

# التوحيد الفائق في معرفة الخالق

تأليف:

السيد علي البهبهاني

تقديم و تعليق:

ماجد الكاظمي



المقدمة

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علي محمد وواله الطيبين الطاهرين

وبعد:

فالكلام عن اية الله العظمى السيد علي البهبهاني (قدس سره) ذو شجون وابعاد مختلفة لكن الذي يلفت النظر تقواه وشجاعته في بيان الحق والافصاح عن الحقيقة وهذه القضية ليست بالامر السهل فالحق

مرُّ وكريةً مَطْعَمُهُ ومن هنا تظهر عظمة السيد البهبهاني«ره» حيث افصح بالحق بقوة وشجاعة فكتب كتاب التوحيد الفائق في معرفة الخالق وقد كتب على صفحته الاولى « هذا كتابنا ينطق بالحق » معلناً موقفه بذلك ولأجل ان تقف على عظمة شخصيته نقول:

صحيح ان الكثيرين كتبوا في التوحيد واستدلوا على اثبات وجوده جل وعلا باستدلالات كثيرة« علمية وعقلية ورياضية وفلسفية وغير ذلك » الا ان ماكتبه العلامة السيد البهبهاني«ره» يختلف عماكتبه الآخرون وقد دخل فيما كتب ما لم يدخله الآخرون فناقش ما قديطرح في الفلسفة بعنوان انه بديهي واثبت زيف مايدعى انه الحق فناقش مسألة اصالة الوجود وقال عنها انها فارغة المحتوى وناقش مسألة اشتراك الوجود واثبت بطلانها وفي غير هذا الكتاب <sup>1</sup> القيم ناقش قاعدة الواحد لا يصدر منه الا واحد واثبت زيفها وبدوره ناقش السنخية بين العلة والمعلول والتي تُطرح كالبديهيات واثبت ان لاسنخية بين الخالق والمخلوق فالحق لا مثيل ولاشبيه ولا نظير ولاضدولا ممانع له فهو واحد الا ان وحدته ليست عددية فهو واحد لا يتثنى ولا يمكن ان يكون له ثان بخلاف المخلوقات فان وحدتها عددية فالواحد منها قابل للتعدد والتكرار فاثبت قدس سره ان الله جل وعلا لا سنخية بينه وبين مخلوقاته فكان سيدنا البهبهاني مجتهداً لا يقلد احداً لافي الفلسفة ولا في الاصول ولا في الفقه ولا في غيرها ولذا فقد ابداع في هذه المجالات فجاء بتحقيقات رشيقة في الفلسفة والكلام وفي الفقه والاصول والنحو وهكذا المجتهد حقيقة وليس من الصحيح ان يردد الانسان نظريات الآخرين بلانقد ولاتحقيق فكثير من الطلاب درسوا الفلسفة لكنهم تماشوا معها حذو النعل بالنعل الا ان سيدنا البهبهاني«ره» وقف امام امهات قواعدها واستخرج الحق بخلافها وها انا اكتب هذه المقدمة

<sup>1</sup> كما في كتاب شرح حال افكار وآثار اية الله بهبهاني تأليف علي دواني الطبعة

توضيحاً وتسهيلاً لما تضمنه هذا الكتاب القيم وابدأ بذكر مباني  
المصنف<sup>ره</sup> العقلية وما يكتنفها من شبهات والجواب عنها فنقول:  
مباني المصنف العقلية:

المعروف بين الفلاسفة ان الذات الالهية المقدسة مساوية للوجود  
وانه لا يصدر منها الا الوجود وانه تعالى كل الوجود وانه صرف  
الوجود وان بسيط الحقيقة تمام الاشياء وكلها وان صدور الخلائق منه  
تعالى بالاشراق والفيض وعليه فالعالم مظهر حقيقي للذات الالهية  
وظله الذي لا ينفك عنه وانه لا انفكاك بين الذات ومخلوقاته لاستحالة  
انقطاع الفيض ولذا جعلوا ارادته من صفات الذات وانها عين ذاته،  
والمصنف<sup>ره</sup> يجيب على ذلك كله بانه: لاسنخية بين الذات الالهية  
المقدسة وبين المخلوقات ولا اشتراك بينهما بل يستحيل ذلك وانهما  
ليسا من حقيقة واحدة ويرى<sup>ره</sup> « بطلان قاعدة الواحد لا يصدر منه  
الا واحد وبطلان القول باصالة الوجود، وعليه فالذات الالهية المقدسة  
ليست تمام الاشياء ولا انها كل الوجود او صرف الوجود ولا انها  
لا يصدر منها الا الوجود ولا ان صدور الموجودات عنه (تعالى)  
بالاشراق والفيض ولا ان ارادته (تعالى) بالايجاب بل هو فاعل  
مختار وتفصيلاً لذلك نطرح مجموعة من الاسئلة في التوحيد ونجيب  
عنها مع شيء من التوسعة لاهمية الموضوع والحاجة الى ذلك وقد  
قال جل وعلا<sup>١</sup> «ان الله لا يغفر ان يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء  
ومن يشرك بالله فقد افترى اثماً عظيماً<sup>١</sup> » وقال عز وجل<sup>٢</sup> «انه من  
يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة<sup>٢</sup> » وقال عز من قال<sup>٢</sup> «ومن يشرك  
بالله فكانما خرّ من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان

١ النساء آية 48

٢ المائدة آية 72

سحيق<sup>٣</sup> « وغيرها من الايات فعلى العاقل وطالب الحقيقة ان يترك الهوى والتعصب فمسألة التوحيد مسألة خطيرة حيث يرتهن بها مصير الانسان فلا يمكن غض النظر عنها.

اسئله حول التوحيد:

- (١) هل ان الله جل وعلا مساو للوجود؟ ولايصدر منه الا الوجود؟
- (٢) هل ان الله جل وعلا كل الوجود؟
- (٣) هل ان الله جل وعلا صرف الوجود؟
- (٤) هل ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وتمام الاشياء؟
- (٥) ما هي نظرية الفيض الالهي؟
- (٦) هل ان العالم مظهر وجودالله جل وعلا؟
- (٧) وهل ان الله جل وعلا > تجلّى بهذا الوجود فصار سماءً وارضاً وانساناً وملكاً...؟
- (٨) هل ان العالم ظل الله عزوجل؟
- (٩) هل ان الله جل وعلا خلق الاشياء من كتم العدم؟
- (١٠) هل ان وجودالمخلوقات يمانع وجود الله عزوجل؟
- (١١) لو تعددت حقيقة الوجود فهل من حدود بين الخالق والمخلوق؟
- (١٢) هل ان ارادته تعالى من صفات الذات ام من صفات الافعال؟
- (١٣) هل ان الواحد لايصدر منه الاواحد؟

هذه مجموعة اسئله تسهّل فهم المباني العقلية للمصنف «ره»

نجيب عليها بالترتيب ومن خلالها سوف يفهم الجواب عن اسئلة اخرى احدها سؤال: ما الفرق بين التوحيد بناءً على اصالة الوجود والتوحيد بناءً على اصالة الماهية؟ وغيره من المطالب.

١) اما الجواب عن السؤال الاول وهو أن الله سبحانه عزوجل مساو للوجود ام لا؟ فنقول: ان لفظة الجلاله « الله » اسم علم للذات الالهية المقدسة و اما كلمة الوجود فهي « لغةً وعرفاً » تعني

التحقق والثبوت وعليه فلا ربط اذاً بين لفظة الجلالة وبين كلمة الوجود فالاولى اسم علم و الثانية تُعبّر عن مفهوم كليّ تعبيراً عن الثبوت و التحقق فهما اذاً من المعاني المتخالفة مثل زيد والشجاعة نعم ذُكِرَ في الاصطلاحات الفلسفية لكلمة الوجود اربعة معان : ذكرها صاحب توضيح المراد:

الأول: الحقيقة البسيطة النورية التي حَيثِيَّة ذاتها حَيثِيَّة الإباء عن العدم و منشأية الاثار ويُعبر عنها في لسان القوم بحقيقة الوجود وهي التي اختلفت في اصلتها و عدمها و هذه الحقيقة ليس لها لفظ موضوع لان الوضع يتوقف على تصور الموضوع له وهذه الحقيقة لا يمكن تصوّرها اصلاً لوجهين ذكرهما صاحب المنظومة في شرحها.

الثاني: المفهوم العام البديهي المشترك الذي هو عنوان لتلك الحقيقة ووجهٌ من وجوهها ومن طريقه يشير العقل الى تلك الحقيقة وهذا هو المفهوم الذي ينتزعه العقل من الموجودات ويحمله عليها بعد انتزاعه منها، وهذا الذي مضى القول في بدايته وله احكام مذكورة في المسائل الاتية ووضع له في العربية لفظ الوجود والكون وغيرهما وفي الفارسية لفظ « هستي ».

الثالث: المعنى المركب الاشتقاقي الذي يفهم من لفظه واجديّة ذات لصفة و لا يحمل المعنى الثاني على الموضوعات الا باعتبار هذه الواجديّة ووضع له لفظ « الموجود » في لغة العرب ولفظ « هست » في لغة الفرس .

الرابع: المعنى المصدرى الذي وضع له في الفارسية لفظ «بودن » وليس له في العربية لفظ خاص بل يستعمل له لفظ الوجود ومرادفاته وهذا المعنى يتصور عند اعتبار العقل تلبس

الذات بالوجود اذا لم ينظر اليه نظرا استقلالياً وبعبارة اخرى اذا يرى الوجود نعتاً للذات مرأةً للنظر فيها لا مفهوماً مستقلاً<sup>1</sup>  
اقول : الاصطلاحات الثلاثة الاخيرة مستعملة في اللغة و  
العرف واما الاول فهو مجرد اصطلاح مبني على الادعاء  
وبعبارة اخرى نقول : ان صاحب الاصطلاح يدعي ان حقيقة  
الاشياء التي هي الحينئية المقابلة للعدم ان اسمها هو الوجود لكن  
من المعلوم ان هذا الاسم لاربط له بكلمة الوجود التي هي في  
مصطلح العرف واللغة يعني: ان الاحكام المترتبة على تلك الكلمة  
لا تترتب على هذا الاصطلاح الجديد.

فاذا قلنا ان الوجود « بالمصطلح اللغوي » مشترك وكلّي  
ومنتزع من حقائق متعددة لا يعني ذلك ان هذه الحقيقة النورية «  
حسب الاصطلاح الاول » هي واحدة ومشاركة بين كل الحقائق.  
و الحاصل : ان كلمة الوجود تعني مفهوماً عاماً مشتركاً بين  
كل الحقائق الخارجية و اما انها عين الذات الالهية فهذا ما لا يرتبط  
بالكلمة ابدأ لا لغة ولا عرفاً ولا عقلاً وسيأتي تحقيق  
الممصنف«ره» من ان الذات الالهية المقدسة مياينة لغيرها من  
الموجودات وان حقيقة الوجود ليست مشاركة فهو بذلك يقرر ما  
اوضحناه لك من ان الذات الالهية لاتساوي الوجود بل الوجود  
مفهوم عام يصدق على كثيرين.

(2) واما ان الوجود لا يصدر منه الا الوجود فهذا الادعاء اصله  
من اعتقاد السنخية بين العلة و المعلول فاذا قلنا ان الله سبحانه  
عزوجل يساوي الوجود و لا يصدر منه الا الوجود فقد حافظنا بذلك  
على التناسب و التسانخ بين العلة و المعلول.

<sup>1</sup> توضيح المراد تأليف السيد هاشم الحسيني الطهراني -انتشارات المفيد-



اقول : وقد ابطال المصنف «ره» القول با لسنخية بين الذات الالهية « و التي هي علة الموجودات « و بين المخلوقات « وهي المعلولات « مضافا الى ان اللازم من ذلك ان يكون كل ما في هذا العالم موجوداً في ذاته عزوجل عن ذلك علواً كبيراً فجسمانية هذا العالم و ائتلاف بعضه ببعض كما في اشتمال جسم الانسان على الروح و تخالف بعضه مع البعض الاخر كما في الذكورة والانوثة و ماديته و تلونه بالوان مختلفه وما الى ذلك من اختلافات و تنوعات يلزم ان يكون كل ذلك في ذاته عزوجل حتى نحافظ على السنخية بينه جل وعلا و بينها فيلزم ان يكون جل وعلا جسماً مادياً مشتملاً على روح و روحه غير بدنه و الى اخره بل و يلزم ان يكون محدوداً لانها محدودة.

فان قلت : نعم كل ذلك موجود في ذاته جل وعلا الا أنه من نوع عالم الالوهية و بنحو أتم وأرقى.  
قلت : اولاً: ما الدليل على ذلك؟ وهل هذا الأرجم بالغيب؟ وثانياً: كيف يكون

المجرد على تجرده « بمعنى انه غير محدود و فوق المادة  
« عين الوجود المادي  
وهو محدود؟ وهل هذا الا الجمع بين النقيضين  
والحاصل: اما ان نحافظ  
على تجرد المجرد و عدم محدوديته فهو جل وعلا اذاً غير  
الماديات فلا سنخية  
اذاً بينها وبينه جل وعلا واما ان نقول انه تعالى عينها  
ونحافظ على هذه  
القاعدة و هو خلاف البرهان العقلي القاطع من كونه جل  
وعلا لاحدله.

3) واما كونه جل وعلا كل الوجود وصرف الوجود فقد مرَّ  
بعض الكلام في ذلك ونزيدتوضيحاً على ما مرَّ ونقول:  
مامعنى الوجود حتى يكون الله جل وعلا كل الوجود؟ هل  
المقصود مفهوم الوجود؟ ام حقيقته وكنهه؟ و اذا كان  
المقصود الكنه والحقيقة فما هي حقيقته؟  
وهل هي واحدة ام متعددة؟ فاذا كان المقصود: الاول « يعني  
المفهوم » فيستلزم انه « جل وعلا » صرف مفهوم وهو معلوم  
البطلان.

و اذا كان المقصود هو الثاني يعني « الكنه والحقيقة » فلم  
تنكشف حقيقته للفلاسفة بل اعترفوا بالعجز عن درك كنهه وحقيقته  
وحينئذٍ فما دام انها غير منكشفة فلا يمكن الحكم عليها نفياً ولا  
اثباتاً. نعم بعد انكشافها يمكن الحكم عليها وبذلك يظهر بطلان  
القول بانها واحدة استناداً الى ان مفهوم الوجود واحد.  
هذا ومضافاً الى وضوح بطلانه، اي ربط بين مفهوم الوجود  
وحقيقته؟ وهل يصح ان يحكم بعد وحدة مفهوم الجسمية على ان  
حقيقة الماء والتراب « لانهما مشتركان بهذا المفهوم الواحد »  
شيئ واحد؟ واذا كانت حقيقة الوجود واحدة فمعناه ان حقيقة  
الانسان والشجر والبقر والمَلَك والخالق « استغفرالله » واحدة فلا  
فرق بين النبي والكافر والخالق والمخلوق والشيطان والانسان  
و..... بل كلهم شيئ واحد هو مما تضحك منه الثكلى.  
وكيف صح لهم الحكم على الوجود بعد اعترافهم بانه مجهول  
الحقيقة ؟

و الحاصل بعد القول بكون حقيقة الوجود واحدة ان مقالة كونه  
جل وعلا كل الوجود  
معناها : انه تعالى كل هذا الشئ المجهول الذي لا وجود لغيره ولا  
تعدد فيه.

وهل هذا الأ تفسير بالمجهول؟ وهل هذا كلام له معنى؟ مضافاً الى ذلك ان القول بان حقيقة الوجود واحدة « مع بطلانه كما تقدم » يتوقف على القول باصالة الوجود وسيوافيك من المصنف «ره» بطلانها<sup>1</sup>. مضافاً الى بدهامة غيرية زيد لعمره والخالق للمخلوق فكيف يكون وجودها حقيقةً واحدةً.

(4) هذا ويعبر عن كونه « جل وعلا » كل الوجود بتعبير اخر

وهو:

« بسيط الحقيقة كل الاشياء وتماثل الاشياء » ومرادهم من ذلك

حسب تفسير

صاحب التعليقة « انه جل وعلا له كمالات الاشياء على وجه اتم

مما هو موجود في

الاشياء، و لا يجوز حمل شئ من الاشياء ولا مجموعها عليه

تعالى ولا بالعكس،

اما ماهيات الاشياء فواضح لعدم تطرق الماهية و المعاني الماهوية

الى ذاته سبحانه واما وجوداتها الخاصة فلو وقع حمل بينها وبين

الواجب لاستلزم اتحاد الواجب بجهاتها العدمية ايضاً

فالحمل في ذلك ليس ما يتعارف في المحاورات بل هو من قبيل

حمل الحقيقة والرقيقه «<sup>1</sup> اقول : والمراد من الجهات العدمية

يفسره لنا العلامة الطباطبائي وهو: ان كل هوية صح ان يسلب

عنها شئ بالنظر الى حد وجودها فهي متحصلة من ايجاب وسلب

كالانسان مثلاً هو انسان وليس بفرس في حاق وجوده وكل ما كان

كذلك فهو مركب من ايجاب هو ثبوت نفسه له وسلب هو نفي غيره

عنه ضرورة مغايرة الحيتين (ومعنى دخول النفي في هوية

<sup>1</sup> ص 98

<sup>1</sup> تعليقة على نهاية الحكمه صفحه 424 تأليف محمد تقي مصباح - الطبعة

الاولى-مطبعة سلمان الفارسي الناشر - مؤسسة في طريق الحق

وجودية « والوجود مناقض للعدم » نقص وجودي في وجود مقيس الى وجود آخر ويتحقق بذلك مراتب التشكيك في حقيقة الوجود ( وخصوصياتها ) وتنعكس النتيجة بعكس النقيض الى ان كل ذات بسيطة الحقيقة فانها لا يسلب عنها كمال وجودي<sup>2</sup> ثم ان صاحب التعليقة يفسر لنا حمل الحقيقة والرقبة فيقول « انه حمل بعض مراتب الوجود المشكك بالتشكيك الخاصي وليس شيئاً من مراتب الوجود عين اخرى بل المرتبة العالية مقومة للمرتبة الدانية والدانية متقومة بها والعالية واجدة لكمال الدانية والدانية عين الربط بها لا استقلال لها دونها<sup>1</sup> »

اقول : ولا تخفى مغالطته وهي كالتالي:

المغالطة الاولى : انه لا تركب بين الامر الوجودي والامر

العدمي ولو توسعنا

في الاصطلاح فهو امر اعتباري اذاً وليس امراً حقيقياً.

المغالطة الثانية : لا معنى لدخول النفي في هوية وجودية

بل ولا يمكن ذلك

وقد اعترف المستدل بذلك مستدلاً له بقوله « والوجود مناقض

للعدم » لكنه اتى

له بتفسير وهو : ان المراد من دخول العدم هو كونه نقصاً وجودياً

في وجود مقيس الى وجود آخر.

اقول : ولا يخفى ان النقص ايضاً عدم فالحاصل ان معنى

دخول النفي هو دخول النقص فالنتيجة ان هوية الانسان مثلاً

مركبة من ثبوت نفسه له ومن هذا النقص الوجودي المنتزع من

ملاحظة الشيء بالقياس الى غيره وكما لا يخفى انه عدمي فالنقص

---

<sup>2</sup> نهاية الحكمة صفحہ 276 تأليف العلامة الطباطبائي - مؤسسة النشر الاسلامي

هو عدم في نفسه وكذلك الامر الانتزاعي ايضاً عدمي واعتباري والحاصل ان ما جاء به من تفسير لهذا العدم لا يتكفل حل مشكلة استحالة اجتماع النقيضين « الوجود والعدم ».

