التوحيد الفائق

في معرفة الخالق

آيت الله العلامة

الحاج سيد علي البهبهاني

إخراج وتدقيق

الشيخ ماجد الكاظمي

هذا

كتابنا ينطق بالحق

التوحيد الفائق في معرفة الخالق

تأليف

العلامة المحقق سيد العلماء والمجتهدين

والمروج لشريعة جده سيد المرسلين

آية الله في العالمين

الحاج السيدعلي البهبهاني قدس سره

تقديم وتعليق

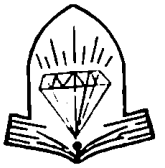
ماجد الكاظمي

بسم الله الرحمن الرحيم

بهبهانی، علی، ۱۲۶۴ ـ ۱۳۵۴.
التوحید الفالق فی معرفة الخالق / تألیف علی البهبهانی؛
تقدیم و تعلیق ماجد الکاظمی. ـ قم: الماس، ۱۳۸۰
۱۱۲ ص.
ISBN ۹۶۴ ـ ۹۲۹۴۳ ـ ۰ ـ ۹ ۵۰۰۰ ریال
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا
کتابنامه: ص. ۱۱۰ ـ ۱۰۸؛ همچنین بصورت زیرنویس.
۱. خداشناسی ۲. توحید. الف. کاظمی، ماجد، مصحح.
ب. عنوان.
۹ت ۹ب / BP ۲۱۷ ۲۹۷ / ۴۲
۱۳۸۰

اسم الکتاب: التوحید الفائق فی معرفة الخالق
المؤلف: آیةالله العظمیٰ العلامة السیدعلی البهبهانی
الناشر: انتشارات الماس
تاریخ الطبعة الاول: ۱۴۲۲ ق
المطبعة: نهضت
عدد المطبوع: ۳۰۰۰ نسخه
شابک ۹ ـ ۰ ـ ۹۲۹۴۳ ـ ۹۶۴

حقوق الطبع محفوفة



انتشارات الماس

مرکز پخش:
ایران ـ قم ـ انتشارات دارالعلم آیت‌الله بهبهانی
قم: هاتف: ۷۷۲۵۶۷۸ ـ ۰۲۵۱ **فاکس:** ۷۷۱۶۹۲۹
هاتف: ۲۲۲۵۶۲۱ ـ ۰۶۱۱ **فاکس:** ۲۲۱۱۲۱۸

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على محمدواله الطيبين الطاهرين

وبعد:

فالكلام عن اية الله العظمى السيد علي البهبهاني (قدس‌سره) ذو شجون وابعاد مختلفة لكن الذي يلفت النظر تقواه وشجاعته في بيان الحق والافصاح عن الحقيقة وهذه القضية ليست بالامر السهل فالحق مر وكريه مطعمه 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» معلنا موقفه بذلك ولاجل ان تقف على عظمة شخصيته نقول:

صحيح ان الكثيرين كتبوا في التوحيد واستدلواعلى اثبات وجوده جل وعلا باستدلالات كثيرة«علمية وعقلية ورياضية وفلسفية وغيرذلك» الاان ماكتبه العلامة السيدالبهبهاني‹ره› يختلف عماكتبه الاخرون وقد دخل فيما كتب ما لم يدخله الاخرون فناقش ما قديطرح في الفلسفة بعنوان انه بديهي واثبت زيف مايدعى انه الحق

الاخرون 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[1] القيّم ناقش قاعدة الواحد لايصدر منه الاواحد واثبت زيفها وبدوره ناقش السنخيّة بين العلة والمعلول والتي تُطرح كالبديهيات واثبت ان لاسنخيّة بين الخالق والمخلوق فالحق لامثيل ولاشبيه ولانظير ولاضدولا ممانع له فهوواحد الاّ ان وحدته ليست عدديّة فهو واحد لايتثنى ولا يمكن ان يكون له ثان بخلاف المخلوقات فان وحدتها عدديه فالواحد منها قابل للتعدد والتكرار فاثبتقدس سره ان الله جل وعلا لا سنخيّة بينه وبين مخلوقاته فكان سيدناالبهبهاني مجتهداً لايقلّد احداً لافي الفلسفة ولافي الاصول ولافيالفقه ولافيغيرها ولذا فقد ابدع في هذه المجالات فجاء بتحقيقات رشيقة في الفلسفة والكلام وفي الفقه والاصول والنحو وهكذا المجتهد حقيقةً وليس من الصحيح ان يردد الانسان نظريات الاخرين بلانقد ولاتحقيق فكثير من الطلاب درسوا الفلسفة لكنهم تماشوا معها حذو النعل بالنعل الاّ ان سيدنا البهبهاني(ره) وقف امام امهات قواعدها واستخرج الحق بخلافها وها انا اكتب

---

[1] كما في كتاب شرح حال افكار وآثار ايةالله بهبهاني -تأليف علي دواني الطبعة الثانية ص٢٤٩

هذه المقدمة توضيحا وتسهيلا لما تضمنه هذا الكتاب القيم وابدأ بذكر مباني المصنف‹ره› العقلية وما يكتنفها من شبهات والجواب عنها فنقول:

مباني المصنف العقلية:

المعروف بين الفلاسفة ان الذات الالهية المقدسة مساوية للوجود وانه لايصدر منها الاالوجود 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 لاينفك عنه وانه لا انفكاك بين الذات ومخلوقاته لاستحالة انقطاع الفيض ولذا جعلوا ارادته من صفات الذات وانها عين ذاته، والمصنف‹ره›يجيب على ذلك كله بانه: لاسنخية بين الذات الالهية المقدسة وبين المخلوقات ولااشتراك بينهما بل يستحيل ذلك وانهما ليسا من حقيقة واحدة ويرى«ره» بطلان قاعدة الواحد لايصدر منه الا واحد وبطلان القول باصالة الوجود،وعليه فالذات الالهية المقدسة ليست تمام الاشياء ولا انها كل الوجود او صرف الوجود ولا انها لايصدرمنها الا الوجود ولا ان صدور الموجودات عنه (تعالى) بالاشراق والفيض ولا ان ارادته (تعالى) بالايجاب بل هو فاعل مختار وتفصيلا لذلك نطرح مجموعة من الاسئله في التوحيد

ونجيب عنها مع شيء من التوسعة لاهمية الموضوع والحاجة الى ذلك وقد قال جل‌وعلا«ان الله لا يغفر ان يُشْرك به ويغفرما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثماً عظيما[1]»وقال عزَّوجل «انه من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنة[2]» وقال عز من قال «ومن يشرك بالله فكانما خرَّ من السماء فتخطفه الطير أوتهوي به الريح في مكان سحيق[3]» 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 جل‌وعلا مساو للوجود ؟ ولايصدر منه الا الوجود ؟

٢) هل ان الله جل‌وعلا كل الوجود ؟

٣) هل ان الله جل‌وعلا صرف الوجود ؟

---

[1] النساء آيه ٤٨

[2] المائده آيه٧٢

[3] الحج آيه٣١

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‹جل‌وعلا› تجلى بهذا الوجود فصار سماءا وارضاوانسانا وملكا... ؟

٨) هل ان العالم ظل الله عزوجل ؟

٩) هل ان الله جل‌وعلا 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 تسهل فهم المباني العقلية للمصنف ‹ره› نجيب عليها بالترتيب ومن خلالهاسوف يفهم الجواب عن اسئلة اخرى احدها سؤال: ما الفرق

بين التوحيد بناء على اصالة الوجود والتوحيد بناء 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 « لغة وعرفا » تعني التحقق والثبوت وعليه فلا ربط اذا بين لفظة الجلالة وبين كلمة الوجود فالاولى اسم علم و الثانية تعبر عن مفهوم كلي تعبيرا عن الثبوت و التحقق فهما اذا من المعاني المتخالفة مثل زيد والشجاعة نعم ذكر في الاصطلاحات الفلسفية لكلمة الوجود اربعة معان : ذكرها صاحب توضيح المراد:

الاول: الحقيقة البسيطة النورية التي حيثية ذاتها حيثية الإباء عن العدم و منشأية الاثار ويعبر عنها في لسان القوم بحقيقة الوجود وهي التي أختلف في اصالتها و عدمها و هذه الحقيقة ليس لها لفظ موضوع لان الوضع يتوقف على تصور الموضوع له وهذه الحقيقة لا يمكن تصورها اصلا لوجهين ذكرهما صاحب المنظومة في شرحها .

الثاني: المفهوم العام البديهي المشترك الذي هو عنوان لتلك الحقيقة ووجه 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 بداهته 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 واجدية ذات لصفة و لايحمل المعنى الثاني على الموضوعات الا باعتبار هذه الواجدية ووضع له لفظ «الموجود» في لغة العرب ولفظ « هست » في لغة الفرس .

الرابع: المعنى المصدري 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 استقلاليا وبعبارة اخرى اذا يرى الوجود نعتا للذات مراة للنظر فيها لا مفهوما مستقلا [1]

---

[1] توضيح المراد تأليف السيد هاشم الحسيني الطهراني -انتشارات المفيد-الطبعة الثالثة (وهو شرح لكتاب كشف المراد للعلامه الحلي قدس‌سره)صفحه ٨

اقول : الاصطلاحات الثلاثة الاخيرة مستعملة في اللغة و العرف واما الاول فهو مجرد اصطلاح مبني على الا دعاء وبعبارة اخرى نقول : ان صاحب الاصطلاح يدعي ان حقيقة الاشياء التي هي الحيثية 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 وكلي ومنتزع من حقائق متعددة لا يعني ذلك ان هذه الحقيقة النورية « حسب الاصطلاح الاول » هي واحدة ومشتركة بين كل الحقائق.

و الحاصل : ان كلمة الوجود تعني مفهوما عاما مشتركا بين كل الحقائق الخارجية و اما انها عين الذات الالهية فهذا ما لايرتبط بالكلمة ابدا لا لغة ولاعرفا ولا عقلا وسيأتي تحقيق المصنف«ره» من ان الذات الالهية المقدسة مباينة لغيرها من الموجودات وان حقيقة الوجود ليست مشتركة فهو بذلك يقرر ما اوضحناه لك من ان الذات الالهية لاتساوي الوجود بل الوجود مفهوم عام يصدق على كثيرين.

٢)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 لايصدر منه الا الوجود فقد حافظنا بذلك على التناسب و التسانخ بين العلة و المعلول.

اقول : وقد ابطل المصنف«ره» القول با لسنخية بين الذات الالهية « و التي هي علة الموجودات » و بين المخلوفات « وهي المعلولات » مضافا الى ان اللازم من ذلك ان يكون كل ما في هذا العالم موجودا في ذاته عزوجل عن ذلك علوا كبيرا فجسمانية هذا العالم و ائتلاف بعضه بالبعض 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 جلوعلا و بينها فيلزم ان يكون جلوعلاجسما ماديا مشتملا على روح و روحه غير بدنه و الى اخره بل و يلزم ان يكون محدودا لانها محدودة.

فان قلت : نعم كل ذلك موجود في ذاته جل‌وعلا الا أنه من نوع عالم الالوهيه و بنحو أتم وأرقى.

قلت : اولا: ما الدليل على ذلك؟ وهل هذا الارجم بالغيب؟ وثانيا: 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 جل‌وعلا اذا غير الماديات فلا سنخية اذا 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.

٣) واما كونه جل‌وعلا كل الوجود وصرف الوجود فقد مر بعض الكلام في ذلك ونزيد توضيحا على ما مر ونقول:

مامعنى الوجود حتى يكون الله جل‌وعلا كل الوجود ؟ هل المقصود مفهوم الوجود ؟ ام حقيقته وكنهه؟ و اذا كان المقصود الكنه والحقيقة فما هي حقيقتة؟ 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 حقيقة للفلاسفه بل اعترفوابالعجز عن درك كنهه وحقيقته وحينئذ فما دام انها غير منكشفة فلا يمكن الحكم عليها نفيا ولا اثباتا . نعم بعد انكشافها يمكن الحكم عليها وبذلك يظهر بطلان القول بانها واحدة استنادا الى ان مفهوم الوجود واحد .

هذا ومضافا الى وضوح بطلانه، اي ربط بين مفهوم الوجود وحقيقته؟ وهليصح 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 والملك والخالق « استغفرالله » واحدة فلا فرق بين النبي والكافر والخالق والمخلوق والشيطان والانسان و..... بل كلهم شيئ واحدوهو 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 جلوعلا كل الوجود معناها : انه تعالى كل هذا الشيئ المجهول الذي لا وجود لغيره ولا تعدد فيه .

وهل هذا الا تفسير بالمجهول؟ وهل هذا كلام له معنى؟ مضافا الى ذلك ان القول بان حقيقة الوجود واحدة « مع بطلانه كما تقدم » يتوقف على القول باصالة الوجود وسيوافيك من المصنف«ره» بطلانها[1]. مضافا الى بداهة غيرية زيد لعمرو والخالق للمخلوق فكيف يكون وجودها حقيقة واحدة.

٤) هذا ويعبر عن كونه « جل وعلا » كل الوجود بتعبير اخر وهو:

« بسيط الحقيقة كل الاشياء وتمام 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 شيئ 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 ايضا فالحمل في ذلك ليس ما يتعارف في المحاورات بل هو من قبيل

[1] ص ٩٨

حمل الحقيقة والرقيقه »[1] اقول : والمراد من الجهات العدمية يفسره لنا العلامة الطباطبائي وهو: ان كل هوية صح ان يسلب عنها شيئ بالنظر الى حد وجودها فهي متحصلة من ايجاب وسلب كالانسان مثلا 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 الحيثيتين (ومعنى دخول النفي في هوية 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 لايسلب عنها كمال وجودي[2] ثم ان صاحب التعليقة يفسر لنا حمل الحقيقة والرقيقة فيقول « انه حمل بعض مراتب الوجود المشكك بالتشكيك الخاصي وليس شيئ من مراتب الوجود عين اخرى بل

---

[1] تعليقة على نهاية الحكمه صفحه ٤٢٤تأليف محمد تقي مصباح -الطبعة الاولى-مطبعة سلمان الفارسي الناشر -مؤسسة في طريق الحق

[2] نهاية الحكمة صفحه ٢٧٦ تأليف العلامة الطباطبائي -مؤسسة النشر الاسلامي -قم

المرتبة العالية مقومة للمرتبة الدانية والدانية متقومة بها والعالية واجدة لكمال الدانية والدانية عين الربط بها لا استقلال لها دونها »[1]

اقول : ولا تخفى مغالطاته وهي كالتالي:

المغالطة الاولى : انه لا تركب بين الامر الوجودي والامر العدمي ولو توسعنا في الاصطلاح فهو امر اعتباري اذا وليس امرا حقيقيا .

المغالطة الثانية : لا معنى لدخول النفي في هوية وجودية بل ولا يمكن ذلك وقد اعترف المستدل بذلك مستدلا له بقوله « والوجود مناقض للعدم » لكنه اتى له بتفسير وهو : ان المراد من دخول العدم هو كونه نقصاوجوديا في وجودمقيس الى وجود آخر .

