Princeton University Library
32101 072536004

2270
.01
.563
V.2.

2270.01.563 v.2
al-Assar
Ilm al-hadith

DATE ISSUED | DATE DUE | DATE ISSUED | DATE DUE

LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library
32101 072536004
(NEC)
BP194
.A873124
1971
vol.2

مجموعة رسائل

٥

للاستاذ

السيد محمد كاظم عصا

al-ʿAṣṣār, Muḥammad Kāẓim

علم الحديث

ʿIlm al-ḥadīth

للاستاذ العلامة

السيد محمد كاظم العصار

تعريب

الدكتور محمد غفراني

المجلد الثاني

سعي محمد موقتيان

2270
.01
.563

V. 2

۱۳۵۱ ــ هـ ــ ش
۱۳۹۲ ــ هـ ــ ق

الفصل الاول

8-26-74 1945

فی بیان اصول العقائد ومعانی التوحید

بعد الشكر على هذه الموهبة ، حيث حالفنى التوفيق مرة أخرى فحان وقت الحديث عن المجلد الثانى للعلم الحديث. ولا بدلى ؛ أن أشير باجمال وايجاز الى المطالب التى وردت فى المجلد - الاول ؛ حتى يتبين للقارى المبدء الذى بدأنا الحديث عنه .

بسم الله الرحمن الرحيم

فلعل القارى، يتذكر بأننا أوردنا بادى ذى بدء القواعد العامة للعلم ، و أوضحنا ماله من الخواص والآثار ثم تصدينا لشرح حقيقة العلم الذى يجرى على لسان الاخبار والاحاديث مما نوه به دوماً الائمة المعصومين عليهم السلام، و أشادوا به و أرشدوا اليه. و من هناك نبهنا على نتيجة العلم الناتج عن العمل ، ذلك العلم،

الذى هو اتحاد مع العقل الفعال. و الى جانب ذلك عرفنا اطلاقات العقل والصفات العامة والخواص التى تختص بالجوهر القدسى ، و ذلك على ضوء لسان الاحاديث مع شئى من الذوق الفلسفى ، كما تعرضنا فى الختام لبيان العقل و صفات ذلك النبوى الشهير الكاشف عن **كتاب العوالم** .

قال رسول الله (صلى الله عليه و آله وسلم) : قسم العقل على ثلاثة اجزاء فمن كانت فيه كمل عقله ومن لم يكن فيه فلا عقل له : حسن المعرفة بالله و حسن الطاعة له و حسن الصبر على امره .

و قلنا : ان أجزاء العقل تكمل بالمراحل الثلاثة التالية :

الاولى - أصول العقائد و اليها يرمز **حسن المعرفة بالله.**

الثانية - الفقه الاصغر و اليه يشير **حسن الطاعة له .**

الثالثة - علم الاخلاق و الخصال الحميدة و اليها يومى **حسن الصبر على أمره .**

و كذلك بينا آنذاك أن الفقه علم بالتكاليف الشرعية لاعضاء الجسم اذ هو يقرر لكل عضو عملا تكون نتيجته بصورة معكوسة من السافل الى العالى . و من أعمال الجوارح هذه يظهر الاثر فى النفس حيث انها ثبتت فى مكانها الطبيعى فقد تحدث النفس القدرة والحركة فى اعضاء الجسم و ذلك نتيجة تأثير العالى فى السافل و حيناً آخر نشاهد عكس هذا الترتيب بمعنى أنه تظهر قوة و ملكة فى النفس، بسبب ممارسة الاعضاء و مداومة الأفعال. فبهذه الممارسة تصدر الافعال عن النفس

بسهولة ، دون فكر و روية .

و بالجملة ؛

تتجسد فى النفس ملكة العبادة والخشوع بسبب الركوع والسجود ، و سايرالافعال العبادية ، و من هنا جاء فى الحديث ؛ **ان الرسول الكريم (صلى الله عليه و آله) قال : يأتى لأمتى زمان ترفع عنها مؤونة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر.** والمراد أن الاوامر والنواهى مصحوبة فى البداية بالكلفة والمشقة ؛ فعلى اثرالطاعة والقيام بمزاولة الاعمال وكثرة مرانها تتهيأ للانسان ملكة الطاعة والقدرة على العبادة دون اى تكلّف ؛ و كذلك بينا ان المراد من حسن الصبر على أمره ؛ الاخلاق الفاضلة و حصول ملكة العدالة فى النفس ؛ تلك التى لاتتأتى الا بالجهد والصبرعلى ترك الشهوات والرذائل و العادات الذميمة النفسانية ، و أخيراً قررنا أن نتصدى لذكر أصول العقائد نظراً لأهمية الامور العقائدية و أن نثبت كلا من أمهاتها وفقاً للاخبار والاحاديث ثم نقوم بشرح أصول مكارم الاخلاق على ضوء ما ورد فى الآيات والروايات لا على حسب الترتيب الاصطلاحى للاخلاق .

و أما القسم الثالث من اجزاء العقل « **الفقه** » فلانرى حاجة الى التنبيه به ، اذ أن السادة القراء الكرام هم فى غناء عن تعلمه لانهم بطبيعة مسؤوليتهم الدينية يعدون من دعاة الاسلام والمبشرين للدّين الحنيف .

فى المجلد الاول ابتدأنا بمسألة اثبات الصانع باعتبار التوحيد ، و ذكرنا أن المراد من التوحيد ليس نفى الشريك عن الله تعالى ، فحسب بل هو يشمل معانى كثيرة ؛ فمنها نفى وجود الصانع والدليل على ذلك ؛ أن **المرحوم الشيخ الكلينى** جعل عنوان كتابه « **كتاب التوحيد** » وذكر باب الكتاب مباشرة بعنوان

« **باب حدوث العالم واثبات المحدث** » وأن احتج بعض الباحثين على هذا التعبير ، فيرون أن التوحيد لا يطلق على نفى الذات ؛ و انما يطلق فقط ، مقابلا لنفى الصفات كما يصرح **الامام فخر الرازى** فى تفسيره الكبير بان أحداً من أرباب الملل و أصحاب النحل لم يذهب الى تعدد خالق السماوات والارضين بل ؛ هم يؤمنون بوحدة خالق العالم الا أنهم جعلوا له شريكا فى بعض الصفات. فان المجوس مثلا يعتقدون بتعدد خالق الخير والشر وكذلك ؛ روى أن أكثر علماء المجوس يرون أن « **اهريمن** » هو مخلوق لـ « **يزدان** » فليس الهاً مستقلا .

وبالجملة ؛

فعلى هذا أن التحقيق فى التوحيد يستعمل فقط مقابلا لنفى بعض الصفات الكمالية و اثبات بعض صفات مشعرة بالعجز والنقص ؛ و أصول تلك المعانى كما يلى:

الاول - ألتوحيد بمعنى نفى الشريك فى الالوهية التى يراد منها استحقاق المعبودية والخشوع والتذلل اذ أن المنعم الحقيقى و ولى النعمة الاصلى سواء كان بالواسطة أو بدون الواسطة هو حضرة الحق جل شأنه ؛ فهو الذى يستحق العبادة والخضوع التام و يقابل الموحد هذا، المشركين العرب؛ فعلى رغم اعتقادهم بوحدة صانع العالم فى العبادة والتذلل أمام ساحة قدسه كانوا يجعلون الاصنام شريكة له كما يتحدث القرآن الكريم عنهم : « **...وما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى...** »[1]

الثانى - ألتوحيد بمعنى نفى الشريك فى الخلقة و هو يقابل الثنوية والمجوسية.

---

١ - س ٣٩ ، ى ٣ : **ألا لله الدين الخالص، والذين اتخذوا من دونه أولياء ،ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ، ان الله يحكم بينهم فى ما هم فيه يختلفون ، ان الله لا يهدى من هو كاذب كفار .**

الثالث - التوحيد بمعنى العالم و أن صانع العالم مختار و هو يقابل الدهرية والطبيعية اذأن أصحاب هاتين النحلتين اتخذوا الدهر أو الطبيعة صانعاً للعالم وهو عديم الشعور و غير المختار، فهؤلاء يتفقون مع الموحد من ناحية أن العالم فى حاجة الى العلة والفاعل غير أن الاختلاف بينهما جاء من جهة علم الفاعل واختياره، ولعل الحديث المشهور: « **لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله** » يرمز الى هذه النكتة، بمعنى أن الدهرية و الطبيعية يقصدان من الدهر والطبيعة نفس الفاعل الذى يعنيه أهل الحق الا أن أهل الحق يثبتون لصانع العالم العلم والاختيار ايضاً على خلاف الدهرية؛ حيث ينفيهما عنه فاذن الدهر عند هذه النحلة هو الله.

الرابع - التوحيد بمعنى العام بحيث يشمل المعانى السالفة الذكر الى جانب اثبات جميع الصفات الكمالية و تنزيه الحق تعالى عن النعوت والاوصاف النقصية، و هو يقابل الذين يجوزون اثبات الظلم و ترك اللطف و غيره. و كذلك بينا أن الاخبار والاحاديث تعير على المنكرين لاحد هذه المعانى و اقيمت ادلة و براهين من قبل الأئمة الطاهرين عليهم السلام للرد على منكرى التوحيد بجميع معانيه و آخر مطاف حديثنا كان رواية **الديصانى** و قلنا ان فى هذه الرواية اشكال قوى، يجب القيام بدفع هذه الشبهة.

و كان ملخص الاشكال هو أن السائل يسأل عن الوجود الخارجى للدنيا والأرض و غيرهما بأن الله تعالى هل يقدر على أن يجعلها فى جوف بيضة دون أن يكبر حجم البيضة و دون أن تصغر الارض والدنيا و مافيهما، فالامام عليه السلام عند الرد ينقض هذا السؤال بطريق مرآتى، بحيث ينطبع صورة السماء والارض فى انسان العين، فالصلة بين السؤال والجواب لا يخلو من الغرابة، و بهذا السبب فسر **صدر المتألهين** فى شرح « **أصول الكافى** » رد الامام عليه السلام على وجه يرضى السائل بأنه عبارة

عن قیاس مرکب من القضایا المشهورة و مرد هذا الحمل أن المتبع عند الجمهور هو دخول المرئیات فی العضو البصری و یعتقد **صدر المتألهین** أن الامام أعرض عن الرد العلمی و اکتفی بالرد المقنع ، ذلک لعجز فهم عامة الناس عن ادراک غوامض المسائل و الا فالتحقیق هو أن یقال ان ادخال الأشیاء الضخمة فی الأشیاء الصغیرة أمر مستحیل و ممتنع بالذات ، و حیث ان الامور الممتنعة فاقدة للشیئیة والماهیة فلا تقع موقع تعلق القدرة ، و عدم التعلق هذا لا یضر عموماً بالقدرة الالهیة لان القدرة الشاملة تتعلق بالاشیاء و الماهیات الممکنة مع حیازتها الشیئیة الماهویة و هذا الشرط لا یتوفر ولا یتحقق عند ادخال الکبیر فی الصغیر ، ولما کان ادراک هذا المطلب خارجا عن نطاق فهم العامة فجاء الرد بدلیل اقناعی المذکور آنفاً .