المغالطة الثالثة : انا لو سلمنا حصول التركب بين الامر

الوجودي والامر العدمي فهو اذاً حاصل حتى بالنسبة الى الذات الالهية المقدسة وذلك فانه جل وعلا غير مخلوقاته فهو محدود بهذه الجهات العدمية فان قلت : لاسبيل للعدم الى ذاته<sup>1</sup> قلنا: نعم لاسبيل للعدم الى ذاته جل وعلا لكن لاربط له بالمقام فنحن ننفي عن ذاته غيرها كالجسمية والانسانية والشجرية ووو فكما قلتم ان الانسان غير الفرس والفرس غير الشجر وقلنا ان هويّة هذه الاشياء قد تركبت من امر وجودي وهو ثبوت نفسه له، وامرٌ عدمي وهو نفي غيره عنه فالذات الالهية المقدسة ايضاً كذلك فهي ليست بجسم ولاروح ولا عقل ولا مادة ولا انسان ولاشجر ولاملك ولا ولا ..... فقد تركبت ذاته من امر وجودي وآخر عدمي وهذا التركب لاضير فيه بالنسبة للذات المقدسة الالهية لانه اعتباري واصطلاحي لاحقيقة وراهه اولاً.

وثانياً: ان التركب المستحيل في ذاته هو ما كان في الذات لا ما كان خارجاً من الذات وهنا التركب قد جاء من ملاحظة امر خارج عن الذات.

والحاصل: عدم صحة النتيجة المأخوذة من هذا الاستدلال وهو ما قال « وتنعكس النتيجة بعكس النقيض الى ان كل ذات بسيطة الحقيقة فانها لا يسلب عنها كمال وجودي » وعدم صحتها لاجل عدم وجود مصداق لها فان المراد من الذات البسيطة هي الذات التي لا يتطرقها العدم وقد عرفت ان اللازم على هذا التفسير الجديد للتركب تطرق العدم الى كل شئ .

المغالطة الرابعة: ان اللازم من هذا الاستدلال هو ان كل ذات وهويّة غير متحصلة من ايجاب وسلب فلا يسلب عنها شئى بالنظر الى حد وجودها. لا انه لا يسلب عنها كمال وجودي<sup>1</sup> ففرق بين الامرين ونتيجة الاستدلال ثبوت كل الاشياء له لا ثبوت كل الكمالات له ولازم ذلك اتحاد الذات الالهية المقدسة « تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » مع باقي الوجودات لانه لا يسلب عنه شئى فلا يسلب عنها الانسان والمَلَك والشجر والشيطان والمادة والجسمية و و ..... وقد اعترف بهذا اللازم نفس المستدل<sup>1</sup> لكنه فرّ من هذا المأزق بكون الحمل ليس من نوع الحمل المتعارف بل هو نوع اخر جديد باسم حمل الحقيقة والرقيقة.

اقول: ملاك الحمل هو الاتحاد في المفهوم او في الوجود والاول يسمى بالحمل الاولى او حمل هو هومثل الانسان حيوان ناطق والثاني مثل حمل الناطقية على الانسان الذي يسمى بالحمل الشايح فحيث ان الانسان والناطق يلتقيان في الخارج في مصداق

---

<sup>1</sup> ان المستدل قد استدل بعكس النقيض الموافق وهو عبارة عن «تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف» فالموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض الموافق الى موجبة كلية مثل: كل كاتب انسان الى كل لانسان لاكاتب.(راجع المنطق للمظفر ص 178 الناشر دار التعارف 1980م) وهنا الاصل هو: ان كل هوية صح ان يسلب عنها شئى بالنظر الى حد وجودها فهي متحصلة من ايجاب وسلب. وعكسه هو: ان كل ذات وهويّة غير متحصلة من ايجاب وسلب فلا يسلب عنها شئى بالنظر الى حد وجودها. لا ما قال المستدل ان كل ذات وهويّة غير متحصلة من ايجاب وسلب فلا يسلب عنها كمال وجودي.وبذلك تظهر المغالطة.

واحد صح الحمل بينهما والحاصل انه لولا الاتحاد بين شيئين لا يمكن الحمل هذه هي حقيقة الحمل.

واختراع قسم جديد للحمل اصطلاحاً واعتباراً لا يُغيّر من الواقع شيئاً فالواقع لا يتبدل اذا ما غيرنا الاصطلاح فما جاء به من استدلال « على فرض صحته » نتيجته ان الحقيقة البسيطة لا يسلب عنها اي شئ فهي اذاً متحدة بكل الاشياء وهي اذاً تمام الاشياء.

فاذا قلت اتحادها هنا ليس من نوع الاتحاد المتعارف فهذا نقض اولاً للنتيجة الحاصلة من الاستدلال لان الاستدلال ان كان صحيحاً فلا يجوز نقض نتيجته وثانياً ما الدليل على وجود حمل لا يستبطن الاتحاد بين شيئين باسم حمل الحقيقة والرقيقة والذي قد تقدم تفسيره عنهم؟ فبمجرد الادعاء ومجرد اختراع اصطلاح لا تتحل المشكلة الفلسفية والحاصل اما ان يكون حمل بين الذات الالهية وسائر الاشياء كما هو مقتضى الاستدلال المذكور فيلزم كونه جل وعلا كل الاشياء وهو امر مضحك وقد تقدم بطلانه واما ان لا يكون حمل في البين فحينئذٍ بطلت نتيجة استدلالهم . هذا وما في الاستدلال من التعرض لمراتب الوجود وانه مشكك وان المراتب الدانية عين الربط للمراتب العالية سيأتي الكلام عنها وابطالها<sup>1</sup> فانظر.

(5) واما كونه « جل وعلا » « صرف الوجود فنحيل الكلام فيه الى الاستاذ مصباح اليزدي حول ما استدل في اثبات الذات المقدسة الالهية « من ان حقيقة الوجود الصرفة واحدة لا تتثنى فان كانت واجبة فهو المطلوب وان فرضت ممكنة لزم كونها متعلقة بالغير فيلزم ان يكون وراء هذه الحقيقة الصرفة حقيقة اخرى تتعلق هذه الحقيقة بها مع ان الصرف لا يتثنى ».

فقال في جواب المستدل « ان ما ثبت بالابحاث الفلسفية هو اصالة الوجود وكونه ذا مراتب واما ان هناك حقيقة صرفة لا يخالطها ماهية وليس لها حد عدمي وانها غير قابلة للتكثر فليست بيينة ولا مبينة في البرهان وربما يقال في تبين ذلك ان الوجودا ما ان يكون صرفاً خالصاً من شوب عدم وماهية فهو المطلوب واما ان يفرض مختلطاً بالعدم محدوداً بحدود تنتزع عنها الماهية فيلزم اختلاط الوجود بغير الوجود في حاق الاعيان و هو باطل على القول بأصالة الوجود.

ويلاحظ عليه: ان صرافة حقيقة الوجود بمعنى عدم شوبها في الواقع بالعدم لاينفي كثرة المراتب فان كل مرتبة منه وان كانت في غاية الضعف ليس في متن الواقع الا وجوداً وانما ينتزع الذهن منها مفاهيم عدمية ولا يعني ذلك تحقق عدم في حاق الاعيان واختلاطه بحقيقة الوجود وقد عرفت تصريح الاستاذ « قدس سره الشريف » في الفصل الثاني من المرحلة الاولى بان تكثر الوجود امر بديهي وقد اخذه مقدمة أولى لاثبات التشكيك في حقيقة الوجود واما الصرافة بمعنى اللاتناهي المطلق وعدم المحدودية بحدود ما هوية وكونه بحيث لاينتزع الذهن مفاهيم عدمية وماهوية عنه فهو يختص بوجود الواجب جل وعلا وهو الذي يُطلب بهذا البرهان والحاصل ان التقرير الخلفي لا يتم الاعلى قول الصوفية ويؤول الى المصادرة بالمطلوب انتهى كلامه<sup>1</sup> وحاصله امور:

الامر الاول: ان للصرافة معاني ثلاثة: الاول: الحقيقة التي لا يخالطها ماهية وليس لها حد عدمي وانها غير قابلة للتكرر والتكثر.

الثاني: الشيء الذي لايشوبه في متن الواقع العدم.

<sup>1</sup> تعليقة على نهاية الحكمة صفحه 411الى 412



الثالث: اللاتناهي المطلق وعدم المحدودية بالحدود الماهويّة  
بحيث ينتزع الذهن عنه مفاهيم عدميّة وماهويّة.

الامر الثاني: انه لا دليل ولا برهان على كون حقيقة الوجود  
صرفة لا يخالطها ماهية وغير قابلة للتكرار والتكثّر.

الامر الثالث: اننا لو قلنا بكون حقيقة الوجود صرفةً واحدةً  
لا نتنتنى فلا شك في كون لازم ذلك هو قول الصوفية من كون  
الوجود والموجود حقيقةً شخصيّةً واحدةً وهو امرٌ باطل.

الامر الرابع: ان الاستدلال في اثبات وجوده جل وعلا المعتمد  
على برهان الخلف ليس بصحيح الا اذا قلنا بقول الصوفية من  
وحدة الوجود والموجود وهو استدلال باطل لانه دوريّ يعني : ان  
الدليل عين المدعى فالدليل هو ان هنالك حقيقة صرفة واحدة  
لا نتنتنى والمدعى هو ذلك ايضاً.

الامر الخامس: ان المعنى الثاني من الصرافة لا يتنافى مع  
كون الوجود ذا مراتب متعددة وذلك لان كل مرتبة منه وان كانت  
في غاية الضعف ليست في متن الواقع الا وجوداً وانتزاع الذهن  
منه مفاهيم عدمية لا يعني ذلك تحقق العدم في حاق الاعيان  
واختلاطه بحقيقة الوجود.

الامر السادس: انه بعد القول باصالة الوجود وبداهة تكثّر  
الوجود لا بد من القول بان حقيقة الوجود مشككة ومعناه ان للوجود  
مصاديق متفاوتة بالمرتبة في صدق الوجود عليها وتفاوتها من  
جهة الشدة والضعف.

الامر السابع: ان المعنى الثالث من الصرافة مختص بالذات  
الالهية المقدسة.

اقول: اولاً: قد تقدم ان الوجود مفهوم كليّ اعتباري وعليه فلا  
اثر لهذه المعاني المتعددة للصرافة فساء اخذنا المعنى الاول او  
الثاني او الثالث فلا يتفاوت الحال في ذلك.

ثانياً: قد<sup>1</sup> تقدم انه مالم نشخص حقيقة الوجود لايمكن الحكم عليها وهم قد اعترفوا بمجهوليّتها فلا يمكنهم اذاً الحكم عليها بوحدة من هذه المعاني الثلاثة.

ثالثاً: ان المعنى الثاني يصدق على الاول والثالث فهو يصدق على الشيء الذي لاتخالطه الماهية وليس له حد عدمي ولاكثر ولاتكرر فيه كما يصدق على غير المحدود و اللامتناهي لكن المعنى الثالث في نفسه بعيد عن معنى الصرافة فصرف الشيء لاربط له بعدم المحدودية او اللامتناهي فينحصر معناها بين الاول والثاني وقلنا ان الثاني صادق على الاول واما الاول فبالتحليل يرجع الى الثاني ايضاً لان الماهية « بناءً على اصالة الوجود » امر اعتباريّ فهي عدمية وقد عرفت ان الامر الوجودي لا يختلط بالعدمي ابدأ لاستحالة اجتماع النقيضين فاذاً كل وجود لا يمكن ان تخالطه الماهية « بناءً على اعتباريتها وان الاصالة للوجود ». كما ان الوجود « بناءً على وحدة حقيقته » يناقض العدم فليس في ذاته حد عدمي لاستحالة تركيب الوجود من نفسه ونقيضه كما وانه بناءً على وحدة حقيقة الوجود لا تكثر ولاتكرر فيه والحاصل هو لزوم قول الصوفيه.

فان قلت ان للوجود مراتب متفاوتة قلت: ما الدليل على ذلك بعد البناء على اصالة الوجود وان حقيقته واحدة؟

فان قلت: الدليل هو بدهاهة تكثر الوجود قلت: ان هذا التكثر باي شيء حاصل؟ فان حصل بنفس الوجود فالوجود امرٌ واحد فكيف يمكن حصول التفاوت بما لا تفاوت فيه؟ وان حصل بشيء

---

<sup>1</sup> يقول ابن سينا « ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الداخلة على حقيقته الخ » الاسفار لملاصدرا ج ا ص 391 انتشارات مكتبة المصطفوي.

خارج عن الوجود فالجواب انه لاشيء خارج عن الوجود وكل ما هو خارج عنه فهو عدم ولا يمكن عقلاً تأثير العدم في الوجود والآل الى اجتماع النقيضين.

فان قلت: ان تفاوته لاجل كون الوجود ذا مراتب في نفسه.  
قلت: هذا دور لأننا نريد الدليل على كون الوجود ذا مراتب فاصبح الدليل عين المدعى.

رابعاً: ان بدهاة تكثر الوجود لا توجب القول بكونه ذا مراتب فان التكثر لا يكون الا بالتغاير الوجودي بين الاشياء ولا يمكن ان يكون التكثر بالامور العدمية وقد اعترف بذلك المستدل و عليه فلا يكون الوجود حقيقة واحدة وبذلك يظهر عدم امكان الجمع بين القول بوحدة الوجود حقيقة والقول بتكثر الوجود فانه جمع بين النقيضين.

والحاصل: اما ان نقول بوحدة الوجود الحقيقية ولا بد من التسليم لقول الصوفية من كون الوجود والموجود حقيقة شخصية واحدة ولا تعدد فيها واما ان نقول بتكثر الوجود وحينئذ لا بد من التسليم بان حقيقة الوجود ليست واحدة والا لما حصل التكثر فان التكثر لا يكون بالعدميات كما اعترف به الخصم. وبذلك يظهر بطلان القول بان للوجود مراتب متعددة وانه مقول عليها بالتشكيك وسيوا فيك مزيدبيان ايضاً فانْتَظِرْ.

(6) واما نظرية الفيض الالهي: فهي عبارة عن ان هذا الوجود كالسيل من الماء من الازل والى الابد دائماً في حالة سيلان بلا انقطاع والموجودات كالاوغيه كل وعاء منها يأخذ من سيل الوجود بمقدار ظرفية وعائه لا ازيد فهذه النظرية دالة على ان كل ما في الوجود فهو ذاتي للشيء فالله جل وعلا حسب هذه النظرية يعطي الوجود فقط واما كونه بهذه الصفات والخصائص فهو امر لازم لذلك الشيء بعد جعله جعلاً بسيطاً وليست تلك اللوازم والصفات

مجعلولة من الله جل وعلا والحاصل من هذه النظرية هي الجبرية ، فلم صار هذا الشيء انساناً وذاك شجراً  
و لم حصل هذا الشيء في هذا الزمان دون ما قبل وما بعد و لم  
صارت النار حارة كل ذلك امر ذاتي حسب هذه النظرية وكيف  
كان فهذه النظرية قائمة على القول باصالة الوجود والسنخية بين  
العلة والمعلول وقد عرفت بطلان السنخية و سيوافيك القول في  
بطلان القول باصالة الوجود<sup>1</sup> مع ان ماتقدم كاف في بطلان هذه  
النظرية.

(7) هل ان العالم مظهر وجود الله جل وعلا؟

(8) وهل ان الله جل وعلا تجلى بهذا الوجود فصار سماءً

وارضاً وانساناً وملكاً.....؟

(9) وهل ان العالم ظل الله جل وعلا عن ذلك؟ والجواب عن هذه

الاسئلة كالتالي: اما التعبير بان العالم مظهر وجوده تعالى فاما ان  
يكون على سبيل الحقيقة واما ان يكون على سبيل المجاز فان كان  
على سبيل المجاز بمعنى ان المعلول يدل على العلة فلا اشكال فيه  
فان الدخان علامة على وجود النار ومظهر لوجودها وان الاثر  
علامة على وجود المؤثر وهكذا فانه تعبير سائغ عرفاً ولغةً.

واما لو كان هذا التعبير على سبيل الحقيقة ( بمعنى ان الله

سبحانه عزوجل ظهر بشكل انسان وسماء وارض وملك و و و.....

او ان العالم بالنسبة لله جل وعلا كالظل بالنسبة للشخص وأن الظل  
قائم بذی الظل وتابع له والوجود حقيقة لذي الظل فقط دون ظله  
فلا بد من النظر في صحة هذين المعنيين وقد وقع التعبير بكل من  
المعنيين في كلام الفلاسفة فتارة قالوا ان العلة حقيقة والمعلول  
مجاز وانه لا علة ولا معلول بل ان الله سبحانه عزوجل لما كان في  
حالة القبض كان واحداً وحينما يكون في حالة البسط يكون سماءً

وارضاً و و او يُعبّر عن ذلك بالفتق والرتق وان حالة الظهور على شكل انسان وشجر وبقر هي الفتق وخلافها هو الرتق وتارةً قالوا: بان العالم وجوده وجود تعلقي و رابطي وقسموا الوجود الى المستقل والرابط فكما ان وجود النسبة بين طرفي القضية لا وجود له الا بطرفيه من الموضوع والمحمول فكذلك وجود المعلول انما هو قائم بالعلة ولا وجود له حقيقة فهو كالظل للشخص.

اقول: اما المعنى الاول وهو انه تعالى تمظهر<sup>1</sup> وتجلّى حقيقةً بهذه المخلوقات فنقول: هل تمظهر بغير وجوده ام بوجوده؟ فان تمظهر بغير وجوده نسأل ونقول هل تمظهر بوجودٍ غير وجوده ام بالعدم؟

والاول « يعني ان تمظهر بوجود غير وجوده » يستلزم وجود موجود غير الله عزوجل وانه جل وعلا استمدّ منه وانه محتاج لغيره وبتعبير الفلاسفة يلزم تعدد القدماء وخروج الواجب عن كونه واجباً غنياً عن سواه وكل ذلك باطل.

والثاني « يعني ان تمظهر بالعدم » فجوابه ان العدم ليس شيئاً حتى يتمظهر به مضافاً الى استحالة انقلاب العدم الى الوجود. وعلى كلا الفرضين يكون الله جل وعلا متغيراً ومحلاً للحوادث وهو باطل و سيأتي بيان بطلانه<sup>2</sup> من المصنف.

واما لو انه جل وعلا تمظهر بوجوده لا بوجود غيره ولا بالعدم فمعناه ان كل ما في الوجود فهو وجوده ولازم ذلك ان جميع هذه الموجودات هي الله « جل وعلا » وحينئذٍ لا شيء غيره فليس في

---

<sup>1</sup> كلمة تَمَظَهَر يراد منها الاظهار يعني ، استغفرالله ان الله جل وعلا اظهر ذاته بهذه المخلوقات فتبدلت ذاته واصبحت سماءً وارضاً وانساناً وشجراً وملكاً ، والعياذ بالله

دار الوجود ديار غيره على حد تعبير صاحب الاسفار<sup>1</sup> وهو معلوم  
البطلان كما تقدم بيانه. وبذلك يظهر الجواب عن السؤال السابع  
والثامن.