اقول : ولا يخفى ان النقص ايضا عدم فالحاصل ان معنى دخول النفي هو دخول النقص فالنتيجة ان هوية الانسان مثلا مركبة من ثبوت نفسه له ومن هذا النقص الوجودي المنتزع من ملاحظة الشيئ بالقياس الى غيره وكما لا يخفى انه عدمي فالنقص هو عدم في نفسه وكذلك الامر الانتزاعي ايضا عدمي واعتباري

[1] تعليقة على نهاية الحكمة صفحه ٢٠٨

والحاصل ان ما جاء به من تفسير لهذا العدم لايتكفل حل مشكلة استحالة اجتماع النقيضين « الوجود والعدم » .

المغالطة الثالثة : انا لو سلمنا حصول التركب بين الامر الوجودي والامر العدمي فهو اذا حاصل حتى بالنسبة الى الذات الالهية المقدسة وذلك فانه جلوعلاغير مخلوقاته فهو محدود بهذه الجهات العدمية فان قلت : لاسبيل للعدم الى ذاته[1] قلنا: نعم لاسبيل للعدم الى ذاته جلوعلا لكن لاربط له بالمقام فنحن ننفي عن ذاته غيرها كالجسمية والانسانية والشجرية ووو فكما قلتم ان الانسان غير الفرس والفرس غير الشجر وقلنا ان هوية هذه الاشياء قد تركبت من امر وجودي وهو ثبوت نفسه له، وامرعدمي و هو نفي غيره عنه فالذات الالهية المقدسة ايضا كذلك فهي ليست بجسم ولاروح ولاعقل ولا مادة ولاانسان ولاشجر ولاملك ولا ولا..... فقد تركبت ذاته من امر وجودي وآخر عدمي وهذا التركب لاضير فيه بالنسبة للذات المقدسة الالهية لانه اعتباري واصطلاحي لاحقيقة وراءه اولا .

---

[1] نهاية الحكمة صفحه ٢٧٦

وثانيا: ان التركب المستحيل في ذاته هو ما كان في الذات لا ما كان خارجا من الذات وهنا التركب قدجاء 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 لايسلب عنها كمال وجودي » وعدم صحتها لاجل عدم وجود مصداق لها فان المراد من الذات البسيطة هي الذات التي لايتطرقها العدم وقد عرفت ان اللازم على هذا التفسير الجديد للتركب تطرق العدم الى كل شيئ .

المغالطة الرابعة: ان اللازم من هذا الاستدلال هو ان كل ذات وهوية غير متحصلة من ايجاب وسلب فلا يسلب عنها شيئ بالنظر الى حد وجودها . لا انه لا يسلب عنها كمال وجودي[1] ففرق بين الامرين ونتيجة الاستدلال ثبوت كل الاشياء

---

[1] 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 لاانسان لاكاتب. (راجع المنطق للمظفر ص ١٧٨ الناشر دار التعارف ١٩٨٠م) وهنا الاصل هو: ان كل هوية صح ان يسلب عنها شيئ بالنظر الى حد وجودها فهي متحصلة من ايجاب وسلب. وعكسه هو: ان كل ذات وهوية غير متحصلة من ايجاب وسلب فلا يسلب عنها

له لا ثبوت كل الكمالات له ولازم ذلك اتحاد الذات الالهية المقدسة « تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا » مع باقي الوجودات لانه لا يسلب عنه شيئ فلايسلب عنها الانسان والملك والشجر والشيطان والمادة والجسمية و و و..... وقد اعترف بهذا اللازم نفس المستدل[1] لكنه فر 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 الشايع فحيث ان الانسان والناطق يلتقيان في الخارج في مصداق واحد صح الحمل بينهما والحاصل انه لولا الاتحاد بين شيئين لا يمكن الحمل هذه هي حقيقة الحمل.

شيئ بالنظر الى حد وجودها .لا ما قال المستدل ان كل ذات وهوية غير متحصلة من ايجاب وسلب فلا يسلب عنها كمال وجودي.وبذلك تظهر المغالطة.

[1] نهاية الحكمة صفحه ٢٧٦ وتعليقتها صفحه ٤٢٤

واختراع قسم جديد للحمل اصطلاحا واعتبارا لايغير من الواقع شيئا فالواقع لا يتبدل اذا ما غيرنا الاصطلاح فما جاءبه من استدلال « على فرض صحته » نتيجته ان الحقيقة البسيطة لا يسلب عنها اي شيئ فهي اذا متحدة بكل الاشياء وهي اذا تمام الاشياء .

فاذا قلت اتحادها هنا ليس من نوع الاتحاد المتعارف فهذا نقض اولا للنتيجة الحاصلة من الاستدلال لان الاستدلال ان كان صحيحا فلا يجوز نقض نتيجته وثانيا ما الدليل على وجود حمل لايستبطن الاتحاد بين شيئين باسم حمل الحقيقة والرقيقة والذي قد تقدم تفسيره عنهم؟ فبمجرد الادعاء وبجرد اختراع اصطلاح لا تنحل المشكلة الفلسفية والحاصل اما ان يكون حمل بين الذات الالهية وساير الاشياء كما هو مقتضى الاستدلال المذكور فيلزم كونه جلوعلا كل الاشياء وهو امر مضحك وقد تقدم بطلانه واما ان لا يكون حمل في البين فحينئذ بطلت نتيجة استدلالهم .

هذا وما في الاستدلال من التعرض لمراتب الوجود وانه مشكك وان المراتب الدانية عين الربط للمراتب العالية سيأتي الكلام عنها وابطالها[1] فانتظر.

٥) 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 ذامراتب واما ان هناك حقيقة صرفة لا يخالطها ماهية وليس لها حد عدمي وانها غير قابلة للتكثر فليست ببينة ولا مبينة في البرهان وربما يقال في تبيين ذلك ان الوجوداما انيكون صرفا خالصا من شوب عدم وماهية فهو المطلوب واما ان يفرض مختلطا بالعدم محدودا بحدود تنتزع عنها الماهية فيلزم اختلاط الوجود بغير الوجود في حاق الاعيان و هو باطل على القول بأصالة الوجود.

---

[1] ص٢٥

ويلاحظ عليه: أن 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 وجودا وانما ينتزع الذهن منها مفاهيم عدمية ولا يعني ذلك تحقق العدم 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 اولى لاثبات التشكيك في حقيقة الوجود واما الصرافة بمعني اللاتناهي المطلق وعدم المحدودية بحدود ما هوية وكونه بحيث لاينتزع الذهن مفاهيم عدمية وماهوية عنه فهو يختص بوجود الواجب جل وعلا وهو الذي يطلب بهذا البرهان

والحاصل ان التقرير الخلفي لايتم الاعلى قول الصوفية ويؤول الى المصادرة بالمطلوب انتهى كلامه[1] وحاصله امور:

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

الثاني: الشيئ الذي لايشوبه في متن الواقع العدم.

---

[1] تعليقة على نهاية الحكمة صفحه ٤١١الى ٤١٢

الثالث: اللاتناهي المطلق وعدم المحدودية بالحدود الماهوية بحيث ينتزع الذهن عنه مفاهيم عدمية وماهوية.

الامر الثاني: انه لا دليل ولابرهان على كون حقيقة الوجود صرفة لا يخالطها ماهية وغير قابلة للتكرر والتكثر.

الامر الثالث: اننا لو قلنا بكون حقيقة الوجود صرفة واحدة لاتتثنى فلا شك في كون لازم ذلك هو قول الصوفية من كون الوجود والموجود حقيقة شخصية واحدة وهوامر باطل.

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

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

وجودا وانتزاع الذهن منه مفاهيم عدمية لا يعني ذلك تحقق العدم في حاق الاعيان واختلاطه بحقيقة الوجود .

الامر السادس: انه بعد القول باصالة الوجود وبداهة تكثر الوجود لابد من القول بان حقيقة الوجود مشككة ومعناه ان للوجود مصاديق متفاوته بالمرتبة في صدق الوجود عليها وتفاوتها من جهة الشدة والضعف .

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

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

ثانيا: قد[1] تقدم انه مالم نشخص حقيقة الوجود لايمكن الحكم عليها وهم قد اعترفوا بمجهوليتها فلا يمكنهم اذا الحكم عليها بواحدة من هذه المعاني الثلاثة .

---

[1] 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 للملاصدرا ج ١ ص٣٩١ انتشارات مكتبة المصطفوي .

ثالثا: ان المعنى الثاني يصدق على الاول والثالث فهو يصدق على الشيء الذي لاتخالطه الماهية وليس له حد عدمي ولاتكثر 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 فينحصرمعناها بين الاول والثاني وقلنا ان الثاني صادق على الاول واما الاول فبالتحليل يرجع الى الثاني ايضا لان الماهية « بناء على اصالة الوجود » امر اعتباري فهي عدمية وقد عرفت ان الامر الوجودي لا يختلط بالعدمي ابدا لاستحالة اجتماع النقيضين فاذا كل وجود لا يمكن ان تخالطه الماهية «بناء على اعتباريتها وان الاصالة للوجود ». كما ان الوجود « بناء على وحدة حقيقته » يناقض العدم فليس في ذاته حد عدمي لاستحالة تركب الوجود من نفسه ونقيضه كما وانه بناء 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 حقيقة واحدة؟

فان قلت: الدليل هو بداهة تكثر الوجود قلت: ان هذا التكثر باي شيء حاصل؟ فان حصل بنفس الوجودفالوجود امر واحد فكيف يمكن حصول التفاوت بما لا تفاوت فيه؟ وان حصل بشيء خارج عن الوجود فالجواب انه لاشيء خارج عن الوجود وكل ما هو خارج عنه فهو عدم ولا يمكن عقلا تأثير العدم في الوجود والا لآل الى اجتماع النقيضين.

فان قلت: ان تفاوته لاجل كون الوجود ذامراتب في نفسه.

قلت: هذا دور لأننا نريد الدليل على كون الوجود ذا مراتب فاصبح الدليل عين المدعى.

رابعا: ان بداهة تكثر الوجود لا توجب القول بكونه ذا مراتب فان التكثر لايكون 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 ولابد من التسليم لقول الصوفية من كون الوجود والموجود حقيقة شخصية واحدة ولا تعدد فيها واما ان نقول بتكثر الوجود وحينئذ لابد من التسليم بان حقيقة الوجود ليست واحدة والا لماحصل التكثر فان التكثر لا يكون بالعدميات كما اعترف به الخصم. وبذلك يظهر بطلان القول بان للوجود مراتب متعددة وانه مقول عليها بالتشكيك وسيوا فيك مزيد بيان ايضا فانتظر.

٦) واما نظرية الفيض الالهي: فهي عبارة عن ان هذا الوجود كالسيل من الماء من الازل والى الابد دائما في حالة سيلان بلا انقطاع والموجودات كالاوعيه 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 جلوعلا حسب هذه النظرية يعطي الوجودفقط واما كونه بهذه الصفات والخصائص فهو امر لازم لذلك الشيء بعد جعله جعلا بسيطا وليست تلك اللوازم والصفات مجعولة من الله جلوعلا والحاصل من هذه النظرية هي الجبرية ، فلم صار هذا الشيء انسانا وذاك شجرا

و لم حصل هذا الشيئ 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[1] مع ان ما تقدم كاف في بطلان هذه النظرية.

٧) هل ان العالم مظهر وجود الله جل وعلا؟

٨) وهل ان الله جل وعلا تجلى بهذا الوجود فصار سماءا وارضا وانسانا وملكا .....؟

٩) وهل ان العالم ظل الله جلوعلا عن ذلك؟ والجواب عن هذه الاسئله 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 عرفا ولغة.

---

[1] ص٩٨

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 بذي الظل وتابع له والوجود حقيقة لذي الظل فقط دون ظله فلابد من النظر في صحة هذين المعنيين وقد وقع التعبير بكل من المعنيين في كلام الفلاسفة فتارة قالوا ان العلة حقيقة والمعلول مجاز وانه لاعلة ولامعلول بل ان الله سبحانه عزوجل لما كان في حالة القبض كان واحدا وحينما يكون في حالة البسط يكون سماء وارضا و و و او يعبر عن ذلك بالفتق والرتق وان حالة الظهور على شكل انسان وشجر وبقر هي الفتق وخلافها هو الرتق وتارة 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[1] وتجلى حقيقة بهذه المخلوقات فنقول: هل تمظهر بغير وجوده ام بوجوده؟ فان تمظهر بغير وجوده نسأل ونقول هل تمظهر بوجود غير وجوده ام بالعدم؟

والاول « يعني ان تمظهر بوجود غير وجوده » يستلزم وجود موجود غيرالله عزوجل وانه جلوعلا استمد منه وانه محتاج لغيره وبتعبير الفلاسفة يلزم تعدد القدماء وخروج الواجب عن كونه واجبا غنيا عمن سواه وكل ذلك باطل.

والثاني « يعني ان تمظهر بالعدم » فجوابه ان العدم ليس شيئا حتى يتمظهر به مضافا الى استحالة انقلاب العدم الى الوجود. وعلى كلا الفرضين يكون الله جل وعلا متغيرا ومحلا للحوادث وهو باطل و سيأتي بيان بطلانه[2] من المصنف.

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

---

[1] كلمة تمظهر يراد منها الاظهار يعني « استغفرالله» ان الله جلوعلا اظهر ذاته بهذه المخلوقات فتبدلت ذاته واصبحت سماءا وارضا وانسانا وشجرا وملكا « والعياذ بالله»

[2] ص٥٩

وحينئذ لا شيء غيره فليس في دار الوجود ديار غيره على حد تعبير صاحب الاسفار[1] 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 شيءبشيءلا ثبوت الموجود نفسه فلا يكون هذا الثبوت ثابتا لغيره بل الذي يصح ان يقال: ان الثابت لغيره هو ذلك الشيء المضاف اليه الثبوت لا نفس الثبوت.[2]

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

---

[1] عارف وصوفي چه مى گويند ص١١٨طبع بنياد بعثت ناقلا عن الاسفار لصدر الدين الشيرازي (ملا صدرا)ص١٨٤ المجلد الاول

[2] الفلسفة الاسلامية للعلامة المظفر صفحه ٣٧ الطبعة الاولى الناشر: مؤسسة دارالكتاب-الجزايري

الربط الاخر وهو ايضا يستدعي ان يكون ثابتا للغير فيحتاج الى ربط ثالث وهكذا فيذهب الى غير النهاية[1].

وذكروا ايضا ان الوعاء الذي يتحقق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذي يتحقق فيه وجود طرفيه[2] وان الوجودات الرابطة لاماهية لها لان الماهيات هي المقولة في جواب ما هو فهي مستقلة بالمفهومية والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلا بالمفهومية[3] و ان من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد كوجود المعلول بالقياس الى علته[4] وان نشأة الوجود لاتتضمن الا وجودا واحدا مستقلا هو الواجب والباقي روابط ونسب و اضافات[5].