و مع قلیل من التأمل یمکن لنا أن نوجه النقد الی وجهة نظر **صدر المتألهین** اذ کون المخاطب شخصاً کهشام الذی یعد من کبار المتکلمین من أصحاب **الامام الصادق** علیه السلام و خاصته ، نظراً لتمکین **الهشام** من الرد علی متکلمی **کالدیصانی** واحتمال أن یحتج **الدیصانی** علی هشام قائلا : انا أسألک عن الوجود الخارجی و أنت ترد علی بوجود مرآتی ، فالرد کهذا لا یخلو من الغرابة ولعلّ من هنا لم یلق **المرحوم الفیض** فی « **الوافی** » اهتماماً بوجهة نظر استاذه فهو حمل الرد رأساً بالمجادلة علی أحسن الوجه فیقول : و یمکن أن نعتبر الرد برهانیاً بطریقة أن تکون حقیقة الابصار علی وجه الانطباع لا علی سبیل خروج الشعاع . و أما فی کیفیة الابصار فاقوال هی :

الاول - عقیدة الطبیعی و هی عبارة عن انطباع صورة الشئی المرئی فی الجلیدیة بطریقة الحلول .

الثانی - عقیدة علماء الریاضیة و هی أنه یخرج شعاع نوری من الجلیدیة و ینتهی الی الجسم المرئی و بذلک یحدث بین العین والشئی المرئی شکل مخروطی

و عندئذ يرى بعض منهم أن شعاعاً مضطرب الآخر يخرج من عين الشخص الرائى فيخيل له الشئى بسبب اهتزازه و اضطراب آخره بشكله المخروطى و يرى بعض آخر أن هذا الشعاع الذى يخرج من العين مخروطى فى الحقيقة و ليس مجرد التخيل، و قد اختلف هذا الفريق أيضا فى أن هذا الشعاع المخروطى الحقيقى أ مصمّت او مركب من الخطوط والأشعة ذات خطوط مستقيمة .

و بالجملة ؛

ان شيخ الاشراق يرى كيفية الابصار باضافة اشراقيه فيضاً اشراقياً من النفس الى الخارج والعلم الحضورى ، كما يذهب **صدر المتألهين** الى أن كيفية الابصار هى انشاء النفس و خلق الصور فى الحاسة أو قوة الخيال . و مهما كان من امر **فالمرحوم الفيض** حمل هذا الكلام على مبنى الانطباع وهو يرى الجواب على أساس هذه العقيدة برهانياً ،فى حين أن هذا المبنى وعقيدة الانطباع قد ثبت ضعفه فى باب الابصار فحمل كلام الامام عليه السلام على عقيدة ضعيفة المبنى لا يخلو من الصعوبة والتكلف .

ان **المرحوم المجلسى** فى شرح « **أصول الكافى** » بعد أن ذكر عدة احتمالات بشأن هذا الرد يقول : ان أظهر الوجوه هو أن يقال : ان السائل لم يكن يفرق بين الوجود العينى والصور الانطباعية لذلك أقنعه النقض عن طريق الصور المرآتية فاستسلم . و هذا التحليل كما أشرنا اليه يبدو غريباً جداً لان مخاطب الامام هو جناب **هشام** مباشرة ، والسائل هو **الديصانى** من غير مباشر ، والاحتمال الذى ذكر وان صح بشأن الثانى و أما بشأن **هشام** فاحتمال كهذا من كمال الجرأة و كيف فانه من البعيد قبول هذا الاحتمال بشأن سائل بدوى . فعلى أى حال اننا نرى لزاماً علينا أن نحلل الجواب المذكور سالفا تحليلا علمياً وذلك بتوطئة ثلاث مقدمات حتى نستطيع أن نلقى ضوء على المطلب بوجه حسن .

المقدمة الاولی - نسبة الظرف والمظروف والاضافة والحال والمحل وأخيراً الربط بين الشيئين والذی يعبر عنه فی العربية بكلمة «فی» و فی الفارسية بكلمة «در» له موارد كثيرة فی الاستعمال و يطلق على مواضع شتى غير أن هذه الموارد تختلف اختلافاً شاسعاً فبعضها يطلق بصورة التواطی و بعض آخر يطلق بصورة التشكيك و فی مواضع أخرى يطلق بصورة المجاز كما أنه من المعلوم جداً أن نسبة الشئی الی المكان فی نحو : الحسين فی الدار . و اضافة الشئی الی الزمان فی نحو : زيد فی الشهر اوفی السنة . فهما يختلفان اختلافاً كثيراً و كذلك نسبة الكل الی البعض نحو : الكل فی الأجزاء . و اضافة البعض الی الكل فی نحو : الجزء فی الكل . فهاتين النسبتين تتمايزان تمايزاً كلياً عن نسبة زيد فی الخصب . وزيد فی الراحة ، و فی الحركة . كما انهما يتمايزان عن نسبة الخاص فی العام و الكلی فی الأفراد و غير هما .

المقدمة الثانية - قد تقرر فی الحكمة المتعالية بأن الأسماء والألفاظ موضوعات ازاء ماهيات الأشياء لا ازاء الوجودات و لا لحقائق وجودية لأن الوجود لا يقبل الحصول فی الذهن حتی يتسنی لنا أن نضع له لفظاً و لذلك يقول المحققون: ان الوجودات مجهولة الاسامی كما صرح بذلك **صدر المتألهين** فی أكثر آثاره ، فاذن ان لفظ الكتاب موضوع ازاء شئی رسمت فيه النقوش والصور ، سواء كان موجوداً او معدوماً ؛ و دليل على صحة هذا المدعی أمر نغفل عن ذكره على العجالة ، غير أن اصل القضية ثابت و مقرر فی موضعه .

المقدمة الثالثة - العلم بأی شئی هو عبارة عن خلق ماهية ذلك الشئی ، بوجوده الظلی فی وعاء عقلی و بوجوده التبعی غير الاصيل فی عالم نفسانی خاص ، فعلی هذا ان محاذاة قوة الحاسة لأی شئی تسمی المحسوس بالعرض وهی تعد النفس

بأن تخلق فی الحاسة صورة من حيث مكانتها الرفيعة و لما كان علم النفس بهذه الصورة بطريق حضور اشراقی فيخيل أن الصورة وجدت فی الحاسة فی حين أنها ليست كذلك ، فبعد خلق الصورة المحسوسة بالذات تستعد النفس لخلق الصورة الخيالية و انشائها و هذه الصور الخيالية بالذات تؤدی الی فيضان صورة الكلية المعقولة بالذات. ولا يتوهم أن هذه الصورة الكلية المجردة ان لم تكن قائمة بالنفس فهی قائمة بالذات مما يؤدی الی ان تكون تلك الصورة العاقل نفسه ، والمعقول بالذات نفسه ، و ذلك بناء علی القاعدة المشهورة **« كل مجرد عاقل و كل عاقل مجرد »** و هذا اللازم باطل بالوجدان لأن هذه القاعدة و ان كانت برهانياً متيقناً غير أن مجراها يكون وجوداً اصيلا مستقلا ذات الاثر و أما فی الوجود التبعی الظلی الذی هو فی الحقيقة وجود النفس فلن تسری القاعدة و انما تسری فقط علی النفس التی هی عاقلة و مجردة عن المادة، و ما ذكرنا آنفاً كان مبنياً علی أن النفس لها القدرة علی خلق و انشاء الصور الكلية المجردة و أما بناء علی القول بأن علم النفس بالكليات ليس بطريق الخلق بل هو بطريق الشهود حيث ان النفس تشاهد الصور الكلية المجردة فی الألواح المجردة العالية بطريق الشهود عن بعد أو أن نقول بتحول النفس فی صور هذه الألواح بصورة ضعيفة من التحول أو أن نعتقد بأن النفس تتحد مع تلك الالواح علی نحو اتحاد ما بالقوة فی ما بالفعل فهناك تنعكس فی اللوح النفسانی صور ألواح حقيقية و يتبلور كل ما فی تلك الالواح من الفعليات والكمالات و من الواضح أن الماهيات قد توجد بطرق متعددة و يستشف مما ذكرنا صحة قول المحققين حيث يقولون : تتحرك النفس من المحسوس الی المتخيل و من الخيال الی العقول أو ترتحل النفس من عالم الناسوت الی عالم المثال و من هناك الی عالم الآخرة ، فتشاهد الموجودات و تدرسها بجميع الفعليات والكمالات الوجودية و من هنا تدرك

الحقائق الاخروية بشكل ضعيف فی هذا العالم و بشكل قوی فی العوالم الاخری .
و يستفاد من هذه المقدمة أنه من الممكن أن توجد ماهيات الاشياء فی عدة أوعية بأی نحو وجودی كان ، فاطلاق اللفظ علی ذلك الشئی حقيقة .

و بعد تمهيد هذه المقدمات نقول : ان الامام حلل سؤال السائل علی أن المراد من كلمة الدنيا اذا كان جميع ماسوی الله ، فان البيضة أحد أجزائها ففی هذه الحالة أصل السؤال خطأ لا من جهة عدم القدرة أو عدم تعلق القدرة بأمر مستحيل بل من جهة خطأ اطلاق كلمة « فی » لأن مرد هذا السؤال هو أن تدخل البيضة فی البيضة و من المعلوم ان بين الوجود النفسی لكل شئی و بين ذلك الشئی نفسه نسبة الظرف والمظروف والحال والمحل والممتنع . و ان كان المراد من العالم أو الدنيا ماسوی الله غير البيضة فاطلاق « فی » الظرفية لفظاً او تقديراً صحيح و عندئذ اذا كان السؤال فی رواية أخری عن ادخال الأرض فی بيضة الدجاج فلم يتطرق الرد الی النقض بالمرئی و انسان العين .

