْكَمَالَاتِ، وَفِي هَذِهِ الْأَيَّامِ بِغَرَضِ تَكْمِيلِ هَذَا الْمَقْصِدِ الْعَالِي وَالْمَطْلَبِ الْغَالِي، وَكَذَا ذَخِيرَةِ الدَّرَرِ الثَّمِينَةِ وَاللَّئَالِي النَّفِيسَةِ، لَجِهَةِ الْعَمَلِ بِمُضْمُونِ الْكَلَامِ الْمَشْحُونِ بِالْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ: «خَذُوا الْعِلْمَ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ»، وَرِعَايَةِ الْبَيَانِ الْمُبْتَنِي عَلَى الْعِلْمِ: «كُلُّ عِلْمٍ لَيْسَ فِي الْقِرْطَاسِ ضَاعٌ»، طُلُبِ مِنَ الْحَقِيرِ أَنْ اِدَوَّنَ مَجْمُوعَةً تَشْتَمِلُ عَلَى تَحْقِيقِ إِحْدَى غَوَاضِضِ مَسَائِلِ عِلْمِ الْحِكْمَةِ وَالْعِرْفَانِ؛ أَعْنِي: مَسْأَلَةَ وَحْدَةِ الْوُجُودِ، الْمُتَضَمِّنَةَ لَجَوَامِعِ الْحُكْمِ، وَنَوَادِرِ الْكَلَمِ، وَجَامِعِ إِفَادَاتٍ دَقِيقَةٍ، وَتَحْقِيقَاتٍ رَشِيقَةٍ، وَإِجَادَاتٍ بَاكِرَةٍ، صَدَرَتْ مِنْ صَنَائِدِ فَنِّ الْفَلَسَفَةِ الْأُولَى، وَأَثُولُوجِيَا وَالْعِرْفَانِ، فَجَمَعْتُ مَا قَصَدْتُ، وَأَلَفْتُ مَا طَلَبْتُ، حَتَّى لَا يَضِيعَ وَلَا يَفْرُطَ بِشَيْءٍ مِنْ مَآثِرِ الْأَثَارِ وَبِدَائِعِ الْأَفْكَارِ لِعِرْفَانِنَا الْكَرَامِ وَالْفُحُولِ الْعِظَامِ فِي الْفَلَسَفَةِ وَالْحِكْمَةِ.

وَحِينَمَا وَجَدْتُ نِيَّةَ أَوْلَئِكَ السَّعْدَاءِ وَقَصْدَ هَؤُلَاءِ الْعُلَمَاءِ صَادِقِينَ صَالِحِينَ وَرَأَيْتُ مَقْصِدَهُمْ عَالِيًا عَارِيًّا عَنِ الرِّيَاءِ وَالتَّظَاهَرِ، أَلْزَمْتُ نَفْسِي بِاسْتِجَابَةِ طَلِبِهِمْ، وَنَظَرًا إِلَى مَا فِي الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ»، تَلَوْنَ الْعُلُومَ الْحَقِيقِيَّةَ وَالْمَعَارِفَ الْيَقِينِيَّةَ وَالْإِدْرَاكَاتِ النَّافِعَةَ مَنْحَصِرَةً فِي هَذِهِ الْعُلُومِ الثَّلَاثَةِ، وَالْآيَةِ الْمُحْكَمَةِ الَّتِي هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ عِلْمِ الْحِكْمَةِ وَالْعِرْفَانِ وَالْكَلامِ الْأَصِيلِ وَالْمَعَارِفِ

الإلهية وعلم المبدأ ومعرفة النفس والفقہ الأكبر، فهي أتم أقسام هذه العلوم الثلاثة وأكملها، كما ورد في الخبر البليغ المأثور: «رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً أَعَدَّ لِنَفْسِهِ وَاسْتَعَدَّ لِرْمْسِهِ وَعَلِمَ مِنْ أَيْنَ وَفِي أَيْنَ وَإِلَى أَيْنَ»، وعلم ذلك بحكم: «رَبِّ أَرْنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»، مطلوب لسيد الرسل والعقل الكلّ، ومسألة وحدة الوجود، والتوحيد الخاصّ، وأخصّ الخواصّ، هي المقصود الحقيقي لواصلي هذا الطريق، والمقرّين لساحة قرب الله عزّ وجلّ، [وبذلك] كان من المناسب أن لا نكتفي في تحقيقها ببيان عار عن البرهان، وذكر كلمات أهل المكاشفة والسلوك والعرفان، بل ذكر فيه براهين وثيقة، وتحقيقات رشيقة، ومقدمات محكمة، ومبان متقنة، حتّى اكون مظهرًا له بالعقل المضاعف كالشمس في رابعة النهار، والنار في المنار، بصورة واضحة جلية بيّنة.

بيان أن قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»

من القواعد المشكلة الفلسفية

نظراً إلى أن إحدى القواعد المشكلة في الفلسفة الأولى وأصول العلم الأعلى المهمة هي قاعدة: «الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، التي تشتمل على فروع كثيرة، ونتائج وأغصان غير قابلة للعد والإحصاء، وفيها النفع الكثير والإثمارة، والبناء لغير واحد من العلوم الأصلية والفنون الأولية، وإن لها في مسألة وحدة الوجود دوراً عظيماً وسهماً كبيراً، فرأيت من اللازم أن أقدمها على سائر المباني والمقدمات بالنحو الأوفى تحقيقاً فيها، ثم اخوض في ذكر المقدمات الأخرى، ونظراً إلى أن السنة الفلاسفة العظام والحكماء الفخام وأرباب الكشف والشهود وأصحاب الجنة الموعود بها قد تسالمت وتطابقت عليها بالبراهين اليقينية والدلائل القطعية، وقال بعض من أرباب علوم الظاهر؛ أي: أصحاب علم الكلام الذين هم ألدّ الخصام من جهة تعبدتهم بالظواهر [و] لم يعتبروا شيئاً ممّا لم يجدوه في متون الأخبار والآثار النبوية والولولية ونصوص الآيات الكريمة بأن هذه القاعدة ممّا لم يدلّ عليه نصّ من القرآن الحكيم، ولا متن من الحديث الشريف، واعتقدوا أن هذا الأصل القويم الأركان وأساس ضرورة الاقتباس والبيان، المقطوع بالبناء والبنیان، مسلتزم للشرك الخفي، بل الشرك الجلي، ورأوه منافياً لعموم القدرة الإلهية، وسعة فيضه، ورحمته الرحمانية، ونفوذ المشيئة الأزلية والإرادة السرمدية، وقالوا فيها بأنها مخالفة لقاعدة: «لا مؤثر في الوجود إلا الله بل لا موجود في الحقيقة إلا الله» [وليس] في الدار غيره ديار، وحده لا إله إلا هو الثابتة المسلمة، وهي قول لبيد إذ قال:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل

ولا يخفى على أرباب الفراسة وأصحاب الكياسة أن نسج عناكب أوهام هذه الفرقة، وغزل سخائف أفهام هذه الطائفة مصداق: ﴿وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ﴾^(١)، ونعم الوفاق لقوله تعالى: ﴿كَأَلَيْتِي نَقَضْتُ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾^(٢). وظنهم السخيف ورخاوة بنيان هذه الفرقة، [فهو] مورد قوله سبحانه: ﴿فَأَمَّا الرَّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً﴾^(٣)، وقوله عزّ شأنه: ﴿إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾^(٤)، شاهد صدق، والشهيد الموافق لكون تلك القاعدة الشريفة مضافاً إلى شهادة الفهم الصحيح والعقل الأول وعموم القدرة الكاملة الإلهية وسعة الرحمة الواجبية مؤكدة محققة، ويفسرها الكلام الفصيح والانتظام البليغ: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا»، والآية الوافية للهداية: ﴿لَنْ نَحْدِلَ سُنَّةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(٥). وقد أشير إلى مضمونها في كلام الله سبحانه وأحاديث النبي الأعظم ﷺ، والأخبار المنقولة عن أهل البيت المعصومين، وآل الرسول، ونقاوة بيت الحكمة عليهم السلام، وأحلى ثمرات شجرة العلم والمعرفة المباركة، والآيات العديدة، والأخبار الكثيرة، كما دلّ عليها الآية الوافية للهداية: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^(٦)، وشهدت لها القاعدة البرهانية التالية: «كلّ عرضي معلّل وما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات»، وكذا قول بعض العرفاء الربّانيين والمكاشفين الصمدانيين كالميرفندرسكي.

(١) سورة العنكبوت؛ الآية ٤١.

(٢) سورة النحل؛ الآية ٩٣.

(٣) سورة الرعد؛ الآية ١٧.

(٤) سورة الإسراء؛ الآية ٨١.

(٥) سورة الأحزاب؛ الآية ٦٣.

(٦) سورة الأنعام؛ الآية ٥٩.

إنَّ مطالب الحكمة اليمانية ومقاصد ومآرب العلوم البرهانية والحقائق الذوقية والإيمانية من مخازن العلوم الوهبية ومعادن المعارف اللدنية الماثورة، وفي الكلمات التامّات من أوعية الوحي الإلهي، ومنبع الكمالات اللامتناهية المذكورة، بل باتّفاق قاطبة علماء الأُمَّة وحملة علم الفلسفة والحكمة، هي مبنى جميع العلوم والمعارف، وأصل جميع الحرف والصناعات، المأخوذة من مشكاة النبوة القدسية الصفات، والمنكوسة من مرآة الولاية الصقيلة الجهات، الملكوتية الآيات.

وكلّ لطيفة وظريف معنى حبيبي فيه والله الإمام ورأيت من المناسب أن ابين تلك القاعدة الشريفة بذكر بعض الآيات الناطقة بذلك المعنى وبعض الأخبار والأحاديث الدالة على ذلك المقصود بالشفع والمزج، وكذا افسر الآيات والأخبار المذكورة إلى حدّ مناسب لهذا المختصر وشرحها؛ لينقدح للواردين في تلك المسألة والناظرين في تلك الرسالة أنّ هذه القاعدة الشريفة وسائر القواعد البرهانية والمعاهد الذوقية صادرة من منبع الوحي والإلهام، ومأخوذة من مشكاة النبوة والولاية، والاعتقاد بها غير مناف لأيّ أصل من الأصول الإيمانية والعقائد الدينية، وغير مخالف لأقوال القادة الهداة في الشريعة والطريقة، والأدلاء لطريق نيل تلك الحقيقة، وقبل الخوض في الآيات الهادية والأخبار الواردة والأحاديث الماثورة نذكر عدّة مقدّمات لاتّضاح المراد وانقداح المقصود:

المقدّمة الأولى: قال في منشأ ظهور هذه العقيدة ومبدأ بروز هذه القاعدة بعض من المتحدلقين وجمع من المتكاسين، الذين كان حظهم من علم الحكمة: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(١)، ونصيبهم من العلم والمعرفة

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٨٥.

بعضاً من الظنّ و ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(١)، من دون تعمق كاف، وتفحص وتجسّس وافيين، بالاستناد إلى بعض الكلمات غير واضحة الدلالة من العالم الكبير والحكيم العظيم القاضي أبي الوليد بن رشد (طيب الله تعالى رmse وقدّس سرّه ونفسه)، متوهّمين أنّ تلك القاعدة الكثيرة الفروع والعوائد ومبدأ الاعتقاد بهذا الأصل المحكم المبني والأساس، هما من وثاقة الاقتباس من زمن الفيلسوف الكبير، إمام الحكماء المتألّهين، ومعلّم الفلاسفة المشائين أرسطاطاليس الحكيم (أفاض الله عليه تعالى من شآبيب فيوضات عالم القدس والملكوت وحضرة الرحمة والرهبوت)، وأنّ القدماء من الحكماء الشامخين، والأسلاف من الفلاسفة المتألّهين، لم يكونوا بهذا الأصل معتقدين، بل أجازوا صدور معاليل كثيرة عرضية عن علة واحدة. ولكنّ ما في النظر المسوّد في أوراق عقيدة هذه الطائفة وهوان بنیان هذه الفرقة هو مصداق: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢)، حيث إنّ كلمات ذلك الحكيم الفاضل (قدّس الله تعالى نفسه الزكية) في كتاب «تهافت على التهافت»، حاكية عن أنّ السنة الفلاسفة الأقدمين والحكماء المتقدّمين متطابقة على هذه القاعدة الشريفة، ومتوافقة على أساس الضرورة وبداهة الاقتباس، بل المستفاد من قول خاتم المحقّقين والمدقّقين وسلطان الحكماء والمتألّهين المحقّق الطوسي والحكيم القدّوسي (قدّس سرّه الشريف) في نقد «المحصّل»، وقول ملك الناظرين وإمام المشكّكين محمد بن عمر الرازي في كتاب «المحصّل» ومذهب قدوة العارفين وأسوة المكاشفين حمزة الفناري في شرح كتاب «مفتاح غيب الجمع والوجود» تصنيف صدر

(١) سورة الحجرات؛ الآية ١٢.

(٢) سورة يونس؛ الآية ٣٦.

العارفين صدر الدين القونوي (عليه شآبيب الرحمة والرضوان)، وغير هؤلاء الأعاظم من الفلاسفة العظام والحكماء والعرفاء الفخام، أنّ قاطبة الحكماء الشامخين، وجميع أرباب الذوق والعرفاء المكاشفين، وأكثر أرباب النظر من المتكلمين، اتفقوا على صحة هذه القاعدة الشريفة، وتسالمت كلماتهم على استقامتها أيضاً، حتّى قال بعض أرباب البصيرة وأصحاب المعرفة والدراية ببداهة فهم مراد الفلاسفة وتصور موضوع هذه القاعدة، وذهبوا إلى كونها غير فقيرة إلى إقامة شيء من البرهان، فنذكر كلمات أولئك العظام الواضحة دلالة، ونشير إلى أنظار الناظرين فيها؛ لتضاح هذه الدعوى، وظهور هذا المدعى.

قال القاضي أبو الوليد بن رشد الأندلسي (قدّس سرّه الشريف) في كتاب «تهافت على التهافت»: وهذه القضية القائلة: «إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» هي قضية اتفق عليها القدماء حين تفحصوا عن المبدأ الأوّل للعالم بالفحص الجزئي وهم يظنّونه الفحص البرهاني، فاستقرّ رأي الجميع منهم أنّ المبدأ واحد عند الجميع، وأنّ الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلّا واحد، فلمّا استقرّ عندهم هذان الأصلان، طلبوا من أين جاءت الكثرة، وذلك بعد إن بطل عندهم الرأي الأقدم، وهو إنّ المبادئ اثنان أحدهما للخير والآخر للشرّ. انتهى ما أردنا نقله.

وقال العلامة الطوسي (قدّس سرّه القدوسي) في شرح كتاب «الإشارات والتنبيهات» ما نصّه: وكان هذا الحكم قريباً من الوضوح، ولذلك وسم الفصل بالتنبيه، وإّما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية.

وأورد الشارح القديم^(١) لكتاب التجريد للفاضل الأصفهاني (قدّس سرّه الربّاني) في هذا المقام: إنّ الحكم بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بديهي لا يتوقّف إلا على تصوّر طرفيه، فإن وقع فيه تردّد بالنسبة إلى بعض الأذهان، فإنّما هو يسبّب عدم تصوّر طرفيه على الوجه الذي تعلّق به الحكم.

وقال قدوة العارفين حمزة الفناري في شرح «مفتاح غيب الجمع والوجود»^(٢): اعلم إنّ هذا الأصل مسلّم عندنا، لكن في تفرّيعهم أنّ الواحد الصادر عن الحقّ تعالى هو العقل الأوّل منع ذكره الشيخ في الرسالة المفصّحة، وهو أنّه لم لا يجوز أن يكون ذلك الواحد الصادر الأوّل عن ذات الحقّ تعالى هو الوجود العامّ.

وقال الإمام فخر الدين الرازي في كتاب «المحصّل» ما لفظه: مسألة أنّ العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافاً للفلاسفة والمعتزلة....

وأجاد المحقّق الطوسي (قدّس سرّه القدّوسي) في نقد الكتاب المذكور^(٣)، إذ قال: الأشعرية قالوا: الصفة الواحدة لا يقتضي أكثر من حكم واحد؛ وأمّا الذات الواحدة، فلم يقولوا ذلك فيه، إذ لم يقولوا بعلّية ما عدى الصفات، والمعتزلة قالوا بذلك في الذات أيضاً، ومصنّف الكتاب خالف الكلّ في ذلك.

وأفاد المحقّق السبزواري رحمته الله في حاشيته على «الأسفار»، حيث قال: إنّ

(١) نقد «المحصّل»، طبعة قم المقدّسة.

(٢) نقل المقال المذكور الميرزا نصر الله وجهه «الشوارق»، طبعة رضا طهراني؛ عام ١٣١١؛ ص ٣٠٧؛ الطبعة الحجرية؛ طهران.

(٣) نقد «المحصّل»، طبعة قم المقدّسة.

ما ذكر من المقدّمة بديهي اتّفاقي، والكلام إنّما هو في تحقّق الموضوع؛ فالمتكلّمون قالوا: إنّ كلّ شيء حتّى واجب الوجود فيه جهات عديدة وإلّا لا يصدر عنه إلّا الواحد.

وقال صاحب شوارق الإلهام المحقّق اللاهيجي، في الكتاب المذكور في الفصل الثالث منه: فالحقّ ما ذكره الشارح القديم؛ من أنّ الحكم بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد بديهي لا يتوقّف إلّا على تصوّر طرفيه... إلى آخر ما قال. انتهى.

وامتثال هذه الكلمات التي هي صريحة في دلالتها الواردة في هذا المقام من أساطين فنّ الحكمة وغائصي بحر المعرفة، هو بنحو لا يسعه الرسائل العديدة والمصنّفات الكثيرة، واكتفينا بهذا المقدار في هذا المختصر؛ لأنّ العاقل يكفيه اليسير، والجاهل لا يقنع بالكثير.

المقدّمة الثانية: [وهي] في بعض رؤوس هذه المسألة الثمانية، وفيها عدّة فصول:

الفصل الأوّل: في أيسية هذه القاعدة وأنها من أيّ علم.

ذهب طائفة من أرباب العلم والبصيرة وأصحاب الفكر والمعرفة لتمييز مسائل العلوم الرسمية وتشخيص مباحث الفنون النظرية إلى موازين ثمانية بعدد أبواب الجنّة، وقد ذكرت وسطرت في مقرّها [فمجمله]:

الأوّل: ترتّب غرض العلم المنظور على المسألة المنظورة.

الثاني: صدق تعريفه على تلك المسألة.

الثالث: كون المسألة مشتملة على فائدة ذلك العلم ومنفعته.

الرابع: كون موضوع المسألة أو موضوع العلم إمّا من أنواع الموضوع وإمّا من أنواع العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم.

الخامس: كون محمول تلك المسألة من عوارض الموضوع الذاتية.
السادس: ذكر تلك المسألة بالأصالة في زمرة مسائل ذلك العلم ومقاصده.

السابع: كون المسألة متوقّفة على مبادئ العلم الخاصّة به.
الثامن: شهادة وتصديق أصل الفنّ بأنّ تلك المسألة من مسائل ذلك الفنّ.

ونظراً إلى أنّ زبدة صناديد الفلاسفة وعمدة مشاهير المتكلّمين في حلّ المعاهد وكشّح المطاوي من تلك القاعدة الشريفة قد تكلموا وكتبوا في مقامات عديدة ومواضع شتّى من الفلسفة الأولى وعلم الكلام والشرط الربوبي من علم ما وراء الطبيعة وبحث المفارقات من فنّ ما فوق الكيان، فإنّ من كانت بضاعته من الخير الكثير الحكمة المزجاة وصناعته في بحر العلم والمعرفة اللّجّي الغوص في السفسطة والمغالطات فاعتبر تلك القاعدة بجهات متعدّدة من مسائل كلّ من العلوم الثلاثة وذلك بلحاظ القسم الثامن من الموازين الثمانية، ولكنّ الذين بلغوا قلل شواهد جبال المعرفة ونالوا اليد التي لا غاية لها والبرّ الذي لا حدّ له ولا نهاية في العلم والبصيرة وخطوا طريق المعرفة والعلوّ بهمة عالية وفي فنّ الحكمة العتيقة اليمانية أصبحوا ذوي يد بيضاء فكان قدحهم في علم الفلسفة الذوقية المشرقية معلّى وحظّهم من العلوم العرفانية أوفى، فقد ذهبوا إلى أنّ هذه القاعدة الشريفة هي من المسائل الخاصّة بالعلم الأعلى والأبحاث المرتبطة بالفلسفة الأولى، وقالوا إنّ ذكرها في ضمن مسائل العلوم الأخرى وأبحاث الفنون الأخرى كعلم الكلام الذي تكون الغاية منه حفظ العقائد الأصلية والأركان الأولى للشرعية الغرّاء والملة البيضاء، وكأولوجيا والشرط الربوبي من العلم الإلهي

الذي يكون المقصود من هذا الفنّ الشريف والعلم المنيف هو البحث عن المبدأ الأعلى والعلل القصوى والمفارقات القادسية والمجرّدات الأمرية إنّما هو من باب المقدّمة وهو من باب أصل الموضوع والمبدئية لإثبات بعض من المقاصد الأصلية من تلك العلوم والمطالب الأولية من تلك الفنون، واعتقدوا أنّ المقرّ الأصلي والمحلّ الأوّل لحلّ معاهد وكشف معضلات هذه القاعدة هو مبحث السماع الإلهيّ وشطر الأمور العامّة من علم ما فوق الطبيعة؛ لأنّ مرجع هذه القاعدة هو لزوم توافق العلة مع المعلول في الوحدة والكثرة، وتحتّم تعانق الأسباب والمسبّبات المستقلّة في الوجدانية والاثنيّة اللذين تحقيقهما على عهدة العلم الأعلى، وهو الباحث عن حقائق الأشياء ومزايا الموجودات والعوارض والنوعت الكلية الشاملة لأكثر الإنيّاات وتبيان كلّ شيء من ذلك الفنّ الشريف. والبّدّ اللازم لهذا البيان المستقيم في الأركان والضربة اللازمة لهذا التبيان المستصحف في البنيان بحكم الموازين المذكورة سابقاً والقوانين المبيّنة متقدّماً بالنسبة إلى تلك القاعدة أنّها من المسائل الخاصّة بالفنّ المذكور والعلم المسطور، وتحقيق هذا الأمر بالنحو الأوفى وإن كان مستلزماً لبيان مستوفى بيد أنّه لمّا كان مبنّى هذه الرسالة الاختصار والإيجاز فنقتصر على هذا المقدار، ونوكل الزائد والتفصيل إلى محلّهما.

الفصل الثاني: ومما ذكرنا في المقدّمة السالفة الذكر بالتقرير والتحرير، علم أنّ محلّ هذه المسألة هو مبحث العلة والمعلول من العلم الأعلى والفلسفة الأولى، ولمّا كانت بقية رؤوس المسألة الثمانية معلومة، ما احتيج إلى ذكرها.

المقدّمة الثالثة: إنّ في بيان الوحدة والكثرة وأقسامهما وذكر اصطلاح الحكماء البارعين والعرفاء الشامخين في هذا الباب بعضاً من الفصول: الفصل الأول: قد بلغ مفهوم الوحدة وعدم احتياجها إلى تعريف حقيقي في الفلسفة الأولى وعلم ما قبل الطبيعة، الذي هو سيد العلوم البحثية ورئيس الصناعات النظرية المطلق، في البداهة إلى نصاب التحقيق وميقات البيان؛ بنحو صارت الوحدة والنورية والعشق والمحبة والحياة سارية في الداراري والذراري، وصارت الخيرية المطلقة والقدرة والمشيئة والعلم والمعرفة وغيرها من السبع المثاني لصفات الكمال ونعوت الجمال مساوقة لحقيقة الوجود، ورفيقة شقيقة لذات الظاهر بالذات، ومظهرة للغيب والإنية والكون والوجود، بل هما كالمتعانقين المتعاشقين، بل متّحدان موافقان. وكلّ أولئك عائد إلى سريان تلك الحقيقة النورية السارية ودوران ذلك الدائر الجاري وأحكام ذلك المحكوم، وخواصّ ذلك المتّصف، واختلاف ذلك المختلف.

وكما أنّ ضوء تلك الحقيقة في صفحة الأذهان والموطن الأصلي والمقرّ الأولي للماهيات وحقائق الإمكان، وطلوع ذلك النور من السماوات والأرضين، في الكتاب الأنفسي، والظهور المفهومي، وتجلّي ما بالذات ذلك، بالتحقق وطردها، والفقدان في مجال الأفكار ومطاوي الأنظار، من الأقوال الشارحة والمعرّفات المستغنية، ومن الحدود والرسوم والكواشف والمبيّنات غني قطعاً. وتجلّي حقيقة أمّ المعادن للكمالات الحقيقية وعين الخيرات والبركات الوجودية في عوالم الغيب والشهود في الكتاب الآفاقي والظهور الخارجي مستكف بالذات، وغني من كافّة الجهات والحشيات أيضاً، بل هو ظاهر بذاته، ومتجلّ بحقيقته في كلّ الأشياء، لا يكافيه شيء في الظهور، ولا يدانيه أمر في الضياء والنور.

إِنَّ لَمَعَانَ شمس هويته جار في كل مكان، وشروق نور وجهه العديم المثل ومثاله قد بلغ كل شيء، وضوء جمال ذاته غير القابل للإهمال في كماله سار، وماء حياته غير القابل للزوال حقيقة في أوعية التعينات الاعتبارية والمهيئات القدريّة جار دائماً أبداً سرمداً.

وكذا يظهر مفهوم الوحدة وتتجلى تلك الحقيقة في موطن الأذهان، ولكلّ أحد هما معلومان، ومستغنيان عن التعريف، وغنيان من التحديد، بل تعريفهما بغير شرح الاسم والتعريف اللفظي لم يكن عارياً عن شائبة الدور أو ما في تعريف الشيء بنفسه من المحذور، ولكنّ كنه ذاته وهويته [بريئان] من أعين خفافيش الأفهام والأوهام المكتومة، والعقول البشرية، والمدارك المحجوبة بالحجب الظلمانية والنورية في عالم الإمكان، ومحروم كلّها من نيل قعر بحر الغيب المغيب، الذي لا نهاية له: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾^(١)، فضلاً عن ذاته.

وإنّ لمعات وجهه المتعالية الصفات كائنة في كل مكان، وإشراقات شمس الحقيقة الظاهرة بذاته ظاهرة لكلّ أحد، وأنوار هويته الرفيعة الدرجات بسريان واسع رحمة ملكوت مشارق آياته سارية في تخوم حقائق قاطبة الموجودات، وأشعة بازغ قمر حقيقته القدسية الجهات، وماء حياة: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾^(٢)، بجريان الرفيق الموافق اللامتناهي في كمالاته؛ أي: حقيقة الوجود جارية في أعماق الدراري والذراري من كلّ الأشياء، وإنّ مراتب أنواره في الظهور والإظهار بالشدة والضعف مختلفة، وبالكمال والنقص متفاضلة.

(١) سورة البقرة؛ الآية ٢٥٥.

(٢) سورة الرعد؛ الآية ١٧.

[ثم] إنَّ حقيقته المقدَّسة مصدر جميع الفضائل والكمالات، وينبوع كلِّ الخيرات والبركات، ومنبع وجوب كافَّة الحسنات، كما أنَّ حقيقة مقابله معدن جميع النقصانات، ومخزن كلِّ اللسيات والإمكانات، ومشار الشرية والعدمات. [و] القرب من مبدأ الوحدة هو منشأ كلِّ خير وحسن، والبعد منه رأس كلِّ شرٍّ وقبح، وبداية كلِّ شيء منه، ونهاية كلِّ شيء به: «فبها يتذوَّت الأشياء، وإليها المبدأ والمنتهى».

مثل كلمتها كمثّل: ﴿شَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾^(١)، مثل كلمة مقابلها: ﴿كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾^(٢)، وبقاء. وهي الحقُّ وما سواها كالزبد عاقل وباطل: ﴿فَيَذْهَبُ جُفَاءً﴾^(٣)، وهي الباقي وما عداها دائر زائل: ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً﴾^(٤)، فمراتب ظهوراته خارجة من الحدِّ والحصر، ودرجات تجلياته متزايدة يوماً بعد يوم، وكثير من جلواته مؤكدة لوحداية ذاته، وعدم وجود عدد لإشراقاته محقق لبساطة حقيقته القدسية الآيات.

تلخيص فيه إشارة وإنارة

«لَا يَزِيدُهُ كَثْرَةُ الْعَطَاءِ إِلَّا كَرَمًا وَجُودًا»، وهو العزيز الوهاب، وصل من ساحة هذه البيانات الواضحة في المباني والبيانات إلى ساحة بروز ومنطقة الظهور، أنَّ مفهوم الوحدة كالمُتَّحد المساق الرقيق الموافق، من أعرف الأشياء، وحقيقته النورية البسيطة في غاية البطون والاختفاء، ولكنه

(١) سورة إبراهيم؛ الآية ٢٤.

(٢) سورة إبراهيم؛ الآية ٣٦.

(٣) سورة الرعد؛ الآية ١٧.

(٤) سورة النور؛ الآية ٣٩.

لَمَّا كَانَ مَسْقُطَ رَأْسِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ الْإِنْسَانِيَةِ بِحُكْمِ: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(١)، هُوَ سَاحَةٌ سَعَةٌ وَفَسْحَةٌ انْتِمَاءُ عَالَمِ الْأَمْرِ وَحَضْرَةُ الْجَبْرُوتِ الْأَعْلَى، وَمَجْلِسُ تِلْكَ الْأَعْجُوبَةِ الْكُونِيَّةِ وَذَلِكَ الْأَنْمُودَجُ لِلْكَمَالَاتِ الرَّبَّانِيَّةِ وَالصِّفَاتِ السَّبْحَانِيَّةِ الْأَصْلِيَّةِ وَمَوْطِنُهَا الْأَوَّلِي، هُمَا نَشْأُ قَدَسٍ وَسَمَاءُ الْمَلَكُوتِ الْأُسْنَى، وَقَدْ عَجَنْتَ فَطَرَتَهَا الْعَقْلِيَّةَ بِطَائِرِ قَدَسٍ عَشَّ طِينِ الْوَحْدَةِ وَوَلَاءِ السَّزَاجَةِ وَالْبَسَاطَةِ، وَمِنْ جِهَةِ الْجَانِبِ الْخَيَالِيِّ الَّتِي هِيَ جِهَةٌ تَوَجَّهَ وَاتَّصَالَهَ بِالْمَادَةِ وَالْأَرْضِ السُّفْلَى مِنْ طَبِيعَةٍ وَشَجَرَةٍ خَبِثَتْ اجْتَثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ، هِيَ الْهَيُولَى الْمُنَاسِبَةُ لِلكَثْرَةِ وَالْمَجَالَسَةِ لِلخِلَافِ وَالْغَيْرِيَّةِ.

وَبَقِيَّةُ لَزُومِ السَّنَخِيَّةِ بَيْنَ الْمَدْرِكِ وَالْمَدْرَكِ، وَوُجُوبِ الْمَشَاكَلَةِ بَيْنَ الْعَاقِلِ وَالْمَقْعُولِ، تَكُونُ الْوَحْدَةُ عِنْدَ الْعَقْلِ أَيْبِنَ وَأَعْرَفَ، وَتَكُونُ الْكَثْرَةُ عِنْدَ الْخِيَالِ أَوْضَحَ وَأَكْشَفَ، وَكُلٌّ مِنْهُمْ يَقَسِّمُ الْأَعْرَفِيَّةَ عِنْدَ الْعَقْلِ وَالْخِيَالِ بِالسُّوِيَّةِ، وَيَعْرِفُونَ الْوَحْدَةَ بِالْكَثْرَةِ بِالتَّعْرِيفِ التَّنْبِيهِيِّ وَالْكَثْرَةَ بِالْوَحْدَةِ بِالتَّعْرِيفِ الْعَقْلِيِّ، وَيَقُولُونَ: «الْوَاحِدُ مَا لَا يَنْقَسِمُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ» وَيَعْرِفُونَ الْكَثْرَةَ بِمُقَابِلَتِهَا أَوْ «بِمَا تَأَلَّفَ مِنَ الْوَاحِدَاتِ»، وَالْمُرَادُ مِنْ أَمْثَالِ هَذِهِ التَّعْرِيفَاتِ وَالْمَطْلُوبِ مِنْ أَشْيَاءَ [إِنْشَاءً] هَذِهِ الْكَوَاشِفِ وَالتَّوْضِيحَاتِ لَمْ يَكُنْ إِفَادَةُ عِلْمٍ لَمْ يَظْهَرِ فِي غَرِيزَةِ الْإِنْسَانِ وَلَمْ يَبْرَزْ فِي مَوْطِنِ الْعَقْلِ الْفَطْرِيِّ وَالْإِدْرَاكِ الْإِنْسَانِيِّ وَلَمْ يَتَجَلَّ فِيهِمَا، بَلِ الْمَقْصُودُ مِنْهَا التَّعْرِيفُ اللفْظِيُّ وَالْكَشْفُ الْاسْمِيُّ، وَصَرَفَ التَّنْبِيهُ بِذِكْرِ الْأَسْمَاءِ وَالْعَلَامَاتِ، وَمَجَرَّدَ التَّوْضِيحِ بَيَانِ الْمُنْبَهَاتِ وَالْإِشَارَاتِ وَالْعِبَارَاتِ، وَتَبْدِيلِ اسْمٍ إِلَى اسْمٍ آخَرَ، وَلَفْظٍ إِلَى لَفْظٍ غَيْرِهِ وَقَعَا عِنْدَ السَّامِعِ أَعْرَفَ، وَمِنْ الْمَدْلُولِ وَالْمُسَمَّى أَكْشَفَ.

الفصل الثاني: وهو في بيان أقسام الوحدة ومقابلها، الذي هو مساوق

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٨٥.

ومتّحد وموافق لرفيقه من جهات، ونظراً إلى أن تبين ذلك متوقّف على بيان رشيّق وتحقيق دقيق في النكتة، وفي محلّه بلغ إلى نصاب البيان وحدّ الظهور والتبيان، وإتّنا إذ قدّمناه في هذا المقام واكتفينا ببيان مجمله، وأحلّنا تفصيله باقتضاء: «لكلّ كلمة مع صاحبها مقام» إلى محلّه الأصلي ومقرّه الأوّل.

واعلم؛ أنّه في نظر أساطين الحكماء المتألّهين وعند المتوغّلين في الحكمة اليمانية والفلاسفة الروحانيين، أنّ مصداق كلّ حقيقة وفرد كلّ مفهوم ومنطبق كلّ طبيعة في مصداقية ذلك المفهوم، وحمله على الطبيعة حسب الاحتمال المطابق للوجود والإمكان الموافق للوقوع لم يكن خارجاً من ثلاثة أقسام؛ ولم يخرج من احتمالات ثلاثة.

الأوّل: أن تكون [عملية] انتزاع ذلك المفهوم ومصداقية تلك الطبيعة مستغنية عن كافة الجهات والاعتبارات، وغنية من قاطبة الحشيات والإضافات، وبغضّ النظر عن جميع الضمائم العقلية والخارجية والحشيات التقييدية والتعليلية والسلبية والإيجابية، ومن دون جميع الوسائط الثبوتية والعروضية، كان ذلك المفهوم منتزعاً من ذات ذلك الفرد بذاته، وكان حمل ذلك المفهوم وصدق تلك الطبيعة على مثل هذا المصداق حسب ذلك التقدير بالضرورة الذاتية الأزلية السرمدية، نظير صدق الوجود والوجود، والنور والمنور، والوجوب والواجب، وغيرها من الصفات الجمالية والنعوت الكمالية على الذات القدّوسي الآيات، لحضرة نور الأنوار، ومبدأ المبادئ، وواجب الوجود بالذات، الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات والحشيات، تعالى كبريائه، وتقّدت أسمائه، وتمجّدت صفاته، وهو الذي كان ذاته المقدّس حسب كنه حقيقته وتخوم ذاته بذاته ولذاته، بعزل النظر

عن كافة الجهات والاعتبارات، ومن دون لحاظ قاطبة الإضافات والحيثيات، منشأ انتزاع تلك المفاهيم، ومصادق تلك الطبائع والحقائق الحقيقي وفردها الواقعي.

الثاني: أن لا تكون [عملية] انتزاع ذلك المفهوم وصدق تلك الطبيعة من الحيثيات التعليلية والوسائط الثبوتية مستغنية، ولكن تستغني عن الحيثيات التقييدية والوسائط العروضية، كصدق النور على الأنوار الإمكانية والجوهرية والعرضية المجردة وغير المجردة، وصدق الوجود والموجود على الوجودات الفاقرة بالذات، الجوازي بالحقائق والهويات، والاعتلاقية بالجواهر الإنثيات العقلية والنفسية والطبيعية والخلقية والأمرية، وصدق ذلك المفهوم على مثل هذا الفرد ومثل هذا المصادق غير أزلّي بالضرورة الذاتية.

الثالث: أن تكون [عملية] انتزاع ذلك المفهوم وصدق تلك الطبيعة فقيرة إلى الحيثيات التقييدية والتعليلية، ولم تستغن عن أيّ واسطة من الوسائط الثبوتية والعروضية، كصدق المفاهيم المذكورة على البرازخ الجوهرية والهيآت العرضية الظلمانية والمهيآت الإمكانية والذوات الجوازية اللاضرورية، فيكون صدق ذلك المفهوم على مثل هذا الفرد بناءً على ذلك التقدير بالإمكان الخاص عارياً عن كافة الضرورات الذاتية والأزلية.

ويقع بين هذه الأقسام الثلاثة القسم الأول، وهو الفرد الحقيقي بلا تكلف، والمصادق الواقعي والنفس الأمري، عارياً عن جميع شوائب المجاز، وبريئاً من كافة جهات تأويل تلك الطبيعة والحقيقة، بل يكون هو الأصل والمقوم والتمام وفوق التمام لتلك الحقيقة.

وأما القسم الثاني وإن كان من شوائب المجازية وجهات التأويل أبعد بالنسبة إلى القسم الثالث، بل في أنظار الذين لم تكتحل أبصارهم بكحل

الجواهر ولم تبلغ مقام رؤية ملكوت الأرض والسماء ومشاهدة حقائق الأشياء كما هي، [هو] معدود من الأفراد الحقيقية والمصاديق الواقعية لذلك المفهوم، إلا أنه في نظر أسلاء العقل وأخلاء المعرفة وأرباب الدراية والبصيرة مقتض لئلا يكون إطلاق ذلك المفهوم على الفرد المذكور عارياً عن شائبة المجاز العرفاني، وبريئاً منه في الجملة.

وأما القسم الثالث، فإنه وإن كان في نظر بعض حقيقة لذلك المفهوم، غير أنه باتفاق حزب التحقيق وآل الحكمة اليمانية لم يكن من أفراد ذلك المفهوم الحقيقية، ومن دون مراعاة جهات التأويل ولحاظ شوائب المجاز العرفاني لم يحسب من مصاديق تلك الطبيعة.

والقسم الآخر الذي كان مستغنياً عن الحثيات التعليلية والوسائط الثبوتية بالذات أو بالعرض في مصداقية الطبيعة، ولكن يكون محتاجاً إلى الحثيات التقييدية والوسائط العروضية، إنما هو صرف الاحتمال، ومجرّد التوهّم والخيال، ولم يثبت له أصل في سماء العقل وتخوم الضرورة والبرهان. وإن جعل جمع كثير من أرباب التكلم والمنتحلين بالحكمة القول بثبوت المعدومات الأزلية وزيادة وجود الحق تعالى على ماهيته المقدسة، والقول بالقدماء الثمانية أي زيادة السبع المثاني من الصفات على ذات المبدأ الأعلى، وكونها غير معلولة بلا معلولية لذات الحق تعالى الكربوي الآيات القدوسي الجهات، مثالين لهذا القسم، إلا أنّ هذه الأقوال هي من قبيل أنياب الأغوال، ومصاديق لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنَكَبُوتِ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(٢). فجعللها مثالين لهذا القسم من هذه

(١) سورة العنكبوت؛ الآية ٤١.

(٢) سورة الحجرات؛ الآية ١٢.

الجهة ومن الجهات الأخرى التي لم يحتج إلى ذكرها لشدة وضوحها من حيث البناء والمبنى، لم يكن خالياً من الإشكال، ولا عارياً عن اختلال، وبعد تبیین هذا المعنى وتحكيم هذا المبنى نقول: كلما استغنى شيء في الاتصاف بالوحدة عن كافة الجهات والاعتبارات، وغني من قاطبة الضمائم والحيثيات؛ بأن يكون حقيقة باعتبار المصداق والوجود الخارجي والتحقق النفس الأمري صرفاً للوحدة، وفي موطن تكثير الواحد ونظر العقل الحديد البصر ومنظار الفكر القرين للتجرد المنحل بالذات، المباين للوحدة التي لم تتصف بالوحدة الزائدة على ذلك الذات، بل مفهوم الوحدة من حاق الذات وتخوم حقيقة ذلك الشيء، بعزل النظر وغمض البصر عن كافة الحيثيات التعليلية والتقييدية، ونفي قاطبة الإضافات والضمائم والجهات الوجودية والعدمية، ومن دون جميع الوسائط الثبوتية والعروضية بذاته ولذاته، فينتزع بها، نظير انتزاع الوحدة من صرف وجوب الوجود وصدق تلك الحقيقة على الذات القدوسي الجهات، المؤيس من كل إتيية، فقل له تعالى شأنه وتقدست آياته أنه الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية الأصلية، وهذا القسم هو الفرد الواقعي والمصداق الحقيقي للوحدة، وصدق الوحدة عليه هو بالضرورة الذاتية الأزلية السرمدية. وإذا لم ينتزع مفهوم الوحدة من تخوم الذات الواحد وكنه حقيقته من دون حيثية تعليلية، ولم ينحل في نظر العقل إلى شيئين، ولكن لم يكن معروضاً للوحدة في اتصافه، محتاجاً إلى واسطة في العروض وحيثية تقييدية، قيل له: الواحد بالوحدة الحقيقية غير الحقّة.

وهذا القسم؛ أي: الواحد الحقيقي تارة يطلق بالمعنى الأعم ويراد منه: الواحد الذي يكون غنياً في الاتصاف بالوحدة من الوسائط العروضية

والحيثيات التقييدية أعم من أن ينحلّ بشيئين؛ أعني: إلى الذات والوحدة المباينة للذات، ومن أن تكون نفس وحدته وعينه حقيقتين، وعلى ذلك التقدير يكون أعم من القسم الأول، وبهذا المعنى يطلق على الواحد الجنسي والواحد النوعي والواحد الشخصي والعددي وغيره؛ حيث إنّ الوحدة بالمعنى المذكور إذا كانت وحدة عامّة مطلقة، وأريد منها ذلك الإطلاق والعموم المفهوميان، ففي هذه الصورة يطلق على الواحد الجنسي والنوعي وأمثالهما، وإذا أريد بذلك الإطلاق والعموم الوجودي، بمعنى: السعة والإحاطة الوجوديتين، ففي هذه الصورة يكون مساوفاً للوحدة الشخصية غير العددية التامة أو فوق التمام الواجبة الأصلية والعقلية الظلية.

إذا أريدت الوحدة الشخصية المقابلة للوحدة الكلية المفهومية، سمّيت وحدة شخصية وعددية بالمعنى الأعم، وإذا أريد منها الوحدة الخاصة المحدودة المضيقّة سمّيت الواحد العددي بالمعنى الأخص.

[ثمّ] إنّ الوحدة العددية والشخصية بالمعنى الأعم تنقسم باعتبار آخر إلى وحدة النقطة والعقل والنفس والواحد بالاتّصال والواحد بالاجتماع ونحو ذلك؛ حيث إنّ الواحد الشخصي بالمعنى المذكور كلّما كان غير قابل للتقسيم بحسب الخارج، ولكن كان مشتملاً على الوضع، وقابلاً للإشارة الحسية، سمّي نقطة.

وإذا لم يقبل الوضع ويكون غنياً من المادة بحسب الذات والفعل، سمّي عقلاً.

وإذا كان مستغنياً عن المادة من حيث الذات ولكن لم يكن مستغنياً عنه من حيث الفعل، سمّي نفساً.

تارة يكون هذا القسم من الوحدة؛ أي: وحدة العقل والنفس الشخصيين

سَمِيَ الأخير والعقل الكلّ بناءً على كون النفس وما فوقها سَمِيَتِ الْإِثْيَاتِ الصَّرْفَةَ والوجودات المحضة، وكذا وحدة الفيض المقدّس، فسَمِيَتِ وحدة حقّة حقيقية ظلّية.

وإذا كان قابلاً للقسمة بحسب الخارج ولكن كان قبوله لها بالقوة، سَمِيَ ذلك الواحد واحداً بالاتّصال. وإذا كان منقسماً بالفعل بالخارج، سَمِيَ واحداً بالاجتماع وواحداً بالتركيب، وفي القسم الأخير إذا وجد جميع ما كان فيه ممكن الحصول، سَمِيَ واحداً بالتمام، أعمّ من أن تكون تماميته بحسب الوضع أو بحسب الصناعة أو بحسب اعتبار الطبيعة، وإلا، كان واحداً لا بالتمام، وسَمِيَ كثيراً.

إذا لم ينتزع مفهوم الوحدة من كنه الذات الواحد، وانحلّ إلى شيئين في نظر العقل، واحتاج في الاتّصاف بالوحدة إلى واسطة في العروض والحيثية التقييدية والجهة الوحدية المتّصفة بالذوات والواحد الحقيقي، سَمِيَ واحداً غير حقيقي، وكانت الجهة في ذلك القسم إمّا مقوّمّة لأمر، سَمِيَ باعتبار اشتراكها فيه واحداً، وإمّا عارضة عليه، وإمّا لا مقوّمّة ولا عارضة، وعلى التقدير الأوّل، لو كان ذلك الأمر مقوّمّاً لجنس تلك الأمور، سَمِيَ واحداً بالجنس، وسَمِيَتِ المشاركة في ذلك الأمر مجانسة أيضاً.

وإذا كان نوعاً، سَمِيَ واحداً بالنوع، وسَمِيَتِ المشاركة فيه مماثلة، وكان الاتحاد في فصله مع ذلك القسم مساوقاً.

وعلى التقدير الثاني، إذا كان ذلك الأمر عارضاً على موضوع تلك الأمور، سَمِيَ واحداً بالموضوع، وإذا كان محمولاً عليها، سَمِيَ واحداً بالمحمول. فإذا كان ذلك المحمول من مقولة الكيف، كان الاشتراك فيه مشابهة، وإذا

كان من مقولة الكمّ، كان مساواة، وإذا كان من مقولة الوضع، كان مطابقة، وإذا كان من مقولة الإضافة، كان مناسبة.

وعلى التقدير الثالث الذي لم يكن عارضاً ولا محمولاً بالضميمة ولا مقوماً بل كان إضافة محضة متحققة في تلك الأمور والمناسبة الخاصة بها، كنسبة النفس الإنسانية إلى البدن الفرقاني الجرمانى، أو نسبة الملك إلى المملكة الظاهرية الجسمانية، بناءً على مذاق الذين لم يعتبروا إضافة النفس إلى البدن مقومة له، سمّوا ذلك واحداً بالإضافة.

لَمَّا كانت شرافة وكمال كلّ موجود بغلبة الوحدة والمغلوية الغيرية والخلاف ومقهورية الكثرة وعدم الايتلاف، فكلّما كان أقرب إلى الوحدة وأبعد من الكثرة، كان ممّا إلى الكثرة أقرب، وعن الوحدة أبعد، كان أشرف وأكمل. وعليه، إنّ هذا الأشرف والأكمل والأحقّ من أقسام الواحد بالوحدة هو الواحد الحقّ الحقيقي الأصلي، الذي ساحة تقدّسه وتنزّه آياته من جميع أنحاء الانقسام والتجزئة والكثرة وكأفة أقسام الخلاف والغيرية، وقاطبة جهات التعدّد والاثنيّة بريئان منزّهان.

ثمّ؛ إنّ الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية الظليّة؛ أي: وحدة الفيض المقدّس والنفس الرحمانية والمشئة السارية والحقّ المخلوق به، وبعد ذلك الوحدة الشخصية للقواهر الأعلين والعقول الباديات والصاعدات، والأنوار المدبّرة بالنور الأخسّ والنفوس الكليات، تكون أقرب إلى الوحدة وأحقّ بها، وبعد ذلك يكون الواحد بالاتّصال أحقّ من الواحد بالاجتماع، والواحد بالاجتماع الطبيعي أحقّ من الواحد بالاجتماع غير الطبيعي، ثمّ الواحد العددي، فيكون أحقّ من الواحد النوعي والواحد النوعي من الواحد الجنسي بالجنس القريب، وهو أحقّ من الواحد الجنسي بالجنس البعيد،

وهكذا أقرب وأحق، والكثير في جميع الأقسام والأحكام المذكورة إِمَّا متقابل مع الواحد أو معاكس له.

[وهنا:] تذييل فيه تكميل من بارعي الحكماء الإلهيين والفلاسفة الروحانيين، منهم قدوة أرباب الحكمة، وأسوة أصحاب المعرفة، سالك مسلك الرشاد، المحقق الداماد (عليه آلاف تحيات رب العباد)، فقد أوصلوا إلى ميقات التحقيق والتدقيق أنه من تكرر كل نوع قابل للتكرر من أنواع الوحدة يتحقق نوع من الكثرة يقابل ذلك النوع من الوحدة، كما يتحصل من تكرر الوحدة النوعية كثرة بالنوع، ومن تكرر الوحدة الجنسية كثرة بالجنس، ومن تكرر الوحدة الشخصية كثرة شخصية أيضاً، ولكن، لم يكن حصول نوع متحصلي من أنواع الكثرة من ضم قسم من أقسام الوحدة إلى قسم آخر مباين لذلك القسم ممكن التحقق، كما لا يتيسر من تضام الوحدة الشخصية مع الوحدة النوعية، والوحدة النوعية مع الوحدة الجنسية، أو مع الوحدة بالمحمول أو بالموضوع، أو بالعكس، حصول نوع محصلي من أنواع الكثرة أيضاً، [و] هو من حيز الإمكان خارج؛ حيث إن الكثرة لم تكن حقيقة العدد والمهية إلا إذا استحال تكرر الآحاد وتآلف الوحدات من دون تشابه الآحاد مبدئاً للتكرر وتشاكل الوحدات ومنشئاً للتأليف، ولما كان تصوّر تكرر الوحدة الحقّة الصرفة السازجة الوجودية بحكم: «صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر» كتصوّر تكرر صرف الوجود ومحض النورية مستحيل بالذات وممتنعاً من جميع الجهات [أيضاً]، كان وقوع الوحدة الحقّة الوجودية جزءاً من نوع من أنواع الكثرة، وكون ذلك أحد أعداد المراتب ووحدات أقسامه غير متصحّح وعلى خلاف الحكم (البّي) لكافة الأفهام المنورة وأرباب العقول.

[قال تعالى:] ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾^(١)، ومن هنا، ورد في الأحاديث المروية عن أهل بيت القدس والعصمة والأخبار والخطب الماثورة عن ينابيع الحكمة ومخازن العلم والمعرفة، سيّما قطب أقطاب دوائر التوحيد وغصن أغصان شجرة التفريد والتجريد الطيبة، يعسوب الدين، وإمام الموحّدين، أمير المؤمنين (عليه آلاف تحيّات ربّ العالمين)، كوكبة تحقيق هذا التقديس الربّاني والتمجيد السبحاني إلى أعلى مراتب نصاب البيان والتكميل، والمتكرّر الورود، أنّه قال في خطبة مروية عنه في النهج: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ شَتَّاهُ وَمَنْ شَتَّاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَمَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّاهُ وَمَنْ حَدَّاهُ فَقَدْ عَدَّاهُ وَمَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَمَنْ قَالَ عِلَامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ». وقال عليه السلام في خطبة أخرى: «وَمَنْ حَدَّاهُ فَقَدْ عَدَّاهُ وَمَنْ عَدَّاهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ»، وقال عليه السلام في الخطبة نفسها أيضاً: «الْأَحَدُ بِلَا تَأْوِيلٍ عَدَدٌ وَالْخَالِقُ لَا يَمَعْنَى حَرَكَةٌ». وجاء عن سلطان العالمين وسيد الكونين ومجمع البحرين وإمام الورى مولانا أبي الحسن الرضا (عليه آلاف التحية والثناء) في خطبة مروية عنه عليه السلام ما يقرب من هذا المضمون أنّه قال: «أَحَدٌ لَا بَتَأْوِيلَ عَدَدٍ ظَاهِرٌ لَا بَتَأْوِيلَ الْمُبَاشَرَةِ».

وكذا في رواية أوردها شيخ الإسلام ورئيس المحدثين، الشيخ الصدوق، أبو جعفر، محمد بن علي بن موسى بن بابويه القمي (قدّس الله نفسه الزكية)

(١) سورة المائدة؛ الآية ٧٣.

في كتابيه «التوحيد» و «الخصال» عن قطب الموحدين وأمير المؤمنين عليه السلام، فقد استوفي حق هذا التنزيه بالنحو الأوفى، وبلغ إلى المتصّة العليا من درجات البيان، والمرتبة الكملی من مراتب الظهور. روى بإسناده المسلسل عن المقدام عن شريح بن هانئ عن أبيه، قال: «إِنَّ أَعْرَابِيًّا قَامَ يَوْمَ الْجَمَلِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَتَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ فَحَمَلَ النَّاسُ عَلَيْهِ وَقَالُوا: يَا أَعْرَابِيٍّ أَمَا تَرَى مَا فِيهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تَقْسِمِ الْقَلْبِ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: دَعُوهُ فَإِنَّ الَّذِي يُرِيدُهُ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي نُرِيدُهُ مِنَ الْقَوْمِ، ثُمَّ قَالَ: يَا أَعْرَابِيٍّ إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ، فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَوَجْهَانِ يَثْبُتَانِ فِيهِ فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ وَاحِدٌ يَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّ مَا لَا ثَانِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ أَلَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ، وَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ يُرِيدُ بِهِ التَّنَوُّعَ مِنَ الْجِنْسِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ وَجَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِكَ، وَأَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَثْبُتَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ: هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شَبِيهُ كَذَلِكَ رَبُّنَا، وَقَوْلُ الْقَائِلِ: إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى، يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ».

وأما ما ورد في الدعاء المأثور عن إمام الموحدين وسيد الساجدين وزين العابدين (عليه صلوات الله وبركات رب العالمين أبد الآبدين ودهر الداهرين) إذ قال: «يَا إِلَهِي [لَكَ] وَحْدَانِيَّةُ الْأَعْدَدِ»، فإنَّ المراد منه: وحدة صفة جمعية لابشرطية إطلاقية، وهي مراتب غير متناهية، ودرجات غير محصورة لأعداد منازل النزول، ودرجات الظهور، ومراقي صعود الأنوار، وبروز الآثار، ومدار سير شمس الهوية، وطلوع شمس غيب الأحدية والواحدية، المغرب [المغيّب] لتلك الحقيقة المطلقة، التي هي عين حقيقة الوجود

المطلق والنور الصرف اللامتناهي، بل فوق ما لا يتناهى العددي والمدي والشدي لنور الأنوار، جلّت عظمتها، وتعالى كبرياؤه، وتلك الحقيقة الراسمة والمقومة والمبدأ الأصل والتمام والروح، والعدّة لتلك المراتب، وفي طول تلك الدرجات، ورابع ثلاثة، وخامس أربعة، وسادس خمسة، كما قال عزّ اسمه وتقدّست أسماؤه: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾^(١).

والمراد من الوحدة العددية التي انتفت في سائر المأثورات من معادن الوحي الربّاني ومخازن العلم السبحاني عن الجنب الكبريائي تعالى شأنه، هو: الوحدة العددية بشرط لا، التي هي ثاني اثنين وثالث ثلاثة ورابع أربعة وخامس خمسة، الداخلة في باب الأعداد وعرض مراتبها ودرجاتها.

قال الله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾^(٢)، ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾^(٣)، والمقصود من فصاحة كلام وبلاغة نظام وتوأم إعجاز الإمام زين العابدين وإمام الموحّدين عليه السلام، هو: تشبيه كيفية ظهور النور اللامتناهي لوجه الله تعالى الكريم، وذاته المتعالي الصفات، ونور الأنوار، تقدّست أسماؤه في مراتب قوس النزول والصعود، والحضرات الخمس للتجليات، والمراتب الخمس للنكاحات، وذرات [ذوات] حقائق الموجودات، بالاتصاف بالأحادية الصرفة الحقّة للذات، وسبّوحية وقدّوسية الصفات، وغنائها من جميع الجهات، والوجوب من جميع الحثيات بكيفية ظهور الوحدة اللابشرطية المقسّمية في المراتب غير المتناهية للأعداد

(١) سورة المجادلة؛ الآية ٧.

(٢) سورة النحل؛ الآية ٥١.

(٣) سورة المائدة؛ الآية ٧٣.

والدرجات غير المحدودة للكثرات، وحصول تلك المراتب من تكرر الظهور ومدّ سير نور تلك الحقيقة بلا انشلام في الوحدة الحقيقة الحقيقية وانخرام البساطة الذاتية والأحادية الوجودية، بل هو صادر بالتأكد على الوحدة الحقيقة والجمعية والبساطة الحقيقيتين؛ حيث إنّ الوحدة اللابشرية وإن كانت خارجة من العدد ذاتاً، ولكنّها مبدؤه ومنشؤه ومقومه وأصله.

[و] مع ذلك؛ ظاهرة في مراتب الأعداد، ومتجلية بالدرجات، ومحكومة بأحكامها، ومراتب العدد مفصلة لأحكام الوحدة المذكورة، ومظهرة لآثارها وخواصّها، كما أنّ حقيقة جناب الحقّ تعالى شأنه وجلّت عظمتة المقدّسة غني من العالمين ذاتاً، ومستغن عن الكونين، وخارج لا بالمباينة من الإقليمين والنشأتين، ومتعال من كلّ نقص وشين. ومن جهة الأسماء والصفات له تقدّس في السمات وتنزّه في الآيات بحكم: ﴿وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا﴾^(١)، فهو الأصل والمنشأ، ومبدأ المبادئ، وعلة العلل للأشياء كلّها، والمؤيس لصغائر وجودات سماوات عوالم الأرواح وإنّيّات أراضي الأشباح، والمتجلى في مرآتي الأنفس والآفاق، والمنتهى إليه لجميع الحركات، وغاية الغايات لقاطبة الأشواق، وبه تتجلّى أنوار الحقائق وصور الموجودات، وهو الظاهر في مجالي الممكنات، وبه تتّصف الأحكام التشبيهية وصفات المخلوقات الناطقة، [وعلى ذلك دلّ] فصيح كلام وبلغ اختتام ومعجز انتظامه عزّ شأنه، إذ قال سبحانه: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾^(٣)، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَمَا

(١) سورة البقرة؛ الآية ١٤٨.

(٢) سورة البقرة؛ الآية ٢٤٥.

(٣) سورة الفتح؛ الآية ١٠.

رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴿١﴾، وقال جلّ جلاله: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ ﴿٢﴾.

بوحده دامت لها كل كثرة
فقد صار عين الكل فرداً لذاته
لك الكل يا من لا سواه فمن رأى
نظرت فلم ابصر سوى محض وحدة
وَصَحَّتْ فَأَنْتَ بِهَا كُلُّ عِلَّةٍ
وإن دخلت أفراده تحت عدّة
سواك فرؤيا ذاك من أحولية
به غير شريك قد تغطّت بكثرة^(٣)
فإنّ الوحدة اللابشرطية هي من حيث الحقيقة والخواصّ والأحكام مثل
أعلى وآية عظمى لذات وصفات الحقّ الكروية الآيات تعالى وتقدّست
أسماءه؛ لأنّ إظهار الواحد بتكرار نفس العدد هو مثل إنشاء الحقّ تعالى
الخلق بظهور النور الفعلي وتجلّي المشيئة السارية والرحمة الواسعة والفيض
المقدّس له سبحانه في الملابس الإمكانية والمظاهر الخلقية والمجالي
الأسمائية والصفاتية.

فرحمة الله في الأكوان واسعة
مكانة الرحمة المثلى إذا علمت
وفي الذوات وفي الأعيان جارية
من الشهود مع الأفكار عالية
وتفصيل عدد مراتب الواحد غير المتناهية، وتسميته بأسماء المراتب،
مثل إظهار الأعيان الثابتة والحقائق الإمكانية للصفات العليا السرمدية
والأسماء الحسنى الألهيّة.

سبحان من أظهرنا سوته
ثمّ بدا في خلقه ظاهراً
سرّ سنا لاهوته الثاقب
في صورة الآكل والشارب

(١) سورة الأنفال؛ الآية ١٧.

(٢) سورة محمد ﷺ؛ الآية ٣١.

(٣) ابن فارض.

وإنَّ الارتباط الحاصل بين الواحد والعدد، هو مثل الارتباط [القائم] بين الحقِّ تعالى وبين الخلق؛ بقضيّة: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾^(١)، «وكنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف»:

فلولاه	ولولانا	لما كان الذي كانا
فأعطيناه ما يبدو	به فينا وأعطانا	
فصار الأمر مقسوماً	بإيَّاه وإيَّانا	
فأحياء الذي يدري	بقلبي حين أحيانا	
وكنا فيه أكواناً	وأعياناً وأزمانا	
وليس بدائم فينا	ولكن ذاك أحيانا	

وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة [الثلاثة] وربيع الأربعة ونحوها، مثل النسب اللازمة لذات الحقِّ تعالى والإضافات المنتسبة إلى وجوده المقدَّس؛ باعتبار المجالي الآفاقية والأنفسية والتشأنات الإلهيّة بمقتضى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(٢)، وإظهار العدد بالمعدود، مثل ظهور الصور العلمية الأعيان الثابتة الأزلية بصور الموجودات الملكية والملكوّية والخلقية والأمرية.

بارقة ملكوتية

اعتبر بعض الفلاسفة الفخام وحكماء النظام كون تعليلية اللام في كلام الإمام الهمام (عليه آلاف تحيات الله الملك العلام) رافعاً لتوهم جماعة فيثاغورس وظاهر معتقد العدديين اللثام، الذين قالوا إنّ العدد مبدأ ظهور العالم وانتظامه، إنهم جعلوا وجه الجمع بين المأثورات من مخازن الوحي

(١) سورة المائدة: الآية ٥٤.

(٢) سورة الرحمن: الآية ٢٩.

السبحاني من المرويّات عن معادن العلم الربّاني، وفَسّروا الحديث الشريف بالنحو التالي: «اللهم منك وعنك وحدانية العدد، الذي توهم هؤلاء السفلة اللئام أنّه مبدأ الأشياء، وأنت المبدأ والمعاد، لا العدد العادّ الذي هو مجعول ومعلول لذاتك ومصنوع جنابك».

وجعله آخرون دليلاً على مجعولية الوجود وأصالته من طريق المساوقة للوحدة، والوجه المذكور وإن كان غير بعيد عن ميزان الاستقامة، إلّا أنّ الوجه الذي نحن أشرنا إليه هو أقرب إلى التحقيق وأحرى بالقبول، وقد بلغ من هذا البيان قويم الأركان إلى ميقات الظهور ومشكاة البروز والبيان، أنّ للوحدة العددية في عرف الحكمة واصطلاح أهل المعرفة إطلاقين: أحدهما مفيد لوجوب نفيها من وجود الحقّ تعالى، والآخر مفيد لعدم جواز نفيها منه.

إشراق عرشيّ

قسّم أصحاب الحكيم الكبير والفيلسوف العظيم فيثاغورس اليوناني الوحدة بوجه آخر، وهو إلى الوحدة قبل الدهر والوحدة مع الدهر والوحدة بعد الدهر والوحدة مع الزمان، وخصّصوا الوحدة قبل الدهر بوحدة أمر الباري تعالى، والوحدة مع الدهر بوحدة الصادر الأوّل، والوحدة بعد الدهر بوحدة النفس، والوحدة مع الزمان بوحدة العناصر والمركّبات.

وبتقريب آخر: إنَّهم قسّموا الوحدة إلى الوحدة بالذات والوحدة بالعرض، والوحدة بالعرض إلى وحدة تكون هي مبدأ العدد وليست داخلة فيه، وإلى وحدة تكون مبدأ العدد وداخلة فيه أيضاً. وخصّصوا الوحدة بالذات بذات مبدع الكلّ ومبدئه الكروبي الجهاث، ومثّلوا للوحدة بالعرض غير الداخلة في الأعداد بوحدة العقل الفعّال، واعتبروا الوحدة المطلقة سارية في قاطبة

الموجودات، ولازمة غير منفكّة عنها، ومستفادة من وحدة الباري تعالى، وأسندوا شرافة كمال كلّ موجود بغلبة الوحدة ومنقصته ومآلها إلى غلبة الكثرة.

وقال أكابر الفلاسفة الإلهيّين وأفاخم الحكماء اليونانيين: إنّ ازدياد المعلومات وتكاثرها وتضاعف التركيب وكثرة المجعولات حاكية عن الكمال، وموجبة لاشتداد البساطة وازدياد وحدة المبدأ الأعلى والعلّة الأولى. وقال أرباب الدراية والعرفان وأصحاب الشهود والإيقان وأهل المكاشفة والمعانية بوجه آخر: إنّ الوحدة والكثرة تنقسمان إلى الوحدة والكثرة الحقيقيتين والوحدة والكثرة الإضافيتين، وأفادوا أنّ الوحدة الحقيقية هي عبارة عن: لحاظ شيء بما هو غير منقسم وواحد فحسب؛ أي: لحاظ اتّصاف الشيء بالوحدة على نحو «لا بشرط»، المجرّد من كلّ حدّ، والخالص من أيّ اعتبار، المشعرين بالكثرة، والمؤذنين بالاثنيّة، والموهمين للغيرية والتفكيك، بنحو لم يلحظ فيها جهة المقابلة للكثرة والمعاندة للاثنيّة؛ حيث إنّ هذا الاعتبار بنفسه مؤذن بالكثرة، ومشعر بنوع من الاثنيّة، ومناف للوحدة الخالصة المجرّدة من القيد، والعارية والبريئة من كلّ تفكيك ومغايرة. والوحدة الإضافية هي عبارة عن: لحاظ شيء بما لا ينقسم [و] بما هو غير منقسم؛ أي: لحاظ الشيء من جهة اتّصافه بالوحدة على نحو «بشرط لا»، المقابلة للكثرة، والمغايرة للاثنيّة بحيثية يلحظ فيها المقابلة للكثرة والمغايرة للاثنيّة.

والكثرة الحقيقية هي عبارة عن ملاحظة الشيء بما هو متكثّر ومنقسم، والنظر في الأمور المتعدّدة والمتكثّرة بحيثية لم يلحظ فيها ما كان مشعراً

بالوحدة والائتلاف والموافقة والمرافقة حتى المغايرة للوحدة والمقابلة للوحدانية والائتلاف اللتين مرجعهما إلى لحاظ جهة الاتحاد أيضاً.

والكثرة الإضافية هي عبارة عن: لحاظ أمور عديدة كثيرة من حيث أنها متكثرة ومتعددة بلحاظ تقابلها للوحدة وجواز اتصافها بجهة الاتحاد والوحدانية من جهة أخرى غير ما كانت الأمور فيها بها متعددة ومتكثرة، فلاحظوا هذه الاعتبارات في الأسماء الإلهية والصفات القيومية والوجوبية ولوازمها وشؤونها، وقالوا: كلما لوحظت الأسماء والصفات ولوازمها ومظاهرها التي هي الأعيان الثابتات وحقائق الممكنات بنحو تستهلك في عين الوجود المطلق، وتنمحي في حقيقة الحق تعالى، وترجع إلى جهة الوجود والكون والكون الواحد والوجود الواحد من جميع الجهات، والبسيط بجميع الحيات، والصرف والمجرد عن جميع الاعتبارات، وكان ذلك الوجود صرفاً وكوناً مطلقاً من حيث الإحاطة القيومية والغالبية الوجودية على جميعها، ففي هذه الصورة أطلق على جميعها كونها حقاً، وقيل: إنَّ كلّها حق، وتكون وحدتها وحدة حقيقية أيضاً، وكلّما لوحظت بما هي تعيينات للوجود الحق وشؤونه وصفاته وشجونه ونعوته، أطلق عليها الأسماء والصفات والمظاهر والرقائق والمجالي والمنصّات، وتكون وحدتها وحدة إضافية كذلك، وكلّما لوحظت بما هي كثرات وجودية وتعدّيات أطوارية وتكثّرات ظهورية وتطوّرات نورية متباينة وتجليات متفنّنة، أطلق عليها الخلق والسوي، وتكون كثرتها كثرة حقيقية أيضاً، وكلّما لوحظت مجردة عارية عن الصبغة الوجودية ولون الكون بانتسابها إلى أمر يكون جامعاً لها كالعلم ونحوه، أطلق عليها العالم والسوى وحقيقة الأشياء، وتكون كثرتها بهذا الاعتبار كثرة إضافية كذلك.

تكلمة صمدانية

لما ثبت بين الكثرة والوحدة تقابل الكيلية والمكيالية، فيتصوّر بذلك قسم للكثرة إزاء كلّ قسم من الأقسام المذكورة للوحدة. ولكنّ غوّاصي عظيم بحر الحكمة قسّموا الكثرة باعتبار آخر ولحاظ ثانٍ إلى الكثرة قبل الذات والكثرة مع الذات والكثرة بعد الذات؛ والكثرة قبل الذات ومع الذات في المبدعات بنظر فلاسفة المشاء تكونان باعتبار التركيب من الجنس والفصل، والازدواج من حيث الماهية والإثنية والأيسية، وحيث الماهية الشارحة والمائية الحقيقية، وحيث مرتبة التقرّر ومرتبة الوجود، وحيث الجواز والحدوث الذاتيين أو الدهريين والسرمديين والإمكان الماهوي والفقر الدائمي في الأزل والأبد والغنى العرضي الاستعاري والوجوب الغيري، وحيث المفهوم بالقوة من جهة جوهر الذات وطباع الإمكان ومفهوم ما بالفعل من جهة الاستناد إلى الجاعل المطلق والقيوم والمبدأ التامّ وفوق التمام. وبنظر حكماء الإشراف والرواق، الذين قالوا: إنّ المجرّدات بسائط مطلقة وإثبات ساذجة وعارية عن الماهية والكثرة الظلمانية، وبريئة من ملابسة ما بالقوة والفقد النفس الأمري من تلقاء جوهر الذات وتخوم كنه الحقيقة، وذهبوا إلى أنّ كثرتها كثرة نورانية، ومن جهة الاختلاف بالشدة والضعف والنقص والكمال والزيادة والنقصان باعتبار أصل الحقيقة النورية الوجودية محيطة مطلقة، فباعتبار تحليلها في نظر العقل القويم المجرّد عن القرين وظرف تكثير الواحد بأصل الوجود والشدة والضعف والكمال والنقص والفقد الذهني والليسة الذاتية العقلية التي تحصل فيها باعتبار قطع النظر عن رابطة انتساب وعلاقة ارتباطها بمبدأ كلّ الوجود وأيسية الوجود أيضاً. وفي كيانيات الوجود وزمانيات الحصول مضافاً إلى جهات الكثرة المارّ بيانها

سبقُ عدم الزماني والإمكان الاستعدادي والمادة والمدة والترکب من الهیولی والصورة، وتضاعف الاستعدادات والقوى والعدمات أيضاً. والكثرة بعد الذات هي عبارة عن تكثر سلوب لازمة وإضافات عارضة، وتكثر في مبادئ تلك الإضافات التي هي لوازم الصفات الحقيقية، وكذا الصفات الزائدة والكمالات الثانية اللاحقة والتحوّلات الواردة والهلّیات البسيطة والمركبة للصفات الحقيقية وأمثال تلك الأمور.

تكملة عرشية

ذكر أرباب التحقيق والدراية وأصحاب الفهم والکیاسة في الفرق بين الواحد والأحد وجوهاً كثيرة وفروقاً عديدة، ونحن نشير إلى بعض منها؛ احترازاً من الإطناب والإطالة.

الأول: الواحد متفرد بالذات، والأحد متفرد بالذات والمعنى.

الثاني: الواحد يعني: نفي المشارك في الماهية والصفات والتفرد في إنشاء الفيض وتديره وإفاضته على قاطبة الأشياء وعامة الممكنات، والأحد بمعنى: البساطة المحضة والسزاجة المطلقة والبراءة التامة من التبعض والتجزئة والزيادة والنقصان، والتنزّه عن جميع أنحاء التعدّد من الترتيبي والتحليلي، والذهني والخارجي، والعددي وغير العددي، والمقداري، وغير المقداري، والوهمي والتخييلي، والإضافي والحقيقي.

الثالث: الواحد داخل في عدد ضريين، والأحد خارج من العدد ومستغن عنه.

الرابع: الواحد اسم لمفتح العدد ومبدئه والأحد اسم لنفي ما ذكر معه العدد.

الخامس: إنّ الواحد يطلق على ذوي العقول وغيرهم، والأحد لا يطلق إلا على ذوي العقول.

السادس: الواحد يدخل في الأحد، ولكنّ الأحد لا يدخل فيه أبداً.

السابع: يصوّر للواحد من سنخه ثان، ولكنّ الأحد هو بمعنى: نفي الثاني والمساخ مطلقاً.

إيقاظ عرشي

وصلنا من هذه البيانات البرهانية في المباني والبيانات السابقة إلى ساحة الظهور والحد الأعلى من مرتبة الجلاء والتبيين، أنّ الواحد بالوحدة الحقّة الأصلية هو واحد بوحدة تكون بريئة ونزيهة عن جميع أنحاء الكثرة ومراتب الغيرية والاثنيانية. وكذا أنّ أكمل مراتب الوحدة وأقسام الوجدانية ومعانيها، ومحوضة الأحدية من كلّ من الأقسام والمعاني المذكورة حسب اختلاف الأنظار وتفاوت الأفكار وتفنّن المشارب وتشذّب المآرب، مختصّ بذات الله تعالى، المقدّس الآيات، الواجب الوجود بالذات، الذي هو الواجب من جميع الجهات والحيثيات. ووحدة الذات المقدّسة السبّوحية القدّوسية للجناب الكبريائي تعالى شأنه وبهر سلطانه، هي وحدة حقّة حقيقية ذاتية سرمدية أزلية مطلقة محيطية لا شرقية ولا غربية وجوبية.

وصرافة الوحدة الذاتية ومحوضة وسزاجة الأحدية الحقّة السرمدية وقف لحريم الحقّ تعالى شأنه، الكبريائي الذي هو بريء ومتعال ومنزه ومقدّس ومتمّجد عن جميع أنحاء الكثرة وتمام أقسام التركيب والاثنيانية والغيرية والسوائية من الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات، والتقسيم بالذات والوصف والتحليل بالوجود والماهية، والانقسام إلى الأجزاء العقلية والخارجية

والمقدارية، وتعدّد الصفات الزائدة والإضافات المتكثّرة، والسلوب المختلفة والجهات المتعدّدة، وبالجملة عن كلّ ما هو قادح في الصرافة في الوحدة والسزاجة في الأحدية، وموجب لانشلام البساطة المطلقة والمبسوطية التامة الكاملة؛ حيث إنّ ذاته المقدّس صرف في الإثنية والوجود، ومحض في النور والبهاء، بل فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى مدّة وعدّة وشدّة. وتكثّر الأسماء الكمالية التقديسية والتمجيدية، وتعدّد الصفات الجمالية والجلالية، واختلاف مفاهيم الكمالات الوجوبية والإضافات العارضة والنسب المتعدّدة والسلوب المتكثّرة بوجه من الوجوه، لا يستلزم شيء منها تكثّراً في ذاته وجهاته القيومية في التقدّس والتنزّه قطعاً؛ [وذلك] لأنّ حيثية الوجوب الذاتي وتأكّد الوجود السرمدى بالوحدات الحقّة المحضة الوجوبية التي بها بهاؤه الحقّ وكماله المطلق، وبإزاء جميع الأسماء التمجيدية والتقديسية وقاطبة الصفات الكمالية والسبّوحية والقُدّوسية والجمالية والجلالية.

عبارتنا شتّى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير وكذا هو مرجع تمام السلوب بسلب الإمكان الذي بحكم سلب السلب يوجب الإثبات بوجوب الوجود، وأيضاً هو مرجع كلّ النسب والإضافات والظهورات والتشأنات بحكم: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(١)، و﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^(٢)، وبالإضافة القيومية الإشرافية، والفيض الأقدس والمقدّس، والنفس الرحمانية، والحقّ المخلوق به، والرحمة الواسعة والمشئة السارية، والحياة السارية في الدراري والذاري.

وهو تقدّست أسماؤه كما قيل، بل فوق ما يقال أو قيل الباري تعالى

(١) سورة القمر؛ الآية ٥٠.

(٢) سورة الإسراء؛ الآية ٨٤.

واحد لا كالأحاد، ولا يدخل في العدد ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس، فلا الفكر العقلي يدركه، ولا المنطق النفسي يصفه، فهو فوق الصفات الروحانية والكمالات المتصوّرة الروعانية، غير مدرك من نحو الذات، وغير متصوّر من جهة كنه الصفات، وإنّما يدرك بآثاره، ويشهد بصنّاعه وأفعاله، وكلّ عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التي يظهر فيه صنّعه، ويصفه بذلك القدر الذي خصّه من صنعه وإبداعه ورحمته؛ فوحدته عزّ اسمه قائمة بالذات، غير مستفادة من الغير، بل يستفاد منها وحدة الممكنات، وأحادية المتّحدات، وإيتلاف المؤتلفات، لا يأتلف منها كثرة ولا يحيط بها لعدّة، ولا العدّة، بل وحدته وحدة الإحاطة بكلّ شيء، ووحدة الحكم على كلّ ذرة [ذرة] وفيء وحدة يصدر عنها الأحاد في الموجودات، والكثرة في المخلوقات، وأحديته أحادية لا يشوبها شائبة التركيب، فهو سبحانه بوحدة ذاته بكلّ شيء محيط، ومبدأ كلّ مركّب وبسيط.

باب

في بيان أقسام البسيط ومعانيه

وفيه فصول:

فصل في إطلاقات البسيط الإبانية العرفانية: كما أنَّ للواحد في عرف الحكماء العظام واصطلاح العرفاء الفخام إطلاقات عديدة ومعاني كثيرة، وأتمَّ المعاني وأكمل المراتب وأشرف الدرجات وأنبّل الإطلاقات مقصور على ذات الباري تعالى والحقِّ الكَرُوبي الجهات عزَّ اسمه، فكَذلك للبسيط في عرف أهل الحقيقة وأبناء الطريقة إطلاقات عديدة ومعانٍ متعدّدة، أتمَّ أنحائها وأكمل أقسامها منحصر بذات حقيقة الحقائق ومبدأ المبادئ ومؤيس الأيسات ومحقّق الإتيات المقدّس؛ حيث إنّ البسيط قد يطلق تارة على البسيط الآفاقي المركّب الأنفسي ويطلق تارة أخرى على البسيط الأنفسي، والآفاقي.

وبعبارة أخرى: إنّ المقصود من البسيط في بعض الإطلاقات وعدّة من المصطلحات، هو: ما لم يكن من الصور المختلفة والقوى المتضادّة، وبهذا الإطلاق تسمّى العناصر الأربعة بسائط، ويطلق آخر هو شيء منزه ومبرّأ من التركّب الخارجي والائتلاف الوجودي من المادّة والصورة والقوة والفعليّة، ولو لم يكن كذلك في قعر إنبيق العقل وظرف تكثير الواحد وكتاب النفي من شائبة التركيب، ولم يكن عارياً عن الازدواج من الجنس والفصل والذات والوصف والوجدان الوجودي والفقدان الماهوي أيضاً. وبهذا الإطلاق يطلق على الصور والأعراض والقوى بسائط لا على العناصر.

وباصطلاح آخر يطلقون البسيط على ما كان بريئاً وعارياً عن أنحاء التركيب الخارجي وأقسام الازدواج الآفاقي والأنفسي حتّى المهيّة بمعنى

الحكاية عن فقد النفس الأمري، وبهذا الإطلاق تخرج الأمور السابقة من حدّ البساطة وحريم السزاجة، وتسمّى الممكنات عند العقول القادسية المرسلة والقواهر الأعلى والنفس الخسيسة بعقيدة حكماء الإشراف وفلاسفة الرواق، الذين يعتبرونها أنواراً محضة وإنيات صرفة بسائط.

وبإطلاق آخر يكون المراد من البسيط ما كان بريئاً وعارياً عن جميع جهات التركيب، وقاطبة أنحاء المزج والازدواج، كالتركيب من المواد والصور، والأجزاء الخارجية والعقلية، والتركيب من الذات والوصف والوجود والمهيّة بمعنى الحكاية من فقد العقلي أو النفس الأمري، ومعمروضية الإضافات المتعدّدة والنسب المختلفة والسلوب المتكثّرة، وتماثل أقسام الكثرة والتركيب والازدواج، وعامة موجبات التعدّد والتكثّر وشأبة الاثنيّة، وقاطبة لوازم الشفعية والتفكيك، وما هو قاذح في الوحدة الحقّة الحقيقية، ومستلزم لانثلام الأحدية الذاتية والصمدية الوجودية والوصفية والفعلية والآثارية، والفقر في الإعطاء والاحتياج في العطاء بالشرائط والآلات ونحوها. وبهذا الإطلاق يكون منحصرّاً بذات الواجب المقدّس تعالى وتقدّس، ولم يكن لغيره من هذه البساطة حظّ، ومن هذه السزاجة، ولا نصيب من هذه الصمدية والأحدية بوجه من الوجوه. والبساطة بهذا المعنى عين الوحدة الحقّة الحقيقية، ومن هنا عبّر عن هذه القاعدة بقاعدة عدم جواز صدور الكثير عن الواحد تارة، وبقاعدة عدم جواز مبدئية البسيط لأكثر من واحد تارة أخرى.

باب

في بيان مجرى هذه القاعدة ومراد الحكماء من الواحد في طرف العلة

وفيه فصول أيضاً:

فصل - إيقاظ ربّاني

قال أعظم الفلاسفة المتألهين وأفخم الحكماء الشامخين (قدّست أسرارهم أجمعين): إنّ مجرى هذه القاعدة الشريفة والأساس، المحكم في البنيان والبرهاني في الأساس هو الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية الذاتية الأزلية، والبسيط المطلق، والتامّ فوق التمام من جميع الجهات والحيثيات، ولم يجيزوا جريانها في غير الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، كما صرح بذلك صدر المتألهين، وقدوة الحكماء الإسلاميين، ومحيي سنن الرواقيين والإشراقيين (عليه شآبيب رحمة الله الملك الحقّ المبين) في أكثر تصانيفه وكتبه ومؤلفاته، وقاله بالنحو الأفي مستوفياً ما لفظه في مبحث القوى من سفر النفس^(١): فاعلم أنّ المركز [المذكور] في مدارك المتأخرين من أهل البحث، أنّ الحجة في تعدّد القوى عند الحكماء كالشيخ وغيره، أنّ القوى بسائط، والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد - فإذن القوة الواحدة لا يجوز أن تكون مبدئاً لأكثر من فعل واحد بالقصد الأوّل، بل يجوز ذلك بالقصد الثاني وبالعرض، مثل أنّ الإبصار إنّما هو قوة واحدة على إدراك اللون - ثمّ ذلك اللون في نفسه قد يكون سواداً وقد يكون بياضاً، والقوة الخيالية هي التي من شأنها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريداً

(١) سفر النفس؛ ج ١؛ ط . ج؛ ص ٦٠، وفي طبعة أخرى؛ ص ١٣.

غير بالغ إلى حدّ المعقولية، ثمّ يعرض أن تكون تلك الصورة لوناً وطعماً ورائحة وصوتاً وحرارة مثلاً، والقوة العاقلة هي التي تدرك الأمور البريئة عن المادة وعلائقها، ثمّ تارة تكون فلماً، وتارة تكون حيواناً أو جماداً أو كيفاً أو كمّاً أو وضعاً أو أيناً أو غير ذلك من المقولات وأجناسها وأنواعها. وهذا ليس كما زعموه؛ إذ تلك الحجة غير جارية إلّا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كلّ الوجوه وليست القوى كذلك.

وقال في «حاشية إلهيات الشفاء»^(١): وليس هذا المطلب [أي: عدم جواز صدور أفعال كثيرة عن فاعل واحد في مادة واحدة] مبنياً على قاعدتهم أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد كما توهمه أكثر المتأخّرين فأوردوا النقض بصدور الكثير من طبيعة الجسم البسيط كالأرض مثلاً؛ فإنّ لها مقداراً جسيماً وسطحاً ولوناً غبراء وثقلاً ويبوسة وبرودة وكوناً في الخير وسكوناً، كلّ ذلك من فعل الطبيعة، ولم يعلموا أنّ قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد مختصّ بالواحد من جميع الجهات، وهذا مبني على قاعدة أخرى، وهو [هي] أنّ تكثّر أفراد النوع الواحد لا يمكن أن يكون إلّا بسبب تكثّر المادة أو تكثّر استعداداتها؛ فإنّ الماهية ولوازمها مشتركة متّفقة في الأفراد، لا يقع بها الاختلاف في الأفراد، فلا بدّ في ذلك من أسباب خارجة عن الطبيعة ومن قوة استعدادية لمادة قابلة للتكثّر والانقسام؛ حتّى يحصل بها الكثرة العددية، فإذا كان الفاعل واحداً والمادة واحدة، لا يفعل من كلّ ما يفعله بحسب الجهات والحيثيات التي فيه إلّا أمراً متّفقاً متشابهاً، فإذا اقتضى شكلاً، يجب أن يكون غير مختلف الأجزاء وغير الكرة من الأشكال كالبيضي والمفرطح لا يكون كذلك...، انتهى.

وقال المحقق اللاهيجي رحمته الله في مبحث العلة والمعلول^(١): إنّ الفاعل المستقلّ إذا كان واحداً من جميع الجهات، بحيث لا يكون فيه كثرة الأجزاء، ولا كثرة الوجود والماهية، ولا يكون متّصفاً بصفة حقيقية زائدة في الخارج، أو اعتباريّة زائدة في العقل، ولا يتوقّف فعله على شرط وآلة وقابل - فلا يمكن أن يصدر عنه في مرتبة واحدة إلاّ معلول واحد - على ما ذهب إليه الحكماء، خلافاً للمتكلّمين.

وعبر أيضاً رئيس الحكماء المشائين في مصنّفاته عن موضوع الواحد بالوحدة الحقيقية، وقال مثله خاتم الحكماء وسلطان المتألّهين الشيخ نصير الدين الطوسي رحمته الله في «شرح الإشارات» أيضاً، وحمل مخالفة العامّة لهذه القاعدة على غفلتهم عن معنى الوحدة الحقيقية. وأمثال هذه الكلمات غير قليلة في كتب أئمة فنّ الحكمة وخرّيتي صناعة الفلسفة وعلم المعرفة بنحو غير قابل للإحصاء والعدّ، ونقلها هنا غير مناسب لمبنى هذه الرسالة المختصرة.

وذهب آخرون من الحكماء المتأخرين والفلاسفة الإسلاميين كالمحقق الأصفهاني^(٢) وفاضل المتأخرين الآخوند النوري والعلامة السبزواري (قدّست أسرارهم)، إلى أنّ مجرى هذه القاعدة عامّ للواحد الحقيقي الصرف وغير الحقيقي بالمعنى الأعمّ؛ أي: الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية وغير الحقّة والحقيقية والوحدة العددية ونحو ذلك، كما قال المحقق الأصفهاني في حاشيته على «الشوارق» في هذا المبحث ما نصّه: الظاهر أنّ مناط الحكم هو كون الفاعل واحداً، سواء كان له وجهة أخرى سوى كونه فاعلاً، أم لا.

(١) شوارق الإلهام؛ طبعة آغا الشيخ رضا الطهراني؛ ط ١٣١١ هـ. ق؛ مبحث العلة والمعلول؛ ص

٢٠٨ - ٢١٠.

(٢) راجع شوارق الإلهام؛ ط ١١ هـ. ق؛ ص ٢٠٩؛ الحاشية.

واعترض المحقق السبزواري في حاشيته على سفر النفس من «الأسفار» على ما نقل من صاحب الكتاب المذكور قائلاً: وفيه نظر، أما أولاً، فلائنه (قدّس الله نفسه) يجريها في الطبايع تبعاً للقوم بأن مقتضاها الكروية، فإنّ الطبيعة واحدة والفاعل واحد في القابل الواحد لا يفعل إلاّ فعلاً واحداً. وأما ثانياً، فلائنه (قدّس الله نفسه) أشار إلى الإجراء في الإلهيات في فصل معقود لهذه القاعدة بقوله: إنّ الحقّ الواحد الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه بتلك الحيثية إلاّ واحد. وأما ثالثاً، فلائّ الواحد الغير الحقيقي وإن جاز فيه كثرة الحيثيات إلاّ أنّه لا يناسب آية حيثية كانت لأيّ معلول كان، مثل أن يفعل الطبيعة الواحدة شكلاً مضلعاً سطحه بجنسها وخَطّه بفصلها ونحو ذلك، وإلاّ فلم لا يجوز أن يفعل النار الإضاءة وإلاّ ظلام ويفعل الطبيعة التحريك والتسكين من غير اشتراطه بوجودان الحالة الملائمة وفقدانها، انتهى.

ويظهر ممّا ذكرناه من قول صدر المتألّهين في حاشيته على إلهيات الشفاء أنّ اعتراض المحقق المذكور على صاحب «الأسفار» غير وارد؛ حيث إنّ صرّح في تلك العبارة أنّ مبنى القاعدة الجارية في الطبايع لم يكن مبنى القاعدة المبحوث عنها، وأنّ لها مبنى مستقلاً على حدّه وأساساً آخر أشير إليهما في الكلام المذكور، وأنّ قول ذلك الحكيم العظيم في الإلهيات لم يكن دليلاً على ما قاله المحقق المشار إليه أيضاً؛ وذلك لأنّ القاعدة قد اختصّت في صدر كلام ذلك الحكيم المكرّم والفيلسوف المعظم بالواجب، مع أنّ الملاك في هذه القاعدة لم يكن وجوب الوجود، بل هو فيها الاتّصاف بالوحدة الحقيقية الأصلية، ولكن، لمّا كانت الوحدة المذكورة

مختصة بالواجب تعالى، وكان غير ذاته المقدّس ممكناً مزدوجاً تركيبياً، ولم يكن عارية عن شائبة الكثرة والتركيب.

وبعبارة أخرى: إنّ الوحدة بالمعنى المذكور مساوقة لوجوب الوجود بالذات ومن جميع الجهات والحشيات، وليس لغير الواجب تعالى منها حظ ولا نصيب، فلاجل ذلك خصّصه بالواجب تقدّست أسماؤه، وفي نظر عارجي معارج التحقيق ومدارك التدقيق بون بعيد وفرقان بين اختصاص القاعدة بالواجب تعالى وبين اختصاص الوحدة الحقّة الحقيقية الذاتية بالذات الكرّوبي في الجهات.

ولإشارة إلى هذه النكتة الغامضة قال ذلك الحكيم العظيم والفيلسوف الكبير: وكذا الواحد بما هو... إلخ.

مع أنّ من الممكن أن يكون مراده من «الواحد بما هو واحد» هو: الوحدة الحقّة الحقيقية الذاتية الوجودية؛ حيث إنّّه قد يطلق الواحد تارة ويراد منه: ما كان مابيناً للوحدة والمتّصف بها، كالماء الواحد والإنسان الواحد، ويطلق الواحد تارة أخرى ويراد منه: نفس الواحد بما هو واحد، الذي تكون الوحدة ذاته، ولم يكن مركّباً من الوحدة ومن شيء آخر مابين للوحدة والمتّصف بها اللذين هما زائدان على ذاته، كما صرّح بذلك رئيس الحكماء العظام وشيخ الفلاسفة الفخام في إلهيات الشفاء، وإنّ مراد صدر المتألّهيّن من ذلك التعبير هو: الإشارة إلى اختصاص الوحدة المذكورة بذات الحقّ المقدّس، تعالى وعينية وحدة ذاته المقدّس أو الإشارة إلى أنّ الملاك في عدم صدور الكثرة عن العلة الواحدة والفاعل الواحد هو الاتّصاف بالوحدة الحقّة الحقيقية، الذي كلّما اتّصف به غير الواجب تعالى

على الفرض المحال، كان صدور الكثير منه خارجاً من حريم الجواز وأفق الإمكان أيضاً.

وكيف كان، إنّ عدوله عن عقيدته غير ثابت بنحو متيقّن ممّا نقله المحقّق السابق الذكر واستنبطه، وإنّ ما أشار إليه المحقّق البارع في كلامه واستند به لم يكن دليلاً على ما قال أيضاً؛ حيث إنّ لزوم المشاكلة بين العلّة والمعلول وجهة المناسبة بين الأثر والمؤثر في نظر جمع من أسلاء العقول وأبناء المعرفة أصل مستقل وقاعدة على حدّها منفردة، وهي مع قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد متجانسة وحسب المورد في العموم والخصوص متعاكسة، وفي الثمرة النتيجة متداخلة متعاقبة، وعلى رأي آخرين متوافقة أو هي من مقدّماتها ومبانيها، ومن حيث البرهان والدليل مفترقة أيضاً.

وذلك معلّل بأنّ دليل لزوم المشاركة والمناسبة بين العلّة والمعلول والمشابهة بين الأثر والمؤثر هو [أنّ عدم ذلك موجب لـ] اختلال أمر التأثير والتأثر، وتحقّق الهرج والمرج، ووقوع الترجيح بلا مرجح في سلسلة الجعل والإيجاد والتخليق والتكوين والاختراع والصنع والإبداع بل [هو] شهادة الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة ودلالة الحسّ والعيان والمشاهدة والوجدان، والدليل على القاعدة المذكورة براهين أخرى نشير إليها في موطنها المناسب، وكذا لزوم المشاكلة والمشابهة في جميع العلل جار أيضاً، ومجرى القاعدة المذكورة وموردها في نظر أكثر الحكماء العظام والفلاسفة الفخام العلل البسيطة الموجبة والواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية؛ لأنّ الطبايع البسيطة مشتملة على جهتين وواحدة لحيثيتين: حيثية الاتّصاف بالوحدة والبساطة، وحيثية الاتّصاف بالمبدئية والتأثير، ومن الحيثية الأولى بناءً

على أنَّ مجرى القاعدة المذكورة؛ أي: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» هو الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، كانت تلك القاعدة غير مثبتة لعدم جواز صدور أمور متكرّرة مختلفة وأشياء متعدّدة متباينة من طبيعة واحدة؛ حيث إنّ الطبايع البسيطة الإمكانية لم تكن ذات بساطة مطلقة ووحدة حقّة حقيقية، ولم تكن متّصفة بهما، بل هناك قاعدة أخرى أشار إليها صدر المتألّهين عليه السلام وكذا ذكرناها عنه في أوّل هذا الفصل؛ وهي قاعدة لزوم استناد تكثّر أفراد النوع الواحد إلى تكثّر المادة وتكثّر الاستعدادات، ومن الجهة والحشية الثانية مستندة إلى عدم صدور الأمور المختلفة المتباينة والآثار المتكرّرة المتخالفة من طبيعة واحدة، هو لزوم المشاكلة والمناسبة بين العلة والمعلول، والمشابهة والمجانسة بين الأثر والمؤثر، وأشار إليه المحقّق السابق الذكر؛ أعني: العلامة السبزواري، في آخر كلامه، ونقلناه عنه أيضاً، وهو قوله: «فلأنّ الواحد الحقيقي وإن جاز فيه كثرة الحشيات، إلّا أنّه لا يناسب أيّة حشية كانت لأيّ معلول كان، ... إلخ»، ولما لم يفرّق العلامة المذكور بين هاتين القاعدتين، واعتبر كون مرجعهما عائداً إلى أصل واحد وقاعدة واحدة أشكل على ذلك الحكيم العظيم.

وبناءً على هذا، إنّ التفريع المذكور في كلام ذلك العلامة (أعلى الله رتبته ومقامه) والاستثناء المذكور والثاني المرقوم إذا كان مبنياً على جريان قاعدة الواحد، لم يثبت عدم جواز صدور الكثرة عن طبيعة واحدة بلحاظ وحدتها، ويكون مقال ذلك المحقّق في ردّ صدر المتألّهين مختلّ الأساس من حيث البناء والمبنى؛ حيث إنّ وحدة الطبايع البسيطة لم تكن وحدة حقّة حقيقية كما عرفت ذلك سابقاً. وإذا كان مبنياً على أصل آخر ذكر في كلام صدر المتألّهين عليه السلام أو مبنياً على لزوم المشاكلة والمشابهة بين العلة

والمعلول والأثر والمؤثر، وإن كان قد ثبت جواز صدور أمور كثيرة متباينة عن طبيعة واحدة، إلا أنه لم يستند إلى القاعدة المذكورة ومبنى تلك القاعدة والأصل الآخر اللذين أشير إليهما في ما تقدّم وحقق الفرق بينهما في الفصول السابقة بأعلى مرتبة البيان وأبلغ نصب التبيين، وإعطاء حق المقام بالإشباع غير مناسب لوضع هذه الوجيزة، التي بنيت على أساس الاختصار والاقتصار. ولكن لإيضاح مرام أساطين فنّ الحكمة وخرّيتي علم الفلسفة والمعرفة نشير إلى ذلك مجملاً، ونقول:

إنّ المقصود من تأسيس القاعدة المذكورة هو شهادة ودلالة وحدة وكثرة كلّ من العلة والمعلول والأثر والمؤثر على وحدة وكثرة الآخر، وحكاية التعدّد وعدم التعدّد في كلّ من التعدّد وعدم التعدّد فيه أصلاً وعكساً، وتختصّ تلك الدلالة والحكاية بصورة تكون الوحدة في العلة وحدة حقّة حقيقية ذاتية؛ لأنّه في غير هذه الصورة لا يمكن أن يمتنع صدور أمور كثيرة عن علة واحدة وطبيعة واحدة بموجب القاعدة المذكورة، ولم يثبت البرهان على تلك القاعدة أيضاً. وبعبارة أخرى: إنّ الوحدة الشخصية غير الحقّة لم تكن برهاناً لمياً على عدم تعدّد معاليلها بموجب هذه القاعدة، كما أنّ تعدّد المعاليل لم يكن برهاناً ودليلاً إنيّاً على تعدّد عللها أيضاً، خلافاً لأن تكون العلة متّصفة بالوحدة الحقّة الحقيقية وواحدة من جميع الجهات وبسيطة من جميع الحثيات؛ حيث إنّ بناءً على هذا التقدير تكون وحدة العلة برهاناً لمياً على وحدة المعلول، وتعدّد المعاليل آية الكثرة ودليلاً إنيّاً على تعدّد العلل أو تكثّر جهات العلة وعدم استنادها إلى علة واحدة بحكم القاعدة المذكورة.

ومن هنا أجاز صدور أمور كثيرة بالنحو المذكور عن العقل الأوّل مع أنّه

مشتمل على الوحدة والبساطة الوجودية، ولم يجزه في الواجب تعالى. وهذا محصل مرام صدر المتألهين عليه السلام وأترابه في تخصيص مورد القاعدة المذكورة بالواحدة بالوحدة الحقّة الحقيقية الوجودية الذاتية.

وإذا قيل: أنّه لما كانت في نظر أرباب التحقيق والتدقيق وأسلاء العقل والفهم الجهات التي اعتبرت لتصحيح صدور الكثير عن الواحد كالجهات الستّ المتصورة في العقل الأول في حقيقة الفاعل ما منه الصدور ومستقلّة في الإفاضة بل الفاعل ما به الوجود ومصحّحة للقابلية ومتمّمة لقبوله، وعليه، لو كان هذا الواحد الشخصي متّصفاً بالوحدة غير الحقّة من جهة واحدة، لم تنحلّ إلى جهات أخرى، وكالجنس السافل المنحلّ إلى الجنس المتوسّط والعالي، وكذا النوع السافل غير المنحلّ إلى الأجناس والفصول المتوسّطة والعالية، فيكون مصدراً لأمر وجهة علّة له؛ بحكم البراهين التي أقيمت على عدم جواز صدور الكثير عن الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية من تلك الجهة، لم يكن مصدراً لأمر آخر مباين لذلك الأمر بالعيون والانفرادات؛ حيث إنّ ذلك الشيء من هذا الحيث في حكم الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، ولم يجز صدور أمور كثيرة عنه من هذه الجهة.

قلنا: لما كان مثل هذا الشيء في هذه الصورة كما أشير إليه أعلاه من هذا الحيث في حكم الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، وإجراء القاعدة في أمثاله، لم يقدح شيئاً في ما ذهب إليه صدر المتألهين عليه السلام؛ حيث إنّ مراده أنّ مطلق بساطة العلة والمؤثر ومطلق وحدتهما لم يكونا دليلين على وحدة المعلول والأثر؛ لأنّه إذا لم تكن العلة والمؤثر بسيطين مطلقين وواحدين بالوحدة الحقّة الحقيقية، لم تكن وحدتهما وبساطتهما دليلين على وحدة المعلول والأثر؛ لأنّ البسيط الإضافي والواحد بالوحدة غير الحقّة اللاحقيقية

ممكن أن ينحلّ في تخوم العقل وقعر إنبيق الذهن إلى جهات كثيرة وحيثيات عديدة، ويكون منشئاً لأمر مباين لأمر آخر من جهة من الجهات، ولو لم يمكن بحكم القاعدة المذكورة منشأيته لأمر متعدّد متكرّرة من جهة واحدة وحيثية فاردة. وعلى ذلك، كلّما أردنا أن نعمّم قاعدة ونعتبرها شاملة لمطلق الواحد والبسيط، لزم علينا أن نقول: لا يصدر عن الشيء الواحد من جهة واحدة وحيثية فاردة إلا شيء واحد ممكن الصدور، أو يقال: لا يصدر عن الواحد بما هو واحد بناءً على عدم كون المراد منه واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقية، وهو في حكم ذلك التقييد المذكور أيضاً؛ حيث إنّ كلّ كثير ينتهي إلى الواحد، وكلّ ما كان فيه جهات عديدة وينتهي إلى جهة لم تنحل إلى جهة أخرى أخيراً، فبناءً على هذا، لم يلزم تخصيص موضوع القاعدة بالواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية أو البسيطة من جميع الجهات.

وفائدة هذا التعميم على هذا التقدير هي إثبات لزوم تحقيق جهات كثيرة في مصدر أمور كثيرة؛ وذلك من جهة أنّ أصله وعكسه بنحو كلّ عاموم برهاني ومحكم في الأساس والمباني. ولكن، نظراً إلى أنّ مقصود بارعي فنّ الحكمة وأساطين الفلسفة من تأسيس هذه القاعدة هو بيان كيفية نظم ونضد عالم الوجود ونظام الكلّ، وترتيب قوس الصعود والنزول، وكيفية ظهور وتجلّي أسماء الحقّ تعالى وصفاته في الآيات الأفاقية والأنفسية، وتجلّيه بالفيض الأقدس والمقدّس والنفوس الرحمانية في المجالي الربوبية والعوالم الأمرية والخلقية والنشأة الإمكانية، فلهذا خصّصها أغلبهم بالواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، الذي هو مصداقها الحقيقي المنحصر في الواجب تعالى. فافهم، وتدبّر.

بارقة الهيّة

إنّ المراد من الصدور في القاعدة الشريفة هو: الصدور الإيجادي والإيجابي؛ بإخراج المعلول من حدّ ليس المطلق، والعدم الذاتي، والجواز الماهوي، واللاشيئية الحقيقية، والهلاك السرمدي، والظلمة الأصلية، إلى حدّ الأيسية الوجودية، والنورية الإثية؛ بطرد كافة أنحاء العدم، وقاطبة جهات الليسية، إلّا سواد وجه الحرارة الجوهرية، والهلاكة الذاتية، والبطلان الماهيتي، ويعبّر عن هذا الطارد وسدّ أنحاء العدم وإفاضة فيض الوجود ورشح النورية بالوجوب السابق والضرورة السابقة، وليس المراد منه: مطلق الفاعلية والمبدئية والمدخلية في الوجود.

وبعبارة أخرى: إنّ المراد من المصدر الواحد في هذه القاعدة، هو: الفاعل باصطلاح الحكماء الإلهيين والفلاسفة الموحّدين؛ أي: معطي الوجود ومبدأ الإثية وطرد الليسية، لا الفاعل باصطلاح الحكيم الطبيعي والفيلسوف الكياني؛ أي: مبدأ الحركة ومنشأ التغيير والخروج من القوة إلى الفعلية؛ حيث إنّهُ لم تمتنع العلّة الإعدادية أو العلّة المادية أو شرط الوجود ومتمّمه أو الإيجاد أو كون الشيء الواحد قابلاً لأُمور كثيرة في نظر كثير من أبناء المعرفة وأرباب الحكمة، ولم تكن خارجة من حريم الإمكان والجواز، كما أنّ حركة العلّة الإعدادية الفلكية هي بالقديم والحكيم على الإطلاق لصدور المركبات العنصرية والمواليد الثلاثة، وربط الحوادث والموجودات الجوازية والداثرة. والهيولى الأولى بالاشتغال على الوحدة الشخصية الإبهامية هي العلّة القابلية والمادية للبسائط والمركّبات، وتأثير طلوع ضوء الكواكب والنير الأعظم في نموّ الناميات مشروط بقربها من ناحية رأس سكّان الأقاليم وقطّان البلدان.

بل اعتبر بعض أن كون الشيء الواحد علّة غائية لأُمور كثيرة جائزاً غير ممتنع أيضاً، كما اعتبر حكماء المشاء العقل الواحد؛ أي: العقل الثاني غاية شوقية لحركة الكواكب الثابتة بما لها من التكتّر والتعدّد، وكذا الواجب الوجود بالذات والحقّ تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه، الذي متّصف بالوحدة الحقّة الحقيقية وبسيط من جميع الجهات هو غاية قاطبة الموجودات العالية والسافلة المادية والمجرّدة؛ أمّا كون الشيء الواحد الشخصي علّة صورية لأُمور متكتّرة عرضية بهذياتها وهوياتها، فلم يجيزوه، وإلّا، للزم أن يكون الواحد عين الكثير، والمتعدّد بالشخص والهوية عين الواحد بالشخص والتعيّن.

وإذا قيل: بناءً على بقاء صور العناصر في المواليد الذي هو قول أرباب التحقيق وعقيدة أصحاب النظر الدقيق أن الصورة الطولية التي بعد التصغّر والتفاعل والامتزاج تفاض على المجموع، تكون بالوحدة الوجودية صورة لأُمور متعدّدة متكتّرة، وناقض هذا المقال.

يقال: أن الصورة الطولية النوعية والشخصية مضافاً إلى أن وحدتها لم تكن وحدة حقّة حقيقية، لم تكن صورة لأيّ من صور العناصر بوحدتها ليكون ناقضاً للمقال المذكور، بل لما كانت الصور المذكورة غير باقية في المواليد بنحو الصرافة والسزاجة، وبعد التفاعل والتصغّر والانكسار في الصورة والارتفاع في التضادّ والتناكر والتصالح فيها، تكون بمنزلة المادة الواحدة للصورة الطولية مجموعاً، ويتّحد معها بوجه يعرفها الراسخون في العلم، بل بعقيدة بعض أن الصورة المذكورة صورة بالذات مركّبة بمادتها، والصور المذكورة صور بالعرض لها؛ ولهذا لم يرد عليه نقض. وبعقيدة آخرين من أرباب الدراية وأصحاب الاعتبار أن هذه القاعدة سارية وجارية

في قاطبة العلل، أعَمَّ من الإيجادية والإعدادية والفاعلة ما بها الوجود، وما منها الوجود والشرائط والعلل المادية والصورية والغائية، وأنَّ كون الشيء الواحد أو الشخص الواحد بما هو واحد من جهة واحدة وحشية فاردة شرطاً أو معدداً أو علة مادية وصورية أو علة غائية بالنسبة إلى الأمور المتعددة المتخالفة المتباينة بما هي متباينة، فإنَّهم يعتبرونه خارجاً من حريم الإمكان، ومبائناً لحدِّ الجواز. ويقولون: كما في العلة الوجوبية يلزم تحقُّق مناسبة خاصّة وخصوصية معيّنة لمعلول معيّن، وإلاّ لاستلزم جواز صدور كلّ معلول من أيّ علة، وأوجب الهرج والمرج في أمر الإيجاد والفاعلية، والاختلال في أمر الإيجاب والإبداع والاختراع، والتبديل في السنة الإلهيّة الجارية التي لا تبديل عليها [لها] في باب الصنع والتكوين، فكذلك [الحال في] العلة المادية أو الصورية أو الغائية ونحوها؛ فإنَّ كون الشيء الواحد بالوحدة الشخصية غير الإبهامية من جهة واحدة لأمر من الأمور مستلزم لتحقُّق مناسبة خاصّة وربط مخصوص بين الشيئين بالاحتم ولزوم التحصّل. وأنَّ كون الشيء المذكور من الجهة المذكورة علة لأمر متكرّرة متباينة متخالفة بما هي متباينة، فليس بجائز، وإلاّ، لزم ذلك المحذور المذكور لكون الشيء الواحد من جهة واحدة علة موجبة لأمر متكرّرة متباينة على هذا التقدير أيضاً، وأصبحت في فساد التالي وبطلانه مشتركين.

وأما الأمثلة التي ذكرتها الطائفة الأولى لجواز العلية الإعدادية والشرطية أو العلة الغائية والمادية بالنسبة للشيء الواحد العددي لأمر كثيرة، فلم يعتبروها نواقض لهذه القاعدة؛ حيث إنّ الأمور المذكورة في مثال الشمس والعقل الثاني والواجب تعالى وغيره لم تكن إلاّ الواجب تعالى تقدّست أسماؤه، الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، والعاري عن شوب الكثرة، وكذا

من الجهة الواحدة غير متصفة بالعلية لأمر كثيرة متعدّدة. بناءً على كون مجرى هذه القاعدة هو الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، فلم يرد على هذه الأمور نقض بعقيدة هؤلاء.

وبعض منها كحركة الكواكب والأفلاك بالنظر إلى تعدّد أدوارها وحركاتها بلحاظ تعدّد الكواكب أو باعتبار الاشتراك في أصل الحركة ومقدارها وجهتها، بوجه في حكم الواحد بالشخص، وبوجه آخر في حكم الواحد بالوحدة غير العددية.

وكذا لم يرد نقض بكون الحقّ تعالى علّة غائية لقاطبة الأشياء؛ حيث إنّ ذاته المقدّس وإن كان ذا وحدة حقّة حقيقية وهو فردها الحقيقي، إلّا أنّ وزان كونه علّة غائية لقاطبة الأشياء وزان كونه علّة فاعلية لها، بل هو بقضيّة قاعدة: «ما هو ولم هو، بل وهل هو في البسيط؛ أي: البسيط الوجودي المطلق كالفيض المقدّس» الشريفة واحد، مرجع غائية الواجب، وكونه منتهى جميع وجودات الأشياء بما هي وجودات، وهي هويات بسيطة وإتيات صرفة، فإنّه تعالى بعينه فاعل ومبدأ لها قاطبة، كما أنّ الظاهرية والباطنية والآخرية لذاته المقدّس تعود إلى حيثية واحدة وجهة فاردة، كما قال عزّ من قائل: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١).

فكما لا يقدح كون ذاته المقدّس فاعلاً لكلّ شيء وعدم وجود مؤثّر في الوجود بحكم: «لا مؤثّر في الوجود إلّا الله» إلّا ذاته الكامل في الصفات والمقدّس في الآيات في القاعدة الشريفة، كذلك لا يقدح كون هذه الحقيقة المقدّسة علّة غائية لكلّ شيء في هذه القاعدة أيضاً. وكذا لا يرد نقض على الهيولى الأولى التي هي بناءً على مذهب جمع كثير وجَمّ غفير بالاتصاف

(١) سورة الحديد؛ الآية ٣.

بالوحدة الشخصية محلّ لجميع الصور العنصرية والمواليد، وعلى نظر هذه
الفرقة أيضاً؛ حيث إنّّه مضافاً إلى كون وحدة الهوى في حكم الوحدة
الإبهامية الجنسية أنّها من جهة واحدة غير متّصفة بقابلية أمور متعدّدة
متباينة، كما أنّه في الآتية القريبة نشير إليه في ردّ النقوض الواردة على
القاعدة المذكورة، وتحقيق المقام بحاجة إلى بسط في الكلام، وهو غير
مناسب لوضع هذه الوجيز، فافهم، وتأمّل.

نعم، لو اعتبرنا مجرى القاعدة مطلق الواحد بالبيان المذكور من ذي
قبل، فإنّه وإن كان بحسب الظاهر نقضاً على هذه الأمور، إلّا أنّ [قضية]
النظر الدقيق الفلسفي على هذا التقدير [هو] عدم ورود النقض المذكور
أيضاً؛ حيث إنّ الأمور المذكورة من جهة واحدة وحيثية فاردة غير متّصفة
بالعلية لأشياء كثيرة، بل هي بجهات عديدة متّصفة بها بشرح مذكور في
محلّه.

هذا ما كان خلاصة كلمات الطائفتين.

بارقة صمدانية

وفي السنة الحكماء الإلهيين والفلاسفة البارعين ذكرت القاعدتان
المذكورتان بكثرة الدوران، ولكن هناك نقطة لم يصل بيانها إلى حدّ النصاب
وهي أنّ هاتين القاعدتين [هل هما] قاعدة واحدة، أم لكلّ منهما مجرى
خاصّاً على حدّه ومستقلاًّ عن الآخر؟ وأنّ بينهما بحسب المورد عموماً
وخصوصاً من وجه، أم بينهما بحسبه عموماً وخصوصاً مطلقاً؟
فالقاعدة الأولى هي «قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، والقاعدة
الثانية هي قاعدة «لزوم السنخية والمناسبة بين الفاعل والقابل، والعلة

والمعلول»، وقد توهم بعض أن مرجع كلتا القاعدتين أمر واحد، وهو لزوم التجانس والتشاكل بين العلة والمعلول والأثر والمؤثر في الوحدة والكثرة، وهذا هو معنى مؤدى القاعدتين؛ حيث إن الشيء الواحد بما هو واحد لو وقع مبدئاً للكثير بما هو كثير، لم يحصل تجانس بين العلة والمعلول في الوحدة والكثرة بعد، ويتنفي بذلك مؤدى القاعدتين كليهما، وإذا تحققت السنخية من جهة أخرى غير جهتي الوحدة والكثرة، لما جاز صدور الكثير عن الواحد من دون تحقق المناسبة والتشاكل في الوحدة والكثرة والبساطة والتركيب؛ بموجب قاعدة الواحد أيضاً، وإن مجرد تحقق المناسبة من جهة أخرى لا يكون مصححاً لصدور الكثير عن الواحد.

وبعبارة أخرى: إن المقصود من لزوم المناسبة ليس [تحقق] مناسبة ما، بل المراد منها [حصول] مناسبة خاصة، وتحقيق ذلك منوط بحصول المناسبة بين الأثر والمؤثر في الوحدة والكثرة أيضاً. فعلى هذا، لم يمكن إجراء أي من القاعدتين من دون إجراء الأخرى، وإن لم يعتبر مرجعهما إلى قاعدة واحدة [فالمتعين القول بـ] أنهما في المجرى والمورد متصادقتان متوافقتان [قطعاً].

اكتفى بعض المحققين بحصول مناسبة ما، وقالوا على غراره بعدم وجود توافق واتحاد بين هاتين القاعدتين؛ حيث إن المراد من لزوم [تحقق] المناسبة بين العلة والمعلول هو نفي الينونة من جميع الجهات والسوائية والغيرية من جميع الحثيات؛ لأن لازمه أن يكون معطي الشيء فاقداً له؛ لأن المباين من جميع الجهات لم يكن واجداً لكمالات المباين الآخر، ولم يجز أن يكون مبدأه وموجده، مع أن من البديهيات الأولية والضروريات الفطرية عدم كون معطي الشيء فاقداً له.

وإنّ هذا الأمر غير متوقّف على قاعدة الواحد؛ لأنّه يمكن أن تكون العلة الواحدة واجدة لكمالات وصفات وخواصّ عديدة، [و] من نظر الوجدان مشتملاً على كمالات أشياء كثيرة، وفيه تمامية كلّها، وفي الإعطاء والجعل يكون هو المعطي والجاعل، وكذا تكون علة واحدة واجدة لكمالات أمور كثيرة.

وبهذا الوصف لم يجز صدور أشياء كثيرة في عرض الآخر عنها. وبتقريب آخر: إنّ قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد» نافية لجواز صدور الكثرة العرضية عن علة واحدة، ولكنّها لا تنفي جواز صدور أمور كثيرة طولية عن علة واحدة، ولكنّ قاعدة لزوم المناسبة على تقدير عدم التناسب والتشاكل تنفي جواز صدور الكثرة العرضية والطولية عن مطلق العلة سواء كانت كثيرة أم واحدة.

ومن هنا، وقع لزوم تحقّق المناسبة والتشاكل بين العلة والمعلول والأثر والمؤثر مورداً لاتّفاق قاطبة العقلاء، خلافاً لقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد» التي أنكرها جمع كثير من المتكلّمين.

وهذا محصّل ما قاله بعض المحقّقين في المقام، والحقّ فيه أن ليس بين هاتين القاعدتين تباين بالذات، بل النسبة القائمة بينهما عموم وخصوص مطلقاً. وإنّ قاعدة لزوم المناسبة [هي] أعمّ من قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد» مورداً. ونذكر ذلك ببيان ذكرناه حين إقامة الأدلة على القاعدة المذكورة.

وبعد ما عرفت هذه النقطة، نقول: إذا كان مراد القائلين بلزوم التجانس بين جميع العلل الأربع ومعاليلها في الوحدة والكثرة والتمسك بقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد» كانت عقيدتهم بناءً على تخصيص القاعدة بالواحد

بالوحدة الحقّة الحقيقية باطلة وظنّهم فاسداً؛ لأنّ العلل المذكورة لم تكن مشتملة على وحدة حقّة حقيقية طرّاً وكلاً، بل إنّ الوحدة الحقّة الحقيقية بشرح سبق ذكره في ما قبل مقصورة على ذات علة العلل الكروبي الجهات ومبدأ المبادئ تعالى شأنه، ولا يتّصف بها سائر العلل [بحال من الأحوال]. و [أمّا] شرط إجراء القاعدة في نظر كثير من أبناء المعرفة وأصحاب الحكمة كما ذكرناه سابقاً، هو الاتّصاف بالوحدة من جميع الجهات والبساطة من كلّ الحثيات، ولكن، إذا كان مراد التمسك بقاعدة اللزوم المناسبة وإن لم تكن القاعدة المذكورة مثبتة للزوم المناسبة من جميع الجهات والحثيات، إلّا أنّها في جميع العلل الأربع أو في غالبها يكون لزوم وجود المناسبة بينها وبين معاليلها حتمّي الوقوع البتة؛ لأنّه من المستحيل أن يكون الشيء الواحد العددي بما هو واحد ومن جهة واحدة شرطاً أو مبدأً فاعلياً أو علة صورية ونحوها لأمر متباينة بما هي متباينة، وإلّا، للزم أن يكون كلّ شيء مبدأً أو شرطاً غائياً أو صورة ونحوها لكلّ شيء، وهذا بضرورة العقل باطل. فإثبات مطلق السنخية والمناسبة لا يتحقّق إلّا بمعونة قاعدة لزوم المناسبة في العلل الأربع، وإثباته بقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» متعسّر، وأمّا إثبات [لزوم تحقّق] مناسبة خاصّة؛ أي: التّطابق في الوحدة والكثرة بهذه القاعدة من دون تشبّث بذيل قاعدة الواحد، فلم يكن عارياً عن الإشكال والاختلال.

إشراق ملكوتي

تبين بما ذكرنا أنّ الواحد قد يطلق تارة ويراد منه الواحد بالشخص، الذي هو الجزئي المنطقي بمعنى: ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وبهذا

المعنى يطلق على جميع الموجودات الخارجية من العالي والداني والواجب والممكن والمجرّد والمادي؛ إذ بقضية: «الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد»، كلّ شيء قرع باب الوجود الخارجي وتشخّص بنور الوجود العيني كان ممتنع الصدق على كثيرين. ويطلق تارة أخرى ويراد منه: الواحد بالعموم، ولهذا الواحد بهذا الإطلاق إطلاقات عديدة أيضاً.

فتارة يطلق الواحد بالعموم ويقصد به: ما قابل الواحد بالشخص، فيكون بمعنى: العموم المنطقي، بمعنى: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وبهذا الإطلاق يكون من خواصّ الماهيات الكلّية والمفاهيم العامّة الذهنية، ولا يطلق على أشخاص خارجية. وقد يطلق تارة أخرى ويقصد به: الواحد بالعموم، بمعنى: السعة الوجودية والإحاطة والانبساط، وبهذا المعنى يكون من خواصّ الموجودات الخارجية والذوات العينية التي يكون وجودها محيطاً واسعاً، كالفيض المقدّس والعقل الأوّل وغيره.

والعموم بهذا المعنى أيضاً إذا كان المراد منه الإحاطة السريانية والانبساطية، لم يطلق على الواجب تعالى، ويكون من خصائص فعل الواجب تعالى والنفوس الرحمانية والفيض المقدّس، الذي عبّر عنه بالوجود العامّ أيضاً. وإذا كان المراد منه: مطلق الإحاطة لا الإحاطة المطلقة كان شاملاً للعقول المجرّدة والنفوس الكلّية أيضاً؛ لأنّها بحكم «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء التي دونها» محيط بما دون نفسها. وإذا كان المراد منه: الإحاطة غير السريانية، بمعنى القيومية، والإحاطة الأزلية السرمديّة الإلهيّة بنحو الإحاطة والقهارية الوجوديتين، ومالك الملك والملكوت على صورة الحقيقة، كان من خواصّ ذات الحقّ تعالى، ولم يطلق على غير ذاته المقدّس.

وعلى أساس ذلك يتصوّر للواحد بالعموم أربعة معان، كان الأوّل منها

من خواصّ المفاهيم، والمعنى الثاني من خواصّ الفيض المقدّس، والمعنى الرابع مقصوراً على الواجب تعالى، والثالث مطلقاً على الواجب تعالى والفيض المقدّس ومطلق الوجودات المجردة والحقائق الأمرية.

وإنّ المراد بالواحد في القاعدة المذكورة لم يكن الواحد بالعموم بالمعنى الأوّل الشامل للماهيات؛ لأنّ الواحد بذلك المعنى كلّّي، والوجود الكلّي منغمّر في الأفراد ومنهمك في الأشخاص، ومبدأيته عائدة إلى مبدأية أفرادها، ويمكن أن يكون ذا أفراد كثيرة في الخارج، وكلّ فرد كان مبدئاً لشيء، لم يكن فرد آخر مبدئاً له، بل كان مبدئاً لفرد آخر من أفراد ماهيات أخرى، وكلّما كان الواحد بالعموم الكلّي منحصراً في فرد، ففي هذه الصورة يكون ذلك الفرد الواحد علّة لمعلول تلك الماهية حقيقة، وذلك الواحد بالشخص إذا كان ذا جهات مختلفة، لم يكن صدور الكثرة مستنداً إلى الجهات المذكورة ومشمولاً للقاعدة المزبورة.

وكيف كان، فإنّ الواحد بالعموم بما هو عامّ ومفهوم كلّّي لم يكن مبدئاً لأمر من الأمور لنتبره مشمولاً للقاعدة المذكورة. وإذا فرض أنّ الطبيعة الكلّية بما هي كلّية وعامة مبدئاً لعامّ آخر وكلّي ثان، وقيل أنّ المفهوم العامّ الكلّي بقضية القاعدة المزبورة لا يمكن أن يكون مبدئاً لأكثر من أمر كلّّي عامّ ليعمّ الواحد في القاعدة ونعتبره شاملاً للواحد بالعموم بهذا المعنى أيضاً، مضافاً إلى أنّ تصوير العلية بمعنى إفادة الوجود في الماهيم العامة التي هي بقضية «المهيّة من حيث هي ليست إلّا هي» غير ذات حظّ من الوجود والكون، بل هي: ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً﴾^(١)، بمذاق التحقيق ومشرب أصالة الوجود الرشيق، بل مطلقاً متعسّر أو متعذّر، لم يكن

إجراء الدليل الدالّ على لزوم التوافق بين العلة والمعلول في الوحدة والكثرة في هذا القبيل من الأمور غير خال من الإشكال.

ولكن إذا عمّمنا الدليل فرضاً، أمكن أن يعمّم الواحد أيضاً، كما ذهب إليه بعض. ولكن القاعدة المذكورة في الواحد بالعموم بالمعنى المخصوص بالحقّ تعالى أو الشامل له [ف] جارية، بل إنّ المصداق الحقيقي والواقعي للواحد الواقع في القاعدة المذكورة بنظر قاطبة الفلاسفة المحقّقين هو ذات الحقّ تعالى، الذي هو ذو الوحدة الحقّة الحقيقية الإحاطية الوجودية. وبمعان أخرى بناءً على اعتبار مجرى القاعدة الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية الأصلية [ف] لم تكن جارية؛ لأنّ الوحدة بهذا المعنى منحصرة بالحقّ تعالى شأنه، ولم تتصوّر في سائر الموجودات حتّى الفيض المقدّس والعقل الأوّل وغيرهما من العقول الموجودة. وإذا عمّمنا مجرى القاعدة واعتبرناها شاملة لمطلق الواحد بالشرح المذكور في المقدّمات، كان تعميم الواحد بنحو يكون شاملاً لها ممكناً بنظر جمع غفير من الفلاسفة.

مقدّمة أخرى: إنّ المراد من الواحد في طرف العلة كما قلنا في نظر أكثر الحكماء هو الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية والبسيط الساذج المطلق، ولكنّه في طرف المعلول لم يكن الواحد المتّصف بالوحدة المذكورة؛ [وذلك معلّل بوجوه:]

[الوجه الأوّل:] إنّ الوحدة الصرفية والبساطة المحضة اللتين لم تتلطّخا بشوائب الكثرة، ولم تكونا مصحوبتين للوازم المحدودية والنقص، مساوqتان لوجوب الوجود بالذات، ورفيقتان موافقتان وشفيقتان معانقتان للضرورة

الذاتية الأزلية السرمدية والضرورة البحتة المعاندة للجوهر المتعلق، وكون الشيء ذا ربط ذاتاً ومعلولاً. هذا أولاً.

[الوجه الثاني:] إنّ الشرط اللازم في المعلولية، والضربة اللازمة في الاستناد إلى الغير المحدودية، والشوب بالكثرة، اللذين أقلّ تقاديرهما التركّب من الإمكان الذاتي والماهية والحدّ الوجودي [من] حيث مفهوم ما بالقوة والبطلان، والهلاك السرمدي من حيث نفس الذات بما هي ومفهوم ما بالفعل والإثنية، ووجود [وجوب] الوجوب [الوجود] بالغير، وطرد العدم من حيث الاستناد إلى الجاعل الحقّ والقيوم المطلق والفاعل التامّ وفوق التمام، أو التركّب من أصل النورية والوجود والشدة والضعف، التي هي من لوازم الأنوار الوجودية والإثنيات النفس الأمرية بمذاق حكماء الرواق و [فلاسفة] الإشراق.

وعليه، يكون اجتماع الواحد بكونه واحداً من جميع الجهات، واتّصافه بالمعلولية والظلية وارتباطه بالغير، في حكم اجتماع النقيضين وائتلاف المتنافيين، ولم يمكن [أصلاً] ليقال أنّ المراد من الواحد في القاعدة المزبورة وطرفي العلة والمعلول هو الواحد من جميع الجهات، بل في طرف المعلول يكون المراد من الواحد والبسيط هو: الواحد والبسيط الخارجيان، اللذان لم يركّبا من جهات متعدّدة متأصّلة، كالعقل الأوّل، الذي ينحلّ في قرع إنيق العقل وتخوم الذهن إلى جهتين أو ثلاث أو ستّ من الجهات المذكورة في محلّها، ولكنّه في الخارج واحد وبسيط، وتعدّد هذه الجهات من جهة عدم تأصلها واعتباريتها إلّا جهة واحدة لم يكن قادحاً في وحدته الشخصية.

وإن شئت، فقل: إنّ المراد من القاعدة المزبورة [هو] التلازم بين العلة

والمعلول والتعاكس بين الأثر والمؤثر في أصل الوحدة والكثرة لا في كفيته. ومحض مرام الفلاسفة العظام من هذه القاعدة الكثيرة الثمرة والفائدة [هو]: أنه لا يصدر عن علة واحدة في المرتبة الأولى إلا شيء واحد يكون في الخارج بسيطاً وعارياً عن شوائب الكثرة والتركيب الخارجي الانضمامي. إذا كان هذا الشيء الصادر ذا كثرة عقلية، ومنحلاً في تخوم العقل بجهات عديدة، كانت جهة واحدة منها متأصلة صادرة عن المبدأ ومبدئاً للأثر؛ لأن مرجع هذه الكثرة والتركيب إلى التركيب الاتحادي بين المتحصّل واللامتحصّل والمتأصل واللامتأصل، و [يلزم في] المعلول من تلك الجهة المستندة إلى العلة الواحدة أن يكون واحداً ولو لم يكن عارياً عن الكثرة من حيث آخر في نفسه وفي حد ذاته، وهذا المعنى غير مناف لقاعدة لزوم التشاكل بين الأثر والمؤثر والعلة والمعلول، ووجوب التشابه والتناسب بين الصادر والمصدر والعكس والعاكس والظلّ؛ وذو الظلّ بقضية: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»^(١)؛ في الوحدة والكثرة والبساطة والتركيب؛ لأن هذه الجهات الكثيرة والحيثيات المتعددة لم تكن متأصلة. وبالنحو الذي ذكر أنّ ما هو متأصل ومستند إلى علة وأثر مبدأ ومبدأ أثر ومتحقّق بالذات من دون شائبة المجاز ومجعول بسيط بالذات، لم يكن إلا واحداً، ولم يتجاوز عنه. وذلك الأمر في نظر أبناء التحقيق هو الوجود، وفي نظر حزب آخر هو الماهية أو اتّصافها بالوجود.

وسائر الجهات مجعولة بعين جعله، وانتسابها واستنادها إلى المبدأ الواحد والأصل الفارد والجعل البسيط، وتركيبها بالعرض وبالتبع بالجعل البسيط وارتباطه بذلك الشيء.

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٨٤.

وبعبارة أخرى: لما كانت سائر الجهات غير اعتبارية وغير متأصلة، لم تحتج إلى علة أخرى غير علة الأمر الذي كانت صادرة منه أولاً وبالذات، وصدورها بالعرض من المبدأ لم يكن قادحاً في القاعدة المزبورة.

إذا قيل: أن الصادر الأول لو لم يكن ذا جهات الكثرة مطلقاً، فلم يكن مبدأً لصدور الكثرة في ما دون، واستنادها إلى المبدأ الأعلى والواسطة في الفيض بطريق تصوّره الحكماء؛ لأنه لم يصدر عنه إلا شيء واحد، والكثرة العرضية لا تتحقّق في المراتب النازلة. وإذا كان ذا كثرة، وكانت تلك الجهات كلّها متأصلة وفي مرتبة واحدة مستندة إلى المبدأ الأصلي، لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي، وهو قادح في القاعدة المذكورة. وإذا استندت إحداها إلى العلة، ووجد ما سواها بلا علة، لزم تحقّق وجود الممكن من دون علة، ومنافاته لإثبات المبدأ، واستلزم الترجيح بلا مرجّح. وإذا صدرت إحداها أولاً وبالذات، وصدر ما سواها بواسطتها على نحو الترتب في طول الأخرى، ما حصلت كثرة عرضية في المراتب النازلة على نحو قصده الحكماء أيضاً. وإذا كان بعضها أصيلاً وبعضها الآخر اعتبارياً فكيف يمكن أن يكون الأمر الاعتباري مبدأً لصدور الكثرة وارتباط وجود الأمور المتأصلة الخارجية بالمبدأ الأعلى؟

فيظهر جواب هذا المقال من البيان السابق؛ لأنّ المختار من هذه الشقوق هو الشق الأخير، الدالّ على كون إحداها أصيلة وأوّل صادر من المبدأ، وما سواها اعتبارية وتابعة لها في الصدور والجعل. ولكنّ المقصود من الاعتباري في هذا المقام لم يكن الأمر الموهوم أو المعقول الثاني المنطقيين حتّى يكون في الخارج فاقداً لما بالإزاء ومنشأ الانتزاع، بل المراد منه هو: المعقول الثاني الفلسفي، الذي هو في الخارج ذو منشأ في الانتزاع،

ولكنّه غير ذي ما بالإزاء، وبهذا الوصف كان لها [له] الحكم والأثر في الأمور الخارجية وفي ما له الوجود العيني.

ونظراً إلى أنّ المراد من وساطة هذه الجهات في صدور الكثرة ليس هو فاعلية ما منه الوجود ليقال: أنّ الأمر الاعتباري بالمعنى الثاني غير قابل للوساطة في الفيض بالمعنى المذكور بل المراد منها الفاعل ما به الوجود، وتكثر الفيض، الذي يمكن فيه أن يكون الأمر الاعتباري منشئاً لصدور الكثرة وفاعلاً لما دونه بهذا المعنى، ولما لم يكن تركّب هذه الجهات من قبيل التركّب بين المتحصّل واللامتحصّل والمتأصّل واللامتأصّل، والأمر اللامتأصّل في الصدور عن العلة بعين الجعل متأصّل مجعول، ومحتاجاً إلى جعل على حدّه، كان صدور هذه الجهات الكثيرة عن واجب الوجود بعرض صدور الجهة الأصلية، ودخلها في تكثير الفيض غير قاذح في قاعدة الواحد، مع أنّ تصوّر حصول الكثرة العرضية [هو] في ما دون الصادر الأوّل بالطريق المذكور بطريق المشائين. وبعقيدة الإشراقيين أنّ الجهات المتحصّلة للكثرة المزبورة لم تكن أموراً اعتبارية بالمعنى المذكور ليكون مورداً للإشكال السابق الذكر، وسيأتي الشرح المستوفى لردّ هذا الإشكال في محله.

إشراق عرشي

إنّ الصدور بالذات في لسان أهل الحكمة وأرباب المعرفة قد يطلق في مقابل الصدور بالعرض تارة، وبهذا المعنى يطلق على المعلول بالواسطة الذي واسطته فاعل ما منه الوجود أيضاً؛ لأنّ المراد منه بهذا المعنى الأعم من الصدور بلا واسطة ومع الواسطة ونفي الواسطة في العروض لا الواسطة

في الثبوت، ونفي الواسطة بالمعنى المزبور لم يكن منافياً لثبوت الواسطة في الثبوت. ويطلق تارة أخرى ويراد منه: ما هو في مقابل الصدور مع الواسطة، وبهذا المعنى لا يطلق على الصادر مع الواسطة؛ لأنَّ المراد منه نفي قسم من الواسطة في الثبوت الذي هو علة العلة، وبهذا المعنى يكون اللازم منه نفي الواسطة في الثبوت بالمعنى المذكور. وعلى هذا فوجود العقل الثاني والثالث بل وجود جميع العقول العرضية والطولية إلى آخر قوس النزول صادر بالذات بالمعنى الأول، والماهية وسائر جهات الكثرة متصورة فيها بالعرض، وبالمعنى الثاني أنَّ الصادر بالذات منحصر في العقل الأول أو الفيض المقدس والحقيقة المحمدية الذي بينه وبين الواجب تعالى لم تتخلل واسطة.

وظهر بهذا البيان أنَّ بين صدور الأشياء الكثيرة عن الواحد، الحقيقي في مرتبة واحد أو صدور الجهات العديدة العرضية لمعلول واحد كالعقل الأول عن الواحد بالوحدة الحقّة، الذي يكون فيه كلّ أصلاً ومجعولاً بالذات، وبين الصدور عنه بالوسائط العديدة الطولية، فرقاً بيّناً واضحاً؛ لأنَّ القسم الأول مورد للقاعدة المزبورة، وخارج من نقطة الإمكان وحريم الجواز، خلافاً للشقّ الثاني، الذي لم يكن مورداً للقاعدة، ولم يكن خارجاً من حدود الإمكان؛ لأنَّ مرجعه الاستناد إلى الجهات الطولية والوسائط الثبوتية، التي لا بدّ منها في تحقّق الكثرة العرضية في ما دون العقل الأول. وكذا انقذح أنَّ الصادر مع الواسطة الذي واسطته واسطة في الثبوت معلول للشيء.

وبعبارة أخرى: إنَّ المعلول مع الواسطة معلول للواسطة بالذات ومعلول لعلة الواسطة بسبب الواسطة، خلافاً للمعلول بالعرض بالمعنى الثاني، الشامل للواسطة في العروض، الذي لم يكن معلولاً لمعلول الشيء، بل بعين

مجعلولة معلولة بالذات مجعول، وبوجوده موجود، لا بوجود على حدّه. وكذا أنّ صدور أمور كثيرة عن الشيء الواحد بجهات عديدة كان بعضها متأصلة وما سواه اعتبارية ومجعلولة بالعرض، لم يكن صدوراً بالمعنى المزبور بل هو مصداق للصادر بالذات.

كما أنّ العقل الثاني والفلك الأوّل بعقيدة المشائين مستندان إلى العقل الأوّل، وبهذا الاستناد يستندان إلى الواجب تعالى، ويكون صدورهما صدوراً بالذات لا بالعرض بالمعنى المشار إليه آنفاً. والصدور بالعرض بالمعنى المذكور منحصر بالموارد التي يكون فيها الشيء الواحد صادراً عن علة بالذات، وتكون الأشياء الأخرى بعين صدوره وجعله صادرة ومجعلولة كالماهية والإمكان وتعلّل ذات المبدأ والوجوب بالغير في العقل الأوّل، التي كلّها بجعل وجوده مجعولة بالعرض، وبعين صدوره عن الواجب تعالى صادرة، ولم تكن معلولة للوجود، بل هي معلولة ومجعلولة لجاعل الوجود ولكن، بالجعل بالعرض، وبعد معرفة هذه المقدّمة، نقول: إنّ المراد من الصدور عن الواحد الحقيقي في القاعدة المزبورة هو: الصدور بلا واسطة وبالذات بالمعنى الثاني. فمفاد القاعدة: أنّ الواحد من جميع الجهات في مرتبة واحدة بالذات أي من دون واسطة في الثبوت لا يصدر عنه إلا شيء واحد، لا بالمعنى الأوّل؛ لأنّ العقل الأوّل مع أنّه مشتمل على جهات عديدة وأنّ بعضاً من جهاته متأصلة في الجعل وما سواه بعين جعلها مجعولة بشرح ذكر في السابق، فإنّه مستند من جميع الجهات إلى الواجب تعالى، وفي النهاية بعض جهاته مجعولة بالذات وبعضها مجعولة بالعرض، فلا يمكن أن يقال لا يصدر عن الشيء الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية إلا شيء واحد ليس له إلا جهة واحدة، وهي كونه مجعولاً بالذات مقابلاً للمجعول

بالعرض؛ وإلا، وقع منقوضاً بالعقل الأول، مضافاً إليه أن الالتزام به [هو] على خلاف البرهان القويم الأركان، [و] مستلزم لسد باب حصول الكثرة العرضية وبسط الرحمة الرحمانية والرحيمية.

تنوير عقلي

اعتبر أرباب البصيرة وأصحاب الدراية مثل ما اعتبروا أموراً في الماهية كاللابشرط القسمي والمقسمي والبشرط لا والبشرط شيء في حقيقة الوجود أيضاً، فقالوا:

إن حقيقة الوجود تلحظ تارة من حيث هي وبما هي صرف الإثنية ومحض الوجود من دون اعتبار تعيين أو اسم أو رسم معها أصلاً حتى اعتبار عدم الاعتبار، فيعبر عنها بالوجود الحق وحق الوجود وغيب الغيوب وغيب الهوية والعنقاء المغرب والهوية المطلقة والمغربة ومقام لا اسم له ولا رسم له، وأمثالها من التعابير والألقاب العرفانية. وتلحظ تارة أخرى بما هي عامّة ومطلقة؛ أي: بما هي مقيّدة بالإطلاق والانبساط والسعة الوجودية، فيعبر عنها بالوجود العام والمطلق والرحمة الرحمانية والفيض المقدّس والنفس الرحمانية والحق المخلوق به والمشیئة السارية في الذراري والذراري والرحمة الواسعة، وأمثالها من التعابير.

وتلحظ تارة ثالثة بشرط جميع التعینات النورية والأسماء والصفات الجلالية والجمالية والكمالية واللطفية والقهرية الجزئية والكلية، ولوازم تلك الأسماء والصفات، التي يعبر عنها بالأعيان الثابتة، فيعبر عنها [حينئذ] بالوجود بشرط الشيء، ومقام ظهور ذاته بصور أسمائه وصفاته، والحضرة والأحدية، ومقام الأسماء والصفات، والفيض المقدّس، ومقام قاب قوسين،

ومقام الجمع، والحقيقة المحمّدية، والتعيّن الثاني، وعالم المعاني، وحضرة الارتسام، والحضرة العمائية، والحقيقة الإنسانية الكمالية، ومرتبة الإمكان، ونحو ذلك. وتلحظ تارة رابعة ويعتبر فيها تعيّن واحد له ظهور في الذات بذاته، وكونه ظاهراً أو واحداً لذاته فحسب، فيعبّر عنه [حينئذ] بمقام الأحدية اللابشرية ومقام العمائية بعقيدة بعض، ومقام رؤية المفصل مجملاً، وظهور ذاته لذاته بذاته، وحضرة الأحدية الجمع والوجود، ومقام التعيّن الأول أو أدنى وجمع الجمع ونحوها من الألقاب. وأشار إلى هذا المقام بعض الشعراء الأعاجم أيضاً.

وتلحظ تارة خامسة باعتبار كافة التعيّنات وطرد كافة الأعدام والنقائص، ومن حيث اتّصافه بالوحدة الطاردة للكثرة المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات، فيعبّر عنها [حينئذ] بمقام الأحدية البشروط اللائية، وفي نظر بعض بمقام العمائية أيضاً.

وتلحظ تارة سادسة باعتبار اتّصافها ببعض التعيّنات الكمالية والنعوت الجمالية والجلالية، فيعبّر عنها باسم خاص أو مرتبة، من مراتبه كاسم العليم أو القدير ونحوهما، أو بوجه من الوجوه بالوجود المقيّد، وقد يعبّر عنها بالوجود بشرط الشيء.

إنّ حقيقة الحقّ تعالى في نظر أكثر أرباب العرفان والتحقيق وجود اللا بشرط المقسمي ومقام الغيب وغيب الغيوب، وفي نظر بعض آخرين وجود بشرط اللا القسمي بالمعنى الأخير.

ومن هنا قال بعض العرفاء الشامخين: وجود الحقّ ذاته وجود المطلق فعله والمقيّد أثره. وقال آخرون: الوجود المطلق ذاته والوجود العامّ فعله، والوجود المقيّد أثره.

ومراد الطائفة الثانية من الوجود المطلق ليس هو الإطلاق السرياني والانبساطي الذي هو من خواص فعل الواجب، بل المراد منه الإطلاق الإحاطي القيومي، الذي هو مساوق للصرافة التامة والبساطة الحقّة الوجوبية. وإنّ بعضاً ممّن لم يكن عارفاً بمرادهم، أورد عليهم بأنّه لو اعتبرت حقيقة الحقّ وجوداً مطلقاً، لزم منه [حينئذ] جريان حقيقته المقدّسة وسريانها في جميع الموجودات حتّى الخسيصة منها أيضاً؛ لأنّ المطلق في الوجود كالكلّي الطبيعي في الوجود، والتحقّق تابع لأفراده ومراتبه، وبطلان هذا الأمر من البديهيّات الأوّلية.

نكتة عرفانية

إنّ أحكام الوجود والماهيات في الإطلاق والتقييد متخالفة ومتعاكسة؛ لأنّ ملاك الإطلاق والكلّيّة في الوجود هو الإحاطة والاستيعاب، وفرط الفعلية، وغاية الصرافة والخلوص من كافة القيود العدمية والتعيّنات والحدود الإمكانية، التي لازمها الإحاطة بجميع الفعليّات المحدودة، واندكّاك كافة الإثبات في ذاته، وملاك الإطلاق والكلّيّة في الماهية هو فرط الإبهام والفقر، وغاية عدم التحصّل، والإمكان واللاضرورة، والإحاطة والاستيعاب في الوجود كما ذكر في المقدّمات السابقة متصوّران بنحوين:

[النحو] الأوّل: بنحو الإحاطة القيومية الأزلية السرمديّة الوجودية والقهارية الإلهيّة، كإحاطة العاكس بالعكس وذي الظلّ بالظلّ والحقيقة بالرقيقة، كما هو متصوّر في وجود الواجب تعالى بالنسبة إلى الوجودات الإمكانية، وقد أشير إليه في السابق أيضاً، ويعبّر عن هذا الإطلاق بالإطلاق الإحاطي والقيومي والاستيعابي.

[النحو الثاني:] وتارة بنحو سريان النور وظهوره في مراتبه البسيطة ودرجاته الوجودية، الذي يعبر عنه بالإطلاق الوجودي والسرياني والانبساطي، كنسبة الفيض المقدّس والنفس الرحمانية إلى درجاته الوجودية وانبساطه عليها. وملاك هذا السريان أيضاً هو قوة الوجود وكمال الفعلية وفرط التحصّل والإضافة النورية الإشرافية التي هي موجبة للطرفية وليست تابعة للطرفين، خلافاً للسريان في الكلّي الطبيعي والماهيات، الذي ملاكه فرط عدم التحصّل وصرف الإبهام والاستهلاك في الأفراد. والكلّية الطبيعية وكذا الإطلاق السرياني الوجودي في الواجب تعالى غير متصوّر [بحال من الأحوال]. ولكنّ الإطلاق بالمعنى الأوّل هو من خواصّ الواجب تعالى تقدّست أسمائه وجلّ كبريائه. وكلّما عبّر عن ذات الواجب على ألسنة العرفاء بالوجود المطلق، كان مرادهم من المطلق هو الإطلاق الإحاطي القيومي المساوق لوجوب الوجود بالذات، ولم تكن وحدة كلا القسمين من الكلّي الوجودي وحدة عددية، ليكون له ثان من سنخه، بل وحدته وحدة غير عددية ولم يكن له ثان من سنخه؛ لأنّ الكلّي الإحاطي الوجودي بالمعنى الأوّل مساوق لوجوب الوجود وصرف الوجود ومحض الإثنية، ومنزّه عن كلّ حدّ وماهية، وصرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر. ولا يتصوّر له ثان من سنخه لتكون وحدته وحدة عددية، كما قال شيخ أتباع الرواقيين: صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، كلّما فرضته ثانياً إذا نظرت إليه فوجدته، فإذا [فإذا] هو هو. وأمّا الكلية بمعنى السريان الوجودي الذي هو من خواصّ الفيض المقدّس والنفس الرحمانية، وإن لم يصدق في حقّه صرف الوجود بالمعنى الأوّل، ولكن، لعدم كون ماهية له وإحاطته بجميع ما دونه، لم يتصوّر فيه تكرار؛ لكونه تكراراً في التجلّي، وهو مستلزم للتكرار في المتجلّي وبمعاد

[بمفاد] قاعدة الواحد غير قابل للتعدد أيضاً، ولم تكن وحدته وحدة عددية أيضاً، بل وحدته وحدة غير عددية، وهو في مرتبته لا يتصور له ثان من سنخه.

ونظراً إلى أنّ قضية القاعدة المذكورة وكذا باقتضاء قاعدة لزوم المناسبة والمشكلة بين العلة والمعلول والأثر والمؤثر بحكم: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^(١)، يجب أن يكون الصادر الأول وأوّل الصوارد الرحمة الواسعة الإلهية والمشية السارية الرحمانية عن المبدأ تعالى، الذي في الوحدة والإحاطة والإطلاق والتّزّنه عن الماهية بمعنى الحدّ الوجودي، ومفيد الإنية بوجه مشابه للمبدأ الأعلى وصرف الوجود، فلهذا، قال قاطبة أرباب الذوق والعرفاء الشامخين بأنّه الصادر الأوّل. ولكنّ الفلاسفة العظام والحكماء الفخام بالاتفاق على هذه القاعدة، قالوا: إنّ أوّل ما خلق الله العقل، واستدلّ العرفاء الواصلون لإثبات أنّ الصادر الأوّل هو الفيض المقدّس والوجود العامّ لا العقل الأوّل بأدلة؛ [وإليك شرحها]:

[الدليل] الأوّل: إنّ وحدة العقل الأوّل من جهة الشوب بالماهية وحدة عددية، ولم يكن بينه وبين واجب الوجود مناسبة من حيث الوحدة، ولأجل ذلك لم يمكن أن يكون الصادر الأوّل، وكذا إذا كان الصادر الأوّل من الحقّ تعالى مجموع ماهيته ووجوده، استلزم [ذلك] صدور الكثير عن الواحد وأصالة كليهما. وإذا كان وجوده من حيث الاقتران بخصوصية حاصلة من الاقتران بالماهية، وكانت الخصوصية جزءاً لزم المحذور الأوّل، وإذا لم يكن جزءاً وكان وجوده صادراً من حيث هو، لزم [حينئذ] أن يصدر عن الحقّ تعالى مثله، وإذا كان صادراً بما هو عامّ، ثبت المراد.

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٨٤.

[الدليل] الثاني: إنّ الفيض المقدّس ليس ذا ماهية مطلقة بمعنى مطلق الحدّ، ومن هذا الحيث له مشاكلة للواجب تعالى أيضاً، خلافاً للعقل الأوّل الذي هو بعقيدة المشائين زوج تركيبى، وبعقيدة الإشراقيين عار عن مطلق الحدّ أيضاً؛ أي: أنّه غير حاك عن الفقد العقلي لا النفس الأمري، ومن هذا الحيث لم تكن بينه وبين الواجب تعالى مشاكلة أيضاً، ولم يكن الصادر الأوّل. أضف إليه أنّه بناءً على نظر أرباب التحقيق أنّ كلّ موجود لم يكن وجوده عين ذاته، فهو مركّب من المادّة بالمعنى الأعمّ ومن الصورة التي متعيّنة أو متعدّدة. فلمّا لم يكن وجوده عين ذاته، كان مركّباً، والمركّب لا يصلح لأن يكون الصادر الأوّل.

[الدليل] الثالث: كلّما كان الصادر الأوّل، هو العقل الأوّل كان صدور سائر الأشياء عن الحقّ تعالى مع الوساطة. وبناءً على أنّ الفيض المقدّس يكون الصادر الأوّل، كان جميع الموجودات بعين جعله وإفاضته مجعولة ومفاضة، ويتحقّق بذلك مصداق قوله تعالى إذ قال: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(١).

[الدليل] الرابع: إنّ استناد آثار الوجودات المقيّدة بالواجب تعالى الخيرية بقضية قوله سبحانه: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾^(٢)، بناءً على مجعولية الفيض المقدّس، الذي [هو] مطلق وعامّ من جهة العينية المطلقة أو المقيّدة على نحو الحقيقة ومن دون شائبة المجاز يكون صحيحاً، وبمعنى: «لَا جَبَرَ وَلَا تَفْوِيضَ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»، الحقيقي يتّضح ويظهر، خلافاً لما كان مجعولاً للعقل الأوّل، الذي كان استناده إلى الواجب تعالى بلسان نفي

(١) سورة القمر؛ الآية ٥٠.

(٢) سورة النساء؛ الآية ٧٨.

السبب والأسباب، أو من قبيل أثر أثر الأثر، وبعبارة أخرى: إنَّ استناده إليه استناد مع الواسطة، واستناد إلى الفاعل البعيد.

[الدليل] الخامس: إذا اعتبرنا الفيض المقدس أنه الصادر الأول، كان جميع الموجودات الآفاقية والأنفسية للأسماء التكوينية حقاً، وتظهر بذلك حقيقة الآية: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(١)، خلافاً لاعتبار العقل الأول الصادر الأول؛ لأنَّ وحدته وحدة عددية ولم تكن سائر الموجودات تعيّنات له ولو كانت حاصلة بواسطته.

[الدليل] السادس: إنَّ مجعولية الفيض المقدس مصحّح للعلم الحضوري الإحاطي الانكشافي للحقّ تعالى بجميع الأشياء بالعقل الوجداني والإضافة الإشراقية، ومحقق كلّ شيء فيه كلّ شيء؛ لأنَّ ظهوره للحقّ تعالى بعينه ظهور كلّ شيء، وكلّ ذلك من تعيّنات ذلك الفيض الواحد، خلافاً للعقل الأول الذي حضوره لم يكن مصحّحاً للعلم الحضوري الإشراقي والإحاطي، ومبيّن للأصل العرفاني لكلّ شيء فيه كلّ شيء، كما اعتبر بعض المشائين تصحيح علم الواجب بما دون العقل الأول بارتسام صور الأشياء فيه، ولم يعتبروا حضوره مصحّحاً له.

[الدليل] السابع: إنَّ مجعوليات الفيض المقدس مصحّح لتبديل المفاض إلى إبقاء المفيض واستمرار الفيض، كما هو مفاد: «يا من فيضه دائم»، لأنَّ الفيض المقدس سار في كلّ شيء، ونسبته إلى المبدأ تعالى نسبة العكس والعاكس والظلّ وذي الظلّ، وبقاؤه بقاء كلّ شيء، ولا يستلزم التبدّل والتغيّر في تعيّناته التبدّل والتغيّر في نفسه، خلافاً للعقل الأول الذي لم يكن وجود الأشياء من تعيّناته ليقال أن بقاءه مستلزم لبقاء الفيض الساري ودوامه

(١) سورة فصلت؛ الآية ٥٣.

المطلقين في الذراري والدراري. مضافاً إلى أنّ ذبّ الإشكال وحلّ العقدة العويصة لصدور الملائكة المهيّمة في مرتبة صدور العقل الأوّل الذي هو بأصول المشائين بل قاطبة الحكماء والفلاسفة البارعين، يكونان في غاية الصعوبة.

وبناءً على مجعولية ذلك النور على النور والفيض المزبور، يكون في غاية السهولة بوجه يأتي ذكره في الفصول الآتية لاحقاً.

[الدليل] الثامن: إنّ مجعولية الفيض المقدّس مصحّح للإمكان الفقري والوحدة الانبساطية الإطلاقية الإلهيّة الشمولية؛ لأنّه بذاته منبسط على هياكل الماهيات والقوالب الإمكانية والأوعية الفقرية، وجميع وجودات الأشياء كما ذكرنا ذلك سابقاً مجعولة بجعله.

وبعبارة أخرى: بناءً على مجعولية الفيض المقدّس، لم يحتج في حصول الكثرة إلى تصوّر تعدّد في الجعل وحصول الوسائط بدقيق من النظر؛ خلافاً لما كان مجعولاً للعقل الأوّل؛ لأنّه بناءً على مجعولية الفيض المقدّس على حسب انبساط ذلك الفيض وظهوره في المراتب العالية والسافلة التي هي من لوازم حقيقة النور والوجود، كانت المراتب العديدة والتعيّنات الكثيرة في المراتب الصعودية والنزولية حاصلة قهراً من دون احتياج إلى لحاظ الجهات العديدة في الصادر الأوّل.

إذا كان الصادر الأوّل هو العقل الأوّل بالشرح المذكور المتقدّم، لم يكن حصوله مستغنياً عن الجهات العديدة، ونظراً إلى أنّ الفيض المقدّس هو الظلّ المطلق ونفس الفعل والفيض لا المفعول والمفاض والعقل الأوّل معلول ومفاض، وملاك المعلولية في نظر المشائين البينونة العزلية بين المعلول والعلة، ومناطق تحقّق الإمكان الفقري الذي هو نفس الربط وعين

الفقر بالنسبة إلى المعلول لا الشيء الذي له ربط، وكذا حصول بينونة الوصفية بين الخلق والخالق الذي أشير إليه في كلمة إمام الموحدين أمير المؤمنين (عليه آلاف تحيات رب العالمين)، حيث قال: «ذَلِيلُهُ آيَاتُهُ وَوُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ وَمَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ وَتَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَةٌ عُزْلَةٌ»، بناءً على تقدير مجعولية الفيض المقدس يتحقق، وعلى تقدير مجعولية العقل الأول لم يتحقق.

[الدليل] التاسع: بناءً على مجعولية الفيض المقدس، تكون بينونته مع الحق تعالى من جهة واحدة وهي تقيده بالعموم والانبساط، وعدم تقيده وجود الحق تعالى وتنزّه وجوده المقدس من الانبساط والسرّيان، وبينونته العزلية بينه وبين الحق تعالى غير متصورة بالنحو المشار إليه؛ خلافاً للعقل الأول الذي بينه وبين الحق تعالى بينونة من جهات عديدة أشدها جهة الشوب بالماهية والإمكان الذاتي وظلمة الفقر الوجودي. وأشير إليه في الكلام الفصيح البليغ في البداية والختام، إذ قال [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ]: «الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ»، أيضاً.

[الدليل] العاشر: بناءً على مجعولية الفيض المقدس، يتحقق ارتباط الأشياء بالحق تعالى عن طريقين؛ أولهما: طريق الأسباب والوسائط؛ بحكم: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا». والثاني: طريق وجه خاص من دون دخل للأسباب والوسائط خلافاً لما كان مجعولاً للعقل الأول؛ لأنّ ارتباط الأشياء بالحق الأول تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه على ذلك التقدير يقتصر على الطريق الأول.

وكذا لما كان كلّ ممكن مركّباً من الماهية والوجود، والماهية ليست بمجعولة، والوجود الخاص خصوصيته بسبب الاقتران بالماهية والاقتران عند

العرفاء الشامخين أمر نسبي غير مجعول، فإذا لم يكن الوجود بما هو عامّ مجعولاً، لما كان محققاً، وهذا قسم من الجهات التي ذكرها بعض العرفاء لاختيار القول بمجعولية الفيض المقدّس، وقال بعض الفلاسفة العظام في تمييز هذه المؤيّدات أقوالاً ذكرناها في حواشي «مفتاح الغيب» وفصلنا القول في عدم كونها موجّهة بالدليل والبرهان، ولما بنيت هذه الرسالة على الاختصار لم نذكرها؛ احترازاً من الإطالة في الكلام.

إنارة ربّانية

جمع صدر متألّهة الإسلام (عليه شآبيب رحمة الله الملك العلّام) بين هذين القولين كالآتي، [ف] قال:

إنّ نظر القائلين بمجعولية العقل الأوّل، هو: أنّ الفيض المقدّس بمنزلة المعنى الحرفي ونفس التعيّن والفيض لا المفاض والمتعيّن، والعقل الأوّل صادر ومفاض وأوّل تعيّن طارئ على الفيض المقدّس.

وعليه، إذا كان المراد من أوّل الصوادر: أوّل التعيّنات والفيض الأوّل، كان مصداق ذلك الفيض المقدّس، وكلّما كان المراد أوّل المتعيّنات والمفاض والمتعيّن، كان مصداق ذلك العقل الأوّل؛ لأنّ الفيض المقدّس هو نفس العلية والصدور لا المفاض والصادر، وإنّ مقصود الحكماء من الصادر الأوّل، هو: المفاض والمتعيّن، وأوّل تعيّن طارئ على الفيض المقدّس، والمنظور [منه لدى] العرفاء: تعيين أوّل فيض وجلاء وظهور للحقّ تعالى.

وعلى أساس هذا لم يكن بين القولين تهافت، وتحقيق هذا المقال بالنحو التالي:

كما أنّ - من باب التشبيه وبوجه بعيد - أوّل ظهورات الشمس السماوية

التي هي مظهر لشمس شمس الحقيقة الإلهية بوجهه، هو ضوء عامّ ينبسط بطلوع الشمس في جميع الآفاق، فكذاك أوّل تعيّن يحصل له في مقام الانبساط هو المرتبة الشديدة المتّصلة بالشمس، وبعدها تحصل المراتب الأخرى في قوس النزول لنورها من جهة انبساطها وقربها وبعدها من الشمس، وتختلف في الشدّة والضعف والنقص والكمال، أو بواسطة الاختلاط بألوان الزجاجات واختلاف الآفاق والأجسام، [فتحصل] الأنوار المتكثّرة والمراتب غير المحدودة باعتبار صعود ذلك الضوء العامّ ونزوله أيضاً.

فمن الصحيح أن يقال: أنّ أوّل ظهور وجلاء للشمس هو درجة شديدة متّصلة بها، وهو أوّل تعيّن ذلك الضوء العامّ والفائض من الشمس، والبقية بواسطة تلك المرتبة النازلة لا بنحو التجافي من المقام، بل بطريق التجلي وإلقاء الفيض حاصلة.