والدليل على الوجودات الرابطة بالمعنى المتقدم هو ان هناك قضايا خارجية تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج كقولنا: زيد قائم والانسان ضاحك

---

[1] المصدر السابق

[2] نهاية الحكمة صفحه ٢٩

[3] المصدر السابق صفحه ٣٠

[4] المصدر السابق صفحة ٣٠

[5] المصدر السابق صفحه ٣١

مثلا وايضا مركبات تقييدية مأخوذة من هذه القضايا كقيام زيد و ضحك الانسان نجد فيها بين اطرافها من الأمر الذي نسميه نسبة و ربطا 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 ومفارقا لهما .....[1]» 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 والوجودلله جل وعلا ووجوده مجرد نسبة واضافة ورابط واذا كان الرابط في القضايا الخارجية يحتاج الى موضوع ومحمول فهو لايحتاج الى طرفين في ما اذا كان الرابط معلولا 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

---

[1] نهاية الحكمة صفحه ٢٨

يلاحظ عليه ان ثبوت الموضوعات والمحمولات في الخارج لا يكفي دليلا على ثبوت الرابطة كنوع من الوجود العيني والرابطة في القضايا ان دلت على شيء خارجي فانما تدل على اتحاد مصداق الموضوع والمحمول وهو اعم من ثبوت امر رابط بينهما فان اتحاد الجوهر والعرض او اتحاد المادة والصورة في الخارج مثلا لا يستلزم وجود رابط بينهما بل يكفي كون احدهما من مراتب وجود الاخر او كون احدهما رابطيا بالنسبة الى الاخر والحاصل انه لا يمكن بمثل هذا البيان اثبات الوجود الرابط في الاعيان[1]» وذكر ايضا ان اللازم من كون المعلولات روابط و نسب واضافات لاماهية لها هو: نفي اي مجال للماهية مطلقا فقال: (فشمول هذا الحكم « يعني انها لا ماهية لها » للوجودات الا مكانية العينية التي هي روابط بالنسبة الى الواجب جلوعلا مشكل جدا لاستلزامه نفي اي مجال للماهية مطلقا)[2]

اقول: ويكفي في بطلان فكرة الوجود التعلقي والربطي جواب الاستاذ مصباح اليزدي ونضيف على ما قال :

---

[1] تعليقه على نهاية الحكمة صفحه ٥٨

[2] المصدر السابق صفحه ٦١

اولا: لو ثبت الوجود الربطي في القضايا الخارجية فاي ارتباط له في كون ثبوت المعلول للعلة ربطيا وتعلقيا .

ثانيا: 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 المعتبر وهو اوسع من عالم التكوين والواقع .

ثالثا: 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؟

رابعا: ان الوجود الرابط لا استقلال له بالمفهومية ولا ماهية له في حين ان وجود الممكنات واستقلالها بالمفهومية من اوضح البديهيات .

خامسا: 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 يعلم الجواب عن السؤال التاسع.

١٠) هل ان الله سبحانه عزوجل خلق الاشياء من كتم العدم؟

١١) وهل ان الاشياء بوجودها تمانع وجوده تعالى « الموجود في كل مكان » لتحل مكانه جلوعلا؟

١٢)وانه لو تعددت حقيقة الوجود فهل من حدود بين الخالق والمخلوق؟

والجواب: اولا: انه على القول بنظرية الفيض والاضافة الاشراقية فهذا العالم قطعة من ذاته « جلوعلا » لكن قد تقدم بطلان كون نسبة العالم اليه جلوعلا بالاشراق والفيض وبطلان كونه جلوعلا مساويا للوجود ولايصدر منه الا الوجود وقد تقدم بداهة تكثر الموجودات مضافا الى قيام الدليل القطعي على انه جلوعلا غير الاشياء وليس كمثله 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 عقلا ان يخلق غيره من ذاته لاستحالة التبدل والتغير عليه وقد تقدم آنفا استحالة تمظهره حقيقة بالاشياء او كون الاشياء ظلا له والحاصل انه جلوعلا

يخلق غيره بعد ما كان محدودا وهو القادر على كل شيء كما سيأتي في برهان القاهرية فايجاد الخلق انما يكون مستندا اليه جلوعلا لا بمعنى انه بدل ذاته الى هذه الموجودات او انه استفاد من مادة في خلقها بل اوجدها بعدما كانت معدومة 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 يشاهدها او يسمع بها بل يوجدها 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 جوهريته الى جوهر اخر الا الله ولاينقل الشيء من الوجود الى العدم الا الله»[1] وعن علي اميرالمؤمنين(ع) في خطبته «الحمدلله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذي لامن شيء كان ولامن شيء خلق ماكان، قدرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه

---

[1] التوحيد للصدوق ص ٦٨من منشورات جماعة المدرسين في قم المقدسة

-الى- وكل صانع شيء فمن شيء صنع والله لامن شيء صنع ماخلق»[1] وغيرهما .

ثانيا: 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 كمثله شيء ولا ضد له ولا حد له فكون المخلوقات تزحزح من وجوده يعني انها ضده والضدان لايجتمعان واذا حصل احدهما يستحيل حصول الاخر في حين قد عرفت انه جلوعلا لاضد له لان الضد هو الممانع في الوجود والله جلوعلا لا ممانع له في وجوده حتى يكون ضدا له جلوعلا .

توضيح ذلك: ان الله جلوعلا بعد قيام البرهان على انه واحد لاحد له فلا يتثنى ولا يمكن فيه التعدد اذ يستحيل ان يكون له مثيلا وممانعا له في وجوده جلوعلا فالاضداد في عالم المخلوقات والآثار لاربط لها بعالم الخالقية فلا يمكن قياس عالم الاثارعلى عالم المؤثر فقد قام البرهان على ان الاثر غير المؤثر وان الحاد غير المحدود

---

[1] اصول الكافي ج١ ص١٠٤من منشورات المكتبة الاسلامية ١٣٨٨ هـ .

فالمؤثر الحقيقي لاحد له ولامقهورية 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 جميعا وكلها تحت سلطانه.

ثالثا: واما جواب سؤال انه لو تعددت حقيقة الوجود فهل هنالك حدودبين الخالق والمخلوق؟ فهو: انه قد ثبت بالبرهان العقلي القطعي انه جلوعلا ليس كمثله شيءو لانظير ولاشبيه ولاضد له فهو شيء لاكالاشياء وكما قال سيد الموحدين واميرالمؤمنين عليه افضل الصلاة والسلام: « مع كل شيء لابمقارنة وغير كل شئ لابمزايلة » فلا يحويه مكان ولا يخلو منه مكان وانه لاحد له ولا يوجد مانع عقلي من وجود غيره محدود غير خارج عن سلطانه لانه ليس ضدا له وممانعا لوجوده او من سنخ وجوده فلاسنخية بين وجوده القاهر المؤثر ووجودغيره الذي هو اثر ومغلوب ومقهور. والحاصل انه

جل‌وعلا لاحد له وان المخلوقات محدودة وهو غيرها فانه ليس من سنخ الآثار فما هو المستحيل في البين؟[1]

١٣)هل ان ارادة الله جل‌وعلا ذاتية وعليه فلا يتخلف المراد عن الارادة؟ ام ان ارادته صفة من صفات الافعال لا من صفات الذات وانه فاعل بالاختيار كما صرح بذلك المصنف«ره»؟ اقول: هذه احدى نقاط الخلاف بين الفلاسفة والاخرين حيث ان الفلاسفة تبنوا ان ارادته تعالى عين ذاته وعليه فلاينفك المراد عن الارادة وحاصله قدم العالم[2] لقدم الذات المقدسة الالهية.

---

[1] ما ذكرناه من الاسئلة المتقدمة واجوبتها قد اقتبسناه من كتابنا- الرؤية الفلسفية نقدوتحليل- وقد فصلنا هناك فيه الكلام.

[2] هذا وشبهة كون العالم قديما واضحة البطلان كما عبر عنها الشيخ الاعظم الانصاري قدس‌سره بانها شبهة في مقابل البديهة حيث قال مستطردا في بحث القطع:« وكلما حصل القطع من دليل نقلي مثل القطع الحاصل من اجماع الشرايع على حدوث العالم زمانا فلا يجوز ان يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي مثل استحالة تخلف الاثر عن المؤثر ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة » « فرائد الاصول طبعة مكتبة المصطفوي ١٣٧٤ هـ » وتوضيح مراده الشريف انه مع حصول القطع واليقين من طريق الشرايع الالهية الثابت بالدليل العقلي القطعي في امر كحدوث

هذا وفسر المتأخرون منهم الارادة بالحب فارادته يعني حبه للشيء ؟

العالم زمانا 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 متأخرا 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 برهانا 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 البديهة 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 عالما قديما خلق الاشياء لامن شيء ومن زعم ان الله عزوجل خلق الاشياء من شيء فقد كفر لانه لوكان ذلك الشيء الذي خلق منه الاشياء قديما معه في ازليته وهويته كان ذلك ازليا بل خلق الله عزوجل الاشياء كلها لامن شيئ ...» (العلل ص ٦٠٧ مكتبة الداوري ١٣٨٥) ومنها عن الرضا(ع) «اما الواحد فلم يزل واحدا كائنا لاشيء معه بلاحدود ولااعراض ولا يزال كذلك ثم خلق خلقا مبتدعا مختلفا باعراض وحدود مختلفة» (العيون ج ١ ص١٦٩والتوحيد ص ٤٣٠)

ويلاحظ عليه:

ان الله جل‌وعلا مريد مضافا لكونه مختارا 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 منفك زمنا عن الارادة فالذات الالهية حسب ما تقدم من الدليل العقلي القاطع قاهرة لامقهورية ولا مغلوبية فيها .

واما اعتبار ان المراد لاينفك عن الارادة زمانا ووجودا فمعناه حذف الاختيار عن الذات المقدسة وهو باطل عقلا وهل يصح ان يكون لنا اختيار «ونحن لا نملك من امرنا شيئا 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 الايجاد في ذلك الوقت دون

غيره »[1]، هذا مضافا الى ان الفاعل بالايجاب لايسمى مريدا وذلك لانه مضطر ومقهورعلى صدور الفعل منه.[2]

---

[1] حق اليقين السيد عبدالله شبرص٣٠ منشورات الاعلمي هذا وقد اورد بعض المحققين (ميزان المطالب ص ٢٩٣)وذكر ان ارجاع الارادة الى العلم بجرد اصطلاح حيث لا دليل على ذلك لامن العقل ولامن النقل. اقول وهو صحيح وبذلك نطقت الروايات فعن الصادق (ع) قال «خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية»(الكافي ج ١ص ٨٥) وعنه (ع) «قال المشية محدثة» (التوحيدللصدوق ص ٣٣٦)وعنه(ع) «خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية» (التوحيد ص٣٣٩) وغيرها لكن لاضير في هذا الاصطلاح كما يمكن فهمه من الروايات فعن عاصم‌بن‌حميد عنه(ع) قال قلت له لم يزل الله تعالى مريدا ؟ قال(ع) ان المريد لايكون الا المراد معه بل لم يزل عالما قادرا ثم اراد. وعن العالم (ع) في حديث «فبعلمه كانت المشية» (الكافي ج ١ ص١١٥)

[2] هذا وفرق آية الله المروج الجزايري قدس‌سره بين الفاعل بالايجاب فخصه باسم العلة والفاعل بالاختيار حيث قال في ضمن كلام له « لعدم كونه تعالى علة للكائنات بل هو موجد لها بالارادة والاختيار ولاسنخية بين الواجب والممكن حتى يكون وجود الممكن من مراتب وجوده جل‌وعلا » (منتهى الدراية في شرح الكفاية ج٧ص٢٩١دار الكتاب، الجزايري) اقول:لامشاحة في الاصطلاح بعد كون المراد واضحا.

واما الارادة بمعنى الضمير وما يعزم عليه الانسان في نفسه فمستحيل على اللّٰجل وعلا لانه يستلزم كونه تعالى محلا للحوادث وكل ما كان محلا للحوادث فهو حادث كماسيأتي برهانه من المصنف قدس سره[1].

وكذلك تفسير الارادة بمعنى الحب ايضا امر باطل فالارادة والحب وان كانا من الصفات النفسانية الا انه اولا: لاترادف بينهما لالغة ولاعرفا وثانيا: 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 ولاتعدد 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 وقداوضح ذلك ائمة اهل البيت(ع) ففي صحيح صفوان

---

[1] ص٥٩

قال قلت لابي الحسن(ع) اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال: « الارادة من الخلق الضمير وما يبدولهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لاغير»[1]

١٤)والجواب عن السؤال الاخير وهو هل ان الواحد لايصدر منه الاواحد ؟

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

الاول: انها لو صحت فموردها العلة الموجبة لا الفاعل المختار والله جلوعلا فاعل مختار وعلى هذا الاساس فلاتحقق للسنخية اصلا. ومن جهة اخرى ان الله جلوعلا لاشبيه ولانظير له والسنخية تحتاج الى شبيه ولذا فهي محالة في حقه جلوعلا.

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

---

[1] اصول الكافي ج/١ ص٨٥

الثالث: اصلا واساسا لايوجد موجود له وحدة حقيقية الا الله جل وعلا وذلك فان كل ممكن فهو مركب من الوجود والماهية ولذا قالوا «كل ممكن زوج تركيبي وكل زوج تركيبي ممكن» وذلك فان كل وجود لوكان وجودا فقط فلا امتياز لَه مع باقي الموجودات، وامتياز كل موجود عن سائر الموجودات دليل على تركبه من الوجود والماهية»[1] انتهى ما افاده قدس‌سره.

هذا وقد يتوهم ان قاعدة فاقد الشيء لايعطيه تدل على ثبوت السنخية بين العلة والمعلول حيث انه يستحيل اعطاء ماليس عنده فلابد ان يكون واجدا لمايعطي حتى يتمكن من الاعطاء، اقول: ان المراد من هذه القاعدة ليس هذا المعنى المتوهم بل المراد انه يستحيل صدور الممكن بلا علة وانه لابد من ان يستند وجود المخلوقات لعلة والا لكانت موجودة من العدم وهو محال واما كيفية صدور الممكن وانه قطعة من وجود العلة ام مباين للعلة 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

---

[1] شرح حال افكار واثار آية الله بهبهاني علي دواني الطبعة الثانية صفحه ٢٤٩ و٢٥٠ اقول: والنص باللغة الفارسية وقد ترجمناه.

يتوهم ويوصف فالله اكبر من ان يوصف وانه المتنزه عن مجانسة الاشياء، وايضا فان اللازم من هذا التوهم (وهو كون العلة واجدة لذات المعلول حيث ان فاقد الشيء لايعطيه) 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:

١) ان فاعليته تعالى بالقصد والمقصود من ذلك «هو الذي له علم وارادة وعلمه بفعله تفصيلي قبل الفعل بداع زائد كالانسان في افعاله الاختيارية وكالواجب عند

جمهور المتكلمين»[1] وقد تبنى هذ الرأي المعتزلة والاشاعرة الا ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الله جل‌وعلا لا غاية له في افعاله وانها لاتعلل بالاغراض[2].

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 لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لايعلمون[3]» وقال تعالى «افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لاترجعون[4]» وقال تعالى «ولايزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم[5]»

ولازم قول المعتزلة ان يكون الله جل‌وعلا ناقصا في ذاته محتاجا للغير ولا يخفى بطلانه.

---

[1] نهاية الحكمة ص ١٧٣

[2] ميزان المطالب ميرزا جواد الطهراني ص ١٨٤ الطبعة الرابعة مؤسسة في طريق الحق.