و بالجملة ؛

ان كان السؤال ادخال الارض اوالعالم سوی البيضة فی البيضة ، فالجواب أن كلمات « أرض » ، « عالم » ، « دنيا » أسماء لماهيات هذه الامور، و من البديهی ؛ أن ماهية كل شئی من شأنها ان تقبل انواعاً من الوجود ؛ اذ ان نسبة الماهية بانواع الوجود و مراتبها سواسية كالوجود الالهی والوجود العقلی التجردی والوجود التجردی النفسانی والوجود الظلی الشبحی الذی يعبر عنه بالوجود الذهنی .

وبالجملة :

أن الماهية تقبل مراتب من الوجود الى أن تتصل الى مرتبة الوجود العينى الخارجى والوجود المادى ، فاذا وجدت الماهية بأى وجود من هذه الوجودات يصدق عليها اطلاق لفظ الموضوع بازاء تلك الماهية فمثلا ان « **الارض** » و « **السماء** » و « **زيداً** » و غير ذلك عندما وجدت بأحد الوجودات الربانية والعقلانية والنفسانية و غيرها لم تخرج عن كونها أرضاً وسماء و زيداً ، و بالتالى ان الأشياء والماهيات اذا تحققت باى وجود كان يصح عليها اطلاق كلمة الموضوع بدون احتمال المجاز فى الكلمة أو الحقيقة الادعائية و أمثالهما فبناء على ذلك ان رد الامام فى الحقيقة يرجع الى أن الارض الموجودة بوجود الاحساس والوجود الذهنى هى تلك الارض نفسها فى حين أنها وقعت فى شئى أصغر من البيضة. و سبب ذلك هو ما اشرنا اليه من أن الصغر والكبر فى الاشياء لاصلة لهما بصحة اطلاق الاسم الموضوغ عليها فكلما صغرت الارض او كبرت لا يحدث فرق فى اطلاق كلمة الارض كما يقول **رئيس الحكماء ابو على سينا** فى كتابه **الاشارات** : اذا تصور رجل جسماً ذات أبعاد غير متناهية فقد تصور الجسم لا غير الجسم اذ لا حد يعتبر فى حقيقة الجسم، فعلى ذلك حل الامام عليه السلام سؤال السائل بقوله : ان كان المراد من السؤال ادخال الارض فى البيضة فالله تعالى قد جعل الارض والسماء فى أصغر من البيضة لان وجود احساس الارض و السماء لا يخرجهما عن كونهما أرضا وسماء و يؤيد ذلك ماجاء فى رواية أخرى وردت فى **توحيد صدوق** حيث يقول الامام بعد سؤال السائل منه : **ومن أقدر ممن يلطف الارض ، و يعظم البيضة** . والمراد أن خلق الارض بالوجود اللطيفى الاحساسى الذى هو كناية عن الوجود التجردى النفسانى أو العقلانى و

کذلک خلق البیضة أعظم مما هی متقدرة بالفعل لا یخرجان الارض والبیضة عن حقیقتهما بل ان فی هذا الفرض أن الارض والبیضة هما نفس الماهیة التی وضع اللفظ ازائها، وان کان سؤال السائل هو أن الارض بحجمها المخصوص و قدر وجودها العینی الخارجی ، فتدخل فی البیضة بحجمها المعین المحدود کما هی موجودة به الآن فی الخارج ففی هذه الحالة یکون الرد علی أن النوعین من الوجود بالذات متباینان و یتنافیان. و من المعلوم ان المستحیل لا یقع موقع تعلق القدرة وجاء هذا الرد فی حدیث التوحید ، حیث قال : «**ان الله تعالی لا ینسب الی العجز والذی سألتنی لا یکون**». فیستخلص من مجموع الأحادیث أن النقض بانسان العین یرجع الی جزء من تقادیر السؤال و أما بقیة أجزائه فلا تقترن بهذا النقض کما تتضح حقیقة الحال بامعان النظر فی الاحادیث والتعمق فی البیان المذکور اعلاه .

و من الاحادیث التی وردت بالتفصیل حول اثبات الوجود و وحدة ذات الواجب حدیث **عباس بن عمر الفقیهی** وان کان الراوی کما یصرح به **المجلسی** مجهول ولم یعرف عنه شئی غیر أن نص الحدیث بفضل ذکر **هشام** و اشتماله علی المقاصد العالیة والمطالب البرهانیة الحقة محکوم بالصحة اذ جاء الاستدلال فی هذا الحدیث علی غرار أسلوب أصحاب الحکمة والفلسفة بصورة کاملة حیث شرح بدواً خواص- الواجب والممکن و أحکامهما کما هو الحال فی الفلسفة حیث یبتدی بذکر خواص- الواجب والممکن ثم یثبت وجود الواجب فی اللهّی الخاص و سبب ذلک أنه من الممکن عرض أحوال شئی و بیان أعراض وجوده الفرضی مع الجهل به ثم القیام باثبات الحقیقة العینیة لذلک الشئی.

و بالجملة ؛

ان هذا الحديث الشريف ايضاً يبدأ باثبات خواص الواجب ثم يثبت وجوده. وفي المرحلة الثالثة يتعرض الحديث للبحث عن الحقيقة والماهية. و علة هذه الروية هي ما قرره أصحاب الفن من أن مطلب « **هل بسيطة** » مقدم على « **ماحقيقية** » .

فبناء على ذلك ان الحديث يشتمل على ثلاثة مقاصد :

الاول : اثبات التوحيد و نفي الشريك . واقيم على هذا المدعى دليلان :

الف ـ دليل التمانع المشهور ، فتقريره بالايجاز كمايلى :

ان الواجب هو أن يكون له القدرة الكاملة على ايجاد الممكنات بحيث يستطيع أن يسد أبواب عدم الممكن. واحد أبواب العدم رفع ارادة واجب آخر ضد الممكن الذى اراده الواجب الاول. مثلاً اذا اراد الواجب الاول ايجاد « **الف** » فعليه أن يذلل كل عقبة توجب عدم « **الف** » . ومن المفروض أن الواجب الثانى أراد ضد « **الف** » أى خلق « **ب** » ، فعلى الواجبين أن يدفع كل منهما ارادة هى ضد مراده والا فهما ناقضان ؛ بعضهما بعضاً فيؤدى فرض قدرة الواجبين الى عدم قدرة كل منهما. ومن البدهى أن عدم قدرة الواجب يستلزم فساد ذاته . والى هذا المطلب اشار الحديث المذكور آنفاً بقوله : « **فان كانا قويين فلم لايدفع أحد هما الآخر ...** » وينبغى أن نعلم أن هذا الدليل تعرض لاشكالات وردت فى موضعها و دحضّ كل منها على حده .

فمن أصعب تلك الاشكالات هو فرض توافق ارادة كل من الواجبين على ايجاد الممكن، وأما الاشكال الاخر فهو أن ارادة كل شئى شريطة ارادة الواجب الآخر

ضده ممتنعة ذاتياً اذ من الواضح أن المستحيل الذاتی لايقع موقع تعلق القدرة كما اذا فرض واجب ولكنه أراد الممكن بشرط وجود ضده ، فمن المستحيل أن يكون للواجب قدرة على ايجاد ممكن كهذا .

والرد على هذا الاشكال بالايجاز هو أن يقال ان ارادة شئی مع وجود أمر يصلح ايضاً للضدية غير ممكن و من البديهی أن الواجب الثانی و ان كان يتفق فی الارادة مع الواجب الاول غير أنّه يتوفر لديه صلاحية مقام الضد ، و من الممتنع أن يوجد شئی مع اقترانه بماله صلاحية ضدية ذلك الشئی .

وأما الرد على الاشكال الثانی فهو أن ارادة شئی بشرط ارادة غير الضد ممتنعة بالغير لا ممتنعة بالذات ومن الممكن أن يقع الممتنع بالغير موقع تعلق القدرة بحيث يدفع الغير عن ارادة الضد وهذا المعنى يخالف ارادة الممكن بشرط وجود ضده فان ذلك مستحيل استحالة ذاتية وليس صالحا لوقوعه موقع تعلق القدرة .

ب - واما الدليل الثانی على توحيد الواجب فهو أنه اذا فرض هناك واجبان فهما اما متحدان ومتفقان بتمام الذات دون أی ما به الاختلاف او عكس ذلك ای انهما يختلفان بتمام الذات دون أن يكون لهما وجه مشترك سواء كان من الذاتی أو العرضی أو أنهما يتفقان من جهة ويختلفان من بقية الجهات ففی الفرض الاول تنتفی اثنينية الواجب اذ من المستحيل تكرر صرف الشئی فالتعدد مع الاتفاق فی جميع الجهات لا يؤدی الی استحالة المفروض فحسب بل ان الفرض ذاته مستحيل ايضاً .

وبالجملة ؛

ان هذا الفرض لايلائم التعدد وأما بطلان الفرض الثانی فبسبب أن

شيئين و ان كان بينهما تباين ذاتى فانهما على الاقل مشتركان فى المفاهيم العامة كالموجود والشئى و أمثالهما فالجوهر والعرض وان يتباينان كل التباين غير أنهما يشتركان فى الامور العامة . فهذا الفرض خلاف الوجدان و مخالف للواقع وحيث ان الفرضين السالفين كانا من البديهيات فضرب الحديث عنهما صفحاً ولم يشر الى بطلانهما وانما تعرض فقط لبيان بطلان الفرض الثالث وهو أن ما به الامتياز للواجبين لايمكن أن يكون أمراً معدوماً اذ لا تمايز بين الاعدام فهى لا تستوجب التمييز بين الوجودين فاذن من الضرورى أن تكون جهة الامتياز أمراً وجوديا ، ففضلا عن أن الواجبين مشتركان فى الوجود فمن الواجب أن يكون بينهما مميز قديم دائم ويستلزم من هذا الفرض أن يكون هناك واجب ثالث و كذلك يؤدى هذا الفرض الى وجود خمسة واجبات و هكذا هلم جراً الى غير النهاية و الى هذا المعنى اشار بقوله : ثم يلزمك أن تدعى فرجتين ما بينهما حتى يصبحا اثنين ، فتكون الفرجة ثالثة بينهما الخ .

وأخذ على هذا الدليل ايضاً بالآتى :

الاول : ان عدم التناهى هذا لايقف عند حد ولا دليل على امتناعه لان الاحاد ليست سلسلة مرتبة فى الوجود اذ من المفروض أن كل واحد من سلسلة الاحاد واجب ؛ والرد على هذا الاشكال هو ان عدم تناهى الواجبات مستحيل من جهة التسلسل بل بسبب عدم الانتهاء باقل الكثرة و هو اثنان لان كل كثير يجب ان يشتمل على وجود الاثنين ففى هذه السلسلة كل ما فرض أنه اثنان فهو غير متناه فكثرة كهذه مستحيلة بالذات .