أورد بعض على سماحته؛ بآئه بناءً على ما حقّقه نفسه - وهو مطابق للبرهان الصحيح والعقل المضاعف - أنّ المفاض والمجعول بالذات يلزم أن يكون نفس الربط وإلاّ لم يرتبط به في مرتبة ذاته وتخوم حقيقته كلّما استغنى عن الغير ولم يكن مرتبطاً به، [وذلك] في مرتبة متأخّرة عنه. وكلّما كان نفس الربط أو منتهياً به، ثبت المطلوب والمدّعى، وكون العقل الأوّل مفاضاً بناءً على اشتماله على الماهية، الذي هو معتقد قاطبة المشائين، يستلزم أن يكون للمفاض بالذات للشيء ربط لا أن يكون نفس الربط.

وعليه، لم يصحّ حمل قول الحكماء القائلين بكون العقل الأوّل هو الصادر الأوّل على وجه ذهب إليه؛ لأنّ كون المفاض بالذات نفس الربط هو مختار كثير من الحكماء الذين التزموا بأنّ الصادر الأوّل هو العقل الأوّل.

إذن، يكون الجمع المذكور صلحاً من غير تراضي الخصمين. ولكن هذا الإشكال بنظرنا غير وارد؛ لأنّ العقل الأوّل وإن لم يكن من حيث تَلَطُّخه بالماهية بمذاق المشائين نفس الربط ومن هذه الجهة بالذات لم يكن مرتبطاً بالمبدأ الأعلى، إلّا أنّه لمّا كان المفاض بالذات في نظر أغلب الحكماء القائلين بأصالة الوجود واعتبارية الماهية وجود العقل الأوّل لا ماهيته، ووجود العقل الأوّل بما هو وجود نفس الربط بالعلة لا الشيء الذي له ربط، أمكن لنا أن نقول: إنّ العقل الأوّل من حيث الوجود الذي هو الصادر الأوّل عن الحقّ تعالى ومرتبطة بالمبدأ الأعلى هو نفس الربط، كارتباط العكس بالعاكس والظلّ بذي الظلّ، كما أنّ قاطبة الوجودات ذات الماهية بما هي وجودات عند ذلك الجنب نفس الربط بالمبدأ الأعلى، وكذا بحكم: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، لم تثبت البساطة والوحدة العددية في العقل الكلّي، فلا يرد عليه إشكال حينئذ من هذا الحيث. ولكن، من جهات أخرى ذكرناها في محلّها وسنذكر بعضها لاحقاً فإنّ كون الفيض المقدّس الصادر الأوّل هو قول موافق للتحقيق والنظر الدقيق، ومراد صدر المتألّهين أيضاً هو: عدم ترجيح القول بأنّ العقل الأوّل هو الصادر الأوّل، بل مراده بيان وجه الجمع بين القولين المذكورين، كما ذكر في السابق، وإنّه بنفسه اختار في «الأسفار» وغيرها من مصنّفاته القول بكون الفيض المقدّس هو الصادر الأوّل تصريحاً أو تلويحاً.

بارقة صمدانية

إنّ منكري قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» فرق عدّة: فبعضهم أنكروا أصل القاعدة، وأجازوا صدور أشياء كثيرة عن الواحد

بالوحدة الحقّة الحقيقية، وهم جمع من المتكلمين تبعهم الإمام فخر الدين الرازي والغزالي واختاروا هذا القول.

وآخرون التزموا بأصل القاعدة، ولكنهم خصّصوها بالفاعل الموجب، ولم يروها جارية في الفاعل المختار، وأجازوا صدور أشياء كثيرة عن الفاعل الواحد المختار.

وفي الحقيقة، مرجع قولهم هذا إلى عدم اعتبارهم الحقّ تعالى واحداً حقيقياً بالمعنى المذكور في تحرير القاعدة؛ لأنّ الفاعل المختار عندهم هو: الفاعل الذي يصدر عنه الفعل بزيادة في القصد والداعي، أو يكون ذا إرادات واختيارات متعدّدة زائدة على الذات، أو تكون إرادته واختياره واحداً ولكنهما يتعدّداً من جهة التعلّق، ولا يخفى أنّ مثل هذا الشيء لم يكن واحداً من جميع الجهات والحيثيات، وصدور أشياء كثيرة عنه على حسب الإرادات المتعدّدة الزائدة على الذات أو التعلّقات المتعدّدة للإرادة والواحدة لم يكن قادحاً في القاعدة المزبورة، وإن كان القول بتعدّد إرادات الباري تعالى أو تعدّد تعلّقاته من سخائف الأقوال والآراء.

وأجاز بعض بنحو الإجمال صدور أشياء كثيرة عن الواجب تعالى ولكنهم لم يصرّحوا بأنّه من جهة عدم كون ذات المبدأ الأعلى الكزوبي الجهات واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقية؛ لأنّهم قالوا بالقدماء الثمانية والصفات الزائدة على ذات الحقّ تعالى، أو أنّهم لم يلتزموا بأصل القاعدة.

ولكن، بحسب الظاهر - لكون أكثرهم من الأشاعرة، وهم يعتقدون بزيادة الصفات الكزوبية الجهات في الحقّ تعالى وذاته المقدّس - فإنّهم في الحقيقة لم يروا الواجب تعالى مشمولاً لهذه القاعدة، وأجازوا صدور أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن الواجب تعالى، وبعضهم لم يروا الحقّ

تعالى مشمولاً للقاعدة من جهة القول بالمعاني والأحوال الزائدة على ذات الحق تعالى، ويستفاد ممّا قاله المحقق الطوسي والحكيم القدوسي في نقد «المحصل» أنّ أصل القاعدة متفق عليه بين الأشاعرة والمعتزلة من المتكلمين، وإذا أجازوا صدور أشياء كثيرة عن الواجب في مرتبة واحدة، فإنّما هو من جهة عدم اعتبارهم ذات الحق تعالى المقدّس واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقية، أو بجهات أخرى نقلناها عند ذكر قوله.

وفي نظر قاطبة الفلاسفة العظام إنّ هذه القاعدة مسلّمة ثابتة، وإنّهم قالوا بأنّ مجراها الحقيقي هو الواجب تعالى الواحد من جميع الجهات والبسيط من كلّ الحثيات.

واتفق العرفاء الشامخون مع الحكماء في أصل القاعدة أيضاً، ولكنّهم اختلفوا معهم في تفرعها من جهة كون العقل الأوّل هو الصادر الأوّل، وذهبوا إلى أنّ الصادر الأوّل كما ذكرنا سابقاً هو الفيض المقدّس والنفس الرحمانية. وحاصل القول أنّ في القاعدة المزبورة أربعة أقوال منقولة:

الأوّل: وهو قول بعض المتكلمين الذين أنكروا أصل القاعدة وفروعها مطلقاً.

الثاني: وهو قول من اعتبر أصل القاعدة ولكنّه أخرج ذات الحق تعالى المقدّس منها من جهة كونه عنده غير واحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، والقائلون بهذا القول على طوائف أيضاً، فبعضهم أخرج الواجب تعالى من حيث كونه فاعلاً مختاراً [وتعالى] عن الاختيار الزائد على الذات أو اتّصافه بالتعلّقات المتعدّدة في ذاته المقدّس، وبعضهم أخرجه [سبحانه] من جهة القول بـ [عدم] اتّصاف ذاته المقدّس بالمعاني والأحوال الزائدة على الذات. وبعضهم أخرجه [تعالى] من جهة القول بـ [عدم] تجدد الإرادات الزائدة

على الذات وحدث تلك الإرادات في ذات الحق تعالى. وبعض من جهة القول بـ [عدم] تجسّم الحق تعالى واتّصافه بصفات الأجسام، الذي هو من خصائص التركيب والكثرة.

الثالث: وهو قول العرفاء الذين التزموا بأصل القاعدة ولكنّهم اختلفوا مع الحكماء في تفرّيعه كما شرحناه سابقاً.

الرابع: وهو قول الحكماء والفلاسفة الذين التزموا بأصل القاعدة وفرعها، وتصور بعض أنّ حكماء المشاء بشرح حقّقه رئيسهم الشيخ أبو علي سيناء رحمته الله في إلهيات الشفاء، أنّهم لم يروا ذات الحق تعالى واحداً من جميع الجهات وبسيطاً من كلّ الحثيات حتّى حيثية الصفات الإضافية المحضة؛ لأنّهم قسّموا صفات الواجب إلى الصفات الحقيقية المحضة والصفات الحقيقية ذات الإضافة والإضافية المحضة، وذهبوا إلى أنّ الصفات الإضافية المحضة زائدة على ذات الواجب تعالى، ولأجل هذا لم يقولوا ببساطة الحق تعالى المطلقة ووحدته التامة.

إذن؛ يمكن أن يقال: أنّ هذه الفرقة في الحقيقة داخلية في القائلين بالقول الثاني، الذين التزموا بأصل القاعدة ولكنّهم أخرجوا الواجب تعالى منها. ولكنّ هذا التوهّم فاسد، وهو من قبيل: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ ^(١)، لأنّ الحكماء المشائين وأتباعهم قالوا بتأخّر الصفات الإضافية المحضة بما هي إضافات مقولية عن ذات الحق تعالى والمعقولات الثانية الفلسفية، ولم يعتبروا كثرة هذا القبيل مستلزمة لتعدّد الحثيات في الذات الكربوي الجهات وقادحة في الوحدة الحقّة الحقيقية.

وبمشرب التحقيق وإن كانت هذه الإضافات بما هي إضافات بحسب

المفهوم مختلفة، إلا أن مرجعها باعتبار المصداق والحقيقة إلى إضافة واحدة وحيثية فاردة، ولم يوجبوا تعدد الجهات والحيثيات في الذات الكروبي الآيات بشرح ذكرناه في الفصل المتقدم، ومن هذه الجهة لم تكن مصححة لصدور الكثرة عن ذات الحق تعالى أيضاً.

وتوهم آخرون أنه لما كان ذات الحق تعالى المقدس بنظر العرفاء الواصلين باعتبار مرتبة الغيب والهوية والأحدية المحضة غير مرتبط بالعالم، وكذا لأن العالم من هذا الحيث لم يرتبط بذاته الأقدس أيضاً؛ لأن هذه المرتبة هي مقام الغنى ومقام القهارية والاستغناء عن العالمين، بل إن ارتباط الحق تعالى مع العالم وارتباط العالم بالحق تعالى هو من حيث مقام الأحدية، والمقام المزبور بشرح سبق ذكره مشتمل على أسماء غير متناهية وصفات كمالية غير محدودة، ومن هذه الجهة أمكن أن يقال: أن الحق تعالى وإن كان باعتبار الذات بسيطاً من جميع الجهات والحيثيات، إلا أنه من حيث مقام الواحدية والاشتغال على الأسماء والصفات غير المتناهية يمكن أن يكون مبدئاً لأشياء كثيرة من دون احتياج إلى وساطة العقل الأول أو الفيض المقدس؛ لأن كل اسم من الأسماء الإلهية يقتضي مظهراً خاصاً، وذلك المظهر أيضاً بحكم: ﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا﴾^(١)، يطلب ظاهراً، وذلك الاسم وفي أصل الوجود وكمالات الوجود باعتبار الرحمة الرحمانية والرحيمية مرتبط بذلك الاسم الخاص [كذلك].

وإذا قيل: أن أسماء الحق تعالى وصفاته وإن كانت باعتبار المفهوم مغايرة لذات الحق تعالى الكروبي الجهات، غير أنها من حيث الوجود والمصداق عين ذات الباري تعالى، ولم توجب الكثرة الحقيقية في ذات الحق، وبهذه الجهة لا يمكن أن تكون مناشئ لصدور الكثرة.

(١) سورة البقرة؛ الآية ١٤٨.

يقال: كما أنَّ الجهات الملحوظة في العقل الأول جزء وجوده ووجوبه الذي هو عين وجوده هي أمور اعتبارية ومعقولات ثانية فلسفية، ولم يكن لها مصداق على حدّه في الخارج إلا ذات العقل الأول، وبهذا الوصف بعقيدة حكماء المشاء تكون مناشئ لصدور الكثرة عن العقل الأول، وهذه الأسماء والصفات أيضاً ولو لم يكن لها إلا مصداق واحد، إلا أنَّ من الممكن أن تكون مناشئ ومبادئ لصدور الكثرة.

وبعبارة أخرى: إنَّ الجهات الملحوظة في العقل الأول وكذا صفات الواجب وإن لم يكن لها ما بالازاء الزائد على ذات الواجب تعالى في الخارج، إلا أنَّها لم تكن من قبيل أنياب الأغوال والمعقولات الثانوية المنطقية أيضاً، وهذا القبيل من الأمور كما ذكر سابقاً وإن لم تكن بالاستقلال مبادئ للأمور المتأصلة الخارجية، غير أنَّ من الممكن أن تقع شروطاً لصدور الكثرة وعللاً مصححة معدة له، وبناءً على ذلك، مع ثبوت أصل القاعدة عند العرفاء يمكن أن يقال أنَّهم يلزمهم أيضاً أن يخرجوا الواجب تعالى من القاعدة لما ذكر فوقاً.

ولكنَّ هذا التوهم باطل وبلا وجه أيضاً؛ لأنَّه بالبيان السابق الذكر إنَّ الجهات التي يمكن أن تقع مناشئ ومبادئ لصدور الكثرة عن الذات الواحدة هي أمور لم يكن تغايرها بصرف المفهوم، ويكون إرجاعها إلى الجهة الواحدة والحيثية الفاردة خارجاً من حريم الإمكان، وأنَّ صفات الحق تعالى الكروبية الجهات وإن كانت باعتبار المفهوم متغايرة، إلا أنَّها من حيث المصداق كما حقّقناه كراراً لا توجب الكثرة في ذات الحق تعالى بأيّ وجه من الوجوه؛ لكون مرجع جميع الصفات الكمالية والنعوت الجمالية والجلالية والأسماء اللطيفية والقهرية للحق تعالى هو إلى جهة واحدة وحيثية فاردة، وهي حيثية

وجوب الوجود وتأكد الوجود، حتى الصفات السلبية التي مرجعها إلى سلب الإمكان وسلب الإمكان، الذي هو عبارة عن سلب سلب ضرورة الطرفين بحكم أن السلب في سلب الموجب إثبات، راجع إلى وجوب الوجود الذي هو عين تأكد الوجود [أيضاً].

بل بمذاق التحقيق إن صفات الحق تعالى الإضافية راجعة إلى الإضافة الواحدة الإشرافية القيومية أيضاً، وهي مبدأ جميع الإضافات، ومرجعها إلى عين وجوب وجود الحق تعالى، خلافاً للجهات المتصورة في العقل الأول؛ لأن إرجاعها إلى جهة واحدة وحيثية فاردة غير ممكن، بل وجودها مفتقر إلى تحقق الكثرة، والوجود منشأ الانتزاع في الواقع ونفس الأمر لها، ووجود العقل الأول بعد الصدور يكون مشوباً للحد والظلمة والماهية والإمكان قهراً. وإذا كان مرجع الماهية والإمكان والوجوب إلى صرف الوجود بما هو وجود، لزم أن يكون وجوب الواجب مشوباً بهذه الأمور أيضاً، وإن هذه الأمور ولو لم يكن لها ما بإزاء في الخارج، غير أن منشأ انتزاعها هو وجود العقل الأول المحدود، الذي هو بقضية: «كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود» لم يكن خارجاً من شائبة الحد والإمكان، خلافاً لوجود الحق تعالى، الذي تكون المحدودية في ذاته المقدس مستحيلة، وذاته الكروبي الجهات من جهة واحدة وحيثية فاردة مظهر لجميع تلك الأسماء والصفات بالنحو الأعلى و [الوجه] الأتم، ومن تلك الجهة التي يثبت بها كونه قادراً، يثبت أنه عالم أيضاً، ومن الحيثية التي يثبت بها كونه عالماً، يثبت أنه بعينه حي، وكذا بالنسبة إلى سائر الصفات الكمالية؛ لأنه لو لم يكن عالماً من تلك الجهة التي بها تثبت قدرته، لزم أن يكون جاهلاً من تلك الحيثية؛

لأنه لا تصوّر للواسطة في الخارج ونفس الأمر بين العلم واللاعلم، وكذا بين القدرة واللاقدرة، وهكذا.

إنَّ واجب الوجود تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه صرف الوجود وغير ذي ماهية ليكون في مرتبة الماهية من حيث هي هي خالياً من صفة من الصفات الكمالية وخالياً من مقابلها، بل هو بحكم: «صرف الوجود صرف كلّ كمال»، وجود ذاته المقدّس صرف كلّ كمال الوجود بما هو وجود وطارد الفقدان ومقابلته. وبعبارة أخرى: كما أنّ ذاته المقدّس صرف العلم والعلم الصرف، كذا هو صرف القدرة والقدرة الصرفة وصرف الحياة والحياة الصرفة وصرف الإرادة والإرادة الصرفة، وهكذا [في سائر] الصفات الكمالية والنعوت الجمالية، وفي صرف الشيء لم يتصوّر تعدّد ولا تكثّر. ومن هنا قال بعض الحكماء في [شأن] الحقّ تعالى: «وجود كلّ، وجوب كلّ، علم كلّ، وقدرة كلّ... إلخ».

وكذا قال قاطبة الفلاسفة في زبرهم الإلهيّة: «الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات»، وهذا بخلاف الجهات الملحوظة في ذات العقل الأول؛ حيث إنّ من جهة المعلولية كونه زوجاً تركيبياً فاقد للسزاجة والصرافة المطلقة، التي هي من لوازم وجوب الوجود بالذات؛ ولهذا، كان متّصفاً بالإمكان والماهية بالمعنى الكاشف عن فقدان مرتبة فوق التمام الواجبي حتّى بعقيدة الإشراقيين أيضاً. وكذا يكون متّصفاً بالوجوب بالغير وتعقّل مبدئه وتعقّل ذاته، وفي الواقع ونفس الأمر، إنّ هذه الجهات متغايرة فيه؛ لأنّ جهة إمكانه الذي مرجعه إلى سلب ضرورة الطرفين، أو عدم تأكّد الوجود وتساوي الطرفين لا يمكن أن تكون راجعة إلى وجوبه بالغير الذي مرجعه إلى ضرورة الوجود وتأكّده وجهة نوريتته.

وكذا ماهيته التي هي حاكية عن قصور وجوده من مرتبة الصرافة وإطلاق الوجوب القيومي راجعة إلى وجوب الوجود وتعقل المبدأ ونحوه، وكذا في سائر الجهات الأخرى، فافهم، ولا تكن من الجاهلين.

ومن هنا، لم يجز الحكماء العظام صدور الكثرة عن الحق تعالى باعتبار الأسماء والصفات، وأجازوا وساطة العقل الأول في صدورها باعتبار الجهات المزبورة.

والمقدمة الأخرى التي هي فذلكة القاعدة المذكورة، هي: أنه لا يجوز [صدور] أمور كثيرة في مرتبة واحدة يكون كل منها في عرض الآخر من الواحد من جميع الجهات، وأما صدورها في مراتب متعددة بنحو يكون كل منها في طول الآخر، فغير مناف للقاعدة المذكورة.

وكذا صدور الكثرة عنه باعتبار الجهات المتكثرة الملحوظة في المعلول الأول والصادر الأول، وتكون تلك الجهات في الحقيقة شروطاً ومعدات ومصححات لصدور الكثرة لا أن تكون مناشئ ومبادئ لإيجاد الوجودات الكثيرة، فإنه غير مناف للقاعدة المزبورة، بل مؤكّد لها، وصدور الكثرة في الحقيقة لا يكون ممكناً إلا بهذا النحو؛ لأنه بناءً على قاعدة «ممكن الوجود بالذات ممكن الوجود من جميع الجهات والحيثيات، وليس لما بالقوة مدخلية في إفادة الوجود أصلاً»، المقررة، لم يمكن أن يصدر العقل الأول عن الحق تعالى في المرتبة الأولى، ثم من العقل الأول بالاستقلال يصدر شيء آخر، وإلا، لزم أن يكون الإمكان منشئاً للوجوب، وما بالقوة دخيلاً في الفعلية، بل العقل الأول يمكن أن يكون واسطة ورابطة في صدور سائر الأشياء عن الحق فقط. وبعبارة أخرى: أن يكون مصححاً لقابلية القابل لا متمماً لفاعلية الفاعل.

ومن هذه المقدّمة، يعلم أنّ وساطة العقل الأوّل وسائر العقول في صدور الأشياء عن الحقّ تعالى لم تكن منافية لقاعدة «لا مؤثّر في الوجود إلّا الله» بل هي مؤكّدة ومؤيّدّة لها، سيّما لو اعتبرنا الفيض المقدّس والوجود العامّ أوّل صادر كما هو الحقّ وأشرنا إليه سابقاً؛ لأنّه بناءً على هذا القول تكون جميع الموجودات مجعولة بجعل الفيض المقدّس وبعين انتسابه إلى الحقّ تعالى منتسبه إليه، والوسائط من جهة كونها جهات قضائية ودهرية لكافة الموجودات منتفية وملغاة.

في بيان النقوض الواردة على القاعدة وردّها

إذا قيل: أنّه كما لم يجز صدور أشياء كثيرة عن الواحد بما هو واحد، كذلك لم يجز كون الشيء الواحد بما هو واحد قابلاً لأشياء كثيرة أيضاً؛ لأنّ اللازم تحقّق المناسبة والخصوصية الخاصّة بين القابل والمقبول أيضاً، وتعدّد الخصوصيات لم يقدح في وحدة القابل، مع أنّ الحكماء الفخام ذهبوا إلى قابلية واستعداد في القبول من كلّ صورة في الهيولى الأولى. يقال: أنّ حلّ هذا الإشكال يعلم من المباحث السابقة المشار إليها؛ [وذلك لوجوه]:

أولاً: إنّ الهيولى الأولى لم تكن واحدة من جميع الجهات. ثانياً: في الهيولى لم يودع إلاّ قبول الصور والاستعداد والشأنية للاتّصاف بها، وأمّا خروج الاستعداد المزبور من القوة إلى الفعلية بشرح قاله الحكماء العظام في مسألة ربط الحوادث بالقديم، فمحتاج إلى حركة أزلية، ومفتقر إلى توارّد الصور وتلاحقها وتساقوقها، وإنّ كلّ سابق معدّ للاحق، وفاعل ما به الوجود، وموجب لخروجه من القوة إلى الفعلية، ونفس الهيولى الأولى من دون تحقّق الأمور المذكورة غير كافية لقبول هذه الصور.

وبعبارة أخرى: إنّ قبول شيء [ل]شيء آخر كما قال المحقق الطوسي: والحكيم القدوسي من دون تحقّق القابل والقبول وحصول الكثرة غير متصوّر، خلافاً للعلية والمبدئية لشيء آخر، اللتين فيهما يكفي تحقّق نفس الفاعل. وبيان آخر: إنّ حيثية الإفاضة والصدور والعلية الحقيقية مقدّمة على وجود المعلول ولحاظها، وهما بخلاف حيثية القبول والاستعداد التي تلحظ بعد لحاظ المقبول.

فقابلية الأشياء الكثيرة مصحوبة لوجود جهات كثيرة، وهي مصحّحة لقبولها، خلافاً لمنشأ الفاعلية والمبدئية الحقيقية، التي تحقّقها مقدّم على تحقّق المعاليل، ومضافاً إلى الهيولى الأمرية المبهمّة بالذات واللامتحصّل بالتجوهر، وكلّ مبهم بالذات واللامتحصّل، القابل للفناء، المتحصّل والمتأصّل، ووحدته كالوحدة الإبهامية الجنسية، وفي الحقيقة، نفس القوة والاستعداد، وكلام أفاضل الفلاسفة العظام والحكماء الفخام في القاعدة المزبورة إنّما هو في الوحدة الشخصية المعيّنة.

وكذا إذا قيل: كما أنّ حقيقة الهيولى هي الاستعداد لكلّ صورة، فكذاك الواجب تعالى هو الفعلية الصرفة ومجمع كلّ الفعليات؛ لأنّ صرف الوجود صرف كلّ فعلية ووجود، فيمكن أن يكون المبدأ لكلّ وجود كان مطوياً في وجوده الصرف من دون واسطة، وإن كان وجود الواجب صرف الوجود ومحض النورية النور ومحض الفعلية. ولكنّ الوجودات المحدودة بنحو المحدودية التي تشوب فقدان والعدم فيها دخل غير مطوية لذاته المقدّس، ليتحقّق كونها مبدأ صدورها كلّها من دون واسطة في مرتبة واحدة؛ لأنّه إذا كان كلّ واحد منها في عرض الآخر بوصف الخصوصية والمحدودية صادراً عنه، لزمّت محدودية ذاته تعالى شأنه الكروبي الجهات، وإذا كان صادراً عن

الشيء الواحد، كان ذلك الشيء منبسطاً على جميع الموجودات، ومظهراً لقاطبة الأشياء، فإنّ ذلك الشيء هو الفيض المقدّس والنفس الرحمانية، وقد قيل فيه أنّ صدوره صدور كلّ وجود، ومصدق قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(١).

إذا صدر بنحو الترتّب وكان أحدهما كالعقل الأوّل، بعقيدة المشائين الصادر الأوّل كان مؤكّداً لقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، وإذا كان بعضها صادراً عنه في العرض وبعضها الآخر صادراً عنه في الطول، فإن كانت الموجودات العرضية المتعدّدة الصادر الأوّل، لزم محذور محدودية الذات، وإذا كانت بعد الصادر الأوّل، لم تكن منافية للقاعدة أيضاً. وأضف إليه أنّه لمّا كان في صدور معلول خاصّ عن علة خاصّة يلزم وجود خصوصية خاصّة في العلة بإزاء خصوصية المعلول، كما سيأتي ذكره لاحقاً.

وإنّ هاتين الخصوصيتين هما عين ذات العلة والمعلول بالذات، وانطواء الخصوصيات المتباعدة للأشياء في ذات الحقّ تعالى الكزوبي الجهات وكونها عين ذاته المقدّس [ف] مستحيل بالذات، فلأجل هذا لم يمكن صدور أشياء كثيرة عن ذات واحدة بسيطة من جميع الجهات؛ [أعني] ذات الواجب تعالى، وهذا غير مناف لكون الحقّ تعالى واجداً لكمال كلّ وجود بما هو وجود. ومن هنا قال أساطين فنّ الحكمة في العلم الإلهي: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها».

وكذا نقض هذه القاعدة بالسلوب الكثيرة من الواحد الحقيقي لا مورد له أيضاً؛ لأنّ مرجع جميع السلوب إذا كان إلى سلب النقصان، وجد في

(١) سورة القمر؛ الآية ٥٠.

الواجب تعالى ذلك الوجوب؛ لأنَّ سلب النقص والإمكان بقضية «سلب السلب إثبات» بنحو ذكر سابقاً هو إثبات الكمال.

فمرجع جميع الكمالات والصفات في الواجب تعالى إلى وجوب الوجود بالذات، وإذا كان [المرجع إلى] سلب الكمال، فهو غير متصور في الواجب تعالى؛ لأنَّ معطي الشيء لا يكون فاقداً له، مع أنَّ وجود الشيء الواحد غير كاف في سلب أمور كثيرة، ومحتاج إلى وضع المسلوب عنه أيضاً؛ خلافاً لإيجاد الشيء الذي يكفي فيه وجود العلة الصدورية الوجودية.

وكذا لا يصحَّ نقض ذلك بمركزية نقطة واحدة لأنصاف أقطار ودوائر غير متناهية أيضاً؛ لأنَّ تصوّر المركزية لأشياء كثيرة من دون لحاظ الكثرة غير ممكن، خلافاً للمبدئية والعلية؛ لأنَّ المركزية تحصل باعتبار الإضافات المتكثرة التي هي متأخرة عن الطرفين، خلافاً للمبدئية والعلية الحقيقية، اللتين - كما قلنا تكراراً - مقدّمتان على صدور المعلول، وعين ذات الجاعل، أضف إليه أنَّ كون النقطة المركزية نهاية لأنصاف أقطار كثيرة، [و] كلّما لوحظ باعتبار كونها نهاية، كانت النهاية أمراً عديمياً غير محتاج إلى تحقّق أمور وجودية.

وكّلما لوحظ وجوده باعتبار لحاظ العقل أو بما هو الفعل، فباعتبار محاذيته لدوائر أو أنصاف أقطار كثيرة فأشياء كثيرة، وبما هي واحد غير قابلة للتحقّق. وكذا نقض هذه القاعدة بالوحدة المعيّنة، التي باعتبار أخذها بوحدة أخرى تحصل الاثنينية وباعتبار أخذها لوحدة أخرى غير الوحدة الأولى تحصل اثنيينية أخرى، فهو في غاية السخافة؛ لأنَّ طبيعة الوحدة كلّما لوحظت بما هي وحدة ولا بشرط، كان التكثر فيه غير متصور، وكلّما

لوحظت بما هي وحدة معيّنة، فإنّ الوجدتين الآخرين اللتين انضمتا إليها هما جهاتها وحيثياتها المتكثّرة في رسم الكثرة وتحقّق الاثنينية. وكيف كان؛ فإنّ الشيء الواحد بما هو واحد لم يكن منشئاً لأمر كثيرة ليكون ناقضاً هذه القاعدة.

وكذا نقضها بالجسمية التي تقتضي الحصول في المكان والاتّصاف بالأعراض، ليس بصحيح أيضاً؛ لأنّ جسمية الواحد غير حقيقية، والحصول في المكان في الجسمية مستند إلى الصورة وقبول الأعراض مستند إلى المادة. وأيضاً أنّ الحصول في المكان أمر وجودي ومن باب التأثير ومستند إلى الجسمية، وقبول الأعراض من باب التأثير، ولم يكن في نظره (الإمام فخر الدين الرازي) الناقص وجود ليجتاج إلى علل وحيثيات متعدّدة.

أضف إليه أنّ اتّصاف الشيء الواحد بالفعل والقبول كلّما كان بمعنى مطلق الاتّصاف لم يكن ممتنعاً في نظر أرباب التحقيق، وكذا لم يكن محتاجاً إلى تعدّد في الجهات أيضاً، وإذا كان بمعنى إمكان الاستعداد والقوة والشأنية المساوقة لتجدّد الحالات وتبدّلها، - في الشيء الواحد بما هو واحد - فلم يتحقّق من دون تصوّر تعدّد في الجهات ليكون موجِباً لنقض القاعدة. وكذا لو توهم أنّه إذا كان صدور العلة عن المعلول على حسب خصوصية خاصّة ومناسبة مخصوصة فالعلة لم تكن لذاتها علة، بل هي باعتبار الخصوصية والمناسبة علة، ولازم ذلك أن لا تكون علة بسيطة وواحدة حقيقية، من جهة كونها على هذا التقدير مشتملة على أمرين مختلفين هما الذات والخصوصية.

فصدور معلول واحد عن علة واحدة غير ممكن، وكلّ علة تكون مركّبة بناءً على ذلك، وينسَد [حينئذ] باب إثبات لزوم كون أوّل الصوادر أمراً

وحدانياً؛ لأنّ أوّل الصوادر على هذا التقدير غير مستند إلى علة بسيطة أيضاً، وفي رفع هذا التوهم يقال أنّ المراد بالخصوصية في هذا المقام مصداقها وملاك صدقها لا مفهومها.

وبعبارة أخرى: إنّ مبدأ استيجاب تخصيص المعلول معيّن بالصدور عن علة معيّنة، وهذا الأمر في صورة يكون شيء من المبدأ الأوّل صادراً يجب أن يكون عين ذاته؛ لأنّ المفروض كونه علة بذاته وجهة عليّة لعين ذاته. وأمّا في صورة صدور أشياء متعدّدة في مرتبة واحدة، عن مبدأ واحد فلا يمكن أن تكون الخصوصية التي هي سبب ومبدأ استيجاب صدور بعض مبدأً لاستيجاب صدور بعض آخر أيضاً، وإلاّ، تكون الأمور المتعدّدة المتكرّرة المتباينة أمراً واحداً، كما سيأتي شرحه في بيان الأدلة القائمة على القاعدة المزبورة.

في بيان الأدلة القائمة على القاعدة المزبورة

وقبل بيان الأدلة التي أقامها أساطين فنّ الحكمة وأئمة علم المعرفة على هذه القاعدة، لا بدّ أن نذكر مقدّمات مهّدت في كتب الفلسفة والزبر الإلهيّة سيّما كتب صدر المتألّهين عليه السلام لإثباتها بنحو مناسب لوضع هذه الوجيزة؛ ثمّ نذكر الأدلة واحداً تلو آخر:

المقدّمة الأولى: إنّ التقابل بين السلب والإيجاب لا يتحقّق إلّا بين الأمور التي يكون مفهوم أحد من الاثنين [فيها] بعينه رفعاً للآخر، وهذا التقابل لا يتحقّق إلّا بين شيئين يكون الحصر بينهما عقلياً، ويطلق على هذا التقابل تقابل التناقض أيضاً، ولما كان من باب التفاعل ويلزم تكرّره من الطرفين،

لزم فيه أن يكون كلٌّ من الطرفين رافعاً للآخر، وهذا لا يتحقّق إلّا في مثل لا موجود ولا لاموجود، وفي مثل العدم والوجود.

ولتصحّح هذا قالوا: إنّ معنى كون المفهومين متناقضين هو: أن يكون أحدهما رافعاً للآخر، ويكون الآخر مرفوعاً به، وبهذا المعنى يحسب من نسب الطرفين المتكثّرة.

ولكنّ الأفضل من هذه التعابير هو أن يعمّم الرفع إلى الرفع بالذات والرفع بالعرض، وأن يجعل أحد الطرفين الذي لا مفهوم له سوى رفع الطرف الآخر كاللاوجود الواقع نقيضاً بالذات للطرف الآخر، ويصدق الطرف الآخر لرفع الرفع ونقيض النقيض، نقيضاً بالعرض، وهذا المقدار كاف لإجراء صيغة التفاعل، ولم يكن ذلك صعباً على طالب الحقيقة.

وبعبارة أخرى: لا بدّ في المتقابلين بالسلب والإيجاب أن يكون مفهوم أحد الطرفين مفهوماً للسلب بعينه، والطرف الآخر المقابل للسلب إيجاباً إضافياً بقياسه به، أعمّ من أن يتحقّق في السلب والإيجاب الحقيقيين كالوجود والعدم أو غيره من السلوب كاللاوجود واللاوجود، ونحوه.

المقدّمة الثانية: إنّ هذا النحو من التقابل كما أنّه متحقّق بين نقيضين، فإنّه يتحقّق كذلك بين مفهومين مفردين أيضاً، أو أنّ تحقّقه يكون بحمل «على» بالقياس بالموضوع بعينه، كالإنسان واللاإنسان أو الإنسان واللاإنسان، أو بحسب وجود النسبة إلى موضوع معيّن، كوجود البياض في العاج مثلاً، ورفعته منه أو رفع البياض ورفعته منه.

فمن المحال أن يكون موضوع من موضوعات معيّنة من المتقابلين بحسب حمل «على» الذي هو حمل «هو هو» بالمؤاطاة، وكذا بحسب

وجود «في»، الذي يكون [فيه] حمل «في» بالاشتقاق وذوهو خالياً، وكذا أنه كما يكون كل شيء بالانفصال الحقيقي إما بياضاً وإما لا بياضاً. ومثله أيضاً؛ أن كل شيء بالانفصال المزبور إما أبيض وإما ذو بياض، أو لا أبيض ولا ذو بياض، وكلا القسمين منه حمل التقابل في المفردات، وإن كنا بالقياس بالموضوع أمراً واحداً، وكما أن رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به نقيضه بالعرض؛ من جهة أنه مصداق للنقيض والرفع. وكذا سلب كل قضية نقيضها، ونقيض السلب بالذات سلب السلب، والإيجاب لما كان له لازم، كان نقيضاً له بالعرض، فنقيض كل إنسان حيوان، ليس كل إنسان حيوان، وليس نقيض كل فرد من أفراد الإنسان بالحجر؛ لئلا يكون شيء من أفراد الإنسان بالحجر، ولكن لازم صدقه السلب الكلي بطريق استغراق الإيجاب الجزئي في بعض، ومن هنا قال علماء فنّ الميزان: إن نقيض الإيجاب الكلي سلب الجزئية، ونقيض السلب الكلي إيجاب جزئي.

المقدمة الثالثة: إنّ الشئيين اللذين عن طريق الحمل الاشتقاقي وحمل ذوهو متناقضان، كما أنّ اجتماعهما بحسب هذا الحمل في موضوع واحد مستحيل، فكذلك يكون حملها بحسب الحمل بالمؤاطاة وهو هو على موضوع واحد مستحيلاً أيضاً. ولكنّ الشئيين اللذين بحسب الحمل بالمؤاطاة متناقضان، فإنّهما وإن كان اجتماعهما بحمل «على» في موضوع واحد غير جائز، إلاّ أنّه بحسب حمل «في» لا يكون اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في شيء واحد مستحيلاً، كالسواد والحركة اللذين بحسب حمل «على» متناقضان.

ولكن، بحسب حمل «في» لم يكن اجتماعهما مستحيلاً، بل يجتمعان

في موضوع واحد؛ لأنَّ السواد غير نقيض للحركة بالذات، وإثما نقيضه الفرد بالعرض بحمل المؤاطاة وكذا الحركة بالنسبة إلى السواد.

وبتعبير آخر: إنَّ السواد واللاسواد وكذا ذو السواد واللاسواد، وإن كانا بحسب حمل المؤاطاة والاشقاق متناقضين موضوعاً، إلا أنَّ ذا السواد وذا اللاسواد غير متناقضين؛ لأنَّهما يجتمعان في موضوع متحرّكي وهو الأسود، ويصدق أنَّه ذو الأسود وذو اللاأسود، وليس لازم ذلك أن يصدق على ذلك الموضوع أنَّه أسود ولاأسود؛ لأنَّ معنى ذي السواد وإن كان بعينه معنى الأسود غير أنَّ معنى ذي الأسود لا يكون معنى اللاأسود بعينه.

نعم، إذا أريد من اللاسواد نفس المفهوم السلبي لا أمر آخر يكون معروضه متّحداً معه في التحقّق والوجود، كالحركة في المثال المزبور، فحينئذ سيحصل بينهما التناقض؛ لأنَّه بناءً على هذا التقدير سيكون معنى قولنا: أنَّ هذا الشيء ذو اللاأسود بعينه مفاد قولنا أنَّ هذا الشيء لاأسود.

المقدّمة الرابعة: إنَّ الحثية إمّا تقييدية وإمّا تعليلية؛ والأولى هي ما كانت مجعولة كجزء ما هو متحيّث به، كالناطق للإنسان والكاتب للمركّب الصنفي، والثانية هي: ما كانت كالخارج من أمر متحيّث به، كحثية العلية والمعلولية لوجود شيء بالنسبة إلى شيء آخر هو حثية عليّة ومعلولية تعليلية وخارج [في الوقت نفسه] من العلة والمعلول، وإن كان التحيّث به بما هو تقييد وتحيّث ومعنى حرفي لا بما هو قيد وحيث داخل، ككون العقل الأوّل من حيث انتسابه إلى المبدأ الأعلى منشئاً وعلّة لفلك الأفلاك لا من حيث الإمكان؛ لأنَّ حثية الإمكان تقييدية لا تعليلية، خلافاً لحيث الانتساب إلى الواجب تعالى.

وبعبارة أخرى: إذا كان المقصود تعليل الحكم كتعليل مبدأية العقل الأول لوجود الفلك الأطلس في المثال المزبور من حيث الانتساب إلى المبدأ الأعلى، ففي هذه الصورة تكون الحيثية تعليلية.

وإذا كان المقصود كون الحيثية جزءاً للموضوع بما هو موضوع ككون الكرباس مفرقاً لنور البصر عن حيث الأيضية، كانت الحيثية تقييدية. وبعض من الحيثيات تعتبر بحسب العنوان والتعبير والمعتبر به حيثيات تقييدية، ولكن من حيث المعتبر عنه والمحكي عنه لم تكن تقييدية، ويكون إلى الإطلاق والإرسال واللابشرطية والعراء من التقييد، والأفضل أن يعتبر هذا القسم على حدّه، ويعبر عنه بالحيثية الإطلاقية، كما قاله المحقق السبزواري رحمته الله وذهب إلى تثليث القسمة؛ لأنه حينئذ تصدق الماهية اللابشرط بهذا المعنى على الماهية البشروط شيء والبشرط لا واللابشرط المقيّدة باللابشرط ثلاثها، خلافاً لما إذا كانت الحيثية الإطلاقية جزءاً وقيداً للماهية؛ لأنها حينئذ تكون مقابلة للبشرط شيء والبشرط لا شيء، ولا تكون صادقة على أيّ منهما.

وبعبارة أخرى: إذا كان شيء بحسب التعبير واللفظ المحيِّث به ذا حيثية ولم يكن في الواقع مقيّداً بل كان مرسلأً، أو لم يكن المقصود من التعبير المزبور الإشعار بأن الموضوع الموضوعية لم يكن للمحمول مقيّداً بقيد ما ويكون بالإطلاق والإرسال المستحقّ للحمل محمولاً ففي هذه الصورة تكون الحيثية إطلاقية، وإذا كان المقصود الإشعار بأنّ الحيثية دخيلة في الموضوعية والحكم، كانت الحيثية تقييدية.

والحيثيات التقييدية التي هي من قبيل القسم الأول على قسمين أيضاً:
[القسم] الأول: إنّ الحيثيات التي اختلافها في صرف المعنى ومجرّد

المفهوم، وتحمل على الأخرى بالحمل الأولي المتأبّي من الحمل فقط ولكّنها بالحمل الشائع الصناعي لم تكن منافية للحمل على المصداق الواحد من جهة واحدة، كحيثية الموجودية والمتشخّصية والوحدة، وحيثية العاقلية والمعقولية والعالمية والمعلولية والعاشقية والمعشوقية ونحوها، وهذا القبيل من الحشيات عند أرباب البصيرة وأصحاب المعرفة، لم تكن مكثّرة لذات الموضوع، وتكثّرها لا يوجب انثلام الوحدة الحقّة الحقيقية للمصداق، وغير قادح في بساطته المطلقة الذاتية أيضاً.

[القسم] الثاني: إنّ الحشيات التي مختلفة مع بعض من جهة المعنى والمفهوم والتعبير، ومن حيث المعبر والمحكي عنه كلاهما واختلافها، موجب للتكثّر في ذات الموضوع ومصاديقها، وهذا القبيل من الحشيات على ضربين أيضاً:

[الضرب] الأول: ما لم يكن داخلاً في الأقسام الأربعة، ولم يكن لأفراده تقابل بالذات، وإن كانت بالذات متخالفة ومتغايرة، كاللون والطعم والريح والحركة وسائرهما من أنواع المقولات.

[الضرب] الثاني: ما كان أفراده متقابلة بالذات وهو داخل في الأقسام المزبورة، كالعلية والمعلولية والمحركة والمتحركة والفاعلية والقابلية، التي مرجعها إلى الإمكان الاستعدادي والقوة والشأنية لا إلى معنى مطلق الاتّصاف كالعالمية والمعلومية ونحوها.

وجميع هذه الأقسام الأخيرة مشتركة من جهة عدم كون مناط الاتّصاف بالشيء منها من حيث الوجود بعينه هو مناط الاتّصاف بشيء آخر، وكذا من حيث المفهوم وجميع الحشيات من الأولى والأخيرة في عدم الاتحاد بالحمل الأولي مشتركة.

فالإتصاف بالعاقلية لم يكن من حيث المعنى والمفهوم عين الإتصاف بالمعقولية، وإلا، لزم أن يكون اللفظان مترادفين لا مفهومين متخالفين، واقتراحهما باختلاف القسم الأول، وتغايرها كما أشرنا إليه سابقاً في المفهوم فقط لا من حيث الوجود والتحقق؛ لأنه يمكن أن يكون مناط الإتصاف الموضوعي بأحد منها باعتبار الوجود بعينه مناطاً للإتصاف بالآخر، ولا يقتضي تكثير الحشيات المتغايرة والجهات المتباينة في الذات المتصفة بها، كإتصاف الذات المجردة القائمة بالذات بالعاقلية والمعقولية والعالمية والمعلومية والعاشقية والمعشوقية والمحبة والمحبوبة ونظائرها، وإتصاف ذات الحق تعالى الكروبي الجهات بالصفات الكمالية والجمالية من الحقيقية المحضة والحقيقية ذات الإضافة بل الإضافية، والصفات السلبية والجلالية التي مرجع الإتصاف بكلها كما أشرنا إليه سابقاً مراراً إلى حشية واحدة وهي وجوب الوجود بمعنى تأكد الوجود، وذات الحق تعالى المقدس من الحشية التي هو بها حي، فهو بعينه عالم بها أيضاً، ومن الحشية التي هو بها عالم، فهو بعينه قادر أيضاً، وبعينه متكلم بها، ومريد وسميع وبصير، وهكذا بالنسبة إلى سائر الصفات الكمالية والنعوت الجمالية.

وكذا من حيث الإضافة القيومية الإشرافية التي يكون مبدؤها ومرجعها وجوب الوجود، فهو متّصف بالخالقية والرازقية والأولية والآخرية وأمثالها، ومن حيث سلب الإمكان واللاضرورة، الذي هو راجع إلى ضرورة الوجود وتأكده، متّصف بجميع الصفات الجلالية. ولكن مضافاً إلى الاختلاف في المفهوم في الوجود والتحقق، فلم تكن متّحدة أيضاً، بمعنى: أن القسمين الآخرين من الحشيات من هذه الجهة مخالفان لذلك القسم، ولم يمكن إتصاف الذات الواحدة من حيث التقيّد بحشية من الحشيات بعينه من

حيث الاتصاف بحيثية أخرى، واختلافها مستلزم للتكثّر في الذات وهوية الموضوع المتّصف بها، مثل عدم إمكان اتّصاف الإنسان بحيثية إنسانية بعينه من حيث اتّصافه بالكاتبية بالفعل، وكذا كون حيثية اتّصافه بالناطقية بعينها هي الاتّصاف بالحيوانية، أو اتّصافه بالتشكّل بعينه حيث اتّصافه بالمتحركة، وإلاّ لزم أن يكون كلّ إنسان كاتباً بالفعل وكلّ حيوان ناطقاً، وكلّ متشكّل متحرّكاً.

وكذا إنّ هذين القسمين مضافاً إلى كونهما متكثّرين ومكثّرين لذات الموضوع كذلك مناطاتها متكثّرة أيضاً، أعمّ من أن تكون مكثّرة للموضوع أيضاً، وهذا في ما لو كانت الزوائد متّصلة أو لم تكن مكثّرة لذاته، وهو في ما لو كانت الزوائد منفصلة.

وبعبارة أخرى: إنّ تحصّل هذين القسمين هو بالاستناد إلى الحيثيات المختلفة السابقة التعليلية، ومن دون استنادهما وانتهائهما إليها في الموضوع القابل للاتّصاف بها لم يكونا متحقّقين، كما أنّ الحيثية التعليلية للسمع والاستماع في الإنسان هي القوة السامعة، وحيثية الإبصار والنظر هي القوة الباصرة، وحيثية التحرك هي القوة المحركة، وحيثية التعقل هي القوة العاقلة، وهكذا في سائر الحيثيات والمبادئ؛ لتحقيقها وتحصلها في الإنسان وغيره، والحيثيات التعليلية المزبورة - دفعاً للدور والتسلسل - منتهية إلى حيثية واحدة، وهي الاستناد إلى الإضافة الإشرافية القيومية الإلهية، [قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(١)، ولا مؤثّر في الوجود إلّا هو، و ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^(٢)، ولكن استنادها إلى الحيثيات السابقة التقييدية مطلقاً غير لازم، بل غير جائز، وإلاّ، استلزم الدور والتسلسل.

(١) سورة الأعراف؛ الآية ٥٤.

(٢) سورة غافر؛ الآية ١٦.

والقسم الأول مخالف للقسمين المزبورين من هذا الحيث؛ أعني: حيث لزوم الانتهاء إلى الحثيات التعليلية، واستناده إلى الحثيات الأخرى غير لازم مطلقاً.

وأما الفرق بين القسم الأول وبين القسم الثاني، أو بين القسم الثاني وبين القسم المزبور مضافاً إلى الفرق المذكور المتقدم؛ أي: كون القسم الثاني من أقسام التقابل الأربعة وكونها متقابلة مع الآخر بالذات، خلافاً للقسم الأول، الذي هو في الحقيقة من ثمرات الفرق المذكور، أنّ الحثيات المتقابلة بالذوات، فليس شيء منها في الواقع ونفس الأمر حاصلًا في موضوع واحد إلا بعد خلوّ الموضوع من مقابل آخر أو اتّصافه بالكثرة الخارجية الموجودة النفس الأمرية، ومجرّد الكثرة التحليلية العقلية ككثرة الأجزاء التحليلية الجنسية والفصلية [و] الماهية النوعية الإنسانية بالحيوانية والناطقية غير مصحّح لحصولها في موضوع واحد، بل لا بدّ من وجود موضوعين متغايرين بحسب الوجود؛ لاجتماع وجودها في زمان واحد، ولا يكفي [فيه] التغير الاعتباري، خلافاً للقسم الأول، الذي يكون اجتماعها [فيه] في موضوع واحد طبيعي جائزاً، وافتراقها عن بعض وانتفاء كلّ من الموضوع المذكور وزواله بإبقاء الآخر غير خارجين من حيّز الإمكان وحريم الجواز.

وإن كان تحقّق المبادئ والجهات المختلفة المتغيرة في الوجود بإزاء كلّ منها لازماً وضرورياً، أعمّ من أن تكون المبادئ المزبورة متلازمة في الوجود أو غير متلازمة فيه، كالقوى النباتية والحيوانية، التي هي مبادئ الآثار والأفاعيل المتقنة في الأجسام النباتية والحيوانية، وقد تكون متفرقة عن بعض في بعض الأحيان.

المقدّمة الخامسة: ظهر من البيانات السابقة أنّ اتّصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع ونفس الأمر لا يستدعي اتّصافه بتلك الصفة في كلّ مرتبة من مراتب الواقع ومن كلّ حيث من الحثيات الثابتة لذلك الشيء، مثل أن نقول: زيد موجود في الواقع، فهذا يكفي في اتّصافه بالوجود في الجملة، وإن كان في مرتبة الماهية من حيث هي ومن دون تأثير الفاعل غير موجود، وكذا إذا قلنا: زيد أسود، فلا يلزم أن يكون متّصفاً من الحثيات والصفات التي لم يكن لها دخل في اتّصافه بالأسودية كالكتابة والعلم والقدرة، وحيثية شجاعة الوجود والسخاء، وغيرها من الصفات والحثيات بالأسودية أيضاً، بل إنّ السواد من حيث الصفات والجهات التي ليس لها دخل في ثبوته لزيد، مسلوب عنه؛ لأنّ وجود الشيء بنحو من أنحاء الوجود محقّق، وارتفاعه يكون بارتفاع جميع أنحاء التحقّق، وفي ثبوت الشيء للشيء يكفي ثبوته في الجملة بنحو من أنحاء الثبوت والتحقّق، وفي مرتبة من مراتب الواقع ونفس الأمر، ولو لم يثبت له في جميع مراتب الواقع ومن جميع الجهات والحثيات. ولكنّ هذا الأمر هو في صورة لم يكن الموضوع فيها بسيطاً من جميع الجهات ومتّصفاً بالوحدة من جميع الحثيات، وإلاّ، إذا كان مثل هذا متّصفاً بصفة من الصفات، لزم أن يكون متّصفاً بتلك الصفة في جميع مراتب الواقع، ونفس الأمر، ومن جميع الجهات والحثيات [أيضاً؛ لأنه لو لم يكن متّصفاً بها في مرتبة من المراتب، كانت تلك الصفة من ذلك الحث مسلوبة عنه، وحينئذ يكون الموضوع المزبور مركّباً من حيثيتين ومزدوجاً من جهتين؛ أي: جهة الوجدان والفقدان والأيسية والليسية، وهذا مناف للبساطة من جميع الجهات والأحدية من جميع الحثيات.

إنّ ما ذكر في المقدّمات السابقة من أنّ الشئيين اللذين هما متقابلان

بحمل «على» يمكن أن يجتمعا في الوجود في موضوع واحد بحمل «في» أيضاً، ولم يكن بينهما بهذا الحمل تقابل، فإنه مختص بمورد لم يكن الموضوع فيه متصفاً بالبساطة المطلقة والوحدة الصرفة المحضة؛ لأنه حينئذ تكون حيثية الاتصاف والاقتران بأحد المتقابلين بعينه حيثية الاتصاف والاقتران بمتقابل آخر، والمتقابلان بحمل «على» على حسب حمل «في» متقابلان ومتناقضان أيضاً، يلزم من اجتماع النقيضين والمتقابلين بحمل «على» على حسب حمل «في» اجتماع النقيضين بحمل «على» أيضاً، وبطلانه ضروري من البديهيات الأولية.

ومن هذا البيان يعلم أن اجتماع أمرين تقابلا على حسب حمل «على» لم يكن موجباً لتناقضهما، ويجوز اجتماعهما على حسب حمل «في» إلا في ما كان الاقتران بينهما بحيثية مختلفة تقييدية لا جهة واحدة وحيثية فاردة.

بعد اتّضح هذه المقدمات، نخوض في البراهين العقلية والنقلية التي أقيمت على هذه القاعدة، ونقول:

ذكرنا في أول الرسالة أن هناك طائفة يرون أن القاعدة من الضروريات فلا تحتاج إلى برهان ودليل، بل يقولون بلزوم المنبّه فيها، ويّئنون البيان التنبيهي بالنحو التالي، فقالوا:

إنّ قضية شهادة الوجدان، بل ضرورة اختلاف المعاليل وتعدّدها، هي اختلاف الإضافة إليها، وتعدّد الإضافات مستلزم لتعدّد مبادئها، وتعدّد مبادئ الإضافات مناف للبساطة من جميع الجهات والحيثيات. وبوجه آخر: إنّ بين كلّ علة ومعلوله لا بدّ من وجود تحقّق مناسبة وخصوصية خاصّة لم تكن بين علة أخرى وبين معلولها متباينتين معهما،

وإلا، لزم جواز صدور كل شيء عن أي شيء، ولا يمكن أن تكون تلك الخصوصية زائدة على ذات العلة، وإلا، إذا كانت واجبة، تكون بذاتها علة، وغير قائمة بذات شيء آخر، ولم يصدر عنها إلا شيء واحد.

وإذا لم تكن بذاتها علة، بل كانت محتاجة إلى خصوصية أخرى، فنقول فيه: إذا كان ممكناً، احتاج إلى علة، فإذا كان معلول شيء آخر، كان علة ذلك الشيء بالذات، وننقل الكلام في صدوره عن ذلك الشيء، وإذا كان معلول تلك العلة، ننقل الكلام في صدوره عن العلة، وإذا كان مستنداً إلى خصوصية أخرى، استلزم الدور والتسلسل.

ولرفع الدور والتسلسل لا بد أن ينتهي إلى خصوصية تكون عين ذات العلة، ومثل هذه الخصوصية لا يمكن أن تكون متعددة مختلفة، وإلا، لزم أن يكون الشيء مابيناً لنفسه. وإذا كان جزء العلة، لزم تركب تلك العلة مع فرض وحدتها وبساطتها، فثبت أنه لا يصدر من الشيء الواحد زائد على شيء واحد.

وبيان آخر: إذا صدر عن شيء واحد شيان، [و] إذا كان ذلك الشيء بذاته من دون [لحاظ] خصوصية مبدئاً لهما، لزم أن يكون ذات ذلك الشيء مابيناً لنفسه؛ لكون ذلك مستلزماً لأن يكون مبدأ إضافة ذلك الشيء وعليته؛ أي: الإضافة الإشراقية القياسية مغايراً لمعلول آخر بالضرورة، وإذا كان بذاته علة لأحدهما وعلى حسب [لحاظ] خصوصية تكون علته شيئاً آخر، استلزم [حينئذ] خلاصة الفرض وتركيبه مع فرض بساطته، فننقل الكلام في صدوره عن ذلك الشيء، ودفعاً للدور والتسلسل لا بد أن ينتهي إلى خصوصية تكون ذات ذلك الشيء، وإذا كان بلحاظ خصوصيتين علة للشئيين، ننقل الكلام في ذلك في الخصوصية، وإذا كانا مقومين للمبدأ،

لزم تركيب المبدأ البسيط، وإذا كان أحدهما مقوّمًا أو العين والآخر زائداً، لزم التركيب أو الدور والتسلسل، ولدفعها، لا بدّ أن ينتهي إلى خصوصية تكون عين ذاته، ومثل هذه الخصوصية لا تكون متعدّدة.

إذا كان كلّ منهما زائداً غير مقوّم، فإذا كانا واجبين، تنافى مع توحيد الواجب تعالى، واستلزم خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض قيامهما بذات المبدأ، وإذا كانا ممكنين، وجب في صدورهما عن الواجب الاحتياج إلى خصوصيتين أخريين، وننقل الكلام فيه ليكون منتهاً إلى شقوق أخرى أو عليّة ما فرض معلولاً دفعاً للدور والتسلسل.

وظهر ممّا تقدّم أنّ ما توهمه بعض؛ من أنّ البرهان المذكور لو صحّ في لسان القوم لعدم جواز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، لزم أن لا يصدر عن الواحد إلّا الواحد أيضاً، بل أن لا يوجد واحد حقيقي مطلقاً؛ لأنّ كلّ موجود متّصف بصفتين اعتباريتين أقلّهما الوحدة والشيئية، ففساد؛ لأنّه بناءً على ما ذكرناه سابقاً، فإنّ مطلق اختلاف المفاهيم والعناوين لوحدة المصداق وجهة الصدق غير مستلزم للتكثّر في ذات المصداق في الخارج، ولم يقدر في وحدته [أيضاً].

كما أنّ اختلاف مفاهيم الأسماء والصفات الكمالية في الحقّ تعالى بنحو تمّ تحقيقه غير قادح في أحديته الوجوديه، ولم يتحقّق انفكاك بين هذه المفاهيم في المصداق في الخارج؛ لأنّه بمذاق التحقيق أنّ كلّ موجود مظهر لصفات الحقّ تعالى الكمالية الإلهيّة، ومصادقها الحقيقي لم يكن إلّا ذاته المقدّس، وأمّا المصاديق الأخرى، فإنّما هي مصاديق ظليّة له، وضوء نوره المنبسط، ورحمته الرحمانية الواسعة.

وعلى حسب سريان حقيقة الوجود والفيض المقدّس في قاطبة الأشياء

حتى الهيولى الأولى، تكون الكمالات سارية وجارية فيها أيضاً، وغاية ما في الأمر، أنها تشتد وتضعف حسب شدة وجود الكمالات وضعفها؛ لأن ما بالذات لهذه الكمالات لا يمكن أن تكون ماهيات أو أعداماً؛ لأنّ العدم طارد للوجود وكمال الوجود، والماهية من حيث هي ليست إلا: ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً﴾^(١)، وفي حريم الذات الفاقد لكل الكمالات، وبهذا الوصف لم تكن ما بالذات لها.

فوجب أن يكون ما بالذات للكمالات المزبورة وجوداً عاماً يكون جلوة واحدة وأمراً واحداً للحق، وتلكم الكمالات تكون سارية في كل شيء بسريانه فيه، وبشدته وضعفه ونقصه وكماله يتحقق الضعف والشدة والنقص والكمال، ومفهوم الوحدة والشيئية المذكور في كلام المتوهم هو من هذا القبيل أيضاً؛ أي: أنّ تعددها على حسب المفهوم غير مستلزم لتعدد مصاديق تلك المفاهيم؛ لأنّ المراد بالشيئية إذا كان الشيئية الوجودية، كان ذلك الحكم «الوحدة رفيق الوجود تدور معه حيث ما دار» حيث ما دار الوجود ومساوقاً له. وإذا كان الشيئية المفهومية، كان من أنحاء الوجود المطلق وأقسام الوجود الذهني أيضاً. ومن هنا، قال العرفاء الشامخون: «الأعيان الثابتة وجودات خاصة ذهنية».

وكيف كان؛ فإنه غير مقتض لتكثر مصداقه وتعدده؛ لأنّ تكثر مطلق المفاهيم بما هي مفاهيم كما حقق في محله كمالاً وتاماً غير مستلزم لتكثر وتعدّد منشأ انتزاعها.

وبيان آخر: كلما صدر عن مبدأ الكل شيان في مرتبة واحدة، لزم أن يكون مبدأ كل الأشياء شيئين اثنين؛ لأنّ المبدأ المزبور من جهة وحيثية

(١) سورة النور؛ الآية ٣٩.

كونه مبدئاً لأحد الشيئين وهما متباينان فرضاً وفي عرض الآخر، فلا يمكن أن يكون مبدئاً لشيء آخر من تلك الجهة والحيثية أيضاً، وإلا، كان ذلك الشيء مبايناً لنفس الشيء الواحد؛ لأنَّ حيث الانتساب إلى العلة مقوّم للمعلول وداخل في حقيقته، ولهذا، قالوا: «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها»، وحيثية انتساب أحد المتباينين لا يمكن أن تكون بعينها حيثية انتساب المباين الآخر، فوجب أن يكون مبدئاً للشيء الآخر من حيثية أخرى، ولما كان المفروض أنَّ حيثية العلية لا يمكن أن تكون زائدة على ذات المبدأ الأعلى، فإذا كانت هاتان الحثيتان عين ذات المبدأ، لزم أن يصير شيئان شيئاً واحداً، وبالعكس، وإذا كانا مباينين لذات المبدأ ومع هذا يتّصفان بالمبدأ أيضاً، فيستلزم الخلف أولاً؛ لأنَّ المفروض مبدئية ذاته، ولزم أن لا يكون مبدأ الكل شيئاً واحداً بل يكون شيئين، وهما الحثيتان ثانياً، وهذا مناف لتوحيد واجب الوجود تعالى، وإذا لم يكن أحد منهما متّصفاً بالمبدئية والدخل بها، استلزم الخلف وشقوقاً أخرى.

وتقرير هذا البرهان بوجه أسهل [هو أن يقال]: إذا صدر عن الواحد بما هو واحد شيئان في مرتبة واحدة، لزم كون ما فرض واحداً اثنين؛ لأنَّه بالضرورة تكون عليته لأحدهما شيئاً غير عليته للشيء الآخر، ولا يمكن أن تكون عليته لهذين الشيئين غير ذاته، وإلا، لزم أن لا تكون العلة بذاتها علة؛ ولما كان المفروض أنَّ العلة علة بالذات وحيثية العلية عين ذاته، فإذا كانت العلة شيئين، كان ذاتها شيئين أيضاً؛ أي: يكون الواحد بما هو واحد اثنين، وإذا صدر ذلك الشيئان عن الواجب تعالى، لزم أن يكون مبدأً ومنتهى كل الأشياء شيئين غير واحد، بل بنظر دقيق يلزم أن يكون العالم الكبير ونظام الكل الذي هو بمنزلة الشخص الواحد والشيء الفارد نظامين شخصيين، وبطلان كليهما ضروري واضح.

وبعبارة أخرى: إنّ العلة بالذات وللذات هي أن ينتزع مفهوم العلية من الذات بذاته من حيثية تقييدية تعليلية، ومثل هذا لا يمكن أن يكون علة لشيئين متباينين من دون حيثية تقييدية وتعليلية؛ لأنّ المفروض أن يكون هذان الشيئان متباينين، والحيثية الحاصلة من الإضافة إلى أحد المتباينين لا يمكن أن تكون عين الإضافة إلى المتباين الآخر، ومن دون لحاظ الإضافة لا تعقل العلية أيضاً.

فلا بدّ أن تستند هاتان الإضافتان إلى حيثيتين تعليليتين، أو إلى حيثيتين تقييديتين، أو إلى تقييدية وتعليلية، وكيف كان، لم تكونا علتين بالذات. وكذا إنّ المعلول بالذات هو ما كانت المعلولية منتزعة من حاقّ ذاته، وعلى تقدير علية شيء واحد لشيئين، يلزم أن يكون هذان الشيئان شيئاً واحداً، ولكن، إذا كان علة لشيء واحد؛ لكون إضافة العلية إلى ذلك الشيء هي عين ذات العلة عيناً، لم يحتج إلى حيثية زائدة على ذاته ليستلزم تكثّر ما فرضناه علة بالذات أو عدمه.

وبتقرير آخر: كما ذكرنا سابقاً، فإنّه قد حقّق في علم الفلسفة الأولى وما وراء الطبيعة أنّ ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها، ونتيجة هذه القاعدة، هي أنّ خصوصية انتساب علة خاصّة إلى معلول خاصّ مقوّمة للمعلول المزبور، وداخله في حريم جوهر الذات وتخوم الحقيقة وكنهها.

وعليه، إذا صدر عن شيء واحد شيئان من جهة خاصّة فإنّ لازمه كون شيء خاصّ مقوّماً لأمرين متباينين بما هما متباينان؛ أي: أن يصير شيئان متباينان شيئاً واحداً، وبطلان ذلك من ضروريات العقل الأولى.

وبتقرير آخر: ثبت في أثولوجيا وعلم معرفة الربوبية أنّ ما هو ولم هو بل وهل هو في البسيط واحد؛ أي: اللّم الفاعلية والغائية في البسائط الوجودية الحقيقية الما الحقيقية بعينها وهلهما البسيطة، والأمور الثلاث فيها متّحدة.

فإذا كان شيء واحد علة لأمرين بسيطين أو مركّبين، استلزم أن يصير شيئاً شيئاً واحداً؛ لعدم إمكان عليّة شيء لمركّب من دون عليّته لبسائطه، ولما كان المفروض كون العلة الفاعلية للمعلول البسيط بعينها العلة الغائية والمّا الحقيقية له، فالما الحقيقية لأحد المعلولين يلزم أن تكون بعينها المّا الحقيقية للمعلول الآخر وعينه، وبناءً على هذا التقدير ينجرّ الأمر إلى المحال المزبور بالضرورة.

وبتقرير آخر: من المبرهن بلسان التحقيق في فنّ ما قبل الطبيعة أنّ الاختلاف في مراتب الوجود إنّما هو باعتبار القرب والبعد من الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى. فإذا صدر عن المبدأ الأعلى شيئان في مرتبة واحدة، لزم رفع الاختلاف مع فرضه، واستحالة هذا من الضروريات أيضاً.

وبتقرير آخر: إنّ الفلاسفة المشائين يرون أفراد الوجود متباينة بالذات، وصدور أمرين متباينين بالذات عن شيء واحد من جهة واحدة مستلزم لرفع التباين أو عدم التناسب بين الفيض والمفيض أو كون الواحد بما هو واحد عين الكثير بما هو كثير؛ لأنّ المفروض عدم وجود مناسبة وجهة وحدة وسنخية ذاتية بين هذين الشئين اللذين صدرا عن العلة في مرتبة واحدة، وبالضرورة لم تكن حيثية عليّة العلة لأحدهما حيثية عليّة بعينها للمباين الآخر.

فالعلة المزبورة باعتبار إحدى الحثيتين مباينة لنفسها ومعلولة لعة أخرى من حيث آخر، مع أنّ البينونة بالذات بين العلة والمعلول هي على خلاف البرهان وضرورة العقل بل النقل، كما قال تعالى في كتابه المجيد وقرآنه الحميد: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^(١)، ولزوم التناسب

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٨٤.

بين العلة والمعلول هو من أحكام العقل الأولى. وإذا كانت حيثة العلية لأحد المعلولين عين حيثة عليته للمعلول الآخر، لزم حينئذ أحد التاليين الفاسدين الأخيرين.

فاستناد وجودين متباينين إلى وجود من دون تعدد في جهات ذلك الوجود الوجداني غير معقول، وعلى كل تقدير كان يلزم المحذور المذكور. وبيان آخر: حقق بالبرهان القويم الأركان إلى حدّ الظهور أنّ العلة بالذات هي ما كان نفس ذاتها علة بذاتها، والمعلول بالذات هو ما كان فقيراً بالذات ومعلولاً بذاته، بل كان عين الربط والفقر والمعلولية لا شيئاً له الربط والفقر. وبعبارة أخرى: إنّ المعلول بالذات هو من شؤونات العلة الذاتية وأطواره الوجدية، وليس أمراً مباحيناً ومنفصلاً عنها، وتعبير آخر: إنّ بينونة العلة للمعلول كما قال قطب أرائك التوحيد وخاتم الأولياء علي بن أبي طالب (صلوات الله وسلامه عليه وآله): «دَلِيلُهُ آيَاتُهُ وَوُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ وَمَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ وَتَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَةٌ عُزْلَةٌ»، بينونة وصفية لا عزلية.

وعلى هذا التقدير، بعد اتّضاح أنّ العلة بالذات لا بدّ أن تكون جهة ذاتها بعينها جهة عليتها لمعلولها، إذا كان شيء واحد علة لشيئين، لا شك أنّ عليّة ذلك الشيء لأحد الشيئين المتباينين غير عليته للشيء الآخر. وعليه، لو كان المبدأ شيئين، لزم أن يكون الشيئان شيئاً واحداً، وذلك الشيء شيئين. وبيان آخر: في مبحث الأمور العامّة والسماع الإلهي وصل إلى ميقات البرهان ومنصّة الظهور أنّ المعلول التام ملائم للعلة، وهو من لوازم ذات العلة التامة، ومعلولية أمرين متباينين لشيء واحد بسيط من جميع الجهات مستلزمة لمباينة الشيء الآخر لذاته، وهو مستحيل بالبداهة.

وبتقرير آخر: إذا صدر عن أمر بسيط وحداني كالـ«ألف» الـ«ب» والـ«د» مثلاً، [فد] لَمَّا لم يكن حمل أيّ منهما على الأخرى بحمل «على» والـ«هو» جائزاً، بل كان على كلّ منهما سلب الأخرى صادقاً؛ أي: يصدق على الـ«ب» أنّها ليست بالـ«د» وكذا العكس، فكان صادقاً على الـ«ألف» أن يكون صدور الـ«ب» والـ«د» عنه.

وحسب ما مرّ في المقدمات المذكورة، لَمَّا كان من الجهة التي صدرت بها عنه الـ«ب» غير ممكن، كان صدور الـ«د» من تلك الجهة بعينها عنه أيضاً، وإلاّ، لزم أن تكون الـ«ب» وما ليس بالـ«ب» شيئاً واحداً، وهو مستلزم للاتّحاد النقيضين، الذي هو أفحش من اجتماعهما.

فوجب أن يصدق من جهة لم تكن الـ«د» صادرة عنه بها، والمفروض عدم وجود جهتين في ذات الـ«ألف» التي هي المبدأ، ومن الجهة التي صدرت بها الـ«ب» تكون الـ«د» صادرة بها أيضاً، فيصدق أن تكون الـ«ب» صادرة عنه وغير صادرة عنه [في نفس الوقت]، وهذا مستلزم لاجتماع النقيضين، وبهذا التقرير يندفع إشكال إمام المشكّكين على هذا البرهان بأنّ نقيض صدور الـ«ب» عدم صدور الـ«ب» لا صدور ما ليس بالـ«ب»، أي: صدور الـ«د»، فلا يستلزم اجتماع النقيضين؛ لأنّ صدور الـ«د» بعينها لا يمكن أن يكون صدور الـ«ب»، بل هو لا صدور الـ«ب»، وإلاّ، تكون الـ«د» بعينها هي الـ«ب»، فيصدق أن لا تكون الـ«ب» صادرة من الجهة التي صدرت بها الـ«د» عنه، ولَمَّا كان المصدر والعلة بالفرض بسيطاً ولم يتصوّر فيه إلاّ جهة واحدة، فيصدق أن لا تكون الـ«ب» صادرة عنه بهذه الجهة، والمفروض أن تكون الـ«ب» صادرة عنه بهذه الجهة أيضاً، فيلزم أن تكون الـ«ب» صادرة عنه وغير صادرة عنه [في نفس الوقت]، وهذا هو مراد الحكماء من اجتماع النقيضين في هذه القاعدة.

ولو قيل: أنَّ هذه المقدّمة؛ أي: عدم إمكان صدور الـ«ب» من الجهة التي صدر منها الـ«د» هي أوّل الكلام؛ لأنّه بناءً على جواز صدور الكثير عن الواحد تكون هذه المقدّمة ممنوعة غير مسلّمة.

يقال: أنَّ هذه المقدّمة بديهية غير قابلة للتشكيك؛ لأنّه إذا صدرت من الجهة التي صدرت منها الـ«د» وبالعكس، لزم أن تكون الـ«ب» عين الـ«د»، وبطلانه ضروري، ومعلوم أنّ مراد الحكماء من جهة الصدور في المقام لم يكن مفهوم العلية الإضافية، بل مرادهم منها خصوصية [خاصّة] ومناسبة كذلك، وهي في العلة بالذات؛ تمام ذات العلة وعين الهوية، وكذا الحال في المعلول بالذات فإنّه عين ذاته [أيضاً].

وبتقرير آخر: إذا صدر شيان عن شيء واحد، لما كان تحقّق الخصوصية التي هي عين ذات العلة بالبيان المذكور لازماً، وإذا صدر من تلك الخصوصية التي هي بإزاء أحد المعلولين صدقت تلك الخصوصية وصدق نقيضها؛ لأنّ الخصوصية الأخرى التي هي بإزاء المعلول الآخر هي غير هذه الخصوصية. والمفروض عدم وجود أكثر من خصوصية في البين، وهي بعينها لا بدّ أن تكون عين الخصوصية الأخرى، فاللازم أن تكون هذه الخصوصية كما يلزم عدم كونها أيضاً، وهذا مستلزم لاجتماع النقيضين. وبتقرير آخر: يتصوّر اجتماع الـ«د» وما ليس بالـ«د»، أي: الـ«ب» باعتبار حيثيتين تعليليتين، ولكن بوحدة الحيثية يستلزم اجتماع النقيضين.

ومما ذكر يندفع آخر إشكال أورده بعض على هذا البرهان؛ بكون مرجع صدور الـ«د» وما ليس بالـ«د» إلى قضيتين مطلقتين، وفي فنّ الميزان ثبت عدم تناقض هاتين القضيتين أيضاً؛ [ووجه الاندفاع كالتالي:]
أوّلاً: لمّا كان الانفكاك بين العلة التامة ومعلولها مستحيلاً، كان مرجع

صدور «منه كذا» و«كذا» و«لم يصدر منه ذاك وذاك» إلى قضيتين دائمتين لا إلى قضيتين فعليتين؛ لأنّ المعلول محتاج إلى العلة في البقاء أيضاً، وغاية ما في الأمر أنّ أصل وجود وتأثير العلة في إيجاده كلّما كان دفعياً وإبداعياً وغير زماني، كان استمرار أثره وتأثيره دائماً، وإذا كان تدريجياً وزمانياً، كان تدريجياً وغير دائمي، مع أنّ الكلام في التأثيرات السرمدية وفوق الطبيعة، وفي ذلك غير متصوّر ليقال أنّ المرجع إلى قضيتين مطلقتين، وعلى فرض تصوير تحقّق الزمان بالفرض المحال، يكون صدق مطلقتين على تقدير التعدّد في الزمان، وبفرض وحدة زمان اجتماعهما، يكون الصدق ممتنعاً. وإذا لم يكن المراد من الإطلاق الإطلاق بالمعنى المصطلح في القضايا الفعلية، الذي هو الوقوع في أحد الأزمنة الثلاثة، بل كان المراد منه قضيتين مطلقتين حكمهما غير مقيّد بعموم الحثيات، بل يكون بدائمة من قضيتين حكمهما مقيّد بعموم الحثيات، فمن الواضح [حينئذ] أنّ صدق مطلقتين بهذا المعنى فرع تعدّد الحثيات، وبفرض وحدة حثية اجتماعها لا يتصوّر الصدق [أصلاً].

وبتقرير آخر: ثبت في الفنّ الربوبي والشرطيّ الإلهي بالمعنى الأعمّ وبلغ منصفة الظهور وميقات العقل المضاعف أنّ الشيء ما لم يجب، لم يوجد، فبناءً عليه، يجب في العلة أن تسدّ جميع أنحاء عدم المعلول ليتحقّق طرد العدم بإضافة نور الوجود منه. وإذا كان شيء مبدأ وجوب أمر ما، فإنّه من جهة كونه مبدأ وجوبه لا يمكن أن يكون بعينه مبدأ وجوب أمر آخر مباين له؛ لأنّ وجوب الأمر الأوّل لا يمكن أن يكون وجوب أمر آخر مباين له؛ حيث إنّّه بقطع النظر عن وجوب كلّ منهما، يكون وجوب الآخر محقّقاً، ولمّا كانت العلة الموجبة بذاتها مبدأ وجوب المعلول، وأنّ هذه المبدئية هي

عين ذاتها، [فإنَّها] لم تكن ذاتها بذاتها علة وجوب أمرين متباينين بما هما متباينان، وإلا، كانت ذاتها غير ذاتها.

وبتقرير آخر: لما كانت نسبة المعلول إلى العلة الموجبة كنسبة العكس إلى العاكس ونسبة الظل إلى ذي الظل كان لزوم المناسبة في الوحدة والكثرة بين معلوله وبينها ضرورياً غير قابل للإنكار؛ لأنَّ ظلَّ، الواحد وعكسه واحد [واحدان]، وبناءً عليه، يكون تعدّد المعلول مع وحدة العلة الموجبة خارجاً من حريم الإمكان.

ولو قيل: كما أنَّ الشيء الواحد هو ذو عكوس متكثرة في مراها مختلفة متعدّدة فكذلك يمكن أن تكون العلة الموجبة الواحدة على حسب الماهيات المختلفة والقابليات المتكثرة إفاضات متعدّدة أيضاً.

يقال: إنَّ العلة في هذه الصورة لا تكون واحدة حقيقية؛ لأنَّه في الصورة التي تكون إضافة الوجود إلى هذه الماهيات في مرتبة واحدة بشرح سبق ذكره، لم يمكن أن تتحد مع إضافته النورية إلى ماهية خاصّة بإضافة أخرى إلى ماهية أخرى؛ ولما كان مبدأ الإضافة عين ذاته، كان تعدّد الإضافات مستلزماً لتعدّد المضاف بالبيان السابق الذكر، مضافاً إلى أنَّ الكلام في صدور المتعدّد عن أمر بسيط وحداني في مرتبة واحدة ومع فرض تعدّد القوابل، فإذا كان القابل ماهية نوعية تقبل تكثراً في الأشخاص ولم يكن نوعه منحصراً في فرد واحد، لم يمكن تكثّر الأشخاص من دون مادة قابلة للتكثّر بالبيان المسبوق بالذكر، ووجود المادة من دون الصورة وكثرة الإفاضات والإضافات غير محقق. وإذا كانت الماهيات المختلفة نوعية، كان قبولها للوجود في مرتبة واحدة غير ممكناً مع فرض اختلافها في الحقيقة والذات؛ لأنَّ الكلام هو فيما قبل إيجاد المعاليل. وقبل إفاضة الوجود لم

يتصوّر تحقّق وجود للماهية التي هي حدّ وجود المفاض، والوجود المزبور بعد صدوره عن العلة يكون ذا حدّ وماهية مغايرة لهوية المبدأ؛ لأنّ الماهية بناءً على أصالة الوجود حدّ للوجود، وفي تحقّق ومنشأة الآثار تابعة له، وقبل تحقّق الوجود كان تحقّقها في الخارج غير ممكن، خلافاً للمرآيا والقوالب المختلفة التي هي مختلفة وموجودة قبل ضوء النور وظهور العاكس، وبناءً عليه، يحكم على القياس المزبور بكونه قياساً مع الفارق.

وأضف إليه، أنّه لمّا كانت الخصوصية الخاصة بين وجود العلة التي هي في الواحد بالوحدة الحقيقية الحقّة عين ذاتها وبين وجود المعلول ملحوظة، والماهية الواحدة ذات وجود واحد، فعلى الفرض المحال أن تكون الماهية قبل الوجود في الخارج متحقّقة أو بلحاظ تقدّم وجودها في علم الجاعل على وجودها الخارجي، كانت إفاضة وجودات خاصّة متعدّدة على ماهية واحدة مستحيلة، وعلى ماهيات متعدّدة في مرتبة واحدة من دون تحقّق خصوصيات متعدّدة في الفاعل ومن دون تعدّد الجهات الفاعلية وتكثّر الحثّيات مستلزّمة للمحال السالف الذكر [أيضاً]. مضافاً إليه، أنّ صرف تكثّر القوالب في عوالم طولية من دون تعدّد الجهات الفاعلية لم يكن كافياً في التعدّد والاختلاف الأنواعيين.

وبتقرير آخر: لمّا كان من اللازم كون العلة المعطية للشيء بحكم الضرورة والوجدان واجدة لذلك الشيء، فعلة الـ«ألف» لا بدّ أن تكون واجدة للـ«ألف».

فإذا كانت من تلك الجهة علة لوجود الـ«ب»، لزم كونها واجدة للـ«ب» أيضاً، وبالنظر إلى أنّ الـ«ب» ليست ألفاً، فإنّ علة الـ«ب» من جهة كونها علة وواجدة للـ«ب» لم تكن علة وواجدة للـ«ألف»، وإلّا، وجب أن تكون الـ«ب»

عين الـ«ألف»، أي: تكون اللا ألف عين الـ«ألف»، بل أن لا تكون الـ«ألف» ألفاً، وهذا مستلزم لاجتماع النقيضين، وهو محال.

ولمّا كانت واجدية العلة للمعلول بذاتها، فإذا كانت من جهة كونها واجدة للـ«ألف» غير واجدة للـ«ب» وبالعكس، لزم أن تكون ذاتها مركبة أو تكون ذات العلة فاقدة للذات وغير ذاتها.

وإن قيل: لا بدّ في العلة أن تكون واجدة لكمال المعلول لا حدّ المعلول، وإلا، لزم نقصان ذات العلة؛ لأنّ الحدّ ناشئ من النقصان والعدم، ووجدان كمال أحد الشئيين لم يكن منافياً لوجدان كمال الشيء الآخر؛ لأنّ فقد كلّ شيء عرضي لكمال شيء آخر، وهو راجع إلى محدوديته ونقصه، وكلّما لم يكن الشيء المحدود ناقصاً، أمكن أن يكون بنحو وحدة وجمع كمالات أمور كثيرة ووجدانات واجدة لحقائق متعدّدة متباينة، فأيّ ضرر في أن يكون الشيء الواحد كالـ«ج» واجداً لكمال الـ«ألف» وما ليس بالـ«ألف»، أي الـ«ب» بنحو الوحدة في الكثرة.

يقال: وإن أشير إلى هذا الإشكال وردّه في السابق، ولم يحتج في هذا المقام إلى إعادة شيء منهما، إلّا أنّه للمزيد من التوضيح نقول: بشرح مضى في الفصول المتقدمة إنّ لكلّ علة خاصّة خصوصية خاصّة تكون بها مرجّحة لمعلول خاصّ على عدمه، وتلك الخصوصية في العلة بالذات لا بدّ أن لا تكون زائدة على ذات العلة بل تكون عين ذاتها.

فبهذا الفرض؛ أي: فرض المباينة بين الـ«ألف» والـ«ب» تكون عليه شيء واحد بالنسبة إلى الـ«ألف» والـ«ب» في مرتبة واحدة مستلزمة لأنّ تكون الخصوصية الواحدة خصوصيتين؛ لأنّ كمال كلّ شيء بالوجود الخاصّ بذلك الشيء، ووجدان خصوصية شيء واحدة وخصوصية متباينة معها مستلزم للمحال المزبور.

تعقيب عرشي

ظهر من البيانات والدلائل السابقة والبراهين السالفة أنَّ مراد القوم ممَّا قالوا في هذه القاعدة؛ من أنَّ «الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد» هو عدم إمكان صدور الكثير عن الواحد لا مجرّد عدم الصدور الذي غير المنافي لإمكان الصدور؛ لأنّ قضية البراهين المزبورة هي امتناع صدور الكثير عن الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية لا نفى الفعلية والوقوع، وبالنظر إلى وضوح هذا الأمر، لم يصرّحوا به في تحرير القاعدة وتقريرها، بل أوكلوه إلى التعقّل الأوّل والفهم الصحيح.

بارقة ربّانية

لَمَّا كان اللازم من هذه القاعدة عدم وجود موجودين إلّا واحدهما إمّا بالواسطة وإمّا غيرها علة للآخر، وهذا الأمر ظاهر الفساد؛ لأنّ وجود موجودات لم يكن بعضها علة للبعض الآخر ولم يتعلّق بالآخر وكانت في عرض الآخر معلوم ومبيّن، ولأجل هذا، ذكر الحكماء الإلهيّون طرقاً متعدّدة مختلفة لتصحيح صدور الكثرة عن المبدأ الأعلى من دون لزوم المحذور فوق الذكر، وحاصل ما قاله حكماء المشاء بتقرير ذكره المحقّق الطوسي والحكيم القدّوسي في شرح الإشارات بعد تمهيد المقدّمة المذكورة هو ما يلي:

إذا فرضنا أنَّ المبدأ الأوّل تعالى شأنه كالـ«ألف» صدر عنه شيء واحد كالـ«ب» في أوّل المراتب، جاز أن يصدر عن ذلك المبدأ الأوّل بتوسّط الصادر الأوّل شيء آخر كالـ«ج»، وكذا يصدر من الـ«ب» بوحدها شيء آخر كالـ«د»، ففي هذه الصورة يظهر في ثاني المراتب شيان، وهما الـ«ج» والـ«د»، اللتان لم يكن بينهما ترتيب، ولم تكن إحداها متقدّمة على الأخرى.

فعلى هذا التقدير، كلما أجزنا صدور شيء عن السافل بتوسط العالي، جاز أن يصدر عن الـ«ب» بتوسط الـ«ألف» شيء كالـ«د»، وحينئذ تحصل في مرتبة الثالثة ثلاثة أشياء لم يكن بين أفرادها تقدم ولا تأخر، بل إذا أجزنا صدور شيء عن الـ«ألف» والـ«ب» معاً، تحصل عندنا في مرتبة رابعة أربعة أشياء بالوصف المذكور.

فمن الجائز أن يصدر عن الـ«ألف» بتوسط الـ«ج» شيء لوحده وبتوسط الـ«د» شيء آخر لوحده، وبتوسط الـ«ج» والـ«د» شيء ثالث معاً، وبتوسط الـ«ب» والـ«ج» أمر رابع، وبتوسط الـ«ب» والـ«د» أمر خامس، وبتوسط الـ«ج» والـ«ب» والـ«د» أمر سادس، وعن الـ«ب» بتوسط الـ«ج» أمر سابع، وبتوسط الـ«د» أمر ثامن، وبتوسط الـ«ج» والـ«د» معاً أمر تاسع، وعن الـ«ج» أمر عاشر لوحده، وعن الـ«د» الحادي عشر لوحده، وعن الـ«ج» والـ«د» معاً الثاني عشر، وعن الـ«ج» وبتوسط الـ«د» الثالث عشر، وعن الـ«د» بتوسط الـ«ج» الرابع عشر، وعن الـ«ألف» والـ«ب» بتوسط الـ«ج» الخامس عشر، وعن الـ«ألف» والـ«ب» بتوسط الـ«د» السادس عشر، وعن الـ«ألف» بتوسط الـ«ج» والـ«د» السابع عشر، وعن الـ«ألف» والـ«ب» بتوسط الـ«د» الثامن عشر، وعن الـ«ألف» والـ«ب» والـ«د» بتوسط الـ«ج» التاسع عشر، وعن الـ«ب» والـ«ج» والـ«د» معاً العشرون، وعن الـ«ألف» والـ«ب» والـ«د» معاً الثاني والعشرون، وعن الـ«ألف» والـ«ج» معاً الثالث والعشرون، وعن الـ«ب» والـ«ج» والـ«د» معاً الرابع والعشرون، وكل هذه الأمور تقع في مرتبة ثالثة بناءً على هذا التقدير. فإذا أجزنا أن يصدر عن السافل في النظر إلى ما فوقه شيء، واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي ما فوق واحدة، فما يكون في هذه المراتب،

يتضاعف بأضعاف مضاعفة. وإذا تجاوزنا هذه المراتب يحصل عندنا وجود كثرات لا إحصاء لعددها إلى ما لا نهاية له.

وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول: يعرض على المعلول الأول بعد صدور شيء عن المبدأ باعتبار كثرة الإضافات بنحو يشار إليه لاحقاً جهات؛ لأنّ ذلك المعلول الأول ست جهات محقّقة، وهي عبارة عن: المهيّة والوجود والوجوب بالغير والإمكان الذاتي وتعقل المبدأ وتعقل الذات؛ [وذلك] لتحقق الوجود له من حيث صدوره عن المبدأ، وباعتبار أنّ له بعد الصدور هوية مغايرة لهوية المبدأ تتحقّق له ماهية أيضاً.

وباعتبار نسبة ماهيته إلى وجوده الذي عليه في العقل زائد، وأنّ ماهيته من حيث هي غير مقتضية للعدم والوجود يحصل له الإمكان، وباعتبار نسبة وجوده إلى مبدأ نفسه، الذي هو العلة الموجبة له، يكون معروضاً للوجوب بالغير، وباعتبار أنّه مجرد قائم بالذات ولم يكن في المفارقات المسدولة والغطايا الموجودة والمضروبة حجاب، كان معروضاً لتعقل ذاته وتعقل مبدئه.

وإذا توهم أنّ تعقل الذات وتعقل المبدأ عين ذات العقل وغير زائد على ذاته لوجود كثرة في [البين]، قلنا: إنّ بين هذين الأمرين تغيّراً اعتبارياً، والتغيّار الاعتباري كاف لكون صدور الكثرة مصحّحاً، وباعتبار كون جهتين من هذه الجهات الست مشتركتين في كونهما بالقوة وهما الماهية والإمكان، وجهتان أخريان وهما الوجود وتعقل الذات ذاتها، فهما مشتركتان من جهة كونهما بالفعل مشتركتين، والجهتان الباقيتان وهما الوجوب بالمبدأ وتعقل المبدأ مشتركتان في كون حالتهما مستفادة من المبدأ. فبهذا الاعتبار؛ أي: من جهة اشتراك كلّ حالتين في وصف [معين] عبّر عن هذه الجهات

بالجهات الثلاثية الموجودة في العقل الأول. وباعتبار أنَّ الجهتين الأوليين والجهتين الثانيةيتين من هذه الجهات الثلاث مشتركة في كونها وصفية وجهية في ذاته، والجهتان الأخيرتان فمشاركتان؛ باعتبار كونهما جهة حالية له بالقياس على مبدأه، وبهذا الاعتبار يعيّن من هذه الجهات بجهات الثنية في العقل الأول؛ أي: أربع جهات يكون مرجعها إلى جهة واحدة، ومرجع الجهتين الأخيرتين إلى جهة أخرى، ويعبّر عن مجموعها بثنية الجهات. والصادر الأول عن المبدأ بالذات من هذه الجهات هو الوجود الذي هو الأصل في تحقّق الآثار ومنشؤها، والماهية تابعة له في الخارج ومجعول له بالعرض، والمعلول الأول بالذات وبالعرض عبارة عن كلّ من هذين الشيئين، وأربع جهات باقية هي لوازمهما؛ لأنّ الإمكان لازم ماهيته من حيث التساوي بالنسبة إلى وجوده وعدمه، وتعقّل ذاته وتجرّده وتعقّل المبدأ لوازم وجوده. إذا لوحظ بهذا الحيث وبالإضافة إلى مبدأه واسم العقل الأول، كان شاملاً لهذه الأقسام الستّة، وغاية ما في الأمر أنّ دلالته على الوجود والماهية بالتضمّن، ودلالته على الجهات الأربع الأخرى بالالتزام، وإحدى هذه الجهات التي هي الوجود هي في أولى المراتب، واثنان منها وهما ماهية تعقّل الذات والمبدأ في ثاني المراتب، والجهتان الأخريان وهما الإمكان والوجوب بالغير في ثالث المراتب؛ بلحاظ تأخّر الماهية في الخارج عن الوجود، ولكنّها من حيث لحاظ تقدّمها على الوجود في العقل هي في مرتبة ثانية مع الوجود، وتعقلان؛ أي: تعقّل الذات وتعقّل المبدأ هما واقعان في مرتبة ثالثة.

وإذا قيل: أنّ هذه الجهات أمور اعتبارية، والأمور الاعتبارية لا تقع عللاً لمعلولات كثيرة خارجية، وإذا اكتفي بمثل هذه الأمور في صدور الأمور

الكثيرة الموجودة في الخارج، فأمثال هذه الأمور حاصلة لذات الحق تعالى من جهة اتّصاف ذاته المقدّس بالسلوب والإضافات الكثيرة.

نقول:

أولاً: إنّ الأمور المزبورة متحقّقة في نفس الأمر، ولم تكن أموراً اعتبارية صرفة.

ثانياً: إنّ هذه الأمور لا تكون عللاً مستقلة حتّى يقال بعدم إمكان عليتها للأمور الخارجية على تقدير كونها اعتبارية، بل هي شروط وحيثيات تختلف أحوال العلل البسيطة بها، وتعتبر في طرف القابلية وقبول القابل لا مرتبة الفاعلية وعطاء الفاعل، والأمور العدمية الاعتبارية صالحة بالاتّفاق لهذا الأمر. وهذا مخالف للسلوب والإضافات التي تعتبر في ذات الحق تعالى؛ لما عرفت في الشرح المذكور في الفصول السابقة؛ من أنّ السلوب والإضافات لا تتحقّق من دون تحقّق شيء آخر. وكلّما صحّ استناد ثبوت الغير إلى السلوب والإضافات، لزم الدور، وأمّا احتياج تحقّق الإضافة في الخارج إلى تحقّق المضاف إليه فيه، فواضح جلياً وبين جدّاً.

وأما احتياج تحقّق السلوب إلى تحقّق المسلوب، فهو بعد كون جهة أنّ سلوب أمور وجودية من شيء من دون تحقّق فقدان في ذات المسلوب عنه بإزاء تلك السلوب غير ممكنة، وكلّما كان مرجع السلوب إلى سلوب أمور عدمية، كان مرجع سلوب الأمور العدمية إلى سلب السلب، وهو عبارة عن الوجود وتأكّده والأمر الواحد، ولم يكن مصحّحاً لصدور الكثرة.

وعلم بالتحقيق أنّ ما توهمه بعض من تحقّق المسلوب والمنسوب إليه العلمي ولو في علم الربوبي كاف لتحقّق السلوب والمسلوب وثبوت المنسوب والمنسوب إليه، توهم فاسد وظنّ كاسد؛ لأنّه من دون تحقّق

المضاف إليه في الخارج، كان تحقّق الإضافة فيه غير ممكن، هذا في ما لو كانت الإضافة إضافة مقولة. وكذا إذا كانت الإضافة إضافة إشراقية؛ لأنّ الإضافة الإشراقية موجدة للطرف، ونهاية ما في الأمر أنّ وجود الطرف بعينه وجود الإضافة الإشراقية الوجودية النورية لا السابق عليها، والإضافة المقولية مع أنّها اعتبارية محضة، فإذا كانت بالفعل، لم تتحقّق من دون تحقّق الطرفين في الخارج، مع أنّ الكلام في مبادئ الإضافات لا في ذات المضاف، وإذا كان مرجع تعدّد الإضافات إلى صرف التعدّد والتخالف في المفهوم، مثل مفهوم العاقل والمعقول، [فإنّ] مثل هذه الأمور لا تكون مبادئ لصدور الكثرة.

وإذا كان مرجعها إلى التعدّد في المفهوم والمصداق؛ أي: مبادئها كالعلة والمعلولية. كان تحقّقها في الذات البسيطة غير متصوّر، وكذا فساد ما توهمه آخرون؛ من أنّ مدخلية السلب في العلية غير متوقّفة على تحقّق السلب وثبوته ليكون ذا توقّف على وجود المسلوب ويستلزم الدور؛ لأنّ وجود المعلول متوقّف على فقدان المانع، وليس للعدم ثبوت ولا تحقّق؛ [وذلك لأسباب:]

أولاً: إنّ توقّف المعلول على عدم المانع ناشئ عن قصور علته، ومرجع القصور إلى جهة فقدان في ذات العلة.

ثانياً: إنّ التوقّف المزبور لا يقع إلّا حين إذ يتصوّر ويتعقّل المانع وممانعته، وكون المانع بنحو تتصوّر فيه ممانعته بوجه التحقّق له في نفس الأمر. وإذا لم يكن في نفس الأمر، كان عدمه وانتفاؤه في المكان وفي المقام واحداً وفي نفس الأمر ثابتاً.

ولكن، في نحو لم تتصوّر ذاته ولا تتعقّل، لم تكن لممانعته في نفس

الأمر تحقّق ولا ثبوت [فبيّن واضحاً]. وكذا يعلم من هذا التحقيق عدم استقامة توهم بعضهم؛ من أنّ الخصوصية الواحدة كافية لإيجاد معلولين؛ أي: يمكن أن يكون لعلّة واحدة خصوصية واحدة وبإزاء معلولين أو أكثر وهذا ممّا لم يقدّم عليه برهان ولا دليل؛ لأنّه كما ثبت بالبيانات السابقة أنّ المتعيّن في الخصوصية الخاصّة هو كونها مرجّحة لصدور معلول خاصّ معيّن بما هو معيّن عن علة خاصّة معيّنة. والمعلوم أنّ الخصوصية الواحدة لا تقع مرجّحة لصدور أمرين متباينين بما هما متباينان، إلّا إذا كانت مرجّحة للقدر المشترك بينهما، أو يكون القدر المشترك بين الخصوصيتين مرجّحاً لصدور القدر المشترك بين الأمرين بما هو مشترك. وإنّ في كلّ من الشقيّن خلفاً للمفروض.

وكذا توهم ما قيل بناءً على مذهب القائلين بالصور المرتسمة في العلم الربوبي؛ من أنّ ذات الواجب الجهات تعالى لم يكن واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقية وعارياً عن الكثرة، وصدور الموجودات الخارجية عن ذاته المقدّس ممكن بتوسّط هذه الصور بناءً على هذا القول فإنّه توهم فاسد وظنّ كاسد أيضاً.

نظراً إلى ما ذهب إليه محقّقو هذه الطائفة؛ من أنّ قيام هذه الصور هو بالذات الربوبي تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه، بحكم «عنه» و«فيه» في البسيط الواحد بالقيام «عنه» لا بالقيام «فيه»، ولا يوجد كثرة في ذاته السني الجهات، ووساطة تلك الصور في صدور الكثرة الخارجية مضافاً إلى كونها بالجهات المذكورة في محلّها غير عارية عن الإشكال فعلى فرض إمكانها؛ لما كانت على نحو الترتّب والطولية، فلم تكن قاذحة في القاعدة المزبورة.

وبعد اتضاح هذه المقدّمة، نقول: إنّ العقل الأوّل يكون من جهة وجوب الوجود بالغير وتعقّل الباري الذي حاله بالقياس بمبدأه وهي أشبه بالصورة، ومصدر والفاعل ما به الوجود لوجود العقل الثاني، ويكون من جهة الوجوب المشوب بالإمكان والمهيّة والتعقّل، التي هي أشبه بالمادة مبدأً وفاعلاً للفلك الأوّل، وبلحاظ تفصيلي من جهة الوجود وتعقّل الذات التي هي أشبه بالصورة بين الجهات الراجعة إلى ذاته يكون مبدأً للنفس الفلكية وصورته. وباعتبار الماهية والإمكان، الذي هو بين الجهات أشبه بالمادة، تكون مبدأً لمادته، وكذا إلى عشرة عقول وتسعة أفلاك؛ أي: حتّى ينتهي إلى عقل هو مبدأ هيولى العالم، ولم يصدر عنه عقل آخر ولا فلك ثان.

ولا يستلزم ما ذكر أن يكون كلّ عقل مبدأً عقلياً وفلكياً؛ لأنّ المدعى هو أنّ الاختلاف في المعاليل مستند إلى الاختلاف في الجهات المتعدّدة في العلل، ومن هذا لا يلزم أن يكون الاختلاف في الجهات الموجودة في العلة منشئاً لصدور علل كثيرة بنهج واحد دائماً؛ لأنّ الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها، والعقول غير متّفقة في الحقيقة والنوع أيضاً ليلزم [منه] اتّفاق مقتضياتها.

ولا يخفى أنّ اعتبار الجهات في العقول إنّما هو لمراعاة «لا مؤثّر في الوجود إلّا هو، وليس لما بالقوة مدخلة في إفادة الوجود أصلاً»، وإلا، أمكن صدور الكثرة من دون لحاظ جهة بتقرير ذكر في المقدّمة المذكورة في كلام المحقّق الطوسي؛ بأن يصدر عن العقل الأوّل شيء بالاستقلال، وعن المبدأ بتوسّطه [يصدر] شيء آخر، وهكذا بشرح قالوه. ولكنّ توافق هذا مع القاعدة المذكورة متعسّر، وهذه طريقة المشائين في تصوير صدور الكثرة عن المبدأ الأعلى.

أضاف سيد أعظم الحكماء الإلهيين وقدوة أفخم الفلاسفة الربانيين، المحقق البار، الداماد، بعد ذكر طريقة المشائين في تصحيح صدور الكثرة عن ذات الباري تعالى القدوسي في الآيات على تلك الحثيات والاعتبارات، وعبر عن تلك الجهات والاعتبارات، قائلاً: أنا أقول: إنّ لشركائي في هذا اللحاظ إهمالاً، واللازم اعتبار حثيات المرتبة الأولى بنحو أكثر؛ [وذلك] لتضمّن حثية الجنس وحثية الفصل في مرتبة حثية الماهية المرسلّة، وحثية حقيقة النوع وحثية التشخيص في مرتبة حثية الهوية، وحثية المفهوم ما بالقوة بحسب جوهر الذات، وحثية المفهوم ما بالفعل بحسب استنادها إلى الجاعل، وحثية التقرّر وحثية الوجود في مرتبة الإثنية، وحيث الوجوب السابق وحيث الوجوب اللاحق في مرتبة حيث الوجوب بالغير، وحيث تعقل الذات والصفات واللوازم في مرتبة حثية تعقل ذات نفسه، وحثية تعقل ذات المبدأ وحثية تعقل الأفاعيل والمعلولات وفي مرتبة حثية تعقل مبدأ الوجوب السابق واللاحق. وكذا بعد جعل المعلول الأوّل تتأسّس حثيتان اعتباريتان أخريان في نفس الأمر عارضيتان على ذات جاعل الحقّ على كبرياؤه:

إحداهما: إبداع وإيجاد المعلول الأوّل بخصوصه وهي من المراتب السابقة على ذاته سبقاً بالذات.

فالمجعولات في مرتبة الإفاضة الثانية على حسب تكثّر تلك الحثيات والاعتبارات متكثّرة، وفي سائر المراتب المتنازلة على حسب تزايدها وتضاعفها متزايدة ومتضاعفة [أيضاً]، انتهى.

وقوله مبني على تركّب ماهية العقول من جنس الفصل، ويمكن أن يكون قول الآخرين مبنيّاً على بساطتها وعدم تركّبها، وكذا الحثيات التي ذكرها

القوم، فأرجاع بعضها إلى بعض آخر مستحيلاً في أكثرها، خلافاً للحشيات التي ذكرها.

وكذا كلام ذلك الحكيم العظيم والفيلسوف الفخيم من اعتراض حيثيتين اعتباريتين آخرين في نفس الأمر على ذات جاعل الحقّ جلّ كبريائه، فلم يخل من الإشكال أيضاً، ونشير إليه في الفصول الأخيرة الذكر.

وأضف إليه أنّ مراد القوم لم يكن حصر الجهات المصححة لصدور الكثرة بالأمر المذكورة، بل هو بيان الجهات الكافية في الصدور.

ومن هنا، ذهب تلامذته منهم صدر المتألهين عليه السلام والحكماء البارعون في الأعصار المتأخرة إلى ما ذهب إليه القوم، واكتفوا بالجهات المزبورة. وهذه هي طريقة المشائين من الحكماء في [بيان] كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الأعلى.

وأما طريقة الإشراقيين من أئمة الحكمة ومسلك الرواقيين من أولياء المعرفة في كيفية صدور الكثرة عن الواحد بالوحدة الحقيقية الحقّة الأصلية الإحاطية السرمدية الأزلية، فقرّرها سماحته بالنحو التالي:

وقرّر أئمة وأشياخ الرواقية ولا سيّما الإشراقيين منهم أنّ لكلّ نور قاهر عال إشراقاً أو إفاضة شعائية على نور سافل، ولكلّ سافل فقراً بالذات ومقهورية وذلاً عاشقياً بالقياس بذات العالي، ولكلّ عال استغناء ذاتياً وقاهرية سلطنتية وعزّاً معشوقياً بالنسبة إلى جوهر الذات السافلة، اللازمة لجوهر الذات، والمقتضية لخصوصية الحقيقة؛ حيث إنّ الأنوار المجردة العالية لا تحجب بين السافلات وبين نور الأنوار وعزّ سلطانه؛ لأنّ الحجب من خواصّ التقيد، وحجوم لوازم الجرمانية والهيولانية. فأولّ الأنوار العقلية جهات التكثر من حيث قبول شروع الشعاع، وحيث مشاهدة سلطان نور الأنوار، وحيثية

استفادة فعلية التقرّر والوجود ووجوب الفعلية والوجود، وحيثية فقر الذات، وحيثية ليسية المعلولية، وهالكية عين الوجود، التي هي من خواص طباع الإمكان، وحيثية ذلّ المجعولية حيثية المقهورية بالنسبة إلى عزّ قاهرية نور الحقّ وعلوّ كبرياء الجاعل المطلق، وحيثية الاستغناء عما سوى ذات الله على الإطلاق، وحيثية إفاضة الفيض رشحاً على السافلات، وحيث إشراق الشعاع على الأنوار السافلة، وبحسب هذا التكتّر في حيثيات الاعتبار [الحيثيات والاعتبارات] يتكتّر ذات الحقّ الجاعل التامّ عزّ سلطانه.

وأما في سائر الأنوار المجردة القدسية من جهة انعكاس شعاع وقاهرية إشراق كلّ عال على سافل ومقهورية اعتشاق كلّ سافل، مقهورية اعتشاق كلّ من العوالي، وتضاعف أشعة متعاكسة، وتعانق بدائع فيوضات، واصطحاب عجائب مناسبات الافتقار، واستينار واستيهاج واستعشاق ومطالعة ومشاهدة كلّ، قياس بنور جناب مبدأ المبادئ وربّ الأرباب المتعالي، تارة بلا واسطة في عرض سلسلة قاهرية سنخ الذات ونورانية جوهر الهوية، وتارة بتوسّط متوسّطات مترتبة [في] سلسلة طولية للإبداع وإفاضة الجهات، تحصيل لكثرة الاعتبار، وتصحيح لإسناد متكتّرات إلى الواحد الحقّ سبحانه، وتكثير أنوار العقول والنفوس المجردة السماوية، خارجة عن دائرة الحصر والعقول النورية القاهرة لأرباب الأنواع الفلكية والعنصرية، هي فوق نطاق الإحصاء، كما قال القرآن: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^(١)، [فإنّ ذلك] متبع الدليل ومتّضح السبيل. وهي لا تثبت الصور النوعية أنّ المنوّعات جواهر للأعراض، وبإزاء كلّ نوع من أنواع طبقات الفلكيات وأنواع البسائط والمركّبات العنصرية النورية القاهرة العقلية في عالم الأمر، وهو ما يسمّى برّب النوع.

(١) سورة المدثر؛ الآية ٣١.

من ديوان عناية الله الحفظ والكلاءة، وتذكّر نوع وإضافة وإفاضة هيئات بديعة وخواصّ لازمة، نحو امتزاج ألوان عجيبة في الطاووس، وجلب الدهن في السراج، وأشباه ذلك عائدة إليه.

وإنّ هذه القاعدة وإن كانت بنفسها منعكسة؛ أي: أنّ المعلول الشخصي لا يستند إلى أكثر من علة أيضاً، والعلة المحدثّة بعينها هي العلة المبقية، واستناد معلول واحد إلى علل متعدّدة مختلفة هو عند أرباب التحقيق والنظر الدقيق غير جائز مطلقاً، سواءً على سبيل الاجتماع أم على سبيل التبادل والتعاقب؛ لأنّه في بعض الصور مستلزم لتقدّم المعلول على علته أو تخلفه عن العلة التامّة المستقلة.

كما ورد في قول مولانا ثامن الأئمة (عليه آلاف الثناء والتحية) في جواب عمران الصابي، حيث قال: «يُقَالُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ فِعْلٍ وَعَمَلٍ وَصُنْعٍ»، وأشير إلى أصله فيه، ولكن، من باب قيام البرهان القطعي على جزئي ذلك العكس، فثبت أيضاً، لا من باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها؛ لأنّه إذا كانت إحدى علتين بخصوصيتها مستقلة وكافية في إيجاد ومعلول خاصّ، كان مستغنياً عن الأخرى، وإذا لم يكن كلتاها كافية، كان مجموعهما أو قدرهما المشترك علة لا كلّ منهما، والمجموع والقدر المشترك واحد، فالعلة غير متعدّدة مع أنّا فرضنا أنّها متعدّدة، وهذا خلف.

وبيان آخر: إذا كانت إحدى علتين مستقلة في التأثير، أو كانت إحداها كذلك، كان المعلول بقاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» به واجب الوجود، والتعلّق بالغير مناف لوجوب الوجود. فبتعلّق ذلك المعلول بواحدة منهما كان تعلّقه بالأخرى مستحيلاً، فافتقاره إلى كليهما محال، والمفروض أنّه واجب الافتقار إلى كليهما، وهذا خلف ممتنع. وإذا اعتبر عدم كون إحداها

مستقلة، فذلك خلاف للفرض، وإذا كان واجب الافتقار إلى إحداهما كان مستغنياً عن الأخرى، وهذا خلاف المفروض أيضاً.

وبوجه آخر: لما ثبت بالبرهان القويم الأركان أن اللازم في صدور معلول معين عن علة معينة [تحقق ووجود] خصوصية خاصة تكون عين ذات المعلول ومرجحة لصدوره عن تلك العلة الخاصة، وكذا علم أن الخصوصية الواحدة لا تكاد تقع مرجحة لصدور معلولين متباينين.

فظهر بهاتين المقدمتين أن المعلول الواحد لا يكون له خصوصيتان يكون مرتبطاً بإحداهما بعلة من علتين مرتبطاً بالأخرى منهما.

وكذا لا يمكن أن تكون لعتلين خصوصية واحدة، ليكون معلول مرتبطاً بها بهما؛ لأنه بفرض مباينة علتين غير ممكن.

وبعبارة أخرى: كما أنه لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة لعلة واحدة بالقياس إلى معلولين، كذلك لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة لمعلول واحد بالقياس إلى علتين، بل إذا فرض لا محالة [هو] بالقياس إلى القدر المشترك بين علتين، وهذا على تقدير عدم كون تلکما علتين متباينتين بالذات، وتشتركان في الأمر المقوّمی، وإلا، لزم أن تصير الخصوصية الواحدة خصوصيتين، وبطلانه واضح.

[ثم:] إنَّ المعلوم من هذا البيان أن استناد معلول واحد إلى علتين مستقلتين غير ممكن مطلقاً، سواءً على سبيل الاجتماع أم على سبيل التعاقب أم على سبيل التبادل، وأن ما قيل إنَّما هو على تقدير كون المعلول واحداً بالشخص، ولكن، كلما اتّصف بالوحدة النوعية أو الجنسية، كان استناده إلى العلل المتعدّدة غير خارج من حريم الإمكان كما قاله صدر المتألّهين وغيره. وكذا اشتراك ملزومات مختلفة في لازم واحد، وأجاز كون

المعاليل أقوى وأتمّ من العلل الإعدادية، ولكن، لا في المعلول بالذات بل في المعلول بالعرض، الذي هو ماهية وكلّي طبيعي؛ لأنّ مرجعه إلى تعدّد في الوجودات وتعدّد في الأفراد.

وهنا إشكال وكلام إيرادهما في المقام غير مناسب لوضع هذه الوجيزة، وتعرّضنا إليه في حاشينا على «الأسفار»، وهناك أدينا حقّ التحقيق. [فراجع.]

تصوّر بعض أنّه بناءً على قول المحقّقين من الفلاسفة من كون علة الحاجة بعلة الإمكان الماهوي في الماهيات والإمكان الفقري في الوجودات العلة المبقية للشيء هي بعينها العلة الموجدة له. كما تطابقت على هذا الأمر؛ أي: اتّحاد العلة الموجدة والمبقية السنة قاطبة الحكماء والفلاسفة، فلا بدّ من تجويز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي؛ لأنّه بناءً على هذا القول يكون الحقّ تعالى علة موجدة للعقل الأوّل وعلة مبقية له، وإبقاؤه من دون إفاضة فيض جديد غير متصوّر. ومن هنا قالوا: «الممكن من ذاته ليس ومن علته يكون أيس».

فكلّ ممكن بالذات يذهب نحو العدم، وبفيض جديد من العلة يبقى؛ لأنّ إعادة المعدوم ممتنعة والفيض الثاني مغاير للفيض الأوّل، ولازم هذا الأمر صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي.

و[في] جواب هذا الإشكال [نقول]: إنّ إبقاء شيء مستمر هو جعل ذلك الوجود الأوّل لا إفاضة فيض جديد. وبعبارة أخرى: [جعل] تلك الخصوصية التي تقتضي إفاضة المعلول، فإنّها كافية في الإبقاء وجعل وجود المعلول مستمراً، ولم يحتج حينئذ إلى خصوصية أخرى.

وكلّما كان الإبقاء محتاجاً إلى فيض جديد مباين للفيض الأوّل ومحتاجاً

إلى تحقّق خصوصية أخرى في ذات العلة، وجب أن تلاحظ في الثاني خصوصيتان، وفي الثالث ثلاث خصوصيات، وهكذا. ولازم ذلك أن يكون الواحد الحقيقي مركّباً من خصوصيات غير متناهية أو عدم صدور الكثير عنه، بل هو مستلزم لسدّ باب العلية والمعلولية، وبطلانه من الضروريات، ولم يتناف معه قوله سبحانه: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(٢)، لأنّه: أولاً: كلّ يوم هو في شأن يديه لا في شأن يبتديه. وثانياً: أنّ الخلق الجديد عند الحكماء والفلاسفة هو واقع في الماديات لا المجرّدات المحضة، وصدور الكثرة في الماديات في أغلب الأمور مستند إلى الجهات القابلية والعلل الإعدادية لا الجهات الفاعلية، والمراد من الفيض الجديد هو تجديد الأمثال لا إفاضة فيض جديد مباين بالذات للفيض الأول، سيّما بناءً على أنّ الآية الشريفة تشير إلى الحركة الجوهرية التي مطابقة للبرهان القويم الأركان وعقيدة الفهلويين من الحكماء والفلاسفة، كان الفيض الثاني في المتحرّكات الجوهرية متمّماً ومكمّلاً للفيض الأول، و[هو] بطريق اللبس بعد اللبس، لا مباين له وبطريق الخلع واللبس.

وأما الإشراقيون، فإنّهم بعد الاتفاق مع المشائين في أصل هذه القاعدة اختلفوا معهم في عدّة أمور:

[الأمر] الأول: إنّ الإشراقيين لا يرون صدور الكثرة مستنداً إلى الجهات الاعتبارية المزبورة، بل يقولون إنّّه مستند إلى جهات خارجية شهودية ومكاشفية وإشراقية وعشقية وقهرية وذلية وحبّية.

(١) سورة ق؛ الآية ١٥.

(٢) سورة الرحمن؛ الآية ٣٩.

[الأمر] الثاني: إنّ هذه الطائفة لا يجيزون صدور الأفلاك بالعقول بل يقولون: من جهات العقول الطولية تصدر العقول العرضية، ثمّ من العقول العرضية [تصدر] النفوس الكلّية، وبعدها عالم المثال وبعد العالم المزبور تصدر الأفلاك عندهم.

[الأمر] الثالث: إنّهم لم يقولوا بالهولي الأولى والصور النوعية الجوهرية، ويرون الجسم المطلق بسيطاً، والصور النوعية أعراضاً، ويعتقدون أنّ رأس عالم الطبيعة راجع إلى أرباب الأنواع إلى العقل العاشر الذي سمّاه المشاؤون العقل الفقّال.

[الأمر] الرابع: إنّ الإشراقيين يرون عدد العقول الطولية أكثر من عشرة أعداد، ولم يعيّنوه بعدد معيّن.

وكذا بينهم خلافات أخرى في محلّها مذكورة وفي كتب أهل الفنّ مسطورة.

وأما فروع هذه القاعدة، فإنّها وإن كانت كثيرة غير قابلة للعدّ والإحصاء، إلّا أنّنا مراعاة للاختصار نقتصر على ذكر بعضها، ونقول:

إنّ أحدها إثبات المجرّدات، ومنها إثبات عالم المثال، ومنها قاعدة الإمكان الأشرف، وما أشبهها من القواعد، ومنها إثبات تكثّر قوى النفس على عقيدة بعض، ومنها قاعدة «الفاعل الواحد لا يفعل في القابل الواحد إلّا واحد» بتقريب ذكر في السابق؛ أي: بناءً على عقيدة جمّ غفير من الحكماء، الذين اعتبروا هذا الأصل من فروع القاعدة المزبورة، ولم يروه أصلاً على حدّه مستقلاً.

وأما تفرّع إثبات المجرّدات العقلية والباديات الأمرية على القاعدة المزبورة، فإنّه بعد البيانات السالفة اتّضح وظهر وعلم وتبيّن أنّ الحكماء

المشائين قد اعتبروا ترتيب ونضد نظام الكلّ وعالم الوجود وإثبات العقول العشرة الطولية مبنية على هذه القاعدة.

وكذا حكماء الإشراق وفلاسفة الرواق قد أثبتوا بمعونتها العقول الطولية والمتكافية، وبينوا نظم عالم الأمر وإثبات عالم المثال ببركة هذا الأصل المحكم البنيان والتشبيّه بذيّل هذه القاعدة المحفوفة بالفوائد أيضاً. و [أمّا] التقرير البرهاني الذي أقامه المشاؤون عن طريق التمسك بقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» على إثبات الصادر الأوّل والعقل الأوّل، فخلاصته ما تلي:

إنّهم قسموا مطلق الموجود إلى الواجب والممكن، والممكن إلى الجوهر والعرض، والعرض إلى المقولات التسع العرضية، والجوهر إلى الجواهر الخمسة؛ وهي: العقل والنفس والمادة والصورة والجسم، ثمّ قالوا: إنّ كون غير العقل صادراً عن الموجودات المزبورة خلاف للقاعدة المزبورة ومستلزم لتحقيق الكثرة في ذات المبدأ الأعلى القدوسي في الآيات، وقادح في بساطة الواجب تعالى؛ لأنّ المادة في الوجود محتاجة إلى صورة، والصورة في التشخيص محتاجة إلى مادة وجسم مركّب من كليهما، والنفس في الفعل محتاجة إلى البدن، و [هي] بما هي نفس وجسمانية لا يكون فعلها من دون الوضع والمحاذات المادية بتوسط البدن متحقّقاً. وكلّما اعتبرناها بناءً على المذهب الحقّ جرمانية الحدوث وروحانية البقاء وتركيبها مع البدن تركيباً اتحادياً، كانت في بدء الوجود في أصل الذات محتاجة إلى مادة، والعرض في الوجود والتشخيص محتاج إلى موضوع [أيضاً].

فكون كلّ من هذه الأمور الصادر الأوّل مستلزم لتحقيق التالي السابق الذكر، الذي اتّضح فساده وتبين بطلانه بموجب القاعدة المزبورة.

واعترض بعض المتفلسفين على هذا البرهان من جهات عديدة، أولها من طريق القدح في وحدة ذات الحق تعالى الحقّة وبساطته من جميع الجهات، من جهة اتّصاف ذاته المقدّس في الآيات بالصفات الجمالية والجلالية بل بالصفات المتقابلة، كالعاقلية والمعقولية، اللتين هما من مقولة التضاييف التي يكون اجتماعها في ذات واحدة من جهة واحدة مستحيلًا. وعلم جواب هذا الإشكال من البيانات السابقة؛ لأنّه بيّنا بالوجه الأوفى والطريق المستوفى، أنّ اختلاف الصفات الجمالية والكمالية في ذات الحق تعالى إنّما هو في صرف المفهوم، ولم يكن في الذات والمصدق، ومرجع جميعها إلى صفة واحدة، وهي عين ذاته المقدّس؛ أي: وجوب الوجود بمعنى تأكّد الوجود، ولا توجب صفاته في ذاته تكثّرًا ولا تركّبًا بوجه من الوجوه.

وكذا حقّق بالتحقيقات السابقة وبلغ إلى نصاب أعلى من مرتبة الظهور والبروز، أنّ التضاييف الذي هو من أقسام التقابل ولا يجوز اجتماع المتضاييفين به من دون تحقّق حيثيات متعدّدة تقييدية في ذات واحدة، هو تضاييف يكون من قبيل العلية والمعلولية والمحرّكية والمتحرّكية وأمثال تلکم المفاهيم؛ أي: يكون مرجعها إلى الوجدان والفقدان والقوة والإمكان والوجوب ونحوه، لا مثل العاقلية والمعقولية والعالمية والمعلومية، التي تغيّرها لا يكون إلّا في المفهوم وصرف الاعتبار، ومرجعها إلى كمال الوجود والوجدان والملكية.

وأما الإشكال الثاني مع تسليم كون ذات الحق تعالى واحدًا بالوحدة الحقيقية الحقّة من جهة عدم تسليم لزوم الكثرة والتركيب في ذات الباري تعالى على تقدير عدم كون العقل الكلّ الصادر الأول.

من باب احتمال أنَّ الصادر الأوَّل طبيعة صورة أو نفس من النفوس الفلكية؛ باستناد أنَّ طبيعة الصورة عند القائلين بتركيب الجسم من المادة والصورة هي شريك علة جهة الهیولی، وبهذه الجهة كان غير احتیاجها إلى الهیولی في التشخّص والوجود غير متصوّر.

وكذا حدوث النفس بحدوث البدن، فإنّه إمّا بحدوث البدن واحتیاجه في الفعل إلى البدن، لم يكن في مطلق النفس المبيّنة خصوصاً في النفوس الفلكية بناءً على أزلية الأفلاك. وعليه، فإنّ كون أحد هذين الأمرين الصادر الأوَّل لم يكن مستلزماً للتالي الفاسد المذكور، وبالقاعدة المزبورة لا يمكن إثبات كون العقل المجرّد هو الصادر الأوَّل.

وجواب هذا الإشكال عند أرباب البصيرة والمكتحلين بكحل المعرفة والحكمة هو في غاية الظهور ونهاية الوضوح؛ لأنّه:

أوّلاً: أنّ مقصود القائلين بكون طبيعة الصورة شريك العلة بالنسبة إلى الهیولی ليس هو كون الماهية من حيث هي ومفهوم الصورة وكذا صورة «ما» المبهمة والفاعل ما منه الوجود شريك العلة؛ لأنّ دخل الماهية من حيث هي هي والمفهوم بما هو مفهوم في إفادة الوجود من دون التنوّر بنور الوجود والثبوت عند قاطبة الحكماء بل كافة العقلاء باطل ومستحيل، بل كون ممكن الوجود بالذات الذي هو ممكن الوجود من جميع الجهات والحیثیات الوجودَ الفاعل ما منه الوجود، ومدخليته في إفادة الوجود عند أرباب التحقيق خارج من حیّز الإمكان وحريم الجواز.

كما قال قدوة الفلاسفة العظام والحكماء الفخام بهمنيار عليه السلام: ليس لما بالقوة مدخلة في إفادة الوجود أصلاً، بل مرادهم كون الطبيعة المرسلة من الصورة الواحدة بالوحدة الإطلاقية والموجودة بإفاضة الحقّ المتعالي بتوسّط

العقل الفعّال والسارية في مراتب متشخّصة متعيّنة، الفاعل ما به الوجود، وممراً للفيض، وغاية ما في الأمر، أنّ المتعيّن بتعيّن خاصّ والمتشخّص بتشخّص محدود غير مخصوص، بل بناءً على الحركة الجوهرية والتحوّل الذاتي في الصورة وتركيبها الاتّحادي مع المادة والهيولى على ما هو التحقيق، إنّ الطبيعة المزبورة موجودة بوجود واحد ومتشخّصة بتشخّص سيّال في مراتب كثيرة ودرجات رفيعة على طريق اللبس بعد اللبس، وهذه المراتب والدرجات في مقام الوحدة في الكثرة غير محدودة بحدّ، ولكنّها في مقام الكثرة في الوحدة موجودة بوجود سعيّ واحد وتشخّص إطلاقي كذلك، وفي هذه الصورة يكون للصورة جمع وحداني محتاج إلى العقل الكلّي من جهات عدّة، ومن دونه لا يتحقّق وجوده [بحال من الأحوال أبداً].

الأولى: جهة أصل الوجود؛ لأنّ صدور وجودها من جهة انغمارها في القوة وكونها رهينة إعدادها واستعدادها من الواجب تعالى، الذي هو واجب بالفعل من جميع الجهات وطارد للعدم والقوة غير ممكن. ومن هناك أسند جمع كثير من الحكماء المشّائين صدور الجسم الفلكي إلى جهة الإمكان وتعقّل ذات العقل الكلّي وماهيته لا إلى جهة وجوب وجوده.

الثانية: جهة اتّصافها بأمور يكون الاتّصاف بتلك الأمور من قبيل التشكّل والفصل والوصل وقبول الأعراض المادية والتجدّد الجوهري من دون انفعال مادي غير ممكن.

الثالثة: جهة تركيبها بأمور مع المادة بالتركيب الاتّحادي بمذهب أرباب التحقيق وأصحاب النظر الدقيق، وبهذه الجهة لا يمكن أن تكون الصادر الأوّل أيضاً.

الرابعة: جهة كونها شريك العلة أو الفاعل ما به الوجود بالنسبة إلى

المادة والهيولى؛ لأنها بهذه الجهة كان تحققها بفرض كونها أحد الشريكين بالقول المعترض من دون الشريك الآخر الذي هو العقل الكلّي محالاً. الخامسة: جهة لزوم تعليل أقوى أو ضعف [تعليل الأقوى بالأضعف]؛ لأنها لو صدرت بعد النفس، لم تكن الصادر الأول، وإذا صدرت قبلها، لزم الفساد المذكور الذي كان بطلانه من الضروريات.

وأضف إليه، أنّ هذه التوالي الفاسدة كلّما كانت الصادر الأول للصورة، فإنّ الصورة المزبورة واحدة أو كثيرة، فإذا كانت كثيرة، لزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، وإذا كانت واحدة، لزمّت عليه بعض الأجسام لبعض آخر؛ لأنّ هذه الصورة إذا كانت صورة الفلك الأطلس، وجب كونها واسطة في إيجاد صور سائر الأفلاك والأجسام العنصرية. وإذا كانت صورة للأفلاك الأخرى مضافاً إليه، لزمّت معلولية أقوى أو ضعفاً [أضعف] أيضاً، وفساده بيّن.

وأما احتمال كون نفس من النفوس الجزئية الصادر الأول، فبطلانه ضروري، ولم يقل أحد من الحكماء العظام والفلاسفة الكرام بهذا القول؛ لأنّ في كيفية وجود النفس الإنسانية خمسة أقوال:

[القول الأول: قول المشائين، الذين يرون النفس روحانية الحدوث والبقاء وحادثة بحدوث البدن.

[القول الثاني: القول المنسوب إلى أفلاطون، الذي قال بأنها أزلية الوجود وأبدية البقاء وحادثة قبل البدن، وروحانية الوجود والبقاء، واعتبر علاقتها بالبدن حادثة. ولما كان هذا القول سخيلاً ظاهراً وأقيمت على بطلانه براهين كثيرة، قال جمع كثير من أرباب التحقيق وأصحاب النظر الدقيق، أنّ هذا القول محمول على وجود النفوس الجزئية التبعية لوجود العقول

الكليّة، وانغمار وجودها في الوجود الإحاطي البسيط لتلك الأنوار القاهرة قبل البدن. واعتبروا ذلك الوجود الانغماري التبعي كوجود أشعة الشمس الانغماري بنحو الكثرة في الوحدة في الشمس. وذكروا وجوهاً أخرى في تأويل هذا القول أيضاً، ولكن ذكرها في هذه الرسالة غير مناسب لوضعها. القول الثالث: وهو قول الماديين والطبيعيين، الذين يقولون بأنها جرمانية الحدوث والبقاء.

[القول] الرابع: وهو مذهب صدر المتألّهين عليه السلام وقاطبة أهل الحق واليقين والعرفاء الشامخين، وهم يرونها جرمانية الحدوث وروحانية البقاء. [القول] الخامس: وهو قول التناسخين؛ وهم على طوائف أيضاً، فبعض من جهّالهم في زماننا يرون النفس جرمانية الحدوث والبقاء مطلقاً، ويجيزون انتقال الصور المادية من محلّ إلى محلّ آخر. وبعض من قدماء الفلاسفة يرون النفس مجرّدة، ولكن بعضهم يقولون بالتناسخ النাসوتي النزولي، وآخرين بالتناسخ الصعودي الناسوتي؛ أي: يقولون بانتقال النفس من البدن الإنساني إلى الحيواني، ومن الحيواني إلى النباتي، ومن النباتي إلى الجمادي، وبعكسها؛ أي: الانتقال من الجمادي إلى النباتي، ومن النباتي إلى الحيواني، ومن الحيواني إلى الإنسان، ومن البدن الإنساني إلى بدن إنسان آخر، ويسمّى الانتقال من البدن الإنساني إلى بدن إنسان آخر نسخاً، ومنه إلى البدن الحيواني مسخاً، ومن الحيواني إلى النباتي فسخاً، ومن النباتي إلى الجمادي رسخاً.

وبعض أجازوا الانتقال من البدن الإنساني إلى بدن إنسان آخر، ولكنهم لم يجيزوا سائر الأقسام. وهناك ثلّة قليلة من المحدثين أجازوا التناسخ الصعودي فقط، وذهبت جماعة إلى حمل مذهب داروين والقائلين بالنشوء

والارتقاء على هذا القول، وجماعة أخرى أخرجوه من هذه الأقوال - أقوال التناسخية - وقالوا بحمله على تكامل النفس وأنواع المواليد بطريق الحركة الجوهرية.

ولكنّ هذا غير صحيح؛ لأنّه بناءً على الحركة الجوهرية لم يكن الحيوان البشري لا إلى نحو الإنسان معقولاً، وهو مستلزم لمفاسد ذكرناها في رسالة على حدّها. وحمله بعضهم على القول الرابع لا انتقال النفس من بدن إلى آخر.

ذهب جمٌّ غفير وقوم كثير من القائلين بالتناسخ بالمعنى الأعمّ من النسخ وغيره؛ أي: النقل المطلق، والقائلين بالتناسخ بالمعنى الأخصّ؛ أي: النقل إلى بدن إنسان آخر إلى تخلّص جميع النفوس من الصياصي والأبدان بعد انتقالات كثيرة في أدوار عديدة وأكوار متعدّدة، ولكنّهم لم يقولوا بالتناسخ في نفوس الكاملين.

وفصّل بعضهم في التخلّص من الصياصي أو الانتقال بين نفوس الكاملين والمتوسّطين وغيرها، وقالوا بتخلّص المتوسّطين، ولكنّهم يرون نفوس الناقصين مسجونة في الأبدان الطبيعية إلى أبد الدهر. إنّ هذه الأقوال هي في كيفية وجود النفس الإنسانية.

وأما في حقيقة النفس، فقد وردت أقوال أخرى، ككون عين المزاج أو الدم أو مجموع الأعضاء أو اللطفية السارية في البدن كسريان الماء في الورد وأجزاء اللا يتجزّأ والعدد وغير ذلك، وأنّ بعضها مؤوّلَةٌ وبعضها الآخر راجعة إلى مذهب الماديين، وذكرها الآن في غير محلّ الحاجة.

ولم يقل أحد من القائلين بهذه الأقوال؛ أي: الأقوال الخمسة في النفوس الجزئية، بناءً على تأويل مذهب أفلاطون بتقدّم النفوس الجزئية الوجودي

على الأبدان واستقلالها في الذات والفعل، أقيم البرهان قيوم في الأركان [القيوم الأركان] على احتياج الجسم والجسماني إلى الوضع والمحاذات المادية في الفعل. فكونها الصادر الأول مستلزم لصدور الكثير عن الواحد بالوحدة الحقيقية الحقّة وتوالي فاسدة أخرى.

وأما النفوس الكلية الباديات؛ أي: النفوس الفلكية وإن كان القائل بأزليتها على حسب الظاهر غير واحد وقابل للإحصاء، إلا أن كل من قال بأزلية نفسها، فقد قال بأزلية أبدانها؛ أي: الأفلاك، أيضاً. ولم يقل بتقدّم نفوس الأفلاك الوجودي على أقدامها، واحتياج النفس الفلكية بالأفلاك في الخروج من القوة إلى الفعلية بتوسط حركاتها الدورية العشقية مورد اتفاق حكماء المشاء والإشراق والرواق، وغاية ما في الأمر أنها لما كانت مستكفية عن الموجودات، تخرج من القوة إلى الفعلية بوسيلة إفاضات العقول الكلية، التي هي مشوّقات لها، ولم تأخذ من ما دونها فيضاً، وكونها الفاعل ما منه الوجود باعتبار جسمانية النفس الفلكية وشوبها بالقوة والفقد النفس الأمري، مضافاً إلى اليلسية واللاضرورة الذاتية واحتياج الجسم والجسماني إلى الوضع والمحاذات في الفعل بعقيدة أرباب التحقيق وأصحاب النظر الدقيق، خارج من حيّز الإمكان وحريم الجواز. وكونها الفاعل ما منه الوجود؛ أي: كونها ممرّ الفيض من دون وجود عقول كلية باديات بلحاظ كثرة تلك النفوس وعدم إمكان عليّة كلّ للأخرى بجهات مذكورة في محلّها، مستلزم لصدور الكثير عن الواحد الحقيقي.

إذا أوجدت فعلاً بتوسط البدن في بدن نفسها، استلزم ذلك تقدّم الشيء على نفسه.

مضافاً إلى المراتب المزبورة، فبناءً على كون النفوس الفلكية الصادر

الأول إذا لم تفض العقول الكلية الباديات بكفاية إمكانها الذاتي في أخذ فيض الوجود من واجب الوجود ولم تصدر عنه مطلقاً لزم حينئذ القصور في قدرة الحق تعالى وعطاءه أو الضعف والبخل في ذاته المقدس، وبطلان ذلك واضح جلياً.

وإذا صدرت عن الحق تعالى بالنفوس الكلية لزم [حينئذ] خلاف المفروض وصدور الكثير عن الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، وإذا صدرت قبل العقول استلزم ذلك تعليل الأقوى بالضعف [بالأضعف]. وإذا صدرت بعد العقول المزبورة كان ذلك مخالفاً للفرض ومستلزماً للمطلوب أيضاً. وكيف كان، فإنّ احتمال كون النفس الصادر الأول بنحو مطلق ناشئ من عدم استحضار الأصول الفلسفية والقواعد الحكيمة، وهو من سخائف الأفهام وأباطيل الأوهام، وهذه هي طريقة المشائين.

وأما طريق إثبات العقول الكلية القاهرة بمعونة قاعدة الواحد على طريق المشائين، فهو وإن أشير إليه في الفصول السابقة إجمالاً، إلا أنه احترازاً من اشتغال هذه الرسالة على إحالة الأبحاث المهمة، نشير إليه، ونقول:

أقام شيخ أتباع الرواقية في كتاب «حكمة الإشراق» أولاً بشبيه البراهين السابقة الذكر التي أقمناها على القاعدة المزبورة، على تلك القاعدة بطريق الإشراق برهاناً أيضاً، وحاصله: إنّ صدور النور والظلمة، وكذا صدور نورين، وصدور ظلمتين، بل صدور الظلمة مطلقاً عن النور الصرف المطلق؛ أي: نور الأنوار جلّت عظمته وكبرياؤه من حدّ الإمكان وحريم الجواز خارج، وأما عدم جواز صدور الظلمة مطلقاً، فهو بعد جهة انتفاء المناسبة والخصوصية والسنخية بين النور الصرف وبين الظلمة المحضة وشهادة الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة بامتناع صدور غير النور عن النور بما هو نور.

وأما صدور النور والظلمة بغضّ النظر عن هذا الأمر؛ أي: عدم المناسبة فهو من جهة أنّ قضية النور بالبداهة لا يمكن أن تكون قضية للظلمة، وكذا لا يمكن أن تكون جهة قضية أحدهما بعينها جهة لقضية الآخر، وإلا، كان النور عين الظلمة، وكذا لا يمكن أن تكون قضية أحد النورين عين قضية النور الآخر، وإلا، كان النوران نوراً واحداً.

فيجب أن تكون قضية كلّ منهما جهة على حدّها مستقلة، وهذا المعنى في الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية والبسيط من جميع الجهات ممتنع، وإلا، لزم أن لا يكون الواحد حقيقياً والبسيط مطلقاً؛ لكون هاتين الجهتين إما مقومتين له، وإما إحداهما جهة مقومة له والأخرى خارجة عنه أو كلاهما خارجة عن ذاته ولازمة له، وكيف كان، يلزم التالي الفاسد المزبور؛ أي: تركيب الواحد الحقيقي والبسيط المطلق.

ولكن، على التقدير الأوّل والثاني، فلزومه في نهاية الظهور والوضوح، وعلى التقدير الأخير، فمن جهة نقل الكلام إلى صدوره، كانت هناك جهتان من الواحد الحقيقي والبسيط المطلق، وجب الانتهاء إلى جهتين، تكون على أقلّ التقادير إحداهما غير خارجة عن ذاته دفعاً للدور والتسلسل، ولزوم التالي الفاسد المذكور على هذا التقدير واضح وظاهر أيضاً.

هذا كان محصل برهان أقامه ذلك الشيخ الجليل على القاعدة المزبورة بحسب تقرير شارح كتابه العلامة الشيرازي؛ وذلك أنّ الصادر الأوّل عن نور الأنوار تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه، لا يمكن أن يكون إلا نوراً واحداً بسيطاً مجرداً؛ لأنه إذا صدرت عنه في المرتبة الأولى ظلمة، لزم مضافاً إلى فقد المناسبة أن يكون الصادر المزبور واحداً وواسطة في صدور سائر الأشياء من الأنوار والظلمات.

مع أنّ هذا الأمر يستلزم أن لا يكون أمر غيره صادراً عن نور الأنوار؛ لأنّ وساطته في صدور الأنوار مستلزمة لتعليل الأقوى بالضعف [بالأضعف] والأشرف بالأخس، وقصر الإضافة والإجادة على الظلمة أو تقدّمها في الوساطة بالنسبة إلى الظلمة على النور خارج من حريم الجواز والإمكان أيضاً؛ لأنّ القصر على الظلمة مستلزم للدور بجهات نذكرها في قاعدة الإمكان الأشرف، ووساطة الظلمة في إفاضة النور تستلزم لتعليل الأقوى والأشرف بالأضعف والأخس، وبطلان كليهما معلوم محقق.

وكذا صدور نور واحد وظلمة واحدة أو نورين أو ظلمتين عنه في المرتبة الأولى؛ فإنّه مستلزم لصدور الكثير عن الواحد الحقيقي والبسيط المطلق، وقد ثبت بطلانه، فوجب كون الصادر الأوّل عن نور الأنوار واحداً مجرداً؛ أي: العقل الكلّ النور القاهر الكلّي، وهو المطلوب.

تمّ [بيان] ما حصل من برهان أقامه رئيس حكماء الإشراق والرواق (عليه آلاف رحمة الله المنبسطة في الأنفس والآفاق) بناءً على قاعدة النور والظلمة على عدم جواز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي ولزوم كون العقل المجرد والعنصر الأوّل الصادر الأوّل.

وأما كيفية نظم الوجود وترتيب نضد الموجودات وصدورها عن الحقّ تعالى بنحو الأشرف فالأشرف طبقاً لأصول أتباع الرواق، فإنّها لما كنّا قد أشرنا إليها سابقاً في الفصول السابقة فلم نحتج إلى ذكرها هنا.

وأما ابتناء قاعدة الإمكان الأشرف على هذه القاعدة بتقرير ذكره شيخ الإشراق رحمه الله في كتبه ورسائله وتبعه الآخرون أيضاً، فهو أنّه إذا كانت ماهية من الماهيات الإمكانية ذات فردين أو أفراد كان بعضها أشرف والآخر أخس، ووجد الفرد الأخس، فوجب أن يكون الممكن الأشرف متحلياً بحلية الوجود

[قطعاً]، وانصبأه بصبغة الوجود وتنوره بنور الثبوت أقدم منه [بطريق أولى]؛ لأنه لو لم يكن كذلك، فإنه لا يكون الفرد الأشرف صادراً عن المبدأ تعالى مطلقاً، وفي هذه الصورة، إما هو من جهة عدم الإمكان أو استحالة صدوره عنه، وهذا الشق مخالف للفرض؛ لأن المفروض هو اشتراك الأخس والأشرف في الماهية أو الحقيقة الواحدة البسيطة ولوازمها، التي هي الإمكان ونحوه، ولو كان من جهة عدم كون جهة مصدرية الواجب تعالى وافية بصدوره بل كانت وافية بصدور الأخس، كان اللازم من ذلك اقتضاء تحقق جهة أفضل من جهة مبدأية الحق تعالى، التي هي عين ذاته المقدس، واستحالته من أبده البديهيات. وإذا صدر عن المبدأ تعالى، كان صدوره إما قبل الأخس، وإما بعده، أو بتوسط منه، أو معه وفي عرضه.

إن الشق الأول مستلزم للمطلوب والشق الثاني مستلزم لمعلولية الأشرف للأخس، والشق الأخير مستلزم لصدور الكثير عن الواحد الحقيقي المنافي للقاعدة المزبورة، وعبر عن هذه القاعدة الكثيرة فوائدها على السنة أرباب المعرفة بقاعدة الإمكان الأشرف.

ذهب العلامة المحقق السبزواري (عليه شآبيب رحمة الله الملك الباري) في بعض مؤلفاته إلى أن التعبير الأنسب هو الممكن الأشرف؛ لأن الإمكان لا يتصف بالأشرف والأخس، وهما من صفات الممكن لا الإمكان، إلا إذا أريد بالإمكان الممكن [نفسه]. وإن الظاهر من كلمات هذا الحكيم الجليل والفيلسوف العظيم، هو أن الأشرف جعل في كلمات الحكماء العظام والفلاسفة الفخام وصفاً للإمكان، ومن هذا الطريق أورد عليهم بالوجه المذكور، ولكن، بحسب المستفاد من كلمات بعض أساطين فن الفلسفة والحكمة، إن الإمكان مضاف إلى الأشرف؛ أي: إمكان الموجود الأشرف،

وبعبارة أخرى؛ يعني: أنها القاعدة التي تستفاد منه هي إمكان ووجود الممكن الأشرف قبل وجود الأخس من إمكان ووجود الأخس، وعليه، لم يكن الإشكال المذكور عليهم وارداً.

إنّ هذه القاعدة بالتقرير المذكور هي من فروع قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» المهمة، وهي مبنى كثير من المسائل الفلسفية، والمراد بالإمكان في القاعدة المزبورة هو الإمكان العام بمعنى: «لا يمتنع»، فيشمل الوجوب أيضاً.

ومن هنا، استدلل بعض أساطين الفنّ بمعونة هذه القاعدة على وجوب كون حسن النظام العقلي ظلاً لنظام الربوبي العلمي، وعلى لزوم تحقق ذلك النظام قبل التحقق في العالم العقلي في ذات الباري تعالى. ومجرى قاعدة الإمكان الأشرف عالم ما وراء الطبيعة والممكنات الثابتة المستمرة الدائمة بدوام علل مستمرة غير متأثرة وغير متغيرة بالحركات الفلكية، ولم تجر في الموجودات الواقعة في عالم الكون والفساد ودار الاتفاق والزمان والمكان وتحت الفلكيات التي بتأثيرها متأثرة وبتغيرها متغيرة. ولإجراء هذه القاعدة وتنظيم برهانها مضافاً إلى هذا الشرط اشترطوا شرطاً آخر أيضاً، وهو اندراج الأخس والأشرف تحت ماهية نوعية واحدة؛ ليستكشف عن إمكان ووقوع أخس الإمكان ووقوع الأشرف قبل الأخس، وإلا، فلا يستكشف عن مجرد وقوع أخس الإمكان ووقوع الأشرف قبل الأخس. ولكن، لم يعتبر صدر المتألهين (أعلى الله مقامه في أعلى مراتب جنة النعيم) هذا الشرط بناءً على مسلكه؛ أي: أصالة حقيقة الوجود ووحدتها وبساطتها، وكونها ذات مراتب ودرجات، وقال بكفاية اندراج الأشرف والأخس تحت حقيقة واحدة بسيطة كحقيقة النور وحقيقة الوجود، اللتين هما متحدتان ذاتاً وحقيقة

ولكنّهما متغايرتان مفهوماً، وكذا إحراز وجود الأخسّ من الأفراد ومراتبه لإحراز وجود الأشرف قبل الأخسّ، وإجراء القاعدة وبرهانها في ما وراء الطبيعة. وأورد على نظم برهان القاعدة ودليلها وعلى أصلها ثلاثة إشكالات جديدة بالذكر، وهي:

الأوّل: على نحو النقض الإجمالي؛ بأنّ هذه القاعدة لو كانت صحيحة حقّة، لزم أن لا يكون شخص من الأشخاص من شيء كان له أشرف أو أخسّ ممنوعاً وينال أشرف كمالات ممكنة ولاتقّة بنفسه؛ لأنّ القاعدة العقلية لا تقبل شيئاً من التخصيص، مع أنّه بحسب المشاهدة والعيان وبحكم استقراء واستقصاء الموجودات الواقعة في خطائر الأكوان وعالم الكيان نجد خلاف ذلك؛ لكون أكثر تلكم المخلوقات ممنوعة من كمالات عقلية وحسية غير واجدة لها في أنفسها.

وجوابه يعلم من الشرط الأوّل لإجراء القاعدة المذكورة؛ وهو: أنّ ممنوعة وعدم نيل كلّ موجود بكمال لائق به هما في دار الحركات وعالم المادة والمدة، وفي ذلك تمنع الموجودات الواقعة في ذلك العالم وتلك الدار بواسطة تأثيرات الأسباب والعلل الخارجية الكثيرة منها بحسب ذاتها، الذي هو ممكن وأكمل وأشرف، ولم ينل الكمال اللائق بالنفس، خلافاً للموجودات الواقعة في عوالم ما وراء الطبيعة، التي لا تتأثر بالعلل الغريبة والأمور الاتفاقية، ولم تحتج إلى زمان المادة وحركتها وقابليتها وإمكانها الاستعدادي، وتلك الأمور لا دخل لها في وجودها وكمالاتها، بل يكون مجرد إمكانها الذاتي كافياً لإفاضة وجودها وكمال وجودها، واختلافها إنّما هو مستند إلى الفاعل والجهات الفاعلية وماهياتها.

ولزوم اعتبار هذا الشرط [إنّما] هو بمذاق الحكماء والفلاسفة، ولكنّ

بعضاً من أهل المكاشفة والشهود لم يعتبروا هذا الشرط، وقالوا: إنَّ كلَّ شيء بقضية «كلَّ ميسر لما خلق لأجله»، ينال كماله اللائق به، ولم يمتنع فيه شيء من الكمال اللائق به؛ لأنَّ كلَّ موجود هو مظهر اسم من الأسماء الإلهية، وكلَّ اسم يوصل مظهره إلى كماله اللائق به، وقد حقَّق حقَّ المقام في مسألة الخير والشرِّ إلى حدِّ الإقناع والإشباع.

[الثاني:] وأمَّا الإشكال الثاني، فهو على نحو المناقضة وعلى مقدّمة من مقدّمات برهان القاعدة المزبورة، وهي الشقُّ الثاني من الشقِّ الأوّل من الشقوق المذكورة في النظم والبرهان [نظم البرهان]؛ أي: عدم صدور الأشرف قبل الأخس، معللاً بكونه مقتضياً لصدور الأشرف ممّا هو محقّق في المبدأ الأعلى والواجب تعالى.

وخلاصة الإشكال بتقرير ذكره شارح هياكل النور في شرح ذلك الكتاب^(١)، ونقله بعض الأساطين أيضاً، [هي]: أنَّ تمامية الشقِّ المذكور مبنية على كون إمكان المعلول مستلزماً لإمكان العلة، وهو غير ثابت؛ لأنَّ المنقوض بالعدم هو المعلول الأوّل للواجب تعالى الذي عدمه ممكن مع كون علته التي هي الواجب تعالى ممتنعة.

وبعبارة أخرى: اختلط في نظم البرهان بين الامتناع والإمكان بالذات وبين الامتناع والإمكان بالقياس إلى الغير؛ لأنَّ الشيء الذي هو ممتنع بالذات، جاز أن يكون ممكناً بالقياس إلى الغير لا بالغير، كما يجوز أن يكون الممكن بالذات بحيث يكون الممكن بالذات ممكناً بالقياس إليه لا به.

وعليه؛ فتحقّق جهة أشرف ممّا يكون الواجب تعالى واحداً له، فإنّه وإن

(١) المراد هو المحقّق الدواني الذي كتب شرحاً على الكتاب المذكور.

كان خارجاً من حريم الإمكان والجواز وممتنعاً بالذات، إلا أن إمكانه بالقياس إلى الممكن الأشرف الذي يستدعيه غير ممتنع، كما أن عدم الواجب تعالى ممتنع بالذات ولكنّه بالقياس إلى عدم المعلول الأول، الذي هو الممكن بالذات غير ممتنع.

أجاب على هذا الإشكال قدوة أرباب التحقيق وزبدة أصحاب المعرفة صدر المتألهين (عليه شآبيب رحمة الله الملك الحق المبين) طبقاً لما أسسه من الأصول أو أشير إليه في كلمات شيخه الجليل كالآتي: إن الإمكان بالقياس إلى الغير يتحقق في أمور لم تكن بينها علاقة لزومية، وتوهم تحققه بين العلة والمعلول هو من سخائف الأوهام وجلائف الأفهام. فالقول بأن تحقق جهة الأشرف ممّا محقق في ذات الواجب تعالى القدوسي الآيات ممتنع بذاته، ولكنّه بالنسبة إلى الممكن الأشرف الذي يستدعيه ليس ممتنعاً، منكر من القول وزور؛ لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وبالقياس إلى جميع الموجودات، وتحقق ما هو أشرف ممّا هو محقق في ذات الباري تعالى بالذات وبالقياس إلى كلّ ممكن من معلوماته وكلّ موجود من مجعولاته ممتنع [قطعاً]، والنقض بعدم الواجب تعالى بالقياس إلى عدم الصادر الأول لا مورد له أيضاً؛ حيث إن ما اتّصف بالإمكان واللاضرورة الذاتية هو ماهية ذلك المعلول لا وجوده، وماهيته بالذات غير مجعولة وغير معلولة للحق تعالى، بل وجوده معلول ومجعول له بالذات. والوجود الإمكانى ممكن بالإمكان الفقري؛ أي: كونه نفس الفقر والربط بوجود الواجب تعالى. ومن هذا حيث لم يتّصف بالإمكان واللاضرورة، بل بعين وجود الحق تعالى موجود وبوجوب وإيجاب وإبقائه واجب وباق؛ لأنّه لمعة من لمعات نوره ورتبة من مراتب وجوده

وظهوره. فكلّ ما كان ممكن العدم ليس بمعلول، وكلّ ما كان معلولاً ليس بممكن العدم، انتهى.

يمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال: أنّ إمكان المعلول الذاتي غير ملازم لإمكان العلة الذاتي، ولكنّ إمكانه الوقوعي ملازم لإمكان العلة الوقوعي بالمعنى الأعمّ، ومحلّ الكلام في قاعدة الإمكان الأشرف هو الإمكان الوقوعي بالمعنى الأعمّ لا الذاتي، وعدم العقل الأول هو الممكن الذاتي أيضاً لا الممكن الوقوعي. فافهم وتأمّل.

[الثالث:] والإشكال الثالث مبني على كون الوجود حقيقة واحدة، وكون العقول الكلّية والأنوار المحضة والوجودات الصرفة المتّفة في الحقيقة البسيطة النورية مختلفة بالشّدّة والضعف والكمال والنقص؛ لأنّه بناءً على هذا المبني بحكم القاعدة المزبورة يلزم أن يكون بين كلّ نور عال من الأنوار وبين نور ما دونه، المتّصل بتلك الأفراد والمراتب غير المتناهية، بل السلاسل غير المتناهية المترتبة بالعلية والمعلولية المحصورة بين الحاضرين، موجود؛ لأنّه لا توجد مرتبة من المراتب إلّا وبينها وبين مرتبة أشدّ منها مرتبة أخرى متصوّرة، وبموجب مقدّمات هذه القاعدة لزم أن تتحلّى بحلية الوجود، وفساد هذا التالي بالبداهة معلوم ومسلّم.

وأجاب على هذا الإشكال صدر المتألّهيّن رحمته بناءً على مذاقه ومسلكه أيضاً، وخلاصة الجواب المزبور هي: إنّ المراتب الشديدة والضعيفة وإن كانت بحسب التحليل غير متناهية ومحدودة بحدّ، وكذا المفاهيم المنتزعة من تلك الحدود غير محصورة، إلّا أنّها بحسب وجود كلّ هذه المراتب وجميع هذه الماهيات بوجود واحد جامع للشتات وحافظ للمتفرّقات، موجودة. وفي هذا المقام أيضاً جميع هذه الدرجات والمراتب المتصوّرة والمفروضة

بين كل من العقليين لا يمكن وجودها الاستقلالي، وهي مطوية في وجود عقل واحد بوحدة جمعية إجمالية وجودية جامع وذو جميع هذه المراتب والدرجات، وحاو لجميع هذه الحدود والمقامات، وكلها مطوية في وجود واحد بسيط جمعي، وأعلاها وأشدّها مرتبة وضعت في ما فوقها، وأضعفها وأنقضها مرتبة وضعت في ما تحتها.

كما أنّ النفس الإنسانية والحقيقة الآدمية من مرتبة جمادية ونطفية تتحرك بالحركة الجوهرية والسير التكاملي حتّى تنال مقام العقل بالمستفاد، بل مقام المظهرية التامة والمرآتية الكاملة الأسماوية والصفات الإلهية، وتسير في مراتب ودرجات غير متناهية، وبعد بلوغ هذا المقام الشامخ والمرتبة الرفيعة، يكون جامعاً بالوجود الوجداني الجمعي لجميع هذه المراتب والدرجات، التي بينها من حيث الحدّ والماهية نهاية وبينونة موجودة، ولسان كلّ منها أين أحدهما من الآخر. وكثرة هذه المراتب وآثارها غير قاذحة في وحدة هذه الحقيقة وبساطة وجودها الوجداني بحال من الأحوال، بل على التحقيق إنّ جميع العقول والمراتب المزبورة موجودة بوجود الحقّ تعالى وخارجة ممّا سواه.

وبنظر الكاتب إنّ ورود هذا الإشكال مبني على كون مجرى قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» مطلق الواحد بما هو واحد لا الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية الذي هو مختاره؛ لأنّه بناءً على التقدير الثاني لمّا لم تكن العقول الكلّية واحدة بالوحدة الحقّة الحقيقية وعارية عن جهات الفيض المتكثّرة، لم يكن صدور الأشرف والأخس عنها في مرتبة واحدة بالاستناد إلى جهتين منافياً للقاعدة المزبورة ليقال: أنّ المراتب التي تتصوّر وتفرض بين العقليين في مورد الإشكال إذا صدرت ووجدت مرتبة شديدة وكاملة

بعد المرتبة الناقصة والضعيفة، لزم تعليل الأقوى بالأنقص والأضعف، وإذا صدرت ووجدت بالأضعف والأنقص، لزم صدور الكثير عن الواحد، وهذا مخالف للقاعدة المزبورة، وإذا لم تصدر ولم توجد، لزم النقصان والقصور في قدرة ذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى وتمايمته، فوجب أن يكون صادراً قبل الأخس، وهو مستلزم للمطلوب، ولزوم تحقق التالي الفاسد المذكور أيضاً.

وكذا بعقيدة المشائين من الحكماء إنَّ العقل الثاني الذي هو أشرف من الفلك الأول يصدران معاً عن العقل الأول، وهو عندهم غير قادح في القاعدة المزبورة بوجه من الوجوه، بل يمكن أن يقال: أنَّ الشقَّ الثالث من الشقوق الأربعة المذكورة في المقام لا يستلزم التالي الفاسد المذكور؛ لأنه على تقدير عدم الوجود والصدور المطلقين يلزم تصوّر جهة الأشرف ممّا يكون العقل فوق واجده، وهو واف بإصدار الأخس، ولكّنه غير واف بإصدار الأشرف، لا أن يتحقّق في قدرة الحقّ تعالى الكاملة قصور ونقصان، وفساد التالي المزبور غير ثابت.

فقاعدة الإمكان الأشرف التي هي بهذا التقرير من فروع قاعدة الواحد غير جارية في المقام ليستلزم ورود الإشكال المذكور، ولكن، يمكن أن يجاب عنه بأنّه لما كان مبنى الإشكال المذكور كون المراتب الشديدة والضعيفة غير متناهية، ففي هذا المقام لو كانت جميع هذه المراتب صادرة عن عقل واحد من جهة واحدة كان ذلك باتّفاق القائلين بالقاعدة المزبورة باطلاً وممتنعاً؛ لأنّ الذين خصّصوا القاعدة بالواحد الحقيقي فقد أجازوا صدور الكثير عن الواحد غير الحقيقي من جهات متعدّدة ومتكثّرة لا من جهة واحدة، وإذا صدر من جهات كثيرة، لزم تحقّق جهات غير متناهية في عقل

واحد، وكذا تحقّق سلاسل غير متناهية من العقول وحصرها بين الحاضرين وصدور بعض دون بعض آخر مستلزم للترجيح بلا مرجّح، وإذا لم يصدر كلاً، لزم القصور والنقصان في قدرة الحقّ تعالى الكامل في الجهات وذاته؛ لأنّ هذه العقول بعقيدة مطابقة للحقّ والتحقيق التي هي مختار عنده أيضاً هي الفاعل ما به الوجود لا الفاعل ما منه الوجود، والمؤثّر الحقيقي هو الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى تقدّست أسماؤه، و«لا مؤثّر في الوجود إلا الله». فالإشكال وارد ولا مفرّ إلا الجواب الذي قاله جنابه. إلّا أن يقال: أنّه كما لم يتصوّر في أفق الوجوب بل مطلق الوجود أشدّ ولا أتمّ من الواجب تعالى، فكذلك في أفق الإمكان لم يتصوّر أشدّ وأكمل من المعلول والصادر الأوّل أيضاً، وإلّا، لزم التشتّت في المراتب النزولية، وهو كالتشتّت في المسافة والحركة المكانية الأينية باطل وممتنع. وكذا يلزم أن لا يكون مظهرًا أتمّ ومجلى أقوم، وهذا خلاف للفرض والبرهان شبه التمانع الباطل.

ولا تتحقّق مرتبة من المراتب النزولية في حدّها وأفقها بالبرهان المزبور أتمّ منها، بل لا تتصوّر؛ لأنّه في عالم ما وراء الطبيعة مجرّد الإمكان الذاتي كاف للصدور، وإذا كان تحقّق مرتبة أشدّ ممّا وقع ممكناً، لزم أن يكون واقعاً حتماً، وإلّا، لكونه قابلاً تامّ القابلية، فإذا لم تفض، استلزم النقص في فاعلية وقدرة علل العلل ومبدأ المبادئ، وبطلان هذا التالي مسلّم بل ضروري، فالمراتب غير المتناهية غير متصوّرة بين العقلين لاحتاج إلى الجواب المذكور.

وهذا الجواب وإن أجاب به بعض المحقّقين في حاشيته على «الأسفار» إلّا أنّه في نظر الكاتب غير وجيه؛ لأنّ مبنى كلام صدر المتألّهين كما ذكرنا سابقاً هو مذهب الفهلويين من الفلاسفة، وكون الوجود مشكّكاً

بتشكيك خاص، وكون المراتب الشديدة والضعيفة غير متناهية في ظرف التحليل وقوة أنيق الذهن، وبحكم البرهان القويم في الأركان مسلم غير قابل للإنكار. وبطلان التشتت غير مناف به أيضاً؛ لأنه بالنحو الذي حققه تكون جميع هذه المراتب موجودة ولكن لا بنحو التفرق والتشتت، بل بنحو الوحدة ووجود وحداني جمعي عقلي نوري، إلا أن يدعى أن قضية البرهان تشتت وجود هذه المراتب بوجود فرقاني وبنحو التميز والتعدد لا بنحو الوحدة والجمع والإثبات لهذه الدعوى، وتثبت هذا المدعى دونه خرق القناد، فتأمل.