واما المعنى الثاني وهو ان العالم ظل الله جل وعلا فهو مبني  
على القول بالوجود الرابط وفسروه: بالذي يكون وجوده عين  
التعلق والربط ولا ينتزع منه انه ثابت وموجود بل هو نفس ثبوت  
شيء لشيء ونفس تعلق شيء بشيء لا ثبوت الموجود نفسه فلا  
يكون هذا الثبوت ثابتاً لغيره بل الذي يصح ان يقال: ان الثابت  
لغيره هو ذلك الشيء المضاف اليه الثبوت لا نفس الثبوت.<sup>2</sup>  
قالوا: ولو كان ثبوت الشيء الذي هو معنى الوجود الرابط  
يستدعي ان يقال له انه ثابت لغيره فهذا يحتاج الى ربط بينه وبين  
الغير الثابت له و ننقل الكلام الى هذا الربط الآخر وهو ايضاً  
يستدعي ان يكون ثابتاً للغير فيحتاج الى ربط ثالث وهكذا فيذهب  
الى غير النهاية<sup>1</sup>.

وذكروا ايضاً ان الوعاء الذي يتحقق فيه الوجود الرابط هو  
الوعاء الذي يتحقق فيه وجود طرفيه<sup>2</sup> وان الوجودات الرابطة  
لاماهية لها لان الماهيات هي المقولة في جواب ما هو فهي مستقلة  
بالمفهومية والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهومية<sup>3</sup> و

---

<sup>1</sup> عارف وصوفي چه مى گویند ص 118 طبع بنياد بعثت ناقلا عن الاسفار

لصدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) ص 184 المجلد الاول

<sup>2</sup> الفلسفة الاسلامية للعلامة المظفر صفحه 37 الطبعة الاولى الناشر: مؤسسة

دار الكتاب-الجزائري

<sup>1</sup> المصدر السابق

<sup>2</sup> نهاية الحكمة صفحه 29

<sup>3</sup> المصدر السابق صفحه 30

انّ من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد كوجود المعلول بالقياس الى علته<sup>4</sup> وان نشأة الوجود لا تتضمن الاً وجوداً واحداً مستقلاً هو الواجب والباقي روابط ونسب و اضافات<sup>5</sup>.

والدليل على الوجودات الرابطة بالمعنى المتقدم هو انّ هناك قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج كقولنا: زيد قائم والانسان ضاحك مثلاً وايضاً مركبات تقيديّة مأخوذة من هذه القضايا كقيام زيد و ضحك الانسان نجد فيها بين اطرافها من الأمر الذي نسميه نسبة و ربطاً ما لانجده في الموضوع وحده ولا في المحمول وحده ولا بين الموضوع وغير المحمول ولا بين المحمول وغير الموضوع فهناك امر موجود وراء الموضوع والمحمول وليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما ومفارقاً لهما .....<sup>1</sup> « والحاصل انه كما في قضية الانسان ضاحك ثلاثة اشياء وهي الموضوع والمحمول والنسبة القائمة فيهما وهي موجودة بوجود هما لا بوجود مستقل عنهما فكذلك زيد الذي هو معلول للذات الالهية المقدسة فهو لا وجود له مستقل وانما وجوده تعلقي والوجود لله جل وعلا ووجوده مجرد نسبة وازافة و رابط و اذا كان الرابط في القضايا الخارجية يحتاج الى موضوع ومحمول فهو لا يحتاج الى طرفين في ما اذا كان الرابط معلولاً بل يحتاج الى طرف واحدة وهو العلة.

والدليل على ذلك هو وجود النسب والروابط في القضايا الخارجية المشتملة على الموضوع والمحمول واجاب الاستاذ مصباح اليزدي على هذا الدليل بقوله: لكن يُلاحظ عليه انّ ثبوت

<sup>4</sup> المصدر السابق صفحة 30

<sup>5</sup> المصدر السابق صفحہ 31

<sup>1</sup> نهاية الحكمة صفحہ 28

الموضوعات والمحمولات في الخارج لا يكفي دليلاً على ثبوت الرابطة كنوع من الوجود العيني والرابطة في القضايا ان دلت على شيء خارجي فأنما تدل على اتحاد مصداق الموضوع والمحمول وهو اعم من ثبوت امر رابط بينهما فإن اتحاد الجوهر والعرض او اتحاد المادّة والصورة في الخارج مثلاً لا يستلزم وجود رابط بينهما بل يكفي كون احدهما من مراتب وجود الاخر او كون احدهما رابطياً بالنسبة الى الاخر والحاصل انه لا يمكن بمثل هذا البيان اثبات الوجود الرابط في الاعيان<sup>1</sup> » وذكر ايضاً ان اللازم من كون المعلولات روابط و نسب و اضافات ل ماهية لها هو: نفي اي مجال للماهية مطلقاً فقال: ( فشمول هذا الحكم « يعني انها لا ماهية لها » للوجودات الا مكانية العينية التي هي روابط بالنسبة الى الواجب جل وعلا مشكل جداً لاستلزامه نفي اي مجال للماهية مطلقاً)<sup>2</sup>

اقول: ويكفي في بطلان فكرة الوجود التعلقي والربطي جواب الاستاذ مصباح اليزدي ونضيف على ما قال :  
اولاً: لو ثبت الوجود الربطي في القضايا الخارجية فاي ارتباط له في كون ثبوت المعلول للعلة ربطياً وتعلقياً.  
ثانياً: انه قياس مع الفارق حيث ان الوجود الربطي في القضايا الخارجية انما هو في عالم الاعتبار وثبوت المعلول للعلة تابع لعالم التكوين والواقع وفرق بين العالمين فعالم الواقع تابع لقوانين العقل وعالم الاعتبار تابع لجعل المعبر وهو اوسع من عالم التكوين والواقع .

<sup>1</sup> تعليقه على نهاية الحكمة صفحه 58

<sup>2</sup> المصدر السابق صفحه 61



ثالثاً: ان الرابط في القضايا الخارجية قائم بطرفين هما الموضوع والمحمول فكيف قام هنا المعلول بطرف واحد وهو العلة؟ وما الدليل؟ اليس ذلك مجرد ادعاء بلابرهان؟  
رابعاً: ان الوجود الرابط لا استقلال له بالمفهومية ولا ماهية له في حين ان وجود الممكنات واستقلالها بالمفهومية من اوضح البديهيات .

خامساً: ان الوجود الربطي مبتن على السنخية بين العلة والمعلول وان وجود المعلول انما هو قطعة من وجود العلة وقد عرفت بطلان السنخية بين الذات الالهية المقدسة ومعلولاتها. وبذلك يظهر بطلان القول بكون العالم ظل الله جل وعلا. وبه يُعلم الجواب عن السؤال التاسع.

10) هل ان الله سبحانه عزوجل خلق الاشياء من كتم العدم؟  
11) وهل ان الاشياء بوجودها تمنع وجوده تعالى « الموجود في كل مكان » لتحل مكانه جل وعلا؟  
12) وانه لو تعددت حقيقة الوجود فهل من حدود بين الخالق والمخلوق؟

والجواب: اولاً: انه على القول بنظرية الفيض والاضافة الاشراقية فهذا العالم قطعة من ذاته « جل وعلا » لكن قد تقدم بطلان كون نسبة العالم اليه جل وعلا بالاشراق والفيض وبطلان كونه جل وعلا مساوياً للوجود ولايصدر منه الا الوجود وقد تقدم بدهاة تكثر الموجودات مضافاً الى قيام الدليل القطعي على انه جل وعلا غير الاشياء وليس كمثل شيء كما سيأتي بيانه فالنتيجة الحاصلة من ذلك انه خلق الاشياء بعد أن لم تكن وبعبارة اخرى من كتم العدم فانه لا معنى لان يخلق ذاته ولا يمكن عقلاً ان يخلق غيره من ذاته لاستحالة التبدل والتغير عليه وقد تقدم أنفاً استحالة تمظهره حقيقةً بالاشياء او كون الاشياء ظلاً له والحاصل انه

جلوعلا يخلق غيره بعد ما كان محدوداً وهو القادر على كل شيء كما سيأتي في برهان القاهرية فإيجاد الخلق انما يكون مستنداً اليه جلوعلا لا بمعنى انه يدل ذاته الى هذه الموجودات او انه استفاد من مادة في خلقها بل اوجدها بعدما كانت معدومةً هذا والانسان قد أعطي من القدرة على ان يخلق الصور في ذهنه من العدم فهو قادر على خلق مئات بل آلاف الصور من دون ان يُشاهدها او يسمع بها بل يوجدتها من تلقاء نفسه بما اعطاه الله جل وعلا من القدرة على ذلك فهل يجوز له ذلك ولايستطيع خالقه ان يفعل ذلك؟ وبذلك نطقت اخبار اهل البيت العصمة والطهارة فعن الصادق (ع) «لايكون الشيء لامن شيء الا الله ولاينقل الشيء من جوهرية الى جوهر اخر الا الله ولاينقل الشيء من الوجود الى العدم الا الله»<sup>1</sup> وعن علي اميرالمؤمنين(ع) في خطبته «الحمدلله الواحد الاحد الصمد المتقرد الذي لامن شيء كان ولامن شيء خلق ماكان، قدرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه الى- وكل صانع شيء فمن شيء صنع والله لامن شيء صنع ماخلق»<sup>1</sup> وغيرهما.

ثانياً: واما الجواب عن السؤال الثاني وانه هل زحزح الله جلوعلا عن وجوده لتحل مكانه المخلوقات او بعبارة اخرى هل ان وجود الاشياء يمانع وجود الله جلوعلا؟ فقد قام البرهان العقلي القطعي وسيأتي انشاءالله على انه جلوعلا ليس كمثل شيء ولا ضد له ولا حد له فكون المخلوقات تُزحزح من وجوده يعني انها ضده والضدان لايجتمعان واذا حصل احدهما يستحيل حصول الاخر في حين قد عرفت انه جلوعلا لا ضد له لان الضد هو الممانع في

<sup>1</sup> التوحيد للصدوق ص 68 من منشورات جماعة المدرسين في قم المقدسة

<sup>1</sup> اصول الكافي ج 1 ص 104 من منشورات المكتبة الاسلامية 1388 هـ.

الوجود والله جل وعلا لا ممانع له في وجوده حتى يكون ضداً له  
جل وعلا.

توضيح ذلك: ان الله جل وعلا بعد قيام البرهان على انه واحد  
لاحد له فلا يثنى ولا يمكن فيه التعدد اذ يستحيل ان يكون له مثيلاً  
وممانعاً له في وجوده جل وعلا فالاضداد في عالم المخلوقات والآثار  
لاربط لها بعالم الخالقية فلا يمكن قياس عالم الاثار على عالم المؤثر  
فقد قام البرهان على ان الاثر غير المؤثر وان الحاد غير المحدود  
فالمؤثر الحقيقي لاحد له ولا مقهورية في ذاته وبعد عدم وجود  
مقهورية في ذاته فهو غير الاثر الذي هو مقهور ومغلوب على امره  
ومحدود في ذاته ووجوده فالآثار فيما بينها يحصل التضاد اما بالنسبة  
الى مؤثرها لاتضاد بينها وبينه فهو خالقها جميعاً وكلها تحت سلطانه.  
ثالثاً: واما جواب سؤال انه لو تعددت حقيقة الوجود فهل هنالك  
حدود بين الخالق والمخلوق؟ فهو: انه قد ثبت بالبرهان العقلي القطعي  
انه جل وعلا ليس كمثله شيء ولا نظير ولا شبيه ولا ضد له فهو شيء  
لاكالاشياء وكما قال سيد الموحدين وامير المؤمنين عليه افضل الصلاة  
والسلام: « مع كل شيء لابمقارنة وغير كل شئ لابمزيلة » فلا  
يحويه مكان ولا يخلو منه مكان وانه لاحد له ولا يوجد مانع عقلي من  
وجود غيره محدود غير خارج عن سلطانه لانه ليس ضداً له وممانعاً  
لوجوده او من سنخ وجوده فلاسنخية بين وجوده القاهر المؤثر  
ووجود غيره الذي هو اثر ومغلوب ومقهور. والحاصل انه جل وعلا  
لاحد له وان المخلوقات محدودة وهو غيرها فانه ليس من سنخ الآثار  
فما هو المستحيل في البين؟<sup>1</sup>

(13) هل ان ارادة الله جل وعلا ذاتية وعليه فلا يتخلف المراد عن  
الارادة؟ ام ان ارادته صفة من صفات الافعال لا من صفات الذات

<sup>1</sup> ما ذكرناه من الاسئلة المتقدمة واجوبتها قد اقتبسناه من كتابنا- الرؤية الفلسفية  
نقدوتحليل- وقد فصلنا هناك فيه الكلام.

وانه فاعل بالاختيار كما صرح بذلك المصنف» ره«؟ اقول: هذه احدى نقاط الخلاف بين الفلاسفة والآخرين حيث ان الفلاسفة تبوّوا ان ارادته تعالى عين ذاته وعليه فلاينفك المراد عن الارادة وحاصله قدم العالم<sup>2</sup> لقدم الذات المقدسة الالهية.

<sup>2</sup> هذا وشبهة كون العالم قديماً واضحة البطلان كما عبر عنها الشيخ الاعظم الانصاري قدس سره بانها شبهة في مقابل البدئية حيث قال مستطرداً في بحث القطع: « وكما حصل القطع من دليل نقلي مثل القطع الحاصل من اجماع الشرايع على حدوث العالم زماناً فلا يجوز ان يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي مثل استحالة تخلف الاثر عن المؤثر ولو حصل منه صورة برهان كانت شبيهة في مقابلة البدئية » « فرائد الاصول طبعة مكتبة المصطفوي 1374 هـ » وتوضيح مراده الشريف انه مع حصول القطع واليقين من طريق الشرايع الالهية الثابت بالدليل العقلي القطعي في امر كحدوث العالم زماناً وهو المسبوقية بالعدم ( وهنالك الحدوث الذاتي وهو المسبوقية بالغير اعم من الوجود والعدم كوجود النور بعد عدمه وبالعكس، والحدوث الاضافي وهو ان يكون حدوث شيء متأخراً بالنسبة الى حدوث الاخر كالابن والاب) فلا يمكن ان يحصل القطع على خلافه من العقل وذلك للقطع واليقين بقيام الدليل والبرهان بمطابقة الشرايع الالهية للواقع وعدم مناقضتها للعقل وعليه فلايحتمل وجود حكم عقلي على خلاف ما جاءت به الشرايع الالهية الحق وهذا مراده قدس سره من قوله لايجوز، وما يذكر من دليل انما هو في الواقع مغالطة وصورة برهان وليس برهاناً مثل العالم اثر القديم واثر القديم قديم، فهذا برهان صورة مغالطة حقيقة فان كبراه كاذبة فهو شبهة في مقابل البداهة ولا يخفى ان الشبهة في قبال البدئية لا قيمة لها ولا تستحق الجواب هذا والروايات في حدوث العالم متواترة منها ما عن ابي اسحاق الليثي قال قال لي ابو جعفر(ع) ان الله تبارك وتعالى لم يزل عالماً قديماً خلق الاشياء لامن شيء ومن زعم ان الله عزوجل خلق الاشياء من شيء فقد كفر لانه لوكان ذلك الشيء الذي خلق منه الاشياء قديماً معه في ازليته وهويته كان ذلك ازلياً بل خلق الله عزوجل الاشياء كلها لامن شيء... » ( العلل ص 607 مكتبة الداوري 1385) ومنها عن الرضا(ع) « اما الواحد فلم يزل واحداً كانناً لاشيء معه بلاحدود ولااعراض ولا يزال كذلك ثم خلق خلقاً

هذا وفسر المتأخرون منهم الارادة بالحب فارادته يعني حبه  
للشيء؟

ويلاحظ عليه:

ان الله جل وعلا مرید مضافاً لكونه مختاراً فليست ارادته منفكة  
عن اختياره فلا يمتنع ان تكون الارادة عين الذات وقديمة لكن متعلقها  
«يعني المراد» يحصل في وقت خاص فكون الارادة عين الذات  
لاينافي تعلقها بمراد منك زماً عن الارادة فالذات الالهية حسب ما  
تقدم من الدليل العقلي القاطع قاهرة لامقهورية ولا مغلوبية فيها.  
واما اعتبار ان المراد لاينفك عن الارادة زماناً ووجوداً فمعناه  
حذف الاختيار عن الذات المقدسة وهو باطل عقلاً وهل يصح ان  
يكون لنا اختيار«ونحن لا نملك من امرنا شيئاً الا ما ملكنا الله اياه»  
وربنا لا يملك قدرة الاختيار.

والحاصل فسواء قلنا ان الارادة من صفات الذات ام من صفات  
الافعال فذلك لايستلزم صدور الخلائق عنه تعالى بالايجاب لا  
بالاختيار ولذا ارجع العلماء ارادته تعالى الى صفة العلم وقالوا «  
ارادته لافعال ذاته عبارة عن علمه الموجب لوجود الفعل في وقت  
دون وقت بسبب اشتماله على مصلحة داعية الى اليجاد في ذلك  
الوقت دون غيره»<sup>1</sup>، هذا مضافاً الى ان الفاعل بالايجاب لايسمى  
مريداً وذلك لانه مضطر ومقهور على صدور الفعل منه.<sup>2</sup>

---

مبتدعا مختلفاً باعراض وحدود مختلفة» (العيون ج 1 ص169 والتوحيد ص  
430)

<sup>1</sup> حق اليقين السيد عبدالله شبرص 30 منشورات الاعلمي هذا وقد اورد بعض  
المحققين (ميزان المطالب ص 293) وذكر ان ارجاع الارادة الى العلم مجرد  
اصطلاح حيث لا دليل على ذلك لامن العقل ولا من النقل. اقول وهو صحيح  
وبذلك نطقت الروايات فعن الصادق (ع) قال «خلق الله المشية بنفسها ثم خلق

واما الارادة بمعنى الضمير وما يعزم عليه الانسان في نفسه  
فمستحيل على الله جل وعلا لانه يستلزم كونه تعالى محلاً للحوادث  
وكل ماكان محلاً للحوادث فهو حادث كما سيأتي برهانه من المصنف  
قدس سره<sup>1</sup>.

وكذلك تفسير الارادة بمعنى الحب ايضاً امر باطل فالارادة  
والحب وان كانا من الصفات النفسانية الا انه اولاً: لاترادف بينهما  
لألغة ولا عرفاً وثانياً: ان تفسير الارادة بمعنى الحب يرجع الى كون  
الارادة من الصفات النفسانية والتي تكون بمعنى الضمير والله  
جل وعلا لاتركب في ذاته حتى تكون له صفات نفسانية ولا تعدد في  
صفاته فهو منزه عن صفات البشر والمخلوقات من الاشتمال على  
الضمير والحاصل اننا اذا نظرنا الى الارادة من حيث الذات فهي  
ترجع الى صفة العلم وانها علم خاص لا انها مطلق العلم واذا نظرنا  
اليها من جهة المراد فهي عبارة عن ايجاده واحداثه وتكون من  
صفات الافعال كالخالقية والرازقية وقد اوضح ذلك ائمة اهل البيت (ع)

---

الاشياء بالمشية» (الكافي ج 1 ص 85) وعنه (ع) «قال المشية محدثة»  
(التوحيد للصدوق ص 336) وعنه (ع) «خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق  
الاشياء بالمشية» (التوحيد ص 339) وغيرها لكن لا ضمير في هذا الاصطلاح  
كما يمكن فهمه من الروايات فعن عاصم بن حميد عنه (ع) قال قلت له لم يزل الله  
تعالى مريداً؟ قال (ع) ان المرید لا يكون الا المراد معه بل لم يزل عالماً قادراً ثم  
اراد. وعن العالم (ع) في حديث «فبعلمه كانت المشية» (الكافي ج 1 ص 115)  
<sup>2</sup> هذا و فرق آية الله المروج الجزائري قدس سره بين الفاعل بالايجاب فخصه  
باسم العلة والفاعل بالاختيار حيث قال في ضمن كلام له « لعدم كونه تعالى  
علة للكانئات بل هو موجد لها بالارادة والاختيار ولاسخرية بين الواجب  
والممكن حتى يكون وجود الممكن من مراتب وجوده جل وعلا » (منتهى  
الدراية في شرح الكفاية ج 7 ص 291 دار الكتاب، الجزائري ) اقول: لامشاحة في  
الاصطلاح بعد كون المراد واضحا.