الثانى - بناء على ما تقدم من تقرير الدليل لايقع فى الخارج أى نوع من الشيئين الاثنين سواء كانا ممكنين اوواجبين . ولا يختص الامر بالواجب فقط . والرد على هذه الشبهة هو أن تحقق الكثرة فى الخارج يكون بواسطة الهيولاء والموضوع

والمتعلق ونحوها ،وهذه التصورات فی الواجب مستحیلة ، وقدزعم بعض العلماء أن هذا الحدیث من البدو الی النهایة تمهیدات وشقوق لدلیل واحد. ولکن الکاتب یری أن التقریر المذکور اعلاه أکمل التقاریر کما یتضح ذلک للقاری بشئی من التعمق والتریث .

اثبات اصل وجود الواجب

وبعد بیان التوحید یجب أن ندخل فی مرحلة اثبات اصل وجود الواجب علی نمط ماورد فن الحدیث حیث یجعل وجود الواجب دلیلا علی وجود وحدة العالم وهذه الطریقة متبعة فی قسم الالهی الخاص ایضاً وامافی معرض بیان الماهیة فی الحدیث فعلی غرار ما ذهب الیه الحکماء جعل ذات الحق صرف الوجود و محض الحیاة کما یقول بذلک المرحوم **ملاهادی السبزواری** :

الحق ماهیته انیته اذمقتضی العروض معلولیته .

الفصل الثانى

فى معرفة الواجب

بعد الفراغ من اثبات وجود صانع العالم والاشارة الى ادلته وكيفية الوصول الى هذا المطلوب لقد حان الوقت لكى نتحدث عن اثبات صفات الذات القدسى الالهى غيرأن بيان الصفات تتوقف على أن نتحدث أولا عن معرفة الحق المتعال وذلك لحصول المعرفة الكاملة بذاته ، حتى نتمكن من عرض احوال تلك الذات والصفات التى تليق بها ونثبت أن أى نوع من الصفات الحميدة حملت على حقيقة الوجود ونبين ماهى الصفات التى تستلزم النقض حتى ننزه الذات من تلك الصفات و من هنا قدمنا كيفية المعرفة و أنواعها ومراتبها على بيان الصفات .

ان ثقة الاسلام كلينى فى « أصول الكافى » قداحتذى هذا الحذو وقدم باب المعرفة على بيان الصفات . ولايتوهم أن اثبات وجود المحدث والصانع يكتفى به فى مقام معرفة الحق المتعال لان الفصل السابق كان يتولى البحث عن اثبات وجود الواجب فقط ونحن نعلم أن العلم بوجود الشئى اجمالا لايؤدى الى معرفة جهات ذلك الشئى بشكل واضح كما انه ولايعطينا معلومات عن حيثيات الذات بصورة كاملة ولهذا مزيداً للتعرف و وصولا الى كمال المعرفة بعد الاعتقاد يجب علينا ان نسلك نهجاً آخر ومن ناحية أخرى قد ثبت فى موضعه أن الله تعالى هوعين حقيقة الوجود وصرف الوجود ولذلك لا يتصور له حد ولا رسم ولا برهان. وسبب ذلك كما أشرنا اليه من غير مرة هوأن الواجب حيث لاعلة له لايمكن أن يقام له برهان لمى وحيث ان البرهان الانى لايفيد أكثر من العلم بالمؤثر المطلق فلايكفى أيضاً لمعرفة الله والتعرف به فاذن ما هوسبيل معرفة الحق تعالى ؟ ومن أى طريق يمكن النيل بهذا الهدف المنشود فعندئذ لابدلنا أن نبين أولا معنى المعرفة و حقيقتها ثم نقوم بشرح طريق الوصول اليها .

اما حقيقة المعرفة فحددت بعدة أقسام يشير جميعها الى معنى واحد وغرض واحد مع الاختلاف فى التعبير بدون أى فرق فى أصل بيان الحقيقة . قال البعض : ان حقيقة المعرفة هى مشاهدة جمال حضرة الحق بنور الباطن و بعين السر لا بعين الرأس شريطة ان تتحقق المشاهدة بدون واسطة الكم والكيف وبدون التشبه بشئى و تؤيد ذلك مجموعة من الاحاديث والروايات كالحديث الذى روى عن على عليه السلام حيث سأل منه رجل أنتم تعبدون الهاً لم تروه أو تعبدون الهاً رأيتموه فقال على عليه السلام : « انا اعبد الذى اراه لا بالبصر بل بعين القلب ». وهناك ايضاً حديث آخر عن اصبغ بن نباته يقول : سأل دعلب اليمانى علياً عليه السلام هل رأيت الهك؟ فقال الامام : « لاأعبد الهاً لم أره ».

فقال السائل : كيف وجدته فصفه لنا . قال عليه السلام : «لا يمكن رؤية الله بالعين المجردة ولكن القلوب هي التي تراه بنور الايمان و آياته» . وجاء في الحديث أيضاً أن رجلا من الخوارج سأل الامام محمد الباقر عليه السلام : هل تعبد شيئاً قال : «بلى اني اعبد الله» . قال السائل : هل رأيته ؟ قال الام : «لا يمكن رؤيته بالعين الظاهرة ولكن القلوب تراه بحقيقة الايمان و نور الايقان » . وفي حديث آخر قيل للامام الصادق عليه السلام : هل رأيت الهك قال الامام : لم أعبد الهاً لم أره و ما عبدت معبوداً لم أره . فسئل كيف رأيته في حين أن الابصار لن تدركه . قال الامام لا تدركه العين بمشاهدة ظاهرية ولكن القلوب تراه بمشاهدة اليقين و نور الحقيقة . و قال جماعة أخرى ان المعرفة هي الحي والحياة بواسطة ذكر الله بحيث لا يشغل القلب الحياتي عن التذكر و لا يغفل عن ذكر حضرة الحق طرفة عين . ومن المعلوم أن حياة كهذه تستلزم الانقطاع عما سوى الله و تجرد القلب عن غيره و أن الانفراد عن جميع ما سواه يكفل القرب الى جناب الالهي و الى جانب ذلك الذات المقدس ، ولذلك جماعة حدودا حقيقة المعرفة بلوازمها و اوصافها ، فمنهم من يقول : ان المعرفة هي تفرد رؤوس العباد للفرد الاحد . و يقول الآخر : ان المعرفة قطع الرأس عما سواه . ويقول الثالث : ان المعرفة تقرب القلب الى المولى وانفراد الرأس عن جميع ما سواه . هذه الحدود و نظائرها يدل جميعها على حقيقة واحدة ويشير الى شئ واحد و ذلك هو النور المعنوي الذي يظهر في مصباح قلب العارف فيتهيأ له شهود جمال الذات . وقد حددت المعرفة أيضاً بهذا النور فقيل : المعرفة نور اسكنه الله في قلوب خواصه . وهذا النور هو ما أشرنا اليه في المجلد الاول من علم الحديث وقلنا ان النور المولد عن العمل اذا سطع في القلب يخترق أستار الملك والملكوت وينفذ في أعماق الاشياء حتى يصل الى سرادق اللاهوت ويصبح وسيلة لشهود جمال الذات الاحدي وما دام لم يصل الى

هذه الدرجة لم يكن نوراً تاماً و معرفة كاملة . ويجب أن نرد دائماً بكل خشوع دعاء« ...ربنا أتمم لنا نورنا...[1]» و أن نطلب المزيد من حضرة الحق. وحيث لم تزل فی بدو ظهور النور آثار الكثرة و حجب المراتب عن نظر العارف زوالاً كاملا فبزوغ هذا النور يصطحب أشعة كثيرة ذات فروع عدة بحيث يبدو فی البدء مأة جزء وكلما يتقدم قليلا يصل الى سبعين شعاعاً وبعد مرحلة من الرقی يصل الى أربعين شعاعاً وعند ما يخطو خطوة ينقسم النور الى خمسة عشر جزء ثم الى خمسة جزء حتى ينتهی الى نور بسيط واحد لا يمكن الاخبار عنه ذلك بسبب فناء العارف فی مشاهدة الجمال ومحو شهود المظاهر والاثار والی فروع هذا النور يشير الحديث النبوی المعروف: « **أللهم اجعل لی نوراً فی قلبی و نوراً فی سمعی ونوراً فی لحمی ...**». ففی هذا الدعاء ذكرت خمسة عشر نوراً، وجاء فی حديث آخر ان المعرفة لها خمسة وجوه: **وجه الألوهية ، وجه الربوبية ، وجه الوحدانية ، وجه الفردانية، وجه الصمدانية** ، ولكل فرع من هذه الفروع الخمسة آثار و خصائص لا يتسع المجال هنا لذكرها .

و بالجملة ؛

ان هذا النور فی بعض مراتبه يتجلی بصورة الملكوتی للمظاهر الالهية فالعارف يشاهد الحق فی جلباب البشرية و كسوة انسان كامل . و الی هذا المعنی

---

١ - س ، ٦٦ ، ی ٨ : يا أيها الذين آمنوا توبوا الی الله توبة نصوحا ، عسی ربكم أن يكفر عنكم سيّآتكم و يدخلكم جنات تجری من تحتها الانهار يوم لا يخزی الله النبی والذين آمنوا معه نورهم يسعی بين ايديهم و بأيمانهم ، يقولون ربنا أتمم لنا نورنا وأغفر لنا ، انك علی كل شئی قدير .

يشير حديث **السلمان الفارسي** نقلاً عن **الجندب** . يقول **علي** عليه السلام: «**معرفتي بالنورانية معرفة الله...**» فظهور ملكوت الامام على العارف يسمى في الاصطلاح مقام السكينة و هو شروق قائم العصر في المملكة الصغيرة و عالم نفس السالك .