تكملة عرشية

لا يخفى أن كون قاعدة الإمكان الأشرف من فروع قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» هو مبني على عدم جواز صدور الأشرف والأخس عن الواجب تعالى أو مطلق الواحد بما هو واحد، وإلا، إذا كان التمسك بقاعدة الإمكان الأشرف لإثبات صدور الأشرف عن طريق إحراز وجود الأخس، وكذا إحراز وإمكان وجود الأشرف عن طريق اشتراكه مع الأخس في الاندراج تحت ماهية نوعية واحدة أو تحت حقيقة واحدة بسيطة بشرح ذكرناه سابقاً، أعظم من أن يكون صادراً قبل الأخس أو بعده، فلا تكون قاعدة الإمكان الأشرف [حينئذ] محتاجة إلى قاعدة الواحد، ولم تكن من فروعها أيضاً.

وبعبارة أخرى: بناءً على التقرير المشهور، إن للإمكان الأشرف بعد إحراز وجود الأخس وإمكان وجود الأشرف كما ذكر في ما قبل أربعة شقوق متصورة:

الأول: صدور الأشرف قبل الأخس.

الثاني: صدوره بعد الأخس.

الثالث: صدوره مع الأخس.

الرابع: عدم صدور الأشرف رأساً وأصلاً.

ونظراً إلى كون ما سوى الشقِّ الأول؛ أعني: الشقوق الثلاثة الآخر باطلاً، تعيّن كون الشقِّ الأول حقّاً.

[ف] أمّا بطلان الشقِّ الثاني، فمن جهة كونه مستلزماً لكون المعلول أقوى وأشرف من العلة، وبطلانه ضروري، وبطلان الشقِّ الثالث من جهة كونه مستلزماً لصدور الكثير عن الواحد بما هو واحد، وهو مناف لقاعدة الواحد، وأمّا بطلان الشقِّ الرابع، فمن جهة كونه مستلزماً لنقصان ذات وقدرة الواجب تعالى شأنه التامة، وبطلانه مسلّم بل ضروري أيضاً.

ظهر من هذا البيان أنّ الاحتياج إلى قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد في تقرير قاعدة الإمكان الأشرف إنّما هو لإبطال الشقِّ الثالث؛ أي: معية صدور الأشرف والأخس، وإلاّ، ففي إبطال سائر الشقوق الباطلة فلم يحتج إليها. ولكنّا بعون الله تعالى وقوّته حقّقنا تقريراً آخر على القاعدة المزبورة بنحو لم يحتج إلى قاعدة الواحد لإبطال الشقوق الباطلة وإثبات تقدّم الأشرف على الأخس في الوجود والصدور بوجه من الوجوه، وهو مبتن على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: بعقيدة قاطبة الحكماء المحقّقين وأفاخم الفلاسفة البارعين، تكون الحركة الأينية الواقعة في المسافات والأمكنة كأنفسها متّصلة واحدة غير مركّبة من أجزاء لا تتجزّأ. وكذا سائر الأقسام الأربعة الأخرى من الحركات؛ أي: الكيفية والكمية والوضعية الدورية الجوهرية بناءً

على مذهب القائلين بها، كالأينية، فهي ذات وحدة اتّصالية أيضاً، وطريان الانفصال والانقطاع عليها موجب لارتفاع وحدته الوجودية وإبطال هويتها الاتّصالية، وكما بحكم الضرورة والوجدان في الحركات الأينية يكون التشتت مستحيلاً وخارجاً من أفق الإمكان، كذا يكون في سائر الحركات المذكورة ممتنعاً وبحكم الضرورة والبدهة باطلاً.

المقدّمة الثانية: إنّ مدار الحركة المعنوية والسير الباطني لنور الوجود الحقيقي النير؛ أي: نور الأنوار جلّت عظمته وتعالى كبرياؤه؛ بحكم «لا تكرار في التجلّي» دوري، وفي حكم دائرة منقسمة إلى قوسين، أحدهما قوس النزول والآخر قوس الصعود، وقوس النزول يبتدئ من الصادر الأوّل وينتهي إلى مادة المواد، وابتداء قوس النزول من الهولوى الأولى وانتهائه إلى الحقيقة المحمّدية التي هي في الحقيقة عين الصادر الأوّل.

وفي الحركة الدورية لنور شمس شمس حقيقة الوجود في هذين القوسين تكون الوحدة الوجودية الاتّصالية محقّقة أيضاً، والتشتت والانقطاع والانعطاف كلّ أولئك كان فيها ممتنعاً ومستحيلاً بالذات. وبعد معرفة هاتين المقدّمتين، نقول: إنّ بعد إحراز وجود الأخس وإمكان وجود الأشرف، يجب في قوس النزول أن يكون الأشرف قبل الأخس موجوداً ثمّ يتنزّل نور الوجود إلى الأخس فيصل دور ظهوره ووجوده؛ لأنّه لو لم يكن الأشرف صادراً قبل الأخس، لم يكن حينئذ صادراً أصلاً، أو يكون صادراً معه أو بعده، وقد عرفت بطلان هذه الشقوق الثلاثة واستحالتها، فتعيّن كون الشق الأوّل حقّاً، وأن يكون الأشرف صادراً قبل الأخس.

وأما بطلان الشق الأوّل من هذه الأقسام الثلاثة، فمن جهتين:

[الجهة الأولى: إنّ عدم صدور الأشرف، فهو إمّا أن يكون بسبب عدم

إمكانه والقصور في قابلية القابل، وهذا الأمر خلاف للفرض؛ لأنّ المفروض إحراز إمكان وجود الأشرف عن طريق وجود الأخسّ بواسطة اندراجهم مع الأشرف تحت ماهية واحدة نوعية أو اندراجهما تحت حقيقة واحدة بسيطة، وكذا كفاية مجرّد الإمكان الذاتي لإفاضة الفيض الوجود في قوس النزول، وإمّا بسبب القصور في فاعلية الفاعل وعدم تمامية قدرته.

وبعبارة أخرى: إنّ صدور الأشرف يقتضي تحقّق جهة أشرف ممّا هو واف بصدور الأخسّ، ولمّا كانت العلة فاقدة لها لم تقدر على إيجاد الأشرف، ولم توجده، وهذا الأمر باطل أيضاً، وبطلانه بيّن بل ضروري؛ لأنّ الفاعل والموجد والمؤثر الحقيقي في دار الوجود وعالم الكون واجب الوجود بالذات مطلقاً، نزولاً وصعوداً، وغيباً وشهوداً، وباطناً وظاهراً، وهو واجب الوجوب من جميع الجهات والحشيات، وتأمّ القدرة، وفوق التمام في جميع الصفات والكمالات، والمبادئ الأمرية والخلقية والسلاسل النزولية والصعودية هي الفواعل ما بها الوجود، ومتّمة لجهة القابلية وقبول الممكنات، لا مكّلة لجهة العطاء والإعطاء المذوّنة للذات والمؤيّسة للأسياس، وفي قوس نزول الإمكان الاستعدادي والحركة المادية وتأثيرات الأمور الخارجية والعلل الاتفاقية غير دخيلة بوجه من الوجوه، والحالة المنتظرة لإفاضة الفيض وإعطاء الوجود ليست إلّا إمكان المعلول الذاتي، ولا يتصوّر في المبدأ الأعلى والحقّ تعالى [شيء من] القصور في الفاعلية والبخل والإمساك عن الفيض والعطاء [البتة].

فالفاعل بناءً على ذلك تأمّ الفاعلية كما أنّ القابل تأمّ القابلية، وعدم إفاضة الأشرف وتواجهه الذي هو مؤدّي هذا الشقّ باطل ومستحيل.

[الجهة الثانية:] وأمّا الجهة الثانية من جهتي بطلان هذا الشقّ، فهي

لكون نزول الفيض من الواجب تعالى والمبدأ الأعلى إلى الأخس قبل نزول الأشرف مستلزماً للتشّت في الحركة النزولية ووقوع الفرجة والانفطار في السلسلة الوجودية، وهو بديهي البطلان وضروري الفساد كما عرفت بالبيان السابق، ومنها بعينها يعلم بطلان الشق الثاني من الشقوق الثلاثة؛ لأنه كما لا يمكن في الحركات المكانية والسير الظاهري الوصول إلى الأطراف قبل قطع الأوساط مطلقاً؛ أي: كما يكون الوصول إلى الطرف قبل قطع الأوساط وكذا قطع الأوساط بالأطراف غير ممكن مستلزماً للتشّت وضروري البطلان كذلك في الحركات المعنوية والسير الباطني؛ [فإن] نزول الفيض إلى الأخس قبل نزول وعموم الممكن الأشرف وكذا عموم الأشرف والأخس معاً مستلزمان لشبه التشّت والانقطاع والانفطار في السلسلة الوجودية، ومنه بالطريق الأولى يعلم بطلان نزول الفيض إلى الأشرف بعد نزوله إلى الأخس الذي هو مدلول الشق الثالث. وأضف إليه أنّ الشق المزبور مستلزم لتعليل الأقوى بالأنقص، والأشد والأشرف بالضعيف [الأضعف]، والأخس الذي هو معلوم البطلان بالبداهة. فثبت أنّ الشقوق الثلاثة الأخيرة كلّها باطلة، والشق الأول الدالّ على لزوم وجود الأشرف قبل الأخس حقّ وصحيح.

وعليه؛ فلم يحتج إلى التمسك بقاعدة الواحد في تقرير قاعدة الإمكان الأشرف، ولم تكن هي من فروعها، وفوائد هذا الطريق؛ أي: لزوم التشّت كثيرة، وعوائده عديدة، منها إثبات قاعدة الإمكان الأخس، التي هي في قوس الصعود بإزاء قاعدة الإمكان الأشرف في قوس النزول، وبها تكون نتيجة قاعدة الإمكان الأشرف متعاكسة؛ لأنه في قوس الصعود يكون الأخس مقدّمة لوجود الأشرف وفي الوجود مقدّماً عليه، ومدلول مفاد القاعدة هو أنّه لا يصل الفيض الأطراف حتّى يمرّ بتمام الأوساط وجميع الدرجات

ودرجاتها، وإذا بلغ كمالات الأشرف ووجدت تلك المرتبة، استكشف منه أنه طاو لمراتب الأوساط وواصل إلى مرتبة الأخس قبل الأشرف، ونائل لكمالاته.

وبعبارة أخرى: يستكشف من وجود الأشرف وجود الأخس قبله، كما أنه بموجب قاعدة الإمكان الأشرف يستكشف من وجود الأخس وجود الممكن الأشرف قبل الأخس، وإلا، إذا وصل إلى الأشرف وكمالاته قبل النيل إلى الأخس وطىّ كمالاته، لزم شبه التشّتت والانفصام والانفراج والانتقطاع في السلسلة الوجودية الصعودية، وهو باطل بالضرورة والبدهاة، وهذه القاعدة أيضاً كثيرة الفروع وذات فوائد كثيرة وعوائد عديدة، وإلى مفادها والحركة الجوهرية أشار بعض الشعراء كالمولوي جلال الدين البلخي.

ومجرى هذه القاعدة قوس الصعود، والشرطان اللذان وضعهما جمهور الحكماء العظام والفلاسفة الكرام للتمسك بقاعدة الإمكان الأشرف وأجزائها، فقد اشترطوها لهذه القاعدة أيضاً؛ لأنّ مجراها عالم الخلق، ولم تجر في عالم الأمر ليراعى الشرط الأول، والبلوغ للمرتبة العليا والدرجة القصوى والموجود الأشرف من دون طىّ المراتب الأدنى والدرجات السفلى للموجود الأخس مستحيل مطلقاً ومستلزم للتالي الفاسد السابق ذكراً، وذلك أعظم من أن يكون مع الأخس مندرجاً تحت ماهية واحدة نوعية أم لم يكن.

ومن هنا، أثبتوا بإثبات المدبر العقلي والصورة المثالية في عالم المفارقات للأرض وغيرها من البسائط العنصرية، النفس والقوة النباتية والحياة النفسانية والقوة الخيالية الموجودة في عالم البرزخ. وكذا بعد ثبوت كون الحيوان ذا قوة مدركة حقّقوا ثبوت القوة المحركة قبلها له، وكذا من انحصار قوى الإنسان الحيوانية في المدركة والمحركة بالمشاعر الخمسة الظاهرة والباطنة استكشفوا

انحصار قوى الحيوان فيها، مع أنّ الأشرف والأخس في الأمور غير مندرجين تحت ماهية واحدة نوعية، مضافاً إلى أنّ بين موجودات قوس النزول والصعود فرقاً مبيناً، وهو أنّ الفيض في قوس النزول يكون نازلاً من الأشرف إلى الأخس، ويكون الأشرف الفاعل ما به الوجود للأخس، وفي قوس الصعود يكون الفيض صاعداً من الأخس إلى الأشرف، ويكون الأخس مقدّمة وجودية وعلة إعدادية للأشرف بوجه، ونظراً إلى أنّ شرائط وجود الأشرف الصعودي أكثر من شرائط الأخس الصعودي، فمن وجود الأشرف وبطريق أولى يثبت إمكان الأخس، ويحرز وجوده قهراً، [وهذا] بخلاف قوس النزول، الذي فيه يكفي الإمكان الذاتي لكلّ من الموجودات لإفاضة الفيض الوجود إليها، ولم تحتج إلى الشرائط والعلل الإعدادية ليثبت بقياس الأولوية من مجرد وجود أحدهما الذي تكون شروطه أكثر إمكان ووجود الآخر، وبمعونة هذه القاعدة بضمّ قاعدة الإمكان الأشرف ولزوم اتصال الدور الوجودي والنزولي والصعودي وبطلان التشتّت الذي أشير إليه في الفصول السابقة، يمكن إثبات النفس المجردة الناطقة الكلية للسماويات والإنسان، وكذا إثبات فوائد كثيرة وعوائد عديدة لكلتا القاعدتين، وقد جاءت في محلّها مذكورة، وهي في كتب أهل الفن مسطّورة.

ونظراً إلى أنّ وضع هذه الرسالة قائم على الاختصار، وذكرها لم يكن موضعاً للحاجة فنغضّ البصر عن ذكر جميع تلکم النتائج، ونكتفي بذكر أهمّها.

إشراق قدسي

قسم البارعون من الحكماء مطلق الوجود إلى فوق التمام والتام والمستكفي والناقص.

ومرادهم من فوق التمام هو: الموجود البريء من ملابسة القوة والإمكان، وعار عن شوائب النقص والحدثان، والحالة الانتظارية والفقدان، وواجد لكلّ كمال، ومبدأ لكلّ فعلية ووجدان، وكمال كلّ وجود رشح كماله، وحسن وجمال كلّ موجود ظلّ جماله وحسنه وعكسهما.

إنّ هذا المعنى منحصر في ذات الواجب تعالى والمبدأ الأعلى القدوسي الآيات.

والمراد بالتمام هو: الموجود الذي هو في بدء الوجود كمالاته بالفعل حاصلة، وفي الوجود وكمال الوجود كامل، وعن القوة والفقد الوجودي منزّه، ومن الحالة المنتظرة مبرّأ، ولكنه لم يكن عن الإمكان الذاتي والفقر الوجودي عارياً وبرئاً، وهو ما لم يكن فاعلاً ما منه الوجود ودخلاً في إفاضة فيض الوجود والعطاء وكمال كلّ موجود، كالعقول الكلّية والقواهر العقلية.

والموجود المستكفي هو الموجود الذي لم تكن كمالاته في بدء وجوده حاصلة، ولم يكن عن القوة والفقدان عارياً ومن الحالة الانتظارية بريئاً، ولكن بوسيلة باطن الذات والعلل الطولية يكون خارجاً من القوة إلى الفعلية، ونائلاً لكمالها، ولم يكن مستفيداً من الموجودات العرضية كالأرواح الكلّية النبوية والولوية والنفوس الفلكية.

والموجود الناقص هو الموجود الذي كان مرهوناً للقوة والفقدان، ومقروناً للحالة الانتظارية والنقصان، ويأخذ الفيض من الموجودات الطولية، ويستفيد من العرضيات والعلل الإعدادية أيضاً، كموجودات عالمي الزمان والمكان؛ لأنّ نزول فيض الوجود من نور الأنوار جلّت عظمتها وتقدّست أسماؤه إلى الموجودات الناقصة محقّق ومسلّم، بل محسوس وضروري، فالمتعّين عمومهم للموجودات التامة والمتسكفية؛ [بأن] يكون مفاضاً من

المبدأ الفياض ونور الأنوار جلّت عظمته قبل النزول إلى الأخس، لئلا يكون نزوله إلى مقام الأخس، ومرتبته خارجاً من حريم الإمكان، وإلا، لزم التشتت في السير النزولي والانتقاض والانقطاع في السلسلة الوجودية النزولية. فبهذا البيان يثبت وجود النفوس الكلية والعقول القادسية؛ لأنّ الإمكان الذاتي والوقوعي منها معلومان ومحققان، بل الأشرف من جهة قربهِ إلى المبدأ الأعلى والواجب تعالى أقرب إلى فيض الوجود من الأخس، وكذا بمعونة برهان الفرجة والتشتت من الأشرف المطلق كالعقل والصادر الأولين. فبإثبات ذلك؛ أي: الصادر الأول بالقواعد البراهين الأخرى، كقاعدة الواحد ونحوها، يمكن إثبات وجود ممكنات تكون أشرف بالإضافة وأخس بها على حسب مراتبهم إلى الأخس المطلق وآخر مراتب قوس النزول، وقاعدة مخروط الفيض المنبسط أيضاً، وهذه القاعدة هي بمنزلة عكس قاعدة الإمكان الأشرف.

نظراً إلى كون مدراج الوجود؛ أي: سير الفيض المقدّس في النزول والصعود دورية وعلى صورة دائرة لا خطّ مستقيم، وإلا، لزم التكرار في التجلي، الذي هو مستلزم للتكرار في المتجلي، فالمتعيّن أن يكون بإزاء كلّ مرتبة من مراتب قوس النزول مرتبة في قوس الصعود، غاية ما في الأمر، أنّها تكون في المراتب والبداية والنهاية متعاكسة، وفي قوس النزول يكون الفيض من الأشرف إلى الأخس نازلاً، وفي قوس الصعود من الأخس صاعداً، وفي قوس النزول من العقل الكلّي والصادر الأوّل مبتدئاً، وإلى الهيولى الأولى خاتماً، وفي قوس الصعود يبتدئ من الهيولى الأولى وينتهي إلى العقل الكلّ، لأنّ الإنسان في طول المواليد وبما هو إنسان يبلغ في السير الصعودي حدّ

الاستكفاء وفوقه، ويقع في قوس الصعود ومعراج التحليل بإزاء الموجودات المستكفية في قوس النزول ومعراج التركيب.

كما أنّ للموجودات المستكفية النزولية نفساً مجردة بالبرهان المذكور سابقاً، فالواجب أن يكون الإنسان بحكم هذا البرهان نفسه واجداً لنفس مجردة أيضاً، وإلا، لزم المحذور المذكور.

وهذا خير برهان وأفضل دليل يمكن بمعونته إثبات النفس المجردة للإنسان، بل يمكن بلحاظ تمامية قوسي الصعود والنزول وانتهاء قوس الصعود إلى أشرف الممكنات وبدء قوس النزول من أشرف الممكنات أن يثبت عكس قاعدة الإمكان الأشرف والأخس بالبيان المذكور، ويثبت من وجود الأخس وجود الأشرف بعد الأخس في قوس الصعود ووجود الأخس بعد الأشرف في قوس النزول أيضاً.

ومن القواعد المهمة التي عدّها بعض من فروع قاعدة الواحد وبعض من فروع قاعدة الإمكان الأشرف وآخرون من فروع قاعدة الإمكان الأخس، وعدّها غيرهم قاعدة مستقلة وهو أقرب إلى الصواب، هي قاعدة الإمكان الأتقن والأحسن، ومفادها لزوم كون كلّ العالم الكبير أحسن وأتقن على أتقن ما يمكن وما يصوّر من طريق كونه على نظام العلم الإلهي الوجوبي الكامل الأكمل، وفي نظر طائفة إنّ هذه البديهة اللزومية يجب مراعاتها في نظام الكلّ فقط، عند طائفة أخرى يلزم مراعاتها في كلا نظامي الكلّ والجزء، كما ذكر في مبحث الخير والشرّ، وذكرناه في السابق أيضاً، ونتأججه كثيرة وفروعه عديدة، ولكن، لما كان بيان فروعها محتاجاً إلى مفصل من الشرح، غرضنا النظر عنه رعاية لحال رسالتنا المختصرة.

تكملة وتحقيق

إنَّ مراد الحكماء البارعين (قدّست أسرارهم) حسب ما قاله بعض المحقّقين في تحرير قاعدة الإمكان الأخس؛ من أنّ بلوغ المراتب العالية والدرجات الشامخة في سلسلة التحوّل والتكامل وقوس الصعود التعالي من دون طيّ المراتب السافلة، والنيل إلى الكمالات والدرجات النازلة، خارج من حريم الجواز وحدّ الإمكان، هو الكمالات الأولى والثانوية للقدر الجامع، والطبيعة المطلقة السارية في المراتب النازلة والأنواع السافلة، كمالات مطلق الجماد للنيل إلى المرتبة النباتية وكمالات مطلق النبات، للنيل إلى المرتبة الحيوانية وكمالات وفضائل مطلق الحيوان، للنيل إلى المرتبة الإنسانية والمقام الإنساني، لا الكمالات الأولى والثانوية النوعية والشخصية للطبيعة بشرط لا وفضائل أنواع خاصّة وأشخاص معيّنة كالمخالب والأذنان والحوافر والأظلاف والأجنحة والحواصل والريش والمناخر والسموم والأبر المعوجة والأسنان والأنياب المعقفة في السبع والراعية والطائرة والدالغة والسائحة التي هي لها كمال ولنوع الإنسان نقص ووبال.

وكذا المراد من لزوم تحقّق تلکم الفضائل والكمالات في المراتب العالية والشامخات، هو تحقّقها في العوالي بنحو يليق ويحرى به لا بحدّ التفريط والإفراط، اللذين هما هما لائقان بالسافلات؛ لأنّ الإفراط في القوة الشهوية أو التفريط فيها لبعض الحيوانات فضيلة وكمال، وللإنسان يكون الاعتدال فيها خصلة ممدوحة وفضيلة مرغوبة، وهكذا في كثير من القوى والخصائل وعديد من الكمالات والفضائل. ولكن، في نظر بعض من المتفلسفين إنّ كلّ ما في المراتب الدانية موجود من الكمالات والفضائل والأوصاف والخصائل [الخصال] والمبادئ، يلزم أن يوجد ويتحقّق نظيرها في المراتب العالية

بنحو يليق بتلك المرتبة وذلك المقام أيضاً، غاية ما في الأمر، أنّ بعضها تكون ظاهرة وواضحة وبعضها الآخر خافية غير مكشوفة الآثار، ولإثبات هذه الدعوى وتثبيت هذا المدعى، استدللّ بأدلة هي أشبه بالإقناعيات والخطايات عند الظاهريين؛ لأنّ الجرح والتعديل أو تحقيقهما مفتقر إلى تفصيل وكلام طويل، وهما من وضع الرسالة هذه خارجان، فننصرف من ذكرهما، ونغض النظر عن بيانهما.

نقل وتثريب

أورد بعض من المتكأيسين وعدة من المتحذلقين على قاعدة الإمكان الأشرف المحفوفة بالفوائد والعوائد من جهتين:

الأولى: قالوا بنقضها بالعقول العرضية والمثل المجردة الأفلاطونية والقواهر الأدينين؛ لأنّ هذه الأضواء الباهرة والأنوار القاهرة مع أنّها حسب تصريحات حكماء الإشراف وتنصيبات فلاسفة الرواق على حسب اختلاف الجهات الفاعلية والحيثيات الصدورية عن العقول الطولية والقواهر الأدينين في الشدة والضعف والكمال والنقص كالجهات العشقية والشهودية والمكاشفية بالنسبة إلى الذلية والفقرية والقهرية، هي بتسفل وشموع المقامات والشرافة الإضافية والخسة النسبية مختلفة ورفيعة الدرجات لم يكن بعضها على بعضها الآخر متقدماً في الوجود، ولم يقع في طول الآخر.

وكذا قالوا بنقضها بصدور العقل الثاني عن العقول الطولية بالفلك الأطلس عن العقل الأول والصادر الأول على مذاق المشائين؛ لأنّ العقل المزبور الذي هو عند أرباب البصيرة وأصحاب المعرفة محض الوجود وصرف النور، هو أشرف وأكمل وأنفس وأجمل من الفلك المسطور والسماء

غير المنقورة، اللذين هما رهينا المادة والقوة وعوارض الجسمية والغاسقية بجهات كثيرة ودرجات غير محدودة.

وبيان آخر: إنّ نتيجة تأسيس هذه القاعدة المحفوفة بالفوائد وتأصيل هذا الأصل الأصول بناءً على هذا الإبطال، هي وجود الطبقة المتكافئة من العقول والأدنين من الأنوار القاهرة، مع أنّ أحد المقاصد الأصلية والمآرب الأوليّة من تأسيسها هو إثبات هذه الطبقة.

الثانية: وهي [ما أوردوه] على نظم مقدّمات برهان هذه القاعدة والأصل الأصيل وتربيع الشقوق والتمسك في إبطال بعض شقوقها؛ أي: معية الأشرف والأخس في الصدور عن المبدأ الأعلى والحقّ تعالى بقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، وحاصله أنّه لمّا كان بناءً على جواز التشكيك في الذاتيات واستناد اختلاف الأنوار الباهرات والعقول القاهرة في قوس النزول ومعراج التركيب والأفول إلى الشدّة والضعف والنقص والكمال، كان ملاك هذا الاختلاف والائتلاف، ومناط هذه الشرافة والخسّة والكمال، القرب والبعد من الحقّ تعالى، وكذا الأعظم الأقدس الأعلى، مع أنّ وجود العقول العرضية والطبقة المكافئة من العقول باتّصافها بالشرافة والخسّة بالنسبة إلى الآخر مستلزم لمعية الأشرف والأخس الصدورية عن نور الأنوار الإله الواحد القهار ووقوع الأشرف والأخس في مرتبة واحدة من القرب ودرجة فاردة من الانتساب الوجودي والإضافة الإشراقية النورية القيومية، فوجودها من حريم الإمكان خارج، ومن حدّ الجواز مطرود وعلى خلاف ما في المقام مفروض.

مع هذا، إنّ تربيع الشقوق والتمسك بالقاعدة المزبورة في إبطال هذا الشقّ والجمع بينه والقول بوجود تلك الطبقة من العقول، خارجان من حدّ

القوام وميزان الاستقامة، وفي نظر غَوَاصِي قاموس الحكمة وسبَاحِي بحر الفلسفة والمعركة، إِنَّ هَٰذِينَ الْإِشْكَالِينَ مُصَدِّقًا: ﴿إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ﴾^(١)، وفردا: ﴿الَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾^(٢)، بالاتفاق. وأما نقضها بصدور الفلك الأعلى والعقل الثاني من الصادر الأول بمذاق المشائين، وكونهما في مرتبة واحدة من القرب من الواجب تعالى، فعدم ورود النقض المزبور على المذهب المنصور؛ أي: طريقة المشائين ومسلك الرواقيين في كيفية صدور الكثرة عن مبدأ الوحدة وأصل كل سزاجة وبساطة الذين يرون الصدور متأخراً عن مطلق العقول، ومورد النقض من موجبات بطلان مسلك وطريقة هؤلاء الخريتين في فن الحكمة والفحول، فهو في نهاية الظهور وعناية الوضوح.

وأما النقض بالعقول العرضية، والإشكال على التمسك بقاعدة الواحد في التشقيقات التربيعية، فليس أحد منهما وارداً على الطريقة المرضية؛ لأنه بناء على مصرّحات أعظم حكماء الإشراف وتنقيصات أفاخم فلاسفة الرواق، فإن كل أشرفية وأخسّية وأكملية وأنقصية غير موجب للطولية والتقدم والتنور بنور الوجود وأخذ الوجود والكون من مبدأ كل فيض ومكرمة الوجود، ليكون النقض المزبور والإشكال المذكور وارداً إلى مورد، بل الأشرفية والأخسّية والأنقصية موجبة للطولية والقرب والتقدم المسطور، وهو منشأ أخسّية شوب الأخس بالمادة والظلمة والتشبك بالعدم والجسمية والغاسقية وبراءة ساحة الأشرف منه؛ أي: يكون كشوب النفوس بالظلمة الصياحية والأبدان، وتبعات عالم المادة، وعلامتي الزمان والمكان وبراءة تقدس ساحة العقول العرضية

(١) سورة العنكبوت؛ الآية ٤١.

(٢) سورة النحل؛ الآية ٩٣.

والطولية من التشبّك بما أشير إليه في الآية الوافية للهداية: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(١)، أي: أظهركم عن أرجاس دار الغرور، وأدناس نشأة الطبيعة، وظلمات عالم الإمكان، أو يكون مناطاً وموجباً لطولية شدة القاهرية، وكمال النورية، وباهرية نور الموجود الأشرف بالنسبة إلى الموجود الأخس والأنقص، بنحو يستطيع بحول نور الأنوار وقوته مستقلاً في فاعلية ما به الوجود، ومستبداً في وساطة إفاضة الوجود، أو شريكاً في هذه الإفاضة، ودخيلاً في الإجادة بالنسبة إلى النور الأضعف، وموجباً لعرضية عدم بلوغ قاهرية وباهرية نور الأشرف، بهذا الحد من الكمال، وبهذه الدرجة من القوة والرفعة والجلال، كأشرفية وكمال قاهرية العقول الطولية بالنسبة إلى كل من تلك العقول، وبالنسبة إلى العقول العرضية وأشرفية العقول العرضية بعضها إلى بعض؛ فإنّ الأوّل من قبيل الأوّل، والثاني من قبيل الثاني، أو الأشرفية والأخسّية بوجه دون وجه آخر، كأشرفية الأنوار العرضية، وأشدّية بعض بالنسبة إلى بعض آخر، أو أشرفية وأخسّية الأصنام والطلسمات ومدبّرات أرباب الأنواع بعضها بالنسبة إلى بعض آخر، وكذا كأشرفية وأخسّية أرباب الأنواع هذه بعضها من بعض، وفي هذه الأقسام بالنسبة إلى الطريق لم تحصل طولية، وكلمات أساطين فنّ الفلسفة والحكمة التي هي دليل على هذا المقال مسطّورة في كتب حكماء الإشراق وفلاسفة الرواق الفلسفية، ومذكورة في زبرهم الإلهيّة، ونحن مراعاة للاختصار اكتفينا بقول قطب أصحاب التحقيق ومركز دائرة التدقيق، العلامة الشيرازي في شرح كتاب «حكمة الإشراق».

قال في شرح قول المصنّف في المقالة الثانية من القسم الثاني في فصل

(١) سورة الحجرات؛ الآية ١٣.

عقده في كيفية صدور الكثير عن الواحد: فلا بدّ وأن يكون نوعها، نوع هذه الأنواع وصورتها، قائماً بذاته في عالم التّور، ثابتاً، لا يتغيّر ولا يتبدّل، وهى المدبّرة لهذه الأنواع، ومعيّنة بها، وحافضة لها، ومفيضة عليها الهيئات المناسبة، كالألوان الكثيرة العجيبة التي في ريش الطاووس؛ فإنّ علّتها ربّ نوعه؛ لا اختلاف أمزجة الرّيشة على ما يقوله المشاؤون؛ إذ لا برهان لهم على ذلك، ولا قدرة على تعيين أسباب تلك الألوان. فالحكم بمثل هذه الأحكام - من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط، ووجود ربّ نوع حافظ له ولأشخاصه، مفيض عليها الهيئات المناسبة - غير صحيح.

ولمّا ثبت أنّ علل الأنواع الجسمانية هي الأنوار المجردة القاهرة، وبين الجسمانيّة تكافؤ من وجوه: منها أنّه ليس بعضها علّة بعض، ولا فيها ما هو أشرف من الآخر من كلّ وجه، بل كلّ أشرف من وجه أخس من آخر. انتهى.

الكلام في تحقيق المرام

ولا يخفى على طلّاب الحقّ والحقيقة وأرباب العلم والبصيرة أنّ الدلائل الإتيّة والبراهين اللّمية لحملة فنّ الفلسفة والحكمة، وغوّاصي بحر البصيرة والمعرفة غير المحدود على وجود وسائط وجودية وروابط أمرية وأنوار القاهرة باهرة عقلية، تكون صافات بصفاء حريم حرم حضرة اللاهوت، ومدبّرات أمر نظام الملك والملكوت، لم تكن محصورة في الأدلة والبراهين المذكورة عن طريق التشبّث بذيل قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، أو التمسك بقاعدة الإمكان الأشرف، المحفوفة بالفوائد والعوائد، التي توصل سلاك طريق الحقّ والحقيقة، وأسلاء العقل وأنباء الفهم إلى المطلوب، بل

كما ورد في الكلام البليغ الانتظام الفصيح: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»، أن الطرق إلى معرفة ذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى الكروبي الجهات والأسماء، والمقدس في الصفات، غير محدودة بحد، وغير محصورة بحصر، من العدّ والعدد خارجة.

وكذا طرق معرفة الظهورات الأصلية والتجليات الأولية والسبحات والأنوار الوجهية القيومية، التي هي كثيرة بل خارجة من العدّ والعدد، فهي من جملة الشواهد التي ثبت بها عن طريق حملة الوحي الإلهي وخزان العلم اللا يتناهى؛ أي: القرآن المجيد والفرقان الحميد، أو الأخبار المروية عنهم، أولئك المصطفين من قبل الحق تعالى، والآثار الواصلة عن هؤلاء القادة في سبيل الفلاح وطريق النجاح، وجود تلكم الأنوار القاهرة والأضواء الباهرة إلى منصّة الإثبات والثبوت.

والثاني: هي الأدلة والبراهين التي وصلت عن طريق عروج فكر أرباب التحقيق، ونحن نذكرها هنا من باب كونها مؤيّدات لقاعدة الواحد. ولكن، مراعاة لحال الرسالة التي بنيت على الاختصار، نقتصر على ذكر بعضها، ونقدّم الأدلة العقلية؛ لئلا يكون الوضع على خلاف الطبع، فنقول: من جملة تلك الأدلة هو لزوم تحقّق مناسبة خاصّة وملائمة مخصوصة بين العلة المقتضية، سيّما الموجودة الموجبة وبين المعلول الخاصّ، بنحو لا تكون تلك المناسبة الوجودية والملائمة الخاصّة بين العلة المزبورة وبين أمر آخر مباين له، كالمناسبة الموجودة بين النار والإحراق، والماء والتبريد، الشمس والإضاءة التي لم تكن موجودة بين الماء والتسخين، والنار والتبريد، والأرض والإشراق. والوجدان السليم والعقل المنور المستقيم والفطرة الإنسانية والقريحة غير المعوجة حاكمة بهذا المعنى وشاهدة عليه.

وكذا لزوم الهرج والمرج والترجيح بلا مرجح في سنة الإفاضة والإيجاد والإبداع والإنشاء والتكوين، والاختراع شاهد ودليل على هذا المقصود، وبرهان على هذا المطلوب، ويؤيده مضمون الكلام المشحون بالبلاغة والفصاحة: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^(١)، والفلاسفة العظام والحكماء الفخام بذلك استندوا في موارد كثيرة ومسائل متعدّدة، وعبروا عنه بلزوم المناسبة بين الفاعل والقابل، وهي عبارة أخرى لهذا المعنى، كما تمسك بهذه القاعدة صاحب المحاكمات، قطب الدين الرازي (قدّس الله سرّه الشريف) والمحقّق الكامل السيد الشريف في شرح وحاشية مقدّمات «مطالع الأنوار في سرّ الصلوات»، وذكروا لها شواهد، كلزوم المناسبة بين المعلّم والمتعلّم في مراتب العقل النظري الأربع، من العقل بالهيولى والعقل بالملكة وبالفعل وبالمستفاد ولزوم تحقّق المزاج في إفاضة الصور النوعية والجزئية المجرّدة عن الحقّ المتعالي، بوساطة العقل الفعّال، أو ربّ النوع والعقول المتكافئة، ودخل القرب إلى الوحدة، والميل إلى الاعتدال في بلوغ ونيل الصورة، والنفس المفاضة إلى حدّ الكمال، ولزوم الحركة الشوقية الدورية المستمرة للأفلاك، وخروج أوضاعها من القوة إلى الفعل، لاستفادتها من المسوّقات العقلية والمجرّدات الأمرية، والتشبه بالفعليات المحضة والأنوار الصرفة، وغير ذلك من الموارد المذكورة والشواهد المسطورة. وإنّ هذه القاعدة كما أشرنا في الفصول السابقة متغايرة بالعموم والخصوص في عينين وفي نقيضتين متعاكسة.

وبعد معرفة هذا المبنى، نقول: كلّما صدر عن الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية أكثر من واحد، أو من جهة واحدة أو من جهات متعدّدة، كان

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٨٤.

الشق الثاني منافياً لفرض وحدة وبساطة العلة التامتين من جميع الجهات، ومستحيل التحقق. والشق الأول كان خارجاً من حيز الإمكان وحدّ الجواز؛ لأنّ مرجع الملائمة والمشكلة التي حتمية تحققها بين العلة الموجودة والموجبة والمعلول بالبيان المذكور مسلّمة بل ضرورة إلى المشابهة، والمشابهة أيضاً هي نوع من المماثلة في الصفة؛ أي: هي عبارة عن الاتحاد في الحقيقة والصفات الذاتية، ولو اعتبرت بين صفتين عبّر عنها بالمماثلة، وإذا اعتبرت بين موصوفين، عبّر عنها بالمشابهة. والواحد بالوحدة المزبورة لما كان من كلّ حيث وأيّ جهة واحداً وبسيطاً وعارياً عن التركيب والتجزئة، وطارداً لجميع أنحاء الكثرة، فكلّما تغيّر شيئا بلا واسطة المبدأ، لزم أن يكون بحكم القاعدة المذكورة مشابهاً لكليهما، وبحكم رجوع المشابهة إلى المماثلة في الحقيقة، يلزم أن يكون الواحد المزبور في الحقيقة والذات مساوياً لحقيقتين مختلفتين.

ونظراً إلى لزوم كونه الشيء المساوي لشيئين مختلفين في الحقيقة مختلفاً، لزم أن يكون الشيء الواحد والبسيط من جميع الجهات والحقيقة الواحدة حقيقتين مختلفتين، وبطلان ذلك من الضروريات الأولية. ولما كان كون غير العقل الكلّي أو الفيض المقدّس الصادر الأوّل بشرح سبق ذكره مستلزماً لصدور الكثير عن الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، وجب أنّ يكون الصادر الأوّل العقل المجرد الكلّي أو الفيض المقدّس، وهو المطلوب. وأورد على هذا الدليل إشكالان:

الإشكال الأوّل ما نقله صدر المتألّهين (عليه تحيات ربّ العالمين) في كتاب «الأسفار» عن بعض الأزياء، وحاصله: إنّ المناسبة التي يلزم تحققها بين العلة الموجبة ومعلولها، إنّما هو في خصوصية يكون المعلول الخاصّ

بتلك الخصوصية صادراً، ولم يصدر غيره. ومثل هذه الخصوصية لا يلزم أن تكون تمام ذات العلة، بل يمكن أن تستند إلى الصورة وجزء الذات والحقيقة.

وبناءً عليه، ففي فرض عليّة شيء واحد لشيئين، لم يلزم التالي الفاسد المذكور في البرهان المزبور.

وجواب هذا الإشكال الناشئ من جهل أو تجاهل العارف المستشكل واضح جداً، بل من نفس الإشكال يظهر الجواب؛ لأنّ المفروض في الكلام هو صدور شيئين عن الواحد من جميع الجهات والبسيط بتمام الحثيات، والخصوصية المعيّنة التي وقعت مورداً لإيراد الإشكال المزبور بالنسبة إلى لزوم المماثلة بين العلة الموجبة ومعلوله ومصّدق له، ففي مثل هذه العلة لا يمكن أن تكون جزء ذات العلة أو خارجة منه، بل يلزم أن تكون عينها؛ لأنّ فرض كونها جزء ذات العلة مخالف للفرض المزبور، وإذا كانت خارجة من الذات، فننقل الكلام في استنادها إلى ذات العلة الواحدة البسيطة؛ لأنّ استنادها إلى غير ذات تلك العلة أو كونها قائمة بذاتها غير معقول، فلا بدّ أن تنتهي إلى خصوصية تكون عين ذات تلك العلة؛ دفعاً للدور والتسلسل. وعلى هذا التقدير، كان لزوم التالي الفاسد في البرهان ضرورياً؛ ويمكن فقط في صورة كون العلة مركّبة أن تكون الخصوصية التي هي مناط حصول المناسبة بين العلة والمعلول مستندة إلى جزء الذات والحقيقة الذي فصلها أو صورتها، وهو من مفروض الكلام خارج [بكلّه وأصله].

فكم من عائب قولاً صحيحاً آفته من الفهم السقيم وأما الإشكال الثاني، فقد أورده بعض من المتعتمّتين في تعليقاتهم على كتاب «الأسفار» على صدر المتألّهين عليه السلام؛ ومحصله ما يلي:

إنَّ لازم مقال ذلك الحكيم العظيم والفيلسوف الكبير في هذا المقام هو وجود الاتحاد بين الواجب تعالى والمبدأ الأعلى والصادر الأول في تمام الذات ولوازم الذات والصفات الذاتية، مع أنَّ هذا الأمر مضافاً إلى كونه مخالفاً للآيات الكثيرة كآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١)، المباركة بناءً على زيادة الكاف، وسورة التوحيد (الإخلاص) ونحوها، وكذا مخالفته للأخبار والأحاديث المتظافرة بل المتواترة مخالف للبرهان الصريح والوجدان الصحيح وحكم الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة؛ لأنَّ فرض التماثل والاتحاد في تمام حقيقة وذات واجب الوجود بالذات، الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات والحشيات، مع واجب الوجود بجميع الجهات والحشيات، كالفرض، ممتنع بطريق التوصيف، وبطلانه أظهر من الشمس وأبين من الأمس. وأضف إليه أنَّ عليه أحد الأمرين المتماثلين للأمر الآخر مستلزماً للترجيح بلا مرجح، وبطلانه ضروري من البديهيات الأولية. انتهى. وجواب هذا الإشكال لمن كان عارفاً باصطلاحات ذلك الفيلسوف وأصوله هو في غاية السهولة؛ لكون قوله في هذا المقام مبنياً على جواز التشكيك في الذاتيات والماهيات لا بما هي ماهيات ومفاهيم بل بتبع الوجودات بتشكيك خاص في حقيقة الوجود المقابل للمفهوم؛ بشرح ذكرناه في السابق ونذكره في الفصول الآتية أيضاً.

ولما كانت تلك الحقيقة حقيقة واحدة بسيطة وذات مراتب مختلفة ودرجات متفاضلة، وكان الاختلاف بين مراتبها ودرجاتها كالاختلاف في مراتب النور بالشدة والضعف والكمال والنقص لا بتمام الذات والحقيقة، وما به الاشتراك فيها هو عين ما به الامتياز وبالعكس، وملاك احتياج المعاليل

(١) سورة الشورى؛ الآية ١١.

الوجودية إلى العلة ومناط افتقارها إليها بسبب الإمكان الفقري وبينونة تلك المعاليل للعلل بينونة وصفية لا عزلية، فلهذا، بحكم هذا الأصل كانت جميع الوجودات بما هي أنوار وجودية من الصدر إلى الساق ومن الدرّة إلى الذرّة في جهة اندارجها تحت حقيقة واحدة، وكون كلّها من مراتب تلك الحقيقة الواحدة البسيطة النورية مشتركة، ومرجعها إلى أصل واحد وشيء فارد، غاية ما في الأمر، أنّ مرتبة من مراتب حقيقة واجب الوجود بالذات وبتمام الحشيات، تكون في شدّة النورية والعدّة والمدة آثاراً وظهورات وأنواراً فوق لا يتناهى بما لا يتناهى، وسائر المراتب كلّها ممكنة، وعين الربط والفقر بتلك المرتبة الشديدة الرفيعة، بل عكوساً وأظلالاً وأفياء لها.

وهذا مراد ذلك الفيلسوف العظيم من وحدة حقيقة العلل والمعاليل. وأضف إليه أنّه لما كانت الأنوار القاهرة للعقول الكلّية والمجرّدات الأمرية بعقيدته وشيخ أتباع الرواقيين وجودات صرفة وأنواراً محضة، بل إنّ كان يرى عالم الأمر خارجاً ممّا سوى وتلك الأنوار المجردة العقلية مطلقاً على اختلاف مراتبهم من المراتب الإلهيّة والشؤون الصمدانية، وداخلاً في الصعق الربوبي للحقّ تعالى، سيّما الصادر الأوّل وأشرف الأولين والآخرين، الذي عبّر عنه بالعقل الأوّل والفيض المقدّس والمنبسط والرحمة الواسعة الرحمانية الإلهيّة والحقيقة المحمّدية والقلم الأعلى والروح والدرّة البيضاء، ونحوها من الألقاب بالاعتبارات المختلفة، وهو بحكم البراهين القويمة وشهادة ودلالة الآيات والأخبار الكثيرة مظهر تامّ للذات الإلهيّة والأسماء والصفات الإلهيّة، ومدبّر الفضائل والكمالات غير المتناهية. وطينته المقدّسة وآله الأمجاد وأهل بيته الأطهار من نور جمال الحقّ تعالى العديم للمثال منشأة ومشتقّة ومخلوقة، وهم وجه المبدأ الأعلى الباقي بعد فناء كلّ شيء،

فإطلاق المثل على ذلك النور الطاهر والمتصدّر على مسند «لولاك»، الذي يكون المراد منه معنى المظهر التام؛ بحكم: «من رآني فقد رأى الحق»، كما أطلق في الكلام الربّاني والآيات القرآنية المطابقة لبعض التفاسير على ذلك لخالق لنظام الوجود وأعظم آيات الربّ الودود المثل الأعلى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾^(١)، لم يكن مخالفاً لأي أصل من الأصول النقلية والبراهين العقلية، بل في آية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٢)، المباركة بناءً على عدم زيادة الكاف، فإن إطلاق المثل محقق على ذاته المقدّسة آياته أيضاً، والمراد به هو المثل بهذا المعنى لا المشارك لذات الحقّ تعالى الكروبي الجهات في الاندراج تحت نوع واحد وماهية واحدة؛ لأنّ ذاته المتعالي في الصفات صرف النورانية، ومنزه عن الحدّ والماهية، ومبرراً من الاندراج تحت المفاهيم الجنسية والنوعية والكليات الطبيعية. فافهم فهم عقل، ولا تكن من الجاهلين.

والمسلك الآخر لإثبات هذه العقول الكلّية المجرّدة والأنوار المكرمة عن طريق إخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل ومخرج من القوة إلى كونها فعلية للنفوس الجزئية والكلّية في الكمالات العلمية والعملية؛ لأنّ النفوس الجزئية باتّفاق قاطبة أرباب البصيرة وكافة أصحاب المعرفة، وبدلالة البرهان بل بشهادة الوجدان في بدء الفطرة ومرتبة العقل الهولاني من كافة الصور العقلية والعلوم النظرية خالية وعارية، وخروجها من قوة إدراك المعلومات والمعقولات إلى فعليتها، والبلوغ إلى مرتبة العقل بالفعل، وبالمستفاد من جهة التهيؤ والاستعداد والقوة الحاصلة لها في العقل بالملكة، محتاج إلى

(١) سورة النحل؛ الآية ٦٠.

(٢) سورة الشورى؛ الآية ١١.

مخرج يكون به ساحته القدّوسية في الآيات من القوة والاستعداد والتغشّي بغشاوات الطبائع والمواد بريئة ونزيهة؛ لأنّه من تلك النفوس الفاقدة للكمالات لم يمكن إعطاؤها، ومن مثلها الواجد للقوة والسحاب اليابسة الخالية لا يمكن إعطاء الماء، وإلّا، لزم الدور والتسلسل.

وكذا النفوس الكلّية من باب استكفائها وعدم تماميتها، فلم تكن مستغنية عن تلكم الأنوار الشامخة والمكرمة، ونظراً إلى كثرة وعدم محدودية عدّة النفوس والوحدة الحقّة والحقيقية والبساطة المحضة المطلقة لذات المبدأ الأعلى الكرّوبي الجهات وحقيقته تعالى شأنه المقدّسة، يلزم أن يكون مخرجها من القوة إلى الفعلية ومن الظلمة إلى النورية، العقول المجرّدة الكلّية والأنوار السرمديّة الإلهيّة، التي تكون ساحتها الجبروتية الممكنة بريئة ونزيهة من التلوّث بالمادة والقوة، وهذا هو المطلوب.

والطريق الآخر هو عن طريق اتّحاد النفس في مقام إدراك الصور العقلية للعقل الفعّال، الذي ذهب إليه بعض قدماء الفلاسفة من المشائين.

وكذا عن طريق اتّحاد العقل والعاقل والمعقول، الذي هو معتقد صاحب الاساغوجي فرفوريوس، وهو من أعظم تلامذة المعلّم الأوّل وصدر المتألّهين عليه السلام. والعرفاء الشامخون اختاروا هذا المذهب أيضاً.

وفي حكماء الإسلام أحيى ذلك الفيلسوف العظيم المسلك المزبور، وثبّته بالبرهان القويم الأركان واستدلّ له. ولمّا كان إثبات العقول القاهرة والأنوار الباهرة بهذين الطريقين محتاجاً إلى كلام طويل لم يخل من الإطناب والتطويل، وكان منافياً لوضع رسالتنا المختصرة هذه لم نتطرّق إلى شيء منه، ونبادر إلى ذكر الطرق الأخرى، فإن رافقنا التوفيق، نشر إليه تالياً [إن شاء الله تعالى].

فنقول: إنّ المسلك الآخر لإثبات هذه الأنوار المكرمة والذوات الشامخة هو إثباتها عن طريق الهيولى والصورة وكيفية تلازمهما؛ لأنّه حسب ما اعتقد به المشأؤون من الحكماء العارفين والفلاسفة الشامخين، الذين أبطلوا تركيب الجسم من أجزاء لا تتجزأ وأجرام صغار صلبة ديمقراطية [ذات مقراطية]، واعتبروه متّصلاً واحداً قابلاً للقسمة إلى ما لا يتناهى بحكم برهان الفصل والوصل والقوة والفعل، وقالوا بتركيبه من الهيولى والصورة، فإنّ انفكاكهما عن الآخر مستحيل، وبينهما علاقة لزومية وجودية، ولما كانت العلاقة اللزومية والملازمة الذاتية بين شيئين من دون عليّة أحدهما للآخر أو معلولية كليهما لشيء ثالث أو اتّصاف كلّ بالعلية والمعلولية بالنسبة إلى الآخر لا على وجه دائر من حيّز الإمكان وحدّ الجواز خارجة، كان التلازم الوجودي والارتباط الذاتي والعلاقة الجوهرية بينهما مستندة إلى شقّ ثالث عندهم، وقالوا بكون الهيولى في الوجود معلولة للصورة، والصورة في التشخّص التكميلي محتاجة إلى الهيولى ومعلولة له، لكن، لأن تكون الصورة الفاعلة ما منها الوجود ومستبّدة في إفادة وجود الهيولى ومستقلّة في إخراجها من اللىسة اللىاسة المطلقة؛ [وذلك لوجه] لأنّه:

أولاً: إنّ وحدة الهيولى لعالم العناصر هي عندهم وحدة شخصية، ووحدة الصورة عندهم عن طريق التكمّل الأشخاص والأنواع في هذا العالم لم تكن وحدة شخصية، ومن هذا الحيث لا يمكن أن تكون مستقلّة في إفادة وجود الهيولى ومستبّدة في إفادة الإنيّة.

ثانياً: إنّ فاعلية ما منها الوجود والاستقلال في إفادة الألىسة والاستبداد في إخراج الممكنات من اللىسة البحتة والسازجة إلى الألىسة والوجود المطلقين هي وقف حريم حرم الفياض على الإطلاق والخلاق والمعبود

بالاستحقاق الكبريائي، وليس لممكن الوجود بالذات وفاقر الهوية والحقيقة حظّ منها ولا نصيب، سيّما الصور الطبيعية، التي هي رهينة القوة والاستعداد، وعجينة بالتفاسد والتضادّ، وفي الفعل والانفعال فقيرة ومسكينة إلى الوضع والمحاذاة. واستبدادها في إفادة الإثنية وإعطاء الهذية أمر محال وأسطورة [كأسطورة] أنياب الأغوال، وكذا دخل واستقلال الهيولى في إفادة وتشخّص وهذية مساوقة للوجود والإثنية غير معقول ومردودٌ عند كافة أرباب العقول، بل صوّروا البدئية اللازمة والملازمة الحتمية والتقارن والتلازم الوجوديين كالآتي: إنّ الصورة (صورة ما) واحدة بالوحدة المرسلة المتبدّلة في الأفراد والمتجدّدة في الآحاد مع طير قاف القدرة التامة الكاملة للحقّ تعالى المطاف للملائكة؛ أي: الطائر القدسي للعشّ المعلوم بالتجرّد والتقدّس للعقل الفعّال في إقامة وجود الهيولى والفاعلية ما بها الوجود [فاعلية ما بها الوجود] شريكة، والعقل المزبور يقوم بحفظ الوحدة الشخصية الدائمة المستمرة للهيولى بالإضافة إلى الصورة المتبدّلة والفعليات المتوالية المستمرة، وكذا الهيولى من جهة كونها حاملة للقوة والشأنية المطلقة والاستعداد دخيلة في التشخّص التكميري والتعدّد الأفرادي أو الأنواعي للصورة، وبهذه الوسيلة يكون باب رحمة وجود المبدأ لكلّ من كان ومن هو كائن في العالم العنصري مفتوحاً. وعليه؛ لمّا كان المبنى تحقّق هذا التلازم واستحالة الانفكاك من دون وجود عقل كليّ مجرّد وأوّل ضوء من سرمد نور الله الواحد الأحد وأوّل تجلّ وظهور وجهه لشمس شمس عوالم الغيب والشهود ونور أنوار نشآت الوجود والكون مستحيلاً، وجب أن يكون هذا التلازم دليلاً جزمياً وبرهاناً قطعياً إثباتاً على وجود هؤلاء الحملة لعرش رحمة الله الكبريائية، والطائفين حول قاف قدرة الوجوب الإلهيّة، وهو المطلوب.

والطريق الآخر لإثبات العقول المرسلّة المجردة والأنوار القاهرة [هو] بانقسام مطلق الوجود إلى فوق التمام والتامّ والمستكفي والناقص، بتقريب: أنّ العنصریات مقرونة بالنقصان المحض، ومشحونة بفقدان الكمالات في بدء الوجود، ومرهونة بالاحتياج في الخروج من القوة إلى الفعل إلى توسّط موجودات عرضية أو طولية من العقل. والفلكيات في فقد التمامية مشتركة مع العنصریات ولكنّها في الخروج من القوة إلى الفعلية ومن فقدان إلى الوجدان من الوسائط والعلل العرضية مستغنية، ومستكفية بباطن الذات والعلل الطولية. وإنّ الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحیثیات، وفوق التمام، ومبدأ كلّ فعلية وفضيلة وتمامية، وبينه وبين الناقصات والمستكفيات المشاهدة والمشاكلة غير موجودة [غير موجودتين] والمناسبة مفقودة.

فبلحاظ لزوم تحقّق المناسبة بين الفاعل والقابل وحتمية وجود مشاكلة بين المفيض والمفاض عليه وعدم لزوم الانفراج والانفطار في السلسلة الوجودية، يجب أنّ يكون بين الموجود فوق التمام وبين الموجودات الناقصة والمستكفية موجود تامّ يكون من المرهونية بالقوة والنقصان بريئاً، وعن المقرونية بشوائب العدم النفس الأمري والفقدان عارياً، وفي أخذ فيض الوجود والتنوّر بنور الثبوت مقدّماً على كافة الممكنات وقاطبة المستكفيات والناقصات، وإلاّ، لزم الانفراج والانفطار في السلسلة المزبورة، وهما مستحيلان بالبدهة والتسالم؛ وذلك [الموجود] هو العقل الكلّي المجرد وأوّل ضوء من سرمد النور، وهذا هو المطلوب.

والطريق الآخر هو من طريق كفاية إمكان هذه العقول القادسات والأنوار القاهرة ذاتي لأخذ فيض الوجود والتنوّر بالنورانية والوجود من مبدأ كلّ

مكرمة وجود، بتقريب: أنَّ الممكن حسب القسمة العقلية لا يكون خارجاً من قسمين؛ فهو إما مجرد إمكانه الذاتي يكون كافياً في إعطاء فيض الوجود له، وإما لم يكن كافياً، بل [بأن] يكون محتاجاً إلى مادة قابلة وعلة فاعلة وأمور أخرى. ولما كان لسان قابلية هذه الأنوار المكرمة والأرواح المرسلّة تاماً ولم تحتج في فيضانها من واهب الصور والفيّاض على الإطلاق إلى وسائط وعلل إعدادية وإمكان استعدادي، ولسان فاعلية الواجب تعالى وعطائه وإفاضة وجوده وإعطائه فوق التمام أيضاً، والبخل والضنّة والرافع والمانع والمبطل والمعطل في ذاته الكروبي الجهات وكذا في قدرته التامة الكاملة من الإجادة والإفادة والإبداع والإنشاء والاختراع غير متصورة، وتعليل القوي بالضعيف غير ممكن أيضاً، فيجب لا محالة أن تكون هذه الأنوار المكرمات مقدّمة في صدورهما عن المبدأ الأعلى والحقّ تعالى على جميع الموجودات، وهو المطلوب.

ولأنّا قرّرنا هذين الطريقتين في الفصول الماضية والأبواب السالفة ببيان أوفى والشرح المستوفى، فنكتفي بهذا المقدار في هذا المقام، ونتناول بحث المسالك الأخرى.

والطريق الآخر هو من طريق الحركة الجوهرية والتجدّد الوجودي للطبائع العنصرية والفلكية، الذي أنكره حكماء المشاء وذهب إليه القدماء من الفلاسفة، وأثبتته صدر المتألّهين (غمسه الله برحمته المتسعة على العالمين) بالبراهين الوثيقة والدلائل المتقنة؛ لأنّه بناءً على هذا المبنى، يكون استناد الطبائع المزبورة إلى الواجب تعالى من جهة وحدة وبساطة ذاته من جميع الحثيات والجهات ومقرونية الطبائع بتجدّد الوجود وسيلان الهوية ومرهونيتها بعدم الاستقرار والدثور والتجدّد والتصرّم والميلان في

الإثنية، غير متصوّر. وكذا استنادها إلى طبيعة أخرى مثلها؛ من جهة لزوم الدور والتسلسل أو بنفس من النفوس بواسطة كونها كالطبائع المسطورة من حيث التعلّق بالبدن في التبدّل والتجدّد، غير معقول أيضاً. وحال الهيولى من جهة كونها عين القوة والاستعداد والحرمان من الفعلية وعدم إمكان دخلها في الموجدية معلوم أيضاً.

فيجب أن تكون العلة الموجدة والمفيدة لجوهر الحقيقة وذاتها من حيث جهة الثبات في التجدد والاستمرار في التقضي والتصرّم هي العقل الكلّي المجرد من عوارض المادة، المنزه عن غواشي الطبيعة والملك الكريم والاسم الأعظم الإلهي، وهو المطلوب.

والطريق الآخر لإثبات هذه الأنوار المقدّسة والأرواح المكرمة هو من طريق حركات الأجرام الفلكية والأجسام السماوية، وهذا من وجوه؛ لأنّ الحركات المزبورة مشتركة مع الحركات الأخرى من حيث الاندراج تحت مطلق الحركة، و [لكنّها] من جهات أخرى، منها: الاستدارة وكونها غير متناهية وأزلية وكون حركة الفلك الأطلس حاملة للزمان، ممتازة عن سائر الحركات، فمن هذا الطريق وجهات متعدّدة يمكن إثبات المجرّدات الأمرية والعقول الكلّية بهذه الحركات، [وإليك شرح ذلك]:

الأول: من طريق عدم إمكان كون المحرّك لهذه الأجرام هي الأجرام نفسها أو ما كان مثلها؛ لكون محرّكية نفسها مستلزّمة لاتّحاد المحرّك والمتحرّك، الذي مرجعه إلى اتّحاد القابل والفاعل والمكمل والمستكمل، وبطلانه مسلّم وضروريّ، ومحرّكية ما كان مثلها في المتحرّكية والشوب بالقوة والتغيّر مستلزّمة للدور والتسلسل وتحقّق أوساط بلا أطراف، وفساد ذلك ضروري أيضاً.

فيجب أن تنتهي إلى محرّك يكون عارياً عن الملابس بالقوة وبرئاً من التغيّر وجميع أنحاء التحرّك؛ بأن يكون المبدأ القريب معطياً لها حركتها الوضعية أو مؤتمّاً به ومشوّقاً متحرّكاً بحركاتها المستديرة. ونظراً إلى كثرة حركاتها و [زيادة] اختلافها وعدم إمكان استناد تلك الحركات إلى المبدأ الأعلى والحقّ تعالى من دون واسطة، وعدم براءة نفوسها من القوة والتغيّر، لزم أن يكون متحرّكها منتهاً إلى الوجوه الباقية الإلهيّة، التي هي الأنوار القاهرة والعقول المجرّدة الكلّية، وهو المطلوب.

الثاني: وهو من طريق كون الحركات المزبورة وضعية ومستمرة ودائمة، ورابطة للحوادث بالقديم المطلق والقيوم الحقّ، والتقدّم على الزمان والزمانيات.

وبناءً على عقيدة الحكماء، الذين يرون الزمان المقدار الأسرع للحركات وأسرع الحركات حركة الفلك الأطلس؛ لأنّ مثل هذه الحركة لا يمكن أن تكون طبيعية أو قسرية أو تسخيرية أو إرادية غير شوقية وغير تشبّهية؛ حيث إنّ الحركات الطبيعية تنتهي بعد الوصول إلى الغاية، وتحقّق القسر بالخصوص في الفلك المستلزم للدوام مستحيل، والتسخير المستند إلى المسخّر الخلفي في الفلكيات هو بحكم القسر وغير معقول. ونظراً إلى براءتها من الشهوة والغضب والأغراض الحيوانية وتنزّهاها من الاحتياج إلى التغذية والتنمية وجلب الملائم ودفع المنافر وامتناع الالتفات من العالي إلى السافل، فإنّ الحركة الإرادية غير الشوقية غير ممكنة فيها أيضاً.

فيجب أن تكون أغراضها في الحركات لنيل أمر عقلي جازم دائم غير مظنونة، ولما كانت حركاتها في الجهة والمقدار مختلفة، والحقّ الأوّل تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه في غاية الوحدة والبساطة والنهاية [و] البراءة عن

الكثرة والاختلاف في الجهات والتعدد في الحثيات، فكونه لها متشبهًا به ومشوقًا إليها مستحيل أيضاً.

ولهذا، يجب أن تكون غاية هذه الحركات ما فوقها، و[يستند] خروجها من القوة إلى الفعل إلى جهة التشبه بالذوات الكاملة العقلية والأنوار المجردة الأمرية، وهو المطلوب.

وبناءً على حركة الأرض حول الشمس واستنادها إلى قوة الجذب والدفع كما التزم به علماء علم الهيئة عن طريق عدم إمكان أزليتها والجهات الأخرى المذكورة في محلّها، كانت دلالة الحركات المزبورة على وجود العقول والمبدأ الأعلى مبيّنة ومحقّقة أيضاً.

الثالث: وهو من طريق كون حركاتها غير متناهية؛ لأنّ مبدأ الأفعال والأمور غير المتناهية يجب أن يكون بالضرورة أمراً غير متناه في القوة والتأثير ومستمرّ الفعل والأثر، والقوى الجسمانية أعَمّ من أن تكون نفوساً أو طبائع متناهية في التأثير والتأثر بجهات حقّقت في الفلسفة الأولى وعلم ما قبل الطبيعة إلى ميقات البيان البرهاني [البيانات البرهانية] والدلائل الجزمية الإيقانية.

فيجب أن تكون مبادئ الحركات المزبورة مبادئ غير متناهية في القوة، ومستمرّة في الفيض، ودائمة في البركات، وبعّل ذكرت وسطرت في الطريق السابق، كان استنادها إلى الواجب تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه بلا واسطة خارجاً من حيّز الإمكان وحريم الجواز.

فالمتمعّن أن تكون مبادئ هذه الحركات ومنشأ [مناشئ] هذه النسكات والقربات العقول القاهرة الكلّية والذوات المجردة النورية بإذن الله وحوله وقوّته، وهو المطلوب.

والطريق الآخر - وهو مسلك المحقق الطوسي (قدّس سرّه القدوسي) - هو من طريق تطابق القضايا الذهنية الصادقة مع نفس الأمر، بتقريب: أنه لا شك عندنا في مطابقة هذا القسم من القضايا لنفس الأمر وعدم مطابقة نقائضها له. وكذا لا شك عندنا في أنّ المطابقة الحقيقية لا بدّ أن تكون بين شيئين متغايرين في الشخصية وفي ما تقع المطابقة متّحدين، ولمّا كان هذان الصنفان من القضايا في الوجود الذهني متشاركين، لزم أن يكون للقسم الأوّل خاصّة في خارج أذهاننا تحقّق وثبوت، وما ثبت وتحقّق في خارج أذهاننا ليس بخارج من أن يكون قائماً بذاته أو متمثلاً في غيره، والقسم الأوّل إمّا هو صاحب وضع وقابل للإشارة الحسيّة وإمّا هو غير قابل للوضع أيضاً، والشقّ الأوّل مستحيل بوجوه:

[الوجه] الأوّل: إنّ هذه الأحكام لم تتعلّق بجهة من جهات العالم ولا بزمان ولا مكان، مع أنّ كلّ صاحب وضع وقابل للإشارة الحسية متعلّق بهذه الأمور. [الوجه] الثاني: إنّ العلم بتطابق شيء مع شيء آخر هو فرع العلم بهما، مع أنّنا بعدم العلم بذلك الشيء من حيث أنّه صاحب وضع نقطع بمطابقة هذه الأحكام الصادقة لنفس الأمر.

[الوجه] الثالث: إنّنا ندرك هذه الأحكام بعقولنا ولم تدرك بحواسّننا، مع أنّ الأمور التي تكون ذات وضع لا تدرك إلّا بالحواسّ؛ من جهة كونها محسوسة، فكون هذا الأمر ذا وضع مستحيل [لذلك].

والشقّ الثاني - أي: عدم كون هذا الأمر القائم بذاته ذا وضع - باطل بوجه ومستلزم للمطلوب بوجه آخر؛ لأنّ هذا هو القول بالمثل المجردة الأفلاطونية والعقول العرضية، وهذا القول عند المشائين وأتباعهم باطل وسخيف، وعند الإشراقيين والفهلويين من الحكماء حقّ [وحقيق]، ومثبت

للمرام؛ [أي:] ثبوت العقول الكلية المجردة ووجود صور الأحكام الصادقة في عالم عقل آخر.

والقسم الثاني من القسم الأول الذي هو مطابق للأحكام الصادقة الذهنية أو المتمثلة في غيرها وهو غير قابل للتقسيم غير خارج من أن يكون إما بالقوة وإما بالفعل، وكونه بالقوة إما دائمي وإما يمكن أن يكون بعد كونه بالقوة خارجاً منها فيصير بالفعل، وليس أحد من هذين الشقين جائزاً، وإن كان بعض ما في أذهاننا بالقوة.

و [أمّا] بطلان الشق الأول، فمن جهة أنّ المطابقة بين ما هو بالفعل أو ما يمكن أن يكون بالفعل في زمان ما وبين ما هو بالقوة دائماً، مستحيلة. وأمّا استحالة الشق الثاني؛ فمن جهة أنّ الأحكام المزبورة واجبة الثبوت أزلاً وأبداً، ولم تقبل شيئاً من التغيير والاستحالة والتقيّد بوقت دون وقت ومكان دون آخر، ويجب أن يكون محلّها كذلك أيضاً، وإلا، لزم جواز ثبوت الحال بما هو حال من دون محلّ، واستحالة ذلك ظاهرة واضحة.

فلا بدّ أن يكون ذلك الأمر ثابتاً خارج أذهاننا، الذي تتمثل فيه مطابقاً للأحكام الصادقة عندنا، وأن يكون قائماً بذاته وغير صاحب وضع، ومشتملاً على جميع المعقولات، التي هي بالفعل أو يمكن أن تخرج من القوة إلى الفعل بحيث يمتنع على تلك المعقولات الاستحالة والتجدّد والزوال والتغيّر، وأن تكون بذلك النحو أزلاً وأبداً؛ ومثل هذا لا يمكن أن يكون الواجب تعالى والمبدأ الأول الأعلى؛ لأنّ اللازم في هذا الأمر هو كونه حاملاً لصور كثيرة غير متناهية، وأول الأوائل عزّ شأنه وبهر برهانه بسيط من جميع الجهات، ومنزّه عن أنحاء الكثرة، ومبرراً من الاتّصاف بالفاعلية والقابلية بالنسبة إلى هذه الأمور أيضاً.

وبناءً على هذه المقدمات، ثبت وتحقق الوجود القائم بالذات، التام الأزلي الأبدي غير القابل للتغيير والزوال، الذي هو معلول للحق تعالى ووجهه الباقي ببقائه، وذلك عبارة عما أطلق عليه في القرآن المجيد والفرقان الحميد باللوح المحفوظ تارة وبالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس تارة أخرى، وهو المطلوب.

والمسلك الآخر لإثبات هذه الأنوار القاهرة والعقول المجردة، هو ما وقع عن طريق توجه الأشياء إلى الغايات وميلها إلى كمالاتها؛ حيث إنه لا بد أن توجد لكل نوع طبيعي في عالم الأمر والصقع الربوبي غاية كمالية عقلية تكون غاية أخيرة ومنتهى إليها للأشواق والحركات؛ لأنه كما لا بد في سلسلة المبادئ والعلل الطولية والعرضية النزولية وترتيب صدور الأشياء عن المبدأ الأعلى والحق تعالى، من وجود واسطة عقلية ورابطة أمرية بين ذاته الكربوي الجهات وبين مجعولاته، كذلك يجب في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات والمجعولات وعودها إلى كمالاتها في قوس الصعود والسلسلة الصعودية بعد النزول منه؛ بحكم «النهايات هي الرجوع إلى البدايات»، أن تكون واسطة ورابطة عقلية بين مبدأ المبادئ وأول الأوائل وغاية الغايات وبينها أيضاً.

ولا يمكن أن تكون هذه الواسطة نفساً من النفوس؛ لأن النفس ما دامت نفساً لم تكن عارية عن الحركة والشوق إلى الكمال الأتم، وكذا لا يمكن أن تكون ذات الحق تعالى المقدس؛ لأن هذه الغايات متكثرة ومتنوعة، وذات الواجب تعالى شأنه وتقدس أسماؤه واحد من جميع الجهات وبسيط من جميع الحثيات، فلا بد في الواسطة المزبورة أن تكون عقلاً كلياً وموجوداً مجرداً أمرياً، وهو المطلوب.

والمسلك الآخر لإثبات هذه الأنوار البازغة الإلهية هو من طريق كونها

خزانة للصور العقلية، الذي أشير إليه في النظام المعجز والفصيح البليغ في الاختتام [قول الله تعالى، إذ قال]: ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾^(١)، و﴿ولله خزائن السماوات والأرض﴾^(٢)، وبيان هذا الوجه بنحو الاختصار محتاج إلى تمهيد مقدمة، وهي: إن لنا مع مدركاتنا ثلاث حالات:

الأولى: حالة الحضور.

الثانية: حالة السهو والذهول.

الثالثة: حالة النسيان.

فالحالة الأولى هي: في ما لو أدركنا شيئاً، ووقع موطن الالتفات والتوجه لدينا، وكان حاضراً عندنا، ولم نكن عنه غافلين.

والحالة الثانية هي: في ما لو أدركنا شيئاً، ولكن كنا عنه في ذهول وغفلة، ولم نلتفت إليه، ولكن في إدراكه لا نحتاج إلى تجسم كسب جديد، بل نتذكره بمجرد التوجه والالتفات.

والحالة الثالثة هي: في ما لو كان ذلك الشيء زائلاً من ذهننا بنحو كلي، ولم نكن نتذكره بحال من الأحوال؛ بنحو كنا في إدراكه محتاجين إلى تجسم كسب جديد وتحصيل مستأنف.

ولا يتحقق الفرق بين هذه الأحوال الثلاث إلا إذا وجدت في بواطننا مضافاً إلى القوة المدركة قوة أخرى يكون شأنها فقط حفظ مدركات القوة المدركة، وفي الحالة الأولى تكون الصورة في القوة المدركة والقوة الحافظة كليهما موجودة، ولهذه الجهة لم تكن عنه ذاهلة وعندنا حاضرة.

(١) سورة الحجر: الآية ٢١.

(٢) سورة المنافقون: الآية ٧.

وفي الحالة الثانية تكون الصورة المزبورة من مدركاتنا زائلة ولكّنها في القوة الحافظة موجودة ومحفوظة، ولهذا السبب لم نكن في تحصيلها محتاجين إلى تجسّم كسب جديد، [بل] نتذكّرها بعد التوجّه والالتفات إليها.

وفي الحالة الثالثة تكون الصورة من المدركة والحافظة كليهما زائلة، ولهذه الجهة كنّا في إدراكها محتاجين إلى تجسّم كسب جديد، وبحكم الوجدان بين حصول هذه الأحوال الثلاث لم يكن فرق بين الصور الجزئية والكلّية للمدركات الحسّية والعقلية عندنا، مع أنّه في الصور الحسّية التي تحصل في قوانا المنطبعة، كان من الممكن في حصول هذه الأحوال الثلاث من جهة كون محلّها قابلاً للتكثير والانقسام، أن يكون بعض مدركاً لتلك الصور وبعضها الآخر حافظاً لها بحول الله وقوّته، كما هو مشهور بين الحكماء ومذكور على ألسنة الفلاسفة، الذين قسّموا القوى الباطنة إلى المدركة والحافظة والمتصرّفة والحافظة للصور والحافظة للمعاني.

وأما في قوتنا العاقلة، فإنّه لمّا كانت مجردة ومنطبعة ونفسنا في إدراك الصور العقلية مستكفية بالذات، كان حصول هذه الأحوال الثلاث عن طريق انقسامها إلى محلّ الإدراك والحفظ غير قابل للتصوّر.

فلا جرم في أن يكون خازن مدركاتنا الكلّية العقلية الجوهر العقلي الخارج منّا ومن سنخ موجودات عالم الأمر وحضرة الجبروت؛ لئلا تكون الصور المخزونة فيه قابلة للتبديل والتغيير، ويمكن أن يقع محلاً أو مجلى للصور غير المتناهية، ويكون حصول الحالات الثلاث لنا في إدراكات الصور العقلية بنحو كلّما توجّهت والتفت نفسنا إلى ذلك الجوهر العقلي والخزانة الإلهيّة، تجلّت وظهرت الصورة المناسبة له فيه بطريق الانعكاس

أو بطريق الإفاضة والرشح أو بنحو الفناء في القدسي والاتحاد معه. وتكون هذه الحالة حالة الحضور والإدراك، وكلّما أعرضت عنه، وتوجّهت إلى العالم الحسّي والدار الجسدانية أو إلى صورة أخرى، محيت عنه الصورة الأولى كالمرآة المتجلّاة من اللوث والاندراس والغشاوة، وجعلته محاذياً لصورة كانت بتلك الصورة منتقشة.

وكلّما زالت من محاذاته، زالت عنه الصورة المزبورة، ومحيت عنه، ولكن، في النفس كلّما كانت من جهة طهارة القلب وجلاء المرآة من اللوث والاندراس وغشاوات المادة وقذارات عالم الطبيعة وبلد الأمزجة على ملكة الاتصال والاستشراق والقابلية إلى تجلّي الصور النوعية العقلية باقية، كان التوجّه إلى العالم الحسّي والدار الجسدانية، أو إلى صورة أخرى توجب محور الصورة المدركة، لم يوجب النسيان والاحتياج إلى كسب ملكة اتصال ثانوية وتجسّم اقتناص مستأنف، بل من دون تجسّم الكسب المزبور يكون قادراً على استرجاعها وإعادةها أيضاً، وإعراضها عن التوجّه إلى عالم الأمر وخزانة العقل الإلهيّة موجب لعروض وحصول حالة الذهول والسهو لها. ولكن، كلّما كانت الطهارة والجلاء والصقالة المذكورة غير باقية، وتلوّثت بالغشاوة المادية، وتكدّرت ظلمات الطبيعة المتراكمة، احتيج في إدراك تلك الصورة إلى تجسّم كسب جديد. وعرضت لها حالة النسيان، وبالجهات التي ذكرت في بيان الوجوه الأخرى لا يكون ولا ينبغي هذا الاختزان في غير العقل الكلّي.

وبناءً عليه، يثبت من عروض هذه الحالات وبحكم هذه المقدمات، وجود طير قاف القدرة، ومجرى الأمر والإرادة والمشیئة، ومخزن العلم وحكمة مبدأ المبادئ، وربّ الأرباب؛ أي: النور القاهر الباهر العقلي، وهو المطلوب.

ولكن، لما كان عروض هذه الأحوال الثلاث لأنفسنا غير مختص بالصور الحقة والإدراكات والأحكام الصادقة، بل حاصل في الأحكام الكاذبة والآراء الباطلة أيضاً، فبحكم هذه المقدمات يجب أن تكون الصور الكواذب والأحكام الكاذبة والآراء الباطلة في العقل القدسي وعالم الأمر الإلهي حاصلة ومنتقشة أيضاً، مع كون أحد طرق إثبات هذا النور القاهر الباهر والعقل الكلّي المجرد، المسمّى عند المشائين بالعقل الفعّال وفي لسان الشرع بجبرئيل، وكما أشير إليه سابقاً، هو طريق مطابقة الأحكام الذهنية لنفس الأمر، وكون ملاك اتّصافها بالصدق والكذب هو تطابق الصور المنتقشة في النفس مع الصور والأحكام المرتسمة في العقل المزبور والتطابق مع الصور المزبورة.

ومضافاً إلى أنّ الجمع بين هذين الأمرين غير ممكن فإنّ ارتسام الكواذب في عالم الأمر الإلهي هو خلاف لحكم العقل البتّي والجزمي [أيضاً]. وإنّ هذا الإشكال عند بعض هو من الإشكالات الصعبة الانحلال، حتّى نسب العلامة الحلّي (أعلى الله مقامه ورفع الله درجته) في شرح تجريد الاعتقاد إلى شيخه العظيم ماتن الكتاب المحقّق الطوسي (قدّس الله سرّه القدّوسي)، أنّه بعد عرض هذا الإشكال على ذلك الحكيم الفخيم، لم يجب عليه جواباً مقنعاً مشبعاً.

ولكنّ الحكماء المتأخّرين أجابوا عليه بأجوبة نقل بعضها صدر متألّهة الإسلام (عليه شآبيب رحمة الله الملك العلّام) في كتاب «الأسفار»، ولم يقبلها، فردّها، ثمّ أجاب بنفسه عن هذا الإشكال، ونحن احترازاً من الإحالة ومراعاة عدم الإطالة نبادر إلى ذكره على نحو الاختصار، ونشير إلى ما ذهبنا إليه أيضاً، فنقول:

إنَّ من تلك الأجوبة التي أجاب بها المحقّق الدواني عن هذا الإشكال في حواشي «شرح التجريد»، وخلاصتها: أنَّ شأن العقل الفعّال في اختزان المدركات العقلية بالنسبة إلى المعقولات الصادقة هو حفظ وتصديق كليهما، وبالنسبة إلى الكواذب هو الحفظ فقط لا التصديق؛ لأنَّ ساحته القدسية في الآيات منزّهة ومتعالية عن الشرور والكواذب والقبايح والأرجاس. انتهى.

وسخافة هذا الجواب وعدم صوابه عند أولي الأبواب - كما قال صدر المتألّهيّن أيضاً - ظاهران واضحان:

[وذلك لوجوه:]

أولاً: إنّ مقسم التصرّو والتصديق هو العلم الحسولي الانطباعي؛ وعلوم المبادئ العالية والمبدأ الأعلى بعقيدة أرباب البصيرة وأبناء الحق والحقيقة حضورية، وعن طريق العلم الحضوري بالذات، المستلزم للعلم الحضوري الجمعي بلوازم الذات، وآثاره الوجودية هم علماء بالأشياء لا عن طريق ارتسام صور الأشياء في ذواتهم المقدّسة، التي هي في نهاية البساطة وغاية الصرافة والسزاجة الوجودية والتنزّه عن الكثرة ومحليّتها.

ثانياً: إنّ الشك والترديد في إدراكاتها، التي تحصل من ناحية العلم الحضوري بأسباب المدركات الوجودية واقترانها غير متصرّين، وحصول صورتها الموضوع والمحمول والاقتران بينهما، الذي هو عبارة أخرى عن الحكم والتصديق في تلك الأذهان العالية والمدارك الشامخة، التي هي بالمراتب الكثيرة، أشدّ وأكد من الاقتران بينهما في الأذهان السافلة من دون حكم وتصديق، خيال عاطل، وتوهّم باطل، وكلام بلا طائل.

وخاتم المحقّقين وصدر المتألّهيّن (عليه شآبيب رحمة الله الملك الحقّ المبين) - بعد تمهيد مقدّمة - أجاب عن هذا الإشكال الصعب المنال،

ومحصل تلك المقدّمة، هو: إنّ الحاصل من الملكات الراسخة في النفس الإنسانية أعمّ من تكون من الكمالات، أو الملكات العلمية، أم من باب الملكات والكمالات العملية، كالملكة الصناعية الحاصلة بتمرّن الأعمال وتكرّر الأفعال فحصلها هو بسبب ارتباط خاصّ حاصل للنفس بالعقل الفعّال أو بجهة من الجهات الفعلية الموجودة فيه؛ لأنّ تكثرّ القوابل والجهات القابلية لتكثرّ الأنواع المختلفة المتكثّرة الحاصلة في هذا العالم لم يكن كافياً، بل يجب أن يكون مستنداً إلى أرباب الأنواع والعقول العرضية كما هو مذهب أفلاطون والقائلين بأرباب الأنواع، أو إلى الجهات الفاعلية الموجودة في العقل الفعّال الذي هو العقل العاشر والأخير بعقيدة المشائين، الذين أنكروا العقول العرضية وأرباب الأنواع.

وإنّ هذا المعنى غير مختصّ بالنفس، بل [شامل لـ] جميع الكمالات الوجودية الموجودة في عالم الخلق، هذا من جهة كونه أمراً وجودياً، حتّى الشرور الوجودية بما هي وجودية كالزنا والسرقة والكذب والجهل المركّب وغيرها، فمبدؤها ومنشؤها من ذلك العالم؛ لأنّها من هذه الجهة خيرات وكمالات، وشرّيتها بالعرض ومن جهة استلزام عدم شيء آخر أو زوال حالة من الحالات الوجودية.

كما نطق به الكلام الإلهي المعجز في انتظامه: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾^(١)، أيضاً، لكن، لا بأنّ كلّ ما في هذا العالم من الملكات والأفعال وغيرها يكون نوعه بعينه في ذلك العالم موجوداً، بل يجب أن يكون أمر مناسب لذلك الشيء في ذلك العالم؛ بأنّ كينونة كلّ شيء في أيّ عالم وعلامة [نشأة] بنحو يناسب تلك العلامة [النشأة] وذلك العالم لا بنحو

(١) سورة النساء؛ الآية ٧٨.

يناسب ذلك الأمر، كما أنّ عنصر النار في هذه النشأة بنحو وأصلها وحقيقتها في العقول الفعّالة فرط عشقها ومحبتها بالنسبة إلى المبدأ الأعلى أو كمال قاهريتها بالنسبة إلى ما دونها.

وكذا على هذا القياس تكون الأمور الأخرى، كالجهل المركّب والكذب ونحوهما. وبعبارة أخرى: إنّ مبدأ كلّ وجود بما هو وجود [هو] من ذلك العالم. وكذا كلّ قضية وحكم وعقيدة ورأي في ذلك العالم، ولكنّ تحقّقه في ذلك العالم والموطن هو بنحو الإطلاق لا التقييد والتضييق؛ لأنّ التضييق من لوازم الظهور والتنزّل في هذا العالم، ولم يكن من لوازم الوجودات بما هي وجودات.

وبعد تمهيد هذه المقدّمة، أجاب عن الإشكال المزبور بما يلي:
 إنّ لازم كون كلّ ملكة نفسانية أو أمر وجودي في العقل الفعّال أو عالم العقل ليس هو أن تكون عين تلك الملكة أو ذلك الأمر الوجودي في ذلك العقل أو العالم موجودة ليلزم أن يكون لنوع الكواذب والآراء والعقائد الباطلة بما هي كاذبة وباطلة بعينه في ذلك الوطن الشامخ والمقام الرفيع تحقّق وثبوت فيكون الإشكال المذكور وارداً، بل إنّ لازم ذلك هو تطابق العوالم وتوافق النشآت، للذان هما موردا تطابق لدى العقل والنقل، كما قال سلطان العالمين ومراة الحضرتين وإمام الكونين صاحب مقام الصبر والرضا عليّ بن موسى الرضا (عليه آلاف التحية والثناء): «قَدْ عَلِمَ أُولُو الْأَكْبَابِ أَنَّ مَا هُنَالِكَ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِمَا هَاهُنَا».

وهو يعني: لزوم تحقّق أمر في ذلك العقل أو سائر العقول الفعّالة مناسب لتلك الملكة أو الأمر الوجودي. وكذا لزوم وجود أمر في العالم الأعلى مناسب ومشابه للموجود في العالم الأسفل.

فكما يحصل من تكرر ملاحظة النفس الناطقة الإنسانية من العلوم الصادقة الحقّة فتكون لها ملكة الارتباط والاتصال بشأن من شؤون العقل الفعّال أو العقول الأخرى، وما دامت هذه الملكة موجودة وهذه الرابطة غير منقطعة، كلّما أراد، توجّه إليه من هذه الجهة والشأن ووقع محلّ فيوضاته، فكذلك يحصل له من ارتسام أو التفات قوى النفس إلى صورة ملكة الاتصال بشأن آخر من شؤونه المناسبة لهذه الصورة والرأي، فكلّما أراد، حصل له، من دون أن يكون ذلك الشأن بعينه قضية صادقة، أو شأن آخر بعينه قضية كاذبة. وهذا هو معنى اختزان صور الأشياء في عالم العقل واسترجاع النفس والتفاتاتها إلى تلك الصورة، كما أنّ كون معنى بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وكون العقل البسيط الإجمالي أصلاً ومنشأً للصور التفصيلية، وظهور المعقولات التفصيلية بصور المحسوسات الباطنية الخيالية، وظهورها في المادة الجسمانية بالصور المادية الطبيعية قريبا من هذا الأمر أيضاً. هذا ما حقّقه وأفاده ﷺ في جواب هذا الإشكال، ولكّنه لا يخفى ولا يجهل على العارف الخبير والناقد البصير أنّ الجمع بين هذا الجواب والطريق الآخر لإثبات العقل الكلّي؛ باختصاص صور القضايا الصادقة بالارتسام والاختزان في العقل الفعّال وكونها مطابقة لنفس الأمر، التي هي عبارة أخرى عن العقل الفعّال أمر محتاج إلى شرح وتفصيل غير مناسبين لوضع هذه الوجيزة والكرائس القليلة. وبينّا ذلك في محلّه المناسب في حواشينا على «الأسفار» بالنحو الأوفى والشرح المستوفى [فراجع].

وزهب جماعة أخرى من أرباب البصيرة والتحقيق بقضية: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾^(١)، إلى أنّ خزانة الصور الكواذب هم

(١) سورة الأنعام؛ الآية ١٢١.

الشياطين، وآخرون إلى أنها الخيال الفلكي. وفي نظر الكاتب أنّ ارتسامها في خيال الفلك بالذات غير موافق لبعض من الأصول والقواعد. والجواب الأقرب إلى القواعد هو أن يقال: أنّ وجود وحضور أو ارتسام الصور الكواذب والآراء الباطلة في الألواح القضائية والقدرية بالعرض لا بالذات؛ أي: بعرض علمها الحضوري بالنفس ومدركاتها.

كما لم يكن لشريك الباري وسائر المستحيلات والممتنعات في العوالم الأمرية والإلهية أصل ثابت، بل هي ألفاظ ظهرت [ظهرت] تحتها العدم، وعلم المبادئ العالية كالعقل الفعال وغيره من العقول الفعالة الطولية والعرضية بها بعرض العلم بالنفس ومدركاتها، فكذا في الكواذب والأمور الباطلة والجهل المركّب فليس لها صور بالذات وأصل ثابت في عالم الأمر الإلهي، بل من جهة الإحاطة العلمية النورية لسكنة ذلك العالم بجميع ما في عالم ما دون؛ بحيث: ﴿لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾^(١)، تكون صور هذه الأمور بعرض علمها بمدرك تلك الأمور الذي هو نفس الإنسان، ظاهرة لها أيضاً، خلافاً للصور الصوادق، التي هي لم تكن من قبيل لفظ ظهر تحته العدم، وكان لها بالذات في الألواح بنحو مناسب للظهور فيها أصل ثابت محقق.

وبعبارة أخرى: إنّ مدركات المبادئ العالية ومعلوماتها على قسمين: قسم منها ما كان معلوماً ومدركاً بالذات عند تلکم المبادئ العالية والأنوار الشامخة بالعلم الحسولي أو الحضوري على اختلاف المذاهب والمشارب، ولم يكن دخل لفرض الكاذب المختلق واعتبار العاري من الصحة والاعتبار في تحقّقها [تحقّقها] في تلك المبادئ العالية بوجه من الوجوه، وبهذه الجهة يطلق على تلك المعلومات الأمر الواقعي والنفس الأمري.

(١) سورة الكهف؛ الآية ٤٩.

والقسم الآخر منها ما كان المحكي عنها أموراً باطلة ومعدومات حقيقية، وحضورها في تلك المدارك ممتنع بالذات، بل مرتسمة فيها بالعرض بنحو أشير إليه، وبهذه الجهة لا يطلق عليها الأمر الواقعي والنفس الأمري. والفرق بين السهو والنسيان الحاصل للنفس في الصور الصواقق والسهو والنسيان الحاصل في الكواذب، هو بأن تكون صور كل من النوعين في تلك الألواح بالنحو المزبور محفوظة.

وغاية ما في الأمر، أنها في القسم الأول بالذات وفي القسم الثاني بالعرض، وما دامت ملكة اتصال النفس بها لم تنقطع [بعد] فكلما توجهت إليها، أفيضت عليها تلك الصورة بنحو يناسب نشأة النفس وإدراكها، وبعد السهو لم تحتج إلى كسب جديد.

وإذا انقطعت الملكة المزبورة، حصلت عند النوعين للنفس حالة النسيان بالنسبة إليها، وفي إدراكها المجدد كانت محتاجة إلى تجسم كسب جديد، وزوال الصورة في الصواقق والكواذب من النفس الإنسانية غير مستلزم لزوالها من تلك الألواح المزبورة، وإن كان ظهور الصورة في الكواذب بالعرض؛ لأنَّ تبدل الصور وتغيرها في الألواح العالية ممتنع؛ من جهة تجردها وعدم امتلاكها للمادة القابلة للتغير والتبدل، وجهة اختصاص الصواقق بالنفس الأمرية إنما هي بلحاظ أنَّ لها بالذات أصلاً ثابتاً محققاً في العالم العقلي، والكواذب بالذات لم تكن ذات تحقق وأصل ثابت في تلك المدارك الشامخة والألواح النورية العالية، ولم يستلزم حصول صور هذه الأمور الباطلة المختلفة بالعرض في تلك الأنوار المكرومة تالياً فاسداً؛ سواءً كان في العقل الفعّال أم في غيره من المجردات.

وهذه كانت مجموعة الأدلة العقلية التي أقيمت في كتب القوم لإثبات

تلك الأنوار المجردة عن طريق هذه القاعدة المحفوفة بالفوائد والثمرات. ومن باب الملازمة بين وحدة الصادر الأول وعدم جواز صدور الكثرة العرضية بلا واسطة من الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، تكون دليلاً على صحّة القاعدة المزبورة أيضاً. وهناك أدلة أخرى وصلت إلى ذهن الكاتب ولم يتعرّض لها في تلك الكتب، ونحن أشرنا إلى بعضها في المقالات السالفة، ولما كان بيان جميعها محتاجاً إلى تمهيد مقدّمات كثيرة منافياً لوضع هذه الرسالة المختصرة الوجيزة، فصرّفنا النظر عن ذكرها وتعرّض إلى ذكر الأدلة النقلية [الواردة في هذا المقام].

ونظراً إلى أنّ بعضاً من النقاط والدقائق التي أشير إلى شقّ منها بنحو الإجمال ومن باب أهميّة ذكر المباحث الأخرى لم يستوف حقّ بيانها وأوكل ذكر شقّ آخر منها إلى التالي وتذكّرها لتحقيق المباحث الآتية لم يخل من عائدة وفائدة فرأينا [بذلك] من اللازم أن نذكرها في هذا المقام، ونبادر إلى [بيان] تلك النقاط والدقائق، ثمّ من بعده نذكر الأدلة النقلية [الواردة في هذا المقام؛ إن شاء الله تعالى].

إشراق ربّاني

ذكر في الفصول الماضية والأبواب السابقة أنّ إحدى النتائج المهمة والثمرات الكثيرة الفائدة لقاعدة الواحد هي قاعدة الإمكان الأشرف، التي كان مفادها لزوم تقدّم وجود الممكن الأشرف في قوس النزول على كلّ ممكن أخسّ مندرج مع الأشرف تحت ماهية واحدة أو حقيقة واحدة بسيطة وجودية، مشروطاً بأن يكون وجود ذلك الممكن الأخسّ محرزاً. وقلنا في الفصول السابقة: يستفاد من هذه القاعدة أبحاث فلسفية مهمة كثيرة

أخرى، وأشرنا إلى بعضها إجمالاً، ونفصل ذلك المجل في هذا الباب، ونقول: تحصل لأرباب اليقين من هذه القاعدة الكثيرة الفائدة بضمّ القواعد الأخرى المذكورة ذيلًا أبحاث مهمّة:

[القاعدة] الأولى: لزوم بطريق كون السير المعنوي للنّير الأعظم وشمس شمس حقيقة الوجود مستديرًا في مدارج النزول والصعود.
[القاعدة] الثانية: بطلان شبه التشبّث في هذا السير المعنوي والحركة الوجودية.

[القاعدة] الثالثة: لزوم اتّصال هذه الحركة ومدار هذا السير في النزول والصعود، وامتناع الانفصام والانتقاض والانخرام.
[القاعدة] الرابعة: قاعدة الإمكان الأتقن والإمكان الأخسّ، وقد ذكر كلّ منهما في الفصول السابقة مفصّلاً.

[فبضمّ هذه القواعد إلى القاعدة المزبورة] تستفاد الأبحاث التالية:
الأوّل: لزوم انتهاء قوس الصعود إلى الأشرف المطلق في الممكنات وفي قوس النزول إلى الأخسّ المطلق، الذي فعليته عين القوة، ووجوده متقارب مع العدم والليسية، بنحو لم يتصوّر بعده أمر آخر إلاّ العدم الصرف والليسية المطلقة، وعبر عنه على ألسنة الفلاسفة العظام والحكماء الفخام بالهولي والمادة الأولى، وبحكم هذه القضية من دون احتياج إلى برهان الفصل والوصل والقوة والفعل الذي لم يره شيخ أتباع الرواقيين تماماً، وفي كتاب حكمة الإشراق وبعض من مصتفاته أبطل مقدّماته يثبت وجوده.

الثاني: استكشاف لزوم تحقّق الأخسّ بالإضافة بعد الأشرف من وجود الأشرف في القوس المزبور؛ [أي: قوس] النزول قبله في قوس الصعود بطريق

الأخس فالأخس والأشرف فالأشرف، حتّى ينتهي إلى الأخس المطلق في قوس النزول والأشرف المطلق الإمكان في قوس الصعود.

الثالث: لزوم التطابق التام والتوافق الكامل بين المراتب والدرجات والقوس بطريق التعاكس.

الرابع: لزوم الاتحاد بين مراتب هذين القوسين ودرجاتها بنحو اتحاد الفاعل ما به الوجود مع معلوله، ومن هذه المقدمات يستنتج وجود نفوس كلىة وجزئية وعالم مثالي نزولي وصعودي في القوسين المزبورين. ولا يرد على هذا البرهان ما ورد من الإشكالات على براهين أقيمت على وجود هذه الأمور.

الخامس: لزوم وصول كلّ شيء إلى غايته وكماله، وبطلان التعطيل والقسر الدائم.

السادس: لزوم وساطة النفوس والعقول الكلىة مضافاً إلى الحركة السرمدية في ربط الحوادث بالقديم.

السابع: بطلان الجبر والتفويض في السير التكاملي للموجودات والإنسان الكبير والأكبر.

الثامن: لزوم ختم النبوة والرسالة.

التاسع: لزوم وجود حجة في كلّ عصر، أعمّ من أن يكون ظاهراً أو غائباً.

العاشر: لزوم قيام القيامة الكبرى والعظمى في السير الصعودي.

الحادي عشر: لزوم تحقّق موجود تامّ ومستكف وناقص في السير النزولي والصعودي، ولزوم تقدّم التامّ على المستكفي والمستكفي على الناقص في النزولي، وعكسه في [السير] الصعودي.

في الأدلة النقلية الدالة على قاعدة «الواحد

لا يصدر عنه إلا الواحد» المزبورة

أول دليل نقلي من الأدلة النقلية هو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(١)، وفي بيان كيفية دلالة الآية الشريفة على هذه القاعدة نحتاج إلى تمهيد عدة مقدمات.

المقدمة الأولى: في بيان معنى كلمة الأمر وبيان المراد من هذه الكلمة في الآية الشريفة.

ذكر علماء الأدب للأمر في لسان العرب معاني عديدة، كالشيء والطلب ومطلق الفعل والفعل العجيب والشأن والقدرة والصفة والحادثة والغرض، وعند بعض من المحققين تعتبر عدة من تلك المعاني؛ أي: الشيء والطلب، من معانيها الحقيقية، وغير تلك العدة؛ أي: مطلق الفعل والفعل العجيب والشأن والحادثة والغرض والقدرة والصفة من مصاديق معانيها الحقيقية، وذكرها في زمرة المعاني الحقيقية هو من باب اشتباه المصداق بالمفهوم. وأما عند أرباب فنّ الحكمة وأصحاب علم الفلسفة والمعرفة، فإنّ الأمر يستعمل مقابل الخلق، ويطلق على موجود بالفعلية المحضة مقرون، وبالنورية والخيرية الصرفة مشحون، وساحته المقدسة الآيات من شوائب غواسق المادة والمدة وعوائق عالم الزمان والمكان مجرّد، وعن حواجب نشأة المزاج وبلد ديجور القوة والامتزاج منزّه ومبرّأ، ومصداقه بالاستحقاق قواطن حضرة الجبروت، وسواكن نشأة الملكوت، والمتصدّرون في الملاء الأعلى، والمعتزلون في العالم العالي؛ أي: العقول الطولية والعرضية والنفوس الكلية.

والمراد بالخلق هو: موجود لم يكن عن الافتقار إلى المادة والهيولى والانغمار في الظلمات المتراكمة بعضها فوق بعض للنشأة السفلى وموطن القوة والاستعداد ومكمن التفسد والتضاد والاحتياج إلى العلل الإعدادية والأسباب المادية مستغنياً، والمردودون من أعلى عليي حضرة اللاهوت إلى أسفل سافلي عالم الناسوت، والمنغمرون في علائق الصياصي، والمسجنون بسجن الحوادث والأكوان، وقطّان دار التركيب والحركة، وسكّان وادي الدثور والزوال والنكبة؛ أي: النفوس الجزئية بما هي نفوس جزئية ومادة المواد والجسم المطلق والأجرام الفلكية البسيطة والعناصر الأربعة والمواليد الثلاث [الثلاثة] هي مصاديق هذا المفهوم وأفراد هذا المعنى بالاتفاق. واقتبسوا هذا الاصطلاح من كلام الملك العلام المعجز في الانتظام، [حيث قال سبحانه]: ﴿الْأَلَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(١)، و [إذ قال تعالى]: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٢).

والنكبة في التعبير عن هذه الموجودات المجردة والإتيات البسيطة بعالم الأمر، هو أنّ هذه الأنوار المكرومة سبب استغنائها عن المادة والمدة وتنزّرها عن التجدد والحدوث والافتقار إلى الحركة والزمان وغنائها من الحيز والمكان والعلل الإعدادية والإمكان الاستعدادي؛ بجهة اكتفاء مجرد الإمكان الذاتي واللاضروية والليسية الماهوية والفقر الوجودي في إفاضة نور الوجود على هذه الذوات القادسات والأنوار المكرومات محسولة لحصولها بمجرد كلمة «كن» الوجودية وأمر التكوين الإلهي، ولم تحتج إلى شيء آخر. أو التعبير عنها بالأمر إنّما هو بجهة أنّ هذه الأمور بسبب اندكاج جبال

(١) سورة الأعراف: الآية ٥٤.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٨٥.

الإتيات المقدّسة وفناء وجوداتها البسيطة وأنوارها الصرفة في وجود المبدأ الأعلى، ومحو ذاتها وطمسها ومحقها في ذات الحقّ تعالى الكروبي الجهات، وكونها لم يكن من الأسماء الفعلية والسبحات الوجهية، والوجه الباقي بعد فناء كلّ شيء لنور الأنوار مبدأ كلّ وجود وظهور وإظهار مؤتمر به أمر، بل هي تعتبر نفس الأمر التكويني الوجودي الإلهي.

أو التعبير عنها بالأمر إنّما هو كما قاله شيخ أتباع الرواقيين ورئيس الحكماء الإشرافيين بلحاظ أنّ النفس وما فوقها إتيات محضة ووجودات صرفة، وبمذاق التحقيق والقول الوثيق المطابق للتدقيق، إنّ زجاجة وجود هذه الأنوار عارية وبريئة من الشوب بالظلمة وريون الماهية والأرجاس الكلّية الطبيعية وأدناس المادة العقلية، وبالشعر المعروف والقول المألوف:

رقّ الزجاج ورقّت الخمر فتشابها وتشاكل الأمر
فكأثما خمر ولا قدح فكأثما قدح ولا خمر

إنّ زجاجة وجودها عن وجود نفسها أجنبية ومصفاة، وقدحها من مقام التمكين بعد التلوين معلّى؛ فلهذا تعتبر مجرد الأمر الإلهي والرحمة اللامتناهية ونفس الفيض المقدّس وتجلّي أعلى الأنفس للباري تعالى. أو التعبير عنها بالأمر بسبب أنّ هذه الذوات المقدّسة والأنوار المجرّدة لكونها أوّل تعيّن للأمر التكويني والفيض الإلهي؛ أي: الفيض المنبسط والحقّ المخلوق به، فحكم الوجود والنورية والإطلاق والسعة والانبساط والكلية فيها غالب، وحكم التعيّن والحدّ مقهور ومغلوب. ولأجل هذا اعتبرت في نظر المكتحلين بكحل جواهر الحكمة وأولياء المعرفة بمنزلة نفس ذلك الأمر الإلهي والفيض اللامتناهي.

أو التعبير عنها بالأمر من باب أنّه نظراً إلى وساطة هذه الأنوار المكرومة

في إفاضة فيض الواجب تعالى على الموجودات السافلة والمواد القابلة، وكونها أرباب نظام الوجود ومدبرات مصنع العشق والشهود كان حكمها كالأمر الإلهي بإذن الله وحول الله وقوته في كل شيء نافذاً غير قابل للتخلف والنفاذ والانقطاع، وفيضها وأمرها دائمين وساريين في الأكوان وجاريين في أصقاع عالم الإمكان، وباعتبار كون المأمور بالأمر التكويني منها غير متناه، وكون تلکم الأنوار مظهر [مظاهر]: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(١)، فعبر عن تلك الذوات القدسية الآيات بالأمر وعالم الأمر.

أو التعبير عنها بالأمر إنما هو بسبب أن هذه الأنوار الشامخة البازغة والإشراقات القاهرة من باب بساطة الذات وسزاجة الهوية؛ بحكم بسيط الحقيقة كل الأشياء وتامها، كالأمر التكويني الرباني والفيض الإلهي الصمداني محيطة بما دونها وأصلها وتامها، ورحمتها الوجودية وأنوارها القاهرة الباهرة ظاهرة في كل مكان، وثابتة في كل شيء، ولأجل هذا سميت عالم الأمر.

أو التعبير عنها بالأمر بحسب الاقتباس من الآية البليغة البنيان والفصيحة التبيان والكلام المعجز الانتظام: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^(٢)، من باب ايتمارها الدائم بالأوامر الإلهية والقربات والسكنات الربانية، واشتغالها الدائم بحكم: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾^(٣)، بالتسبيح والتقديس والحمد والتمجيد لذات مبدأ المبادئ ومؤيس الأيسات ومقوم الإنبيات المقدس في الآيات وتوغلها في الإطاعة والعبادة لمذوّت

(١) سورة الرحمن؛ الآية ٢٩.

(٢) سورة التحريم؛ الآية ٦.

(٣) سورة البقرة؛ الآية ٣٠.

الذوات، وكونها من الصقع الربوبي ونيلها للمقام المحبّي والمحبوبي، كأنه مجرد أمر ربّاني وفيض سبحانه، ومن هنا سمّي عالم الجبروت وسماء حضرة الملكوت عالم التقديس والتسبيح. وورد في المروي عن سيد البشر (عليه وعلى آله السلام): «أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحَقُّ لَهَا أَنْ تَبْطَأَ فَمَا فِيهَا مَوْضِعٌ قَدَمٍ إِلَّا وَفِيهِ مَلَكٌ رَاكِعٌ أَوْ سَاجِدٌ».

أو التعبير عنها بالأمر إنّما هو من جهة أنّ الأوامر التشريعية والنواحي الردعية والزجرية المبلّغة عن ناحية السنية الجوانب للحقّ تعالى والمبدأ الأعلى إلى الأنبياء والرسل، وكذا العلوم الوهبية التي بوساطة تلك الذوات العاليات والعقول المكرمات سيّما العقل الفعّال، الذي هو محرم حريم ساحة الربّ المتعال، وبلسان الشرع الأنور عبّر عنه بجبرئيل وأمين وحي الحي القدير، ومدبّرية العوالم الطبيعية والنشآت السفلية مفوّضة إليه، وعن طريق أولئك الكرام كانت تبلّغ أو تنزل أو تفاض وتجاد أو تنعكس وترشّح على قلوب الأنبياء والرسل التقية النقية، فلاجل هذا عبّر عنها بالأمر من باب المبالغة.

وتسمّى هذه العوالم من جهة تجرّدها واستغنائها عن المادة وتنزّهاها عن الكمّ والمقدار وإيجادها لا من شيء، عالم المبدعات، وحضرة المثال المنفصل؛ من جهة عدم مسبقيتها بالمادة والمدة واتّصافها بالاختلاط بالمقدار عالم المنشآت، والسماويات من جهة عدم السبق بالمدة مخترعات، وموجودات عالم الطبيعة ويبدد ديجور المزاج؛ بلحاظ امتزاجها بالمادة والمدة والمقدار المكونات.

المقدّمة الثانية: قسّم علماء الأدب من العجم والعرب الحصر إلى حصر الصفة في الموصوف والموصوف في الصفة، وكلّاً منهما إلى الحصر الحقيقي

والإضافي، واتفقوا على كون كلمة «إثما» مفيدة للحصر، وكذا على دلالة كلمة «إلا» الواقعة في أمثال تراكيب الآية المباركة؛ أي: بعد نفي كثير من العلماء صرحوا بإفادتها الحصر، ولم ينقلوا في ذلك خلافاً.

ولمّا كان المقصود من الآية الوافي للهداية بيان غاية جلال ومعرفة ورفعة ونهاية قهّارية البارئ تعالى والمبدأ الأعلى وعظمته وكمال جبروته ورهبوته، فلم يناسب الحصر الإضافي المقام، ولم يلزم الكلام المعجز في الانتظام، بل لا بدّ أن يحمل الحصر المزبور على الحصر الحقيقي وحصر الصفة في الموصوف؛ أي: حصرة الوحدة في الأمر الإلهي من باب انحصار الوحدة الحقّة الحقيقية في ذات الواحد القهّار ونور الأنوار الكرّوبي في الآيات، الذي هو الأمر بذلك الأمر.

المقدمة الثالثة: لمّا اتّضح وثبت في فنّ الفلسفة الأولى وعلم ما قبل الطبيعة إلى أعلى مرتبة [مراتب] الثبوت وأرفع وأشمخ درجات الوضوح أنّ وجوب الوجود بالذات وللذات مستوق وتوأم للوجوب من جميع الجهات والضرورة بتمام الحثيات، وساحة ذات الحقّ تعالى المتعالية القدسية في الصفات بريئة ونزيهة عن جهات الإمكان وسمات النقص والفقدان؛ أي: الإمكان الخاص والأخصّ والخاصّي والاستقبالي والفقري والاستعدادي، وكلّ صفة أمكن اتّصاف ذاته المقدّس الجهات بها بالإمكان العامّ والعامي، كان في حقّه للوجوب والضرورة مساوقاً، وللأزلية والذاتية رقيقاً شقيقاً موافقاً. فإنّ ظاهر الآية وإن كان دالّاً على وحدة أمر البارئ تعالى السارية في الدراري والذراري ولا يدلّ على استحالة تعدّدها، إلّا أنّه بحكم هذه المقدمة كان عدم تعدّد الأمر ووحدته مع عدم إمكانه متّحداً.

وبوجه آخر: إذا لم يكن تعدّد أوّل أمر تكويني إلهي وأوّل فيض وجودي

غير متناه من حيِّز الإمكان وعن حريم اللاضروة والجواز خارجاً، كان عدم وقوع أوامر متعدّدة يستند إمّا إلى عدم إمكانه، أو إلى نقصان ذات الواجب تعالى وقدرته الكاملة الجهات، أو إلى عدم تحقّق البخل والضنّة في ذلك الذات المقدّس الآيات.

والشقّ الأوّل مخالف للمفروض، واستحالة الشقوق الأخرى بالحكم الجزمي للفهم المنوّر والتصديق القطعي البتّي للعقل المضاعف معلومة ومبيّنة، فعدم الوقوع يكون ملازماً لعدم الإمكان واستحالته حتماً.

المقدّمة الرابعة: في نظر غائصي عظيم بحر الحكمة وسالكي غير متناهي طريق المعرفة يكون وزان الكلام المعجز في الانتظام والفصيح والبلغ في الاختتام للحقّ تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه، وزان ذاته المقدّس وصفاته العليا وأسمائه الحسنی، وكما أنّ ذاته الكروبي الجهات هو أصل وتمام كلّ شيء محيط بكلّ درّة وذرة وفيء، وصفاته المقدّسة في الآيات أصل كلّ كمال وتمام كلّ صفة وواجد كلّ فضيلة ومنقبة، فكماله التكويني الآفاقي والأنفسي أيضاً هو مبدأ كلّ الكلمات التكوينية، ومنشأ جميع الآيات الآفاقية والأنفسية، وأصل جميع الحروف العاليات والكلمات التامّات، وسار في دراري الوجودات وذاريها، وكذا تكويني كلام ذلك الذات القدسي الآيات محيط بجميع المعاني، وأصل ومبنى قاطبة الأصول والمباني، وواجد جميع الظرائف واللطائف وجميع مزايا اللغات الآدمية، وكلّ معنى من جمع الجوامع للكلم والنوايع والنوادر للحكم كان محتمل الإرادة، لم تكن إرادة ذلك المعنى قصد ذلك التمتّي مخالفاً للبرهان القويم الأركان، ومنافياً للحكم القطعي البتّي للعقل المضاعف، ولقول حملة الوحي وهداة طريق الفلاح والإيمان. وبعقيدة الحكماء الإلهيين والعرفاء الشامخين المراد هو الله والرسول.

وبعد تمهيد هذه المقدمات والمعاني، وثبتت هذه الأصول والمباني، نقول: إنّ كلمة الأمر في الآية الشريفة سواءً حملت على المعنى اللغوي أم على المعنى الاصطلاحي، فهي على كلّ تقدير مؤيدة لقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» أو تثبتها بالملازمة؛ لأنه بناءً على التقدير الذي يكون المراد منه المعنى اللغوي أو المصطلح عند علماء الأدب وفنّ الفصاحة، والبلاغة من العجم والعرب أو زعماء علم الأصول والفصاحة وإن كانت إرادة الحادثة والغرض على حسب الظاهر غير ملائمة لكلام الحقّ تعالى المعجز في الانتظام؛ حيث إنّ معنى الآية الشريفة على هذا التقدير يكون كالآتي: إنّ الحادثة أو الغرض منّا واحد غير قابل للتعدد، مع أنه إذا كان المراد بالحادثة: الحوادث الإمكانية أو الآيات النازلة على الأمم المتمردة كقوم عاد وثمود، كان تعدّد تلك الأمور معلوماً، وفساد حصرها في الواحد ظاهراً ومتحتماً، إلا بكثير من التكلف ومزيد من التعسف.

وإذا كان المراد بها: الحوادث الطارئة على الذات المتعالي الجهات كان بطلانه أفحش وسمّ ناب الأرقش؛ لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، وبريء من كافة صفات الحدثان، ومتعال عن جميع سمات الإمكان. وكذا [الحكم فيما] إذا كان المراد بالأمر: الغرض والغاية؛ لأنه إذا كان المقصود به: الحكم والمصالح المترتبة على الأفعال الإلهيّة والجلوات والظهورات غير المتناهية للحقّ تعالى، كان بحكم الضرورة والوجدان خارجاً من الحدّ والحصر والعدّ والعدد، ولم يكن مقصوراً في واحد، ولن يكون: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾^(١). والمراد من الأمر لم يكن الأمر التشريعي الذي لا حدّ ولا حصر لتعدّده قطعاً.

(١) سورة إبراهيم؛ الآية ٣٤.

وإذا كان المراد به العلة الغائية لإيجاد الموجودات وإبداع المبدعات وإنشاء المنشآت واختراع المخترعات وإحداث الحادثات وتكوين المكونات، فبحكم البرهان المستحصف البنيان ودلالة الأدلة الوثيقة وشهادة الآية الوافي للهداية: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾^(١)، والآيات العديدة الأخرى، والأخبار المروية عن سيد البشر وأهل بيته الأمجاد، تكون غاية زائدة على ذات الحق تعالى الكروبي الجهات، وهي متممة لجهات الفاعلية، ومكملة لإعطاء الحيثية والعطاء والعلية، [فإنها] لأفعالها العديمة المثال غير متصورة، بل ذاته القدوسي الآيات منتهى كل شيء، وغاية أي ذرة وفيه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢)، والعلة الغائية للأفعال والشؤون الذاتية والجلوات الوجودية له من خلق الموجودات وإيجاد الممكنات، ليست إلا ذاته المقدس الآيات، ولم يكن ليتَّصف [تتَّصف] بالكثرة أو الوحدة، ولكن، إذا كان المراد به الغاية بالعرض، أو كناية عن كون ذاته المقدس الآيات غاية لفعل نفسه ونفي الغاية والغرض الزائد على الذات كما هو عقيدة أساطين فن الحكمة وغواصي بحر المعرفة، كان مناسباً للمقام ودليلاً على القاعدة الموروثة من الحكماء العظام والفلاسفة الفخام؛ لأن الغاية بالعرض من إيجاد الموجودات وخلق الممكنات بحكم: «لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتَ الْأَفْلَاكَ»، أول تجلٍّ أحدي؛ أي: الفيض المقدس والنور الأتم والأكمل المحمدي ﷺ، الذي هو بحكم: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»، وهي دائرة وجود قوسي الصعود والنزول أول التجلي الأزلي وآخر تجلي النور السرمد.

(١) سورة النجم: الآية ٤٢.

(٢) سورة الحديد: الآية ٣.

وكذا عترته الطاهرة، الذين بموجب فصاحة آية وبلاغة أساس: ﴿أَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾^(١)، وحديث: «أَوَّلُنَا مُحَمَّدٌ وَأَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَآخِرُنَا مُحَمَّدٌ»، نفس ذلك النور ومتم ذلك التجلي في الظهور، هم غاية هذا التجلي والإشراق، ويكونون كذلك، وبموجب المقدمة الثالثة تدلّ وحدة ذلك التجلي على عدم إمكان تعدّد الصادر الأوّل وكثرة المتجلي له في بدء ظهور وابتداء إشراق النور؛ أي: نور وجه جمال نور الأنوار تعالى شأنه وبهر برهانه العديم المثال. وكذا [الحال فيما] إذا كان إشارة إلى المبحث الأخير وكناية عن نفي الغرض الزائد على الذات؛ لأنّه بموجب وحدة اللّم الفاعلية والغائية في البسائط، وبحكم: ﴿أَنْتُمْ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾^(٢)، و﴿إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾^(٣)، فإنّ العلة الفاعلية لقاطبة الوجودات وكافة الإتيات، بما هي وجودات وإتيات التي هي ببساطة الحقيقة معجونة أو سزاجة الذات مرهونة، هو ذات الحقّ تعالى، والمبدأ الأعلى المقدّس في الآيات، الذي هو واحد من جميع الجهات وبسيط بتمام الحثيات، وبحكم: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^(٤)، يكون نفي الغرض الزائد على الذات ملازماً لوحدة أوّل التجليات والظهورات الذي عبّر عنه في الآية المباركة بالأمر؛ أي: الفيض المقدّس والحقيقة المحمّدية والعقل الأوّل، وبهذا السبب يجب أن يكون التجلي الأوّل وأوّل ظهور لباهر النور لنور الأنوار تعالى شأنه وتقّدت أسماؤه واحداً.

(١) سورة آل عمران؛ الآية ٦١.

(٢) سورة الكهف؛ الآية ١١٠.

(٣) سورة النجم؛ الآية ٤٣.

(٤) سورة الإسراء؛ الآية ٨٤.

وكذا إذا كان المراد بالأمر الحادثة ومن باب اشتراكه مع الحادث في المسبوقية بالعدم الذاتي أو الدهري أو السرمدى أو الزماني ونحوها، أريد منه حادثة الحادث، وبلحاظ انصراف المطلق إلى الفرد الكامل، حمل الحادث على أول صادر ومجْعول؛ أي: أول شيء بإفاضة الحق تعالى خرق حجاب العدم وفلق ظلمة العدم الذاتي أو الحقيقي الواقعي النفس الأمري الدهري أو السرمدى، وتنوّر بنور وجود شمس شمس حق الوجود وحقيقته، كانت الآية دالّة بحكم المقدمات السابقة على قاعدة الواحد، ولكن، بوجه آخر بناءً على كون المراد بالغرض هو الغرض والغاية بالذات، يمكن أن تستفاد وحدة أول صادر ومجْعول من بلاغة الآية وفصاحة الأساس؛ لأنه بقضية دلالة شريف حديث: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسَعُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ»، وحسب حكاية الآيات الوافية للهداية: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(١)، و﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾^(٢)، حصل للحقيقة المقدّسة المحمّدية التي هي أول الصوادر والمجْعولات أعلى درجات الفناء الذاتي والصفاتي والأفعالي والآثاري، ونال لأقصى مراتب المحو والطمس والمحق، وزجاجة وجوده مظهره من رين السوائية والغيرية، ومراة حق ظهور وجوده، وكونه من لون الاثنينية والبينونة في نهاية الصيقلية والجلاء، وجبل إتيته بتجلّي ذات وصفات وأسماء شمس عالم الحق تعالى بمصداقته لـ: ﴿جَعَلَهُ دَكًّا﴾^(٣)، و﴿مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤)، وموسى هوية ذلك الذات

(١) سورة الأنفال؛ الآية ١٧.

(٢) سورة الفتح؛ الآية ١٠.

(٣) سورة الأعراف؛ الآية ١٤٣.

(٤) سورة البقرة؛ الآية ١١٦.

المقدس بظهور شمس غيب الباهرة النور المغيب لقهّار: «ما في الأرض والسماء»، ﴿خَرْمُوسَى صَعِقًا﴾^(١)، بفرديته له بالاتفاق، بصعق مطلق المحو والمحض خرّ ونسي نفسه، وبتجلّي نور الأنوار والإشراقات البارقة لمبدأ كلّ ظهور وإظهار بأشواط الأسماء الذاتية السبعة والسبع المثاني والمفاتيح الصفاتية والغيب الأسمائية محقق [وجوداً]. وفي جبل كعبة الوصال وطور سيناء الوادي الأيمن المقدّس الوجوبي الاتّصال في إنّيته بخلع النعلين، والفناء عن الفناءين، والفوز بالحسنين، ومقام البقاء بعد الفناء، والتمكين بعد التلوين، والفرق بعد الجمع، وفي عين الجمع نائل، وبقضية: «وَمَنْ قَتَلْتُهُ فَقَلَيْ دِيْنُهُ»، وجوده الإمكانى بالوجود الحَقّاني مبدّل، ومن قداسة شجرة: ﴿زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾^(٢)، ﴿كَوْكَبٍ دُرِّيٍّ﴾^(٣)، روحه العظمى صاحت بنداء: «ومن رأني فقد رأى الحقّ وأني أنا الله»، وصيحة: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^(٤)، وبلغ إلى صماخ الطاق المقرنس المدوّر وسبعة أطوقه القبة الخضراء.

ولهذا، بموجب سرّاية حكم أحد المتّحدين إلى الآخر، كان ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى المقدّس في الجهات، والكروبي في الجهات، علة غائية لكلّ شيء، فبعينه كوّن تلك الحقيقة المقدّسة علة غائية، وبالعكس، فكونه علة غائية باعتبار كونه ما به ينظر، فهو كون ذات الحقّ تعالى المقدّس علة غائية [أيضاً]. سيّما أنّ تلك الحقيقة المقدّسة صاحب [صاحبة] مقام قاب

(١) سورة الأعراف؛ الآية ١٤٣.

(٢) سورة النور؛ الآية ٣٥.

(٣) سورة النور؛ الآية ٣٥.

(٤) سورة غافر؛ الآية ١٦.

قوسين أو أدنى، ومظهر أتم أكمل لاسم الله الأعظم، ومفتاح مفاتيح غيب أول الأسماء: «وما وراء عبّادان قرية». فكون الغاية الذاتية واحدة مستلزم، لوحدة الغاية العرضية، وبالعكس؛ فوحدة الغاية العرضية حاكية عن وحدة الغاية الذاتية. ولأجل هذا [صحّ أن يقال:] إذا حملنا الأمر في الآية الشريفة على معنى الغاية، ويكون المراد من الغاية: الغاية بالذات، وإشارة إلى كون الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى جلّت عظمته ورفعته تعالى كبرياؤه غاية بالذات لأفعاله وتجلّياته وظهوراته، كانت الآية الشريفة بحكم المقدمات المتقدمة دالة بالملازمة على وحدة الغاية بالعرض لإيجاد الأشياء وخلق الأرض والسماء، فتكون [حينئذ] مؤيدة للقاعدة المزبورة.

وإذا حمل الأمر في الآية الشريفة على مطلق الفعل، فإنّه لما كان الحكم بوحده بحسب الظاهر مخالفاً للبرهان بل الحسّ والوجدان؛ لأنّه كما أنّ ذات الحقّ تعالى القدوسي الآيات هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى مدّة وعدّة وشدّة، فكذا بحكم: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾^(١)، ومن باب لزوم مشاكلة الفعل ومشابهته للفاعل بموجب: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^(٢)، لم يكن لأفعاله وتجلّياته وظهوراته وتطوّرات أسمائه وصفاته حدّ محدود ولا أمد معيّن مسدود ولا عدد معدود، بل تكون غير متناهية مدّة [و] عدّة [و] شدّة.

فلا بدّ أن يحمل الفعل بانصراف المطلق إلى أكمل أفرادهِ (الفرد الكامل) على أول ظهورات الباري تعالى والمبدأ الأعلى وأول تجلّياته، وهو عبارة عن الفيض المقدّس والنفس الرحمانية والنور المحمّدي ﷺ و [الذي

(١) سورة إبراهيم؛ الآية ٣٤.

(٢) سورة الإسراء؛ الآية ٨٤.

هو [العقل الأول بوجه [من الوجوه]، أو تحلّ الوحدة على الوحدة الجمعية القرآنية، التي هي للأفعال اللامتناهية الإلهية باعتبار الكثرة في الوحدة من جهة انطواء وجوداتها في وجود واحد بسيط مبسوطة للفيض المنبسط أو العقل الأول والصادر الأول بحكم: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وتماها». وعليه، يكون في الآية الشريفة دليل على وحدة أول الظهورات والتجليات، وهي تؤيد القاعدة المزبورة بالملازمة.

وبوجه آخر: يمكن [أيضاً] أن تحمل الوحدة على وحدة أجزاء العالم الكبير والأكبر، ونظام الكلّ المنزه عن كلّ شرّ وقبح الوجودية؛ من جهة ارتباطها الوجودي المحقق الثابت بين قاطبة الآيات الأفقية والأنفسية بشرح ذكر في محلّه بتطبيق النظامين وأجزاء العالمين المحكوم عليه بحكم الوحدة الشخصية.

وبناءً على هذا الوجه تكون الآية المباركة دالة على وحدة نظام الكلّ والعالم الكبير والأكبر، الذي وحدته برهان إتي ودليل قطعي جزمي على وحدة الله تعالى وخالق العالم ومبدئه، كما تمسك قاطبة الفلاسفة العظام وكافة الحكماء الفخام بتلك الوحدة [لإثبات] وحدة الباري تعالى والمبدأ الأعلى؛ لأنّ أجزاء هذا النظام وأفراد هذا الانتظام وإن كانت في الصورة متفرّقة بعضها عن بعض وفرّق بينها اختلاف نور الوجود المطلق وشمس شمس عوالم الوجود بزجاجات الماهيات وألوان الأكوان القابلات والأعيان الثابتات في الصورة، إلّا أنّها في المعنى والحقيقة بحكم «كلّ شيء يرجع إلى أصله» متّحدة وواحدة، ومن جهة الارتباط الكامل والائتلاف التامّ الشامل كنفس واحدة، وهي في حكم أعضاء شخص واحد وأجزائه، وهو العالم الكبير والإنسان الأكبر. كما أنّها في عالمها الأصلي وموطنها الأولي الذي هو

حضرة الأحدية ومقام جمع الجمع، منغمة في نور واحد، وموجودة بوجود واحد وأصل فارد، [و] بحكم «النهايات هي الرجوع إلى البدايات»، يكون مرجعها إلى الوحدة والاتحاد والألفة والوداد؛ تبتدئ من الوحدة وتنتهي إليها. فلا يوجد في دار ملك وجود وحدود سلطنة وقهارية الحق تعالى والمبدأ الأعلى إلا عبادة الحق والوحدة والاتحاد وطرد الكثرة والمغايرة والتنافي، ولم يوجد فيها انفكاك ولا فرقة ولا تفرق، بل التشتت [فيها] هالك: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾^(١)، ولكنه نظراً إلى أن رابط هذه الكثرة ومحصل هذه الوحدة باتفاق أرباب البصيرة وأصحاب الحكمة والمعرفة قي قوس النزول هو الفيض المقدس والحقيقة المحمدية ﷺ والعقل الأول الذي هو بمنزلة الصورة والفصل القريب للعالم الكبير، ففي قوس الصعود هو النور المبين المحمدي، وتجلي الوجه المنير الأحمدي، الذي هو في الحقيقة متحد مع الصادر الأول أيضاً.

وعليه، تكون وحدة نظام الكل [و] العالم الكبير دالة على وحدة الصادر الأول والفيض الأول، وبالملازمة بحكم المقدمات السابقة وبهذا التأويل، دالة أو على أقل التقادير مؤيدة للقاعدة المزبورة أيضاً.

وإذا كان المراد بالأمر: الفعل العجيب، فإنه وإن كان جميع الموجودات وقاطبة الممكنات وتمام الآيات الآفاقية والأنفسية بحكم: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(٢)، من العلوية والسفلية والأمرية والخلقية مظاهر الأسماء والصفات الإلهية بل الأسماء الفعلية

(١) سورة الملك؛ الآية ٣ - ٤.

(٢) سورة فصلت؛ الآية ٥٣.

والكتب التكوينية الربّانية. وبموجب «وكلّ آياتك كبيرة، [و] كلّ أسمائك كبيرة»، وبقضية «كلّ شيء فيه»، كلّ شيء مشتمل على غرائب الأسرار واللطائف والحقائق وغوامض الدقائق والعجائب التي لا حدّ لها ولا عدد والحكم والمصالح غير المتناهية، وكلّ ما في نظام العالم موجود هو من عجائب الأفعال، سيّما الحقيقة المحمّدية (عليه وآله السلام)، التي من أشعّات ولمعات وجهها يكون جميع ذراري الوجود، وقد عبّروا عن عليّ بمظهر العجائب، إلّا أنّه نظراً إلى أنّ الإنسان الكامل المكمل بحكم: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١)، هو أعظم آيات القدرة، وأعجب عجائب الخلقة، وطلسم متكلم سرائر الأسرار، والكتاب المبين، وجمع الجمع القرآني لنور الأنوار والمظهر الأتمّ بل نفس الاسم الأعظم، فيه الآيات البيّنات والكلمات التامّات والسور المفصّلات، وقيل في وصفه: «فيك يا أعجوبة الكون غد [غدا] الفكر كليلاً» وقال آخر: «وإني وإن كنت ابن آدم صورة ولي فيه معنى شاهد بأبوتّي»، بموجب فصاحة آية وبلاغة أساس: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(٢)، وكلام: ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٣)، المعجز في الانتظام، لم تتجلّ آية في ساحة الوجود ومنصّة الكون بتمامية هذه الآية العظمى، ولم تزدهر في روضة الوجود زهرة بجمالها، يكون حمل الفعل العجيب على الإنسان الكامل والمكمل والآدم الأوّل والآخر، أي: الحقيقة المحمّدية؛ بلحاظ انصراف المطلق إلى [أكمل أفراد] الفرد الكامل، أولى وأنسب، ونظراً إلى عدم قابلية تكرّر في المجلى الأتمّ

(١) سورة البقرة؛ الآية ٣١.

(٢) سورة الإسراء؛ الآية ٧٠.

(٣) سورة الإسراء؛ الآية ٧٠.

والمظهر الأعظم بموجب لا تكرر في التجلّي وبرهان شبه التمانع، تكون الآية المباركة بناءً على هذا التأويل دالة على القاعدة المزبورة أيضاً.

وإذا كان المراد بالأمر القدرة أو الصفة، فيجب حمله بجهات ذكرناها في السابق على المظهر الأتم للقدرة، أو مبدأ جميع الصفات الإضافية الفعلية كالخالقية والرازقية والأولية والآخرية ونحوها؛ أي: الفيض المقدّس والحقيقة المحمّدية والنفس الرحمانية والإضافة الإشرقة النورية، التي من باب المبالغة أطلق عليها القدرة أو الصفة، وبهذا اللحاط تكون الآية بحكم المقدّمات السابقة مؤيدة للمطلوب أيضاً.

وإذا كان المراد من الأمر في الآية المباركة: الطلب، وحملنا الطلب على الطلب التشريعي، فنظراً إلى كثرة الأوامر التشريعية التي بلغت عن طريق الأنبياء والرسل والسفراء الإلهيين إلى عامّة المكلفين، واختلاف أقسامها، كالترغيبية الإيجابية والاستحبابية والردعية والزجرية والتحريمية والتنزيهية ونحوها، كان توصيف الطلب والأمر التشريعي الإلهي بالوحدة خلافاً للضرورة والعيان والحسّ والوجدان أيضاً.

فالمتعيّن أن نقول: إنّ المراد من وحدة الطلب هو: وحدة الطلب الأصلي والمقصود الأولي من بعث الأنبياء وإرسال الرسل والسفراء، الذي هو بحكم: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾^(١)، معرفة ذات الحقّ تعالى، والمبدأ الأعلى الكروبي الجهاث، والقُدّوسي الصفات، والدعوة إلى التوحيد الذاتي والصفات والافعال والآثاري، ونفي الشريك والمماثل والضدّ والندّ عن ذلك الذات المقدّس في الأسماء المتعالي في الصفات، وصرّح به أو لوّح إليه في مواضع عديدة من الكلام

الفصيح والبلغ والمنتظم البارع والبادئ والمنتهي المقترن بالتحدي والمختتم بالإعجاز؛ أي: القرآن المجيد والفرقان الحميد.

فبناءً على [ثبوت] الملازمة بين وحدة الفعل والفاعل بحكم المقدمات السابقة والبيانات السالفة تكون الآية الشريفة مؤيدة للقاعدة.

وبوجه آخر: لما كان بقضية الخبر البليغ والفصيح المخبر: «كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ»، وحديث: «آدَمُ وَمَنْ دُونَهُ تَحْتَ لَوَائِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، الشريف أول حامل راية التوحيد، وأول رافع علم جيش التفريد والتجريد وأول حامل لواء: ﴿نَصَرُمِنْ اللَّهِ وَفَتَحَ قَرِيبٌ﴾^(١)، وجاعل: ﴿أَجْعَلَ الْإِلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾^(٢)، والأقدم في الهداية التكوينية والتدوينية والتشريعية، هو النور المبين المحمدي ﷺ، وإشراق شمس العالم السرمدي، والذات المقدس الأحمدية، الذي هو العين الثابتة للنور المبين والماء المعين في حضرة اللاهوت، والقرار المكين لنشأة الجبروت، والمبين للحقائق وأسرار التوحيد، ومبلغ الدقائق ورقائق الأحكام وخواص أسماء المبدأ الأعلى والحق والحقيقة الحسنی وصفاته العليا، [و] التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي والآثاري لقاطبة الأعيان الثابتة والصور العلمية الإلهية، وبحكم: «مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»، و ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾^(٣)، هو أم الكتاب الأكبر، وأول تجلّي ومظهر لهيكل التوحيد العظمى، وغاية خلقة آيات التقديس والتسبيح والتمجيد، وجميع الأنبياء والرسل والسفراء التشريعيين والتكوينيين، هم أشعة مركز دائرة النبوة

(١) سورة الصّٰف؛ الآية ١٣.

(٢) سورة ص؛ الآية ٥.

(٣) سورة يس؛ الآية ١٣.

الختمية وولاية أخصّ الخواصّ الإلهيّة، ومجالي الوجود، ومرائي بروز ظهور ذلك النور الطاهر، بل مقدّمة إعدادية لذلك المخاطب ب: «لَوْلَاكَ»، وجميع الكتب التدوينية والتشريعية في الكتاب الجمعي القرآني التكويني والكتاب الفرقاني التدويني المنزّل على سيد الجنّ والأنس والبشر مطوية.

والمراد من وحدة الطلب والأمر التشريعي هو: الوحدة الجمعية والقرآنية، وإشارة إلى انطواء جميع الشرايع في هذه الشريعة المقدّسة، ومقام الكثرة في وحدة الشرايع المزبورة، بحكم «النهايات هي الرجوع إلى البدايات» بالملازمة، دليل على كون ذلك النور المبين الصادر الأوّل، وبحكم المقدّمات السابقة يكون مؤيّداً للقاعدة الكثيرة الفائدة أيضاً، ومؤيّد هذا المعنى وشاهد هذه الأمنية والتمنّي هو قول بعض المحدثين؛ من كون الأمر في لسان الأخبار وآثار آل العصمة وأهل بيت الطهارة في كثير من الأخبار بمعنى: الولاية والنبوة، وبناءً على أنّ الأمر في هذه الآية الشريفة مستعمل في هذا المعنى وإن أمكن أن يكون بلحاظ البلوغ إلى مقامي الرسالة والنبوة من دون «الأسفار» الأربعة وقطع أودية اللطائف السبع وسير سبعة بلاد العشق ووادي المحبة والنيل إلى مقام الفناء والفناء عن الفنائين وفوز برزخية العالمين والبقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع، خارجاً من حريم الإمكان وحدّ الترخيص والجواز، وأرواح الرسل والأنبياء المكرمة من جهة البلوغ إلى شامخ مقام الفناء في الله والبقاء بالله بحكم سراية حكم أحد المتّحدين إلى الآخر، وقاعدة إشراقية النفس وما فوقها إثبات صرفة ووجودات محضة وأنوار سازجة كما أشير إليه في معجز قوله تعالى: ﴿لَا نَفْرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾^(١)، فهي وهي في حكم روح واحدة وشخص فارد ومتّحد وواحد ومن

الوجود والكون فارغة، ومن الإتيات ووجود النفس أجنبية [أيضاً]. ولهذا، يمكن أن تكون الآية المباركة مشيرة إلى هذا الأمر، ولكّنه نظراً إلى الإشارة إلى هذا المعنى في الآية: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾^(١)، الشريفة، فمن جهة أولوية التأسيس بالنسبة إلى تأكيد كونها مشيرة إلى وحدة مركز دائرة النبوة وقطب وحي [رحى] الرسالة، وأنّ جميع الأنبياء والمرسلين والأولياء والمقرّبين أشعة وأضواء شمس النبوة والرسالة الختمية وأنوار قمر الولاية الكلّية الخاصّة الإلهيّة المحمّدية، وكون ذلك النور المطلق والمظهر الأعظم الأتمّ الأكمل الأقوم للحقّ تعالى الصادر الأوّل والأشرف والأفضل من التقدّم والتأخّر، يكون أولى وأنسب. فتكون دلالتها على القاعدة بحكم المقدمات السابقة أظهر، فافهم، وتدبّر.

وإذا كان الأمر في الآية المباركة بمعنى: الشيء والمقصود من الشيء: الشيئية الماهوية بمعنى: المشيّيء وجوده؛ أي: الماهيات والأعيان الثابتة؛ [و] لما كان تكثر الماهيات والأعيان الثابتات التي هي لوازم الأسماء الإلهيّة والصفات غير المتناهية، وعدم اتّصافها بالوحدة في نهاية الوضوح وغاية الظهور، كان وصفها بالوحدة في غير محلّه.

وكذا [الحال فيما] إذا كان المراد به: المشيّيء نفسه، والمقصود به: أنحاء وجودات خاصّة؛ لأنّ كثرتها بالكثرة الفردية أو بالمراتب الشديدة والضعيفة والكاملة والناقصة أو بكثرة الموضوعات والماهيات كما قال الفلاسفة الكرام والحكماء العظام: ويتكثر الوجود نوع تكثر بتكثر الموضوعات، أو بالكثرة الأشياءية والأفيائية، فمعلومة ومبيّنة. فيجب أن نحمله على معنى ثان؛ أي: المشيّيء نفسه وبنفسه، وعلى أكمل مصاديقه؛ أي: الفيض المقدّس والنفس

(١) سورة البقرة؛ الآية ٢٨٥.

الرحمانية والإضافة الإشراقية النورية والمشیئة الفعلية الإلهیة؛ لأنه بقضية: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِیَّةَ بِنَفْسِهَا، ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْیَاءَ بِالْمَشِیَّةِ»، المرتبة العليا، والدرجة القصوى، والفرد الأتم الأقوم لحقيقة الوجود، وأصل تمام المراتب الوجودية الإمكانية والآیات الأفاقية والأنفسية والأطوار الكونية، ومقوم جميع الشیئات الخارجية، وأوّل جلاء ونور، وأوّل تجلّ وظهور، وما يتدوّت وبه تحقّق كلّ وجود وكون، وما يتقوم به كلّ إنیة ووجود، وظل ممدود إلهی، والرحمة الواسعة غير المتناهية، ونفس الربط والفقر إلى المبدأ الأعلى والحقّ تعالى، وسائر الأشياء بربطه مرتبطة، وبجعله مجعولة، وبموجب: «صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر»، و«لا تكرر في التجلي»، متّصف بالوحدة الحقيقية الحقّة الظلیة، وغير قابل للتعدّد والتکثر، وهو المصداق الحقيقي والفرد الواقعي للأمر الواحد.

وبحكم المقدمات السابقة تكون وحدته دالّة على القاعدة الكثيرة الفائدة، والاحتیاج إلى هذه التأویلات إنّما هو على تقدير حمل الأمر في الآیة المباركة على معناه اللغوي، ولكن، إذا حملناه على معناه الاصطلاحي المصطلح عند أرباب الحكمة والعرفان، وأصحاب المكاشفة والعیان، وعلماء علم الكلام، ومنطوق بداية واختتام معجز آیات: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(١)، ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٢)، ونحوها، أي: نحمله على عالم الأمر المقابل للخلق، الذي مصداقه مكان أعلى عليي حاضرة الجبروت الأعلى، والمتصدّرين لقطان نشأة الملكوت والعالم العالی، والعقول الكلّیة المجردة، والقواهر الأعلین، ومدبّرات أمر نظام الوجود والكون، وجاء في بلیغ الخبر

(١) سورة الأعراف؛ الآیة ٥٤.

(٢) سورة الإسراء؛ الآیة ٨٥.

وفصيح البيان المروي في الدرر والغرر عن أمير المؤمنين، سيد الجنّ والبشر، أمير من آمن، ومبير من ظلم وكفر (عليه آلاف ألوف تحيات مبدأ الخير وفالق ظلمة العدم والشرّ)، الذي نقل عنه في جواب السؤال عن موجودات العالم العلوي: «صُوِّرَ عَارِيَّةً عَنِ الْمَوَادِّ عَالِيَةً عَنِ الْقُوَّةِ وَالْإِسْتِعْدَادِ تَجَلَّى لَهَا فَأَشْرَقَتْ وَطَالَعَهَا فَتَلَأَلَتْ وَأَلْقَى فِي هَوِيَّتِهَا مِثَالَهُ فَأَظْهَرَ عَنْهَا أَفْعَالَهُ... إلخ»، على تلك الأنوار الشامخة، والعقول الفعّالة الباذخة المشار إليها في كلامه عليه السلام، وبقرينة الآيات المنقولة الأخرى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(١)، [و] ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٢)، بلحاظ وحدة السياق، نعتبر حمله على هذا الأمر أولى، من باب انصراف المطلق إلى أكمل أفرادهِ (الفرد الكامل)، والمصدق المحيط الشامل، لزم أن يكون المراد منه صدر جذع العالم والمركز الأصلي، والمدار الأولي لشمس شمس حضرة اللاهوت، وقمر أقمار نشأة الجبروت، ونجم نجوم عالم الملكوت، وأوّل واسطة لترقيم الأرقام الصمدانية والحروف الربّانية الوجودية، وأوّل رابطة لتسطير الكلمات الإلهية في سجلّ الوجود ودفتر الكون والدرّة البيضاء، وغاية خلق الأرض والسماء؛ أعني: النور المبين لخاتم الأنبياء، وسرور الأصفياء، محمّد المصطفى (عليه آلاف ألوف تحيات الحقّ العلي الأعلى)، فدلالة الآية الشريفة على وحدة الصادر الأوّل في نهاية الظهور، وبحكم المقدمات السابقة تكون مؤيدة للقاعدة المزبورة.

وعلى تقدير حملنا على مطلق قواطن عالم الأمر وسواكن حضرة الجبروت، كانت دالّة على المقصود أيضاً، من دون شائبة التكلّف والتعسف؛ لأنّه بحسب دلالة القواعد المحكمة البرهان والأساس والأصول المستحصفة

(١) سورة الأعراف؛ الآية ٥٤.

(٢) سورة الإسراء؛ الآية ٨٥.

البيان والقياس، وشهادة الكلام البليغ، والمنتظم الفصيح، المعجز في الختام
والبداية: ﴿لَا نَفَرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾^(١)، وخبر المخبر البارع: «لَا تُفَضِّلُونِي
عَلَى يُونُسَ بْنِ مَتَّى»، أَنَّ كثرة الأنوار المتراكمة، ووفور الإشراقات المتلاعبة
للقواهر الباهرة وغير المحدودة، ومحسورية عدد الشمس والأقمار في
العقول والأرواح المجردة الكلية، لم تقدح في وحدة واتحاد كزويي الملاء
الأعلى والوحدانية، ومحو الإثنية، وخلق متصدري العالم العالي، وانغمار
الأنوار، وانمحاء الوجود وآثارها، تحت نور السابق الظهور لشمس شمس
عوالم الوجود ومدبر أمر مصنع الغيب والشهود، وصدر جذع ومدبرات
أمر نشأة الأمر والتدبير، وموطن القضاء والتقدير؛ أي: الفيض المقدس،
والحقيقة المحمدية، والعقل الأول؛ لأنه بقضية: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ
بِيمِينِهِ﴾^(٢)، و﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٣)، أَنَّ جميع تلکم الأنوار في حكم نور
واحد وإشراق فارد، ومقبوضة بقبضة واحدة، ومطوية بيمين الله تعالى؛ أي:
القبضة واليمين السرمدية لأول مجلى ومظهر للنور المحمدي.

وبيان آخر ولسان أوضح: إِنَّ عدد المجردات الأمرية والعقول الطولية
والعرضية وإن كان على حسب تصريح حكماء الرواق وأئمة فلسفة الإشراق،
وبمقتضى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^(٤)، خارج من الحد والحصر، وزائد
من العد والتناهي، ولكن هذه الكثرة النورية لم تكن قاذحة في وحدتها
الحقيقية من جهتين، بل تكون مؤكدة وموجبة لجمعية تلکم الأنوار؛ [وهما]:

(١) سورة البقرة؛ الآية ٢٨٥.

(٢) سورة الزمر؛ الآية ٦٧.

(٣) سورة الفتح؛ الآية ١٠.

(٤) سورة المدثر؛ الآية ٣١.

الجهة الأولى: إنَّ حصول هذه الكثرة لم يكن مستنداً إلى واسطة الخلط للظلمة والتشابه مع العدم ليكون موجباً لانشلاخ وحدتها وانفصام اتّحادها، بل هو مستند إلى شدة ضعف نورية وقوة لمعان ومشرقية بعضها بالنسبة إلى الآخر، وإن كان كلّ في حدّ ذاته كاملاً في النورية والمشرقية، كشموس الفلك والكواكب المجرّدة، التي يكون كلّ منها في مرتبة نفسها شمساً مضيئة وكوكباً درّياً، ولكّنها بالنسبة إلى البعض مختلفة الأقدار ومتخالفة للمعان [اللمعات] والأنوار.

الجهة الثانية: وهي من حيث وحدة جهة الجمع وصدر جذعها؛ أي: أنّ آدم أسماء ومظهر أتمّ للصفات العليا التي زجاجة وجوده أ ورق وأصفى، وكأسه المظهر للعالم أوسع وأجلى، وظلّه الكامل متّصل بوجود المبدأ الأعلى، وفي دار وجوده فان، وبيقائه باق، وبوحدة ذاته السني الصفات واحد، وببساطة وصرافة ولا ماهية حقيقته القدسية الآيات، سازج وصرف ولا ماهية، وسائر الأشياء بطفيل وجوده موجودة، وبتبع كونه كانت وكائنة. ولم يمكن صدورها من دون صدور ذلك النور المبين والصادر الأوّل. وكيف كان، فإنّ كون نور ذلك العقل الأوّل والآدم الأوّل الصحيح السريرة، الصادر الأوّل، مستفاد من الآية المباركة، وبحكم المقدّمات السابقة تحكي عن وثاقة القاعدة [أيضاً].

تكملة ملكوتية

وإن كانت الأكملية بكمال الفرد ومصادق الطبيعة في نظر علماء الأدب من العجم والعرب وزعماء فنّ الأصول حسب ما قاله الأساطين والفحول لا توجب مطلقاً انصراف المطلق إلى الفرد المزبور، وتبادر الذهن إلى المصادق المسطور، بل كثرة التداول في المحاورات، وغلبة الاستعمال في

التكلم والمخاطبات، يمكن أن تكونا موجبتين للانصراف المذكور والتبادر المزبور، إلا أنه في المقام، لما كانت كلمة الأمر حسب ما قاله بعض أعلام المحدثين المشار إليه في السابق في لسان الآيات المباركة القرآنية والأخبار والأحاديث الشريفة النبوية والولوية، كالأيات والأخبار المباركة الاستنادية، كانت غلبة استعمالها في معنى النبوة والولاية، الذي هو بوجه راجع إلى الجهات الاستنادية، والاستناد إلى الانصراف المطلق في المقدمات السابقة والبيانات السالفة غير مخالفين لقوانين الأدب المستفادة من محاورات العجم والعرب، فافهم، وتدبر.

والدليل الثاني من الأدلة النقلية الأخرى التي استدل بها على القاعدة المزبورة هي آية: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^(١)، المباركة؛ لأن مفاد هذه الآية الشريفة، هو: أن فعل كل فاعل وعمل كل عامل ومجعول كل جاعل ومخلوق كل خالق في النورية والظلمة والخيرية والشرية والشرافة والخصاسة والوحدة والكثرة والصفاء واللطافة، وغير ذلك من الصفات والجهات المشاكلة والمشابهة، لعامل ذلك العمل، وفاعل ذلك الفعل، وخالق ذلك المخلوق، وجاعل ذلك المجعول.

ووجود هذه الصفات في العامل والفاعل والخالق دليل قطعي وبرهان لتمي على وجود مشابهته ومشاكلته في العمل والمعمول والمفعول والمجعول، بنحو يناسب طور المعلول والمجعول. وكذا تحقق تلك الجهات في الأعمال والمعاليل والمجعولات والمخلوقات، دليل جزمي وبرهان إتي على وجود أصلها وتماها وكماها في عللها وفواعلها وجاعليها وخالقيها [أيضاً].

ولا يصدر عن فاعل الخير بالذات شر بالذات، وعن نور المحض ظلمة

محضة، وعن الشريف المطلق، خسيس مطلق وعن الواحد والبسيط من جميع الجهات كثير مركّب بتمام الحشيات بالذات، وبالعكس؛ فإنّ المتّصف بهذه الصفات والمنعوت بهذه النعوت لا يكون معلولاً لفاقدها.

وبعبارة أخرى: إنّ القول بلزوم حفظ درجة وجود العلة في التمامية والشدة والخيرية والكمال والنقصان، وكذا مرتبة وجودها في الوحدة والبساطة، وتنزهها عن مطلق القصور والنقصان والدثور والزوال والحدثان، في وجود المعلول والمجعول، وإن كان على خلاف حكم العقل المضاعف وسنة البرهان القويم الأركان؛ لأنّ كون وجود المعلول في مرتبة وجود العلة وتكافؤ المجعول مع الجاعل في درجة الوجود وحدّه، مستلزم للترجيح بلا مرجّح والتخصيص بلا مخصّص، المساوق للترجّح بلا مرجّح، وكذا كون المعلول أتمّ من العلة في الوجود، وكمال الوجود مستلزم لتعليل الأقوى والأشرف بالأخسّ والأضعف، وكون معطي الشيء فاقداً له، وترجيح المرجوح على الراجح، والأمور الأخرى التي هي بيّنة الامتناع والاستحالة، إلّا أنّ حفظ أصل هذه الصفات، وتحقيق عكس هذه الجهات وظلّها، بتبع العلة والإفاضة ورشح الكمالات الموجودة في الجاعل، والمؤثرات في الآثار، والمعاليل على طبق الحكم البتّي والقطعي للعقل المنوّر، والسنة الجزمية للنقل المكرّر، بل مورد لشهادة الوجدان والحسّ والعيان؛ لأنّ كون الظلمة آية النور، والبرودة آية الحرور، والخساسة مظهرًا للشرافة، والكثرة والتركيب حكاية عن الوحدة والبساطة، فبطلانه ضروري، وامتناعه بديهي، وكما أنّ صدور الشر عن الخير المطلق بالذات غير ممكن، بل كلّما صدر عن الخير المحض شر قليل فهو بالعرض ولرعاية الخير الكثير، وكذا أنّ صدور الكثير والمركّب عن البسيط والواحد من جميع الجهات بالذات خارج من حريم الإمكان وأفق

الجواز، وإذا صدر في بعض الأحيان، [فإنّما] يكون [ذلك] بالعرض أو مع الوسطة: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(١).

وبيان آخر: إنّ لزوم التشابه بين العلة والمعلول، وتحتم التشاكل بين الأثر والمؤثر والجاعل والمجعول، هو من فطريات العقل المنور، وغريزيات قاطبة أفراد البشر، ومورد لتطابق العقل المضاعف والنقل المكرر. ومن هنا، نظر بعض من العمياوين، المنكسة رؤوسهم، الذين [هم]: ﴿فِي كُلِّ وَادٍ يَهيمُونَ﴾^(٢)، ﴿وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾^(٣)، بالعين الحولاء والبصر العشواء في موجودات النشأة الدنيوية والعقبوية، وتوهموا بظنهم الفاسد وخرصهم الكاسد أنّ هاتين الدارين [(الأولى والعقبى)] مملوءتان بقسمين من الموجودات، وملفوفتان بهما، ومحفوفتان بنصييين من الممكنات، فبعض بالذات منشأ بركات الأفعال ومحاسنها، وبالتجوهر مبدأ الأنوار والخيرات، كمثّل: ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾^(٤)، وبعض آخر ك: ﴿كَلِمَةً خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾^(٥)، بالذات، مبدأ الشرور والآفات، ومنشأ الموبقات والمهلكات والقبائح والظلمات المتركمة بعضها فوق بعض.

ولمّا كانت هذه الأمور ممكنة الوجود ومحتاجة إلى العلة وفي طرد العدم لم تكن مستكفية بذاتها، فدفعاً للدور والتسلسل، لا بدّ أن تنتهي إلى العلة الأزلية والأبدية، التي هي في طرد العدم مستكفية بذاتها؛ أي: إلى واجب

(١) سورة الأحزاب؛ الآية ٦٣.

(٢) سورة الشعراء؛ الآية ٢٣٥.

(٣) سورة الأنبياء؛ الآية ٩٦.

(٤) سورة إبراهيم؛ الآية ٣٤.

(٥) سورة إبراهيم؛ الآية ٣٦.

الوجود بالذات، الواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، ولكن، لا يمكن أن تكون علة هذه الأمور شيئاً واحداً وأصلاً فardاً؛ لأن التشابه بين العلة والمعلول والتشاكل بين الأثر والمؤثر في الخيرية والشرية والنورانية والظلمة بحكم القاعدة المزبورة حتمي الوقوع.

فيجب أن يكون في دار التحقق والوجود مبدءان ومؤثران، يكون أحدهما مبدئاً للشرور والآفات والنقائص والأعدام والظلمات، والآخر مبدئاً للخيرات والبركات، ومنشئاً للأنوار والحسنات والكمالات، فيسمى الأول الأهريمن، والثاني اليزدان، وأسمى بعض الأول الظلمة والثاني النور، وقالوا بأن إثبات هذين المبدئين إنما هو لحفظ هذه القاعدة الكثيرة الفائدة والثمرة من الاختلال والانقسام، وصون هذا الأصل المحكم الأساس القرآني الاقتباس عن الانتفاض والانخرام وعدم الكلية والالتيام، وهو ظنٌ رخي في بنيانه، وحسبان موح به الشيطان. مع أن الظن الفاسد المبني والبنیان لهذا الفريق، الذي هو فريق في السعير ومصداق [لقوله تعالى]: ﴿الْوَسْوَاسَ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾^(١)، وفرد شعر: «حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء» المعروف بالاتفاق، فهو من قبيل: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(٢)، و﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٣)، فإنه بناءً على مشرب الحكيم العظيم أفلاطون الإلهي فإن مرجع هذه الشرور والآفات والنقائص والتشويهاة إلى الأعدام والليسيات، ولم تحتج إلى مبدأ موجود وعلة كذلك، بل أن عدم علة الوجود وفقد المبدأ المؤثر كافيان لتحقيقها.

وبعبارة أخرى: إن مرجع الشر إلى عدم الذات أو إلى عدم كمال الذات،

(١) سورة الناس؛ الآية ٤ - ٥.

(٢) سورة الحجرات؛ الآية ١٢.

(٣) سورة النجم؛ الآية ٢٨.

وعدم علة كل من الذات وكمال الذات كاف لتحقيق هذين النحوين من العدم.

فالقول بمبدأين أحدهما للشرور والآخر للخيرات ناشئ من اعوجاج القريحة وعدم استقامة السليقة.

وبعقيدة قاطبة الفلاسفة العظام، إن الوجود خير محض، ومرجع الشرية بالذات إلى الأعدام والليسيات.

فهذا عندهم من البديهيات ولم يحتج إلى دليل، ولكن، لما كان في البديهيات بجهة خفاء تصوّر الأطراف يحتاج إلى منبه أحياناً، فلتنبّه القاصرين تشبّثوا بالاستقراء والتفحص والتجسس في الأمور المتصفة بالشرية، فقالوا: إن أحد أفراد الشر قصّ السكين حلقوم الحيوان ذي الروح والنفس المحترمة مثلاً، وإذا تفحصنا وتجسّسنا في الجهات المتصورة في هذا الأمر، نجد أن مرجع الشرية بالذات إلى العدم؛ لأن السيف والسكين اللذين هما آلتا القصّ والاحتزاز مثلاً جهاتهما الوجودية ككونهما من الحديد وباشطين ونحو ذلك لم تتّصف بالشرية؛ لأن منافع وجود الحديد كما ذكرت في القرآن المجيد: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾^(١)، في نظام الكل معلومة، وكذا حدة فصل السكين، فهي من صفاته الكمالية، وكذا قبول الحلقوم للقصّ والاحتزاز وعدم كونه متحرّجاً ونحوه فهما من جهاته الوجودية الأخرى، فلا تتّصف بالشرية [إذاً أبداً].

وكذا الحال في الجهات الوجودية التي تتحقّق في قاطع [قطع] الحلقوم بواسطة السكين، بل المتّصف من هذه الأمور بالشرية هو تفرّق الاتصال وفقد الحياة الحيوانية للنفس المحترمة التي قطع السكين حلقومها، فالشر

(١) سورة الحديد؛ الآية ٢٥.

بالذات في هذا المورد فقد الذات أو فقد كمال الذات، والسكين لما وقع سبباً لهذا العدم والفقدان، يتّصف بالشرية بالعرض.

وكذا إذا استقصينا واستقرأنا كلّ الأمور المتّصفة بالشرية من البرد المفرط بالنسبة إلى الأثمار والأشجار، أو الحرّ المفرط، أو الفقر، والهمّ والغمّ، والتشويهاً، ونقصان العضو، والقحط، والغلاء، ونحوها، نجد أنّ مرجع الشرية بالذات مطلقاً إلى فقد الذات أو فقد كمال الذات.

وأقام بعض من الحكماء^(١) مضافاً إلى هذا الاستقصاء والاستقراء برهاناً آخر محصّله ما يلي:

إنّ اتّصاف الشيء بالشرية إمّا [هو] من جهة كون ذلك الشيء شراً لنفسه، وإمّا [هو] من جهة كونه شراً لغيره.

وفي كلا الشقّين يكون اتّصاف الشيء بالشرية بالنسبة إلى نفسه أو غيره إمّا من جهة كون ذلك الشيء مقتضياً لوجود ذات نفسه أو كمال ذات نفسه أو غيره، وإمّا من جهة كونه مقتضياً لفقد ذات نفسه أو فقد كمال ذات نفسه أو غيره، أو من جهة عدم كونه مقتض لأحد من تلك الأمور.

والشقّ الثاني؛ أي: كون الشيء شراً لنفسه من جهة اقتضاء فقد الذات وعدمه أو فقد كمال وعدم كمال ذات نفسه، باطل من وجوه:

[الوجه الأول: من جهة أنّ اقتضاء الشيء عدم ذات نفسه أو عدم كمال ذاتها غير متصوّر؛ بضرورة أنّ كلّ شيء طالب للكمالات اللائقة بنفسه، وعناية الوجود الإلهي تقتضي إيصال كلّ ممكن إلى كمال ذلك الشيء أيضاً، فكلّ شيء بالطبيعة وعلى حسب الغريزة وبالذات طالب لكمالاته الذاتية وغاياته الوجودية، لا أن يكون مقتضياً للعدم والنقصان والفقدان.

(١) المراد العلامة قطب الدين الشيرازي شارح حكمة الإشراق السهروردي.

[الوجه] الثاني: إذا كان الشيء شراً لنفسه من جهة الاقتضاء المزبور، لم يقرع [حينئذ] باب الوجود؛ لأنه لازم للانفكاك ومقتض للذات من الذات المستحيل.

[الوجه] الثالث: من جهة أنه إذا كانت الشرية من جهة اقتضاء عدم الذات أو فقد بعض من كمالات الذات فالشرّ بالذات ذلك عدم والفقد لا ذلك الشيء إلا بالعرض ومن جهة عليته لذلك عدم، وهذا خلاف للفرض، وإذا كانت شريته من جهة اقتضاء وجود الذات أو وجود كمال الذات في نفسه، فاستحالة هذا الشقّ والفرض بديهية وأظهر من سائر الشقوق والفروض.

وكذا الحال إذا كانت شريته من جهة اقتضاء وجود ذات الغير أو كمال ذاته؛ لأنه بالضرورة لم يكن اقتضاء الوجود وكمال الوجود شراً، بل هو خير بالذات، وكلّ علة ومقتض ملائم لمعلوله ومقتضاه. وإذا كانت شريته بسبب اقتضاء فقد ذات غيره أو فقد كمال وعدمه، كان المطلوب [حينئذ] ثابتاً؛ أي: أنّ الشرّ بالذات ذلك عدم والفقد لا الأمر الوجودي.