[3] الدخان ٣٨و٣٩

[4] المؤمنون ١١٥

[5] هود ١١٨و١١٩

٢) 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»[1] وتوضيحه ان نفس ارتسام صور المخلوقات في صقع الربوبية يكون منشأ لصدور الفعل منه وبعبارة اخرى تعلق علمه بفعله الذي هو النظام الخير يصير مبدأ لصدوره لاباء جوده ان يعلم خيرا ولايفعله.

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

٣) ان فاعليته تعالى بالرضا، والمراد «هو الذي له ارادة لفعله عن علم وعلمه التفصيلي بفعله عين فعله وليس له قبل الفعل الا 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 وكفاعلية الواجب تعالى للاشياء

---

[1] نهاية الحكمة ص ١٧٣

عند الاشراقيين»[1] وتوضيح ذلك: ان حبه ورضاه بذاته يستلزم حبه ورضاه بما تقتضيه ذاته فيريد الفعل تبعا لارادته ذاته.

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

٤) 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 بناءا على ما سيأتي ان له تعالى علما اجماليا بالاشياء في عين الكشف التفصيلي»[2] وسمي بالتجلي قيل: لكونه افعاله ظهورات وتجليات لذاته وصفاته التي هي عين ذاته[3].

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 كفاعلية سائر الاشياء فانه ليس كمثله شيء ولو لم تكن ذاته المقدسة كذلك

---

[1] نهاية الحكمة ص ١٧٣

[2] نهاية الحكمة ص ١٧٣

[3] ميزان المطالب ص ٢١٠

يلزم النقص عليه ومحدوديته تعالى فليست فاعليته بنحو السيل والترشح او التنزل بل بنحو الابداع لامن شيء فلايمتنع منه ايجاد الاشياء الكثيرة.

ولايخفى انه تعالى يكون فادرا 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. واخيرا نختم بحثنا في ما جاء عن الرضا(ع) في التوحيد (الحمدلله فاطر الاشياء انشاءا ومبتدعها ابتداعا بقدرته وحكمته لامن شيء فيبطل الاختراع ولا لعلة فلايصح الابتداع خلق ماشاء كيف شاء متوحدا بذلك لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيته لاتضبطه العقول ولا تبلغه الاوهام .....»[1]

ونكتفي بهذا المقدار من الاسئلة واجوبتها نسأل الله ان ينفع بها المؤمنين انه سميع مجيب.

ماجد الكاظمي

---

[1] اصول الكافي ج ١ ص٨١

هذا

كتابنا ينطق بالحق

التوحيد الفائق في معرفة الخالق

تأليف

العلامة المحقق سيد العلماء والمجتهدين

والمروج لشريعة جده سيد المرسلين

آية الله في العالمين

الحاج السيدعلي البهبهاني قدس سره

تقديم وتعليق

ماجد الكاظمي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دل على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته ، والصلاة والسلام على خير خلقه ، وافضل رسله محمد صلى الله عليه وآله الطاهرين خلفائه على امته ، واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين .

وبعد فهذه وجيزة[1] في اثبات توحيد الباري « تعالى شأنه » ودفع شبه الطبيعيين ومخالفي خالص توحيده حررتها اجابة لألتماس بعض اخواني المؤمنين وفقهم الله « تعالى » وايانا 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 لابد له من صانع ومدبر واجب بذاته .

والثالثة في ان الصانع تعالى شأنه مستجمع لجميع صفات الكمال ، وانه لايتطرق فيه النقص والاحتياج .

---

[1] وقد طبع قسم منها مع بعض الاضافات في كتاب الفوائد العلية للمصنف، ره، ص١٧٤الى ص١٨٠–الطبعة الثانية ١٤٠٥

والرابعة في ان صفاته تعالى شأنه عين ذاته ، وان القول: بالمعاني مستلزم للحدوث والاحتياج.

والخامسة في توحيده « تعالى شأنه » وانه لايتطرق فيه التعدد .

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

المرحلة الاولى في اثبات حدوث العالم وبطلان ازليته[1]

اما المرحلة الاولى ، وهي حدوث العالم فهو مما لاينبغي الأرتياب فيه ، وقد اختاره اكثر العقلاء[2]،واستدلواعليه بتغيره، وقالوا: العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث،

---

[1] العنوان ليس في اصل الكتاب

[٢] وخالف في ذلك الفلاسفة فقالوا بقدم العالم استنادا الى السنخية بين العلة والمعلول وان المعلول لايتخلف عن علته وعليه فلابد من ان يكون العالم قديما بقدم الله عزوجل وبعضهم جعل العالم صفة من صفاته تعالى عن ذلك وطورا من اطواره وحيث ان صفاته عين ذاته والذات الالهية المقدسة قديمة اذا فالعالم قديم بقدمه (تعالى شأنه عن ذلك) . وقد ابطل 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 ولامثيل ولانظير ولاحدله ولذا فالسنخية في حقه محالة وان وحدته تعالى ليست من سنخ وحدة سائر الموجودات فوحدتها عددية قابلة للتكرر والتكثر بخلاف وحدته تعالى فانها ليست من باب الاعداد فهو لايتثنى بل ولايمكن انيكون له ثان فلاشبيهله ولانظير فاي، تسانخ بينهتعالى وبين سائر الموجودات بعدعدم امكان الشبيه والمثيلله؟ مضافا الى انجميع ماعداه جل وعلا مركب ولايوجد منله الوحدة الحقيقة الاالله جل وعلا فاي، سنخية بينه وهو لاتركيب فيه «لاعقلا ولاوهما ولاخارجا» وبين سائر الموجودات وهي مركبة؟ مضافا الى انها لو صحت فموردها العلة الموجبة لاالفاعل المختار والله جل وعلا فعال لمايريد وانه اذا اراد شيئا فانما يقول له كنفيكون اقول: ومضافا لماذكره المحقق البهبهاني(ره) انه لايمكن قياس الذات الالهية المقدسة على العلل الطبيعية والتي هي علل مجعولة لاتملك من نفسها الا ما ملكت. هذا واما كون العالم صفة من صفاته وظلا له (تعالى عن ذلك) فقدتقدم الكلام في

اما الصغرى فثابتة بالضروره ، فان كل موجود من موجودات العالم متغير عما عليه وتغيره كذلك على قسمين حسي، وتحليلي، وكل منهما ينقسم الى قسمين فاقسام التغير اربعة.

الاول: التغير الحسي الاحوالي من انفصال واتصال وقرب وبعد وصغر وكبر وهكذا.

الثاني: التغير الحسي التركيبي المشتمل على اجزاء متماثلة اومتخالفة.

والثالث- التغير التركيبي التحليلي باعتبار تركب كل موجود من الوجود والماهية ضرورة اشتراك كل موجود في الوجود ومن هذه الجهة تتحد الموجودات، ولاافتراق بينها فتنوعها الي انواع مختلفة ليس الاباعتبار اشتمالها على ماهيات وحقائق مختلفه، وقد اشتهر ان كل مكن زوج تركيبي، وكل زوج تركيبي ممكن، فالوجود والماهية وان كانا متحدين في الخارج ولاتمايز بينهما فيه، إلا انهما امران متغايران في مرحلة التحليل، ويظهر اثرهما في الخارج من الاتحاد والاختلاف.

بطلانه في المقدمة والحاصل ان ماذكروه في كون العالم قديما استدلال باطل والدليل بخلافه كما حرره محققنا البهبهاني في هذه الصفحات. (راجع ص٢٤ وص٣٣)

والرابع: التغير التركيبي التحليلي باعتبار تركب 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 مع ان نسبة الأنسان الى الفرس مثلا اقرب من نسبته الى الشجر ونسبته الى الشجر اقرب من نسبته الى الحجر وهكذا، وتفاوت النسب قربا وبعدا يكشف عن تركب 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 قربا وبعدا .

« واما كلية الكبرى » فهي من اوائل النظريات بل من الضروريات[1]

---

[1] 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 قد برهن 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 لاوجود له منفكا عن الاحوال كالانسان فانه لاوجود له منفكا عن الاحوال وهي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

«توضيح الامر»: ان تغير الشيئ عن حال الى حال فعلا اوقبولا ، كمايدل على عدم قدم الحال وإلا لم يقبل الزوال ،كذلك يدل على عدم قدم ذي الحال ايضا ،

والصحة والمرضوغيرذلك وعدم انفكاك المتغير عن احواله ايضا امر بديهي وعليه فلوفرضنا قدم الانسان«يعني المتغير»امتنع تغيره والدليل على امتناع تغيره انه لوجازعليه التغيروهوقديم 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 يمتنع عليه تغيرالحال اذا كل من يتغير حاله ليس قديما وهوالمطلوب.

هذا وذكرالمصنف انتغير الشيئ عن حال الى حال يدل علىالحدوث في المتغير سواء كان التغير في الحال او لمكن التغير في الحال بل كونه قابلا للتغير وذلك لان القديم لايحتاج الى الحادث مطلقا فصرف احتياجه ولو لم يكن فعليا كاف في عدم قدمه هذا ويعبر عن ذلك ايضا بان كل ماكان محلا للحوادث فهو حادث. ثم ان قول المصنف بل من الضروريات باعتبار ان العقلاء لايترددون في الحكم على المتغير بالحدوث وذلك لمايحكم به العقل من انه اثر من الأثار فان اقتران شيئ بشيئ دليل على مقهورية الشيئ ودليل على انموثرا اثر فيه والحاصل انه دليل على الحدوث وقد ارشدنا امامنا الرضا عليهالسلام الى هذا الحكم العقلي في خطبته في مجلس المأمون حيث قال « وشهادة كل مخلوق انله خالقا ليس بصفة ولاموصوف وشهادة كلصفة وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدوث ...».

لان المتصف بالاحوال المتغايرة لاوجودله إلا فيحال من الأحوال ،ويمتنع وجوده عاريا عن جميع الاحوال ضرورة انه لايتشخص الاباتصافه بحال من الاحوال والشيء ما لم يتشخص لم يوجد، كما انه مالم يوجدلم يتشخص فلوفرض قدمه امتنع تغير حاله والا لزم تقوم القديم بالحادث وبطلانه من اوائل البديهيات.

وهكذا الامر في المركب من اجزاء متماثلة او متخالفة فأن تغير كلجزء من الاجزاء بزوال التركيب فعلا اوقبولا، يكشف عن حدوث حاله من التركيب او الافراد اذلوقدم احد الحالين امتنع زواله وانقلابه الى حال آخر ولا وجود للجزء الا فيإحد الحالين ، فلوفرض قدمه لزم تقوم القديم بالحادث.

والامر في المركب التحليلي بقسميه[1] اظهر فان الماهية في حد نفسها ليست الا هي ولاتكون شيئا ،وكذا الوجود المتحدمعها في الخارج مالم يتعين بالماهية وسائر المشخصات لايكون الامفهوما محضا ، فالموجود بجزئيه حادث فاقد للوجود ذاتا

---

[1] وهما : التركيب التحليلي باعتبار تركب كلموجود من الوجود والماهية والتركيب التحليلي باعتبار تركب كل حقيقة نوعية من جنس وفصل .

وبما بيناه يتبين ان القياس المذكور يرجع الى اربعة اقيسة اذكل قسم من اقسام التغير دليل مستقل على حدوث العالم وعدم قدمه .

« وقد تبين » بما بيناه ايضا إن مرجع القياس الى اثبات النتيجة وهي الحدوث بالتغير بسبب وجود الملازمة بينهما وعدم جواز انفكاك احدهما عن الاخر عقلا والعلم بكلية الكبرى انما يحصل من قبل العلم بالملازمة الناشئة من كون احدهما علة للآخر او كونهما معلولي علة واحدة ، فان كان الوسط في القياس علة للحكم المذكور، فالنتيجة قولك: هذا مسكر وكل مسكر حرام فهذا حرام ، فالدليل «لمي» حيث يستدل بوجود العلة على وجود المعلول، وان كان معلولا كما في المقام فالدليل « إني » حيث يستدل بوجود المعلول على وجود العلة وان كان احد معلولي علة واحدة فالدليل مركب « من إلان واللم » والعلم بالملازمة لايتوقف على العلم بالنتيجة لااجمالا ولاتفصيلا ،الاترى انك تحكم بان كل فقير يستحق الزكاة ،وكل عادل تقبل شهادته وكل عالم يجب اكرامه ،مع انك لاتعرف افراد الفقراء والعدول والعلماء فضلا عن استحقاقهم الاحكام المذكورة .

فما توهّمه ابوسعيد الخير[1] ،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 لايحصل من الاجمال.

« هذا » ولابأس بذكرمناظرة بعض العلماء الطبيعيين ،وبعض علماء الاسلام حيثلا تخلو من فائدة ،وملخّصه ان الطبيعي قال :قد استقر راينا على ان للعالم اصلين قديمين: الذرات وحركاتها ،وقدتحركت 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

---

[1] ابوسعيد ابوالخير : احدمشايخ الصوفية المعروفين وقدنقل العطار النيشابوري بعض حالاته في كتابه تذكرة الاولياء «فارسي صفحه ٧٧٤ انتشارات ميلاد

انفصلت منها شبه الريم[1] من الحديدة المحماة في الكورة وهي كرة الارض ،ثم حصلت في الارض بواسطة حرارتها بذورالنباتات ،ومعادن الفلزات ،ومواداالحيوانات ،ولم نر للانسان مادة في الطبقات السافلة ،ونظن انه ماخوذ من القردة بالانتخاب الطبيعي[2]

وعين الملايين في كل دورة من الادوار ،وقال العالم الموحد في جوابه: ان الذرّات والحركات كانتا قبل الملايين التي ذكرت ام لا؟ فان كانتا كما هو مقتضى قدمها بادّعائك بطل تحديدك ،فان القديم لايتحدد ،وان لم تكونا كما هو مقتضى تحديدك،بطل ادّعاؤك قدمها فانت مناقض في قولك وادعائك ،ثم قال: من الضروريات ان الجسم سواء كان صغيراً أوكبيراً له شكل مخصوص ويستحيل ان

---

[1] الموجود في الفوائد العليه للمصنف الطبعة الثانية ص١٧٩ شبه الزبدبدل شبه الريم وهو الصحيح فلم يظهر للريم هنا معنى صحيح، والزبد: مايطفو على الماء

[2] وهي نظرية دارون المعروفة وهي في الحقيقة نظرية سياسية بلباس علمي اختلقتها برطانيا الخبيثة للتشكيك في وجودالله عزوجل وقد ثبت علمياً بطلانها 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.