وبعد بيان حقيقة المعرفة نقول : ان طرق الوصول اليها كثيرة كالجهد النفساني، والرياضة والعبادة و دوام التذكر وجلاء القلب وغيرها يتولى شرح وتفصيل كل منها الكتب الفقهية والاخلاقية ومنازل السائرين وغيرها ولكنه يمكن أن يقال بصفة عامة، ان طريق المعرفة بحضرة الخالق اما بالشهود العينية والمكاشفة الخارجية واما بطريق التنزيه والتقديس . أما القسم الاول فيحظى به الذين ظهر على أنفسهم سلطان الآخرة في جلباب البشرية و كسوة الانسانية وسلب عنهم آثار تعلق النفس بالجسم في هذا العالم سلباً كلياً كما أن القسم الثاني يتحقق لمن أثبتوا وجود الحق بوجود الاشياء ثم بسبب نفي الشبهة بالمخلوق و عدم المساواة بين العلة والمعلول في الوجود والكمالات فهم اكتسبوا تلك المعرفة عن طريق التنزيه ، والتقديس . و صاحب الكافي يرى القسم الثاني في باب المعرفة وافياً بالغرض و أول على ذلك الحديث الاول في باب المعرفة ومضمون الحديث المنقول **عن علي** عليه السلام: «**يجب ان نعرف الله بالله والرسول برسالته و الامام بامامته و امره بالمعروف و عدله و احسانه**» . ففضيلة **الشيخ الكليني** بعد نقله الحديث يفسر اجزاءه بما يلي :

ان الله خلق الارواح والابدان والاعيان والاشخاص فاذا عرفه أي انسان بواسطة نفي التشبه بالابدان والاعيان والارواح فلابد أنه قد عرف الخالق بنفسه و تعرف بذاته عن طريق ذاته نفسه لا عن طريق التشبيه بالخلق والآثار فبالنتيجة اننا بعد نفي ما عداه و سلب التشبه بما سواه سواء كان من الاجسام أو الارواح نعترف بأن حضرة

الحق منزه عن التوصيف بغير ذاته و نذعن بأنه لن يصدق أى معنى على الواجب غير حقيقته .

فعلى ذلك ان معرفة الذات لايمكن حصولها الا بمقام الذات . ومن ناحية أخرى ان حقيقة الذات كما أشرنا اليها سابقاً لن تحاط بالادراك الذهنى. ومن البديهى أن العلم بالشئى احاطة خاصة ولهذا السبب يقول خاتم العرفاء بالله: «**الهى ما عرفناك حق معرفتك**».و يقول فى موضع آخر ما مضمونه : **ان الله محجوب عن عقول الجن والانس كما أنه مختف عن عيونهم.** و ان الملأ الا على وجمع الملائك يطلبون حضرة الحق كما أن البشر يسعى فى طلبه .

ولا ينبغى أن يتوهم أحد أنه لاحجاب بين الصادر الاول وا لواجب تعالى ولا واسطة بينهما فى الوجود فاذن ما هو سبب احتجاب الروح العظمى عن الجمال الازلى؟ اذ أن وجود المعلول و بقاء أنانية العقل الاول يكفى للاحتجاب عن الشهود كما أن القول : **وجودك ذنب لايقاس به ذنب** .اشارة الى ذلك .

يقول **يعقوب بن اسحاق الكندى** : و ان تكن العلة متصلة بالمعلول بواسطة الا فاضة عليه غيران المعلول لا يتصل بالعلة الا بقدر مايستفيض من فيض العلة ، فالمعلول لا يستطيع أن يلاحظ العلة الا بقدر الافاضة و لا يمكن أن يقاس قدر احاطة العلة بمقدار ملاحظة المعلول ، اذ أن احاطتها تكون بجميع جهات المعلول و ملاحظة المعلول انما تكون ببعض صفات العلة و كمالاتها . و قلنا ان كلا من المحققين فسر المراد من الحديث الاول بطريقته الخاصة. وان البيان المذكور كان تفسيراً **للكلينى** على نمط ما فسره **صدر المتألهين** .

اما **الصدوق** عليه الرحمة فبعد بيان الحديث و ذكر تفسير الكافى و نقل عدة أحاديث على هذا المضمون يقول : والحق أن يقال فى هذا الباب : اذا عرفنا الله

بعقولنا فالعقل عطية حضرة الا له و فيضه و اذا تعرفنا عليه بوسيلة الانبياء والاولياء فانه هوالذى أرسل الرسل و بعث بالحجج وان احتضينا الهدف المنشود بواسطة القوى والنفسانيات فهوالنفوس والقوى. ومهما كان من أمر فان معرفة الحق تحققت بفيض الحق. ومن البديهى ان فيض الواجب هو عين الواجب غير مباين له ولا مخالف معه. وخلاصة كلام **الصدوق** هى أن جميع أسباب المعرفة و وسائل التعرف لا بدله أن ينتهى الى حضرة الحق جل شأنه.

و هذا التفسير لا يخلو من الضعف اذ أن معرفة الرسول و حجج الله بناء على بيان المعرفة هذا واجبة ولا يبقى هناك فرق بين معرفة الله و معرفة الرسول الا أن تتخذ لمعرفة الواجب تعالى مراتب و درجات بحيث تكون معرفة حضرة الحق بنفسه مرتبة و بوسيلة معرفة الرسول مرتبة و بواسطة معرفة الحجج مرتبة أخرى.

يقول الحكماء الالهيون «**الموحدون**» اذا عرفنا الله بالتأمل فى حقيقة الوجود وفى أن صرف الوجود هوالاصل والمتحقق فى الخارج وسايرالموجودات موجود بوجود مشوب ومنسوبة الى صرف الحقيقة فعرف الحق تعالى حينئذ بذات نفسه وعرف الواجب فى الحقيقة بالواجب نفسه لا بالمخلوق و الاستشهاد بالآيات و انواع المخلوقات مما يؤدى الى حصول معرفة ناقصة اذ أن العلم الناتج عن المعلول لا يفيد أكثر من العلم بأصل وجود العلة على خلاف العلم بالمعلول عن ناحية العلة فهو يفيد الحد التام للمعلول.

و بالجملة ؛

ان أصحاب الحكمة يذهبون الى أن اثبات الحق بالنظر فى صرف الحقيقة يفيد العلم التام والمعرفة الكاملة بحضرة الواجب بعكس النظر فى الاشياء و خلق السماوات والارض فهو يكفل حصول معرفة ناقصة مما لا ينبغى الاكتفاء به عند

معرفة الصانع. ولذلك قد فرق القرآن بين **الراسخون فى العلم و الصديقين و المخلصين** و بقية فئات المؤمنين .

يأخذ **الفيض صاحب الوافى** على **الكلينى** بعد أن يذكر تفسيره للحديث بأن هذا المعنى مجمل ولا يرفع الابهام عن الحديث كما انه غير واف بايضاح المطلب و ان كان الكلام هذا لصاحب **الكافى** ويقول : ان طريقة الحكماء و ان كانت صحيحة غير أنها لا تمت الى تفسير هذا الخبر بأية صلة لان طريقة الحكماء تتبع لاثبات أصل وجود الواجب لا فى صدد التعرف والمعرفة الكاملة به و من البديهى ان اثبات المعرفة وبيان طريقتها انما يأتى بعد الفراغ من اثبات أصل الوجود و هذا الاشكال لا يخلو من النقاش اذ يستعمل نفس طريقة الحكماء هذه للمعرفة الكاملة أيضاً لانهم بعد اثبات وجود الواجب الى جانب القاعدة «**كل واجب بالذات واجب من جميع الجهات و الكمالات ....**» ينتهجون نفس هذا المنهج عند اثبات الصفات الذاتية الواجبية فجموع الذات والصفات الكاملة يكتفيان لحصول المعرفة .

و بالمجلة ؛

ان ما أخذ على تفسير **الصدوق** هو أن ظاهر الحديث احدى طرق المعرفة لا حصر طريقة المعرفة فيه فاذن هناك طرق أخرى للمعرفة فاذن يؤدى تفسير **الصدوق** الى لزوم حصر طرق المعرفة فى ذات الواجب . و هذا المعنى يخالف مفهوم الحديث و ظاهره .

و هذا الاشكال مردود أيضاً اذ أن الحديث بصدد بيان المعرفة الكاملة ، فلذلك جعل الذات طريقاً منحصراً به ولا يعنى جميع مراتب المعرفة اذ من الممكن

أن توجد مراتب أخرى للمعرفة تتحقق بطرق أخرى وهناك فرق كبير بين تعدد الشئ و أفراده و بين شموله للمراتب .

وبالجملة ؛

ان مراد **الصدوق** هو أن الاستشهاد بالآيات والتدبر في الآفاق والانفس هما من طرق اثبات أصل وجود الصانع لا من طرق المعرفة به فاذن المعرفة بعد العلم بالوجود يحتاج الى طريقة تحصل فقط بوسيلة النظر في الذات ذلك أن وجود الاشياء على اعتبار أنه فيض لو وقع موقع التعمق نجد أن الفيض، من حيث أنه فيض يباين المفيض ومن جهة أخرى هو عينه. فالمعرفة في الحقيقة قد حصلت بوسيلة الذات. و بعد أن يرد الفيض على هذه الوجوه من التحليل يتصدى بنفسه لتفسير الحديث فيقول: ان لكل ممكن معلول ماهية تعد جهته الذاتية والنفسانية و عند أصحاب الحكمة و في مصطلح الاحاديث تعرف هذه الجهة الذاتية والنفسانية بعنوان «**الممكن ماله بالذات ماهيته**» و لما كان صرف الماهية لم يف باثبات آثار الاشياء ولوازمها فهي تحتاج عند ترتب الاحكام والآثار عليها الى شئ آخر ليكون عاملا على تحقق الاشياء وتقررها وتعينها وتكوّن شخصيتها الخارجية فاذن ان تلك الحقيقة التي تعد مناطاً لظهور آثار الممكنات وصفاتها واحكامها بل تعتبر سبباً لتحقق الاشياء تسمى الوجهة الربانية و الجهة الحقانية و هي مرتبة من مراتب الوجود الذي هو ظل و فيض الهي. و عرفت في الاخبار بـ« **الرحمة الواسعة ، المثبت الكامل ، حق المخلوق به و نفس الرحمن و غيرها** » .

و بالجملة :

اننا عرفنا أن للاشياء وجهتان : النفسانية والربانية ، فنقول ان المراد من « اعرفوا الله بالله » هوأن عليكم بعدالفراغ من اثبات أصل وجود الصانع أن تنظروا فى الاشياء طلباً لاستزادة المعرفة من جهة حقانيتها و من حيث انها مسخرة لامر سام آخر ومقهورة بقهرقاهرخارجى، فالقاهروالغالب والمحيط أمر ضرورى لتصبح الممكنات ذات حقيقة و آثار و صفات فاذن قد طلبتم حضرة الحق بوسيلة آثاره فى الاشياء وقد عرفتم ذات الواجب بصفات القاهرية والتدبير والاحاطة والقيمومة و أمثالها .