وإذا كانت شريته من جهة الشقّ الأخير؛ أي: عدم اقتضاء أيّ من تلكم الأمور، فذلك على خلاف المفروض، وبديهي البطلان أيضاً؛ حيث إنّ المفروض هو كونه شراً لذاته أو لغيره، وبفرض عدم استضرار نفسه أو غيره به، كانت شريته بالنسبة إلى ذلك الغير وبالنسبة إلى نفسه غير متصورة.

وبعد هذه المقدمات البالغة إلى ساحة البروز والظهور، [يعلم] أنّ مرجع كلّ شرّ بالذات إلى عدم والليسية، وبمشرب أفلاطون الإلهي كما ذكرنا أنّ وجود عدم العلة كاف لهذه الأعدام، ولم تحتج إلى علة وجودية؛ لأنّ عدم العلة يكفي لعدم المعلول. فبهذا المشرب على الوجه المزبور لا يحتاج

إلى إثبات مبدأ وجودي سوى مبدأ الخيرات والبركات ليسمى بالأهريمن والظلمة.

فالشّرّ أعدام فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثمّ أهريمن وأما بناءً على مشرب الحكيم العظيم والفيلسوف الفخيم معلّم المسّائين أرسطاطاليس، الذي بلغ في مكارم الأخلاق حسب ما نقله بعض الأعلام والأساتذة الفخام عن النبي الأكرم والرسول الخاتم ﷺ في وصف ذلك العظيم بهذا المضمون البليغ الفصيح أنّه قال: «كان نبياً جهله قومه» فكان قد قسّم الأشياء حسب الاحتمال البدوي للعقل والنظرة الأولى للفهم إلى عدّة أقسام، منها قسمان محققان مطابقان لواقع الوجود النفس الأمري، وغيرهما أقسام خارجة من حيّز الإمكان وحريم الجواز، والقسمان الباقيان المطابقان للواقع يدلّان على بطلان مذهب الثنوية ومسلكتها، وقبل بيان الأقسام المنظورة، نحتاج إلى تمهيد مقدّمة، وهي كالآتي:

بناءً على الاحتمال العقلي إنّ الشّرية والخيرية تنقسمان إلى قسمين يسمّى أحدهما ذاتياً وحقيقياً والآخر قياسياً وإضافياً؛ لأنّه إذا اعتبرت شّرية شيء وخيريته باعتبار إضافته ونسبته إلى غير نفسه من جهة انتفاع الغير أو تضرّره في الذات أو كمال الذات، سمّي الخير أو الشرّ الإضافي وبالقياس إذا لوحظ في اتّصافه بالخيرية والشّرية حاله في حدّ ذاته بقطع النظر عن الإضافة والنسبة إلى الغير، ولم يلحظ فيه اعتبار انتفاع الغير أو تضرّره في الاتّصاف بالخيرية والشّرية، سمّي ذلك الخير أو الشرّ ذاتياً وغير إضافي. وبعد اتّضح هذه المقدّمة، نقول: إنّ لكلّ من القسمين المزبورين على حسب القسمة البدوي والاحتمال العقلي أقساماً عدّة، وهي:

(١) الخير المحض.

(٢) الشر المحض.

(٣) الشر الكثير والخير القليل.

(٤) الخير الكثير والشر القليل.

(٥) متساوي الطرفين.

ونظراً إلى أنَّ الغالب من كلِّ قسم ملازم للمغلوب والمرجوح والقليل من القسم الآخر، ومتساوي الطرفين منحصر في قسم واحد، فإنَّ الأقسام المتصورة المتقررة في كلِّ من الحقيقي والإضافي في طرفي الخير والشر خمسة أقسام، ومجموعها عشرة أقسام، أربعة منها محققة موجودة مطابقة للواقع ونفس الأمر، وهي عبارة عن: الخير المحض الحقيقي، والخير المحض الإضافي، والخير الكثير، والشر القليل الحقيقيين، والخير الكثير، والشر القليل الإضافيين، ومصادق القسمين الأولين في الموجودات هو ذات الواجب الوجود بالذات تعالى شأنه الكربوبي الجهات وسبحات وجهه الكريم، التي هي عبارة عن العقول الكلية والقواهر الأعلى للباديات والصاعدات؛ لأنَّ حضرة الواجب الوجود تعالى شأنه هو الوجود والنور والخير والمحض والمبدأ لجميع الخيرات والبركات، وهذه الأمور في حدِّ الذات خيرات غير مشوبة بشيء من الشر أيضاً، كما أنَّها كذلك بالإضافة والقياس إلى الغير؛ لأنَّ عالم المفارقات المحضة والمجردات الصرفة، الذي هو عالم الأمر والتقديس والتسييح وحضرة الجبروت الأعلى والأسفل، مشحون بالأنوار الصرفة والخيرات المحضة والبركات المطلقة، ومصون عن القوة والاستعداد والفقدان، ولا يوجد فيها ملاك الفقر والعدم والفقدان: ﴿كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾^(١)، هو الهوى وبلد

(١) سورة إبراهيم؛ الآية ٢٦.

الديجور في المزاج وعالم الطبيعة والسفلى لتشوب بالشرية والإضرار إلى الغير، وإن كانت بناءً على قاعدة «كلّ ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود» المقرّرة غير بريئة من فقدان الذهني، الذي هو الماهية والإمكان، ولكن لما كان حكم الماهية والإمكان الذاتي في الواقع ونفس الأمر بالنسبة إلى هذه الموجودات مغلوباً ومقهوراً لحكم الوجوب بالغير ونقصانها في ظرف التحليل وقرع إنبيق العقل فقط، وهو بكمال الكامل المطلق، الذي هو العلة الفاعلية لها، وبحكم وحدة ما هو ولم هو في البسيط أو العلة الغائية متحد، كان منجبراً. وإمكانها الفقري لما كانت نسبته إلى الوجوب بالغير نسبة النقصان إلى التمام والكمال، كان مؤكداً لجبرانها ونقصانها، ولم يوجب [حينئذ] الشرية الذاتية أو الإضافية فيها.

فمن أيّ جهة ومن أيّ حيث تكون هذه الأمور خيرات محضة وبركات مطلقة، سيّما بمذاق شيخ أتباع الرواقيين ورئيس الإشراقيين الفيلسوف الشهيد المقتول (عليه آلا تحيات ربّ الأرواح والعقول)، الذي قال: النفس [و] ما فوقها إنيات صرفة ووجودات محضة.

لأنّ هذا القسم من الموجودات بمذاق ذلك الحكيم الكبير، والفيلسوف العظيم صرف الوجود وعار عن الماهية وموجبات الشرية، وكذا بمذاق صدر متألّهة الإسلام (عليه شآبيب رحمة الله الملك العلّام)، الذي اعتبر تلکم الأنوار المكرمة والعقول القادسة من المراتب الإلهيّة والشؤونات الصمدانية والسبحات الوجهية الربّانية، وخارجة من العالم ومن ما سوى، فالشرية غير متصوّرة في هذه المدبّرات لنظام الكلّ والوجود، وأمراء نشآت الوجود، وعبادة الحقّ بوجه من الوجوه.

وأما القسمان الآخران، فخير كثير وراجح حقيقي، وخير كثير وراجح

إضافي، وهما بمشرب إمام المشائين موجودان في عَجْز وقاعدة مخروط نور الفيض المقدّس، الذي هو عالم الطبيعة ودار المادة والمدة، وبلد الديجور في المزاج فقط، ولا يوجدان في سائر العوالم والنشآت بالجهات المذكورة؛ لأنّ هذه الأمور مرهونة للمادة والإمكان الذاتي والاستعدادي بالمعنى الأعم والأخصّ، ومقرّونة بالقوة والعدم الذهني والخارجي والنفس الأمري، وبهذه الجهة محفوفة وملفوفة بالشُرور القليلة والأعداد الطفيفة، التي هي من لوازم نشأة الكون والفساد، ودار القوة والاستعداد.

ولكن، من جهة كون تلك الشرور القليلة البدّ اللازم والضربة اللازمة غير المنفكّة عن الخيرات الكثيرة، كان ترك تلك الخيرات وعدم إفاضة تلك البركات من جهة المحفوفية بالشرور القليلة وبعض من العدمات في سنة الحكمة واقتضاء العدل والنصفة والرحمة، شرّاً كثيراً، والإقدام عليه للحكيم على الإطلاق والحيي القدير الذي رحمته واسعة وباسطة في الأنفس والآفاق، على خلاف سنة الحكمة والتدبير، ومن حريم الإمكان وحدّ الجواز خارج. وبعبارة أوضح: إنّ صدور الشرور القليلة عن مبدأ الخيرات بالذات مستحيل، ولكنّ صدورها عن مبدأ الخيرات والبركات بالعرض وبتبع صدور خيرات كثيرة جائز، ولم يكن قادحاً في القاعدة المزبورة؛ أي: لزوم التشاكل بين العلة والمعلول أيضاً؛ لأنّ تركه مستلزم لترك خيرات كثيرة، وترك الخيرات الكثيرة بواسطة شرور قليلة طفيفة بنفسه شرّ كثير، وارتكابه من الحكيم المطلق ممتنع بالبدهة والاتفاق.

وصدور سائر أقسام الشر من الكثير الحقيقي والإضافي والشر المحض الإضافي والحقيقي ومتساوي الطرفين مطلقاً سواءً بالعرض وسواءً بالذات، غير جائز؛ لأنّ الشر المحض الحقيقي عدم محض، والعدم المطلق والمحض

ليس له من الوجود حظ؛ وصدوره عن الخير المحض ومبدأ كل الخيرات وتمام البركات مستحيل، وصدور الشر الكثير الحقيقي والإضافي ومتساوي الطرفين من جهة كونه مستلزماً لترجيح المرجوح على الراجح أو ترجيح أحد المتساويين من دون مرجح مستحيل أيضاً. ولما كانت دار الوجود بقضية: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١)، محفوفة بالخيرات والبركات الكثيرة، وليس في دار التحقق سوى شرور طفيفة وأعدام قليلة، تكون من لوازم نشأة الكون والفساد ودار التعاند والتضاد، التي نسبتها إلى سائر العوالم نسبة القطرة إلى البحر والذرة إلى البيداء والمتناهي إلى غير المتناهي شيء، وهذه الشرور تصدر بتبع الخيرات الكثيرة عن المبدأ الأعلى والحق تعالى أيضاً، فلهذا، كما أشير إليه في السابق، لم يحتج إلى إثبات مبدأ آخر غير مبدأ الخيرات وذات نور الأنوار ومبدأ كل ظهور وإظهار الملكوتي في الآيات والجبروتي في الجهات واللاهوتي في الأسماء والصفات جلّت عظمته وتعالى كبرياؤه، وقيل أنّ هذا مشرب الحكيم العظيم أرسطاطاليس في ذب شبهة المجوس والثنوية، ولكن، بناءً على مشرب مستغرق في بحر الوحدة وسائري وادي المعرفة وبيدائها غير المتناهيين، لا وجود للشر الحقيقي في دار الوجود مطلقاً؛ لأنّ كل موجود بقضية: ﴿وَلِكُلِّ وُجْهٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا﴾^(٢)، مظهر اسم خاص من الأسماء الإلهية، وشأن من الشؤون الربانية. وكلّ مظهر مطلوب ظاهر نفسه ومجلوبه، ولما كان بالقياس إلى ظاهر آخر غير ملائم وغير موافق له مثل كون اسم الهادي غير ملائم لاسم المضلّ وغير مظهر له، فيتصوّر [حينئذ] الشر، وكذا مصالح الأفعال الإلهية وحكم الآثار الربانية، بقضية: ﴿وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ

(١) سورة الأعراف؛ الآية ١٥٦.

(٢) سورة البقرة؛ الآية ١٤٨.

إِلَّا قَلِيلًا»^(١)، لإفهام القاصرين والمسجونين في سجن الطبيعة ودار المادة والحجاب والكثرة غير المعلومة، فالنظرة الحمقى والعين الحولاء المقصورة على رؤية هذا العالم الحسّي وعن موجودات ما وراء الطبيعة غير خبيرة [ف] تراها شروراً، وهي غير ذلك. وفي تحت كلّ نعمة في الظاهر نعمة وشرّ، توجد نعم غير متناهية وخيرات وبركات لا تعدّ ولا تحصى من دون نهاية وانتهاء بقضية: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾^(٢).

ولمّا كان كلّ شيء خيراً وحسناً، كان كلّ من عند الله «ولا مؤثّر في الوجود إلاّ الله». وكيف كان، فشبهة الثنوية كبيت نسجته العنكبوت وهنة وأسسها رخيّة.

والغاية من نقل ذلك في هذا المقام، هي دفع توهم وشبهة منكري هذا الأصل المستصحف البنيان والقاعدة الكثيرة الفائدة؛ أي: قاعدة لزوم المشاكلة بين العلة والمعلول، والمشابهة بين الأثر والمؤثّر عن طريق التمسّك بالشبهات الواهية لهذه الفرقة. وذكره في هذا المقام كان طرداً للباب، وأداء حقّه [هو] في مبحث الخير والشر من علم ما قبل الطبيعة. فذلّكة الكلام وختام المقام، هو أنّ آية: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾^(٣)، المباركة بالبيان المذكور والتفصيل المسطور، دالّة على عدم جواز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، ومؤيّدّة لقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد» الكثيرة الفائدة.

ومن الأدلّة المفيدة لقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد» عند بعض

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٨٥.

(٢) سورة إبراهيم؛ الآية ٣٤.

(٣) سورة النساء؛ الآية ٧٨.

أرباب التحقيق هي سورة التوحيد (الإخلاص) المباركة. والمقصود من المقام لم يكن تفسير هذه السورة الشريفة، التي هي بحسب دلالة بعض أخبار أهل البيت المعصومين عليهم السلام وحكاية عدّة من آثار الأئمة الطاهرين عليهم السلام مشتملة على معاني ثلثي القرآن المجيد والفرقان الحميد وحقائقهما؛ لأنّه [وذلك لوجوه:]

أولاً: بناءً على ما ورد عن الإمام الناطق بالحقّ جعفر بن محمّد الصادق (عليه آلاف ألوف تحيات ربّ الصامت والناطق)؛ من قوله: «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ»، إنّ أداء حقّ التفسير وتبيين المعاني والحقائق المطوية في الكتاب المدوّن الإلهيّ خارجان من [حدود] قدرة البشر الناسوتي، بل لا بدّ أن يكون الإنسان اللاهوتي وآدم الأوّل الجبروتي في صدر جريدة إيجاد الموجودات، وأشرف الممكنات بعد سيد الكائنات، ومبدأ الكلام التكويني الإلهيّ ومنشؤه، ومظهر الصفات والأسماء اللامتناهية وسيد البشر والصديق الأكبر، الذي قال في تفسير سورة السبع المثاني المباركة: «لَوْ شِئْتُ لَأَوْقَرْتُ سَبْعِينَ بَعِيرًا فِي تَفْسِيرِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ»، مبيّناً للحقائق ومفسّراً لل دقائق المكنونة في هذه السورة المباركة.

ثانياً: إنّ المقصود في هذا المقام لم يكن إلباس كيفية دلالة هذه السورة المباركة على القاعدة المزبورة التي تمسّك بها بعض من الأعلام. وبيان ذلك متوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي:

إنّ سلاك بيداء المعرفة اللامتناهية، وغواصي عظيم بحر العلم والحكمة قد قسّموا التوحيد إلى تقسيمات كثيرة باعتبارات مختلفة، وتعرّض إلى ما هو الميسور منها بالحدّ المقدور في هذه الرسالة، إن شاء الله تعالى. وفي هذا المقام نكتفي بذكر تقسيم هو مناسب لبيان دلالة هذه السورة

المباركة على القاعدة بنحو الاختصار، وذلك التقسيم عبارة عن [أمر وهو]: إنَّ العرفاء بالله قَسَمُوا الفناء أَوَّلًا إلى ثلاثة أقسام، وهي: الفناء العلمي والعرفاني، الذي هو مقام أرباب علم اليقين، والفناء الشهودي، وهو مقام أرباب عين اليقين. والفناء الوجودي، الذي هو مقام أصحاب حقَّ اليقين. ثمَّ قَسَمُوا كَلًّا من هذه الأقسام الثلاثة إلى أربعة أقسام [أيضاً]: الذاتي والصفاتي والأفعالي والآثاري، ورَتَّبُوا ذلك على التوحيد فقَسَمُوهُ إلى أربعة أقسام؛ التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي، والتوحيد الآثاري. [وأشار إلى هذه الأقسام الأربعة بعض شعراء العجم أيضاً].

ثمَّ فَسَّرُوا التوحيد العرفاني الذاتي الذي هو مقابل للتوحيد العياني الوجداني بوجوه عديدة، وكذا التوحيد الصفاتي والأفعالي والآثاري بوجوه كثيرة سنشير إليها في رسالة وحدة الوجود. وفي هذا المقام نشير إلى وجه واحد، فنقول: إنَّ المراد من التوحيد العرفاني الذاتي هو ما لم يكن في نظر السالك العارف في عالم الكون ودار الوجود متجلياً وظاهراً إلا الذات الواحد والحقيقة الفاردة، التي هي ذات الحقِّ تعالى والمبدأ الأعلى الكزوبي الجهات والقُدُوسي الآيات جلَّتْ عظمتُه وكبريائُه، والأشياء الأخرى التي هي بنظر أهل الظاهر ذات ظهور، تكون عنده أعداماً صرفة وأباطيل محضة، وبوجه آخر تكون عنده تجليات وجود ذلك الذات الظاهر وآياته، وبقطع النظر عن ذلك الذات المقدَّس في الآيات، لم يكن لها من الوجود والظهور حظٌّ ولا نصيب. فلا ذات إلا ذات الله جلَّ جلاله، ولا هوية إلا هويته، وما سواه لمعات وجهه وأظلال أسمائه وصفاته.

أكل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل
والمراد من التوحيد العرفاني الصفاتي، هو: أن لا تكون في الواقع ونفس

الأمر صفة متحققة إلا الذات والصفات، كجعلها، أي: جعل هذه الفيض [الفيوض] الكمالية والأسماء الجلالية والجمالية للحق تعالى في دار الوجود، وإن ما توهم من الصفات للأغيار مضمحل في صفات الحق تعالى القدوسية الآيات، وإشراقات من نور جمال المبدأ الأعلى.

ولا ذات إلا ذاته، ولا صفة إلا صفاته، وكل ما يترأى من الذوات مضمحل في ذاته وظل ذاته، وكل صفة مندكة في صفاته وظل صفاته، فلا قدرة إلا قدرته، ولا علم إلا علمه، ولا حياة إلا حياته، ولا إرادة ولا مشيئة إلا إرادته ومشيئته.

ومعنى التوحيد الأفعالي، هو: كون مرجع جميع الأفعال المتكثرة والظهورات المتفتنة إلى جلاء وظهور فعل واحد ونور واحد وتجل واحد، وهو بقضية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١)، نور جمال شمس حقيقة الوجود، وتجلي إشراق وجه نور الأنوار جل كبريائه وتقدس أسمائه، الكريم.

ولا فعل إلا فعله، ولا ظهور إلا ظهوره، وكل ما يترأى من الأفعال من مراتب فعله ونوره ودرجات تجليه وظهوره.

ومعنى التوحيد الآثاري، هو: كون الصفات والخصوصيات والآثار المترتبة على الأفعال في عين التكثر والتعدد، مستندة إلى جلاء واحد وأثر فارد، وهو الفيض المقدس والنفس الرحمانية وأول تجلي الحق تعالى.

وبعبارة أخرى: كما أن أصل الوجود بالتكثر الذي في نظر العمياوين المنكسة الرؤوس والعيون الحولاء التائهة النفوس مراتب رفيعة ودرجات متكثرة في الحقيقة منته إلى وجود واحد وأصل فارد، فكذلك صفاته وآثاره وأفعاله فإنها منتهية إلى ذلك الذات وفيضه المقدس أيضاً، كما تكون نسبة ذلك الفعل إلى الحق تعالى نسبة الظل إلى ذي الظل والعكس إلى

(١) سورة النور؛ الآية ٣٥.

العاكس. وفي عين الكثرة وحدة، وفي عين الوحدة كثرة، وفي الحقيقة ليس في الدار غيره ديار، فمثل هذا الفعل والأثر في دار الوجود لم يشهد إلا فعله وأثره.

وهذا القسم من الفناء وتوحيد الفناء العلمي والعرفاني، الذي يحصل للسالك في مقام علم اليقين. والفناء والتوحيد الشهودي والوجودي، اللذان هما في مقامي عين اليقين وحق اليقين ومقام قرب النوافل وقرب الفرائض، والفناء عن الفنائين للمحمّدين ﷺ في مقام أو أدنى. وذات العارف وصفاته وأفعاله وآثاره في ذات الحق تعالى وصفاته وأفعاله وآثاره، تكون في نهاية السفر الثاني من «الأسفار» الأربعة: من الخلق إلى الحق، ومن الحق إلى الحق بالحق، ومن الحق إلى الخلق بالحق، فناءً ومحواً وطمساً ومحققاً.

فشرح ذلك بحاجة إلى بيان آخر ولسان ثان نذكرهما في رسالة وحدة الوجود، التي هي متممة لهذه الرسالة إن شاء الله تعالى.

وبعد تمهيد هذه المقدمة، نقول: أشير إلى هذه الأقسام الأربعة من التوحيد بل إلى أقسامه الأخرى في سورة الإخلاص المباركة أيضاً؛ لأنّ المراد من الأحد فيها، هو: الأحد من جميع الجهات، والبسيط بتمام الحشيات؛ أي: ما كان بريئاً منزهاً عن جميع أنحاء التركيب والكثرة؛ من الكثرة بعد الذات، وقبل الذات، ومع الذات، ولم يتصور له ثان ذاتاً وصفة وفعلاً. وكذا إنّ أحد معاني الصمد هو: ما قابل الأجوف؛ أي: ما كان متعالياً عن جميع الجهات الإمكانية والازدواج والتركيبات الأكوانية، ويكون عارياً عمّا يوجب له الإمكان الذاتي والفقري؛ بقضية «كلّ ممكن زوج تركيب»، من التركيب والافتقار وتصور الثاني له. وإنّ من معانيه: المقصود والمطلوب

أيضاً، ويكون المراد في هذا المقام: غاية كل شيء، وكون ذات الحق تعالى الكروبي الجهات نهاية المقصود والمطلوب لكل دَرَّة وذَرَّة وفيه، وفي نهاية الوضوح والجلاء والبيان أن يكون تحقّق الأحدية والصمدية بالمعنى المذكور من دون وحدة الفعل والتجلّي الأوّل للحقّ تعالى، وكون الصادر الأوّل الفيض المقدّس والحقيقة المحمّدية ﷺ، غير ممكن.

وبعبارة أخرى: إنّ معنى الأحد في المقام [هو]: كون الحقّ تعالى واحداً من حيث الذات والصفات والأفعال والآثار والبساطة من جميع الجهات والحشيات، وإنّ هذا المعنى ملازم للوحدة الصفاتية والأفعالية والآثارية؛ لأنّه إذا كان ذاته المقدّس ذا صفات زائدة على الذات، أو لم تكن صفاته المقدّسة محيطّة بكلّ صفة ومبدأً لكلّ كمال ونعت، كان مركّباً من جهتين: وجدانية وفقدانية؛ لأنّه على تقدير الصفات الزائدة في حريم الذات، يكون فاقداً لتلك الصفات والكمالات، وكذا في صورة عدم إحاطة صفاته الكروبية الآيات بالصفات الإمكانية وعدم وجود الصفات المزبورة وأظلال وعكوس الصفات القدسية الآيات له، فإن لم تكن واجدة لها وأصلاً وتاماً بالنسبة إليها، كان على أيّ تقدير متّصفاً بالجهة الفقدانية.

وكذا في صورة يكون ذا أفعال متعدّدة تكون في عرض الآخر من حيث انتسابها إلى ذاته المقدّس [أيضاً]؛ لأنّ الأفعال المتعدّدة المتباينة تقتضي جهات متكرّرة متغايرة في ذات المبدأ الأعلى ببيان سبق ذكره، فيلزم أن لا يكون ذاته المقدّس بسيطاً من جميع الجهات وواحداً بتمام الحشيات. ونظراً إلى هذا البيان، تدلّ صمدية ذاته المقدّس بالمعاني المزبورة على التوحيد الأفعالي والآثاري لوجوده المقدّس أيضاً.

فالمستفاد من الآية الشريفة أنّه كما يكون ذات الحقّ تعالى متّصفاً

بالأحادية الذاتية والبساطة الحقيقية والوحدة الصفاتية والصمدية المطلقة،
فيجب أن يكون متّصفاً بالوحدة الفعلية والآثارية أيضاً.
ولمّا كانت وحدة الفعل بقضية المقدمات السابقة ملازمة لعدم إمكان تكثّره
تكون السورة المباركة مؤيدة ومؤكدة للقاعدة المزبورة أيضاً، وهو المطلوب.

نقل وتأيد

ومن الأدلة النقلية الأخرى التي تؤيد قاعدتنا المبحوث عنها، هو: قوله
تعالى: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾^(١). وبيان كيفية دلالة الآية المباركة على هذه القاعدة
مفتقر إلى تمهيد بعض من المقدمات.

المقدمة الأولى: إنّ التعليم وإن كان بقضية: «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي
قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ»، ظاهراً [هو] إفاضة إشراق نور العلم والمعرفة من جانب
الحق تعالى السني الجوانب على قاطبة الأشياء، إلّا أنه في المقام كناية
عن إفاضة نور الوجود وإشراق الثبوت على قامة القوابل الإمكانية والأعيان
الأكوانية؛ لأنّ الظاهر من البيانات السالفة والتحقيقات السابقة، هو أنّ ما
بالذات للكمالات الذاتية للوجود من العلم والقدرة والحياة والإرادة والمشئة
والنورية والعشق الساري في الذراري والدراري حقيقة الوجود، وحيثية
موجودية كلّ شيء بعينه حيثية اتّصافه بالكمالات المذكورة، وتلك الكمالات
بسرّيان تلك الحقيقة سارية وجارية في كلّ شيء؛ بقضية: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ
إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(٢)، وذكر التعليم في الآية
المباركة كذكر اللازم وإرادة الملزوم، إشارة إلى إفاضة نور الوجود وكمالاته
على قاطبة الموجودات، وسرّيان تلك الكمالات بسرّيان تلك الحقيقة في

(١) سورة العلق؛ الآية ٤.

(٢) سورة الإسراء؛ الآية ٤٤.

جميع الممكنات؛ لأنّ ما بالذات لا يزول إلّا بزوال الذات، ونكتة هذا التعبير إشارة إلى أنّ قاطبة الموجودات وجملة المخلوقات عارفة بالحقّ تعالى وصفاته الكمالية والجمالية والجلالية.

المقدّمة الثانية: ورد في بيان أوّل المخلوقات، وأوّل الصوادر عن الحقّ تعالى، والمبدأ الأعلى من سيد الكائنات، [و] خلاصة وصفة الموجودات أحاديث كثيرة وروايات عديدة ذكر في بعضها: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ»، وفي بعضها الآخر: «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ اللّوْحَ»، وجاء [في ثالث]: «أَوَّلَ مَا خَلَقَ دَرَّةً بَيْضَاءَ»، وفي غيره: «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ»، وفي رواية: «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»، وسنقول في البحوث الآتية عند شرح شريف حديث: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ»: إنّ كلّ هذه العبارات تعبير عن معبر عنه واحد، وجميع هذه الأمور ذات واحدة ونور واحد عبّر عنه بعبارات مختلفة باعتبارات مختلفة، وهي من قبيل

«عبارتنا شتّى وحسنك واحد وكّل إلى ذاك الجمال يشير».

وتلك الحقيقة عبارة عن الفيض المقدّس والنفس الرحمانية والحقيقة المحمّدية، التي عبّر عن تلك الحقيقة المقدّسة من جهة كونها واسطة في تسطير وترقيم الكلمات الإلهيّة والأحرف الوجودية في دفتر الوجود وسجلّ الكون بالقلم.

كما أنّ القلم الظاهري واسطة في الأرقام والحروف اللفظية في دفتر الكتابة، فعبر عنه بالقلم أيضاً، وفي لسان العرفاء بالله من تلك الجهة عبّر عنها بالقلم الأعلى أيضاً، وبجهات أخرى نذكرها في الأبحاث الآتية عند شرح شريف حديث: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ»، عبّر عنها بالعقل، واللوح، والدرة البيضاء والنور.

المقدّمة الثالثة: إنّ الحقيقة المحمّدية والفيض المنبسط وإن كان أوّل الصّادر والتجليات لذات نور الأنوار اللاهوتي الآيات والجبروتي السمات تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه، إلّا أنّ المقصود لو كان في الآية المباركة الإشارة إلى أوّل الصّادر، لزم أن يقال: «خلق القلم» أو «عَلَّمَ الْقَلَمَ»^(١). ولمّا قال: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾^(٢)، فيستفاد منه أنّ المقصود من هذا التعبير هنا الإشارة إلى عدّة نقاط؛ منها: الإشارة إلى كون تلك الحقيقة المقدّسة الصّادر الأوّل. ومنها: الإشارة إلى أنّ تلك الحقيقة غير مجعولة بنفس الذات، وفي مقام الاتّصاف بالموجودية غير محتاجة إلى حيثية تعليلية [أيضاً]. ومنها: الإشارة إلى كون تلك الحقيقة واسطة في الإفاضة ومجعولية جميع الموجودات والماهيات الممكنة بعين جعلها. ومنها: الإشارة إلى أنّ جعل سائر الأشياء من دون جعلها وصدورها خارجة من حيّز الإمكان و [حريم] الجواز. ومنها: الدلالة على سريان كمالات تلك الحقيقة في قاطبة الموجودات وكافة الممكنات بشرح مذكور سابقاً. ولمّا كان أحد إطلاقات المشيئة: الفيض المقدّس والرحمة الرحمانية، الذي عبّر عنه في لسان غوّاصي بحر العرفان والحكمة بالمشيئة الفعلية أيضاً، فيكون شريف حديث: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا، ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ»، إشارة إلى ذلك الفيض الربّاني ووحدة ذلك الفيض السبحاني، والحديث المزبور في الحقيقة شارح ومفسّر لهذه الآية المباركة [المبحوث عنها].

(١) في سورة القلم؛ الآية ٤.

(٢) في سورة القلم؛ الآية ٤.

فبحكم هذه المقدمات بعد ضمّها إلى المقدمات السابقة، يعلم أنّ هذه الآية الوافية للهداية تدلّ على وحدة الصادر الأوّل وأوّل الأنوار المتجلّية للوجه الباقي بعد فناء كلّ شيء والمبدأ الأعلى والحقّ تعالى. ومن طريق عدم إمكان صدور الكثرة العرضية في مرتبة واحدة عن ذاته المقدّس في الآيات بحكم المقدّمة الثالثة من المقدمات الأربع المذكورة قبل بيان الأدلة النقلية، تكون دلائل على مفاد قاعدة الواحد أيضاً.

ومن الأدلة النقلية قوله سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^(١)، وكذا قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾^(٢). وأما بيان كيفية دلالة هاتين الآيتين على المقصود (تأييد قاعدة الواحد)، فهو كالآتي:

بناءً على قضية شريف حديث: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا، وَلِبَطْنِهِ بَظُنٌّ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»، ذهب العلماء ظاهراً بالنظر إلى ظهر الآية الشريفة إلى حمل الماء على العنصر المعروف الموجب لحياة كثير من الموجودات. ولكنّ غوّاصي عظيم بحر المعرفة وسيّاحي بحر الحكمة على حسب الاستفادة من بطن الآية المباركة، حملوه بقرينة كلّ شيء حيّ على الفيض المقدّس والنفس الرحمانية؛ أي: ماء الوجود العامّ، والكون المطلق المنبسط على كلّ شيء، الذي به تحقّق وبقاء كلّ شيء. فإذا كان المراد من الماء: العنصر المعروف، لم تكن حياة كلّ شيء متقوّمة به، ولم تكن المادة حياة كلّ شيء؛ لأنّ موجودات ما وراء الطبيعة، التي نسبتها إلى الموجودات الطبيعية نسبة غير المتناهي، إلى المتناهي لم تكن حياتها متوقّفة على

(١) سورة الأنبياء؛ الآية ٣٠.

(٢) سورة الرعد؛ الآية ١٧.

الماء الظاهري، ولم يكن الماء الجسماني مادة حياتها، ومع دلالة الآية الشريفة على كون مادة حياة كل شيء من المجردات والماديات والفلكيات والعنصریات والبسائط والمركبات هي الماء، فاحترازاً من تخصيص الأكثر الممتنع عند علماء الأدب والأصول، يجب حمل الماء على ذلك الماء المعنوي؛ أي: الفيض المقدس والنفس الرحمانية، ومراعاة لوحدة السياق بقرينة هذه الآية المباركة يحمل الماء المذكور في سائر الآيات الشريفة [مثل قوله تعالى]: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(١)، على هذا المعنى أيضاً، ويقال: أن المراد بالسماء هنا هو: حضرة اللاهوت، والتعین الثاني، والبرزخية الثانية، ومقام الواحدية، وقاب قوسين، والمراد بالماء هو الفيض الأقدس والمقدس، الذي نزل من سماء هذا العالم وانبسط على أرض قوابل الأعيان الثابتة والحقائق الإمكانية وموجودات عالم الجبروت والملکوت والناسوت، وعلى حسب أوعية استعدادها بقدر قابلياتها، أصبحت متقدرة وذات مراتب ورفع في الدرجات. وبإشراق نور شمس حقيقة الوجود هذا، وقع طرد العدم الذاتي والليسية الماهوية من جميع الممكنات، وأفيض على كل شيء موجب حياته؛ أي: وجوده الخاص بواسطة جلاء وجه هذا النور على النور. وبعبارة أخرى: لما كان إطلاق وعموم هذا الفيض إطلاقاً سريانياً وانبساطياً، وإضافته إشراقية نورية موجب للطرف، كان ذيل الآية الشريفة: ﴿فَسَأَلْتُ أُوْدِيَّةً بِقَدَرِهَا﴾^(٢)، إشارة إلى مراتب ودرجات تحصل لهذا الماء الساري في الدراري والذراري في تسطير الأرقام الوجودية والكلمات الإلهية وترقيمها في قوسي صعود الوجود ونزوله، وتتلون بألوان زجاجات الماهيات والقوابل الممكنات [أيضاً].

(١) سورة الفرقان؛ الآية ٤٨.

(٢) سورة الرعد؛ الآية ١٧.

وخلاصة الكلام إنَّ الاستفادة من هاتين الآيتين المباركتين، هو أنَّ أوَّل الصوادر وتجلّيات شمس شمس العوالم الوجودية لنور الأنوار تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه هو شيء واحد، وهو عبارة عن: ماء الحياة الساري في الذراري والدراري للفيض العامّ والوجود المطلق والرحمة الواسعة الإلهيّة، المنسبط على كلّ شيء، والشامل لكلّ درّة وقبة. ولمّا كانت وحدة الفيض والصادر الأوّل بحكم المقدمات السالفة حاكيين عن عدم إمكان التعدّد ومكرّره، كانت هاتان الآيتان الشريفتان بهذا البيان مؤيّدتين للقاعدة المزبورة. ومن الأدلة النقلية الأخرى آية: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١)، المباركة، وآية: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢)، الشريفة. وتقريب الاستدلال بالآية المباركة [بالآيتين المباركتين] هو: إنَّ أحد مصاديق الشيء أعمال العباد، التي هي بحكم هاتين الآيتين الشريفتين لا بدّ من أن تكون مخلوقة للحقّ تعالى، والمقصود من الخلق في الآية الشريفة ليس هو الخلق بلا واسطة؛ لأنّه إذا كانت أفعال العباد مخلوقة للحقّ تعالى بلا واسطة، لزم ذلك الجبر، الذي بقضية: «إِنَّ الْقَدَرِيَّةَ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ»، بناءً على كون المراد منهم الجبرية هو مذهب المجوس والثنوية، وبطلانه مسلّم ثابت.

فيلزم أن يكون المراد من الخلق في المقام هو: الخلق مع الواسطة للأشياء بإفاضة الفيض المقدّس على كلّ شيء، ومجعولية كلّ وجود وموجود وصفاته وأفعاله وآثاره بجعل ذلك الفيض، وثبوت ذلك الأوّل الصادر والظهور الأوّل للحقّ تعالى؛ لأنّه لا يمكن نسبة خلق أفعال الموجودات

(١) سورة الأنعام؛ الآية ١٠٣.

(٢) سورة الأنعام؛ الآية ١٠١.

وصفاتها وذواتها وآثارها إلى المبدأ الأعلى والحق تعالى، إلا فيما يكون جميعها مجعولة بجعل واحد ومفاضة بإفاضة واحدة وفيض واحد، وهو الوجود المنبسط؛ حيث إن نسبة هذا الفيض بحكم البيانات السالفة إلى الحق تعالى نسبة الربط الصرف والفقر المحض، وفي عين كون صفات الأشياء وأفعالها مستندة ومنتسبة إليها بنحو الحقيقة من دون شائبة المجاز؛ لأن جعلها بعينه يحصل بجعل هذا الفيض العام والرحمة العامة، ويمكن أن ننسبها إلى الحق، بل بقضية النظر الدقيق والفكر العميق [يمكن] أن ننسبها إلى الحق والخلق كليهما من دون شائبة المجاز وعلى نحو الحقيقة، ولكنه بالنسبة إلى الحق تعالى من جهة كون الفيض المزبور، الذي هو مبدأ كل تجل وظهور ونور: «ما به ينظر»، وفان في المفيض المطلق والحق تعالى، ومن هذه الجهة تكون واسطته غير منظورة، وحكمه غير ملغى، والظاهر في كل شيء، والمتجلي في كل ذرة وفيء، هو ذات نور الأنوار ومبدأ المبادئ الكروبي الجهات جلّت عظمته ورفعته، ولكن لا من حيث تخوم الحقيقة وكنه الذات، بل من حيث الأسماء والصفات والسبحات النورية الوجيهة لذاته المقدّس الجهات والكروبي الآيات، التي أشير إليها في قوله تعالى: ﴿سُنُرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(١).

وأما نسبتها إلى الحق، فمن جهة أنّ لون الماء لون إنائه، فقابلية وخصوصيات الماهيات الإمكانية والقوابل الأعيانية دخيلة في تلون وتخصّص هذا الفيض وكيفية الظهور والمحكومة بأحكامها الشرعية والعدمية، ومن جهة كون استناد الأعدام والنقائص وقبائح الأفعال بلا واسطة وبالذات إلى الحق تعالى، غير جائز، بل كما أشير إليه في الآية: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ

حَسَنَةً فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴿^(١)﴾، أَنَّ تلك الأمور بالذات مستندة إلى نفس الممكنات. ولكن الخيرات والبركات والحسنات التي هي من آثار الوجود المطلق والفيض المقدس الأولية الذاتية، فهي بحكم: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ﴾ ^(٢)، مستندة إلى الحق تعالى، والمخاطب بخطاب «كم» في الآية وإن كان بحسب الظاهر الإنسان، ولكن ذلك من باب التغليب، وفي المعنى تكون كافة الأشياء بذلك الخطاب الكزوبي الانتساب مخاطبة له. والمراد من لسان بطن الآية الشريفة: خلق مطلق الآثار وأفعالها؛ لأنه لا يوجد موجود إلا وله أثر.

وخلاصة الكلام: إن هذه الآية الشريفة بالتوحيد السابق الذكر تشير إلى الأمرين الأمرين، الذي هو المذهب الحق، ودلالته على هذا المسلك بشرح أشير إليه فيما تقدّم مبنية على كون أول تجلّ والصادر الأول عن المبدأ الأعلى الفيض المقدس والحقيقة المحمدية، التي لا تقبل الثاني والتكرّر، ووحدته دليل على عدم إمكان تعدّد وتكثر الصادر الأول، وبالجهات السابقة الذكر دليل على القاعدة [المذكورة].

ومن الأدلة النقلية الأخرى التي استدّل بها على تأييد القاعدة المزبورة، هو: قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ ^(٣)، وبيان تقريب دلالاته على القاعدة المذكورة بحاجة إلى عدة مقدمات.

(١) سورة النساء؛ الآية ٧٩.

(٢) سورة النساء؛ الآية ٧٩.

(٣) سورة السجدة؛ الآية ٤.

المقدّمة الأولى: لمّا كان بحكم «ليس عند ربك صباح ولا مساء» ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى الكروبي الجهات منزّهاً عن أرجاس الزمان والمكان، ومجرّداً عن غواشي المادة وأدناسها، ومتعالياً عن لوازم اللاضرورة والإمكان، ووزان أفعاله العديمة المثال والعارية عن الواسطة وزان ذاته القدسي الآيات؛ أي: أنّها دفعية وإبداعية ومنزّهة عن الوقوع في الشهور والليالي والأيام والسنين والأعوام والزمان والمكان، فخلقة الحقّ تعالى للسموات والأرضين [قائمة على] الإبداع والاختراع، ولم تكن زمانية، ومضافاً إليه أنّه لمّا كان الزمان بعقيدة أكثر الفلاسفة العظام والحكماء الفخام مقدار حركة، ولم تكن قبل خلق السماوات والأرض حركة في البين ليكون المراد بالأيام المذكورة في الآية الأيام الزمانية، فيعلم أنّ المراد بستّة أيام في الآية الشريفة لم يكن الأيام الزمانية.

المقدّمة الثانية: قد يطلق الخلق ويراد به تارة: مطلق إيجاد الممكن وإخراجه من الليس إلى الأيس، ومن العدم والفقدان الذاتيين أو السرمديين والدهريين أو الزمانيين إلى الوجود والثبوت. ويراد به تارة أخرى مطلق التقدير والاختراع في الوجود العلمي، كما استعمل في شريف حديث: «خلق الله الأشياء في ظلمة ثمّ رشّ عليها من نوره». وقد يراد به تارة ثالثة: ما يقابل الأمر؛ أي: إيجاد الموجودات التدريجية والزمانية المسبوق بالمادة والمدة، أو الإيجاد المسبوق بالمادة فقط دون المدة.

المقدّمة الثالثة: إنّ اليوم في أنظار العامّة يطلق على قوس النهار لحركة الشمس، أو من باب التغليب على مجموع قوس الليل وقوس النهار لتلك

الحركة، ويسمى ذلك اليوم النهاري. وفي اصطلاح أرباب البصيرة وأصحاب المعرفة يطلق على يومين: أحدهما ربوبي، ومقداره: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾^(١)، والآخر يوم إلهي، ومقداره: «خمسین ألف سنة مِمَّا تَعُدُّونَ»، وهذا الإطلاق مقتبس من الآية المباركة: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾^(٢)، والآية الوافية للهداية: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾^(٣).

ولليوم الربوبي كما قال بعض أساطين الفنّ والعرفان إطلاقان؛ فيطلق حيناً ويراد منه سير شمس شمس عوالم الوجود النّير في حضرات الغيب والشهود؛ أي: حضرة هاتوت حضرة الأحدية، ولاهوت حضرة الواحدية، وجبروت عالم العقول الكلّية، وملكوت عالم النفوس الكلّية وعالم المثال، وناسوت عالم الطبيعة، والكون الجامع للإنسان الكامل، الذي هو من جهة تامة عدد الألف واشتماله على المراتب الأربع للأعداد وجميع عالم النفوس وعالم المثال والاستقلال وتامة هذه الحضرات والعوالم، أو بلحاظ التشبيه والتقدير الفرضيين وتطبيق السير المعنوي لشمس حقيقة الوجود في هذه العوالم والحضرات على الأعوام والشهور والأيام الزمانية وتطبيق السير المعنوي، عبّر بالنسبة إلى كلّ من تلكم الحضرات بألف سنة زمانية عن كلّ يوم واحد ربوبي.

وقد يطلق حيناً آخر ويراد به: مدّة الدولة والسلطنة، وظهور اسم من الأسماء الحسنی الكلية الإلهیة التي هي مفاتيح غيب الوجود، ومصاييح

(١) سورة السجدة؛ الآية ٥.

(٢) سورة الحجّ؛ الآية ٤٧.

(٣) سورة المعارج؛ الآية ٤.

نور شمس شمس عوالم البطون والشهود، ومنايع بسط الرحمة الرحمانية للوجود بمظهرية نبي من الأنبياء ورسول من الرسل أولي العزم، ومن زمن بعثته إلى زمن بعثة رسول ذي عزم آخر في عالم الملك وحضرة الشهادة ونشأة الناسوت، ولما كان أولو العزم من الرسل بعقيدة بعض على حسب دلالة طائفة من الأخبار هم ستة أشخاص من الأنبياء والمرسلين عليهم السلام، وكلّ منهم مظهراً لاسم من الأسماء الكلية الإلهية، وتحت كلّ اسم توجد آلاف أسماء ربوبية أيضاً، وهي سنة ذلك الاسم، فعبر عن مدة دولة ذلك الاسم وزمن بعثة مظهره إلى زمن دولة اسم آخر وزمن بعثة مظهره بيوم ربوبي واحد، وقدّر بمقدار ألف يوم زماني، ونزل بهذا التنزيل.

والذين اعتبروا عدّة أولي العزم خمسة أشخاص [منهم عليه السلام] بناءً على طائفة أخرى من الأخبار أولهم نوح النبي (على نبينا وعليه الصلاة والسلام) وآخرهم خاتم الأنبياء محمد المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم ذهبوا إلى أنّ مدّة بعثة آدم أبي البشر عليه السلام إلى زمن بعثة نوح عليه السلام من الأيام الربوبية أيضاً، وهي التي بضمّ أيام الأنبياء أولي العزم الربوبية تكون ستة أيام. وإنّ لليوم الإلهي بقول العارف المزبور إطلاقين أيضاً:

الأول: مقدار الحركة المعنوية والسير الباطني الغيبي للنير الأعظم لشمس شمس الألوهية، ومدّة دولة وسلطنة اسم الربّ والله الصفاتي في مجموع قوسي الصعود والنزول في الوجود أو قوس صعود الوجود فقط.

الثاني: مجموع سبعة أيام من أيام الدولة والسلطنة لسبعة أسماء من الأسماء الكلية الإلهية للسبع المثاني، بمظهرية سبعة أشخاص من الأنبياء آخرهم خاتم الأنبياء (عليه آلاف التحية والثناء)، بضمّ يوم سلطنة اسم الولي المطلق، الذي هو يوم دولة الأولياء المحمّديين وخاتمهم؛ أي: القائم الغائب

من آل محمد ﷺ، ويوم ظهور الولاية الختمية الخاصة الكلية الإلهية، وبلحاظ أن كلاً من هذه الأيام السبعة في المعنى؛ بواسطة اتحاد الأسماء المزبورة ومظاهرها متحدة، وكلّ منها أيضاً مظهر ألف اسم من الأسماء المقدسة الإلهية. وحاصل ضربها في الآخر تسعة وأربعون ألفاً، وبضمّ يوم ختم الولاية، الذي هو مظهر ألف اسم أيضاً، يكون مجموعها خمسين ألفاً؛ و«كخمسين ألف سنة»، وهو مقدار يوم واحد إلهي.

واعتبر بعض أن اليوم الإلهي هو مجموع ستة أيام ربوية بضمّ يوم الولاية، الذي قالوا فيه: هو اليوم السابع، وبعد ضربها بالجهات الإشعاعية، يكون مجموعها تسعة وأربعين ألفاً، وبضمّ يوم الرجعة، يكون مقدار مجموع يوم إلهي واحد كخمسين ألف سنة. وهذا تقرير بيان اليوم الربوبي والإلهي بعقيدة بعض من الأساطين. وذكر الكاتب في حواشيه على «الأسفار» وشرح المنظومة تأويلات أخرى لليومين المذكورين، ولعلّها أقرب إلى القبول، وفي هذا المقام رعاية للاختصار اكتفينا بما قاله.

وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول: إنّ قوماً من أرباب البصيرة وأئمة فنّ العرفان والحكمة حملوا السماوات والأرض في الآية المباركة على السماوات والأرض الملكية الناسوتية، واعتبروا الخلق خلقاً تدريجياً زمانياً، ونظراً إلى كون فعل الباري تعالى إبداعياً وخارجاً من الزمان والمكان، ونظراً إلى كون الزمان مقدار حركة الفلك، لم يكن هنالك زمان قبل خلق السماوات لتكون مدّة خلقها تدريجية زمانية، فقال لذّب هذا الإشكال: لما كانت قضية الحركة الجوهرية أن يكون جوهر السماوات والأرض متجدّداً بالذات ومتصرّماً بالتجوهر. ومثل هذا الذي ثباته في عين تجدّده وبقاؤه في عين تصرّمه، ومن بدء وجوده إلى ختمه ونهايته مدّة خلقه وتكوينه، فمن بدء

تجلّي وظهور الاسم الأوّل من الأسماء الستة الكليّة الإلهيّة التي هي من مفاتيح الغيب الأسمائية إلى الاسم الآخر منها؛ أي: من بدء إيجاد السماوات والأرضين وخلقها إلى يوم: ﴿نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ﴾^(١)، ومن زمن هبوط آدم عليه السلام إلى زمن بعثة خاتم الأنبياء ﷺ، وزمن انتهاء شريعته المقدّسة بقيام القيامة، فهو مدّة خلق السماوات والأرض، التي عبّر عنها بستّة أيام، والمراد بها هو اليوم الربوبي بالمعنى الثاني.

ولكن، بعقيدة أكثر أرباب المعرفة، إنّ المراد بالمساوات والأرض في الآية المباركة هو سماوات الأرواح وأراضي الأشباح؛ أي: مطلق عوالم الملك والملكوت، التي من جهة رفعة الموجودات العلوية والملكوّية يعبّر عنها بالسماوات، وعن الموجودات السفلية والناسوتية بلحاظ التسقّل والخساسة بالنسبة إلى الموجودات الملكوّية بالأرض. والمراد بستّة أياماً هو: الأيام الربوبية بالمعنى الأوّل؛ أي: الحضرات الستّ المذكورة سابقاً، والمراد بالخلق هو: مطلق الإيجاد، الأعمّ من الإبداع والإنشاء والاختراع والتكوين. والمقصود من كون خلق تلك الموجودات في تلك الأيام هو: السير المعنوي للنير الأعظم لحقيقة الوجود، والسير الدهري والسرمدى، ونزول إشراق الوجه الباقي بعد فناء كلّ شيء في تلك الحضرات على نحو الترتّب والطولية؛ أي: الإشارة إلى انطباق السير المعنوي الباطني الغيبي لتلك الحقيقة على تلکم العوالم والحضرات والمواطن والنشآت، على طريق الترتّب والتقدّم والتأخّر الدهري والسرمدى غير الزماني، وكون كلّ من تلك الحضرات عالماً تامّاً مستقّلاً، ويوماً من الأيام الربوبية المذكورة سابقاً.

والعرش وإن ذكرت لها عدّة معان، كمقام العلم الربوبي، ومقام الواحدية والقدرة، والعرش الجسماني؛ أي: الفلك الأطلس وقلب الإنسان الكامل

المكمل أو مطلق العوالم الإمكانية وغيرها أيضاً، إلا أن المعنى المناسب للمقام بناءً على كون المراد من السماوات والأرض المعنى السابق الذكر هو: الحقيقة المحمدية والعقل الأول والصادر الأول، والمراد باستواء الحق تعالى عليه، هو: جعله واسطة في الفيض، ومجرى لبسط الرحمة الوجودية والرحمانية. فبعد عرفان هذه المقدمات، نقول: لما كان ذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى السني في الأسماء والصفات واحداً من جميع الجهات وبسيطاً بتمام الحثيات، فذلك تكون كمالاته الذاتيه وأسماءه وصفاته القدسية غير متناهية بل فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى. وقاطبة هذه الكمالات تطلب الظهور والتجلي بنحو الكثرة في الوحدة؛ ولأجل هذا جعل ذاته المقدس في الآيات لحفظ جهة الوحدة والكثرة في الظاهر والمظهر والمتجلى والمتجلى له، ورعاية سنة الحكمة إراءة تلك الآيات وظهور تلك الجلوات وإظهار تلك الكمالات وخلق جميع الممكنات والأعيان الثابتات، التي هي مجالي مظاهر تلك الأسماء والصفات الكربوي الآيات بحكم: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ، فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَباً»، على نحو الترتب وعلى طريق الطولية ولحاظ الأشرف فالأشرف في ستة أيام ربوية، يكون كل يوم [منها]: ﴿كَالْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾^(١)، أي: في ست حضرات من الحضرات الست الكلية الإلهية من ذاته، الذي أظهر كل ما فوق في طول ما دونه، والفاعل ما به الوجود له في الوجود الخارجي، وكل من تلك العوالم والحضرات والمجالي والنشآت عالم تام مستقل مشتمل على ظهورات غير معدودة وجلوات غير متناهية، وفي عين الكثرة؛ بحكم: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(٢)، في يمين الله، والمرآة الأتم، ومظهر الاسم الأعز والأجل الأكرم، وصدر جذع

(١) سورة الحج: الآية ٤٧.

(٢) سورة الزمر: الآية ٦٧.

الظهورات والأنوار السرمدية، التي وحدتها مشابهة لوحدة القيوم المطلق، والوجود الصرف للحق تعالى، وحدة إطلاقية ظلّية إحاطية انبساطية، وفي عين الوحدة مظهر لجميع الكمالات، ورابط بين كافة المجالي والحضرات، وأصل لقاطبة الكثرات الإمكانية والأعيان الأكوانية مطوية ومنطوية.

فأعطى ذلك النور الطاهر والمخاطب بالخطاب الكرّوبي الانتساب بـ: «لولاك» عرش الرحمة الرحمانية والرحيمية، ومستوى السبع المثاني، ومفاتيح أول الغيب الصفاتية والأسمائية، ومستقرّ الفيض الإلهي، ومجرى الموهبة والرحمة اللامتناهية، والواسطة في فيض نفسه. وهذا هو المراد من الاستواء على العرش؛ فسبحان من ربط الوحدة بالكثرة والكثرة بالوحدة وهو منزّه عنهما وعن الجمع بينهما.

والحاصل ممّا ذكرنا: إنّ المستفاد من مجموع الآية المباركة سيّما جملة ذيلها [أي: قوله تعالى]: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾^(١)، الذي أحد معانيها: القلب التقي النقي للإنسان الكامل المكمل بالبيان المذكور والشرح المسطور إنّ الصادر الأوّل هو أوّل مجلى ومظهر للحقيقة المحمّدية والنور المبين الأحمدى، ووحدة الصادر الأوّل دليل على عدم إمكان تعدّده، ومؤيّد لقاعدة الواحد [أيضاً].

ومن الآيات المؤيّدّة للقاعدة المزبورة، هي: الآية: ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢)، لأنّ المراد من «اليد» في هذه الآية حسب ما قاله المفسّرون هو: القدرة الإلهيّة ومظهرها. ومظهر قدرة الباري تعالى والمبدأ الأعلى بحسب شهادة الأخبار الكثيرة هو النور المحمّدي المبين، وأوّل جلاء سرمدي.

(١) سورة الأعراف؛ الآية ٥٤.

(٢) سورة يس؛ الآية ٨٣.

والمراد بملكوت كل شيء، هو: نحو وجود خاص أو صورة ملكوتية لذلك الفاعل ما به الوجود، أو اسم يكون ذلك الشيء مظهراً له.

وعليه، تكون الآية الشريفة دليلاً جزمياً قطعياً على وحدة الصادر الأول؛ لأن ما سوى ذات الحق تعالى الكزوبي في الجهات وقاطبة الأشياء مندرجة في كل شيء، وما يكون ملكوت كل شيء؛ أي: وجوداً خاصاً أو صورة ملكوتية أو اسماً يكون ذلك الشيء مظهراً له في يده، فهو ليس إلا الصادر الأول، الذي هو مظهر جميع الأسماء، وبحكم «النفس وما فوقها إتيات محضة ووجودات صرفة»، و«بسيط الحقيقة كل الأشياء»، كان وجوده محيطاً بقاطبة الوجودات ما دونه، وواسطة في إفاضة الفيض بالنسبة إلى جميع الممكنات.

فبحكم منطوق الآية المباركة ومفهومها، يكون ذلك الصادر الأول واحداً غير قابل للتكرار أيضاً، ووحدته وكونه غير قابل للتكرار كما أشرنا إليهما مراراً من أدلة قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد».

ومن الآيات الدالة [على القاعدة المزبورة]، هو: قوله سبحانه: ﴿وَلَكُلِّ وَجْهٌ هُوَ مُوَلِّيْهَا﴾^(١)، الذي أرجع فيه بعض المفسرين من العرفاء بالله الضمير في ﴿هُوَ مُوَلِّيْهَا﴾ إلى الإنسان الكامل المحمدي ﷺ؛ عن طريق أن حقيقته المقدسة هي الصادر الأول والواسطة في الفيض بالنسبة إلى قاطبة الممكنات.

وبناءً على هذا التفسير، تكون دلالة الآية المباركة على كون الفيض المقدس والنفس الرحمانية الصادر الأول ودلالاتها بحكم المقدمات السالفة على صحة قاعدة الواحد، غير محتاجتين إلى بيان وتمهيد مقدمات.

(١) سورة البقرة؛ الآية ١٤٨.

ولكن، بناءً على كون الضمير عائداً إلى ذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى المقدس، فتقريب الآية الشريفة ما يلي:

إنَّ المراد بالوجهة التي هي ثابتة محققة لكل شيء إلا ذات الحق تعالى، الذي هو قبلة ومولى ذلك الوجه، أو اسم يكون ذلك الشيء مظهرًا له، أو نحو وجود خاص لذلك الشيء الذي قوامه وتحققه وتدوّته به، وكون ذات الحق تعالى الكروبي الجهات مولى كلّ شيء، أو بأن تكون الأشياء صادرة عنه بلا واسطة، أو بأن يكون الصادر الأوّل عنه والمجعول الأوّل منه الحقيقة المحمدية ﷺ والفيض المقدس، الذي هو التمام والأصل والمقوم في كافة الوجودات، والمظهر الأتمّ لاسم الله الأعظم، والمظاهر الخاصة لسائر الأسماء التي هي سدنة الاسم الأعظم.

ولمّا كان ما به ينظر وظلاً لله ونفس الربط والفقر وفانياً محضاً في الحق تعالى وذاته القدوسي الآيات مولى بها بلا واسطة، فبعين كون ذلك الذات الوجوبي الجهات مولى [مولى]، فهو لجميعها مولى أيضاً.

والشقّ الأوّل خلاف للعقل والنقل، فتثبت صحة الشقّ الثاني وحقانيته. وبوحدة الصادر الأوّل بحكم المقدمات السابقة يثبت المطلوب.

والآية الأخرى [الدالة على القاعدة المشار إليها] هي الآية المباركة: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾^(١)، وتقريب الاستدلال بالآية الشريفة بأن لا يكون المراد من الشيء فيها بمعنى: المشيئ وجوده، الذي هو الماهية؛ لأنّ الماهية عند قاطبة أرباب التحقيق مثار الكثرة والاختلاف والليسية والشرية، وإنّ ما يكون مصدراً للبركات والخيرات ومعدناً للحسنات بل الخير المحض والحسن الصرف هو الوجود بما هو وجود؛ أي: الشيء بمعنى المشيئ نفسه

(١) سورة السجدة: الآية ٧.

بنفسه، وأمّا الوجودات الخاصّة، فنظراً إلى تركيبها بالماهية، فهي اتحادية، وبموجب سرّاية حكم أحد المتّحدين إلى الآخر، محكومة بأحكام الماهيات ومظهر [مظاهر] خواصّ القابليات، ومشوبة بالشرور ونقصاناتها، ولكن، من حيث الإضافة إلى الحقّ تعالى بواسطة الفيض المقدّس والنفس الرحمانية وإسقاط الإضافة إلى الماهيات، بحكم «التوحيد إسقاط الإضافات»، فهي جهة الحسن والخيرية والبهاء والنورية فيها ظاهرة، وعلى حكم الماهيات غالبية وقاهرة.

فوجب أن يكون المراد بتحسين خلق كلّ شيء بنحو لا يتصوّر أحسن منه، فكون الفيض المقدّس هو الصادر الأوّل، وانبساط ذلك الوجود العامّ على قاطبة الماهيات، وسعة الرحمة الرحمانية لكافة الموجودات؛ هو من جهة كون الفيض المزبور مضافاً إلى الحقّ تعالى بإضافة إشراقية نورية، وموجباً للطرف، وفانياً فيه بحسن ذاته المقدّس في الآيات، لا يتصوّر أحسن منه، فبالحسن غير المتناهي والبهاء الخارج من الحدّ والحصر غير المتناهيين متّصف، ولما كان الفيض المزبور واحداً غير قابل للتكرّر، تكون وحدته بحكم البيانات السابقة دليلاً على القاعدة المذكورة، وهو المطلوب. والدليل الآخر هو قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (١).

وتقريب دلالة الآية المباركة على المطلوب، هو ما حقّقه كثير من

(١) سورة النور؛ الآية ٣٥.

أرباب التحقيق والبصيرة وأصحاب المعرفة؛ من حمل المصباح والزجاجة والمشكاة والشجرة المباركة على مقام الأحدية والواحدية والفيض الأقدس، واعتبروا الصادر الأول بحكم هذه الآية المباركة هو الحقيقة المحمدية صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والفيض المقدّس.

وأورد صدر المتألّهيّن وجمع آخر من المحقّقين في سياق تقريب دلالة هذه الآية المعجزة في الأساس على الأمر المزبور: بناءً على هذا التفسير تحقيقات جعلتنا في استغناء عن الشرح والتوضيح؛ فصوصاً للكلام من الإطالة نقتصر على هذا المقدار.

ومن جملة تلك الأدلة النقلية التي استدلّ بها القوم لإثبات القاعدة المزبورة، هو: قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١).

وتقريب الاستدلال بالآية الشريفة محتاج إلى تمهيد عدّة مقدّمات أشير إلى بعضها في السابق، ونظراً إلى كون تكرارها غير خال من الفائدة، نبادر إلى ذكرها بضمّ المقدّمات الأخرى التي لم نذكرها من قبل، [وهي:]

المقدّمة الأولى: إنّ أرباب الفهم وأسلاء العقل وأصحاب البصيرة والمعرفة قسّموا مطلق الطلب والأمر بمعنى الطلب إلى قسمين بوجه: الطلب والأمر التشريعي، الذي عبّر عنه بالهداية التشريعية أيضاً، والطلب والأمر التكويني، الذي عبّر عنه بالهداية التكوينية أيضاً.

والقسم الأوّل عبارة عن: أحكام وتكاليف بلّغت من جانب الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى السني الجوانب عن طريق حملة وحي الله؛ أي: الأنبياء

والرسل والقادة لهداية البشر إلى سبيل الخير والشر، وإراءة طريق الرشاد وسبيل السداد، وحفظ نظام الكلّ من الاختلال والفساد، وتكميل الناقصين، وتنبيه الغافلين، ورفض العوائق، وهجر العلائق، والاستخلاص من غواسق العالم الظلماني، والنيل للكمالات الروحانية والذائد الخالدة، والتخلّق بالأخلاق الربّانية، وبالجملّة: تنظيم نظام معاش الخلائق ومعادهم، وتكميل الجهة الملكية والملكوّية لنوع الإنسان بأشخاص فيهم قابلية الوضع ورفع القلم في الوضع والتكليف. والأنبياء والرسل من جهة كونهم وسائط في هذا التكميل والتبليغ، فهم قد خصّصوا بمنصب التشريع، وسّموا بالهداة التشريعيين.

وأما الأولياء الذين لهم الجهة الولائية خاصّة ولم يكن لهم نصيب ولا حظّ من النبوة والرسالة، فلم يشتركوا مع الأنبياء والرسل في هذه الجهة، ولم يسّموا بالهداة التشريعيين. ولما كان المقصود من هذه الأحكام والمراد من هذا التشريع هما: كون الإنسان مطيعاً لها طوعاً واختياراً، ومهدياً إلى سبيل الصلاح والثواب، ونائلاً إلى أجر آجل وكمال عاجل، فموافقة تلك الأحكام والتكاليف ومخالفتها لمطلوب الأمر ومراده التشريعيين موكولة إلى اختيار المكلف وإرادته، ومن هذه الجهة يكون المأمور به قابلاً للتخلّف.

وهذا التخلّف غير مستلزم لنقصان قدرة أمر قادر مطلق وفعل لما يشاء كذات الحقّ تعالى المقدّس وإرادته؛ لأنّ الإرادة الذاتية والمشئّة الحتمية للوجود المقدّس تعلّقت بأن يكون العباد مختارين في إطاعة الأوامر، ويمثلوها طوعاً واختياراً؛ لينالوا الغاية المطلوبة والمصلحة المنظورة من تلك التكاليف. وإذا امتثلوها بالإجبار والإكراه، لزم [ذلك] نقضاً للغرض، وهو في حقّ الحكيم المطلق خارج من حريم الإمكان، ومستحيل، إلّا أن

يقتضي طبع بعض التكاليف صوناً للحمى ورعاية لعدم اختلال العالم الكبير واحترازاً للهرج والمرج وفساد نظام الوجود للتخلّف عن بعض التكاليف، كشرب الخمر، والزنا، واللواط، والامتناع عن تأدية الحقوق الواجبة، ونحوها تعيين عقوبات لها، وذلك في الحقيقة غير مناف لمورد الكلام؛ أي: لزوم رعاية حفظ اختيار الأنام في أصل التكليف.

ونظراً إلى أنّ قضية قول الملك العلام المعجز في البداية والختام سبحانه وتعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾^(١)، هو: كون مرجع هذه التكاليف إلى تشريع الأحكام وجعل الشريعة والطريقة، عبّر عنها بالأوامر التشريعية، وبلحاظ اتحاد الطلب والإرادة، عبّر عنها بالإرادة والطلب التشريعيين أيضاً.

والمراد من القسم الثاني؛ أي: الطلب والأمر التكويني هو: إخراج الماهيات القابلة والأعيان الثابتة من حدّ الخفاء والاستتار الذاتي الغيبي الأحدي إلى حدّ الظهور العلمي، ومن مرتبة الظهور العلمي إلى حدّ الوجود الخارجي؛ أي: تنوّرها بنور الفيض الأقدس والنور على النور للفيض المقدّس.

وبعبارة أخرى: إخراجها من مرتبة التعيّن الأوّل ومقام الأحدية الذاتية والكنز المخفي والمحبوبية إلى مقام الواحدية والتعيّن الثاني بالفيض الأقدس، وإخراجها من حدّ الظهور العلمي إلى الوجود الخارجي ومقام: «فَأُحْيِيْتُ أَنْ أُعْرِفَ»، والمحْيِيّة بالفيض المقدّس.

وبتقريب آخر: إخراج الذوات الإمكانية والحقائق الأكوانية من كتم العدم والفقدان إلى حدّ الوجود والثبوت، بخرق حجاب الليسية، وفلق ظلمة الهلاك والفساد، بإفاضة نور الوجود على تلك الحقائق.

(١) سورة المائدة؛ الآية ٤٨.

ولما كانت قضية كلام إمام الموحّدين سرّ الأنبياء والمرسلين، مبيد الكتائب، ومظهر العجائب، ومظهر الغرائب، عليّ بن أبي طالب (صلوات الله وسلامه عليه): «إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانُهُ فِعْلٌ مِنْهُ»، هي أنّ أول كلمة شقّت أسماع الأعيان الثابتات والماهيات القابلات ونورتها بنور الوجود هي كلمة: «كن» الوجودية، ومرجع ذلك الأمر إلى تكوين الأشياء وإيجادها، عبّر عن الأمر المزبور والنور على النور بالأمر والطلب التكويني، ومن جهة كون ذلك التجلّي الإيجادي، والأمر والطلب التكويني، والكوكب الدرّي الإلهي، على حسب الاستدعاء ولسان الذات والاستعداد للأعيان الثابتة والقوابل الإمكانية من مطلع شمس هوية وأزل أزال حضرة الأحدية طالعاً وواصلأ إلى منصّة الظهور والبروز، ولسان الذات والاستعداد من بين السنة خمسة أو ثمانية مستجاباً وغير قابل للردّ، ومضافاً إليه أنّه بموجب قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، فإذا لم يسدّ جميع أنحاء العدم والليسية في المعلول، لم يتحلّ بحلية الوجود وزينة الكون. والفاعل في المقام تامّ الفاعلية والقابل تامّ القابلية.

ولهذا، لم يكن هذا الأمر التكويني الذي هو بحكم اتّحاد الوجود والإيجاد مع المأمور به ذاتاً ووجوداً متّحداً قابلاً للتخلّف في المأمور به. وبتقريب آخر: لما كانت إرادة المكلّف واختياره غير دخيلين في ذلك الأمر، بل بحسب استعداد الأشياء وقابليّتها بقضية العطيات على حسب القابليات فيكون صادراً، فلم يتخلّف عن المأمور به، ولم يكن مثل القسم الأوّل الذي إطاعته وامثاله موكولان إلى إرادة الإنسان واختياره.

ومن هنا قال الملك العلّام في الكلام المعجز في النظام: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، أي: مجرد إرادتنا السنيّة ممّا كاف

لصدور الخطاب التكويني وتكوّن المأمور به، وعن المأمور به غير قابل للتخلّف ولن يكون. ولمّا لم تكن بموجب قاعدة لزوم تحقّق المناسبة والسنخية بين الفاعل والقابل، وانغمار الموجودات المادية في ظلمة المادة والطبيعة بينها وبين المبدأ الأعلى والحقّ تعالى، الذي هو في نهاية التجرّد والتنزّه عن الملابس الإمكانية والنواقص الأكوانية المسلّمة مناسبة وجودية حاصلة، فكان الأنبياء والأولياء، الذين هم أولو جهتي التجرّد والتعلّق؛ أي: يل [يلي] الربّي ويلي الخلقي، ومساواة عالم الأمر والخلق في كلّ عصر، مضافاً إلى أنّهم وسائط في الهداية التشريعية، فهم في الهداية التكوينية؛ أي: في أخذ فيض الوجود من مبدأ كلّ خير وإيصاله إلى الذوات القابلة والأعيان المستعدّة وسائط أيضاً.

ويسمّى هذا الأخذ والإيصال هداية تكوينية، والأولياء والأنبياء مشتركون في هذا المنصب. ولكن، كما أشير إليه سابقاً، إذا كان الولي ذا جهة الولاية فقط ومن «الأسفار» الأربعة واحداً لسفرين أو ثلاثة أسفار، ولم يكن من السفر الرابع له حظّ ولا نصيب، لم يكن مع النبي أو الرسول مشتركاً في الهداية التشريعية، بل يكون معه مشتركاً في الهداية التكوينية خاصّة، ويسمّى بهذا اللحاظ الهداية التكوينية، ويراد منها: صرف الإنباء عن المعارف الإلهيّة والحكم الربانية، ويعبّر عنه بهذا المعنى بالنبوة التعريفية أيضاً.

ولمّا كان كلّ موجود بمقدار مرتبة وجوده وكماله ذا حظّ ونصيب من هذه النبوة؛ لأنّ كلّ موجود بلسان الذات والاستعداد والحال منبئ عن معارف وكمالات حضرة مالك الملك والملكوت، ولإشارة إلى هذا الأمر، قال بعض المحقّقين: كلّ معلول بلسان معلوليته يشهد على علته بجاعليته وقيوميته، بل بالنظر الدقيق، إنّ قاطبة الموجودات بلسان القول والحال مسبّحة

وحامدة للمبدأ الأعلى والحق تعالى، كما أشير إلى هذا المعنى في الآية الشريفة: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(١)، فبهذا النظر تكون قاطبة الموجودات ذات نصيب وحظ من الهداية والنبوة التعريفية.

المقدمة الثانية: قسّم أرباب التحقيق الشيئية إلى قسمين باعتبار: الشيئية الوجودية، والشيئية الماهوية المفهومية. والشيئية الوجودية عبارة عن: ملاك التحقق النفس الأمرى، ومناط منشأية الآثار الواقعية، وتذوّت كافة الموجودات. وبعبارة أخرى: إنّها ما ينتزع من حاق ذاته وتخوم حقيقته الوجودية من دون حيثية تقييدية، ولم يكن محتاجاً في الانتزاع وحمل الوجودية على تقدير إمكانه ومعلوليته إلى غير العلة والحيثية التعليلة إلى شيء آخر. والشيئية المفهومية عبارة عن: شيئية المفاهيم والمعاني الذهنية، التي يكون للوجود والموجودية في تصويرها زيادة وخروج.

وبعبارة أخرى: إنّها ما كان في حد ذاته غير متّصف بالوجود والعدم، ويكون الوجود والعدم من حاق ذاته خارجين، وفي الاتّصاف بالموجودية وحمل الوجود عليه على تقدير كون المحكي عنه الموجودات الواقعية والنفس الأمرية محتاج إلى الحيثية التعليلية و[الجهة] التقييدية كليهما. إنّ الشيئية المفهومية وإن كانت بحسب لحاظ الشيئية وجودية، إلّا أنّها بحسب التحقق كان كلّ شيئية مفهومية باعتبار الوجود الذهني والتحقق في المدارك والأذهان العالية والسافلة، مشمولة للشيئية الوجودية، ولم تكن من

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٤٤.

سعة نور الوجود خارجة؛ لأنّ المفاهيم والصور الذهنية طرّاً، وكلاً من مراتب الوجود الذهني، الذي هو قسم من أقسام الوجود. ومن هنا قال العرفاء الشامخون: «الأعيان الثابتة وجودات خاصّة علمية».

ولكن، نظراً إلى أنّ المفاهيم والماهيات في الوجود الذهني ليست موجودة بوجودها الخاصّ الذي هو منشأ ومظهر آثارها، قالوا في مورد آخر: الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أصلاً. ومرادهم من هذا الوجود، الوجود الخاصّ النفس الأمري الخارجي لتلك الأعيان، وهو مظهر آثارها الخاصّة؛ لأنّ أولئك الغوّاصين لبحر المعرفة والسيّاحين في بيدااء الطريقة والحقيقة اللامتناهية يعبرون عن الوجود الذهني بالثبوت، وعن التحقق الخارجي بالوجود.

وكذا، نظراً إلى أنّ الصور العلمية والمعاني والمفاهيم الذهنية ليست موجودة بوجود خاصّ خارجي وجعل وجودي، وظهورها في مرتبة الواحدية بتبع الأسماء والصفات الإلهيّة ولها تأخّر ذاتي ورتبي من مرتبة الأحدية فقط، قالوا في موطن آخر: «الأعيان الثابتة لا مجعولة بلا مجعولية الذات والأسماء والصفات».

فلم يكن بين هذه الكلمات تهافت وتخالف، ولن يكون، كما أنّه بلحاظ أنّ الأعيان المزبورة ظاهرة بالفيض الأقدس من حضرة الأحدية ومكمن الخفاء والاستتار الغيبي الذاتي إلى منصّة الظهور العلمي، قالوا: «والقابل من فيضه الأقدس».

وكيف كان، لمّا كانت قضية الماهية من حيث هي: ليست إلّا هي كون الماهيات في تخوم الذات وحريم الحقيقة فاقدة للوجود ومتّصفة بالإمكان واللاضرورة والليسية، الذاتية ففي الاتّصاف بالموجودية والحيثية التعليلية

والتقييدية محتاجة وقابلة للاتّصاف بالوجود والعدم كليهما، خلافاً للوجود الذي لكونه ما بالذات للموجودية على تقدير الإمكان الفقري، فدفعاً للتسلسل والدور في حمل الموجودية عليه محتاج إلى الحيشة التعليلية فقط، وغير قابل للاتّصاف بالموجودية والمعدومية بنحو تكون الماهيات قابلة للاتّصاف بكليهما.

ولهذا، قال أرباب التحقيق وأصحاب النظر الدقيق بأصالة الوجود في التحقق والمجعولية، وذهبوا إلى أنّ مبدأ الأثر وأثر المبدأ بالذات هو الوجود لا الماهية. ولكن، نظراً إلى أنّ الماهية تتبع الوجود موجودة وبجعله البسيط بالذات مجعولة بالعرض؛ أي: بعين جعل البسيط بالذات يكون وجود الجعل التركيبي وجوداً وجعلاً بسيطاً وتركيبياً للماهية والاتّصاف بالعرض محققاً، فيمكن استناد جعل الماهيات وإيجادها إلى العلة الموجبة للوجود. وعلى هذه المقدمة صحّ أن يقال: أنّ المراد بالشيء الواقع في الآية الشريفة: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، [هو] أعمّ من الشيئية الوجودية والشيئية الماهوية، كما أشير إلى هذا الأمر في شريف حديث: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا، ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ»، وحاك عن أنّ الفيض المقدّس والنور المنبسط والمشية السارية والفعلية الإلهية بذاتها موجود ومجعول، وبعرض الوجود وجعله تكون الماهيات الإمكانية موجودة ومجعولة. وبعبارة أخرى: إنّ المراد بالشيء في الآية الشريفة أعمّ من المشيئ نفسه والمشيئ وجوده، وغاية ما في الأمر أنّ تكون الوجود الخاص بسبب خطاب «كن» والكلمة التكوينية، بالذات، وتكون الماهية نتيجة لهذا الخطاب، بالعرض.

(١) سورة يس؛ الآية ٨٢.

المقدّمة الثالثة: إنّ الإرادة في الممكنات في نظر بعض صفة مخصّصة لطرف أحد المقدورين، وفي نظر آخرين، تكون الإرادة اعتقاد النفع، والكرهية اعتقاد الضرر. وفي نظر جماعة أنّ الإرادة ميل تابع لاعتقاد النفع، والكرهية ميل تابع لاعتقاد الضرر؛ أي: الشوق المفسّر بتوقان النفس.

وفي عقيدة قوم تكون الإرادة شوقاً مؤكّداً متعقباً بحصول المراد؛ أي: القصد المتعقب بالجزم المتعقب بالشوق.

وبعبارة أخرى: إنّ إجماع العزم وتصميمه هو الميل الاختياري، والشوق هو الميل الطبيعي.

وفي مسلك قوم آخرين هي كيفية نفسانية تكون منشأ الفعل الاختياري، ومغايرة للشوق بمعنى توقان النفس. وعند نفر هي عبارة عن الداعي الذي يكون باعثاً على الفعل.

وكّل من هذه الفرق تمسّك بأدلة لإثبات مدّعاه وقد ذكرت في محلّها، وسطرت في الكتب الفلسفية المفصّلة. ونظراً إلى عدم الحاجة إلى ذكرها في هذا المقام، ننصرف عن ذلك، ونبادر إلى ذكر ما هو موضع الحاجة في الباب، ونقول: إنّ الإرادة بالسنة الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى عند المتكلّمين، الذين يعتبرون الحقّ تعالى من الأقسام الستّة أو الثمانية من الفاعل، ويقولون بكونه الفاعل بالقصد، هي عبارة عن: الداعي والقصد الزائدين على ذاته الكروبي الآيات المقدّس الجهات.

و [هو سبحانه] عند الطبيعيين (خذلهم الله)، الذين يرون أنّ مبدأ العالم هو الطبيعة أو الدهر فالفاعل فاعلٌ بالطبع وفاقد للإرادة.

وعند الحكماء البارعين والفلاسفة الإلهيين، الذين قالوا بأنّ البارئ تعالى الفاعل بالعناية، الإرادة في حقّ ذاته المقدّس عبارة عن الداعي الذي هو

عين العلم الجمعي الفعلي الكمالي العنائي التفصيلي للحق تعالى بنظام كل الوجود الأحسن الأتقن الأكمل، وفساد كل الأفعال وصلاحها وخيرها وشرها. وبوجه هي عبارة عن: عشق ذاته المقدس بذاته، الذي هو مبدأ كل نظام الخير: من حيث كونه مبدأً لذلك النظام الكلّي، والموجب لعشقه بالعرض. وعند حكماء الإشراق، الذين يرون الحق تعالى الفاعل بالرضا هي عبارة عن: كونه محبوباً ومرضياً لذاته بذاته. وبوجه آخر: كونه نوراً لذاته وغيره؛ أي: عين علم ذاته بذاته، والعلم الحضورى والإشراقى النورى له بكل شيء وأي ذرة وفيه.

وعند أرباب الكشف والشهود، وأصحاب الجنة الموعود بها، الذين التزموا بأن الحق تعالى الفاعل بالتجلي، هي عبارة عن المحبّة والمحبوبية الذاتية والصفاتية والأفعالية، والعشق وابتهاج الذات بالذات الذي مستلزم للابتهاج والعشق بآثار الذات وإظهارها من مكنن الأقول والخفاء إلى مجلى الظهور والجلاء والاستجلاء.

وبعبارة أخرى: إنّ الإرادة الإلهية في مرتبة التعيّن الأوّل وحضرة الأحدية ومقام حقيقة الحقائق وجمع الجمع، عين العلم القضائي الإجمالي في حاق الكشف التفصيلي، ورؤية المفصل محملاً [مجملاً]؛ أي: ظهوره بذاته لذاته. وفي مرتبة الواحدية ومقام الجمع والتعيّن الثاني [هي] عين العلم التفصيلي الإلهي بأسمائه وصفاته، وصور أسمائه وصفاته التي هي عبارة عن: الأعيان الثابتة؛ أي: رؤية المفصل مفصلاً بالتفصيل العلمي. وفي مقام الوجود والإيجاد الخارجى، [هي] عين الفيض المقدس والنفس الرحمانية والمشيتة الفعلية والحق المخلوق به والحياة والرحمة السارية [الساريتان] في الدارارى والذرارى.

وفي نظر أكثر أرباب الدراية وأصحاب الفهم والكياسة إنّ المشيئة مع الإرادة متحدة. وفي نظر آخرين أنّها أعمّ من الإرادة؛ لأنّه بناءً على ما قاله هؤلاء فإنّ المشيئة تتعلّق بإيجاد المعدوم وإعدام الموجود كليهما، ولكنّ الإرادة لا تتعلّق إلاّ بمورد إيجاد المعدوم خاصّة.

وقسم أرباب التحقيق وأصحاب النظر الدقيق على حسب تقسيم المحبة والعشق إلى الذاتي والصفاتي والأفعالي والآثاري الإرادة السنية للحقّ تعالى إلى الإرادة الذاتية، والصفاتية، والأفعالية، والآثارية أيضاً. وقال بعض باندرج الصفاتية في الذاتية والآثارية في الأفعالية، وقالوا بكونها منقسمة إلى قسمي الذاتية والأفعالية، وللناس فيما يعشقون مذاهب.

والإرادة الذاتية، التي هي عبارة عن الداعي أو ابتهاج الذات بالذات والمحبة والعشق بالذات وآثاره أو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي ونحوه من الحقائق السابقة الذكر، [هي] عند قاطبة أرباب التحقيق عين الذات، وغير زائدة عليه.

ولكنّ الإرادة الأفعالية والآثارية، التي هي عبارة عن: الفيض المقدّس والنفس الرحمانية والحقّ المخلوق به [و] الرحمة الواسعة الإلهيّة، فباعتبار التعلّق والاتّحاد للمراد مغايرة للذات؛ ومتأخّرة عنها، وحادثه بالحدوث الذاتي أو السرمدي.

ومن هنا، نسبت المخلوقية إلى المشيئة في الحديث المشهور: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا، ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ»، وكذا وردت أخبار كثيرة متضافرة [متظافرة] عن أهل البيت المعصومين الطاهرين عليهم السلام في حدوث الإرادة؛ لأنّ المراد بالمشيئة والإرادة في جميع هذه الأخبار هو: المشيئة

والإرادة الفعلية، التي حدوثها السرمدى والذاتى بالاعتبار المذكور هو مورد اتفاق الحكماء العظام والفلاسفة الفخام.

ولابد لنا من تمهيد المقدمة لتوضيح الأمر، وتبيين الفرق بين الإرادة الذاتية والصفاتية والفعلية. وتلك المقدمة هي كما قلنا في الفصول الماضية والأبواب السابقة إن حقيقة الحق تعالى والمبدأ الأعلى تقدست أسماؤه وجلت عظمته وكبرياؤه في نظر أرباب الكشف والشهود وأصحاب الدراية والمعرفة، وجود لا بشرط مقسمي، وكون مطلق بالإطلاق الإحاطي الاستيعابي، الذي عبّر عنه بحق الوجود، وصرف الوجود، والنور، وغيب الغيوب، والغيب المغيب، والعنقاء المغرب، ومقام لا اسم له ولا رسم له ولا تعيين ولا وصف له، ونحو ذلك.

وفي هذا المقام الشامخ المهيّب، الذي جعل أفهام ذوي الأفهام وعقول ذوي العقول حيارى، لم يلحظ تعيين ولا اسم ولا رسم ولا صفة ولا نعت مطلقاً، بل هي عارية وبريئة من قاطبة التعيينات والأسماء والرسوم، وكافة النعوت والصفات، وجميع المعاني التصويرية والمفاهيم الذهنية. ونيل ذلك المقام العظيم بلا اسم ومعرفة ومعلم والاكتناه به، ليس يسهل إلا لذاته الواجب الجهات؛ كما قال تعالى في كتابه المدون القرآني: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾^(١)، [وأما لغيره]، فمتعذر الحصول، وممتنع الوصول.

بل إن الغاية المبتغاة لواصفي حلية جماله العديم المثال: «ربّ زدني فيك تحييراً»، ومنتهى إيمان وإيقان المصطفين النائلين لرفعة وعظمة حصنه: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» هي نهاية عرفان المقرّبين في مقام قربه الكروبي ومكان نظامه الوجوبي: «مَا عَبْدُ نَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَمَا

(١) سورة آل عمران؛ الآية ٢٨.

عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ»، أي: إظهار العبر عن المعرفة، والقصور في أداء حقّ العبادة وخدمته.

ولكن، نظراً إلى ما تقتضيه القواعد الكثيرة النتائج والفوائد كمجرد العقل والعقل والمعقول لذاته، وكون صرف الوجود صرف كمال كلّ وجود، وامتناع كون معطي كلّ كمال فاقداً لذلك الكمال وتساوي وجوب الوجود بالذات مع الوجوب من جميع الجهات والحيثيات، ودلالة إتقان الصنع على علم الصانع لصرف النور ظاهراً بذاته ومظهيراً لغيره، المستلزم لكونه عالماً بذاته وبغيره، وغير ذلك من القواعد المسطورة في كتب أساطين فنّ الحكمة وخزّيتي علم التصفوّ والمعرفة، والمذكورة في ألسنتهم وأفواههم، فإنّ ذاته المقدّس الآيات وحقيقته المتعالية الصفات بذاته ولذاته شاهد بالذات وعالم بذاته اللاهوتي الصفات.

وبهذا اللحاظ في المرتبة التالية لذلك الإطلاق واللاتعيين يعبر عنه بتعيين واحد فقط، وهو التعيّن الأوّل، ومتّحد التعيّنات، وهو عبارة عن: الوحدة الحقّة الحقيقية الماحية لجميع الاعتبارات، والنافية لجميع النسب والإضافات غير كونه لنفسه فحسب، واعتبار علمه بنفسه لنفسه، فيكون [ذلك] معيّناً. [ثمّ] ذكروا لذلك التعيّن ألقاباً مختلفة، كحضرة غيب الجمع والوجود، وبرزخ البرازخ الكبرى، وحقيقة الحقائق، ومقام أو أدنى، والأحادية اللابشرطي، وجمع الجمع، ونحوها، التي مرجع كلّها إلى شيء واحد وأصل فارذ.

وفي هذه المرتبة الشامخة والموطن الرفيع الأعلى تظهر وتلحظ مفاتيح الغيب والأسماء الذاتية على سبيل إطلاق صرف المطلق، الأعمّ من الحقيقي والنسبي والوجودي والمفهومي والعلمي والعيني. وجميع الصفات والكمالات

في هذا المقام متحدة بوحدة تنزيهية بذاته الكروبي الآيات، والكثرة منتفية مطلقاً.

ولكن، لما كان الذات اللاهوتي الصفات الوجوبي الجهات علة ومبدئاً لمجميع الأشياء، وبحكم «بسيط الحقيقة كل الأشياء» أصلاً وتاماً لقاطبة الموجودات، والعلم بالسبب التام والعلة التامة مستلزماً للعلم بالمعلول والمسبب، ومعرفة أصل شيء وتامه وحقيقته مستلزما لمعرفة نوعه ورقيقته، وكون الشيء نوراً في نفسه ولنفسه مستلزماً لكونه نوراً ومظهراً لغيره، ففي علم ذات الحق تعالى بذاته القدوسي الآيات علم تام أكمل بجميع الأسماء والصفات، وجميع الكمالات، وكافة المعاليل، ومجالي وآثار تلك الأنوار اللامتناهية الومضيات، والمتضاعفة السمات، والمتكاثرة الإشراقات، المطوية والمنطوية، وذاته الوجوبي الجهات في هذا الشهود يشاهد جميع شؤون نفسه نزولاً وعروجاً ودينوياً وأخروياً، بنحو الكثرة في الوحدة والمفصل في المجل بالإجمال الوجودي والوحدة والبساطة الذاتيتين، بحيث: ﴿لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾^(١)، وبوجه بعيد كالشهود البالغ لمقام: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾^(٢)، النحلة والأغصان والعروق والأوراق في الذات الواحدة في مرآة بسيطة لذاته القدوسي الآيات، ومن جهة البساطة والسزاجة في المرآة، عبّر عن هذا العلم بالعلم الإجمالي ورؤية المفصل مجملاً، وبلحاظ أن الوحدة محققة في عين الكثرة وبساطة التفصيل التام والتمام ثابتة في عين الإجمال عبّر عنه بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، ونظراً إلى أن الحق تعالى والمبدأ الأعلى أجل مبتهج بالذات وعاشق ومعشوق ومحب

(١) سورة الكهف؛ الآية ٤٩.

(٢) سورة الكهف؛ الآية ٦٥.

ومحبوب لذاته، والعشق والحبّ التامّ الكامل والابتهاج بالذات مستلزم للحبّ والعشق بكمالات الذات وشؤونه وآثاره، وفي هذا المقام الرفيع الأعلى والموطن الشامخ الباذخ الأسنى معلوم ومظهر ومنظور بالذات لنفس ذاته المقدّس الآيات الوجوبي الجهات والأسماء والصفات والكمالات، اللاهوتي السمات والآثار والمجالي لتلك الأنوار بالتبع وبالقصد الثاني منظورة، ولم يكن لها ظهور وجلاء، والحركة العشقية والحبية المزبورة لم تكن المقدّمة الواحدة الفاعلية ومنتجة للنتيجة، ولكن، لكونها نظرة الحقّ تعالى المقدّسة بالعلم الذاتي الأحدي في الكمال الذاتي الإطلاقي لنفسه ممتضمّنة لشهود كمال مستجنّ آخر؛ أي: الكمال الأسمائي، لأجل هذا [كلّه] تنبعث بموجب الخبر القدسي المخبر: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»، بين الكمالين الذاتي والأسمائي في حضرة الأحدية الذاتية رقيقة عشقية حبّية أخرى، وأثرها يسري إلى الحقائق والشؤون والكمالات والآثار المستجّنة والمكمونة في البطون وغيب الذات، وهو مستتبع للحركة المخفية العشقية والحبّية، وطلب الخروج من مكن الخفاء إلى ساحة الظهور ومنصّة البروز والجلاء ممّا شاهده الذات الوجوبي الجهات، فذات الحقّ تعالى الكزوبي الآيات يتجلّى بجميع الشؤون والأسماء والصفات والحقائق الفاعلية الإلهيّة له ولجميع مظاهرها ومجاليها ورقائقها التي هي أعيان ثابتات، والحقائق والرقائق المزبورة تظهر بالفيض الأقدس في حضرة الواحدية وتتميّز بالتمييز والتفصيل المفهوميين والكثرة العلمية [أيضاً].

ونظراً إلى أنّ الأعيان الثابتة في هذه الحضرة ليست موجودة بوجود خاصّ عيني يكون مظهرًا لأحكامها وخواصّها وآثارها، فبلسان الاستعداد والطلب القابلي الكوني من الحقائق الإلهيّة تقتضي الخروج من مكن العلم

والجلاء إلى منصّة الظهور والاستجلاء. وهذا الطلب يوجب انبعاث التجلّي الحبي والعشقي وحصول المقدّمتين الآخرين من ضمّ الحقائق الإلهيّة الفاعلية إلى الأعيان الكونية القابلة، ويتجلّى ذات الحقّ تعالى الوجودي الآيات بالمقدّس والوجود العامّ والرحمة العامّة الامتنانية، وماهيات الأشياء وحقائقها بتبع تجلّي هذا الفيض وظهوره، تخرج من مكن العلم والاختفاء إلى منصّة البروز والاستجلاء، وتظهر بوجودها الخارجي الخاصّ، الذي يكون مظهراً لأحكامها وآثارها.

وبعد عرفان هاتين المقدّمتين، نقول: إنّ المشيئة والإرادة الذاتية التي هي في الواجب تعالى عين ذاته السرمدي الجهات الوجودي الحثيات عند أرباب البصيرة وأصحاب الدراية والمعرفة، هي بوجه عبارة عن: العلم القضائي الذاتي الأحدي، ورؤية المفصل مجملاً. وبوجه آخر: عبارة عن: رقيقة عشقية حبيّة ذاتية أولية توجب تجلّي الحقّ تعالى العلمي التفصيلي وظهور أسمائها وصفاتها ومظاهرها ومجاليها؛ أي: الأعيان الثابتة والصور العلمية في حضرة اللاهوت ومقام الواحدية، ويعبر عن تلك الرقيقة العشقية الحبيّة بالمشيئة الذاتية، وعن الفيض والتجلّي المنبعثين منها بالفيض الأقدس.

فالمشيئة والإرادة الصفاتية التي تطلق عليها الإرادة والمشيئة الذاتية أيضاً في الأحيان مقابل الفعلية، هي بوجه عبارة عن العلم التفصيلي القدري الإلهي في حضرة اللاهوت، وبوجه آخر عبارة عن رقيقة حبيّة عشقية ثابتة توجب تجلّي الحقّ تعالى بالفيض المنبسط ومنشأ ظهور الأعيان الثابتة والصور العلمية التفصيلية الإلهيّة في ساحة الأعيان والآفاق والأنفس وموجوديتها بوجودها الخاصّ الخارجي.

والمشيئة والإرادة الفعلية، التي حكم بحدوثها؛ أي: الحدوث الذاتي والسرمدى، في الأخبار المروية عن أهل البيت المعصومين الطاهرين عليهم السلام وفي بعض كتب أساطين فنّ الفلسفة والحكمة، هي عبارة عن: فيض آخر وتجلّ ثان منبعثين من تلك الرقيقة الحبيّة العشقية، وعبر عنها بالمشيئة والحياة السارية [الساريتين] والفيض المقدّس والحقّ المخلوق به والحقيقة المحمّدية والهباء المنثور والرقّ المنشور وكلمة «كن» الوجودية، التي أشير إليها في الآية الشريفة السابقة الذكر، والآية المباركة: ﴿فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١). والتعبير المزبور مبني على اقتباسه من الآيتين المباركتين أيضاً. وأطلق على هذا الفيض الوجود العامّ والرحمة العامّة في أكثر كلمات أرباب البصيرة وأصحاب المعرفة أيضاً.

ولكن، قد يعبر عن مطلق التجلّي الإلهيّ الذي يلحظ بعد مرتبة التعيّن الأوّل ومقام أو أدنى وحضرة الأحدية وشامل للفيض الأقدس والمقدّس بالوجود العامّ وكلمة «كن» الوجودية. ويحمل الخلق في شريف حديث: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»، على مطلق التقدير، الأعمّ من التقدير العلمي والإيجادي.

ونظراً إلى تأخّر هذا التجلّي والوجود العامّ الذاتي عن مرتبة أو أدنى وحضرة الأحدية، حملت الأحاديث حدوث مشيئة الحقّ تعالى وإرادته على الحدوث السرمدى والذاتى لهذا الوجود العامّ المطلق. وبناءً على هذا، كانت كلمة «كن» في الآية المباركة الفوقانية شاملة للفيضين الأقدس والمقدّس كليهما.

وكيف كان، فإنّ الآية الوافية للهداية تدلّ على كون أوّل فيض للحقّ

(١) سورة غافر؛ الآية ٦٨.

تعالى، وأوّل صادر عن المبدأ الأعلى، وهو واسطة إيجاد كلّ شيء، شيئاً واحداً وأمراً فardاً، وهو الرحمة العامّة والوجود العامّ والفيض المنبسط وكلمة «كن» الوجودية؛ ولما كان الفيض المزبور والتجلّي المسطور بقضية: «صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر، ولا تكرر في التجلّي» غير قابلين للتعدّد والتكثّر، وبموجب دلالة الآية المباركة: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١)، كانت قاطبة الماهيات وكافة الوجودات مشمولة لذلك الفيض والرحمة العامّة الواسعة، فيلزم أن يكونا في عين الوحدة مظهرين لجميع الماهيات وكلّ الوجودات والموجودات، وأن يكون جميعها بظهورهما ظاهرة، وبنور باهرهما بارزة، ويجعلهما مجعولة.

وبحكم المقدّمات السالفة، وحدته دليل إثني جزمي على وحدة الحقّ تعالى، ووحدة الحقّ تعالى دليل لمّي قطعي على وحدة ذلك الفيض، ومجموع هذين الأمرين بموجب المقدّمات السالفة دليل وبرهان قطعي على صحة قاعدة الواحد الكثيرة بالفائدة والمحفوفة بالثمرة، وهو المطلوب. واستدلّ أيضاً بآيات أخرى لتأييد قاعدة الواحد؛ من جهة دلالتها على كون النور المحمّدي ﷺ وجلاء الوجه الأحمدي الصادر الأوّل، وحكايتها بحكم المقدّمات السالفة عن صحّة القاعدة المزبورة، ونحن لم نذكرها بالتفصيل؛ لعدم ظهورها في البحث المذكور؛ بل نشير إليها على سبيل الإجمال لمزيد اطلاع قارئ هذه الرسالة، فنقول:

إنّ من جملة تلك الآيات: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾^(٢)، بناءً على كون المراد من الكوثر: الكثرة والزيادة في النسل. وتقريب الاستدلال

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٦.

(٢) سورة الكوثر: الآية ١.

بالآية الشريفة بأن ظاهر الآية الكريمة وإن كان دالاً على كثرة ذرية النبي الأعظم ﷺ و [زيادة] أولاده الجسمانيين، إلا أنه لما كانت السورة نازلة في مقام حصر كثرة النسل وتخصيصها بذلك الصدر في جريدة الممكنات، وبيان خصيسته (صلوات الله عليه)، وبقضية: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا، وَلِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»، بلسان البطن، إشارة إلى كون سيد الكائنات وصفوة الموجودات الصادر الأول، وأنه الفاعل ما به الوجود لكافة المخلوقات، وكون هذا المعنى أنسب للمقام، ومن هو من اللطائف المستفادة من الكلام المعجز في البداية والختام؛ لأنه بناءً على هذا المعنى، [تكون] قاطبة الخليقة من النسل المعنوي والوليد الباطني لذلك النور الطاهر وغاية خلق الأفلاك، و [ذلك] من خصيصة ذلك السيد على الجنّ والبشر من بين جميع المخلوقات، وبناءً على كون المراد من الكثرة النسل الظاهري، لم يكن ذلك مختصاً بذلك السيد العظيم.

والآية الأخرى هي قوله سبحانه: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾^(١)، ودلالة الآية المباركة هذه والآيات الأخرى من هذه السورة المباركة على هذا المعنى هي عن طريق طرق شتى:

منها: إن جملة: «ربك» دالة على اختصاص الرب المذكور في الآية الشريفة بخاتم الأنبياء ﷺ. والمراد به: الاسم الظاهر في مظهر ذلك السيد، الذي هو اسم الله الأعظم؛ أي: اسم الله المبارك. ومظهريته باتفاق أهل الحل والعقد مختصة بسيد الأنام؛ ولما اختص خلق الموجودات بذلك الاسم المبارك وعبر عنه في الآية التالية بعد [الآية التالية لـ] هذه

(١) سورة العلق؛ الآية ١.

الآية: ب: ﴿وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾^(١)، الذي هو ذلك الاسم الأعظم، فيستفاد من هذه الجملة أنه ﷺ الصادر الأول والواسطة في الفيض؛ لأنّ خلق كلّ اسم وإيجاده لا يقعان إلا بواسطة مظهره [مظهريته ﷺ].

ومنها: ما كان على حسب دلالة آية أخرى، [وهي] قوله سبحانه: ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾^(٢)، إذ كما أشير بالجهات المذكورة في الفصول السابقة أنّ المراد من القلم هو الحقيقة المحمدية والعقل الأول.

ومنها: هو: ما كان بموجب دلالة [قوله عزّ وجلّ]: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(٣)، لأنّ المراد من الإنسان هو الإنسان الكامل الأكمل المكمل المحمدي ﷺ، الذي أشير إليه في بعض التفاسير، والمراد من: «ما لم يعلم» هو: العلوم المختصة بمظهرية الاسم الأعظم.

ومنها: ما كان من جهة أمره في آخر سورة السجدة المباركة، الذي فيه كناية عن غاية الفناء في الحقّ تعالى، ونهاية الاقتراب منه، وذلك من خصائص ذلك المظهر أيضاً.

ومن الآيات هي آيات المعراج بضمّ الأخبار والآثار الواردة في تفسيرها، الدالة على عروجه إلى مقام: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾^(٤)، وبلوغه لمقام: ﴿أَوَّأَدْنَى﴾^(٥)، الذي هو نهاية المقامات، وبلوغه من خصائص مظهر الاسم الأعظم الإلهي، وذلك الأمر بضمّ قاعدة «النهايات هي الرجوع إلى البدايات»

(١) سورة العلق؛ الآية ٣.

(٢) سورة العلق؛ الآية ٤.

(٣) سورة العلق؛ الآية ٥.

(٤) سورة النجم؛ الآية ٩.

(٥) سورة النجم؛ الآية ٩.

المسلّمة، واتّحاد «ما هو ولم هو» في البسيط، والقواعد الأخرى المارّة الذكر، دالّ على البحث المذكور.

ومن الآيات [ما جاء] في صدر سورة البقرة؛ لأنّه ذكر فيه خاتمية ذلك السيد وأنّ ملاك الفلاح هو الإيمان به والأنبياء السابقين، وإذا لم يكن واحداً لمقام الخاتمية، لزم أن يكون الملاك الإيمان به وبأنبياء السابقين ومن بعده؛ كما أنّه بناءً على دلالة الآية المباركة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾^(١)، أخذ من أمم الأنبياء السابقين ميثاق الإيمان به، وبشّر بوجوده [أيضاً].

وكذا من الآية الشريفة: ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾^(٢)، [تستفاد] خاتمته صريحاً، والخاتمية بضمّ تلکم القواعد [كقاعدة] النهايات هي الرجوع إلى البدايات وغيرها حاكية عن كونه الصادر الأوّل.

والآية الأخرى هي آية: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾^(٣)، لأنّ اقتراب الساعة كناية عن خاتمته، وتصرفه في القمر بجهات ذكرها الكاتب في رسالة في بيان معجزة شقّ القمر، دالّ على خاتمته وكونه الصادر الأوّل. وإحدى الآيات الثلاث هي قوله سبحانه: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾^(٤). وتقريب دلالته على المطلوب هو بالنحو الذي قرّزناه في دلالة آية: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾^(٥)، المباركة.

(١) سورة آل عمران؛ الآية ٨١.

(٢) سورة الأحزاب؛ الآية ٤٠.

(٣) سورة القمر؛ الآية ١.

(٤) سورة الأعلى؛ الآية ١ - ٣.

(٥) سورة العلق؛ الآية ١.

إثبات قاعدة الواحد بالروايات

عَدَّ بعض حديث: «ما الحقيقة»، الذي رواه كميل بن زياد عن سيد الأصفياء [الأوصياء] وخاتم الأولياء أمير المؤمنين (عليه آلاف تحيات رب العالمين)، دليلاً على كون الحقيقة المحمدية ﷺ الصادر الأول. [وهو] عن طريق كون مسؤول كميل (رحمة الله عليه) حقيقة الأشياء، وما يتذوّت ويتحقّق به كلّ شيء سوى الواجب تعالى، والكائن الأول؛ أي: الحقّ المخلوق به، والفيض المقدّس، والحقيقة المحمدية، والنفس الرحمانية، والمشيّئة السارية؛ فإنّ السؤال عن حقيقة الحقّ تعالى التي يعلم كلّ مؤمن أنّ الاكتناه بها محال والسؤال عنها ناشئ من فرط الجهل والضلال، بعيد عن مقام وشأن كميل الذي كان بتصديق المولى أمير المؤمنين عليه صاحب سرّه كلّ البعد، بل هو بعيد عن شأن الجاهل المغرور والطارد المهجور تمام البعد.

وبناءً على هذا التقريب، يكون قوله: «كشف سبحات الجلال» وسائر الفقرات الأخرى، إشارة إلى كيفية ظهور الحقّ من مقام الأحدية والكنز المخفي بالفيض الأقدس في مقام الواحدية والظهور من ذلك المقام بالفيض المقدّس في عوالم الجبروت والملكوت والناسوت والإنسان الكامل. وقالوا في بيانه: إنّ المراد من «سبحات الجلال» هو: الأسماء المستأثرة، ومفاتيح الغيب الأوّل الذاتية، والسبع المثاني، التي عبّر عنها بالأسماء الذاتية على نحو التوصيف لا الإضافة. والمراد بكشفها هو تجلّي الحقّ تعالى في مرتبة الواحدية بصور أسمائه وصفاته بالفيض الأقدس، وإظهار تلك الحقائق المستورة المخفية تحت نور الذات والعلم الإجمالي القضائي في مرتبة العلم القدري بصورة التفصيل والتقدير، وبالظهور العلمي الجمعي

الكمالي في مرتبة الواحدية. والمراد من «من غير إشارة»: الوجودي الإيجادي الخارجي من جهة فناء واندكاك ذلك الفيض في ذات الحق تعالى، وعدم ظهور الحقائق العلمية في هذه المرتبة بالظهور الخارجي، وعدم موجودة الأعيان الثابتة بوجودها الخاص الخارجي. وقوله: «صحو المعلوم ومحو الموهوم»، إشارة إلى الحقائق الأسمائية والصفاتية وموهوم الأعيان الثابتة والصور العلمية، وفي هذا المقام والمرتبة هو المحو في وجود الحق تعالى والمبدأ الأعلى المطلق. وقوله: «هتك الستر لغلبة السر»، إشارة إلى علة هذا الظهور والإظهار، وإلى حديث: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف». والمراد بهتك الستر هو: كشف ستر مقام الخفاء والكمون وستار الغيب عن وجه العيان وإظهارها في مرتبة الواحدية. و [المراد من] غلبة السر هو غلبة المحبة وعشق الذات إلى الذات وآثاره. والمراد من «جذب الأحدية» هنا هو: الواحدية، وكناية عن بقاء صفة الوحدة في عين الكثرة وعدم تحقق إتيية وموجودية قاطبة الأسماء والصفات بالوجود الوجداني لذات الحق تعالى. أو المراد من الأحدية هو ما كان في مرتبة التعيين الأول والأحدية اللابشرطية. والمراد من جذبها هو بقاء حكمه وسلطانه في الواحدية وغلبة حكم الوحدة على الكثرة. والمراد من «بنور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره» هو: إظهار الحق تعالى للأسماء والصفات ومظاهرها من مرتبة الخفاء العلمي إلى الجلاء والظهور الخارجي، وإيجاد كل من الأعيان بوجود خارجي خاص. والمراد من هياكل التوحيد إمّا: العقول الباديات والصاعدات، وإمّا: وجودات خاصة كل منها بقضية: ﴿سُنُرِيهْمَ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ﴾^(١)، وقلب كل ذرة لو فلققتها: «وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد» هيكل التوحيد وآية الوحدة والتفريد والتجريد.

(١) سورة فصلت؛ الآية ٥٣.

ونظراً إلى معلومية كونه الصادر الأول وبيان كيفية ظهوره بنحو الوحدة في الكثرة وكونه نفس الربط والفقر إلى المبدأ تعالى بهذا الحدّ، قال في آخر الحديث جواباً على: «زدني بياناً»: «أطفأ السراج فقد طلع الصبح»، أو المراد هو: أنّ سراج وجود ذلك النور المستشرق من صبح الأزل مطفى تحت تجلّي نور شمس هوية الحقّ تعالى، وجلاء الوجود عند طلوع شمس غيب الهوية المغرب من أفق أزل الآزال لهذا النور المحفي والمستور والمحو والمطموس والممحوق، وإشارة إلى التوحيد الأفعالي والوحدة في الكثرة: «وما رأيت شيئاً إلّا وقد... إلخ».

وأما الأدلة النقلية المستفادة من الأخبار والآثار المروية والأحاديث الماثورة عن النبي الأكرم والرسول الخاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعترته القديسين وأهل بيته الطاهرين المعصومين عليهم السلام، فمن جهة كثرة تلك الأخبار وزيادة تلك الأحاديث والآثار، وكون وضع الرسالة هذه مبنياً على الاختصار، فلم نر من المناسب إيراد جميعها هنا، بل نقصد على ما هو أصرح دلالة وأكثر وثاقة منها، ونقول:

من جملة تلك الأخبار، هو الخبر المشهور المأثور بطريقين والمقبول عند الفريقين؛ خبر: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ فَقَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، فَقَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ، بِكَ أَخْذُ وَبِكَ أُعْطِي وَبِكَ أُثِيبُ وَبِكَ أَعاقِبُ». ورواه الأكثر عن النبي الأكرم بالنهج المسطور.

ولكن الشيخ الصدوق (عليه الرحمة) في كتاب «علل الشرائع» رواه عن إمام المتّقين والموحّدين، أمير المؤمنين (عليه آلاف ألوف تحيات ربّ العالمين)، وقال: إنّه نقله عن النبي الأكرم والرسول الخاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإنّه قال

جواباً على سؤال من سألَه عن أوَّل ما خلق الله [بل عن العقل ممَّ خلق]:
 «خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُءُوسٌ بَعْدَ الْخَلَائِقِ مَنْ خُلِقَ وَمَنْ يُخْلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ
 وَلِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَلِكُلِّ آدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُءُوسِ الْعَقْلِ وَإِسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى
 وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ وَعَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلْقَى لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ
 ذَلِكَ الْوَجْهِ حَتَّى يُوَلَدَ هَذَا الْمُؤَلُّودُ وَيَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ فَإِذَا بَلَغَ
 كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ
 وَالْحَبِيدَ وَالرَّدِيَّ أَلَا وَمَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السِّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ».

وجاء في بعض النسخ أنَّ صدر الخبر منقول كالآتي: «سُئِلَ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ
 جَلَّ جَلَالُهُ الْعَقْلَ»، وفي حديث آخر: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ
 مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ».

وذكرنا في الفصول السابقة أنَّ في أوَّل ما خلقه الله تعالى أخباراً مختلفة
 وتعبير متعددة، ففي بعض هو القلم، وفي بعض هو اللوح، وفي بعض هو
 الدرة البيضاء، وفي بعض أنه نوري [أي: نور النبي الأعظم ﷺ].
 وقد بيّنا في شرح قوله سبحانه: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾^(١)، الذي استدلَّ به
 لتأييد هذه القاعدة، أنَّ مرجع جميع هذه التعبيرات بحسب الظاهر إلى شيء
 واحد وأصل فارد، وهو من قبيل:

«عبارتنا شتّى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير»،

أي: إشارة إلى الحقيقة المحمدية والفيض المقدّس والنفس الرحمانية.
 وبعبارة أخرى وتعبير ثان: إشارة إلى الروح الأعظم والعقل الأوّل. ولكن، يمكن
 أن يكون مرجع اختلافها من جهات أخرى نذكرها لاحقاً إلى الاختلاف في
 المعبر عنه لا في مجرد التعبير.

(١) سورة العلق؛ الآية ٤.

ونظراً إلى بيان كونها مشيرة إلى أمر واحد أو أمور مختلفة، وفهم المضامين العالية والنكات الغامضة والبطون الشامخة الباذخة فيها، وكذا كيفية دلالتها وطريقة حكايتها عن صحة القاعدة المزبورة وسقمها، فهي بحاجة إلى تمهيد مقدّمات كثيرة الفائدة؛ فنبادر إلى ذكر المقدّمات قبل الخوض في صلب البحث.

المقدّمة الأولى: إنّ مفهومي الأوّل والآخر وإن لم يكونا بحسب الظاهر محتاجين إلى بيان، إلّا أنّه لما كانت موارد استعمالهما مختلفة، وبيان تلك الموارد في شرح الحديث الشريف غير خال من الفائدة وغير عار عن العائدة، قدّمنا ذلك من هذه الجهة، فنقول:

إنّ لكلمتي الأوّل والآخر معنيين؛ أحدهما نسبي وإضافي والآخر على حسب المدلول المفهوم عار عن النسبة والإضافة؛ لأنّ الأوّل في اللغة بمعنى ابتداء الشيء وآخره بمعنى انتهاء الشيء، كما ورد في مجمع البحرين: «الأوّل ابتداء الشيء، ثمّ قد يكون له ثان وقد لا يكون، وفي وجه ضعيف أنّ الأوّل يقتضي الآخر كما أنّ الآخر يقتضي الأوّل». ويستعمل بمعنى: المقدّم والسابق أيضاً؛ وبهذا المعنى شامل لجميع أنواع التقدّم والسبق أيضاً. وإرجاع هذا المعنى إلى المعنى السابق الذكر لا يخلو من التعسف والتعسر، وبهذين المعنيين غير عار عن الإضافة والنسبة في جلّ الاستعمالات، أعمّ من أن تكون الإضافة والنسبة إلى شيء معيّن مخصوص وفي شيء معيّن مخصوص، ومن أن تكون الإضافة والنسبة إلى شيء غير معيّن مخصوص وفي شيء غير معيّن مخصوص، أو إلى كلّ شيء وفي جميع الصفات والكمالات.

وبعبارة أخرى: أن يكون أوْلاً وسابقاً مطلقاً غير مسبوق بالغير كذلك، ولم يكن أمر سابقاً عليه في الكمال، ويكون على كل شيء في جميع الكمالات بجميع أنواع السبق سابقاً.

فالأول بهذا المعنى لا يطلق إلا على الواجب تعالى، ولا يجوز إطلاق الآخر المقابل للأول بهذا المعنى على ذاته المقدس الآيات؛ ولكن، لما كان لازم أولية الحق تعالى بهذا المعنى مبدئيه لكل شيء، فالمراد بكون ذاته الوجوبي الجهات آخرام مقابل للأولية بالمعنى المزبور هو: أنه غاية كل شيء ومنتهاه. فمرجع أولية المبدأ الأعلى والحق تعالى بالمعنى الإضافي إلى كون حقيقته المقدسة العلة الموجدة والموجبة لقاطبة الممكنات، ومرجع آخريته إلى كون ذاته اللامتناهي في الكمالات لكافة ذوي الغايات.

ونظراً إلى أن وجودات الأشياء التي مجعولة وموجودة بالذات هي هويات بسيطة وإتيات سازجة بحكم «ما هو» «لم هو» بل و «هل هو» في البسيط الواحد، كان اتصاف ذاته الكروبي الآيات بالأولية والآخرية بالنحو المذكور بالنسبة إلى قاطبة الإتيات من جهة واحدة وبحيثية فاردة. ولا يوجب ذلك تعدداً في الجهات ولا تكثراً في الحثيات بالنسبة إلى حقيقة صفاته المتعالية أبداً.

وقد يطلق الأول والآخر أحياناً ويراد منهما: الشيء القديم من جميع الجهات، والمصون من التبدل والتغيرات، المشحون بكافة الكمالات، والبريء من توارد الصفات وتبادل الحالات، والمنزه من سمات الممكنات ونعوت الجائزات والمخلوقات. ولم يكن لوجوده وكمالات وجوده حد ولا بداية ولا نهاية، ويكون ظهور كل شيء منه، ووجود وكمال أي موجود منتهيين به، كما ورد في الحديث: «الْأَوَّلُ لَا عَنْ أَوَّلٍ كَانَ قَبْلَهُ وَلَا عَنْ بَدْءٍ سَبَقَهُ وَالْآخِرُ

لَا عَنْ نِهَائِيَّةٍ»، وكذا في حديث آخر للإمام الناطق بالحق جعفر بن محمد الصادق (عليه آلاف تحيات ربّ المغارب والمشارق) جواباً على سؤال من سأله عن معنى قوله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾^(١)، أنه قال: «إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَالزَّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ وَمِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَمِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَمِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نُقْصَانٍ وَمِنْ نُقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ بِحَالَةٍ وَاحِدَةٍ هُوَ الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْآخِرُ عَلَى مَا لَمْ يَزَلْ وَلَا تَخْتَلِفُ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ كَمَا تَخْتَلِفُ عَلَى غَيْرِهِ مِثْلُ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَكُونُ تُرَاباً مَرَّةً وَمَرَّةً لَحْماً وَدَمًا وَمَرَّةً رُفَاتًا وَرَمِيمًا وَكَالْبُسْرِ الَّذِي يَكُونُ مَرَّةً بَلْحًا وَمَرَّةً بُسْرًا وَمَرَّةً رُطْبًا وَمَرَّةً تَمْرًا فَتَتَبَدَّلُ عَلَيْهِ الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ وَاللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ بِخِلَافِ ذَلِكَ».

وبهذا المعنى ليس إضافياً ونسبياً، وهو كالأولية المطلقة مختصّ بالواجب تعالى ولا يطلق على المخلوقات.

وأطلق على ذاته القدوسي الآيات في الآية المباركة: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢)، بهذا المعنى والمعنى الإضافي السابق الذكر أنه الأول والآخر، وعبر عن حقيقته المقدسة على السنة الحكماء العظام والفلاسفة الفخام بأول الأوائل. وهذا مبني على تقدير كون المراد: [منه هو] الأولية المطلقة في جميع العوالم والنشآت، وإذا كان المراد منه الأولية المطلقة في الآفاق والنشآت الإمكانية، كان بهذا المعنى وصفاً للعقل الأول والصادر الأول، كما أنّ الآخريّة المطلقة المقابلة للمعنى المذكور في قوس النزول مختصة بالهيولى الأولى مادّة المواد.

(١) سورة الحديد؛ الآية ٣.

(٢) سورة الحديد؛ الآية ٣.

ولكن، إذا كان المراد بالأولية مطلق الأولية لا الأولية المطلقة، كان كل من الغيوب الستة والحضرات الخمس أو الست بل أكثر الموجودات متّصفاً بها، كما أنّ كلّاً من الحضرات الست هو جزء حضرة الناسوت المتّصفة بالشهادة والظاهرية المطلقتين، وجزء من مقام غيب الغيوب المتّصف بالغائية والباطنية المطلقتين بالغيبية والباطنية والأولية النسبية، وكذا بالظاهرية والشهادية الإضافيتين متّصف أيضاً؛ لأنّ كلّاً منها بالنسبة إلى ما فوقه ظاهر وشاهد وبالنسبة إلى ما دونه غائب وباطن.

وتارة يطلق الأوّل على مادة الشيء وأصله أيضاً كما أطلق الآخر على الغاية التحوّلية أيضاً، مثل ما ورد في الحديث: «مَا لِابْنِ آدَمَ وَالْعُجْبِ وَأَوَّلُهُ نُظْفَةُ مَذْرَةٌ وَآخِرُهُ حَيْفَةٌ قَذِرَةٌ وَهُوَ بَيْنَ ذَلِكَ يَحْمِلُ الْعَذْرَةَ».

لأنّ كلّاً من مراتب ودرجات قوس نزول الفاعل ما به الوجود ما دون نفسه وفي قوس الصعود كلّ غاية تحوّلية. وكلّ واحدة من مراتب قوس النزول هي بالأولية النسبية والإضافية أولى وأحقّ، وكلّ واحدة من مراتب قوس الصعود بالآخيرية الإضافية أخرى وأليق، إلّا الكون الجامع والحقيقة المحمّدية ﷺ، الذي هو رأس كلتا السلسلتين ومركز كلا القوسين؛ إذ هو بهذه الجهة ينعت بالأولية والسابقة كما يوصف بالآخيرية واللاحقية أيضاً. كما ورد في الحديث المشحون بالبلاغة والفصاحة، والمقرون بالصحة والوثاقة، الوارد عن عترته الطاهرين وأهل بيته القديسين ﷺ، الذين هم بمنزلة نفسه ﷺ: «نحن السابقون اللاحقون»، لأنّ الأولية المطلقة بالنسبة إلى الممكنات في حضرة اللاهوت وصف للعين الثابتة لتلك الحقيقة، وفي حضرة الجبروت وصف للروح الأعظم لذلك النور الطاهر وصاحب [مقام] «لولاك»، كما أنّ الآخيرية المطلقة في ذلك الأفق وصف للظهور الناسوتي

والجلاء الرهبوتي لتلك الحقيقة. ومن هنا قال رسول الله ﷺ: «أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ»، وذلك لكون ظهور ختم ولايته المطلقة والخاصة من أشرار الساعة.

المقدمة الثانية: ذكرنا في الفصول السابقة أنَّ الخلق في لسان الآيات القرآنية والأخبار والآثار النبوية والولوية يستعمل في معنيين:
الأول: الخلق التكويني، بمعنى: مطلق إيجاد الأشياء، وإخراجها من كتم العدم والليسية الذاتية أو الدهرية والسرمدية أو الزمانية إلى ساحة الوجود والثبوت الخارجيين.

الثاني: الخلق التقديري، بمعنى: تقدير قاطبة الأشياء في موطن العلم التقدير والتفصيل العلميين قبل إيجادها في الخارج، ثمَّ إيجادها في الخارج على أساس ذلك التقدير والتفصيل العلميين، كما استعمل بهذا المعنى في الآية الشريفة: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾^(١)، فالأول: إشارة إلى تقدير الأشياء العلمي في حضرة اللاهوت لمقام الأحدية بالفيض الأقدس. والثاني: إشارة إلى إيجادها على أساس ذلك التقدير بالفيض المقدس والكلمة الواحدة في سجل الوجود وساحة الخارج. والثالث: إشارة إلى كون صورها وفعلياتها مرتبة على أحسن نظام وترتيب وأنها نازلة في ساحات الوجود وحضراته بقدر معيّن ومقام معلوم بحكم: ﴿إِلَّا بِقَدَرٍ﴾^(٢)، كما قال بعض أعلام أرباب التحقيق والتدقيق: كل ما يخرج من العدم إلى الوجود مفتقر إلى تقديره أولاً، وإيجاده على وفق التقدير ثانياً، وإلى التصوّر بعد الإيجاد

(١) سورة الحشر: الآية ٣٤.

(٢) سورة الحجر: الآية ٢١.

ثالثاً. فالله تعالى خالق من حيث هو مقدّر، وبارئ من حيث هو مخترع وموجد، ومصوّر من حيث أنّه مرّتب صور المخترعات على أحسن ترتيب. [قال عزّ وجلّ: ﴿قَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(١).

وحمل بعض آخر الخلق في حديث خلق السعادة والشقاوة وحديث خلق الخير والشرّ على الخلق التقديري بالتقدير العلمي في حضرة الواحدية وأمّ الكتاب الأكبر، أو على دوره في اللوح المحفوظ والكتاب المبين. وفي حديث: «خلق الله الأشياء في ظلمة ثمّ رشّ عليها من نوره»، فسّر الخلق بهذا المعنى أيضاً.

وقد يستعمل الخلق في مقابل الأمر، ويراد منه: الموجود المقرون بالمادة والمدة والمقدار، كما فسّر بهذا المعنى في قوله عزّ شأنه: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(٢).

المقدّمة الثالثة: استعمل العقل في اصطلاح أرباب النظر والبصيرة وأصحاب الدارية والمعرفة في معانٍ كثيرة، نذكر أشهرها رعاية للاختصار: الأول: غريزة بسببها يدرك الإنسان الحسن والقبح والصلاح والفساد والباطل والصحيح والخير والشرّ في الأقوال والأفعال، و [بها] يميّز بينها. الثاني: العقل في كتاب النفس، وينقسم هذا إلى العقل النظري والعملية، وقد يطلق باعتبار الأول على نفس تلك القوة [تارة] وعلى إدراكاتها من التصورات والتصديقات مطلقاً أو الكسبيات خاصّة [تارة أخرى]. وقد يطلق على مراتبها من العقل بالهيولى وبالملكة وبالفعل وبالمستفاد. وباعتبار

(١) سورة المؤمنون؛ الآية ١٤.

(٢) سورة الأعراف؛ الآية ٥٤.

الثاني على نفس تلك القوة؛ أي: القوة التي يميز بواسطتها بين الأمور الحسنة والقيحة، وبها تستخرج الآراء المحمودة والمذمومة، كحسن العدل والإحسان وقبح الظلم والكذب والعدوان.

وقد يطلق على المقدمات التي تحصل بها هذه الأمور.

وقد يطلق على نفس المعاني الحسنة والقيحة وعلى مراتب تلك القوة في بعض الأحيان.

الثالث: العقل في كتاب البرهان، وهو يقينيات أو مقدمات تستنبط بتلك اليقينيات الكلية، أو نفس القوة التي هي مبدأ إدراك هذه الأمور.

الرابع: العقل في كتاب الأخلاق؛ أي: المراقبة للأفعال التجريبية والعادية لتحصيل الأخلاق الفاضلة والملكات العادلة والعادات المحمودة، أو هذه الأخلاق والملكات والعادات نفسها.

الخامس: العقل في كتاب الحكمة الإلهية وأتولوجيا وعلم ما وراء الطبيعة؛ أي: الموجود المجرد عن المادة والمدة والمقدار ذاتاً وفعلاً، ويعبر عنه بالعقل الكلّي بمعنى السعة الوجودية في الاصطلاح العرفاني. وعند المشائين من الحكماء يكون عدته مقصورة في عشرة عقول يعبر عنها بالعقول الطولية. وعند الإشراقيين والرواقيين والفهلويين من الفلاسفة هو ذو سلسلتين إحداها طولية والأخرى عرضية. وعدد الطولية عندهم غير محدود بما حدّد عند المشائين، وعدد العرضية غير مقصور في عدد معيّن [أيضاً]. وتربية الأنواع السالفة عندهم محوّلة على عهدها بشرح ذكر في الفصول الماضية.

السادس: العقل المتداول على السنة المتكلمين إذا قالوا: «هذا ممّا حكم به العقل»، أو: «ممّا لم يحكم به العقل». ويعنى: المشهور في بادئ الرأي من الآراء المحمودة والأقوال المقبولة.

السابع: العقل المتداول على ألسنة أرباب الحديث والخبر الوارد في الأثر أيضاً؛ أي: «مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ».

الثامن: يعبر عن النفس الناطقة الإنسانية بلحاظ مطلق إدراكها للمعقولات وتجردها الذاتي عن المادة والمدة بالعقل، وعبر عنها بالعقل الجزئي [أيضاً].

التاسع: العقل المقابل للقلب والروح، الذي يراد به: مدرك الكلّيات بنحو التفصيل والتقدير. وبعبارة أخرى: [هو] بلحاظ إدراك المعقولات الكلّية لا مطلقاً، بل بنحو التفصيل والقدرية، كما أنّ المراد بالروح هو: مدرك الكلّيات بنحو الإجمال والبساطة والقضائية.

العاشر: العقل المتداول عند أرباب العرفان وأهل المكاشفة والإيقان، وهم يستعملونه مقابلاً للعشق أو الكشف والشهود. والمراد منه: مطلق النظر والاستدلال العاري عن الرياضة والمجاهدة والتنوّع بنور المبدأ المتعالي.

الحادي عشر: النفس المستكملة بالحكمتين النظرية والعملية، وإطلاق العقل عليها متداول على ألسنة الحكماء والفلاسفة أيضاً.

وبعد ما عرفت هذه المقدمات، نقول: إنّ المراد من العقل في كلا الحديثين، إمّا^(١) هو العقل بالمعنى الخامس؛ أي: [ما كان] صدر جذع العقول الكلّية الطولية والعرضية، المعبر عنه بالعقل الأوّل والنور المحمّدي. وبناءً على هذا، يمكن أن يكون المراد من الخلق: الخلق التكويني أو التقديري، وبناءً على الأوّل، يكون المراد من الأوّلية المطلقة في أفق الإمكان: الأوّلية غير الزمانية؛ أي: الذاتية أو السرمدية والدهرية؛ لكون ساحة المجرّدات الصرفة والعقول الكلّية النزولية منزّهة ومبرّأة من الاختلاط بالحركة والزمان والجهة والحيّز والمكان. ولكن، بمذاق القائلين بأزليتها وحدوثها الذاتي،

(١) لم نجد القسم الثاني في النصّ حسب ألفاظ المؤلف الماتن رحمه الله في هذا الموضع.

يكون سبقها على سائر الممكنات، وأولية العقل الأول، الذي هو صدر جذع تلك الأنوار العقلية الإلهية في خرق ظلمة العدم وفلق ظلام فقدان إلى نور الوجود سبقاً بالذات.

وبناءً على حدوثها السرمدي أو الدهري، يكون السبق السرمدي والدهري والأولية للعقل الأول أولية دهرية وسرمدية وأولية إضافية مطلقة في ألق المكان واللاضرورة أيضاً؛ أي: بين الممكنات التي هي بإضافة الحق تعالى وإجاداته فلقت ظلمة العدم الذاتي أو السرمدي أو الدهري إلى نور الوجود. والعقل الأول والنور المحمدي ﷺ هو أول ممكن تحلّت قامة استقامة بدايته ونهايته بحلية الوجود وتخلّعت وتشرّفت بخلعة التكريم والتشريف من الكون والثبوت لمظهرية اسم الله والرحمن.

وبناءً على الثاني، الذي كان المراد من الخلق فيه: الخلق التقديري في موطن العلم الربوبي ونشأة الأعيان الثابتة، يكون المراد بالأولية هو: الأولية في التقدير والظهور العلميين بأولية ذاتية غير زمانية، وإشارة إلى تقدّم العين الثابتة المحمدية ﷺ في الظهور العلمي على الأعيان الثابتة لسائر الممكنات، كما أشير إليه في شريف حديث: «كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ»، أيضاً.

تحقيقات رشيقة للمؤلف العظيم في الإقبال والإدبار

وحمل أولية العقل على الأولية بالشرف وبالفضيلة، أو كون الأول بمعنى المبدأ والأصل ممكن أيضاً. وهذا المعنى موافق لكون العقل أزلياً غير مخلوق مسبق بعدم واقعي كما هو عقيدة بعض الفلاسفة؛ لأنّ أشرفية العقل من كلّ المخلوقات أو كونه أصلاً ومبدئاً غير ملازمين لمخلوقيته.

ولكنّه غير موافق لتحقيق قول ووثيق مذهب جمع كثير من أعظم حكماء الإسلام والفلاسفة الفخام، الذين ذهبوا إلى حدوث العالم الكبير وكلّ العقول السرمدي أو الدهري، وكذا هو غير موافق ولا ملائم لسائر فقرات الحديث الشريف.

والمراد من الإقبال المذكور في الحديث الأول [هو] الإقبال إلى [العالم الأسفل] وإفاضة الفيض عليهم بجهة الواسطة في الفيض والفاعل ما به الوجود من ذلك النور الإلهيّ ومظهر الأسماء والكمالات اللامتناهية في قوس النزول. والمراد بالإدبار [هو]: الإدبار عن الخلق وتوجّهه إلى الحقّ تعالى في قوس الصعود ومعراج التحليل.

أو إنّ المراد بالإقبال كما قال قوم من العرفاء هو: الفناء المحض والمحو والطمس والمحقّ لذلك النور المحمّدي والجلاء السرمدي في الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى. والمراد بالإدبار هو: الصحو بعد المحو والبقاء بعد الفناء والالتفات إلى النفس والخلق لهدايتهم وتكميلهم.

أو إنّ المراد بالإقبال هو: الإقبال إلى الحقّ تعالى في قوس الصعود، وبالإدبار التوجّه إلى العالم الأسفل في قوس النزول.

وعلى هذا فإنّ الوجه في تقديم الإقبال على الإدبار مع أنّ قوس النزول مقدّم على قوس الصعود، هو الإشارة إلى كون قوس الصعود أشرف من قوس النزول؛ من أنّ الإدبار في قوس النزول إلى الحقّ تعالى والإقبال فيه إلى الخلق والموجودات، وفي قوس الصعود يكون الإدبار إلى الخلق والإقبال والتوجّه إلى المبدأ الأعلى، أو الإشارة إلى أنّ إدبار العقل لمّا كان واقعاً بأمر الله عزّ وجلّ، ولتكميل الخلق واستعدادها للإقبال إلى الحقّ تعالى، ومتضمناً لنيل شامخ مقام الخلافة الإلهيّة، وكذا عدم كون الخلق

بنظر المراتية وما به ينظر وأنه آية بينونة عزلة، مباناً للحق تعالى، كما قال خاتم الأولياء وسيد الأصفياء [الأوصياء] (عليه آلات التحيات والثناء): «دَلِيلُهُ آيَاتُهُ وَوُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ وَمَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ وَتَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَةَ عَزَلَةٍ»، وكما قال الإمام السجّاد (عليه آلاف تحيات ربّ العباد):

يا ربّ جوهر علم لو أبوح به لقل لي أنت ممّن يعبد الوثنا
وكما أشير إليه في إعجاز كلام الملك العلّام: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(١)، فالإدبار المزبور هو عين الإقبال والتوجّه إلى الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى؛ ففي عين الإقبال.
وبعقيدة بعض الأعلام إنّ المراد بالإقبال هو: العلم بأسماء الحقّ تعالى وصفاته، وبالإدبار هو: العلم بحقائق الممكنات. ونظراً إلى أنّ العاقل متّحد مع المعقول بالذات في العلم بالأسماء والصفات الإلهيّة، التي هي عين ذات الحقّ تعالى القدّوسي الآيات وجوداً، فالاتّحاد هذا حاصل بنحو منه بنحو من الفناء والاندكاك، وبهذا اللحاظ يكون العلم المزبور إقبالاً تامّاً إلى الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى، وبالعكس في العلم بالحقائق الإمكانية والهويات الأكوانية؛ بحكم اتّحاد العقل والعاقل والمعقول، يحصل الاتّحاد مع الخلق، الذي هو بحكم الإدبار إلى الحقّ تعالى. فلهذا عبّر عنه بالإدبار، فافهم، وتدبّر.

وإذا كان المراد من العقل: النفس المستكملة بالحكمتين، والإنسان الكامل المكتمل بالغاً لمقام برزخية العالمين، كان المراد بالتقدّم والأوّلوية هو: الأوّلوية بالشرف وبالفضيلة، أو: الأوّل بمعنى: الأصل والعلة الغائية والتمامية؛

(١) سورة فصلت؛ الآية ٥٣.

أي: كون ذلك النور الطاهر غاية خلق الأفلاك من السمك إلى السماك وإشارة إلى: «لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتَ الْأَفْلَاكَ». أو أنّ المراد بهما هو: الأوليّة الإضافية بالنسبة إلى عالم الأجسام والأشباح، من جهة تقدّم خلق عالم الأرواح على خلق عالم الأجسام؛ بحكم: «خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِأَلْفِي عامٍ». أو أنّ المراد بالأوليّة هو: الأوليّة بالشرف وبالفضيلة. أو أنّها باعتبار أوليّة الروح الأعظم [العظمى] وظهور الجمع القرآني الجبروتي لذلك المظهر الأفخم والمجلى الأتمّ.

أو يكون المراد بالإقبال هو: حمل الأمانة الكبرى والخلافة العظمى، التي أشير إليها في قوله تبارك وتقدّس: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(١)، والظهور بصفات الربوبية، وبالإدبار: الظهور بصفات الخلقية والبشرية، وإظهار حكم البرزخية بين البحرين ومرآة الحضرتين.

أو يكون المراد بالإقبال: الفناء الذاتي والصفاتي والأفعالي والآثاري، والفناء عن الفنائين، والإشارة إلى مقام السرّ والخفي والأخفى، وبالإدبار: الصحو بعد الصحو، والسفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ ومن الخلق إلى الخلق بالحقّ؛ أي: الرجوع من الوحدة إلى الكثرة، لتكميل الناقصين، وإرشاد المحجوبين، وتنبيه الغافلين، والحشر إلى الله.

أو يكون المراد بالإقبال: البعث بالمقام المحمود ومقام مظهرية: «لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ»، وبالإدبار: الظهور بمقام: «أشغليني يا حميراء كلّمني يا حميراء».

أو يكون المراد بالإقبال: الظهور في الكتاب الجمعي القرآني العليّني، وبالإدبار: الظهور في الكتاب الآفاقي التفصيلي الفرقاني.

أو يكون الإقبال كناية عن ظهور قائم آل محمد ورجعة أولئك الكرام ونور اسم الولي وسلطانه واسم الحق تعالى الظاهر وتجليه بصفة مالكية الملك والملكوت من مشكاة الولي المطلق ومظهريته، وبالإدبار: مدة غيبة قائم آل محمد، واستتار شمس الولاية الكلية، ومدة دولة ظهور الاسم الباطن.

أو [يكون المراد] بالإقبال: ظهور نور شمس الهوية المحمدية في وجودها الشخصي والأولياء المحمّدين، والظهور في مجالي أقمار سائر الأنبياء والأولياء غير المحمّدين، وبالإدبار: الظهور في مجالي سائر النفوس والأرواح؛ بحكم: «أَرْوَا حُكْمُ فِي الْأَرْوَاحِ وَأَنْفُسُكُمْ فِي النَّفُوسِ».

أو يكون المراد بالإقبال: الظهور بالأسماء التنزيهية، وبالإدبار: الظهور بالأسماء التشبيهية.

أو يكون المراد بالإقبال: خلق ناسوت البدن بالموت الاختياري أو الاضطراري، وبالإدبار: العلاقة بالبدن الفرقاني، والازدواج بصيصية الأنساب، والاحتباس في القفص الإمكانية.

وإذا قيل: أنّ موطن الإقبال بناءً على بعض التوجيهات هو عالم السرمَد ونشأة الأمر ويومه يوم ربوبي، وموطن الإدبار عالم الخلق أو القيامة الكبرى ويومه يوم إلهي ويوم العروج، فكيف جعل موطنهما في الحديث الشريف عالم السرمَد؟!

يقال: إنه بحكم «ليس عند ربك صباح ولا مساء»، لمّا كانت نسبة الحق تعالى إلى الصعود والنزول والسرمد والدهر والزمان والأمر والخلق نسبة واحدة، فلاجل ذلك جعل وعاء كلّ منهما عالم الأمر. وبناءً على حملنا العقل في الحديث الشريف على العقل الأوّل والصادر الأوّل، يمكن أن يكون المراد من الثواب في: «بِكَ أُثِيبُ وَبِكَ أُعَاقَبُ»: العقاب والثواب

التكوينيين؛ أي: إيصال مظاهر الجمال واللطف إلى كمالها المترقب، وهو إيصال إلى جنة الذات والصفات والأفعال والآثار، وانغمارها في بحار الرحمة الرحمانية والرحيمية الإلهية، وإيصال مظاهر القهر والاسم والمضلل إلى كمال ثانوي اكتسبته بسوء اختيارها؛ أي: إلى جحيم الحرمان وأليم عذاب الطرد من ساحة قرب الرحمن الوجوبي الجاه، والاحتراق ب: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَقْفِدَةِ﴾^(١)، لأنَّ العقل الأول والنور المحمدي ﷺ من جهة كونه واسطة في الفيض الربوبي والرحمة الواسعة الوجوبية بالنسبة إلى الموجودات التي هي دونه، وتلك الموجودات بتوسطه تصل إلى كمالها المنتظر وغاياتها الأولية والثانوية المترتبة، أو لِإِنَّ المناط في الثواب والعقاب التشريعيين هو العقل الإنساني، والعقل الإنساني من رقائق العقل الأول والصادر الأول، كان الملاك في كون العقل الجزئي الذي هو من رقيقة العقل الكلِّي ثواباً وعقاباً هو بعينه ملاك كون حقيقة تلك الرقيقة وأصلها.

وبيان آخر: لَمَّا استقامت عقيدة أرباب البصيرة وأصحاب المعرفة على أَنَّ كُلَّ مرتبة من مراتب قوس نزول الفاعل ما به الوجود نظير نفسها من قوس الصعود، المراتب المزبورة بحكم «النهايات هي الرجوع إلى البدايات» متّحد بضعها مع بعض بوجه [من الوجوه]، كان كُلُّ سارياً إلى الآخر ويمكن أن ينسب إليه.

ولكن، إذا كان: «بِكَ أَثِيبُ وَبِكَ أُعَاقِبُ»، أو كان من قبيل: «إِيَّاكَ أَعْنِي واسمعي يا جارة»، أو من جهة كون ذلك النور المبين القدوسي في النظام أصلاً وتاماً للنفوس والأرواح، فإنَّ عقابها وإثابتها يكونان بوجه بمنزلة عقاب أصلها وإثابته، كما نسب في قوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ

ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴿١﴾، ما تأخر من ذنب الأمة إلى معدن العصمة ومبدأ كل طهارة؛ أي: خاتم الأنبياء والمرسلين صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وإذا كان المراد منه: العقل المستكمل بالحكمتين؛ بناءً على: «بِكَ أُثِيبُ وَبِكَ أُعَاقَبُ»، كان المراد به على حسب حكايات [حكاية] باء السببية هو: كون الملاك والمناط في الإثابة والعقاب الوصول إلى سنّ قابلية التمييز بين الحسن والقبح والصحيح والفساد، الذي هو من معاني العقل. والعقل بالمعنى المزبور هو من رقائق العقل بمعنى النفس المستكملة بالحكمتين، الذي يتجلّى ويظهر في الإنسان عند دخوله في سنّ البلوغ برشده ونموّه العقليين.

ولكن، بناءً على نسخة: «إِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ»، إذا كان المراد بالثواب والعقاب هو: الثواب والعقاب الروحانيين أو الجسمانيين والروحانيين معاً، كان المقصود واضحاً غير مورد لإشكال.

ولكن، إذا كان المراد بهما الثواب والعقاب الجسمانيين، فيمكن أن يشكل بأنّ محلّ ذلك الثواب والعقاب الجسد الإنساني لا النفس الآدمية، كما أشير إليه في قوله عزّ وجلّ: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (٢).

ولكنّ جواب هذا الإشكال الأوهن من بيت العنكبوت ظاهر في غاية الوضوح؛ لأنّ البدن من جهة كونه واجداً للروح الحيوانية وقوة الحسّ والإدراك يكون معاقباً أو مثاباً لا بما هو جسم مطلق، والروح الحيوانية في الإنسان من رقائق النفس الإنسانية، وعذابه وثوابه في الحقيقة راجعان إليه،

(١) سورة الفتح: الآية ٢.

(٢) سورة النساء: الآية ٥٦.

وإنّما بلحاظ التركيب الاتّحادي والتعاكس الإيجابي والإعدادي بين النفس والبدن، وثواب البدن وعذابه بعينهما ثواب للنفس وعذابها، فلهذا قال: «إِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أَثِيبُ».

أو إشارة إلى أنّ مورد الثواب والعقاب في يوم النشور ونفخ الصور هو النفس من جهة إنسانيته وعقلانيته لا من جهة بهيميته وحيوانيته؛ لأنّ الإنسان إذا لم يكن منوّراً بنور العقل من جهة الحيوانية، لم يكن مستحقّاً للثواب والعقاب، كما أنّ الحيوانات العجم لا تستحقّ شيئاً منهما، ولا تحشر لنيل الثواب والعقاب التكليفي، ولو كانت قاطبة الموجودات الإمكانية تحشر بالحشر الاستقلالي أو التبعي إلى الحقّ تعالى.

والمراد من رؤوس العقل الأوّل التي أشير إليها في الحديث الثاني هو: النفوس الإنسانية، التي هي رقائق العقل الكلّي، المندمجة في الوجود الجبروتي، المندرجة في الجلاء الملكوتي له، أو المراد منها: الحقائق الكلّية للموجودات الإمكانية، التي هي في ذلك العقل الكلّي المجرّد وأوّل جلاء للنور السرمدي والكتاب المبين القرآني الجمعي الواحد، المحتوي على جميع الحقائق وكمالات الأشياء؛ بحكم «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء» و﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^(١)، و﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(٢)، بنحو الجمع مطوية ومنطوية.

ولكن؛ نظراً إلى أشرفية الإنسان وأكمليته، اقتصرت على النفوس البشرية والفروع [الفروع] والأنوار الوجودية فقط، ونزلت على الأفراد الإنسانية خاصّة، ولم تشعر بجميع الرؤوس التي هي بعدد أنفاس الخلائق.

(١) سورة يس؛ الآية ١٣.

(٢) سورة الزمر؛ الآية ٦٧.

أو المراد من الرؤوس هو: مطلق النفوس والعقول، التي باعتبار الكينونة الجمعية القرآنية كانت مطوية ومنطوية في أزل الأزال في وجوده الواحد البسيط المبسوط أو مستورة ومقهورة تحت سطوع إشراقه الباهرة وأنواره القاهرة. وتتجلى وتظهر تلك الأنوار في الإنسان بعد بلوغه بالرشد والنمو العقليين، بطريق الإفاضة والإشراق، أو بطريق البسط والقبض والكمون والبروز واللبس بعد اللبس بنحو الحركة الجوهرية والاتحاد مع وجود العقل الفرقاني المزبور والكتاب المسطور.

فالحديث المبارك دليل على كون النفس الإنسانية جرمانية الحدوث وروحانية البقاء، وأنها في بدء الفطرة الهولانية في مرتبة الخيال والوهم، وكونها حيواناً بالفعل وإنساناً بالقوة، كما هو مذهب صدر المتألهين عليه السلام. والمراد من كون ذلك الرأس مستوراً في الابتداء وكشف الغطاء بعد بلوغه سنّ الرشد: ففي حال الكمون، وكون الوجه المزبور بالقوة في النفس الإنسانية وبالفعل في الإفادة والإفاضة، ورشح فيض ذلك العقل الكلّي والنور المبين لختم الرسل؛ بسبب الحركة الجوهرية والسير الرجوعي إلى الله تعالى وصورته الكلّي السعي بتلك الحركة التحوّلية الاستكمالية.

وبعبارة أخرى: إنّ المراد بكون اسم كلّ إنسان مكتوباً على ذلك الرأس العقلي، هو: تحقّق تعيّن وحقيقة كلّ موجود بنحو الانطواء والجامعية؛ برفض جهات النقصان وسمات الإمكان والمادية في ذلك الكتاب الجمع الجوامع القرآني ومظهر الكلمات التامّات السبحاني والآيات المحكمات الربّانية.

والمراد بالستر، هو: عدم ظهور الآثار الفرقانية وحكم حدّه في هذا الوجود الجمعي السرمدي.

والمراد بكشف الستر، هو: استعداد تلك الأحكام وظهورها في مرتبة العقل بالهيولى وبالملكة.

والمراد بإفاضة نوره في القلب، هو: بلوغه لمرتبة إدراك حقائق الأشياء؛ بإفاضة العقل بالفعل؛ وبالمستفاد بحكم: «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ».

والمراد بإدراك الفرائض والسنن، هو: إفاضة العقل العملي وصيرورة الإنسان مستكماً بالحكمتين، أو خروج النفس في هذه المراتب من القوة إلى الفعل؛ بالحركة التحويلية الذاتية؛ بسبب اتّحاده مع العقل الفعّال بإخراج المبدأ المتعالي.

وبهذا التقرير علم أنّ الوجوه التي ذكرها بعض المحدثين في شرح هذا الحديث الشريف، وحملوا كتب الاسم على الحقيقة العقلية لكل شيء، والستر على قوس النزول، والكشف على العقل الهولاني، والبلوغ على العقل بالملكة وإفاضة النور على العقل بالمستفاد وفهم الفريضة والسنة على العقل بالفعل فلم يكن ذلك موافقاً لظاهر الحديث الشريف واصطلاح القوم أيضاً؛ حيث جعلت بداية كشف الستر في الحديث الشريف البلوغ إلى حدّ الرشد والنموّ العقليين، وقال: إنّ متعقّب ذلك البلوغ النوري الذي به يحصل فهم الفرائض والسنن، هو [ممّا] يفاض على القلب.

هذا؛ وفي مرتبة العقل بالهيولى وبالملكة لم يحصل لأحد من الناس كشف السرّ وإفاضة النور للعقل بالمستفاد. وحصول العقل بالفعل بعقيدة أساطين الحكماء العظام والفلاسفة الفخام مقدّم على العقل بالمستفاد. والمحدث المزبور جعل فهم الفرائض والسنن في مرتبة العقل بالفعل ومؤخراً عن حصول العقل بالمستفاد.

ومضافاً إلى ذلك، أنَّ المستفاد من الحديث الشريف هو أنَّ ستر وجه رأس كلِّ إنسان من الرؤوس المكتوبة في ذلك العقل، هو عند كتب اسمه لا مؤخَّر عنه، وقوس النزول من كتب الاسم، الذي هو عند ظهور وجود العقل الكلِّي من مكن الخفاء إلى ساحة البروز والجلء فهو مؤخَّر ذاتاً. ومن جهات أخرى، أنَّ هذا التأويل ليس بمورد ومطابق للحديث الشريف وبلحاظ ظهورها ووضوحها ننصرف عن ذكرها [تماماً].

وأما المراد من العقل في الحديث الثالث، فيمكن أن يكون: العقل الأوَّل والصادر الأوَّل أو العقل المستكمل بالحكمتين. و [المراد] من العرش في ذلك الحديث بلحاظ وضع الألفاظ للمعاني العامَّة هو: عرش الذات، أو العلم الربوبي، أو عرش القدرة والحياة. وكونه في يمين العرش كناية عن كونه واسطة في الفيض، أو إشارة إلى كونه مظهراً للعلم القضائي الجمعي الأحدي الإلهي، كما أنَّ النفس الكلِّيَّة هي مظهر للعلم القدري الإلهي؛ لأنَّ مظهر القدرة والقوة هو جهة اليمين، والعلم القضائي هو أشرف من القدري بل هو مبدؤه ومنشؤه، ولهذا عبَّر عنه باليمين.

وكيف كان، فالمستفاد من الأحاديث المزبورة أنَّ أوَّل صادر عن الحقِّ تعالى والمبدأ الأعلى واحد، وأنَّ وحدته كما ذكرنا تكراراً دليل إنَّي على عدم إمكان صدور الكثرة العرضية في بدء تجلِّي الحقِّ الأوَّل وظهوره تقدَّست أسماؤه وجلِّ كبرياؤه؛ لأنَّه بناءً على تقدير الإمكان، يكون عدم الصدور مستنداً إمَّا إلى قصور القدرة وإمَّا إلى وجود البخل والضنَّة في المبدأ الفياض أو إلى عدم المصلحة في إيجاد الأكثر من واحد.

وبطلان الشقَّين الأوَّلين بديهي، وعدم المصلحة في تكثير الوجود والإفاضة في قوس النزول الذي فيه يكون إمكان الممكن الذاتي كافياً

لإفاضته فغير متصوّر أيضاً، وفلا بدّ أن يكون عدم الصدور مستنداً إلى عدم إمكانه، وهو المطلوب.

والدليل النقلي الآخر هو ما أورده شيخ المحدثين صدوق الأمة (عليه الرحمة) في عيون أخبار الرضا (عليه الصلاة والسلام) وفي كتاب التوحيد عن الحسن بن محمد النوفلي في خبر طويل ذكر فيه مجلس مناظرة الإمام الرضا (عليه السلام) مع أصحاب المقالات وأهل الأديان كالجاثليق ورأس الجالوت والهرزد الأكبر والصابئين بمحضر المأمون، أنه [الحسن بن محمد النوفلي] قال: قال عمران الصابي للإمام (عليه السلام): «يَا عَالِمَ النَّاسِ لَوْ لَا أَنَّكَ دَعَوْتَ إِلَيَّ مَسْأَلَتِكَ لَمْ أَقْدِمَ عَلَيْكَ بِالْمَسَائِلِ فَلَقَدْ دَخَلْتُ بِالْكُوفَةِ وَالْبَصْرَةِ وَالشَّامِ وَالْبَحْرَيْنِ وَلَقِيتُ الْمُتَكَلِّمِينَ فَلَمْ أَقْعَ عَلَى أَحَدٍ يُثَبِّتْ لِي وَاحِدًا لَيْسَ غَيْرُهُ قَائِمًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ أَفْتَاذُنْ لِي أَنْ أَسْأَلَكَ قَالَ الرِّضَا (عليه السلام) إِنْ كَانَ فِي الْجَمَاعَةِ عِمْرَانُ الصَّابِي فَأَنْتَ هُوَ قَالَ أَنَا هُوَ قَالَ سَلْ يَا عِمْرَانُ وَعَلَيْكَ بِالنِّصْفَةِ وَإِيَّاكَ وَالْخَطْلَ وَالْجَوْرَ فَقَالَ وَاللَّهِ يَا سَيِّدِي مَا أُرِيدُ إِلَّا أَنْ تُثَبِّتَ لِي شَيْئًا أَتَعْلَقُ بِهِ فَلَا أَجُوزُهُ قَالَ سَلْ عَمَّا بَدَا لَكَ فَازْدَحَمَ النَّاسُ وَانْصَمَّ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ فَقَالَ عِمْرَانُ الصَّابِي أَخْبِرْنِي عَنِ الْكَائِنِ الْأَوَّلِ وَعَمَّا خَلَقَ فَقَالَ لَهُ سَأَلْتُ فَافْهَمُ أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِدًا كَائِنًا لَا شَيْءَ مَعَهُ بِلا حُدُودٍ وَلَا أَغْرَاضٍ وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَ خَلْقًا مُبْتَدِعًا مُخْتَلِفًا بِأَغْرَاضٍ وَحُدُودٍ مُخْتَلِفَةٍ لَا فِي شَيْءٍ أَقَامَهُ وَلَا فِي شَيْءٍ حَدَّهُ وَلَا عَلَى شَيْءٍ حَدَّاهُ وَمَثَلَهُ لَهُ فَجَعَلَ الْخَلْقَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ صَفْوَةً وَغَيْرَ صَفْوَةٍ وَاخْتِلَافًا وَائْتِلَافًا وَالْوَنَاءَ وَذَوْقًا وَطَعْمًا لَا لِحَاجَةَ كَانَتْ مِنْهُ إِلَى ذَلِكَ وَلَا لِفَضْلِ مَنَزِلَةٍ لَمْ يَبْلُغْهَا إِلَّا بِهِ وَلَا أَرَى [رَأَى] لِنَفْسِهِ فِيمَا خَلَقَ زِيَادَةً وَلَا نُقْصَانًا تَعْقِلُ هَذَا يَا عِمْرَانُ قَالَ نَعَمْ وَاللَّهِ يَا سَيِّدِي قَالَ وَاعْلَمْ يَا عِمْرَانُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ خَلَقَ مَا خَلَقَ لِحَاجَةٍ لَمْ يَخْلُقْ إِلَّا مَنْ يَسْتَعِينُ بِهِ عَلَى

حَاجَتِهِ وَلَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَخْلُقَ أَضْعَافَ مَا خَلَقَ لِأَنَّ الْأَعْوَانَ كُلَّمَا كَثُرُوا كَانَ صَاحِبُهُمْ أَقْوَى وَالْحَاجَةُ يَا عِمْرَانُ لَا يَسَعُهَا لِأَنَّهُ كَانَ لَمْ يُحْدِثْ مِنَ الْخَلْقِ شَيْئاً إِلَّا حَدَّثَتْ فِيهِ حَاجَةٌ أُخْرَى وَلِذَلِكَ أَقُولُ لَمْ يَخْلُقِ الْخَلْقَ لِحَاجَةٍ وَلَكِنْ نَقَلَ بِالْخَلْقِ الْحَوَائِجَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ وَفَضَّلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ بِلَا حَاجَةَ مِنْهُ إِلَى مَنْ فَضَّلَ وَلَا نَقَمَةَ مِنْهُ عَلَى مَنْ أَذَلَّ فَلِهَذَا خَلَقَ قَالَ عِمْرَانُ يَا سَيِّدِي هَلْ كَانَ الْكَائِنُ مَعْلُوماً فِي نَفْسِهِ عِنْدَ نَفْسِهِ قَالَ الرِّضَا عليه السلام إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِنَفْيِ خِلَافِهِ وَلِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نَفْيِي عَنْهُ مَوْجُوداً وَلَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا أَفْهِمَتْ يَا عِمْرَانُ قَالَ نَعَمْ وَاللَّهِ يَا سَيِّدِي فَأَخْبِرْنِي بِأَيِّ شَيْءٍ عَلِمَ مَا عَلِمَ بِضَمِيرٍ أَمْ بِغَيْرِ ذَلِكَ قَالَ الرِّضَا عليه السلام أَرَأَيْتَ إِذَا عَلِمَ بِضَمِيرٍ هَلْ يَجِدُ بُدّاً مَنْ أَنْ يَجْعَلَ لِذَلِكَ الضَّمِيرِ حَدّاً تَنْتَهِي إِلَيْهِ الْمَعْرِفَةُ قَالَ عِمْرَانُ لَا بُدَّ مِنْ ذَلِكَ قَالَ الرِّضَا عليه السلام فَمَا ذَلِكَ الضَّمِيرُ فَأَنْقَطَعَ وَلَمْ يُحِزْ جَوَاباً قَالَ الرِّضَا عليه السلام لَا بَأْسَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنِ الضَّمِيرِ نَفْسِهِ تَعْرِفُهُ بِضَمِيرٍ آخَرَ فَإِنْ قُلْتَ نَعَمْ أَفْسَدْتَ عَلَيْكَ قَوْلَكَ وَدَعَوَاكَ يَا عِمْرَانُ أَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْوَاحِدَ لَيْسَ يُوصَفُ بِضَمِيرٍ وَلَيْسَ يُقَالُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ فِعْلٍ وَعَمَلٍ وَصُنْعٍ وَلَيْسَ يُتَوَهَّمُ مِنْهُ مَذَاهِبٌ وَتَجْزِيَةٌ كَمَذَاهِبِ الْمَخْلُوقِينَ وَتَجْزِيَتِهِمْ فَأَعْقِلْ ذَلِكَ وَابْنِ عَلَيْهِ مَا عَلِمْتَ صَوَاباً... إلخ».

إنَّ هذا الحديث الشريف هو من غوامض الأخبار ومستصعبات الآثار الماثورة عن أهل البيت الطاهرين المعصومين عليهم السلام، ورغم انبراء جمع من أساطين أعلام المحدثين وبعض من أعظم العلماء والمجتهدين لشرحه وإيضاحه، لم يكشف عن وجوه أسرارهِ بالنحو الأوفى، ولم تحلّ معضلاته، ولم تفصّل مجملاته بالطريق المستوفى، ونحن بعد الفراغ من تتميم هذه

الرسالة حسب طلب بعض أرباب الفضل والكمال الذين هم طلبة للحقيقة وأهل الباطن والحال، والاحتراز عن القيل والقال من ألدّ الخصام وأصحاب السفسطة والمشغبة والجدال نقوم بترجمته وشرحه بالمقدار الميسور والقدر الميسور في رسالة على حدّها إن شاء الله تعالى.

وفي هذا المقام نظراً إلى كون صدر الحديث وجملته الأخيرة؛ أي: «الْوَاحِدَ لَيْسَ يُوصَفُ بِضَمِيرٍ وَلَيْسَ يُقَالُ لَهُ أَكْثَرُ...»، موردي الاستدلال ومحلي الحاجة، اقتصرنا على نقله فقط، وبجهة معلومية كيفية دلالة على المراد؛ أي: إثبات قاعدة الواحد، نشرحه بنحو الاختصار.

ونظراً إلى أننا نحتاج في شرحه إلى تمهيد مقدمات وتأسيس أصول أشرنا إلى بعضها في السابق، والإحالة إلى ما سبق موجب لتشويش الخواطر واضطرار الضمائر، فنشير إليها في هذا المقام على نحو الإجمال بضمّ سائر المقدمات والأصول التي لم نذكرها في ما تقدّم، [وإليك بيان المقدمات]:

المقدمة الأولى: لما كانت قضية قوله سبحانه: ﴿يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾^(١)، و ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾^(٢)، فضلاً عن ذاته، وعلى حسب الحكم البتّي والتصديق الجزمي للعقل على استحالة محاطية المحيط المطلق والمعبود بالاستحقاق، هي خروج الوصول إلى كنه ذات الحقّ تعالى ومبدأ المبادئ، تعالى شأنه، وتقدّست أسماؤه، الوجوبي الجهات والصفات، واللاهوتي الآيات ونيل تخوم حقيقة عظمتها اللامتناهية، ورفعة نور أنواره من طوع طاقة أقاصي الأوهام، ومن طور قدرة أعالي العقول والأفهام، ومشاهدة

(١) سورة آل عمران؛ الآية ٣٨.

(٢) سورة البقرة؛ الآية ٣٥٥.