ففي صحيح صفوان قال قلت لابي الحسن(ع) اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال: « الارادة من الخلق الضمير وما يبذلهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير»<sup>1</sup>

14)والجواب عن السؤال الاخير وهو هل ان الواحد لا يصدر منه الاواحد؟

فقد اجاب عليه المصنف قدس سره حيث قال: ان قاعدة الواحد لا يصدر منه الا واحد تبنتني على مسألة السنخية بين العلة والمعلول وهي باطلة من وجوه ثلاثة:

الاول: انها لو صحت فموردها العلة الموجبة لا الفاعل المختار والله جل وعلا فاعل مختار وعلى هذا الاساس فلا تحقق للسنخية اصلاً. ومن جهة اخرى ان الله جل وعلا لا شبيهه ولا نظير له والسنخية تحتاج الى شبيه ولذا فهي محالة في حقه جل وعلا.

الثاني: ان وحدة الباري تختلف عن وحدة الممكنات فان وحدته غير عددية بمعنى انه لا شبيه له ولا نظير في حين ان وحدة العالم من قبيل الوحدة العددية فلا سنخية ولا تناسب بين الوجودتين.

الثالث: اصلاً و اساساً لا يوجد موجود له وحدة حقيقية الا الله جل وعلا وذلك فان كل ممكن فهو مركب من الوجود والماهية ولذا قالوا « كل ممكن زوج تركيبى وكل زوج تركيبى ممكن » وذلك فان كل وجود لو كان وجوداً فقط فلا امتياز له مع باقي الموجودات، و امتياز كل موجود عن سائر الموجودات دليل على تركبه من الوجود والماهية «<sup>1</sup> انتهى ما افاده قدس سره.

هذا وقد يتوهم ان قاعدة فاقد الشيء لا يعطيه تدل على ثبوت السنخية بين العلة والمعلول حيث انه يستحيل اعطاء ما ليس عنده فلا بد

<sup>1</sup> اصول الكافي ج/1 ص85

<sup>1</sup> شرح حال افكار واثار آية الله بهبهاني علي دواني الطبعة الثانية صفحة 249 و250 اقول: والنص باللغة الفارسية وقد ترجمناه.

ان يكون واجداً لما يعطى حتى يتمكن من الاعطاء، اقول: ان المراد من هذه القاعدة ليس هذا المعنى المتوهم بل المراد انه يستحيل صدور الممكن بلا علة وانه لا يبد من ان يستند وجود المخلوقات لعلّة والا لكانت موجودة من العدم وهو محال واما كيفية صدور الممكن وانه قطعة من وجود العلة ام مباين للعلّة فهذا ما لا تتكفله القاعدة بل يطلب من دليل وبرهان آخر وقد دل الدليل وقام البرهان على كونه تعالى لاحد له ولاتركب فيه ولا شبيه له وانه فوق ما يتوهم ويوصف فانه اكبر من ان يوصف وانه المتنزه عن مجانسة الاشياء، وايضاً فان اللازم من هذا التوهم ( وهو كون العلة واجدة لذات المعلول حيث ان فاقد الشيء لا يعطيه ) هو المحال توضيح ذلك:

ان العلة الواجدة لذات المعلول « حسب الفرض » اما ان ينفصل عنها معلولها او لا ينفصل. فان انفصل استلزم محدودية الذات بما هو خارج عن معلولها وان لم ينفصل استلزم تبدل الذات وتغيرها وظهورها بالمحدودات وكلا اللازمين واضحا البطلان ويلزم ان يكون للذات الالهية الواحدة مراتب عليا ودنيا وانهم ليس من شيء وراء الذات وهو عين القول بوحدة الموجود وحدة شخصية وهذا مايكذبه الوجدان فان تكثر الحقائق امر بديهي وبه قال العلامة الطباطبائي فلاحظ.

و بذلك يتبين قول المصنف قدس سره من ان فاعليته تعالى بالابداع والارادة والاختيار وظهر بذلك بطلان سائر الاقوال وهي:  
1) ان فاعليته تعالى بالقصد والمقصود من ذلك « هو الذي له علم و ارادة وعلمه بفعله تفصيلي قبل الفعل بداع زائد كالانسان في افعاله الاختيارية وكالواجب عند جمهور المتكلمين »<sup>1</sup> وقد تبنى هذا الرأي

<sup>1</sup> نهاية الحكمة ص 173



المعتزلة والاشاعرة الا ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الله جل وعلا لا غاية له في افعاله وانها لاتعلل بالاغراض<sup>2</sup>.

ويرد قول الاشاعرة لزوم العبثية في افعاله تعالى وهو باطل بحكم العقل البديهي القاضي بتنزه الذات الالهية عن كل قبيح وقد قال تعالى «وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعيين ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون<sup>3</sup>» وقال تعالى «افحسبتم انما خلقناكم عبثاً وانكم الينا لاترجعون<sup>4</sup>» وقال تعالى «ولايزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم<sup>5</sup>» ولازم قول المعتزلة ان يكون الله جل وعلا ناقصاً في ذاته محتاجاً للغير ولا يخفى بطلانه.

(2) ان فاعليته تعالى بالعناية، والمراد «هو الذي له علم سابق على الفعل زائد على ذاته نفسه الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد كالانسان الواقع على جذع عال فانهم بمجرد توهم السقوط يسقط على الارض وكالواجب تعالى في ايجاده الاشياء عند المشائين<sup>1</sup>» وتوضيحه ان نفس ارتسام صور المخلوقات في صقع الروبوية يكون منشأ لصدور الفعل منه وبعبارة اخرى تعلق علمه بفعله الذي هو النظام الخير يصير مبدأ لصدوره لآباء جوده ان يعلم خيراً ولايفعله.

---

<sup>2</sup> ميزان المطالب ميرزا جواد الطهراني ص 184 الطبعة الرابعة مؤسسة في

طريق الحق.

<sup>3</sup> الدخان 38 و39

<sup>4</sup> المؤمنون 115

<sup>5</sup> هود 118 و119

<sup>1</sup> نهاية الحكمة ص 173

ويلاحظ عليه: مضافاً لما تقدم انه يلزم على هذا القول عروض الاعراض على الذات الالهية المقدسة اولاً وجهل الذات الالهية في مرتبة الذات تعالى الله عن ذلك.

(3) ان فاعليته تعالى بالرضا، والمراد« هو الذي له ارادة لفعله عن علم وعلمه التفصيلي بفعله عين فعله وليس له قبل الفعل الآ علم اجمالي به بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الاجمالي بمعلوله كالانسان يفعل الصور الخيالية وعلمه التفصيلي بها عين تلك الصور وله قبلها علم اجمالي بها لعلمه بذاته الفعالة لها وكفاحية الواجب تعالى للاشياء عند الاشرافيين»<sup>1</sup> وتوضيح ذلك: ان حبه ورضاه بذاته يستلزم حبه ورضاه بما تقتضيه ذاته فيريد الفعل تبعاً لارادته ذاته.

ويلاحظ عليه: مضافاً لما تقدم انه يلزم على هذا القول نفي العلم التفصيلي بمخلوقاته عنه تعالى قبل ان يخلق الخلائق وهو باطل.

(4) ان فاعليته تعالى بالتجلي و يفسره لنا العلامة الطباطبائي بانه « هو الذي يفعل الفعل وله علم تفصيلي به هو عين علمه الاجمالي بذاته.....كالواجب تعالى بناءً على ما سيأتي ان له تعالى علماً اجمالياً بالاشياء في عين الكشف التفصيلي»<sup>2</sup> وسمي بالتجلي قيل: لكونه افعاله ظهورات وتجليات لذاته وصفاته التي هي عين ذاته<sup>3</sup>.

ولا يخفى ابتناؤه على القول بالسنخية ووحدة الوجود والموجود وقد تقدم بطلانه ذلك بما لامزيد عليه وانه تعالى قادر بذاته حقيقة على ابداع كل شيء فليست فاعليته كفاحية سائر الاشياء فانه ليس كمثل شيء ولو لم تكن ذاته المقدسة كذلك يلزم النقص عليه ومحدوديته

---

<sup>1</sup> نهاية الحكمة ص 173

<sup>2</sup> نهاية الحكمة ص 173

<sup>3</sup> ميزان المطالب ص 210

تعالى فليست فاعليته بنحو السيل والترشح او التنزل بل بنحو الابداع  
لامن شيء فلايمتنع منه ايجاد الاشياء الكثيرة.  
ولا يخفى انه تعالى يكون فادراً على ابداع الحقائق والاشياء لا من  
شيء اكمل واعظم من موجود تكون فاعليته وقادريته عين فياضيته  
من ذاته، وهذا النحو من الفاعلية هو من كماله ومختصاته ذاته  
تعالى. واخيراً نختم بحثنا في ما جاء عن الرضا(ع) في التوحيد  
(الحمد لله فاطر الاشياء انشاءً ومبتدعها ابتداءً بقدرته وحكمته لامن  
شيء فيبطل الاختراع ولا لعله فلايصح الابتداء خلق ماشاء كيف شاء  
متوحداً بذلك لاطهار حكمته وحقيقة ربوبيته لاتضبطه العقول ولا  
تبلغه الاوهام .....»<sup>1</sup>  
ونكتفي بهذا المقدار من الاسئلة واجوبتها نسأل الله ان ينفع بها  
المؤمنين انه سميع مجيب.

ماجد الكاظمي

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي دلَّ عَلَى ذاته بذاته وتنزهه عن مجانسة مخلوقاته ،  
والصلاة والسلام على خير خلقه ، وافضل رسله محمد صَلَّى اللهُ  
عليه وآله الطاهرين خلفائه على امته ، واللعنة الدائمة على اعدائهم  
اجمعين الى يوم الدين.

وبعد فهذه وجيزة<sup>1</sup> في اثبات توحيد الباري « تعالى شأنه »  
ودفع شبه الطبيعيين ومخالفه خالص توحيده حررتها اجابة  
لألتماس بعض اخواني المؤمنين وفقهم الله « تعالى » واينا  
لمرضاته ، فاقول: بعون الله « تعالى » ومشيته ينبغي التكلم في  
هذا المقام في ستة مراحل:

المرحلة الاولى في اثبات حدوث العالم وبطلان ازليته.  
والثانية في انه لا بد له من صانع ومدبر واجب بذاته.  
والثالثة في ان الصانع تعالى شأنه مستجمع لجميع صفات  
الكمال ، وانه لا يتطرق فيه النقص والاحتياج.  
والرابعة في ان صفاته تعالى شأنه عين ذاته ، وان القول:  
بالمعاني مستلزم للحدوث والاحتياج.  
والخامسة في توحيده « تعالى شأنه » وانه لا يتطرق فيه  
التعدد.

والسادسة في ان وجوده « تعالى شأنه » ليس مشتركاً مع  
وجود الممكنات في الحقيقة مفارقاً عنه في المرتبة كالصفات  
المشككة كما توهمته بعض الصوفية ، ومن يحذو حذوهم ، وان  
الاتحاد في التعبير لا يدل على اتحاد الحقيقة كما ان صفاته «  
تعالى » لاتكون مشتركة مع صفات المخلوقين في الحقيقة مفارقة  
عنها في المرتبة وان اشركنا في التعبير.

المرحلة الاولى في اثبات حدوث العالم وبطلان ازليته<sup>1</sup>  
اما المرحلة الاولى ، وهي حدوث العالم فهو مما لا ينبغي الأرتياب  
فيه ، وقد اختاره اكثر العقلاء<sup>2</sup>، واستدلوا عليه بتغيره، وقالوا: العالم  
متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث،

---

<sup>1</sup> وقد طبع قسم منها مع بعض الاضافات في كتاب الفوائد العلية للمصنف (ره)

ص174 الى ص180-الطبعة الثانية 1405

<sup>1</sup> العنوان ليس في اصل الكتاب

اما الصغرى فتأبته بالضروره ، فان كل موجود من موجودات العالم متغير عما عليه وتغيره كذلك على قسمين حسي، وتحليلي، وكل منهما ينقسم الى قسمين فاقسام التغيير اربعة.  
الاول: التغيير الحسيّ الاحوالي من انفصال واتصال وقرب وبعد وصغر وكبر وهكذا.  
الثاني: التغيير الحسيّ التركيبي المشتمل على اجزاء متماثلة او متخالفة.

<sup>2</sup> وخالف في ذلك الفلاسفة فقالوا بقدم العالم استناداً الى السنخية بين العلة والمعلول وان المعلول لا يتخلف عن علته وعليه فلا بد من ان يكون العالم قديماً بقدم الله عزوجل وبعضهم جعل العالم صفة من صفاته تعالى عن ذلك وطوراً من اطواره وحيث ان صفاته عين ذاته والذات الالهية المقدسة قديمة اذاً فالعالم قديم بقدمه ( تعالى شأنه عن ذلك). وقد ابطال سيدنا المحقق البهبهاني السنخية بين الخالق والمخلوق كما تقدم عنه في المقدمة وكما ستجده في هذا الكتاب القيم وخلاصته ان السنخية متقومة بالمماثلة والمشابهة والله جل وعلا لاشبيه ولا مثيل ولا نظير ولا حدله ولذا فالسنخية في حقه محالة وان وحدته تعالى ليست من سنخ وحدة سائر الموجودات فوحدتها عددية قابلة للتكرار والتكثر بخلاف وحدته تعالى فانها ليست من باب الاعداد فهو لا يتثنى بل ولا يمكن ان يكون له ثان فلاشبيهه ولا نظير فايّ تساخ بينه تعالى وبين سائر الموجودات بعد عدم امكان الشبيه والمثيل له؟ مضافاً الى ان جميع ما عاده جل وعلا مركب ولا يوجد من له الوحدة الحقيقية الا الله جل وعلا فايّ سنخية بينه وهو لا تركيب فيه «لا عقلاً ولا وهماً ولا خارجاً» وبين سائر الموجودات وهي مركبة؟ مضافاً الى انها لو صحت فموردها العلة الموجبة لالفاعل المختار والله جل وعلا فعال لما يريد وانه اذا اراد شيئاً فانما يقول له كن فيكون اقول: ومضافاً لما ذكره المحقق البهبهاني (ره) انه لا يمكن قياس الذات الالهية المقدسة على العلل الطبيعية والتي هي علل مجعولة لاتملك من نفسها الا ما ملكت. هذا واما كون العالم صفة من صفاته وظلاً له ( تعالى عن ذلك ) فقد تقدم الكلام في بطلانه في المقدمة والحاصل ان ما ذكره في كون العالم قديماً استدلال باطل والدليل بخلافه كما حرره محققنا البهبهاني في هذه الصفحات. (راجع ص24وص33)

والثالث- التغير التركيبي التحليلي باعتبار تركيب كل موجود من الوجود والماهية ضرورة اشتراك كل موجود في الوجود ومن هذه الجهة تتحد الموجودات، ولافتراق بينها فتنوعها الي انواع مختلفة ليس الا باعتبار اشتمالها على ماهيات وحقائق مختلفة، وقد اشتهر ان كل مكن زوج تركيبى، وكل زوج تركيبى ممكن، فالوجود والماهية وان كانا متحدين في الخارج ولا تمايز بينهما فيه، إلا أنّهما امران متغايران في مرحلة التحليل، ويظهر اثرهما في الخارج من الاتحاد والاختلاف.

والرابع: التغير التركيبي التحليلي باعتبار تركيب كل حقيقة نوعية من جنس وفصل اذلو كانت الحقائق النوعية امورا متقابلة بسيطة لكان نسبة كل نوع الى نوع كنسبته الى نوع آخر ولم تكن نسبة بعضها الى بعض اقرب من نسبته الى آخر معانٍ نسبة الإنسان الى الفرس مثلاً اقرب من نسبته الى الشجر ونسبته الى الشجر اقرب من نسبته الى الحجر وهكذا، وتفاوت النسب قريباً وبعداً يكشف عن تركيب كل حقيقة نوعية من جنس وفصل وباعتبار اشتمالها على الفصول المختلفة المتقابلة يتمايز بعضها عن بعض، وباعتبار اشتمالها على الجنس القريب او البعيد تتفاوت نسبة الانواع بعضها الى بعض قريباً وبعداً.

« واما كلية الكبرى » فهي من اوائل النظريات بل من الضروريات<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> الكبرى هي: كل متغير حادث اقول: والحكم العقلي اما بديهي واما نظري والاول لا يحتاج الى برهان بل يدركه كل انسان عاقل ويذعن له والثاني نعبر عنه بالبرهاني لاحتياجه الى البرهان بالاستدلال عليه عن طريق البديهيات بترتيبها نحو النتيجة والمصنف قدس سره قدبرهن على الكبرى في المقام بان التغير كما يدل على حدوث الحال «وهو واضح بالبداهة كما في حصول حالة المرض ولم تكن من قبل» كذلك يدل على حدوث ذي الحال يعني المتغير لانه

«توضيح الامر»: ان تغير الشيء عن حال الى حال فعلا  
اوقبولا ، كمايدل على عدم قدم الحال وإلا لم يقبل الزوال ،كذلك  
يدل على عدم قدم ذي الحال ايضاً، لان المتّصف بالاحوال  
المتغيرة لاجودله إلا في حال من الأحوال ،ويمتتع وجوده عارياً  
عن جميع الاحوال ضرورة انه لايتشخص الا باتصافه بحال من  
الاحوال والشيء ما لم يتشخص لم يوجد، كما انه مالم يوجدلم  
يتشخص فلو فرض قدمه امتتع بتغير حاله والّا لزم تقوم القديم  
بالحادث وبطلانه من اوائل البديهيات.

---

لاوجود له منفكاً عن الاحوال كالانسان فانه لاوجود له منفكاً عن الاحوال وهي:  
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والصحة والمرض وغير ذلك وعدم  
انفكك المتغير عن احواله ايضاً امرٌ بديهيّ وعليه فلوفرضنا قدم الانسان»يعني  
المتغير»امتتع تغيره والدليل على امتناع تغيره انه لوجاز عليه التغير وهو قديم  
والتغير حادث اذا لزم تقوم القديم بالحادث وبعبارة اخرى احتياج القديم في  
وجوده الى الحادث ومعناه احتياج الوجود الى العدم وبطلانه من اوائل  
البديهيات فاذا بطل ذلك علمنا بان القديم يمتتع عليه تغير الحال اذا كل من يتغير  
حاله ليس قديماً وهو المطلوب.