و خلاصة القول

أنكم اذا نظرتم فى الاشياء من الجهة النفسانية لها فتتعرفون على أصل وجود الصانع فقط اذأن الممكن والحادث يطلبان العلة والمحدث ولكن اذا تفكرتم فى الممكنات من وجهتها الربانية وجهتها الحقانية ، فقد وقفتم على الصفات المديرية والاحاطة و سائرالصفات الكمالية فستعرفون الحق بتلك الصفات و تحصل المعرفة بالذات من جهة الذات نفسه اذ يثبت مجموع الصفات الجمالية والجلالية للواجب بالنظرفى الممكنات وصفاتها الكمالية و فى جهة كون هذه الآثار واللوازم هى من فيض الصفات واللوازم الالهية فكلمة «الله» موضوع لذات يستوفى صفات الكمال .

الفصل الثالث

في بيان معرفة الرسول وعلائمه

فاذن تحققت معرفة الاله بوسيلة حضرة الحق و هكذا الامر فى معرفة الرسول حيث نعرفه بعد الفراغ من أصل ضرورة الحاجة الى البعثة من قبل الله بوصف التبليغ والتكميل و كونه صاحب المعجزات والوعد والوعيد و غير ذلك فنكون قد عرفنا الرسول بالرسالة و بسبب آثار صفاته الخاصة و على هذا الغرار المعرفة بالامام والولى و سائر الحجج الالهية و هذا التفسير و ان يبدو أدق من التوجيهات السابقة غير أنه لا يخلو من التأمل لان ظاهر الحديث يخالفه حيث ان حضرة الحق وقع متعلق المعرفة بسبب صفاته و آثاره فى الممكنات فى حين ان الحديث بصدد معرفة

الذات بالذات لا بالآثار والصفات لان هذا النوع من المعرفة مضمون حديث آخر يصرح بهذا المعنى كما رواه **الصدوق** و هو أن **منصوربن حازم** نقل عن **الامام الصادق عليه السلام ان الخالق هو الافضل و الاعلى من أن يعرف بمخلوقه بل انما يعرف به عباده .**

و سبب ذلك ان الممكنات بالنظر الى ذاتها عدم صرف و من جهة النظر الى خالقها تمنح الوجود والحياة فلا ظهور ولا نور للأشياء الا من جهة نور الحق تعالى و ظهوره فعلى ذلك ان معروفية الاشياء تكون من جهة أنها أشعة نوره و لمعات ظهوره و مرائى كماله و مجالى صفاته و اسمائه ، فبالتعمق فى هذا الحديث و الرواية السابقة يتضح لنا جلياً ان للمعرفة طريقين طريق الآثار و طريق الذات ويجب ألا يشتبه احدهما على الآخر .

و بالجملة ؛

ان جميع الوجوه التى ذكرناها لشرح الحديث فى رأينا لا يفى بالمقصود فاتخذنا لتفسير، طريقاً آخر و هو كما يلى :

ان الحديث الشريف بصدد فتح طريق جديد غير الطرق المعهودة والاساليب المألوفة و هو ان حقيقة الواجب عين الخارجية و صرف الوجود فلا توجد لمعرفته وسيلة العلم الحصولى الارتسامى و الى هذه النقطة يشير حديث **توحيد الصدوق « ان الله لم يكلف العباد بالمعرفة ولم يقرر لهم وسائل المعرفة و ادواتها و هو لا يكلف بما يفوق قدرة العباد ... »** و حيث ان اسباب تحصيل العلم الارتسامى

منحصر في الاحساس والتخيل والتعقل ومن البديهي ؛ أن حقيقة الوجود لا يستوعبها الذهن ولا يحيط بها العقل. فللمعرفة طريق آخر دون هذا الطريق والاساليب المشهورة و هو طريق العلم الناتج عن العمل والنور الحاصل من الرياضة كما أشرنا اليه سابقاً « **العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء** » . فعندما يتجه النور الالهي نحو قلب العارف يصبح محيطا وذات الشمول بحكم «**لا يسعني أرضي و لا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن**» و يصير مجلى لظهور الحقائق . و قلنا ان هذا النور هو تلك المحبوبية التامة الكاملة الحاصلة بتقرب النوافل «**لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه...**» فنتيجة لهذا القرب يفنى جميع الاشياء في نظر عبد الله ولا يتجلى امام نظره الا حضرة الحق فيمتلي جميع أعضائه و قواه من الحق فعلى هذا يشاهد الحق بنفس عين الحق ويسمع كلامه باذن الهي وسمع الهي دون حجاب يحول بينه وبين الحق فلا يرى الواجب الا بذات الواجب بل في هذه الرؤية ، الرائي ما هو الا الخالق نفسه. وبالجملة؛ ان هذا نتيجة السير والسفر من الله الى الله ففي هذا السفر ليس العارف والمعروف والناظر والمنظور والسامع والمسموع الا حضرة الذات ، فالمراد من الحديث الشريف أنه على طالب المعرفة أن يصل الى ثغر المحبوبية التامة الالهية و قرب النوافل بالرياضة النفسانية و الاعمال والافعال الجسمانية والمجاهدات و التأدب بالآداب الروحية حتى تتحقق في هذا المقام مشاهدة الجمال الالهي بالنظر و بالبصر فتحصل معرفة كاملة بحضرة الذات و الاسماء الحسنى وصفات الجلال والجمال و ما هذه الا معرفة الذات بالذات و تؤيد ذلك امور :

الاول - الحديث النبوي المعروف « **أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني ...** » فهو يشير الى الاندكاك الوجودي و الاستغراق في الشهود العملي و الفناء عن مشاهدة غير الذات الالهي .

الثاني - الحديث النبوي المشهور « **مامن عبد الا ولقلبه عينان وهما غيب يدرك**

بهما الغيب ... »فاذا أراده الله خيراً لعبده يفتح عينى قلبه ليشاهدما اختفى عن نظره .

الثالث - الاخبار التى أشرنا اليها سابقاً بشأن تفجر عيون الحكمة على ألسنة عباده بعد ظهور نور العلم فى قلوبهم .

الرابع - الحديث النبوى المعروف « **ان الله خلق خلقه فى ظلمة ثم ألقى عليه شيئاً من نوره فمن أصابه من ذلك النور شئى اهتدى ...**» .

و بالجملة :

اذا استوفينا البحث عن الاحاديث يتضح جلياً بان الائمة الطاهرين عليهم السلام يرون أن المعرفة لن تتحقق الا بواسطة النور الربانى والشعاع الحقانى الذى يسطع فى قلب العارف .

أما معنى الشطر الثانى للرواية « **اعرفوا الرسول بالرسالة** » فهو أنه جاء التنبيه فى البداية على أن مجرد حيازة الا حكام الفرعية والتحذير والوعد والانذار و ايجاد الخوف والامل لا يكفى لمعرفة الرسول والانبياء و كذلك لا يمكن التعرف على الرسول عن طريق الكرامات والاتيان بالمعجزات و ما يخرق العادات اذ أن هذه الامور تعد من اللوازم المشتركة و ان كان تمييزها عن السحر و الشعوذة فى غاية الصعوبة لان أكثر الناس غير قادرين على التفريق الحقيقى و التفكيك الواقعى بين المعجزات وخوارق العادات - التى تحدث دون الاستعانة بالوسائل الطبيعية والحيل الرياضية وتسخير الكواكب والارواح الساذجة وفنون الشعوذة والتعاويذ - و بين غيرها وليس لدى اكثر الناس وقوف كامل بتفاصيل مبادى آثار النباتات وخواصها وسائر اسرار الطبيعة.

فكل أمر اختفى سره عن الناس يعدونه معجزة و خارقاً للعادة و يعتبرونه من زمرة الامور الغيبية . و من هنا ظهر اختلاف شاسع بين الملل والنحل واستصعب الامر على الرسل و الانبياء وأوقعتهم فى الكلفة افكار أمتهم ، و اما اذا فرضنا أنه من الممكن التمييز و التفريق بين السحر والمعجزة فطريق تحصيل اليقين منقطع فى الصدر الاول من النبوات و مراحلها المتعاقبة و لذلك قاموا بالنقل عن الاسلاف و ادعاء التواتر. و هذا الطريق لا يفيد القطع اذ ليس من المسلم أن جميع أفراد التواتر كانوا من الذين يقدرون على التمييز والتفريق بأن هذه الامور لم تكن بالوسائل الطبيعية .

و بالجملة ؛

ان طريق معرفة الرسول كما يبدو و يستفاد من الحديث الشريف منحصر فى الصفات الخاصة واللوازم غير المنفكة عن النبوة العامة فيمكن بصفة عامة أن نعرف تلك الخواص فى خمسة أصول أساسية و هى :

الاصل الاول : أن يحمل الرسول حرفا من حروف الاسم الاعظم اذ لن تجتمع الحروف الا فى شخص الخاتم و ان يحمل الانبياء حسب اختلاف درجاتهم الحروف المرقومة و ذلك مفاد حديث ورد فى الكافى عن **صادق** اهل بيت العصمة حيث قال عليه السلام : « **ان عيسى بن مريم أعطى حرفين يعمل بهما ...** » و معناه أن **عيسى بن مريم** كان يحمل حرفين من حروف الاسم الاعظم و كان قد عمل بهما وأدى رسالته ، وأعطى **موسى بن عمران** من هذه الحروف أربعة أحرف و ابراهيم ثمانية

احرف و نوحاً خمسة عشر حرفاً و آدم خمسة و عشرين حرفاً و قد أجمع الله تعالى جميع الحروف فی شخص محمد صلی الله علیه وآله. و ان الاسم الاعظم ثلاثة و سبعون حرفاً فاعطی الله محمداً منها اثنين و سبعين حرفاً و أخفی عن النفس المحمدية المقدسة حرفاً واحداً فلكل رسول حظوة من الاسم الاعظم الذی يتصرف به فی الموجودات بقدر مرتبة تلك الحرف سواء فی الظاهر أو الباطن كما أنه جاء فی حديث آخر أن آصف بن برخيا كان يحمل حرفاً واحداً و لذلك كان يتصرف فی ظواهر الاشياء فعلی ذلك أن المراد من الحروف المرقومة هی الآثار العامة والشاملة لكل الكمالات الخاصة للاسماء الالهية . ولا ينبغی أن يتوهم ان عيسی بن مريم أسفل درجة من موسی و نوحاً أعلی مرتبة من موسی و هكذا آدم من ابراهيم لان المقدار مختص لكل منهم ولا يكون أساس المراتب بمعنی أن كل رسول يحمل حروف الرسول الذی سبقه الی جانب عدة حروف تخصه .

و بالجملة :

يجب ان يحمل كل نبی قدراً من هذه الحروف ونحن نقف عليها بالآثار والخواص فنعترف برسالة حاملها . و علماً بان أمة كل نبی مظهر للحروف التی تختص بذلك النبی و تتصف بنفس الكمالات التی أصبح الرسول مظهراً لها .