شمس شمس هويته، وملاحظة قمر أقماره الباهر النور، غير المتناهي الظهور، لإيتيه، خارجة من سعة استعداد وقابلية عيون الخفافيش للأعيان الإمكانية والشأنية للجفون ذات الجوازية الإمكانية، و [قول] محارم حريم حرم قرب جاهه اللامتناهي: «لو دنوت أنملة»، وأخصّ خواص من بلغ إلى حمى أحديته، وسكن عظمة لجوئه وجلالة نظامه: «مَا عَبْدَنَّاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَمَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ»، شأن ورد اللسان، ودفتر الإدراك، ووجود أرباب النظام، وأصحاب الأفكار في مقام طي هذا البرّ، الذي لا حد له ولا نهاية، وغوص عظيم البحر التمام، وسجل عمرها المنتهي إلى آخره، وباق في أوّل صفّه، وبطيّ هذا الطريق متعب وعاجز، ومن النيل إلى المقصود مطروداً، وأنّ كلّ ما قيل في هذا الباب ومن درر الألفاظ كتب أو قيّد بالبيان والتحرير، وسمط النمط والتقرير، هو ظنّ سخيّف البنيان، وخيال باطل، وتوهم لا أساس له.

كما قال بعض غاغة أرباب الكلام، الذين ليس لهم حظ من الإدراك والعلم والدراية [إلا]: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(١)، ونصيبهم من المعرفة والفهم مزجاة، وهم الأهل للجدال والخصام بظنّهم الكاسد ووهمهم الفاسد، إنّ كنه حقيقة الحقّ تعالى وذات المبدأ الأعلى المقدّس الآيات الضروري الجهات الوجوبي الحثيات، هو وجود بديهي التصور، وثبوت أوّلي الإدراك، وضروري المعرفة.

وذهب بعض آخر إلى أنّ حقيقته المقدّسة ماهية مجهولة الكنه والحقيقة ومستحيلة الإدراك والتصور، وهم الذين قالوا بسخافة ورخاوة ما ذكر من العقيدة والظنّ والوهم والحسبان الباطل؛ بموجب «العجز عن درك الإدراك إدراك».

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٨٥.

وقال قوم آخرون مع أنهم التزموا بكون الوجد [الوجود] أمراً اعتبارياً وعن التدوّت والأصالة عارياً بأنّ ماهية الحقّ الأوّل تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه هي عين إنّيته.

وقالت طائفة: إنّ ذاته المتعالي الصفات فرد من أفراد الوجود مبين لسائر الأفراد [تبايناً] بالذات، وعار عن الحدود والقيود والماهيات، وذلك توهم منهم [قطعاً].

وقال جمع آخر وهم ممّن اكتحلت أبصارهم بكحل الجوار لأهل المعرفة، ووقعت أقوالهم عند أصحاب الفلسفة والحكمة مقبولة إنّ ذاته المقدّس الآيات مرتبة من حقيقة الوجود، وهي في شدّة النورية وفرط الموجودية فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى مدّة وعدّة وشدّة.

وجماعة أخرى وهم أرباب الكشف والشهود، وأصحاب الجنّة الموعود بها قالوا: إنّ الذات الوجوبي الجهات لمالك الملك والملكوت وبارع قادسيات الجبروت، وراقم الأحرف العاليات في اللاهوت، هو وجود بشرط لا، بريء من كلّ عيب وريب، ونزيه عن كلّ فقد ونقص، وقدّيس من كلّ قيد وحدّ. وذهبت جماعة أخرى وهم أرباب الصفاء، وخلّان الوفاء، وأصحاب الدراية، وأهل الطريقة، والواقفون على أسرار الحقيقة إلى أنّ ذاته المذوّت للذوات والشخصيات، وحقيقته المحقّقة للحقائق، والمفيدة للإنبيات والمعطية للأسياس، والمفيضة للهاذيات والشخصيات، حقّ وحاقّ الوجود، وصرف النور وبحثه [بحته] ومطلق الوجود والثبوت، ومحيط بكلّ شيء، وقيوم كلّ ذرّة وفيه؛ أي: وجود لا بشرط مقسمي مطلق من كلّ رسم واسم، ومجرّد عن كلّ قيد ونعت، وبريء من كلّ تعيّن وشرط حتّى قيد اللابشرطية، ونزيه عن الحلول والاتّحاد والسريان، وفوق الوصف والبيان. وعلّلوا التعبير

عن تلك الحقيقة بالوجود والشيء والثبوت ونحوه بالاحتراز عن التعطيل والإطلاق المقابل لهذه الألفاظ؛ أي: العدم واللاشيء والنسبة والعدم والفقدان، لا بعنوان أنَّ المداليل الذهنية والمفاهيم الأولية لهذه الألفاظ هي تمام الحقيقة والحكاية عن كنه ذاته وتخوم هوية ذاته المتعالي الآيات.

المقدّمة الثانية: ذكرنا في الفصول الماضية والأصول السابقة بحدّ نصاب التحقيق والتكميل، أنَّ الرفيق الشفيق للوجود، والمساوق الموافق للثبوت؛ أي: الوحدة كالوجود، منقسمة إلى أقسام عديدة وأنواع كثيرة كاللابشرط القسمي والمقسمي، والبشرط لا والبشرط شيء، والوحدة الحقّة وغير الحقّة والحقيقية، والصرفة وغير الصرفة، والعديّة وغير العديّة، والذاتية والعرضية، ونحوها من الأقسام المذكورة في محلّها، والمشهورة بين ألسنة أهل النظر وأرباب البصيرة والبصر.

وأحقّ أقسامها بمصادقية تلك الحقيقة وفردية تلك الطبيعة هو الوحدة الصرفة الحقّة الحقيقية الذاتية غير العديّة، التي يستحيل فيها تصوّر ثان وتكثّر وتعدّد، وتوهّم الضدّ والندّ والمثل والنظير لها لا يكون إلّا صرف التوهّم والخيال بل خارجاً من طوع العقل والبشر والفكر المنوّر.

والقسم المذكور والشطر المزبور توأم لوجوب الوجود بالذات، ومساوق للضرورة الذاتية الأزلية الأبدية السرمديّة من جميع الجهات والحشيات، ووقف على حريم كبريائي حرم بارئ الملك والملكوت، ومبدع جواهر قواهر حضرة الجبروت، ومنشأ الأحرف العاليات في عالم اللاهوت. و [أمّا] الذوات الباطلات العاطلات الممكنات، فليس لها منها حظّ ولا نصيب. وكما أنَّ وجوده الفائز الجود مبدأ لكلّ وجود، وأصل لكلّ مكرمة وجوديّة،

ومقوم لكل حقيقة، ومحصل لكل إتيّة، وطارد لقاطبة الأعدام والليسيات، كذلك تكون وحدته الذاتية الوجوبية القيومية أصلاً وتاماً لكل وحدة وبساطة، ومقومة ومحصلة لكل كثرة، ومؤيسة لكل عدّة، وطاردة لكل اثنيّية وتركيب، ودافعة لكل تجزئة وتقسيم، ورافعة لكل غيرية وتفريق، بل هو الله الواحد الأحد، الذي: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(١). وأشعر بتنزّه ساحته القدوسية الآيات عن تصوّر ثان ومثل وتوهم شبيه ونّد في فصيح كلامه وبلغ انتظامه المعجز ببدائته ونهاية اختتامه، مثل ما جاء في قوله عزّ وجلّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٢)، وقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾^(٤)، [وذلك] بالنحو الأوفى والطريق المستوفى.

المقدّمة الثالثة: من البيانات الماضية المذكورة في الفصول السابقة والأبواب السالفة، اتّضح بأعلى درجات الوضوح وأتمّ مراتب الإيضاح أنّ وحدة جناب المبدأ الأعلى وحضرة الحقّ تعالى وحدة ذاتية غير عددية حقّة حقيقية، وبساطة ذاته الكروبي الآيات، ببساطة مطلقة، وسزاجة صرفة، هو من جميع أنحاء الكثرة وتمام أقسام التركيب والإتيّة بريء ونزيه، وهو ناف للثاني والمماثل، وطارد للضدّ والنّد والمقابل.

(١) سورة الإخلاص؛ الآية ٣ - ٤.

(٢) سورة الشورى؛ الآية ١١.

(٣) سورة المائدة؛ الآية ٧٣.

(٤) سورة المجادلة؛ الآية ٧.

وحفظ أصل هذا القسم من الوحدة في أول المعاليل، وسراية هذا النوع من الصادات من أفق الإمكان العامّ والعاميّ، فضلاً عن الخاصّ والخاصّي، ومن حريم الجواز واللاضرورة العدمية والليسية خارج [خارجان].

ولكنّ سراية خاصية هذه الوحدة والبّد اللازم لهذه البساطة، الذي هو نفى الثاني وطرده المسانخ والمماثل بأول معلول والصادر الأول، هو محلّ تشاجر الحكماء العظام، ومورد تخالف الفلاسفة الفخام. وذهب جمّ غير من أبناء الألباب وأسلاء العقول، منهم فحل الفحول، ونبراس أئمة المعقول والمنقول، سيد الحكماء، وخاتم المحقّقين، المحقّق الداماد (عليه آلاف تحيات ربّ العباد)، إلى أنّ حفظها في الطرف الأسبق للمعاليل، وسرايتها إلى أول الصادات، لازمتان، ومن هذه الجهة جعلوا نتيجة قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» الكثيرة الفائدة، وهذا الأصل الكثير العائدة، [والمراد بالواحد هو] الصادر الأول، كون نظام الكلّ الكبير والأكبر ومحموع عالم الخلق والأمر، عارياً عن كلّ شرّ وقبح، لا العقل الأول، الذي هو صدر جذع القواهر الأعلى، وأشرف المبدّعات، وأول المكوّنات لكلمة «كن» التكوينية الإلهيّة. وخالفه تلميذه صدر متألّهة الإسلام (عليه شآبيب رحمة الله الملك العلّام)، وذهب إلى أنّ القول بكون العقل الأول هو الصادر الأول غير خال من الإشكال، وغير عار عن الاختلال.

ونحن بجهات ذكرناها في بيان وجه الجمع بين القاعدة المزبورة وبين أصيل أصل «لا مؤثّر في الوجود إلا الله» نؤيد قول أساتذة الفيلسوف العظيم والحكيم الفخيم، ونراه موافقاً للبرهان المستصحف البنيان والقياس العرشي الاقتباس، والدليل المستحكم المبني والأساس.

المقدّمة الرابعة: حسب ما قاله بعض المحقّقين^(١)، فإنّ لعلماء النصارى والمسيحيين أسماءً ذكرت بالشرح التالي، وقسّموا إلى طبقات مختلفة؛ ونحن لا توضّح الحديث الشريف نذكر بعضها على نحو الاختصار:

قال جماعة من المحقّقين في شرح الحديث الشريف إنّ الجاثليق واحد جثالقة النصارى، وهو رأس علمائهم؛ لأنّ للعالم عندهم أسماء وألقاباً أولها الجاثليق، ثمّ يكون الأسقف، وهو واحد الأساقفة، وأنّه في المرتبة التالية بعد الجاثليق، وبعده البطريق، واحد البطارقة، وآخرهم من حيث المنزلة القسيس والرهبان.

والنصارى إمّا من الناصرة، التي هي كانت أوّل قرية آمن أهلها بعيسى (على نبينا وعليه السلام)، وإمّا من النصرّة بمعنى العون والإعانة؛ لأنّه حسب ظنّهم كانوا للأنبياء ناصرين، كما أشير إلى هذا المعنى في قوله سبحانه: ﴿قَالَ الْمُحَارِبُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾^(٢)، و[هو في جواب عيسى المسيح عليه السلام] حيث قال عليه السلام: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾^(٣).

وللنصارى فرق عديدة أكبر هذه الطائفة ثلاث فرق؛ وهي: الملكائية، والنسطورية، واليعقوبية.

واليعقوبية هم أصحاب يعقوب الحكيم.

والملكائية هم أصحاب ملكا، الذي ظهر في الروم.

والنسطورية هم أصحاب نسطور الحكيم، الذي ظهر أيام المأمون.

(١) إنّ هذه المقدّمة أخذت من القاضي سعيد القميّ التي ذكرها في مقام شرح الحديث المبحوث عنه في كتاب «الأربعين».

(٢) سورة الصف؛ الآية ١٤.

(٣) سورة الصف؛ الآية ١٤.

وجميع الفرق هذه تقول بتجسد الكلمة وتجسمها، إلا أنهم اختلفوا في كيفية ذلك: فقال بعض: إنّ الكلمة على الجسد كإشراق النور على الجسم، مشرقة. وقال بعض هي: كالنقش في شمع النحل، منطبعة. وقالت طائفة أخرى: إنّ اللاهوت متدرّج بالناسوت، ومتجسد به. وذهب فريق إلى أنّ الكلمة في جسد المسيح كتمازجة اللبن للماء، ممزوجة. وقالوا في الباري تعالى والمبدأ الأعلى: إنّهُ بذاته المتعالي الجهات واحد أحد قائم بذاته، ولكنه بلحاظ الصفات كالوجود والحياة والعلم ثلاثة؛ وهي عبارة عن: الأب والابن وروح القدس. وبقيد أنّ العلم من بين هذه الصفات هو المتجسد خاصة.

وقالت الملكائية: إنّ المسيح (على نبينا وعليه السلام) كلّى وقديم، والسيدة مريم عليها السلام ولدت أزلياً، وقتله وصلبه على ناسوته ولاهوته كلاهما واقعان.

وإنّ هذه الفرقة نظراً إلى ما قال الله المجيد الأحد الصمد الوحيد لعيسى عليه السلام في الإنجيل: أنت الابن الوحيد الذي لا مثل لك ولا نظير، وكذا قال عيسى عليه السلام بنفسه للحواريين: إنّني أقول لكم: أن أحبّوا أعداءكم، واجعلوا ذلك بركة لأعينكم، أحسنوا إلى أعدائكم، ومن يحمل عليكم الأحقاد، وسلّموا على من يؤذيكم لتكونوا أبناء أبيكم الذي في السماء، وهو من تشرق شمسهُ، وتضيء على المحسنين والمسيئين وينزل غيثه على المطيعين والعاصين، تاماً من دون نقص، كما أنّ أبيكم الذي في السماء هو تامّ عار عن كلّ نقصان. وحينما صلبوه، قال: إنّني ذاهب إلى أبيكم. ومن هنا أطلقوا لفظي الأب والابن على الله تعالى والسيد المسيح عليه السلام.

وقالت النسطورية: إنّ الله واحد، وله ثلاثة أقانيم، وهي: أقنوم الوجود،

وأقنوم الحياة، وأقنوم العلم. وهذه الأقاليم الثلاثة لم تكن زائدة على ذاته القيومي الجهات، ولم تكن عينه أيضاً.

وذهب بعض من هذه الطائفة إلى أنّ كلاً من هذه الأقاليم الثلاثة مطلقاً حيّ وناطق وإله بنحو مطلق، وظنّوا أنّ المسيح عليه السلام إله تامّ، وهما متّحدان واحد، وكلاهما جوهران قديمان وحادثان، ولكن، مع ذلك، لم يُزل اتّحادهما، ولم يبطل، والقتل فقد وقع عليه من جهة الناسوت لا من جهته اللاهوتية. وقالت اليعقوبية: إنّ الكلمة انقلبت إلى لحم ودم ثم صار الإله المسيح. فذهب جمع من هذه الفرقة إلى أنّ المسيح هو الإله الذي لا ندّ لا ولا نظير وهو الإله الأحد. وقال بعض آخرون إنّ اللاهوت ظهر بالناسوت وصار عينه. وأمّا رأس الجالوت فهو من كبار علماء اليهود.

واليهود كلمة مشتقة من «هاد الرجل» بمعنى تاب ورجع. وقيل: أنّ إطلاق هذا الاسم عليهم إنّما هو لما قاله موسى (على نبينا وعليه الصلاة والسلام) خطاباً لله عزّ وجلّ إذ قال: ﴿إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ﴾^(١)، أي: رجعنا وتبنا إليك.

وادّعت اليهود أنّ الشريعة لواحدة وهي ابتدأت من موسى عليه السلام وانتهت إليه [أيضاً]، ولم تكن قبله شريعة سوى حدود عقلية وأحكام مصلحة، كما أنّه لم يكن قبل التوراة كتاب، بل إنّما كان مجرّد صحائف ومواعظ. ويقولون: لم تكن بعده شريعة أخرى أيضاً؛ لأنّ النسخ في الأحكام بداء والبداء على الله المتعالي ممتنع. ونقل الحقّ تعالى في القرآن المجيد والفرقان الحميد عنهم في نفي البداء: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدُلِّلُ اللَّهُ مَغْلُولَةً غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ...﴾^(٢)، وكذا

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٦.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦٤.

قالوا: إنّ الله تعالى قد فرغ من أمر تشريع الأحكام وغيره، [هذا] مع أنّ التوراة مشتمل على آيات صريحة دالة على بعث النبي الأكرم وأنّ شريعته ناسخة لجميع الشرائع والأديان. كما أشار إليه الرضا (عليه آلاف ألوف التحيات والثناء) في هذا المجلس نفسه.

والعجب أنّ فرقة اليهود اتّفقت على أنّ الله تعالى لمّا فرغ من خلق السماء والأرض نام على ظهره وجعل إحدى رجليه على الأخرى. تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

والهريز بالكسر هو واحد [أحد] هرايذة المجوس وهم سدنة النار. ومن كان من سدنة النار وملازميها يجب أن يكون عالمهم. والمجوس من أقسام الثنوية أثبتوا أصلين وقالوا بمبدئين، فقسموا الخير والشرّ والنفع والضرر، فاعتبروا أحد المبدئين نوراً والآخر ظلمة وسّمّوهما بالفارسية اليزدان والأهريمن. إلّا المجوس الحقيقيين الذين لم يعتبروا هذين المبدئين أزليين قديميين بل رأوا أنّ النور أزلي وقديم والظلمة حادثة، ولكنّهم اختلفوا في سبب حدوث الظلمة من أنّها هل هي مخلوقة للنور وناشئة منه أو هي مخلوقة شيء آخر.

إنّهم يقولون: إنّ المبدأ الأوّل للأشخاص كيومرث. وقال بعض آخرون: إنّ زروان، ويقولون: إنّ النبي الآخر الزردشت.

وذهبت الكيومرثية إلى أنّ كيومرث هو آدم أبو البشر. ويقولون إنّ الظلمة نشأت حينما فكّر اليزدان في نفسه أن لو وجد له منازع كيف يكون ذلك؟ ولما لم يكن هذا الفكر والروية لائقين بالنور فظهرت منه الظلمة [بذلك]؛ وهي الأهريمن.

وقالت الزورانية: إنّ النور أبدع الأشخاص الذين كانوا كلّهم نورانيين،

ولكنَّ الشخص الأوَّل العظيم الذي كان اسمه زوران فشك في بعض الأمور، فظهر من هذا الشك الأهريمن الذي هو الشيطان.

والزردشتية من المجوس الذين هم أصحاب الزردشت بن بوروس الذي ظهر أيام بستاسف يقولون: إِنَّ أَوَّلَ الأنبياء كيومرث، والله تعالى بعث الزردشت إلى بستاسف. فدعى الزردشت اثنين من ملوك زمانه إلى دين الله والكفر بالشيطان فلم يقبلا دعوته، فهبَّت عليهما ريح ورفعتهما من الأرض وجعلتهما في السماء فاجتمع الناس لذلك ونظروا إليهما، فنزلت عليهما طيور السماء من كلِّ جانب وهجمت عليهما فقطعت لحومهما بمناقيرها وأكلتها حتَّى سقطت عظامهما. ولمَّا بلغ بستاسف خبر الزردشت أمر بحسبه وأخذه شديداً، وبعد حبسه دخلت أرجل فرس بستاسف في بطنه بنحو لم يكن من ذلك أثر في جسده ولم يظهر شيء منه. فبهذه الجهة اشتبه أمر الزردشت وأبهم على الناس. فأخرجوه من السجن فتعاهد معهم الزردشت [بالعهد التالي]: إن برئ فرس الملك بدعاءه يؤمنوا به، فخرجت أرجل الفرس من بطنه بدعاءه فأمن به بستاسف، فناظره علماء زمانه وأقرّوا بفضلَه.

وقيل: إِنَّ من الأخبار التي صرَّح بها الزردشت في كتابه المسمَّى بالزند ما أخبر فيه بأنَّ للعالم قوة إلهية وهي تدبّر ما في العالم [والكون].

وأيضاً منها أمور ذكرت في ذلك الكتاب من ظهور رجل في آخر الزمان اسمه أشدزكاه؛ أي: الرجل العالم، ويزيّن العالم بالعلم والدين والعدل، ثمَّ تظهر في زمانه من يسبّب الخلل في ملكه وأمره لمدة عشرين عاماً، وبعد ذلك يظهر أشدزكاه على أهل العالم، ويحيي العدل، ويميت الظلم والجور، ويرجع السنن المتغيّرة إلى أصلها وأوضاعها، وهذا هو حكاية أقوالهم.

وأما الصابئون، فهم عبدة الكواكب والأوثان، وهو جمع الصابي، وأصله

من الصبو، وهو مقابل الحنيفة [الحنيفية]. ويقال: صبى الرجل إذا مال وانحرف، ومن جهة ميلهم عن سنن الحق والهداية والزلة والانحراف عن طريق الأنبياء والأولياء، سمّوا بهذا الاسم.

وقال بعض: هو من صبى الرجل إذا عشق وأحب. ولما كان مدار مذهبهم على تعصّب الروحانيين والهيكل والحب إليها فسمّوا بالصائبية، وهم قوم ظهروا أول أيام ملك طهمورث ومجمل ما نقل عن مذهبهم، هو أنّهم يقولون: إنّنا بحاجة إلى واسطة في معرفة الربّ ولنا في غنى عنها، ولكن، يلزم أن تكون هذه الواسطة روحانياً؛ لأنّ الروحانيين مطهّرون ومنزّهون عن الأدناس والأرجاس، والأفراد الجسمانيون من البشر هم مثلنا يأكلون ويشربون. كما حكى الله سبحانه ذلك عنهم في قرآنه المجيد وكتابه الحميد بموارد عديدة. وهم فرقتان: عبدة الملائكة وعبدة الأوثان. وقد أمر خليل الرحمن (على نبينا وعليه الصلاة والسلام) بكسر كلّ من الفريقين، وإبطال كلا المذهبين، وإثبات الطريقة الحنيفية السهلة السمحة. ويعلم هذا الأمر من احتجاجاته على عبدة الأصنام ومناظراته إياهم وإبطال مذهبهم في كتاب الله عزّ وجلّ؛ إذ قد حكى ذلك كلّ.

والإبداع في لسان أخبار أهل البيت المعصومين الطاهرين (عليهم السلام) هو بمعنى: ابتداء الشيء وإيجاده من دون علة ولا مادة سابقة في المثال. والاختراع هو: إيجاد شيء من دون مادة. انتهى ما قاله المحدث المذكور في مقدّمة شرح هذا الحديث الشريف ونقلناه عنه.

وجوه الفرق بين الإبداع والإنشاء والتكوين

لقد فرقنا في السابق بنحو الإجمال بين الإبداع بالمعنى الأخصّ والأعمّ

والاختراع والإنشاء والتكوين والإحداث في اصطلاح الفلاسفة العظام والحكماء الفخام، ولكن نشير إليه في هذا المقام [أيضاً] للتذكير بما تقدّم، ونقول: إنّ الإبداع بالمعنى الأخصّ هو: إيجاد الشيء من دون سبق بمادة ومدة ومقدار.

والإبداع بالمعنى الأعمّ هو إيجاد الشيء من دون سبق بمادة، أعمّ من أن يكون مسبوقاً بمدة؛ أي: الزمان أو لم يكن. والاختراع: إيجاد الشيء من دون سبق بالمدة كالفلكيات بمذاق القائلين بحدوثها الذاتي وأزليتها.

والإنشاء: إيجاد الشيء من دون سبق بمادة ومدة، أعمّ من أن يكون مسبوقاً بالمقدار كموجودات الخيال المتصلة والمنفصلة، [أو لم يكن] كالنفوس المجردة.

والإحداث: إيجاد [شيء] مسبوق بالعدم، أعمّ من أن يكون العدم ذاتياً أو سمردياً أو دهرياً أو زمانياً أو جوهرياً.

وإذا أطلق على مرادف التكوين أو إيجاد [شيء] مسبوق بمادة ومدة، كان المراد بالتكوين: إيجاد [شيء] مسبوق بالمادة والمدة والمقدار والإمكان الاستعدادي والعدم؛ أي: العدم الزماني المتقدّر الواقعي أو العدم المتقدّر الوهمي.

وبيان آخر: إنّ الإيجاد على حسب مراتب الموجودات منقسم إلى أقسام عديدة؛ لأنّ الموجود بحسب الاحتمال البدوي العقلي إمّا محتاج إلى سبق بالمادة والمدة والمقدار ذاتاً وفعلاً وإمّا أن لا يكون محتاجاً ذاتاً وفعلاً إلى أحد من الأمور الثلاثة، أو يكون في كليهما؛ أي: الذات والفعل محتاجاً إلى المادة والمدة، ولم يكن مسبوقاً بالمقدار، أو يكون في كليهما مسبوقاً

بالمادة والمقدار ولم يكن مسبوقاً بالمدّة، أو يكون محتاجاً بالمدّة والمقدار ولم يكن مسبوقاً بالمادة، أو يكون ذاتاً فقط محتاجاً إلى الثلاثة أو غنياً عنها كلّها، أو يكون فعلاً كذلك، أو يكون ذاتاً فقط محتاجاً إلى اثنين منها؛ أي: المدّة والمادة، أو المدّة والمقدار، أو المادة والمقدار، أو يكون فعلاً كذلك، أو يكون محتاجاً ذاتاً إلى واحد منها؛ أي: المادة فقط، أو المدّة فقط، أو المقدار فقط، ويكون مسبوقاً به بالسبق الذاتي أو يكون في الفعل فقط محتاجاً إلى أحد هذه الثلاثة.

ولكنّ التجرّد في الفعل وعدم الاحتياج إلى هذه الأمور أمران ملازمان للتجرّد والغنى في الذات، ولا يصحّ العكس؛ أي: أنّ التجرّد في الذات غير ملازم للتجرّد في الفعل، كما أنّ النفس الإنسانية بمذاق فلاسفة الإشراق والمشاء مجرّدة عن المادة ذاتاً، ولكنّها في الفعل محتاجة إليها ولم تكن مجرّدة عنها.

وكذا التجرّد عن المادة؛ فإنّه ملازم للتجرّد عن المدّة والمقدار ولكنّ التجرّد عن المدّة وعدم المسبوقية بها غير ملازمين للتجرّد عن المادة والمقدار، كما أنّ الأفلاك بناءً على أزليتها غير مسبوقة بالمدّة والزمان ولكنّها مسبوقة بالمادة والمقدار.

وكذا التجرّد عن المقدار في الخارج، فإنّه ملازم للتجرّد عن المدّة والمادة، ولكنّ التجرّد عن المادة والمدّة غير ملازم للتجرّد عن المادة، كما أنّ موجودات الخيال وعالم المثال والبرزخ المنفصل عن المادة والمدّة مجرّدة ولكنّها مسبوقة بالمقدار، ولم تكن مستغنية عنه.

وبعض من هذه الأقسام غير مطابق للإمكان وموافق للوقوع، وأمّا الأقسام الممكنة والمطابقة للوقوع فعلى أضراب:

الأول: الموجود المجرد عن الأمور الثلاثة كلّها: المادة والمدة والمقدار. و[مصاديقه] موجودات عالم الجبروت والدهر الأيمن الأعلى والأسفل والنفوس الكلّية الإلهية بعد البلوغ للتجرد التامّ ومقام حاملة عرش الفيض المقدّس والنفوس الرحمانية، وتسمّى المبدّعات بالمعنى الأخصّ.

الثاني: الموجود المسبوق بالمادة والمقدار وغير المسبوق بالمدة، ويسمّى المخترع، كالأفلاك والفلكيات بناءً على القول غير المنصور؛ أي: أزليتها.

الثالث: الموجود المسبوق بالمقدار غير المسبوق بالمادة والمدة، ويسمّى المنشأ المفرد للمنشآت، كموجودات عالم المثال والبرزخ ونحوها. وقد يطلق على إيجاد النفوس الجزئية [أنّه] إنشاء. ويسمّى إيجاد [شيء] غير مسبوق بالمدة أعم من أن يكون مسبوqاً بالمادة والمقدار أم لم يكن كذلك، إبداعاً بالمعنى الأعمّ. وبهذا الإطلاق يشمل العقول الكلّية والمنشآت والفلكيات.

الرابع: الموجود المسبوق بالأمور الثلاثة كلّها، ويسمّى محدثاً بالمعنى الأخصّ ومكوّناً. والمحدث بالمعنى الأعمّ مقابل للقديم الذاتي؛ أي: المسبوق بالغير والعدم الذاتي، الأعمّ من أن يكون مسبوqاً بأعدام أخرى كالسرمدى والدهرى والزمانى والجوهري، أم لم يكن، فإنّه يطلق على جميع ذلك كلّه.

ويطلق على الإيجاد الدفعى المسبوق بالمادة والمدة الكون والفساد أيضاً، كما يطلق على الإيجاد التدريجى المسبوق بهما الحدوث الجوهري. والكون المطلق إن لم يكن قريناً للفساد فهو عند الفلاسفة والحكماء مرادف للوجود، ولكّنه عند أهل الله يطلق على حقيقة العالم المجردة عن الصبغة الوجودية.

وبتقريب آخر: إنّ الموجود الإمكانى إمّا مجرد وإمّا مادي، والمجرد إمّا مجرد عن المادة والمدة والمقدار، وإمّا مجرد عن اثنين منها، وإمّا مجرد عن واحد منها، وكيف كان، فإنّه إمّا مجرد ذاتاً وفعلاً، وإمّا مجرد ذاتاً فقط، أو مجرد فعلاً كذلك.

والمراد بالمادة في هذا المقام ما هو أعمّ من المادة بالمعنى الأخصّ؛ أي: المحتاج إلى الحال الذي هو محلّ الجواهر ومن الموضوع؛ أي: المستغني عن الحال الذي هو محلّ الأعراض، ومن المتعلّق؛ أي: متعلّق النفس، الذي هو البدن.

وبالشرح الذي أشرنا إليه في ما تقدّم يكون بعض الأقسام خارجاً من حريم الإمكان، وإنّ ما له الوجود خمسة [أقسام]:

[القسم] الأول: المجرد عن الأمور الثلاثة كلّها ذاتاً وفعلاً، وهو ما يسمّى بالمبدع بالمعنى الأخصّ.

[القسم] الثاني: المحتاج إلى المادة والمقدار دون المدة، وهو ما يسمّى بالمخترع.

[القسم] الثالث: المجرد عن المادة والمدة دون المقدار ذاتاً وفعلاً، ويطلق عليه المنشأ.

[القسم] الرابع: المحتاج إلى الأمور الثلاثة كلّها في الذات والفعل، ويسمّى بالمكوّن والمحدّث.

[القسم] الخامس: المجرد عن المادة ذاتاً لا فعلاً، كالنفس الإنسانية، ويسمّى بالمنشأ بوجه أيضاً، وبالمكوّن والمحدّث بوجه آخر. ولكنّ الإنسان الصغير لمّا كان بقضية:

أتزعم أنّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

في معنى الإنسان الكبير والأكبر واسم الله الأعظم مظهراً، وكان نسخة جامعة لنظام الكل، وأنموذجاً كاملاً لحضرات اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت، فإن له من جميع الأقسام المذكورة حظاً ونصيباً. فباختبار الروح والجهة الأمرية بحكم: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(١)، هو من المبدعات بالمعنى الأخص، ومن جهة الروح الحيوانية والمصنع الدماغي، هو في زمرة المخترعات، ومن جهة التخيل وإنشاء الصور الخيالية، هو في طبقة المنشآت، وباعتبار الازدواج مع البدن الناسوتي الفرقاني، هو من المحدثات والمكونات.

ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب ثم بدا في خلقه ظاهر في صورة الأكل والشارب وبتقريب آخر: إن الموجود إما مجرد وإما مادي، والمادي إما عن المادة، وإما في المادة، وإما من المادة، وإما للمادة، وإما مع المادة. فالأول مبدع والبقية بقية الأقسام.

وبعض هذه الأقسام متداخلة أفرادها، وبعضها غير متداخل الأفراد. وهذه الاصطلاحات والإطلاقات إنما هي بحسب الغالب، وإلا، ففي هذه الألفاظ اصطلاحات أخرى لم يحتج إلى ذكرها في هذا المقام وقد ذكرت في محلها. وبعد ما عرفت هذه المقدمات، نقول: إن قول عمران: «يا عالم الناس» واختيار تعبير: «يا عالم الناس» على «يا عالم المسلمين»، حاك عن أنه من خلال مجادلة الإمام (عليه الصلاة والسلام) لعلماء جميع الفرق والزامهم بما في كتبهم وأديانهم، تفتن لكونه عليه السلام ذا علوم الأولين والآخرين،

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٨٥.

وسيادة الكونين، وبرزخية البحرين، وواجداً لمقام الحجية والخلافة من ربّ العالمين؛ لأنّ «عالم الناس» مفيد للعموم ودالّ على تصديق عمران لأعلميته عليه السلام من جميع الناس ومن غاصب الخلافة والإمامة؛ أي: المأمون، ومن غيره.

وفي هذا التعبير إيماء بحقيقة خلافته وإمامته عليه السلام، ولرعاية ذلك المقام الشامخ والمرتبة الباذخة قال: «لولا أن... إلخ»، أي: المقصود من سؤاله عليه السلام ليس إظهار الأنانية الجاه؛ لأنّ ظهور مثل هذه البعوضة الضعيفة وإظهارها لوجود نفسها في محضر شمس فلك الولاية العظمى ورفيع سماء الخلافة في البنيان العالي المخبر بوجه بعيد، إنّما هو كتمثيل عثة في محضر الشمس المضيئة، وجولان الذبابة في مشهد عظيم طير قاف عالم المطاف العلوى، بل هو بعد إذن خليفة الله واسم الله الأعظم المتّصف بالفضائل والكمالات اللامتناهية وللإغتراف غرفة من بحر علمه غير المتناهي وقاموسه الفريد الثمين هو في مقام الجسارة وعرض الحاجة [عليه السلام].

وأما قول عمران: «والجزيرة... إلخ»، فالجزيرة تطلق على ما بين النهرين وكذا على مجموع بلاد العرب، وإرادة كلا المعنيين في الحديث الشريف ممكن، ولكنّ كون اللام للعهد الذهني وإرادة المعنى الثاني أنسب [للمقام]؛ أي: إتي سرت مضافاً إلى البصرة والكوفة والشام جميع بلاد العرب، وناظرت متكلّميهم، ولم ينهض أحد منهم بإثبات المطلوب وحلّ ما لديّ من الإشكال، ولأجل هذا التجأت إلى مدينة العلم وكعبة الحكمة.

وأما قول عمران: «فلقيتُ المتكلّمين»، فإنّ ما يستفاد من كلمات أرباب التحقيق والفكر العميق في الفرق بين الحكيم والمتكلّم والصوفي والعارف هو ما يلي:

لما كانت الغاية الأصلية من خلق البشر والمقصود الأولي من إيجاد الإنسان القادر على فعل الخير والشرّ هما إدراك حقائق الأشياء، ومعرفة ذات خالق الأرض والسماء ومبدأ الموجودات ومعادها، و [معرفة] صفاته وأسمائه وأفعاله وآثاره، وكيفية حشر المخلوقات، وبعبارة أخرى: الغاية الأصلية معرفة الأول والآخِر والنفْس، وطريق الحصول على هذه المعرفة وسبيل الوصول إلى هذا المبتغى والغاية ورفرف العروج إلى هذه السماء العظيمة العالية وبراق الصعود إلى عالم ما وراء الزمان والمكان، بطريق الفكر والنظر والتعليم والتعلّم وتحديق البصر، أو بطريق الرياضة والمجاهدة والسلوك النفساني والسير الروحاني.

ومركب الطريق الأوّل هو العقل النظري وجناح النفس الصعودي، ومركب الطريق الثاني هو العقل العملي باستعانة العقل النظري وجناح النفس النزولي أو الجمع بين الطريقتين والاستعانة بالمسلّكين.

ومشي كلّ من هذه الطرق إمّا هو بالتقيّد بالموافقة لظاهر الشريعة والطريقة، وإمّا من دون التقيّد بذلك، ولم يكن خارج هذه الشقوق طريق آخر.

فلهذا، سمّي سلاك طريق الفكر والنظر من دون التقيّد المزبور والمحدودية المسطورة؛ أي: لا بشرط الماهية والمطابقة لشريعة من الشرائع ودين من الأديان؛ من جهة كون الفلسفة وعلم الحكمة وطريق البرهان اليقيني غير مخالفة لطريق الشرع والشريعة وقيد المذكور غير ضروري، فلم يتقيّدوا، به وبلحاظ مشيهم على طريق الاستدلال والنظر، أو على أساس نظرية أرسطاطاليس في ترجيح طريق الاستدلال على طرق السلوك والرياضة واستفادتهم من أرسطو أو أفلاطون عند التدريس والإفادة، فقد وصفوا بحركة المشائين ومشيههم.

وسمّي سلاك الطريق المسطور بالتقيّد المزبور؛ من جهة كون الباعث الأولي لتدوين علم الكلام هو التكلّم في الحدوث أو قدم كلام الله المجيد والفرقان الحميد، أو أنّ مباحث ذلك العلم كانت في بدء التدوين مصدرّة بـ: «الكلام في كذا»، أو من جهة أنّ ممارسة ذلك العلم توجب المهارة في التكلّم والقدرة على إثبات المطلوب وإفحام الخصم، بالمتكلّمين.

وسمّي سلاك طريق الرياضة والمجاهدة بالتقيّد المارّ الذكر؛ من جهة تصفية النفس وتزكيتها، أو بلوغهم لمقام الفناء والتجرّد والخلوص والصفاء من شوائب الإمكان وريون الأثانية، أو لبس الصوف ورفض الشهوة أو جهات أخرى بالصوفية والمتصوّفة، ومن دون التقيّد المذكور؛ من جهة تنوّر بواطنهم بالإشراقات البازغة والأنوار الشارقة والشموس اللامعة لعالم الجبروت والأقمار الساطعة لحضرة الملكوت، أو من جهة استفادتهم من الإشراقات النفسانية والإفاضات الروحانية من الحكيم العظيم والفيلسوف الفخيم الأفلاطون الشريف الإلهي، أو جلوسهم في رواق منزل ذلك الحكيم أو رواق عالم العقل، أو جهة مشيهم على طريقته في ترجيح طريق الرياضة والمجاهدة والسلوك النفساني ومحو الوجود الإمكاناني في الأنوار الإلهيّة، وتبدّله بالوجود الحقّاني والتّربّ بالرواق الرّبّاني على طريق النظر والاستدلال غير العاريين عن الخبط والكلال، بالإشراقيين والرواقيين.

والذين جمعوا بين الطريقتين؛ من جهة كونهما واجدين للمحسنات وخلوّهما من النواقص ونهاية استحكامهما وإتقان الطريق المذكور، هم الفهلويون بمعنى: القويّ المصارع الكبير.

والمتكلّمون على حسب اختلاف مسلكهم ومشرّبهم في ذات الواجب تعالى وصفاته وأفعاله، وفي كيفية صدور أفعال الإنسان وتفويض أمر أفعال

العباد وآثارهم إلى أنفسهم بنحو مستقل، أو جبرهم في أفعالهم، أو كونه على نحو الأمر بين الأمرين والمنزلة بين المنزلتين، وكذا الاختلاف في أبحاث كثيرة أخرى مذكورة في محلّها، ينقسمون إلى فرق عديدة. وأعظم هذه الفرق من أهل السنة والجماعة فرقتان: إحداها تقول بالتفويض المحض، ويرأسها واصل بن عطاء وأبو علي الجبائي، وتسمّى بالمعتزلة والمفوضة. والأخرى التي يرأسها أبو الحسن الأشعري وهي القائلة بالجبر، فسمّيت بالأشاعرة والجبرية.

بيان الوجوه المحتملة في: «فَلَمْ أَقْعَ عَلَى أَحَدٍ»

وأما قول عمران: «فَلَمْ أَقْعَ عَلَى أَحَدٍ يُثْبِتْ لِي وَاحِدًا لَيْسَ غَيْرُهُ قَائِمًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ... إلخ»، فهذه الجملة على حسب التركيب ذات احتمالات عدّة بحسب التطابق مع القواعد النحوية وظاهر الكلام المعجز الانتظام لذلك الإمام الهمام عليه السلام، فبعض منها بعيد، وبعض أبعد، وبعض قريب أو أقرب. الاحتمال الأول: أن يكون «غيره» اسماً لـ: «ليس»، وتكون جملة: «قائماً بوحدانيته» خبراً لـ: «إن»، وتكون جملة: «ليس غيره قائماً بوحدانيته» صفة لـ: «واحدًا».

الاحتمال الثاني: أن يكون «غيره» اسماً لـ: «ليس»، ويكون خبره محذوفاً. ويكون الخبر المقدّر لـ: «إله» إمّا هو «موجوداً» أو «معبوداً بالحق» أو «واحدًا» أو «واجب الوجود بالذات وتمام الحشيات» أو «كائناً معه»، ونحو ذلك من الكلمات المناسبة للمقام. وتكون جملة: «قائماً بوحدانيته» صفة لـ: «واحدًا»، أو حالاً منه، أو صفة أو حالاً من الخبر المحذوف؛ أي: ليس غيره إلهاً ومبدئاً وموجوداً واجباً ومعبوداً متّصفاً بصفته ذلك الواحد، أو ليس غيره كذلك؛ أي: متّصفاً بصفة ذلك، أو ليس غيره موجوداً أو كائناً معه.

الاحتمال الثالث: أن يكون خبر: «ليس» محذوفاً، وتكون جملة: «قائماً بوحدانيتها» معطوفة على مفعول «يثبت»، أي: «واحداً» بحذف العاطف، وتكون جملة: «ليس غيره» معترضة.

الاحتمال الرابع: أن يكون الخبر محذوفاً، وتكون جملة: «قائماً بوحدانيتها» بإسقاط العاطف عطفاً على الخبر المحذوف.

وبناءً على الاحتمال الأول يكون المراد من الواحد الذي لم يكن غيره قائماً بوحدانيته إما هو الواحد غير العددي؛ أي: الواحد الذي والوجود وكماالات الوجود لم يتصور له ثان، ويكون عارياً عن جميع أنحاء الكثرة، ومتّصفاً بغاية البساطة ونهاية الوحدة [و] الواحدية، وواجب الوجود بالذات وللذات، وهذا الاحتمال أظهر. وإما عدم قيام غير ذلك الواحد بوحدانيته بناءً على الأول: القيام بوجوب الوجود والوحدة والبساطة الذاتية والصفاتية والأفعالية والآثارية؛ أي: يثبت لي الواجب الوجود المنفرد في الوحدة الحقّة الحقيقية الذاتية والصفاتية والأفعالية والآثارية.

وبناءً على الثاني، يكون المراد أن تثبت الوحدة وينفى الشريك في الألوهية بالنسبة إلى الواجب تعالى.

والفرق بين هذين المعنيين، هو: أنّه بناءً على الأول يكون المقصود: إثبات وحدة الوجود، وعلى الثاني إثبات واجب الوجود أو إله العالم؛ لأنّ إثبات وجود المطلق غير العددي ملازم لنفي الثاني وقصر الموجودية الحقيقية وحصر التحقق الواقعي والمؤثر في نظام الوجود، والإلهية في ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى الكربوبي الآيات، خلافاً لإثبات وحدة واجب الوجود الذي لم يكن ملازماً للنفي المزبور والقصر والحصر المسطورين.

وكذا إثبات وحدة واجب الوجود على حسب الظاهر غير ملازم لنفي الشريك عنه في المبدئية والإلهية [أيضاً].

ومن هنا، قام الحكماء العظام الفلاسفة الفخام في زبرهم الفلسفية وكتبهم الإلهية بعد إثبات وحدة الواجب الوجود تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه، بالبحث عن وحدة إله العالم وإثباتها في مبحث مستقلّ على حدّه.

أو يكون المراد: إثبات إله واحد أحد يكون أزلياً وأبدياً وسرمدياً، وفي الوجود وكمالات الوجود يكون متقدّماً وسابقاً بسبق سرمدي أو دهري وزماني بزمان موهوم بمذاق المتكلّمين على جميع الموجودات وقاطبة الكائنات؛ أي: لا يكون له في الأزلية شريك ولا عديل، وعدم قيام غير ذلك الواحد بوحدانيته بناءً على هذا كناية عن عدم شركته له في الأزلية ودوام الوجود؛ أي: يثبت واحداً لم يسبقه على العالم سبقاً ذاتياً فقط، بأن يكون في الواقع ونفس الأمر غير منفكاً عنه، ولكن يكون بلحاظ العقل متأخراً عنه كما توهمه القائلون بأزلية العالم، بل أنّه مضافاً إلى التأخر الذاتي مؤخّر عنه وجوداً أيضاً.

وبناءً على الاحتمال الثاني، إذا اعتبرنا كون «موجوداً» خبراً لـ: «ليس»، كان إشارة إلى توحيد خاصّة الخاصّة أو أخصّ الخواصّي؛ إذ يكون مراد عمران من قوله: «ليس غيره قائماً بوحدانيته»: نفي مطلق الوجود عن الغير، وكون ما سوى الواحد؛ أي: الحقّ تعالى كثران ما يراه الأحوال [أو يراه الأحوال]؛ كما قاله أصحاب توحيد خاصّة الخاصّة.

وعليه، تكون الجملة المزبورة إشارة إلى توحيد خاصّة الخاصّة ووحدة الوجود والموجود، والمراد بالقيام بالوحدانية هو: نفي الكثرة مطلقاً؛ سواءً أكانت قبل الإيجاد، أم مع الإيجاد، أم بعد الإيجاد.

وإذا كان المراد: نفي الوجود الأصلي المقابل للظلي والعكسي؛ أي: انحصار الوجود الحقيقي والشيئية الواقعية اللذين عبّر عنهما في لسان الأخبار بحق الشيئية في ذات الحق تعالى القيومي الجهات والوجوبي السمات، وكون ما سواه أظلالاً وأفياءً لتلك الحقيقة كما قاله أرباب توحيد أخصّ الخواصّ، كان إشارة إلى طريقهم ومذاق الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة؛ أي: وحدة الوجود والموجود في عين الكثرة كليهما.

والمراد بالقيام بالوحدة أيضاً هو المعنى السابق الذكر؛ أي: دوام هذه النسبة في جميع الأحوال، ونفي طرؤ التبدّل والانتقالات وطران التغيّر والاستحالات. ويحتمل أن يكون إشارة إلى مذاق ذوق المتألّهين؛ أي: وحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى: المنتسب إلى الوجود بناءً على تقدير «موجوداً» خيراً، أو نعتبر المقدّر الموجود بمعنى: عين الوجود المقابل لما انتسب إلى الوجود.

ويكون معنى كلام عمران بناءً على هذا: أن يثبت واحداً ينتسب ما سواه إلى الوجود لا الموجود، بمعنى: من قام به الوجود. ويكون المراد من الجملة السابقة؛ أي: القيام بالوحدانية على هذا التأويل أيضاً هو: عدم تغيّر حاله بخلق الممكنات.

وذكر هذه الجملة في كلام عمران إنّما هو لما في عقيدته من طرؤ تغيير الحالات وتبديل الصفات على ذات الواجب تعالى المقدّس الآيات الضروري الجهات، وعدم بقائه في حال واحد بعد خلق المخلوقات وإيجاد الموجودات.

كما نقل في الجملات التالية في الحديث الشريف نفسه، وقال: «فإنّ الذي كان عندي؛ أنّ الكائن قد تغيّر في فعله عن حاله بفعله الخلق».

ولمّا عجز المتكلّمون في زمانه عن إبطال هذه العقيدة بجهات نذكرها لاحقاً، فكي يستفيدوا من مقام الخلافة الكبرى الشامخ ورتبة الإمامة العظمى الباذخة صحة هذه العقيدة وسقمها، ذكروا هذه الجملة في هذا المقام، وإذا اعتبرنا «واحدًا» أو «أحدًا» خبراً مقدّراً، كانت وصفية هذه الجملة للخبر المزبور أنسب، واستفادة النقطة المزبورة منها أظهر.

فيكون تقدير الكلام: لم اجد أحدًا يثبت لي واحدًا لم يكن واحد غيره، يكون قائماً بوحداية نفسه، ولم يطرأ عليه تبدّل في الحالات وتغيّر في الصفات؛ أي: لا يقدر أن يفرض له شريك فيه هذه الصفة، ويمكن أن يكون المراد من الواحد القائم بالوحداية، هو: الواحد الذي لم تكن الوحدة زائدة على ذاته؛ أي: يكون عارياً عن الماهية وصرف الوحدة والوحدة الحقّة الحقيقية لا ذات له الوحدة.

وبعبارة أخرى: يكون متّصفاً بالبساطة المحضة والأحدية الصرفة الخالصة البريئة من كافة أنحاء التركيب وطارداً لجميع أقسام الكثرة والاثنيّة.

فمقصود عمران هو: طلب إثبات الأحدية والبساطة من جميع الجهات للمبدأ الأعلى والحقّ تعالى.

ولكن، بناءً على هذه الوجوه في هذا الاحتمال، وبناءً على هذا الاحتمال الأوّل، يجب أن يقال: أنّ الكلام هذا هو مثل: «مثلك لا ييخل وليس كمثله شيء»، بناءً على عدم زيادة الكاف في: «كمثله». وإذا كان المعبود بالحقّ أو واجب الوجود أو الإله خبراً مقدّراً، كان المقصود إثبات ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى ونفي الشريك في وجود الوجود [الوجود] أو الإلهيّة والتوحيد العامّي.

كما أنّه بناءً على بعض شقوق الاحتمال الأوّل، يجب أن يكون مقصوده إثبات هذا الأمر أيضاً.

ولكنّ هذا الاحتمال في غاية الاستبعاد؛ لأنّ عجز متكلمي عصر عمران عن إثبات التوحيد العامي، وكونه طالباً لإثبات هذا الأمر مع أنّه بحسب الحكايات المندرجة في الحديث الشريف كان من مبرز المتكلمين في زمانه فمن المستغرب جداً.

وحاصل ممّا ذكرنا أنّ مقصود عمران بناءً على بعض التقادير، هو: إثبات ذات الواجب تعالى، المتّصف بالصفات السابقة الذكر، وعدم وجود شيء معه وتقدّمه الدهري أو السرمدي على قاطبة الأشياء، وبناءً على بعض آخر، هو: إثبات توحيد ذاته القدسي الجهات بالتوحيد العامي أو الخاصي أو توحيد خاصّة الخاصّة أو أخصّ الخواصّ، وبناءً على ثالث، هو: إثبات عدم تغيّر ذاته الوجوبي الجهات بسبب خلق الموجودات.

وسبب عجز متكلمي زمانه عن إثبات المطلوب على تقدير كون مقصوده الأنحاء الثلاثة الأخيرة فواضح وظاهر؛ لأنّ مقدّمات إثبات تلك الأقسام وأصوله بعيدة عن مشرب التكلّم بل أكثرهم عن فهمه محجورون.

وبناءً على تقدير كون مقصوده إثبات التوحيد العامي أو صفات الحقّ تعالى، كالإتصاف بالحدة الحقّة الحقيقية النافية للثاني والمسانخ والإتصاف بالأحادية والبساطة المطلقة العارية عن جميع أنحاء الكثرة والتركيب، والطاردة لكافة أقسام بينونة العزلية والمغايرة الأشياءية، فعلى نحو منع الخلوّ يمكن أن يكون سبب عجزهم عدّة أمور:

الأول: تفوّق عمران عليهم في علم الكلام وفنّ المناظرة والمجادلة.

الثاني: كون عمران سوفسطائياً غير مسلّم تجاههم، وعدم إمكان إفحامهم إيّاه بطريق المناظرة، [وذلك] من جهة انحصار طريق إفحام هذه الفرقة وتبكيّتها بقول رئيس الفلاسفة عليه السلام بالتكليف بدخول النار من جهة تساوي النار والالانار عندهم.

الثالث: فساد أصول المتكلمين المسلّمة وعدم وفائها بإثبات الأمور المذكورة، وعدم إقناعهم وإفحامهم لمثل عمران الفحل، العديم النظير، والمتكلم والمناظر بلا بديل؛ من جهة قول الأشاعرة بالإرادة الجزافية، وعدم كون حسن الأشياء وقبحها عقليين، وجواز الترجيح بلا مرجح، وقولهم بالقدماء الثمانية، وزيادة صفات السبع المثاني على الذات بلا مماثل وثان، وقول أكثر المعتزلة بالأحوال والمعاني، واتّصاف الحقّ تعالى بها، وكون فعل الحقّ تعالى معلّلاً بالأغراض والدواعي الزائدة، وقول الكرامية بتوارد الأحداث على ذات المبدأ الأعلى وعلة كلّ ممكن وحادث، وقول جميع فرق أرباب الكلام إلّا ما شدّ وندر من الأساطين العظام بكون سبب احتياج المعاليل إلى العلة تماماً أم شرطاً أو شرطاً حدوث الحادثات لا إمكان الجائزات، ومنافاة الأزلية بمقدورية الثابتات، وذهابها بنفي حوادث لا أوّل لها، وبطلان أقسام التسلسل الأربعة في الخارجيات، والقول بالجزء اللايتجزأ والجواهر الفردة [الفريدة] غير المتجزّئات وغير ذلك من الأقوال المنكرات والآراء الباطلات، التي ذكرت في محلّها وعلى ألسنة أهل التحصل وأفواههم؛ لأنّه بالقول بهذه الآراء والأصول، يكون إثبات الوحدة الحقّة الحقيقية والبساطة المطلقة لذات الحقّ تعالى شأنه وبهر برهانه الكرّوبي الآيات وتقدّمه الدهري والسرمدى على قاطبة الأشياء، بل إثبات أصل وجوده ووجوب وجوده، كتمني الأمر، ممتنعاً محالاً؛ فإنّ عمدة أدلتهم على إثبات الواجب تعالى والمبدأ الأعلى هو حدوث العالم الجسماني بالحدوث الزماني الموهوم من جهة عدم خلّوه من الحوادث، وكون كلّ حادث له محدث عن طريق إبطال الدور والتسلسل.

وكذا ما لديهم من عمدة الدليل على توحيد الواجب الوجود تعالى شأنه

وتقدّست أسمائه، هو دليل الفرجة، ولزوم تركّب كلّ من الواجبات المفروضة التعدّد من ما به الاشتراك وما به الامتياز، وملازمة التركيب للاحتياج، مع أنّ بطلان الحدوث الزماني الموهوم أظهر من الشمس وأبين من الأمس. وكذا بطلان حوادث لا أوّل لها، وبطلان كلّ من أقسام التسلسل الأربعة في نظر أرباب الحكمة وأصحاب المعرفة غير مسلم، بل إنّ الثابت عندهم هو بطلان ثلاثة أقسام منه بالنظر المحقّق المسلم، ودليل المتكلّمين في ردّهم عليل.

وكذا بالقول بالإرادة الجزافية، أو كون المبدأ الأعلى والواجب تعالى فاعلاً بالقصد، أو القول بالقدماء الثمانية والمعاني والأحوال الزائدة، ومنافاة الأزلية للمقدورية، وتجويز الترجيح بلا مرجّح، وطريان الحوادث على ذات مبدأ كلّ معلول وحادث الوجوبي الجهات الضروري الحثيات، وملازمة هذه الأمور للتركيب وعدم البساطة، كان تمكّن القائل بهذه المقالات الفاسدة والآراء الكاسدة من إثبات أحدية الذات القدسي الآيات وبساطته المطلقة، أو إثبات التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي والآثاري عن طريق لزوم التركيب، بل طرق أخرى ذكرت في الكتب الكلامية تجاه الحرانانيين والفيثاغورسيين والديمقراطيسيين والثنوية وأمثالهم، وتجاه مثل عمران، الذي كان في علم الكلام والمناظرة كالجبائي والنظام، فهو مثل وهم عاطل وظنّ آثم وخيال باطل وترهات وتمويهات بلا طائل.

وأما قول الإمام عليه السلام: «إِيَّاكَ وَالْخَطْلَ وَالْجَوْرَ»، فالخطل بالتحريك بمعنى: الخفّة والتسرّع والمنطق الفاسد، والجور بمعنى: الميل من القصد والاقتصاد، وهو هنا ناظر إلى أنّ طريقة عمران كانت الجدل والسفسطة وكان مشهوراً بها، فهو كناية عن السفسطة، والمغالطة والجدال بغير الأحسن.

وإفحام الإمام عليه السلام عمران بطريق الجدال بغير الأحسن أو السفسطة والمغالطة وإن كان له عليه السلام في منتهى البساطة وغاية السهولة، إلا أن هذه الأمور لما فيها من المنافاة لمقام الإمامة ومنصب الخلافة، وكان قصد الإمام عليه السلام متعلقاً بهدأيته وإرشاده، [فلم يستخدم عليه السلام شيئاً منها] لا مجرد إفحامه وإسكاته. ولأجل هذا حدّره من إعمال طريقة السفسطة والمغالطة والمشي في سبيل عدم التسليم والتشكيك.

ومحصل قول الإمام عليه السلام، هو: أنه لو كان قصدك من السؤال التظاهر بالنفس وإظهار السفسطة والتعالم لا الإرشاد والهداية، فإنه وإن كان من السهل إسكاتك وإفحامك، إلا أن قولي بحكم: ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾^(١)، لن يؤثر فيك، وهو كالغيث في واد ينبت فيه الحشيش. وإذا كان مقصودك الهداية والإيصال [الوصول] إلى المطلوب، فكان لزاماً عليك أن لا تخرج من [دائرة] الإنصاف؛ حتّى تهتدي وترشد.

وأما قول عمران: «فلا أجوره»، فهو في بعض النسخ بالزاي أخت الراء، وكلاهما متقاربان في المعنى؛ أي: لما كان قصدي الهداية ونيل الواقع والحقيقة وإثبات ما أريد واطلب بقولكم، فلا أتجاوز، ولم اتعدّ أو لم أجعله مشوباً بالعدول عن طريقة الإنصاف والجور.

وأما قول عمران: «أخبرني عن الكائن الأول وعمّا خلق... إلخ»، فظاهره بحسب حكاية بعض فقرات الحديث الشريف هو أن مراد عمران من الكائن الأول: الحق تعالى والمبدأ الأعلى تقدّست أسماؤه وجلّت عظّمته وكبرياؤه، ومن عمّا خلق الصادر الأول، وأول المجعولات، والمسؤول عنه هل البسيطة. [هذا] بناءً على كون المقصود إثبات الكائن الأول والصادر الأول أو هل

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٨٢.

المركبة، [و] بناءً على كون المقصود إثبات الوحدة الحقّة الحقيقية والبساطة المحضّة أو سائر الصفات له [تعالى] بشرح ذكرناه سابقاً.

ولولا بعض فقرات الحديث الشريف بشرح نشير إليه لاحقاً، لكان حمل الكائن الأول على الصادر الأول وما خلق على سائر الصوادر أولى وأنسب. ولم يوجب جواب الإمام عليه السلام عن سؤال عمران [إذ قال]: «هل الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه»، اشتباه الشارح المحقق^(١) ونفي علم الحق بالذات في مرتبة الأحدية الذاتية.

والشارح المحقق جعل المسؤول عنه من قبل عمران هو ماء الحقيقية للحق تعالى والصادر الأول مع أنه:

أولاً: إنّ السؤال عن حقيقته المقدّسة المنزّهة عن الماهية، و[كون] إمكان اكتناه الحقيقة من مثل عمران، الذي كان أحد متكلمي عصره، في غاية الاستبعاد، ونهاية الاستغراب.

ثانياً: ذكر في صدر السؤال أنّ المسؤول عنه من المتكلمين هو إثبات الواحد القائم بوحدانيته.

وكذا قال في جواب تحذير الإمام عليه السلام بجملة: «إياك والخطل»: إنّ مقصودي إثبات شيء تعلّقت إرادتي بإثباته، والمراد من الكائن الأول بحسب اعتراف المحقق المذكور هو: الواحد المزبور في صدر السؤال. فإنّ بحث ما الشارحة والحقيقية وإن كان باتّفاق قاطبة الحكماء والمتكلمين بالبرهان والدليل غير قابل للاقتناص والاقتضاب والاكتساب، [فإنّ] تعبير عمران: «أن يثبت لي... إلخ»، بالنسبة إلى المسؤول عنه لما الحقيقية أو الشارحة، ولزوم السؤال عنه بما هو أو أي شيء في جوهره الذي هو السؤال عن فصل الشيء، يكون في غير مودعه، وعارياً عن المناسبة.

(١) المراد من الشارح المحقق هو القاضي سعيد القمي.

والأولى أن يقال أنَّ أصل وجود المبدأ الأوَّل تعالى وإن كان مورد تصديق لعمران، إلَّا أنَّ اتِّصافه بصفات ذكرت على لسان القرآن المجيد وأخبار أهل البيت الطاهرين المعصومين وآثارهم عليه السلام وكتب الفلاسفة الإلهيين والحكماء الربانيين؛ أي: من وحدته الحقَّة الحقيقية النافية للثاني والمجانس والمسانخ، وبساطته المحضَّة، ووجوبه من جميع الجهات والحيثيات، وتقدَّم ذاته المقدَّس على كافة الموجودات بالتقدَّم الدهري والسرمدى في الوجود العيني والخارجي، وكون فعله غير معلَّل بغرض زائد على ذاته، وعدم تغيُّر ذاته المقدَّس بخلق الموجودات وإيجادها، وغير ذلك بشرح ذكرناه قبلاً وأشير إليه في قول عمران: «يثبت لي واحداً ليس غيره قائماً بوحدانيتته»، أيضاً لم تكن مورداً لتصديقه، فسأل إثباتها.

وبعبارة أخرى: إنَّ المقصود هو إثبات المبدأ المتَّصف بالصفات المذكورة لا [إثبات] مطلق المبدأ.

وقول الإمام عليه السلام: «أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِداً كَأَنَّهَا لَشَيْءٌ مَعَهُ بِلاَ حُدُودٍ وَلَا أَعْرَاضٍ وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ... إلخ»، فالمقصود من الواحد على الظاهر هو: الواحد المذكور في صدر كلام عمران الذي عبَّر عنه في السؤال بالكائن الأوَّل واللام فيه للعهد الذكري.

والمراد من الكائن هو: المرادف للموجود المطلق، ومن الأوَّل هو: الأوَّلية المطلقة؛ أي: المقدَّم بجميع أنحاء التقدَّم التي يمكن أن يكون اتِّصاف الحقِّ تعالى بها من التقدَّم بالعلية وبالذات وبالشرف والفضيلة وبالرتبة والتقدَّم السرمدى والدهري وبالأحقِّية ونحوها.

ونظراً إلى أنَّ قضية: «كلُّهم نور واحد»، كون لسان الإمام الهمام وخليفة الله الملك العلام عليه السلام هو لسان جدِّه خير البررة ومرغم الفجرة وقاتل الكفرة

إمام المشارق والمغارب عليّ بن أبي طالب عليه السلام؛ أي: «ما رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَمَعَهُ»، في جواب سؤال عمران بموجب: «اعرفوا الله بالله»، [فهو] برهان شبه اللم وطريق الصديقين في كلام الحكيم العلام المعجز في الانتظام [حيث قال عزّ شأنه]: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(١)، عبارة عن الاستدلال عن الحقّ تعالى على الحقّ، فاتّخذه الإمام عليه السلام وأشار بقوله [إذ قال]: «أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِداً... إلخ»، إلى البرهان والطريق المذكور؛ وتقرير ذلك بنحو منطبق على الطريق والبرهان المذكورين محتاج إلى تمهيد عدّة مقدّمات:

المقدّمة الأولى: ذكرنا في الفصول السابقة أنّ في علم ما وراء الطبيعة وما قبل الكيان في الشطر الربوبي ما هو واصل إلى حدّ نصاب التحقيق وميقات البيان، أنّ الوحدة الحقّة الحقيقية القيومية غير العددية مساوقة لوجوب الوجود وفي المصداق توأم ومطابقة، وفي الأحكام واللوازم من كلّ حيث وأيّ جهة موافقة. وكذا صرف الوحدة بحكم «صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر» غير قابل للتعدّد والتكثّر وطارد بالذات لجميع أنحاء الكثرة والتعدّد والاثنيّة.

وكذا أنّ ساحته الرفيقة الشفيقة لقدس الآيات منزّهة وبريئة من تعدّد المصداق وتكثّر الأفراد، بل فرض تكرر المصدايق وتعدّد الأفراد في صرف الوجود المتّحد مع صرف الوحدة والوجود [وحدة الوجود] هو كالفرض الممتنع والتقدير المستحيل بطريق التوصيف.

وكذا كما أنّ الضربة اللازمة لوجوب الوجود بالذات هي وجوب الوجود

(١) سورة فصلت؛ الآية ٥٣.

من جميع الجهات والحيثيات كذلك أن البدّ اللازم للوحدة الصرفة الحقّة القيومية غير العددية هو الوحدة من جميع الجهات والطرْد لأنحاء الكثرة والتعدّد كالكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات بكلّ حيثيات. ويكون طريان نحو من أنحاء الكثرة وقسم من أقسام التعدّد، على تلك الوحدة الصرفة في مرتبة من مراتب الوجود ووعاء من أوعية التحقّق مساوفاً لبطلان الذات وزوال حقيقتها.

وبعبارة أخرى: كما يكون وجوب الوجود طارداً لجميع أنحاء اللاضرورة ودافعاً لكلّ أقسام الإمكان والجوازية، وفي جميع أوعية الوجود ومراتب الواقع ونفس الأمر بحكم: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾^(١)، متّصفاً بوجوب الوجود والطاردية لقاطبة الأعدام والفقدانات، كذلك يكون صرف الوحدة الحقّة الحقيقية غير العددية والقيومية بمحوضة الذات وسزاجة الحقيقة وصرافتها طارداً لجميع أنحاء الكثرة ونافياً لكلّ أقسام التعدّد والغيرية، وفي كافة الأوعية النفس الأمرية متّصفاً بوحدان الوحدة وطاردية الكثرة. ووحدة كلّ شيء مثل وجوده الذي هو ظلّ وجود الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى [هي] ظلّ هذه الوحدة ومحاطة بإحاطتها القيومية. وكذا كما أنّه بقضية القاعدة المقرّرة والأصل المسلّم «صرف الوجود صرف كلّ كمال» يكون وجود الصرافة في الوجود والمحوضة في تأكّد الوجود والتحقّق والكون ملازماً بل عين الصرافة لقاطبة الكمالات الوجودية وكافة الفضائل والصفات الوجوبية وطرْد جميع النقائص والأعدام الإمكانية فكذلك الصرافة في الوحدة الحقّة الحقيقية الوجوبية غير العددية؛ فإنّها صرافة لقاطبة تلکم الفضائل والكمالات، وطرْد لجميع الأعدام والفقدانات، وفرض لكلّ الליسيات والنقصانات من دون تعدّد في الجهات والحيثيات.

(١) سورة الزخرف؛ الآية ٨٤.

ولما كانت بقية أقسام الوحدة التي أشير إليها في الفصول السابقة، والأصول المارة البيان غير عارية وبريئة من شوائب الإمكان، ومساوئ الجواز ومعائب اللا ضرورة، كان اتّصاف ذات نور الأنوار الكروبي الآيات جلّت رفعة، وعظمته بتلك الأقسام خارجاً من حيّز الإمكان، وحريم الجواز واللا ضرورة، و [عدم] الاتّصاف بأيّ من الصفات المذكورة إلا هذا النحو من الوحدة هو ممّا يليق بحريم حرمة الكبريائي الجبروتي، ويناسب ساحته القدسية الآيات، مالك الملك والملكوت.

المقدّمة الثانية: اتّفقت كلمة جميع أرباب الفهم وأسلاء العقل وحكمت الضرورة والبداهة وشهادة الوجدان بأنّ الترجّح بلا مرجّح هو من الممتنعات الذاتية، والمستحيلات الأولى. وهكذا امتناع كون الفاقد للوجود معطياً لكمال من كمالات الوجود بالذات. ولما كان الترجيح بلا مرجّح والتخصيص بلا مخصّص مستلزمين للترجّح بلا مرجّح والتخصّص بلا مخصّص وهما بدّان لهما لازمان، ففي نظر أبناء الحقيقة وغوّاصي عظيم بحر البصيرة والمعرفة كان ذلك في الاستحالة والامتناع من فروع ذلك الأصل المتأصل، وأغصان تلك الشجرة الكثيرة الثمرة.

ولكنّ بعضاً من غاغة الناس وأحزاب الخناس الذين هم مصاديق: ﴿فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾^(١)، ﴿وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾^(٢)، بالاتفاق، ومستغرقون في بحر الجهالة ويبداء حيرة الضلالة غير المتناهية، بقضية «الغريق يتشبّث بكلّ حشيش»، باستناد بقدحي عطشان، ورغيفي جوعان،

(١) سورة الشعراء؛ الآية ٢٢٥.

(٢) سورة الأنبياء؛ الآية ٩٦.

وطريقي الهربان من السبع واللصوص، وكفاية صرف الإرادة لترجيح أحد المتساويين أنكروا استحالة ذلك، وأصرّوا على عدم امتناعه؛ لترويج باطلهم، بل إنّ بعض هؤلاء الجهلة، وجمعاً من هؤلاء الضالّين لم يكتفوا بهذا المقدار من إظهار الجهالة، وإبراز الغباوة والغواية حتّى أجازوا ترجيح المرجوح على الراجح، وأقصى ما قالوا في ذلك هو: كون صدوره عن الحكيم قبيحاً، وخلافاً لمقتضى الحكمة، مع أنّ الثابت في الفلسفة الأولى والعلم الأعلى هو امتناع مرجّحية صرف الإرادة، وبطلان مخصّصة محض الاختيار كالشمس في رابعة النهار، والنار على المنار، وثبوته في نهاية الوجود وغاية البيان. وقد أقيم على فساد هذا القول وبطلان هذه العقيدة البرهان القويم الأركان، والدليل المستصحف البيان إلى حدّ واف، وبيان كاف؛ لأنّ في الفاعل بالقصد، الذي فعله مستند إلى داع زائد على ذات الفاعل باتّفاق قاطبة أبناء العقل، وأسلاء الفهم نسبة الفاعل إلى إرادة كلّ من طرفي الفعل، وهكذا نسبة إرادته إلى كلّ منهما على تقدير عدم رجحان أحد منهما في الطرف على الآخر نسبة إمكانية، وجوازية، وفي حدّ السوائية. وخروج هذه النسبة من حدّ الإمكان، وحريم اللاضروة إلى حدّ الوجوب والضرورة، الذي هو البدّ اللازم الذاتي للوجود، والضربة اللازمة للتحقق على فرض عدم الرجحان المزبور مستلزم لخروج الممكن من حدّ الإمكان واللاضروة إلى حدّ الوجوب والضرورة، من دون علة مرجّحة؛ أي: ترجّح بلا مرجّح، وبطلانه من ضروريات الستر، والبديهيات الأولى. وتشبّث المستغرقون في بحر الجهالة والضلالة؛ أي: القائلين بهذه المقالة الفاسدة بحشيش قدحي عطشان، ورغيفي جوعان، وطريقي الهربان من السبع واللصوص، مضافاً إلى أنّ الشبهة التي تقابل البداة والضرورة هي مصداق: ﴿إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتٌ

الْعَنَكَبُوتِ ﴿١﴾، وفرد: ﴿الَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾ ﴿٢﴾، بالاتفاق؛ لأنه: أولاً: إنّ تساوي الأمور المزبورة من جميع الجهات بالنسبة إلى نفسها، وإلى الإنسان غير ثابت. وثانياً: إنّ عدم المرجح، أو عدم الالتفات إلى المرجح به حين إيجاد الفعل، ومباشرة العمل ضروري الفرق، ومستبين الانفكاك. ويمكن أن يكون المرجح في الأمثلة المذكورة موجوداً، ولكن لم يقع مورداً لالتفات الفاعل والعامل حين الفعل والعمل. وثالثاً: لما كان حكم كل: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿٣﴾، ودلالة قوله تعالى المعجز في الانتظام: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ ﴿٤﴾، كون القوى العمّالة والعلامة لموجودات النشآت الخلقية، والعوالم النزولية فاعلات بالتخسير، وتحت تدبير مدبرات أمر نظام الكل [و] العالم الكبير حقاً، كان وجود المرجح في المبادئ العالية، والألواح القدرية، وتحقق المخصّص في العلل القصوى، و ﴿الْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ ﴿٥﴾، التي عن الأنظار غائبات، ومجرية للأقدار، وملهمة للمعاني والحقائق إلى ذوي الأفكار فليسا رافعين للمحذور المذكور. وإلهام النفس الإنسانية، والروح الآدمية بالترجيح بإلهام ربّاني، أو إلقاء ملكي، وأمثالهما كاف لاختيار أحد القدحين، أو الرغيفين، أو أحد الطريقين في الفرض المزبور، والتقدير المسطور.

(١) سورة العنكبوت؛ الآية ٤١.

(٢) سورة النحل؛ الآية ٩٣.

(٣) سورة الأعراف؛ الآية ٥٤.

(٤) سورة الإنسان؛ الآية ٣٠.

(٥) سورة النازعات؛ الآية ٥.

تنوير ربّاني وإشراق صمداني

تمسّك أكثر أصحاب الأنظار، وأرباب الأفكار في إثبات الواجب تعالى والمبدأ الأعلى تقدّست أسماؤه، وعلت آياته وكبرياؤه بقضية: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»، بطرق عديدة. ولتتميم تلك الطرق تمسّكو بذيل بطلان الدور والتسلسل في سلسلة العلل والمعاليل، وفي ذكر الفواعل والمفاعيل.

ولكن حسب ما ذهب إليه غواصي عظيم بحر: ﴿مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَتَجَرُّ﴾^(١)، الحكمة، وسبّاحي بيداء العلم والمعرفة اللامتناهية إنّ الاختصار على التشبّث المزبور هو حريّ لمصاديق: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾^(٢).

وإنّ الذين هم محارم حرم ساحة القرب الوجوبي النظام، ومن سرّ الحقّ بالحقّ علماء، عرفاء، وأبصارهم مكتحلة بكحلّ الجواهر، وأعينهم منوّرة بنور: «يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ»، [وهو نور] البصيرة والحكمة، ولسان حالهم وقالهم: «متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك ومتى بعدت حتّى تكون الآثار هي التي توصل إليك»، «اعرفوا بالله [الله] بالله»، ولا يبحثون عن الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى في ما سوى أنفسهم، ويستدلّون به عليه، وعلى كلّ شيء.

وبيان هذا المعضل، وتفصيل هذا المجلّم هو أنّ أرباب العلوم البحثية والفكرية، وأصحاب الفنون النظرية بمناسبة المبحوث عنه في فقه صار كلّ منهم مثبتاً لوجوب الواجب تعالى والمبدأ الأعلى بطريق، واستدلّ

(١) سورة لقمان؛ الآية ٢٧.

(٢) سورة النور؛ الآية ٤٠.

على وجوده المقدّس بطريق من الطرق، التي أكثرها إتيّة؛ أي: الاستدلال بالأثر على المؤثر، وبالمعلول على العلة. كما أنّ الحكيم الطبيعي بمناسبة مورد بحث فنّه استدلّ على وجوده الفائض الجود بطريق مطلق الحركة، أو بطريق حركة الأفلاك، أو بطريق النفس، ونحو ذلك. والحكيم الإلهي بالمناسبة المذكورة استدلّ بطريق مطلق الإمكان، أو إمكان عالم الأجسام، أو من جهة النظر في الوجود، ونحوه، فإنّه سار هذا المسار.

وأرباب علم الكلام عن طريق حدوث العالم الجسماني، وتغيّر الموجودات الجرمانية استدّلوا على ذلك الذات الطاهر والمنور للأنوار القاهرة الباهرة.

وتمسك أصحاب الفنون الأخرى بمناسبة فنّهم بأمور أخرى [أيضاً]. وأغلب هذه الطوائف يتشبّثون بذيل بطلان الدور والتسلسل؛ لتتميم هذه المسالك [مسالكهم]، ويرتكبون [في ذلك] تطويلاً بلا طائل.

ولكن في نظر أمناء الله والعرفاء بالله كلّ أولئك ينادون من مكان بعيد، يسلكون إليه: ﴿مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾^(١)، لأنّه مضافاً إلى أنّ الشمس لا تدلّ عليها إلّا الشمس، ولا يصحّ الاستدلال عليها بدود الليل، فالاستدلال على الحقّ تعالى بطريق الإمكان والوجوب من دون التشبّث المزبور، وطى الطريق المعوج والبعيد ميسّر في الغاية ومقدور في النهاية؛ لأنّه بحكم القاعدة المقرّرة «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، ونفي الأولوية الذاتية، والأصل المسلّم «ممكّن الوجود بالذات ممكّن الوجود من جميع الجهات والحشيات»، أنّ دخل الممكن بما هو ممكن سواء كان واحداً أم كثيراً وسواء كان متناهياً أم غير متناه في إفادة الوجود والوجوب، وتأكّد الثبوت

(١) سورة الحجّ؛ الآية ٢٧.

الذي هو لازم العلية والمبدئية بديهي الاستحالة، وضروري الامتناع؛ لأنَّ البدَّ
اللازم لاقتضاء وجوب الوجود، وضرورة التحقق هو سدّ جميع أنحاء عدم
معلوله، ودفع كافة ليسياته.

وهذا الأمر غير متمسّ من الممكن بالذات، والفقير بجميع الجهات، وهو
بعيد عن شأنه. ونظراً إلى ليسية جوهر الذات، وفاقرية كنه حقيقته [فإنّه]
من إفادة هذا المعنى محجور. وبهذا الوصف كان طريان عدم على مجموع
العلل والمعاليل المتناهية، أو غير المتناهية، وطروء ليسية على سلاسل
مجتمعة مترتبة، أو غير مترتبة مركبة من آحاد ممكنة، وأفراد جائزة فاقرة
غير خارج من حريم الإمكان، وحدّ الترخيص.

فلتتور الممكن بنور الوجود، وطرد عدم اليسية، واللاضرورة الذاتية من
الذوات الفاقرة، والحقائق الجائزة لا بدّ من إضاءة شمس شمس الوجود،
ونور أنوار الثبوت والكون والتحقق.

وبيان آخر، ولسان بيّن أوضح: إنّ بالحكم البتّي للعقل المضاعف،
والتصديق الجزمي للفهم المنور على تقدير عقد الملازمة بين أمرين،
وتحقّق الربط الوجودي، أو العدمي بين شيئين بنحو القضايا الشرطية البتّية
اللزومية، والعقود غير الحملية، والقياسات الاستثنائية من دون وضع المقدّم
وضع التالي مستحيل، ومن دون رفع التالي رفع المقدّم متعذّر الوقوع.

وبناءً على ذلك؛ لما كان لازم تحقّق الربط العلي والمعلولي بين شيئين
هو انعقاد عقد شرطي لزومي بتّي بينهما بنحو «إن كان هذا موجوداً فذلك
موجود»، أو «إن لم يكن هذا موجوداً فذلك ليس بموجود»، فمن دون وضع
وجود العلة، كان وضع وجود المعلول من حيّز الإمكان وحريم الجواز خارجاً.
وعلى تقدير استيعاب المعلولية والإمكان واللاضرورة، كان كلّ آحاد السلسلة

المتسلسلة، وامتناع الترجّح بلا مرجّح جميع آحادها مستوعبة العدم، وفرض تحقّق تلك السلسلة ولو بنحو التماضي إلى ما لا نهاية له فرضاً ممتنعاً، وتقديراً مستحيلاً بطريق التوصيف لا بنحو الإضافة؛ لأنّ وضع الوجود لأيّ من آحاد السلسلة المزبورة من دون وضع الوجود للواحد القبلي [السابق] غير ممكن، ووضع الوجود القبلي من دون وجوبه مع فرض استيعاب الإمكان ممتنع الفرض، ومستحيل التقدير.

وبعبارة أخرى: إنّ ضمّ الممكن إلى الممكن في حكم ضمّ العدم إلى العدم، ولم يكن منتجاً لوضع المقدّم في أيّ من القضايا المفروضة، ومن دون وضع المقدّم لا يكون وضع التالي، وأخذ النتيجة مقدورين ميسورين، فلا بدّ من الوجوب بالذات والضرورة بتمام الجهات والحيثيات، حتّى يوجد ممكن من الممكنات، وهو المطلوب.

وفي هذا النحو من الاستدلال وإن كان عن طريق الإمكان من دون التشبّث بذيل بطلان التسلسل والدور، واستلزام ذلك للتسلسل المستحيل يتمّ إثبات الواجب تعالى والمبدأ الأعلى، ويراعى [فيه] تعدّد الطرق، ومضمون الخبر المشحون بالبلاغة والفصاحة: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»، إلّا أنّ الأشخاص الذين جعلوا المشي في طريق هداة الطريقة، وسلّك الحقيقة نصب أعين ضمائرهم وخواطرهم، فلم يعدلوا عن طريق الصديقين، وبرهان شبه اللّم، ولم يتجاوزوا أمر: «اعرفوا الله بالله»، والكلام المعجز الانتظام: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(١).

وتقرير هذا الطريق في نظر هذا الفريق هو على أنحاء:

[النحو] الأوّل: عن طريق النظر في حقيقة الوجود بما هو وجود بهذا

(١) سورة فصلت؛ الآية ٥٣.

التقريب بعد ثبوت أَنَّ الأصل في تحقّق الآثار ومنشئتها ومبدئها وأثر المبدأ، وما به ينال كلّ ذي حقيقة حقيقته هو حقيقة الوجود بما هو وجود، وتلك الحقيقة الواحدة البسيطة التي هي غير متباينة الأفراد ورفيعة الدرجات والمراتب وذو العرش المجيد لم تخرج من قسمين، أحدهما: صرف وعار عن كلّ قيد، وبريء من أيّ تعيّن وحدّ، ويعبر عنه بحق الوجود وصرف الوجود الواحد لكلّ كمال الوجود والطارد لجميع الحدود [و] النقائص. والآخر مرتبة من تلك الحقيقة التي هي محدودة بالحدود، ومقيّدة بالقيود، وممزوجة بالتعيّنات وبعض من الفقدانات، وكلا القسمين موجودان محققان. فوجوده هو بحكم الضرورة والوجدان، وشهادة الفطرة والبداهة والعيان.

ونظراً إلى سبق كلّ مقيّد بمطلق، وكلّ مشوب بصرف، وكلّ متعيّن بغير متعيّن، وتقوّم وتذوّت كلّ محدود بغير محدود، وامتناع وجود المشوب من دون صرف الوجود، كان هذا القسم دليلاً على وجود القسم الأوّل الذي هو الحقيقة الصرفة المقدّمة على الحقيقة المشوبة بالحدود العدمية، ولما كان صرف هذه الحقيقة بحكم: «صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر»، غير قابل للتكرّر، ومبدأ كلّ فعلية وتحصّل ومنشأ كلّ وجدان، وطارداً لكلّ عدم ولا تحصل وفقدان، فكونه في الوجود والتحصّل والفعلية تابعاً لمراتب متعيّنة محدودة ووجوده في ضمن وجودات شخصية مشوبة غير صرفة كالماهيات والمفاهيم اللامتحصّلة، والكليات الطبيعية اللامتعيّنة التي في الوجود والتحصّل تابعة لأفرادها ومصاديقها، فغير معقول ومخالف للحكم البتّي لقاطبة الأفهام والعقول.

فيجب أن يكون قائماً بالذات، وموجوداً بذاته ولذاته، وكلّ ما كان موجوداً بذاته ولذاته، لم يكن قابلاً للعدم والفقدان بوجه من الوجوه، بل هو بذاته

ولذاته طارد لجميع أنحاء عدم وقاطبة أقسام اليسية، وطارد لعدم، بذاته ولذاته واجب الوجود بالذات وللذات.

فالقسم الأول؛ أي: صرف الوجود وحقه واجب الوجود بالذات وللذات، وموجود من جميع الجهات والحيثيات، وهو المطلوب.

وبيان آخر: إن المحكي عنه الحقيقي لمفهوم الوجود هو ما انتزع منه ذلك المفهوم من دون كافة الحيثيات التعليلية والتقييدية.

وإذا لم يكن له مثل هذا المصداق، لم يكن واحداً للمصاديق الأخرى، ومثل هذا الشيء لم يكن إلا حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود لا تقبل عدم بذاته ولذاته، وكل ما كان كذلك فهو واجب، فتلك الحقيقة واجبة.

التقرير [النحو] الثاني: عن طريق النظر في المساوق والرفيق الموافق لهذه الحقيقة؛ أي: صرف الوحدة والوحدة الحقة الصرفة الحقيقية غير العددية التي بذاتها ولذاتها متصفة بالوحدة، وغير قابلة للتعدد والتكرار، وطاردة لجميع أنحاء الكثرة والغيرية، وبجهات ذكرناها في حقيقة الوجود يتحقق ويثبت من وجود الوحدات العددية غير الصرفة، التي هي ثابتة ومسلّمة وجود تلك الوحدة الصرفة ووجوب وجودها بذاتها ولذاتها. ونظراً إلى اتحاده ومساوقته لحقيقة الوجود يكون وجوبه الذاتي بالنتيجة مدللاً.

التقرير [النحو] الثالث: عن طريق النظر في شؤون حقيقة الوجود ولوازمها الذاتية وكمالاتها الأولى بما هو وجود؛ أي: الحياة المطلقة والقدرة المطلقة والإرادة والمشيئة المطلقتين والعلم المطلق ونحو ذلك؛ لأن كلاً من تلك الكمالات ينقسم إلى الصرف وغير الصرف كالحقيقة [نفسها]، وبحكم المقدمات المذكورة أنّ الوجود غير الصرف في كلّ من الكمالات دليل

وجوده ووجوبه الذاتيين الصرفين؛ ولأنّ ما بالذات والمصدق الحقيقي لهذه الكمالات هو الحقيقة البسيطة الوجودية النورية القيومية، [و] بالملازمة يثبت ويتحقّق وجوبه بالذات.

التقرير [النحو] الرابع: عن طريق النظر في خواصّ الكائن الأوّل، وتقرير هذا الدليل هو: أنّ هذا العالم المحسوس والنظام المشهود المرسوس وإن كان عند بعض الفلاسفة أزلياً من دون بدء في الزمان، إلّا أنّه باتّفاق قاطبة أرباب العقول وأصحاب الدراية بل بشهادة الفطرة الأولى الإنسانية غير قائم بذاته، وغير موجود بذاته ولذاته؛ بمعنى أنّه ليس ذا مبدأ فيه مبدأ مقدّم عليه، وفي مقام طرد أنحاء العدم مستكفياً بذاته.

وبعبارة أخرى: باتّفاق كافة أرباب العلم والبصيرة وشهادة الوجدان والفطرة، بل بدلالة البدهاة والضرورة إنّ جميع أجزاء هذا العالم المحسوس والنظام المشهود المرسوس لم تكن قائمة بالذات وموجودة لذاتها وبذاتها، وفي طرد أنحاء العدم لم تكن مستكفية بذاتها.

وعلى تقدير عدم وجود بدء زمني لمجموعه لم تكن أجزاءه بالضرورة بنحو التّرجّح بلا مرجّح، ومن دون مبدأ وجودي وإيجادي، وهو الموجود الأوّل والكائن الأوّل موجودة، ولم ترفع خطوة من كتم العدم إلى إقليم الوجود، بل أنّ لها مبدأً وأوّلًا لم يكونا مسبوقين بمبدأ آخر، ويستند إليه ظهور سائر الأجزاء بنحو التّأليف والتركيب، أو الإبداع والاختراع، أو الإنشاء والتكوين والإحداث، أو نحو آخر.

وإنّ هذا المعنى كما أشرنا بحكم: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُم مِّنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(١)، وبموجب الخبر البليغ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ

(١) سورة لقمان؛ الآية ٣٥.

فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ»، هو مورد اتفاق جميع الملل والنحل، ومحلّ وفاق لقاطبة أهل الحلّ والعقد، وأقصى ما فيه هو وقوع الخلاف بين أرباب الفكر والنظر في مصاديقه:

فبعض اعتبر المبدأ واحداً، وبعض رآه متعدداً. والقائلون بالتعدد بعضهم ذهبوا إلى [وجود] خمسة مبادئ كالحرثانيين، وبعض إلى [وجود] مبدئين، وآخرون على [وجود] مبادئ كثيرة غير محصورة كأجزاء غير قابلة للتجزئة، أو الأجرام الصغار الصلبة.

وكذا القائلون بوحدة المبدأ فإنهم اختلفوا في مصداقه، فبعض رآه أنه أحد العناصر الأربعة؛ أي: النار، والأرض، والماء، والريح. وبعض سمى ذلك المبدأ المؤثر الموجود الطبيعة، أو الدهر، ويقولون: ﴿وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾^(١).

وذهب جمع آخر إلى أنّ المبدأ شيء آخر من سنخ الموجودات الطبيعية، أو غير الطبيعية بشرح مذكور في محله، ومسطور في موضعه.

والتزم فريق آخر بأنه موجود خارج لا بالمباينة، وداخل لا بالممازجة من عالم الحسّ والحاسّ والمحسوس، فاختلفوا في حقيقته:

فالتزم بعض بأنه ماهية مجهولة الكنه، وقال بعض آخر بأنه فرد من أفراد الوجود. واعتبره عدّة أنه مرتبة من مراتب حقيقة الوجود المقابل للمفهوم. وذهب فريق إلى أنه نفس حقيقة الوجود المقابلة لثان ما يراه الأحول أو المقابل لظّل، وللناس فيما يعشقون مذاهب.

فأصل وجود المبدأ الأوّل والكائن الأوّل بقضية: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ

(١) سورة الجاثية؛ الآية ٢٤.

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿١﴾، بنظر التحقيق لم يكن مورداً للخلاف، ولا يكون، وإثما الخلاف في مصداقه وأوصافه، [وهو] واقع بين أرباب الأنظار وأصحاب الأفكار، ولكن بحكم العقل المضاعف والفترة المنورة المستقيمة أنَّ المبدأ الأول والكائن الأول يجب أن يكون متّصفاً بصفات بالنظر في مجموعها، أو إحداها يعلم مصداقه؛ أي: الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى من دون تشبّث بالدور والتسلسل على طريق الصّديقين. والإمام الهمام (عليه آلاف التحية والسلام) أشار إلى هذا الطريق، ومشى عليه في مناظرته لعمران، كما نشير إلى ذلك في شرح كلماته لاحقاً.

و [أمّا] تلك الصفات فشرحها [كالاتي]:

الأولى: إنّ المبدأ [الأوّل] والكائن الأوّل يجب أن يكون أزلياً وواجب الوجود بالذات، ولما كان كلّ أزلي أبدياً، وجب أن يكون أبدياً أيضاً؛ لأنّه لو لم يكن الكائن الأوّل والمبدأ الأوّل أزلياً، لزم أن يكون حادثاً، ولما كان التّرجّح بلا مرّجح مستحيلاً، وجب أن يكون له محدث، وبهذا الوصف لا يكون الكائن الأوّل. ويجب أن يكون محدّثه بجهات ذكرناها سابقاً واجب الوجود بالذات. فيلزم أن لا يكون الكائن الأوّل معلولاً لشيء، ويكون وجوده قائماً بذاته، ومثل هذا بدوام ذاته دائم وغير قابل للزوال، فيكون أبدياً أيضاً، وكلّ ما كان كذلك، كان واجب الوجود بذاته ولذاته، وهو المطلوب.

الثانية: أن لا يكون قابلاً للزوال والتغيّر؛ لأنّه لو قبل [الزوال والتغيّر]، كان الزوال والتغيّر مستندين، إمّا إلى ذاته، وإمّا إلى غير ذاته، وكلا الشّقين مستحيلان؛ حيث إنّ الشّق الأوّل ممتنع من عدة جهات:

(١) سورة إبراهيم؛ الآية ١٠.

[الجهة] الأولى: إنّ الشيء بذاته لم يقتض عدم ذاته وزواله.

[الجهة] الثانية: لو كان مقتضياً للزوال بذاته، لا يكون موجوداً؛ لأنّ المفروض كون ذاته علة لعدم نفسه، وانفكاك الأثر عن مؤثره مستحيل.

[الجهة] الثالثة: إنّ هذا الأمر مستلزم للجمع بين النقيضين؛ لأنّ المفروض كونه واجب الوجود بالذات، وإذا كان ذاته مقتضياً لعدم ذاته وزواله، كان ممتنع الوجود بالذات، فيلزم [حينئذ] أن يكون واجب الوجود بالذات وممتنع الوجود بالذات [في زمان واحد]، وهذا مستلزم لاجتماع النقيضين، بل أفحش منه.

[الجهة] الرابعة: إذا كان مقتضياً وعلة لعدم نفسه، لم يكن [حينئذ] الكائن الأوّل والمبدأ الأوّل، وهذا معلوم بالضرورة والبداهة. وإذا كان مستنداً إلى غير ذاته، فهو إمّا المبدأ الأوّل، وإمّا غيره، فالشّق الأوّل خلاف للفرض؛ لأنّ الكلام في المبدأ الأوّل بما هو مبدأ أوّل، وغير المبدأ الأوّل لا يكون مقدّماً عليه أو في عرضه. وعلى تقدير وقوعه في عرضه، وفرض المبدأ الأوّل متعدّداً، استناد تغير كلّ إلى الآخر، فإنّه مضافاً إلى بداهة بطلان هذا التقدير، لم يكن أحد منهما المبدأ الأوّل، وكان استناده إلى بعض دون بعض آخر مستلزماً للترجيح بلا مرجّح، والتخصيص بلا مخصّص. وإذا فرض في طوله كان معلولاً له، واستناد عدم العلة إلى وجود المعلول مستحيل. وأضف إليه: أنّه بناءً على تقدير كونه قابلاً للزوال لم يكن أبدياً، وبحكم عكس نقيض «كلّ أزلي أبدي»، أي: كلّ ما ليس بأبدي ليس بأزلي، لم يكن أزلياً أيضاً، وهذا خلاف المفروض، فيجب أن يكون الأوّل بذاته غير قابل للتغيير والزوال، وكلّ ما كان كذلك فهو واجب، وهو المطلوب.

الثالثة: أن يكون الكائن الأوّل والمبدأ الأوّل بسيطاً؛ لأنّه إذا كان مركّباً،

كان محتاجاً إلى أجزائه، فتكون أجزأؤه المبدأ الأول، فنقول في ذلك: لَمَّا كان تركب شيء من أجزأء غير متناهية مستحيلأً، وجب أن تنتهي إلى البسيط المطلق بالضرورة، وكذا لو كان جميع أجزأؤه واجبات الوجود بالذات وأزليات، لم يحصل بينها تركيب حقيقي؛ لأن بين الواجبات بالذات إمكانأً بالقياس، والإمكان بالقياس مناف للتركيب الحقيقي الذي بدّه اللازم الكسر والانكسار، وتحقق الاحتياج بين الأجزأء المركب الحقيقي. وإذا فرض كون بعضها واجبأً والآخر ممكنأً، كان [ذلك] مستلزماً لإمكان المجموع، وكلّ ممكن محتاج إلى غيره، وذلك الغير هو المبدأ الأول، وهذا خلاف للفرض، وكذا أن التركيب فرع المركب، ووجود المركب في الكائن الأول والمبدأ الأول مستحيل، ومستلزم لخلاف الفرض، وكذا أن المبدأ [الأول] والكائن الأول يجب أن يكون واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقية غير العددية، ولم يتصور له ثان ومسانخ ومجانس؛ لأنه بناءً على تقدير التعدّد والتكثّر إذا كانت بتمام الذات متباينة [فإنّه] مضافاً إلى امتناع التباين بالذات وبجميع الجهات بين أفراد مفهوم واحد، كانت آثارها متباينة بجميع الجهات أيضاً، ومثل هذا لا يصلح أن يقع المبدأ الأول لكلّ شيء.

وإذا فرض بعض علة لبعض الأشياء، وبعض آخر علة لبعض آخر، وجب أن يكون بين معاليلهما أيضاً تباين بتمام الذات وبجميع الجهات أيضاً، وهذا على خلاف الضرورة والوجدان؛ لعدم تحقق التباين من جميع الجهات بين الموجودات بالضرورة.

وكذا إذا كانت متباينة بتمام الذات وبجميع الجهات، كان كلّ مضاداً للآخر ومنافياً له، ووجب أن يكون أحدهما من سنخ الوجود والوجود المطلق، والآخر من سنخ مقابل له، والمقابل والمخالف للوجود المطلق [هو] العدم المطلق، والعدم المطلق لا يكون المبدأ الأول والكائن الأول.

وكذا في فرض المخالفة من جميع الجهات، فإذا كان مفهوم وجوب الوجود تمام ذات أحد منهما، كان التعدّد غير متصوّر؛ لأنّ كون مفهوم وجوب الوجود عين ذات المبدأ الأوّل مضافاً إلى ما فيه من الاستحالة واستلزام كونه اعتبارياً وانتزاعياً؛ لأنّ المفهوم الواحد بما هو واحد غير قابل للتعدّد، فإنّه مستلزم للمطلوب؛ أي: عدم التعدّد [أيضاً].

وإذا كانت حقيقة وجوب الوجود عين ذات أحدهما، [فإنّه] بحكم «صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر»، لا يكون قابلاً للتعدّد والتكثّر. وإذا كان جزء ذاتها، أو خارجاً من ذاتها، فعلى التقدير الأوّل مستلزم للتركيب، وعلى التقدير الثاني كان كلّ منها على حسب الذات مباحيناً لحقيقة الوجود، والمباين للوجود عدم أو ماهية، وكون المبدأ الأوّل عدماً فبديهي البطلان، وكونه من سنخ الماهية التي هي في حدّ ذات ليس مستحيل بجهات مذكورة في محلّها بل بالبدهة.

وإذا كانت متباينة مع جزء ذاتها أو خارج الذات، فعلى التقدير الأوّل [يلزم] محذور التركيب، وعلى التقدير الثاني [يلزم] الاندراج تحت ماهية واحدة نوعية، والاحتياج إلى الغير، و[هما] منافيان لكونه المبدأ الأوّل. فيجب أن يكون المبدأ الأوّل واحداً، وبهذا البيان بعينه يثبت أنّ اللازم كون وحدة المبدأ [الأوّل] والكائن الأوّل غير عددية؛ لأنّها لو كانت عددية، تصوّر له ثان، وفرض الثاني مناف لكونه المبدأ الأوّل لكلّ شيء.

وكذا إذا كانت وحدته عددية، كان مندرجاً تحت جنس ونوع، والاندراج المزبور مستلزم للتركيب.

وكذا إذا كانت وحدته عددية، كان في عرض وحدات عددية، ولم يكن مبدأ أوّل للوحدات العددية.

وكذا أنَّ المبدأ [الأوّل] والكائن الأوّل يجب أن لا يكون فاقداً لكمالات موجوداته الممكنة ومعاليه، وأن لا يكون متّصفاً بنقصاناتها أيضاً؛ لأنّ فاقده الكمال لم يطعه، ومضافاً إليه أنّه في الاتّصاف بطرد النقصانات والفقدانات يكون محتاجاً إلى الغير، ولم يكن [حينئذ] المبدأ الأوّل. وكذا على هذا التقدير كان في عرض سائر الأشياء، ويصبح كونه المبدأ الأوّل مستلزماً للترجيح بلا مرجّح.

وبحكم هذه الصفة يجب أن يكون المبدأ الأوّل محيطاً بجميع الموجودات بإحاطة قيومية، وكذا [يجب أن] تكون معيته لها على سبيل المعية القيومية، ومن قبيل معية الشيء للشيء، أو العاكس للعاكس.

وكذا بموجب هذه الصفة يجب أن يكون المبدأ [الأوّل] والكائن الأوّل في حريم ذاته واجداً لكمالات نفسه، وصرف الكمال، وصرف كلّ كمال؛ لأنّه إذا كان متّصفاً بها في مرتبة متأخّرة، كان تحقّقها فيها إمّا بإعطاء ذاته لذاته وإفادته له، وإمّا بإعطاء غيره وإفاضته. [أمّا] الشقّ الأوّل، [ف] مستلزم لإجادة ذات ما لم يكن بالوجود ومحدورات آخر. و [أمّا] الشقّ الثاني، [ف] منافي بكونه المبدأ الأوّل.

وكذا يجب أن يكون واجباً من جميع الجهات والحشيات؛ لأنّه إذا لم يكن متّصفاً بالوجوب في جهة من الجهات وكمال من الكمالات؛ [بأن] كان [ممكناً فيهما، كان من تلك الجهة محتاجاً إلى الغير، ومتّصفاً بالجهة الإمكانية، وهو منافي لكونه المبدأ الأوّل.

ومن فروع هذه الصفة هو أنَّ المبدأ [الأوّل] والكائن الأوّل يجب أن يكون وجوداً صرفاً، وصرف الوجود؛ لأنّه إذا لم يكن وجوداً صرفاً، وكان مشوباً بالماهية، لم يكن المبدأ [الأوّل] والكائن الأوّل؛ لأنّ لازم الماهية [هو]

المعلولية بجهات ذكرت في محلّها، وهي منافية للمبدئية المطلقة، وكذا أنّ كلّ ماهية بحكم: «الماهية من حيث هي ليست إلّا هي»، في حريم الذات فاقدة للوجود وكمال الوجود، وما كان فاقداً للوجود وكماله في حريم الذات هو مناف لكونه المبدأ الأوّل، مضافاً إلى أنّ وجوده وماهيته إمّا هما واجبان كلاهما، وإمّا هما ممكنان كذلك، أو أحدهما ممكن والآخر واجب، فعلى التقدير الأوّل لم يتحقّق بينهما تركيب اتّحادي مع أنّ التركيب [القائم] بين الماهية والوجود بحكم البرهان والإتقان، بل بشهادة الوجدان اتّحادي. وعلى التقدير الثاني والثالث كان المجموع ممكناً، ولم يكن المبدأ الأوّل. وكذا من فروعها هو [وجوب] كون كمالاته [هي] عين ذاته؛ لأنّها لو كانت في مرتبة متأخّرة عنه أو زائدة عليه، كان في حريم الذات فاقداً للكمال، ومثله لا يصلح لأن يكون المبدأ الأوّل.

وكذا من فروع هذه الصفة هو أنّ المبدأ [الأوّل] والكائن الأوّل يجب أن يكون صرف كلّ كمال من الكمالات الوجودية، وأن يكون اتّصافه بجميع الصفات الكمالية والجمالية والجلالية من جهة واحدة، وحيثية فاردة أيضاً؛ لأنّه لو لم يكن صرف كلّ كمال، كان مركّباً من وجدان الكمال وفقدانه وكذا إذا لم يكن متّصفاً بها من جهات متعدّدة، كان من الجهة التي هو متّصف بها وغير متّصف بكمال آخر متّصفاً بفقدان تلك الصفة ومركّباً من الوجدان والفقدان قهراً، أضف إليه لزوم كونه متّصفاً بما يقابل ويعاند تلك الجهة التي لم يتّصف بها، فمن باب المثال أنّه من الحيثية التي لم يكن متّصفاً بالعلم يكون متّصفاً بالجهل، ومن حيث عدم اتّصافه بالقدرة يكون متّصفاً بالعجز، وقس على هذا سائر الكمالات الوجودية، وهذا مناف لكونه المبدأ الأوّل والكائن الأوّل.

وكذا من صفات كون المبدأ الأوّل هو أنّه لم يشاركه شيء في أيّ مفهوم بالحقيقة؛ وذلك لما ظهر من البيانات السابقة، واتّضح منها، أنّ وحدة المبدأ [الأوّل] والكائن الأوّل يجب أن تكون وحدة حقّة حقيقة غير عددية، والبدّ اللازم لهذا المعنى هو أنّه على سبيل الحقيقة لم يكن له مشارك في أيّ مفهوم من المفاهيم ومعنى من المعاني؛ حيث إنّ لو كان له مشارك في مفهوم من المفاهيم بنحو الحقيقة، كانت الأشياء التي مشاركة له في ذلك المفهوم الثاني له، ووجود الثاني منافي للوحدة الحقّة الحقيقة غير العددية المزبورة، وكذا بموجب ما أشرنا إليه من وجوب كون المبدأ الأوّل صرف الوجود والوجود الصرف، ومثل هذا لم يكن متّصفاً بصفات الماهيات والمفاهيم أيضاً.

فالمبدأ الأوّل لم يكن مطلقاً ولا مقيداً ولا هو عامّ ولا خاصّ، وليس كلياً ولا جزئياً بمعنى كونه وصفاً للمفاهيم، وليس نوعاً ولا جنساً ولا فصلاً ولا عرضاً عاماً ولا عرضاً خاصاً، ولم يكن مندرجاً تحت أحد من تلكم المفاهيم والمعاني؛ أي: أنّه ليس له مجانس ولا مماثل ولا مشابه ولا مساو ولا مطابق ولا مناسب؛ لأنّه ليس له نوع ولا جنس، ولم يكن مندرجاً تحت الكيفية، والكمّ، والوضع، والأين، وسائر المقولات الأخرى، ولمّا لم يكن ذا ماهية ومن سنخها ومتّصفاً بخواصّها، لم يتصوّر له مقسم نوعي وصنفي وكذا شخصي، ولا يتصوّر في حقّه الحلول في محلّ الغير، واتّحاده معه، والاشتراك في نسبة من النسب الوجودية أيضاً، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١)، وما سواه بالنسبة إلى جنبه عكوس وأفياء وأطلال فهي الشيء بحقيقة الشيئية. وكذا أنّ الكائن [الأوّل] والمبدأ الأوّل يجب أن يكون تماماً ومرجعاً لكلّ شيء وكلّ

(١) سورة الشورى؛ الآية ١١.

الموجودات؛ لما قلنا في السابق؛ من أنّ الكائن [الأوّل] والمبدأ الأوّل بسيط الحقيقة، وصرف الوجود، وعار عن الماهية، وطارد لجميع أقسام التركيب وأنحاء الـليسية، وكلّ ما كان كذلك، [فهو] بحكم قاعدة: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، الكثيرة الفائدة كلّ الوجود مرجع أيّ موجود وأصله.

فالمبدأ الأوّل هو تمام كلّ شيء وغايته على الوجه الأشرف، والألطف، والأرفع، والأعلى، وأحقّ من كلّ حقيقة بتلك الحقيقة من نفسها. ونسبة الكمالات في الأشياء إلى الحقّ على سبيل الوجوب، وإلى الأشياء على طريق الإمكان.

ومن فروع هذا الأصل ومستخرجات هذه القاعدة هو أنّ الكائن [الأوّل] والمبدأ الأوّل محيط بكلّ شيء وبكلّ ذرة ودرّة وفيء بإحاطة قيومية سرمدية وجودية وجوبية، بشرح سبق ذكره، والبّد اللازم لهذه الإحاطة القيومية بحكم: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(١)، كانت معيته الوجوبية القيومية لكلّ شيء هي كمعية العاكس لعكسه، وذو الظلّ لظله، بل معية الشيء للشيء لا من قبيل معية الشيء للشيء، ولا المعية المفهومية التي هي من مقولة المضاف والقائم بالطرفين.

ولما كان ملاك هذه المعية المقومية والمبدئية والوحدة غير العددية والسعة والإحاطة القيومية الوجودية التي يكون المعلول والممكن فاقرين له كما قاله غواصو بحر المعرفة والحكمة: للمطلق مع كلّ مقيد شأن بل شؤون، وللمطلق شؤون ليس للمقيد معها شأن، كانت هذه المعية مقصورة على المبدأ الأوّل بالنسبة إلى ما دونه ومعاليه، ومعاليه وما دونه ليس لها منها حظّ ولا نصيب؛ أي: أنّ الله تعالى والمبدأ الأعلى مع كلّ شيء

(١) سورة الحديد؛ الآية ٤.

لأنَّ كلَّ شيء مع الله والمبدأ الأعلى كما جاء في فصيح الكلام المنتظم والبلغ المختتم عن حملة الوحي الربّاني ومخازن العلم السبحاني: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»، والمراد من سلب هذه المعية من ناحية المعاليل والممكنات بالنسبة إلى المبدأ الأعلى والواجب تعالى بنظر جمع هو سلب المعية الرتبية وبالذات وبالفضيلة.

ومن هنا قال بعض العرفاء: «الآن كما كان». وبنظر جمع آخر إنَّ المراد هو سلب أنحاء المعية من المعية الذاتية، والرتبية، والسرمدية، والدهرية، والزمانية، والمعية بالفضيلة وبالشرف ونحوها من أقسام المعية الثمانية التي هي بإزاء أقسام التقدّم والتأخّر الثمانية.

وبيان مرام هذين الفريقين ومقصودهما بحاجة إلى تمهيد عدّة مقدمات:

المقدمة الأولى: قسّم الحكماء العظام والفلاسفة الفخام أقسام التقدّم والتأخّر التي تكون أقسام المعية بإزائها إلى ثمانية أقسام: التقدّم بالرتبة، وبالطبع، وبالشرف، وبالزمان، وبالمهيّة، وبالعلية، وبالحقّ، وبالحقيقة. وزاد بعض من أعلام الفلاسفة المتأخّرين قسماً آخر، وهو التقدّم السرمدى، والتقدّم الدهرى، وهما في نظر جمع [شيء] واحد مصداقاً ومختلفان في التعبير. وفي نظر جمع آخرين إنّ الدهرى والسرمدى قسمان من التقدّم، والتقدّم السرمدى مغاير للتقدّم الدهرى بناءً على كون وعاء السرمد مغايراً لوعاء الدهر.

فكما يستفاد من التعريف المشهور الذي ذكره الحكماء العظام والفلاسفة الفخام للسرمد والدهر والزمان، وقالوا: نسبة الثابت إلى الثابت سرمد، ونسبة الثابت إلى المتغيّر دهر، ونسبة المتغيّر إلى المتغيّر زمان. فتستفاد هذه المغايرة أيضاً.

ومقصودهم من النسبة الأولى هو نسبة الحق تعالى والمبدأ الأعلى إلى أسمائه وعلومه الثابتة، ومن النسبة الثانية هو نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة، ومن النسبة الثالثة هو نسبة معلوماته بعضها إلى البعض الآخر. وهؤلاء يقولون إنَّ السرمد ما يشبه الوعاء والمقرّر لذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى الكربوبي الجهات وأسمائه الحسنی وصفاته العليا، والدهر ما يشبه الوعاء للثابتات المحضة. وقسموه إلى الدهر الأيمن الأعلى والأسفل، والدهر الأيسر الأعلى والأسفل. وخصّصوا الدهر الأيمن الأعلى بوعاء العقول الطولية، والأيمن الأسفل بوعاء [العقول] العرضية، والأيسر الأعلى بوعاء النفوس الكلية، والأيسر الأسفل بالمثاليات والفلك والفلكيات.

ونحن بينا الفرق بين ذلك كلّ في حواشينا على شرح المنظومة للعلامة السبزواري (عليه شأيب رحمة الله المئان الباري)، بالنحو الأوفى والبيان المستوفى، وأصلناه إلى مقارع أسمع السامعين.

وفي هذا المقام لمّا لم يكن تحقيقه موضعاً للحاجة مضافاً إلى وضع الرسالة القائم على الاختصار، فلم نذكره هنا، ونقول: أمّا التقدّم بالرتبة، فملاكه القرب إلى المبدأ الموجود أو المفروض، فكلاً ما كان إليه أقرب، كان أقدم.

وهو على قسمين: بالطبع وبالوضع.

فالأول مختصّ بأمور يكون بينها ترتّب بالطبع كسلسلة أجناس مترتبة أو أنواع أو فصول مترتبة ونحوها.

والثاني مختصّ بأمور يكون ترتّبها بالاعتبار والمواضع، وهو في الأوضاع والأمكنة ونظائرها كالباب والمحراب.

وفي التقدّم بالفضيلة وبالشرف فالملاك الفضيلة والشرافة كتقدّم خاتم

الأنبياء على سائر الأنبياء. والملاك في التقدّم بالطبع أصل الوجود، والاحتياج من المتأخّر إلى المتقدّم في الوجود، وارتفاعه بارتفاع المقدّم، وعدم ارتفاع المقدّم برفع المؤخّر كتقدّم الواحد على الاثنين. والملاك في التقدّم بالعلية [هو] الوجود وتأكّد الوجود؛ أي: وجوب الوجود.

وفي التقدّم بالزمان، فإذا اختصّ بالزمانيات كما صنعه المتكلّمون، [كان] الملاك القرب إلى زمان معيّن كتقدّم موسى (على نبينا وعليه الصلاة والسلام) على عيسى عليه السلام باعتبار تقدّم زمانه على زمان عيسى، فيحتاج إلى زيادة قسم آخر وهو ما عبّر عنه بالتقدّم بالذات، وهو تقدّم أجزاء الزمان بعضها على أجزاء أخرى.

وإذا عمّم التقدّم بالزمان بنحو يشمل تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض كما هو مشرب الحكماء، فإنّ الملاك فيه تقدّم نفس الزمان. وأطلق الحكماء على التقدّم بالعلية التقدّم بالذات أيضاً كما أنّهم قد يطلقون على تقدّم العلة التامة والناقصة التقدّم بالطبع أيضاً. وإنّ الذين ذهبوا إلى أصالة الماهية في الجعل والوجود فقد ذهبوا إلى قسم آخر من التقدّم، وعبروا عنه بالتقدّم بالمهيّة وبالتجوهر، والملاك في هذا التقدّم [هو] التقدّم في جوهر الذات وكنه الماهية لا في الوجود أو وجوب الوجود.

و [أمّا] التقدّم بالحقيقة، فيتحقّق بين شيئين يكون كلاهما متّصّفين بشيء واحد، واتّصاف أحدهما بذلك الشيء بالذات، واتّصاف أمر آخر بذلك الشيء بالعرض وقصد ثان، كالوجود والماهية في أشياء لها ماهية، بناءً على المذهب المنصور والرأي المشهور؛ أي: أصالة الوجود في التحقّق والمجعولية للملاك فيهما مطلق الثبوت والكون، سواء كان على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز.

والتقدم بالحق تقدم وجود العلة الموجبة على وجود معلوله الذاتي بناءً على كون مرجع العلية بتشأن العلة وتطورها في أطوارها وشؤونها الذاتية، والملاك في هذا التقدم هو كون المتقدم والمتأخر في حكم شيء واحد. وفي التقدم السرمدي والدهري يكون الملاك هو الكون في متن الواقع ووعائي السرمد والدهر، وكل ما كان في هذا الكون والتحقق والوعاء على شيء سابق، سمي تقدمه على المتأخر تقدماً سرمدياً أو دهنياً.

المقدمة الثانية: وإن كان بقضية: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾^(١)، و﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^(٢)، مراتب ظهورات الحق تعالى والمبدأ الأعلى وتجلياته غير قابلة للعد والحصر، إلا أن كليات تلك التجليات، وجماليات تلك الظهورات في موطن العلم والعين والباطن والظاهر في نظر السالك إلى الله على بصيرة وأتباعهم منقسمة إلى حضرات، وهي الهاهوت واللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع، وبلحاظ الظهور الخارجي والتجلي العيني، فلا تنقسم إلا إلى أربعة حضرات، [وهي] الجبروت، والملكوت، والناسوت، والكون الجامع.

وبعقيدة المشائين من الحكماء والبرهانيين والظاهرين [الظاهريين] من الفلاسفة إن تجليات المبدأ الأول تعالى شأنه وتقدست أسماؤه الخارجية وظهوراته العينية منحصرة في عالمي المعقول والمحسوس.

وفي نظر الإشراقيين والرواقيين إنها منقسمة إلى عوالم ثلاثة؛ [وهي] عالم المعقول، والمحسوس، والمتوسط بينهما، وهو الذي اعتبره الحكماء

(١) سورة إبراهيم؛ الآية ٣٤.

(٢) سورة المدثر؛ الآية ٣١.

السابقون الذكر عالم المثال، ورآه العرفاء والمتصوّفة على حسب الاقتباس من قوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾^(١)، ونقاط أخرى عالم البرزخ، وذهب آخرون إلى أنه الهورقليّا.

المقدّمة الثالثة: إنّ تأخّر مجموع عوالم الوجود من الخارجي المعقول والمحسوس والمتوسّط بينهما عن المبدأ الأوّل تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه عند حكماء المشاء وفلاسفة الإشراق تأخّر ذاتي ورتبي، وذلك المجموع حادث بحدوث ذاتي وقديم بقديم زمني. وفي نظر أبناء علم الكلام إنّ تأخّره تأخّر زمني بزمان موهوم، والمجموع المسطور حادث بالحدوث المذكور. وفي نظر صدر المتألّهين (عليه شآبيب رحمة الله الحقّ المبين) إنّ تأخّر عالم المعقول عن تخوم الذات الكروبي الجهات تأخّر رتبي ذاتي، وبقا ببقاء الله، وموجود بوجوده، وقديم بقدمه. وتأخّر عالم المحسوس تأخّر جوهرية وزماني، وحدوثه حادث تجدد ذاتي جوهرية وزماني. وبعقيدة سيد الحكماء المحقّق الداماد (تغمّسه الله برحمته في يوم المعاد) إنّ تأخّر مجموع العوالم عن الحقّ تعالى تأخّر دهري، وحدوثه حادث دهري أيضاً، وسبق فيه أنّا قلنا: إنّ الملاك فيه سبق العدم الصريح الباتّ الدهري غير القابل للتمادي والتصرّم، والاتّصاف بالقرب والبعد والتناهي واللاتناهي.

وبناءً على ما قاله ذلك الفيلسوف العظيم والحكيم الفخيم، مضافاً إلى [ثبوت كون] العالم الكبير ونظام كلّ الوجود متأخراً عن الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى ذاتاً ورتبة، ولم يكن بينهما معية رتبية ولا ذاتية، وكذا في الوجود

العيني والتحقق الخارجي، فإنه متأخر عن ذاته السني الصفات بتأخر دهرى وسرمدي: «كان الله ولا شيء معه».

ونظراً إلى أن تأخر عالم الإمكان الوجودي سيّما عالم الأمر واللامكان عن ذاته الوجوبي الجهات والسرمدي الحثيات على حسب الظاهر، والنظر الأولي مستلزم للانفكاك بين العلة التامة والمعلول التام، وانقطاع فيض جناب الواجب الوجود بالذات [و] قديم الفيض والإحسان ودائم الفضل والجد والكرم والامتنان، وتخلّ فصل طويل بل عدم لا يتناهى بين الواجب تعالى والملاّ الأسفل والأعلى.

ولذّب هذا الإشكال، ودفع هذا التوهّم ومقال ذلك الحكيم العظيم الخبير والفيلسوف البصير العديم النظير فهذا الفقير على أساس الاستفادة من كلماته التامات أسّس أصولاً، ومهد مقدمات، وفرّع عليها جواب هذه الإشكالات.

ومحصّل تلك الأصول وخلاصة تلك المقدمات بتقرير الكاتب هو أنه كما يكون قرع باب الفياضية والموجدية، وخرق حجاب الهلاك [الفساد] والليسية، وفلق ظلمة العدم والفقدان بتمامية العلة الموجدة منوطاً بكمال العلة المفيدة المفيدة لوجود المربوط، وما دامت العلة المعطية للوجود وفياض الكون ووجوب الوجود غير واجد لجميع جهات العطاء وتمام حثيات الإفاضة والإعطاء، ولم يكن ساداً لكافة أنحاء العدم والفقدان في المعلول، كان خرق حجاب العدم وقرع باب الخالقية والفياضية الوجودية خارجين من حريم الإمكان وحدّ الجواز.

وكذا خرق هذا الحجاب وقرع هذا الباب بقابلية المعلول مرهون، وبتمامية لسان الأخذ مقرون. ومن دون كمال القابلية وتمامية لسان الآخذية،

كان ظهور بحر العطاء والإفاضة الوجودية واستواء سفينة الإيمان وافتقار المعاليل الوجودية بطرد أنحاء العدم والفقدان من حيِّز تعلُّق القدرة خارجاً وفي حدِّ الترخيص واللاضرورة غير داخل، وكذا لما كانت المقرونية بحكم البرهان المستصحف الأركان للماهية مستلزمة لعدم المصونية من الإيمان والليسية، والمرهونية للمجعولية والمعلولية، وساحة نور الأنوار ومبدأ كلِّ ظهور وأظهار المقدَّسة الآيات جلَّت رفعتَه وتعالى شأنه التي هي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدَّة ومُدَّة وشِدَّة. وهو واجب الوجود بالذات ومن كافة الجهات والحيثيات، وطارد لجميع أنحاء العدم وحدِّ الليسيات فهو عن الاقتران بالحدود والماهيات منزَّه ومبترَّأ، بل [هو] وجود صرف، وصرف الوجود، ومحض النورية وحقِّ الوجود والإثية. والبَدَّ اللازم في تأخَّر شيء عن ذاته الوجوبي الجهات وحقيقته الضرورية الحيثيات هو تأخَّر ذلك الشيء عن صرف وجوده المقدَّس الذي هو تمام ذاته وحقيقته المقدَّسة. إذن، تكون معية العالم الكبير والنظام الأكبر الذي هو معلول ذات الحقِّ تعالى الكزوبي الآيات بلا واسطة، وظلَّ الظليل الوجوديةً لذلك الذات الوجوبي الجهات مرهونة للاستحالة، ومقرونة بالامتناع وضرورة العدم، [وذلك من وجوه:]

[الوجه] الأوَّل: من جهة أنَّ المعية لوجود ذلك الذات المقدَّس الضروري الحيثيات ملازمة لمعية ممكن الوجود بالذات الذاتية والرتبية لحقيقة الواجب الوجود بتمام الحيثيات المقدَّسة، والمعية المزبورة مضافاً إلى ما فيها من الاستحالة الذاتية والامتناع الحقيقي هي خارقة لفرض المعلولية، ومبظلة لحديث العلية أيضاً، خلافاً لأحدوثة علية حركتي اليد والمفتاح والشمس والشعاع التي من جهة مرهونية كليهما للماهية والمقرونية بالحدِّ

ومشوية إتيّة معية هذين المعلولين الجوازيين بالذات الوجودية لتلكما العلتين غير ائتلافية الحقيقة وغير منافيتين للتأخر العقلي والرتبي في كلا المعلولين عن علتها، وغير خارقة لفرض العلية والمعلولية بينهما [أيضاً].
[الوجه] الثاني: من جهة أنّ مقام قابلية العالم المزبور والنظام المذكور للتلبّس بلباس الوجود السرمدى الذي هو توأم لوجوب الوجود الأزلى والأبدى غير قاصر ولائق للدخول في هذا القرب الوجوبى الجاه، ولن يكون.

وبعبارة أخرى: إنّ لسان العطاء وفاعلية الفاعل والجواد المطلق وإن كان تاماً وفوق التمام، إلّا أنّ لسان القبول والآخذية في المعلول لم يصل إلى حدّ الفاعل ما به الوجود للكمال، ولم يكن قابلاً لأخذ الوجود السرمدى والمعية للذات القيومى الأحدي.

وبيان آخر: إنّ العوالم الإبداعية والنشآت الأمرية ومجموع نظام الكلّ للعالم الكبير والأكبر ونشأتى خلق وأمر القدير الأقدّر وإن كانت بحسب ما قاله الحكماء العظام والفلاسفة الفخام من الموجودات التامة، ولم تكن لها حالة انتظارية لأخذ فيض الوجود، ولا تكون، ومجرّد الإمكان الذاتى واللاضرورة الماهوية كاف لإفاضة فيض الوجود وبذل موهبة الوجود عليها، إلّا أنّ قابليتها محدودة وشأنيتها للوجود فقط، وهي ما كانت مناسبة لممكن الوجود ولجوازية ذاته ولاضرورية جوهر حقيقته وهويته لا لمطلق الوجود حتّى الوجود الأزلى والأبدى والكينونة السرمدية والمعية الوجودية للوجود الصرف الأحدي.

فلا يتحقّق تخلف المعلول عن العلة إلّا فيما كان لسان القابلية تاماً، ولسان الفاعلية فوق التمام. وفي هذا المورد وإن كان لسان فاعلية نور

الأنوار جلّت عظمته وتقدّست أسماؤه فوق التمام والكمال غير أنّ لسان قابلية القابل لقبول الوجود السرمدي والمعية لذاته الكامل الصفات الأحدي ناقص وغير تامّ.

إذن، لم يحدث تخلف من ناحية العلة التامة للمعلول ليستلزم وقوع الأمر المحال، ويوجب تحقّق الاختلال ولزوم تال فاسد.

[الوجه] الثالث: من جهة أنّ المعية الوجودية بين شيئين، التي تكون ناشئة عن العلاقة اللزومية بينهما منافية للزوم سبق عدم الباتّ الصريح على أحدهما، وهو البدّ اللازم للمعلولية، والضربة اللازمة للمجعولية. ومع فرض تحقّق تلك المعلولية، وحصول تلك العلاقة المؤكدة اللزومية والبدئية يجب أن يكون أحد الشئيين من صقع الآخر، وموجوداً بوجوده، وباقيّاً ببقائه. وكون ممكن الوجود بالذات من صقع واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات خلاف حكم العقل الصحيح والنصّ الصريح.

فسبق عدم الصريح والليس الباتّ السازج على نظام الكلّ الكبير والأكبر مقتض لحكم العقل المضاعف والمنور البتّي.

وبموجب الأصل الثاني لما كان التناهي واللاتناهي بالذات من خواصّ مطلق المقدار والكمية كالاستقامة والانحناء اللذين هما من لوازم الكمّ المتّصل والمقدار غير المنفصل وقبل بسط فيض الوجود وقرع باب الإضافة، كان وجود تحقّق المقادير العرضية ووجود الكمّيات المتّصلة والمنفصلة غير متصوّرين وخارجين من طور الفكر الصافي غير المكدر؛ ولهذا كان اتّصاف عدم السابق على وجود الممكنات والمقدّم على تكوّن الكائنات بالتناهي واللاتناهي أمراً مستعجباً مستغرباً، بل ممتنعاً ومحالاً، وكذا لما كان دوام وجود الإحسان وقدم الفياضية والامتنان كدوام القدرة والخالقية

الذي هو بموجب [أنه] القادر إذ لا مقدور والخالق إذ لا مخلوق غير مرهون للوجود الخارجي والمخلوق، فكذلك وجود المحسن إليه، وتحقق المفاض بالفعل، لم يكونا لازمين لصدق الأوصاف العنوانية على المحسن والفياض والجواد ونحوها، بل إنّ تمامية القدرة، وكمال لسان العطاء، وفيض الخالقية، وكون الشيء بحيث لو تحقق محلّ القابل، لأخذ الفيض وشمول الوجود والإحسان مطرت عليه سحاب الكرم والمكرمة ومزن الجود والإفادة عليه، وبسطت الفيض، فإنّ ذلك كاف لصدق تلكم الأوصاف العنوانية والمفاهيم الماهوية.

وبعد تأسيس هذه الأصول وتمهيد هذه المقدمات يجاب عن الإشكالات السابقة الذكر على نحو الخلاصة بما يلي:

حسب ما قلنا في المقدمة الأولى والأصل الأول؛ من أنّ تأخّر المعلول الذاتي التام عن العلة التامة، وعدم كونه في مرتبة واحدة مع العلة الوجودية باتفاق قاطبة أرباب الحكمة وأصحاب المعرفة هو من لوازم المعلولية وخواصّ المجعولية، وأقصى ما فيه هو أنّ تأخّر المعاليل عن الفواعل المجازية والعلل والمعاليل الإمكانية التي هي مركبة الذات، ومزدوجة الحقيقة من الماهية والوجود وسنخ الوجوب واللاوجوب، وحصول ماهياتها في صقع العقل من حيّز الإمكان وحريم الجواز غير خارج تأخّر ماهوي، وتقدّم العلل عليها تقدّم عقلي، وعلى حسب تخلّل الفاء لا في الوجود الخارجي والتحقّق العيني.

ولكن في ذات علة العلل ومبدأ المبادئ الذي هو عار وبريء من جميع أنحاء التركيب و [هو] صرف الوجود وحقّ الوجود والوجوب، كان التأخّر عن الحقّ الذي هو البدّ اللازم للمعلولية والمجعولية بعينه تأخراً عن وجوه الصرف وصرف وجوده.

فلزوم سبق العدم الدهري والسرمدى في هذه العلية الخاصّة والمبدئية
الوجوبية والفياضية المطلقة مستند إلى أمرين، أحدهما: [إلى] كون علة
العلل ومبدأ المبادئ صرف الوجود. والآخر [إلى] عدم قابلية المعلول لقبول
الوجود السرمدى، والكينونة للوجوب الوجوبى الأحدي.

وكذا اتّضح من البيانات المذكورة في المقدّمتين والأصلين الأخيرين بحدّ
أعلى درجات الظهور، وأكمل مراتب الوضوح أنّ حدوثه لزوم انقطاع الفيض
عن الوهّاب والفيّاض، وتخلّل العدم اللا يتناهى بين الواجب تعالى والمبدأ
الأعلى وبين الصادر الأوّل والمجعول الأوّل والمعلول السابق له حدوثه
عاطلة باطلة، وقول منكر وزور، وكلام بلا حاصل، وتطويل بلا طائل؛ لأنّ
ظنّ اتّصاف العدم الدهري والسرمدى في المخلوقات بصفات الكمّيات
قبل إيجاد الممكنات، وكذا حسابان كون عدم إفاضة الوجود منافياً لقدم
الإحسان ودوام الامتنان على تقدير نقصان قابلية المجعول وقصور شأنية
المعلول هما من [مصاديق]: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(١)، و ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي
مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢)، و ﴿إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾^(٣).

هذه كانت خلاصة ما قاله سيد أعظم الحكماء، ونقاوة أفخم فلاسفة
الإسلام (عليه شآبيب تحيات الله الملك العلّام) في الحدوث الدهري
والتأخّر السرمدى في مسفوراته الفلسفية، وزبره الطبيعية والإلهية إلى حدّ
نصاب البيان والتحقيق، وميقات البيان والتدقيق.

ولكنّ خرّيتي فنّ الحكمة، وغوّاصي عظيم بحر المعرفة الذين ساحوا

(١) سورة الحجرات؛ الآية ١٣.

(٢) سورة يونس؛ الآية ٣٦.

(٣) سورة الإسراء؛ الآية ٨١.

في البیداء غیر المتناهیة، وسبحوا في وحید قاموس هذا القلزم الثمین لم یصغوا إلى قول ذلك الحکیم العظیم، والفیلسوف الفخیم بسمع القبول، بل ردّوه، وبعضاً آخرین أولّوا قوله بتأویلات لا ترضی صاحبه.

وفي نظر الكاتب: ﴿أَوَّلُكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾^(١)، ونحن ذكرنا حقّ تحقیق هذا الأمر، وبيان هذا المشرب بالنحو الأوفى والطریق المستوفى في حواشينا على «شرح المنظومة» و«الأسفار» إلى نظر أولي الأنظار ومقارع أسمع أصحاب الدراية والاعتبار.

وبعد عرفان هذه المقدّمات نبادر إلى شرح الحديث الشريف المستدلّ به على إثبات حقّية قاعدة: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، فنقول: إنّ قول الإمام الهمام (عليه آلاف ألوف تحیات الله الملك العلام): «أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِداً كَأَنَّا لَا شَيْءَ مَعَهُ بِلاَ حُدُودٍ وَلَا أَعْرَاضٍ وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ»، بالأبحاث المذكورة في المقدّمات وجواب عمران. وتقريره أنّ المراد بالواحد كما ذكرنا في السابق هو الواحد المذكور في صدر كلام عمران؛ أي: قوله: «يُثْبِتُ لِي وَاحِداً لَيْسَ غَيْرُهُ قَائِماً بِوَحدَانِيَّتِهِ»، وذلك الحقّ [الأوّل] والكائن الأوّل تعالى شأنه وتقَدّست أسماؤه. والمراد بوحدة ذاته المتعالي الجهات هو الوحدة الحقّة الحقيقية الصرفة غير العددية.

وأشار عليه السلام بهذا الكلام الموجز والعبارة المختصرة إلى تمام صفات المبدأ الأوّل والكائن الأوّل التي أشير إليها في المقدّمات السالفة، وأجاب بهما ضمناً على سؤال عمران بالنحو الأوفى والنهج المستوفى؛ لأنّ الصفات السابقة كالصرافة في الوجود، والوحدة، والمحوضة في البساطة والسزاجة، ونفي الثاني، وطرد أنحاء التركيب والكثرة، والتنزّه عن الصفات الزائدة،

(١) سورة فصلت؛ الآية ٤٤.

ونعوت الكليات الطبيعية والماهية، والتقَدّس من الحلول والاتحاد والشركة، والإحاطة الوجودية الوجودية القيومية والسبّوحية، والقُدّوسية الذاتية، والبراءة من المعاني والأحوال، والبراءة من سمات الإمكان ومن الدثور والحدوث والزوال، وكونه كلّ الأشياء وتماها وما به تذوّتها وقوامها، ولزوم كونه واجب الوجود بالذات وللذات وبتمام الجهات والحيثيات إلى غير ذلك من الأمور التي في السابق مذكورة، على ألسنة الفلاسفة العظام والحكماء العظام مشهورة، كلّ أولئك من الصفات اللازمة والنعوت المختصة بالوحدة المذكورة في كلام الإمام الهمام عليه السلام المعجز في الانتظام؛ أي: الوحدة غير العددية الوجودية الأزلية الأبدية السرمدية الآية عن الزوال والتغيّر، والطاردة للتعدّد والتكثّر، والنافية للثاني والضدّ والنَدّ والتكرّر، وهي التي عبّر عنها بـ: «لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا كَانِنًا لَا شَيْءَ مَعَهُ»، لأنّ غير هذه الوحدة وحدة غير حقّة وعددية، والوحدة غير الحقّة العددية غير آية عن الثاني والتكرّر. وكلّ ما تصوّر له ثان من سنخه، لم يكن محيطاً بالثاني منه، وكان فاقداً لمرتبه الوجودية، وكان الثاني منه معه في مرتبة واحدة أيضاً، وكلّ ما كان كذلك كان مركّباً من الوجدان والفقدان، وقابلاً للزوال والتغيّر، ولا يكون [مَن]: «لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا كَانِنًا لَا شَيْءَ مَعَهُ»، [اتّصافاً].

فيجب أن يكون الكائن [الأوّل] والمبدأ الأوّل الذي أصل وجوده في كلام السائل مفروغ عنه، وبجهات ذكرناها في المقدمات مورد اتّفاق قاطبة الملل والنحل، بل كافة أبناء الفهم وأسلاء العقل، ومورد شهادة الفطرة ومجبول الغريزة الإنسانية واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقية والوجودية غير العددية. ومثل هذا الواحد كان مقصود السائل إثباته؛ أي: الواحد الذي ليس غيره قائماً بوحديته، ومتّصف بصفات، ومنعوت بخواصّ وأحكام وآثار ذكرت

في المقدمات السالفة كالإباء عن الثاني والثاني، والتنزّه عن التركّب والتعدّد والاثنيّية.

ومرجع البرهان المذكور في فصيح كلام الإمام الهمام عليه السلام وبليغ انتظامه هو إلى برهان شبه اللّم و [برهان] الصّديقين، وهو استدلال من ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى الكزوبي الجهات القدّوسي السمات على ذاته الوجوبي الحيثيات وعلى صفاته المتعالية الآيات وكمالاته وأفعاله وآثاره غير المتناهية في البركات والخيرات. وتقريره بالنحو التالي:

إنّ المبدأ [الأوّل] والكائن الأوّل؛ أي: الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى يجب أن يكون واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقية الأزلية السرمديّة الأبدية غير العددية، وكلّ ما كان متّصفاً بالوحدة الحقّة الحقيقية الأزلية السرمديّة الأبدية غير العددية، هو واجب الوجود بالذات وللذات ومن جميع الجهات والحيثيات بجهات أشرنا إليها في المقدمات.

فالكائن [الأوّل] والمبدأ الأوّل واجب الوجود بالذات وللذات ومن جميع الجهات والحيثيات، وكذا كلّ ما كان متّصفاً بالوحدة المزبورة، فهو آب عن التعدّد والتكثّر والثاني، ولم يتصوّر له شريك، فلم يصوّر للكائن الأوّل شريك ولا ثان، وكذا المتّصف بالوحدة المزبورة يجب أن يكون صرف الوجود والوجوب وصرف كمالات الوجود والوجوب وكلّ الأشياء وتماها بالجهات المذكورة. فيجب أن يكون المبدأ [الأوّل] والكائن الأوّل كذلك؛ أي: [يكون] صرف العلم وصرف الحياة وصرف القدرة وصرف المشيئة والإرادة والكلام والسمع والبصر، وهكذا في سائر الكمالات والصفات الجمالية والجلالية، بل تثبت أفعاله وآثاره وآياته الآفاقية والأنفسية أيضاً؛ بأن يقال: أنّ الكائن

[الأول] والمبدأ الأول [الذي هو] واحد بالوحدة المزبورة بالجهات السابقة الذكر يجب أن يكون فعله في مرتبة متأخرة عن وجوده، وكذا من جهة لزوم المشاكلة بين الأثر والمؤثر، والفيض والمفيض بحكم: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^(١)، يجب أن يكون متّصفاً بالوحدة غير العددية أيضاً، ولما لم يكن غير النفس الرحمانية والفيض المقدّس والوجود المنبسط أو نظام الكلّ أو العقل الأول متّصفاً بهذه الصفات، وجب أن يكون هو الصادر الأول عن النور على النور والرقّ المنشور والفيض المزبور أو نظام الكلّ أو العقل الأول. وكذا بالنسبة إلى سائر جهات أفعال ذلك الذات اللامتناهي الآيات غير المنقطع الخيرات والبركات.

وأما قوله عليه السلام: «لَا شَيْءَ مَعَهُ»، فهو إشارة إلى الحدوث الدهري والسرمدي، وإبطال للمذاهب الباطلة التي نقلت في المبدأ [الأول] والكائن الأول عن الحكماء والفلاسفة والمتكلمين وبعض من المتصوّفة القائلين بالحلول والاتحاد، [وقد] أشير إليها في المقدمات السابقة كمذهب النصاري، والمجوس، ولحرزانيين، والطبيعيين، والدهريين، والقائلين بالتجسّم والحلول والاتحاد في المبدأ الأول واتّصافه بصفات المحدثات ونعوت المتجدّات أو زيادة الصفات والمعاني والحالات من فرق المتكلمين، وأمثال تلك الأقوال؛ لأنّ وحدة المبدأ [الأول] والكائن الأول التي يراها هؤلاء الناس المبدأ [الأول] والكائن الأول [هي] وحدة عددية غير آية عن الثاني والتعدّد والتركّب والشريك والعديل والمعية الرتبية لغيره والثاني منه، والواحد بمثل هذه الوحدة ممكن، وقابل للتغيير والزوال والتبدّل، واتّصاف المبدأ [الأول] والكائن الأول بتركيب الصفات مستحيل بالذات، وممتنع بتمام الحثيات والجهات. ويمكن

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٨٤.

أن يكون قوله **عَلَيْهِ**: «لَأَشْيَاءَ مَعَهُ»، هذا إشارة إلى مقام: لا اسم له، ولا رسم له، ولا نعمة [نعت] له؛ أي: مقام غيب الغيوب والعنقاء المغرب.

وحينئذ، يكون المراد من: «لَأَشْيَاءَ مَعَهُ»، هو نفي كافة التعيينات وتمايم مفاهيم الأسماء والصفات حتّى الاتّصاف بمفهوم العلم ومفهوم الحياة والقدرة وسائر الصفات وسائر صفات السبع المثاني ومفاتيح الغيب الأول الأسمائية، أو أنّ المراد به مقام أحدية الذات وحضرة الهاهوت والتعيين الأول وبرزخ البرازخ وحقيقة الحقائق.

وعلى هذا التقدير، يكون المراد من نفي المعية الأشياءية هو نفي الكثرة الصفاتية، و [كثرة] الأسماء ومظاهرها التي هي عبارة عن الأعيان الثابتة والصور العلمية الإلهية.

وكذا يمكن حمله على مقام الواحدية والبرزخية الثانية والتعيين الثاني ومقام الجمع وعين الجمع [أيضاً]. وعلى هذا، يكون المراد نفي الموجودات العينة [العينية] والحقائق الخارجية بتلك المرتبة وفي مرتبة موجوداتها (تلك المرتبة).

ولكنّ المعنى الأول غير مناسب للحاظ اتّصاف الكائن الأول بالوحدة المزبورة؛ لكون كافة التعيينات والأسماء والرسوم في ذلك المقام الشامخ والرتبة الباذخة منفية، وينافيه الاتّصاف بمفهوم الوحدة بما هي نعت الواحد، إلّا إذا كان المراد الاتّصاف بحقيقة الوحدة المساوقة للوجود وتأكّد الوجود، وكونه عيناً واحدة.

وبناءً على الثاني والثالث من الاحتمالات، يكون المراد نفي المعية الأشياءية لا الأفائية، أو على الاحتمال الثاني نفي غير الوحدة الحقّة الوجوبية ومفاتيح الغيب من الصفات.

وبناءً على الثالث، فهو نفي معية الموجودات العينية والماهيات المجعولة. وأما قوله عليه السلام: «بِلَا حُدُودٍ وَلَا أَعْرَاضٍ»، فالمراد بالحدود [هو] كل ما يوجب التعيّن، وما في الإحاطة الإطلاعية الوجودية، وصرافة الوحدة القيومية الوجودية من العلل القوامية والأجزاء الذهنية، والخارجية، والحدّية، والمقدارية، ونحوها.

والمراد بالأعراض [هو]: مطلق الأمر غير القائم بالذات والأمور الناعتية أو العرض الإيساغوجي أو الأعمّ منه ومن عرض قاطيغورياس.

وذكر هذين الأمرين مع اندراجهما تحت الفقرات السابقة هو من قبيل ذكر الخاص بعد العام. والنكتة في ذكرهما هي الإشارة إلى ردّ مذاهب بعض من المتكلمين، وجمع من الحكماء المشائين، فإنّ الأولين ذهبوا إلى اتّصاف الحقّ تعالى القدوسي الآيات بالصفات الزائدة، وآخرين منهم على اتّصافه بالمعاني والأحوال، وبعض بالداعي والقصد الزائدين على الذات، وجماعة بتجدد الإرادات والصفات الممكنات بشرح مذكور في مؤلّفاتهم ومصنّفاتهم. والقوم الثاني لا يرون في تعدّد الإضافات وتكثّر النسب المتأخّرة عن ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى المتعالي الآيات وتغيّرها كإضافة الخالقية، والرازقية، والمبدئية، ونحوها قدحاً في الوحدة القيومية والوجودية الإلهية.

ولكن حسب مذهب أرباب البصيرة، وعقيدة أصحاب المعرفة كما ذكرنا في الفصول السابقة إنّ مرجع جميع هذه الإضافات، وقاطبة هذه الانتسابات بالنسبة إلى الإضافة الواحدة الأشراقية الوجودية القيومية التي يشرق هذا النور خرجت قاطبة موجودات السماوات وعالم الأرواح وأراضي نشآت البرازخ والأشباح وكافة الآيات الآفاقية والأنفسية والموجودات العلوية والسفلية من كتم العدم إلى ساحة الوجود والظهور.

وبيان أوضح وأجلى إنّ الحدّ في اللغة بمعنى الحاجز بين أمرين. ومنه حدّ عرفات وهو من المازمين إلى أقصى الموقف.

وبهذا المعنى ورد في بليغ كلام وفصيح اختتام قطب أرائك التوحيد، ومركز دائرة التفريد والتجريد في وصف الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى [إذ قال ﷻ]: «مَنْفِي عَنْهُ الْأَفْطَارُ مُبَعَّدٌ عَنْهُ الْحُدُودُ»، أي: أنّ ذلك الذات الوجوبي الجهات غير موصوف بحدّ، يميّزه عن غيره؛ لأنّه على فرض كونه ذا حدّ يثبت احتياج ذاته القدوسي الآيات إلى الحدّ، والاحتياج مناف لوجوب الوجود وضرورته، تعالى الله عنه علوّاً كبيراً.

ويطلق في لسان علماء فنّ الميزان وعلم المنطق ما يقارب هذا المعنى على التعريف الجامع المانع أو التعريف بالذاتيات المقابل للرسم الذي هو تعريف بالعرضيات.

وإنّ المراد به في هذا المقام هو: نفي مطلق التعيّينات من الحسّية والعقلية، والحدود من الذهنية والخارجية والمادية والمقدارية، وكلّ ما هو قادح في صرافة الوجود وبساطة الذات وسزاجة الوحدة والحقيقة، ومنافية للإطلاق والإحاطة والقيومية، وكذا هو إشارة إلى نفي الجهات والتشكّل والتجسّم ونفي الرؤية والأقطار والأبعاد ومطلق التركيب، وسلب جميع النعوت وصفات الإمكان وسمات النقصان، وكذا [فيه] ردّ على الذين أجازوا رؤية الحقّ تعالى خلافاً لصريح قوله عزّ وجلّ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(١)، أو قالوا بالحلول والاتحاد في ذاته المقدّس، أو ذهبوا إلى أنّ الحقّ تعالى متجسّد وحدّوا طولهُ خمسة أو ستّة أشبار من الأشبار الآدمية. والعرض في اللغة يطلق على المتاع والمرض العارض على الإنسان، والشيء الذي لا دوام له، وعلى الأمر القائم بالغير [أيضاً].

(١) سورة الأنعام؛ الآية ١٠٣.

والمراد به في الحديث الشريف: معنى أعمّ ولم يكن مختصّاً بالأعراض والكيفيات الموجبة للتغيير كما ظنّه الشارح، ويشمل المعاني والأحوال والصفات العرضية الزائدة والإضافات اللازمة أو غير اللازمة والعوارض والحوادث الطارئة والعرض الخارجي أو التحليلي الذهني، [وأنّه يشمل] حتّى الماهية بالنسبة إلى الوجود التي أطلق عليها العارض على السنة غوّاصي بحر المعرفة وسبّاحي قلزم البصيرة.

وكذا اعتبره الحكماء العظام، والفلاسفة الفخام من العوارض التحليلية العقلية للوجود كما قال المحقّق الطوسي (قدّس سرّه القدّوسي): وزيادته في التصرّور.

والمقصود من نفي العارض في هذا المقام هو: نفي جميع هذه الأمور، وكذا الإشارة إلى نفي الجهات المتصوّرة في العقل الأوّل والصادر الأوّل التي ذكرها حكماء الإشراق والمشاء لتصحيح صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي عن ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى الوجوبي الجهات الضروري الحثيات. وهذه الجملات إلى جملة [في الجملة]، ونفي الأمور المذكورة في القسم الآخر من هذه الصفحة وإن كانت تكرار ما سبق، إلّا أنّنا لم نحذفها لما في تكراره المزيد من الفائدة.

وكذا [فيه] ردّ على فرق المتكلّمين الذين كلّ منهم قال باتّصاف تلك الحقيقة المقدّسة بأحد من هذه الأمور.

وكذا [فيه] ردّ على بعض حكماء المشاء الذين لم يروا في تكثّر الإضافات والنسب كالخالقية، والرازقية، والمبدئية، ونحوها قدحاً في الوحدة الحقّة الحقيقية القيومية الوجوبية.

ولكن ذهب بعض آخرون من أساطين فنّ الفلسفة والحكمة، وحافّي

عرش التحقيق والدقة كما بيّنا سابقاً إلى أنّ مرجع جميع الصفات الثبوتية والجمالية واللطفية؛ من الحقيقية المحضة والحقيقية ذات الإضافة إلى وجوب الوجود الذي هو عين ذات نور الأنوار ومبدأ المبادئ القدوسي الآيات، و [مرجع] الصفات السلبية والجلالية إلى سلب الإمكان الذي هو بقضية سلب السلب إثبات، و [فيه تكون الصفات السلبية والجلالية] راجعة إلى وجوب الوجود [أيضاً]. وذهبوا أيضاً إلى أنّ مرجع الصفات الإضافية المحضة بقضية: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(١)، إلى الإضافة الواحدة الإشرافية النورية القيومية.

ونفي الأمور المذكورة وإن كان مستفاداً من سائر فقرات الحديث الشريف إلا أنّه لما كان كلّ فقرة من الفقرات المذكورة في هذا الحديث المبارك ظاهراً في نفي بعض هذه الأمور مثل قوله: «لا شيء معه» الذي هو ظاهر في نفي أزلية العالم، ونفي الحدود الذي هو ظاهر في نفي التركيب والتجسم والتشكّل ونحوها، ونفي الأعراض الذي هو ظاهر في نفي الصفات الزائدة والإضافات والنسب، وقيام الحوادث وطريان العوارض، ولحوق التعيّينات، وتجدّد الإرادات، ونحوها من خواصّ الممكنات، ولوازم الجائزات وطوارئ الماهيات؛ فلأجل هذا؛ لرعاية مزيد التأكيد لم نقتنع بذكر أحد منها.

وأما قوله ﷺ: «وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ»، [فهو] إشارة إلى أبدية المبدأ الأوّل والصفات القدوسية لآياته الوجوبية الحيثيات، وردّ على بعض من المتكلّمين الذين قالوا باختصاص نفي مرئية الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى بالدنيا، وأجازوا رؤية ذاته الكروبي الجهات واتّصافه ببعض الأوصاف الأناسية في الآخرة، وكذا [فيه] ردّ على أقوال غير الإلهيين الذين قالوا في

(١) سورة القمر؛ الآية ٥٠.

مبدأ الموجودات وأصل الكائنات؛ حيث إنَّ ما رآه مبدئاً على حسب دلالة البرهان المستحكم البنيان، واعترافهم أنفسهم قابل للتبدل والتغيّر، ولم يكن قابلاً للبقاء السرمدي والدوام الأزلي والأبدي كما أشار إلى ذلك شيخ الأنبياء سيدنا إبراهيم (على نبينا وعليه آلاف التحية والثناء)، بقوله: ﴿قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَقْلِينَ﴾^(١)، مع أنه بالشرح الذي ذكرناه في السابق؛ [من] أنَّ الكائن [الأوّل] والمبدأ الأوّل يجب أن يكون أزلياً وأبدياً وغير قابل للتغيير والزوال. ومحصل الكلام وملخص المرام: أنَّ الإمام الهمام (عليه آلاف التحية والسلام) في هذا المقام بهذا الكلام الموجز المعجز في الانتظام عن طريق النظر في نفس الكائن [الأوّل] والمبدأ الأوّل يبرهان الصديقين، أثبت وجوب الوجود وجميع الصفات الجمالية، والجلالية، واللطفية، والقهرية، والثبوتية، والسلبية، والحقيقية، والإضافية بالنسبة إليه، وكونه مبدأ كلِّ مكرومة وجودية، واستدلَّ [به] على بطلان سائر المذاهب غير مذهب الإلهيين في خصوص المبدأ الأوّل، وهذا بنفسه كرامة شامخة من هذا الإمام، سيد الكونين، وإمام الخافقين (روحي وأرواح العالمين له الفداء). وشرح فقرات الحديث الشريف بالنهج المذكور مبني على كون المراد بالكائن الأوّل كما يظهر من كلام عمران وسائر فقرات كلمات عمران، وتدلّ عليه أقوال الإمام الهمام عليه السلام أيضاً هو المبدأ الأعلى والحقّ تعالى تقدّست أسماؤه وجلّت عظمته.

ولكن، إذا كان المراد به: الصادر الأوّل، والمعلول الأوّل والمجعول الأوّل؛ أي: النور المبين الأحمدي وحقيقة الطينة المحمّدية العالية، وب: «ما خلق»: المخلوقات الأخرى التي جعلت وخلقت بواسطته، لزم [حينئذ] أن يحمل الواحد خلافاً للظاهر على الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية غير

العديدية الظلية. والمراد بالأولية في الكون والوجود والخلق: إما الأولية في الوجود العلمي والكينونة الظلية، وهو الذي بقضية: «كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالْطِّينِ»، مقدّم في ذلك الوجود وأوّل في تلك الكينونة للعين الثابتة المحمّدية والحقيقة المقدّسة الأحمدية.

وعلى هذا التقدير لمّا كانت الصور العلمية الإلهيّة والأعيان الثابتة باقية ببقاء الله وغير قابلة للزوال والتغيّر والتبدّل، فلإشارة إلى هذا المعنى قال الإمام الهمام (عليه الصلاة والسلام): «أَمَّا الْوَاحِدُ»، أي: الواحد بالوحدة الظليّة الإلهيّة: «فَلَمْ يَزَلْ وَاحِدًا كَائِنًا».

والمراد من عدم وجود شيء معه، أو عدم وجود شيء في رتبته، من جهة كون الصادر الأوّل الفاعل ما به الوجود لما دونه من الممكنات وأقرب الموجودات إلى الحقّ مقدّمًا وفي الانتساب إلى الحقّ تعالى علماً وعيناً مقدّمًا على قاطبة الممكنات، ولم يكن شيء معه في الانتساب المزبور مكافئاً، ولا يكون، أو [فيهما] إشارة إلى كون وحدته وحدة غير عديدة ظليّة، وهي كالوحدة الحقّة الحقيقية غير العددية الأصلية غير قابلة للتكرّر، وطاردة للثاني والمماثل.

وبعبارة أخرى: لمّا كانت الحقيقة المقدّسة المحمّدية مظهرًا تامًّا أتمّ لاسم الله الأعظم الذي هو إمام جميع الأسماء الإلهيّة، وولايته ونبوته الكلّيتان الإلهيّتان أصليّان للولايات والنبوات لسائر الأنبياء والأولياء، والمظهر الأتمّ والمجلى الأكرم الأقدم الأقوم بموجب برهان شبه التمانع غير قابل للتعدّد والتكرّر، فلم يكن أحد الممكنات في رتبته، ولا يكون؛ ولهذا قال عليه السلام: «لَا شَيْءَ مَعَهُ».

والمراد من نفي الحدود والأعراض في كلام الإمام الهمام (عليه الصلاة

والسلام) على هذا التقدير هو: إشارة إلى بساطة ذات الحقيقة المحمدية المقدسة وسزاجتها وكونها بلا ماهية بلاماهية الحق تعالى والمبدأ الأعلى، وإشارة إلى بساطة نفسه المقدسة، وروحه الشريفة الكلية بـ «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، وواحدية ما هو وهل هو ولم هو في البسيط الحقيقي؛ لأنَّ البَدَّ اللازم من هذا الأمر هو البراءة من الحدود الخارجية والذهنية إلاَّ الحدَّ الإمكانى الذي هو لازم ذات كل ممكن وجوهر حقيقته، وذلك منته إلى الكمال الوجوبى الإلهي [أيضاً].

وبعبارة أخرى: إنَّ المراد بالأعراض على هذا التقدير هو: الأعراض المادية، وبالحدود هو الحدود التي هي من لوازم التركيب الذهني من الجنس، والفصل، والتركيب الخارجي من المادة والصورة لا مطلق الحدود التي هي من لوازم ممكن الوجود بالذات ومن أجزاء الموجودات الفارقة الهوية غير القابلة للتجزئة، وكذا يمكن أن يكون المقصود به: الإشارة إلى عدم محدودية الظل الممدود الإلهي ومظهر الأسماء والصفات غير المتناهية؛ أي: الحقيقة المحمدية والشجرة الزيتونية [الزيتونة] الأحمدية بلا محدودية ذات الحق الأول تعالى شأنه وتقدست أسماؤه، ولا معدودية أسمائه وصفاته. وأما قوله ﷺ: «وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ»، إشارة إلى الاستناد الواقع في ذيل آية: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾^(١)، المباركة؛ لأنه بقضية: «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا»، وقول روح الله وكلمته الطيبة الإلهية الملقاة إلى مريم (عليهما الصلاة والسلام): «لن يلج ملكوت السماوات والأرض من لم يولد مرتين»، أنَّ الأولياء الكرام والأنبياء العظام،

سيما صدر جريدة النبوة، وفصّ خاتم الرسالة، وأولاده الأمجاد الذين هم قائلو الكلام المعجز في الاختتام: «لنا مع الله حالات لا يسعنا فيها ملك مقرب ولا نبي مرسل»، من جهة أنهم نالوا أعلى مرتبة المحو والطمس والمحق، وأكمل درجات الصحو بعد المحو، والتمكين بعد التلوين قبل نفخ الصور فهم في عرش الربوبية مستقرون عند ملك مقتدر، ومصنون عن كل تغيير وتبدل، ومخلوقون للبقاء ببقائه تعالى لا للفناء، وهم بأبدية الحق تعالى أديون؛ أو لدفع توهم ما يلي: أنه لما قضية: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١)، وبمقتضى الأسماء المتأثرة التي لم تسطر أحكامها وآثارها ومقتضياتها في الألواح القضائية والقدرية وسجل الكون، والإخبار بها غير مقدور وميسور للأنبياء العظام والأولياء الفخام قبل الظهور كما ذهب بعض إلى استناد بكاء المقرّبين وجزع المكرّمين إلى عدم العلم بموجبات تلك الأسماء ومقتضياتها، فيمكن أن لا يكون البقاء في هذه الرتبة لوجه الله الأحسن والمجلى الأتمّ الأقوم أبدياً وغير قابل للزوال، ولدفع هذا الظنّ الفاسد والحسبان الباطل قال عليه السلام: «وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ»، أي: بموجب إخبار الحق تعالى والمبدأ الأعلى أنّ هذا المقام الشامخ والمرتبة الرفيعة الباذخة الذاتية لذلك النور الطاهر والمستند لـ [حديث]: «لولاك» غير قابل للزوال، أو إشارة إلى أنّ هذا النور المبين والرحمة المتسعة على العالمين باعتبار عينه الثابتة أو روحه الكلية من الصقع الربوبي ومن صقع المخلوقات خارج، وعن التبدل والتغير وعواض الممكنات مصون. والمراد بـ «ما خلق» بناءً على هذا التعبير؛ أي: بناءً على كون المراد بالكائن الأوّل العين الثابتة

(١) سورة الرعد؛ الآية ٣٩.

المحمّدية هو: الجلاء الجبروتي وأوّل ظهور لتلك الحقيقة المقدّسة في عالم الأمر والمشية والدهر الأيمن الأعلى، أو المراد بالكائن الأوّل: الأوليّة في الكون الخارجي والظهور العيني الذي يعبر عن ذلك الظهور بالعقل الأوّل تارة، وبالقلم الأعلى تارة أخرى، وبالدرّة البيضاء تارة ثالثة، وباللوح المحفوظ، ونحوه من الألقاب في أحيان أخرى.

وعليه، يكون المراد من «ما خلق» سائر العقول الطولية والعرضية والنفوس الكلّية.

ونظراً إلى أنّ مقصودنا من ذكر الحديث الشريف في هذا المقام كان من جهة الإشارة والتلميح بل التصريح فيه بالصادر الأوّل، وقاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»؛ فهذا اللحاظ اكتفينا بشرح مختصر منه، ووعدنا بمبسوط شرحه المستوفى في رسالة على حدّها مستقلة، فالإيكال إلى تلك الرسالة.

وحمل الكائن الأوّل على الصادر الأوّل خلاف المستفاد من ظاهر الحديث الشريف وفهم أرباب الحديث أيضاً، فنصرف الأنظار فعلاً عن تطبيق سائر فقراته على صورة يكون المراد منه: الصادر الأوّل فيها، ونبادر إلى شرح بقية الفقرات المطابقة للمستفاد من ظاهر الحديث، ونحيل تطبيقها إلى الاحتمال المرجوح إلى عهدة تلك الرسالة، فنقول:

يستفاد من قول الإمام الهمام (عليه الصلاة والسلام): «فَلَمْ يَزَلْ وَاحِداً كائناً»، قاعدة الواحد؛ لأنّه طبقاً للأدلة التي أقيمت على القاعدة المزبورة التي أشرنا إليها سابقاً إنّ تحقّق علاقة العلية الوجودية الوجودية بين شيء وبين معلوله بالذات متوقّف على تحقّق خصوصية خاصّة في علة خاصّة، وهي بإزاء خصوصية خاصّة متحقّقة في معلول خاصّ، ويجب أن تكون تلك الخصوصية متّصفة بوحدة العلة وعين ذاتها، ومن جهة الوحدة وكونها

غير قابلة للتكرّر كان صدور الأكثر عن واحد والمعاليل المتعدّدة عن علة واحدة خارجاً من حريم الإمكان وحدّ الجواز.

فإذا كان الشيء الواحد بحسب الظاهر مبدأً لأُمور كثيرة في مرتبة واحدة، لم يكن في المعنى وحاّق الواقع ونفس الأمر واحداً قهراً، بل يكون مقروناً بالكثرة ومرهوناً للتعدّد.