هذا وذكر المصنف ان تغير الشيء عن حال الى حال يدل على الحدوث في  
المتغير سواء كان التغير في الحال او لم يكن التغير في الحال بل كونه قابلاً  
للتغير وذلك لان القديم لا يحتاج الى الحادث مطلقاً فصرف احتياجه ولو لم يكن  
فعالياً كاف في عدم قدمه هذا ويعبر عن ذلك ايضاً بان كل ماكان محلاً للحوادث  
فهو حادث. ثم ان قول المصنف بل من الضروريات باعتبار ان العقلاء  
لا يترددون في الحكم على المتغير بالحدوث وذلك لما يحكم به العقل من انه اثرٌ  
من الآثار فان اقتران شيء بشيء دليل على مقهورية الشيء ودليل على ان موثراً  
اثر فيه والحاصل انه دليل على الحدوث وقد ارشدنا امامنا الرضا عليه السلام  
الى هذا الحكم العقلي في خطبته في مجلس المأمون حيث قال « وشهادة كل  
مخلوق ان له خالفاً ليس بصفة ولا موصوف وشهادة كل صفة وموصوف  
بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدوث ...».



وهكذا الامر في المركب من اجزاءٍ متماثلة او متخالفة فإن  
تغير كل جزء من الاجزاء بزوال التركيب فعلا او قبولا، يكشف عن  
حدوث حالة من التركيب او الافراد اذ لو قدم احد الحاليين امتنع  
زواله وانقلابه الى حال آخر ولا وجود للجزء الا في احد الحاليين ،  
فلو فرض قدمه لزم تقوّم القديم بالحادث.

والامر في المركب التحليلي بقسميه<sup>1</sup> اظهر فان الماهية في حد  
نفسها ليست الا هي ولا تكون شيئا ، وكذا الوجود المتدمعها في  
الخارج مالم يتعيّن بالماهية وسائر المشخصات لا يكون المفهوم  
محضاً ، فالموجود بجزئيه حادث فاقد للوجود ذاتاً وبما بيّناه يتبيّن  
ان القياس المذكور يرجع الى اربعة اقيسة اذ كل قسم من اقسام  
التغير دليل مستقل على حدوث العالم وعدم قدمه .

« وقد تبين » بما بيّناه ايضاً ان مرجع القياس الى اثبات  
النتيجة وهي الحدوث بالتغيّر بسبب وجود الملازمة بينهما وعدم  
جواز انفكاك احدهما عن الاخر عقلا والعلم بكلية الكبرى انما  
يحصل من قبل العلم بالملازمة الناشئة من كون احدهما علّة للآخر  
او كونهما معلولي علّة واحدة ، فان كان الوسط في القياس علّة  
للحكم المذكور ، فالنتيجة قولك: هذا مسكر وكل مسكر حرام فهذا  
حرام ، فالدليل «لمّي» حيث يُستدل بوجود العلة على وجود  
المعلول، وان كان معلولاً كما في المقام فالدليل «إني» حيث  
يُستدل بوجود المعلول على وجود العلة وان كان احد معلوليّ علّة  
واحدة فالدليل مركب « من إنّ واللمّ » والعلم بالملازمة لا يتوقف  
على العلم بالنتيجة لاجمالاً ولا تفصيلاً ، الا ترى انك تحكم بان كل  
فقير يستحق الزكاة ، وكل عادل تقبل شهادته وكل عالم يجب

---

<sup>1</sup> وهما : التركيب التحليلي باعتبار تركيب كل موجود من الوجود والماهية  
والتركيب التحليلي باعتبار تركيب كل حقيقة نوعيّة من جنس وفصل .

اكرامه ،مع انك لاتعرف افراد الفقراء والعدول والعلماء فضلاً عن استحقاقهم الاحكام المذكورة .

فما توهمه ابوسعيد الخير<sup>1</sup>،من ان الحكم بكلية الكبرى يتوقف على العلم بالنتيجة لانها من افراد الكبرى فالاستدلال بها على النتيجة مستلزم للدور ،في غاية البشاعة ولاحاجة الى الجواب عنه ،بان توقف العلم بالكبرى بالتفصيل على العلم بالنتيجة بالاجمال وتوقف العلم بالنتيجة على العلم بالكبرى بالتفصيل ،بل لامجال له لأن التفصيل لا يحصل من الاجمال.

« هذا » و« لابس بذكر مناظرة بعض العلماء الطبيعيين ،وبعض علماء الاسلام حيث لا تخلو من فائدة ،وملخصه ان الطبيعي قال :قد استقر رايانا على ان للعالم اصلين قديمين: الذرات وحركاتها ،وقد تحركت الذرات القديمة مليون سنة حتى اجتمعت وحصلت منها جسم سديمية ،وهي الجسم المتخلخل ،ثم تحركت ايضاً مليون سنة حتى تشكلت بشكل كرة الشمس ،ثم تحركت مليون آخر حتى انفصلت منها شبه الريم<sup>1</sup> من الحديد المحماة في الكورة وهي كرة الارض ،ثم حصلت في الارض بواسطة حرارتها بذور النباتات ،ومعادن الفلزات ،ومواد الحيوانات ،ولم نر للانسان مادة في الطبقات السافلة ،ونظن انه ماخوذ من القرده بالانتخاب الطبيعي<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> ابوسعيد ابو الخير : اقدمشايخ الصوفية المعروفين وقدنقل العطار النيشابوري

بعض حالاته في كتابه تذكرة الاولياء «فارسي صفحه 774 انتشارات ميلاد

<sup>1</sup> الموجود في الفوائد العلية للمصنف الطبعة الثانية ص179 شبه الزبدبدل شبه

الريم وهو الصحيح فلم يظهر للريم هنا معنى صحيح ،والزبد: مايطفو على الماء

<sup>2</sup> وهي نظرية دارون المعروفة وهي في الحقيقة نظرية سياسية بلباس علمي

اختلفتها برطانيا الخبيثة للتشكيك في وجودالله عزوجل وقد ثبت علمياً بطلانها

وعين الملايين في كل دورة من الادوار ،وقال العالم الموحد في جوابه: ان الذرات والحركات كانتا قبل الملايين التي ذكرت ام لا؟ فان كانتا كما هو مقتضى قدمها بادعائك بطل تحديك ،فان القديم لايتحدد ،وان لم تكونا كما هو مقتضى تحديك،بطل ادعاؤك قدمها فانتم مناقض في قولك وادعائك ،ثم قال: من الضروريات ان الجسم سواء كان صغيراً أو كبيراً له شكل مخصوص ويستحيل ان يكون موجوداً من دون شكل، فلو كان قديماً استحال زوال شكله وصيرورته جسماً سديمياً أو شمساً وارضاً وهكذا، فخلع شكل ولبس شكل آخر ،يدل على الحدوث وعدم القدم فافحم الطبيعي.<sup>1</sup>

---

وعلى فرض صحتها لاتدل على عدم وجوده عزوجل فانه اذا كان المقصود منها حصول التكامل بلاعلة له كما في تبدل الحيوان الذي لاعقل له بالعاقل فهو مستحيل لان الوجود من العدم محال وهو حصول العقل بلاعلة.

<sup>1</sup> اقول: والعلوم الطبيعية والاكتشافات الحديثة شاهدة على حدوث العالم يقول فرانك ألن عالم الطبيعة البيولوجية «ولكن قوانين الديناميكا الحرارية تدل على ان مكوّنات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجياً وانها سائرة حتماً الى يوم تصير فيه جميع الاجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هي الصفر المطلق ،ويومئذ تنعدم الطاقة وتستحيل الحياة ولامناس من حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقات عندما تصل درجة حرارة الاجسام الى الصفر المطلق بمضي الوقت اما الشمس المستعرة والنجوم المتوهجة والارض الغنيّة بانواع الحياة فكلها دليل واضح على أن اصل الكون او أساسه يرتبط بزمان بدأ في لحظة معينة فهو اذاً حدث من الاحداث ومعنى ذلك انه لايدل لاصل الكون من خالق ازليّ ليس له بداية عليم محيط بكل شئ قويّ ليس لقدرته حدود » (راجع كتاب الله يتجلّى في عصر العلم تأليف: نخبة من العلماء الامريكيين صفحه 6 نشر مكتبه شكوري الطبعة الرابعة).

أقول: وفي كلام الطبيعي مفاسد آخر :

الأول: ان مذكّره دعوى من غير دليل وتخرص على الغيب، قال الحكيم ابن سينا<sup>1</sup>: من تعود ان يصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية<sup>2</sup>.

والثاني: ان الحركات قائمة بالذرات وينعدم ويتجدد فلامجال للقول: بقدّمها من وجهين.<sup>2</sup>

والثالث: ان حركات الذرات الموجبة لتشكيل كرة الشمس ان لمترزّل استحال انقلاب بعضها الى كرة الارض لاستحالة انعدام المعلول مع بقاء علته، وان زالت وتجددت حركات آخر<sup>1</sup> ينافي القول بقدّمها.

والرابع: انه لو تجددت حركات أخرفي كرة الشمس موجبة لاستحالة بعضها ارضاً، لزم صيرورة الشمس بتمامها ارضاً لأن

---

<sup>1</sup> ابو علي الحسين بن عبدالله بن سينا الفيلسوف المعروف كان ابوه من اهل بلخ وانتقل الى بخارى ولد ابو علي في سنة ثلاثمائة وسبعين ومات سنة اربعمائة وثمان وعشرين وكان على طريقة المشائيين وله مصنفات منها كتاب الشفاء في الفلسفة والنجاة والاشارات والقانون.

<sup>2</sup> وذلك لان الفطرة الانسانية قاضية بطلب الحقيقة والبحث عنها ورافضة للتقليد

<sup>2</sup> لعل مراده من الوجهين هما: انعدامها وتجدها كما ذكر ذلك العلامة الحلي

قدس سره في شرحه على التجريد حيث قال «فماهيّة كل واحد منهما (يعني الحركة والسكون) تستدعي المسبوقية بالغير والازلي غير مسبوق بالغير فماهيّة كل واحد منهما ليست قديمة وايضاً فان كل واحد منهما يجوز عليه العدم والقديم لايجوز عليه العدم » {كشفت المراد صفحة 171 طبع مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة }

<sup>1</sup> الظاهر سقوط الفاء الواقعة في جواب الشرط وحق العبارة كالتالي: فهو ينافي

القول بقدّمها.

حركة الكرى<sup>2</sup> الواحدة على نحو واحد، فيستحيل ان يختلف تأثيرها وصيرورة بعضها ارضاً وبقاء بعضها على صفتها الاولى فقد اختبط خبط عشواء، واعجب من هذا كله ظنه الفاسد بأخذ الانسان من القردة بالانتخاب الطبيعي فان الطبيعة لاشعور لها تنتخب شيئاً، ولاقدرة لها على تبديل نوع بنوع آخر، فان طبيعة كل نوع انما توجب استكمالها في نوعه لاستحالة بنوع آخر، مثلاً نطفة الانسان تستكمل بصيرورتها انساناً، ونطفة الحمار بصيرورتها حماراً، ونطفة البقر بصيرورتها بقرأً وهكذا، ويستحيل استكمال نطفة الحمار بصيرورتها انساناً بحسب الطبيعة نعوذ بالله من العمى والغواية.

ثم ان الطبيعة انما توجب استعداد الضعيف لقبول الكمال ولا تكون موجدة له، لاستحالة اعطاء الضعيف الكمال فلايحصل الكمال الا بفاعل مكمل، وايضاً الاشياء المترقية الى الكمال في كل آن تخلع طبيعة وتلبس اخرى، فهي من قبيل المعدات<sup>1</sup> لا من قبيل العلل لاستحالة اقتران المعلول زوال علتها، وقد تبين مما بيناه ان التغير مطلقاً دليل على حدوث المتغير سواء كان التغير من النقصان الى الكمال او من الكمال الى النقصان، الا ان دلالة القسم الثاني على عدم قيوميته<sup>2</sup> اظهر.

---

<sup>2</sup> الظاهر وقوع تصحيف في الكلمة والصحيح الكرة ، وكذلك سقوط كلمة حتى قبل تنتخب.

<sup>1</sup> المعدات: وهي الوسائط الواقعة بين العلة والمعلول وليست عللاً حقيقتية مثل

توسط الوالد في حصول الولد.

<sup>2</sup> الظاهر وقوع تحريف في الكلمة والصحيح: قدمه.

المرحلة الثانية: انه لا بد للعالم من صانع ومدبر واجب لذاته<sup>1</sup>  
واما المرحلة الثانية: فهي من البديهيات الاولية أيضاً، ضرورة  
ان ما بالغير لا بد ان ينتهي الى ما بالذات، وهذه قضية ضرورية  
فطرية، فبعد ما ثبت ان العالم حادث ممكن في حد ذاته لا وجود له  
من قبل نفسه فلا بد لوجوده من صانع وموجد له واجب بذاته، والأ  
لزم خلف الفرض<sup>2</sup>، وبهذا البيان تبين انه لا حاجة لنا في اثبات  
الصانع «تعالى شأنه» بالتشبيث باستلزام احد المحذورين الدور او  
التسلسل، لو لم ينته العالم الى الواجب، وقلنا: بانتهاء بعضه الى  
بعض آخر، فان القضية الفطرية الضرورية اوضح واطهر في  
اثبات المطلوب.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> العنوان ليس في اصل الكتاب.

<sup>2</sup> حيث ان الفرض انه لا وجود له في نفسه فلو لم يكن لوجوده صانع وموجد لزم  
ان يكون موجوداً من قبل نفسه وهو خلاف المفروض. ويسمى هذا ببرهان  
الخلف.

<sup>3</sup> وهناك براهين اخرى تثبت الباري تعالى لاتمر بالدور والتسلسل منها ما ذكره  
بعض المحققين:

اتفقت كلمة جميع العقلاء من الدهريين والماديين والفلاسفة والالهيين على  
وجود كائن موجود بنفسه لا يحتاج في وجوده الى غيره اذ لو لم يكن ذلك  
الموجود لما وُجدَ شيءٌ اصلاً لاننا اذا فرضنا ان الموجودات كلها محتاجة الى  
غيرها لم يبقَ الاّ العدم والعدم ليس بوجود وليس له قابلية اليجاد والفرض ان  
الموجودات بلا موجد لا توجد فلم يكن موجود اذ لا موجد لكن الموجودات مشاهدة  
فالموجود بنفسه مشاهد وهذا امر بديهي لا يفتقر الى دليل «الى ان قال» ان  
معني كون الشيء كائناً بنفسه انه لا يحتاج في وجوده الى شيءٍ اصلاً اذ لو كان  
محتاجاً لما كان كائناً بنفسه ويترتب على ذلك انه لا اول له ولا آخر اي لم يكن  
معدوماً فكان ولا عدم له فينتهي وجوده اذ لو لم يكن كائناً ازلياً لا يحتاج الى علة في  
وجوده والفرض ان لا علة له فيكون قديماً وما ثبت قدمه امتنع عدمه لان عدم

ثم ان الاظهر في تقرير بطلان التسلسل، ان يقال: فرض تسلسل  
الممكنات مع عدم انتهائه الى الواجب «تعالى شأنه» انما يوجب  
كثرة الاحتياج لا الاستغناء اذكلما ازدادت السلسلة طولا ازداد فقراً  
وحاجة، ضرورة انّ ضمّ فقير الى فقير لا يوجب الا كثرة الحاجة  
للاغنى ورفع الحاجة.  
وببيان آخر عطاء الممكن انما هو على وجه التوسط اذلاوجود له  
في حدنفسه وهو يتقوّم بامور ثلاثة « الواسطة ومن يتوسط عنه

---

الشيء يكون بزوال علة وجوده وهذا امر متفق عليه عند جميع العقلاء ايضاً من  
الماديين والفلاسفة والالهييين.

ثم ان الكائن بنفسه لا يحتاج الى مكان اذلو احتاج اليه لما كان كائناً بنفسه  
وهو في كلّ مكان لا يحويه مكان ولا يخلو منه مكان اذلو خلا منه مكان  
اوحواه مكان لكان محدوداً يحتاج الى المكان فلم يكن كائناً بنفسه «الى ان قال  
» وبعدهذه المقدمة تعرف ان الكائن بنفسه يستحيل عليه التغيّر والتبدل والحركة  
والانتقال لان التغيّر عبارة عن زوال علة الحالة الاولى وحدث علة الحالة  
الثانية والكائن بنفسه لاعلة له في وجوده فتزول أو تحدث والحركة عبارة عن  
اخلاء مكان واشغال اخر والكائن بنفسه محيط بكل مكان فلامكان خال منه  
فينتقل اليه ولا يخلو منه مكان فكيف يخليه؟

ومنها: انا لم تكن فكنا ولم توجد انفسنا ولم توجد من عدم لان الوجود من  
العدم محال وهذه بديهيات ثلاثة اذاً لا بد ان نكون موجودين عن علة يعني عن  
موجد اوجدنا وهذا امر بديهي واضح وقد جاء هذا البرهان في الذكر الحكيم «ام  
خلقوا من غير شيء ام هم الخالقون» فاستحالة تبدل العدم الى الوجود واضحة  
كما اننا لم نخلق انفسنا ولسنا بقدماء اذاً لا بد لوجودنا من علة قادرة مالكة لان  
تهب الحياة والعلم والقدرة والارادة والاختيار والشعور والعقل والروح وكل ما  
تملكه لا بد ان تكون مالكة لان تهب وقادرة على اعطاء كل ذلك والا لكان  
كل مانملكه قد جاء من العدم واستحالة وجودشي من العدم يعني بلاعلة واضحة  
اذاً لا بد من استنادها الى موجد وهو المطلوب.

ومن يتوسط له « فأكثر الوسائط من دون من يتوسط عنه، وهو الواجب » تعالى شأنه « لا يفيد الا كثرة الحاجة والافتقار.<sup>1</sup> المرحلة الثالثة: في كماله » تعالى شأنه « المطلق.<sup>1</sup> واما المرحلة الثالثة: وهي استكمال الواجب » تعالى شأنه « بجميع صفات الكمال وتنزهه عن النقائص فتظهر كمال الظهور بالنظر في العالم المشهود الموجود بمشيئته من الانسان، وسائر انواع الحيوانات البرية والبحرية واصناف النباتات والاشجار وخلق الشمس والقمر وسائر الكواكب، وايلاج الليل في النهار وايلاج النهار في الليل، وخلق الارض والسماء والهواء والفضاء وسائر موجودات هذا العالم كلها بحسب الحكمة الكاملة، والانتظام التام بحيث كلما ازداد التفكير والتدبر في حكمها ازداد التحير للعقلاء من جهة عدم الاحاطة بواحدة من آلاف الوف حكمها كلما قدم فكري فيك شبراً فراً<sup>2</sup> ميلاً.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> فعاء الممكن الوجودَ لغيره انما هو مجرد واسطة في العطاء وذلك لانه لاوجود له في نفسه فاذاً هو يأخذ الوجود من غيره وهو من يتوسط عنه ويعطي الوجود لغيره وهو من يتوسط له وهو مجرد واسطة في العطاء بالاخذ والاعطاء فاذا كان من يتوسط عنه مثله في الفقر ولاوجود له في نفسه كما هو الفرض في سلسلة الممكنات فهو عبارة عن ضم العدم الى عدم مثله ومن البديهي انه لايفيد وجوداً.

<sup>1</sup> العنوان ليس في اصل الكتاب

<sup>2</sup> فالعلوم مختلفة من علم النبات والحيوان والمعادن والمياه والارض والفلك والطب والتشريح والكيمياء والنجوم وغيرها كلها كتب توحيد انوارها ساطعة وكلها آيات دالة على القدرة والتدبير والحكمة تدل على قدرة وعلم وحكمة صانعها ومدبرها وقد ألفت في هذا المجال كتب متعددة ككتاب الطب محراب للايمان وامثاله.