فكل رسول يستطيع أن يكون معرفاً لامته و أن يعرف قومه و الی ذلك يشير قوله تعالی : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ... [1] » فعلی ذلك يمكن القول بأن رسول كل قوم مستجمع لكمالات أمته بالوجود الوحدانی البسيط و أن أمته تحوز كمالات

---

۱ - س ، ۱ ۱۰ : كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر و تؤمنون بالله ، ولو آمن أهل الكتاب ، لكان خيراً لهم ، منهم المؤمنون .

الرسول بالوجود التفصيلي .

الاصل الثاني : التخلق بخلق أو عدة أخلاق الهية و هي تنحصر في مائة و تسعة عشر خلقاً كما قال : « **ان الله تعالى مائة وتسعة عشر خلقا** » . و هذه الاخلاق تختص بالانبياء والرسل . ولانصارهم ما هي الاشياء قليلا من الذوق والتعريف وبسبب اختلاف الذوق والتعريف اختلفت الامم في المذاهب بل أن هذا هو سبب الاختلاف بين أمة رسول واحد فكان ذوق كل واحد منهم تجاه أخلاق نبيهم الخاصة به أنقص عن الاخر حسب التفاوت في التعريف والادراك .

و بالجملة :

ان المراد من هذا الاختلاف هو ذلك الاتصاف التكويني أو الاكتسابي للانبياء والرسل بكمالات ربهم اذ أن كل نبي يرعاه اسم خاص و هو في الوقت نفسه مظهر لعينه الثابت فمثلا ان هناك رسولا يكون رمزاً للرحمة و آخر مظهراً للقدرة والثالث مثالا للحمد والوحدة و غير ذلك و كما أشرنا آنفاً أن شخص النبي الخاتم «ص» هو المستجمع لتلك الاخلاق جميعها و حيث ان اجتماع هذه الاخلاق يكون بصورة البساطة لا بصورة التفصيل والكثرة فلا يوجد في شخص محمد «ص» الاخلق الهي واحد غير أن هذا الخلق الاحمدي الوحيد في عين وحدته مستجمع لكل الاخلاق الالهية و حاو لجميع كمالات حملة حروف الاسم الاعظم والملكات الخاصة للانبياء و ذلك بحكم القاعدة المبرهنة «**بسيط الحقيقة كل الاشياء التي دونها**» والآية الكريمة «**وانك لعلى خلق عظيم**[1] » اشارة لطيفة الى هذا المعنى ففي مقام البيان لم يرد الخلق المحمدي «ص» بصيغة الجمع ولكنه وصف بالعظمة ، و أما السر في أن

---

١ ــ س ٦٨ ، ى ٤ .

عـدد الاخلاق بلغ « ۱۱۹ » و عدد حـروف الاسم الاعظم بلـغ « ۷۳ » فنشیر الیـه فی موضع آخر .

الاصل الثالث : و من الخصائص الاخری للرسول والانبیاء هو أن کل واحد منهم یعد میزاناً لمعرفة مجموعة من الکمالات الالهیة . و توضیح ذلک کما قلنا سابقاً ان عالم الوجود وکل ما ارتدی فی العالم کسوة الوجود هو مصنف صنفه حضرة الحق و ان آیات هذا الکتاب الکبیر و کلماته هی الحقائق الوجودیة اذأن کل موجود فی حد ذاته کلمة و متکلمها اله السموات والارض و هی فی الوقت نفسه کتابة کما قال عز وجل « **... بکلمة منه اسمه المسیح ...**[1] » . والایة الکریمة « **قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی ...**[2] » و من ناحیة أخری نعلم أن الکلمات ثلاثة أقسام :

الاول ـ الاسم الذی هو مجرد عن الزمان و مستقل فی مقام المفهوم .

فعالم الجواهر المجردة و الانوار القاهرة والموجودات المفارقة من جنس الزمان و سنخ الماديات تعد من قسم الکلمات و تنخرط فی سلک أسماء کتاب الوجود .

الثانی ـ الفعل الذی هو مقارن للزمان و منه یکون عالم الجواهر الزمانیة والارواح والقوی المادیة .

الثالث ـ الحرف التی لا استقلال لها و لا تحمل دلالة علی الزمان فعالم الناسوت والموجودات التی لیس لها استقلال وجودی و غناء ذاتی تعد من هذا القسم . کما أن هناک میزان تقرر لکل قسم من الاقسام الثلاثة للکلمات یعرف

---

۱ ـ س ۳ ، ی ۴۵ : و اذقالت الملائکة یا مریم ان الله یبشرک بکلمة منه اسمه المسیح عیسی ابن مریم وجیهاً فی الدنیا والاخرة و من المقربین .

۲ ـ س ۱۸ ، ی ۱۰۹ : قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفذ البحر قبل أن تنفد کلمات ربی و لو جئنا بمثله مدداً .

به جميع التغييرات و التبديلات و التطورات و بالتالى جميع التقطيعات و الاشتقاقات و هكذا الحال فى الكلمات الوجودية .

فيجب أن يكون لكل طائفة منها ميزان و مرجع لوحدتها و مناط لفعلية كمالات ذلك الصنف .

و بالنتيجة :

ان لكل طائفة من المخلوقات الالهية ميزان للكمال و مرجع للفعليات والتحولات فيقع بذلك الميزان جميع التصرفات و الاحوال و عامة الاوضاع الممكنة و التقطيعات المتصورة سواء منها المضار والمنافع و المصالح و المفاسد و غيرها و هى تعرف بذلك المرجع و هذه الجهة من الوحدة و ميزان معرفة الكلمات الوجودية تسمى لدى الشرع « **الامام المبين** » و « **الكلمات التامة** » وعند الفلاسفة « **رب النوع** » و يتبين من هذا البيان أن كل رسول ينبغى أن يكون مظهراً لطائفة من الكلمات والحقائق الوجودية و أن تظهر منه كمالات زمرة من الموجودات الافاقية والانفسية ولهذا السبب جعل مربيا ومكملا لامته وميزان الاعتدال و قسطاس المستقيم لامته . و كذلك مما أسلفنا يتبين بوضوح كامل تفاوت درجات الانبياء و اختلاف مراتبهم « **تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ...**[1] » اذ كل واحد منهم يعتبر مظهراً و ميزاناً لجمع من الكلمات و مرجعاً لمراتب الحقائق المختلفة الوجودية. فبعض منهم يعد جهة

١- س ٢ ، ى ٢٥٣ : تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ، وآتينا عيسى بن مريم البينات و أيدناه بروح القدس ، ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعد ما جائتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن و منهم من كفر و لو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد .

وحدة الاسماء و بعض آخر امام الافعال وعدد آخر میزاناً ورب النوع للحروف الالهية ولعل من هذا الباب، انقسام حضرات الانبياء الى « اولوالعزم » و «الرسول» ، «ألنبی» ونبی التشريع ونبی التعريف و غيرها .

الاصل الرابع : قدأشرنا فی معرض تفسير « **الحمدلله**[1] » الى أن كل شئی و كل موجود يحمد حضرة الحق ويثنی على الصانع حسب مقداره الوجودی ومرتبته الفعلية وحيث ان الرسول يعد جهة الوحدة لطائفة من الموجودات فعليه أن يحمد الله حمداً يوازی جميع حمد أمته وذلك بحكم القاعدة « **بسيط الحقيقة ...** » فلذلك يحمل كل نبی و رسول لواء حمد طائفة من الحقائق الوجودية و من البدهی أن المراد من حمل لواء الحمد هو أن يكون مستجمعاً للكمالات وحاوياً للفعليات الوجودية بصورة البساطة والوحدة .

و بالجملة ؛

ان كل واحد من الانبياء حامل لواء خاصاً يختلف باختلاف مراتبهم و درجاتهم ، و هذا الاختلاف يتغير على نحو المحيط و المحاط و السعة و على شكل الدوائر الصغار والعظام .

فلواء حمد رسول كامل يكون محاطاً بلواء حمد رسول أكمل و لواء نبی أتم يكون محيطاً بلواء نبی تام ولهذا السبب تدخل ألوية جميع الانبياء تحت لواء الحقيقة المحمدية كمال قال صلى الله عليه و آله وسلم : « **آدم ومن دونه تحت لوائی** » .

---

١ ــ تفسير سورة الحمد لمؤلفه .

فعلى كل رسول أن يظهر الصفات الثبوتية الالهية بمقدار جميع كمالات أمته وفعلياتها حتى يصبح حاملا لواء الحمد ولاشك أن الاشتمال على الصفات الكمالية يعرف بظهور لوازمها وآثارها وتوابعها ولذلك يمكن أن يقال ان محيط رسالة كل رسول يتغير حسب السعة والضيق وينقسم الى الدوائر المحيطية والمحاطية، وان أوسع دوائر النبوات الفلك الاعظم المحمدى « ص » و باختلاف دوائر الرسالة و افلاكها أصبح لكل نبى حد خاص و قطعة مخصوصة به فبحسب الحد والمقدار له الحق فى أى نوع من التصرف والتغيير و التبديل وله القدرة على أى نوع من التحريك.

الاصل الخامس :

وقد نبهنا من غير مرة على أن أسماء الله تنقسم الى قسمين :

ألاسماء الجمالية والاسماء الجلالية و الاولى تنقسم الى الاسماء الحسنى و غيرها وكل من هذه الاقسام يطلب مظهراً بين الموجودات فاذن ان الجواهر المجردة والانوار القاهرة تعد مظهراً لاسماء الحسنى كما أن الموجودات الافاقية والانفسية تعتبر مظهراً لالسائر الاسماء والى ذلك يشير حديث الصادق «عليه السلام» **أسماء الله الحسنى التى يدعى بها فيستجاب ...».**

و بالجملة ؛

ان الانبياء والاولياء هم مظاهر الاسماء الجمالية كما أن الشياطين والابالسة والكفار والمنافقين هم مظاهر الاسماء الجلالية و حيث ان عدداً من الاسماء يقع تحت ترتيب اسم آخر يكون مستجمعاً للحقائق والنسب و الصلات التى تربط بعضها ببعض، فلذلك يعد بالنسبة الى تلك الطائفة من الاسماء الاسم الاعظم . ويعد آدم أول الاسماء ورائدها . وكذلك يوجد بين الاسماء الالهية

غیرالمتناهیة اماماً و زعیماً یعتبر مرجعاً للکمالات و مدبراً للنسب والصلات ، و وسیطاً لفیوضات الاسماء وفعلیاتها وعلی هذا النمط حال أئمة الاسماء و مظاهرها و هکذا امام الأئمة والاسم الاعظم المطلق و جامع الکل مع مظهرذلک الاسم الاعظم الذی هورب الارباب و خاتم الانبیاء وخلاصة المظاهر الوجودیة ونقاوتها ومربی کل أجزاء العالم وأتم المرتبة الالهیة کما یصرح بذلک کلامه المشفوع بالاعجاز « **أناسیدولد آدم و لافخر** » . ویمکن ضبط الکلمة الاخیرة من الحدیث بالزاء المعجمة أیضاً لان الفخز بالزاء المعجمة بمعنی الکلام الباطل فمعنی الحدیث هوأنی سید ومالک ومربی أولاد آدم وخلاصة الموجودات ونقاوتها وقولی هذا ، حقیقة لامجرد خیال باطل ولست بصدد الفخروالاعتزاز بل ماهوالاتصریح بالمرتبة الوجودیة والتقدم الرتبی أی انما أنا الوسیط فی الفیض الالهی والرحمة الواسعة .