يكون موجودا من دون شكل، فلو كان قديما استحال زوال شكله وصيرورته جسما سديمياوشمسا وارضا وهكذا، فخلع شكل ولبس شكل آخر ،يدل على الحدوث وعدم القدم فافحم الطبيعي.[1]

---

[1] اقول: والعلوم الطبيعية والاكتشافات الحديثة شاهدة على حدوث العالم يقول فرانك ألن عالم الطبيعية البيولوجية «ولكن قوانين الديناميكا الحرارية تدل على ان مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيا وانها سائرة حتما الى يوم تصير فيه جميع الاجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هي الصفرالمطلق ،ويومئذ تنعدم الطاقة وتستحيل الحياة ولامناص من حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقات عندما تصل درجة حرارة الاجسام الى الصفر المطلق بمضي الوقت اما الشمس المستعرة والنجوم المتوهجة والارض الغنية بانواع الحياة فكلها دليل واضح على أن اصل الكون او أساسه يرتبط بزمان بدأ في لحظة معينة فهو اذا حدث من الاحداث ومعنى ذلك انه لابد لاصل الكون من خالق ازلي ليس له بداية عليم محيط بكل شيئ قوي ليس لقدرته حدود » (راجع كتاب الله يتجلى في عصر العلم تأليف :نخبة من العلماء الامريكين صفحه ٦ نشرمكتبه شكوري الطبعة الرابعه) .

أقول: وفي كلام الطبيعي مفاسدأخر :

الأول :ان ماذكره دعوى من غير دليل وتخرص على الغيب،قال الحكيم ابن سينا[1]:من تعود ان يصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية[2] .

والثاني :ان الحركات قائمة بالذرات وينعدم ويتجدد فلامجال للقول: بقدمها من وجهين.[3]

---

[1] ابوعلي الحسينبن عبدالله بن سيناء الفيلسوف المعروف كان ابوه من اهل بلخ وانتقل الى بخاري ولد ابوعلي فيسنة ثلاثمائه وسبعين ومات سنة اربعمائه وثمان وعشرين وكان على طريقة المشائين وله مصنفات منها كتاب الشفاء في الفلسفه والنجاة والاشارات والقانون.

[2] وذلك لان الفطرة الانسانية قاضية بطلب الحقيقة والبحث عنها ورافضة للتقليد

[3] لعل مراده من الوجهين هما :انعدامها وتجددها كما ذكر ذلك العلامة الحلي قدس سره في شرحه على التجريد حيث قال «فماهيّة كل واحد منهما (يعني الحركة والسكون) تستدعي المسبوقيّة بالغير والازلي غيرمسبوق بالغير فماهية كل واحد منهما ليست قديمة وايضاً فان كل واحد منهما يجوز عليه العدم والقديم لايجوز عليه العدم » {كشف المراد صفحه ١٧١ طبع مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة }

والثالث :ان حركات الذرات الموجبة لتشكيل كرة الشمس ان لم تزل استحال انقلاب بعضها الى كرة الارض لاستحالة انعدام المعلول مع بقاء علته، وان زالت وتجددت حركات اخر[1] ينافي القول بقدمها .

والرابع: انه لو تجددت حركات اخر في كرة الشمس موجبة لاستحالة بعضها ارضا، لزم صيرورة الشمس بتمامها ارضا لان حركة الكرى[2] الواحدة على نحو واحد، فيستحيل ان يختلف تأثيرها وصيرورة بعضها ارضا 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 شيئا، ولاقدرة لها على تبديل نوع بنوع آخر، فان طبيعة كل نوع انما توجب استكماله في نوعه لااستحالته بنوع آخر، مثلا نطفة الانسان تستكمل بصيرورتها انسانا، ونطفة الحمار بصيرورتها حمارا، ونطفة البقر بصيرورتها بقرا وهكذا، ويستحيل

---

[1] الظاهر سقوط الفاء الواقعه في جواب الشرط وحق العبارة كالتالي :فهو ينافي القول بقدمها .

[2] الظاهر وقوع تصحيف في الكلمة والصحيح الكرة ، وكذلك سقوط كلمة حتى قبل تنتخب.

استكمال نطفة الحمار بصيرورتها انسانا بحسب الطبيعة نعوذ بالله من العمى والغواية.

ثم ان الطبيعة انما توجب استعداد الضعيف لقبول الكمال ولاتكون موجدة له، لاستحالة اعطاء الضعيف الكمال فلايحصل الكمال الا بفاعل مكمل، وايضا الاشياء المترقية الى الكمال في كل آن تخلع طبيعة وتلبس اخرى، فهي من قبيل المعدات[1] لامن قبيل العلل لاستحالة اقتران المعلول زوال علته، وقد تبين مما بيناه ان التغير مطلقا دليل على حدوث المتغير سواء كان التغير من النقصان الى الكمال او من الكمال الى النقصان، الا ان دلالة القسم الثاني على عدم قيوميته[2] اظهر.

---

[1] المعدات: وهي الوسائط الواقعة بين العلة والمعلول وليست عللا حقيقية مثل توسط الوالد في حصول الولد.

[2] الظاهر وقوع تحريف في الكلمة والصحيح: قدمه.

المرحلة الثانية: انه لابد للعالم من صانع ومدبر واجب لذاته[1]

واما المرحلة الثانية: فهي من البديهيات الاولية أيضا، ضرورة ان ما بالغير لابد 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 فلابد لوجوده من صانع وموجد له واجب بذاته، والا لزم خلف الفرض[2]، وبهذا البيان تبين انه لاحاجة لنا في اثبات الصانع «تعالى شأنه» بالتشبث باستلزام احد المحذورين الدور او التسلسل، لو لم ينته العالم الى الواجب، وقلنا: بانتهاء بعضه الى بعض آخر، فان القضية الفطرية الضرورية اوضح واظهر في اثبات المطلوب.[3]

---

[1] العنوان ليس في اصل الكتاب.

[2] حيث ان الفرض انه لاوجود له في نفسه فلو لم يكن لوجوده صانع وموجد لزم ان يكون موجودا من قبل نفسه وهو خلاف المفروض. ويسمى هذا ببرهان الخلف.

[3] وهنالك براهين اخرى تثبت الباري تعالى لاتمر بالدور والتسلسل منها ماذكره بعض المحققين:

اتفقت كلمة جميع العقلاء من الدهريين والماديين والفلاسفة والالهيين على وجود كائن موجود بنفسه لايحتاج في وجوده الى غيره اذلو لم يكن ذلك الموجود لما وجد شئ اصلا لانا اذافرضنا ان الموجودات كلها محتاجة الى غيرها لم يبق الا العدم والعدم ليس بوجود وليس له قابلية الايجاد

والفرض ان الموجودات بلاموجد لاتوجد فلم يكن موجود اذ لاموجد لكن الموجودات مشاهدة فالموجود بنفسه مشاهد وهذا امر بديهي لايفتقر الى دليل «الى ان قال» ان معني كون الشئ كائنا بنفسه انه لايحتاج في وجوده الى شئ اصلا اذ لو كان محتاجا لما كان كائنا بنفسه ويترتب على ذلك انه لااول له ولا آخر اي لم يكن معدوما فكان ولاعدم له فينتهي وجوده اذلو لم يكن كائنا ازليا لاحتاج الى علة في وجوده والفرض ان لاعلة له فيكون قديما وما ثبت قدمه امتنع عدمه لان عدم الشئ يكون بزوال علة وجوده وهذا امر متفق عليه عند جميع العقلاء ايضا من الماديين والفلاسفة والالهيين.

ثم ان الكائن بنفسه لايحتاج الى مكان اذلو احتاج اليه لما كان كائنا بنفسه وهو في كل مكان لايحويه مكان ولايخلو منه مكان اذلوخلا منه مكان اوحواه مكان لكان محدودا يحتاج الى المكان فلم يكن كائنا بنفسه «الى ان قال» وبعدهذه المقدمة تعرف ان الكائن بنفسه يستحيل عليه التغير والتبدل والحركة والانتقال لان التغير عبارة عن زوال علة الحالة الاولى وحدوث علة الحالة الثانية والكائن بنفسه لاعلة له فيوجوده فتزول أوتحدث والحركة عباره عن اخلاء مكان واشغال اخر والكائن بنفسه محيط بكل مكان فلامكان خال منه فينتقل اليه ولايخلو منه مكان فكيف يخليه؟

ومنها: انا لم تكن فكنا ولم توجد انفسنا ولم توجد من عدم لان الوجود من العدم محال وهذه بديهيات ثلاثة اذا لابد انكون موجودين عن علة يعني عن موجد اوجدنا وهذا امر بديهي واضح

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 فقرا وحاجة، ضرورة ان ضم فقير الى فقير لايوجب الاكثرة الحاجة لاالغنى ورفع الحاجة.

وببيان آخر عطاء الممكن انما هوعلى وجه التوسط اذلاوجود له فيحدنفسه وهو يتقوم بامور ثلاثة « الواسطة ومن يتوسط عنه ومن يتوسط له » فأكثار الوسائط من دون من يتوسط عنه، وهو الواجب « تعالى شأنه » لايفيد الاكثرة الحاجة والافتقار.[1]

وقد جاء هذاالبرهان في الذكر الحكيم «ام خلقوا من غير شئ ام هم الخالقون» فاستحالة تبدل العدم الى الوجود واضحة كما اننا لمنخلق انفسنا ولسنا بقدماء اذا لابد لوجودنا من علة قادرة مالكة لان تهب الحياة والعلم والقدرة والارادة والاختيار والشعور والعقل والروح وكل ما تملكه لابد ان تكون مالكة لانتهب وقادرة على اعطاء كل ذلك والا لكان كلمانملكه قدجاء من العدم واستحالة وجودشئ من العدم يعني بلاعلة واضحه اذا لابد من استنادها الى موجد وهوالمطلوب.

[1] فعطاء الممكن الوجود لغيره انما هو مجرد واسطة في العطاء وذلك لانه لاوجود له فينفسه فاذا هو يأخذ الوجود من غيره وهو من يتوسط عنه ويعطي الوجود لغيره وهو من يتوسط له وهومجرد

المرحلة الثالثة: في كماله « تعالى شأنه » المطلق.[1]

واما المرحلة الثالثة: وهي استكمال الواجب « تعالى شأنه » بجميع صفات الكمال وتنزهه عن النقائص فتظهر كمال الظهور بالنظر في العالم المشهود الموجود بمشيته 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 التفكر والتدبر في حكمها ازداد التحير للعقلاء من جهة عدم الاحاطة بواحدة من آلاف الوف حكمها كلما قدم فكري فيك شبرافر ميلا.[2]

واسطة في العطاء بالاخذ والاعطاء فاذا كان من يتوسط عنه مثله فيالفقر ولاوجود له في نفسه كما هوالفرض في سلسلة الممكنات فهو عبارة عنضم العدم الى عدم مثله ومن البديهي انه لايفيد وجودا.

[1] العنوان ليس في اصل الكتاب

[2] 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

المرحلة الرابعة:في صفاته تعالى شأنه[1]

واما المرحلة الرابعة وهي ان صفاته « تعالى » عين ذاته، فالمراد منه نفي الصفات وثبوت آثارها وترتبها على نفس الذات لان ذاته « تعالى شأنه » كامل بذاته لايتطرق فيه النقص والاحتياج حتى يستكمل بالصفات، ولايعقل ان تكون هناك صفات وهي عين الذات، ضرورة ان الصفات من قبيل الاعراض، وهي عارضة على الذات قال مولانا امير المؤمنين عليه وعلى ابنائه الطاهرين افضل صلاة المصلين « في خطبته الشريفة»[2]: اولالدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده،

والحكمة تدل على قدرة وعلم وحكمة صانعها ومدبرها وقد ألفت في هذا المجال كتب متعددة ككتاب الطب محراب للايمان وامثاله.

[1] العنوان ليس في اصل الكتاب.

[2] وهي اول خطبة في نهج البلاغة هذا وليس الغرض من نقل بعض فقراتها هو الاستدلال بها باعتبارها دليلا نقليا فانه باطل لانه دور بل الاستدلال بها وبالاخبار الاتية باعتبار انها اشتملت على الاستدلالات العقلية الواضحة فصحيح انه لايمكن الاستدلال في القضايا العقلية بالادلة النقلية الا ان ذلك لايعني انه لايمكن الاستفادة من نور القران في المجالات العقلية او انه لايصح ذلك فانه توهم باطل ففي القران الكريم اعلى الفلسفات واعمقها ولقد جاء في القران الكريم الاستدلال

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

العقلي القائم على البديهيات في اثبات الحقائق كما تقدم فبالرجوع اليه تدرك القواعد العقلية وعلى اساسها تؤخذ النتائج الحقة هذا من جانب ومن جانب آخر فان القران باعتباره معجزة كما هومقتضى الادلة العقلية القاطعة فهو دليل عقلي وهوحق قد ثبتت حقانيته 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 يذعنون لها وشأنه هنا شأن الكتب التي تؤلف في هذا المجال لاقناع الاخرين وهذه هي احدى اعمال الانبياء سلام الله عليهم حيث انهم يرشدون البشر الى ماتحكم به عقولهم ويظهرون لهم ماهم عنه غافلون وقدورد في هذه الخطبة « يعني الاولى من نهج‌البلاغه » عن بعض اعمال الانبياء انهم يثيرون للبشر دفائن العقول .

الثانية: ان القران بعد كونه معجزة اصبح بنفسه دليلا عقليا فالاستناد اليه استناد الى العقل كما وانه بعد ثبوت نبوة نبينا صلى الله عليه واله وانه مرسل من عندالله عزوجل يكون الاستناد الى كلامه «ص» استنادا الى العقل الحاكم بنبوته وصدقه. ومثل القران السنة الشريفة فهي ايضا تشتمل على هاتين الجهتين اذا ظهر وجه الاستناد الى ماورد في نهج‌البلاغه عن اميرالمؤمنين وسيدالموحدين كذلك وماورد عن اله الطيبين الطاهرين.

قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه جزاه، ومن جزاه 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، اذلو لم يصدقه لكان تصوره اياه تصورا محضا، ولم يكن عرفانا، وكمال التصديق به توحيده، اذلو جعل له شريكا كالثنوية[1] لم يكن مصدقا به ولاعارفا له، وكمال توحيده الاخلاص له عن مشابهة

---

[1] الثنوية: هم القائلون بوجود آلهين كالمجوس القائلين بالهي الخير والشر يعني يزدان واهريمن لكن ذهب ملاصدرا الى ان الثنوي من يقول بتعدد الموجود فالتوحيد عنده عبارة عن ان الله تعالى وحده هوالموجود لاغير والاعتقاد بوجود موجود غيره هو الثنوية فقال: « وهاهنا اي عندظهور شمس التحقيق-الىانقال-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 الاشأن من شؤون الواحد القيوم ونعت من نعوت ذاته من لمعات صفاته فماوصفناه اولا ان في الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قدآل اخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شيئ مباين عنه « ((عارف وصوفي جميكويند تأليف جواد تهراني نشر

المخلوقين، اذلو وحده في ذاته وجعله مشابها لخلقه رجع توحيده الى الشرك، لان المشابهة فرع الاشتراك في جهة من الجهات وكمال اخلاصه من المشابهة والاشتراك نفي الصفات عنه، لاستلزام التوصيف الاقتران والتثنية والتجزية كما بينه عليه‌السلام، واوضحه كمال الايضاح فيشابه المخلوقين ويرجع عرفانه الى الجهل به. وقال مولانا الرضا عليه‌السلام: في خطبته في مجلس المأمون « اول عبادة الله معرفته واصل معرفة الله توحيده ونظام توحيد الله نفي الصفات عنه لشهادة العقول ان كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل مخلوق ان له خالقا ليس بصفة ولاموصوف وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدوث، وشهادة الحدوث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدث، فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته، ولا اياه وحد من اكتنهه، ولاحقيقته اصاب من مثله، ولابه صدق من نهاه، ولاصمد صمده من اشار اليه، ولااياه عنى من

بنياد بعثت صفحه ١٢٢عن المجلد الاول من الاسفار صفحه١٨٦)) اقول وقد عرفت في المقدمة بطلان هذاالقول وسيأتي ايضا بطلان ذلك من المصنف«ره»في رده لكون الوجود مشتركا بين الخالق والمخلوق فانتظر.