## 1 المرحلة الرابعة: في صفاته تعالى شأنه

واما المرحلة الرابعة وهي ان صفاته « تعالى » عين ذاته، فالمراد منه نفي الصفات وثبوت آثارها وترتيبها على نفس الذات لان ذاته « تعالى شأنه » كامل بذاته لا يتطرق فيه النقص والاحتياج حتى يستكمل بالصفات، ولا يعقل ان تكون هناك صفات وهي عين الذات، ضرورة ان الصفات من قبيل الاعراض، وهي عارضة على الذات قال مولانا امير المؤمنين عليه وعلى ابناؤه الطاهرين افضل صلاة المصلين « في خطبته الشريفة<sup>2</sup>: اول الدين معرفته، وكمال معرفته

<sup>1</sup> العنوان ليس في اصل الكتاب.

<sup>2</sup> وهي اول خطبة في نهج البلاغة هذا وليس الغرض من نقل بعض فقراتها هو

الاستدلال بها باعتبارها دليلاً نقلياً فانه باطل لانه دور بل الاستدلال بها وبالاخبار الآتية باعتبار انها اشتملت على الاستدلالات العقلية الواضحة فصحيح انه لا يمكن الاستدلال في القضايا العقلية بالادلة النقلية الا ان ذلك لا يعني انه لا يمكن الاستفادة من نور القران في المجالات العقلية او انه لا يصح ذلك فانه توهم باطل ففي القران الكريم اعلى الفلسفات واعمقها ولقد جاء في القران الكريم الاستدلال العقلي القائم على البديهيات في اثبات الحقائق كما تقدم فبالرجوع اليه تُدرك القواعد العقلية وعلى اساسها تؤخذ النتائج الحققة هذا من جانب ومن جانب آخر فان القران باعتباره معجزة كما هو مقتضى الادلة العقلية القاطعة فهو دليل عقلي وهو حق قد ثبتت حقايقه بالعقل فمن هذه الجهة يصح الاستدلال به مباشرة والحاصل انه يصح الاستفادة من القران الكريم من جهتين: الاولى: انه بين الاستدلالات العقلية واكتشفها للبشر والبشر بتعقلها يُدعون لها وشأنه هنا شأن الكتب التي تؤلف في هذا المجال لاقناع الاخرين وهذه هي احدى اعمال الانبياء سلام الله عليهم حيث انهم يُرشدون البشر الى ماتحكم به عقولهم ويظهرون لهم ما هم عنه غافلون وقدورد في هذه الخطبة « يعني الاولى من نهج البلاغة » عن بعض اعمال الانبياء انهم يثيرون للبشر دفائن العقول . الثانية: ان القران بعد كونه معجزة اصبح بنفسه دليلاً عقلياً فالاستناد اليه استناد الى العقل كما وانه بعد ثبوت نبوة نبينا صلى الله عليه واله وانه مرسل من عند الله عزوجل يكون الاستناد الى كلامه «ص» استناداً الى العقل الحاكم

التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه جزأه، ومن جزأه فقد جهله، الى آخر الخطبة الشريفة.

بيانه: « ان اول الدين الذي ينبغي للعاقل ان يتدين به معرفة الواجب » «تعالى شأنه» بان يتصوره في ذهنه، وكمالها التصديق بوجوده، اذ لو لم يصدقه لكان تصورّه اياه تصوراً محضاً، ولم يكن عرفاناً، وكمال التصديق به توحيده، اذ لو جعل له شريكاً كالثنوية<sup>1</sup> لم يكن مصدقاً به ولا عارفاً له، وكمال توحيده الاخلاص له عن مشابهة

---

بنبوتة وصدقه. ومثل القران السنة الشريفة فهي ايضاً تشتمل على هاتين الجهتين اذاً ظهر وجه الاستناد الى ماورد في نهج البلاغه عن امير المؤمنين وسيدالموحدين كذلك وماورد عن اله الطيبين الطاهرين.

<sup>1</sup> الثنوية: هم القائلون بوجود آلهين كالمجوس القائلين بالهَيّ الخير والشر يعني

يزدان واهريمين لكن ذهب ملاصدرا الى ان الثنوي من يقول بتعدد الموجود فالتوحيد عنده عبارة عن ان الله تعالى وحده هو الموجود لاغير والاعتقاد بوجود موجود غيره هو الثنوية فقال: « وهاهنا اي عندظهور شمس التحقيق-النانقال- ظهر ان لاثاني للوجود الواحد الحف اضمحلت الكثرة الوهمية-الىانقال-

وللثنويين الويل مما يصفون اذقد انكشف ان كلمايقع عليه اسم الوجود بنحو من الانحاء فليس الانسان من شؤون الواحد القيوم ونعت من نعت ذاته من لمعات صفاته فماوصفناه اولاً ان في الوجود علة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قدال اخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيته بحيثية لا انفصال شئى مابين عنه » ((عارف وصوفي

چهميكويندتأليف جواد تهراني نشر بنياد بعثت صفحه 122 عن المجلد الاول من الاسفار صفحه 186)) اقول وقد عرفت في المقدمة بطلان هذاالقول وسيأتي ايضاً بطلان ذلك من المصنف«ره»في رده لكون الوجود مشتركاً بين الخالق والمخلوق فانتظر.

المخلوقين، اذلو وحده في ذاته وجعله مشابهاً لخلقه رجع توحيدِه الى  
الشرك، لان المشابهة فرع الاشتراك في جهة من الجهات وكمال  
اخلاصه من المشابهة والاشترار نفي الصفات عنه، لاستلزام  
التوصيف الاقتران والتثنية والتجزية كما بيّنه عليه السلام، واوضحه  
كمال الايضاح فيشابه المخلوقين ويرجع عرفانه الى الجهل به. وقال  
مولانا الرضا عليه السلام: في خطبته في مجلس المأمون « اول عبادة  
الله معرفته واصل معرفة الله توحيدِه ونظام توحيدالله  
نفي الصفات عنه لشهادة العقول ان كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة  
كل مخلوق ان له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف وشهادة كل صفة  
وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدوث، وشهادة الحدوث  
بالامتناع من الازل الممتنع من الحدث، فليس الله عرف من عرف  
بالتشبيه ذاته، ولا آياه وحد من اكتنّه، ولا حقيقته اصاب من مثله،  
ولا به صدق من نهاه، ولا صمد صمده من اشار اليه، ولا آياه عنى من  
شبهه، ولا له تذلل من بعهه، ولا آياه اراد من توهمه كل معروف  
بنفسه مصنوع<sup>1</sup>، وكل قائم في سواه معلول، بصنع الله يستدل عليه،  
وبالعقول يعتقد معرفته وبالفطرة تثبت حجة « الخ » والخطبة  
مفصلة.<sup>2</sup> وفي بعض خطبه عليه السلام: اول الديانة معرفته، وكمال  
المعرفة توحيدِه وكمال التوحيد نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها  
غير الموصوف، وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعاً

<sup>1</sup> يعني كل ما عرف بذاته وتصور ماهيته فهو مصنوع والباء هنا للالصاق  
والمصاحبة.

<sup>2</sup> عيون اخبار الرضا عليه السلام للصدوق (الناشر-رضا المشهدي)

على انفسهما بالبينۃ الممتنع فيها الأزل فمن وصف الله فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه ومن عدّه فقد ابطل ازله «الخ»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> التوحيد للصدوق (موسسة النشر الاسلامي-قم) ص 57 والبينۃ كالجلسة مصدر بمعنى البينونة وفي الكافي (بالتثنية الممتنعة)

بيان: ان اثبات الصفات للباري تعالى شأنه يستلزم وجوهاً من الفساد:

الاول: كون الذات في حد ذاتها ناقصة مستكملة بالصفات كسائر الممكنات. الثاني: تطرق اضدادها فيه اذ لا يتصف شيء باحد المتقابلين الا اذا كان صالحاً لاتصافه بالآخر، الا ترى انه لا يتصف شيئاً بالحركة الا اذا كان صالحاً للسكون، وهذا من شأن المتقابلين.<sup>1</sup> والثالث: ان الصفات تغاير الموصوف بالضرورة وهذا معنى شهادة كل منهما بالمغايرة للآخر فانباتها يستلزم الالتزام بالاقتران والتنثية والتجزية والتحديد المنافية للقدم والازليّة والوجوب المجامعة للأماكن والحدوث كما بيّن في الخطب الشريفة باوضح بيان فرجع اثبات العلم للباري تعالى الى اثبات لازمه من انكشاف الاشياء عليه بذاته لابصفة قائمة به واثبات القدرة له الى جري الاشياء طبق مشيئته وعدم امتناعها من ارادته، فالتعبير بالصفات كناية عن لوازمها، ولا يكون الغرض منها مفاهيمها الأولية والألزم المحاذير المذكورة.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> غير النقيضين.

<sup>2</sup> اقول: وبذلك يظهر ضعف مقاله: العلامة المظفر في عقائد الامامية حيث قال

« ولا ينقضي العجب من قول من يذهب الى رجوع الصفات الثبوتية الى الصفات السلبية لما عز عليه ان يفهم كيف أن صفاته عين ذاته فتخيّل ان الصفات الثبوتية ترجع الى السلب ليطمئن الى القول بوحدة الذات وعدم تكررها فوقع بما هو أسوأ اذ جعل الذات التي هي عين الوجود ومحض الوجود والفاقد لكل نقص وجهة امكان جعلها عين العدم ومحض السلب» ((بداية المعارف صفحہ 84 ج 1)) وذلك لان المراد من ارجاع القادر الى من لا يعجزه شيء والعالم الى من لا يغيب عنه شيء هو انه كله قدرة وكله علم وانه ليست هنالك صفة وموصوف بل ذات واحدة لها الكمال والغني فالتعبير بانه الذي لا يعجزه شيء ليس معناه اثبات صفة عدمية له وكذلك التعبير بانه الذي لا يغيب عنه شيء ليس معناه اثبات صفة عدمية لذاته جل وعلا بل المراد ان ذاته واحدة ولها عين الكمال وليس كمالها متعدد الجهة اوصفة ثابتة لموصوف وهو ادق تعبيراً من

وفي بعض خطب مولانا امير المؤمنين عليه السلام: « وكلّ فيه تعبير اللغات، وضلّ هناك تصاريف الصفات»<sup>1</sup>، ولو كان الغرض من الصفات مفاهيمها الاولية لم يكن في تعبير اللغات كلال ولا في تصاريف الصفات ضلال، وانما ضلّ هناك تصاريف الصفات لان مرجع الكل الى كمال الذات بذاته، وترتب لوازم الصفات من قبل الذات فلا تكون هناك صفات متغايرة.

والى ما بيناه ينظر ماورد من انه «تعالى» عالم قبل العلم بغير علم، وقادر قبل القدرة بغير قدرة،<sup>1</sup> فانه لامعنى لتوصيفه بالعلم والقدرة

---

تقسيم صفاته جل وعلا الى ثبوتية وسلبية وقد عرفت تصريح سيدالموحدين وامير المؤمنين عليه السلام بان كمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة والاستناد الى هذه الخطبة الشريفة ومابعدها مما نقله المصنف «ره» «يصح بكلا الوجهين المتقدمين فان الامام عليه السلام استند في ذلك الى بدهاة تعدد الصفة والموصوف وان الله جل وعلا منزه عن ذلك لان تباين الصفة والموصوف تستلزم تحديد الذات الالهية والله جل وعلا لاحد ولاشبيه له وقد نقل المصنف «ره» عن بعض خطب مولانا الرضا عليه السلام التصريح بذلك.

<sup>1</sup> التوحيد للصدوق «ره» «صفحة 42 وفي المصدر «كلّ دون صفاته تعبير

اللغات وضلّ هنالك تصاريف الصفات» والمفهوم منها هوان تغاير الصفات لا طريق لها للصدق على ذاته عزوجل هذا وفي نسخة تحبير بدل تعبير.

<sup>1</sup> لم اعثر على هذه العبارة في كتب الحديث ومن المحتمل انها منقولة بالمعنى

عن عدة احاديث كماورد عن الصادق عليه السلام «لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور-الخبر-

«وعن امير المؤمنين عليه السلام «كان رباً اذ لا مربوب والهأ اذ لا مالوه وعالمأ اذ لا معلوم وسميعأ اذ لا مسموع» راجع كتاب عيون اخبار الرضا

ونفيهما عنه، وجعل اتصافه بهما قبل وجودهما الاماذاكرناه، من ان الغرض اثبات لوازمهما والتنبيه على كمال الذات واستغنائه عن الصفات ولا يكون التعبير بالصفات حينئذ مجازاً بل كناية والكناية من اقسام الحقيقة لاالمجاز.

ثم انك- بعد ما علمت انّ كلّ موجود من موجودات العالم وما هو من شئونها من جواهرها واعراضها حادث لتطرّق التغيّر فيها- تعلم ان الباري-«تعالى شأنه» منزّه عنها اذلايجتمع الحدوث مع القدم والامكان مع الوجود، وكل ما اوجده الباري «تعالى» واخرجه من كتم العدم الى عالم الوجود متصف بصفة الامكان والحدوث، فلايتطرّق فيه<sup>1</sup>«تعالى شأنه» وقد نبّه مولانا الرضا « عليه وعلى آبائه الطاهرين وابنائهم المعصومين سلام الله » على هذا المعنى في مواضع من خطبته الشريفة المفصلة، فقال عليه السلام: « بتشعيره المشاعر عُرِفَ ان لامشعرله، وبتجهيره الجواهر عُرِفَ ان لاجوهر له، وبمضادته بين الاشياء عُرِفَ ان لاضدله، وبمقارنته بين الامور عُرِفَ ان لاقرين له، ضاذاالنور بالظلمة، والجلعاءبالبهم، والجسو بالبلل، والصدردبالحرور، مؤلف بين متعادياتها، مفرق بين متدانياتها، دالة بتفريقها على مفرقها، وبتاليها على مؤلفها، ذلك قوله عزوجل: ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون، ففرق بين قبل وبعد ليُعلم ان لاقبل له ولابعد شاهدة بغيرائرها ان لاغريزة لمغرزاها،

---

للصدوق«ره» ج 1صفحة146ح50 وصفحة118ح8 وصفحة117ح7 واصول الكافي ج1صفحة83 ح1 وصفحة108ح4 طبع:المكتبة الاسلامية

<sup>1</sup> فلايتطرّق فيه تعالى التغيّر لانه لاحد له وقد ثبت بحكم العقل ان كل محدود اثر من الآثار ومحتاج الى المؤثر وان المؤثر الحقيقي لاحد له فلا يتطرّق اليه التغيّر.

دالة بتفاوتها ان لاتفاوت لمُفاوتها، مخبرة بتوقيتها ان لاوقت لموقتها،  
حجب بعضها عن بعض ليعلم ان لاحجاب بينه وبينها من غيرها.<sup>1</sup>  
وقد صرّح به ايضاً في آخر خطبته عليه السلام فقال: ولاديانة  
الابعد المعرفة، ولامعرفة الا بالاخلاص، ولااخلاص مع التشبيه،  
ولانفي مع اثبات الصفات للتشبيه، فكلّ مافي الخلق لا يوجد في خالقه  
وكل مايمكن فيه يمتنع في صانعه، لاتجري عليه الحركة والسكون،  
وكيف يجري عليه ما هو اجراه اويعود فيه ما هو ابتداه اذا لتفاوتت ذاته  
ولتجزى كنهه وليمتنع من الأزل معناه، ولما كان للباري معنى غير  
المبرؤ ولوحد له ورأء اذا حد له امامٌ ولوالتمس له الأ تمام اذا لزمه  
النقصان كيف يستحق الأزل من لا يمتنع من الحدث وكيف ينشئ  
الاشياء من لا يمتنع من الانشاء؟ واذا لقامت فيه آية المصنوع ولتحول  
دليلا بعد ماكان مدلولاً عليه<sup>1</sup> وهذه البيانات الشريفة عليها سيماء  
الوحي كاشفة عن عصمته وامامته وروحي فداه.

---

<sup>1</sup> هذا هو برهان القاهريّة القاضي بالفرق بين الخالق والمخلوق والاثر والمؤثر  
والقاهر والمقهور والصانع والمصنوع فان من يقهر الاشياء بايجاد مشاعرها  
وجواهرها فانه فوقها حاكم عليها ولو كان مثلها لاصبح اثرأ ولاحتاج الى من  
يحدله الحدود وقد اشتملت ايضاً على ان من يخلق الاضداد فهو لاضدله وان  
من يقرن الاشياء بعضها ببعض فهو لاقرين له وهذه الخطبة هي نفس الخطبة  
المتقدمة عن كتاب العيون صفحة 150 ج1 والتوحيد صفحة 34 هذا وفي المصدر  
ضادالنور بالظلمة والجلالية بالبهيم، والبهيم لغة الامور المشكّلة، وفي بعض  
النسخ الحسوفى اخرى الجف بدل الجسو وهو لغة: اليبس والصلب، والصرد  
يعني البرد وهوضد الحر والحرور.

<sup>1</sup> قوله عليه السلام ولانفي مع اثبات الصفات للتشبيه، يعني لايتحقق نفي التشبيه  
الامع نفي الصفات التي هي تكون للمخلوقين. وفي المصدر بدل لتجزى كنهه  
وليتمتع « ولتجزء كنهه ولامتنع من الازل معناه ».



فان قلت: ينافي مافي هذه الخطبة الشريفة مع ماثبت بالضرورة،  
من ان معطي الشيء لا يكون فاقداً له وقد نظمه بعضهم بالفارسية  
فقال:

ذات نايافته از هستي بخش  
هستي بخش<sup>2</sup> كي تواند كه شود

قلت: قدثبت بالضرورة ان معطي الكمال لايدان يكون كاملاً  
وكماثبت بالضرورة ان يكون كاملاً ثبت بالضرورة ان يكون كاملاً  
بذاته لا بالعرض ومقتضى كماله بذاته تنزهه عن الجواهر  
والاعراض، وامتناعه عما يتطرق في الممكنات والا عاد الواجب  
ممكناً.

فان قلت: من جملة فقرات خطبته الشريفة كيف ينشيء الاشياء  
من لايمتتع من الانشاء ولا امتناع عقلا في انشاء الاشياء ممن لايمتتع  
من الانشاء.

قلت: من لايمتتع من الانشاء ممكن حادث وهو لايقدر  
بالضرورة على الأنشاء لان انشاء الاشياء عبارة عن ايجادها لامن  
شيء كان قبله وهو يختص بالواجب «تعالى شأنه» والممكن الحادث  
انما يقدر على تركيب الاجزاء الموجودة في الخارج وتأليفها بتوسط  
الالات والادوات حيث يكون قادراً، واما الانشاء فأنما يكون بالمشيئة  
وهو يستحيل من الممكن الحادث بالضرورة.

### المرحلة الخامسة: في توحيدہ جل و علا<sup>1</sup>

واما المرحلة الخامسة وهي توحيد البارئ تعالى شأنه فكل  
موجود من موجودات العالم يدل على انه واحد فرد لا ثاني له  
ولانظير.

<sup>2</sup> وترجمته: الذات الفاقدة لعتاء الوجود كيف تستطيع ان تعطي الوجود.