وعلى ذلك، يكون قول الإمام عليه السلام دليلاً على عدم صدور، بل عدم جواز صدور الكثير عن الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية الوجودية؛ لأنّ صدور الكثرة العرضية عنه بعد الاقتصار على إيجاد شيء واحد، وإفاضة أصل فارد في بدء الإيجاد والإفاضة دليل على أنّ صفة الوحدة التي هي عين ذاته زائلة عنه، ومبدّلة بالكثرة؛ أي: يكون ذاته غير ذاته بالتكرّر في المتجلّى والتكرار في تجلّيه، وهو مستحيل بالذات، ومستفاد بلحاظ أنّ الواحد موصوف بـ «لم يزل واحداً» [أيضاً].

فالمعلوم [أنّ] التجلّي الأوّل للمبدأ الأعلى جلّ شأنه وتقدّست أسماؤه واحد، وغير قابل للتكرّر والتعدّد والتكرّر، ولا يكون، وهو المطلوب.

و [أمّا] قول الإمام الهمام (عليه آلاف تحية الملك العلام): «ثُمَّ خَلَقَ خَلْقاً مُّبْتَدِعاً مُخْتَلِفاً بِأَعْرَاضٍ وَحُدُودٍ مُخْتَلِفَةٍ»، فالخلق في المقام بقرينة «مبتدعاً» هو: ما قابل الأمر؛ أي: لا يكون بمعنى التكوين والإحداث، وكذا

لا يكون بمعنى التقدير في النشأة العلمية، بل هو بمعنى الإيجاد لا من شيء وغير المسبوق بالمادة، ومن ليس إلى الأيس؛ لأنّ المبدع والمبتدع في لسان الأخبار كما صرّح به جمع من المحدثين [يطلق] على الموجود غير المسبوق بالمادة، والإبداع [يطلق] على الإيجاد غير المسبوق بها في موارد أعظم من أن يكون مسبقاً بالمدة، أم لم يكن. وبهذا المعنى يكون

مرادفاً للمبدع بالمعنى الأعم عند الفلاسفة، ولا يطلق على إيجاد المكوّنات المسبوق بالمادة والمدة، ولكنّه يشمل مطلق المبدعات.

ولمّا كان إطلاقه في عرف الأخبار والأحاديث على تقدير النشأة العلمية وحضرة اللاهوت غير متعارف، فبقريّة: «مبتدعاً» يكون المراد به: المعنى المذكور آنفاً. وحقق الشارح أنّه يستعمل في لسان أخبار أهل البيت الطاهرين المعصومين عليهم السلام في الإيجاد لا لعلّة كثيراً. وبهذا المعنى مختصّ بإيجاد الصادر الأوّل الذي علته الحقّ تعالى بلا واسطة، وفعل ذاته المقدّس غير معلّل بغاية وعلّة.

وفي نظر الكاتب إنّ هذا المقال غير عار عن الإشكال، وغير خال من الاختلال، ونشير إلى ذلك في رسالة على حدّها مستقلة.

والمراد بالأعراض المختلفة هو: الأعراض الإيساغوجية بمعنى خارج المحمول، والإشارة إلى الجهات الستّ التي صوّرها المشاؤون لتصحيح صدور الكثرة عن الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية الوجودية القيومية؛ أي: المبدأ الأعلى والحقّ تعالى، وهي ((الجهات الستّ)) عبارة عن الوجود ووجوب الوجود والماهية والإمكان وتعقّل الذات وتعقّل المبدأ، أو إشارة إلى الجهات التي صوّرها الإشراقيون كالجهات المكاشفية والشهودية والعشقية والحبّية والإشراقية والذليّة ونحوها؛ لكون جميع هذه الأمور بالنسبة إلى العقل الأوّل وسائر العقول الكلّية خارجة من المحمول، ولم يكن المحمول بالضميمة [إيها] وزائداً على وجودها.

والمراد بالحدود المختلفة بعقيدة بعض هو: الحقائق [التي هي] ما دون تلك العقول وصور الموجودات التي رسمت في ألواحها الوجودية، بناءً على كون قيام الصور المزبورة بها قياماً حلولياً؛ لأنّه بعقيدة جمع أنّ الصور

الحاصلة فيها ليس كحصول حقائق الأشياء في العلم الجمعي الأحدي الربوبي، بل هو مرهون للتقدير والتفصيل، ومقرون بالتكثّر والحدود. ومن هنا ذهب بعض أعظم الحكماء، وأفخم الفلاسفة إلى أنّ وجود العقل الأوّل والصادر الأوّل بالصور القائمة به [هو] مناط علم الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى بالموجودات والماهيات الممكنة.

وذهب بعض آخرون من الحاقّين حول عرش التحقيق، وغوّاصي بحر التدقيق إلى كون ارتسام صور الموجودات للعوامل النازلة في النشآت السافلة في المبادئ العقلية والنفسية مناطاً لعلم الحقّ تعالى التفصيلي، بناءً على كون مقولة الجوهر جنساً للعقول، وحقيقتها مركّبة من الجنس والفصل. ويحتمل حمل الحدود على الجنس والفصل، وكذا حملها على العلل القوامية كما صنع ذلك بعض شراح الحديث.

ولكن، لما كان القول بتركّب العقول الكلّية من الجنس والفصل في نظر أرباب البصيرة، وأصحاب المعرفة الحديد البصر خارجاً من ميزان الاستقامة وكذا القول بتعدّد العلل القوامية للعقل على خلاف القاعدة المقرّرة من اتّحاد مطالب الثلث [المطالب الثلاث] في البسائط الحقيقية، فإنّ هذا الحمل عند الكاتب غير صائب.

وبوجه آخر: لما كان الصادر الأوّل والمجعول الأوّل واسطة في إيجاد الأشياء والإفاضة على الممكنات وذا جهتين؛ أي: جهة الارتباط بالحقّ تعالى والمبدأ الأعلى، وجهة الارتباط بالموجودات [التي هي] ما دونه التي هي فيه بوجه بعدد أنفاس الخلائق؛ فلهذا - بقول جمع من الأعلام - حكم الإمام الهمام (عليه آلاف التحيات والإكرام) بلحاظ هاتين الجهتين وتعدّد الملحوظة المفروضة في الجهة الثانية باختلاف حدوده.

وكيف كان، فإنّ هذا القسم من الحديث الشريف يدلّ بالصراحة على وحدة الصادر الشخصية، وبحكم المقدمات السالفة حاك عن عدم إمكان تعدّده.

و [أما] قوله عليه السلام: «لَا فِي شَيْءٍ أَقَامَةٌ وَلَا فِي شَيْءٍ حَدٌّ وَلَا عَلَى شَيْءٍ حَدٌّ... إلخ»، فقد تقدّم في الفصول السابقة والأبواب السالفة أنّ جمعاً كثيراً من أعظم الفلاسفة، وجمّاً غفيراً من أفاخم الحكماء قسّموا مطلق الوجود إلى الواجب، والممكن، و [قسّموا] الممكن إلى [الممكن] بالعرض والجوهر، و [قسّموا] العرض إلى المقولات التسع، والجوهر إلى الجواهر الخمسة.

والمراد من هذا الكلام الفصيح والاختتامّ البليغ، هو: الإشارة إلى خروج الصادر الأوّل والمجعوّل الأوّل من مقولات الأعراض وأربعة أقسام أخرى من أقسام الجوهر الخمسة.

والشارح المحقّق حمل: «لَا فِي شَيْءٍ أَقَامَةٌ»، على إخراج العرض والصورة بلحاظ القيام الأوّل بالموضوع والقيام الثاني بالهيولى، وعدم صلاحيتهما لأن يكونا الصادر الأوّل.

وفي نظر الكاتب إنّ حمله على إخراج الأعراض والهيولى والصورة؛ أي: على الثلاثة محتمل؛ لأنّه بالشرح الذي وصل في محله إلى حدّ نصاب التحقيق والتدقيق إنّ القائلين بتركّب الجسم من الهيولى والصورة يرون كلّاً منهما قائماً بالآخر لا على وجه دائر، وصدور كلّ من دون صدور الآخر غير ممكن، وكذا من جهة أنّ الجسم مركّب من هذين الأمرين، وقوام كلّ كليّ بأجزائه فقوامه بالاثنتين أيضاً، وصدوره ملازم لصدور كليهما، فيمكن أن تحمل هذه الفقرة من الحديث الشريف على إخراج كلّ من الأربعة؛ أي: العرض، والصورة، والهيولى، والجسم.

ولكن، لما كان المتظاهر من كلمة «في» القيام الحلولي، ولا يتّصف بالمحلّية للعرض والصورة إلّا الموضوع والهيولى، كان حمله على إخراج العرض والصورة الحالّة فيه أنسب وأقرب. والشارح المزبور حمل الفقرة الثانية على إخراج الجسم والهيولى.

وفي نظر الكاتب إنّ حمله على الهيولى غير ملائم لكلمة «في» المفيدة للظرفية والقيام الحلولي، إلّا أن نحمل الظرفية على الظرفية المجازية كناية عن مطلق القيام والارتباط ولو بنحو المحلّية، أو نحمل «في» على السببية التي هي أحد معانيها كما قال ابن مالك:

وزيد والظرفية استبن بيا وفي وقد يبينان السببا
وعلى هذا الأساس، كان من المحتمل حمل هذه الفقرة على إخراج الهيولى والجسم والنفس كلّها، بل يمكن أن يعتبر ذلك إشارة إلى نفي الماهية من العقول الكلّية كما هو معتقد شيخ أتباع الإشراقين والرواقيين؛ لأنّ النفس في مقام الفعل محتاجة إلى البدن، والبدن محدّد لها بوجه، فلذلك تكون الماهية حدّ وجودها ومحدّدة لها.

وأما الفقرة الثالثة؛ أي: «وَلَا عَلَى شَيْءٍ حَذَاهُ»، فحملة الشارح على إخراج النفس؛ من جهة حكايته [عن] ما في العقل، ومطابقته له، و [كونه] بحذائه. وفي نظر الكاتب بناءً على هذا الحمل يكون شاملاً للنفس الكلّية التي عبّر عنها باللوح المحفوظ، والصور المرتسمة فيها التي هي بحذاء الصورة الحاصلة في العقل. وشموله بالنسبة إلى النفوس الجزئية غير عار عن التكلف. واعتباره إشارة إلى كون علوم الأنوار المجردة الأمرية حضورية ولدنية، أو عدم كون نظام الكلّ الكبير الذي أصله وتمامه الصادر الأوّل متّخذاً من شيء آخر، وكونه على أساس النظام العقلي، وكون النظام العقلي

على أساس نظام ذات المبدأ الأعلى والحق تعالى الوجوبي الجهات، أو إشارة إلى كون سائر العقول التي هي تحت الصادر الأول على أساسه وبحذائه، وعدم كونه بحذاء ممكن من الممكنات أولى وأقرب. ولا يخفى أنَّ كلمات الشارح المحقق في هذا المقام لا تخلو من اختلال، ونحن لم نذكرها هنا رعاية لحال القارئ، بل أحلناها إلى رسالة على حدّها مستقلة.

وأما قول الإمام الهمام (عليه الصلاة والسلام): «فَجَعَلَ الْخَلْقَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ صَفْوَةً وَغَيْرَ صَفْوَةٍ وَاخْتِلَافاً وَائْتِلَافاً وَالْوَنَاءَ وَذَوْقاً وَطُعْماً»، فإشارة إلى أمر قاله أساطين فنّ الحكمة، وسيأخو بيداء المعرفة غير المتناهية في كيفية صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بعد تسديس جهات الصادر الأول والعقل الأول؛ من أنّه بتوسط الجهة الأشرف المتصورة في العقل المزبور، التي هي الوجوب بالغير ووجود المبدأ الأول، وتعقله يصدر عن الحق تعالى والمبدأ الأعلى الموجود الأشرف؛ أي: العقل الثاني والنفس الفلكية، وبتوسط الجهة الأخسّ التي هي إمكان الذات وماهيته وتعقله يصدر [عنه] الموجود الأخسّ الذي هو الجسم الفلكي وجزءاه الهيولى والصورة.

وبطريقة الإشراقين تصدر عن الجهات المكاشفية والشهودية والإشراقية أشرف طبقة من أرباب الأنواع والعقول المتكافئة، ومن جهات أخرى تصدر الطبقة غير الأشرف، ثمّ تصدر النفوس الكليّة وعالم المثال، وهكذا الأشرف فالأشرف، حتّى يصل دور موجودات العالم السفلي [الأسفل] والنشأة المادية.

ونظراً إلى أنّ لازم الاختلاف في الأشرفية والأخسّية في العلل بقول سلطان الكونين وإمام الخافقين: «قَدْ عَلِمَ أُولُوا الْأَلْبَابِ أَنَّ مَا هُنَالِكَ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِمَا

ها هنا»، وبقضية: «الْأَزْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اِئْتَلَفَ وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا اِخْتَلَفَ»، هو الائتلاف والاختلاف في المعاليل، قال: «فَجَعَلَ الْخُلُقَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ صَفْوَةً وَغَيْرَ صَفْوَةٍ اِخْتِلَافًا وَاِئْتِلَافًا وَالْوَنَاءَ وَذَوْقًا وَطَعْمًا».

فالمراد بالصفوة هو: الطبقة الأولى من العقول المتكافئة، وبغير الصفوة هو: الطبقة الثانية. ولكن الأفضل أن يكون المراد بالصفوة: العقول الطولية التي هي تحت العقل الأول، وتماثل العقول والنفوس الكلية العرضية، و[أن تكون في] الائتلاف والاختلاف إشارة إلى النفوس الجزئية.

وأما قوله عليه السلام: «وَالْوَنَاءَ وَذَوْقًا وَطَعْمًا»، فإشارة إلى موجودات عالم الطبيعة، وبلد الديجور في المزاج التي حصلت مركبة من الهوى والصورة، أو الأركان الأولية والعناصر الأصلية، بناءً على تعميم اللون والطعم والذوق للألوان والأذواق والطعوم الحسية والمعنوية كما أشرنا في السابق أن العرفاء العظام والمكاشفين الفخام عبّروا عن الماهية باللون؛ لكون ملائم كل شيء مطعمومه ومذوقه كما ورد في الحديث: «أَيُّتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي»، مع أن الإطعام في تلك المرتبة الرفيعة والمقام الشامخ [هو] إفاضة العلوم الدينية والمعارف الوهية لا الإطعام الظاهري، والأولى حمله على الكيفيات الحسية، ونعتبره كناية عن عالم الحس والمحسوس؛ لأن الاختلافات الحسية التي تحصل في هذا العالم هي في هذه الكيفية أظهر وأبين؛ ولأجل هذا اقتصر على هذه الثلاثة من الكيفيات من باب المثال.

ووردت تأويلات أخرى في هذه الكلمات المعجزة الآيات، نشير إليها في رسالة على حدها مستقلة.

و [أما] قوله (عليه الصلاة والسلام): «لَا لِحَاجَةَ كَانَتْ مِنْهُ إِلَى ذَلِكَ وَلَا لِفَضْلِ مَنَزَلَةٍ لَمْ يَبْلُغَهَا إِلَّا بِهِ»، فلما قاله بعض من المحدثين أن المبتدع

في لسان الأخبار وآثار أهل البيت الطاهرين المعصومين عليهم السلام يطلق على إيجاد شيء لا لعلّة ومن دون غاية. وقال الإمام الهمام (عليه آلاف التحيات والإكرام) في جواب السؤال عن أوّل المخلوقات: «ثُمَّ خَلَقَ خَلْقًا مُبْتَدِعًا مُخْتَلِفًا بِأَعْرَاضٍ وَحُدُودٍ مُخْتَلِفَةٍ لَا فِي شَيْءٍ أَقَامَهُ وَلَا فِي شَيْءٍ حَدَّهُ وَلَا عَلَى شَيْءٍ حَدَّاهُ وَمَثَلُهُ لَهُ فَجَعَلَ الْخَلْقَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ»، وهذا خلاف لما ذهب إليه المتكلمون وعمران كما يستفاد ذلك من أسئلته؛ حيث إنّ قاطبة المعتزلة يرون الحقّ تعالى الفاعل بالقصد، و [يرون] فعله مستنداً إلى داع وغاية زائدين على ذاته.

إنّ المعتزلة يرون الغاية الزائدة راجعة إلى خلق النفع، وإيصاله إلى الغير؛ لئلا يلزم استكمال الحقّ. والأشاعرة يقولون بالإرادة الجزافية وجري العادة، ولا يرون أفعال الباري تعالى مستندة إلى الحكم والمصالح الباعثة لصدور الفعل. وذهبت المجسّمة من أرباب الكلام الذين هم الدّ خصام للطائفة المحقّقة إلى انفعال ذاته الكربوبي الآيات الوجوبي الجهات. وجميع هذه الفرق تختلف مع الحكماء العظام والفلاسفة الفخام الذين يرون ذاته المقدّس الفاعل بالتجلّي، أو بالرضا، أو بالعناية، ولم يروه الفاعل بالقصد وفعله مستنداً إلى داع وغاية زائدين على ذاته، بل بحكم: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾^(١)، يرون ذاته القدّوسي الجهات الكربوبي الآيات غاية ونهاية لكلّ شيء. فللردّ على هذه الفرق، وتنبّه عمران، وإثبات صحة مذهب أعظم الفلاسفة، وأفاخم الحكماء، وحقّانية مذهبهم قال الإمام الهمام (عليه آلاف التحية والإكرام): «لَا لِحَاجَةٍ كَانَتْ مِنْهُ إِلَىٰ ذَلِكَ وَلَا لِفَضْلِ مَنْزِلَةٍ». ونظراً إلى انقسام القصد والداعي الزائدين إلى عدّة أقسام، وعدم كون أيّ من

هذه الأقسام ملائماً لوجوب الوجود بالذات والضرورة من جميع الجهات والحشيات، وأتته عليه السلام أشار إلى معظم أقسامهما ثم أشار إلى دليل بطلان كون الحق تعالى والمبدأ الأعلى الفاعل بالقصد، [فإنه] يكون بيان الأقسام كالآتي: إنَّ الداعي والقصد الزائدين إمَّا يرجعان إلى النفس الفاعل أولاً وبالذات، وإمَّا يرجعان إلى القصد الثاني ثانياً وبالعرض، أو يرجعان إلى غير الفاعل. فعلى الأول، فإمَّا هو لرفع الحاجة، وإمَّا لدفع منقصة، أو لزيادة فضيلة، أو لكسب منقبة أو لنيل ثناء ومديحة، أو لجلب القلوب، أو لإظهار القدرة والمكنة، ونحو هذه الأمور من الأغراض العقلية أو التخيلية والوهمية. والحاجة إمَّا هي في الذات، وإمَّا في الصفات، أو في الأفعال، وحصولها إمَّا هو قبل إفاضة المعلول، وإمَّا بعدها. وعلى التقدير الثاني، فالمقصود هو: إمَّا إيصال النفع إلى الغير، وإمَّا دفع الضرر عنه. وعلى أيّ تقدير كان، فإيصال النفع إلى الغير أو دفع الضرر عنه بالنسبة إلى الفاعل مساو لعدمه، فإمَّا وجوده أرجح، وإمَّا عدمه كذلك. وليس أحد هذه الشقوق صالحاً ولائقاً بساحة الحق تعالى والمبدأ الأعلى القدسي الآيات الكربوي الجهات.

وبيان بطلان كون ذاته القدوسي الجهات الفاعل بالقصد بنحو قرّره الفلاسفة العظام، والحكماء الكرام، وأشير إليه في الكلام الفصيح والاختتام البليغ للإمام الهمام (عليه آلاف تحيات الملك العلّام) هو ما ذكرناه في الفصول السابقة والأبواب الماضية إلى حدّ الميقات الأعلى من مراتب الوضوح، ومتمّصة أكمل درجات الظهور والبيان؛ من أنّ الترجّح بلا مرجّح والترجيح بلا مرجّح، الذي هو بدّه اللازم ورفيقه الشفيق، ويرضعان من

ثدي واحد، ويتفرعان من أصل فارد هما مقرونان بالامتناع بالذات، ومرهونان للاستحالة بالتجوهر.

وهكذا الحال في سنتي الإيجاد والإفاضة، وطريقتي الإجابة والإفادة سدّ جميع أنحاء عدم الصادر والمعلول، ورفع كافة أقسام فقدان والليسية في المفاض والمجعول من طرف المصدر والعلة والجاعل، وبلوغه إلى حدّ الوجوب والضرورة، ومرتبة اللزوم والحتمية حتمية الوقوع ولازمة التحقق. وقبل البلوغ إلى هذه المرتبة، والنيل لهذه الدرجة بحكم قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، الكثيرة الفائدة ففيض الوجود من طرف العلة، وبذل موهبة الكون والوجود من ناحية الجاعل إلى المعلول والمجعول للاستحالة توأمان، وللامتناع وضرورة عدم حضيّنان.

فلما كانت نسبة الفاعل بالقصد بحكم البداهة والاتفاق قبل ضمّ الداعي، ومن دونه بالنسبة إلى طرفي الفعل نسبة سوائية وإمكانية، وإلاّ، لما كان فاعلاً بالقصد، وبلحاظ بطلان الترجيح بلا مرجّح، واستحالة الإرادة الجزافية من دون ضمّ داع، وبقطع النظر عنه، كان حكم قرع باب الإفاضة والإجابة من طرف العلة خارجاً من حدّ الجواز وحريم الإمكان؛ لأنّ القرع المزبور من دون ضمّ الداعي مخالف للأصول والقواعد السابقة الذكر، ومبيّن الاستحالة.

وعليه تكون العلة والفاعل المزبوران في الاتّصاف بالعطاء محتاجين إلى ضمّ داع وقصد زائدين. وهذا الأمر مستلزم لدخل الداعي والقصد الزائدين مطلقاً، سواء كان راجعاً إلى الفاعل أو إلى غيره في عطاء العلة وفيض الجاعل، وخروجه من حدّ الإمكان والتساوي بالنسبة إلى طرفي الفعل. وكيف كان، فإنّ الداعي المزبور متمم لجهة الإجابة، ومكمل لحشية

الإفاضة والعطاء في العلة والفاعل، والبَدّ اللازم والضربة اللازمة لهذا الأمر أن لا يكون الفاعل والعلة فاعلاً وعلة بالذات، وواجباً من جميع الجهات والحِثِّيات، وبحكم هذه المقدمات، لا يكون واجب الوجود بالذات فاعلاً بالقصد.

فيجب أن لا يكون ذا غاية زائدة على الذات، بل ذاته المقدّس الآيات غاية كل شيء، ومتمم لكل دَرّة وذرة وفيه.

وبعبارة أخرى: لو كانت نسبة الفاعل وارتباط الجاعل إلى طرفي الفعل متساوية من دون ضمّ الداعي وبقطع النظر عنه، بل بذاته وبموجب الجوادية المطلقة والمشية الذاتية التي هي على أساس علمه الذاتي العنائي بنظام الوجود والمصلحة النظامية الكلّ، بل عينه، فإنّه يفيض، ويوجد كل العالم الكبير ونظامه.

وعلى هذا التقدير، يكون وجود الداعي والقصد الزائدين على حدّ سواء، وهذا مخالف للمفروض. وإذا كانت نسبتها من دون لحاظ نسبتها، وضمّهما إلى طرفي الفعل متساوية، ونسبته إليهما سوائية وإمكانية، وضمّ الداعي موجباً لخروجه من حدّ الإمكان والتساوي بالنسبة إلى حدّ الوجوب واقتضاء إفاضة الوجود وبذل الجود، كان القصد والداعي الزائدان متممين لجهة العطاء وحشية الإفاضة فيه، وهذا المعنى مناف لوجوب الوجود والضرورة من جميع الجهات.

نظراً إلى أنّ جميع الأقسام المتصورة للداعي والقصد الزائدين بالشرح السابق الذكر مستلزمة لاحتياج ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى الوجوبي الجهات الضروري الحِثِّيات، أشار الإمام الهمام (عليه الصلاة والسلام) بنحو الإجمال إلى بطلان كون ذاته المقدّس فاعلاً بالقصد أولاً، ثمّ أشار

إلى بطلانه ببيان تفصيلي بنحو مناسب لمذاق عمران، وغيره من المتكلمين، ومن حضر المجلس بقوله: «وَأَعْلَمَ يَا عِمْرَانُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ خَلَقَ مَا خَلَقَ لِحَاجَةٍ لَمْ يَخْلُقْ إِلَّا مَنْ يَسْتَعِينُ بِهِ عَلَى حَاجَتِهِ... إلخ» [أيضاً].

وتقريره أنه بقطع النظر عن أن الاحتياج مطلقاً سواءً فرض في الذات أم في الصفات، أو في الأفعال منافع للوجوب بالذات، وللذات، ومن جميع الجهات والحشيات، فإذا كان الحق تعالى والمبدأ الأعلى تقدست أسماؤه وجلّت صفاته فاعلاً بالقصد والداعي الزائدين، والقصد المزبور رفع الاحتياج من ذاته أو صفاته أو أفعاله بواسطة خلق الأشياء وإيجاد الممكنات، كان حصول هذا الاحتياج له إما بعد خلق الأشياء، وإما قبله، فإذا كان قبله، لزم عليه أن يستعين بخلق الأشياء؛ لرفع هذا الاحتياج، فيخلق شيئاً؛ ليرفع به الاحتياج من ذاته أو صفاته الذاتية؛ أي: في خلق الأشياء يقتصر على إيجاد مثل هذا الأمر، وهذا باطل من جهات:

[الجهة] الأولى: إنه مستلزم للدور المستحيل؛ لأنّ المفروض كون ذلك المخلوق ممكناً، وفي ذاته محتاجاً إلى علته وجاعله أيضاً، فيكون الاحتياج من الطرفين، ولزومه للدور وبطلانه بينان، وكذا الاحتياج في الذات فملازم للاحتياج في الصفة والفعل، ففي إيجاد ذلك المخلوق يجب أن يكون محتاجاً إلى نفسه؛ أي: يكون المخلوق نفسه محتاجاً إلى نفسه، وهذا أفحش من الدور، وكذا الوجدان والوجود على خلافه أيضاً؛ لأنّ الموجودات الضعيفة والمخلوقات العاجزة كثيرة غير قابلة للعدّ والإحصاء، وهي غير قادرة على أيّ أمر، فضلاً عن قدرتها على رفع الاحتياج من أنفسها، وكذا يجب أن يقوّي هذه المخلوقات بعد الإيجاد أكثر، أو يحفظها في حال واحدة على أقلّ التقادير، ولا يغيّرها ويبدّلها، وهذا بنفسه خلاف للوجود والمشهود.

وفيما لو كان الاحتياج في الصفات غير الذاتية والأفعال، فإنه مضافاً إلى استلزامه للدور، يلزم أن لا يقتصر على حدّ واحد في خلق الأشياء، بل يخلق أضعافاً منه [أيضاً]؛ لأنّ المفروض أنّ غايته وداعيه من إيجاد الأشياء الاستعانة بها، وكونها دخيلة في كمال الذات والصفات، ورفع النقصان منها [منهما]، ولا شك أنّ الأعوان كلّما كثرت، كانت موجبة لقوة صاحبها، فيجب أن لا يكون الخلق واقفاً بحدّ، بل يخلق ما لا نهاية له، وبهذا المقدار لا ترتفع الحاجة أيضاً؛ لأنّه عندما يخلق أيّ مجموعاً، ما كان ضمّ مجموع آخر إليه من جهة زيادة الأعوان موجباً لمزيد قوّته، ويجب أن يضمّ إليه مجموع آخر، وكذا يجب أن يخلق هذه الأشياء دفعة واحدة، ويلزم أن يكون خلقها بقضية قاعدة الواحد على نحو الترتّب؛ لأنّ المفروض أنّ رفع النقصان وازدياد الكمال حاصلان بالخلق، وتأخير عن الخلق الدفعي من الحكيم المطلق غير صالح، ووجود أمور مترتبة مجتمعة في الوجود مستحيل باتّفاق قاطبة العقلاء، وكذا لما كان المفروض كون الداعي من الخلق رفع المنقصة، أو كسب الفضيلة، وهذا الأمر توأم لإمكان الفاعل ونقصان الجاعل، ووصف الإمكان غير قابل للزوال، ورفع ممتنعاً ومحالاً، وكثرة الأفعال في الفاعل الإمكانية موجبة للكلال، ومستلزمة للغو وتحوّل الأحوال، [وكان] المفروض والمقدّر أنّه يستعين بخلقها، فإنّه لرفع الكلال ودفع الملل كان محتاجاً إلى خلق آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

وبعبارة أخرى: لما كان ملاك الفقر والحاجة الإمكان، وخلق الممكنات وضّم الممكن إلى الممكن لا يرفعان الحاجة ولا يدفعان المنقصة، فمن دون إناخة راحل الحاجات، ونزول قوافل الافتقارات بباب أبواب البركات ومعدن الخيرات والإفاضات؛ أي: الوجوب الذاتي والضرورة الوجودية، كان زوال الحاجة ورفع الفقر والمسكنة ممتنعين بالذات ومستحيلين بالتجوهر.

وهذا كان معنى كلام الإمام عليه السلام الفصيح وقوله البليغ إذ قال: «وَأَلْحَاجَةُ يَا عَمْرَانُ لَا يَسْعُهَا... إلخ»، أي: أن أضعاف الخلق غير رافعة للحاجة، ولم تكن بمقدارها، لترتفع بها.

وهذا مبني على كون مرجع الضمير في «لَا يَسْعُهَا»، الأضعاف أو الأعوان، ولكن، إذا كان المرجع الحاجة كما توهمه الشارح المحقق على خلاف الأصل، كنّا [حينئذ] بحاجة إلى تقدير «شيء» بعد: «لَا يَسْعُهَا»؛ بأن يقال: «لأنّ الحاجة لا يسعها شيء».

ومن دون هذا التكلّف، يكون معنى بليغ كلامه عليه السلام صحيحاً أيضاً، ولم يحتج إلى هذا التكلّف؛ بأن نعتبر الأضعاف هو الفاعل في: «يَسْعُهَا»، بناءً على هذا الفرض، وتكون أفراد الفعل بلحاظ الكلّ واحدة. وإذا حدثت الحاجة بعد الخلق، استلزم ذلك انقلاب الواجب إلى الممكن، وبعضاً من المحذورات السابقة.

وكيف كان، فالظاهر [هو] بطلان كون المبدأ الأعلى والحقّ تعالى فاعلاً بالقصد.

وأما قوله عليه السلام: «وَلَكِنْ نَقَلَ بِالْخَلْقِ الْحَوَائِجَ... إلخ»، فإشارة إلى أنّ منشأ إيجاد المخلوقات، وإفاضة الممكنات علمه الذاتي العنائي بنظام العالم الكبير الأتقن الأحسن المستفاد من علمه بذاته الكزوبي الجهات. والسبب في تفضيل بعض على بعض آخر هو رعاية مراتب استعدادها ودرجات القابليات، ولحاظ المصلحة الكلية الإلهية في النظام المزبور على النهج المسطور.

و [أما قوله]: «فَلِهَذَا خَلَقَ»، فإشارة إلى معجز خطاب الله تعالى [حيث قال]: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١)، والغاية بالعرض؛ لأنّ خدمة

الخلق للخلق، ورفع بعضهم لحوائج بعض آخرهما من أتم مراتب العبادة، وأكمل درجات القربات الإلهية، وهذا مبني على كون المشار إليه في «لهذا» رفع الحوائج ونقلها، ويمكن أن يكون إشارة إلى عدم خلق الحاجة [أيضاً]؛ أي: لما كان ذاته المقدس غنياً بالذات، وصمداً من جميع الجهات، وواجب الوجود بتمام الحيثيات، وقضية كمال الوجود (الامتلاء والتبدي) بذل فيض الوجود، فلهذا خلق الموجودات، وأفاض عليها بالوجود.

وبعبارة أخرى: لما كان ذاته الوجوبي الجهات القدوسي السمات بقضية «وكننت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي اعرف»، بلحاظ الكمالات غير المتناهية، والأسماء والصفات غير المحدودة اللامتناهية الآيات كنزاً مخفياً لا نهاية له، ولم تكن رحمته وجوده وكرمه وعنايته ظاهرات مشهودات، فخلق الخلق بالنحو الموجود على أحسن نظام؛ ليظهر جوده، ولم يستتر كرمه وعطاؤه، فسبحان الله الذي: «لَا يَزِيدُهُ كَثْرَةُ الْعَطَاءِ إِلَّا كَرَمًا وَجُودًا».

وأما قوله عليه السلام في جواب عمران إذ قال: «يَا سَيِّدِي هَلْ كَانَ الْكَائِنُ مَعْلُومًا فِي نَفْسِهِ عِنْدَ نَفْسِهِ قَالَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِنَفْيِ خِلَافِهِ وَلِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نَفْيِ عَنْهُ مَوْجُوداً وَلَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا أَفْهِمَتْ يَا عِمْرَانُ قَالَ نَعَمْ وَاللَّهِ يَا سَيِّدِي»، فهو من غوامض الكلمات ومشكلات الأحاديث. وزيادة غموضه وكثرة إشكاله أوجبنا أن يلتبس الأمر على الشارح المحقق التباساً عظيماً، ولتأويله أنكر علم الحق تعالى والمبدأ الأعلى الذاتي الأحدي بذاته في مرتبة ذات الواحدية ومقام التعيين الأول وجمع الجمع، وأهان أستاذ أستاذه صدر المتألهين (عليه شآبيب رحمة

الملك الحقّ المبين) إهانة عظيمة وإساءة كبيرة، فنحن لم ننقل هفوات ذلك المحقّق احترازاً من إساءة الأدب، ونوكل نقاشها إلى القارئ، ونبادر إلى شرح الحديث.

فلتتضح الأمر، وحلّ مزالق كلام الإمام الهمام (عليه الصلاة والسلام)، نذكر مقدّمات، ونقول:

المقدّمة الأولى

بارقة ملكوتية: إنّ خريتي فنّ الحكمة، وغوّاصي عظيم بحر المعرفة قسّموا العلم باعتبار [من الاعتبار] إلى قسمي الحضور، الحصولي؛ لأنّه إذا كان الوجود الواقعي والحقيقة النفس الأمرية مدرّكاً بعينه لوجوده الإدراكي، وفي إدراكه لم يحتج إلى تمثّل صورته في مشهد المدرّك ومحضره، وبعبارة أخرى: لو يكون حضور الوجود الواقعي المدرّك في محضر المدرّك، وعدم غيبته عنه كافياً في العلم والإدراك بنحو لم يحتج إلى شيئين أحدهما المدرّك بالذات الذي هو الصورة الحاصلة عند المدرّك، وبعبقيدة أكثر الفلاسفة، والآخر المدرّك بالعرض الذي هو الموجود الواقعي والحقيقة النفس الأمرية للمدرّك أعّم من يكون مدرّك النفس مدرّكاً، أم لم يكن، فإنّهم يسمّونه العلم الحضور، وإذا لم يكن كذلك، بل يكون المدرّك الصورة الإدراكية للمدرّك، وجعله بالإدراك وبما ينظر به تعلم حقيقة المدرّك النفس الأمرية، وفي الإدراك يكون محتاجاً إلى شيئين أحدهما مدرّكاً بالذات والآخر مدرّكاً بالعرض، سمّوه العلم الحصولي.

وعلم كلّ مجرّد بذاته ومعلولاته المتّصلة بذاته، وعلم النفس بمدركاتها الذهنية، وعلم الواجب تعالى والمبدأ الأعلى بالموجودات الآفاقية والأنفسية

بعقيدة حكماء الإشراف وفلاسفة الرواق هو من قبيل [القسم] الأول، وعلم النفس بل كل مجرّد قائم بالذات بالموجودات الخارجة من صقعها بعقيدة جمع كثير من الفلاسفة العظام والحكماء الفخام هو من قبيل [القسم] الثاني.

المقدمة الثانية

إنارة ملكوتية: قال أساطين فنّ الحكمة، وسبّاحي عظيم بيداء الفلسفة والمعرفة في الفرق بين التشخّص، والتعيّن، والتميّز: إنّ التشخّص كون الشيء بنحو يستحيل ويمتنع صدقه على كثيرين، وهو ما يقابل الكلية والإبهام المفهومي.

وفي نظر أرباب التحقيق وأصحاب النظر الدقيق إنّ تحقّقه على نحو وجود خاصّ بالشيء، ولم يحصل بالفاعل والمادة والعوارض المادية ونحوها. والتعيّن أعمّ من التشخّص، وكلّ متشخّص متعيّن، ولكن ليس كلّ متعيّن متشخّصاً. وبعبارة أخرى: إنّ التعيّن والتميّز هما من الأمور النسبية؛ لأنّ التعيّن هو ما يتميّز به الشيء المتعيّن عن غيره.

وقد يكون التعيّن عين ذات المتعيّن تارة كتعيّن الواجب تعالى وتعيّنات الماهيات الإمكانية والمفاهيم العقلية في الذهن، وقد يكون زائداً على الذات تارة أخرى كامتياز الكاتب عن الأمّي بالكتابة، وبعد حصول شيء له تارة ثالثة كامتياز الأمّي عن الكاتب بعدم الكتابة، وكذا التميّز بالنسبة إلى التشخّص.

ويحصل كلّ من التميّز والتعيّن بضمّ الأمور الكلية إلى التميّز والمتعيّن، خلافاً للتشخّص، فإنّه يحصل كما قلنا بالوجود الخاصّ بالشيء، ولم

يحصل بضمّ الكلمات [الكليات] التي هي في حدّ ذاتها غير متشخّصة ومبهمّة. والتميّز متّحد مع التعيّن مصداقاً، ومساوق له مفهوماً.

تحقيق عرشي

إنّ ظهور كلّ شيء وإن كان بالعلم والمعرفة ويفهم كلّ شيء ويعلم بالعلم، إلّا أنّ العلم من غاية الظهور وزيادة الأشرار والنور لأرباب التحصيل وأصحاب المعرفة مشكل، وأقوالهم في ذلك مختلفة، وتحقيقات بعضهم فيه ذات محصول وحاصل، وتحقيقات بعضهم الآخر تطويل بلا طائل.

فذهب جمع إلى أنّه من مقولة الكيف، وآخرون إلى أنّه من مقولة الانفعال، وقال بعضهم: إنّّه من مقولة الفعل، وعدّة على أنّه من الكيف والصفة ذات الإضافة، وقالت جماعة: إنّّه من مقولة الإضافة ومجرّد نسبة حاصلة بين العالم والمعلوم. والقول الأخير هذا هو عقيدة بعض من القدماء والحكماء وجمّ غفير من المتكلّمين والمذهب المنسوب إلى إمام المشكّكين.

ولمّا قال بعض القدماء المعتقدين بهذا القول؛ بتوهم أنّ العلم إضافة مقولة قائمة بالطرفين، ومحتاج إلى طرفيه وأنّ قيامه بشيء واحد وطرف فارد مستحيل، والعلم موجود مجرّد قائم بالذات، وذاته غير ممكن أن يكون بتوسّط الصورة الحاصلة من الذات في ذاته أيضاً؛ لأنّه مستلزم لاجتماع المثليين ومفاسد أخرى ذكرت في محلّها بلزوم كون علمه بذاته مجرّد نسبة بالإضافة المقولية، ولمّا كان وجود الإضافة المقولية متوقّفاً على تحقّق الطرفين، وبين الشيء وذاته مستحيل التحقّق، فاللازم أن لا يكون المجرّد القائم بالذات عالماً بذاته، وعلى حسب هذا التوهم الباطل والظنّ الفاسد العاقل، أنكروا علم الواجب تعالى والمبدأ الأعلى بذاته.

ولكن هذه الطائفة لما كانت بضاعتهم من العلم مزجاة ومشوبة بالخرافات والترهات، وحظهم من المعرفة قليلاً وأفكارهم عليلة ومشربهم السوفسطائي والعنكبوتي المأكل القديدي البق والضباب، وأنظارهم غير صائبة، وأقوالهم على خلاف نص الكتاب، لم يعلموا، ولم يدركوا:

أولاً: إنّ التضاف كما ذكر في الفصول الماضية لم يكن من أقسام التقابل بنحو مطلق، بل بعض أقسامه كالمتحرّكية، والمحرّكية، والعلية، والمعلولية هي من مصاديق التقابل وأفراده، ولم تكن مثل العالمية، والمعلومية، والعاقلية، والمعلولية.

ثانياً: إنّ حقيقة العلم عند حكماء الإشراف وفلاسفة الرواق [هو] كون الشيء نوراً لنفسه ونوراً لغيره. وعند غوّاصي عظيم بحر الحكمة، وسباحي فخيم بيداء المعرفة مرجعه إلى حقيقة الوجود مشروطاً بسلب النقائص العدمية، وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية. [فكلّ] مجرد قائم بالذات [هو] بحكم: «كلّ مجرد قائم بذاته عالم وعقل لذاته»، حاضر لذاته، وشاهد لذاته، ولم يكن عن ذاته غافلاً غائباً، خلافاً للصور والأعراض المادية التي لم تكن حاضرة لذاتها، بل هي قائمة بالمادة، وحاضرة لها. [و] لما ثبت أنّ ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى القدوسي الآيات واجداً لأتمّ مراتب التجردّ، وأكمل درجات القيام بذاته الوجوبي الجهات، فإنّه متّصف بأتمّ مراتب الحضور لذاته، وبأرفع درجات العلم بالذات [أيضاً].

وحضور عدم الغيبة بشهادة الوجدان والفطرة، بل بحكم البدهة والضرورة غير مقتض للمغايرة بين الحاضر، ومن حضر عنده، ولا يكون، ليكون عدم المغايرة مانعاً عن علم ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى الوجوبي الجهات بذاته.

[هذا] مضافاً إلى أنّ هذه الإضافة لم تكن إضافة مقولة ماهوية لتكون متأخرة عن الطرفين، ومتوقّفة على المتغيرين، بل هي إضافة وجودية نورية إشراقية، ومرجعها في المقام إلى «كون الشيء نوراً لنفسه وبنفسه، وظاهراً لذاته وبذاته، وغير غائب ولا غافل عن ذاته»، ومثل هذه الإضافة غير متوقّفة بالضرورة على تحقّق طرفين، وحصول متغيرين.

وكذا لما لم يكن بين العلم بالذات وعدم العلم والجهل به واسطة محقّقة، إذا كان ذات الحقّ تعالى القدّوسي الآيات غير عالم بذاته، لزم أن يكون جاهلاً به، وغائباً غافلاً عنه بالضرورة، والجهل والغفلة وعدم العلم كلّ أولئك كان مستلزماً للإمكان، ومنافياً لوجوب الوجود في ذات خالق «كن فكان»، وهو بعيد كلّ البعد عن ساحته القدسية الآية القهّارة المتعالية.

وكذا إذا لم يكن ذات الحقّ تعالى المتعالي الجهات عالماً بذاته، فلم يكن عالماً بغير ذاته أيضاً. وعلى تقدير عدم علمه بذاته وبغيره، لم يكن خالقاً وموجداً لغيره، ومعطياً للعلم إلى ذاته وبغيره. وهذا الأمر بالبدهة باطل، وبالاتفاق مستحيل. والدليل على هذا القول الوثيق المحكم البرهاني المأخذ والمبنى عدّة أمور:

[الأمر] الأوّل: إنّهُ بحكم عكس قضية قاعدة «كلّ مجرّد بذاته عالم بذاته»، الكثيرة الفائدة وهذا الأصل المسلّم، كان كلّ ما لم يكن عالماً بذاته، غير مجرّد قائم بذاته أيضاً، وكلّ ما كان مجرّداً قائماً بذاته كان قائماً بالموضوع والمادة، وكلّ ما كان قائماً بالموضوع والمادة، لم يكن عالماً ومدركاً لذاته وبغير ذاته؛ ضرورة أنّ شرط مطلق العلم والإدراك [هو] التجرّد عن المادة والموضوع بالاتفاق.

[الأمر] الثاني: كلّ ما لم يكن عالماً بذاته وحاضراً لذاته، لم يكن عالماً

بغيره وحاضراً لغيره؛ بـ [حكم] قياس الأولوية [أيضاً]، فلم يكن موجداً له أيضاً.

[الأمر] الثالث: إنّ علم الحق تعالى بغيره طبقاً للبرهان، وتسالم أهل النظر وأرباب الكشف والشهود والعيان [هو] علم مركّب لا بسيط، وبالضرورة في ضمن علمه بأن يكون العالم بغيره عالماً بذاته أيضاً، بل العلم الأوّل متأخّر عن العلم الثاني رتبة، فالتفكيك يبين علمه؛ بأن يكون عالماً بغيره، ويبين علمه بذاته غير متصوّر.

[الأمر] الرابع: إنّ ذات الحق تعالى المقدّس الآيات [هو] بالاتّفاق موجد للموجودات الممكنة المدركة للذات، وخالق لها، وكلّ ما كان كذلك، فهو عالم بذاته بالضرورة؛ لأنّ معطي الشيء لم يكن فاقداً له. ولا يتوقّع من الذات غير الموجدة من الوجود وجود ولا عطاء، ولا تمطر السحاب اليابسة ماءً: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١).

[الأمر] الخامس: كيف يتصوّر أنّ الواجب تعالى والمبدأ الأعلى لا يكون عالماً بذاته، وهو بقضية [قوله سبحانه]: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٢)، مبدأ كلّ شيء، وعالم به عن طريق علمه بذاته، وكلّ عالم بذاته ظاهر بضوء علمه بذاته الوجوبي الجهات الضروري الحشيات، وبإفاضته موجود ومتجلّ.

[الأمر] السادس: إذا لم يكن عالماً وقائماً بذاته، كان قائماً بغيره ومعلولاً له، وهذا مناف لكونه الكائن [الأوّل] والمبدأ الأوّل، ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾^(٣).

(١) سورة الملك؛ الآية ١٤.

(٢) سورة فصلت؛ الآية ٥٣.

(٣) سورة الإسراء؛ الآية ٤٣.

فبحكم هذه الأدلة المتقنة والبراهين الوثيقة، يجب أن يكون المبدأ [الأول] والكائن الأول تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه عالماً بذاته، وحاضراً لذاته، وغير غائب عن ذاته، و [أن يكون] بقضية [قوله عزّ وجلّ]: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١)، نوراً لذاته، ومنوراً لغيره [أيضاً].

وبعد ما عرفت هذه المقدمات، ننتقل من منطلق هذه البيانات، وتمهيد هذه الأصول البرهانية المباني والموجزة الألفاظ والرفيعة المعاني إلى شرح الحديث الشريف، فنقول:

[و] أما قول عمران: «هَلْ كَانَ الْكَائِنُ مَعْلُوماً فِي نَفْسِهِ عِنْدَ نَفْسِهِ»، فبشرح سبق ذكره في الماضي؛ من أنّ العلم والإدراك المطلقين منقسمان إلى قسمي الحضور والحصولي، وكون ذات الحق تعالى القدوسي الصفات معلوماً ومدرّكاً عنده بأيّ واحد من هذين القسمين في نظر جمع يقولون: إنّ العلم من مقولة الإضافة أو الصفة والكيفية ذات الإضافة كما قيل، فإنّه غير خال من الإشكال؛ لأنّ الإضافة المقولية متوقّفة على تحقّق الطرفين المتغايرين، ولم يوجد في علم الشيء بذاته طرفان متغايران.

وكذا حصول صورة الشيء في ذاته [فإنّه] مستلزم لاجتماع المثلين ومفاسد أخرى ذكرت في محلّها، وسطرت في كتب أهل الفنّ.

فعلم الكائن [الأول] والمبدأ الأول تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه بذاته الكربوبي الآيات في قاصر ناظر وعمياء بصر أرباب الجدل والجدال، والمتوغّلين في التشكيك وإن قلت ولا يقال بكلّ من القسمين مورد للإشكال. ولكن لما كان التغير الاعتباري لحصول الإضافة عند جمّ غير من أرباب البصيرة، وجمع كثير من أصحاب المعرفة كافياً، بل بعقيدة قوم كثيرين من

(١) سورة النور؛ الآية ٣٥.

سبّاحي عظيم بحر التحقيق، وسيّاحي مديد بيداء التعمّق والتدقيق في علم الشيء بذاته، كان لحاظ المغايرة واعتبار الاثنيّية والمباينة خارجين من حدّ الضرورة وحريم الحاجة.

[و] على تقدير كون العلم المزبور والإدراك المسطور حضوريين، كان الإشكال المذكور سهل الانحلال، وسريع الزوال، ولم يحتج إلى ذكر الأمور الهينة.

وأضف إليه أنّ معلومية ذات الحقّ تعالى القدّوسي الآيات لذاته بالعلم الحضورى هو ما اتّفق عليه أهل الحلّ والعقد، ولهذا جعل عمران المسؤول عنه من الإمام الهمام (عليه آلاف تحيات الملك العلّام) العلم الحصولي، وقال: «هَلْ كَانَ الْكَائِنُ... إلخ»، أي: أنّ الكائن الأوّل المذكور في صدر السؤال: «مَعْلُومًا فِي نَفْسِهِ عِنْدَ نَفْسِهِ»، أي: بالعلم الحصولي؛ لأنّ الظاهر من كلمة «في» و «عند» هو الظرفية، وحلول شيء في شيء، وإلا، فإذا كان مقصوده السؤال عن مطلق العلم أو العلم الحضورى كان المناسب أن يقول: «لنفسه وبنفسه».

ولأجل هذا أجابه الإمام الهمام (عليه آلاف التحيات والإكرام) بنفي معلومية ذات الحقّ تعالى القدّوسي الآيات لذاته بالعلم الحصولي. وسبب جعل عمران المسؤول عنه العلم المزبور كما أشرنا إليه آنفاً هو إمّا كون علم الحقّ تعالى الحضورى بذاته القدّوسي الآيات محققاً وهنّ ضعيف، بل عدم ورود الإشكال السابق الذكر، وإمّا كون العلم المزبور حضورياً على خلاف مشرب عمران، وأتّاه كان ممّن يرى أنّ علم الحقّ تعالى بذاته المقدّس علم حصولي [لا حضوري]، أو أنّ اتّصاف ذات الحقّ تعالى الوجوبى الجهات بظنّه بجميع الأنحاء المتصوّرة لعلم ذاته المقدّس

بذاته من الحصولية والحضورية لازم ومتحتّم، وعدم اتّصاف ذلك الذات المقدّس بنحو من أنحاء العلم مستلزم لاتّصافه بالجهل، ومناف لكون ذاته القدّوسي الآيات المبدأ الأوّل وواجب الوجود بالذات ومن جميع الجهات والحيثيات.

وكون علم ذات الحقّ تعالى الوجوبي الجهات بذاته عن طريق العلم الحصولي [هو] مورد للإشكال المارّ البيان، [ف] لرفع إشكال سؤاله خصّصه بذلك.

ولكنّ هذا التوهّم والظنّ هما من قبيل: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ﴾^(١)، و﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢)، لأنّه كما أنّ سلب اتّصاف الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى بعلم الجزئيات بالآلات الحسية، أو بنحو التبدّل والتغيّر غير موجب للمنقصة في ذاته المقدّس، بل أنّ سلبه حاك عن فرط الرفعة والجلال، ونهاية العظمة والكمال في ذاته العديم المثل والمثال، فكذلك علمه الحصولي بذاته المقدّس فإّنه مضافاً إلى كون بدّه اللازم هو الإلزام باجتماع المثليين الذي استحالته قطعية، فإنّه مستلزم لاتّصاف ذاته الكزوبي الجهات بالغفلة والغيبة عن ذاته، وعدم حضوره له من دون صورة، وعدم كونه نوراً لنفسه ومنوراً لغيره، واحتياجه في علمه بذاته إلى تمثّل صورة وحصول كثرة منافيين للوحدة الصرفة والبساطة المحضّة [أيضاً].

ولهذا السبب لم يكن سلبه من الحقّ تعالى منافياً لكونه واجباً بالذات من جميع الجهات والحيثيات، بل هو مؤكّد ومؤيّد له.

ونظراً إلى أنّ تحقيق هذا الأمر، وكشف الغطاء عن حقيقة العلم، وبيان

(١) سورة الحجرات؛ الآية ١٣.

(٢) سورة يونس؛ الآية ٣٦.

عدم كونه من مقولة الكيف أو الإضافة أو الانفعال أو مقولة أخرى من المقولات التسع، بل خروجه من كافة المقولات، وكونه بحكم: «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ»، من سنخ النور والوجود الخارج من سنخ المقولات الممكنة التي هي مخالفة لسنخ المفاهيم والماهيات؛ أي: كون الشيء نوراً لنفسه ومنوراً لغيره، وبيان أقسام العلم والإدراك، والفرق بين تلکم الأقسام؛ من حيث كون بعضها على نحو الخلّاقية [الخالقية] والمصدرية، وبعضها الآخر على سبيل المشاهدة عن بعد، أو بنحو المظهرية واتّحاد المدرك مع المدرك والعالم مع المعلوم، أو بنحو آخر بشرح مذكور مسطور في محلّه، والفرق بين العلم الحسولي والحضوري، وأنّ علم ذات الحقّ تعالى الوجوبي الجهات الكروبي الآيات بذاته [علم] حضوري، والإضافة النورية الحضورية لذلك الذات القدوسي الآيات بذاته من تحقّق طرفين متغايرين بالذات، بل مطلقاً مستغن وغني، غير مناسب لمجلس السائل ومشربه ومقامه، قال الإمام عليه السلام في جواب السائل حسب فهمه، و [إدراك] المستمعين عن طريق عدم احتياج الحقّ تعالى في علمه بذاته إلى العلم الحسولي بتحقّق العلم الحضوري، بل عدم إمكانه بنفي العلم المزبور، واكتفى عليه السلام به، فقال: «إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِنُفْيِ خِلَافِهِ وَلِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نُفْيِ عَنْهُ... إلخ».

ومحصّل قول إمام الكونين وسلطان الإقليمين (عليه آلاف تحيات ربّ المشرقين والمغربين) هو أنّ العلم بالشيء عن طريق حصول صورة المعلوم عند العالم، أو تحقّق الإضافة المقولية بين العالم والمعلوم لتميّز المعلوم ومعلميته وتعيّنه عند العالم عن غيره، والتميّز بين الشئيين بشرح سطر في المقدّمات السالفة، وذكر في الأبواب السالفة [هو] باتّصاف أحد الشئيين

بصفة أو اتّصاف أحدهما بصنعة، واتّصاف الشيء الآخر بخلافها أو بفقدانها؛ لأنّ الاحتياج إلى حصول الصورة في المقام لم يكن لكون المعلوم في نظر العالم من جهة نفي صفة لا توجد فيه ووجدت في الشيء الآخر، أو موجوداً فيه ولم يكن موجوداً في الشيء الآخر أو يوجد مخالفه ومباينه فيه فيتميّز ويتعيّن، ولكن إذا كان المعلوم غير العالم، وإذا كان العالم بنفسه، فإنّما هو لصيرورة المعلوم بسبب نفيه مخالفاً لذاته وموجوداً عند نفسه؛ أي: موجوداً متميّزاً عن الأغيار.

وبعبارة أخرى: إنّهُ مضافاً إلى الوجود النفسي الواقعي الذي موجود له في حدّ ذاته، فإنّهُ يكون موجوداً بوجود آخر وهو الوجود الرابطي العملي [العلمي] الإدراكي؛ لأنّ المفروض هو أنّ المعلوماتية غير كافية لذات الوجود الخارجي النفس الأمري، [بل] هو محتاج إلى انتزاع صورته من ذاته وحصولها في ذاته القدوسي الآيات. وهذا مضافاً إلى أنّه في غير الواجب تعالى كما بيّنا سابقاً غير محتاج إليه، بل غير ممكن، [فإنّهُ] في علم الحقّ تعالى بذاته المقدّس الآيات خارج من حريم الوقوع بل الإمكان من جهات عديدة.

ولكن لأنّه أولاً: لمّا كان الكلام في علم الحقّ تعالى بذاته القدوسي الآيات في تخوم الذات، وفي مرتبة سابقة على إيجاد الأشياء، وفي رتبة سابقة على الإيجاد، وكذا في تخوم ذاته الضروري الجهات الوجودي الحثيات، الذي هو مقام الأحدية، واستهلاك كافة التعيّنات، ومحو قاطبة الأسماء والصفات، وطمس ومحق مظاهرها التي هي الماهيات والأعيان الثابتات، ودور الأغيار مقروناً بالعدم والفقدان ورقش الاثنية والسوائية مرهوناً للمحو والهلاك، ونداء: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^(١)، ماحياً لأركان الوجود، وصوت:

(١) سورة غافر؛ الآية ١٦.

«ليس في الدار غيره ديار»، رافعاً لأعلام الوحدة، وقاطعاً لعروق الكثرة وأغصان الغيرية والوثنية، ولم يوجد في البين غير ليكون ذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى المتعالي الجهات في علمه بذاته محتاجاً إلى تمثّل صورته لحصول التميّز عن الأغيار بالنحو المذكور والطريق المسطور.

وثانياً: كما ظهر بشرح ذكر في الفصول السابقة والأبواب السالفة أنّ الحق تعالى صرف الوجود ومحض الإثنية، ومعلومية صرف الوجود بالعلم الحسولي مستحيلة بالذات، وكذا حقيقة العلم هي كون الشيء نوراً لذاته ومنوراً لغيره، وبحكم قاعدة: «كلّ مجرّد قائم بذاته عقل وعقل ومعقول لذاته»، المقرّرة بالشرح الذي ذكرناه في غير مرّة أنّ كلّ مجرّد قائم بالذات عاقل ذاته ومشاهد ذاته، فذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى القدّوسي الآيات الذي هو صرف النور ومبدأ كلّ إظهار وظهور، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرّة من دون لحاظ الأغيار والحاجز والحجب والأستار ظاهر لذاته بطريق أولى، ويكون في حريم الحقيقة وتخوم الإثنية شاهداً لذاته الكرّوبي الآيات أزلاً وأبداً.

وثالثاً: وصل إلى منصّة الظهور من البيانات السابقة والتحقيقات السالفة أنّ وحدة الحق تعالى والمبدأ الأعلى وحدة حقّة حقيقية غير عددية، ولم يتصوّر له ثان ومخالف لجناحه الكبريائي، وكلّ ما كان كذلك، يكون شاهد ذاته وظاهراً لذاته من دون لحاظ الأغيار.

ورابعاً: أنّ المبدأ الأوّل والكائن الأوّل تعالى شأنه وتقَدّست أسماؤه صرف الوجود، ومحض النور، ومطلق الكون، والكون المطلق، وكلّ صرف من المشوب، وكلّ محض من المخلوط والممزوج، وكلّ مطلق ولا متعيّن من المقيّد والمتعيّن بنفس صرافة الذات والمحوضة والسزاجة والإطلاق واللاتعينية في الحقيقة ممتاز، وعن حصول الصورة والتعيّن الزائدين غني،

ويشاهد بنحو الإطلاق عارياً عن كلّ قيد حتّى التقيّد باللاتقيّد واللاتعيني من دون لحاظ الأغيار، أو رفع القيود والأستار بذاته ولذاته.

ومحصّل الكلام وملخّص المرام إنّ الإمام الهمام (عليه آلاف التحيات والإكرام) لرفع توهم لزوم النقصان، واتّصاف ذات الحقّ تعالى الوجوبي الجهات بالفقدان على تقدير عدم العلم بذاته القدّوسي الآيات بالعلم الحصولي الانطباعي عن طريق عدم الاحتياج إليه نفى العلم المزبور من ذاته المقدّس؛ ليثبت بالملازمة اتّصاف ذاته الكزوبي الآية بالعلم الحضوري النوري بذاته؛ لأنّه بفرض لزوم اتّصاف الحقّ تعالى بالعلم بالذات، وانحصار العلم المزبور على حسب الاحتمال بالحصولي والحضوري، وعدم جواز الاتّصاف بالقسم الأوّل، يتحقّق ويثبت [حينئذ] وجوب اتّصاف ذاته الوجوبي الجهات بالشقّ الثاني.

وأضف إليه أنّ الإمكان الخاصّ والخاصّي واللاضروّة واللاوجوب غير متصوّر بالنسبة إلى ذات المبدأ الأعلى والحقّ تعالى المتعالّي الآيات، بل أنّ جميع أسمائه وصفاته المقدّسة الجهات وفوائده وكمالته غير المحدودة واللامتناهية بنحو البتّة والوجوب والضرورة الذاتية الأزلية السرمديّة لجناحه الكبريائي ثابتة ومحقّقة. ومرجع الإمكان في حريم الوجوب، وصقع صرف الوجود والضرورة إلى الإمكان العامّ والعاميّ وسلب ضرورة العدم وعدم الامتناع، اللذين لم يكونا منافيين للوجوب والضرورة، ومساوقين لضرورة الاتّصاف.

إنارة ملكوتية

وصل من ساحة هذه التحقيقات المستصحفة المباني والبيانات العالية المأخذ والقاصية المعاني إلى منصّة البروز والظهور أنّ مراد الإمام الهمام

(عليه آلاف تحيات الله الملك العلام) من قوله: «إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ... إلخ»، [هو] لم يكن نفي مطلق العلم بالذات في مرتبة أحدية الذات من ذات المبدأ الأعلى والحق تعالى القدوسي الجهات الوجوبي الحشيات كما توهمه الشارح المحدث المحقق (قدس الله سرّه الشريف)، بل مراد سلالة سيد البشر، والنور الباهر الأبهر [هو]: نفي العلم الحصولي الانطباعي بالشرح المازّ البيان؛ لأنّ هذا التوهم والحسبان العنكبوتي النسج والبنيان؛ أي: نفي مطلق العلم، مضافاً إلى كونه مخالفاً للقائم بالبرهان بالجهات السابقة الذكر، فإنّه مخالف لنصّ الكتاب والآيات القرآنية والأخبار الصحيحة المروية عن حملة العلم الإلهي.

وأما قوله عليه السلام: «لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نُفِي عَنْهُ مَوْجُوداً... إلخ»، وقوله عليه السلام: «بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ... إلخ»، فالمراد من ذلك: الموجود المتميّز أو الموجودة بالوجود الرباطي العلمي كما علم من البيانات السابقة. وإنّ هذا المعنى مبني على كون النسخة «بتجديد» بالجيم، وإذا كانت بالحاء المهملة (بتحديد) كما ورد في بعض النسخ، كان في كلامه المعجز الانتظام إشارة إلى كون العلم الحصولي الانطباعي مستلزماً لتحديد ذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى القدوسي الآيات، ومنافاته لكون ذاته الوجوبي الجهات الضروري الحشيات صرف الوجود، وعارياً عن الماهية وفوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى. [وأما] قول عمران: «فَأَخْبِرْنِي بِأَيِّ شَيْءٍ عَلِمَ مَا عَلِمَ أَبْضَمِيرٌ أَمْ بغير ذلك»، فالضمير في اللغة هو: ما يأخذه الإنسان في ذهنه من دون أن يتكلّم به، والمراد به في اصطلاح فنّ الحكمة هو: العلوم الانطباعية الانفعالية التي تحصل للإنسان ونوع البشر عن طريق الفكر والنظر، وتنقسم إلى تصوّرية والتصديقية، والضرورية والنظرية.

ولمّا كان كون علم الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى بالأشياء بهذا النحو سواء كان قبل إيجادها، أم بعده مستلزماً لمحدورات كثيرة ومحالات عديدة أشير إلى بعضها في شرح كلام الإمام الهمام (عليه الصلاة والسلام)، نفى سيّد الأنام، وعيبة علم الملك العلّام علم الحقّ تعالى بالأشياء بهذا النحو. ونظراً إلى أنّنا لشرح كلامه المعجز في الختام بحاجة إلى تمهيد عدّة مقدّمات، فنقدّمها، ونقول:

المقدّمة الأولى: إنّ قيام شيء بشيء آخر متصوّر على عدّة أنحاء، ونحن في هذا المقام نشير إلى بعض منها؛ حيث إنّها مواضع الحاجة، ونحيل ما يتبقّى منها إلى محله.

الأوّل: هو قيام الحالّ بالمحلّ والقابل بالمقبول نحو: قيام العرض بالموضوع - المحلّ المستغني عن الحال - كقيام أعراض الجسم مثل: اللون والمقدار بالجسم، أو نحو قيام الصورة بالمادة - المحلّ غير المستغني عن الحال - كقيام الصورة الجسميّة بالهيولى الأولى، ويعبّر عنه بالقيام الحلولي و «فيه». الثاني: هو قيام الفعل بالفاعل، والمجعول بالجاعل، والمصدر بالصادر نحو: قيام الكلام بالمتكلّم، والضرب بالضارب، ونحو ذلك، وهو ما يعبّر عنه بالقيام الصدوري و «عنه»، وهو على ضربين أيضاً:

أحدهما: أن يكون الفعل والمجعول من صقع الفاعل خارجين ومباينين له أعمّ من يكونا مباينين له بالبينونة العزلية، ونسبتهما إلى الفاعل نسبة الشيء إلى الشيء كقيام الآيات الآفاقية والأنفسية ونظام الكلّ والعالم الكبير بذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى القدّوسي الآيات بعقيدة المتكلّمين وكثير من الحكماء المشّائين والفلاسفة الإشراقيين، ومن أن تكون بينونتهما

للفاعل والجاعل بينونة وصفية، ونسبتهما إليهما نسبة العكس إلى العاكس، والظل إلى ذي الظل كقيام تلك الآيات التامات والنظام الكبير الأكبر بذات خالق الجنّ والبشر الوجوبي الجهات بمذاق الفهلويين والعرفاء الشامخين. والآخر هو أن يكون القائم داخلاً في صقع من قام به، ومن شؤونه وأطواره الذاتية، وباقياً ببقائه كقيام الماهيات والأعيان الثابتات وحقائق الموجودات في موطن العلم الربوبي بذات الحقّ تعالى تقدّست أسماؤه وعظم شأنه الوجوبي الجهات الكروبي الآيات بمذاق أرباب الشهود واليقين وأصحاب اليمين، ويعبّر عن هذين القسمين بالقيام الصدوري. ولكن ذهب بعض أرباب التحقيق، وأصحاب النظر الدقيق إلى أنّ هذا القسم من جهة كونه بعقيدتهم بلامعلولية الذات الكروبي الآيات لامعلول، وبلامعلوليته [مجعليته] لامجعل خارج من القسمين المذكورين، وقالوا إنّ التعبير عن ارتباطهما بالذات الوجوبي الجهات بالقيام الصدوري [هو] مبني على التسامح [في التعبير].

المقدّمة الثانية: وصل [بيان] انقسام مطلق العلم إلى الحسولي والحضوري في الأبواب السالفة والمباحث السابقة إلى ميقات التحقيق ونصاب التدقيق، ومن جهة عدم الإفادة لم نحتج إلى إعادة ذلك كلّ، وفي هذا المقام نشير إلى تقسيم آخر لم يكن الاطلاع عليه خالياً من الفائدة بل الضرورة، وهو تقسيم العلم إلى الفعلي، والانفعالي. ولكلّ من هذين القسمين إطلاقان، ويمكن أن يعبّر عن كلا القسمين بمعنى واحد أعمّ شامل لكليهما؛ لأنّ العلم الفعلي قد يطلق ويراد به: العلم الذي هو مبدأ ومنشأ وجود المعلوم النفس الأمري، وبمجرّد تحقّق المدرك في المدرك يوجد المدرك بالوجود النفس الأمري العيني.

وبعبارة أخرى: إنّ الوجود الإدراكي والعلمي للشيء المدرك والمعلوم منشأ ومبدأ الوجود النفس الأمري الخارجي له كما أنّ الإنسان لو وقع في جذع عال أو محلّ مرتفع، وتوهم السقوط فإنّ مجرد هذا التوهم موجب لسقوطه، ويسمّى ذلك العلم علماً فعلياً.

وقد يطلق ويراد به: العلم الذي لم يتّخذ من المعلوم، بل يوجد طبقاً لذلك المعلوم في الخارج ونفس الأمر كما يقوم مخترع أو مهندس باختراع صنعة أو رسم خريطة بناء في ذهنه ثمّ على أساسه، يظهر اختراعه، أو يبني البناء في الخارج، فيسمّى ذلك العلم من جهة كونه موجداً على أساس ذلك المعلوم علماً فعلياً أيضاً، وكذا العلم الانفعالي فقد يطلق بإزاء العلم الفعلي بالمعنى الأوّل، ويراد به: العلم الذي لم يكن وجود المعلوم في الخارج ناشئاً من وجوده العلمي والإدراكي أعمّ من أن يكون متّخذاً من المعلوم، أو لم يكن، بل يكون المعلوم منه متّخذاً لكثير من علوم النفوس الإنسانية.

وقد يطلق العلم الانفعالي ويراد به: معنى يقابل المعنى الثاني للعلم الفعلي؛ أي: العلم الذي يكون الوجود الإدراكي والعلمي للمعلوم متّخذاً من وجوده الخارجي والنفس الأمري وعلى أساسه كخريطة تتّخذ من بناء خارجي، وخريطته متمثلة ومرسومة في ذهن الإنسان، ففي هذه الصورة يسمّى ذلك العلم؛ من جهة كونه متّخذاً من المعلوم وتوأمّاً لقبول النفس وانفعالها علماً انفعالياً.

وقد يطلق على مطلق العلم الحسولي بناءً على انطباع الصور الكلّية، وقيامها الحسولي بلحاظ قبول النفس، وانفعالها من تلك الصور أنّه علم انفعالي. والجامع بين معنيي العلم الفعلي عدم حصول واستناد الوجود العلمي والإدراكي للمعلوم بالوجود العيني والنفس الأمري له وعدم اتّخاذه منه، وبين

معني الانفعالي [هو] حصول المعلوم في الخارج بسبب الوجود الإدراكي والعلمي له. ومقسم التقسيم إلى هذين القسمين؛ أي: الفعلي والانفعالي [هو] العلم الحصولي؛ أي: العلم الذي يكون الوجود العلمي والإدراكي للمعلوم بذلك العلم غير وجوده الخارجي والنفس الأمري.

وبعبارة أخرى: أن يكون ذلك العلم ذا معلومين أحدهما معلوم بالذات، والآخر معلوم بالعرض؛ ليصدق أن العلم المزبور فعلي؛ أي: يكون وجود العلم والمعلوم بالذات لذلك العلم منشأ وجوده العيني ومعلومه بالعرض، أو لم يكن وجوده العلمي متّخذاً من وجوده العيني، أو أنه يكون انفعالياً؛ أي: لم يكن وجوده الإدراكي والعلمي منشأ ومبدئاً لوجوده العيني، أو يكون وجوده الإدراكي مأخوذاً من وجوده العيني والنفس الأمري.

ولكن قد يطلق على بعض أقسام العلم الحضوري الذي ليس له معلومان ووجوده الإدراكي والعلمي متّحد مع وجوده النفس الأمري كعلم المبدأ الأعلى والحقّ تعالى بالموجودات الخارجية، بناءً على مذهب شيخ أتباع الرواقين، والإشراقيين، وبعض آخر، وكالعلم العنائي التفصيلي لذلك الجنب بالأشياء في مرتبة الواحدية، وقبل إيجاد الموجودات الخارجية بعقيدة رئيس الحكماء أبي نصر الفارابي، وأبي علي سيناء رحمهما، وأتباعهما، وكعلم النفس الإنسانية بصورها الذهنية والإدراكية كعلم الواجب تعالى بترككم الحقائق الإلهية، وكذا علم النفس بتلك الصور الإدراكية علم حضوري؛ من جهة عدم كونه متّخذاً من شيء آخر، وعدم مسبقيته بعلم تفصيلي آخر، وكفاية العلم الإجمالي الأحدي الإجمالي للعالم بالذات لحصول ذلك العلم العلم الفعلي ويراد به: المعنى الثاني، ويمكن أن يتصور له.

وللعلم الفعلي بالمعنى السابق الذكر جامع مشترك كما أشير إليه إجمالاً، وهو على الناقد البصير والعالم الخبير غير مخفي ولا مستور.

ختام الكلام لتنقيح المرام

إنَّ علم الحقِّ تعالى والمبدأ الأعلى بنظام الكلِّ [و] العالم الكبير والأكبر والآيات الآفاقية والأنفسية، وعلم المبادئ العالية والموجودات الجبروتية والأمرية بمعاليلها وشؤونها الوجودية وأطوارها الذاتية والفعلية بنظر قاطبة أهل العلم لم يكن متّصفاً بالانفعالي بالمعنى الثاني، ولكنه يتّصف بالانفعالي بالمعنى الأخير بنظر بعض آخر.

ولكن بعقيدة سلاك بلاد العشق والمحبة، وأرباب الدراية والمعرفة أنَّ العلم المزبور بأيِّ من هذين المعنيين لم يكن انفعالياً، بل هو وصف خاصّ به فعلي بالمعنى الأوّل؛ لأنّه كما أنَّ إرادته السنية الذاتية والفعلية التي هي عين علمه الذاتي والفعلي بموجب الكلام المعجز في البداية والختام: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، هي مبدأ وجود المراد ومنشؤه، كذلك علمه الجمعي الكمالي الإجمالي والتفصيلي هو منشأ وجود المعلوم العيني والفعلي بهذا المعنى ومبدؤه [أيضاً]، ويكون صدور الأشياء عن ذات الباري المقدّس الآيات تعالى بنحو: «علمت فوجدت»، لا بطريق: «وجدت فعلمت».

المقدّمة الثالثة: إنَّ القبول بنظر أرباب البصيرة، وأصحاب الحكمة والمعرفة، وبعقيدة العقول المنوّرة والأفكار المستنيرة على قسمين:
الأوّل: القبول بمعنى الانفعال التجديدي الاستعدادي كاتّصاف الجسم بالحركة أو بالأعراض الأخرى التي هي لم تكن من لوازم ذاته، ومنبعثة عن حقيقته، بل هي ترد عليه من الخارج.

(١) سورة يس؛ الآية ٨٢.

الثاني: القبول بمعنى مطلق الاتّصاف والمعروضية أعمّ من العروض اللزومي؛ بأن يكون المقبول منبعثاً من القابل ولازم جوهر ذاته كلوازم البسائط أو غير اللزومي الذي لم يكن كذلك كاتّصاف الأشياء بالعوارض غير اللازمة لذاتها كاتّصاف الإنسان بالضحك والكتابة بالفعل ونحو ذلك.

والقبول بهذا المعنى غير متصوّر في البسائط؛ لأنّ بدّه اللازم سبق القوة والشأنية والإمكان الاستعدادي، وبالبهران القويم الأركان أنّ القوة والفعل مستلزمان للتركّب من المادة والصورة، وهو [التركّب] منافي لبساطة الذات وسزاجة الحقيقة، بل القبول فيها [هو] بالمعنى الأوّل؛ أي: مطلق الاتّصاف والعروض اللزومي الانبعائي.

ومن هنا قال أعظم الحكماء الشامخين، وأفاخم الفلاسفة المكرّمين في زبرهم الفلسفية [و] كتبهم الحكيمية: «عنه» و «فيه» في البسيط واحد؛ لأنّ صفات البسائط منبعثة عن ذاتها، أو مجعولة بعين جعلها بالجعل البسيط غير التركيبي، ولم تكن واردة عليها من الخارج لتكون في قبولها محتاجة إلى دخل المادة والقوة والإمكان الاستعدادي المنافي للبساطة.

المقدّمة الرابعة: إنّ العلم ومطلق الإدراك بوجه آخر ينقسمان إلى الإجمالي والتفصيلي، وقد يراد بالإجمال: الإبهام وعدم التبيّن تارة، ويقابله التفصيل بمعنى عدم الإبهام والتبيّن، وقد يراد به معنى البساطة وشدّة الوجود والجمعية تارة أخرى، ويقابله التفصيل بمعنى عدم البساطة والخلوص من التركيب والتقييد.

والإجمال المستعمل في علم الواجب تعالى وكروبيي الملاء الأعلى [هو] بالمعنى الثاني، ولا سبيل له في ذلك المقام الشامخ الباذخ والمرتبة الرفيعة القاصية بالمعنى الأوّل.

المقدّمة الخامسة: إنّ حصول العلم بحقائق الأشياء للإنسان متصوّر على أنحاء عدّة:

أولها: بطريق النظر والفكر: وهو ترتيب الأمور المعلومة للوصول إلى المطلوب والمجهول، أو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول، ورفرف هذا العروج وبراق هذا الصعود هو العقل النظري وقوة النفس العالّمة، وحصوله بالطريق المزبور محتاج إلى حركتين:

الأولى: [وهي] الحركة من المطلوب إلى المبادئ لتحصيل تلك المبادئ. الثانية: [وهي] الحركة من المبادئ بعد تحصيلها بالمطلوب، والوصول إلى المجهول.

ثانيها: بطريق الحدس: وهو النيل للمطلوب والمجهول من الحركة الأولى، أو من دون الحركة مطلقاً، [وذلك] بإلقاء المبادئ والمطالب دفعة على النفس الإنسانية والروح الأدمية.

ثالثها: بطريق الإلهام: وهو إلقاء أمر من عالم الغيب على القلب بطريق الفيض.

رابعها: بطريق الوحي: وهو نيل حقائق الأشياء عن طريق الوحي الربّاني بواسطة ملائكة السماء وحملة الوحي الإلهي.

خامسها: بطريق المكالمة: [وهو المكالمة] للحقّ تعالى من وراء حجاب العين الثابتة الإمكانية برفع الأغشية الظلمانية كالأحاديث القدسية ونحوها.

سادسها: [ب] طريق إدراك حقائق الأشياء وذواتها النفس الأمرية: بنحو يكون [ثبوتها] في العلم الربوبي وعالم الأعيان الثابتة بطريق الكشف والشهود، وبراق هذا العروج هو العقل العملي وقوة النفس العمّالة باستعانة العقل النظري.

المقدّمة السادسة: إنّ إدراك المجهولات تصوّرية [و] التصديقية بطريق الفكر والنظر في تصوّرية يحصل بالمعرّفات الحديّة، والرسمية، ونحو ذلك. وفي المجهولات التصديقية يحصل بالحجّة والدليل؛ أي: القياس المنقسم إلى الاستثنائي، والاقتراضي المنقسم إلى الصناعات الخمس، وبالاستقراء، والتمثيل. والبرهان منقسم أيضاً إلى الإتي الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة، أو أحد معلولي علة واحدة على الآخر، وإلى اللّمي الذي هو الاستدلال بالعلّة على المعلول.

وعلم المبادئ العالية سيّما مبدأ المبادئ وعلة العلل من هذه الشقوق خارجة، وهو بطريق ذكر في محلّه إلى حدّ نصاب التحقيق والتكميل، ونحن ذكرناه في رسالة وحدة الوجود بالنحو الأوفى والطريق المستوفى، ونشير إليه في الآتي مجملاً [أيضاً].

المقدّمة السابعة: اعتبر بعض حاقي عرش التحقيق، وطوّافي كعبة التدقيق؛ أي: صدر متأهّة الإسلام (عليه شآبيب رحمة الله الملك العلام) أقوال أهل العلم والبصيرة وأرباب الفهم والمعرفة في باب علم المبدأ الأعلى والحقّ تعالى بمعاليل الذات القدّوسي الآيات باستثناء مذهبه المختار ثمانية أقوال:

[القول الأول: قول الذين ذهبوا إلى أنّ علم الحقّ تعالى بالأشياء مغاير لذاته القدّوسي الجهات، ولكنّهم لم يروه منفصلاً عن ذاته، بل هم قائلون بارتسام صور الممكنات، وحصول تلك الصور بالحصول الذهني؛ أي: بوجود لم تترتب عليه آثار الشيء العينية، وبوجه كلي؛ أي: لا يتغيّر، ولا يتبدّل في ذاته الوجوبي الجهات. وهذا مذهب أتباع المشائين الذين منهم: شيخ

الحكماء، ورئيس الفلاسفة، أبو علي سينا، وأبو نصر الفارابي، وأتباعهما كهمنيار، وأبي العباس، واللوكري، وكثير من متأخري الفلاسفة.

[القول] الثاني: قول الذين يعتبرون وجود صور الأشياء في الخارج أعم من المجردات والماديات، والمركبات والبسائط علم الحقّ الفعلي، وإحاطة ذات الحقّ تعالى المقدّس الآيات القيومية الوجودية بها منطاً لعلمه الحضوري الإشرافي بها. وهذا مذهب شيخ أتباع الإشرافيين، الشيخ شهاب الدين السهروردي، والحكيم القدوسي، المحقق الطوسي رحمهم الله، وابن كمونة، والعلامة الشيرازي، ومحمد الشهرزوري، صاحب كتاب الشجرة الإلهية.

[القول] الثالث: وهو مذهب القائلين باتّحاد العقل والعقل والمعقول مطلقاً، وهذه الطائفة يرون مناط علم الحقّ تعالى الكمال الجمعي بالأشياء [هو] اتّحاد ذاته الكرّوبي الآيات مع الصور المعقولة النورية الإلهية. وهو مذهب فرفوريوس من أعظم تلامذة المعلّم الأوّل، أرسطاطاليس، والتزم به بعض آخرون [أيضاً].

[القول] الرابع: وهو مذهب مثبتي أرباب الأنواع والعقول المتكافئة والمثل المجردة، واعتبروا تلكم المثل منطاً لعلم الحقّ تعالى بجميع الأشياء وقاطبة الموجودات ما دونها. وهذا مذهب الحكيم العظيم، والفيلسوف الفخيم، أفلاطون الإلهي.

[القول] الخامس: وهو مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها في الخارج، وجعلوا ثبوتها الخارجي ملاكاً لعلم ذات الحقّ تعالى الوجوبي الجهات قبل إيجادها. وهو مذهب المعتزلة من فرق المتكلّمين.

[القول] السادس: وهو مذهب الذين يقولون: إنّ علم الحقّ تعالى القدوسي الآيات بما سواه قبل إيجادها علم واحد إجمالي، وهو متعلّق بما سواه

قبل الإيجاد، ولم يقولوا بالعلم التفصيلي السابق على الإيجاد. وهو مذهب أكثر المتأخرين من الحكماء العظام، والفلاسفة الفخام الذين جعلوا للحق تعالى نوعين من العلم: أحدهما العلم الإجمالي المقدم على إيجاد الأشياء، والآخر العلم التفصيلي المقارن لإيجادها.

[القول] الثامن: وهو مذهب القائلين بكون ذات الحق تعالى الكزوبي الآيات العلم التفصيلي بالمعلول الأول والإجمالي بما سواه، وكون المعلول الأول علماً تفصيلياً بالمعلول الثاني المتصل به، والعلم الإجمالي بما سواه، وهكذا إلى آخر الموجودات ونهاية الممكنات. وهو المذهب المنسوب إلى بعض من قدماء الحكماء.

[القول] التاسع: [و] هو مختار صدر المتألهين (عليه شأيب رحمة الله الملك الحق المبين). ومعتقده في باب العلم الربوبي بالأشياء قبل إيجادها وخلقها هو ما يأتي ملخصاً:

لما كان ذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى القيومي الجهات القدوسي الصفات تقدست أسماؤه وجلّت عظمته ورفعته المبدأ الفيّاض لجميع الحقائق والماهيات، والخلق لذوات قاطبة الممكنات والإثبات، وغيب غيب كلّ المغيّبات وأبسط المبسوطات، ومنزّهاً عن جميع أنحاء التركيبات، ووجوده المقدّس صرفاً وأصلاً لكلّ الأنوار والوجودات، [و] بحكم قاعدة: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، المسلّمة، كان ذاته الكزوبي الآيات أصلاً لكلّ شيء، وتاماً لكلّ درّة وذرة وفيء، فإنّ علمه بذاته القدوسي الجهات علم تامّ أتمّ بتمام الأشياء وجميع الحقائق. وكلّ الحقائق وكافة الرقائق بنحو: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾^(١)، في هذا المشهد السرمدي

(١) سورة الكهف؛ الآية ٤٩.

الإلهي والمجلى الأزلي القيومي بنحو الكثرة في الوحدة، والفرق في الجمع، وفرق الفرق في جمع الجمع متجلية، وبالعلم الجمعي الأحدي الكمالي الإجمالي في عين الكشف التفصيلي معلومة ومنكشفة، وهي لم تنزل كذلك. ونظراً إلى أن العلم المزبور بالطريق المذكور [هو] عين ذات الواجب لذاته وبذاته وحقيقته المقدسة القيومية الوجوبية، فإن ذلك العلم أيضاً واجب بالذات وفعلي عار عن جميع جهات القوة والانفعال بتمام الحشيات. ومن دون الفكر، والروية، والهمامة، والضمير خلاق العلوم التفصيلية العقلية والنفسية، ومفيض ومبدأ لوجود قاطبة الممكنات الخارجي وتحققها العيني، ومنظم لها على أتمّ النظمات وأكمل الانتظامات بالفيض المقدس والتجلي والظهور بأعلى الأنفس.

وهذه كانت خلاصة مذهب قدوة أولي الألباب (عليه شآبيب رحمة الله الملك الوهاب)، ومذهب أصحاب اليمين وأرباب السكينة واليقين، الذي هو عاشر الأقوال، وامتّم للعشرة الكاملة. [وهو] في هذا الباب جمع بين معتقد أرباب الشهود وشيخ أتباع الرواقيين؛ أي: أنه مضافاً إلى كونهم قائلين بنوعين من العلم لذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى المقدس الآيات الوجوبي الجهات قبل خلق المكوّنات وإيجاد الموجودات أحدهما: العلم في مرتبة الواحدية ومقام التعيّن الأوّل وشهود ذاته لذاته وبذاته، وفي هذه المرتبة الشامخة والحضرة الرفيعة تكون قاطبة الموجودات، وكافة الإثنيات وتمام الأسماء والصفات، وجميع مظاهرها المسماة بالماهيات، والأعيان الثابتات بتبع شهود الذات الوجوبي الجهات بالشهود الوجداني والعلم الجمعي الأحدي الكمالي الإجمالي في عين الكشف التفصيلي الذي يعبر عنه برؤية المفصل مجملاً، والعلم القضائي والقضاء العلمي مشهودة ومعلومة

[عند] الحق تعالى، والآخر في مرتبة الواحدية ومقام التعيين الثاني وحضرة اللاهوت، وفي هذا الموطن الرفيع الأعلى والمشهد السني الأسنى تكون الأمور السابقة الذكر بعقيدتهم بالشهود الاستقلالي والرؤية الأصلية التفصيلية المعبر عنه برؤية المفصل مفصلاً بالتفصيل المفهومي والقدر العلمي والعلم القدري معلومة ومشهودة لذات نور الأنوار الجبروتي الآيات تقدست أسماؤه وجلت قدرته وعظمته.

فمن إيجاد الملاء الأسفل والأعلى، وإبداع نظام الكل [و] العالم الكبير والأكبر بالفيض المقدس والنفس الرحمانية والتجلي الأرفع الأنبل الأجلى تكون جميع الموجودات وقاطبة الممكنات من الصغير، والكبير، والمجرد، والمادي، والسافل، والعالي، والجزئي، والكلّي بالعلم، الحضورى الانكشافي النورى من دون واسطة، وبالذات للحق تعالى معلومة ومنكشفة.

وقسموا هذا العلم حسب انقسام الوجود ومراتب الفيض المزبور والنور على النور إلى الأمري، والخلقي، والجبروتي، والملكوتي، والملكي، والناسوتي، إلى العلم القلمي القضائي الوجودي، واللوحي القدرى الوجودي، والقدرى إلى القدر، واللوح المصون والمحفوظ، والقدر، واللوح في المحو والإثبات، وسجل الكون.

وهذه الأقوال العشرة في العلم الربوبي أقوال مشهورة، وآراء معروفة منقولة عن صناديد أرباب الحكمة، وأساتذة أصحاب العلم والمعرفة. ونحن في هذا المقام تركنا سائر الأقوال؛ لعدم اشتهاها، وفقد اعتبارها، ورعاية للاختصار اكتفينا بذكر الأقوال المعروفة والآراء المشهورة.

وبعد تمهيد هذه المقدمات، وتأسيس هذه الأصول البرهانية المباني والقياسات، نقول:

[وأما] قول الإمام الهمام (عليه آلاف التحيات والسلام): «إِذَا عَلِمَ بِضَمِيرٍ هَلْ يَجِدُ بُدًّا مِنْ أَنْ يَجْعَلَ لِذَلِكَ الضَّمِيرِ حَدًّا تَنْتَهِي إِلَيْهِ الْمَعْرِفَةُ»، فالمراد من الضمير في هذا الكلام الفصيح والاختتام البليغ: هو الفكر والروية لا مطلق العلم الحصولي كما توهم ذلك الشارح المحدث رحمته الله؛ لأنه أولاً: الدليل الذي أقامه الإمام الهمام (عليه الصلاة والسلام) على نفي الضمير هو [بنفسه] الدليل على بطلان مطلق العلم الحصولي بطريق قاله خريتوفن الفلسفة والحكمة، وسباحو عظيم بحر المعرفة كرئيس الحكماء، أبي نصر، وأبي علي بن سينا (قدس الله أسرارهم)، واعتبروا قيام الصور العلمية في مرتبة العلم التفصيلي الإلهي بذات الحق تعالى القدوسي الآيات وقياماً «عنه» وصدورياً؛ لأنَّ المحصل من التقرير الذي بيّنه الشارح المزبور لكلام المولى عليه السلام؛ من أنه إذا كان علم المبدأ الأعلى والحق تعالى بالأشياء قبل إيجادها بالصورة، وجب أن تكون هذه الصورة محدودة؛ لأنَّ المفروض كون صورة الشيء محدودة، وكذا إذا لم يكن ذو الصورة محدودة، وكان غير متناه، فلم تكن له [حينئذ] صورة، وإذا كان محدوداً كانت له حقيقة احتمل كونها متعلقة بتلك المعرفة ومعلومة [بها]. وعلى هذا التقدير لم يمكن أن يكون من المعدومات الثابتة أو الأحوال؛ أي: الواسطة بين الموجود والمعدوم؛ لأنَّ كلَّ ما كان محدوداً؛ كان موجوداً. لأنَّ الوجود أوّل الحوادث وأقدمها، وكذا بطلان المعدومات الثابتة والأحوال في محلّه ثابت.

وحينما ثبت لزوم كونه موجوداً فلا بدّ أن يكون واجباً أو ممكناً؛ لأنَّ الموجود لم يكن خارجاً من هذين القسمين. وبطلان كونه واجباً مسلّم وبديهي، فوجب أن يكون ممكناً، والممكن أيضاً إمّا جوهر وإمّا عرض. ولا يمكن أن تكون الصورة المزبورة جوهرًا، وإلاَّ

لزم أن تكون موجودة غير قائمة بالغير، وأمراً مستقلاً في الوجود لا صورة شيء آخر. وكونه موجوداً مستقلاً مستلزماً لكونه أول الصوادر، وهو خلاف للمفروض. وكونه عرضاً فغير ممكن أيضاً؛ لأنّ العرض محتاج إلى موضوع، وقيامه بذات الأحدية من جهة استلزام الذات الواحد البسيط الوجودي القيومي للقابل والفاعل ومحاذير أخرى ذكرت في محلّها فغير ممكن [أيضاً]، وقيامه بغير ذات المبدأ الأعلى والحقّ تعالى من جهة كون العلم به مستلزماً لاحتياجه إلى توسّط صور أخرى، وعود المحاذير المزبورة فمستحيل أيضاً. فالعلم الحسولي ممتنع ومستحيل مطلقاً.

وكذا فيما إذا استدعى العلم بالشيء أن كون صورة ذلك الشيء حاصلة في العالم، فإنّه يكون العلم بتلك الصورة محتاجاً إلى حصول صورة تلك الصورة، وهذا مستلزم لتقدّم الشيء على نفسه، والتسلسل في الصور إلى ما لا نهاية له، انتهى ما أردنا نقله من كلامه.

وهذا القول مضافاً إلى كونه غير موافق لما قاله الإمام الهمام (عليه الصلاة والسلام) فإنّه غير دالّ على بطلان مطلق العلم الحسولي. وهو مخدوش من جهات عديدة، وغير قابل للاعتناء والاعتبار؛ لأنّه كما أشرنا في السابق أنّ مقصوده عليه السلام من الضمير لم يكن مجرّد الصورة، بل [هو]: المعلومات تصوّرية والتصديقية الحاصلة بطريق النظر والفكر، ومعلومات المبادئ العالية بالتصوّر والتصديق والكسبي وغير الكسبي المقابل للكسبي لا تتّصف بتقابل العدم والملكة، ولا تحصل لهم بطريق الفكر والنظر.

ونفى الإمام الهمام (عليه الصلاة والإكرام) عن ذات الحقّ تعالى العلم الحاصل بطريق الفكر والنظر؛ بالجهات الآتية:

الجهة الأولى: إنّ الفكر والنظر والرويّة بحاجة إلى الحركة، والحركة هي

خروج الشيء من القوة إلى الفعل، وهو محتاج إلى المادة، ومستلزم للتركيب، و[هو] في البسائط، سيّما مبدأ المبادئ غير متصوّر.

[الجهة] الثانية: إنّ الحركة محتاجة إلى الزمان، وبحكم: «ليس عند ربك صباح ولا مساء»، إنّ ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى القيومي الجهات فوق الزمان والمكان، ومحيط بعالم الإمكان، وعار وبريء من عوارض الحدّثان، ومع أنّ الكلام في العلم قبل إيجاد قاطبة الأشياء، فضلاً عن الحركة والآن والزمان، وقبل المادة والمدة وإيجاد عالم الإمكان، فإنّه يحكم على وجود الزمان والآن بالخروج من حريم الجواز والإمكان.

وكذا احتياج ذات الحقّ تعالى القدّوسي الآيات في العلم بحقائق الأشياء إلى الفكر والروية مستلزم لأن يكون في حريم الذات فاقداً للعلم والإدراك، وبطلان ذلك ضروري.

[الجهة] الثالثة: إنّ الفكر والنظر ترتيب الأمور المعلومة للوصول إلى المجهول. والجهل في المبادئ العالية والقواهر الأعلى، سيّما مبدأ المبادئ بالنظر الشادي والبادي هو من المستحيلات الذاتية والممتنعات الأولى. [الجهة] الرابعة: إنّ الفكر ذو أوّل وآخر، وبداية ونهاية، ومتناه ومحدود. واتّصاف ذات نور الأنوار ومبدأ المبادئ غير المتناهي الذي هو فوق ما لا يتناهي وما لا يتناهي مدة، وعدّة، وشدة بالفكر والروية اللذين هما متناهيان غير جائز.

[الجهة] الخامسة: إنّ مبادئ الأفكار في أصحاب الأنظار إنّما هي بإفاضة نور الأنوار جلّ شأنه وتعالى كبريائه، وحصولها في ذاته الكروبي الآيات القدّوسي السمات بإفاضة غيره مستلزم لإمكان ذلك الذات الوجوبي الجهات الضروري الحثيات، وإفاضة ذاته مستلزم للتركّب من الوجدان والفقْدان اللذين هما بدّان لازمان للفقر والإمكان.

[الجهة] السادسة: إنّ معلومات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى غير متناهية، والفكر والنظر من جهة كونهما متناهيين، فإنّهما مستلزمان لتركّب الشيء الواحد من أمور غير متناهية في التصرّوات، أو اشتمال المبادئ غير المتناهية في التصديقات، وبجهات أخرى أشرنا إليها آنفاً [أيضاً]. وحصول غير المتناهي بطريق المتناهي بيّن الاستحالة، وضروري الامتناع، فتأمّل.

[الجهة] السابعة: إنّ أفكار أولي الأنظار بعقيدة أصحاب الاعتبار العلل الإعدادية للنتائج، وبنظر غيرهم مولدة لها أو بطريق جري العادة. ولا يتصوّر أحد هذه الشقوق في الواجب تعالى والمبدأ الأعلى، فوجب أن تكون النتائج بإفاضة ذاته.

وعلى هذا التقدير، كان احتياجه إلى الفكر والروية غير متصوّر؛ لأنّه مضافاً إلى استحالة احتياجه إلى الفكر والروية، بل استحالة مطلق الاحتياج بالنسبة إلى الذات الضروري الجهات الوجودية الحثيات، فإنّه يكون لغواً بلا ثمرة [أيضاً]؛ لأنّ الفكر والروية هما لتحصيل النتيجة، وبحصولها قبل الفكر والروية بإفاضة المفكّر يكون تحصيلها بالفكر والروية تحصيلاً للحاصل.

وكذا احتياجه إلى العلل الإعدادية أو الإيلادية [المولدة] فهو شأن القوى الجسمانية. والقوى المزبورة بجهات ذكرت في محلّها، وسطرت في موقعها متناهية التأثير، والحقّ تعالى غير جسماني وغير متناهي التأثير.

[الجهة] الثامنة: إنّ الفكر والروية وكذا كون ذاته تعالى بحيث يفكّر ويروّي ليس بممكن أن يكون عين ذات الحقّ تعالى المقدّس الآيات؛ لأنّ مرجع هذا الأمر إلى كون الشيء بحيث يتغيّر. والحيث المزبور مضافاً إلى كونه ملائماً للوجود الإمكانى، ومنافياً لوجوب الوجود، فإنّه مسبوق بالعدم

[أيضاً]. وكلّ ما كان مسبوقاً بالعدم، كانت عينيته بالنسبة إلى ذات الحقّ تعالى الوجودي الجهات مستحيلاً، فيجب أن يكون زائداً على ذاته الكرويّ الآيات، ومن صفات ذلك الجنب الكبريائي، وكلّ ما كان كذلك، كان محتاجاً إلى سبب وعلة، ولا يمكن أن تكون علته غير ذات الحقّ تعالى، وإلا، لم يكن واجب الوجود بالذات. وكون ذاته القدوسي الآيات علة له متوقّف على علمه به.

ولما كان المفروض أنّ علمه مسبوق بالضمير، لزم أن يكون ذلك الضمير مسبوقاً بضمير آخر أيضاً، وكذا في الضمير السابق على الضمير السابق على هذا الضمير، وهو مستلزم للدور والتسلسل المحالين.

ولا يمكن أن يقال أنّ هذه الصفة [هي] من صفات ذاته غير المجعولة باللامجوعية؛ حيث إنّ المفروض كونها مسبوقة بالعدم، وكلّ صفة تكون مسبوقة بالعدم، كان كونها من الصفات الذاتية مستحيلاً. وبقطع النظر عن هذا المعنى، لما كانت دخيلة في اتّصافه بالعلم الذي هو دخيل في اتّصافه بالواجبية والمبدئية، ومثل هذه الصفة لا يمكن أن تكون متأخرة عن الذات، وتابعة له في اللامجوعية، فإنّه يلزم أن تكون عين الذات أو زائداً غير متأخر عن الذات، وكلا الشقّين مستحيلان بالجهات السابقة الذكر.

[الجهة] التاسعة: إنّ الفكر والروية فعل المفكر والمروي، والفعل المزبور بالعرض متّصف بالكثرة والتعدّد؛ لأنّه بحسب تعدّد الأفكار التّصورية والتصديقية، وتكثر الأنظار المتكثّرة بتكثر النتائج والمقدمات يتعدّد، ويتكثّر. ومثل ذلك لم يمكن صدوره عن الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، والبسيط من جميع الجهات، وواجب الوجود بالذات بتمام الحثيات.

الجهة العاشرة: إنَّ الفكر والروية شأنَا الموجودات الخلقية، والحقُّ تعالى ما وراء الخلق والأمر، [بل] و ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(١)، وهذه وجوه عشرة كاملة. وأشار الإمام الهمام (عليه آلاف التحيات والإكرام) إلى هذه الوجوه بقوله: «إِذَا عَلِمَ بِضَمِيرٍ»، إلى آخر كلامه المعجز في الاختتام؛ أي: [قوله ﷺ]: «كتجزئة المخلوقين»، على سبيل الإجمال. ونفى [بل علل] امتناع تحقق الفكر، والروية، والضمير بالاستناد إلى تلكم الوجوه عن المبدأ الأعلى والحقُّ تعالى لا عن طريق امتناع اتّصاف ذاته القدوسي الآيات بالعلم الحسولي؛ لأنَّه مضافاً إلى أنَّه لم يشر في ذلك الكلام المعجز الانتظام إلى الجهات التي ذكرها الشارح المحقق لامتناع اتّصاف ذات الحقِّ تعالى والمبدأ الأعلى الكربوبي الآيات الوجوبي الجهات الضروري الحثيات بالعلم الحسولي، فإنَّ الوجوه المذكورة غير خالية من إشكال، وغير عارية عن اختلال أيضاً. ولا يمكن حمل كلام ذلك الإمام الهمام ﷺ الذي هو فوق كلام المخلوق، ودون كلام الخالق على تلكم الوجوه.

[و] أمَّا عدم استقامة قول الشارح بقطع النظر عن انطباقه وعدم انطباقه مع كلام الإمام الهمام (عليه آلاف التحيات والسلام)، فمعلَّل بعدة وجوه: [الوجه] الأول: إنَّ المستفاد من معجز انتظام كلام الإمام الهمام ﷺ [هو] لزوم محدودية الضمير والفكر لا محدودية الصورة؛ لأنَّ الصورة المزبورة صور الحقائق الإمكانية، وكلُّ شيء سوى الحقِّ تعالى محدود بالحدِّ الإمكانية، وبالنسبة إلى الحقِّ تعالى متناه، وكذا إثبات محدودية الصورة عن طريق كون تلك الصورة أمراً محدوداً، وكون الصورية ملازمة للمحدودية لإثبات إمكان تعلُّق المعرفة والعلم بها بلا مورد وتحصيل للحاصل؛ لأنَّ المفروض

(١) سورة الأعراف؛ الآية ٥٤.

كون تلك الصورة معلومة، وبهذا الفرض يكون إثبات المعلوماتية، وإمكان تعلّق المعرفة بها مستلزماً للتالي الفاسد المزبور.

[الوجه] الثاني: إنّ إبطال عرضيتها عن طريق لزوم اتّصاف الشيء الواحد البسيط بالفاعلية والقابلية بالجهات التي أشير إليها في المقدمات فغير وجيه؛ لأنّ أعظم الفلاسفة والقائلين بعرضية الصورة يرون قيامها بذات الحقّ تعالى القدوسي الآيات صدورياً و [يعتبرون] القبول بمعنى مطلق الاتّصاف. وبحكم: «عنه وفيه في البسيط واحد»، لم يكن الجمع بين القبول بهذا المعنى والفعل الذي هو البدّ اللازم للقيام الصدوري بعقيدتهم متضمّناً للتالي الفاسد المزبور. وذهب آخرون إلى أنّ هذه الصور هي فوق الجوهرية والعرضية، ومن الصقع الربوبي، و [أثّها] بلامجعلية ذات الحقّ تعالى المقدّس الآيات غير مجعولة. وبهذا الوصف لم يكن الإشكال المذكور على القائلين بذلك القول وارداً.

وأما استدلال الشارح على عدم جوهرية هذه الصور؛ بأنّه إذا كانت هذه الصور جواهر، لم تكن صورة شيء آخر و [تكون] موجودة باستقلالها وحيالها، وبناءً على هذا تكون أوّل الصوادر، ويكون الحقّ تعالى في العلم بها محتاجاً إلى صورة أخرى. فإنّته مشبهة ناشئة من عدم الفرق بين الصورة العرضية بمعنى شبح الشيء وعكسه و [يبين] الصورة بمعنى ماهية الشيء وحقيقته، وكذا من عدم الفرق بين الجوهر الذهني بمعنى ماهية وجودها في الخارج أن لا تكون في الموضوع وبين الجوهر الخارجي بمعنى الحقيقة الموجودة في الأعيان تكون بالفعل لا في الموضوع، و [هو] مختلّ المبني والأساس.

ومثله قول ذلك المحقّق في وجه آخر ذكره لإبطال العلم الحسولي، وحمل عليه قول الإمام الهمام (عليه آلاف التحيات والسلام)، وقال: إذا كان علم

الحقّ تعالى بالأشياء بحصول الصورة، فلمّا كانت تلك الصورة من الأشياء وجب أن يكون عالماً بسبب صورة أخرى مقدّمة على الصورة الأولى، وهذا الأمر مستلزماً لتقدّم الشيء على النفس وكذا مستلزماً للتسلسل، فهو في نهاية الغرابة والسخافة؛ لأنّ القائل بالعلم الحصولي يرى علم الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى السابق بمخلوقاته ومصنوعاته التي معلومة بالعرض بتوسّط الصورة لا العلم بكلّ شيء حتّى تلك الصورة؛ لأنّ تلك الصورة معلومة بالذات وما بالذات للمعلومية، ومثل هذا معلوم بنفس الذات لا بتوسّط صورة أخرى.

وكذا العلم التفصيلي للحقّ تعالى بتلك الصور يتبع العلم الجمعي الأحدي الإجمالي بذاته.

ولمّا كانت هذه الصور بنظر القائلين بالعلم الحصولي في صقع الذات القدّوسي الآيات الربوبي، وغير خارجة من ذاته، كان في علمه بتلك الصور غير محتاج إلى توسّط صورة أخرى، بل إنّ حصولها بتوسّط صورة أخرى لغو بلا ثمر، ومستحيل بوجه.

وعلى تقدير كونها جواهر أو أعراضاً أو فوق الجوهر والعرض لم تكن مستلزماً للتالي الفاسد المذكور؛ أي: تقدّم الشيء على النفس أو التسلسل. والعجب من أنّ الشارح السابق الذكر توجّه إلى سخافة قوله، وعدم توجيه الإشكال المزبور، وصوّر لتصحيح ما ذهب إليه ما يضحك [تضحك] منه الثكلي، ويتشبّث به الغريق، بل يبكي منه العريس؛ أي: تشبّث بالعبارة التالية، وقال:

وأما ما أجاب به عنه ^(١) بعض محصّلي أرباب الحصول؛ من أنّ كلّ ما

(١) راجع رسالة شرح الأربعون حديثاً تأليف العارف الفاضل القاضي سعيد القمي؛ مطبوعة بختّ المرحوم الميرزا عبرت النائيني؛ ص ٢٣١.

وجوده وجود أمر مشوب بالشوائب المانعة عن المعقولية، فيحتاج في معقوليته إلى صورة زائدة عليه، وأمّا ما وجوده وجود أمر صوري مجرّد عن الغواشي، فهو لا يحتاج في كونه معقولاً إلى صورة أخرى، وإلّا، لتضاعفت الصور إلى ما لا نهاية لها إن عُنوا به أنّ العلم بالصورة ليس يحتاج إلى الصورة، وهو من استثناء القواعد العقلية، وأيضاً فليقولوا ذلك في الشيء نفسه؛ أي: أنّ العلم به لا يستدعي صورة غير نفسه، ومن أين اضطروا إلى القول بالصورة؟ فإن قالوا اضطربنا وجود الغواشي، قلنا: ذلك يضطرّكم أنفسكم في علمكم بالأشياء. وأمّا ما فوقكم من العوالي القديسين، فمن أين علمتم اضطرابهم إلى هذه التعرية وتجشّمها؟ ولعلّ النمل الصغار يزعم أنّ الله تعالى زبانتين كما لها. هب، لكن لم لا يجوز أن يكون للأشياء وجود عقلي في عالم العقل يكون معقوليتها هي صدورها عن جاعلها التام، وذلك للفتاوت البين في مقامات الوجود، وترتّبها في العوالم إلى أن يأتي إلى عالم الشهود، فليتبصّر، انتهى ما أردنا نقله.

لا يخفى على العارف الخبير والناقد البصير أنّ قول هذا المحقّق في هذا المقام لم يصدر عمّن لا يجازف في الكلام، وهو ناشئ من عدم الفرق بين التخصيص الذي هو في القواعد العقلية غير جائز وبين التخصّص الذي هو في جميع القواعد العقلية والنقلية جائز وجوازه غير مقصور على القواعد النقلية، وكذا هو ناشئ من عدم الفرق بين احتياج العالم في إدراك شيء بأمر أو احتياج المعلوم مع حقيقة العلم بما هو علم بذلك الشيء. وإنّ القائلين بالصورة كما ذكرنا سابقاً يرون المحفوفية بالعوارض المادية، والملحوفية بالغواشي الهولوية، والتدنّس بأدناس الطبيعة وأرجاس دار الزمان والمكان وبلد الديجور في المزاج والظلمة والامتزاج مانعة من المعلوماتية،

و[يرون] حقيقة العلم وجوداً مجرداً عن المادة الوضعية. وبعقيدتهم إنّ إدراك المجرّدات المحضة والأمور الصورية النورية غير المحفوفة بالغواشي والعوارض المادية والهيولوجية غير محتاج إلى توسّط صورة.

وكذا الاحتياج في الإدراك إلى التعرية عن العوارض المادية، والتجرّد عن الأدناس الظلمانية الهيولوجية المستندة إلى قصور المدرك لا القصور في المدرك والقصور في الإدراك ليقال: أنّ القول باستغناء العلم بالصور النورية الإدراكية عن توسّط الصورة مستلزم لتخصيص القواعد العقلية، أو أنّ مانعية الغواشي المادية من صيرورة الموجودات المنغمرة في المادة مدركات مختصة بالمدارك القاصرة.

والحاق المبادئ العالية والعقول القاهرة بالسافلة في الاحتياج في الإدراك بتجريد الصور المادية، وتعرية الموجودات الوضعية والهيولوجية عن المادة وعوارضها وطوائرها [فهو] من قبيل قياس الغائب بالشاهد، وهو غير مرضي عند أرباب العقول، وأصحاب فرائد الأفهام، وعقد عقائد الحكماء الفخام. وأمّا تشبّث الشارح في إبطال العلم الحصولي بإشكالات المحقّق الطوسي رحمته الله لما كانت إشكالاته الخمسة بجهات حقّقها المحقّق الداماد، وصدر المتألّهين غير واردة على الشيخ وأتباعه في هذا المقام، فالردّ عليها ليس هو موضع حاجتنا، ونوكله إلى محلّه.

وأما قول ذلك المحقّق؛ بأنّ القول بالصورة مناف للإبداع، فعدم وروده واضح أيضاً؛ لأنّ المراد من الإبداع [هو]: الإيجاد لا عن مادة ومدة ولا عن مثال سبق؛ أي: أنّ المراد بالإبداع هو: أن لا يكون علم المبدع حاصلًا من مثال مأخوذ من الخارج، ولا يكون كمهندس بنى البناء على أساس خريطة

مرتسمة من ذي قبل، بل يكون مبدعاً باختراعه وإنشائه لا أن يكون مسبوقاً بالعلم التفصيلي من المبدع بالمبدع.

وكيف كان، فلما لم يكن مقصودنا في المقام شرح كل الحديث الشريف، وتحقيق مسألة العلم الربوبي بالطريق الأوفى والنهج المستوفى، بل كما وعدنا أننا نحيل الشرح المزبور، والتحقيق المسطور إلى رسالة على حدها مستقلة، [ف] في المقام لا نطيل الكلام في ذكر الإشكالات وبيان الإيرادات الواردة على كلمات الشارح المحقق رحمته الله أكثر من هذا، ونبادر إلى شرح الحديث الشريف وما يرتبط منه بالمقصود؛ أي: دلالة على قاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، الكثيرة الفائدة و [هذا] الأصل الأصيل، ونقول:

[وأما] قول الإمام (عليه آلاف ألوف تحيات الملك العلام): «لَبَّاسُ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنِ الضَّمِيرِ نَفْسِهِ تَعْرِفُهُ بِضَمِيرٍ آخَرَ فَإِنْ قُلْتَ نَعَمْ أَفْسَدْتَ عَلَيْكَ قَوْلَكَ وَدَعَوَاكَ يَا عِمْرَانُ الْيُسُ يَنْبَغِي أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْوَاحِدَ لَيْسَ يُوصَفُ بِضَمِيرٍ وَلَيْسَ يُقَالُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ فِعْلٍ وَعَمَلٍ وَصُنْعٍ وَلَيْسَ يُتَوَهَّمُ مِنْهُ مَذَاهِبُ وَتَجْزِيَةٌ كَمَذَاهِبِ الْمَخْلُوقِينَ وَتَجْزِيَّتِهِمْ فَأَعْقِلْ ذَلِكَ وَابْنِ عَلَيْهِ مَا عَلِمْتَ صَوَاباً... إلخ»، فقلوه: «لا بأس... إلخ»، في هذا الكلام المعجز في الاختتام مضافاً إلى كونه إشارة إلى الوجوه التي ذكرناها لإثبات امتناع اتصاف ذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى الوجوبي الجهات الضروري الحشيات بالفكر والروية، فإنه مشير إليه بوجه آخر [أيضاً]، وبيانه [كالاتي]:

لما كان عمران مصدقاً لمحدودية الفكر والروية ولزوم انتهائهما إلى حد محدود وعدّ معدود، أشار الإمام عليه السلام بطريق المجادلة بالأحسن في هذا الكلام البليغ والفصيح في البداية والختام إلى عدم احتياج ذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى القدوسي الآيات في العلم بحقائق الموجودات، وإيجاد الممكنات إلى الفكر والضمير والروية بوجه آخر، [وذلك] بالتقرير التالي:

إذا كان ذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى الكروبي الآيات عندك محتاجاً إلى الروية والضمير في العلم والإدراك، وإيجاد الأشياء، وإبداعها، فكُلِّما سئلت عن الضمير؛ هل أنّ ذلك الذات القدوسي الآيات محتاج إلى الفكر والروية في الاتصاف والعرفان، أو في الاتصاف به مستكف بذاته القدوسي الجهات، ومن دون الضمير والروية متّصف به، وعارف وعالم به، [ف] إذا صدّقت في الجواب عدم احتياج ذلك الذات وتلك الحقيقة المقدسة في العرفان والاتصاف به، كان المطلوب ثابتاً؛ لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

وإذا ثبت وتحقّق أنّ ذاته المتعالي الجهات في عرفان شيء وإدراكه [لم يكن] محتاجاً إلى الفكر والضمير اللذين هما عندك مبدء إدراك كلّ شيء، فهو في عرفان سائر الأشياء وإيجادها لم يكن محتاجاً إليهما أيضاً، بل يحرز عدم احتياجه إليهما بنحو الأولوية.

وإذا قلت في الجواب إنّ تلك الحقيقة المقدسة والذات الكروبي الآيات محتاج في عرفانه إلى الضمير والروية أيضاً، فإنّ هذا الادّعاء مضافاً إلى كونه مخالفاً للبرهان والواقع، فإنّك قد أبطلت عقيدتك وقولك من طرق متعدّدة، وأفسدتها بوجوه متفرّقة:

أحدها: إنّ في هذه الصورة يكون المبدأ [الأوّل] والكائن الأوّل الذي هو موجد كلّ شيء هو الفكر والروية لا ذات الحق تعالى المقدّس.

ثانيها: إنّ البدّ اللازم لهذا القول هو مبدئية الروية والضمير لنفسيهما، وتقدّم الشيء على النفس أو التسلسل. وهذا اللازم مضافاً إلى كونه مستحيلاً، فإنّهُ مستلزم لعدم كون الواجب الوجود المبدأ [الأوّل] والكائن الأوّل، وذلك على خلاف ما أنت عليه، ومخالف للبرهان والحقيقة.

ثالثها: إنَّ توقّف وجود كلّ شيء حتّى الضمير والفكر بنفسيهما على الضمير والروية مستلزم لبقاء جميع الأشياء في مكن الخفاء وساحة العدم والفقدان وعدم موجودية شيء من الأشياء، وهو مخالف لما أنت عليه، وللضرورة والوجدان أيضاً.

رابعها: إنَّك جعلت في صدر سؤالك مطلوبك إثبات واحد يكون قائماً بوحدايته؛ أي: واحداً من جميع الجهات، وبسيطاً بتمام الحيثيات، فإنّا أثبتنا وجوده، وأنّ بسبب أقوالنا وبياناتنا الدررية قبلت وجوده، والآن في هذا المقام بسبب الالتزام باحتياج ذلك الواحد في عرفان كلّ شيء إلى الضمير والروية أبطلت قولك المسلّم الثابت هذا؛ لأنّ لازم احتياج الواحد المزبور إلى الفكر والروية بالشرح الذي ذكرناه في السابق هو التجزئة والتركيب، وساحة الواحد المزبور القدسية الآيات عن الاتّصاف بهما منزّهة وبريئة.

[وأما] قول الإمام الهمام (عليه السلام): «أَنَّ الْوَاحِدَ لَيْسَ يُوصَفُ بِضَمِيرٍ وَلَيْسَ يُقَالُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ فِعْلٍ وَعَمَلٍ وَصُنْعٍ... إلخ»، فلمّا اتّضح من البيانات السابقة والتحقيقات الرشيقة السالفة إلى منصّة الظهور وميقات البروز أنّ الاتّصاف بالضمير والفكر والروية ملازم للتركّب والكثرة، ومساوق للتعدّد والازدواج، والواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية بريء من أنحاء الكثرة وأقسام التركيب والازدواج، فلهذا أشار الإمام الهمام (عليه الصلاة والسلام) بأثر إثبات براءة ساحة الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى القدسية الآيات من الاتّصاف بالوصف المزبور والنعت المسطور بهذا الكلام المعجز في البداية والختام إلى قاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، أيضاً، واستدلّ على [ثبوت] الملازمة التامة بين الوحدة والبساطة بتمام جهات الفاعل والسزاجة من جميع الجهات للعلّة والجاعل وبين الوحدة غير العددية للمعلول والمجعول.

ومرادُه عليه السلام من الواحد [هو]: الواحد المذكور في صدر السؤال من كلام عمران، وجوابه عليه السلام؛ أي: الواحد القائم بالوحدانية، والمتّصف بغاية الوحدة والبساطة.

وعليه يكون النقص بالنفس التي اتّصافها بحكم قاعدة: «النفس وما فوقها إتيات محضة، ووجودات صرفة»، بالوحدة والبساطة، فتكون متّصفة بالضمير والروية أيضاً، ممّا مورد له؛ لأنّ النفس من جهة علاقتها الازدواجية أو تركيبها الاتحادي مع البدن واشتمالها على قوى متعدّدة وآلات متكرّرة لم تكن متّصفة بالوحدة الحقّة الحقيقية الأصلية. ومعلوم أنّ اتّصافها بالوحدة الحقّة الحقيقية الظليّة، وبتبع فنائها في الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى (لا بالذات) غير مانع من اتّصافها بالفكر والروية، وغير قادح في كثرتها الإضافية النسبية؛ لأنّ كلامنا في المقام [هو] في الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية الأصلية الاستقلالية، وليس في البساطة والوحدة التبعية.

وأما ذكر هذا الأمر في المقام، وتناسبه مع مورد الكلام على حسب الظاهر، فلإشارة إلى الملازمة فوق الذكر والتلازم المارّ البيان.

وفي هذا الكلام المعجز في البداية والختام عدّة احتمالات:

[الاحتمال] الأول: أن يقرأ [كلّ من] «فعل»، و «عمل»، و «صنع»، بصيغة الفعل الماضي؛ أي: حركة فاء الفعل، وعين الفعل، ولام الفعل.

[الاحتمال] الثاني: أن يقرأ كلّ منها بصيغة المصدر وسكون عين الفعل في «فعل»، و «صنع»، وفتح فاء الفعل، وعين الفعل في «عمل».

[الاحتمال] الثالث: أن يكون بعضها بالحركة، وبعضها الآخر بالسكون، ويكون معنى الكلام بناءً على الاحتمال الأول أنّ الواحد بالوحدة المزبورة لا يتّصف بالضمير، ولا يقال في حقّه: أنّه فكّر ورؤى، وبأثر الفكر والروية

بادر إلى إيجاد معلوله ومجعله وخلقهما، بل لا يقال في حقّه أكثر من أنّه صنع، وأوجد، واخترع، وأتى؛ أي: لا بدّ أن يقال: [أثّه] بمجرّد الإرادة السنية من دون فكر وروية أخرجه من كتم العدم إلى ساحة الوجود، ونوّره بفلق ظلمة فقدان بنور الثبوت.

وبناءً على الاحتمال الثاني يكون المعنى كالآتي: وفي حقّه لا يقال أكثر من الإيجاد والاختراع والصنع لشيء واحد من دون فكر وروية. ويمكن أن يكون المراد من الفعل، والعمل، والصنع في هذا المقام معنى واحداً؛ أي: الإيجاد من كتم العدم إلى إقليم الوجود، وفلق ظلمة فقدان بنور الثبوت. ويمكن أن يكون الأوّل إشارة إلى الإبداع بالمعنى الأخصّ، والثاني إلى الاختراع والإبداع بالمعنى الأعمّ، والثالث إشارة إلى الإحداث والتكوين.

وعلى هذا التقدير يجب أن يعمّ الإيجاد إلى الإيجاد بلا واسطة، والإيجاد مع الوسطة؛ لأنّ صدور المخترعات والمكوّنات عن الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية الأصلية بلا واسطة وفي مرتبة واحدة غير جائز، ولكنّ صدور الكثير مع الوسطة عن الواحد بالوحدة المزبورة غير ممتنع، وغير مشمول لقاعدة الواحد [أيضاً]، إلّا أن يكون المقصود جعل الثلاثة كلّها بجعل شيء واحد، وهو جعل الوجود العامّ، والفيض المقدّس، والنفس الرحمانية، والحقّ المخلوق به، والمشيّئة السارية.

وكيف كان، [فلو اعتبر الأمر] مبنياً على هذا الاحتمال، يكون الكلام المعجز الانتظام وفصاحة الاختتام دالّاً على القاعدة المزبورة بالصراحة. وبناءً على الاحتمال الأوّل وإن كانت دلّالته على القاعدة المزبورة صريحة إلّا أنّه بقرينة وحدة السياق، وحذف المتعلّق، وفهم أرباب الدراية لم تكن

دلالته على القاعدة الكثيرة الفائدة خالية من ظهور، بل بحسب لزوم مناسبة التعليل للمعلّل والحكم للموضوع يمكن أن تعتبر دلالته قريبة من الصراحة؛ لأنّ تعليل عدم اتّصاف الواحد بالضمير، إنّما هو بلحاظ قاعدة الواحد؛ [وذلك] من جهة أنّ الواحد بالوحدة الحقّة لو اتّصف بالضمير، كان الصادر عنه في المرتبة الأولى شيئين: أحدهما الضمير نفسه، والآخر الشيء الصادر بالضمير، وهذا مناف للوحدة الحقّة، والبساطة المطلقة، وكذا القاعدة المزبورة.

وكيف كان، فإنّ الحديث الشريف بلحاظ ما في صدره بالجهات التي أشير إليها سابقاً، وكذا بلحاظ هذه الجملة هو [معدود] من الأدلة النقلية الناصّة على القاعدة المذكورة.

وأما قول الإمام الهمام (عليه آلاف البركات والسلام): «وَلَيْسَ يُتَوَهَّمُ مِنْهُ مَذَاهِبٌ وَتَجْزِيَةٌ كَمَذَاهِبِ الْمَخْلُوقِينَ وَتَجْزِيَّتِهِمْ فَأَعْقِلْ ذَلِكَ وَإِنْ عَلَيْهِ مَا عَلِمْتَ صَوَاباً»، فالجملة الأولى إشارة إلى اختلاف الأفكار وتشتّت الأنظار ومبادئها من القوى الإنسانية، والمبادئ التصرّفية والتصديقية، وغيرها التي أوجبت اختلاف المذاهب وتشتّت المآرب.

و [المراد] بالجملة الثانية؛ أي: التجزئة [هو]: استلزام الاتّصاف بالضمير والروية للتركيب والتجزئة بشرح ذكرناه في الفصول السالفة. وجملة: «وَإِنْ عَلَيْهِ مَا عَلِمْتَ صَوَاباً»، إشارة إلى نفي ما مثل الضمير مستلزم للتركيب، والكثرة، والإمكان، والافتقار، ومناف للوحدة الحقّة الحقيقية والبساطة من جميع الجهات وتمام الحشيات من ساحة حضرة الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى المقدّسة الآيات.

ومن جملة الأدلة على القاعدة السابقة الذكر هي: الفقرة الأخرى من

هذا الحديث الشريف، التي ذكرت بعد هذه الجملات والجملات الأخرى جواباً على سؤال عمران [إذ قال]: «يَا سَيِّدِي أَلَا تُخْبِرُنِي عَنِ الْإِبْدَاعِ أَخْلَقَ هُوَ أَمْ غَيْرُ خَلْقٍ»، فقال الإمام الرضا عليه السلام في جوابه: «بَلْ خَلَقَ سَاكِنٌ لَا يُدْرِكُ بِالسُّكُونِ وَإِنَّمَا صَارَ خَلْقاً لِأَنَّهُ شَيْءٌ مُّحْدَثٌ وَاللَّهُ الَّذِي أَخْدَثَهُ فَصَارَ خَلْقاً لَهُ وَإِنَّمَا هُوَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَخَلَقَهُ لَا ثَالِثَ بَيْنَهُمَا وَلَا ثَالِثَ غَيْرُهُمَا... إلخ»، لأنَّ المصدر في المقام [هو] بمعنى اسم المفعول والمراد بالإبداع [هو]: المبدع الذي هو الصادر الأوَّل والعقل الأوَّل. والخلق [هنا] بمعنى المخلوق. وتصريحه عليه السلام بمخلوقيته دليل على صحة مذهب سيد الحكماء، الميرداماد (عليه شآبيب رحمة الله ملك العباد)، الذي قال بالحدوث الدهري في العقول، وردَّ على القائلين بسرمديتها وبقائها ببقاء الله [عزَّ وجلَّ]. والمراد بسكون المبدع [هو]: براءته من القوة وشوائب المادة، وحركته من القوة إلى الفعلية، وكونه من الموجودات الثابتة والكلمات التامة الإلهية وفاقداً للحالة المنتظرة والكمال المترقَّب.

و [أمّا] قوله عليه السلام: «لَا يُدْرِكُ بِالسُّكُونِ»، فهو إمّا إشارة إلى عدم براءته من مطلق الحركة حتّى الحركة من العدم الذاتي أو العدم البات الصريح الدهري إلى الوجود، وفي عالم الوجود لا يوجد منزّه عن مطلق الحركة إلّا ساحة الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى القدّوسية الآيات، و [هو] المبرّأ من قاطبة أنحاء التغيّر، والعماري عنها. وإرادة هذا المعنى مبنية على حمل السكون في الجملة الأولى على السكون بعد الخروج من العدم إلى الوجود، ومن الليس إلى الأيس، وفي الجملة الثانية على السكون المطلق والبراءة من مطلق الحركة حتّى من الحركة من العدم إلى الوجود، والخروج من الليس إلى الثبوت، وإمّا إشارة إلى قصور بصائر العقول غير المنوّرة المشوبة بالوهم، التي لم تقل بمجرّد غير الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى عن إدراك واكتناه نوره.

وجملة: «وَلَا ثَالِثَ غَيْرُهُمَا»، إشارة إلى عدم امتيازها عن الحق تعالى بالفصل المقسم من باب عدم اشتراكه مع ذات الحق تعالى المقدس في ذات من الذاتيات، وكون امتيازها عن ذلك الذات الوجوبي الجهات كمراتب الأنوار بالفقر، والغنى، والنقص [النقص]، والكمال، والشدة، والضعف، أو العكسية، والعاكسية، والفيئية، والأصلية.

وفي هذه الصورة تكون جملة: «وَلَا ثَالِثَ غَيْرُهُمَا»، إشارة إلى كون ذلك النور الشامخ الباذخ الصادر الأول، وعدم جواز صدور أكثر من واحد في المرتبة الأولى عن ذاته القدوسي الآيات، وصحة قاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، واستقامتها واستحكامها.

ولما كان مقصودنا من ذكر الحديث الشريف في المقام الاستدلال به على قاعدة الواحد، وقد حصل المقصود المذكور بشرح بعض من جملاته الدالة على المطلوب، فلرعاية عدم الإطناب والتطويل نكتفي بهذا المقدار. والشرح المستوفى والبيان الأوفى لجملاته، والتحقيق في مسألة العلم الربوبي ومسائل أخرى ذكرت في الحديث الشريف، ومختارنا في تلك المسائل، وبيان أغلاط ارتكبتها الشارح المحقق في شرحه، فأوكل ذلك كله إلى رسالة على حدها، وفيها نتاول الأبحاث المذكورة إن شاء الله تعالى. والدليل النقل الذي استدلل به بعض الأساتذة على نتيجة قاعدة الواحد هو: الحديث المروي في «الغرر والدرر» عن شيخنا الأقدم، علم الهدى السيد المرتضى رحمته الله، عن أمير المؤمنين، وإمام المتقين، ويعسوب الدين، علي بن أبي طالب (عليه آلاف تحيات رب العالمين).

ونكتفي في شرحه بما هو موضع للاستدلال في هذا المقام.

فد [روي] في «الغرر والدرر» [أنه]: «سُئِلَ عليه السلام عَنِ الْعَالَمِ الْعُلَوِيِّ فَقَالَ:

صُورٌ عَارِيَّةٌ عَنِ الْمَوَادِّ عَالِيَّةٌ عَنِ الْقُوَّةِ وَالْإِسْتِعْدَادِ تَجَلَّى لَهَا فَأَشْرَقَتْ وَطَالَعَهَا فَتَلَأَلَتْ وَأَلْقَى فِي هَوِيَّتِهَا مِثْلَهُ فَأَظْهَرَ عَنْهَا أَفْعَالَهُ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ذَا نَفْسٍ نَاطِقَةٍ إِنْ زَكَّاهَا بِالْعِلْمِ وَالْعَمَلِ فَقَدْ شَابَهَتْ جَوَاهِرَ أَوَائِلِ عِلَلِهَا وَإِذَا اعْتَدَلَ مِرَاجُهَا وَفَارَقَتْ الْأَضْدَادَ فَقَدْ شَارَكَ بِهَا السَّبْعَ الشِّدَادَ».

وفقه الحديث الشريف، وبيان كيفية دلالة الحديث الشريف على مورد الاستدلال هو أن المراد من العالم العلوي المقابل للعالم السفلي [هو]: عالم الأمر والمجردات والنشآت الثابتات والباتيات كما أن المراد بالعالم السفلي المقابل له [هو]: عالم الخلق والماديات، الذي أشير إليه في الآية المباركة: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(١).

وللصورة في اصطلاح أرباب الحكمة، وأصحاب المعرفة معان كثيرة مذكورة، ونحن نشير إلى بعض تلك المعاني ما كان متداولاً منها: الأول: الماهية النوعية أو ماهية كل شيء أعَمَّ من الجنسي، والنوعي، وغيرهما.

الثاني: الحقيقة التي محلّها متقوّم بها.

الثالث: الحقيقة التي محلّها متقوّم بها باعتبار حصول النوع الطبيعي منها.

الرابع: كمال الشيء الذي لم يكن حالاً فيه ومفارق له.

الخامس: الصور التي تحصل في المواد بالصناعة كصورة السيف،

والكرسي، والسرير، والبيت، ونحو ذلك.

السادس: كل معنى بالفعل صالح للتعلّل.

السابع: كل حقيقة تكتمل بها المادة ولو لم تكن بها متقومة بالفعل

كالصحة.

(١) سورة الأعراف؛ الآية ٥٤.

الثامن: كل شيء تتحرك إليه المادة بالطبع.

والقدر المشترك بين هذه المعاني هو مفهوم «ما به الشيء» بالفعل. والمراد به هنا هو: ذلك القدر المشترك الذي قاله لإخراج المعاني الآخر الموصوفة بالصفات المذكورة بعد هذه الجملة.

ومراد الإمام عليه السلام: بـ «صُورٌ عَارِيَّةٌ عَنِ الْمَوَادِّ»، [هو]: عدم الحلول في المادة بالمعنى الأعم من المادة المقابلة للصور الجوهرية والموضوع لا محالة.

وبهذا القيد تخرج الصور الجسمية والنوعية الحالة في المادة والأعراض. ولما كانت الصورة بهذا المعنى شاملة للنفس، قالها متعقبة بصفة ثانية؛ أي: «عَالِيَّةٌ عَنِ الْقُوَّةِ وَالْإِسْتِعْدَادِ»، لتخرج النفس [بها].

إنّ النفس بناءً على كونها جرمانية الحدوث وروحانية البقاء مادية الوجود قبل الوصول إلى مقام التجرد والروحان، ومقرونة بالقوة ومرهونة للمادة ذاتاً وفعلاً.

وبناءً على كونها روحانية الحدوث والبقاء أو روحانية الوجود والبقاء من جهة العلاقة بالبدن على هذا التقدير، فليس خالية [عالية] من القوة والاستعداد، و [هي] في مرتبة العقل بالهيولى وبالملكة وبالفعل حاملة لقوة المعقولات وشأنيتها، ونهاية ما في الأمر أنها في مرتبة العقل الهيولاني حاملة للشأنية والقوة البعديتين.

والنفس في مرتبة العقل بالملكة وبالفعل ذات شأنية وقوة قريبة وأقرب، وبهذا القيد لا تخرج النفس إلا في صورة حمل المادة على معنى أعم شامل للمحلّ غير المستغني عن الحال وموضوع الأعراض ومتعلّق النفس، بل الماهية المقابلة للوجود، وإلا، فبالقيد الأول تكون جميع المذكورات خارجة.

بناءً على حمل القوة على حامل القوة و [اعتبار] حاملها شاملاً للمادة بالمعنى الأعمّ المارّ الذكر تكون الصفة الثانية مؤكّدة للصفة الأولى. وكيف كان، فقد أشير بهذين القيدَين إلى الموجودات الثابتات والكلمات التامّات، وعدم وجود حالة منتظرة وكمال مترقّب بالنسبة إلى المتصدّرين في العالم العلوي، ومختاري خلوة سدرة المنتهى، وسكنة الجنّة العقلية، والنشأة الأمرية.

[وأما] قوله ﷺ: «تَجَلَّى لَهَا فَأَشْرَقَتْ... إلخ»، فالمراد بالتجلّي هو: إظهار تلکم الأنوار البارقة والإشراقات القاهرة من مقام أو أدنى وحضرة الأحدية إلى مقام الواحدية وحضرة الأسماء والصفات والأعيان الثابتة بالفيض الأقدس. والمراد من «أَشْرَقَتْ»، [هو]: استشراقها بالنور الربّاني، وبقائها وحياتها بحيات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى، وبقائه الأزليين والأبديين السرمديين، وانعكاس هذا النور الشارق والإشراق البازغ من عينها الثابتة إلى أعيان سائر الموجودات الثابتة وماهيات بقية الممكنات.

والمراد بـ «طالَعَهَا»: إظهارها من حضرة اللاهوت إلى حضرة الجبروت ومكين قرار عالم الأمر بالفيض المقدّس.

والمراد بـ [«فَتَلَأَّتْ» هو]: ظهور أنوارها المقدّسة في تلك النشأة على نحو الترتّب والطولية، وعلى طريق الأشرف فالأشرف كما يكون ظهور النور القويّ الأبهر وتلألؤه في الأنوار الحسية قبل تلألؤ النور الضعيف الأقصر وظهوره.

والمراد بالهوية [هو]: وجودات تلك الأنوار الشارقة واللمعات البارقة الخاصّة، وبإلقاء مثاله في هويتها [هو]: جعل تلکم الأنوار المكّرمة مظهر [مظاهر] أسمائه الحسنی والصفات العليا القدّوسية الآيات والسبّوحي السمات.

والمراد بإظهار أفعال ذاته الوجوبي عنها [في قوله عَلَيْهَا]: «أَظْهَرَ عَنْهَا أَفْعَالَهُ»، [هو]: جعلها واسطة في الفيض والفاعل ما به الوجود بالنسبة إلى سائر الموجودات، وبسط نورها الفعلي في قاطبة السافلات في قوس النزول، وتصييرها الغاية التحويلية ونهاية السير التكاملي في الناقصات في قوس الصعود.

والفقرات الأخيرة من هذا الحديث بضمّ البيانات التي قلناها في شرحه، وكذا الفقرة الأخيرة: «فَقَدْ شَابَهَتْ جَوَاهِرَ أَوَائِلِ عِلَلِهَا»، والفقرة الأخيرة من حديث كميل في مراتب النفس وأقسامها: «وَالْعَقْلُ فِي وَسْطِ الْكُلِّ»، كل أولئك دالّ على كون العقل الكلّي الصادر الأوّل والمعلول الأوّل؛ لأنّ البدّ اللازم لكون العقول الأوائل عللاً للنفس الأواخر والأوائل التي هي بعد العقل أشرف الموجودات، وكذا كون العقل وسط الكلّ، وبمنزلة مركز جميع عوالم الإمكان ونظام الكلّ الذي هو نشأة الأكوان المنتهى إليه أنصاف الأقطار وأشعة دائرة الوجود، في نظر أرباب البصيرة، وأصحاب المعرفة، وبدلالة القواعد البرهانية المبنى والمأخذ حكمة كون العقول الصوادر الأوّل والمجاعيل الأولى والمعاليل الأوائل كما هو غير خاف على الناظر في هذه الأوراق والكراريس، ولا مستور عليه أيضاً.

وبعبارة أخرى: إنّ مجموع فقرات هذا الحديث الشريف المنقول في «الدرر والغرر» سيّما جملة: «وَأَلْقَى فِي هُوَيْتِهَا مِثْلَهُ»، الشريفة والفقرة الأخيرة منه: «وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ذَا نَفْسٍ نَاطِقَةٍ إِنْ زَكَّاهَا بِالْعِلْمِ وَالْعَمَلِ فَقَدْ شَابَهَتْ جَوَاهِرَ أَوَائِلِ عِلَلِهَا وَإِذَا اِغْتَدَلَ مِرْاجُهَا وَفَارَقَتْ الْأَضْدَادَ فَقَدْ شَارَكَ بِهَا السَّبْعَ الشِّدَادَ»، يدلّ على تقدّم خلق العقول الكلّية على سائر الأشياء. وكذا قول قطب أرائك التوحيد، وصدر جريدة التفريد والتجريد في آخر

حديث كميل بن زياد في بيان مراتب النفس وأقسامها بقوله: «وَأَلْعَقْلُ فِي وَسْطِ الْكُلِّ»، [فإنّه] على كون العقل الكلّي الصادر الأوّل برهان ساطع ودليل قاطع.

وأما دلالة الحديث الأوّل فمن جهة اشتماله على التصريح بكون العقول الكلّية مظهر [مظاهر] أفعال الحقّ تعالى وحاملة مثاله.

ولا شبهة أنّ النفس الناطقة الكلّية القدسية الإلهيّة هي أشرف الموجودات، وأكمل الكائنات، وأفضل الممكنات بعد العقل الكلّي، و [هي] المدبّرة لجميع النفوس الكلّية والجزئية، والمريّة لتمام الأسباب العلوية والسفلية، والمظهرة للمشیئة الكلّية الإلهيّة بالبرهان العقلي والنقلي. وأشرفية العقل الكلّي من تلك النفس إنّما هي بحكم عرائه عن المواد، وخلوّه من القوة والاستعداد كما صرّح بها في الحديث الشريف مع لحاظ عدم خلوّ النفس من القوة والشأنية، واستحالة تعليل الأقوى بالأنقص تدلّ على أنّ المراد بأوائل علل النفوس في ذلك الحديث الشريف المبارك هو: العقل الكلّي والروح الأعظم [العظمی] الذي يكون في الصدور عن الحقّ تعالى والظهور من المبدأ الأعلى مقدّماً على النفس والفاعل ما به الوجود.

ولمّا لم يكن بين الممكنات في ما وراء عبّادان الروح الأعظم [العظمی] والمجلى الأتمّ؛ أي: الروح المحمّدية قرية وموجود آخر، و [كان] على سائر العقول في أخذ الفيض من الحقّ تعالى مقدّماً، فثبت بالضرورة وحكم هذه الأصول والمقدّمات كونه الصادر الأوّل.

وأضف إليه أنّ التعبير عن الصادر الأوّل بالعالم العلوي كما عبّر عنه به في الحديث الشريف هو شایع وضایع بتصريح بعض أكابر المحدثين. وأما دلالة الحديث الثاني؛ أي: حديث كميل، فمن جهة كون العقل الكلّي

والروح الأعظم [العظمى] الأمري [الأمرية] مركزاً لكل العوالم الوجودية وقاطبة أنصاف الأقطار وأشعة دائرة الإنثية والثبوت، وكونه قطباً لجميع أرحية نشآت الوجود؛ أي: كافة الحقائق الأكوانية وكل الموجودات الإمكانية كناية عن كونه واسطة في الفيض والفاعل ما به الوجود لتلكم الحقائق والموجودات؛ لأنه بحكم: «استوى مع كل شيء»، وهو ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾^(١)، تكون نسبة الحق تعالى والمبدأ الأعلى إلى جميع الأشياء نسبة واحدة وسواسية. فيجب أن يكون الصادر الأول عنه كل الأشياء وتامها ليكون صدوره صدور جميع الممكنات، ويبقى تساوي نسبته إلى كلها محفوظاً [أيضاً]. والمقصود من ذلك هو: أنه كما يكون مركز الدائرة مخرجاً لجميع أنصاف الأقطار وأشعة الدائرة الخارجة منه بمحيطها وما به الاتحاد لنهايات الأشعة الخارجة من المحيط بها، ونسبته إلى جميعها متساوية، كذلك يكون العقل الكلّي والروح الأعظم [العظمى] الإلهي واسطة في فيض قاطبة الممكنات ومصدراً وعيناً لجميع الفيوضات والكمالات الفائضة من المبدأ الأعلى والحق تعالى.

ويكون بحكم وحدة اللم الفاعلية والغائية في البسائط، سيّما العقل المزبور غاية حركتها التكاملية التحوّلية وسيرها الارتجاعي أيضاً. ولما كان البدّ اللازم لوحدة الصادر الأول والمجعول الأول والمعلول الأول بحكم المقدمات السابقة في الفصول والأبواب السالفة عدم جواز صدور الكثير عن الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية في المرتبة الأولى من دون ترتّب ولا طولية، حكم على هذين الحديشين الشريفين الصادرين عن أرباب مدينة العلم والحكمة، ولبّ لباب هيكل التوحيد والمعرفة [أنهما] من جملة الأدلة أو المؤيّدات لقاعدة الواحد الكثيرة الفائدة.

(١) سورة فصلت؛ الآية ٥٤.

والدليل النقلي الآخر هو: حديث الأعرابي الشريف، الذي رواه المرحوم الفيض (أعلى الله مقامه) في كتاب «قرّة العيون»^(١) وأسنده إلى الإمام الهمام (عليه آلاف التحيات والإكرام)، ونقله عنه عليه السلام كالآتي:

«وروي أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه سأله أعرابي عن النفس فقال عليه السلام أيّ الأنفس تسأل؟ فقال: يا مولاي هل النفس أنفس عديدة؟ فقال عليه السلام: نفس نامية نباتية، وحسية حيوانية، وناطقة قدسية، وإلهية كَلِيّة ملكوتية. قال: يا مولاي ما النامية النباتية؟ قال عليه السلام: قوة أصلها الطبايع الأربع [الماء، والنار، والتراب، والرياح]، بدو إيجادها عند مسقط النطفة، مقرّها الكبد، مادتها من لطايف الأغذية، فعلها النموّ والزيادة، سبب افتراقها اختلاف المتولّدات، فإذا فارقت عادت إلى ما منه بدت عود ممازجة لا عود مجاورة. فقال: يا مولاي ما النفس الحيوانية؟ قال عليه السلام: قوة فلكية، وحرارة غريزية أصلها الأفلاك، بدو إيجادها عند الولادة الجسمانية، فعلها الحياة، والحركة، والظلم، والغلبة، واكتساب الشهوات الدنيوية، مقرّها القلب، سبب افتراقها اختلاف المتولّدات، فإذا فارقت عادت إلى ما منه بدت عود ممازجة لا عود مجاورة، فتتعدم صورتها، ويبطل فعلها ووجودها، ويضمحل تركيبها. فقال: ما النفس الناطقة القدسية؟ قال عليه السلام: قوة لاهوتية، بدو إيجادها عند الولادة الدنيوية، مقرّها العلوم الحقيقية، موادها التأييدات العقلية، فعلها المعارف الربّانية، سبب فراقها تحلّل الآلات الجسمانية، فإذا فارقت عادت إلى ما منه بدت عود مجاورة لا عود ممازجة. فقال: ما النفس الإلهيّة الملكوتية الكلية؟ فقال عليه السلام: قوة لاهوتية، وجوهرة بسيطة حيّة بالذات، أصلها العقل منه بدأت، وعنه دعت، وإليه دلّت

(١) راجع كتاب قرّة العيون؛ للمحدّث المتألّه الفيض الكاشاني؛ طبعة دار الكتب الإسلامية؛

وأشارت، وعودها إليه إذا كملت وشابهت، ومنها بدأت الموجودات، وإليها تعود بالكمال، وهي ذات الله العليا، وشجرة طوبى، وسدرة المنتهى، وجنة المأوى، من عرفها لم يشق أبداً، ومن جهلها ضلّ وغوى. فقال السائل: ما العقل؟ قال عليه السلام: جوهر درّاك محيط بالأشياء عن جميع جهاتها، عارف بالشيء قبل كونه، فهو علة للموجودات ونهاية المطالب»، انتهى.

إنّ هذا الحديث وإن كان من مستصعبات أحاديث أهل البيت الطاهرين المعصومين وباب أبواب الحكمة والمعرفة عليه السلام، ومحتاجاً إلى شرح أوفى وبيان مستوفى إلا أنه لما لم يكن جميع فقراته موضع الحاجة والاستناد في المقام، ومضافاً إلى شرح بعض أعلام المتأخرين له وبسط القلم في بيانه حتى أغنونا عن إيضاح جميع فقراته، فقرّرنا أن نكتفي بشرح مورد الاستناد منه، ونقول:

إنّ قول الإمام الهمام (عليه آلاف التحيات والإكرام) في بيان النفس النباتية أصلها الطبائع الأربع، فالمراد بالطبائع الأربع على حسب الإطلاق الغالب هو: العناصر الأربعة، ولكّنها في اصطلاح بعض أرباب البصيرة وأهل المعرفة تطلق على الأسماء الأربعة الكلّية الإلهيّة التي هي أصول أسماء السبع المثاني الربّانية؛ أي: الحياة، والعلم، والقدرة، والمشيئة كما تطلق الطبيعة الكلّية على الفيض المقدّس والنفس الرحمانية أيضاً. وفي المقام إرادة المعنى الأوّل هو الأنسب.

وقوله عليه السلام في بيان وتعريف النفس الناطقة القدسية [ب] قوة لاهوتية [هو]: القوة باسم المصدر وضدّ الضعف. وقد تستعمل بإزاء الفعلية بمعنى الشأنيّة والاستعداد أيضاً. وفي كتاب النفس استعمالها في مبدأ الأثر والتأثير في الغير أكثر تداولاً واستعمالاً، والمراد بها في هذا المقام هو: هذا المعنى.

والواو والتاء للمبالغة كما زيدتا في الجبروت والملكوت المأخوذتين من الجبر والملك أيضاً. وفي اصطلاح أرباب الحكمة وأصحاب المعرفة تطلق حضرة اللاهوت على مقام الواحدية وحضرة الأسماء والصفات والأعيان الثابتة. وعلم اللاهوت علم يبحث فيه عن العقائد المتعلقة بالحق تعالى والمبدأ الأعلى، واللاهوتي هو من كان عالماً بالعقائد المزبورة.

ونظراً إلى أن النفس الناطقة القدسية بقضية بليغ كلام الله عز وجل: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(١)، [هي] روح الله، أو من جهة أنها بحكم: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٢)، معلّمة بجميع الأسماء والصفات الإلهية، كان أصلها عالم الأسماء والصفات ومقام الواحدية، أو بلحاظ أن مسقط رأسها بحسب شهادة الآية المعجزة في الآية والفصاحة والبلاغة: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٣)، عالم الأمر وإقليم القواهر الأعلى ونشأة الجبروت. وموجودات تلك النشأة وذلك العالم في وجود الباري تعالى مندكة الإثنيات، وفي ذات الحق تعالى القدوسي الآيات محوقة الهويات، ومن صقع الربوبية وحضرة الألوهية محسوبة، وفي قطنة عالم اللاهوت معدودة، وإلى حضرة مالك الملكوت منتسبة، فلأجل هذا أطلق عليه اللاهوتي.

وهذا التعريف في هذا الكلام المعجز الانتظام الذي هو فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق أتم وأكمل بمراتب من التعريف الذي ذكره الفلاسفة العظام، والحكماء الفخام للنفس، حيث قالوا: [إنّها] جوهر

(١) سورة الحجر؛ الآية ٢٩.

(٢) سورة البقرة؛ الآية ٣١.

(٣) سورة الإسراء؛ الآية ٨٥.

و^(١)مجرّد عن المادة ذاتاً لا فعلاً، أو [هي] كمال أوّل لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة؛ لأنّ كون النفس من صقع عالم اللاهوت ومن شؤونات [شؤون] حضرة مالك الملك والملكوت الإلهيّة هو حكاية عن كونها فوق الجوهرية والتجرّد؛ لأنّ الجوهر معرّف بالماهية التي شأن وجودها في الخارج؛ بأن لا تكون في الموضوع، والنفس الناطقة القدسية بحكم: «النفس وما فوقها وجودات صرفة وإيّات محضة»، بريئة من الماهية ومنزّهة عارية عن [الوقوع] في جواب ما هو، فضلاً عن العوارض المادية والغشاوات الهيلولية. وبعبارة أخرى: إنّ قطان عالم الجبروت، وسكّان حضرة اللاهوت فانية في الباري تعالى، وخالية من ملاحظة الآثار وفارغة من مشاهدة الأغيار، و[هي] الظلّ البحت لنور الأنوار، فضلاً عن التجرّد عن المادة وعدم استقرار المدّة؛ لأنّها خلعت نعلي الذات والصفات، وطردت الكونين، ولسان حالها: «من رأيي رأى الحقّ، وأبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني».

فتعريف النفس اللاهوتية بالجوهر المجرّد تعريف بالأخفى والأنزل، وتعريفها بالقوة اللاهوتية تعريف بالأظهر والأجلى والأنيل. مضافاً إليه أنّه بحكم قاعدة: «ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها»، لمّا كان مبدأ ومنشأ النفس القدسية الملكوتية الكلّية حضرة اللاهوت وعالم الأسماء والصفات، كان ذكر مبدئه ومنشئه في التعريف أخرى وأنسب وأولى وأليق.

ولكن من جهة كون النفس القدسية من صقع اللاهوت، ومتّصفة بالكمال والبساطة والعراء عن الماهية، وطاردة للترکّب من الجنس الفصل وما به الاشتراك وما به الامتياز الذاتيين والجوهريين، لم يمكن تعريفها بالحدّ التام المنطقي المشتمل على الجنس والفصل.

(١) الأصحّ عدم ثبوتها في التعريف.

وكذا بحكم اتحاد المطالب الثلاث «ما هو»، و «لم هو»، و «هل هو»، فيه كانت ما الحقيقية بعينها لم الفاعلية فيه، ومعرفة لم الفاعلية الاكتناحية مستحيلة وخارجة من حيّز الإمكان أيضاً.

ولهذا السبب اقتصر في الحديث الشريف، وكذا في التعاريف التي قدّمها الفلاسفة الكرام والحكماء العظام للنفس على لوازمها وآثارها. ولكنّه في الحديث المزبور ذكر جلّ لوازمها وآثارها المنبعثة من الذات والناشئة عن حقيقة النفس الكلّية. ومن هذه الجهة يتّضح تفوّق هذا التعريف وأفضلية هذا الشرح والبيان على التعاريف الأخرى.

وقوله عليه السلام: «بدو إيجادها عند الولادة الدنيوية»، فقد تقدّم في الفصول السابقة والأبواب السالفة أنّ أقوال أهل العلم والمعرفة وآراء أرباب الفهم والبصيرة وإن كثرت في خصوص النفس الإنسانية والحقيقة الآدمية، وخرجت من حدّ الإحصاء وعدّ العدد إلّا أنّ الآراء المعروفة والأقوال المشهورة في هذا الباب محصورة في خمسة أقوال، ومقصورة بخمسة آراء.

الأوّل: قول الحكيم والفيلسوف العظيم، أرسطاطاليس الملقّب بالمعلّم الأوّل، الذي ذهب إلى الحدوث الزماني الروحاني للذات وتعلّق النفوس الجزئية الأنسانية بحدوث البدن، ورأى تلكم النفوس روحانية الحدوث وأبدية البقاء.

الثاني: القول المنسوب إلى أستاذ ذلك الفيلسوف المكرّم، والحكيم المعظم؛ أي: أفلاطون الشريف العظيم الإلهي (تغمّسهما الله تعالى برحمته الواسعة اللامتناهية)، الذي قال بالقدم الزماني في ذوات تلك النفوس وحدوث تعلّقها بالأبدان، وأنها أبدية البقاء.

الرابع: قول التناسخين، وذكر شرح أقوال فرق التناسخين والماديين وآرائهم في الفصول الماضية، و [هو] في كتب أهل الفرق مسطور.

الخامس: قول الماديين الذين قالوا بمادية النفس وفنائها باضمحلال البدن وفنائه.

وإذا اعتبرنا مذهب الذين يقولون بمادية النفس، ولكن لم يلتزموا بالمعاد الجسماني بلحاظ وجود أصل محفوظ أو تجويز إعادة المعدوم قولاً آخر، كانت المذاهب المشهورة والآراء المسطورة ستة أقوال.

وعلى أي تقدير كان، فإن قول الإمام الهمام (عليه آلاف ألوف تحيات الملك العلام) هذا في قول المعلم الأول أظهر، وحمله على مذهب صدر المتألهين والعرفاء الشامخين محتمل، بل أخرى وأجدر أيضاً، بل حمله على القول المنصور موافقاً للنقل والعقل واجب.

والمراد من الإيجاد والإحداث عند الولادة الدنيوية [هو]: حدوث النفس بحدوث البدن لا مع حدوث البدن، بل إذا حملنا الولادة الدنيوية على التولد في المرة الأولى بإزاء التولد في المرة الثانية، الذي أشير إليه في الحديث الشريف المروي عن روح الله الأعظم، والممسوح بنور رب الأرواح والأمم، عيسى بن مريم (عليه وعلى نبينا آلاف تحيات الله الأعز الأجل الأكرم) [حيث قال]: «لن يلج ملكوت السماوات والأرض من لم يولد مرتين»، أي: يكون المراد بها: التولد من مبدأ تكون البدن بطريق الحركة التحويلية والجوهرية الذاتية، وبنحو اللبس بعد اللبس الذي أشير إليه في الكلام المعجز في الانتظام: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(١)، والآية البليغة والفصيحة في الأساس: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾^(٢)، كان هذا القسم من الكلام المعجز الانتظام في المذهب المزبور والقول المذكور صريحاً. والولادة

(١) سورة ق؛ الآية ١٥.

(٢) سورة المؤمنون؛ الآية ١٤.

الدنيوية بناءً على هذا تكون بإزاء الولادة في المرّة الثانية التي يعبر عنها بالولادة الأخروية [أيضاً].

ويحتمل أن يكون المراد بها [هو]: الولادة الدنيوية في هذه النشأة بخروج الجنين من الرحم؛ أي: يراد بها: الولادة الأولى في هذه النشأة بالخروج من الرحم بإزاء الولادة الثانية في نشأة الآخرة ويوم النشور وحين نفخ الصور الذي أشير إليه في الآية المعجزة في الأساس: ﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾^(١)، [أيضاً].

وفي التعبير يبدو الإيجاد إشارة إلى تكوّن النفس بطريق الحركة التحوّلية الجوهرية الذاتية وكونها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء أيضاً؛ لأنّ كلّ شيء كان متحرّكاً بالذات، يكون تمام مدّة حركته وتحوّله زمان إيجاده وتكوّنه، [ولكن] بالفرق الآتي:

إنّ بداية زمان حركته وتحوّله [هي] ابتداء زمان تكوّنه وتحقّقه، وغاية تلك الحركة والتحوّل [هي] نهاية زمان تكوّنه، أو [يكون] السرّ في هذا التعبير الإشارة إلى أنّ هذه النفس في نهاية السير التكاملي تتحدّ مع العقل الفعّال أو سائر العقول الكلّية الفعّالة، بل الحقّ المتعالی، وتخرج [عند ذلك] من الحدّ النفسي، وتنال الحدّ العقلي الكلّي، بل ما لا يدخل الوهم.

وأما قوله عليه السلام: «مقرّها العلوم الحقيقة الدينيّة»، فالمراد بالعلوم الحقيقية [هو]: العلوم والمعارف الإلهيّة التي باقية وثابتة دائماً، ولا تزول بمرور الأيام والدهور كالفقه الأكبر؛ أي: علم الحكمة والأصغر [أي: الفقه والأصول التي بالنظر إلى بقاء الشريعة المقدّسة النبوية المحمّدية صلّى الله عليه وآله باقية ومستقرة إلى يوم القيامة، ولم تكن مثل العلوم المتعلّقة بلغات واصطلاحات خاصّة

(١) سورة الزمر؛ الآية ٦٨.

أو الراجعة إلى أزمنة محدودة، [وهي] التي بمضي تلك الأزمنة تنزل وتمضي، وبانقضائها تنقضي.

وإن في هذا القول إشارة إلى مذهب فروريوس واتحاد العقل والعقل والمعقول؛ لأنه بناء على القول باتحاد العقل والعقل والمعقول يمكن أن يقال على طريق الحقيقة: أن مقر النفس اللاهوتية [هو] المعارف الإلهية. وقوله عليه السلام: «موادها التأييدات العقلية... إلخ»، إشارة إلى مذهب البارعين في الحكمة اليمانية والراسخين في المعارف الربانية، الذين لم يروا الأفكار مولدة للنتائج، ولم يقولوا بجري العادة أيضاً، بل يرونها عللاً إعدادية لإفاضة مبدأ المبادئ بتوسط العقول القادسة والقواهر الأعلين. وإن تعقل النفس للمعقولات عندهم [واقع] بطريق العكس أو الرشح أو الاتحاد والفناء في القدسي أو بنحو آخر بشرح مذكور ومسطور في محله، وكذا إشارة إلى أن العقول الكلية وجواهر الزواهر العقلية وسائط صرفة وروابط محضة، والمؤثر في الوجود منحصر بالحق تعالى والمبدأ الأعلى.

وكذا إشارة إلى أن إفاضة الصور النورية العقلية من باطن ذات نفس النفس؛ أي: حضرة اللاهوت التي هي مسقط رأسها ومقرها الأصلي. والتأييدات العقلية [هي] بمنزلة العلة المادية، والروابط الصرفة، والمعدات المحضة لقبول هذه الإفادة، والإعادة، والإجادة.

والمراد من الآلات الجسمانية [هو]: قواها ومحالها بناء على مذهب القائلين بعدم تجرد القوى الظاهرة والباطنة، وبناء على مذهب القائلين بتجرد بعضها، كان الحمل على آلات القوى ومحالها أولى وأنسب. ويحتمل أن يكون هذا المقال إشارة إلى سر كلا الموتين؛ أي: الموت الطبيعي الذي هو انحلال الآلات الجرمانية وضمحلل البدن والقوى

الجمسانية، والموت الإلهي الذي هو بلوغ النفس إلى الملكوت وكمالها المترقب بارتحالها إلى مقرّها الأصلي وموطنها الأولي الذي هو نشأة البقاء والدوام وعالم التجردّ والتروحن وحضرة الملكوت والجبروت واللاهوت، [أو] يكون المراد بالآلات الجسمانية: قوى النفس، وبالتحلّل: الحركة الجوهرية الذاتية وسيرها التكاملي التحوّلي بتبع الحركة الملكوتية للنفس.

وبعبارة أخرى: إنّها إشارة إلى الانحلال الظاهري الذي هو سرّ الموت الطبيعي كما هي إشارة إلى الانحلال الباطني بالحركة التكاملية الملكوتية الذي هو سرّ الموت الإلهي المزبور.

وقوله عليه السلام: «فإذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود مجاورة ولا عود ممازجة»، فقد صرّح في هذا الكلام المعجز الانتظام بتجرّد النفس الناطقة القدسية الملكوتية على أساس الخبر البليغ المخبر: «مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ»، وكذا إشارة إلى استناد هذه الحركة إلى جذب مغناطيس العقل الكلّي والروح الأمري [الأمرية]؛ لأنّ مقرّ النفس عالم المجرّدات ونشأة الأمريات، وبين المجرّدات المحضة والمفارقات الصرفة يمتنع المزج والامتزاج، ويستحيل الخلط والاختلاط.

ونظراً إلى أنّ النفس في هذا العالم هي ذات تروحن ووجود تجرّد استقلالي بالحركة الجوهرية الذاتية، كان عودها إلى ذلك العالم مستنداً إلى الجذب والانجذاب الذاتيين لتلك الأنوار بنحو الاتصال والمجاورة لا بنحو الاندكاك والممازجة.

وقوله عليه السلام في جواب سؤال الأعرابي: «وما النفس اللاهوتية الملكوتية؟»، إذ قال: «قوة لاهوتية، [و] جوهرية بسيطة بالذات»، فقد ذكرنا شرح معنى القوة واللاهوتية في السابق.

ويحتمل أن يكون المراد بالجوهر في هذا المقام: الذات والحقيقة،
ويحتمل أن يراد به: ما اصطلاح عند أرباب الحكمة وأرباب المعرفة؛ أي:
الموجود لا في الموضوع.