شبّهه، ولاله تذلل من بعّضه، ولاآياه اراد من توهّمه كل معروف بنفسه مصنوع[1]، وكل قائم في سواه معلول، بصنع الله يستدّل عليه، وبالعقول يعتقد معرفته وبالفطرة تثبت حجّة «الخ» والخطبة مفصلة.[2] وفي بعض خطبهِ عليه‌السلام: اول الديانة معرفته،وكمال المعرفة توحيده وكمال التوحيدنفي الصفات عنه،لشهادة كل صفة انها غيرالموصوف،وشهادة الموصوفانهغيرالصفة وشهادتهما جميعاً على انفسهما بالبينةالممتنع فيهاالأزلفمن وصف اللهفقدحدّه،ومن حدّه فقدعدّه ومن عدّه فقدابطل ازله «الخ»[3].

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 اذلايتصف شيء باحد المتقابلين الا اذا كان صالحاً

---

[1] يعني كل ما عرف بذاته وتصور ماهيته فهو مصنوع والباء هنا للالصاق والمصاحبة.

[2] عيون اخبار الرضا عليه‌السلام للصدوق (الناشر-رضاالمشهدي) صفحه ١٥٠ج١وقد تقدم توضيح بعض مفرداتها.

[3] التوحيد للصدوق(موسسة النشرالاسلامي-قم) ص٥٧والبينة كالجلسة مصدر بمعنى البينونة وفيالكافي(بالتثنية الممتنعة)

لاتصافه بالاخر، الاترى انه لايتصف شيئ بالحركة الا اذا كان صالحا للسكون، وهذا من شأن المتقابلين.[1]

والثالث: ان الصفات تغاير الموصوف بالضرورة وهذا معنى شهادة كل منهما بالمغايرة للآخر فاثباتها يستلزم الالتزام بالاقتران والتثنية والتجزية والتحديد المنافية للقدم والازلية والوجوب الجامعة للأمكان والحدوث كما بين في الخطب الشريفة باوضح بيان فمرجع اثبات العلم للباري تعالى الى اثبات لازمه من انكشاف الاشياء عليه بذاته لابصفة قائمة به واثبات القدرة له الى جري الاشياء طبق مشيته وعدم امتناعها من ارادته، فالتعبير بالصفات كناية عن لوازمها، ولايكون الغرض منها مفاهيمها الأولية والا لزم المحاذير المذكورة.[2]

---

[1] غير النقيضين.

[2] اقول: وبذلك يظهر ضعف ماقاله: العلامة المظفر في عقائدالامامية حيث قال « ولاينقضي العجب من قول من يذهب الى رجوع الصفات الثبوتية الى الصفات السلبية لما عزعليه ان يفهم كيف أن صفاته عين ذاته فتخيل ان الصفات الثبوتية ترجع الى السلب ليطمئن الى القول بوحدة الذات وعدم تكثرها فوقع بما هو أسوأ اذجعل الذات التي هي عين الوجود ومحض الوجود والفاقده لكل نقص وجهة امكان جعلها عين العدم ومحض السلب»((بداية المعارف صفحه٨٤ج١)) وذلك

وفي بعض خطب مولانا اميرالمؤمنين عليه‌السلام: « وكل فيه تعبير اللغات، وضل هناك تصاريف الصفات»[1]، ولوكان الغرض من الصفات مفاهيمها الاولية لم يكن في تعبير

لان المراد من ارجاع القادرالى من لايعجزه شيئ والعالم الى من لايغيب عنه شيئ هوانه كله قدرة وكله علم وانه ليست هنالك صفة وموصوف بل ذات واحدة لها الكمال والغني فالتعبير بانه الذي لايعجزه شيئ ليس معناه اثبات صفة عدمية له وكذلك التعبير بانه الذي لايغيب عنه شيئ ليس معناه اثبات صفة عدمية لذاته جل وعلا بل المراد ان ذاته واحدة ولهاعين الكمال وليس كمالها متعدد الجهة اوصفة ثابتة لموصوف وهو ادق تعبيرا من تقسيم صفاته جل وعلا الى ثبوتية وسلبية وقد عرفت تصريح سيدالموحدين واميرالمؤمنين عليه‌السلام 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 ممانقله المصنف«ره» يصح بكلا الوجهين المتقدمين فان الامام عليه‌السلام استند فيذلك الى بداهة تعدد الصفة والموصوف وان الله جل وعلا منزه عن ذلك لان تباين الصفة والموصوف تستلزم تحديد الذات الالهية والله جل وعلا لاحدولاشبيه له وقدنقل المصنف«ره» عن بعض خطب مولاناالرضا عليه‌السلام التصريح بذلك.

[1] التوحيد للصدوق «ره» صفحه٤٢ وفي المصدر «كل دون صفاته تعبير اللغات وضل هنالك تصاريف الصفات»والمفهوم منها هوان تغايرالصفات لاطريق لها للصدق على ذاتهعزوجل هذا وفي نسخة تحبير بدل تعبير.

اللغات كلال ولافي تصاريف الصفات ضلال، وانما ضل هناك تصاريف الصفات لان مرجع الكل الى كمال الذات بذاته، وترتب لوازم الصفات من قبل الذات فلاتكون هناك صفات متغايرة.

والى مابيناه ينظر ماورد من انه«تعالى» عالم قبل العلم بغير علم، وقادرقبل القدرة بغير قدرة،[1] فانه لامعنى لتوصيفه بالعلم والقدرة ونفيهماعنه، وجعل اتصافه بهما قبل وجودهما الاماذكرناه، من ان الغرض اثبات لوازمهما والتنبيه على كمال الذات

---

[1] لم اعثر على هذه العبارة في كتب الحديث ومن المحتمل انها منقولة بالمعنى عن عدة احاديث كماورد عن الصادق عليه‌السلام «لم يزل الله جل‌وعز ربنا والعلم ذاته ولامعلوم والسمع ذاته ولامسموع والبصر ذاته ولامبصر والقدرة ذاته ولامقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور-الخبر- «وعن اميرالمؤمنين عليه‌السلام «كان ربا اذلامربوب والها اذلامألوه وعالما اذلامعلوم وسميعا اذلامسموع« راجع كتاب عيون اخبار الرضا للصدوق»ره«ج١صفحه١٤٦ح٥٠وصفحه١١٨ح٨وصفحه١١٧ح٧ واصول الكافي ج١صفحه٨٣ ح١ وصفحه١٠٨ح٤ طبع:المكتبة الاسلامية

واستغنائه عن الصفات ولايكون التعبير بالصفات حينئذ مجازاً بل كناية والكناية من اقسام الحقيقة لاالمجاز.

ثم انك- بعد ماعلمت انّ كلّ موجود من موجودات العالم وماهو من شئونها من جواهرها واعراضها حادث لتطرّق التغيّر فيها- تعلم ان الباري-«تعالى شأنه» منزه عنها اذلايجتمع الحدوث مع القدم والامكان مع الوجوب، وكل ماأوجده الباري «تعالى» واخرجه من كتم العدم الى عالم الوجود متصف بصفة الامكان والحدوث، فلايتطرق فيه[1] «تعالى شأنه» وقد نبّه مولانا الرّضا «عليه وعلى آبائه الطاهرين وابنائه المعصومين سلام الله» على هذا المعنى في مواضع من خطبته الشريفة المفصلة، فقال عليه السلام: «بتشعيره المشاعر عُرفَ ان لامشعرله، وبتجهيره الجواهر عُرفَ ان لاجوهر له، وبمضادّته بين الاشياء عُرفَ ان لاضدله، وبمقارنته بين الامور عُرفَ ان لاقرين له، ضادّالنورَ بالظلمة، والجلاء بالبهم، والجسو بالبلل، والصرد بالحرور، مؤلف بين متعادياتها، مفرق بين متدانياتها، دالة بتفريقها على مفرقها، وبتاليفها على مؤلفها، ذلك قوله عزوجل:

---

[1] فلايتطرّق فيه تعالى التغيّر لانه لاحد له وقد ثبت بحكم العقل ان كل محدود اثر من الآثار ومحتاج الى الموثر وان المؤثر الحقيقي لاحد له فلا يتطرّق اليه التغيّر.

ومن كل شيئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون، ففرق بين قبل وبعد ليعلم ان لاقبل له ولابعد شاهدة بغرائزها ان لاغريزة لمغرزها، دالة بتفاوتها ان لاتفاوت لمفاوتها، مخبرة بتوقيتها ان لاوقت لموقتها، حجب بعضها عن بعض ليعلم ان لاحجاب بينه وبينها من غيرها.[1]

وقد صرح به ايضا في آخر خطبته عليه‌السلام فقال: ولاديانة الابعد المعرفة، ولامعرفة الا بالاخلاص، ولااخلاص مع التشبيه، ولانفي مع اثبات الصفات للتشبيه، فكل مافي الخلق لايوجد في خالقه وكل مايمكن فيه يمتنع في صانعه، لاتجري عليه الحركة والسكون، وكيف يجري عليه ماهو اجراه اويعود فيه ماهو ابتداه اذا لتفاوتت ذاته

---

[1] هذا هو برهان القاهرية القاضي بالفرق بين الخالق والمخلوق والاثر والمؤثر والقاهروالمقهور والصانع والمصنوع فان من يقهر الاشياء بايجاد مشاعرها وجواهرها فانه فوقها حاكم عليها ولوكان مثلها لاصبح اثرا ولاحتاج الى من يحدله الحدود وقد اشتملت ايضا 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 صفحه ١٥٠ج١والتوحيدصفحه٣٤هذا وفي المصدر ضادالنور بالظلمة والجلاية بالبهم، والبهم لغة الامور المشكلة، وفي بعض النسخ الحسووفي اخرى الجف بدل الجسو وهو لغة: اليبس والصلب، والصرد يعني البرد وهوضد الحر والحرور.

ولتجزى كنهه وليمتنع من الأزل معناه، ولما كان للباري معنى غير المبرؤ ولوحد له ورآء اذا حد له امام ولوالتمس له الأ تمام اذالزمه النقصان كيف يستحق الأزل من لايمتنع من الحدث وكيف ينشئي الاشياء من لايمتنع من الانشاء ؟ واذا لقامت فيه آية المصنوع ولتحول دليلا بعد ماكان مدلولاعليه[1] وهذه البيانات الشريفة عليها سيماء الوحي كاشفة عن عصمته وامامته روحي فداه.

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

ذات نايافته از هستي بخش كي تواند كه شود هستي بخش[2]

قلت: قدثبت بالضروره ان معطي الكمال لابدان يكون كاملا وكماثبت بالضرورة ان يكون كاملا ثبت بالضرورة ان يكون كاملا بذاته لابالعرض ومقتضى كماله بذاته

---

[1] قوله عليه‌السلام ولانفي مع اثبات الصفات للتشبيه،، يعني لايتحقق نفي التشبيه الامع نفي الصفات التي هي تكون للمخلوقين. وفي المصدر بدل لتجري كنهه وليمتنع « ولتجزء كنهه ولامتنع من الازل معناه ».

[2] وترجمته: الذات الفاقدة لعطاء الوجود كيف تستطيع ان تعطي الوجود.

تنزهه عن الجواهر والاعراض، وامتناعه عما يتطرق في الممكنات والا عاد الواجب ممكنا .

فان قلت: من جملة فقرات خطبته الشريفة كيف ينشيء الاشياء من لايمتنع من الانشاء ولاامتناع عقلا في انشاء الاشياء ممن لايمتنع من الانشاء .

قلت: من لايمتنع 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 قادرا، واما الانشاء فانما يكون بالمشيئة وهو يستحيل من الممكن الحادث بالضرورة.

المرحلة الخامسة: في توحيده جل‌وعلا[1]

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

بيانه ان تغير كل موجودمنها يدل اولا: على امكانه وحدوثه

---

[1] العنوان ليس في اصل الكتاب

وثانيا: على صانعه وموجده

وثالثا: على عدم تطرق التغير بأنحائه واقسامه فيه والاعاد الصانع مصنوعا والباري مبروأ، والقديم حادثا فوحدة الصانع «تعالى» لاتكون وحدة شخصية بمعنى انه فردمن النوع،بل بمعنى انه لاشبيه له، ولانظير ليس مركبا خارجيا ولا تحليليا، وماشتهر من ان واجب الوجود كلي منحصر في فردمع امتناع غيره غلط فاحش، اذلوكان كذلك لزم تركبه من الوجودوالماهية وان يكون حادثا وواحدا عدديا لإمكان تعدد افراده ذاتا حينئذ وان امتنع عرضا .

قال مولانا اميرالمؤمنين عليه وعلى ابنائه الطاهرين افضل صلوات المصلين: في جواب اعرابي سأله عن توحيد الباري «تعالىشأنه» « ياااعرابي ان القول: في ان الله واحدعلى اربعة اقسام، فوجهان منها لايجوزان عليه فقول القائل: واحد يقصدبه باب الاعداد فهذا مالايجوز، لان مالاثاني له لايدخل في باب الاعداد، اما ترى انه كفر من فال: ثالث ثلاثة، وقول القائل: هوواحد من الناس يريدبه النوع من الجنس[1] فهذاما

---

[1] 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 مثلا والفرق بين

لايجوز عليه، لانه تشبيه وجل ربناعن ذلك وتعالى واما الوجهان اللذان يشبّان فيه فقول القائل: هوواحد ليس له فيالاشياء شبيه[1] كذلك ربنا، وقول القائل انه «عزوجل» أحدي المعنى يعني به انه لاينقسم في وجود ولاعقل ولاوهم كذلك ربنا عزوجل»[2] ومعنى عدم تطرق التركيب فيه خارجا، وعدم انقسامه في عقل: عدم تطرق التركيب فيه من الوجود والماهيه، وانما عبرعنه بالانقسام العقلي لان تركب الموجودمنهما انما يعرف بالعقل لابالحس، ومعنى عدم انقسامه في وهم: عدم تطرق التركيب فيه من الجنس والفصل، وانما نسبه الى الوهم لان تركيب الموجود من الجنس والفصل ادق من تركيبه من الوجودوالماهية فاذا حكم العقل بعدم تطرق التركيب فيه لاستلزامه التغير الملازم للحدوث، يحكم بانه لاشبه له ولانظير.

القسمين اللذين لايجوزان عليه جلوعلا ان الاول يثبت له فردا اخرمثله في الالوهية او غيرها من الصفات وان لم يكن مجانسا له في حقيقته والثاني يثبت له فردا اخرمن حقيقته فالمنفي اولا الوحدة العددية وثانيا النوعية .