<sup>1</sup> العنوان ليس في اصل الكتاب

بيانه ان تغير كل موجود منها يدل اولاً: على امكانه وحدوثه  
وثانياً: على صانعه وموجده

وثالثاً: على عدم تطرق التغيير بأحائه واقسامه فيه والاعاد  
الصانع مصنوعاً والباري مبروأً، والقديم حادثاً فوحدة الصانع  
«تعالى» لا تكون وحدة شخصية بمعنى انه فرد من النوع، بل بمعنى  
انه لاشبيه له، ولا نظير ليس مركباً خارجياً ولا تحليلياً، وما اشتهر من  
ان واجب الوجود كلي منحصراً في فرد من امتناع غيره غلط فاحش،  
اذ لو كان كذلك لزم تركبه من الوجود والماهية وان يكون حادثاً وواحداً  
عددياً لإمكان تعدد افراده ذاتاً حينئذ وان امتنع عَرَضاً.

قال مولانا امير المؤمنين عليه وعلى ابنائه الطاهرين افضل  
صلوات المصلين: في جواب اعرابي سأله عن توحيد الباري  
«تعالى شأنه» « يا اعرابي ان القول: في ان الله واحد على اربعة  
اقسام، فوجهان منها لا يجوز ان عليه فقول القائل: واحد يقصده باب  
الاعداد فهذا ما لا يجوز، لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد، اما  
ترى انه كفر من قال: ثالث ثلاثة، وقول القائل: هو واحد من الناس  
يريد به النوع من الجنس<sup>1</sup> فهذا ما لا يجوز عليه، لانه تشبيهه وجل  
ربنا عن ذلك وتعالى واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل:  
هو واحد ليس له في الاشياء شبيهه<sup>1</sup> كذلك ربنا، وقول القائل انه  
«عز وجل» أحدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل

---

<sup>1</sup> الجنس في اللغة يأتي بمعنى التشابه والتماثل وقوله «ع» (يريد به النوع من  
الجنس) يعني يريد القائل بالواحد هكذا الوحدة النوعية التي تنتزع من الافراد  
المتجانسة كافراد الانسان مثلاً والفرق بين القسمين اللذين لا يجوز ان عليه  
جل وعلا ان الاول يثبت له فرداً اخر مثله في الالوهية او غيرها من الصفات  
وان لم يكن مجانساً له في حقيقته والثاني يثبت له فرداً اخر من حقيقته فالمنفي  
اولاً الوحدة العددية وثانياً النوعية .

<sup>1</sup> في المصدر: شبه

ولاوهم كذلك ربنا عزوجل»<sup>2</sup>ومعنى عدم تطرق التركيب فيه خارجاً، وعدم انقسامه في عقل: عدم تطرق التركيب فيه من الوجود والماهية، وانما عبر عنه بالانقسام العقليّ لان تركّب الموجودمنهما انما يعرف بالعقل لا بالحسّ، ومعنى عدم انقسامه في وهم: عدم تطرق التركيب فيه من الجنس والفصل، وانما نسبه الى الوهم لان تركيب الموجود من الجنس والفصل ادقّ من تركيبه من الوجود والماهية فاذا حكم العقل بعدم تطرق التركيب فيه لاستلزامه التغير الملازم للحدوث، يحكم بانه لاشبه له ولا نظير.

### الجواب عن شبهة ابن كمونة<sup>1</sup>

وبما بيناه تبين ان شبهة ابن كمونة الملقب بافتخار الشيطان<sup>2</sup>، من جواز فرض وجود واجبين كل منهما بسيط لا تركيب فيه اصلاً مما يضحك منه الشيطان المفتخر به، ويتعجب منه لانّ فرض وجود المتعدد من مفهوم لا ينفك عن جامع ومائز والأ<sup>3</sup> لم يتعد،<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> التوحيد للصدوق «ره» صفحہ 83 ح 3

<sup>1</sup> العنوان ليس في اصل الكتاب

<sup>2</sup> ابن كمونة: سعد بن منصور بن حسن بن هبة الله بن كمونة فيلسوف وطبيب كان معاصراً لابن سينا ولد سنة 683 ق هنالك اختلاف حول شخصية ابن كمونة وانه مسلم ام غير مسلم فهناك رأي انه فيلسوف يهودي وكيف كان فبعد انتشار كتابه تنقيح الابحاث صار سبباً في ان اهل بغداد يثورون عليه وانهم اجتمعوا في مدرسة المستنصريه وطلبوا مجازاته وكانوا مصممين على احراقه بالنار ولكن المؤيدين له حفظوه في صندوق وارسلوه الى مدينة الحلة ومات فيها (دائرة المعارف بزرگ اسلامي-فارسي ج4 ابن كمونة)

<sup>3</sup> يعني ان فرض وجود المتعدد لا بد ان يكون من مفهوم لا ينفك عن جهة

اشترك وجهة امتياز والأ لو فرضنا مفهوماً لا يشتمل على جهة امتياز ولا جهة اشترك كالبسيط فلا يمكن ان يحصل التعدد والذات الالهية المقدسة حيث انها

## ادلة اخرى في التوحيد<sup>1</sup>

ثم ان اثبات توحيد الباري «تعالى شأنه» على هذين الوجهين من تغير العالم كما بيناه وأوضحناه مما يدركه الخواص ولنذكر من الأدلة القاطعة على توحيدة «تعالى شأنه» ما يدركه جميع طبقات الناس. منها قوله: «عز من قائل» (ولو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) <sup>2</sup> بيان الملازمة ان القائل: بتعدد الالهة ان كان من الثنوية القائلين بخالق الخير المسمى عندهم يزدان وخالق الشر المسمى باهرimen، فهما متعارضان ابدأ لا يجتمع رايهما على امر واحد ضرورة ان الخير والشر لا يجتمعان في محل واحد، فكل منهما يريد خلاف ما يريد الآخر ويكون قادراً على امضاء ما يريد ولا تحديد في قدرته لان المفروض انه اله ولو فرض ان احدهما محدود تحت قدرة الآخر فلا يكون المحدود إلهاً، ولو فرض انهما محدودان فلا يكون كل منهما إلهاً، وان كان القائل بتعدد الآلهة قائلًا بانها حكيمان لا يريدان الا ما فيه صلاح وحكمة وجب في الحكمة ان يعرفا انفسهما للعباد ولا يتم تعريف كل منهما انفسهما للعباد الا بمخالفته للآخر في الخلقة حتى تعرف العبادان للعالم الهأ آخرأ قادراً على الخلقة فيلزم الفساد.<sup>1</sup>

---

لاحدلها ولا يخلو منها مكان ولا زمان فلا يمكن فرض ثان لها لان فرض الثاني يستلزم وجود حد مائز ولاحد للذات الالهية المقدسة تعالى الله عن ذلك.

<sup>1</sup> العنوان ليس في اصل الكتاب.

<sup>2</sup> الانبياء اية: 22

<sup>1</sup> قوله وجب في الحكمة: يعني بعد فرض انهما حكيمان يقول المصنف فالحكمة تقتضي ان يعرفا انفسهما للعباد والوجوب من جهة ان الكامل لا يفعل ما يخالف الكمال ولا يفعل القبيح لانه ليس له علة من ضعف او نقص تدعوه لفعل القبيح ونعبر عن مقتضيات الكمال بأنه يجب عليه كذا والآخر فمن الواضح انه ليس المراد من كلمة (وجب) التكليف المعلوم.

ومنها: مانبه عليه مولانا الصادق عليه السلام: في اثبات التوحيد للمفضل، من ان العالم الكبير مثل العالم الصغير وهو بدن الانسان يرتبط كل جزء منه بالآخر ولا يتم مصلحة كل منها الا بمعونة الآخر مثلاً تربية موجودات العالم السفلي من الحيوانات والنباتات والجمادات البرية والبحرية يحتاج الى اختلاف الليل والنهار واختلاف الفصول الاربعة، ولا يحصل الا باختلاف سير الشمس والقمر والكواكب من موجودات العالم العلوي والصنع واحد يدل على صانع واحد.<sup>2</sup> توضيح الامر: لو كان للعالم المشهود صانعان لاستقل كل منهما بما صنع ولم يكن صنعة كل منهما محتاجة الى صنعة الآخر فارتباط كل جزء من اجزاء العالم واحتياجه الى الآخر يدل على عدم الاستقلال في الصنعة وعدم الاستقلال مناف لتعدد الالهة.

ومنها: مانبه عليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام: لابنه محمد بن الحنفية « يابني لو كان مع الله اله آخر لانتك رسله وانزل كتبه عليهم<sup>1</sup> » بيان الملازمة انه كما وجب على الله في الحكمة بعث الرسول وانزال الكتب اتماماً للحجة على العباد كذلك وجب على الاله الآخر لو كان فعدم اتيان الرسل وانزال الكتب من قبله، يدل دلالة قطعية على عدمه لان الاله لا يخل بالحكمة.

ومنها: ان رسل الله المؤيدين بالمعجزات الظاهرة الدالة على انهم مبعوثون من قبل الله « تعالى » اخبروا جميعاً بتوحيده ونفي الشرك ولا ريب في انهم صادقون مصدقون.

---

<sup>2</sup> اقول لم اعثر على العبارة في توحيد المفضل.

<sup>1</sup> الموجود في النهج في وصية الامير عليه السلام لولده الحسن عليه السلام مضمون العبارة واما وصيته عليه السلام لولده محمد بن الحنفية فلم اعثر عليه لكن كتاب العقد الفريد (ج 3 صفح 156) ذكر وصيته عليه السلام التي هي للحسن عليه السلام لمحمد بن الحنفية مع تفاوت في العبارات فلعله فيه

**تنبيه:** قد توهم بعضهم ان هذه الأدلة الأربعة انما تدل على عدم وجود الاله الآخر لانفي امكانه، ولا يكمل التوحيد الابنفي الشرك وجوداً وامكاناً وهو وهم فاحش، لأن الأله هو القديم الواجب بذاته فأن جاز وجوده فهو موجود لانه واجب الوجود ولا يعقل ان يكون ممكناً غير موجود في الخارج، اذ لا يجمع الوجوب مع الامكان الخاص<sup>1</sup> فانتهاء وجوده في الخارج يدل على انتفائه امكاناً ووجوداً، مع ان الدليل الرابع ينفي الشرك وجوداً وامكاناً مع قطع النظر عما بيناه، لأن الأنبياء والرسل سلام الله عليهم نفوا الشرك وجوداً وامكاناً.

**المرحلة السادسة ان وجوده تعالى ليس مشتركاً مع وجود الممكنات<sup>2</sup>**

واما المرحلة السادسة وهي افتراق وجود الواجب «تعالى شأنه» عن وجود الممكن وعدم اتحادهما في الحقيقة واختلافها في المرتبة كسائر الحقائق المشككة فتدل عليه امور:

الاول: انه لو اشترك الوجوديين وجود الواجب «تعالى» ووجود الممكن على سبيل الاشتراك المعنوي وان اختلافهما في الوجوب والامكان باعتبار اختلاف المرتبة، لزم ان لا يكون الوجود مع قطع النظر من مرتبته متصفاً بصفة الأماكن والوجوب والاتصاف بهما انما يحدث فيه بواسطة مرتبته فيكون الاتصاف بهما عرضياً لاذاتياً وهو باطل بالضرورة.

وبيان آخر: الوجود المشترك بين المرتبتين اما واجب او ممكن اوليس بواجب ولا ممكن فان كان واجباً لزم ان يكون جميع مراتبه واجبة وان كان ممكناً لزم ان يكون جميع مراتبه ممكنة بذاته ولوصار

<sup>1</sup> الامكان الخاص: يعني سلب الضرورتين (الوجوب والامتناع)

<sup>2</sup> العنوان ليس في اصل الكتاب.

واجباً بالعرض، وان لم يكن ممكناً ولا واجباً، فمع فرض تصوّره يلزم ان لا يكون وجوبه وامكانه ذاتيين بل عرضيين وهو اقبح فساداً.  
فان قلت: انما يلزم ماذكرت اذا كانت المراتب صفات خارجة عارضة على الوجود، واما اذا كان اختلاف المرتبة باعتبار شدة الوجود وضعفه كالنور القوي والضعيف فلا يلزم ذلك اذ المرتبة حينئذ من جنس الوجود لا امر خارج عنه، قلت: مايقبل المتقابلين من الشدة والضعف فهو في حدنفسه خال عنهما فأتصافه باحدهما زائد على ذاته موجب لتغيّره عما هو عليه ولا يتصف بصفة الأماكن او الوجوب الابعد اتصافه باحد المتقابلين من الشدة والضعف الخارجين عن ذاته، بل يلزم حينئذ ان يكون الواجب وهو الوجود الشديد منقسماً في عقل او وهم لرجوعه تحليلاً الى صفة وموصوف. الثاني: انه اذا فرض اشتراك الوجود بين وجود الواجب ووجود الممكن، وفرض ان الوجود الضعيف ممكن ذاتاً لا يعقل ان يكون الشديد واجباً بذاته لان شدة الشيء وقوته انما توجب الشدة في الأثر لا انقلابه عمّا كان عليه ذاتاً كالنور، فان الضعيف منه يوجب رفع الظلمة في الجملة والقوي منه اشدّ تأثيراً في رفع الظلمة لا انقلابه عما كان عليه ذاتاً.

الثالث: ان الوجود الشديد عندهم ماكان مطلقاً مجرداً عن القيود لعمومه وشموله جميع الموجودات، والضعيف ماكان مقيداً وتختلف مراتب ضعفه باختلاف مراتب القيود فالجزئي الخارجي اضعف من النوع وجوداً، والنوع اضعف من الجنس القريب كذلك، وهو اضعف من الجنس البعيد الى ان ينتهي الى الوجود المطلق فهو لاطلاقه وتجرده عن القيد اشدواقوى من الجميع، وهو واضح البطلان، لأنّ الوجود الذي يتطرق فيه التحديد والاتحاد مع الماهية هويّة وخارجاً لا يتم الا بالتعيين التام وهو التشخيص، ضرورة ان الشئ مالم يتشخص لم يوجد كما انه مالم يوجد لم يتشخص فمطلق الوجود الذي يتطرق فيه

التحديد والاتحاد مع الماهية في الخارج لا يكون وجوداً الأبعد تشخصه وتعيينه في الخارج وقبله يكون مبهماً ومفهوماً محضاً لا عين ولا اثر له في الخارج ووجود الواجب «تعالى شأنه» لا يكون محدوداً بمعنى انه لا يتطرق فيه التحديد لانه يتطرق فيه التحديد ويكون غير محدود فليس وجوده «تعالى» من سنخ وجود الممكن مختلفاً معه في المرتبة كما زعمته جماعة من الصوفية ومن يحذو حذوهم<sup>1</sup>.

هذا، وقد أستدل على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن

بوجوه:

الاول: صحة تقسيم الوجود الى الممكن والواجب ولا يصح التقسيم مع عدم اشتراك الاقسام في المقسم.

والثاني: اتحاد معنى العدم الذي هو نقيض الوجود ونقيض الواحدواحد والّا ارتفع النقيضان.

والثالث: ان جميع موجودات العالم آيات وعلامات لوجود الباري «جل جلاله» ويستحيل أن يكون بين الشيء وعلاماته تباين من جميع الوجوه بل يكون كالفى من الشيء، وهل تكون الظلمة آية النور والظل آية الحرور.

والرابع: لزوم التعطيل عن معرفة ذاته وصفاته ان قلنا بعدم وجود القدر المشترك بين وجود الواجب والممكن، لانا اذا قلنا: أنه موجود وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهي الواحد في جميع المصاديق فقد جاء الأشتراك وان لم نحمل<sup>1</sup> على ذلك المفهوم بل على انه مصداق لمقابل

---

<sup>1</sup> ومن الصوفية: محي الدين العربي وسهل التستري والشبلي والغزالي والعطار

وجنيدالبغدادى وابوسعيد ابوالخير ومن اراد مزيد الاطلاع فليراجع كتاب عارف وصوفي چه مي گویند. بتأليف العلامة الكبير جوادالطهراني استاذ اية الله السيد القائد الخامنئي دامظله في صفحه 114 المطلب العاشر حول اقوال العرفاء والصوفيه في التوحيد.

<sup>1</sup> الظاهر نحمله بدل: نحمل



تلك الطبيعة ونقيضها(ونقيض الوجود هو العدم ) لزم تعطيل العالم عن المبدأ الموجود نعوذ بالله منه، وإن لم نفهم شيئاً فقد عطلنا عقولنا عن المعرفة وهذه الوجوه هي عمدة ما استدلوا بها على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن، والكل في غير محله.

اما الاول: فلان التقسيم كما يصح مع وجود المقسم واشتراكه بين الاقسام على سبيل الحقيقة كذلك يصح باعتبار اشتراك الاقسام في بعض آثار المقسم فأن اثر الوجود ثابت في الممكن والواجب فلا ينافي حينئذ صحة التقسيم مع ما بيناه من استحالة الاشتراك المعنوي.

واما الثاني<sup>1</sup>: فلان النقيضين انمالا يجوز ارتفاعهما عن

محلها مثل العلم والجهل لا يرتفعان عن الذهن الذي هو محل العلم والجهل، ولكن يرتفعان عن اليد مثلاً لأنها ليس مورداً لهما والحركة والسكون لا يرتفعان عن الجسم الذي هو محل لهما، ولكن يرتفعان عن

---

<sup>1</sup> هذا الجواب مبني على ارجاع النقيضين الى الملكة وعدمها. توضيح ذلك : ان التقابل على اربعة اقسام : (1) تقابل النقيضين (2) تقابل الضدين (3) تقابل المتضايين (4) تقابل الملكة والعدم.

وهنا يرى المحقق البهبهاني قدس سره ان الوجود والعدم من القسم الرابع يعني عدم ما من شأنه ان يوجد ووجود ما من شأنه ان يوجد ويضاف اليه الوجود وعليه فالذات الالهية المقدسة فوق الوجود والعدم بهذا المعنى وان اشجل وعلا لا يخلو منه زمان ولا مكان فليس مما يتطرق اليه الوجود والعدم فهو ازلي وابدي ولا حد له فلا يوجد فينوجد ولا يعدم فيعدم بل هو من الازل والى الابد، والحاصل ان المفهوم من العدم انما هو عدم ما يقبل الانعدام ويقابله الوجود الذي يقبل الوجودات فهما متقابلان واما الوجود الذي يقابل العدم بالمعنى الاول ( وهما النقيضان للذات لا يرتفعان ولا يجتمعان ويكونان بمعنى مطلق الثبوت واللاثبوت، والتحقق واللاتحقق ) فهو وان كان له معنى واحد الا ان اشتراكه بين الاشياء بالمفهوم فقط واما ان حقيقة الاشياء- لانها تشترك باسم واحد- واحدة فهذه مغالطة ولادليل عليها وقد تقدم في المقدمة ما يوضح ذلك فراجع.

العلم فاليد لا عالم ولا جاهل، والعلم لا متحرك ولا ساكن، وكذلك الوجود الذي يتطرق فيه التحديد والاتحاد مع الماهية هوية وخارجاً هو ونقيضه طرفان للماهية فلا يرتفعان عنها وهي اما موجودة او معدومة، واما الواجب «تعالى شأنه» فلا ماهية له حتى يتطرق فيه الوجود الذي يتطرق فيه التحديد او نقيضه فوجوده «تعالى» اجل و ارفع واعلى من هذا الوجود الذي يتطرق فيه التحديد.