ولكن إذا حملنا البساطة في «جوهر بسيطة» على البساطة المطلقة
الشاملة للعراء عن الماهية أيضاً، فالأولى أن يحمل الجوهر على المعنى
الأول؛ أي: الحقيقة القائمة بالذات. وإطلاق اللاهوتي على كلا قسمي
النفس الناطقة القدسية والملكوية الكلية إما هو بلحاظ كون النفس
المجردة اللاهوتية ذات مراتب وكون النفس الأخيرة الفرد الأتمّ الأكمل
وكون الناطقة الفرد غير الأتمّ لها، وإما هو بلحاظ أنّ النفس الأخيرة بناءً
على حمل الحديث الشريف: «خَلَقَ اللَّهُ الْأَزْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِأَلْفِي عام»،
على الأرواح الكلية الصاعدات، وقلنا بعدم سبق الزمان والزمانى عليها، ولم
نعتبرها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء باعتبار البدو والختم اللاهوتين،
وحسبت من الصقع الربوبي وشؤون الربوبية بخلاف الناطقة القدسية التي
بناءً على كونها جرمانية الحدوث باعتبار الختم والتحوّل الذاتيين تكون
لاهوتية لا باعتبار البدو والختم كليهما، أو تكون نسبة النفس الناطقة إلى
حضرة اللاهوت من قبيل نسبة الفرع إلى الأصل والرقيقة إلى الحقيقة،
ونسبة النفس الكلية الإلهية إلى تلك الحضرة بلحاظ اتّحادها مع العقل
الكلّ من قبيل نسبة الجزء إلى الكلّ أو الجزئي إلى الكلّي ونسبة الشيء
إلى مقرّه وموطنه الأوليين.

وذكر الجوهر البسيطة بعد ذكر القوة اللاهوتية هو للتصريح بالبساطة
المحضنة والسزاجة التامة للنفس الكلية، وعرائها عن أنحاء التركيب، وكونها
صرف الإتيّة ومحض الوجود والنورية، وبقائها بقاء الله، أو إشارة إلى كونها

من الموجودات السرمدية والكلمات التامة الإلهية، ومن الموجودات فوق التمام بنحو الظلية والتبعية للحق تعالى والمبدأ الأعلى.

وأما قوله عليه السلام: «حيّة بالذات»، أيضاً بمعنى الدراك الفعّال. والمراد من كونها حيّة بالذات حياتها بتبع باطن ذاتها الذي هو نور الأنوار جلّ شأنه وتقَدّست أسماؤه، أو إشارة إلى حياتها السرمدية الذاتية الاستقلالية.

والمراد من «بالذات»: نفي الحيثية التقييدية، وسلب الوساطة في العروض، أو نفي الحيثية التعليلية والتقييدية كليهما بناءً على كون الموجودات اللاهوتية من شؤون الذات الإلهي، ومن الصقع الربوبي، و[هي] بلامعلولية ذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى القدوسي الآيات لامعلولة كما ذهب إليه بعض أعظم الفلاسفة، وأفاحم الحكماء. ولكنّ هذا القول لم يكن مرضياً لدى جميع الحكماء وأرباب التحقيق.

ويحتمل أن تكون في هذا التعبير إشارة إلى سريان الحياة وإدراك هذه النفوس بحكم: «أَرْوَا حُكُمَ فِي الْأَرْوَاحِ وَأَنْفُسُكُمْ فِي النَّفُوسِ»، في كلّ الموجودات وقاطبة الممكنات.

و[أما] قوله عليه السلام: «أصلها العقل»، فالمراد بالعقل على الظاهر [هو]: العقل الكلّي والصادر الأوّل أو مطلق العقول الكلّية.

والمراد بكونه أصل النفس الكلّية فمن جهة أنّه بعقيدة الحكماء الفخام والفلاسفة الكرام بشرح ذكر في الأبواب الماضية أنّ الفاعل ما به الوجود ومبدأ ظهور النفوس الكلّية اللاهوتية العقول الكلّية والأنوار البارقة الشارقة القاهرة الإلهية التي تلك الأنوار الشامخة البازغة باعتبار الجهات التي بالإضافة أشرف وأشمخ من الجهات الأخرى [هي] وسائط إفاضة وروابط إجادة تلك النفوس من الحق تعالى والمبدأ الأعلى.

وبهذا اللحاظ، وبلحاظ الكينونة القرآنية والوجود الجمعي لتلك النفوس بنحو الكثرة في الوحدة، والفرق في الجمع في الوجود البسيط الأحدي الجبروتي لتلك الأنوار الساطعة العقلية التي [هي] بحكم: «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، تمام تلكم النفوس والعقول المزبورة أصل النفوس الملكوتية اللاهوتية الكلية.

والمراد بالكلّي في المقام [هو]: الكلّي باصطلاح العرفاء بمعنى الإحاطة والسعة الوجودية؛ لأنّ تلك الأنوار الشامخة [هي] عين الفيض المقدّس، والحقّ المخلوق به، والمشيّئة السارية الإلهيّة والمتّحدة معه.

وقوله ﷺ: «منه بدأت وعنه دعت وإليه دلّت وأشارت... إلخ»، تفصيل بعد إجمال، وإشارة إلى قوس النزول ومعراج التركيب وقوس وسط النفوس اللاهوتية الكلية. «وعودها إليه»، إشارة إلى قوس الصعود ومعراج تحليل تلك النفوس كما أشير إلى هذه المراتب الثلاث في فصيح الكلام والبلغ في البداية والختام: «رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً أَعَدَّ لِنَفْسِهِ وَاسْتَعَدَّ لِرْمْسِهِ وَعِلْمٌ مِنْ أَيْنَ وَفِي أَيْنَ وَإِلَى أَيْنَ»، أيضاً. وهذا المعنى مبني على كون «دعت» بمعنى «سقطت».

وإذا كان بمعنى القراءة، فإشارة إلى أنّ دعوة النفس إلى الحقّ تعالى عين دعوتها إلى العقل وبالعكس؛ لأنّ العقل الكلّي فان في الحقّ، ودعوته إليه دعوة إلى ذاته القدّوسي الآيات. وبناءً على هذا، تكون جملة «دعت»، إشارة إلى قوس الوسط أيضاً.

والمراد بكمال تلك النفوس في قوله ﷺ [إذ قال]: «إذا أكملت»، [هو]: استكمالها بالحكمتين، وفوزها بالحسينين، وبالبلوغ إلى أعلى مراتب العقل بالمستفاد من مراتب العقل النظري الأربع، وأكمل مراتب الفناء في الله والبقاء

بالله، ومقام المحو، والطمس، والمحق، والصحو بعد المحو، والتمكين بعد التلوين من مراتب العقل العملي الأربع، والنيل إلى مرآتية الحضرتين وسلطنة الإقليمين، ففي هذه الصورة من حيث الاتصاف بالخلافة الكلية الإلهية في جميع العوالم الغيبية، والشهودية، والأمرية، والخلقية، والنشأة الظاهرة والباطنة لأصله الذي هو الصادر الأول والمعلول الأول مشارك ومشابه، بل بنحو من الاتحاد الذي يعرفه الراسخون في العلم القائمون بالقسط متحد [معه].

وبموجب سرية حكم أحد المتحدين إلى الآخر كما أن العقل الكلّي [يكون] الصادر الأول والفاعل ما به الوجود والغاية ما إليه الوجود لقاطبة الممكنات وكافة المخلوقات بحول الله وقوته، كذلك يكون ذلك النير الأعظم الإلهي ومظهر الأسماء اللامتناهية الصادر الأول والغاية ما إليها بتحوّل الأشياء أيضاً.

وإلى هذا الأمر أشار عليه السلام بقوله: «ومنها بدأت الموجودات وإليها تعود بالكمال».

وقوله عليه السلام بالكمال على تقدير حمل الباء على السببية إشارة إلى الحركة الجوهرية، والسير التكاملي، والتحوّل الذاتي في الأشياء، ومشعر بأنّ لأكمل أفراد البشر والكمّلين النفوس الكلية الإلهية تكاملاً أيضاً، وفائدة صلواتنا إليها عائدة أيضاً.

وإذا حملت على المعاني المناسبة الأخرى التي قالها علماء الأدب لحرف الباء، أمكن أن يكون المراد بالعود إلى الكمال [هو]: العود إلى تمام الذات وجميع الجهات. وبناءً على هذا، يكون فيه إشارة إلى التشابه التام والتجانس الكامل بين العقول الكلية الباديات والعقول الكلية الصاعدات والقصر ما به الافتراق بينها بمجرد كون الأوائل باديات والأواخر صاعدات.

وقوله ﷺ: «فهو ذات الله العليا، وشجرة طوبى، وسدرة المنتهى، وجنة المأوى... إلخ»، فذات الشيء عينه ونفسه وحقيقته. وإطلاق «ذات الله» على النفس الملكوتية اللاهوتية الكلية أو بلسان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾^(١)، وبلحاظ الفناء التامّ والمحق الصرف في الحق تعالى والمبدأ الأعلى، وبلسان: «وَمَنْ قَتَلْتُهُ فَأَعْلَيْ دِيَّتُهُ»، أو بلحاظ كون طائر قدس عش الطوبى مكاناً مظهراً تاماً لاسم الأعظم الإلهي، وبرنامجاً للأسماء والصفات اللامتناهية من جهة اتحاد الظاهر والمظهر.

وبيان آخر: باعتبار: «يلي الربّي» وحاملية الأمانة العظمى والخلافة الإلهية الكبرى لتلك الروح الأعظم [العظمى] والمجلى الأقوم، واتصافها بصفات المستخلف عنه.

وتشبيهه بسدرة المنتهى باعتبار سراية نور ولاية الذات مع سعادته إلى القلوب الصافية الأناسية الكاملات، بل قاطبة الموجودات كسريان عروق تلك الشجرة المقدسة في جميع البيوتات [البيوت] لأهل جنة الفعل، بل الذات والصفات مع القلوب التقية النقية للأولياء والأنبياء وأرباب العقول. وبعبارة أخرى: كما أنّ شجرة طوبى مسكن طيور جنة المأوى لحضرة الملكوت ونشأة الجبروت، [ف] القلوب التقية لهذه النفوس الكلية والأنوار الإلهية مظهر ومأوى لطيور الجميلة الألحان في جنة الخلد في حضرة لاهوت الأسماء والصفات.

وبيان آخر: لما كان العقل النزولي الكلّي الذي هو فاتح كتاب الوجود، ومنظّم نظام مصنع الثبوت والكون؛ بحكم تطابق العوالم، وتوافق النشآت، وبموجب: «إِنَّ لِكُلِّ حَقِيقَةٍ رَقِيقَةً وَلِكُلِّ رَقِيقَةٍ حَقِيقَةٌ»، أصلاً وحقيقة لشجرة

(١) سورة الفتح؛ الآية ١٠.

طوبى، وسدرة المنتهى، وجنة المأوى. وباعتبارات مختلفة وجهات متعددة أطلقت عليها هذه الأسماء. وإطلاقها على العقل الصعودي الذي هو خاتم هذا الكتاب، وحافظ هذا النظام، ومتّحد معه، وغاية الخلق، والمنتهى إليه في الأشياء بعد الخلق المتعالي، فبتلك الجهات والاعتبارات أيضاً، وكذا إشارة إلى كون ذلك النور المبين وحبل الله المتين فوق المقامات ونهاية الدرجات، وإنّه ليس فوق عبّادان قرية كما لم يكن فوق سدرة منتهى العقل في أفق الإمكان مقام.

وأما قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «ومن عرفها لم يشق... إلخ»، فمن جهة أنّه بحكم: «معرفتي بالنورانية معرفة الله»، و «بكم عرف الله»، تكون معرفة تلك الشمس المضيئة، وعلمان شمس شمس قلب معرفة الله سبحانه وحضرة الرحمن، الذي هو رأسمال البقاء السرمدي والدوام الأزلي والأبدي، وكذا أنّ البدّ اللازم لعدم المعرفة وتشخيصه الجهل بذلك الوجوبي الجهات والقُدوسي الآيات الذي يوجب الخسران الأبدي والهلاك الدائمة والسرمدية.

ومن هنا روي عن سيد البشر، وخاتم النبيين، وأشرف من تقدّم وتأخّر من المرسلين بطريق صحيح وسند متقن أنّه قال: «حُبُّ عَلِيٍّ حَسَنَةٌ لَا تُضِرُّ مَعَهَا سَيِّئَةٌ وَبُغْضُ عَلِيٍّ سَيِّئَةٌ لَا تَنْفَعُ مَعَهَا حَسَنَةٌ»، فحبّه حبّ الله تعالى، الذي لم تجتمع معه سيئة، وبغضه وعداوته بغض وعداوة للمبدأ الأعلى الذي هو ماحي الحسنات، وحابط الأعمال والقربات.

وأما قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «العقل جوهر درّاك محيط بالأشياء»، فالمعنى المراد من الجوهر في المقام هو: ما ذكر في تعريف النفس. والإتيان بالدرّاك بصيغة المبالغة إشارة إلى كون الإدراك وعرفان العقل أقوى وأتمّ من علم وإدراك سائر أصحاب الإدراك من حيث الكمية والكيفية. أمّا من حيث الكمية،

فمن جهة أن العلم وإدراك العقل الكلّي والكلّ مظهراً تامّاً أتمّ للعلم الربوبي، ﴿لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾^(١)، وبهذه الجهة تكون معلوماته غير متناهية، وأمّا من حيث الكيفية، [ف] لأنّ علمه بالأشياء عن طريق العلم بسببها ومشربه مشرب الصّديقين؛ أي: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٢)، ولسان: «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَمَعَهُ»، وإنّ العلم بالشّيء عن طريق العلم بسبب ذلك الشّيء عن العلم به عن طرق أخرى أتمّ وأقوى. و [الأمر] الآخر أنّ علمه بالأشياء فعلي وحضوري وبسبب الحضور والعلم بالذات وباطن الذات بالنسبة إلى نفسه. ومثل هذا الإدراك والحضور هو أكمل وأتمّ من العلم الحسولي قطعاً. والمراد بإحاطته بجميع الأشياء إمّا هو: إحاطته العلمية، وبناءً على هذا تكون الجملة مبيّنة ومفسّرة للجملة الأولى، وإمّا هو: الإحاطة القيومية الوجودية التبعية الظليّة الإلهيّة بسبب كونه أوّل صادر ومبدأ وفاعل ما به الوجود وغاية ما ينتهي إليها بالنسبة إلى قاطبة الممكنات.

وبناءً عليه يكون وجه الجملة الثانية تأسيساً، والتأسيس أولى من التأكيد، ومن جهة أنّ إحاطته الوجودية لم تكن مختصة بجهة مبدئيه، بل هو مبدأ الأشياء أيضاً بلحاظ كونه واسطة في الفيض كما أنّه غاية الأشياء من جهة اتّحاده للفصل الأخير للموجودات. وأضف إليه أنّ هذه الإحاطة معنوية وإلهيّة، ولم تكن إحاطة جسمية مكانية وظاهرية بنحو لم تكن مختصة بجهة دون أخرى، ولأجل هذا قال: «من جميع جهاتها». ولما كان علمه كما تقدّم سابقاً فعلياً ووجود المعلوم منه لا انفعالياً متّخذاً

(١) سورة الكهف؛ الآية ٤٩.

(٢) سورة فصلت؛ الآية ٥٣.

من المعلوم ومستنداً إليه قال: «عارف بالشيء قبل كونه»، وفي التعبير بالعارف دون العالم إشارة إلى أنّ علم هذا النور الإلهي بالأشياء [هو] بنحو الملكة البسيطة والقضائية والخلّاقية للصور التفصيلية لا بنحو القدرية؛ لأنّه يعبر عن العلم بالبسائط بالمعرفة، وبحكم اتحاد العقل والعقل والمعقول تكون معلومات هذه الأنوار مع الذوات البسيطة متّحدة.

وأما قوله عليه السلام: «فهو علة الموجودات ونهاية المطالب»، فهو تفرّيع على مجموع الأمور المذكورة في السابق؛ أي: الدّراكية والإحاطة بالأشياء والعلم بالموجودات قبل تكوّنها، أو متفرّع على الجملة الأخيرة؛ أي: لما كان هذا النور الإلهي ومصدر الكمالات والفضائل اللامتناهية هو دَرَاك الحقائق والمحيط بجميع الأشياء وعالمها قبل ظهورها وهذه الأمور صفة [صفات] العلة الأصلية والمبدأ الأوّلي؛ أي: الفاعل ما منه الوجود وعلة العلل للموجودات، فإذا كان بالذات وللذات أو وصفاً للعلة؛ أي: واسطة وفاعلاً ما به الوجود، ولو كان بالتبع وبالعرض والعقل الكلّي والنور الأنور الإلهي من قبيل الشقّ الثاني، فلزم أن يكون العلة بالمعنى الثاني لقاطبة الموجودات الإمكانية، والإتيات الناقرة [الفاقرة]، والغاية الثانوية، وبالعرض لها.

وبعبارة أخرى: لما كانت هذه الأمور صفاتاً للبسائط المحضة والإتيات الصرفة، وبسيط الحقيقة كلّ الأشياء وتماها، و«ما هو» و«لم هو» في البسيط واحد، وأضف إليه أنّ علم هذا النور المبين الإلهي بالأشياء فعلي ومبدأ المعلومات ومنشؤها، فهو علة الموجودات وغاية تمام المطالب بالمعنى المذكور. وبعد ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى القدوسي الآيات المقصود من الكعبة والمعبد، ولم يكن غيره.

وبعد عرفان هذه التحقيقات الرشيقة والمطالب العرشية الدقيقة، نقول:

إنّ في هذا الحديث الشريف والكلام المعجز الانتظام الصادر عن عيبة علم الملك العلّام (عليه آلاف التحيات والإكرام) ضمن فقرتين منه تصريحاً بمبدئية العقول الصاعدات وعلة [علية] العقول الباديات لقاطبة الممكنات وكافة الإتيات الفاقرات، الأولى في تعريف النفس اللاهوتية الملكوتية في قوله عليه السلام: «ومنها بدأت الموجودات... إلخ»، والثانية في تعريف العقل إذ قال عليه السلام: «فهو علة الموجودات ونهاية المطالب».

ونظراً إلى أنّ تعدّد المظهر الأتمّ، والمجلى الأقوم، وتكثّر الفاعل ما به الوجود، والعلة [العلية] لجميع الممكنات بجهات ذكرت في السابق خارج من حريم الإمكان وحدّ الترخيص والجواز. وأضف إليه أنّه بحكم المقدمات السالفة والأصول الماضية أنّ البدّ اللازم والضربة اللازمة لوحدة الصادر الأوّل والمعلول الأوّل عدم إمكان تعدّده، [فإتّه] بحكم هذه المباني، وبحسب هذه المقدمات يكون الحديث الشريف المذكور والكلام البليغ والفصيح الاختتام المزبور على قاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، دليلاً واضحاً، وبرهاناً لا تحا.

والأدلة الأخرى التي فيها تصريح أو تلويح بكون الأنوار المكرمة لخاتم الأنبياء، وأشرف المرسلين، والعترة المعصومين، وأولاد سيد الإنس والجنّ والبشر الأمجاد القديسين الصادر الأوّل [ف] كثيرة خارجة من العدّ والعدد، وهي بضمّ الأصول المزبورة والمقدمات المذكورة تدلّ على القاعدة المارة الذكر، وتؤيّد الأصل المارّ البيان.

ونظراً إلى أنّ أكثرها من الأحاديث المستصعبة والأخبار الصعبة، وبحاجة إلى شرح وتفسير، وشرحها بالتفصيل موجب للإطناب والتطويل، ومناف لوضع الرسالة، فبقضية: «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ»، تقتصر على نقل

بعض من تلك الأحاديث، وتفسير بعض فقراتها على سبيل الإجمال، ونوكل تفصيل ذلك إلى فهم القارئ في محله.
و [أما] تلك الأحاديث فشرحها كما يلي:
الأول حديث نقل في «أصول الكافي»^(١) عن محمد بن سنان، ونصّه كالآتي:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام فَأُجِرْتُ بِإِخْتِلَافِ الشَّيْعَةِ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّدًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا وَفَاطِمَةَ فَمَكَّثُوا أَلْفَ دَهْرٍ ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَأَجْرَى طَاعَتَهُمْ عَلَيْهَا وَفَوَّضَ أُمُورَهَا إِلَيْهِمْ فَهُمْ يُحِلُّونَ مَا يَشَاءُونَ وَيُحَرِّمُونَ مَا يَشَاءُونَ وَلَنْ يَشَاءُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ثُمَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ هَذِهِ الدِّيَانَةُ الَّتِي مَنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقَ وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا مُحِقَ وَمَنْ لَزِمَهَا لَحِقَ خُذْهَا إِلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ».

إن دلالة هذا الحديث الشريف على كون جليس مسند «لولاك» والنورين الطاهرين عليّ وفاطمة، وحكايته بمعونة المقدمات السابقة المذكورة في الأبواب السالفة عن تمامية وصحة قاعدة الواحد الكثيرة الفائدة اللتين هما مقصودنا من التمسك به في غاية الظهور ونهاية الوضوح، ومن هذه الجهة لم يكن محتاجاً إلى شرح وإيضاح إلا أنه لما كان مفاده وبعض من الأحاديث الأخر القريبة منه مضموناً معيّنة تلك الأنوار البارقة في الصدور عن الحق تعالى والمبدأ الأعلى، وهو مخالف للمستفاد من القاعدة [المذكورة] والأصل المزبور، وكذا لما كان بعض فقراته دالاً على تفويض أمر تشريع الأحكام إلى سيد الأنام وعترته الطاهرة وأولاده الكرام، وهو موافق لمذهب المفوضة

(١) جامع الكافي الشريف؛ المجلد الثاني؛ منشورات مسجد الأربعة عشر معصوماً؛ ص ٣٢٦ - ٣٢٨.

والغلاة، وعلى خلاف مذهب الإمامية وراكبي سفينة النجاة وطريقتهم الحقّة، [فهما] من هذا الحيث لم يكونا خاليين من الإشكال وعارين عن الإعضال.

ولهذا السبب كنّا مضطّرين إلى رفع التخالف، ودفع الشبهة والتهافت، وإيضاح المعضلات، وتفصيل المجملات منه، فنقول:

إنّ قول الراوي: «فَأَجْرِيْتُ إِخْتِلَافَ الشَّيْعَةِ... إلخ»، فالمراد من اختلاف الشيعة إمّا [هو]: اختلاف فرق الشيعة من الكيسانية، والزيدية، والواقفية، والغلاة، ونحوهم، بناءً على كون المراد بالشيعة المعنى الأعمّ؛ أي: من يوالي عليّاً عليه السلام وأهل بيته الأمجاد (عليه وعليهم السلام)، وبناءً على كون المراد بالشيعة الاثني عشرية، [ف] المحتمل أن يكون المراد بالاختلاف [هو]: الخلافات الواقعة في المسائل المتعلقة بالأصول كالاختلاف في تجسّم الباري تعالى، وعلم ذاته المقدّس، وإرادته، ونحو ذلك في تلك الأعصار، [وهي كانت] ممّا ينسب إلى أصحاب الأئمة الطاهرين كهشام بن الحكم، ومحمد بن مسلم، ويونس بن عبد الرحمن، وأمثالهم.

وأما قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّدًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ... إلخ»، فالمراد بتفرّد ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى القدّوسي الآيات بالوحدانية بمذاق القائلين بالقدم الزماني والأزلية في الأرواح الكلّية والأنوار الجبروتية [هو]: تفرّد وجوده المقدّس بالقدم والوجوب الذاتيين، أو إشارة إلى تقدّم ذلك الذات الوجوبي الجهات من حيث مقام: «لا اسم له ولا رسم له»، ومن حيث مقام الأحدية الذاتية، والكنز المخفي، والغنى عن العالمين، ومحقّ التعيّنات، ومحو الأسماء والصفات على مقام الواحدية وحضرة اللاهوت؛ أي: مقام الظهور إلى «فأحببت أن اعرف»، بإظهار الأعيان الثابتات وحقائق

الممكنات بالفيض الأقدس والمقدس في مرتبة الجلاء والاستجلاء. وبناءً على مذاق التحقيق والقول الوثيق؛ أي: مخلوقية تلکم الأنوار المكرمة والأرواح المرسله، وعدم أزلتها، [يكون] المراد منه تقدّم ذلك الذات الكربوي الآيات الدهري والسرمدی الوجودي على قاطبة الممكنات.

والمراد بالدهر في المقام ليس هو الزمان المصطلح وإن كثر إطلاقه على الزمان في الآثار والأخبار إلاّ أنّه لمّا كان المراد خلق تلك الأنوار المكرمة قبل خلق جميع الأشياء التي من جملتها الزمان والزمانيات، وجب أن نحمل الدهر هنا على ما اصطلح بين الفلاسفة العظام والحكماء الفخام؛ أي: نسبة الثابت إلى المتغيّر ووعاء الثابتات، وعلى العام الربوبي والإلهي. وسرّ التعبير بالألف [هو] تمامية تلك العوالم والأعوام الربويّة كتمامية الألف من حيث الاشتمال على المراتب الأربع للأعداد، وكناية عن التقدّم الدهري غير المحدود لتلكم الأنوار البارقة والأرواح المكرّمة على مجموع عالم الزمان والزمانيات والفلك والفلكيات.

وقوله ﷺ: «فأشهدهم... إلخ»، فالمراد بالإشهاد [هو]: خلق الإشهاد الربوبي، وسريان نور الولاية والهداية التكوينيّتين لتلكم الأنوار المقدّسة المتّحدة مع نور الحقّ تعالى الفعلي؛ أي: الفيض المقدّس والنفس الرحمانية في قاطبة الموجودات وكافة الممكنات والفاعل ما به الوجود والواسطة في جعل تلك الأرواح المكرمة فيضاً [فيوضاً]. والمراد من إجراء الطاعة إمّا هو: الإطاعة التكوينية من كافة الموجودات والخلائق لتلك الأنوار المقدّسة بسبب السريان المزبور، وإمّا المراد منه [هو]: الجري التشريعي والإيجاب التكليفي على أساس الجري التكويني المزبور؛ لأنّ الخلافة الكليّة والسلطنة الإلهيّة لأولئك العظام، ولزوم إطاعة أوامرهم التشريعية والتكليفية

تشمل جميع الأشياء وكافة الممكنات التي قابلة للوضع ورفع قلبي التكليف والتشريع.

[و] أما قوله عليه السلام: «وفوّض أمورهم... إلخ»، فالمراد بتفويض الأمور جميع أمور الخلائق من التشريعية والتكوينية إلى تلکم الأنوار المكرمة بنحو يطابق العقل والنقل. [و] أما تفويض أمور الأشياء التكوينية إليهم، فهو من لوازم الخلافة الكلّية الإلهيّة والهداية التكوينية لتلکم الأنوار المكرمة، وكناية عن كونها الفاعل ما به الوجود، و [أنّها] الواسطة في الفيض. وأمّا تفويض الأحكام وأمر التشريع إلى تلك الذوات المقدّسة، فكناية عن تعليم جميع العلوم التكوينية الدنيّة وكلّ الأحكام التكليفية والتشريعية حتّى «أرش الخدش» لتلك الأنوار المكرمة، وبلحاظ كون مشيئتهم وإرادتهم السنيتين عين إرادة الله تعالى ومشيئته السنيتين من جهة المحو والطمس ومحق الذات والصفات والأفعال منها في ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى القدّوسي الآيات، وبعبارة أخرى: إثم بلسان: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(١)، وإشارة إلى أنّ تحريمهم وتحليلهم هما عين تحليل الحقّ تعالى وتحريمه كما أشير إليه في ذيل هذا الحديث الشريف نفسه، و [كذا] في الآية المباركة المعجزة الأساس: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾^(٢)، أو كناية عن نزول تلك الأحكام على قلوب تلکم الأنوار المقدّسة النقية وعقولها القرآنية، أو عن تبين أولئك الكرام لتلك الأحكام على أساس علمهم الذي هو مبني على أساس العلم الأزلي العنائي الإلهي. وكيف كان فإنّ المراد من التفويض [هو]: التفويض المصطلح المذكور

(١) سورة الأنفال: الآية ١٧.

(٢) سورة الأنبياء: الآية ٢٦ - ٢٧.

في قول اليهود [إذ قالوا]: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾^(١)، وبالجهات المذكورة يرفع الإشكال، وعلى أيّ تقدير كان، فلا يرد من هذه الجهة إشكال.

وأما إشكال الاختلاف المستفاد من هذا الحديث لمفاد القاعدة بلحاظ الخبر الآخر، الذي فيه أسند صدر جريدة الإيجاد (عليه آلاف تحيات رب العباد) كون الصادر الأول والمعلول الأقدم إلى نفسه، وقال: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»، بشهادة خبر: «أَوَّلُنَا مُحَمَّدٌ وَأَوَسُّنَا مُحَمَّدٌ وَآخِرُنَا مُحَمَّدٌ»، مندفع، ومحمتم أيضاً أن يكون المراد من المعية الصدورية [هو]: المعية في أصل الصدور، والتقدم على سائر المخلوقات لا في كيفية الصدور، وكونه طولياً و [أو] عرضياً، ولكن الظاهر [هو] الوجه الأول؛ [وذلك] بقرينة الحديث المزبور الناظر إلى مقام الكثرة في الوحدة لتلكم الأنوار المكرمة واتحادها لذلك النور الشامخ الظهور لحضرة سيد المرسلين وخاتم النبيين (عليه آلاف تحيات رب العالمين).

وبناءً على هذا، لم يكن مخالفاً للقاعدة المستفاد منها لزوم الطولية والترتب في الصدور، الناظرة إلى مقام الوحدة في الكثرة والمغايرة والاثنية، و [يكون] الإشكال من هذه الجهة مندفعاً أيضاً.

وأما قوله عليه السلام: «فمن تقدمها... إلخ»، فالمراد من التقدم [هو]: الديانة، أو عدم التدين [به] وجعله وراء الأظهر، أو كناية عن عدم كونه مفيداً من دون معرفة إمام الزمان وإطاعته، أو [ب] التقدم عليه.

والحديث الآخر [هو] الحديث المروي عن المفضل كما يأتي:
«عَنِ الْمُفَضَّلِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام كَيْفَ كُنْتُمْ حَيْثُ كُنْتُمْ فِي الْأَظْلَةِ. فَقَالَ يَا مُفَضَّلُ كُنَّا عِنْدَ رَبِّنَا لَيْسَ عِنْدَهُ أَحَدٌ غَيْرُنَا فِي ظِلَّةِ خَضْرَاءِ

نُسَبِّحُهُ وَنُقَدِّسُهُ وَنُهَلِّلُهُ وَنُمَجِّدُهُ وَمَا مِنْ مَلَكٍ مُقَرَّبٍ وَلَا ذِي رُوحٍ غَيْرِنَا حَتَّى
بَدَّلَهُ فِي خُلُقِ الْأَشْيَاءِ فَخَلَقَ مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَغَيْرِهِمْ ثُمَّ
أَنْهَى عِلْمَ ذَلِكَ إِلَيْنَا».

إنَّ دلالة هذا الحديث الشريف على كون تلكم الأنوار المكرمة والذوات
المقدَّسة الصادر الأول في نهاية الوضوح والظهور أيضاً، [وهو] بحكم
المقدّمات السالفة مثبت لقاعدة الواحد.

والمراد بالظلة الخضراء في قوله ﷺ: «كُنَّا عِنْدَ رَبِّنَا لَيْسَ عِنْدَهُ أَحَدٌ
غَيْرِنَا فِي ظِلَّةٍ خَضْرَاءَ»، [هو]: حضرة اللاهوت ومقام الواحدية وعالم
الأعيان الثابتة؛ لأنَّ الخضرة سواد مخلوط وممزوج بالبياض. ونظراً إلى
كون التعيّنات المستهلكة والكثرة الأسمائية والصفاتية والأعيانية في مرتبة
الأحادية والكنز المخفي محوكة ومنتفية، فيعبّر عن نور ذات الحقّ تعالى
القُدّوسي الآيات في ذلك المقام بالنور الأسود والظلمة الممدوحة، وفي مرتبة
واحدية ذاته المقدّس بتمام الأسماء والصفات ومظاهرها التي هي الأعيان
الثابتات وحقائق الممكنات يكون متجلياً، ويظهره بالفيض الأقدس وتجلي
أعلى أنفسها من مقام الخفاء إلى مقام الظهور العلمي والجلاء، وكأنّه يتبدّل
السواد إلى البياض. ولكن لما كانت الحقائق الإمكانية والذوات الأكوانية
في هذه المرتبة والمقام بوجود تبعية تطفلي للذات الوجوبي الجهات ووجود
واحد موجودة، ولم تكن بموجودها الخاصّ الخارجي موجودة، لم يكن
حكم السواد والظلمة الممدوحة مرتفعاً بنحو كليّ و [يكون] البياض مشوباً
بالظلمة والسواد، وتتولّد من مزجهما الخضرة.

وبهذا اللحاظ عبّر عن ذلك المقام في الحديث الشريف بالظلة
الخضراء. ونظراً إلى أنّ الأعيان الثابتة لهذه الأنوار المقدّسة بقضية: «أَوْلُنَا

مُحَمَّدٌ وَأَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَآخِرُنَا مُحَمَّدٌ»، متحدّة في الحقيقة، وبموجب: «كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالْطِّينِ»، في هذا المقام متقدّمة ومتسيّدة على سائر الأعيان الثابتة، ومشاركة للحقيقة المقدّسة المحمّدية ﷺ في التقدّم السرمدى، قال: «كُنَّا عِنْدَ رَبِّنَا لَيْسَ عِنْدَهُ أَحَدٌ غَيْرُنَا»، ولم يقل: «ليس فيها أحد غيرنا».

وبعبارة أخرى: إنّ المقصود من هذا المقال [هو]: الإشعار بالتقدّم الربّبي والطولي المستفاد من نفي العندية لا التأخّر الوجودي أو الزماني المتظاهر من جملة: «ليس فيها». وبناءً عليه، فإنّ المستفاد من الحديث وإن كان [هو] التقدّم في الكينونة العلمية وحضرة الأعيان الثابتة ومرتبة الفيض الأقدس لا في الوجود الخارجي ومرتبة الفيض المقدّس إلّا أنّه لما كان البدّ اللازم للتقدّم في الحضرة العلمية هو التقدّم في الوجود لخارجي، كان دالّاً على كون تلكم الأنوار المكرمة الصادر الأوّل والمعلول الأقدم أيضاً، والإتيان بصيغة الجمع في صدر الحديث الشريف؛ أي: «الأظلّة» [إنّما] هو باعتبار تعدّد الأعيان الثابتة ولسان وحدتها في [عين] كثرتها، أو تعدّد ظواهرها التي هي مفاهيم الأسماء والصفات. ويحتمل أن يكون المراد من الظلّة الخضراء: حضرة الجبروت ونشأة الأمر [أيضاً]؛ لأنّ النشأة المزبورة وإن كان عالم الإظهار والظهور ونشأة بسط الفيض والنور إلّا أنّه بلحاظ أنّ تلك الحضرة من المراتب غير المضافة، وأقسام العيوب الستة، وعالم البطون، والقهارية، والجبروت، والتسييح، والتقديس، والتنزيه، وأنّ فيض الوجود في ذلك المقام لم يتجلّى إلى درجة الظهور المطلق والشهادة المطلقة عبّر عن ذلك النور هو المشوب بالبطون والظلمة الممدوحة بوجه بالنور الأخضر.

وبناءً على هذا، يكون الحديث الشريف هذا دالّاً على كون تلكم الأنوار

الشامخة أول صادر في الوجود الخارجي أيضاً، وبالبيان المارّ الذكر هو معدود في زمرة الأدلة النقلية الدالة على القاعدة المزبورة.

والمراد بالتقديس والتسبيح فيها في مرتبة الأعيان الثابتة [هو]: التسبيح والتقديس التكوينيّان من تلکم الأنوار المكرمة باعتبار المظهرية النائمة لها بالنسبة إلى أسماء الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى وصفاته القدوسية الآيات، وفي حضرة الجبروت عبارة عن التسبيح والتقديس من الأرواح الكلّية المكرمة لتلكم الذوات المقدّسة عن المبدأ الأعلى والحقّ تعالى.

وأما قوله عليه السلام: «حَتَّى بَدَأَ لَهُ فِي خَلْقِ الْأَشْيَاءِ»، فالبداء في هذا الكلام المعجز الاختتام لم يكن بالمعنى المصطلح؛ أي: ظهور العلم بعد ما لم يكن، بل [هو هنا] بمعنى مطلق الإظهار والظهور، وكناية عن تعلّق المشيئة؛ أي: ظهر في مشيئته، وتعلّقت مشيئته الحتمية وإرادته الأزلية بأن يفلق ظلمة عدم الأشياء الخارجي بنور الوجود، وينوّره بفيضه المقدّس.

وبعبارة أخرى: يعني: حتّى أظهر شيئاً لم يكن قبل ذلك ظاهراً ومتجليّاً، وهو إخراج الأشياء الخارجي، وإظهار حقائق الممكنات وذوات الكائنات من كتم العدم إلى ساحة الثبوت وإقليم الوجود؛ لأنّ معلومية الوجود الفعلي للشيء وظهوره بإيجاده الفعلي وإظهاره النفس الأمري لا بالعلم بوجوده وظهوره التالي.

و [أما] قوله عليه السلام: «أَنَّهُ يُعْلَمُ ذَلِكَ إِلَيْنَا»، فالمراد به إمّا [هو]: العلم بما كان، وما يكون، وما هو كائن، وما لم يكن بالعلم القدري التفصيلي بعد العلم القضائي الإجمالي الذي علّم أعينهم الثابتة، وإشارة إلى: ﴿عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١)، لأنّ الآدم الحقيقي والبشر الأوّل وجود تلکم الأنوار المكرمة المقدّس كما قال ابن فارض عن لسان أولئك الكرام:

(١) سورة البقرة: الآية ٣١.

وإني وإن كنت ابن آدم صورة ولي فيه معنى شاهد بأبوتي
أو [هو] كناية عن العلوم التي تفاد وتفاض بنحو التفصيل بعد العلم
الإجمالي البسيط في ليالي القدر على أيدي الملائكة والروح الأعظم على
ألواح النفوس المقدسة الكلية الإلهية النورية لتلك الذوات القدسية،
ويؤخذ مقام جمعهم من مقام فرقتهم، أو إشارة إلى كون تلكم الذوات
المكرمة واسطة في الفيض الوجودي والعلمي وغاية التحول، وأنها مدينة
العلم الربوبي، وانحصار أبواب ذلك العلم بتلك الوجودات المكرمة.

والحديث الآخر [هو] المروي عن محمد بن عبد الله [أحمد بن علي بن
محمد بن عبد الله] رواه عن أبي عبد الله (عليه الصلاة والسلام) ^(١) كالاتي:

«عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي
طَالِبٍ عليه السلام عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَانَ إِذَا كَانَ فَخَلَقَ الْكَانَ وَالْمَكَانَ
وَخَلَقَ نُورَ الْأَنْوَارِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ وَأَجْرَى فِيهِ مِنْ نُورِهِ الَّذِي نُورَتْ
مِنْهُ الْأَنْوَارُ وَهُوَ الثُّورُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا فَلَمْ يَزَلَا نُورَيْنِ أَوَّلَيْنِ إِذَا لَا
شَيْءَ كُنَّ قَبْلَهُمَا فَلَمْ يَزَلَا يَجْرِيَانِ طَاهِرَيْنِ مُطَهَّرَيْنِ فِي الْأَصْلَابِ الظَّاهِرَةِ
حَتَّى افْتَرَقَا فِي أَظْهَرِ طَاهِرَيْنِ فِي عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي طَالِبٍ عليه السلام».

إن دلالة هذا الحديث الشريف على كون النور المبين المحمدي والعلوي
(عليهما آلاف التحيات والصلاة والسلام) ظاهرة أيضاً. ومرجع ضمير «هو»
في [قوله عليه السلام]: «وَهُوَ الثُّورُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّدًا»، [هو] نور الأنوار أو نوره
الذي نورَتْ منه الأنوار، الذي بلحاظ اتحاد النورين المبينين جعل كلاهما
الصادر [الأول] والكائن الأول، وعبر عنهما بلحاظ كونهما الصادر الأول بنور

(١) كتاب الحجة؛ ج ٢؛ طبعة منشورات المسجد [مسجد الأربعة عشر معصوماً عليهم السلام]; ص ٣٢٨.

الأنوار؛ لأنَّ المراد به نور أنوار الحقائق الإمكانية والذوات الفاقرة ووجودات المخلوقات الجائزة، الذي هو من مصاديق النور الحقيقية والظاهر بالذات والمظهر للغير. وإنَّ هذين النورين المقدَّسين واسطتان في الإفاضة والفاعلان ما بهما الوجود لها لا مطلق الأنوار من الإمكانية والوجوبية، الذي بهذا المعنى يكون نور الأنوار من أوصاف المبدأ الأعلى والحقَّ تعالى الخاصَّة؛ بقرينة قوله ﷺ: «وَخَلَقَ نُورَ الْأَنْوَارِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ»، لأنَّ المخلوقية والتوسُّط في الفيض المستفادين من جملة: «الَّذِي نُورَتْ»، وصفان للصادر الأوَّل لا النور المطلق الذي منه تخرج النسب والخلق كما أنَّ مرجع الضمير في «فيه» هو نور الأنوار؛ أي: الصادر الأوَّل.

وأما قوله ﷺ: «إِذَا لَكَ... إلخ»، فقد روى بعض المحدِّثين [هذا] الحديث الشريف بالنحو التالي: «إنَّ الله تعالى كان إذ لا كان فخلق المكان»، وفسَّره بهذا الشرح [أنه]: «إذ لم يكن شيء من الممكنات فخلق المكان؛ أي: الممكن».

وبناءً على المستفاد من قول هذا الشارح الجليل، إنَّ المكان في عرف أرباب الأحاديث يطلق على الممكن أيضاً. ولعلَّ هذا الإطلاق مبني على إرادة الماهية الممكنة من الممكن، وبلحاظ المحلَّ والمكان الذهنيين ومعنوية الماهية للوجود؛ لأنَّ الوجود عند أرباب الحكمة وأصحاب البصيرة عارض تصوُّري وذهنى للماهية، وكلَّ معروض محلَّ للعارض وبمنزلة المكان له.

وعليه، إذا نقلنا الحديث الشريف [هذا] بالنحو الذي أثبتناه؛ أي: تكون عبارة الحديث: «فخلق الكان والمكان»، كان مبنياً على الحدوث السرمدي والدهري لقاطبة الموجودات كما هو القول الأقرب إلى التحقيق والمذهب

الوثيق؛ أي: طريقة سيد الحكماء، الأمير [المير] محمد باقر الداماد (عليه شآبيب رحمة الله ملك العباد).

ويحتمل أن يكون المراد بـ «الكان» في الحديث المبارك [هو]: وجود العقل الأول والنور المحمدي ﷺ، وبـ «المكان» ماهيته. أو يراد بـ «الكان»: الفيض المقدس والنفس الرحمانية، وبـ «المكان»: ماهية الأشياء التي هي عارضة لذلك الفيض.

ويكون مفاد هذا الحديث على هذا التقدير متحداً إلى حدٍّ ما مع مفاد حديث المشيئة؛ أي: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا، ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ». والمراد بـ «الكان» [هو]: الكائن بذاته؛ أي: من دون جهة تقييدية، وهي وصف لوجود الأشياء لا ماهياتها.

وفي هذا الحديث الشريف بناءً على هذا التقدير إيماء إلى مذهب أرباب التحقيق وأصحاب البصر الحديد والنظر الدقيق؛ أي: أصالة الوجود في الجعل والتحقق.

وبناءً على مذاق غير ذلك الحكيم العظيم والفيلسوف الفخيم الذي هو كون تلكم الأنوار المكرمة أزلية، وأنها من الصقع الربوبي، وبقائها ببقاء الله عز وجلّ احتمل [أيضاً] أن يراد بـ «الكان إذ لا كان»: مقام غيب الغيوب، ولا اسم له، ولا رسم، والمراد بـ «إذ كان» [«إذ لا كان»]: نفي مطلق التعيّن من تعيّنات الأسماء والصفات ومظاهرها؛ أي: الأعيان الثابتات، وبالخلق: مطلق تقدير الأشياء في مرتبة العلم القضائي الأحدي الجمعي الإجمالي، وبـ «الكان»: التعيّن الأول، وبـ «المكان»: الحقائق الأسمائية والصفاتية والأعيانية المطوية في ذلك المقام، أو يكون المراد بخلقها [هو]: التقدير في مقام العلم التفصيلي القدري ومرتبة الواحدية والتعيّن الثاني، وبـ «المكان»:

الأعيان الثابتة الظاهرة في ذلك المقام بلحاظ مظهريتها للأسماء والصفات؛ لأن المظهر محلّ ظهور الظاهر ومكان تجلّيه.

وحمل «كان» على وجود الأشياء الخارجي والفيض المقدّس، وكون خلقها كناية عن ظهور ذلك الفيض في حضرة الجبروت، وبـ «المكان» أوّل تعيّن طارئ على ذلك الفيض، وهو عبارة عن تعيّن العقل الأوّل والصادر الأقدم، فممكّن أيضاً. والتعبير عن ذلك الوجود العامّ والرحمة العامّة بنور الأنوار [إنّما هو] بلحاظ كونه أوّل تجلّ وظهور خارجي للحقّ تعالى، وبلحاظ إفاضة وجعل سائر الوجودات والأنوار بعين جعله وإفاضته.

والمراد بجري نور الحقّ تعالى في هذه الأنوار المقدّسة [هو]: كون النورين المكرّمين اللذين هما بحكم: ﴿أَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾^(١)، روح واحدة وظاهرة في بدنين وصيصيتين الصادر الأوّل والواسطة والرابطة في الفيض. وحمل «الكان» على العقول الطولية والعرضية، و «المكان» على النفوس الكلّية التي هي مجلى الأنوار ومظهر الآثار لتلك العقول ليس بخارج من ميزان الاستقامة أيضاً.

والمراد بخلقهما أيضاً [هو]: خلقهما وإيجادهما بنحو الطولية والترتب لا في مرتبة واحدة وفي عرض الآخر كما ذكرنا في شرح الحديث السابق أيضاً.

وكذا حمل خلق «الكان» على خلق أنوارهما المقدّسة، وحمل «المكان» على أوعية ولايتهما ومحالّها الذين هم شيعتهما، أو سائر الأنبياء والأولياء الذين هم مظاهر نبوته وولايتهما.

وكذا حمل «الكان» على المجرّدات التي هي بحكم: «النفوس وما فوقها

(١) سورة آل عمران؛ الآية ٦١.

أنوار صرفة ووجودات محضة»، نفس المكان والوجود، وحمل «المكان» على الماديات والفلكيات التي هي مشتملة على الماهية والوجود فمحتملان أيضاً.

والمقصود من [إيراد] هذا الحديث الشريف والأحاديث الأخر القريبة منه مضموناً هو: الإشارة إلى تقدّم تلكم الأنوار الشامخات في الوجود، وكونها فاتحة وخاتمة لكتاب التكوين ونظام وجود كلّ العالم الكبير والأكبر. ولم يكن المقصود بيان كيفية صدور الموجودات وكيفية ظهور كثرتها العرضية والطولية.

وكيف كان، فإنّ دلالة الحديث الشريف المبارك على كون تلكم الأنوار المكرّمة الصادر الأوّل بضمّ المقدّمات السابقة التمهيد كافية لتأييد القاعدة المزبورة.

والحديث الآخر [هو] المروي عن جابر بن يزيد [الجعفي]، أنّه نقل عن الإمام أبي جعفر (عليه الصلاة والسلام) ما نصّه:

«عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام يَا جَابِرُ إِنَّ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعِثْرَتَهُ الْهُدَاةَ الْمُهْتَدِينَ فَكَانُوا أَشْبَاحَ نُورٍ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ قُلْتُ وَمَا الْأَشْبَاحُ قَالَ ظِلُّ النُّورِ أَبْدَانٌ نُورَانِيَّةٌ بِلَا أَزْوَاجٍ وَكَانَ مُؤَيِّدًا بِرُوحٍ وَاحِدٍ وَهِيَ رُوحُ الْقُدُسِ فِيهِ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ وَعِثْرَتُهُ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ حُلَمَاءَ عُلَمَاءَ بَرَرَةً أَصْفِيَاءَ يَعْبُدُونَ اللَّهَ بِالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالسُّجُودِ وَالتَّسْبِيحِ وَالتَّهْلِيلِ وَيُصَلُّونَ الصَّلَوَاتِ وَيَحْجُونَ وَيُصُومُونَ».

إنّ دلالة هذا الحديث الشريف على كون أنوار أولئك الكرام البررة المنورة واضحة ضرورية أيضاً؛ لأنّه من مستصعبات أخبار أهل البيت الطاهرين المعصومين، ومشكلات أحاديث سلالة النبوة وآل الرسالة، و[هو] محتو

على أسرار كثيرة، ومشتمل على فوائد غير عديدة، وأداء حق شرحه وتوضيحه محتاج إلى تأليف رسائل عديدة وكتب ومصنّفات كثيرة. ولكن نظراً إلى أنّ تطويل الكلام موجب لكلال الإفهام، ومناف لوضع هذه الرسالة المبني على الاختصار، ففي بيانه اقتصرنا على الشرح الموجز، ونقول:

إنّ قوله **عَلِيّاً**: «أَشْبَاحُ نُورٍ... إلخ»، إضافة الأشباح إلى النورية [النور] هو من قبيل إشارة الخاتم إلى الفضة في: «خاتم فضّة». ونظراً إلى أنّ أنوار أولئك العظام المكرّمة مظاهر تامّة كاملة للأسماء والصفات الكلّية الإلهيّة، ومظهر الشبح ظاهره، وبرنامجه، ومثاله، وبمنزلة بدنه، فلاجل هذا عبّر عن تلكم الأنوار المقدّسة بالأشباح وبالأبدان النورية. ومن جهة أنّ الوجودات المتعالية الفضائل وكماالاتها محو، وطمس، ومحق في ذات المبدأ الأعلى، وبموجب الكلام المعجز الاختتام: ﴿الْمُ تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^(١)، [هي] الظلّ الممدود، والرحمة الواسعة، والفيض اللامحدود للحقّ تعالى عبّر عنها بظلّ النور؛ أي: نور الأنوار جلّت عظمته وتعالى كبرياؤه وتقدّست أسماؤه.

والمقصود من كون تلك الأبدان «بلا أرواح» إمّا [هو]: كناية عن محو الإتيات، وتعيّنها في ذات المبدأ الأعلى القدّوسي الآيات، وكون وجوداتها المقدّسة في جنب وجود الحقّ تعالى كالأشباح والأبدان بلا أرواح، وأنّهم لغاية فنائهم لا يعرفون الصباح من السماء [المساء]، وإمّا المقصود [منه]: نفي الأرواح المتكثّرة القدرية المنفصلة الموجودة بوجودات متعدّدة فرقية،

(١) سورة الفرقان؛ الآية ٤٥.

وإشارة إلى وجود تلكم الأنوار المكرّمة في عالم الأمر وحضرة الجبروت بالوجود الجمعي للنور الواحد المحمّدي ﷺ.

وقول الإمام الهمام (عليه آلاف التحيات والإكرام): «وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ... إلخ»، فالمشار إليه [في] «لذلك» تأييد النور المحمّدي ﷺ، والحقيقة المقدّسة الأحمدية، وعتره ذلك السيد على الجنّ والبشر الطاهرين بروح القدس.

والمقصود من «خلق» على الظاهر [هو]: الخلق في هذا العالم بعد النزول من موطن العهد والميثاق ونشأة الوحدة والاتفاق، وتعلّق تلكم الأرواح الكلّية والعقول المرسلة بهذه الأبدان الناسوتية والصياصي البشرية.

ومعنى الكلام المعجز في البداية والختام أنّه لما كان في حضرة الجبروت والدهر الأيمن الأعلى صدر جريدة الإيجاد وأهل بيته الأمجاد [و] أشرفُ العباد يعبدون ذات الحقّ تعالى القدّوسي الآيات، وكانوا بوجود واحد قرآني موجودين، وبروح القدس الذي هو أوّل جلاء جبروتي لذلك النور الطاهر والمتصدّر في مسند لولاءك مؤيدين، وبأكمل مراتب العصمة وأتمّ درجات الطهارة من أدناس المادة وأرجاس الهيولى متصّفين، فإنّهم بعد النزول إلى هذا العالم، والتلبّس بلباس البشرية وجلباب الآدمية، والتعلّق بالأبدان الفرقانية والأجساد العنصرية بحكم: «النهايات هي الرجوع إلى البدايات»، كما جبلت في ذلك الموطن الرفيع الشامخ الأعلى على عبادة الحقّ تعالى، وفطرت على ثناء ذلك الذات القدّوسي الآيات وحمده، ف[هم] في هذه النشأة الأدنى [الدنيا] والهاوية السفلى مصاديق: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِه يَعْمَلُونَ﴾^(١)، أيضاً، [و] أفراد: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا

أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴿١﴾، بالاتفاق. وهذا المعنى كما أشير إليه فوقاً مبني على ظاهر الكلام الفصيح والبليغ الاختتام؛ أي: حمل الخلق على الخلق في هذه النشأة.

ولكن إذا كان المراد [منه] الخلق في عالم الأمر والأرواح الكلية وحضرة الجبروت، أو بمعنى التقدير في عالم الأعيان الثابتة وحضرة اللاهوت، وجب [حينئذ] حمل الصوم والصلاة وسائر العبادات على العبادات التكوينية لأعيانها الثابتة في حضرة اللاهوت أو أرواحها الكلية في حضرة الجبروت بنحو يناسب تلکم الحضرات والنشآت، ويوافق عبادة الملائكة الكروبيين والملا الأعلى والمقربين والتسبيح والتقديس في عالم القدس وحضرة الأنس أيضاً.

ودلالة هذا الخبر البليغ الأثر والفصيح البارع المخبر على كون النور المحمّدي الصادر الأول، وأنه أول جلاء وظهور سرمدى لم تحتج إلى شرح وبيان. وكذا أغلب فقرات الزيارة الجامعة الكبيرة ك: «وَإِيَابَ الْخَلْقِ إِلَيْكُمْ»، وكذا «فَبَلَغَ اللَّهُ بِكُمْ أَشْرَفَ مَحَلِّ الْمُكْرَمِينَ وَأَعْلَى مَنَازِلِ الْمُفَرَّيْنِ وَأَرْفَعَ دَرَجَاتِ الْمُرْسَلِينَ حَيْثُ لَا يَلْحَقُهُ لَا حَقٌّ وَلَا يَفُوقُهُ فَائِقٌ وَلَا يَسْبِقُهُ سَابِقٌ وَلَا يَطْمَعُ فِي إِدْرَاكِهِ طَامِعٌ حَتَّى لَا يَبْقَى مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا صَدِيقٌ وَلَا شَهِيدٌ وَلَا عَالِمٌ وَلَا جَاهِلٌ وَلَا دَنِيٌّ وَلَا فَاضِلٌ وَلَا مُؤْمِنٌ صَالِحٌ وَلَا فَاجِرٌ طَالِحٌ وَلَا جَبَّارٌ عَنِيدٌ وَلَا شَيْطَانٌ مَرِيدٌ وَلَا خَلْقٌ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ شَهِيدٌ إِلَّا عَرَفَهُمْ جَلَالَةَ أَمْرِكُمْ وَعَظَمَ خَطَرِكُمْ وَكَبَرَ شَأْنِكُمْ وَتَمَامَ نُورِكُمْ وَصَدَقَ مَقَاعِدِكُمْ وَثَبَاتَ مَقَامِكُمْ وَشَرَفَ مَحَلِّكُمْ وَمَنْزِلَتِكُمْ عِنْدَهُ وَكَرَامَتِكُمْ عَلَيْهِ وَخَاصَّتِكُمْ لَدَيْهِ وَفُزَبَ مَنْزِلَتِكُمْ مِنْهُ»، وكذا «وَأَزَوَّاحُكُمْ فِي الْأَرْوَاحِ وَأَنْفُسُكُمْ فِي النَّفُوسِ... إلخ»،

(١) سورة الإنسان؛ الآية ٣٠.

و «بِكُمْ فَتَحَ اللَّهُ وَبِكُمْ يَخْتِمُ وَبِكُمْ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَبِكُمْ يُمَسِّكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَبِكُمْ يُنْفَسُ النَّفْسُ الَّتِي حَقَّتْ الْفُتُورُ وَبِكُمْ يَكْشِفُ الضُّرَّ وَعِنْدَكُمْ مَا نَزَلَتْ بِهِ رُسُلُهُ وَهَبَطَتْ بِهِ مَلَائِكَتُهُ... أَتَاكُمْ اللَّهُ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ طَائِفًا كُلُّ شَرِيفٍ لَشَرَفِكُمْ وَبَخَعَ كُلُّ مُتَكَبِّرٍ لَطَاعَتِكُمْ وَخَضَعَ كُلُّ جَبَّارٍ لِفَضْلِكُمْ وَذَلَّ كُلُّ شَيْءٍ لَكُمْ وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِكُمْ وَفَارَ الْفَائِزُونَ بِوِلَايَتِكُمْ»، ونحو ذلك كل أولئك دال على كون أرواح تلكم الأنوار المقدسة المكرمة التي هم بحكم: «أَوْلْنَا مُحَمَّدًا وَأَوْسَطْنَا مُحَمَّدًا وَآخِرْنَا مُحَمَّدًا»، من مراتب ذلك النور والنور المحمدي الأضواء الأكرم ﷺ أصل هذه الأنوار وتمامه الصادر الأول؛ لأن الصفات التي ثبتت لهذه الذوات الشامخة في هذه الزيارة الجامعة كثبتت إيجاب الخلق إليهم، وكذا ثبتت منازلهم أشرف محل المكرمين وأعلى منازل المقرّبين، وثبتت فتح أمر الإيجاد وختمه بتلكم الأنوار الباذخة، وثبتت كونهم أفضل الممكنات بحكم: «النهائيات هي الرجوع إلى البدايات»، ووحدة اللم الغائية والفاعلية في الموجودات المجردة المرسل وقواطن عالم الأمر التي هي مسقط رأس أرواح هذه الأنوار المكرمة الكلية، وكذا سائر الأمور التي نقلت فوقاً آنفاً [فهي] من دون كون تلك الأنوار المكرمة الصادر الأول والمجعول الأقدم خارج من حيّز الإمكان وحريم الجواز. وبعد ثبوت كون هذه الأنوار المقدسة التي هي بموجب: «أَوْلْنَا مُحَمَّدًا وَأَوْسَطْنَا مُحَمَّدًا وَآخِرْنَا مُحَمَّدًا»، بحكم كون الحقيقة المحمدية المقدسة الصادر الأول يتحقق ويدلّل كون هذه الفقرات المنقولة من الزيارة المزبورة دليلاً على صحة قاعدة الواحد بضمّ المقدمات والأصول الماضية كما ذكرنا ذلك مراراً. ومن الأدلة النقلية الأخرى الدالة على كون النور المبين المحمدي ﷺ وجلاء الوجه الأحمدي ﷺ الصادر الأول والجلاء الأقدم هو حديث مشهور

في الأفواه ومذكور على ألسنة الخواص والعوام، وأورده^(١) المحدث القمي عليه السلام في «شرح الأربعين» عن طريق الاستماع من بعض المشائخ غير مشيخة عن سيد الأنام (عليه آلاف التحيات والإكرام) كما يلي:

«الحديث الرابع عشر في الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وآله على ما سمعت من بعض المشايخ غير المشيخة عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أنا أصغر من ربي بسنتين»، انتهى.

وذكرت لهذا الحديث شروح متعددة، ونحن في المقام نكتفي على الشرح الذي يثبت المرام، ويناسب محل الكلام على سبيل الاختصار، ونذكر عدة مقدمات ابتداءً:

المقدمة الأولى: يعبر في عرف العامة وأرباب الأفهام غير النضيج والمشوب سيما الذين ينكرون تجرد النفس الإنسانية وتروحن الحقيقة الآدمية عن الهيكل المخصوص، أو مجموع النفس والبدن الطبيعي، أو المثالي بـ «أنا» الذي هو في لغة العرب ضمير للمتكلم وحده، ولكن في نظر سباحي بحر العلم والحكمة وسياحي عظيم بيداء البصيرة والمعرفة إن المعبر عنه هو الروح المجردة الأمرية الإنسانية والنفس الناطقة القدسية الملكوتية الآدمية التي يعبر عما سواها بـ «هو»، ولا يعبر عنها إلا بـ «أنا». وأطلق ذلك بعض من أبناء المعرفة على نسبة مخصوصة بين الحق تعالى وبين التعينات، أو على وجود المتعين، أو نفس التعينات، أو على وجود خاص بشيء.

وفي هذا الحديث الشريف عبر فاتحة كتاب الوجود، وصاحب قوسي

(١) المراد القاضي سعيد القمي، شارح التوحيد للصدوق.

النزول والصعود، وفاتحة دفتر الرحمة، وخاتمة سجلّ العناية والجود عن روحه الكلّية الأمرية ونفسه اللاهوتية الإلهيّة التي هي مظهر الاسم الأعظم الإلهيّ الأعزّ الأجلّ الأثمّ ومجلى مالك الملكوت الأرفع الأعلى الأقوم ومتّصفة بفضائل غير متناهية بـ «أنا».

وبعبارة أخرى: إنّ المعبر عنه «أنا» في هذا الكلام الفصيح والبلغ الاختتام ظهوره الجبروتي وجلّأوه الأمري الجمعي السرمدي والدهري والمحفوف بالجلالة لا لجلاء الناسوتي الفرقاني والتجلّي بالصورة البشرية الإنسانية والجلباب الآدمي.

المقدّمة الثانية: إنّ الألفاظ عند أرباب البصائر وأصحاب نائرات الأفكار وعرشيات الخواطر موضوعة للمعاني العامّة، والرسوم والأرقام مجعولة بإزاء المفاهيم المرسلة.

وعليه، إنّ إطلاق لفظي الصغير والكبير وإن كان في العرف العامّ والعامّة مختصّاً بالصغر والكبر الحسيين اللذين هما من المقادير المتّصلة والمنفصلة، وإطلاقهما على سائر الأشياء إنّما هو بطريق المسامحة في التعبير، أو باعتبار اشتمالها على المقادير إلّا أنّ إطلاقهما في العرف الخاصّ وأخصّ الخواصّ [هو] باعتبار مطلق التفاضل والتفاوت بين أمرين في المقدار أو غيره، وإطلاقه على الأعمّ من الحسي وغير الحسي من ميزان القوام وحدّ الاستقامة غير خارج.

وكذا إطلاق لفظ السنة واليوم والشهر ونحوها في عرف العامّة بنحو الحقيقة العارية عن شائبة التشبيه والمجاز، فالمقصود [بها]: السنون والأيام والشهور الزمانية، ولكّنه في عرف أرباب البصيرة وأصحاب المعرفة [هو]

الأعمّ من الزماني وغير الزماني أيضاً. ومن هنا أطلق متصدّرو ملأ المعرفة الأعلى، وكروبيو عالم العلم والحكمة العالي [لفظ] السنة على السنة الأحدية السرمدية والسنة الإلهيّة السرمدية والسنة الربوبية النزولية الدهرية والربوبية الصعودية الدهرية والإلهيّة العروجية السرمدية والزمانية الخلقية.

وكذا يقسمون الشهور والأيام ونحوهما. ولما كان الزمان عند أكثر الحكماء العظام والفلاسفة الفخام المقدار الأسرع للحركات المستمرة الدائمة، وأسرع الحركات الدائمة عند السلف من الرياضيين والفلاسفة الشامخين الذين يرون الأرض ساكنة والكواكب متحركة [هو] الحركة الوضعية لفلك الأفلاك والفلك الأطلس على مدار يوم كامل، وفي نظر الخلف منهم الذين كانوا يرون الحركة اليومية مستندة إلى الأرض والزمان مقدار الحركة المزبورة، ولم يقولوا بالبعد الرابع المعتقد عند أنيشتين الألماني تكون الحركة الوضعية للأرض في مدارها البيضي حول الشمس، فتكون السنة والعامّ الزمانيان والخليان [هما] ثلاثئة وخمس وستين دوراً من الأدوار، والحركات الوضعية السابقة الذكر واليوم الزماني والخلقي [هو] دور [واحد] من الأدوار المزبورة. وبناءً على حركة الكواكب وسكون الأرض باعتبار حركة الكواكب السيارة وغير السيارة الخاصّة يقسمون السنين والأيام والشهور الخلقية الزمانية إلى الشمسية، والقمرية، والزحلية، وغيرها، والساعات إلى المستقيمة، والمعوجة. [وأما] أرباب الطريقة، وأصحاب الحقيقة، فإنّهم يرون الزمان الخلقي مقدار حركة جوهرية وتحول ذاتي لمجموع عالم الطبيعة وحضرة الناسوت بالعالم الملكوتي.

ولما كان بيان جميع المصطلحات والمعتقدات في الزمان والسنين

والشهور والأيام والساعات الخلقية وغيرها في هذا المقام خارجاً من مقصودنا، فنصرف الأنظار عن ذكره، ونوكله إلى محله، ونبادر إلى بيان سائر الأقسام على طريق الإجمال على حسب مقتضى الحال، ونقول:

نظراً إلى أَنَّ لكل رقيقة حقيقة، ولكل فرع ظهوراً أصلياً، ولكل ظاهر عنواناً باطنياً [فإنَّ] باطن الزمان والسنة الخليقين الناسوتين [هو] السنة الدهرية الملكوتية التي هي عبارة عن مقدار السير الوجودي لنور شمس حقيقة الوجود النير، وتعبير آخر: الحركة العرشية للوجود المطلق والفيض المقدس المنبسط في مراتب قوس النزول ودرجات معراج التركيب، وباعتبار كون تلك المراتب والدرجات تحت تربية اسم الرب المطلق ورب الأرباب يعبر عن المجموع بالسنة الربوبية، وعن كل مرتبة باليوم الربوبي. وبحكم:

﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾^(١)، و ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾^(٢)، كل يوم سنة ربوبية كألف سنة زمانية خلقية، و [باطن] هذه السنة وهذا اليوم [هو] السنة واليوم السرمديان الإلهيان، وإنَّ لهما عدّة إطلاقات:

[الإطلاق] الأول: سير شمس شمس عوالم الغيب والشهود ونور أنوار نشآت الوجود في مراتب ودرجات قوس الصعود ومعراج التحليل، ومقدار يومه الواحد بحكم: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾^(٣)، كخمسين ألف سنة زمانية خلقية.

[الإطلاق] الثاني: سير شمس شمس حقيقة الوجود في مراتب كل من قوسي النزول والصعود ومدرجات كل من معارج التركيب والتحليل، وتأسيس

(١) سورة السجدة؛ الآية ٥.

(٢) سورة الحج؛ الآية ٤٧.

(٣) سورة المعارج؛ الآية ٤.

الدائرة التامة الكاملة في مدار بسط الرحمة الوجودية، وتمامية تجلّي الأسماء والصفات الإلهيّة العيني وغاية الظهور والشهود.

[الإطلاق] الثالث: ظهور سير ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى الكروبي الآيات في كسوة الصفات القدّوسية والكمالات الذاتية وطلوع شمس الهوية الغيبية المغربة من أفق الوجوب، وسيره في البروج الاثني عشر للأسماء الإلهيّة والصفات الربوبية ومظاهر تلکم الكمالات ومجالي تلکم التعيّينات المسماة بالأعيان الثابتة [الثابتات]. وباطن هذه السنة واليوم الإلهيّين [هو] السنة واليوم الأحيان الإطلاقان اللذان هما عبارة عن أمد بقاء ذات الأحدية من حيث هي في مرتبة الأحدية الذاتية والتعيّن الأوّل وحضرة الهاهوت من دون كمية، ولا امتداد، ولا كيفية، ولا حيثيات، ولا جهات، ويعبّر عن السنة في ذلك بالسنة الأحدية السرمدية، وعن يومه باليوم الأحدي السرمدي. وبعقيدة أرباب البصيرة وأصحاب الدراية إنّ السنة المزبورة لا اسم لها، ولا رسم لها، ولا تعيّن لها، و[هي] في عين الغيب ظاهرة، وفي عين الظهور غائبة، وليس لبروجها أسماء، ولا لعرشها رسم [أرسام]، وليس ليومها أمد متصوّر أيضاً، فهي أزل الآزال، والأزل الأوّل، والسرمد المطلق.

المقدّمة الثالثة: إنّ للربّ في اللغة معاني عديدة: المصلح، والمالك، والسيد، والصاحب. وفي اصطلاح أهل المعرفة وأرباب البصيرة يطلق الربّ على معطي ومفيض الوجود وكمالات الوجود اللائقة بحال الشخص [المفاض] أو نوع المربوب فتوصله إلى أقصى مراتب الاستعداد وأعلى درجات الاستحقاق الشخصي أو النوعي.

ونظراً إلى أنّ إفاضة الوجود وكمالات الوجود في الحقيقة منحصرة في

ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى الوجوبي الجهات، والمؤثر في الوجود مقصور على ذاته القدّوسي الآيات فالربوبية المطلقة بالنسبة إلى العالمين وموجودات الكونين وقف لحريم حرمة الكبريائي، وليس لشيء منها حظ ولا نصيب، ولكنّ [إطلاق] الربّ على الحقّ تعالى ليس بلحاظ مقام لا اسم له، ولا رسم له، ومن حيث نفي التعيّّنات والغنى عن العالمين، بل [إنّما هو] بلحاظ الظهور في المجالي الإلهيّة والخلقية وبسط الرحمة الرحمانية والرحيمية، وإفاضة الوجود وكمالات الوجود على قاطبة المخلوقات، وترية وإصلاح حال كافة الممكنات، وإيصال كلّ شيء إلى كماله الذي تهوى [يهوى] لأجله.

ولمّا كان كلّ موجود في نظر البارعين في الحكمة اليمانية والغائصين في بحر المعرفة الإلهيّة مظهرًا لاسم من أسماء الله ومجلى لصفة من صفاته القدّوسية الجهات اللامتناهية الربّانية كان كلّ اسم ربّ مظهر نفسه. ولمّا كان جميع الأسماء الإلهيّة سدنة اسم الله الأعظم [ف] ربّ أربابها ذلك الاسم العظيم الأعظم الذي هو ربّ المظهر الأتمّ الأكرم والمجلى الأنور الأقوم؛ أي: الحقيقة المحمّدية وآله الأمجاد.

المقدّمة الرابعة: قسّم أرباب الكشف والشهود، وأصحاب الجنّة الموعود بها «الله» إلى الله الذاتي والصفاتي، والله الصفاتي هو اسم ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى القدّوسي الآيات، لكن لا من حيث هي ولا من من حيث مقام الأحدية ونفي التعيّّنات، بل من حيث الاشتمال على كافة الأسماء والصفات وظهور جميع التعيّّنات، ومن حيث مقام الواحدية ومجمع التعيّّنات. والله الذاتي اسم ذات الحقّ تعالى الكروبي الآيات من حيث اتّصافه بالأحدية

الذاتية الإطلاقية اللابشرطية الماحية لكافة الرسوم والتعيينات الطاردة لقاطبة التقيّدات والتكثّرات؛ أي: من حيث مقام التعيّن الأوّل، وجمع الجمع، وحقيقة الحقائق، ومحتدّ التعيّنات لاسمه. والحقيقة المقدّسة المحمّدية مظهر الله هذا، ومجلى الاسم العظيم الأعظم، ومرآة هذه المقام الأتمّ.

المقدّمة الخامسة: إنّ جزئيات العوالم والحضرات وإن كانت خارجة من الحدّ والحصر والعدّ والعدد: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾^(١)، ولا يمكن حصرها وحدّها إلّا أنّ كليّات العوامل [العوالم] والحضرات بالشرح الذي ذكر في الأصول السالفة والمقدّمات السابقة تقسّم باعتبار إلى ست حضرات، وهي عبارة عن: حضرة الهاهوت، واللاهوت، والجبروت، والملكوت، والناسوت، والكون الجامع، وعبر عنها بالحضرات الستّ.

ولم يعتبر بعض حضرة الهاهوت بلحاظ كونها مقام نفى التعيّنات وفرض جميع القيود والكثرات في عداد الحضرات والمراتب، واعتبروا الحضرات من اللاهوت، وعبروا عنها بالحضرات الخمس.

وبناءً هذا بنظر الفريق الأوّل إنّ أوّل المجالي والحضرات باعتبار الظهور والجلاء العلميين القضائيين [هو] حضرة الهاهوت، وباعتبار الظهور العلميين القديرين [هو] اللاهوت، وباعتبار الجلاء والظهور الخارجيين [هو] حضرة الجبروت.

وبعد عرفان هذه المقدّمات نقول:

بناءً على هذه المقدّمات يستفاد من الحديث الشريف أنّ أوّل موجود في عالم الوجود الخارجي والظهور العيني والحضرة الجبروتية الأعلى [العليا]

(١) سورة إبراهيم؛ الآية ٣٤.

اكتسب بكساء الوجود، وتجلّى بحلية الظهور ونور الثبوت، وأوّل تعيّن طراً على الفيض المقدّس المبسط الأسنى [هو] النور المبين المحمّدي والوجود المقدّس الأحمدي.

وبعد تحقّق هذا الأمر تعلم وتحقّق دلالة الحديث على صحة قاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، بحكم المقدمات السابقة بشرح ذكرناه مراراً؛ لأنّه بحسب حكاية المقدّمة الأولى يكون المراد بـ «أنا» في المقام [هو]: الروح المحمّدية العظمى، وبموجب المقدّمة الثانية يكون المقصود من الصغر: الصغر على حسب الرتبة والمرتبة، والمقصود من السنتين: سنتي الأحدية والإلهيّة، والمراد بالربّ [هو]: محمّد ﷺ الذاتي ومرتبة الأحدية والتعيّن الأوّل.

ونظراً إلى أنّ حضرة الجبروت متأخّرة عن حضرة الهاهوت بمربتين جاز أن يقال: أنّ حضرة الجبروت متأخّرة عن الهاهوت بسنتين، وإذا كان صدر جذع الجبروت وأوّل ظاهر ومتجلّ في تلك الحضرة الروح المعظّمة والمظهر الأتمّ الأكرم المحمّدي، وكافة الموجودات الجبروتية وقاطبة العوالم الأمرية مطوية يمينه، بحكم اتّحاد الظاهر للمظهر صحّ أن يقال: أنّ الحقيقة المقدّسة من ربّها الذي [هو] الله الذاتي متأخّرة بسنتين؛ لأنّ مرتبة حضرة الجبروت [هي] بعد مرتبة حضرة اللاهوت، وحضرة اللاهوت بعد مرتبة الأحدية والتعيّن الأوّل وحضرة الهاهوت التي تكون الحقيقة المحمّدية المظهر الأتمّ والمجلى الأقوم لها.

فروح تلك الحقيقة المقدّسة بهذا الاعتبار متأخّرة عن ربّها الذي [هو] الله الذاتي ومرتبة الأحدية والتعيّن الأوّل بمربتين، وعينها الثابتة متأخّرة بسنة [واحدة]؛ لأنّها بقضية: «كُنْتُ نَبِيّاً وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالْطِّينِ»، مجلى شمس

حضرة اللاهوت وإمام الأعيان الثابتة لسائر الممكنات في مقام الواحدية والتعيين الثاني الذي هو متأخرة عن حضرة الأحدية الذاتية بمرتبة [واحدة]. ولكن هذا الأمر مبني على كونه الصادر الأول، وإذا لم يكن نوره المقدس الصادر الأول، فلم يكن تأخره عن حضرة ربّ الأرباب بمرتبتين وبسنتين صادقاً؛ لأنه لم يكن مظهرًا لذلك الاسم، والصادر الأول يكون بهذه الصفة متّصفاً.

وهذه كانت الأدلة النقلية والأخبار والأحاديث التي أردنا أن نستند بها في تأييد قاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد».

والأدلة المزبورة وإن كانت أكثر من الأدلة المذكورة في هذه الرسالة إلا أنّ تحرير هذه الرسالة واجه الكسل الشديد الطارئ على الحقيق، ولم يتمّ تحرير أبحاثها وتنظيمها بنظر الحقيق بنحو مرغوب عند أرباب البصيرة ومطلوب لدى أصحاب المعرفة، ومضافاً إلى ذلك أنّ شدة المرض منعت من تكملة الكلام وتهذيب المرام، فنختم الرسالة بهذا المقدار، ونوكل تكملتها إلى رسالة وحدة الوجود التي هي المتممة لهذه الرسالة على تقدير رفع الكسل، وموافقة التقدير، والمشينة الإلهية.

ولتضاح عدم التهافت بين هذه القاعدة الكثيرة الفائدة والقواعد الآتية السالفة الذكر لأرباب البصيرة وأصحاب المعرفة نذكر وجوه جمع وصلت إلى ذهننا، أو أشار إليها أساتذة الفنّ، ونختم بها الرسالة.

بيان وجه الجمع بين قاعدة الواحد وعموم القدرة الإلهية

في وجه الجمع بين قاعدة الواحد وعموم القدرة الإلهية والجملة الموروثة من قاطبة الحكماء البارعين والفلاسفة الإلهيين: «لا مؤثر في الوجود إلا الله»،

وقول بهمنيار: «ليس لما بالقوة مدخلة في إفاضة الوجود أصلاً»، ومقال غوَاصِي بحر التحقيق والتدقيق: «ممكن الوجود بالذات ممكن الوجود من جميع الجهات والحيثيات، كما أنَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات»، التي أقيم عليها البرهان القويم الأركان التامَّ المقدمات والواضح المباني والقياسات، وشهدت بها الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة أيضاً كذلك وردت الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأخبار الولوية المتظافرة والمتكاثرة على وفقه، وفيه عدَّة فصول أيضاً:

الفصل الأوَّل

في وجه الجمع بناءً على مذاق بعض من أعظم الحكماء والمتكلمين وأساطينهم الذين التزموا بالقاعدة المزبورة والبساطة والوحدة من جميع الجهات في ذات الحقِّ تعالى الكُرُوبِي الآيات أيضاً كخاتم المحققين وسلطان الحكماء والمتكلمين الخواجة نصير الدين الطوسي (قدس الله سرّه القدوسي) الذي رغم ما صرَّح في شرح الإشارات وسائر مصنفاته الفلسفية بصحة وتامة بل بداهة القاعدة المزبورة وشمولها للواجب تعالى شأنه وتقَدَّست أسماؤه، فإنَّه في متن التجريد لم يره وافياً لإثبات العقول الكلِّية والمجرّادات الأمرية، وعلَّل عدم وفائها لذلك بمختارية المؤثّر والحقِّ تعالى والمبدأ الأعلى.

[و] نظراً إلى أنه ممن لا يجازف في الكلام وذلت له رقاب الفلاسفة الكرام، وهذين القولين على حسب الظاهر غير عاريين عن التساقط وغير خاليين من التهافت قام جمع من حملة علم الكلام والحكمة وأرباب العلم والبصيرة بذكر وجوه وتحقيقات لرفع التهافت ودفع التساقط من كلامه،

ونحن على حسب اقتضاء الحال والمقام نذكر بعضاً منها صوتاً عن إطالة الكلام على سبيل الاختصار والاقتضار [الاقتصار].

التوجيه الأول: قال جمع: إنه في ذلك الكتاب مشى على طريقة المتكلمين الذين لم يروا الله تعالى بسيطاً من جميع الجهات وواحداً بتمام الحشيات، ويرون صفاته القدوسية الآيات زائدة على ذاته، وصوّروا ذاته المقدّس فاعلاً بالقصد والداعي بالاختيار الزائد على الذات، ولم يذكر مذهبه [في ذلك]، وإنّ مقصوده من قوله: «لأنّ المؤثر مختار»، هو: لكون الله تعالى بمشرب المتكلمين ذا اختيار وإرادة زائدين على الذات لم يكن مشمولاً للقاعدة، ولا يمكن إثبات المجرّدات الأمرية والعقول الكليّة بمعونة القاعدة المزبورة.

التوجيه الثاني: وذهب آخرون إلى أنّ مراد قدوة حافي عرش التحقيق والمعرفة اللامتناهي وزبدة غائصي عظيم بحر الفلسفة والحكمة من الاختيار والإرادة والمشیئة: الإرادة الفعلية الإلهيّة والاختيار التكويني الوجودي للحقّ تعالى، وتضافرت الأخبار الكثيرة الواردة عن أهل البيت المعصومين الطاهرين والأحاديث المروية عن أغصان شجرة النبوة والولاية بالحدوث السرمدي والربطي الذات والتعلّقي الجوهر الأزلي والأبدي فيه.

ومقصوده من القول السابق الذكر: «لأنّ المؤثر مختار»، ليس هو [أنّ] مبدأ الموجودات ومؤيس الأیسات منزّه عن صفات الممكنات ونعوت الكائنات التي من جملة [جملتها] الشوق المسبوق بالتصوّر والتصديق الملحق بالجزم المتعقّب بالعزم الملحق بالقصد المسمّى بالإرادة الملحوقة بانبعاث القوة العامّلة المنبثّة في العضلات وتحريك المفاصل والرباطات، وكذا ذاته

المقدّس بريء من الفكر والرويّة وترتيب المقدمات وتنظيم القياسات، بل كما قال في كتابه الناطق بالحقّ والصواب الفرقاني التدويني والكلام المعجز في البداية والاختتام القرآني: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، أنّ إرادته التامّة الكاملة واختياره التامّ الكامل متحدان ومقرونان لكلمة «كن» التكوينية والمشيّئة السارية وغاشية حريمه الكبريائي مصونة عن التخلّف عن المراد.

وبعبارة أخرى: إنّ كافة الوجودات بوجود ذلك الاختيار والإرادة والمشيّئة السارية موجودة وقاطبة الإنثيات بجعله مجعولة وتكون، وبهذا لا يكون تسليم قاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» الكثيرة الفائدة منتجاً لكون القواهر الأعلى الصادر الأوّل الذي هو المقصود الأصلي للفلاسفة العظام والحكماء الفخام من تأسيس هذه القاعدة وتمهيد هذا الأصل، بل بحكم لزوم المشاكلة بين المعلول والعلّة والمشابهة بين الأثر والمؤثر بجهات مذكورة في محلّها مثبت لكون الفيض المنبسط والرقّ المنشور والنور على النور الذي هو من حيث السعة والإحاطة والإطلاق مشابه للمبدأ الأعلى والحقّ تعالى بوجه الصادر الأوّل، وكذا هو محمول في أخبار أهل البيت الطاهرين المعصومين عليهم السلام على المشيّئة، وفي قوله: «لأنّ المؤثر مختار»، أشار إليه أيضاً، لا العقل الأوّل.

التوجيه الثالث: وذهبت جماعة أخرى إلى توجيه قوله بأنّ مقصود خريّت فنّ الفلسفة والحكمة وقدوة أرباب العلم والمعرفة من قوله هذا: هو أنّه لما كان ذات الحقّ تعالى شأنه وتقدّست أسمائه الكروبي الجهات

(١) سورة النحل؛ الآية ٤٠.

والمقدس الآيات فاعلاً بالإرادة والاختيار، وإرادته واختياره كسائر صفاته الكمالية ونعوته الجمالية غير زائدين على ذاته المقدس، بل هما عين علم الحق تعالى الذاتي بذاته وآثاره ومعاليله والمصالح والمفاسد الكامنة في ذوات الممكنات وأطوار الكائنات ونظام الموجودات الذي هو عين ذاته اللاهوتي الآيات أيضاً، [و] نظراً إلى فعلية ذلك العلم الجمعي الكمالي التفصيلي وتساوي نسبته إلى القليل والكثير، [و] الصغير والكبير، والواحد والمتعدد، والعالي والسافل، والناقص والكامل، والجزئي والكلّي، كان وجود المصلحة في إيجاد الكثرة في بدء الخلق والمرتبة الأولى من الصنع، والإبداع، والإنشاء، والاختراع كافياً لصدور الأكثر من واحد عن الباري تعالى والمبدأ الأعلى، ولزوم تحقق خصوصيات متعددة وإضافات متكثرة بين ذاته الجبروتي الآيات وحقيقته المتعالية الصفات وبين كلّ من هذه الأمور الكثيرة لتصحيح صدورها عن ميزان الاستقامة بعيد بغاية البعد والابتعاد؛ لأنّ وزان فاعلية الحق تعالى بالنسبة إلى التجليات الربوبية والأفعال الوجوبية وزان علمه الجمعي الكمالي بها.

وكما أنّ لحاظ الخصوصية واعتبار الترتّب والطولية في العلم المزبور بكلّ شيء وبكلّ ذرة وفيء بنظر أرباب التحقيق والبصيرة [هو] من دون دليل وبرهان، بل على خلاف شهادة الفطرة والوجدان، كذلك في فاعليته بالنسبة إلى الموجودات وخالقيته بالنسبة إلى الممكنات تكون مرهونية ذاته المتعالي الآيات بالإضافات والخصوصيات بتساوي نسبة مبدئيه لقاطبة الممكنات [هي] على خلاف حكم العقل السليم والفكر المستقيم.

وعليه لا تكون القاعدة المزبورة شاملة للواجب تعالى، ومثبتة لكون العقل الصادر الأوّل [أيضاً].

التوجيه الرابع: وذهب قوم آخر في فهم مراد أستاذ البشر والعقل الحادي عشر إلى أنَّ مقصوده من تلك العبارة غير المشتملة على التطويل والإطناب [هو]: تخصيص القاعدة والأصل الكثير الفائدة بالفاعل الموجب بمصطلح أرباب الكلام الذين هم ألدَّ الخصام للفلاسفة العظام والحكماء الفخام؛ أي: الفاعل بطريق الاضطرار والفاقد للإرادة والاختيار؛ بتقريب أنَّ في الفاعل الموجب بالمعنى المزبور والقول المسطور الذي فعله لازم ذاته، وأثره غير منفك عن حقيقة صفاته لزوم الخصوصية الذاتية، وتحقق المناسبة الخاصة الوجودية، وتكثره على حسب تكثر الإضافات، وتعدّد الانتسابات حتمي الوجود وجزمي الثبوت، وشمول القاعدة المزبورة له [هو] مورد اتفاق الفلاسفة الفخام بلا كلام أيضاً.

ولكن في الفاعل المختار المقابل للموجب ولو كانت الإرادة والاختيار عين ذاته الكامل الصفات أنَّ مجرد الإرادة والاختيار الذاتيين؛ أي: مرضية الفعل للذات المقدّس الآيات وتطابقه مع علمه الكامل الجهات كافيان لإيجاده، وإفاضته، وإفادته، وإجادته، ولم يحتج إلى تحقق خصوصية وحصول إضافة ونسبة، بل اعتبار ذلك من الخيالات الباطلة والترهات والهوسات العاطلة.

فأين الفقير بالذات وممكن الوجود بتمام الحشيات وأين واجب الوجود من جميع الجهات وفوق التمام بتمام الحشيات؟! إن هذا إلا اختلاف: ﴿وَأَنَّهُمْ لَيَقُولُنَّ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾^(١).

ونظراً إلى تساوي نسبة ذاته وعلمه الذاتي بتمام الأشياء بموجب: «استوى مع كل شيء، وهو بكل شيء محيط»، إنَّ فاعليته بالنسبة إلى

(١) سورة المجادلة؛ الآية ٢.

قاطبة الموجودات متساوية أيضاً، وصدور القليل والكثير والواحد والمتعدد في مرتبة واحدة من دون واسطة ورابطة بلحاظ قدرته التامة الشاملة بحكم العقل المنور والمضاعف والبرهان القويم الأركان مقرون بالإمكان الذاتي بل الوقوعي، ومرهون للجواز واللاضرورة من العدم.

ونهاية ما في الأمر أنه بموجب الآية الوافية للهداية: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١)، لرعاية إتقان أمر الصنع والإيجاد وحسن انتظام الكل تعلقت إرادته السنية واختياره الكامل برعاية نظام إيجاد السبب وجعل الوسائط، من دون أن يكون في شمول القدرة وتمامية المشيئة والإرادة والاختيار والنظام لإعدامه السبب مدخلية.

ومن هنا ورد للحكاية عن النظام الأول في الكلام الفصيح والبلغ المعجز الختام لصدر جريدة الإيجاد وأشرف وأكمل العباد: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا»، وللدلالة على ثاني النظام في الكلام الفصيح والبلغ الانتظام للملك العلام لقرع صماخ وأسماع الأنام بالخطاب الكزوبي الانتساب: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾^(٢).

التوجيه الخامس: قال بعض: إن كلامه محمول على جواز التخصيص بلا مخصّص والترجيح بلا مرجّح، وقالوا: إن لزوم تحقّق الخصوصية وحصول المشاكلة والمناسبة إنما هو في صورة لا يكون مجرد إرادة الفاعل المختار ومشيئة القادر التام القدرة والاقتدار كافياً لترجيح أحد الطرفين المتساويين، وإلا، فعلى تقدير جواز هذا المعنى وإمكان هذا المبنى أن الفاعل المختار

(١) سورة النمل؛ الآية ٨٨.

(٢) سورة النساء؛ الآية ٧٨.

بصرف الإرادة والاختيار يمكن أن يوجد أموراً كثيرة في مرتبة واحدة، أو يرجح أحد المتساويين على الآخر في الإفاضة والإجادة. وهذا كان محصل ما ذكر من التوجيهات لكلمات ذلك الحكيم العظيم والفيلسوف الفخيم الملكوتية الجهات القابلة للتسطير والذكر. ولكن لا يخفى ولم يستر على الناقد البصير والمتتبع الخير أن بعضاً من هذه التوجيهات تموهات وأهمة، وقسماً من هذه التأويلات تخيلات متخيلة ومن قبيل التوجيه بما لا يرضي صاحبه، وتبرأ منه قائله، بل بعضها غير متلائم مع المسلك والمرام، وغير متناسب مع المرتبة والمقام لزبدة الفلاسفة العظام. ونظراً إلى وضوح بطلانها وظهور رخاوة بنيانها نصرف الأنظار عن ذكر جهات الاختلال لعدم حصول الكلال، ونبادر إلى ذكر أهمّها.

الفصل الثاني

في وجه الجمع بين القاعدة والأصول المزبورة

بمذاق المشائين من الفلاسفة اليونانيين

وإن أشير في الفصول الماضية والأبواب السابقة على طريق الإجمال إلى الجمع بين هذه الأمور على أساس الآراء والعقائد والأقوال إلا أنه بجهة رعاية أهمية القضية، واتّضح البحث لقاطبة أهل العلم والتحصيل، ومخالفة وضع الرسالة للإطناب والتطويل بلحاظ اختلاف مشارب فلاسفة المشاء وحكماء الإشراف والرواق وتشدّب مآربهم، وكذا اختلاف مسالكهم ومشاربهم لمشارب أهل المعرفة ومسالك مستغربي بحر التوحيد والوحدة نشير إلى وجه الجمع المطابق لجميع المشارب المزبورة والمآرب.

إنَّ الأصول التي أسَّستها هذه الطائفة، وذكروها في زبرهم الفلسفية وكتبهم الحكمية كتباين الوجودات بالذات، ولزوم البينونة العزلية بين العلل والمعلولات، واعتبار التشكيك في الوجود بالتشكيك العامي، ونفي التشكيك في الذاتيات، ونسبة فاعلية ما منه الوجود إلى الممكنات نحو العقول والنفوس الطولية، وكذا إلى الآباء العلوية والأمهات والأبناء السفلية، وإنكار الحركة الجوهرية والحدوث التجديدي والدهري، والقول بالتركيب الانضمامي بين المادة والصورة والنفوس والبدن الجرمانى والروحاني الحدوث والبقاء في الروح الإنسانية، واعتبار الزمان والعقول الباديات والأفلاك ونفوسها وكليات العناصر وأنواع المواليد والهولى الأولى والصورة الطبيعية الكليّة وبالجملة العالم الكبير والأكبر والنظام الكثير الخير والقليل الشرّ أزلية وحوادث ذاتية، وإنكار اتحاد العقل والعقل والمعقول، وغير ذلك من القواعد والأصول الظاهرة في القول بمؤثرية الوسائط والعلل الطولية والعرضية في مراتب قوسي النزول والصعود لدائرة الوجود، ولكن على حسب حكاية التأويلات التي ذكرها بعض أعلام الحكماء لثلة من العقائد والأقوال غير المرضية عند هذه الفرقة من الفلاسفة العظام، وكذا على أساس الأصول الأخرى التي أسَّسها أساطين هذه الفرقة بإزاء الأصول المذكورة والتصريحات التي سجّلوها في كتبهم الفلسفية كالقول السابق الذكر لبمهمنيار المذكور في مطاوي كلمات شيخه الجليل، وأستاذه الكريم، وأصول مسلّمة أخرى وقعت مورد تسالم الكلّ و [موضع] توافقهم، وفي الفصل السابق أظهرت أو أشير إليها إجمالاً، وتصريحات آخر مذكورة في مطاوي كلمات تلك الفرقة وفحاوي أقوالهم الشامخة على توقّف جهة الفيض وحيث الإفاضة والعطاء على حريم حرم مالك الملك والملكوت، ربّ العظمة والجبروت الكبريائي

تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه، وكون الوسائط والروابط جهات متكثّرة في الفيض ومكمّلة لقابلية القوابل، وأتّه ليس في الدار غيره ديار وحده لا إله إلّا هو، يستفاد أنّ الوسائط العرضية والطولية والروابط الصعودية والنزولية التي أثبتتها هذه الطافة إثر التمسك بالقاعدة المزبورة في طرف القابلية والقبول [إنّما] اعتبروها في ناحية الإيصال والوصول لفيض الوجود وتكثير جهات باب فرع إفاضة الوجود لا متممة لجهة العطاء وفيض الفيّاض على كلّ الوجودات وخلق كافة الممكنات والمخلوقات.

وبعبارة أخرى: إنّ هذه الأمور في نظر هؤلاء الفحول مصحّحة لجهة الأخذ والقبول لا مكمّلة لجهة الإعطاء والإيصال والوصول والفياضية على الإطلاق والخلّاقية بالاستحقاق المنحصرة في ذات الحقّ تعالى القدّوسي الآيات الكروبي الجهات. ونهاية ما في الأمر أنّه لمّا كانت الإشراقات البارقة والأنوار الشارقة لوجه الحي القدير الباقي، ومجالي أنوار تلك الأنوار، ومظاهر تلك الآثار بحسب صعود ونزول نور الوجود، وفيض وسط ظلّ تكوين وإفاضة الوجود منقسمة ومنشعبة إلى الشديدة والضعفية والشريفة والخسيسة والقريبة والبعيدة والخاملة والمشهورة، وصدورها في مرتبة واحدة عن مبدأ المبادئ ونور الأنوار بهر برهانه ونوره في العقل المنور والفكر العميق البشري خارجاً من حدّ الإمكان وحريم الجواز كما أنّ وجود العرض قبل وجود الجوهر، أو من دونه، وكذا تحقّق الصفة من دون الموصوف وقيامها به خارجان من حريم الإمكان وحدّ الجواز، فلحفظ السنّة الإلهيّة الجارية التي لا تبديل لها؛ أي: سنّة إيجاد السبب مع رعاية كمال الغنى للحقّ تعالى والمبدأ الأعلى [قالوا بـ] سلاسل عرضية وطولية، ووسائل صعودية ونزولية لتجلّي وظهور نور الواجب تعالى القاهر الباهر.

وعليه، لا تكون القاعدة المزبورة على طريقة هذه الفرقة من الحكماء العظام والفلاسفة الفخام منافية للأصول المزبورة، بل تكون مؤيدة لعموم القدرة، ومؤكدة لشمول رحمة ذات الباري تعالى المتعالي الصفات.

الفصل الثالث

في وجه الجمع بين القاعدة المزبورة والأصول السابقة

الذكر على طريقة حكماء الإشراق وفلاسفة الرواق

وأما وجه الجمع على أساس مسلك الإشراقيين من الفلاسفة والرواقيين من الحكماء، فإنه وإن ذكرت وسطرت جملة من تلك الأصول والقواعد المؤسّسة لهذه الفرقة في كتبهم الحكمية، واشتهرت، وذكرت على الألسنة والأفواه كإثبات المثل المعلقة والمجرّدة؛ أي: العقول العرضية المسماة بأرباب الأنواع، وأصالة الماهيات والقول باعتبارية الوجودات المنتج لتباين الموجودات الحقيقي وبينونة العلل والمعلولات العزلية، وكذا إثبات النفوس الأزلية الفلكية، وإنكار الصور النوعية ونسبة الآثار الغريبة والأفعال العجيبة المشهودة من أنواع السافلات إلى العقول الكلّيات والمثل النورية المجرّدة، ونفي الهيولى والمادة الأوليين، والقول بأزلية الأرواح الإنسية والتباين الذاتي في النفوس البشرية، وغير ذلك من القواعد والأصول المستغربة في الأذهان والعقول، [فهي] على حسب الظاهر منافية لنفي الكثرة الحقيقية والوحدة الذاتية والصفاتية والفعلية والآثارية الإلهية أيضاً.

ولكن لما كانت هذه القواعد والأصول قابلة للحمل على محامل صحيحة وتأويلات مستقيمة كما أشار صدر متألّهة الإسلام ﷺ في بعض كتبه الإلهية إلى تلك المحافل والتأويلات، وذّب الشبهات والإشكالات، وحمل بعض

كلمات فحل الفحول، وخاتم عرضيات العقول، ورئيس حكماء الإشراف في العرفان والمعقول على إرغام أنف المشائين وإثبات عجزهم عن ذب تشكيكات المشكّكين.

وعلّل المحقّق اللاهيجي بالتصلّب في أصالة الماهية في التحقّق والمجعولية الاعتقاد المزبور والقول غير المنصور في الشوارق بدفع توهم الجعل التركيبي للماهيات والكليات الطبيعية، وكذا حمله على نفي الثابتات الأزلية [أيضاً].

وأضف إليه الأصول الأخرى التي أسستها هذه الطائفة، أو حكمت مبانيها كقاعدة النور والظلمة على أساس قاعدة الوجود والماهية، واتّحاد الأنوار في الحقيقة، وعراء المجرّدات والقواهر الأعلى عن الماهية، وإثبات عالم المثال والخيال المنفصل بإزاء الخيال المتّصل، وقاعدة الإمكان الأشرف والأخس، وتجويز التفاوت في الذاتيات بالأكمل والأنقص، واستناد وانتهاء وجود قاطبة الخيرات ومؤيس الأيسات وجمع الشرور بالأعدام والليسيات، وإثبات العلم الإشرافي الحضورى، والإحاطة القيومية النورية للواجب تعالى والمبدأ الأعلى بكلّ شيء، وغير ذلك من الأصول والقواعد الكثيرة الفائدة والعائدة التي هي قريبة من مشرب أرباب الشهود وأهل المكاشفة والجنّة الموعود بها، وكذا على أساس كلماتهم وتلويحاتهم الأخرى الموافقة لمذاق أرباب اليقين والحقّ وحقيقة الإيمان والتدينّ بالدين المبين، [فد] من مجموع هذه الأمور يصل إلى أعلى درجات البروز والظهور أنّ مقصود هؤلاء الحكماء الإلهيين والحكماء البارعيين من جعل البسائط والروابط^(١)، وإثبات الجهات الوجودية والمراتب النزولية والصعودية في نتيجة قاعدة الواحد لتصحيح

(١) الأصح إسقاطها ظاهراً.

صدور الكثرة عن البسيط المطلق المتّصف بحقيقة الوحدة، وتكثير جهات إفاضة الوجود، وإثبات الفواعل ما بها الوجود والعلل المعدّة للقبول والتنوّع بنور الوجود لا أن تكون العلل والفواعل المزبورة فواعل ما منها الوجود ومستقلّات في التأثير وإفاضة الوجود ومستبدّات في الفعل والتدبير، بل بأمر الحقّ تعالى ومشيّته وحوله وقوّته [هي] مدبّرات أمر مصنع الوجود ومدبّرات نظام الثبوت والكون.

[و] بعبارة أخرى: إنّ هذه الطائفة وإنّ أسندت الآثار المشهودة من البرازخ السالفة والأفعال الموجودة في المراتب النازلة في بدء الأمر إلى العوالي والأنوار القاهرة إلّا أنّه بالنظر إلى أنّهم يرون قاطبة هذه الأنوار [هي] تحت سبحات وجه نور الأنوار ممحوّة ومطموسة وممحوقة ومهيّمة في جمال المعبود الواحد وبريئة من وجودها؛ ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾^(١)، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٢)، [كان] إثباتها بلسان تكثير الواحد، وإجراء السنّة الإلهيّة، وبسط الرحمة الرحمانية غير مناف للتوحيد الحقيقي ولسان توحيد الكثير و«لا مؤثّر في الوجود إلّا الله». وبيان آخر: لمّا كان اختلاف مراتب تلكم الأنوار بنظر أسلاء العقل وأبناء الفهم الحديد البصر بالشّدّة والضعف، واختلاف الدرجات وآثارها بالكمال والنقص على حسب القرب والبعد من نور الأنوار والإله الواحد الغني الجبّار تعالى قدره وشأنه وجلّت عظمتة ورفعته، واختلاف الجهات المكثّرة للفيض والمتمّمة للأخذ والقبول كالجهات الشهوديّة، والمكاشفيّة، والقهرية، والذليّة، والحيّية، والعشقيّة، ونحوها، وحصول الكثرة العرضيّة من دون تحقّق الكثرة

(١) سورة الأنبياء؛ الآية ٢٦ - ٢٧.

(٢) سورة الإنسان؛ الآية ٣٠.

الطولية لم يكن في حدود إمكان الممكنات وقابلية الأعيان القابلات أيضاً، [كان] حصول هذه الكثرة وتحقق هذه الطولية والعرضية غير قادحين في وحدة الأمر الإلهي وتأثير المؤثر الحقيقي بوجه من الوجوه، بل [هما] مثبت [مثبتان] لكمال القدرة وتامة عليّة وفاعلية المبدأ الأعلى والمصدر الأول؛ أي: ربّ الأرباب ونور الأنوار تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه؛ «لَا يَزِيدُهُ كَثْرَةُ الْعَطَاءِ إِلَّا كَرَمًا وَجُودًا».

ومحصّل وجه الجمع هذا هو أنّه بنظر هذه الطائفة يكون التأثير والإعطاء والفيض الحقيقي منحصراً في ذات الحقّ المطلق والقيوم بالحقّ والمبدأ الأعلى المتعالي الصفات تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه، الذي قالوا [فيه]: «لا مؤثر في الوجود إلّا هو، وحده لا إله إلّا هو»، وما سواه شبه المؤثر و [هو] ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً﴾^(١).

وتأسيس قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» [إنّما هو] لتميم جهات القبول والأخذ، وانقسام مراتب الأنوار، واختلاف درجات الوجودات الشديدة، والضعيفة، والناقصة، والكاملة، والنازلة، والصاعدة.

الفصل الرابع

[في] وجه الجمع على أساس مسلك الفهلويين من الحكماء

[و] أمّا وجه الجمع بين الأمرين وتوافق المسلكين على [أساس] مذهب الفهلويين من الفلاسفة الجامع بين مسلك المشائين وطريقة الإشراقيين والرواقيين والقريب من مسلك العرفاء المكاشفين ومختار صدرهم وقدرتهم؛ أعني: صدر المتألّهين (عليه شأيب رحمة الله الملك الحقّ المبين)، فهو

(١) سورة النور؛ الآية ٣٩.

مبني على أصول كثيرة في كتب فلسفة السابقين واللاحقين أغلبها مذكورة، وفي ضمن أبوابها وفصولها مسطورة، ولكن لما كان المؤصل والمؤسس لتلك الأصول والقواعد وتطبيقها مع البراهين القطعية والدلائل الإثنية واللمية في الحقيقة ذلك العالم [الجليل]، جاز أن يقال: أن تلك الأصول [هي] من مبتكرات أنظاره الشامخة وأفكاره الباهرة.

و [شرح] الأصول المزبورة كالآتي:

- (١) أصالة الوجود وسرابية الماهية في التحقق والمجعولية.
- (٢) نفي البينونة الذاتية والمغايرة الحقيقية في أفراد الوجود، وكون اختلافها كاختلاف الأنوار في الشدة والضعف، والكمال والضعف.
- (٣) نفي البينونة العزلية بين العلة والمعلولات.
- (٤) إن علة الحاجة [و] الاحتياج إلى المؤثر والعلة في الماهيات الإمكانية [هي] الإمكان الذاتي واللاضرورة والليسية الماهوية، وفي الوجودات [هي] الإمكان الفقري وصرف الربط والفقر فيها.
- (٥) كون الحق تعالى والمبدأ الأعلى صرف الوجود وبسيط الحقيقة، وأنه كل الأشياء وتماها.
- (٦) مشككية مفهوم الوجود بالتشكيك العامي، والحقيقة المقابلة لمفهومه بالتشكيك الخاصي، والحقيقة المقابلة للظل والعكس بالتشكيك خاصي، والحقيقة المقابلة لثانية ما يراها الأحوال من الصور بالتشكيك الصافي أخص الخواص، والحقيقة المقابلة للطور بالتشكيك الصافي أخص الخواص، والحقيقة المقابلة لنسبة الوجود إلى التشكيك أخص خاص الخواص.

(٧) كون العقول من الصقع الربوبي، وخروجها من العالم وما سوى.

(٨) إثبات الحركة الجوهرية في الجسم والجسماني والتجدد الذاتي والحدوث الجوهري للعالم الجرمانى.

(٩) ملازمة الفقر في الذات والحقيقة للفقر في الفعل والصفة، والغنى في الآثار وكمالات الماهية والذات والهوية للغنى في أصل الوجود والإثنية، وكون صرف الوجود غير قابل للتكرّر والتثنّي، وعدم اتّصافه بوحدة العدد والمعدود، وسريان كمالات الوجود في كلّ شيء بسريان الوجود، وكون وزانها وزان أصل الوجود والثبوت والكون.

(١٠) علم الواجب تعالى بالجزئي والكلّي والمركّب والبسيط بالعقل الواحد الجمعي الكمالي الأحدي، وكون كلّ شيء من مراتب علم المبدأ الأعلى من الأدنى والأعلى، وكون وزان الفعل والأثر وكمالات الأشياء وزان وجودها في صحة انتسابها بنحو الحقيقة إلى الأشياء ومبدئها بلسان: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(١)، وكون النفس الإنسانية والروح الآدمية جرمانية الحدوث وروحانية البقاء، واتّحاد العقل والعامل والمعقول وغير ذلك من القواعد والأصول المرضية لدى أرباب العقول.

الفصل الخامس

بعد تمهيد هذه المقدّمة، نقول: إنّ وجه الجمع بين القاعدتين والتوفيق بين الأمرين على حسب المستفاد من مسفورات ذلك المتصدّر في عرش التحقيق والتدقيق، وقدوة غوّاصي بحر الفكر العميق والنظر الصائب والدقيق على عدّة طرق:

[الطريق] الأول: عن طريق التشكيك الخاصّي في الوجود وحصول

(١) سورة الأنفال؛ الآية ١٧.

التكثّر والاختلاف في حقيقته الواحدة بتكثّر الموضوعات، واختلاف حدود الماهيات، أو باختلاف المراتب ورفعة الدرجات والمقامات، ونفي تكثّره بالأفراد المختلفة الحقيقة والمتباينة الذوات، الذي هو قريب من مشرب أرباب السلوك في بداية السير وتصفية الأخلاق وتعديل الملكات في توحيد الذات والأفعال والصفات للحقّ تعالى.

وهو لرعاية حال الجمهور ومسلك المشهور اختاره في أوّل مؤلّفاته وبدء مصنّفاته، ولم يفش السرّ؛ لأنّه بناءً على هذا المشرب وإحراز هذا المطلب وإن كان بالنظر إلى اختلاف مراتب تلك الحقيقة الواحدة والذات البسيطة بالشّدّة والضعف، والكمال والنقص، أو من جهة تشبّكه بالعدم والماهيات، واختلاف القوابل والموضوعات مشتملاً على كثرة غير متناهية ومراتبه كمراتب النور خارجة من الحدّ والتناهي غير أنّه لما كان فوق هذه المراتب والدرجات والأصل والمقوم، وتمام هذه الأنوار والكثرات مرتبة شديدة قوية تكون في شدّة النورية وكمال القوة والقدرة، وفي المدّة والعدّة والأفعال والأنوار وآثارها غير متناهية، بل فوق ما لا يتناهى: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾^(١)، وقاطبة مراتب الأنوار في مشهد نور شمس حقيقتها مقهورة، وكلّ الأفعال والآثار تحت سطوح إشراقاته الباهرة مستورة، عنت الوجوه للحي القيوم، وانمحت في ذاته الأسماء والرسوم، وليس له حدّ محدود، ولا نعت موجود، ولا أمد ممدود. وهذه الكثرة مؤكّدة للوحدة، والاختلاف موجب لمزيد الجمعية والائتلاف.

وكذا جلاء وجه وأوّل الإشراقات القاهرة الباهرة لأنواره التي هي بموجب قاعدة الواحد واحدة وعن وجودها فارغة؛ أي: العقل الكلّي المجرّد والنور

(١) سورة البروج؛ الآية ٢٠.

الطاهر المحمدي ﷺ، الذي ذاته وصفاته وأفعاله وآثاره في ذات نور الأنوار جلّت كبريائه وتعالى شأنه وصفاته وأفعاله وآثاره ممحو ومطموس وممحوق، وبصدوره يصدر كلّ معلول، وبظهوره يظهر كلّ مستور، ولسان حاله وقاله وأهل بيته الأمجاد: «نزلونا عن الربوبية وقولوا في حقنا ما شئتم»، [«اجعلونا مخلوقين وقولوا فينا ما شئتم»]، و«نحن صنائع الله والخلق بعد مخلوقنا وصنائعنا» [«فإنّا صنائع ربّنا والنّاس بعدُ صنائع لنا»].

فالقاعدة غير منافية لعموم القدرة الربّانية وبسط الرحمة الرحمانية وسعتها وأصل «لا مؤثّر في الوجود إلّا الله» الأصيل كما أنّ الأصل المزبور غير مناف للقاعدة الكثيرة الفائدة السابقة الذكر.

ووجه الجمع هذا [هو] قريب من وجه قرّنه مبنياً على طريق الإشراقيين من الحكماء ومسلّك الرواقيين من الفلاسفة؛ لأنّ قاعدة النور والظلمة التي [هي] من مؤسّسات شيخ الإشراقيين، وإمام الرواقيين (نور الله مضجعه) مع قاعدة الوجود والماهية التي أحيّاها صدر المتألّهين، بل أسّسها قريبة المأخذ؛ حيث إنّ حقيقة النور الذي هو عبارة عن الظاهر بالذات والمظهر للغير، ومبدأ كلّ بهاء وضياء وطارد لكلّ ظلمة وظلام مع حقيقة الوجود الذي هو منشأ كلّ خير وإفادة وجود، ومرجع كلّ إيجاد، ورافع لكلّ كثرة وغيرية وتفاوت وعناد في اللفظ مختلف، وفي المعنى والمبنى متّحد.

والفرق بينهما أنّ مخروط قاعدة الوجود والماهية في القاعدة أوسع من مخروط النور والظلمة؛ لأنّ المخروط الثاني بالأنوار العرضية والإشراقات القهرية والكوكبية ونحوها منته، وبعقيدة الإشراقيين شامل للبرازخ الفلسفية والغواسق الظلمانية، خلافاً لقاعدة مخروط القاعدة الأولى الذي إلى آخر مراتب الموجودات وأنزل درجات الكائنات حتّى الأرض السفلى والهيولى

الأولى التي حقيقتها عين القوة والاستعداد وذاتها أصل كل قابلية وشأنية ومبدأ كل بينونة وعناد و ﴿كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾^(١)، فسار وجار ومنطبق ومتطابق لا يشذ من حيطه إحاطته شيء، ولا يخرج من سعة نوريته ورحمته ذرة ولا فيء.

[و] أمّا الوجه الثاني للجمع وهو مبني على مذاق تشكيك خاص الخاص في حقيقة الوجود المقابلة للظل، التي هي أصل كل وجود وثبوت، وهو بعد رفع الحجاب عن أبصار سخائف الأوهام والأفكار في مبحث العلل والمعلولات من «الأسفار» أشار إليه وجعله في بيان توحيد خاصة الخاصة عنده.

ونظراً إلى أنّ بيان ذلك متوقّف على تمهيد مقدّمة، فنذكرها قبل كلّ شيء، ونقول:

إنّ علماء فنّ الفلسفة والحكمة وأرباب الكشف والشهود والمعرفة لم يذكروا للتشكيك أزيد من ثلاثة أقسام في كتبهم الفلسفية:

[القسم الأول]: وهو التشكيك العامّي ومرجعه إلى التشكيك في مفهومي الوجود والموجود على حسب اختلاف صدقهما على المصاديق واختلاف حملهما على الأفراد بالأولوية، والأشدية، والأضعفية، والأكمليّة، والأنقصية، والأولية، والأقدمية، والآخريّة باختلاف المصاديق على حسب تباين الماهيات، أو على حسب تباين الأفراد بتمام الذات.

[القسم الثاني]: التشكيك الخاصّي الذي مرجعه إلى الاختلاف في الحقيقة المقابلة لذلك المفهوم لا بتمام الذات والحقيقة ليستلزم تحقّق أفراد متباينة لتلك الحقيقة كما كان هو مسلك المشائين، ولا بجزء الحقيقة

(١) سورة إبراهيم؛ الآية ٣٦.

والهوية ليكون قادحاً في البساطة والسزاجة والوحدة لذاتها، بل الاختلاف بالمراتب المختلفة بالشدة والضعف، والكمال والنقص، والبطون والظهور كاختلاف حقيقة النور البسيطة، الذي هو رفيع الدرجات والمقامات في الإظهار والظهور، وما به الاشتراك عين ما به الامتياز وما به التفاوت عين ما به الاتحاد، [وذلك] بشرح ذكرناه في السابق، وأشرنا إليه في محله أيضاً. [القسم] الثالث: التشكيك خاص الخاصي الذي مرجعه التشكيك في الحقيقة المقابلة للظلّ والفِيء والعكس، والاختلاف في تلك الحقيقة في هذا التشكيك ليس بالمصاديق المختلفة والأفراد المتباينة، وكذا بالمراتب المتفاوتة والدرجات المتفاضلة، بل كاختلاف الشيء والفِيء، والظلّ وذِي الظلّ، والأصل والفرع، والشبح وذِي الشبح، والعكس والعاكس، والثبوت والظهور، وتلك الحقيقة [هي] الأصل والعاكسة وما سواها أظلال وعكوس ورقائق ومجال لها، وهي مصداق [من مصاديق] الكلام المعجز البداية والاختتام: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِئًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾^(١)، وفرد [من أفراد] الآية الوافية للهداية: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٢)، وشعر لبيد [إذ قال]:

إِلَّا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مُحَالَةَ زَائِلٌ
ولكن في النظر الثاقب والفكر الصائب أنّ التشكيك منقسم بوجه بعدد أنهار الجنة إلى أربعة أقسام، وبوجه آخر إلى ستة أقسام، كما أنّ أقسام التوحيد منقسمة بوجه إلى أربعة أقسام، وهي الذاتِي، والصفاتي، والأفعالي، والآثاري، أو إلى التوحيد العامي، والخاصي، وخاص الخاصي، وأخصّ الخواصي.

(١) سورة الفرقان؛ الآية ٤٥.

(٢) سورة القصص؛ الآية ٨٨.

والعلامة المحقق السبزواري (عليه شآبيب رحمة الله الملك الباري) في حواشيه المرقومة على «الأسفار» أيضاً أشار إلى النحو الأخير من تقسيماته، فعبر عن التوحيد العامي بتوحيد واجب الوجود بـ «أقول» بكثرة الوجود والموجود، وعن الخاصي بوحدة الوجود وكثرة الموجود بالمعنى المنسوب إلى الوجود؛ أي: الطريقة المنسوبة إلى ذوق المتألهين، وعن خاص الخاصي بوحدة الوجود والموجود، وعن أخص الخاصي بوحدة الوجود والموجود في عين كثرة الوجود والموجود وبالعكس، وحمل مسلك صاحب الكتاب على الشق الأخير.

ولكن سباحي عظيم بحر الوحدة وسياحي وسيع بيداء المعرفة قسموا التوحيد العامي إلى ستة وثلاثين قسماً والأقسام الأخرى إلى اثني عشر قسماً نشير إليها في رسالة وحدة الوجود.

والأولى أن يقسم بمذاق أرباب الحكمة الذين قسموا التوحيد إلى خمسة أقسام، وهي التوحيد العامي، والخاصي، وخاص الخاصي، وأخص الخاصي، وصفاء خاص الخاصي، والتشكيك إلى الأقسام الخمسة المزبورة، وأن يعبر عن مسلك اعتبار الوجود ذا مراتب بطريق الفهلويين، الذي هو مختار صدر المتألهين في أوائل مبحث الأمور العامة من «الأسفار» بتوحيد الخاصي كما عبر عن التشكيك الذي متصور بهذا المذاق بالتشكيك الخاصي، وعن ذوق المتألهين بخاص الخاصي بناءً على التوجيه الصحيح الذي ذكر لهذا المذاق أيضاً^(١)، ويعبر عن النسبة والانتساب إلى الوجود بالإضافة النورية الإشرافية، وعن مذهب بعض من العرفاء والناظرين بالعين اليمنى بأخص الخاصي، وعن المذهب الأخير للملا صدرا، الذي أشار

(١) الآخوند النوري؛ أي: أستاذ الأساتذة في إحياء طريقة الملا صدرا.

إليه في مباحث الأمور العامّة من ذلك الكتاب بصفاء خاصّ الخاصّي، وعن الأقسام الثلاثة الأخرى للتشكيك، التي وضعت بإزاء الأقسام الثلاثة الأخيرة للتوحيد بتشكيك خاصّ الخاصّي، وأخصّ الخواصّي، وصفاء خاصّ الخاصّي الإخلاصي أيضاً.

وبعد تمهيد هذه المقدّمة في وجه الجمع بناءً على مسلكه المختار في كتاب «الأسفار» نقول:

وإن كان بناءً على مسلكه الأخير كما صرّح به في مواضع متعدّدة من مبحث العلة والمعلول والهيّات ذلك الكتاب؛ بقضية قاعدة الواحد الذي وقع مرضياً عنده وقاطبة أولي الألباب [إنّ] وجوب وحدة أوّل صادر عن المبدأ الأعلى وأوّل مفاض ومجعول للحقّ تعالى، وإنّ صدور الأكثر من واحد في مرتبة واحدة من دون واسطة ورابطة عن ذاته المقدّس والمنزّه الآيات الذي واحد من جميع الجهات وبسيط بتمام الحيثيات؛ بحكم تلك القاعدة الكثيرة الفائدة والعائدة خارج من حريم الإمكان وحدّ الترخيص والجواز إلّا أنّه لمّا كان أوّل ضياء وأقدم نور لشمس شمس حقيقة حقائق الوجود، وأوّل ظهور الشمس الوجوبيّ الحجاب لعوالم الغيب والشهود، والإله الواحد الأحد بالحقّ المعبود عل حسب مختاره، فبناءً على هذا المسلك هو الفيض المقدّس والمنبسط والحقّ المخلوق به والنفس الرحمانية وماء الحياة الساري في الدراري والذراري، الذي هو بعين حياة الحقّ تعالى حي وبقاء المبدأ الأعلى باق ومستقرّ.

وبناءً على دلالة الآية الوافية للهداية: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(١)، وحكاية

(١) سورة القمر؛ الآية ٥٠.

الخطاب الكروبي الانتساب: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^(١)، إنَّ وحدته وحدة سعية إطلاقية انبساطية، وإنَّ ما سواه بإيجاده موجود، وبيقائه وإبقائه باق، وبكونه كائن، وبقضية الكلام المعجز النظام البليغ والفصيح في الاختتام والبارع في الأول والختام: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^(٢)، بحياته ذو حياة، وبنوره ووجوده طارد لظلمة العدم والممات.

أمر به وله ومنه تعيّنت أعياننا ووجودنا المتلبّس ووراء ذلك لا أشير لأنّه سرّ لسان النطق عنه لأخرس ونظراً إلى كون هذا الأمر النافذ الساري وماء الحياة الباقي الجاري نفس الربط والفقر؛ بموجب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(٣)، كانت كثرة المؤثرات السراية غير المحدودة واللامتناهية في الآيات الأفاقية والأنفسية التي كثرتها مؤكدة لوحدة ذلك الفيض، وتامها جلاء وجه نور واحد وضوء ظهور [واحد] حقيقي شمس جماله العديم المثال في كلّ ذرّة ظاهرة، وأنوار أقماره العالمية لشمس هويته في كلّ مكان وكلّ قطرة بائنة، وآيات وحدته الواضحة البينات في كلّ شيء متجلية، ولسان حال بل قال كلّ شيء؛ بحكم: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^(٤)، بحمده وثنائه وتسبيحه قائل، وبوحدانيته وأحديته مقرّ، ومن عشّ عشقه ومحبّته سكران، ولا قرار له:

وفي كلّ شيء له آية تدلّ على أنّه واحد

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٨٤.

(٢) سورة الأنبياء؛ الآية ٣٠.

(٣) سورة فاطر؛ الآية ١٥.

(٤) سورة الإسراء؛ الآية ٤٤.

كَلَّ الجهات لحسن وجهك مشرق ولكَلَّ ذي قلب إليك تشوق
يا واهب الحسن البديع لأهله كَلَّ لحسنك في الحقيقة يعشق
وإنَّ ذات كَلَّ شيء قائم به، وكَلَّ حسن ضوء حسنه، وكَلَّ خير مستعار
عن خيره، وكَلَّ شيء منته إليه، وكَلَّ فعل وصفة وأثر عكس صفته وفعله
وظلَّ أثره عاري عن النقص والشر.

وكَلَّ مليح حسنه من جمالها معار له بل حسن كَلَّ مليحة^(١)
ولكنَّ الناظر بالعين اليسرى وسكران خمر الغرور والتكبر يتوهم أنَّ دار
الوجود والشبوت محفوفة بالأغيار مستقلة في الفعل والآثار، ونظر الخفّاش
الفاقد للبصرة لحدّ اليقين عن مشاهدة نور شمس جماله العديم المثال
الشاهد لكلّ مكان والمعشوق لكلّ عاشق والمجمع لكلّ خير وعشق؛ أي:
الرحمة الواسعة والفيض الإلهي عاجز، وذلك النور من غاية الظهور مستور
[عنه] ورؤيته له غير مقدورة، وتحكي الآية المعجزة الأساس: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ
إِلَٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا الشَّيْءُ عَجَابٌ﴾^(٢)، عن لسانه الألكن المقطوع البيان والرخي
في البيان. ويدلّ الكلام البليغ والفصيح في الاختتام والبارع في الابتداء
والختام: ﴿قِيلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُهُ﴾^(٣)، والآية المباركة: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ
بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾^(٤)، على كفرانه النعمة وفقدانه العلم والمعرفة [أيضاً].

والناظر بالعين اليمنى، الذي سكران خمر العشق والمحبة وغرقان عظيم
بحر التوحيد والوحدة وممحو نور طلعة المعشوق ينفي الكثرة، وفي الدار لا

(١) ابن فارض.

(٢) سورة ص؛ الآية ٥.

(٣) سورة عبس؛ الآية ١٧.

(٤) سورة الأعراف؛ الآية ١٧٩.

يرى دياراً إلا محبوبه، ويقول: «ليس في الدار غيره ديار»، و ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾^(١).

وذو اليمينين والناظر بالعينين الذي ذاق طهور شراب جنة الذات والصفات والأفعال والآثار وبلغ إلى مقام البقاء بعد الفناء والتمكين بعد التلوين، وارتضع من ثدي أمهات الحكمة لبن المعرفة يرى في عين كثرة العكوس والأظلال وحدة الأصل والمؤثر بالاستقلال، ويشاهد في عين وحدة العاكس والشيء كثرة الظل والفيء، ويعتبر الآيات الوافية للهداية والفصاحة والبلاغة والمعجزة الجهات: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(٢)، و ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾^(٣)، و ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(٤)، و ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾^(٥)، والأخبار البليغة في الشعار والفصيحة في الآثار: «مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي»، و «يقول الله بلسان عبده: «سمع الله لمن حمده»، شواهد هذا المعنى ودلائل هذا التمني، ولسان حالهم بمقال قدوة أرباب الوصال مترنم:

أحبك حبين حب الهوى	وحب لأنك أهل لذلك
فأما الذي هو حب الهوى	فذكرك في السر حتى أراك
وأما الذي أنت أهل له	فشغلي بذكرك عما سواك
فلا الحمد لي في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاك

(١) سورة الزخرف؛ الآية ٨٤.

(٢) سورة الأنفال؛ الآية ١٧.

(٣) سورة الفتح؛ الآية ١٠.

(٤) سورة الحديد؛ الآية ٤.

(٥) سورة البقرة؛ الآية ٢٤٥.

ويجعل استعدادات الأوعية الإمكانية وقابليات الماهيات الظلمانية جنة ووقاية [من] استناد الشرور والآفات إلى مبدأ الخيرات والبركات، ويكون ورد لسانه وذكر جنانه الكلام المعجز الختام: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^(١)، وقوله: «الخير بيدك والشر ليس إليك».

ولرفع أغطية الكثرة وحجبها وأستارها من بصيرة أصحاب النظر وأرباب الفكر، ودفع توهم استقلال الكثرات السرابية في الأفعال والآثار واستبداد الموجودات الظهورية في الاختيار يستند بالخطاب اللاهوتي الانتساب: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾^(٢)، و﴿مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٣).

ومثله بوجه بعيد: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^(٤)، نسبة النفس الإنسانية والحقيقة الآدمية إلى قواه العمالة والعلامة؛ لأنه مع كون جميع هذه القوى من حيث الذات والفعل قائمة بذات واحدة وحقيقة فاردة للنفس الإنسانية والروح الآدمية، وأن تلك الحقيقة تنسب جميع تلكم الأفعال على نحو الحقيقة من دون شائبة المجاز إلى القوى والأعضاء والجنود له، وعيني رأيت، وأذني سمعت، وذائقتي ذقت، ولمستي لمست، وهكذا في سائر القوى، فينسب جميع تلك الأفعال إلى نفسه أيضاً على نحو الحقيقة من دون شائبة التجوُّز، [ف] يقول: أنا رأيت، وأنا سمعت، وأنا ذقت، ونحو ذلك؛ أي: في عين الوقت الذي يكون الفعل والأثر مستندين إلى قواه يكونان مستندين إليه أيضاً، وبالعكس، وكلا الاستنادين على نحو الحقيقة من شائبة المجاز. وقس على

(١) سورة النساء؛ الآية ٧٩.

(٢) سورة النساء؛ الآية ٧٨.

(٣) سورة الإنسان؛ الآية ٣٠.

(٤) سورة النحل؛ الآية ٦٠.

هذا نسبة الحق تعالى، إلى أفعال العباد، وأفعال العباد بالنسبة إلى الحق تعالى وبفهم معنى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(١)، ومعنى: «لَا جَبَر وَلَا تَفْوِيزَ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ».

وكما أنَّ الوجود والكون والثبوت لكل شيء ممكن بحكم البرهان المستصحف البنيان بل بشهادة: ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^(٢)، ودلالة الضرورة والوجدان مستند إلى خالق ذلك الشيء وموجده؛ أي: الإله الواحد الأحد، وفي نفس الحال من دون شائبة المجاز وعلى سبيل الحقيقة يكون ذلك الشيء بذلك الوجود متصفاً، كذلك فعله القائم بوجوده المستند إليه، فإنه مستند إلى علته [أيضاً]، وإنَّ كلتا الإضافتين والاستنادين [هما] على نحو الحقيقة من دون شائبة المجاز؛ بمعنى أنَّهما لم يكونا استنادين متباينين بل في عين الاستناد إلى الخلق مستند إلى الحق [أيضاً]، وبالعكس كما يحكي عن ذلك لسان: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(٣).

ولكن لما كانت القبائح والآثام غير مرضية عند الله المتعالي والمبدأ الأعلى، بل لسوء اختيار العبد فيها مدخلية، والفيض العام والرحمة السارية الإلهية كقطرات الأمطار باختلاف قابليات الأراضي والأشجار المختلفة النتيجة والآثار، ففي بعض ينبت الحنظل، وفي بعض آخر ينبت السكّر، وكذا الآثار والأفعال لكل شيء بنتيجة إفاضة فيض الوجود، وإجادة رحمة الثبوت والكون من الحق تعالى تتولّد من كتم العدم إلى إقليم الوجود إلّا أنَّ هذه الرحمة العامّة والفيض العامّ المطلق بنتيجة حسن اختياره ينبت

(١) سورة الأنفال؛ الآية ١٧.

(٢) سورة الروم؛ الآية ٣٠.

(٣) سورة الأنفال؛ الآية ١٧.

الزهرة، وبنتيجة سوء اختياره ينبت الشوك، وثبوت ووجود كليهما قائمان بهذا الفيض ومسببا هذه الرحمة، و «لَا يَزِيدُهُ كَثْرَةُ الْعَطَاءِ إِلَّا كَرَمًا وَجُودًا»، وسوء الاختيار وحسنه مستندان إلى نفس الاختيار أيضاً؛ أي: لازم المختارية هو أن يستطيع اختيار الفعل الحسن أو القبيح ولو يكون اختياره بإفاضة الغير، ولزم ذلك لا يكون عدم استناد الاختيار إلى الغير كما أن الحق تعالى والمبدأ الأعلى جلّت عظمته وتعالى كبرياؤه، الذي قدرته واختياره ومشيتته عين ذاته الكروبي الجهات، واختياره، مبدأ كل اختيار وإرادته وقدرته ومشيتته أصل وتمام كل قدرة ومشيتة، فإنه قادر على اختيار الظلم والقبائح نعوذ بالله، ولكنهما من ذاته المقدس بحسن اختياره ممتنعان صدوراً، ومبدأ ومنشأ هذا الحسن في الاختيار هما نفس اختيارهما الذي [هو] عين ذاته المقدس الآيات أيضاً، لا أمر آخر، ونهاية ما في الأمر أن في المخلوق أصل اختياره بإفاضته وإجادته، ولكن سوء الاختيار وترجيح الفعل القبيح على الفعل الحسن ونحوه مستند إلى المخلوق [نفسه] ومختاريتته لا إلى مبدئه وموجده، وكذا يكون حسن الاختيار إلا أنه بتوفيق من الله والحق تعالى، ومن هنا كان يإزائهما؛ أي: سوء الاختيار أو حسنه مستحقاً للمدح أو الذم، ولكن لما كان الممكن بالذات من حيث الذات والماهية مقتضياً للاضرورة الوجودية والعدمية التي مرجعها في الحقيقة إلى نوع من العدم والفقدان، ووجودها العراء وغير مستند إلى ذاتها، فصَحَّ أن يقال: أن ارتكاب الخيرات ملائم لوجوده بما هو وجود لا لماهيته.

ولكن نظراً إلى أن ذلك الوجود [هو] من جانب الحق تعالى، وبرسم الأمانة أعطي له، فتكون الخيرات في الحقيقة مستندة إلى مبدأ ذلك الوجود، وارتكاب القبائح والشرور التي مرجعها إلى الأعدام لماهيته وذاته

وهويته الذي من ذاته ليس، وكذا بسوء استعداده وقابليته المقتضيين لهذه الشرور ملائم أيضاً للعلّة التامة الموجبة له ولا لوجوده بما هو وجود. فإذا قيل: أنّ الخيرات إلى مبدأ الخيرات والبركات إلى التوفيق منه الذي أحد جهاته إفاضة الوجود وكمالات الوجود مستند: والشرور والقبايح من سوء الاختيار الملائم للنقصان وسوء الاستعداد أو اليلسية الذاتية واللاضرورة الماهوية للممكن ناشئة ولو يكون تحقّق ووجود كليهما قائمين بإجادة الحقّ تعالى وإفاضته، فهو قول صحيح وارد.

وهذا هو معنى: «الخير بيدك والشرّ ليس إليك»، ومعنى الآية المباركة: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^(١)، ووجه الجمع بين هذه الآية والآية الشريفة: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾^(٢)، والكلام المعجز الانتظام: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾^(٣)، بالشرح الذي ذكرناه في البيانات السابقة والتحقيقات الماضية، ولما كانت الخيرات مجعولة بالذات، والشرور مجعولة بالعرض، كانت الآية: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾^(٤)، ناظرة إلى كون الخيرات مجعولة بالذات، و [الآية:] ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^(٥)، ناظرة إلى عدم كون الشرور مجعولة بالذات، والآية: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾^(٦)، ناظرة إلى

(١) سورة النساء؛ الآية ٧٩.

(٢) سورة النساء؛ الآية ٧٨.

(٣) سورة النور؛ الآية ٢١.

(٤) سورة النساء؛ الآية ٧٩.

(٥) سورة النساء؛ الآية ٧٩.

(٦) سورة النساء؛ الآية ٧٨.

كون كليهما مجعولين بجعل أعمّ من الجعل بالذات وبالعرض، وللإشارة إلى هذه النقطة في الآية الأولى أتى بمن النشويّة وفي الثانية بكلمة عند. ووجه جمع آخر مبني على قاعدة اتّحاد العقل والعقل والمعقول بالذات، وهو معتقد فرفور يوس، صاحب الإيساغوجي، وصدر المتألّهيّن ﷺ، وكثير من الحكماء الشامخين والفلاسفة البارعين، وقاطبة العرفاء الربّانيين، والصوفية، والمكاشفين.

وبيان كيفية استفادة وجه الجمع من هذه القاعدة محتاج إلى تمهيد مقدّمة، وهي:

وصل في فنّ السماع الإلهيّ والأمور العامّة من الفلسفة الأولى والإلهيّة بالمعنى الأعمّ إلى ميقات البيان ومنصّة الظهور والتبيان أنّ من خواصّ رفيق الوجود الشفيق؛ أي: وحدة الهو هو والاتّحاد والوحدانية، ومن خواصّ مقابله ومعانده، التي هي الكثرة والغيرية والبنونية، وهذا أحدهما من الآخر. ومن جملة أقسام الغيرية التقابل، ومن جملة أقسام التقابل تقابل التضاييف؛ لأنّ المتقابلين أمران لم يصدقا على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة. وإذا لم يكن أحد هذين الأمرين عدماً للأمر الآخر، ولم يتعقّل أحد منهما إلّا بالقياس إلى الآخر، سمّيا متضاييفين كالعلية والمعلولية، والمحرّكية والمتحرّكية، والأبوة والبنوة، ونحو ذلك، وإنّ هذا الإطلاق [إنّما هو] بحسب الغالب، ولكن قد يطلق المتضاييفان على أمرين كان تعقّل أحدهما بالقياس إلى الآخر أعمّ من أن يكون اجتماعهما في مصداق واحد جائزاً كالعاقلية والمعقولية أم لم يكن كالأبوة والبنوة.

وللمفهومين المتضاييفين خواصّ وأحكام منها: التكافؤ في القوة والفعلية الذهنيّتين والخارجيّتين.

ومن فروع هذه الخاصية [هو] أنه كلما كان أحد المتضايين منتزعاً من حاق ذات شيء بقطع النظر عن كل شيء وأي حيثة، وصادقاً على ذاته من دون دخل ولحاظ أمر آخر، لزم أن يكون مصداق مفهوم آخر متحققاً في تلك المرتبة أيضاً، وإلا، لم يتحقق التكافؤ المزبور كما أن عاقلية النفس بالنسبة إلى ذاتها من ذاتها منتزعة بقطع النظر عن كافة الأغيار وقاطبة الجهات والحيثيات، وكذا معقوليتها لذاتها، [ف] منتزعة من تلك المرتبة [أيضاً]، ويصدق على ذاتها من جهة واحدة العاقل والمعقول، وبهذه الجهة باتفاق قاطبة الفلاسفة الفخام وكافة الحكماء العظام يكون العاقل والمعقول في علم النفس، بل كل مجرّد قائم بذاته متّحدين. وبضمّ مقدّمتين وأصلين آخرين إلى هذا الأصل والمقدّمة يثبت أن العاقل والمعقول في العلم وتعقل النفس، بل كل عاقل بالنسبة إلى كل معقول متّحدان ذاتاً.

المقدّمة الأولى: إنّه بمذاق التحقيق والقول الوثيق الذي هو مختار أساطين فنّ الحكمة وخرّيتي علم الفلسفة والمعرفة إنّ ملاك مطلق الإدراك والعلمان [هو]: التجرّد عن المادة، وملاك التعقل [هو]: التجرّد التام عن المادة والمقدار وعن الإضافة إلى المادة.

وبناءً على هذا، لا تكون الصورة الإدراكية بالغة إلى حدّ مطلق الإدراك أو التعقل والمعقولية إلاّ فيما كان الملاك بالذات أو بتجريد مجرّد فيه حاصلاً له بالفعل، وبعد حصول هذا الملاك فيه، [ف] لا شبهة أن مفهوم المدركة والمعقولية منتزع من حاق الذات بقطع النظر عن كل شيء حتّى مدركة النفس وعاقليتها، ويصدق عليها [أيضاً]؛ لأنّ المفروض كون ملاك المعقولية

[هو] التجرّد التامّ عن المادة وغواشيها، والصورة المزبورة في حاق الذات واجدة لهذا الملاك، ولم تكن لعاقلية النفس بعد حصول هذا الملاك مدخلية في حصوله فعلاً. وأضف إليه أنّه بناءً على عدم اتّحاد العاقل والمعقول تكون عاقلية النفس من حيث هي بالقوة لا بالفعل، والعاقلية بالقوة لا يمكن أن تقع بإزاء المعقولية بالفعل؛ لأنّ قضية تكافؤ المتضايفين كما قيل هي التكافؤ في القوة والفعلية الذهنيّتين والخارجيتين.

المقدّمة الثانية: حسب اتّفاق أصحاب الفهم والبصيرة وأرباب النظر والمعرفة إنّ وجود الصورة العقلية في نفسها ووجودها للنفس واحد، وفي الوجود ليس له أن يكون موجوداً بواحد للنفس وبالأخر موجوداً لنفسها، بل لا يكون وجود لهذه الصورة إلّا الوجود النوري التجرّدي الذي بسببه معقول بالذات.

[و] بعد عرفان هذه المقدّمات، نقول:

لما كان بين العاقلية والمعقولية تضاييف، ولأزم التضاييف بالشرح المعلوم سابقاً التكافؤ في القوة والفعلية العينيّتين والذهنيّتين، والمعقولية التي هي أحد المفهومين المتضايفين من حاقّ ذات الصورة العقلية التي [هي] الوجود النوري؛ أي: نوراً لذاته ومنوراً لغيره بقطع النظر عن كلّ شيء حتّى عاقلية النفس منتزعة، وعلى ذاتها بذاتها يكون المعقول صادقاً بالفعل، فبحكم لزوم التكافؤ يجب أن يكون العاقل بالفعل في هذه المرتبة صادقاً [أيضاً]. والعاقلية التي بإزاء هذه المعقولية لا يمكن أن تكون عاقلية النفس المبينة لهذه الصورة أو لشيء آخر مباين لها بالجهات المذكورة سابقاً، بل يجب أن تكون العاقلية المتحقّقة في هذه المعقولية عاقلية هذه الصورة نفسها؛ لأنّ

المفروض هو أنّ الوجود في نفسه لهذه الصورة عين التحقق للنفس، وليس لهذه الصورة تحقق غير تحققها للنفس.

فبهذه الجهة، لا يمكن أن تكون عاقلية هذه الصورة غير عاقلية النفس [أيضاً]، وإلا، كان وجود تلك الصورة في نفسها غير وجودها للنفس، فلاجل هذا يجب أن لا تكون النفس مباينة لهذه الصورة وجوداً؛ لتكون عاقليتها بإزاء معقوليتها.

وبعبارة أخرى: يجب أن تكون عاقلية النفس بإزاء هذه المعقولة متّحدة مع الصورة المزبورة لا الصورة المباينة لها. ولما لم يكن أكثر من معقولة واحدة وعاقلية واحدة في البين، وجب أن تكون عاقلية النفس لتلك الصورة عين عاقلية تلك الصورة لذاتها أيضاً؛ أي: يكون العاقل والمعقول شيئاً واحداً، وهو المطلوب.

و [ب] بيان آخر: إذا كان وجود الصورة المعقولة مباينة لوجود العاقل، وكان لكل هوية مغايرة لهوية الآخر، والارتباط بين الوجودين بمجرد الحالّة والمحليّة كاللون ومحله حاصلاً، لزم أن يكون اعتبار وجود كلّ بقطع النظر عن اعتبار وجود الآخر ممكناً؛ لأنّ أقلّ مراتب الاثنينية بين شيئين هو أن يكون لكلّ منهما في حدّ ذاته وجود ولو بقطع النظر عن الآخر، ولكنّ الحال في العاقل والمعقول ليس كذلك؛ لأنّه ليس للمعقول بالفعل وجود إلا هذا الوجود النوري التجرّدي والإضافة الإشراقية النورية التي هو بها معقول، ومعقولة الشيء من دون أن يكون شيء عاقله غير متصوّرة [قطعاً].

فإذا كان العاقل في مقام مغاير للمعقول وغير متّحد معه، لزم أن يكون هذا المعقول بقطع النظر عن ذلك العاقل غير مباين للمعقول، مع أنّه قد تقدّم أنّ المعقول بالفعل بقطع النظر عن كلّ شيء مباين له عاقل.

وبناءً على هذا، يجب أن تكون هذه الإضافة النورية الإشراقية التي ليس لها وجود إلا هذا الوجود النوري، والوجود في نفسه عين الوجود للعقل، وبعزل النظر عن كافة الأغيار معقول، كذلك بعزل النظر عن قاطبة الأغيار عاقلة لنفسها أيضاً، فهي العقل والعاقل والمعقول، وثبت ما عجز عن إدراكه عقول الفحول.

وبيان أوضح: لما كانت النفس الإنسانية بعقيدة منكري اتحاد العاقل والمعقول في مرتبة العقل الهولاني عارية عن كافة الصور العقلية، ومرهونة للقوة والشأنية والفقدان، ومقرونة بالظلمة والحرمان، وبعد الحركة من هاوية البعد والإمكان ودار الحس والحاس والمحسوس إلى جوار رحمة قرب الله تعالى والبلوغ إلى دار التجرد وطبي الزمان والمكان والنيل لثلاث مراتب أخرى من مراتب العقل النظري متصفة بالعاقلية والنورية بالفعل، وبناءً على هذا تُسأل الفرقة هذه بالسؤال التالي: إته بعد بلوغ النفس إلى هذا المقام ما هو ما به المعقولة؟ وما هو ما به العاقلية؟ [فد] إذا كان ما به العاقلية بعينه ذات عارية جاهلة، مرهونة للقوة والشأنية، وما به العقولة [المعقولة] أعراض طارئة على هذه الذات الجاهلة والتي يعبر عنها بالصور العقلية من دون أن يكون جوهرها متحولاً من النشأة الظلمانية العمائية، ومتصلاً بعالم الأنوار الصرفة المجردة، وتكون مرآة وجودها لاشراقها بتلك الأنوار الجبروتية من ريون المادة وأغشية الطبيعة عارية وبريئة، [فد] بطلان ذلك واضح ومسلم؛ لأن المفروض كون هذا الجوهر الظلماني على هذه الحالة قبل التعقل، ولم يتغير له تغيير بعد التعقل بوجه من الوجوه ليكون مرجح الاتصاف بالعاقلية بالنسبة إلى الصور العقلية، ويكون حصوله له في هذا الحين، ووجود هذه الصور في النفس، الذي هو بمذاق منكري الاتحاد والقول بالقيام الحلولي وجود عرضي ومن مقولة كيف أو سائر المقولات العرضية التي هي أضعف

وأنقص من الوجود الجوهرى بمراتب، وبالحمل الأولي كالماهيات المنقولة والمفاهيم العارية عن الوجودات الخاصة بها، [ف] بهذا الوصف كيف تحصل له المعقولية التي ملاكها [هو] الوجود التجردى النورى، وحصول الإضافة الإشرافية النورية، وارتقاء النفس من أسفل السافلين من المادة والمدة وتخلّصه من دار الغرور وسجن الطبيعة ونشأة الناسوت إلى عالم نور أعلى عليين من حضرة الجبروت؛ بقضية: ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^(١)، بانتقاش مرآة النفس بالنقوش العرضية، وحصول مفاهيم غير متحصلة له؟

براهين عرشية في اتحاد العاقل والمعقول

والنفس الجاهلة التي لم يحصل فيها تغيير بأيّ نحو من الأنحاء، و[هي] باقية على حالة قبل الاتّصاف بالعاقلية بسبب القيام الحصولي لهذه المفاهيم بالعاقلية، [فهى] متخصصة ومتحصلة: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ﴾^(٢). وإن قالوا: إنّ ما به العاقلية في هذا الحين [هو] بعين ما به المعقولية، فقد حصص الحقّ، وزهق الباطل، واعترفوا بالاتحاد.

وإن قالوا: إنّ جوهر النفس في مرتبة العقل الهولاني بالقوة البعيدة مستعدّة للعاقلية ثمّ يوجد بواسطة الحركة التحوّلية الذاتية بوجود الصور العقلية المفاضة والمشرقة عليه من المبدأ الفيّاض بإضافة [إفاضة] إشرافية نورية، ويخرج من قوة التعقّل إلى الفعلية، وملاك العاقلية تنوّر النفس بنور هذه الصورة المجردة العقلية التي هي فوق الجوهرية وأتمّ وأقوى وجوداً من وجود جوهر النفس العاقلة التي هي بالقوة، فهذه عبارة أخرى عن القول بالاتحاد واعتراف به.

(١) سورة فاطر؛ الآية ١٠.

(٢) سورة ص؛ الآية ٧.

وكيف كان، فلا مفرّ من القول بالاتّحاد، والبرهان المزبور؛ أي: البرهان الذي أشير إليه من قبل مسمّى ببرهان التّضاييف، و [هو] من مبتكرات أنظار صدر المتألّهين الشامخة. وتسميته ببرهان التّضاييف [هو] من باب كون إحدى مقدّماته [إثبات] التّضاييف بين العاقل والمعقول، وإلّا، فهناك مقدّمات أخرى يلزم ثبوتها في تميمه [أيضاً]، وتستفاد من أقواله [كما استفيدت تلك المقدّمة منها]، ونحن أشرنا إليها [سابقاً]. ومقصوده في هذه المقدّمة ليس [هو] التمسك بصرف التّضاييف المقولي ليقال: أنّ لازم التّضاييف المقولي بين مفهومين [هو] التّكافؤ، ومقتضى التّكافؤ مجرّد معيتهما في المصداق؛ من أن يقتضي الاتّحاد أو التّقدّم أو التأخّر من أحدهما عن الآخر كما أنّ هذا التّضاييف بين العلة والمعلول بالذات موجود، ومقتضى للتّكافؤ بينهما، ولكنّ التّكافؤ المزبور لا يقتضي اتّحاد المعلول بالذات مع علته الذاتية؛ لأنّ الظاهر من البيانات السابقة أنّ إحدى مقدّمات البرهان المزبور [هي] حصول ملاك المعقولية في مرتبة جوهر ذات الصورة العقلية المدركة بعزل النظر عن كافة الأغيار حتّى النفس وعاقليتها. واتّصاف المعلول بالذات بالمعلولية بعزل النظر عن العلة بالذات خارج من حريم الإمكان وأفق الجواز؛ حيث إنّ المعلول بالذات بما هو معلول نفس الربط والفقر إلى العلة بالذات، والمعلول بالذات معلول بالعلة لا بذاته وحقيقته وبعزل النظر عن العلة مع ما في وضع ذات المعلول [فهو من دونها] أسطورة الطير وحديث أنياب الأغوال، وبطلانه أوضح من وجود الآن والحال.

وكذا مقدّمته الأخرى كون الوجود في نفس الصورة المزبورة عين وجودها للنفس، وانحصار شأنه وحيثيته في المعقولية، وكون المعقولية عين ذات تلك الصورة ووجودها النوري وحقيقتها النورية بحيث يكون قطع النظر عن معقوليته مساوفاً لعزل النظر عن ذاته وحقيقته.

وبعبارة أخرى: إِنَّ الصورة المزبورة بقضية: «أَلْعَلُّمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ»، إضافة إشراقية وجودية نورية للعقول المرسلّة الكلّية للنفس التي [هي] نور لنفسها ومثورة لغيرها، و [هي] مبدأ ومنشأ الإضافة المقولية لا الإضافة المقولية التي تكون متأخرة عن الطرفين وفرعاً لهما، بل الإضافة المزبورة قنطرة تلك الإضافة النورية والإشراق المنبسط للنفس المنورة التي من حاقّ ذاتها تنتزع العاقلية والمعقولية، وفي انتزاع المفهومين هذين من الذات بعد أعلى الإفاضة من الحقّ تعالى والمبدأ وعن كافة الحثيات وقاطبة الجهات مستغنية وغنية.

فقياس المعقول بالذات بالمعلول بالذات الذي في حمل المعلولة عليه محتاج إلى حثية تعليلية، ومستغن عن الحثية التقييدية فقط قياس مع الفارق إبليسى ووسوسة ختاسية تلبّسية.

ردّ مناقشات أعلام الفنّ كالحكيم السبزواري

والعجب من المحقّق العلامة السبزواري (عليه شآبيب رحمة الله الملك المئان الباري) مع أنّه ذكر في حواشي «الأسفار» التي بيّنها في مبحث العقل والمعقول من ذلك الكتاب، وكذا في حواشي شرح المنظومة [في] مبحث علم الواجب تعالى بذاته المقدّس الآيات الوجوبي الجهات من كتاب المنظومة أنّ البرهان الذي أقامه صدر المتألّهين في كتاب «الأسفار» في المبحث المزبور في اتّحاد العقل والعقل والمعقول بالتقريب الذي سجّلناه تاماً، ولم يعتبر ورود النقض بالعلة والمعلول.

[ف] إنّ المحقّق المذكور قال في مبحث الوجود الذهني في شرح المنظومة الذي ألّفها متأخراً عن الحواشي على «الأسفار»، واعتبر [فيه] برهانه غير

تأمّ، وأوكل بيانه إلى حواشي «الأسفار» ثمّ عن طريق كون النفس في مرتبة العقل الهولاني بمنزلة مادة الصورة العقلية واتحادية تركيب المادة والصورة التي [هي] معتقد اسكندر أفروديسي أقام عليه البرهان، وإقامة البرهان على الاتحاد المزبور عن هذا الطريق مع كون مختاره انضمامية تركيب المادة والصورة لا اتحاديته غير صحيحة، ولكن بمذاق صدر المتألّهين من جهة كون التركيب المرقوم بعقيدته تركيباً اتحادياً، [ف] هي صحيحة، كما أنّه أشار إليه في ذلك الكتاب، واستدلّ له.

وأضف إليه أنّه قبل العلامة التفت إلى هذا الإشكال المذكور وذلك النقض المسطور محققون آخرون أيضاً، وردّوهما بطرق عديدة، ولم يروا النقض وارداً حتّى قال بعضهم في الجواب باتّحاد العلة الذاتية والمعلول بالذات، ولكن لا من قبيل اتّحاد الشيء والشيء، بل من قبيل اتّحاد الشيء والفيء بشرح نشير إليه في الآتي.

وكيف كان، فإنّ الاتحاد المرقوم عند أرباب العلم والمعرفة واضح وبين وكالشمس في رابعة النهار.

[وهناك] براهين أخرى غير البرهان المذكور أقيمت عليه أيضاً كإثباته عن طريق قاعدة: «كلّ مجرّد قائم بذاته عاقل لذاته»، المسلّمة؛ لأنّه بعقيدة أرباب التحقيق يكون قيام الصور المجرّدة النورية بالفعل بغيره بالقيام الحلولي ممتنعاً ومن حريم الإمكان خارجاً، ولما كانت الصورة العقلية الجوهرية مجرّدة بالفعل بالجهات التي ذكرناها في السابق، وبقطع النظر عن كلّ شيء معقولة ونور بنفسها، [ف] بحكم القاعدة المزبورة أنّ العاقل ذات ومنوّر بالذات «فهو العاقل والمعقول، والعالم والمعلوم، وهذا هو المعنى من الاتحاد»، وكإثباته عن طريق انتهاء كلّ ما بالعرض إلى

ما بالذات، وكون الصورة العقلية المزبورة ما بالذات للعقلية والمعقولة، وعن طريق إثبات القاعدة الموروثة من أعظم الفلاسفة وأفخم الحكماء: «العقل البسيط الإجمالي خلاق للصور العقلية التفصيلية»، وامتناع كون التعقل بمذاق التحقيق بمسافرة النفس إلى ديار المجردات ومشاهدة المثل والأنوار الكلّيات أو بنحو الفناء في القدسي والاتحاد مع العقول الباديات. وبعبارة أخرى: بإضافة شهودية إشرافية للنفس مع تلکم الأنوار الشامخات، واستحالة البلوغ إلى هذه المرتبة والمقام من دون اتّحاد العاقل والمعقولات كما هو أوضح الواضحات. وعن طريق لزوم شبه التشتت في السير الصعودي والنزولي لفيض الوجود على تقدير عدم الاتحاد بناءً على الحركة الجوهرية، وكون النفس جرمانية الحدوث وروحانية البقاء بعقيدة أرباب التحقيق وأصحاب النظر الدقيق إلى غير ذلك ممّا ذكر في محله وسطر في كتب أهل الفنّ، بل إنّ الاتحاد المزبور [هو] من مسلّمات أهل الكشف والشهود [و] غير قابل للإنكار والعنود، وكما أشرنا في السابق أنّ هذا الاتحاد غير مختصّ بتعقل النفس الناطقة، بل هو محقق في خصوص التعقل لكلّ عاقل بالذات حتّى في الواجب تعالى بالنسبة إلى كلّ معقول بالذات.

ولكن في غير النفس من المجردات الكلّية للأمور والموجودات التامة التي [هي] بالفعل وغير مشوبة بالقوة والفقد الوجوديين ولم تكن لها حالة منتظرة، وكذا في الواجب تعالى الذي هو موجود فوق التمام وواجب الوجود بالذات وبتمام الجهات والحشيات لا يكون هذا الاتحاد بنحو الاتحاد المتصوّر في النفس؛ لأنّ الاتحاد بين شيئين بالنظر البدوي العقلي متصوّر على عدّة أنحاء: بعضها باطل ومستحيل التحقق مطلقاً، وبعضها الآخر

ممكن التحقق، ولكن فاقد المصداق، وثالث في بعض الموجودات محقق وفي بعضها الآخر مستحيل التحقق؛ لأنّ الاتحاد على حسب الاحتمال البدوي إمّا هو بين متحصّلين، وإمّا هو بين لا متحصّلين، أو بين لا متحصّل ومتحصّل، وفي جميع هذه الشقوق يكون الاتحاد بين هذه الأمور بالذات أو بتبع متحصّل آخر، وكذا عدم التحصّل والإبهام [فهو] إمّا من حيث الوجود والتحقّق، وإمّا بلحاظ المفهوم والماهية، والممكن ومتحقّق المصداق من هذه الأقسام هو اتّحاد اللامتحصّل المفهومي مع المتحصّل الوجودي كاتّحاد المفاهيم والماهيات المبهمّة اللامتحصّلة مع الأفراد الخاصّة أو المراتب المختلفة النورية لحقيقة الوجود، واتّحاد اللامتحصّل الوجودي مع المتحصّل الوجودي، وهذا الشقّ على قسمين أيضاً:

[القسم الأول: أن يكون بين الماهية وبين وجودها الخاصّ بها كالاتّحاد [القائم] بين ماهيات الأنواع الأخيرة والسافلة مع وجود أشخاصها.

القسم الثاني: أن يكون بين أمرين وجوديين كان أحدهما بالنسبة إلى الآخر غير متحصّل كالهيولى والصورة، والظلّ وذو الظلّ، والعكس والعاكس، والريقة والحقيقة، واتّحاد الوجود الربطي مع الوجود النفسي، واتّحاد المعلول بالذات مع العلة الذاتية بمذاق أرباب الكشف والشهود، ولكن لا مع حقيقة كنه ذات العلة، ولا مع وجودها النفسي والحقيقي، بل مع وجودها الربطي وإشراقها الوجودي والعرفاني، ومرجع هذا الاتحاد في الحقيقة إلى الفناء، والاندكاك، والمحو، والطمس، والمحقّق للذات والحقيقة والوجود للمعلول في ذات العلة ووجودها، وحصول الاتحاد بالطريق الثاني متصوّر على عدّة طرق أيضاً:

[الطريق الأول: أن يكون الشيء في بدء الوجود بالقوة وغير متحصّل ثمّ

يخرج بالحركة الجوهرية والتحوّل الذاتي واللبس بعد اللبس وإفاضة شيء آخر واجد للفعلية وإخراجه من حريم القوة إلى حدّ الفعلية، ويصل من مرتبة النقصان والفقدان إلى درجة الكمال والوجدان.

وبتعبير آخر: إنّه يكون بحسب العلل الإعدادية بإفاضة وإشراق وجود العقل النوري عليه بالفعل، وبوجود ذلك الوجود والصورة النورية وفعليته، الذي هو الفاعل ما به الوجود له يكون بالفعل وموجوداً، وبتبع تحصيله يكون متحصّلاً كخروج الهيولى من القوة إلى الفعلية بسبب إفاضة الصور الجوهرية الطولية والعرضية من العقل الفعّال وبحول الحقّ المتعالي وقوّته عليها، وكخروج النفس من حدّ قوة التعقّل والإدراك وشأنيتهما إلى حدّ فعلية الإدراك بمسافرتها من دار الكثرة والظلمة والغرور إلى عالم الوحدة والنور ومهاجرتها بحكم: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّهْدِينَ﴾^(١)، من نشأة الخلق إلى عالم الأمر والمجالسة لكروبيبي الملأ الأعلى والمتصدّرين في العالم العالي والألفة والمؤانسة لمدبّرات أمر حضرة الجبروت وملوك الملك والملكوت ومشاهدة تلك الصورة النورية في باطن ذاته وموطنه الأصلي ومقرّه الأوّلي أو إفاضة الصور النورية الإدراكية على مرآته المقدّسة الجهات بطريق الرشح أو الانعكاس أو الفناء في القدسيّ والاتّحاد مع العقول الكلّيات الباديات والأوائل الصادات بسبب العلل الإعدادية والخواطر الرّبّانية والإشراقات البارقة الإلهيّة، أو بنحو آخر مذكور في محلّه، ومسطور في مقرّه.

وكذا في سائر الحركات الجوهرية والتحوّلات الذاتية التي في جميع هذه الشقوق وجميع هذه الأقسام [هو] الخروج من القوة والشأنية بالتحصّل

(١) سورة الصافات؛ الآية ٩٩.

والفعلية وحصول الكمال المنتظر والغاية المترقبة باتحاد المتحرّك بما إليه الحركة بنحو اتحاد اللامتحصّل مع المتحصّل.

[الطريق] الثاني: أن يكون الوجود الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية والحقيقة البسيطة بالبساطة المحضة المطلقة والنور الصرف القوي الشديد فوق التمام الذي واجب الوجود بالذات وللذات ومن جميع الجهات والحيثيات، وطارد لكلّ شرية ونقص وفقدان، ومبدأ وأصل كلّ خيرية ونورية وكمال ووجدان، أو العقول الفعّالة والأنوار القاهرة والكلمات التامّة الإلهيّة من الصقع الربوبي وسبحات الوجه الكريم الوجوبي والأنوار الصرفة والوجودات المحضة، أو النفس الكاملة الإنسانية بعد البلوغ إلى مرتبة الخفي والأخفى ومقام: «من رأي فقد رأى الحقّ تعالى»، بحكم: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وتماها»، محيطاً بجميع الفعليات، ومجمعاً لقاطبة الكمالات، ومنبعاً لكافة الخيرات والحسنات بنحو يكون كلّ التحصّلات في بحر وجوده مغروقة، وفي قلزم إتيته مغمورة، وجميع اللامتحصّلات بتحصيله متحصّلة، وجميع الأنوار في مشهد نوره القوي الباهر الأبهر مظموسة وممحوقة بنحو تكون مشاهدته مشاهدة كلّية للشيء بنحو أعلى وأكمل وبصورة الكثرة في الوحدة، أو بواسطة شدّة النورية وفرط الوجدان وكمال الخيرية ونهاية الملء المقتضية للامتلاء في مجالي الأنوار والأفعال والآثار وفي مظاهر الكمالات والأسماء والصفات له بنحو الوحدة في الكثرة من دون التجافي عن مقام الظهور وإشراق النور، ونوره الفعلي والرحمة الرحمانية والرحيمية بحكم: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١)، مؤلّي أركان كلّ شيء، وسار في الدرة والذرة، وجار في كلّ شيء وفيء، واللامتحصّلات المفهومية أو الوجودية بتحصيل ذلك

(١) سورة الأعراف؛ الآية ١٥٦.