[1] في المصدر: شبه

[2] التوحيد للصدوق»ره«صفحه٨٣ح٣

الجواب عن شبهة ابن كمونة[1]

وبما بيناه تبين انشبهة ابن كمونة الملقب بافتخار الشيطان[2]،من جواز فرض وجودواجبين كل منهما بسيطلاتركب فيه اصلا ممايضحك منه الشيطان المفتخربه، ويتعجب منه لان فرض وجود المتعددمن مفهوم لاينفك عن جامع ومائز والا لم يتعدد،[3]

---

[1] العنوان ليس في اصل الكتاب

[2] ابن كمونة: سعدبن منصوربن‌حسن‌بن هبة الله بن كمونة فيلسوف وطبيب كان معاصرا لابن سينا ولد سنة٦٨٣ق هنالك اختلاف حول شخصية ابن كمونة وانه مسلم امغيرمسلم فهنالك رأي انه فيلسوف يهودي وكيف كان فبعد انتشار كتابه تنقيح الابحاث صار سببافي ان اهل بغداد يثورون عليه وانهم اجتمعوا في مدرسة المستنصريه وطلبوابجازاته وكانوا مصممين على احراقه بالنار ولكن المؤيدين له حفظوه في صندوق وارسلوه الى مدينة الحلة ومات فيها (دائرة المعارف بزرك اسلامي-فارسي ج٤ابن كمونة)

[3] يعني ان فرض وجود المتعدد لابد ان يكون من مفهوم لاينفك عن جهة اشتراك وجهة امتياز والا لوفرضنا مفهومالايشتمل على جهة امتياز ولاجهة اشتراك كالبسيط فلايمكن ان يحصل التعدد

ادلة اخرى في التوحيد[1]

ثم ان اثبات توحيدالباري «تعالى شأنه» على هذين الوجهين من تغيرالعالم كما بيناه وأوضحناه ممايدركه الخواص ولنذكرمن الادلة القاطعة على توحيده «تعالى شأنه» ما يدركه جميع طبقات الناس.

منها قوله: «عزمن قائل» (ولوكان فيهماآلهة الاالله لفسدتا)[2] بيان الملازمة ان القائل: بتعدد الالهة ان كان من الثنوية القائلين بخالق الخير المسمى عندهم يزدان وخالق الشر المسمى باهرمن، فهمامتعارضان ابدالايجتمع رايهما على امر واحد ضرورة ان الخيروالشر لايجتمعان في محل واحد، فكل منهمايريد خلاف مايريده الاخرويكون قادرا على امضاء مايريده ولاتحديد في قدرته لان المفروض انه اله ولوفرض ان احدهما محدود تحت قدرة الآخرفلايكون المحدود إلها، ولوفرض انهما محدودان فلايكون كل

والذات الالهية المقدسة حيث انها لاحدلها ولايخلومنها مكان ولازمان فلايمكن فرض ثان لها لان فرض الثاني يستلزم وجودحد مائز ولاحدللذات الالهية المقدسة تعالى الله عن ذلك.

[1] العنوان ليس في اصل الكتاب

[2] الانبياء اية: ٢٢

منهماالها،وان كان القائل بتعددالآلهة قائلابانهما حكيمان لايريدان الامافيه صلاح وحكمة وجب في الحكمة ان يعرفاانفسهماللعبادولا يتم تعريف كل منهماانفسهما للعبادالابمخالفته للآخرفي الخلقة حتى تعرف العبادان للعالم الها آخرا قادراعلى الخلقة فيلزم الفساد .[1]

ومنها:مانبه عليه مولاناالصادق عليهالسلام: في اثبات التوحيدللمفضل،من ان العالم الكبير مثل العالم الصغير وهو بدن الانسان يرتبط كل جزءمنه بالاخرولايتم مصلحة كل منهاالابمعونة الآخر مثلا تربية موجودات العالم السفلي من الحيوانات والنباتات والجمادات البرية والبحرية يحتاج الى اختلاف الليل والنهار واختلاف الفصول الاربعة، ولايحصل الاباختلاف سيرالشمس والقمر والكواكب من موجودات العالم العلوي والصنع واحد يدل على صانع واحد .[2]

---

[1] قوله وجب في الحكمة:يعني بعدفرض انهماحكيمان يقول المصنف فالحكمة تقتضي ان يعرفاانفسهما للعباد والوجوب من جهة ان الكامل لايفعل مايخالف الكمال ولايفعل القبيح لانه ليس لهعلة منضعف اونقص تدعوه لفعل القبيح ونعبرعن مقتضيات الكمال بأنه يجب عليه كذاوالا فمن الواضح انه ليس المرادمن كلمة (وجب) التكليف المعلوم.

[2] اقول لم اعثرعلى العبارة في توحيدالمفضل.

توضيح الامر:لوكان للعالم المشهود صانعان لاستقل كل منهما بماصنع ولم يكن صنعة كل منهما محتاجة الى صنعة الآخر فارتباط كل جزءمن اجزاء العالم واحتياجه الى الآخر يدل على عدم الاستقلال في الصنعة وعدم الاستقلال مناف لتعددالالهة.

ومنها:مانبه عليه مولاناامير المؤمنين عليه‌السلام: لابنه محمدبن الحنفية «يابني لوكان مع الله اله آخر لاتتك رسله وانزل كتبه عليهم[1]» بيان الملازمة انه كماوجب على الله في الحكمة بعث الرسول وانزال الكتب اتماما للحجة على العباد كذلك وجب على الأله الآخر لوكان فعدم اتيان الرسل وانزال الكتب من قبله، يدل دلالة قطعية على عدمه لان الأله لايخل بالحكمة.

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

---

[1] الموجودفي النهج في وصية الاميرعليه‌السلام لولده الحسن عليه‌السلام مضمون العبارة واماوصيته عليه‌السلام لولده محمدبن الحنفية فلم اعثرعليه لكن كتاب العقدالفريد (ج٣صفحه١٥٦) ذكروصيته عليه‌السلام التي هي للحسن عليه‌السلام لمحمدبن الحنفية مع تفاوت في العبارات فلعله فيه

تنبيه:قد توهم بعضهم ان هذه الأدلة الأربعة انما تدل على عدم وجودالاله الآخر لانفي امكانه، ولايكمل التوحيد الابنفي الشرك وجوداوامكانا وهووهم فاحش، لأن الأله هوالقديم الواجب بذاته فأن جاز وجوده فهوموجود لانه واجب الوجود ولايعقل ان يكون ممكناغير موجودفي الخارج، اذلايجامع الوجوب مع الامكان الخاص[1]فانتفاء وجوده في الخارج يدل على انتفائه امكانا ووجودا، مع ان الدليل الرابع ينفي الشرك وجودا وامكانا مع قطع النظر عمابيناه، لأن الأنبياء والرسل سلام الله عليهم نفوا الشرك وجودا وامكانا .

المرحلة السادسة ان وجوده تعالى ليس مشتركا مع وجود الممكنات[2]

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

الاول: انه لواشترك الوجودين وجودالواجب «تعالى»ووجود الممكن على سبيل

---

[1] الامكان الخاص: يعني سلب الضرورتين(الوجوب والامتناع)

[2] العنوان ليس في اصل الكتاب.

الاشتراك المعنوي وان اختلافهما في الوجوب والامكان باعتبار اختلاف المرتبة، لزم ان لايكون الوجود مع قطع النظر من مرتبتيه متصفا بصفة الأمكان والوجوب والأتصاف بهما انما يحدث فيه بواسطة مرتبتيه فيكون الاتصاف بهما عرضيا لاذاتيا وهوباطل بالضرورة.

وببيان آخر:الوجودالمشترك بين المرتبتين اماواجب اوممكن اوليس بواجب ولاممكن فان كان واجبا لزم ان يكون جميع مراتبه واجبة وان كان ممكنالزم ان يكون جميع مراتبه ممكنة بذاته ولوصار واجبا بالعرض،وان لم يكن ممكناولاواجبا، فمع فرض تصوره يلزم ان لايكون وجوبه وامكانه ذاتيين بل عرضيين وهو اقبح فسادا.

فان قلت: انما يلزم ماذكرت اذاكانت المراتب صفات خارجة عارضة على الوجود،واما اذاكان اختلاف المرتبة باعتبار شدة الوجود وضعفه كالنور القوي والضعيف فلا يلزم ذلك اذ المرتبة حينئذ من جنس الوجود لاامر خارج عنه، قلت: مايقبل المتقابلين من الشدة والضعف فهوفي حدنفسه خال عنهما فأتصافه باحدهما زائد على ذاته موجب لتغيره عماهو عليه ولايتصف بصفة الأمكان اوالوجوب الابعد اتصافه باحد المتقابلين من الشدة والضعف الخارجين عن ذاته، بليلزم حينئذ ان يكون

الواجب وهو الوجود الشديد منقسما في عقل اووهم لرجوعه تحليلا الى صفة وموصوف.

الثاني: انه اذافرض اشتراك الوجود بين وجودالواجب ووجود الممكن،وفرض ان الوجود الضعيف ممكن ذاتا لايعقل ان يكون الشديد واجبا بذاته لان شدة الشيء وقوته انما توجب الشدة في الأثر لا انقلابه عما كان عليه ذاتا كالنور، فان الضعيف منه يوجب رفع الظلمة في الجملة والقوي منه اشد تأثيرا في رفع الظلمة لا انقلابه عما كان عليه ذاتا.

الثالث: ان الوجود الشديد عندهم ماكان مطلقا مجردا عن القيود لعمومه وشموله جميع الموجودات، والضعيف ماكان مقيدا وتختلف مراتب ضعفه باختلاف مراتب القيود فالجزئي الخارجي اضعف من النوع وجودا، 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، لأن الوجود الذي يتطرق فيه التحديدوالاتحاد مع الماهية هوية وخارجا لايتم الا بالتعين التام وهو التشخص،ضرورة ان الشئ مالم يتشخص لم يوجد كماانه مالم يوجد لم يتشخص فمطلق

الوجود الذي يتطرق فيه التحديد والأتحاد مع الماهية في الخارج لايكون وجودا الابعد تشخصه وتعينه في الخارج وقبله يكون مبهما ومفهوما محضا لاعين ولااثر له في الخارج ووجود الواجب«تعالى شأنه» لايكون محدودا بمعنى انه لايتطرق فيه التحديد لانه يتطرق فيه التحديد ويكون غير محدود فليس وجوده «تعالى» من سنخ وجودالممكن مختلفا معه في المرتبة كما زعمته جماعة من الصوفية ومن يحذو حذوهم[1].

هذا، وقد أستدل على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن بوجوه:

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

والثاني: اتحاد معنى العدم الذي هونقيض الوجود ونقيض الواحدواحد والا ارتفع النقيضان.

---

[1] ومن الصوفية: محي الدين العربي وسهل التستري والشبلي والغزالي والعطار وجنيدالبغدادي وابوسعيد ابوالخير ومن اراد مزيد الاطلاع فليراجع كتاب عارف وصوفي جه مي‌كويند. بتأليف العلامة الكبير جوادالطهراني استاذ اية الله السيد القائد الخامنئي دام‌ظله في صفحه١١٤ المطلب العاشر حول اقوال العرفاء والصوفيه في التوحيد.

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

والرابع: لزوم التعطيل عن معرفة ذاته وصفاته ان قلنابعدم 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[1] على ذلك المفهوم بل على انه مصداق لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها(ونقيض الوجودهو العدم) لزم تعطيل العالم عن المبدأ الموجود نعوذ بالله منه، وإن لم نفهم شيئا فقد عطلنا عقولنا عن المعرفة وهذه الوجوه هي عمدة ماستدلوا بها على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن، والكل في غير محله.

اماالاول: فلان التقسيم كما يصح مع وجود المقسم واشتراكه بين الاقسام على سبيل الحقيقة كذلك يصح باعتبار اشتراك الاقسام في بعض آثارالمقسم فأن اثر الوجود

---

[1] الظاهر نحمله بدل:نحمل

ثابت في الممكن والواجب فلاينافي حينئذ صحة التقسيم مع ما بيناه من استحالة الاشتراك المعنوي.

واماالثاني[1]: فلان النقيضين انمالا يجوز ارتفاعهما عن محلهمامثلا العلم والجهل لايرتفعان عن الذهن الذي هو محل العلم والجهل، ولكن يرتفعان عن اليد مثلا لانها ليس

---

[1] هذا الجواب مبني على ارجاع النقيضين الى الملكة وعدمها . توضيح ذلك : ان التقابل على اربعة اقسام : ١)تقابل النقيضين ٢)تقابل الضدين ٣)تقابل المتضايفين ٤)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 اتصل وعلا لا يخلو منه زمان ولامكان فليس مما يتطرق اليه الوجود والعدم فهو ازلي وابدي ولاحدله فلا يوجدفيوجد ولايعدم فيتعدم بل هو من الازل والى الابد، والحاصل ان المفهوم من العدم انما هو عدم ما يقبل الاتصاف ويقابله الوجود الذي يقبل الاتصاف فهما متقابلان واما الوجود الذي يقابل العدم بالمعنى الاول (وهما النقيضان اللذان لايرتفعان ولايجتمعان 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.

موردا لهما والحركة والسكون لايرتفعان عن الجسم الذي هو محل لهما، ولكن يرتفعان عن العلم فاليد لاعالم ولاجاهل، والعلم لامتحرك ولاساكن، وكذلك الوجود الذي يتطرق فيه التحديد والاتحاد مع الماهية هوية وخارجا هو ونقيضه طرفان للماهية فلايرتفعان عنها وهي اماموجودة اومعدومة، واماالواجب «تعالى شأنه» فلا ماهية له حتى يتطرق فيه الوجود الذي يتطرق فيه التحديد اونقيضه فوجوده «تعالى» اجل و ارفع واعلى من هذا الوجود الذي يتطرق فيه التحديد .

واماالثالث: وهو كون موجودات العالم آيات وعلامات للباري«تعالي شأنه» ففيه: انه لايتوقف كونها علامات على وجود سنخية بينها وبينه ويكفي فيه انها حادثة محتاجة الى مدبر وصانع دبرها وصنعها على هذا الوجه المنظم، بل تدل على عدم المشابهة والسنخية بينها وبينه والا عاد الصانع مصنوعا والمدبر مدبرا، وتوهم انه «تعالى» علة لوجود العالم وهو معلول عنه ومن شرائط العلة تحقق السنخية بينهما كسنخية الشيء والفيى وهم واضح، فانه«تعالى شأنه» موجد الاشياء وفاعلها بمشيته ولاتلزم السنخية بين الفاعل المختار وافعاله وانما تجب السنخية بين العلل المضطرة ومعلولاتها كالنار واحراقها مثلا.