واما الثالث: وهو كون موجودات العالم آيات وعلامات للباري «تعالى شأنه» ففيه: انه لا يتوقف كونها علامات على وجود سنخية بينها وبينه ويكفي فيه انها حادثة محتاجة الى مدبر وصانع دبرها وصنعها على هذا الوجه المنظم، بل تدلّ على عدم المشابهة والسنخية بينها وبينه والاّ عاد الصانع مصنوعاً والمدبر مدبراً، وتوهّم انه «تعالى» علة لوجود العالم وهو معلول عنه ومن شرائط العلة تحقق السنخية بينهما كسنخية الشيء والفيء وهم واضح، فانه «تعالى شأنه» موجب الاشياء وفاعلها بمشيئته ولا تلزم السنخية بين الفاعل المختار وفعاله وانما تجب السنخية بين العلة المضطرة ومعلولاتها كالنار واحراقها مثلاً.

واما الرابع: وهو لزوم التعطيل على فرض عدم الاشتراك بين وجود الممكن والواجب، فأقبح من الجميع لان تنزيه الواجب «تعالى شأنه» عن الوجود الذي يتطرق فيه التحديد لا يوجب التعطيل وانما يوجب سلب النقائص عنه «تعالى شأنه» وقوله: اذا قلنا: بانه موجود فان فهمنا منه هذا المفهوم البديهي الواحد في جميع مصاديقه فقد جاء الأشتراك، وان لم نفهم شيئاً فقد عطلنا عقلنا عن المعرفة، ففيه: انه نفهم منه هذا المفهوم البديهي كما نفهم من قولنا: (انه سميع بصير عالم قادر) مفاهيمها الاولى، ولكن نريد منها لوازمها لعلنا بعدم تطرق الصفات فيه «تعالى شأنه» كذلك ننقل من قولنا: انه موجود الى الوجود الذي لا يتطرق فيه التحديد والاتحاد مع الماهية

هويّة وخارجاً، ومن المعلوم انه ليس من مراتب الوجود الذي يتطرّق فيه التحديد وان اشترك معه في التعبير فالواجب تعالى شأنه كما انه لا تتطرّق فيه الماهيات من الجواهر والاعراض لامكانها وحدوثها لا يتطرّق فيه الوجود الذي يتطرّق فيه التحديد والاتحاد مع الماهية خارجاً لامكانه وحدوثه.

فان قلت: انا لانعقل وجوداً غير هذا الوجود الذي يتطرّق فيه التحديد قلت: (ان)<sup>1</sup> اريد من عدم تعقله عدم معرفة هذا الوجود بكنهه فهو كذلك، بل يجب ان يكون كذلك لتنزّهه عما يوجد في الممكن والبشر لا يحيط تصوّره بما هو فوق الممكن، وقد ورد عنهم عليهم السلام: كلما ميّز تموه باوهامكم في ادقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم<sup>2</sup>، وان اريد من عدم تعقله عدم معرفته حتى بالوجه فهو ممنوع لأن الآيات الدالة على وجوده وتنزيهه عن كلّ ما يوجد في المخلوق كاف في معرفته «تعالى شأنه» بوجهه.

بحث حول اصالة الماهية والوجود<sup>3</sup>

وقد تبين مما بيّناه واوضحناه ان توحيد الباري «تعالى شأنه» لا يتوقف اثباته على القول: باصالة الوجود لما تبين لك من تنزّهه «عزوجل» عن الماهية والوجود الذي يتطرّق فيه الاتحاد معها هويّة وخارجاً، مع انه لا يعلم معنى محصل لهذا المبحث لان المراد من الأصالة ان كان هو الاستقلال في الوجود كما يظهر من تعليلهم عدم اصالتهما معاً، بانهما لو كانا اصيّلين معاً لزم ان يكون كل شيء شيئين، ففيه: انه لاستقلال لكل منهما فيلزم ان لا يكون شيء منهما اصلاً، اذكما ان الماهية من دون الوجود مفهوم محض وموهوم

<sup>1</sup> الظاهر سقوط كلمة ان بعد قلت

<sup>2</sup> بحار الانوار ج/69 صفحہ 290 وصفحہ 293 والحديث عن الباقر عليه السلام

<sup>3</sup> العنوان ليس في اصل الكتاب.

صرف كذلك الوجود من دون الماهية لا يكون وجوداً فأَن الوجود مالم يتعيَّن بالماهية و مالم يتشخص بالمشخصات لا يكون وجوداً، ضرورة ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كما انه مالم يوجد لم يتشخص فهما جزآن تحليليان لكل موجود ممكن، وقد اشتهر ان كل ممكن زوج تركيبى وكل زوج تركيبى ممكن فلا يتحقق موجود في الخارج الا بهما فهما سيان في احتياج الوجود الخارج وتحققه الى تركيبه منهما فلا وجه لان يكون احدهما اصلاً والآخر اعتبارياً، مع ان اصالة الوجود واعتبارية الماهية ينافي مع ما ذكره في المنطق من تقسيم الكلّي الى الذاتى والعرضى والذاتى الى ما هو ذات الشيء وحقيقته وهو النوع والى ما هو جزء الذات وهو الجنس والفصل والعرضى الى العرض العام والخاص، اذلا يُعقل ان يكون ما هو ذات الشيء او جزء ذاته اعتبارياً، وايضاً لو كانت الماهية امراً اعتبارياً لزم ان تكون الانواع المختلفة الحقائق كالانسان والفرس والبقر والغنم والشجر والحجر وهكذا نوعاً واحداً، لان الامر الاعتباري لا يوجب اختلاف الحقيقة حتى تصير أنواعاً، وليس في البين سوى الوجود والماهية، والوجود حقيقة واحدة ذومراتب عندهم، والحاصل ان كان المراد من الاصل الاستقلال في الوجود لا يكون شيء منهما اصلاً لعدم استقلال كل منهما في الوجود.

وان كان المراد منه<sup>1</sup> عدم الخروج عن ذات الشيء فهما اصلاً، لان الموجود من الممكنات مركب منهما ولا منافات في كون كل منهما اصلاً حينئذ، فكما ان الجنس والفصل اصلاً للنوع لتركيبه منهما فكذلك الوجود والماهية بالنسبة الى الموجود من الممكنات لتركيبه منهما.

وان كان المراد من الاصل وعدمه المتبوع والتابع من دون ان يكون التابع امراً اعتبارياً فيختلف الامر باختلاف الاعتبار فبلحاظ

---

<sup>1</sup> يعني من الاصل

التحليل في مرحلة التصور يكون الوجود عارضاً وتابعاً والماهية معروضاً ومتبوعاً فتكون الماهية حينئذ اصلاً، ويقال: الانسان موجود.

وبلحاظ صفحة العين والخارج تكون الماهية حداً والوجود محدوداً، فيكون الوجود حينئذ اصلاً، ويقال: وجود الانسان والفرس والشجر والحجر مثلاً.

وان كان المراد من الأصل، الحاصل في الأعيان ومن الأمر الاعتباري ما كان الخارج ظرفاً لنفسه لالحصوله كما اشتهر ان كلما لزم من وجوده التكرر فهو امر اعتباري تكون الماهية اصلاً، كما اختاره الشيخ شهاب الدين السهروردي<sup>1</sup> ضرورة ان الموجود في الاعيان هي الماهية، واما الوجود فالخارج ظرف لنفسه لوجوده.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> شهاب الدين السهروردي: احد الفلاسفة المعروفين وتنسب اليه الطريقة

الاشراقية في الفلسفة.

2 اقول: القول باصالة الوجود معناه انه لا تحصل للاشياء حقيقةً وانما الثابت في

الخارج وجود محض فما نراه ونسميه شجراً وحجراً وانساناً وسماءً وارضاً وملكاً و... كله وهم وخيال لان الذي متحصل في الخارج انما الوجود فقط والوجود شئ واحد لاتمايز ولاتفاوت فيه فان قلت: (كما جاء في كتاب بداية المعارف الالهية للسيد محسن الخرازي ج1 ص84 مؤسسة النشر الاسلامي) ان ماعدا الله جل وعلا مركب من حدين: ايجابي وسلبي (وهما وجوده مضافاً الى سلب الغير عنه) قلت: هذا توهم واضح البطلان فالعدم ليس شيئاً حتى تتركب منه الماهيات في الخارج والاصل في هذا الكلام هم البراهميون حيث قالوا: ان الانسان مركب من وجود وعدم بعد قولهم بان الله جل وعلا مساو للوجود وكانوا يعتقدون ان الله حال في هذا العالم. (الجانب الالهي للدكتور محمد البهي ص319) وكيف كان فالقول باصالة الوجود امراً ينكره العقلاء فمن البيهية عقلاً ان الحاصل في الخارج انما هو الشئ بكل خصوصياته الشخصية ولامعني لتركبه من الوجود والعدم وبذلك اعترف ملاهادي السبزواري مع كونه قائلاً باصالة الوجود وجعل القول بثوت اصالة الوجود بدليل الذوق

العرفاني يعني بالمكاشفات والالهامات النفسية (وهي لادليل على حجيتها حتى لمن حصلت له كما هو معلوم) فقال ما حاصله تحت عنوان « غرر في اعتبارات الماهية » صحة سلب التحقق والتحصّل عن الماهية ليس بالنظر الدقيق البرهاني بل باعانة من الذوق العرفاني واما بعد التنزل فالتحقق لذي الوساطة «اي الماهية» هنا حقيقي وصحة السلب منتفية، وقال في حواشي ذلك «صحة سلب الوجود عن الكلي الطبيعي ضعيفة وثبوت الوجود له كاد ان يكون بالحقيقة فالكلي الطبيعي موجود بحكم العقل الفكري وهذا حقيقة عقلية مجاز عرفاني وبهذا يمكن التوفيق بين قولي المثبت والنافي .....» هذا وقد عبر العلامة الحلي عن القول باصالة الوجود بانه مذهب سخيّف (راجع كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص 29 للعلامة الحلي-موسسة النشر الاسلامي قم 1407) ثم ان ما استدلل له على اصالة الوجود قد اجاب عنه المحقق الشيخ ميرزا جواد الطهراني في كتابه « عارف وصوفي چه ميكويد» صفحه 186 هذا وقد اجبنا نحن ايضاً عن كل استدلالاتهم في كتابنا «الرؤية الفلسفية نقد وتحليل».

**تبصرة:** قد تكرر في بعض الكتب الفلسفية الاستدلال بالمكاشفات والالهامات والاشراقات الروحية وقد يذكر لبعضهم كرامات وفضائل خارقة للعادة وتعزى تلك الكرامات للعقيدة الفلسفية التي يعتقدونها ذلك الفيلسوف او يتخيل انها مرتبطة بتلك العقيدة. والجواب انه قان الدليل قام على عصمة الانبياء وائمة اهل البيت (ع) مضافا للزهراء سيده النساء (ع) واما غيرهم فلا دليل على حجية مكاشفاتهم بل هي باطل اذا ما خالفت الدليل العقلي. واما ما يعزى لهم من كرامات واشراقات «فهي على فرض صحتها لانه قد يبالغ في كثير منها» فهي لا ربط لها بصحة تلك المطالب الفلسفية من الفناء بالله جل وعلا والاتصال بالاسماء والصفات بل هي على ثلاثة اقسام: 1) اما ان تكون نتيجة الاعمال الصالحة لذلك الفيلسوف من بعده ان المحرمات ومواظبته على الواجبات والمستحبات ولاشك ان هذه العبادات لها آثارها للكل والكرامات حاصلة للكل سواؤ كان معتقدا بتلك الفكر الفلسفية ام مخالفا لها. 2) واما ان تكون نتيجة القيام بمجموعة من الاوراد والاذكار المنقولة والتي قسم منها شاق كأن يقوم بالذكر الفلاني 30 الف مرة وامثال ذلك وهذا النوع ايضاً له آثاره ويحصل للكل ولاربط لها بالمعتقد بل هو نتيجة ما قام به من اذكار كما ينقل ذلك عن السيد علي القاضي التبريزي حيث

## الخ

### تتممة<sup>1</sup>:

ولنختم الكلام بما رواه الصدوق قدس سره في توحيده، عن السيد الجليل عبد العظيم الحسيني رضوان الله عليه، قال: حدثنا علي بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق، وعلي بن عبدالله الوراق، قالوا: حدثنا محمد بن هرون الصوفي، قال: حدثنا ابو تراب عبيد الله بن موسى الرؤياني، عن عبد العظيم بن عبدالله الحسيني، قال: دخلت على سيدي علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام: فلما بصرني، قال: لي مرحباً بك، يا ابا القاسم انت ولينا حقاً، قال: فقلت له يا بن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اني اريد ان اعرض عليك ديني فان كان مرضياً أثبتت عليه حتى القى الله «عزوجل» فقال: هات يا ابا القاسم، فقلت: اني اقول: ان الله «تبارك وتعالى» واحد ليس كمثله شيء خارج عن الحدّين حد الابطال وحد التشبيه، وانه ليس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر، بل هو مجسم الاجسام ومصوّر الصور وخالق الاعراض والجواهر وربّ كل شيء ومالكة وجاعله ومُحدِثه، وان محمداً (صلى الله عليه واله) عبده ورسوله خاتم النبيين فلانبي بعده الى يوم القيامة، واقول: ان الامام والخليفة وولي الامر من بعده

---

كان يذهب الى مقبرة النجف الاشرف «وادي السلام» ساكتاً ولمدة ساعات ويقوم باذكار معينة. (3) والقسم الاخير اعمال المرتاضين وهذه لها آثارها للمصالح والطالح ولا ربط لها بالكرامات. والحاصل انما ما يترأى من ان عقيدة وحدة الوجود او الموجود وما شابههما هي الاساس في حصول تلك الكمالات العالية امر باطل ومجانِب للصواب بل نجد ان المخالفين لهذه المعتقدات قد حصلت لهم الكرامات ايضاً امثال اية الله العظمى النجفي المرعشي فانه قد حصلت له مشاهدة الامام الحسين (ع) في حرمه وغير ذلك وكان من المخالفين شديداً لتلك الاعتقادات (راجع كتاب احقاق الحق المجلد الاول ص183).

<sup>1</sup> العنوان ليس في اصل الكتاب

امير المؤمنين على بن ابيطالب، ثم الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين ثم محمد بن علي ثم جعفر بن محمد ثم موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي ثم انت يامولاي، فقال عليه السلام: ومن بعدي الحسن ابني فكيف للناس بالخلف من بعده، قال: فقلت: وكيف ذلك، يامولاي، قال: لأنه لا يرى شخصه ولا يحل ذكره باسمه حتى يخرج فيملاً الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً،<sup>1</sup> فقلت: اقررت.

واقول: ان وليهم ولي الله وعدوهم عدو الله وطاعتهم طاعة الله ومعصيتهم معصية الله، واقول: ان المعراج حق والمساءلة في القبر حق وان الجنة حق والنار حق والصراط حق والميزان حق، وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور. واقول: ان الفرائض الواجبة بعد الولاية الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر. فقال علي بن محمد عليه السلام: يا ابا القاسم هذا والله دين الله الذي ارتضاه لعباده، فأثبت عليه تبتك الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة.<sup>1</sup>

اقول<sup>2</sup>: وانا العبد الذليل علي بن محمد بن علي الموسوي البهبهاني اشهد بما شهد به السيد الجليل عبدالعظيم الحسني سلام الله عليه:

---

<sup>1</sup> اقول: الرواية دالة على حرمة ذكر اسم الامام الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف ومثلها روايات اخر دالة على المنع مطلقاً وهو احد الاقوال في المسألة كما ذهب اليه المفيد والصدوق والطبرسي وغيرهم وهناك قول بالجواز مطلقاً الا في زمن التقية اختاره صاحب الوسائل ونسب الى الشيخ الانصاري القول بكراهة التسمية والى المحقق الداماد الحرمة في المحافل والمجالس ومجمع الناس لا غير.

<sup>1</sup> التوحيد للصدوق» ره» ص 81 طبع جماعة المدرسين في قم المقدسة



واسئل الله«تعالى شأنه» ان يثبتني عليه ويحشرني مع ساداتي وموالي  
آبائي الطيبين الطاهرين المعصومين سلام الله عليهم اجمعين، وقد  
فرغت من تأليف هذه الوجيزة في الرابع والعشرين من شهر صفر  
المظفر سنة الرابعة والثمانين بعد الالف وثلثمائة من الهجرة على  
مهاجرها الالف الصلوة والثناء والتحية حرر حروفها الأقل ناصر بن  
محسن الحمادي رجاء للعفو والمغفرة من الله وامنائاه.

شكر وتقدير

واخيراً نشكر سماحة حجة الاسلام والمسلمين الشيخ عبدالرحيم  
السليمانى سبط مولانا المصنف قدس سره لما ابداه من اهتمام في  
مراجعة وتصحيح هذا الكتاب وكذلك نشكر سماحة حجة الاسلام  
الشيخ حسين علافجيان لمساعدته في تهيئة الكتاب للطبع وكذلك نشكر  
الاخ المحترم السيد نورالدين مجتهدزاده حفيد مولانا المصنف  
قدس سره لاهتمامه في نشر وطبع هذا الكتاب فجزاهم الله خير  
الجزاء.

## الفهرست

---

<sup>2</sup> اقول: وانا اشهد بماشهدبه السيد الجليل الحسنى(ره) وبذلك تمت تعاليقنا على  
هذا الكتاب القيم والله الحمد اولاً وآخراً

ماجد الكاظمي

كلام	المقدمة
الشيخ	مباني المصنف العقلية
الانصار	اسئله في التوحيد
ي في	في رد كونه جل وعلا مساوياً للوجود
بداهة	في رد كونه جل وعلا لا يصدر منه الا الوجود
حدوث	في رد كونه جل وعلا كل الوجود
العالم	في رد ان بسيط الحقيقة تمام الاشياء
كلام	في بيان مغالطات الاستدلال
السيد	في رد كونه جل وعلا صرف الوجود
المروج	كلام ابن سينا حول استحالة التعرف علنكنه الاشياء
حول	نظرية الفيض الالهي
فاعليته	هل ان العالم مظهر وجوده عزوجل
تعالى	هل ان العالم ظل الله جل وعلا
في	في الجواب على فكرة الوجود التعلقي والربطي
الجواب	هل انه عزوجل خلق الاشياء من كتم العدم
عن	في الجواب عن ممانعة الاشياء لوجوده جل وعلا
قاعدة ان	في انه عزوجل فاعل بالارادة والاختيار
الواحد	3
لا يصدر	5
منه الا	6
واحد	8
في	11
استحالة	12
السنخية	14
يبين	16
الخالق	21
والمخلو	24
ق	27
في	28
بطلان	31
سائر	31
الاقوال	36
في	38
	40

بحث	فاعليته تعالى
حول	مقدمة المؤلف
اصالة	المرحلة الاولى: في اثبات حدوث العالم وبطلان ازليته
الماهية	اقسام التغيير
والوجود	البرهان على ان من اشتمل على الحوادث فهو حادث
تبصرة	مناظرة مع بعض الطبيعيين
حول	المرحلة الثانية: في لا بدية وجود الصانع والمدبر للعالم
المكاشفا	المرحلة الثالثة: في كماله المطلق عزوجل
ت	المرحلة الرابعة: في صفاته جل شأنه
والالهاما	المرحلة الخامسة: في توحيده جل و علا
ت	الجواب عن شبهة ابن كمونة
الخاتمة	ادلة اخرى : في توحيده
شكر	تنبيه
وتقدير	
الفهرست	40
	43
	45
	46
	47
	54
	55
	57
	59
	62
	68
	71
	72
	83
90	82
98	87
	90
102	
104	المرحلة السادسة: ان وجوده جل و علا ليس مشتركاً مع وجود الممكنات