الأصل للتحصّلات والمبدأ للبركات متحصّلة ومتأصّلة، أعمّ من أن يكون هذا القبض والبسط، والبطون والظهور، والخفاء والجلاء، والانمحاء والانجلاء، والكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة بالنسبة إلى كلّ شيء وقاطبة الأشياء كما [هو] في الواجب تعالى والمبدأ الأعلى أو بالنسبة إلى ما دون ذلك الأمر البسيط كما [هو] في العقول والنفوس الكلّية الباديات بالنسبة إلى ما دونها أو في انطواء جميع الفصول في الفصل الأخير الإنساني وظهور كلّ الأسماء والصفات في الحقيقة الآدمية بعد بلوغه إلى مقام الكمال والأكمالية والخلاقية بالنسبة إلى مدرّكاته الظاهرية والباطنية واتّحادها مع الفيض الأقدس والمقدّس وإضافته الإشراقية النورية مع خلاقية العقل البسيط الإجمالي بالنسبة إلى العقول والصور التفصيلية بعد بلوغه إلى مقام التجرّد والبساطة الكاملة، وفي جميع هذه الشقوق لا يكون الاتحاد المزبور اتحاد المتحصّل مع اللامتحصّل بنحو التحوّل والتبدّل الذاتيين وبطريق الحركة الجوهرية كما أنّ اتحاد كلّ ماهية مع وجودها الخارجي الخاصّ بها المفاض عليها من المبدأ الفعّال والحقّ المتعالّي ومظهر آثارها وأحكامها الخاصّة، وكذا اتحاد الهيولى مع أوّل صورة مفاضة عليها هي الفاعل ما به الوجود لها كالصورة الجسميّة من هذا القبيل؛ أي: اتحاد اللامتحصّل مع المتحصّل من دون استناده إلى حركة جوهرية.

وبناءً على هذا لم يكن اتحاد العاقل والمعقول، الذي مرجعه إلى اتحاد اللامتحصّل مع المتحصّل مختصّاً بتعقّل النفس الناطقة الإنسانية، ويكون شاملاً لتعقّل كلّ مجرّد قائم بالذات بالنسبة إلى تعقّل ذاته أو غير ذاته، ويمكن استعماله في العلم الكمالي الذاتي الأحدي القضائي الجمعي الإلهي الذي [هو] في مرتبة الواحدية وحضرة التعيّن الثاني وتسريته إلى كلا

الموردين [أيضاً]؛ لكون مرجع ذلك في المورد الأول إلى كون صرف النور والوجود صرف كل نور ووجود، وكون بسيط الحقيقة بوحدته وبساطته كل المعقولات، وفي المورد الثاني [ثبوت] اتحاد قاطبة المعقولات وكافة الأعيان الثابتات مع الظهور والإضافة الإشراقية النورية العلمية والفيض الأقدس لذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى الوجوبي الجهات الكُروبي الآيات تقدّست أسماؤه وتفاخمت وتمجّدت صفاته من دون التجافي عن المقام الربوبي والحدّ الوجوبي والذات القيومي.

ولكن نظراً إلى أنّ النفس الناطقة الإنسانية والحقيقة الآدمية في بدء الفطرة وأصل الطينة متعلّقة بالقوة، وخالية من الصور العقلية، وخروجها من القوة والشأنية إلى الوجدان والفعلية والاتحاد مع الصور النورية العقلية مستند إلى العلل الإعدادية والإشراقات الربّانية والبارقات الإلهية والتحوّلات الجوهرية الذاتية، وحصول هذا المعنى وتحقّق هذا التمتّي بالنسبة إلى ذات الحقّ الأول الوجوبي الجهات تعالى كبرياؤه، بل في العقول الكلّية الفعّالة والمجرّدات الأمرية خارج من حدّ الترخيص وحريم الإمكان؛ من جهة أنّ المتظاهر من اتحاد العقل والعقل والعقل والمعقول في نظر العامّة هو هذا النوع من الاتحاد، [ف] لرفع هذا التوهّم ووجهات أخرى أشرنا إليها في مصنّفاتنا الفلسفية، ولم يرتض بعض الأساطين في بعض مصنّفاتهم معتقد فرفور يوس في علم الواجب تعالى، وعبر بعض الأعلام لرفع الاشتباه عن الاتحاد الذي يحصل من طريق الحركة الجوهرية والتحوّل الذاتي بالاتحاد بمعنى التوحّد، وعن الاتحاد الذي يتحقّق من طرق أخرى بالوحدانية والوحدة.

وبعد معرفة هذه المقدّمة، نقول: ظهر من البيانات السابقة أنّه في كلّ تعقل يكون العاقل بالذات مع المعقول بالذات متّحداً وواحدًا، ومرجعه

إلى اتحاد اللامتحصّل المفهومي أو الوجودي مع المتحصّل الوجودي لا إلى اتحاد المتحصّلين الوجوديين أو المتحصّلين المفهوميين كما فهم ذلك رئيس الحكماء (قدّس الله روحه) من قول فرفور يوس، وردّه بالطريق التالي:

بأنّه بعد الاتحاد إمّا كلا المتّحدين موجودان، وإمّا معدومان، أو أحدهما معدوم والآخر موجود. وكيف كان، فالاتحاد غير متصوّر؛ لأنّه لو كان كلاهما موجودين، كان عدم الاتحاد معلوماً، وإذا كانا معدومين كليهما والشيء الآخر لم يكن موجوداً بعد الاتحاد، كان مرجع الاتحاد إلى الأعدام المحضة [الإعدام المحض]، وإذا وجد الشيء الآخر كان مرجع الاتحاد إلى الإيجاد والإعدام لا الاتحاد، وإذا كان أحدهما باقياً والآخر معدوماً، لم يكن الاتحاد حاصلًا أيضاً.

وبناءً على كون نسبة النفس إلى مطلق الصور الإدراكية حتّى بالنسبة إلى الصور العقلية في بعض المراتب؛ أي: في مرتبة العقل البسيط الإجمالي نسبة الخلّاقية كان برهان الاتحاد في النفس بالنسبة إلى الصورة المزبورة جارياً أيضاً، ونهاية ما في الأمر أنّه بناءً على هذا يكون حينئذ اتحاد الصور الإدراكية مع الفيض الإشراقي النوري والفيض الأقدس والمقدّس للنفس.

وبمذاق التحقيق يكون اتحاد العاقل والمعقول بالذات في مقامين:

الأول: مقام الكثرة في الوحدة؛ باندكاك جبال إتيات المعقولات، وانطواء تعيّنات المدركات في ذات العاقل بالذات والوجود البسيط المبسوط وجوهر هويته.

الثاني: مقام الوحدة في الكثرة؛ أي: في الفيض الأقدس والمقدّس للعاقل، وظهور نور شمس هويته في العالي والسافل.

وكذا اتحاد المعلول بالذات مع العلة بالذات بعقيدة الذين يقولون به،

فلا يرون هذا الاتحاد أيضاً في مقام لا اسم له، ولا وصف له، ولا نعت له، ومقام كنه الذات، وتخوم الحقيقة، وغيب الغيوب، بل كما قيل في العاقل والمعقول يقولون بهذا الاتحاد في المقامين كليهما، مقام الكثرة في الوحدة؛ باندكاك وانطواء وجودات كافة المعاليل في الوجود الصرف البسيط المبسوط للعلة وفي العلم الذاتي للعلة بذاته وكمالات ذاته في مقام رؤية المفصل مجملاً، والثاني في مقام الوحدة والكثرة وظهورهما بالنور العلمي أو الخارجي والفعلي للعلة في مرتبة الفيض الأقدس والمقدس له كما أشير إليه في الفصول الماضية.

وبعد اتضح هذه المقدمات، نقول:

بناءً على أن نتيجة قاعدة الواحد كون العقل الأول الصادر الأول كما هو معتقد الحكماء العظام والفلاسفة الفخام يجمع بين هذه القاعدة وبين أصل: «لا مؤثر في الوجود إلا الله» الأصيل من جهتين: إحداهما: من جهة اتحاد العقل والعاقل والمعقول، والأخرى: من جهة اتحاد المعلول بالذات مع العلة بالذات بنحو اتحاد الفيء والشيء.

[و] أمّا من جهة الاتحاد فمن حيث أن العقل الأول [الذي هو] العقل القرآني بالنسبة إلى جميع حقائق الأشياء، [ف] جميع المتحصلات الوجودية والمفهومية في المقامين السابقين الذكر متّحدة معه، وإفاضته إفاضة كلّ الوجودات.

وأما الجهة الثانية [ف] لما كانت العلة الذاتية متّحدة مع العلول بالذات، والعقل الأول معلولاً بالذات للمبدأ الأعلى والحقّ تعالى وواسطة في صدور الأشياء أيضاً، باتحاد العلة مع المعلول والجاعل مع المجهول بالذات كاتحاد الظلّ وذي الظلّ، والعكس والعاكس، والشيء والفيء، [فإنّ] تصوّر كثرة

الآثار وتحقق البنونة والأغيار في دار الوجود والظهور والإظهار وظن استقلال الأفياء والأظلال كأسطورة أنياب الأغوال وقصة السلامان والأبسال: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(١)، ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢)، لأنه بالوحدة والاتحاد كيف تتصور الكثرة والاختلاف لتكون قاعدة الواحد مخالفة له، أو لا يكون أصل: «لا مؤثر في الوجود إلا الله»، موافقاً له؟ أو بانحصار حقيقة الوجود بنظر عبادة الحق في المعبود العديم النظير والمسجود المنزه عن الكيف والأين والتمت، وكون الكثرة ببعيد نظر الأحوال الخبيث الطينة، و[كونه] من قبيل: ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَخْسَبُهُ الظَّمَآنُ مَاءً﴾^(٣)، أي: خاوية دار الاثنينية والمباينة بمنجنيق القهّارية وكمال القدرة والعظمة وذوب جمد الأنانية وثلجها للمعاليل بإضاءة شمس الرفعة والجمال العالمية للجلال ذي الجلال، [فيذا] بلغ [إلى هذه المراتب، فـ] بوجوده يسمّى الوجود، وبه يظهر: «عميت عين لا تراه ولا يزال عليها رقيباً وخسرت صفقة عبد لم يجعل له من حبه نصيباً».

وبناءً على هذا تكون قاعدة الواحد الكثيرة الفائدة شارحة ومفسّرة لأصل: «لا مؤثر في الوجود إلا الله» المتأصل، ومبيّنة لكيفية بسط إفاضة الوجود، ومفسّرة لكيفية الصدور والظهور والكون والثبوت، [وذلك] حسب مذاق الحكماء العظام والفلاسفة الفخام الذين التزموا بأولية العقل الأول، وحسب مذاق العرفاء الشامخين الذين اعتقدوا بكون الفيض المقدّس [هو] الصادر الأول بالجهات المذكورة في السابق، [فإنه من الجمع] بهذين

(١) سورة الحجرات؛ الآية ١٣.

(٢) سورة النجم؛ الآية ٢٨.

(٣) سورة النور؛ الآية ٣٩.

الطريقين بين القاعدة والأصل المزبور، وحصل تراضي الخصمين، وارتفع الخلاف من البين.

[و] وجه آخر في الجمع بين القاعدة وأصل: «لا مؤثر في الوجود إلا الله»، [فهو] مبني على مذاق بعض العرفاء الذين اعتبروا مرجع العلية والمعلولية إلى تطوّر العلة وتشوّنّها بأطوارها الذاتية وشؤونها الوجودية كما أشير إليه في كلمات بعضهم [أيضاً]. وحينما تكون العلية والجاعلية حقيقتين، ولا تكون وحدة العلة عددية ومحدودة بطور خاصّ وشأن مخصوص: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(١)، بل يكون كلّها في طور وشأن، وفي نفس الحال يكون تطوّرهما بالأطوار المختلفة وتشوّنّها بالشؤون المتعدّدة وتجلّيها وظهورها بالجلوات المتكثّرة غير المتناهية الطولية والعرضية راجعة إلى شأن واحد كلّي وظهور فارد سعي يكون بوحدته الوجودية جامعاً لشتات شؤون كثيرة وظهورات مختلفة، [فلا] تكون وحدة الشأن المزبور على حسب قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، قاذحة في كثرة المجالي والمظاهر في عين وحدة الأثر والمؤثر الحقيقيين، بل تكون هذه الكثرة مؤكّدة للوحدة، وهذه التفرقة موجبة لطرد الاختلاف والكثرة والغيرية وكمال الاتحاد وفرط الجمعية، فلا منافرة في البين، ولا تخالف بين القاعدتين.

[و] وجه جمع آخر، [فهو] مبني على التركيب الاتحادي بين المادة والصورة، الذي هو مختار سيد المدقّقين وصدر المتألّهين؛ لأنّه كما يكون العقل الفعّال أو ربّ النوع الإنساني بمنزلة الصورة والفصل الأخير للعالم الكبير والنظام الأكبر.

وبناءً على هذا، إذا كان العقل الأوّل على حسب الاستنتاج من قاعدة

(١) سورة الرحمن؛ الآية ٢٩.

الواحد الصادر [الأقدم] والعنصر الأول، [ف] لكون إفاضة الفصل الأخير وإجاداته في قوس الصعود [هما] بمنزلة إفاضة كل الأنواع، كذلك إجابة [إجادة] العقل الكلّي المرسل وإفاضته في قوس النزول [هما] إفاضة كل النظام الأكبر ومجموعة نظام العالم الكبير، وبعين جعله وارتباطه يكون نظام الكلّ وما يحتوي عليه من الموجودات الآفاقية والأنفسية مجعولاً للحقّ تعالى شأنه ومرتبّطاً به، فلا مؤثّر ولا موجود في الحقيقة إلّا هو، ولا هو إلّا هو، ولا تهافت بين القاعدتين، ولا نزاع في البين.

[و] وجه جمع آخر [هو] مبني على القواعد العرشية الفوائد اللاهوتية والموائد [الآتية]: «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، و «سرف الوجود صرف كل وجود»، و «النفس وما فوقها وجودات محضة وإثبات صرفة»، وهي قريبة المأخذ.

وتحقيق وجه الجمع هذا محتاج إلى تذكّر البيانات السالفة والتحقيقات السابقة؛ لأنّه بلغ في الأبواب الماضية إلى نصاب التحقيق أنّ العقول الكلّية والأنوار القاهرة الذين هم المتصدّرون في مجرّد ومقدّس عالم الجبروت، والمدبّرون بالتمكين لحضرة الملك والملكوت، والمدبّرات للأمر في قوسي النزول والصعود ونشآت الغيب والشهود من جهة اندكّاج جبال إثباتها تحت تجلّيات سبحات الوجه الباقي بعد فناء كلّ شيء لحضرة نور الأنوار تقدّست أسمائه وتعالى شأنه وكبرياؤه، وتنزّهاها عن ريون المادة وغواسق الهيولى وغواشي الطبيعة والنشأة السفلى، وعرائها عن أحكام الماهية، والبراءة من الازدواج مع الكلّيات الطبيعية وشوائب التركيب والكثرة، وكونها بقول شيخ الإشراق، ومحیی حكمة الرواق صرف الوجود ومحض الإثبات فيها من البساطة المحضة الخالصة والسزاجة الحقّة الحقيقية التي مساوقة للأحادية الذاتية،

وموافقة ورفيقة وشفيقة للواحدة والفردانية الوجودية. والاتصاف به بالذات من خواص ذات الواجب الوجود بالذات، الذي هو واجب بتمام الحيثيات والاعتبارات المقدّس الأسماء والصفات المتعالي الجهات الكروبي الآيات تعالى شأنه وكبرياؤه، [فلها] منه حظّ ونصيب بالعرض.

وكما أنّها ببقاء ذاته المقدّس باقية وبوجوده موجودة كذلك بلاماهيته بلاماهية، وبكونه صرف النور صرف النور، وببساطته وسزاجته بسيطة وسازجة.

وبوجه آخر: إنّ البساطة المطلقة من جميع الجهات والسزاجة المحضة بتمام الحيثيات والاعتبارات التي مرهونة للأحادية الحقيقية والصمدية الذاتية، ومقرونة بالسرمدية الوجودية، ومشحونة بوجوب الوجود وإن كانت من الخواص الشاملة واللوازم الكاملة للحقّ تعالى والمبدأ الأعلى تمجّدت آياته وتقدّست أسماؤه وصفاته، وليس للماهيات السراية والذوات الإمكانية من ذلك حظّ ولا نصيب إلّا أنّ هذه الذوات النورية والموجودات الأمرية لمّا كانت بنظر أرباب التحقيق وأصحاب النظر العميق من الشؤون الصمدية والمراتب الإلهية، وبمذاق الإشراقيين أنواراً صرفة ووجودات محضة، [فإنّه] بمذاق المشائين وإن كانت تلكم الأنوار الشامخة المكرومة غير عارية وبريئة من الازدواج مع الماهية بالمعنى الحاكي عن مطلق الحدّ الأعمّ من الذهني والخارجي إلّا أنّهم يرونها منزّهة ومبرّأة من الحدّ والفقر النفس الأمريين، ولهذا وقعت بساطتها الواقعية وسزاجتها النفس الأمرية عند أبناء المعرفة وأرباب البصيرة مسلماً محققاً. ونظراً إلى أنّ قضية برهاني: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء التي دونها»، و«صرف الوجود صرف كلّ وجود»، أي: بنحو أعلى وأشرف واجد لكمالات ما دونه، وطارد لنقصاناته القويمين الأركان، وإلّا، [ف]

إذا كان فاقداً لكمال من كمالات ما دونه وصفة من صفاته الكمالية، كان ذاته المقدّس الآيات مركّباً من الوجدان والفقدان، وحقيقته مزدوجة من الواجدية والفاقدية، ولم يكن «بسيط الحقيقة»، وكذا يكون العقل الأوّل والعنصر الأعظم لصدر جذع العقول القاهرة والأنوار البارقة الشارقة ذاتاً تتمّ مراتب البساطة وأكمل درجات السزاجة [أيضاً].

فكون وجه الله الأحسن ذاك الصادر الأوّل، وقصر أولية الصدور والجعل على النور القاهر الباهر؛ بموجب: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، غير منافيين لـ «لا مؤثّر في الوجود إلا الله»، لأنّ صدوره صدور كلّ الوجودات الإمكانية، وجعله وإفاضته وإيجاده جعل وإفاضة لجميع الحقائق الوجودية، ورسم ونقش الوجود وفرش وعرش عوالم الثبوت والكون في تلك اليمين القرينة للجنّة لحضرة الواجب الوجود والإله الواحد المعبود مطوية ومنطوية: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(١).

وجمع آخرون عن طريق كون ذات الحقّ تعالى الكروبي السمات عقلاً بسيطاً بالنسبة إلى كلّ الأشياء؛ من الصغير، والكبير، والدرّة، والذرّة، والأسفل، والأعلى بحيث: ﴿مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾^(٢)، وكون علمه فعلياً ومنشأ وجود قاطبة الموجودات من الداني والأقصى [القاصي] بين هاتين القاعدتين، [وذلك] بتوهم أنّه بناءً على هذا الأصل والمبنى تكون نسبة فاعليته وعليته إلى الممكنات نسبة واحدة وسوائية، ومنشأ جميعها ومبدؤها هو العلم الجمعي الفعلي الكمالي، ونهاية ما في الأمر أنّ علم ذاته المقدّس بجميع الأشياء لمّا كان على نحو متوقّع

(١) سورة الزمر؛ الآية ٦٧.

(٢) سورة يونس؛ الآية ٦١.

ومترجى وعلى أساس النظام الأحسن الأتقن لذاته المقدس الآيات والأسماء والصفات الكربوبي الجهات، وأن رعاية هذا النظام بقضية: «العطيات على حسب القابليات»، على حسب اختلاف مقتضيات الممكنات وقابلياتها مقتضية لسلاسل طولية وعرضية في نزول الوجود وصعوده في نظام إفاضة الوجود؛ من جهة أن زجاجة وجود العقل الأول والروح الأعظم [العظمى هي] أرق الزجاجات وقابليته أتم القابليات، فكان بموجب قاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، بضم «لا تكرر في التجلي»، في قبول الوجود ورشح فيض الوجود على الموجودات الأخرى أسبق، وبإفاضته أحق. وبهذا الوصف يكون المؤثر واحداً والأثر في الحقيقة واحداً أيضاً، فارتفع الخلاف بين القاعدتين، وحصل الصلح والوفاق بين الطائفتين.

إن وجه الجمع هذا وإن كان نتيجة تحقيقات بعض أرباب التحقيق وأصحاب النظر العميق إلا أنه في نظر الكاتب لم يكن خالياً من إشكال، وبواسطة ضيق المجال وعدم مساعدة الحال نوكل جرحه وتعديله إلى نظر قارئ [هذه] الرسالة.

وأما وجه الجمع بين القاعدة المزبورة وأصل: «لا مؤثر في الوجود إلا الله» الأصيل بمذاق أرباب الكشف والشهود وأصحاب الجنّة الموعود بها، الذين قالوا بصحة القاعدة فوق الذكر، وسلّموا الأصل المزبور أيضاً؛ لأن مشاربهم ومسالكهم في كيفية ارتباط الحقائق الإمكانية والموجودات الآفاقية والأنفسية بالحق تعالى والمبدأ الأعلى، وكذا في كيفية مدخلة الوسائط المجعولة والأسباب الظاهرية المشهودة في هذا الربط والارتباط على حسب ذوقهم ومشربهم في التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي والآثاري مختلفة، والاختلاف المزبور تكثر واختلاف وجه الجمع، فقبل ذكر وجوه الجمع

الأخرى لا بدّ لنا من الإشارة بطريق الإجمال إلى مشاربهم ثم نبادر إلى ذكر وجوه الجمع، فنقول:

إنّ مشرب بعض سيّاحي عظيم بيداء المعرفة وغوّاصي لامتناهي بحر الحكمة في الأسباب والوسائط والأفعال والآثار هو أنّ جميع هذه الأفعال غير المتناهية والآثار غير المحدودة وبلا غاية والنقوش المرتسمة من لون الوجود ورفعة نغمة عصفير روضة عوالم الغيب والمشهود طرّاً وكلاًّ منتهية إلى فعل واحد وحداني، وشروق ربّاني، وجلاء صمداني لساقى شراب الوحدة الذي في كأس قطّان حضرة اللاهوت، وسكّان وادي الملكوت الأيمن العالمي؛ أي: الأعيان الثابتة متجلّية، وبصور متعدّدة وأطوار مختلفة ظاهرة، والوسائط المشهودة والروابط الموجودة معدّات لهذه الجلوات، ومقرّبات لهذه الظهورات لا معطيات ولا مؤثّرات، ونهاية ما في الأمر أنّ هذا الفعل الوحداني والجلّاء الربّاني من المحالّ الأعيانية للقوابل الإمكانية يكسبان التعدّد والتكثّر، وتلك التعدّدات والتكثّرات يكونان مستتبعين للكيفيات النافعة، أو المضرة بالإضافة وبالنسبة إلى آثارها من حيث الصورة والنشأة، أو من جهة الروح والحقيقة، أو من حيث المجموع تعود إلى [نفس] الإنسان آجلاً أو عاجلاً.

ومشربهم الذي سار سبعة بلاد العشق والمحبة بأقدام المعرفة، وقضى وادي القدس الأيمن وحضرة الأنس بحول المبدأ الأعلى والواجب تعالى وقوّته هو أنّ الأفعال والآثار الموجودة والكثرات والتعدّدات المشهودة كثرة تخيلية، وتعدّد وهمي، وبوجه آخر عكوس وأظلال حقيقة واحدة، تجلّت [تلك العكوس والأظلال] في مرايا متعدّدة، وظهرت في قوابل متكثّرة، وبنظر الأوهام وسخائف الأفهام التي عميت أبصارهم، وأصبحت حواء

عن مشاهدة كريم وجه شمس شمس عوالم الوجود، الذي ظاهر في كل شيء [و] كل ذرة وفيه، وبقا بعد فناء، ومن فرط الظهور مستور، ومن شدة النور مخفي [فهم عن ذلك] محجوبون، وعن معاينة النير الأعظم لنشآت التجلي والشهود ومركز الدائرة في قوسي النزول والصعود، التي من نهاية الظهور والجلاء في مكنم الغيب وموطن الاختفاء باقية محرومون أن الكثرات المنظورة والتعدّات المشهودة كثرة أشيائية وتعدّد حقيقي وواقعي. ولكنّ السالك الواصل، والعارف الكامل يقول في وصف تلك الكثرة ونعت تلك العدة:

كلّ ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال فالفاعل واحد والمؤثر واحد والمعلول والأثر ليسا إلا واحداً أيضاً، وقد أشير إلى هذا الأمر الواحد والأصل الفارد في الكلام المعجز البداية والاختتام للملك العلّام: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^(١)، و﴿مَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً﴾^(٢).

ولكن هذا الفعل الوجداني والأثر الواحد والعديم الإلهي، الذي في الأصل مطلق وعار عن كلّ قيد ووصف، وخال من كلّ لون وصبغة في مقام الجلاء والظهور وبسط الإشراق والنور؛ من جهة كونه في النورية واللمعان فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، [فإنّما هو] باعتبار المراتب اللامتناهية للأنوار والدرجات اللامحدودة للعكوس والأظلال والآثار التي حاملة لأحكام الإمكان والوجوب والضرورة واللاضرورة بحسب غلبة حكم أحدهما على الآخر بمناسبة القرب والبعد من الأصل الوجداني ومنبع النور الربّاني

(١) سورة الفرقان؛ الآية ٤٥.

(٢) سورة القمر؛ الآية ٥٠.

يكتسب تعيّنات، [يكون] بحسبها بنظر أهل الظاهر وأرباب الصورة والذكاء والخاطر متّصفاً بالحسن، والقبح، والمرغوبية، والمطلوبية، والممدوحية، والمنفورية، والمذمومية، والطاعة، والمعصية، والنقص، والكمال، والسعادة، والوبال.

ولكنّ العارف السكران من خمر الوحدة الفاقد للوعي والذكوان، لا يرى إلاّ الجميل والحسن ولا يشاهد إلاّ الخير والجيّادة.

والمشرب الأعذب للواصلين والمنهل الأحلى والأعلى للمقرّبين في هذا الباب هو أنّ الأسباب والمسبّبات والمتصرّف والمتصرّف فيه والشرائط والمعدّات والقوابل والمقبولات والرائي والمرئي والعكوس والمرائي لم تكن إلاّ تعيّنات وجلوات لحقيقة واحدة، وظهورات لنور واحد ظاهر بالذات، ومظهر [مظاهر] لتعيّنات الذات والأسماء والصفات الذاتية والفعلية لنفسه، ولا تكون، ولو تصوّر وتخيّل سوى ذلك الشيء الواحد شيء آخر، [إنّما هو]: ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً﴾^(١)، [فهو] بطلان محض، وعدم صرف، وفقدان متظاهر بالوجود:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل
ففي كلّ شيء تنظر ف [ثم] جلاء وجهه، وإلى أيّ مكان تسافر فديار
خالية من غيره، ولسانه الفصيح والبلغ البنيان لعشّاق جماله العديم المثال:
«ما رأيتُ شيئاً إلاّ ورأيتُ الله قبله وبَعْدَه وَمَعَهُ»، وبيان طلّاب كعبة وصاله في
وصف حلية جماله: «نور أني أراه»، «ومتى غبت حتّى تحتاج إلى دليل
يدلّ عليك ومتى بعدت حتّى تكون الآثار هي التي توصل إليك».

والحاصل [مما ذكر] أنّ مرجع كلّ شيء إلى الفعل الوجداني والنفس

(١) سورة النور؛ الآية ٣٩.

الرحمانية الإلهية، وهذا الفيض الوجداني والتجلي الرباني وهذا الفعل الواحد والظهور الفارد من حيث كلّ تعين مكتسب، ووصف ونسبة إلى أصله عائد، وبمقرّه الأولي متّصل، وتكون الأفعال والآثار التي بحسب الظاهر منتسبة إلى المظاهر، وبحسب شهود الناظر ومعرفة الرائي والمرئي والقوة نسبتها إلى الأصل المزبور؛ أي: وحدة القابل والمقبول والناظر والمنظور وانصبغ الفعل المنسوب إلى المظاهر؛ بحكم وجوب واحدية الظاهر، وحكم سبق الرقم وجفّ القلم، أو ضعف نسبته، أو عدم ذلك الارتباط والإضافة مختلفة المراتب، ومتفاوتة المقامات، ورفيعة الدرجات.

وبيان آخر ولسان أوضح: إنّ مراتب سلاك العمل والسائرين إلى الله على حسب بداية أحوالهم في السلوك ووسطه ونهايته، وعلى حسب صفاء الضمير والقلب المنير وشدة الاستعداد وكماله وضعف القابليات ونقصانها والتهيّؤ والإعداد متفاوتة المراتب، ومختلفة المقامات.

فبعض يرى أنّ جميع المواهب الوجودية وكلّ النعم الإلهية، التي أعطيت لأعيان الممكنات على حسب قابليتها، وأفيضت عليها من الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى طرّاً وكلاً، ولكن بتوسّط الأسباب التي تعدّ في زمرة الأغيار وجملة الكثرات الحقيقية ينسبونها إلى الحقّ تعالى.

وبعض يرى الوسائط والأسباب الظاهرية عارية عن السببية، ويعتبرونها من الشرائط والمعدّات.

وقوم يرونها من الشرائط والمعدّات الصورية والظاهرية، ويقولون بلغويتها من الشرطية والإعدادية الواقعتين والحقيقتين، وعرائها من الأثر، ولا يرون في الواقع والحقيقة أنّها مثمرة لثمر.

وألغت طائفة أخرى الوسائط والأسباب بنحو كلي، ويقولون: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾^(١).

والتزمت جماعة بأنّ الوسائل والأسباب والوسائط من المواهب الإلهية ونعمه اللامتناهية، وينفون المغايرة والمباينة، ويدفعون الكثرة، ويرفعون الاثنينية.

وفريق قالوا بالوحدة في عين كثرة الأسباب والوسائط، وفي عين الكثرة ينفون المباينة والاثنينية، ويعتبرون الظاهر والباطن، والواحد والكثير، والأول والآخر، والمبدأ والمنتهى ظهوراً لعين واحدة وجلاء لحقيقة واحدة. وكذا مشربهم في التوحيد، فمختلف ومتفاوت أيضاً.

فبعض يرى التوحيد بتوحيد ربّ الأرض والسماء، ويثبتون كثرة الوجود والموجود، وهذا التوحيد العامي.

وبعض موحدون، وناقون للكثرة العينية والبيئونة الحقيقية، ويرون المغايرة عقلية، وهذا مشرب أخصّ الخاصة.

وآخرون وهم خاصّة خاصّة أهل الله، يشاهدون الوحدة في الكثرة، والخلاصة أنّ خاصّة الخاصة يشاهدون الكثرة في عين الوحدة.

وقوم هم صفاء خلاصة خاصّة الخاصة، وجامعون بين شهود الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة؛ أي: جامعون بين الشهودين، ومثبتون للأمرين.

وهؤلاء منقسمون أيضاً إلى الكامل، والأكمل، والأتمّ كمالاً، ويرى الكامل [من] القسم الأخير والأكمل الوحدة في الكثرة عين الكثرة والكثرة في الوحدة عين الوحدة، ويرون عين الأحدية في الشاهد والمشهود جامعاً بين كلّ من الشهودين.

(١) سورة النساء؛ الآية ٧٨.

والأكمل من هذه الطوائف يجعل العين الجامعة مطلقة من الوحدة والكثرة ومطلقة من الجمع بين الاثنين كليهما.

وبعد معرفة هذه المقدمة، نقول: إنّ الذين هم حرّاس حريم الساحة اللاهوتية، ومحرم نظام الألوهية، وحفظة قدس حرم الربوبية قالوا في وجه الجمع بين هاتين القاعدتين والربط بين هذين الأصلين الكثيري الفائدة بيانات، وغنّوا بنغمات وتحقيقات ملكوتية في الجهات [غير أنّ] ذكر جميعها يوجب بجرّاً طويلاً مستلزماً للإطناب والتطويل، وخارج من وضع الرسالة المبني على الاختصار.

ولكن بقضية: «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ»، و«الميسور لا يترك بالمعسور»، لعدم خلوّ الرسالة من هذا البيانات القدسية الآيات، وعرائها عن هذه الكلمات والإفادات الملكوتية الجهات تقتصر على ذكر بعضها على سبيل الاختصار، ونظراً إلى أنّ جميع هذه الوجوه مبنية على كون الفيض المقدّس والنفس الرحمانية الصادر الأوّل. ونحن في الفصول الماضية والأبواب السابقة ذكرنا دلائل أرباب العرفان وأصحاب المكاشفة والإيقان على كون الرقّ المنشور والفيض المزبور الصادر الأوّل، فلم نكن بحاجة إلى تكرارها. وبوضع تسليمه نبتدئ بذكر وجه الجمع بمذاق القائلين بالتوحيد الخاصّي وأخصّ الخاصّي، ونقول:

بيّنا في البيانات السابقة الذكر إلى نصاب التحقيق وحدّ التكميل أنّ وحدة الفيض المقدّس كوحدة الحقّ تعالى، باتّفاق أرباب المعرفة وأصحاب الدراية والفتانة والبصيرة غير عديدة، لم يتصوّر له ثان من سنخه، خلافاً لوحدة العقل الأوّل، التي [هي] بعقيدة جمع كثير وجمّ غفير وحدة عديدة، ويمكن فيه تصوّر ثان من سنخه.

ونظراً إلى أنَّ لزوم حفظ أصل الوحدة ونحوه؛ أي: من جهة كونها غير عددية بين العلة والمعلول، والأثر والمؤثر، والصادر والمصدر [هو] معتقد أكثر الحكماء البارعين والفلاسفة الشامخين الذين منهم سيدهم، وخاتمتهم، الميرداماد (عليه شأيب رحمة الله الملك الوهاب رب العباد والهادي إلى سبيل الرشاد)، وموافق للبرهان القويم الأركان أيضاً. وبناءً على كون ذلك الفيض المسطور والنور على النور الصادر الأول والمفيض الأقدم بالجهات المشار إليها في الأبواب السالفة أيضاً جهةً عليّة المبدأ الأعلى بالنسبة إلى كافة الموجودات وقاطبة الإنثيات لذلك الماء المعين والنور المبين، ومن جهة كونه نفس الربط والفقر بالنسبة إلى ذاته الكروبي الآيات الوجوبي الجهات القيوم اللاهوت والجبروت أصلاً وتاماً لكافة الظهورات الإلهية، ومقوماً لجميع الأفعال والآثار والجلوات الأسمائية والصفاتية اللامتناهية للحق بنحو أعلى وأتم في صفحة الأعيان وسجل الأكوان ومرائي الآفاق والأنفس لتلك الرحمة الواسعة الإلهية والوجود العام المنبسط. وإفاضة ذلك النور الشارق المتعالي والضياء البارق الأعلى في العوالي إفاضة وجعل لقاطبة الأشياء وإجادة لجميع الموجودات والمعلولات. ودوام وثبات رأس وأصل ذلك المخروط للنور والمبدأ لكل إظهار وظهور رابط للحادثات بالقديم المطلق، وضابط لدوام الفيوضات وبقاء البركات وبسط الخيرات من وجود حضرة المئان الدائم الفضل والامتنان الدائم الفيض والجود، وحافظ لقاعدة ذلك المخروط من التشتت والتفرق والتشذب وصيانة آخره من انقسام الانتظام؛ لأنه من فرط النزول وغاية الانبساط والأفول بسبب نهاية بعد قاعدة ذلك الرق المنشور والنور على النور من مبدأ الأنوار وأصل كل ظهور وإظهار والتشابك بالعدم والأفول، وتلظّخه بغواشي المادة والقوة،

وتتظافر عوارض أرض الشأنية والاستعداد، وتكاثر لوازم الحركة والزمان، والاحتياج إلى المعدّ والممدّد والإعداد، التي هي البدّ الضروري واللازم لذلك الاقتضاء، والتصرّم الذاتي، والتبدّل والتجدّد الجوهريين؛ بحكم لزوم [ثبوت] المناسبة بين الفاعل والقابل، ولسان المعطي والآخذ موجب لاحتياجه المبرم إلى رابط بين تلك المتجدّدات وبين المبدأ البسيط بالذات، والثابت من جميع الجهات، والحافظ لنظام المتصرّفات. ولا يتيسّر ذلك الضبط والربط إلّا بسبب تلك الرحمة الواسعة والفيض المنبسط الذي من جهة استقرار نبعان ذلك الماء الحيّ الساري في الدراري والذراري من بحر: ﴿مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾^(١)، لحضرة اللاهوت، واستمرار جريان ذلك المطر والغيث الهاطل والفيض الكامل والنور البازغ الشارق والطارد لظلمة العدم والممات من سماء عالم الرفعة والقدرة والرهبوت، ودوام عكس ذلك القمر والنجم والسماء من الرفعة والجبروت وضوء شمس الشמוש والنير الأعظم لنور الأنوار ومبدأ كلّ ظهور وإظهار جلّت عظمته [و] كبرياؤه ورفعته، وثبات إضاءة ذلك المصباح المشرق أيضاً [للد] سماوات و [الد] أرض من مشكاة الولاية الكلّية، التي [هي] باطن النبوة والرسالة الختمية المحمّدية باقية، فباق وقارّ، ودائم، وثابت. وبناءً عليه، تكون في عين وحدة الفيض والتجلّي كثرة المفاض والمتجلّي له، وبالعكس في عين كثرة المفاض والمجعول [تكون] وحدة الفيض والفيّاض متحقّقة [أيضاً]. ويظهر [بذلك] سرّ الكلام المعجز الانتظام: «لو دلّيتم على الأرض السفلى لهبطتم إلى الله»، ويحصل بين القاعدتين تراضي الخصمين، ويرفع التخالف، ويستقرّ الصلح والوفاق والاتحاد والاتفاق.

(١) سورة لقمان؛ الآية ٢٧.

ووجه جمع آخر، [فهو] بمذاق القائلين بتوحيد خاصّة الخاصّة، وهو مبني على تمهيد مقدّمتين اثنتين:

المقدّمة الأولى: لم يخف ولم يستر على العارف الخبير والناقد البصير خيال هذا المعنى ومثال هذا التمثي أنّه بناءً على مذهب غوّاصي عظيم بحر الوحدة ومشرب سيّاحي لامتناهي بيداء المعرفة، الذين هم غامضون للعين اليسرى، وناظرون بالعين اليمنى، ومثبتون للوحدة، وناقون لمطلق الكثرة لم يكن في دار الوجود ومدينة الثبوت والموجود إلّا ظاهر واحد، وظهور واحد، ومنور واحد، ونور واحد بالنظر الحديد البصر عندهم، ولن يكون سواه. وحديث العلية والمعلولية وأحدوثة الجاعلية والمجعولية بالنحو الذي اعتقد به أهل الاستدلال، وأرباب الجدل والجدال [عندهم] كأنياب الأغوال، و [من] سخائف الأقوال، وأساطير الأولين، وخرافات السابقين.

وبناءً على هذا المشرب، لم يتصوّر مورد لتحقيق التهافت بين قاعدة الواحد وبين أصل: «لا مؤثّر في الوجود إلّا الله» المسلّم لاحتاج إلى وجه الجمع، ورفع التهافت، ودفع التناكر والتخالف، بل بناءً على مشرب الأُمَّة الوسط و [أُمَّة] الاعتدال وأرباب قرب الوصال وأصحاب الوجد والحال الناظرين بالعينين، وذوي مشرب الأمر بين الأمرين، والفائزين بالحسنين، والنافين للجمع بلا فرق والفرق بلا جمع، والقائلين بالفرق في عين الجمع والجمع في عين الفرق، فلم يكن [هناك] تهافت ولا تخالف بين الأصلين أيضاً؛ لأنّه بحسب هذا المشرب تكون الكثرة الحقيقية والاثنيينية الواقعية والمغايرة النفس الأمرية كالبينونة بين الشيء والشيء بين الأعيان الممكنات والماهيات الباطلات و [بين] حضرة مبدأ المبادئ ومؤيس الأيسيات من

حَيَّزَ الإِمْكَانَ وَحَرَمَ التَّصَوُّرَ خَارِجَةً، بَلْ تَحَقَّقَ التَّهَافُتَ وَتَصَوُّرَ التَّخَالُفِ بِمَشْرَبِ النَّاضِرِينَ بِالْعَيْنِ الْيَسْرَى وَبِالْبَصَرِ الْأَحُولِ، الَّذِينَ يَقُولُونَ بِالْبَيْنُونَةِ الْعَزَلِيَّةِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ وَالجَاعِلِ وَالْمَجْعُولِ، وَيُثْبِتُونَ الْكَثْرَةَ الْحَقِيقِيَّةَ وَالتَّعَدُّدَ الْوَاقِعِيَّ النَّفْسِ الْأَمْرِي فِي دَارِ الْوُجُودِ وَعَالَمِ الثَّبُوتِ.

المَقْدَمَةُ الثَّانِيَّةُ: حَسَبَ الْمَشْرَبِ الْأَحْلَى وَالْأَعْذَبِ لِأَرْبَابِ الصِّفَاءِ وَخَلَّانِ الصِّدْقِ وَالْوَفَاءِ إِنَّ أَوَّلَ فَيْضٍ وَأَقْدَمَ تَجَلٍّ وَظَهْوَ لِحَقِّ تَعَالَى وَالْمَبْدَأِ الْأَعْلَى [هُوَ] الْفَيْضُ الْمُقَدَّسُ وَالنَّفْسُ الرَّحْمَانِيَّةُ وَالْحَقُّ الْمَخْلُوقُ بِهِ وَالرَّقُّ الْمُنْشُورُ وَالْبَحْرُ الْمَسْجُورُ لَا الْعَقْلُ الْأَوَّلُ وَالرُّوحُ الْكَلِّيَّةُ الْمُرْسَلَةُ، وَمَنْ كَوْنُهُ أَوَّلُ صَادِرٍ اسْتَنْتَجَا نَتَائِجَ بِالْشَرْحِ التَّالِي:

الأوَّلَى: لَمَّا كَانَ هَذَا الْفَيْضُ الْعَامُّ وَالْوُجُودُ الْمَطْلُوقُ صُورَةً لِلتَّعَيَّنِ الْأَوَّلِ [ل] حُضْرَةِ الْأَحَدِيَّةِ، الَّذِي هُوَ مُصَدِّرُ جَمِيعِ الْحَقَائِقِ الْإِلَهِيَّةِ وَمُحْتَدِّ لْجَمِيعِ التَّعَيِّنَاتِ وَالنَّسَبِ وَالْإِضَافَاتِ الْكَلِّيَّةِ كَالْأُلُوهِيَّةِ وَالرَّبُوبِيَّةِ وَالْمَبْدِئِيَّةِ وَنَحْوَهَا، نَظَرًا إِلَى اتِّحَادِ حُكْمِ الظَّاهِرِ وَالْمَظْهَرِ وَالْحَقِيقَةِ وَالرَّقِيقَةِ رَقَائِقَ هَذِهِ النَّسَبِ وَالْحَقَائِقِ فِي يَمِينِ ذَلِكَ الْفَيْضِ مَطْوِيَّةٍ وَمَنْدَرَجَةٍ، وَمَنْ هَذِهِ الْجِهَةُ ظَاهِرٌ بِتَمَامِ التَّعَيِّنَاتِ وَمَظْهَرٌ لِحُكْمِ جَمِيعِ الْمَاهِيَّاتِ وَالْأَعْيَانِ الْمُمْكِنَاتِ، وَنَسَبَتُهُ إِلَى جَمِيعِهَا مِنَ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ إِلَى الْهَيُولَى الْأَوَّلَى وَمِنْ الدَّرَّةِ إِلَى الذَّرَّةِ نَسَبَةً وَاحِدَةً وَسَوَاسِيَّةً، وَمَظْهَرُ اسْتَوَى مَعَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾^(١)، وَقَبُولُ تِلْكَ الرَّحْمَةِ الْعَامَّةِ مَنْوُطٌ فَقَطْ بِقَابِلِيَّةِ الْقَابِلِ وَاسْتَعْدَادِ الْقَوَابِلِ.

وَبِنَاءً عَلَى هَذَا، يَكُونُ كُلُّ مُمْكِنٍ كَانَ مُجَرَّدَ إِمْكَانِهِ الذَّاتِيِّ وَالْإِلَاضْرُورَةِ وَفَقَرِهِ الْوُجُودِيِّينَ كَافِيًا لَتَنْوَرِهِ بِنُورِ الْوُجُودِ وَقَرَعِ بَابِ الثَّبُوتِ، وَلَمْ يَحْتَاجْ

(١) سُورَةُ فَصَّلَتْ؛ الْآيَةُ ٥٤.

إلى علل إعدادية وإمكان استعدادي كالعقل الأول والملائكة المهيّمة قبل جميع الأشياء بنور الوجود منوّراً وبصبغة الله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾^(١)، مصبّغاً وفي المرتبة الأولى مشمولاً لهذا الفيض المقدّس الأعلى، وفي الارتباط بنور الأنوار ومبدأ المبادئ تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه، لم يكن محتاجاً إلى أيّ واسطة ورابطة.

[ف] بحكم هذا الأصل إذا كانت الأمور المتعدّدة والأشياء المتكثّرة بهذا الصفة متّصفة، وبهذه الحلية متحلّية، ولم يكن بينها تباين وتناكر بالذات، وكانت بنحو من الأنحاء متّحدة كالعقل الأول والملائكة المهيّمة، [فإنّها] بعقيدة هذه الفرقة تقبل جميع تلكم الأمور الفيض من الباري تعالى والمبدأ الأعلى في مرتبة واحدة، وتتحلّى بحلية الوجود.

ومن هنا، كان العقل الأول والملائكة المهيّمة الذين هم من طبقة الكروبيين في الانتساب إلى ذات الحقّ تعالى القدوسي الآيات في مرتبة واحدة عند أرباب الكشف والشهود، ونهاية ما في الأمر أنّ الملائكة المهيّمة من حيث كونها مظاهر لجلال الحقّ تعالى وجبروت ذاته العديم المثال، ومهيّمة في جبروته، ونائلة للفناء والمحو والطمس والمحق المطلق، لم يكن لها دخل في أمر التدبير والتسطير للحروف الوجودية والكلمات الإلهيّة في دفتر الوجود وسجلّ الثبوت، ووساطة في إيجاد الموجودات وخلق المخلوقات، ولها دخل في الأمر، ووساطة في الإفاضة والإجادة بالعقل الأول الذي هو مظهر الجمال والنائل لمقام الفرق بعد الجمع والتمكين بعد التلوين على سبيل التفويض.

ولكن إذا اعتبرنا العقل الأول الصادر الأول كما هو مذهب أكثر الحكماء

(١) سورة البقرة؛ الآية ١٣٨.

الشامخين والفلاسفة البارعين، كان الجمع بين كونه الصادر الأول وكون الملائكة المهيّمة مع ذلك الصادر الأقدم والعقل الصحيح في مرتبة واحدة من حيث الانتساب إلى الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى في نهاية الصعوبة وغاية الإشكال، بل من جهة أخرى يرد إشكال صعب الانحلال أيضاً، وهو خروج تلکم الأنوار من سلسلة التسطير والتدوير والوساطة في أمر الإجابة والإفادة لما دونها من جهة تهيمها في جلال الله وجبروته؛ حيث إنّ بهذا الوصف كان وقوعها في سلسلة العلل الطولية مستحيلاً، وفي سلسلة العلل العرضية على خلاف البرهان والدليل، خلافاً لكون الصادر الأول ذلك النور المبين والفيض المقدّس والوجود المطلق؛ لأنّه بالبيان الذي قالوه أنّ هذين الإشكاليين سهلا الانحلال، وكلا الإيرادين واضحا الرفع وظاهرا الدفع، ولم يكن خروجها من سلسلة التسطير والتدوير، مع كونها في مرتبة واحدة بالنسبة إلى الفيض المقدّس والنفوس الرحمانية بل ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى القدوسي الآيات على خلاف قائم البرهان والضرورة والوجدان، ولم يحتج إلى تكلفات كثيرة وتحملات عديدة، ارتكبتها بعض من أعظم الحكمة اليمانية البارعين وأفاحم الفلسفة الإلهيّة في ذب الإشكالات ودفع الإيرادات؛ حيث إنّ جمع بين كون العقل الأول وآدم الأول الصادر الأول وبين كون الملائكة المهيّمة معه في مرتبة واحدة من [جهة] الانتساب إلى الجناب الكبريائي ومبدأ المبادئ والحقّ الأول تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه، بوجهين.

أولهما: أن يكون العقل الأول الذي [هو] بحكم: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ»، و «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»، متّحداً مع النور المحمّدي ﷺ، وأول جلاء جبروتي للوجه الأحدي من جهة كونه مظهرّاً للاسم العظيم الأعظم والمجلى الأتمّ لمقام: «أو أدنى»، والتعيّن الأول و ﴿عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ

تَعَلَّمُ ﴿١﴾، [و] بحكم: «لي مع الله حالات لا يسعني فيها ملك مقرب ولا نبي مرسل»، ذا مقامات كثيرة ودرجات رفيعة عديدة، [ف] قد يكون من جهة مظهرية جبروت الله وجلاله ومقام العندية: ﴿عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ ﴿٢﴾، وطوي مقدّس وادي ونشأة الأنس المهيم في ذات الله والمطموس والممحوق في أسمائه وصفاته وخالع النعلين والفارغ من نفسه ومن الكونين، ليس في خرقة وجوده ولا جبة ذاته إلا الله من رآه فقد رأى الله، وفي هذا المقام ومن هذه الجهة لم يكن له وساطة في تسطير السطور الوجودية، وترقيم الحروف والكلمات الإلهية في دفتر الوجود وسجل الكون.

وبهذه الجهة يعبر عنه وعن عترته القديسين؛ بحكم اتّحادهم معه بالملائكة المهيمّة. وتارة من جهة مظهرية جمال ولطف حضرة ذي الجلال، والفوز بمقام الكمال والأكمليّة، والنيل لدرجة الخاتمية، وامثال الخطاب الكربوبي الانتساب: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ ﴿٣﴾، يتوجّه بسط الرحمة الرحيمية والرحمانية، ونشر الهبات الامتنائية إلى عالم التسطير والتدوين بحيث لا يشغله الخلق عن الحق ولا الواحدة عن الكثيرة، وحينئذ يكون له الوساطة في تقدير الوجود وتدييره وبسط إفاضة الوجود، ويعبر عنه بالعقل الأوّل والروح الأعظم [العظمى].

والوجه الثاني: أن يكون العقل الأوّل والصادر الأقدم متّحداً مع الملائكة المهيمّة في الوجود، وفي الحقيقة والذات متوافقاً معها ومختلفين بجهات واعتبارات، كما يتصوّر بين كلّ مرتبة عالية من العقول الطولية والعرضية

(١) سورة النساء؛ الآية ١١٣.

(٢) سورة القمر؛ الآية ٥٥.

(٣) سورة الضحى؛ الآية ١١.

ومرتبة دانية منفصلة به مراتب كثيرة بل ينحلّ بحكم كون المراتب الشديدة والضعيفة غير متناهية إلى مراتب غير متناهية [أيضاً].

وبهذا الوصف يكون جميعها بالوجود الجمعي الوجداني موجودة، وبحدّ الثبوت الفوقاني [الفرقاني] محدودة. وبهذا الوجه ذبّ صدر متألهة الحكماء (عليه تحيات ربّ الأرض والسما) الإشكال عن قاعدة الإمكان الأشرف بالشرح المسطور في الأبواب السالفة والفصول الماضية، وافتخر بابتكاره. وقول ذلك الجنب وفخر أولي الألباب، وكون الوجهين ذوي تكلف بنظر أرباب البصيرة وأصحاب المعرفة لم يكن عارياً عن الشبهة وخالياً من الشك والريب. ومن هنا، لم يلتفت العارف المحقق، والكامل البارع المدقق، حمزة الفناري إلى هذه الوجوه في «شرح المفتاح»، وجعل ذبّ الإشكال نتيجة لكون الفيض المقدّس والوجود العامّ الصادر الأوّل، وقال في بيان نتائجه: ومنها أنّ العقل الأوّل أوّل مخلوق وأوّل صادر، لكن في عالم التدوين والتسطير أمّا مطلقاً فلا؛ لأنّ أوّل متعيّن في المراتب الإلهيّة [ل] حضرة الأحديّة الجمع المذكور، ثمّ مرتبة الألوهية والوجدانية التي تليه. وفي المراتب الكونية عالم التهيّم، ثمّ القلم الأعلى في عالم التسطير.

ويستفاد من قوله الوجه المتقن العاري عن الاختلال لذبّ الإشكال المذكور والإيراد المسطور، ونشير إليه في [الأبحاث] الآتية.

النتيجة الثانية: بناءً على هذا المذاق؛ أي: المذاق العاري عن النفاق لأرباب الوحدة وأصحاب الخلّة والوفاق إنّ الأمور التي بالنظر العديم النور والضعيف البصر لأهل الظاهر المنتكسة الرؤوس والعمياوين العدماء للحياء والناموس بالنسبة إلى ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى الكزوبي الآيات [هي] في عداد الأغيار والمستقلّة في الفعل والآثار مع الوسائط والأسباب،

والدخلية في استناد الممكنات وانتسابها إلى ذلك الجنب [فهي] في زمرة المعدّات والتمّمة للاستعدادات محسوبة، وفي جملة المكّملة للقابليات لأخذ الفيض من جاعل اللىسيات ووهاب الوجودات معدودة، وعن منصب الدخّل في الوجود [و] الوساطة في بسط إفاضة الوجود معزولة، و «لا مؤثّر في الوجود إلّا ذات الله وإرادته وقدرته ومشيّئته».

النتيجة الثالثة: لمّا كانت نسبة قاطبة الوجودات الإمكانية وكافة الإتيات الجوازية إلى هذا النور المطلق والفيض الكامل والظهور التامّ للحقّ تعالى نسبة المقيّد إلى المطلق والمتعيّن إلى اللامتعيّن، ولكلّ مقيّد إلى المطلق سبيل، ولكلّ رأس مع الحقّ تعالى سرّ، [و] من هذا الحيث تكون حيولة الحائل وحجائية الحاجز والاحتياج إلى الروابط والوسائل بينهما خارجة من حدّ التصرّ والفرض والتقدير، فبنظر هذه الطائفة الحديد البصر الذين [هم] أرباب قرب الوصال وأصحاب الوجد والحال إنّ كلّ موجود مربوط بالحقّ تعالى بحبلين، ومتّصل بجنبه الكبريائي بطريقين، ومن كلّ فجّ عميق يدعو وبالسنة شتّى يمدح حضرته، ويناجيه.

[ف] الأول حبل إيجاد السبب الذي بجعل الوسائل مربوط، وبتسبيب الأسباب منوط، وأشير إلى هذا الطريق في الكلام الفصيح الانتظام والخبر البليغ الأثر: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا». [و] الثاني طريق نفي السبب ومحو التعيّنات ورفع التكثرات، ويعبّر عنه بالوجه الخاصّ، وأشير إليه في الكلام الفصيح والبارع النظام: «سبحان الذي لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء»، والآية المعجزة الأساس: ﴿كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(١).

(١) سورة النساء؛ الآية ٧٨.

وبهذه الجهة يكون قابلاً لأخذ الفيض من المبدأ الفيّاض والخالق الغني من دون واسطة ورابطة. ولكن حكم هذه الجهة في أغلب الأشياء مقهور، وفي أكثر الأشخاص مستور ومغلوب، وفي قليل غالب وقاهر وبين وظاهر، سيما أوليائه المحمّديين وعترته القديسين لإظهار هذه الجهة ومقام ذلك المتصدّر لجريدة الإيجاد وسطور كلمة توحيد المبدأ الأعلى قالوا: «لنا مع الله حالات لا يسعنا فيها ملك مقرب ولا نبي مرسل».

النتيجة الرابعة: وهي ما أشير إليه في الكلام الآنف الذكر، المآز البيان لحمزة الفناري، بل صرح به، وأظهر أنه بناءً على هذا المشرب الأعذب الأحلى والمذهب الأليق الأخرى والأولى بالتقديس والتسييح للمبدأ الأعلى أنّ أول متعين في المراتب الإلهيّة والمقامات السرمديّة [هو] التعيّّن الأوّل وحضرة الجمع والوجود الأحديّة، ثمّ مقام الواحديّة ومقام الجمع والتعيّن الثاني، وفي المراتب الكونية أنّ أول الجلوات وأقدم الظهورات [هو] الفيض المقدّس والنفس الرحمانية وأوّل المتعيّنات والمخلوقات عالم التهيّم، وفي عالم التسطير ونشأة التدبير والترقيم والتقدير أنّ العقل الأوّل والنور المبين المحمّدي وظهور الوجه السرمدي الأحمدي وجلاء وجه الحقّ الأوّل الباقي تعالى شأنه في الأبد والأزل.

وثمرّة هذا المسلك [هي] حل الإشكال الصعب المنال في مسألة كيفية صدور الكثرة عن الوحدة؛ لأنّ [بها] يرتفع التهافت وتحل العويصات [الواقعة] بين أولوية العقل الأوّل في عالم التسطير وألوية الملائكة المهيّمة في الخلق والتصوير.

النتيجة الخامسة: نظراً إلى حتمية [ثبوت] المناسبة بين الفاعل والقابل، ولزوم تحقّق سنخية الشاكلة [السنخية والمشاكلة] بين المجعول والجاعل،

ولابدّية حفظ الربط والاتصال بين المبدأ الأعلى والحقّ تعالى المبدأ الأعلى الذي لم يزل، ولا يزال والممكن المرهون بالحدوث والمقرون للفناء والزوال، وكون ذات الواجب بالذات وللذات الكزّوبي الآيات بسيطاً من جميع الجهات وواحداً بتمام الحثيات، وكون الكثرة التي [هي] بحكم: «كلّ ممكن زوج تركيبى»، أقلّها الاثنينية كان البدّ اللازم للممكنات وارتباط الموجودات واتّصال المخلوقات بذات مبدأ المبادئ ونور الأنوار جلّ شأنه وتقدّست أسماؤه، بلحاظ ذلك الذات المتعالي الصفات من جهة واحدة وحيثية فاردة تكون حيثية وجوب الوجود، وتأكّد الثبوت محققاً.

وبلحاظ الممكنات من جهتين: إحداها جهة الإمكان واللاضرورة، ومن طريق جعل الأسباب والوسائل والمعدّات والوسائط، والأخرى جهة الوجه الخاصّ وخرق العلل والوسائل ورفض الكثرة وطرد القوابل من منجنيق الوحدة؛ أي: وجه الوجوب والضرورة وتأكّد الوجود العالي والسافل بتبع الوجوب الذاتى للمبدأ.

ومن الجهة الأولى تتحصّل غلبة حكم الكثرة والفرق والإمكان على الوحدة والوجوب والجمع وقاهرية حكم الشوب بالمادة والمدة على البراءة من غواشي عالمي الزمان والمكان، ومن الجهة الثانية تتحصّل غلبة حكم الجمع والوحدة والضرورة والقرب من المبدأ الأعلى على حكم الاثنينية والكثرة والفرق والبعد من البارى تعالى.

ولكن بحكم: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾^(١)، إنّ حصول هذه الغلبة من هذه الجهة، وتحقّق هذه القاهرة في هذا الحيث كالكبريت الأحمر، والزرّ الأصفر، والدرّ المعين قليلٌ ونادرٌ، [فد] ثمرة ثمرة مبنى تضاعف وجوه

(١) سورة سبأ؛ الآية ١٣.

الإمكان والكثرة [هي] تكاثر جهات الغيرية والسوائية على كثرة الوسائط وتضاعف الروابط بين ذات الباري تعالى وبين الآيات الأفاقية والأنفسية من الأسفل والأعلى، ومبنى قلّة الأمور المزبورة على قلّة الأشياء المذكورة؛ لأنّ كثرة الوسائط وتضاعف المتمّمات والقابليات والروابط مستلزمة لتغيّر الفيض الذاتي الأحدي الإلهي من التقدّس الأصلي والبراءة والتنزّه الأوليين والتشاكل بأحكام الوسائط وخواصّ الإمكانات وظلمة الماهيات، وقلّتها موجبة لعدم التغيّر المزبور وبقاء التنزّه المسطور.

كما أنّ اختلاف امتزاج الوجوب؛ أي: الوجه الخاص، مع أحكام الإمكان، وغلبة إحداهما على الأخرى مستند إلى اختلاف استعدادات الماهيات غير المجعولة واختلاف قابليات الأعيان الثابتات من حيث التقدّم والتأخّر، والشرافة والخساسة، والسعادة والشقاوة، والعلم والمعرفة والجهل، والثبات والبقاء والدثور، والزوال والفناء، ونحو ذلك من الجهات والأمثال من الحيثيات.

وبالنتيجة يكون ظهور الزمان والزمانيات والمكان والمكانيات، وبروز الحركة والمتحرّكات والتغيّر والمتغيّرات مبنية على هذا الأصل الأصيل. وكذا نتائج أخرى كثيرة وثمرات أخر عديدة استنتجوها، واتخذوها، واجتنئوها من هذه الشجرة الكثيرة الفائدة والثمرة، ولكن من باب عدم ضرورة ذكره مع رعاية الاختصار الذي هو مبنى هذه الرسالة ومطلوب أهل البصائر والأنظار ننصرف عن ذكره، ونقول:

وصل من هذه البيانات العرشية الآيات الجبروتية السمات إلى أعلى درجات الظهور وأكمل مراتب الوضوح أنّه بعقيدة أرباب الكشف والعيان وأصحاب الشهود والإيقان، مطابقاً للدليل وقائم البرهان أنّ نتيجة قاعدة:

«الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، ناظرة إلى الحبل الأول من إيجاد السبب وارتباط قاطبة الحقائق الإمكانية والذوات الجوازية من ناحية الأسباب والوسائط والمعدّات والمتممّات والقوابل، وقاعدة: «لا مؤثر في الوجود إلا الله»، ناظرة إلى الحبل الثاني ورفض الروابط وخلع الوسائط ونفي السبب؛ أي: الوجه الخاصّ، وكافة الممكنات وجميع المخلوقات من هذا الحبل مرتبطة ومنتسبة إلى المبدأ الأعلى والحقّ تعالى أيضاً. وكلّ في محلّه ومورده مستحكم البنيان؛ لأنّ بينونة الممكنات الجائزات ومغايرة الوجودات الفاقرات بناءً على مسلك أرباب المكاشفات لمبدأ الأيسيات والواجب من جميع الجهات والغني بتمام الحشيات بينونة وصفية ومغايرة ربطية كينونة العكس والعاكس، ومغايرة الظلّ وذو الظلّ، والأسباب الصورية، والعلل الظاهرية، التي بلحاظ حبل إيجاد السبب معتبرة ومنظورة لدى أنظار أرباب الأفكار كما أشير مراراً إلى أنّها معدّات صرفة وممدّات محضة، فتح بابها غير مناف للتوحيد الخاصّي بل خاصّ الخاصّي، ومستلزم لافتتاح باب الكثرة الحقيقية والمغايرة النفس الأمرية، خصوصاً أنّ باب الحبل الثاني الغني الدائم والجناب الكبريائي في إفاضة فيض الوجود وبسط رحمة الوجود ومن الشروط والوسائط من هذه الجهة اللامتناهية غني: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾^(١)، و﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(٢).

ومن هنا، جاء في الكتاب التدويني الرّبّاني والكلام السماوي دعاء كافة الخلائق إلى كلا الحبلين، وقال: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^(٣).

(١) سورة يوسف؛ الآية ٢١.

(٢) سورة الأعراف؛ الآية ٥٤.

(٣) سورة غافر؛ الآية ٦٠.

وفي مورد آخر، في معتقد اليهود ولعن أرباب العناد والجحود، نزلت الآية المعجزة الأساس: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^(١).

وبذلك قد تَمَّت الكلمة، وائتلفت الفرقة، وحصل الصلح بين الفريقين، وارتفع النزاع بتراضي الخصمين والجمع بين القاعدتين. ووجه الجمع هذا مبني على مذاق توحيد أخَصَّ الخواصَّ.

وأما وجه الجمع بناءً على سائر المسالك بعد المقدمة الأولى التي ذكروها في بيان وجه الجمع بهذا المسلك، فعلم وتبيَّن أنَّ الاحتياج إلى الجمع وبيان وجهه بناءً على مذاق ذوي العينين ومفتوحي البصرين والبرزخ الجامع بين الطرفين والأمر بين الأمرين أو بمذاق الناظرين بالعين اليسرى ونفاة وإثبات [نفاة إثبات] كثرة الكون والوجود في دار التحقق وعبادة الحق. [و] بمذاق الناظرين بالعين اليمنى والنافين لكثرة الوجود والموجود وحصر الكون والوجود في الحق تعالى والمبدأ الأعلى يكون باب الاثنينية مسدوداً، وحبل السببية مجزوراً، وحبل الكثرة مقطوعاً، وعين شهود الاثنينية عمياء، وبصر النظر بالغيرية والبينونة حواء [أحول]، وليس في الدار غيره ديار. ولم يبق [حينئذ] مجرى للقاعدة وتهافتها للأصل الكثير الثمر والفائدة.

وكذا بالنظر إلى أنَّ مذاق أغلب أرباب الوحدة والتوحيد وأكثر سلاك طريق التفريد والتجريد [إنَّ] أوَّل تجلٍّ خارجي وأقدم ظهور وجلاء عيني لنور الأنوار ومبدأ كلِّ ظهور وإظهار [هو] الفيض المقدَّس والوجود المطلق والرحمة الواسعة الباسطة الإلهيَّة، ووجه الجمع بناءً على هذا المسلك والمذاق الذي هو طريق أصحاب الوجدانية والاتِّفاق ورفض التنافر والنفاق

(١) سورة المائدة؛ الآية ٦٤.

والشقاق من البيانات السابقة والتحقيقات الرشيقة السالفة، [فقد] وصل إلى منصة الظهور والبروز، ولم يحتج إلى إعادة شيء منه. وأما الوجه الآخر الذي هو خلاصة الوجوه المذكورة وصفوة الأنظار والأفكار المسطورة، [فقد] وصل إلى نظر بعض من الفقراء إلى الله، وهو بالنسبة إلى بعض من الوجوه المذكورة من شوائب التكلف أبعد وإلى الواقع أقرب. وبيانه بحاجة إلى تمهيد مقدّمات وتأسيس مبان وأصول كثير منها قد سطرت في ضمن الأبواب السابقة، وذكرت في مطاوي الفصول الماضية. وبلحاظ أنّ تكرارها موجب للتذكّار، ومفيد للفوائد الكثيرة، نشير إليها على طريق الإجمال، ثمّ نتطرّق إلى بيان أصل البحث، ونقول:

المقدّمة الأولى: لمّا كان بقضية الكلام المعجز الانتظام الفصيح البليغ في الاختتام: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾^(١)، والآية المعجزة الأساس: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾^(٢)، الذي هو عين ذاته الوصول إلى كنه ذاته القدّوسي الآيات والصفات اللاهوتية الجهات، والنيل إلى تخوم الحقيقة اللامتناهية لعظمة واجب الوجود بالذات وللذات، والإحاطة بوجود نور الأنوار ومبدأ المبادئ اللامحدود تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه من طور قدرة أقاصي المدارك والأوهام، وطوع قوة أعالي العقول والأفهام خارجاً، ومن وسع أرباب قرب الوصول وأصحاب النيل إلى المأمول خارجاً، ومشاهدة شمس شمس الهوية، وملاحظة قمر أقمار ظهوراته الباهر النور غير المتناهي من طاقة عيون خفافيش الأعيان الإمكانية العمياء وأبصار الحقائق والذوات

(١) سورة آل عمران؛ الآية ٣٨.

(٢) سورة البقرة؛ الآية ٢٥٥.

لخطاطيف الإنبيات الجوازية متفرقاً، [فإنّ] محارم حريم حرم الساحة الإلهية فوق ما لا يتناهى للجاء والضرورة والوجوب في نظامه يقولون: «لَوْ دَنَوْتُ أُنْمَلَةً لَأَحْتَرَفْتُ»، وورد لسان وذكر بيان أخصّ الخواصّ لحمي الأحدية ومقام: «أو أدنى» ومنطقته: «مَا عَبْدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَمَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ».

ودفتر إدراك أرباب دقائق الأنظار وأصحاب نوابغ الأفكار الذين هم في مقام طيّ هذا البيداء اللامتناهية، وغوص هذا البحر العظيم والتمين أصبحوا حيارى، وسجلّ عمرهم وصل إلى آخره، ولم يزلوا في أوّل صفّه، وعجزوا من طيّ هذا الطريق، وأيسوا، وطردوا من النيل إلى هذا المقصود، فلهذا كان كلّ ما قاله أرباب فنون الكلام والحكمة، وأصحاب العلم والمعرفة سوى أتباع الشريعة وسلاّك الطريقة والحقيقة في هذا الباب، وبينوه بدرر الألفاظ، أو حرّروه بالقلم ونمط التقرير خيالاً بلا مورد وظناً سخيّف البنيان ورخو البناء.

فبعض من غاغة أرباب الكلام الذين هم أصحاب الجدال والأوهام قالوا بكون ذات الحقّ تعالى الوجود الأولي الإدراك، والثبوت البديهي التصدّر. وآخرون من هذه الفرقة الذين اعتقدوا بسخافة هذه العقيدة الناشئة من اعوجاج الفهم والقريحة، واطّلعوا على رخاوة هذا الظنّ والرأي الرخي البنيان توهّموا أنّ حقيقته المقدّسة ماهية بسيطة مجهولة الكنه غير مدركة الذات والحقيقة، واعتبروا تلك الحقيقة المقدّسة من سنخ الماهيات السرابية. وذهب جماعة من الحكماء العظام والفلاسفة الفخام، مع أنّهم قالوا باعتبارية الوجود وكونه عارياً عن الأصالة والتدوّت إلى أنّه في الممكن زائد في التصدّر، وفي الواجب تعالى والمبدأ الأعلى عين ذاته وتماّم حقيقته.

وقوم آخر من هذه الطائفة؛ أي: الحكماء والفلاسفة، وهم المعتقدون بمذهب أصالة الوجود، واتّحاده لحقيقة النور المنصور قالوا بأنّ تلك الحقيقة المقدّسة فرد من أفراد الوجود متباين لسائر الأفراد بتمام الذات، ومشارك لها في الفعلية والظهور.

وثلّة أخرى يأنكار الأصل المزبور اعتبروا حقيقته صرف الوجود والنور وغير المتناهي في الفعلية والظهور.

وفرقّة أخرى، وهم الذين اكتحلت عيون بصائرهم بكحل جواهر المعرفة، ومنتحلون بالفهلويين من الفلاسفة التزموا بكون حقيقته المقدّسة مرتبة من مراتب مطلق الوجود الذي هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى مدّة، وعدّة، وشدّة.

وفريق آخر، وهم ذوو العقل المنور والرأي الممتحن، وفي جنة ذات الحقّ تعالى وصفاته متوغّلون ذهبوا إلى أنّ ذاته الكروبي الآيات وجود بشرط لا، صرف الوجود، عار عن جميع التعيّّنات، وطارد لكافة حدود الوجود والماهيات.

وعدّة أخرى من هذه الفرقة صوّروا حقيقة مالك الملك والملكوت، وبارع قادسات الجبروت، وراقم أحرف عاليات اللاهوت المقدّسة وجوداً حقّاً وثبوتاً ونوراً مطلقين؛ أي: وجوداً لا بشرط مقسمي ومطلق بالإطلاق الإحاطي القيومي البريء من القيد والحدّ، والعاري عن التعيّّن والاسم والرسم والنعته والوصف حتّى قيد اللابشرطية ونعت الصرافة والسزاجة بما هو قيد ووصف، والمبرّأ من الحلول والاتّحاد والسريان والانبساط، وقالوا بكون وحدة ذاته الوجوبي الجهات وحدة لا بشرط مقومة وأصلاً وتاماً لكلّ كثرة ومؤسسة ومحصّلة لكلّ عدّة، ولم يتصوّر لها ثان من نسخها أيضاً، ولإبانة هذا

المقصود والأمنية وإظهار هذا المعنى والحقيقة يستندون إلى الكلام المعجز في البداية والختام: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾^(١)، و﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾^(٢)، وكما وصف جنبه الكزوبي الخطاب في كلامه القدوسي الانتساب في وصف ذاته: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(٣).

المقدمة الثانية: وصل في الفصول المارة الذكر والأبواب السالفة البنيان إلى حد أعلى مراتب التحقيق وأكمل مدارج التدقيق أن حفظ كيفية الوحدة والبساطة وصيانة الأحدية من جميع الجهات والسزاجة والصرافة بتمام الحشيات التي هي معتبرة في طرف العلة القيومية الوجوبية في مرتبة المعلول من حد توقع العقل المضاعف المنور، بل من حد ترخيص أفهام البشر، ومن حريم الجواز والإمكان الذاتي والوقوعي خارج؛ لأن البدّ اللازم لحفظ ذلك في هذا الحد والضربة اللازمة لصيانتها في هذه المرتبة هو تكافؤ المعلول للعلة والجاعل للمجعول في مرتبة الوجود وحد الثبوت، وتجويز ذلك في حكم ترخيص عليه الشيء لنفسه وتقدمها على نفسها اللذين بطلانها من الضروريات بل أوائل البديهيات.

ولكن حفظ كيفية الوحدة من حيث عدديتها أو غير عدديتها في المعلول عند عدة من أساطين أرباب المعقول لازم ومتحتم؛ بمعنى عدم جواز صدور الواحد غير العددي، عن الواحد العددي وكذا صدور الواحد العددي عن غير العددي عندهم.

(١) سورة المائدة؛ الآية ٧٣.

(٢) سورة المجادلة؛ الآية ٧.

(٣) سورة الإخلاص.

وامتناع القسم الأوّل في نظر قاطبة الفلاسفة العظام والحكماء أولي المقام العالي مسلّم، ولم يقع مورداً للتشاجر والتناكر ومحلّاً للبحث والاختلاف؛ لأنّ كون الوحدة غير العددية أشرف وأكمل من العددية ولزوم أتمّية العلة من المعلول وأشرفية الجاعل من المجعل على أساس البرهان القويم الأركان، بل مقتضى الضرورة والوجدان.

والقسم الثاني الذي عكسه، فقد قال سيد الحكماء البارعين، وثالث الرؤساء والمعلّمين (تغمّده الله برحمته المتّسعة على العالمين) بكون حفظه في مرتبة المعلول وحدّ المسبب والمجعل لازماً ومتحتّماً. وخالف صدر المتألّهة الإسلاميين (عليه شأيب رحمة الله الملك الحقّ المبين) ذلك السيد العالي المقدار وأستاذه الجليل، ولم يعتبر حفظه لازماً في تلك المرتبة.

ولكنّه في نظر أرباب البصيرة والتحقيق وبعقيدة أصحاب المعرفة والتدقيق إنّ قول سيد الحكماء العظام وقدوة الفلاسفة الفخام [هو] سيد الأقوال، وملوك الكلام، ومطابق لعقيدة أهل الوجد والوصال وقرب المعاينة والحال؛ بالأدلة التالية:

الدليل الأوّل: لمّا كان باتّفاق قاطبة أرباب النظر القويم وأصحاب الفكر المنور والمستقيم في كلّ علة تحقّق خصوصية خاصّة بإزاء معلول خاصّ مرجّح صدور ذلك المعلول الخاصّ عن تلك العلة الخاصّة، وترجيحه على صدور معاليل ومسبّبات أخرى، ومنشأ وجوب سابق ضروري الثبوت وحتمي الحصول، وأنّ هذه الخصوصية في العلة الصدورية الذاتية الوجوبية عين ذاتها وتما حقيقتها، والعلة بالذات يجب أن تكون بتمام الذات معطية لذات المعلول ومتّصفة بالعطاء والفيض لحقيقته كما أنّ المعلول بالذات من

الجهة التي متّصف بها بالمعلولية ومن الحيث الذي به منعوت بالمجعولية، [فإنّه] يجب أن يكون بتمام الحقيقة وبجميع مراتب الذات والإثنية معلولاً وفقرّاً [فقيراً] للعلة.

وبناءً على هذا، لو كانت وحدة العلة والحقيقة البسيطة بالبساطة المطلقة والوحدانية سبباً تامّاً بالسببية الصرفة السازجة التي لا محالة أنّ في مثل هذا الوحدة تكون عين ذاته، وعين خصوصية ذاته وحقيقته وحدة مطلقة قيومية حقّة حقيقية غير عددية، لزم أن تكون وحدة المعلول الأول، وكونه الصادر من دون واسطة وحدة غير عددية، ومحيطه بما دونها وأصلاً وتامّاً له [أيضاً]، وإلاّ، لزم أن يكون غير المحدود واقعاً بإزاء المحدود والمطلق بحذاء المقيّد، مع أنّ بطلان هذا المعنى وفساد واختلال هذا المبنى من أحكام العقل الضرورية، ومسلّم عند أرباب الفكر والنظر.

الدليل الثاني: وصل من البيانات السابقة والتحقيقات السالفة إلى حدّ كمال الظهور وساحة نهاية الوضوح أنّ الوحدة غير العددية [هي] صرف الوحدة والوحدة المحضة اللابشرطية التي لم يتصوّر لها ثان ومماثل من سنخها.

ولمّا كانت هذه الوحدة عين ذات العلة الضروري الجهات بالذات وتتمام حقيقتها العالية المرتبة الكاملة الحيثيات والخصوصية المزبورة لها ضرورية التحقّق وحتمية الحصول، وجب أن تكون وحدة المعلول بالذات وخصوصيته [المجعولة] بإزاء خصوصية العلة من سنخ نفسها فاقدة للثاني والمماثل [أيضاً]، وإلاّ، [فد] على تقدير تحقّق الثاني والمماثل لها يلزم التكرار في التجلّي المستلزم للتكرار في المتجلّي.

[و] على تقدير صدور كليهما [يقع] الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصّص، اللذان لازمهما الذاتي [هو] الترجّح بلا مرجّح.

وعلى تقدير صدور أحدهما يلزم محالّيته وامتناعه المحكوم بالحكم البتّي للعقل المضاعف والرأي الجزمي للفكر المنور والبصر الحديد البصر للحكيم البصير الخبير.

الدليل الثالث: إنّ أوّل صادر وأقدم مجعول للعلة البسيطة الواحدة بالوحدة الحقّة الحقيقية القيومية الإطلاقية غير العددية من جهة الفاعل ما به الوجود وكون فيضيته ممزّجاً بالنسبة إلى ما دونه يجب أن يكون متّصفاً بالوحدة المطلقة المحيطة بما دون وأصلاً وتاماً له. وتحقّق هذا المعنى وحصول هذا التمتّي والوصول إلى هذا المطلوب والنيل لهذا المقصود باتّصافه بالوحدة العددية ومنعوتيته بوجدان المسانخ والثاني غير ممكن وغير معقول.

فبحكم هذه الأدلة وبموجب البراهين الأخرى [المستفادة] من مطاوي الكلمات الماضية وفحايي الفصول والأصول السابقة، وكذا من الجملات البرهانية المباني والمقدمات العرشية الجهات والكلمات المنقولة من غوّاصي قاموس المعرفة وسبّاحي عظيم بحر الوحدة، التي ذكروها في خصوص لزوم كون الفيض المقدّس والنفس الرحمانية الأعلى والأنفس [العليا] الصادر الأوّل تعلم، وتبيّن استقامة قول ذلك الحكيم العظيم والفيلسوف الفخيم وصحة هذه المقدّمة [أيضاً].

المقدّمة الثالثة: إنّ ترقب المناسب [المناسبة] التامّة الحقيقية والمشاكلة الكاملة الذاتية، وانتظار المشابهة الماهوية الوجودية بين ذات الحقّ تعالى

والمبدأ الأعلى القيومي الجهات والوجودي والضروري بتمام الحيثيات والشيء بحقيقة الشيئية وبين اللاشيء وممكن الوجود بتمام الحقيقة [هو] كتمني المحال وترقب، ناشئ من صرف الوهم والخيال، بل فرض [ممنوع] وتقدير ممتنع على نحو التوصيف، وكذا توهم المجانسة وحسبان المسانخة بين الحق والباطل والموجود والمعدوم وفوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى أو الشيء بل الفيء وبين اللاشيء المتناهي بما هو متناه حسبان باطل، وتوهم لا طائل له، ومن قبيل: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(١)، و ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢)، [أيضاً].

[و] لا توجد في البين بينونة عزلية واثنية حقيقة أيضاً؛ لأنَّ البينونة العزلية والاثنية الحقيقية لا تتصوران إلا في الأمور التي كان كلُّ منها في عرض الآخر، ولم يكن نفس الربط والفقر إليه، أو يكون أحدهما مقابل الآخر ونقيضه الرافع له كطبيعة الظلمة بما هي هي في إزاء حقيقة النور، والعدم والفقدان المطلقين في إزاء صرف الوجود ومحض الثبوت، وظهوره وتحققه بين العلة الذاتية للشيء والجاعل والقيوم لحقيقة المجعول والمعلول بالذات، الذي هو عين الربط والعكس والفيء، [فذلك] من حريم الجواز وحدَّ الإمكان خارج.

وكذا ترقب تقابل الممكن مع الواجب، وتوهم تقابل الفقر المطلق مع وجود الحق تعالى المقدس الغني، [ف] ترقب في غير محلّه، وتوهم لا أساس له ولا مبنى، بل شرح هذه البينونة ووصف هذه المغايرة هو ما ذكر في الكلام المعجز الانتظام والفصيح والبلغ في الاختتام لقطب أرائك التوحيد، ومحور

(١) سورة الحجرات؛ الآية ١٣.

(٢) سورة يونس؛ الآية ٣٦.

وقطر دوائر التفريد والتجريد، إمام الموحّدين والمتّقين، أمير المؤمنين (عليه آلاف تحيات ربّ العالمين)، وسطر شرحه في البيانات الماضية والتحقيقات السابقة بالنحو الأوفى والبيان المستوفى، وقرّر في قراطيس هذه الرسالة وكرائسها بنمط التحرير وسمت التقرير، قال عليه السلام: «وَتَوْحِيدُهُ تَمَيُّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَةٌ عُزْلَةٌ»، لأنّه كما لا تكون صفة الشيء في حيال الموصوف ونعت أمر في حذاء المنعوت، بل هو نفس ربط به ومن جميع الجهات وبتمام الحيثيات متقوم ومتحصّل به كذلك المعلول بالذات والمجعول بالحقيقة عين الربط والفقر بالعلة والجاعل ونفس الظلّ والفيئية لا شيء له الربط والفقر، بل بوجه آخر [أنّ] الأفعال والمعاليل والأطوار والآثار في نظر بعض من منوّرات [منوّري] العقول والأفكار بالنسبة إلى العلل والمؤثّرات بمنزلة صفة، بل نوع من صفاتها، وقسم من نعوته، ونسبتها إلى تلكم العلل نسبة واحدة وربطها [بها] ربط واحد. والحكم بالوحدة الصرفة أو توهم البينونة المحضة في الطرفين إفراط وتفريط، وناشئ من كمال الجهالة ونهاية الغباوة والغباية، أعاذنا الله منه، وتعالى الله عنه علواً كبيراً.

المقدّمة الرابعة: إنّ تركيب العالم الكبير والأكبر وتنظيم النظام الجملي لعالم الوجود، وهكذا نشأة الإثنية والوجود، التي [هي] بحكم البرهان القويم الأركان السابق الشرح والبيان ظلّ تامّ للعلم الربوبي ومنتظم على أتقن النظمات المتريقة [المتربّبة] والانتظامات المتصوّرة.

[و] بالنظر الكليل البصر الراقيدين من باب الأفكار وبالقريحة المعوجة غير المستقيمة للناقضين من أصحاب الأنظار؛ أي: أرباب الشوب بالمهايل

والوهم والمخائل الناشئة من قلة التدبّر والتعمّق، إنّ تركيب أثر الكلّ الواحد، وثمره توحيد الكثير تمزيج ثمرة تكثير الواحد كأثر العسكر وأثمار الشجر المركّبة من آثار كلّ واحد من الأثمار والممتزجة من آثار الكلّ الواحد من أفرادها. ومن التركيب المزبور والتخليط المسطور لا تحصل، ولا تتحقّق نوعية غير متحصّلة وحقيقة غير متحقّقة إلّا ما حصل، وتحقّق، خلافاً للمركّب الحقيقي الذي مباين للأثر الحاصل من الأجزاء وأثر غير أثر الأجزاء.

ولكن بالنظر الحديد البصر لأرباب العقل المنوّر وأصحاب الفكر الصافي غير المشوب بالوهم وغير المكدر، الذين ينظرون بنور الله، ويبصرون بحوله وقوته، بل من جهة فوزهم بمقام: «كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ وَرِجْلَهُ وَيَدَهُ وَلِسَانَهُ»، بي يسمع، وبي يبصر، و ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(١)، أي: بقرب حاصل من النوافل والفرائض، كانت رؤيتهم رؤية الله، وهم ناظرون بعين الله أنّ تركيب النظام الموجود في العالم الكبير وامتزاج النظام المشهود في نظام الكلّ، لمّا لم يكن بالشرح المارّ البيان المطابق للدليل وقائم البرهان على أساس العلم الربوبي وعالم الأسماء والصفات للجناب الكبريائي الوجوبي أتقن من ذلك النظام متصوّراً في صفحة الأذهان العالية والسافلة، وأكمل وأحسن من ذلك الانتظام في موطن المدراك الكاملة منتقشاً، وفي ساحة الخيال المتّصل والمنفصل متخيلاً، فلهذا كان تركيبه في حكم التركيب الحقيقي وامتزاجه امتزاجاً واقعياً، و تركيب النفس الإنسانية مع البدن الفرقاني والأعضاء الصيصية الآدمية للروح النباتية والحيوانية، اللذين [هما] بمذاق أبناء المعرفة وأسلاء العقل والحكمة تركيبان اتّحاديان، وامتزاجان حقيقيان، كما بيّن هذه النقطة أفاخم الحكماء الإلهيين، وأعظم العرفاء

والموحدّين في تطبيق النظامين: الصغير والكبير، بل الكبير والأكبر، بالطريق الأوفى والنهج المستوفى، وأثبتوا وحدة إله العالم بهذا الطريق أيضاً.

المقدّمة الخامسة: حسب الشرح الذي وصل في سوابق الأبواب وسوالف الفصول من هذا الكتاب إلى مسامع القارئ وأولي الألباب أنّ الكمالات الذاتية للوجود وقبيلين من صفاته الحقيقية الظاهرة المتجلّية البارزة من ذاته القدّوسي الآيات، من دون كافة الحشيات التقييدية وقاطبة الجهات الانضمامية؛ بحكم الكلام المعجز الانتظام: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(١)، وبموجب ذلك المعجز المبنى والأساس: ﴿أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٢)، وعن طريق دوامه بالذات وعدم زواله إلا بزوال الذات، أو عن طريق التركيب الاتحادي بين عالم الأمر والخلق كاتحاد الحقيقة والرقيقة، وسراية حكم أحد المتّحدين إلى الآخر، أو بستبيح كروبيي الملاء الأعلى وملائكة أرباب الأنواع، أو بلحاظ وجهه الخاصّ مع الموجودات، وكون كلّ شيء ذا سرٍّ وأمر مع الحقّ تعالى، أو بجهات أخرى مذكورة في محلّها ومسطورة بقدر مقدورها، وبسريان ذلك النور الطارد للظلمات الساري في كلّ شيء والجاري في كلّ شيء بجريان ذلك الماء الحياتي.

وبيان أوضح ولسان أحلى: إنّ جميع الموجودات وكلّ إتيات الأرقام والسطور والحروف والكلمات والآيات الباهرات للكتاب التكويني الإلهي، بل الأسماء والصفات اللامتناهية فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى لحضرة نور

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٤٤.

(٢) سورة فصلت؛ الآية ٢١.

الأنوار جلّ شأنه وكبرياؤه وبهر برهانه، التي [هي] بحكم: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»، كلّ بنحو دليل معرفة، وآية حكمة، ومظهر أسماء وصفات ذلك الكَرُوبي الجهات الوجودي الحياتيات وآيات بينات لكمالاته اللامتناهية غير المحدودة، بل بحكم: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١)، كان كلّ شيء في حدّ ذاته القليل بنوره مستنيراً، وبظهوره ظاهراً، وبتبع وجوده وضوء ثبوته يكون وجوده العدمي موجوداً [أيضاً].

فكلّ ما كان بحسب الظاهر موجوداً وذا حظّ من التحقّق، كان ظهور أثره وضوء وجوده وجلاء وجهه الأنور.

فهو المبتدأ والوجه الباقي للأشياء والأثر بمنزلة خبره وصفات فعله، ومؤثريّة الأثر والابتداء بالخبر يستلزمان الانقلاب المستحيل، بل الفرض الممتنع التقدير.

فلا مؤثر في الوجود إلّا هو، بل لا موجود ولا شيء في عالم الكون ودار التحقّق إلّا هو.

المقدّمة السادسة: بناءً على الجهات التي ذكرت في سوابق الفصول وسوالف الأبواب إنّ وزان فاعلية مبدأ المبادئ وجاعلية علة العلل جلّت عظمتها وتقدّست أسماؤه بالنسبة إلى قاطبة الأشياء وكافة الموجودات وزان علمه الذي فعلي وعين ذاته القدسي، وكذا بناءً على مذاق أفخم أرباب المعرفة والتحقيق وأعاظم أصحاب الحكمة والتدقيق إنّ علمه القضائي متعلّق بقاطبة الموجودات وكافة المخلوقات دفعة واحدة، ومن دون الترتيب والطولية يتبع علمه بذاته القدسي، ونسبته إلى الدرة والذرة،

(١) سورة النور؛ الآية ٣٥.

والكبير والصغير، والقطرة والقطمير متساو: ﴿لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾^(١)، و ﴿مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ﴾^(٢)، و «استوى مع كل شيء»، وهو ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾^(٣)، كذلك نسبة فاعليته وعليته بالنسبة إلى قاطبة الأشياء وكافة الموجودات، بل بنحو حقيقه سلطان الحكماء، وخاتم المحققين، الحكيم الطوسي (قدس الله سرّه القدوسي) أنّ علم ذلك الذات المتعالي الصفات بجميع المخلوقات معها متّحد وعينها؛ لأنّ ذاته المقدّس علة ذوات الأشياء، وعلمه بذاته المقدّس علة العلم بذواتها. ولما كانت العلتان كلتاهما متّحدتين، لزم بحكم التشابه بين العلة والمعلول والتشاكل بين الجاعل والمجعول أن يكون كلا معلوليهما متّحدّين أيضاً، ولكن بحكم بعض من المقدّمات السالفة والأصول السابقة، لمّا كان التركيب بين أجزاء العالم الكبير اتّحادياً والعالم الكبير في حكم شخص واحد، كان الصادر عن المبدأ الأعلى والحقّ تعالى بالمذاق الأقرب إلى التحقيق والمسلك الموافق للنظر الدقيق أولاً وبالذات هو النظام الجملي للعالم والإنسان الكبير، باعتبار الأصل المحفوظ بين أجزائه، الذي هو الفيض المقدّس والنفس الرحمانية، وبجعله الواحد تكون جميع الموجودات موجودة وجميع المخلوقات مجعولة ومعلولة، ونهاية ما في الأمر أنّ الأعضاء الرئيسية لهذا النظام كالأعضاء الرئيسية للعالم والإنسان الصغير الأحسن الانتظام بالذات في التنوّع بنور الوجود العامّ والفيض المقدّس والتنعمّ بنعمة الثبوت المطلق الذي هو حافظ هذا النظام والجامع والرباط لهذا الانتظام متفوّقة ومتقدّمة على سائر الأعضاء.

(١) سورة الكهف؛ الآية ٤٩.

(٢) سورة يونس؛ الآية ٦١.

(٣) سورة فصلت؛ الآية ٥٤.

ولم يكن هذا المعنى قادحاً في استواء نسبة الرحمة الرحمانية الرحيمية لذات الواجب تعالى والمبدأ الأعلى القدوسي الآيات جلّت عظمته ورفعته إلى كلّ شيء.

وإذا قيل: أنّ كون نظام الكلّ [و] العالم الكبير والأكبر الصادر الأوّل مناف لكون الفيض المقدّس والنفس الرحمانية أو العقل الأوّل والنور المحمّدي، أو [ما] ورد في الخبر الصحيح والأثر المعتبر الصريح، عن سيد لولأك وغاية الخلق والأفلاك: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»، الصادر الأوّل والمجعول الأقدم، وكذا كون هذا القول مخالفاً لمعتقد قاطبة الحكماء العظام القائلين بكون العقل الأوّل الصادر الأوّل وكافة العرفاء الفخام القائلين بكون الفيض المقدّس والنفس الرحمانية الصادر الأقدم، وكذا [القول بـ] صدور قاطبة الموجودات دفعة واحدة عن الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى على خلاف البرهان، بل خلاف المشاهدة والوجدان؛ لأنّ سبق عدم الزماني على الحوادث المكانية وبعض من الموجودات الإمكانية أمر مشهود ووجداني، فتكون هذه المقدّمة غير معقولة، وعلى خلاف اتّفاق أرباب العقول.

يقال: أولاً: إنّ الفيض المقدّس المسطور والرقّ المنبسط المنشور بعقيدة أرباب الشهود والعيان وأصحاب المكاشفة والوجدان [هو] النور على النور ونفس الإفاضة والصدور وعين التجلّي والظهور، لا المفاض والصادر والمجعول والمعلول والمتجلّى له، بل المفاض والصادر والمتجلّى له النظام الكلّ [و] العالم الكبير كما أنّ الجمع بين كون العقل الأوّل الصادر الأوّل وكون الفيض المقدّس والنور على النور الظهور الأقدم، حسب عقيدة صدر المتألّهين عليه السلام بكون العقل المرسل الكلّي المتجلّى له الأوّل وتعيّن الفيض المزبور الأقدم وكون ذلك النور على النور نفس التجلّي والظهور.

وثانياً: بناءً على هذا القول، لما كان أصل نظام الكلّ وتمامه وما به التحقق والقوام هو ذلك الفيض الرحمان والتجلّي السبحاني والإجادة والإفادة بعينها، كانت إفادة ذلك النظام الأحسن وجعله أتقن [أيضاً]. ومقصود القائلين بكون ذلك النظام الأتقن والأكمل الانتظام الصادر الأقدم والمفاض الأول هو هذا أيضاً، لا مجعوليته بجعل على حدّه؛ لأنّ ما كان ظلّ شمس شمس حقيقة الوجود بلا واسطة وأوّل ظهوره غير المتناهي النور ووجهه الباقي بعد فناء كلّ شيء يجب أن يكون متساوي النسبة بالنسبة إلى كلّ شيء، وعامّ الرحمة، ومحيطاً بكلّ ذرّة وذرة وفيه، وهو وصف ذلك النور المبين والرحمة الواسعة لربّ العالمين، بناءً على هذا، يكون الإشكال الأوّل غير وارد وبلا مورد.

وأما الإشكال الثاني فعدم وروده بيّن وظاهر أيضاً؛ لأنّ ظهور الفيض والتجلّي السرمدى غير التدريجي غير مناف لقبول المفاض والمتجلّى له التدريجي كما أنّ تبدّل المفاض غير مستلزم لتبدّل الفيض أيضاً. ومثل النور الربّاني والظهور والإشراق السبحانيين في العوالم الإمكانية: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^(١)، بوجه بعيد مثل مخروط نور وأوّل إشراق وظهور للقاهر الباهر النّير الأعظم والشمس الظاهرية التي تطلع على الجميع دفعة واحدة، وتنور العالم الأرضي والسماوي بنورها، وتصبح الأجسام القريبة من ذلك المخروط أو الواقعة في بدء هبوطه ونزوله كالكوكب والأقمار المستنيرة بنور ذلك المدبّر لليل والنهار بحول الله القادر الواحد القهار وقوّته وإذنه بنوره منوّرة ويأشراقه مستشرقة. ولكنّ البلاد الواقعة في قاعدة مخروط النور ومهبط ذلك التجلّي والظهور كالآفاق الاستوائية والمائلة في حوله بواسطة

(١) سورة النحل؛ الآية ٦٠.

ميل الشمس من جانب رأس أغلب سَكَّان تلك الأقاليم والآفاق، وبواسطة كروية الأرض بالقول القريب من الاتفاق، والجهات الأخرى المذكورة والمسطورة في محلّها والكتب الرياضية في القرون الحاضرة والماضية لا تكون مستتيرة بنوره ومتشعّشة بإشراقه وشعاعه دفعة واحدة، بل كما أنّ اسشراقها تدريجي كذلك يكون نورها متبدلاً إلى الظلمة والظلام بالتدريج. ولكن إنارة وإشراق ذلك النير الأعظم والكوكب الأضوأ الأكرم وإضاءة ذلك المضيء الأتمّ، المضيء الباقي والقارّ، «وليس عنده صباح ولا مساء وإلى يوم يبدّل الأرض غير الأرض»، بمنوال واحد ونهج متّحد وحال فارد مستمرّ ومستقرّ، وتبدّل قاعدة ذلك النور وعدم ثبات وقراره الموجب لحصول الليل والنهار والصباح والمساء لسكّان تلك الأقاليم وقطّان تلك الآفاق غير قادح في استمرار ذلك النور وبقاء قرار ذلك الجلاء والظهور وحصول عدم الاستمرار، ولم يوجب حصول الليل والنهار للمستغرقين في بحر المرتبة الشديدة لرأس مخروط النور والمحموقين في تلك الإضاءة [أيضاً]. وبوجه بعيد يمكن أن يقرب إلى الأذهان القاصرة ظهور شمس شمس حقيقة النير الأعظم الألوهية من مجلى الفيض المقدّس الرحماني في آفاق العوالم الإمكانية والنشآت الخلقية الربّانية بهذا النحو؛ أي: بظهور الشمس الظاهرية والسماوية على طريق التمثيل، ولكن بقضية: «كُلّ مَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ»، لا يمكن أداء حقّ المطلب بهذه التقريبات، ولا بدّ أن يقال: تعسّأ لي ولتمثيلي! وكيف كان فهو كاف لذبّ الإشكال وإثبات عدم مخالفة هذه القول لسائر الأقوال.

وأما مخالفة هذا القول الهاتك للأسرار الخفية والأفكار غير المقولة،

والحلّال لمغاليق العضلات، والرافع للعوائص، والدافع لغوامض المشكلات
للأخبار المتظافرة والآثار المتكاثرة الواردة في باب أوّل المخلوقات وأقدم
المجموعات المروية عن سيد الجنّ والإنس والبشر وأهل بيته وأوصيائه
الكرام (عليهم آلاف تحيات جاعل الظلمات والنور وخالق الخير والشرّ)،
مع أنّ تلك الروح العظمى، والرسول الخاتم، والأرواح المكرمات، والعقول
الكليّات، والقواهر الأعلى، وقادسات العترة الطاهرات، وأوّل مؤسّس مصنع
نشأة الوجود اللاهوتي، وأقدم مؤيّد للنظام الأحسن الأتمّ التامّ، بل فوق
التمام والأتمنّ الانتظام لعبادة الحقّ، وفاتح كلام جمع جمع القرآن، وخاتم
الكتاب التكويني [و] فرق الوصف الفرقاني، وبقضية: روح القدس في الجنان
الصاغورة، ذاق عن حدائقنا الباكورة، في جنان حضرة اللاهوت العرشية
البنيان والقواطن المتعالية بالواطن وأعلى العوالي لمواطن عالم الجبروت
ذاقت من أثمار علم وبصيرة نظر حدائق باكورة جنّات ملكوتهم الصاغورة،
وارتضعت من ثدي أولئك الكرام المقدّس والمجرّد لبن الحكمة والمعرفة،
وبموجب الخطاب الكزوبي الانتساب: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾^(١)،
والآية المعجزة الأساس: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(٢)، أنّ علوم الأولين
والآخرين في يمين عقول سبحات وجهه المبين الربّاني المجرّدة، وفي
تحت لمعات الأنوار القاهرة الباهرة الإلهيّة مطوية ومطموسة.

وكّل ما يقولونه إنّما يقولونه بلسان الحقّ تعالى، ويطلبون فيه رضی المبدأ
الأعلى. وبهذا الحال تكون المخالفة لكلمات أولئك الكرام حاكية عن فساد
العقيدة، أو اختلال الدليل، وفساد الحجّة، وكون شبه البرهان هذه سفسطة.

(١) سورة النساء: الآية ١١٣.

(٢) سورة الزمر: الآية ٦٧.

ففي جواب ذلك الإشكال الفاسد المبني والبنيان، نقول: إنَّ تصوّر المخالفة بين القول المزبور والأخبار المروية والآثار الواردة في أوّل الصوادر وأقدم المجعولات [هو] ناشئ من كثرة الغباوة وقلة التدبّر والتفكّر، [و] مستند إلى نظرة الحمقاء الأولى؛ لأنّه أوّلاً: ذكرنا في مطاوي الكلمات السابقة والإفادات السالفة في وجه الجمع بين هذه الأخبار، وكون الفيض المقدّس الصادر الأوّل أنّ الفيض المزبور الذي هو أصل كلّ ظهور والنور على النور [هو] نفس الفعل والتجلّي والظهور والصدور، والعقل الأوّل بناءً على القول الحكيم [هو] الصادر والمعلول والمجعول والظاهر. وبغضّ النظر عن هذا المعنى ورفع اليد من ذلك التمتّي يكون العقل الأوّل في عالم التسطير والتكوين متّصفاً بالصدارة والأولوية، ويكون الفيض المزبور أوّل تجلّ وظهور وأقدم ضياء وضوء ونور لشمس شمس عوالم الوجود ومالك الملك والملكوت لدار الثبوت في مطلق عوالم عبادة الحقّ، وبعين ظهوره وضوئه يظهر ويبرز العالم الكبير ونظام الكلّ. وبهذا الوجه يندفع التخالف [المتوهّم] بين الأخبار المزبورة و [بين] كون النظام الكبير الصادر الأوّل. [و] ثانياً: يحتمل أن يكون جميع الأخبار الشريفة وكلّ الأحاديث المروية في هذا الباب إشارة إلى كون الرقّ المنشور والنفس الرحمانية المزبورة والفيض المقدّس المنبسط المسطور الصادر الأوّل، ولما كانت هذه الرحمة العامّة والحقيقة المحمّدية بالاتّفاق مصداقاً لـ «كلّ ما لدى الأطياب عندك بأجمعه»، وواجداً لجميع كمالات الموجودات وكلّ فضائل الممكنات، وذا الجهات المذكورة في تلکم الأخبار والآثار التي:

ليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

فإنّ الأخبار المزبورة [هي] من قبيل: عباراتنا شتّى وحسنك واحد، وكلّ إلى ذاك الجمال يشير.

ومن جهة أنّ صدوره عن الحقّ تعالى وحضوره للمبدأ الأعلى ملاك العقل البسيط والعلم الحضوري النوري الفعلي لذاته المقدّس بكلّ شيء، وحضوره موجب لحضور وتعقل كلّ شيء عبّر عنه بالعقل، ومن جهة أنّ نزول ذلك النور وصعوده مبدءاً لظهور قوسي النزول والصعود لدائرة الوجود خوطب بخطاب الإقبال والإدبار اللذين نسبتهما إليه أليق وألصق من العقل الأوّل، ومن جهة أنّ الإضافة الإشراقية النورية لحضرة نور الأنوار الموجب للطرف والمنشأ لترقيم الحروف العاليات المنشآت وتسطير كلمات الله التامّات المبدعات وتحرير الآيات البيّنات والصور المفصّلات وآخر متشابهات المخترعات والمكوّنات والحادثات في دفتر الوجود وسجلّ الكون والثبوت عبّر عنه بالقلم، ومن حيث أنّ نسبة ذلك الفيض إلى الحضرات السابقة والمواطن غير اللاحقة من حضرة الأحدية والتعيّن الأوّل وحضرة اللاهوت والواحدية ومقام الأسماء والصفات والفيض الأقدس نسبة لوح الكتابة إلى الكاتب؛ لأنّ ما في تلك الأصقاع الربوبية ومكان من [مكامن] الغيب الوجوبي من الحقائق الإلهيّة والتعيّنات الأسمائية والصفاتية والرقائق الأعيانية والماهيات الإمكانية في ستار الخفاء ومكمن الغيب مستور ومكمن من جهة كونه في هذ اللوح المبين ودفتر الجلاء والاستجلاء وكتاب أعلى عليّين جاء إلى ساحة الوجود وموطن الشهود عبّر عنه باللوح.

ولما كان النور الطاهر المبين المحمّدي وعترته القديسون وأهل بيته الطاهرون المطهّرون المعصومون الذين [هم بقضية]: «أَوْلُنَا مُحَمَّدٌ وَأَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَأَخْرُنَا مُحَمَّدٌ ﷺ»، مع ذلك النور متّحدين، وبموجب شريف

حديث: «كُنْتُ نَبِيًّا وَادَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالْطِّينِ»، وشهادة الخبر البليغ والفصيح المخبر: «لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ»، [هم] أوّل جلاء الوجه السرمدى وأقدم تجلّ عيني للوجه الباقي بعد فناء كلّ شيء الوجوبى الأحدي وأوّل ظهور لذات خالق الموجودات وبارئها القدسي وأقدم رحمة واسعة على الممكنات وغاية خلق الكائنات وإيجاد الهويّات كما أنّ الفيض المزبور والتجلّي المسطور بالجهات التي ذكرت في الأبواب السابقة متّصف بهذه الخصال [الخصائص] وواجد لهذه الفضائل. [و] من باب عدم إمكان تعدّد المظهر الأتمّ والمجلّى الأقوم يجب أن تكون تلكم الأنوار الشامخة الباذخة مع ذلك النور على النور متّحدة وفي الحقيقة متّفقة. ولأجل هذا عبّر في الخبر البليغ عن أوّل الصوادر بـ «نوري».

ونظراً إلى أنّ مقصود القائلين بكون نظام الكلّ والإنسان الكبير الصادر الأوّل كما ذكرناه مراراً [هو]: صدوره وجعله بعين جعل قدره الجامع، الذي هو الفيض المزبور لم يكن معتقدهم للقول بكونه الصادر الأوّل منافياً ومخالفاً؛ لأنّ القول بكون نظام الكلّ القرآني الجمعي الصادر الأوّل [هو ممّا] حقّقه سيد الحكماء، وخاتمهم، المحقّق البارع، الميرداماد (عليه شآبيب رحمة الله ملك العباد)، مع أنّ أصوله بالشرح الذي نشير إليه لاحقاً غير متطابقة معه.

ولاتّضاح القضية ننقل سطوراً من كلمات ذلك الفيلسوف العظيم والحكيم الفخيم العرشية الإفادات في هذا المقام.

فقد قال المحقّق المذكور في القبسات وغيره بعد نقل كلام سلطان الحكماء والمتألّهين، المحقّق الطوسي والحكيم القدوسي، الذي هو حاك عن إطلاق الصدور على كلا المعنيين اللذين أحدهما إضافي وغير مقدّم

على صدور المعلول والآخر غير إضافي، وهو كون العلة بنحو يكون عنه المعلول صادراً ومقدّماً على المعلول وعلى الإضافة العارضة على العلة والمعلول، ولهذا السبب قال: إنّ العلة الصدورية تطلق على ثلاثة معان: الأول: الصدورية بمعنى الإضافة، الذي أشير إليه في كلام المحقق المزبور، الخواجة نصير الدين الطوسي رحمته الله.

الثاني: الصدورية بمعنى غير الإضافة، ولكن باعتبار صدور معلول خاصّ ومعين مخصوص؛ أي: كون العلة بنحو يصدر عنه المعلول والمجعول الخاصان، وأشير إليه في كلام المحقق السابق الذكر أيضاً.

الثالث: الصدورية بمعنى غير الإضافة، ولكن باعتبار المبدئية لكلّ المعاليل، والعلية لقاطبة المجعولات؛ أي: كون الشيء بنحو يصدر عنه جميع الخيرات والوجودات، [و] تنتهي إليه البركات والفيوضات كلّها، [و] لم يشر إليه بهذا المعنى في كلام ذلك المحقق.

والصدور بـ[هذا] المعنى متأخّر عن الطرفين؛ أي: العلة والمعلول، وبالمعنى الثاني والثالث مقدّم على المعلول، ولكن بالمعنى الثاني متأخّر عن العلة ولازم ذاتها، وبالمعنى الثالث غير متأخّر عن العلة بل [هو] عين ذاتها. وبهذا المعنى مختصّ بالحقّ المتعالي والمبدأ الفعّال. وأقام عليه البرهان بثلاثة طرق:

[الطريق] الأول: أن يكون اعتبار وجوب صدور المعلول الأول بخصوصه، الذي هو أحد معاني العلة الحقيقية غير الإضافة مقدّماً ذاتاً على ذات المعلول، وعن مرتبة إمكانه متأخراً، وعلى مرتبة وجوده متقدّماً. وبهذا الوصف لا يمكن كونه عين ذات مبدع الكلّ والمبدأ الأعلى.

[الطريق] الثاني: أن تكون وحدة العقل الأول عددية، وتكون وحدة العلة التي هي بالنسبة إليه بخصوصه علة عددية أيضاً. والحال أن وحدة مبدأ المبادئ ونور الأنوار جلّ شأنه وتقدّست أسماؤه منزّهة عن الدخول في باب الأعداد وشمول الثاني والعاذ.

[الطريق] الثالث: أن تكون الصفات الكمالية والنعوت الجمالية التي [هي] بدلالة البرهان وشهادة أرباب الحكمة والعرفان عين ذات المبدأ الأعلى والباري تعالى القدّوسي الآيات صفات، تكون كمالاً مطلقاً للوجود بما هو وجود.

وكون الحقّ تعالى بنحو يصدر عنه موجود [خاصّ] ومعلول مخصوص ليس كمالاً مطلقاً، بقطع النظر عن أيّ اعتبار وحيثية، وغمض العين والبصر عن كلّ خصوصية للوجود بما هو وجود، بل هو من أوصاف مجد ذاته الوجوبي الجهات الكبرى بالنسبة إلى ذلك المعلول المخصوص.

وكذا عزّ الحقّ ومجده وعلوّه؛ بأن يكون ذاته المقدّس مدبّراً لنظام الوجود، وفاعلاً لكلّ موجود وكماله بأن يكون نظام الوجود معلولاً له بالفعل، وفي قبضة قدرته، ومتقوماً به.

وبهذه الجهة يكون كمال ذلك الذات القدّوسي الآيات في فعّاليته وخلاّيته قبل وجود الممكنات، وبوجودها على سنة واحدة ونهج فارد كما وقع نظير ذلك في عالميته بالنسبة إلى كلّ شيء، وعلمه بالأشياء قبل الإيجاد وبعد الإيجاد على نهج واحد، وتحقّق الأشياء في الخارج لا يزيد على علمه شيئاً.

فيجب أن تلحظ الخصوصية المزبورة في ذاته الكروبي الآيات بالنسبة إلى نظام كلّ الوجودات وكلّ الخيرات والبركات لا بالنسبة إلى معلول مخصوص كالعقل الأول انتهى ملخصاً.

والمحصّل من كلام هذا الفيلسوف الأكرم، والحكيم الأعظم، هو أنّ الصادر الأوّل وأوّل الصوارد عن الحقّ المتعالّي جلّت عظمته وتعالّى كبريائه ورفعته هو نظام الكلّ [و] العالم الكبير، ولكن لا باعتبار كلّ على حدّه وبلحاظ وجوده التفصيلي الفرقاني، بل باعتبار وجوده الجمعي القرآني الحفظي وجهة جمعه؛ أي: الفيض المقدّس والنفس الرحمانية.

والمراد بنظام الكلّ والعالم الكبير في هذا الكلام [هو]: مطلق العوالم من الملكية، والملكوّية، والخلقية، والأمريّة، والمثالية، والطبيعية، والدنيوية، والأخروية.

وكُلّ ما جاء أو يجيء من كتم العدم إلى ساحة الوجود وصفحة الثبوت بقضية مفاتيح الغيب والأسماء والصفات اللامتناهية، بل فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى للحقّ تعالى والمبدأ الأعلى، أزل الآزال، وأبد الأدبار، ودهر الدهور في الأدوار غير المتناهية والأكوار غير المحدودة واللاموصوفة وبلا نهاية، فهو مشمول له؛ لأنّ جميع هذه الأمور في نظر أرباب البصيرة وأصحاب المعرفة مجعولة بجعل واحد وإفاضة فاردة من النفس الرحمانية والفيض المقدّس الربّاني، ولم تكن خارجة من ساحة الفيض المزبور والخصوصية الإطلاقيه لذلك النور على النور الذي هو مبدأ كلّ إظهار وظهور.

وبمقتضى الكلام المعجز الانتظام: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾^(١)، لم يتصوّر لمراتبه ودرجاته حدّ، ولم يخرج من ساحة رحمته الواسعة الإلهيّة أمر.

ووصل من إفادات هذا الحكيم العظيم والفيلسوف الفخيم العرشية وإرادته [إيراداته]، ومن ساحة بياناته البرهانية المقدّمات، وقوله القطعي القياسات،

(١) سورة الكهف؛ الآية ١٠٩.

الذي سار في فلك الفلسفة والحكمة الأعظم بقدّم المعرفة والتحقيق والتدقيق إلى أعلى درجات الظهور والتبيان أنّ الخصوصية التي [هي] عين ذات الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى المتعالي الصفات تقدّست أسماؤه وجلّت عظّمته ورفعته وكبرياؤه، وجهة الفيّاضية والعلية التي [هي] منبعثة من حاقّ حقيقته، وحاكية عن تمام ذاته الكروبي الآيات خصوصية، تكون بإزاء إفاضة كافة الخيرات وإجادة قاطبة البركات والوجودات والكمالات، وكونها بإزاء خصوصية موجودة في موجود خاصّ واحد بالوحدة العددية، أو متعيّن بالتعيّن الطارئ على الوجود العامّ المطلق ولو يكون العقل الأول والإنسان الجبروتي وآدم اللاهوتي، [فد] غير جائز، ومن حيّز الإمكان خارج [أيضاً]، بل يجب أن تكون بإزاء خصوصية جامعة لجميع خصوصيات الموجودات الأفاقية والأنفسية، وفي حذاء جهة واحدة لكافة جميع جهات الفيّاضية، وهي بوجه الخصوصية الموجودة في نظام الكلّ [و] العالم الكبير الحاوي لأناس هاهوتيين، ولاهوتيين، وجبروتيين، وملكوتيين، وناسوتيين، والجامع لقاطبة الموجودات من الدرة، والذرة، والصغير، والكبير، والمشمّت على جميع الكلمات من التامّات، والمستكفيات، والناقصات، و [هي] بوجه الفيض المقدّس والوجود العامّ المطلق، الذي هو منشأ هذه الجامعة ومبدأ هذه التمامية، وإذا اعتبر غير هذا، لاستلزم ذلك تحقّق الشقوق الواضح الفساد البيّن الاستحالة والبطلان.

وتلك المفاسد عبارة عن:

[المفسدة] الأولى: لزوم تحقّق خصوصيات غير متناهية وجهات غير محدودة في ذات مبدأ المبادئ ونور الأنوار القدّوسي الآيات البسيط جلّت عظّمته وكبرياؤه.

[المفسدة] الثانية: باب إفاضة كافة الخيرات وإجادة البركات.

[المفسدة] الثالثة: محدودية الفيض الحقيقي والإشراق النفس الأمري للفياض والمنعم على الإطلاق والمعبود والمسجود بالاستحقاق، [الذي هو] غير متناهي الجود والكرم والفضل والنعم.

وهذا القول وإن كان صادراً عن مصدر التحقيق والتدقيق والفكر العميق [و] الرشيق، وهابطاً ونازلاً من سماء عالم جبروت الأمر، ولم تكن شبهة في صحته إلا أن الأصول التي أسسها ذلك الحكيم الواجب التكريم، والفيلسوف، والسيد اللازم التفخيم والتعظيم، وحكم مبانيها بعقيدته في كتبه ومصنفاته كالصراط المستقيم، والأفق المبين، والقبسات، وغيرها غير متناسبة لهذا المسلك وغير متناسبة لهذا الممشى، بل يكون الجمع بينهما كالجمع بين متهافتين ومتنافيين، خلافاً لما أوصلناه إلى نصاب التحقيق والتكميل؛ لأن ذلك الفيلسوف العظيم والعالم الحكيم (تغمده الله تعالى برحمته) اعتبر الوحدة والوجود أمرين اعتباريين جعلاً وتحققاً، وقال بكون تشكيك الوجود تشكيكاً عاماً أيضاً، وبالاعتراف بكون الماهية من حيث هي اعتبارية، والتصديق بأنها من حيث هي ليست إلا هي جعلها من حيث الصدور عن الجاعل وفي مرتبة الظهور من العلة والفاعل ذات اعتبار وأصيل [أصل] ومنشأ للآثار، وقال بأن بينونة أشياء نظام الكل والعالم الكبير وأجزاءها التي هي عبارة عن ماهيات متكثرة غير متناهية بينونة عزلية، واعتبره مركباً من هذه المتباينات ومجتمعاً من هذه المتخالفات بما هي متخالفات ومتباينات. ونظراً إلى أن القدر الجامع الحقيقي المتأصلي، الذي يكون حافظ هذه المتشآت، وجامع هذه المتفرقات من التشتت والتشذب بينها غير

متحقّق، بناءً على هذا المذاق، يكون تركيب ذلك النظام الأحسن الانتظام والأتقن في البدء والختام غير حقيقي واعتبارياً قهراً.

وكذا بناءً على مذاق ذلك الجنب وقدوة أولي الأبواب إنّ ذات الواجب تعالى وحقيقة المبدأ الأعلى لم يكن من سنخ الوجود الذي بعقيدته اعتباري وانتزاعي، بل يجب أن يكون المبدأ الأعلى من سنخ الماهية التي هي بعقيدته الأصل في تحقّق الآثار ومنشئيتها، ونهاية ما في الأمر أنّ الفرق بين الذات القيومي الجهات و [بين] الماهيات الإمكانية والمفاهيم الجوازية [هو] في انتزاع الموجودية من حاق الذات وحقيقته، من دون حيثية تقييدية وتعليلية واحتياجها في الصدق وانتزاع ذلك المفهوم منها إلى حيثية تعليلية وتقييدية.

وبهذا الوصف يكون تحقّق خصوصية واحدة، تكون عين الذات القدوسي الآيات، ومقدّمة على ذلك النظام وعلى كلّ خصوصية، وأصلاً وتاماً له، وبها يتحقّق بهاء الذات الوجوبي الجهات ومجده وعلوّه غير معقول وغير مترقّب الحصول؛ لأنّ لسان الماهيات: «أين أحدهما من الآخر»، ومثار الكثرة والغيرية والاختلاف والتأبّي من الهوهوية والاتّحاد.

وكون خصوصية واحدة ماهوية الأصل وتاماً وجامعة لخصوصيات متعدّدة متكثّرة متباينة، [فهو] على خلاف الحكم البتّي الضروري لقاطبة العقول، وذلك مستلزم لتوال فاسدة فيما لو اعتبرت تلك الخصوصية بإزاء خصوصية العقل الأوّل والروح الأعظم [العظمى]، وقد أشير إليها [تلكم التوالي الفاسدة] في السابق، بل [هي] أشدّ فساداً من تلكم التوالي، خلافاً لما شرحناه، وفي هذا الكتاب إلى نصاب التحقيق والتدقيق أوصلناه؛ حيث إنّ مبناه على مذاق حاقّي عرش التحقيق ومسلك غائصي عظيم بحر

التدقيق من أصالة الوجود في الجعل والتحقق، ومشككته بالتشكيك خاص الخاصي، والبينونة الوصفية بين العلة والمعلول، وكون نظام الكل الصادر الأول باعتبار جهة جمعه التي هي الفيض المقدس والنفس الرحمانية، وفي حكم كون تركيبه حقيقياً، وغيرها من الأصول والقواعد الحقّة البرهانية، التي ذكرت في مطاوي الأبواب السابقة والفصول السالفة.

وبناءً على هذه المبادئ والأصول التي هي من نتائج نوابغ أبكار أفكار الأساطين ودقائق أنظار أعظم الحكماء الشامخين، أو [هي] من ثمرات مكاشفات أفاخم المكاشفين ومعاينات منوّرات عقول أرباب القرب والوصول إنّ مجعولية العالم الكبير ونظام الكل بعين [هي] جعل الفيض المقدس والتجلي الأعلى واستشراقه بعين شروق ذلك النور على النور ومبدأ كل ضوء وظهور، [و] الذي هو الأصل المحفوظ وجامع الشتات وحافظ ذلك النظام الأحسن الانتظام من التفرّق والتشتّت، لا بجعل [مستقلّ] وإفاضة على حدّها.

وكذا كون تركيب ذلك العالم في حكم التركيب الحقيقي والوجود والوحدة والاتحاد الواقعي النفس الأمري بين أجزائه [هو] نتيجة البرهان القويم الأركان والمقبول لدى كافة أصحاب الفكر وقاطبة أرباب العلم والبصيرة.

والخصوصية المفروضة في ذات الحقّ تعالى القدوسي الجهات الوجودية الحيثيات أيضاً تكون بإزاء خصوصية الفيض المزبور الذي هو أصل جميع الخصوصيات غير المتناهية وتماها، وواجد لجميع الجهات غير المحدودة لأجزاء ذلك النظام المتقن الانتظام، بحيث لا يشذ من حيطته وإحاطته شيء لا في أفق [أفقي] الزمان والمكان، ولا فيما وراء الزمان والكيان.

وفرق آخر بين هذا المشرب ومشرب ذلك السيد العظيم والفيلسوف

العالي المقدار هو أنّ ذلك الحكيم العظيم والعالم الفخيم جعل لذات الحق تعالى والمبدأ الأعلى الكروبي الآيات خصوصيتين وجهتين، إحداهما: بإزاء خصوصية ذات المعلول الأوّل والعقل الأقدم، التي رآها متأخرة عن ذات علة العلل ومبدأ المبادئ جلّ شأنه وتقدّست أسماؤه، واعتبرها لازمة فيه، والأخرى: بإزاء حيثية إفاضة قاطبة الخيرات المطلقة وإجادة كافة البركات الوجودية، ورآها عين ذاته المقدّس، مع أنّ تعدّد الجهات وتكثّر الحيثيات في الذات البسيط بتمام الحيثيات والواجب الوجود من جميع الجهات، الذي هو صرف الوجود والنور، ومحض الإثنية، والطارد لكل حدّ وماهية [هو] على خلاف الحكم البتّي القطعي للعقل، بل على خلاف حكم الفطرة والوجدان.

وأضف إليه أنّ الخصوصية الزائدة إذا كانت واجبة وغير مستندة إلى علة، استلزم [ذلك] تعدّد الواجب تعالى ومفاسد أخرى، وهو على خلاف الفرض.

وعلى تقدير إمكانها واستنادها إلى غير الذات الوجودي الجهات، فبديهي الفساد أيضاً، واستنادها إلى ذلك الذات المقدّس وتقدّمها على العقل الأوّل في الصدور مستلزمان للتسلسل، وكونها مع العقل المزبور في مرتبة واحدة أو من العوارض التحليلية غير المحتاجة إلى العلة مستلزم لصدور الكثرة العرضية عن الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، و [ذلك] مناف لبساطة ذلك المتعالي الصفات، المتقدّس الآيات، وعرائه من الحدّ والماهية [أيضاً].

وكذا معتقد ذلك السيد العظيم بلحاظ المباني والأصول التي أسّسها أو قبلها بنفسه العالية المقام (عليه آلاف تحيات الملك العلام)، مورد لإشكالات كثيرة أخرى، أشار إليها تلميذه الجليل، صدر المتألّهين (عليه

شآبيب رحمة الله الملك الحق المبين)، في الإلهيات بالمعنى الأخص من «الأسفار»، ونحن لرعاية الاختصار ننصرف عن ذكرها في المقام. ولا يخفى ولا يستر على الناقد البصير والعارف الخبير أن ليس لأحد من تلكم الإشكالات والإيرادات ورود على مسلكنا الذي [به] لا نعتقد بأكثر من خصوصية واحدة جامعة لجميع الخصوصيات وأكثر من جهة واحدة وحيثية [فاردة]، تكون أصلاً وتاماً لقاطبة الجهات والحيثيات، وهي مع ذات مبدأ المبادئ ونور الأنوار تقدّست أسماؤه متّحدة وعينه، وعلى الفيض المقدّس ونظام الكلّ مقدّمة، [وهكذا على] مباني مسلكنا، [التي هي] مورد اتفاق سبّاحي عميق بحر الحكمة وسيّاحي لامتناهي بيداء المعرفة أيضاً، فافهم فهم عقل، ولا تكن من الجاهلين.

المقدّمة السابعة: إنّ المنتحلين بعلم الكلام وطوائف الحكماء العظام وشعب وقبائل الفلاسفة الفخام من المشاء والإشراق والرواق بعد الاتفاق على حدوث العالم الكبير ونظام الكلّ الذاتي ومسبوقيته بالليس والعدم الجوهريين واللاضرورة والهلاك الماهوية اختلفوا في سبق العدم الواقعي والليس الحقيقي النفس الأمري على وجوده.

فبعض لم يعتبر مجموع نظام الكلّ والعالم الكبير وأجزائه الكلية والركنية والقوامية كالأفلاك، وكلّيات العناصر، والمواليد الثلاث، وغيرها مسبوقة بالعدم المزبور والليسية [المسطورة] والفقدان المذكور، والتزموا بكونها قديمة زمانية، ونسبوا هذه العقيدة إلى المعلّم الأوّل، أرسطاطاليس وأتباعه من المشائين. واعتبره آخرون غير أزلي وحادثاً، ونسبوا ذلك إلى أفلاطون الإلهي، أستاذ

أرسطو، وعدّوه أحد موارد الاختلاف بين ذاك الفيلسوفين العظمين في بعض العقائد الفلسفية.

ولمّا كان أحد الأعضاء الركنية والأجزاء القوامية لذلك العالم والنظام الأتقن الانتظام السماويات والزمان والحركة، [و] بعقيدة أكثر الفلاسفة أسرعها الحركات الحاملة للزمان، و [كان] السبق الزماني على الأمور المذكورة مستلزماً لمحالات عديدة ومفاسد كثيرة، [ف] اختار أهل الحلّ والعقد وأرباب الفكر والبصيرة لحلّ هذه العويصة مهرباً.

فأرباب الكلام من علماء الإسلام للفرار من تلك المفاسد والمحالات قالوا بالزمان الموهوم، وجعلوا منشأ انتزاعه بقاء وجود الباري تعالى والمبدأ الأعلى المقدّس، والتزموا بكون وجود العالم مسبقاً بذلك العدم الزماني الموهوم. وذهب الحكيم البارع، والفيلسوف المحقّق المدقّق، سيد الحكماء، المير محمد باقر الداماد رحمته الله إلى تقدّم العدم الواقعي على وجوده، [و] حمل العدم الواقعي على العدم الباتّ الصريح الدهري، وقال بحدوث العالم الكبير الدهري، وحمله خاتم المحقّقين، وصدر الحكماء والمتألّهين (قدّس الله تعالى سرّه)، بطريق الحركة الجوهرية على التجدّد الذاتي الوجودي والحدوث الجوهرية لعالم الخلق، ولم يعتبر عالم الأمر والمجرّدات المحضة الكلّية مشمولة لما سوى الله وأدلة الحدوث، وأخرجها من الصقع الربوبي [أيضاً]. ونظراً إلى أنّ البدّ اللازم والضربة اللازمة للقول بالأزلية والحدوث الذاتي في العالم [هو] تأخّره الذاتي في الرتبة العقلية وموطن الإدراك التعقّل عن ذات مبدأ المبادئ وعلة العلل الكروبي الآيات، ومعيّة ذلك النظام الأحسن الانتظام الوجودية للذات الوجودية للجهات.

وبحكم المقدمات السابقة والأصول السالفة وإن كان ذات الحقّ تعالى

والمبدأ الأعلى المقدّس بموجب الكلام المعجز في البداية والختام: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(١)، بالنسبة إلى كلّ شيء معية قيومية وإحاطة وجودية سرمدية أزلية أبدية إلّا أنّ معية المعاليل الوجودية لعلّة العلل، وكون الفاقرات بالذات والممكنات من جميع الجهات والحيثيات في أفق السرمود والصقع الربوبي للغني بالذات والواجب الوجود بتمام الجهات والحيثيات من أفق الإمكان والتجويز للعقل المنوّر خارجة من حدّ ترخيص الإدراك والعلم الصافي.

وكذا كون دوام وجود وبقاء ذاته القدّوسي الآيات منشئاً لانتزاع الزمان الذي هو من لوازم التجدّد والمتجدّدات [فإنّه] غير معقول ومنفور ومطروود لدى كافة الأفهام والعقول.

فلهذا كان النظام البديع الانتظام [و] العالم الكبير برمّته وبغضّه وغضيضه بنظر أرباب المعرفة الكاملة وأصحاب الحكمة الحقّة وغوّاصي قاموس الوحدة وعظيم بحر التألّه ودقائق الفكرة من جهة الوجود والذات والدهر والسرمدية متأخراً عن الذات القدّوسي الآيات، ومتّصفاً بالحدوث الدهري والسرمدية.

والقدم الذاتي والدهري والسرمدية والديمومة الأزلية والأبدية وقف حريم حرم حضرة الحقّ تعالى والمبدأ الأعلى الكبريائي جلّ شأنه وتمجّدت أسمائه وتعاظمت صفاته، وليس لشيء آخر منه حظّ ولا نصيب، ولا يكون. وذاته المقدّس أوجد العالم الكبير ونظام الكلّ دفعة واحدة دهرية من كتم العدم الباتّ الصريح الواقعي الدهري إلى ساحة الوجود، وأبدعه لا من شيء، ووهبه نعمة الثبوت والوجود وعبادة الحقّ.

(١) سورة الحديد؛ الآية ٤.

وما قيل [إِثْمًا هُوَ] بلسان توحيد الكثير ولحاظ مجموع ذلك النظام الأتقن الانتظام، وأمّا بلسان تكثير الواحد ولحاظ كلّ من أجزاء ذلك النظام، فأجزاؤه مع أنّ جميعها في الاتّصاف بالحدوث الدهري الذي هو وصف للمجموع مشتركة [إِلَّا أَنَّهُا] من حيث الاتّصاف بأنحاء الحدوث وأقسامه مختلفة، فبعض مضافاً إلى هذا الحدوث متّصف بالحدوث الزماني، وبعض بالحدوث الجوهرى والتجدّد الذاتى، وبعض بالحدوث الإضافى، ونحو ذلك.

المقدّمة الثامنة: بالنظر الحديد البصر لأولي الأيدي والأبصار وأرباب نوابع الأفكار إنّ الحقّ الأوّل والمبدأ الأعلى تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه عن الرويّة وفكر الهامة [الهام] والقصد الزائد منزّه ومبرّأ ومن تصميم الرسم والهندسة للخلق والإيجاد في موطن العلم وغيب الذات المغيّب والصقع الربوبي الوجوبي الجهات لإبداع الموجودات بريء ومعرّى، بل عليه ذلك الذات المتعالي الآيات وفاعليته بالنسبة إلى نظام الكلّ والعالم الكبير من الأقسام الستّة أو الثمانية للفاعل فاعلية بالتجلّي؛ أي: أنّ علمه الإجمالي القضائي بالذات القدّوسي الصفات، الذي متضمّن للعلم بالكمالات الذاتية ولوازمها في عين الكشف التفصيلي وفي مرتبة سابقة على الإيجاد في مقام التعيّن الأوّل وحضرة الأحدية لإظهار كافة الحقائق وقاطبة الممكنات بالفيض الأقدس، بظهور علمي قدرى تفصيلي مفهومي في مرتبة الواحدية، وإيجادها بوجود خارجي عيني في الخارج وصفحة الأعيان بالفيض المقدّس كاف. وفي إيجادها لم يحتج إلى تفكّر، وترتيب مقدّمات، وتنظيم قياسات، واستنتاج نتائج، بوجه من الوجوه، بل بنحو أشير إليه في الكلام

المعجز الانتظام وفي البداية والختام: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، [و] بموجب الخبر القدوسي المخبر: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف»، [و] بقضية الحب إلى الذات وكمالات الذات القدوسي الآيات، الذي مستلزم للحب لآثار الذات الوجوبي الجهات، بقضية المشيئة والإرادة الذاتية التي هي عين الذات وعين العلم بالذات وكمالات الذات، وبحكم شريف حديث: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا، ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ»، بالمشيئة والإرادة الفعليتين - الفيض المقدس والنفس الرحمانية - نور الأعيان الثابتة والصور الإلهية غير المتناهية من ضيق الوجود التبعية العلمي إلى صفحة وسعة انتماء الوجود الخارجي والعيني لا من شيء بنور الوجود، ووهبها نعمة عبادة الحق، وخلعها بخلعة الإبداع، والاختراع، والإنشاء، والإحداث، والتكوين، بحيث ما مسه من لغوب، وتنزّه عن النقص والعيوب، و «لَا يَزِيدُهُ كَثْرَةُ الْعَطَاءِ إِلَّا كَرَمًا وَجُودًا». ووصل من هذه البيانات الواضحة المباني الفذلكة المقدمة الجليلة المقدمات القطعية القياسات إلى نهاية الوضوح الدائم وغاية الظهور أنّ نظام الكل الأحسن للعالم الكبير العيني والانتظام الأتقن لنشأة الوجود العام الخارجي على أساس النظام القضائي البداية والقدري الاختتام لأم الكتاب الأكبر العلمي الوجوبي الربوبي، وظلّه مطلع غيب الهوية المغيب وشمس الشمس لحضرة الأحدية وسرّ الأسرار لعالم اللاهوت وقدر الأقدار لحضرة الواحدية. والعلم المزبور عين المشيئة الذاتية والإرادة القيومية الإلهية والفعلية، ومنشأ الوجود والخلق.

فكما تكون نسبة العلم المزبور إلى كلّ شيء وكلّ ذرة وفيء نسبة

(١) سورة يس؛ الآية ٨٢.

واحدة سوائية، كذلك تكون نسبة المشيئة والإرادة السنية الذاتية القيومية الإلهية إلى جميع الأشياء نسبة واحدة فاردة وغنية من الواسطة والرابطة. ومشيئته وإرادته الفعليتان الوجوبيتان الوجوديتان، اللتان هما جهتا فاعلية ذاته المتعالي الصفات وعطائه وفيضه، وكذا بقضية: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١)، من دون احتياج إلى رابطة وواسطة شاملتان لقاطبة الممكنات وكافة الإنثيات الجائزات والهويات الفاقرات، ومحيطتان بكل شيء، وكل درة، وذرة، وفيء.

المقدمة التاسعة: أوصلنا في المقدمات والفصول السابقة إلى سمع أبناء الفهم وأسلاء العقل أنه بحسب الاحتمال البدوي والنظرة الأولى بلحاظ كون العلة والمعلول والجاعل والمجعول عددية وغير عددية، ومن جهة اتصاف كل منها بالوحدة الإحاطية الإطلاقية الشخصية، والوحدة المحدودة المضيقية الشخصية والاتصاف بالكثرة العرضية فتتصور شقوق وأقسام، وبحسب النظرة الثانية والاحتمال المقبول عند العقل المنور والفهم القويم والفكر المستقيم كان بعض هذه الشقوق والأقسام صحيحاً بالاتفاق، وبعضها الآخر ممّا انعقد على بطلانه [ب] الوفاق. وطائفة صحتها وبطلانها مورداً اختلاف وشقاق.

[و] أمّا الشقوق التي اتفق على صحتها وقبولها، فهي بالشرح الآتي:

(١) كون العلة والمعلول كليهما عديدين وواحد.

(٢) كونهما كليهما عديدين وكثيرين.

(٣) كونهما غير عديدين وواحد.

(١) سورة الأعراف؛ الآية ١٥٦.

(٤) كونهما غير عدديين وكثيرين.

وأما الشقوق التي اتفق على بطلانها، والتي يشمئز عنها العقول ف [شرحها] كما يلي:

(١) كون العلة واحدة عددية والمعلول كثيراً عددياً، [وهو] على خلاف قاعدة الواحد.

(٢) كون العلة كثيرة عددية والمعلول واحداً عددياً، [وهو] مستلزم لتوارد علل متعددة مستقلة على معلول واحد شخصي.

(٣) كون العلة غير عددية والمعلول كثيراً غير عددي عرضياً، [وهو] على خلاف على قاعدة الواحد.

(٤) كون العلة كثيرة غير عددية والمعلول واحداً غير عددي، [وهو] مستلزم لتوارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي.

وأضف إليه أنّ العلة غير العددية لو كانت واجبة الوجود، [فهي] بمذاق التحقيق صرف الوجود، وصرف الشيء غير قابل للتكرّر والتثني، وإذا كانت ممكنة، لم تكن الفاعل ما منه الوجود.

(٥) كون العلة واحدة عددية والمعلول كثيراً غير عددي، [وهو] على خلاف قاعدة الواحد، ومستلزم لأشرفية المعلول من العلة ولزوم عدم المشاكلة بين العلة والمعلول.

(٦) كون العلة كثيرة غير عددية والمعلول واحداً عددياً، [وهو] مستلزم لتوارد علل مستقلة على معلول واحد.

(٧) كون العلة كثيرة عددية والمعلول واحداً غير عددي، [وهو] مستلزم لتوارد المزبور والأشرفية المسطورة وعدم التناسب المذكور.

٨) كون العلة واحدة غير عددية والمعلول كثيراً عددياً، [وهو] على خلاف القاعدة المزبورة.

و [أمّا] الشقوق التي بطلانها من جهة المخالفة للقاعدة، فمسلّية بطلانها كما ذكر في السابق [إنّما هي] عند الحكماء العظام والفلاسفة الفخام القائلين بصحة تلكم القاعدة، وفي نظر المتكلّمين النافين لصحتها، فغير باطلة.

ولكنّ بعضاً من أرباب التحقيق والحكماء المتألّهين من الفلاسفة المعاصرين للكاتب، والذين هم في العلة الواحدة بالوحدة العددية لم يجوّزوا صدور معلومات متكثّرة عددية وغير عددية عن تلك العلة، استناداً إلى القاعدة المزبورة، [فهم] في هذا الشقّ بالخصوص، الذي فيه تكون العلة متّصفة بوحدة غير عددية يجوّزون صدور معاليل متكثّرة عرضية عنها، ويقولون: لمّا كانت نسبة الواحد غير العددي إلى تمام الوحدات العددية نسبة واحدة كنسبة المطلق الوجودي إلى المقيّدات، وبجهة واحدة وحيثية فاردة محيطة بتمام المقيّدات، وشاملة لجميع خصوصياتها، وظهوره في مقيّدات كثيرة وأطوار غير محدودة غير قادح في وحدته وبساطته وإطلاقه، بل مؤيّد ومؤكّد لها، فلم يكن صدور أمور متعدّدة، كلّ منها متّصف بوحدة عددية، عن تلك العلة الواحدة خارجاً من حريم إمكان العقل المنوّر وأفق تجويزه، فافهم، وتدبّر.

و [أمّا] الشقّ الذي اختلف وتشوّر في صحته وبطلانه بين القائلين بصحة القاعدة المزبورة، فهو شقّ واحد فقط، وهو كون العلة واحدة غير عددية وكون المعلول واحداً عددياً، وصحّة هذا الشقّ مورد اختلاف بين سيد الحكماء وتلميذه صدر المتألّهين عليه السلام.

وسيد الحكماء عليه السلام يعتبر لزوم التشاكل والتشابه بين العلة والمعلول من حيث العددية وغير العددية بشرح ذكر في سوابق المقدمات، و [لكن] صدر المتألهين عليه السلام ينفي لزومهما. ونحن أثبتنا صحة قول ذلك الفيلسوف العظيم والحكيم الفخيم، سيد الحكماء، المير محمد باقر الداماد بالبراهين القطعية والدلائل الجزمية.

ونتيجة الكلام وخلاصة المسطورات في المقام هي إنه بحكم المقدمة الأولى تكون حقيقة الحق تعالى والمبدأ الأعلى المقدسة منزّهة عن جميع القيود وكافة التعيّنات والحدود ومبرّأة من الماهية، و [هي] صرف الوجود والإثنية وحق الوجود ومطلق الوجود بالإطلاق اللابشرطي القيومي الإحاطي الاستيعابي، ووحدة ذلك الذات القدوسي الآيات التي عين حقيقته المقدسة وحدة حقّة حقيقة غير عددية لا بشرطية، عارية عن كلّ القيود والشروط أيضاً، و [هي] أصل ومبدأ ومقومة للكثرات وتماث كافة الوحدات، ولم يتصوّر لها مجانس ومساخ ومماثل ومطلق ثان له.

وبحكم المقدمة الثانية يكون حفظ كون هذه الوحدة غير عددية في طرف أوّل جلاء وظهور أوّل ضوء لمنير وجه شمس شمس حقيقته الباهر النور حتمي الرعاية ولازم التحقق.

وبحكم المقدمة الثالثة يكون حفظ الوحدة المزبورة في أوّل صادر وأقدم جلاء وظهور بكون نظام الكلّ والعالم الكبير الذي وحدته بحكم المقدمة الرابعة في حكم الوحدة الشخصية وتركيبه في حكم التركيب الحقيقي يكون أوّل صادر منوطاً ومربوطاً باعتبار جهة جمعه التي هي الفيض المقدّس والنفس الرحمانية.

وبحكم المقدّمة الخامسة يكون التماس المشاكلة التامة الذاتية وتوقع المشابهة الكاملة الحقيقة بين المبدأ الأوّل الفعّال والحقّ المتعالّي وبين عكوس ذلك الذات العديم المثل وبلا مثال وأظلاله كالخيال المحال والباطل، ومما يتنفّر عنه القلوب، ويشمئزّ عنه كافة الطباع والأفهام. والمشاكلة العكسية والعاكسية والظليّة والفعليّة من جهة تساوي نسبة ذلك الذات القدوسي الجهات إلى ما سوى، وكون جميع الأشياء مظهر [مظاهر] الصفات والأسماء، وكذا من جهة كون وزان فاعليته بالنسبة إلى كلّ شيء وزان علم ذلك الذات الكروبي الآيات الكمالّي الجمعي الأحدي بتلكم الأشياء، بلحاظ جامعية الفيض الأوّل والوجود العامّ بين شتات الموجودات من الواحد والكثير، والمتناهي وغير المتناهي، والمجرّد والمادي، والداني والأدنى، والعالي والأعلى، والعالم الأسفل والأعلى، [فكلّ أولئك] لم يكن مستلزماً للاحتياج في الإفادة إلى رابطة وواسطة وفي جهة العطاء والفيض، ولا يكون، بل تصوّر الاحتياج إلى تعدّد الجهات وتكثرّ الحشيات وتحقّق الخصوصيات ممّا يضحك الثكلي، وتفرّ منه الطباع: ﴿وَأَنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾^(١).

وكذا احتياج المسبّبات والمعاليل والأطوار والتجليّات من حيث نقصان الاستعداد والقابليّات، وقصور القوة والشأنيّات من حيث القبول إلى رابطة وجودية وواسطة إبداعية، [فد] غير قادح في تمامية الفاعلية وكمال القدرة ونفوذ الأمر والمشیئة له بوجه من الوجوه.

وبحكم المقدّمة السابعة والثامنة يكون نظام الكلّ والعالم الكبير بإفاضة الفيض المقدّس والنفس الرحمانية، دفعة واحدة دهرية سرمدية خارجاً من

(١) سورة المجادلة؛ الآية ٢.

كتم العدم الواقعي وحدّ اليسية النفس الأمري الخارجي إلى ساحة الأيسية والتحقّق العيني، وبنور الوجود والأيسية الظليّة الإلهيّة لنور الأنوار والربّ الواحد القهّار منوّراً ومستنيراً، ومن حيث يل الربّي وانتساب هذا النظام الأتقن الانتظام المسكي البدء والختام بالله الواحد الأحد العليم العلّام يكون تحقّق التجدّد، والتبدّد، والتغيّر، والانفصام، والانقطاع، والاختتام، والصباح، والمساء، وتبدّل النور إلى الظلام في ذلك الفيض اللازم الاستمرار والدوام غير متصوّر وخارجاً من تجويز العقل المنوّر.

وبناءً على هذه المقدّمات، يرتفع التهافت والتخالف بين قاعدة الواحد وقاعدة: «لا مؤثّر في الوجود إلّا الله»، ويحصل وجه الجمع [بينهما] من جهات عديدة.

فالأوّل عن طريق التخصّص الذي بناءً على جواز صدور أكثر من واحد عددي عن الواحد غير العددي، بالشرح الذي ذكر في المقدّمات [وقع] مرضياً لدى بعض الأساتذة المتأخّرين؛ لأنّ وحدة الواجب تعالى والمبدأ الأعلى بالاتّفاق وحدة غير عددية، [فإنّه] بنظر أولئك البعض غير مشمول لقاعدة الواحد، ولم يكن صدور الكثير عن ذلك السني الصفات ممتنعاً بعقيدتهم.

[و] الثاني عن طريق كون نظام الكلّ والعالم الكبير الصادر الأوّل، باعتبار جهة جمعه التي هي الفيض المقدّس والنفس الرحمانية.

[و] الثالث عن طريق عدم احتياج صدور الكثرة عن طريق وجه خاصّ، بواسطة ورابطة، ولحاظ خصوصية، وتكثر جهة، وتعدّد حيثية، بالشرح الذي أشير إليه في المقدّمات السابقة، وتوهّم أنّ عدم الاحتياج من هذا الوجه الذي هو جهة نفي السبب مختصّ بعد الإيجاد وباعتبار الرحمة

الرحيمية، ولم يشمل قبل الإيجاد والرحمة العامّة الرحمانية توهم باطل وظنّ عاطل؛ لأنّ الاحتياج في أصل الوجود والذات إلى الرابطة والواسطة مع الاستغناء في الكمالات والصفات غير معقول ومطرود لدى النظر الحديد البصر لأرباب البصيرة ومنوّرات العقول.

[و] كيف كان، فلم يكن هناك تهافت بين هاتين القاعدتين الكثيرتين الفائدة، ويحصل بينهما الجمع بالبيان المذكور.

ختم الكلام لتحقيق المرام

إنّ بعض أبناء سخائف الظنون وجلائف الأفهام والأوهام الذين [هم]: ﴿فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾^(١)، و﴿وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾^(٢)، ومصاديق: ﴿مَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾^(٣)، ونعم الوفاق [لقوله سبحانه]: ﴿وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾^(٤)، بحسبانهم الفاسد وظنّهم الكاسد توهموا أنّه لما كانت حكمة حكماء الإسلام الفخام وفلسفة الفلاسفة العظام المنتحلين بشريعة خير الأنام (عليه آلاف تحيات الله الملك العلّام) مأخوذتين من فلاسفة الفرس واليونان، ومبنى الفلسفة والحكمة المزبوريتين أيضاً هو الهيئة الأبرخسية، والمجسطية البطلميوسي، التي تقول بأنّ الأرض ساكنة في الوسط والكواكب متحرّكة حولها، وبسبب عدم التوفيق لاستكشاف سائر السيارات كالنبتون، والأنورانوس، وغيرهما، التي نال إلى كشفها علماء فنّ النجوم والهيئة الجديدة في القرون الأخيرة، واعتبار انحصار السيارات المعلومة السير بسبعة سيارات، [هي]: القمر، والشمس، والزهرة، والعطارد، والمريخ، والمشتري، والزحل، والسيارات غير ظاهرة السير والحركة بالكواكب والنجوم المسّمات بالثوابت، استناداً إلى لزوم مغايرة المحرّك والمتحرّك لا الفلك الكلّي للحركة الاشتراكية على مدار يوم كامل بليته للكواكب السيارة والثابتة، والحركة الاختصاصية بكلّ

(١) سورة الشعراء؛ الآية ٢٢٥.

(٢) سورة الأنبياء؛ الآية ٩٦.

(٣) سورة النساء؛ الآية ٧٨.

(٤) سورة المجادلة؛ الآية ٢.

من هذه السيارات السبع ومجموع الكواكب الثابتة، وأثبتوا أفلاكاً جزئية أخرى من قبيل الخارج من المركز، والحوامل، والتداوير، وغيرها لتصحيح الاختلافات وحلّ اللاینحالات المرصودة والمشهودة أيضاً، وصوّروا الأفلاك الكلّية كأقشار بصل محاطة ومحیطة، وقالوا بارتكاز الأفلاك الجزئية في ثخن كلّية والكواكب كحجر خاتم في الأفلاك الجزئية، وجعلوا حقيقة الزمان مقدار حركة يومية، مستندة إلى الفلك التاسع المسمّى بفلك الأفلاك والفلك الأطلس، وهي بزعمهم حركة إرادية شوقية وغير طبيعية، ويرون الفلك المزبور وسائر الأفلاك والهيولى الأولى والطبيعة الكلّية ونوع المواليد الثلاث وصور العناصر الأربع أزلية، ولم يروها من الحوادث الزمانية ومسبوقة بالعدم غير المجتمع مع الوجود، ولما اعتبروا العقول الكلّية والمجرّدات المحضة الأمرية نماذج قاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، وعن طريق كونها مشوّقة للحركات الإرادية الشوقية جعلوا عدد تلك العقول بعدد الأفلاك الكلّية بضمّ العقل العاشر الآخر المسمّى بالعقل الفعّال الذي لم يكن مشوّقاً للحركة الفلكية، بل بعقيدتهم أنّ كلاءة وحفاظة العالم الطبيعي مفوّض إليه، وقالوا بعشرة عقول كلّية طويلة.

ونظراً إلى ثبوت حركة الأرض الوضعية في القرون الأخيرة حول محور نفسها وسائر الحركات على أساس قواعد كبلر وقواعد أخرى مستخرجة على أيدي علماء فنّ الهيئة وزعماء علم النجوم، فثبتت بالملازمة بطلان كثير من الأبحاث المهمّة لحكماء الإسلام، التي أخذت من اليونانيين ومبنية على قواعد الأبرخس والبطلميوس، وثبتت، واستدلت، ولم يكن قابلاً للركون والاعتماد.

[و] بالنظر الحديد البصر لأسلاء العقل وأبناء الفهم إن لغو كلام هذا الفريق المغرض الذين هم مصداق [قوله تعالى]: ﴿فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾^(١)، وظنهم السخيف البنيان فرد [قوله عز وجل]: ﴿إِنْ نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾^(٢)، و [قوله سبحانه]: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(٣)، بالاتفاق ناشئ من قلة الباع في الحكمة، وفقر الاطلاع من تأريخ الفلسفة، ومزجائية بضاعتهم في العلم والمعرفة، بل مقال هذه الطائفة مصداق الشعر المعروف التالي:

وكم من غائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم
لأنه أولاً: إن مطلق العلوم الحقيقية، سيما الفلسفة الإلهية كما وصل في مبحث نبوات [نبوة] علم الكلام والحكمة إلى نصاب التحقيق والتكميل [هي] مأخوذة من مشكاة الأنبياء والمرسلين والأولياء المكرمين الذين هم مخازن العلم الرباني ومعادن الوحي السبحاني، ولم تكن نتيجة فكر البشر الناسوتي وآدم الطبيعي كما أشار إلى ذلك العلامة المحقق المدقق، الحكيم السبزاوي (عليه شأيب رحمة الله الملك الباري)، في قوله:

والملمهم المبتدع القديم حق عليم منه عظيم
وكذا في القرآن المجيد والفرقان الحميد عن مطلق الحكمة التي عبر عنها بالخير الكثير، والعلامة الشيرازي، وعدة من أفاضل حكماء الخلف اعتبروا كثيراً من حكماء السلف والفلاسفة قبل الإسلام في زمرة الأنبياء والمرسلين.

(١) سورة الشورى؛ الآية ٧.

(٢) سورة الجاثية؛ الآية ٣٣.

(٣) سورة الحجرات؛ الآية ١٢.

ثانياً: إنّ مأخذ علوم علماء الإسلام والحكماء العظام والفلاسفة الفخام المنتحلين بشريعة خير الأنام [هو] القرآن المبين، والأخبار والآثار المروية عن قادة الدين لا حكماء اليونان والفلاسفة قبل الإسلام، سيّما طائفة الصوفية والعرفاء الذين رفرف عروجهم وبراق صعودهم العقل العملي والكشف بأثر المجاهدة والسلوك والمراقبة والأخذ من المبدأ الأعلى والحقّ تعالى، كما قال بايزيد البسطامي في هذا الباب: أنتم أخذتم علومكم ميتاً بعد ميت، ونحن أخذنا علومنا عن الحيّ الذي لا يموت.

ثالثاً: بناءً على الفرض المخالف للواقع والحقيقة وقول أصحاب الطريقة وقادة الشريعة لو كانت حكمتهم مأخوذة من فلاسفة اليونان، [فإنّ] فلاسفة تلك المنطقة لم يكونوا منحصرين بالمشائين والقائلين بالأصول والمباني المذكورة، بل بالشرح الذي ذكر في السابق أنّهم بشعب كثيرة وفرق عديدة كحكماء الرواق والإشراق منشعبون ومنقسمون، وأكثرهم لم يعتقدوا بحصر عدد العقول في عشرة، ولم يقولوا بأزلية العالم.

والإشراقيّون منهم عدّة كثيرون أثبتوا العقول الطولية والعرضية التي عبّروا عنها بأرباب الأنواع والمثل المجرّدة، ولم يسندوا صدور الكثرة عن الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية بجهات اعتبارية وحيثيات غير متأصّلة، بل بالشرح الذي ذكر في السابق يسندون تحقّق الكثرة في ما دون العقول المتكافئة إلى نفس تلكم العقول، ويجعلون الطبقة الطولية الفاعل ما به الوجود للعرضية، ومن باب رعاية الأشرف فالأشرف في طرف العلة والمعلول [يجعلون] الطبقة العرضية الحاصلة من الأنوار المشاهدية الطولية الفاعل ما به عالم المثل والطبقة الحاصلة من الأنوار الإشراقية الفاعل ما به عالم الحسّ والمحسوس.

رابعاً: إنّ طريق إثبات العقول الكلية الطولية والعرضية في نظرهم (حكماء الإسلام) غير منحصر في مشوّقية حركة الأفلاك وقاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، بل [أنّهم] أثبتوها بطرق كثيرة، ذكرت في الأبواب السالفة والفصول السابقة [أيضاً]، وكثير من تلك الطرق غير متوقّفة على القاعدة المزبورة ومشوّقية حركة الأفلاك.

خامساً: إنّ الزمان في نظر بارعي حكماء السلف وشامخي فلاسفة الخلف مقدار أسرع الحركات، أعمّ من أن يكون مستنداً إلى الأفلاك أو الأرض أو كرة أخرى.

سادساً: إنّ معلّقة جميع الكواكب من المرصودة، وغير المرصودة، والسيارة، والداخلية في المنظومة الشمسية أو الجوّ، والخارجة منها في جوّ غير محدود، واستناد حركاتها إلى القوة الجاذبة العامّة المبنية على الهيئة الجديدة الموافقة والمؤيّدة لقواعد حكماء الإسلام والفلاسفة العظام والآيات القرآنية والأحاديث النبوية والولوية؛ لأنّه بحسب دلالة الأصول السابقة والقواعد السالفة تكون صفات ذات الحقّ تعالى القدّوسي الآيات وكمالات السبع المثاني لذلك الذات الوجوبي الجهات كالحيّة، والعلم، والإدراك، والعشق الساري في الذراري، ونحوها في قاطبة الموجودات وكافة الأشياء بسريان الفيض المقدّس سارية وجارية، وقد سرت في أعماق الأشياء وشرّاشر الموجودات. وبموجب الآية المعجزة الأساس: ﴿إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(١)، والكلام المعجز في الختام: ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ﴾^(٢)، قد ملأ نداء: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا

(١) سورة الإسراء؛ الآية ٤٤.

(٢) سورة الأعراف؛ الآية ٥٤.

هُوَ^(١)، بل «لا موجود بالحقيقة إلّا هو»، أصغاع [أصغاع] عوالم الملك
والملكوت وصوامع نشآت الجبروت واللاهوت.

وبالله التوفيق وعليه التكلان

مهدي المدرّس الاشتياني

[وتمّت ترجمة نصّه، وانتهى تدقيقه بلطف الله عزّ شأنه وفضل منه

في: ٢٧ المحرّم الحرام، من عام ١٤٤٥هـ. ق

بجوار كريمة آل البيت، السيدة فاطمة المعصومة (سلام الله عليها)، قم المقدّسة.

المفتقر إلى رحمة ربّه المتّان:

ماهرّ الفرحانيّ الصّيمريّ]

الفهرس

كلمة الناشر.....	٥
ترجمة الحكيم العارف الأستاذ الميرزا مهدي الآشتياني.....	٩
الولادة والأسرة.....	٩
المسيرة العلمية.....	١٠
التدريس والطلاب.....	١٣
أسفاره العلمية.....	١٤
تلاميذه.....	١٥
النتاجات والمؤلفات.....	١٦
الخصائص العلمية والأخلاقية.....	١٨
السير والسلوك.....	١٩
الوفاة.....	٢٠
مصادر السيرة.....	٢١
قراءة في كتاب أساس التوحيد.....	٢٣
مبحث قاعدة: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.....	٢٣
أولاً: الدافع نحو التأليف.....	٢٣
ثانياً: أسلوب المؤلف ومنهجه.....	٢٤
ثالثاً: المحتوى العلمي للكتاب.....	٢٥

أ - هيكليّة البحث الكلّية.....	٢٥
ب - المحتوى التفصيلي للبحث	٢٦
المقدّمة الأولى.....	٢٧
المقدّمة الثانية.....	٢٧
المقدّمة الثالثة.....	٢٨
الباب الأول.....	٢٩
الباب الثاني.....	٢٩
الفصل الاول	٢٩
المقدّمة الأولى.....	٣١
المقدّمة الثانية.....	٣١
المقدّمة الثالثة.....	٣١
المقدّمة الرابعة.....	٣٢
المقدّمة الخامسة.....	٣٢
أولاً: الآيات الشريفة	٣٣
ثانياً: الأخبار	٣٥
خاتمة الكتاب	٣٩
[المقدّمة].....	٤١
بيان أنّ قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» من القواعد المشكّلة الفلسفية.....	٥٦
تلخيص فيه إشارة وإنارة.....	٦٧
بارقة ملكوتية.....	٨٢
إشراق عرشيّ.....	٨٣
تكلمة صمدانية.....	٨٦
تكلمة عرشية.....	٨٧
إيقاظ عرشي	٨٨

باب في بيان أقسام البسيط ومعانيه	٩١
باب في بيان مجرى هذه القاعدة ومراد الحكماء من الواحد في طرف العلّة	٩٣
فصل - إيقاظ ربّاني	٩٣
بارقة إلهيّة	١٠٣
بارقة صمدانية	١٠٧
إشراق ملكوتي	١١٠
إشراق عرشي	١١٧
تنوير عقلي	١٢٠
نكتة عرفانية	١٢٢
إنارة ربّانية	١٢٩
بارقة صمدانية	١٣١
في بيان النقوض الواردة على القاعدة وردّها	١٤٠
في بيان الأدلة القائمة على القاعدة المزبورة	١٤٥
تعقيب عرشي	١٦٩
بارقة ربّانية	١٦٩
تكملة عرشية	٢٠٥
إشراق قدسي	٢١١
تكملة وتحقيق	٢١٥
نقل وتثريب	٢١٦
الكلام في تحقيق المرام	٢٢٠
إشراق ربّاني	٢٤٩
في الأدلة النقلية الدالّة على قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»	
المزبورة	٢٥٢
تكملة ملكوتية	٢٧٥

نقل وتأيد.....	٢٩٤
إثبات قاعدة الواحد بالروايات.....	٣٣٣
تحقيقات رشيقة للمؤلف العظيم في الإقبال والإدبار.....	٣٤٥
وجوه الفرق بين الإبداع والإنشاء والتكوين.....	٣٦٩
بيان الوجوه المحتملة في: «فَلَمْ أَقَعْ عَلَى أَحَدٍ».....	٣٧٨
تنوير ربّاني وإشراق صمداني.....	٣٩٤
المقدمة الأولى.....	٤٥٠
المقدمة الثانية.....	٤٥١
تحقيق عرشي.....	٤٥٣
إنارة ملكوتية.....	٤٦٣
ختام الكلام لتنقيح المرام.....	٤٦٨
بيان وجه الجمع بين قاعدة الواحد وعموم القدرة الإلهية.....	٥٤٣
الفصل الأول.....	٥٤٤
الفصل الثاني في وجه الجمع بين القاعدة والأصول المزبورة بمذاق المشائين من الفلاسفة اليونانيين.....	٥٥٠
الفصل الثالث في وجه الجمع بين القاعدة المزبورة والأصول السابقة الذكر على طريقة حكماء الإشراق وفلاسفة الرواق.....	٥٥٣
الفصل الرابع [في] وجه الجمع على أساس مسلك الفهلويين من الحكماء.....	٥٥٦
الفصل الخامس.....	٥٥٨
براهين عرشية في اتحاد العاقل والمعقول.....	٥٧٧
ردّ مناقشات أعلام الفرق كالحكيم السبزواري.....	٥٧٩
ختام الكلام لتحقيق المرام.....	٦٥٥
الفهرس.....	٦٦١