واماالرابع: وهولزوم التعطيل على فرض عدم الاشتراك بين وجود الممكن والواجب، فأقبح من الجميع لان تنزيه الواجب «تعالى شأنه» عن الوجود الذي يتطرق فيه التحديد لايوجب التعطيل وانما يوجب سلب النقائص عنه «تعالى شأنه» وقوله: اذاقلنا: بانه موجود فان فهمنا منه هذا المفهوم البديهي الواحد في جميع مصاديقه فقد جاء الأشتراك، وان لم نفهم شيئا فقد عطلنا عقلنا عن المعرفة، ففيه: انه نفهم منه هذا المفهوم البديهي كما نفهم من قولنا: (انه سميع بصير عالم قادر) مفاهيمها الاوليه، ولكن نريد منها لوازمها لعلمنا بعدم تطرق الصفات فيه «تعالى شأنه» كذلك ننتقل من قولنا: انه موجودالى الوجود الذي لايتطرق فيه التحديد والاتحاد مع الماهية هوية وخارجا،ومن المعلوم انه ليس من مراتب الوجود الذي يتطرق فيه التحديد وان اشترك معه في التعبير فالواجب تعالى شأنه كماانه لاتتطرق فيه الماهيات من الجواهر والاعراض لامكانها وحدوثها لايتطرق فيه الوجود الذي يتطرق فيه التحديد والاتحاد مع الماهية خارجا لامكانه وحدوثه.

فان قلت: انا لانعقل وجودا غير هذا الوجود الذي يتطرق فيه التحديد قلت: (ان)[1] اريدمن عدم تعقله عدم معرفة هذاالوجود بكنهه فهو كذلك، بل يجب ان يكون كذلك لتنزهه عما يوجد في الممكن والبشر لايحيط تصوره بما هو فوق الممكن، وقد وردعنهم عليهم السلام: كلما ميز تموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم[2]، وان اريد من عدم تعقله عدم معرفته حتى بالوجه فهو ممنوع لأن الآيات الدالة على وجوده وتنزيهه عن كل ما يوجد في المخلوق كاف في معرفته «تعالى شأنه» بوجهه.

بحث حول اصالة الماهية والوجود[3]

وقد تبين مما بيناه واوضحناه ان توحيد الباري «تعالى شأنه» لايتوقف اثباته على القول: باصالة الوجود لما تبين لك من تنزهه«عزوجل» عن الماهية والوجود الذي يتطرق فيه الاتحاد معها هوية وخارجا، مع انه لايعلم معنى محصل لهذا المبحث لان المراد من

---

[1] الظاهر سقوط كلمة ان بعد قلت

[2] بحار الانوارج/٦٩صفحه٢٩٠وصفحه٢٩٣والحديث عن الباقر عليه‌السلام

[3] العنوان ليس في اصل الكتاب.

الأصالة ان كان هوالاستقلال في الوجود كما يظهر من تعليلهم عدم اصالتهما معا، بانهما لو كانا اصيلين معا لزم ان يكون كل شيئ شيئين، ففيه: انه لااستقلال لكل منهما فيلزم ان لايكون شيء منهما اصلا، اذكما ان الماهية من دون الوجود مفهوم محض وموهوم صرف كذلك الوجود من دون الماهية لايكون وجودا فأن الوجودمالم يتعين بالماهية و مالم يتشخص بالمشخصات لايكون وجودا، 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 تركيبي وكل زوج تركيبي ممكن فلايتحقق موجود في الخارج الابهما فهما سيان في احتياج الوجود الخارج وتحققه الى تركبه منهما فلا وجه لان يكون احدهما اصلا والآخر اعتباريا، مع ان اصالة الوجود واعتبارية الماهية ينافي مع ما ذكروه في المنطق من تقسيم الكلي الى الذاتي والعرضي والذاتي الى ما هو ذات الشيء وحقيقته وهو النوع والى ما هو جزء الذات وهو الجنس والفصل والعرضي الى العرض العام والخاص، اذلا يعقل ان يكون ماهو ذات الشيء او جزء ذاته اعتباريا، وايضا لوكانت الماهية امرا اعتباريا لزم ان تكون الانواع المختلفة الحقائق كالأنسان والفرس والبقر والغنم والشجر والحجر وهكذا نوعا واحدا، لان الامر الاعتباري لايوجب اختلاف الحقيقة حتى

تصير أنواعا، وليس في البين سوى الوجود والماهية، والوجود حقيقة واحدة ذومراتب عندهم، والحاصل ان كان المراد من الاصل الاستقلال في الوجود لايكون شيء منهما اصلا لعدم استقلال كل منهما في الوجود.

وان كان المراد منه[1] عدم الخروج عن ذات الشيء فهمااصلان، لان الموجود من الممكنات مركب منهما ولا منافات في كون كل منهما اصلا حينئذ، فكما ان الجنس والفصل اصلان للنوع لتركبه منهما فكذلك الوجود والماهية بالنسبة الى الموجود من الممكنات لتركبه منهما.

وان كان المراد من الاصل وعدمه المتبوع والتابع من دون ان يكون التابع امرا اعتباريا فيختلف الامر باختلاف الاعتبار فبلحاظ التحليل في مرحلة التصور يكون الوجود عارضا وتابعا والماهية معروضا ومتبوعا فتكون الماهية حينئذ اصلا، ويقال: الانسان موجود.

وبلحاظ صفحة العين والخارج تكون الماهية حدا والوجود محدودا، فيكون الوجود حينئذ اصلا، ويقال: وجود الانسان والفرس والشجر والحجر مثلا.

---

[1] يعني من الاصل

وان كان المراد من الأصل، الحاصل في الأعيان ومن الأمر الاعتبارّي ما كان الخارج ظرفاً لنفسه لالحصوله كما اشتهران كلما لزم من وجوده التكرر فهو امر اعتبارّي تكون الماهية اصلا، كما اختاره الشيخ شهاب الدين السَهروردّي[1] ضرورة ان الموجود في الاعيان هي الماهية، واما الوجود فالخارج ظرف لنفسه لالوجوده.[2]

---

[1] شهاب الدين السهروردي: احد الفلاسفة المعروفين وتنسب اليه الطريقة الاشراقيّة في الفلسفة.

[2] اقول: القول باصالة الوجود معناه انه لاتحصّل للاشياء حقيقةً وانما الثابت في الخارج وجود محض فما نراه ونسميّه 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 ج١ص٨٤مؤسسة 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 البراهميّون حيث قالوا: ان الانسان مركب من وجود وعدم بعد قولهم بان الله جل وعلا مساوٍ للوجود وكانوا يعتقدون ان الله حالّ في هذا العالم.(الجانب الالهي للدكتور محمد البهي ص٣١٩) وكيف كان فالقول باصالة الوجود امراً ينكره العقلاء فمن البديهي عقلاً ان الحاصل في الخارج انما هو الشيئ بكل خصوصياته الشخصيّة ولامعنى لتركبه من الوجود والعدم وبذلك اعترف

ملاهادي السبزواري مع كونه قائلا 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 والتحصل عن الماهية ليس بالنظر الدقيق البرهاني بل باعانة من الذوق العرفاني واما بعد التنزل فالتحقق لذي الواسطة »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 سخيف (راجع كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص٢٩ للعلامة الحلي–موسسة النشر الاسلامي قم ١٤٠٧) ثم ان مااستدل له على اصالة الوجود قد اجاب عنه المحقق الشيخ ميرزا جواد الطهراني في كتابه» عارف وصوفي جسيكويد « صفحه١٨٦ هذا وقد اجبنا نحن ايضا 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 يعتقدها ذلك الفيلسوف او يتخيل انها مرتبطة بتلك العقيدة .والجواب انه قام الدليل على عصمة الانبياءوائمة اهل البيت (ع) مضافا للزهراءسيدة النساء (ع) واما غيرهم فلا دليل على

حجية مكاشفاتهم بل هي باطل اذا ما خالفت الدليل العقلي. واما مايعزى 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:

١)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 . ٢)واما ان تكون نتيجة القيام بمجموعة من الاوراد والاذكار المنقولة والتي قسم منها شاق كأن يقوم بالذكر الفلاني ٣٠الف مرة وامثال ذلك وهذا النوع ايضا له آثاره ويحصل للكل ولاربط لها بالمعتقد بل هو نتيجة ما قام به من اذكار كما ينقل ذلك عن السيدعلي القاضي التبريزي حيث كان يذهب الى مقبرة النجف الاشرف «وادي السلام» ساكتا ولمدة ساعات ويقوم باذكار معينة. ٣)والقسم الاخير اعمال المرتاضين وهذه لها آثارها للصالح والطالح ولاربط لها بالكرامات. والحاصل انما مايتراءى من ان عقيدة وحدة الوجود اوالموجود وما شابههما هي الاساس في حصول تلك الكمالات العالية امر باطل ومجانب للصواب بل نجد ان المخالفين لهذه المعتقدات قدحصلت لهم الكرامات ايضا امثال اية الله العظمى النجفي المرعشي فانه قد حصلت له مشاهدة الامام الحسين (ع) في حرمه وغير ذلك وكان من المخالفين شديدا لتلك الاعتقادات (راجع كتاب احقاق الحق المجلد الاول ص١٨٣) .

الخـــــــــــا تـــــمـــــــــــة[1]:

ولنختم الكلام بما رواه الصدوق قدس سره في توحيده، عن السيد الجليل عبد العظيم الحسني رضوان الله عليه، قال: حدثنا علي بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق، وعلي بن عبدالله الوراق، قالا: حدثنا محمد بن هرون الصوفي، قال: حدثنا ابوتراب عبيدالله بن موسى الرؤياني، عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني، قال: دخلت على سيدي علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابيطالب عليهم السلام: فلما بصرني، قال: لي مرحبا بك، يا اباالقاسم انت ولينا حقا، قال: فقلت له يا بن رسول الله صلى الله عليه والهوسلم اني اريد ان اعرض عليك ديني فان كان مرضيا أثبت عليه حتى القى الله «عزوجل» فقال: هات يا اباالقاسم، فقلت: اني اقول: ان الله «تبارك وتعالى» واحد ليس كمثله شيء خارج عن الحدين حد الابطال وحد التشبيه، وانه ليس بجسم ولاصورة ولاعرض ولاجوهر، بل هو مجسم الاجسام ومصور الصور وخالق الاعراض والجواهر ورب كل شيء ومالكه وجاعله ومحدثه، وان محمدا (صلى الله عليه واله) عبده ورسوله خاتم النبيين فلانبي بعده الى

---

[1] العنوان ليس في اصل الكتاب

يوم القيامة، واقول: ان الامام والخليفة ووليّ الامر من بعده اميرالمؤمنين على بن ابيطالب، ثم الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين ثم محمدبن علي ثم جعفربن محمد ثم موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمدبن علي ثم انت يامولاي، فقال عليه‌السلام: ومن بعدي الحسن ابني فكيف للناس بالخلف من بعده، قال: فقلت: وكيف ذاك، يامولاي، قال: لأنه لايرى شخصُه ولايحلُّ ذكرُه باسمه حتى يخرج فيملأ الارض قسطاً وعدلا كما ملئت جوراً وظلماً،[1] فقلت: اقرَرْتُ.

واقول: ان وليّهم ولي الله وعدوّهم عدوّالله وطاعتهم طاعة الله ومعصيتهم معصية الله، واقول: ان المعراج حق والمساءلة في القبر حق وانّ الجنة حق والنار حق والصراط حق والميزان حق، وان الساعة آتية لاريب فيها وان الله يبعث من في القبور.

---

[1] اقول: الرواية دالة على حرمة ذكر اسم الامام الحجه عجل‌الله 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 وبجمع الناس لاغير.

واقول: ان الفرائض الواجبة بعد الولاية الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فقال علي بن محمدعليه‌السلام: يااباالقاسم هذا والله دين الله الذي ارتضاه لعباده، فأثبت عليه تبتك الله بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة.[1]

اقول[2]: وانا العبد الذليل علي بن محمدبن علي الموسوي البهبهاني اشهد بما شهدبه السيد الجليل عبدالعظيم الحسني سلام الله عليه: 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 الاف الصلوة والثناء

---

[1] التوحيد للصدوق«ره» ص٨١ طبع جماعة المدرسين في قم المقدسة

[2] اقول: وانا اشهد بماشهدبه السيد الجليل الحسني(ره) وبذلك تمت تعاليقنا على هذا الكتاب القيم ولله الحمد اولا وآخرا

ماجد الكاظمي

والتحية حررحروفها الأقل ناصربن محسن الحمادي رجاء للعفو والمغفرة من الله وامنائه.

شكر وتقدير

واخيرا نشكر سماحة حجة الاسلام والمسلمين الشيخ عبدالرحيم السليماني سبط مولانا المصنف قدس‌سره لما ابداه من اهتمام في مراجعة وتصحيح هذا الكتاب وكذلك نشكر سماحة حجة الاسلام الشيخ حسين علافجيان لمساعدته في تهيأة الكتاب للطبع وكذلك نشكر الاخ المحترم السيد نورالدين مجتهدزاده حفيد مولانا المصنف قدس‌سره لاهتمامه في نشرو طبع هذا الكتاب فجزاهم الله خير الجزاء.

الفهرست

المقدمة	٣
مباني المصنف العقلية	٥
اسئله في التوحيد	٦
في رد كونه جلوعلا مساويا للوجود	٨
في رد كونه جلوعلا لايصد ر منه الا الوجود	١١
في رد كونه جلوعلا كل الوجود	١٢
في رد ان بسيط الحقيقة تمام الاشياء	١٤
في بيان مغالطات الاستدلال	١٦
في رد كونه جلوعلا صرف الوجود	٢١
كلام ابن سينا حول استحالة التعرف علىكنه الاشياء	٢٤
نظرية الفيض الالهي	٢٧
هل ان العالم مظهر وجوده عزوجل	٢٨
هل ان العالم ظل الله جل وعلا	٣١
في الجواب على فكرة الوجود التعلقي والربطي	٣١
هل انه عزوجل خلق الاشياء من كتم العدم	٣٦
في الجواب عن ممانعة الاشياء لوجوده جل وعلا	٣٨
في انه عزوجل فاعل بالارادة والاختيار	٤٠

كلام الشيخ الانصاري في بداهة حدوث العالم ٤٠
كلام السيد المروج حول فاعليته تعالى ٤٣
في الجواب عن قاعدة ان الواحد لايصدر منه الا واحد ٤٥
في استحالة السنخية بين الخالق والمخلوق ٤٦
في بطلان سائر الاقوال في فاعليته تعالى ٤٧
مقدمة المؤلف ٥٤
المرحلة الاولى: في اثبات حدوث العالم وبطلان ازليته ٥٥
اقسام التغير ٥٧
البرهان على ان من اشتمل على الحوادث فهو حادث ٥٩
مناظرة مع بعض الطبيعيين ٦٢
المرحلة الثانيه: في لا بدية وجود الصانع والمدبر للعالم ٦٨
المرحلة الثالثة: في كماله المطلق عزوجل ٧١
المرحلة الرابعة: في صفاته جل شأنه ٧٢
المرحلة الخامسة: في توحيده جل وعلا ٨٣
الجواب عن شبهة ابن كمونة ٨٢
ادلة اخرى : في توحيده ٨٧
تنبيه ٩٠

المرحلة السادسة: ان وجوده جل وعلا ليس مشتركا مع وجود الممكنات ٩٠
بحث حول اصالة الماهية والوجود ٩٨
تبصرة حول المكاشفات والالهامات ١٠٢
الخاتمة ١٠٤
شكر وتقدير ١٠٧
الفهرست ١٠٨