وبعد العلم بخواص الرسالة ومعرفة آثارالنبوة ولوازمها نقول لمایسطع نورالله فی القلب وسنح تجلی معرفة الذات بالذات وتمثلت حقیقة «**اعرفواالله بالله**» فتظهرعندئذالاحاطةالاجمالیة بالکلمات الوجودیة والوقوف علی الاسماء الالهیة وتذوق الاخلاق الجمالیة و درک حروف الاسم الاعظم ومعرفة مظاهرکل منها . وفی هذه الحالة یتمکن السالک من أن یعلم أن الرسول فی أی درجة من الدرجات وفی ای قطعة من ملک الرسالة ومحیط بأی دائرة من الدوائروکم حرفاً من حروف الاسم الاعظم یحملها وبأی کلمة وجودیة ینطق و بأی خلق من الاخلاق الالهیة متخلق وهومظهرأی أسم من الاسماءالالهیة .

ففی هذه الحالة قدعرف الرسول بالرسالة لان مجموع خواص الشئی و لوازمه معرف حقیقی له .

و بالجملة ؛

عندماعرفناخصائص الرسالة بالوجه الحسن فيستطيع الانسان أن يطبق تلك الخصال على مدعى النبوة فاما يصدق الدعوة واما يكذبها .

فمعرفة الرسول تتوقف على اتصافه بخواص الرسالة وخصائصها وهذا المعنى هونفس معرفة الرسول بالرسالة . وعلماً بأنه لايمكن الوقوف الاعلى بعض الكلمات الوجودية والحقايق العينية وعدة من حروف الاسم الاعظم وبعض الاسماء و الاخلاق الالهية وعدداً من الدوائر الجزئية وأما الوقوف على جميع هذه الامور باكملها فلايتحقق الا لقليل من الراسخين فى العلم . ولهذا يكون فى غاية الصعوبة المعرفة بأولى العزم من الانبياء وخاصة بخاتم السفراء الذى يحمل لواء الحمد و هوصاحب جميع الكلمات والحروف وسائرخواص الرسالة .

كان هذا عرضاً اجمالياً لهذه الفقرة من الحديث وهناك أسرار هامة نترك ذكرها على العجالة ، تلك الاسرار التى يمكن الوقوف على بعضها بالتعمق والتأمل فى ما ذكرناه هنا .

الفصل الرابع

فى معرفة الولى

فی شرح معنی الفقرة الثالثة للحدیث المذکور سالفاً .

وذلک معرفة ولی الامام عن طریق اللوازم والخصائص الثلاثة للخلافة وهی المعروف والعدل والاحسان کما نبینها فیما یلی :

وقبل شئی یجب أن نعلم أن أولی الامر بناء علی ما یصرح به الاخبار و یشهد به التفحص الکامل ، هوعبارة عن الذات التی تتصف بصفة الخلافة و النیابة الالهیة .

ووجه ذلک أن احد أسماء الله تعالی بحکم «ان الله یأمر بالعدل والاحسان...[1]» هو الامر بالعدل والاحسان .

فهذا الاسم المبارک کسائر الاسماء الالهیة یتطلب مظهراً یأمر بالمعروف ویحافظ علی العدل وهوذ و مقام احسان من جهة الخلافة والمظهریة لهذا الاسم .

فبناء علی ذلک ان المراد من اولی الامر ، هم حضرات الاوصیاء وخلفاء الانبیاء لا، کل انسان ذی أمر و اقتدار له الکلمة العلیا فی نفاذ الامور کما أشرنا عند تفسیر الآیة الکریمة «...أطیعوا الله و اطیعوا الرسول وأولی الامر منکم...[2]» الی أن سبب عدم تکرار «أطیعوا» فی أولی الامر هو الا یتوهم أن لهم استقلال فی الاطاعة بل ان اطاعة أولی- الامر و الرضوخ لهم انما هی تنطوی فی اطاعة الرسول و أوامره فاذن ان اطاعة الولی تکون واجبة اذا حکم وفقاً لما أمر به الرسول ونهی عما نهی عنه .

و بالجملة ؛

ان ولی الامر فی هذه الفقرة من الحدیث بقرینة ان معرفته تأتی تلو معرفة الرسول و الخلفاء والاوصیاء المعصومون ولذلک جعلت الخلافة والنیابة وسیلة للتعرف بهم فتکون الخلافة ملزومة مساویة للخصائص الثلاثة .

---

۱ - س ۱۶ ، ۹۰ : ان الله یأمر بالعدل والاحسان و ایتای ذی القربی و ینهی عن الفحشاء والمنکر والبغی ، یعظکم ، لعلکم تذکرون .

۲ - س ۴ ، ۵۹ : یاایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول و أولی الامر منکم ، فان تنازعتم فی شئی فردوه الی الله والرسول ، ان کنتم تؤمنون بالله والیوم الاخر ، ذلک خیر وأحسن تأویلا .

ألاولى- المعروف وهوفى الاصطلاح أفعال وأمور توجب اطاعتها التقرب الى الله فكل عمل أراد الشارع اتيانه أوتركه من الحسنات والسيئات يسمى معروفاً ولكن المعروف بالنسبة الى أولياء الحق هوقرب النوافل والقرب المحبوبى كما يشير الى ذلك «**لا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل**» . ولهذا ان الاولياء فضلا عن أنهم يقومون بالامر بالمعروف ، فانهم متصفون أيضاً ؛ بصفة الآمر بالمعروف، فان الاولياء ماداموا لم يحظوا بمقام القرب المحبوبى لا يرتدون خلعة الخلافة الالهية الجميلة و لا يمنحون وسام النيابة العامة و هذا هومقام العصمة التى تشترط فى الوصى والخليفة والامام .

أما العدل فهوعبارة عن الحد الاعتدال بين الافراط والتفريط سواء كان فى الاخلاق و الصفات النفسانية أوالاعمال و الحركات الخارجية ومعاملة الناس و اذا بلغت صفة العدل و ملكتها الى حد تصبح طبيعة ثانوية غيرقابلة للتغيير فتسمى الاستقامة « **فاستقم كما أمرت...**[1] » وحيث ان الوصول الى هذا المقام يكون فى غاية الصعوبة قال **الرسول الاكرم** «ص» ان سورة هود شيبتنى بسبب جملة «**فاستقم كما أمرت...**[1] »اذ تنفيذ هذا الامر خارج عن قدرة البشر ويعتبر من زمرة الممتنعات .

و بالجملة ؛

حيث ان العدل يعد من احوال وملكات النفس فهومن سنخ الوجود و الوجود ذات تشكيك و ذات درجات مختلفة اذ من البدهى ان اكتساب العدل فى القوى الحسية والقوى الظاهرية أسهل من اعتدال القوى الباطنية كالخيال و الوهم

---

١ ــ س ١١ ، ى ١١٢ : فاستقم كما أمرت و من تاب معك و لاتطغوا انه بما تعملون بصير .

وكذلك ان العدل فى القوى الباطنية أسفل درجةً من اعتدال القوى العقلية التى هى مبدء الخيرات والشرور العامة .

ولما كان من الممكن أن ينتهى أمر بديهى الى أمر نظرى فقد يحدث أن النفس تقع فى الخطأ والاشتباه ولاتستطيع أن تعين حد الاعتدال والوسط الحقيقى خاصة فى الامور المعنوية اذ رب وهميات و مخيلات تشتبه مع الكليات العقلية فاذن من الواجب أن يوجد دائماً معرف بين أفراد البشر ليعين الحد فيما بين الافراط والتفريط ويصون الآخرين من الميل والانحياز الى أحد الطرفين. ومن المعلوم أن هذا المعرف والحافظ للعدل لايحتل هذا المنصب الرفيع والمقام العالى عن طريق العلوم الاكتسابية بل العالم بالعلوم الوهبية ومعلم شديد القوى الالهية هما اللذان يحرز ان هذا الامتياز وتلك الفضيلة . ولذلك يمكن القول بأن النتيجة النافعة والغرض الاساسى من علم الاخلاق لن تحصل الا بالموهبة الالهية ومساعدة علماء الدين والهداة القدوسيين اذ لم يستطع علم الاخلاق حتى الان أن يعطينا معياراً صحيحاً ، وميزاناً عاماً لتعيين الحد الوسط لافراط الخلق و تفريطه . فمثلا نعلم أن الشجاعة الحد الاعتدال بين الجبن والتهور فعلى رغم جميع التعريفات التى ذكرت لهما لانستطيع أن نستنتج من القواعد الاخلاقية المعتمدة عليها فى الحياة البشرية مايعين بضرس قاطع مصداق التهور ومصداق الجبن حتى يمكن لنا أن نحدد الشجاعة .

فمن أجل النيل الى هذا الهدف ان وجود معلم شديد القوى والمعلم الالهى حتم وضرورى حتى نتعرف به على مصاديق العدل و يرشدنا الى الصراط المستقيم المعتدل الحقيقى .

و بالجملة ؛

ان حكماء الاخلاق صرحوا بأن لكل فضيلة فى الواقع حد بحيث اذا جاوزت ذلك الحد سواء الى الغلو والاكثار أوالى جانب القصور والاهمال تؤدى الى رذيلة ومنقصة بل اذا أهمل كل قيد معتبر فى تعريف فضائل الاخلاق أو روعى فيه شرط غير معتد به تبدلت تلك الفضائل الى الرذائل والنقائص .

فاذن من المعتذر تحديد الرذائل وتعريفها اذ تعد الفضائل بمنزلة الاوساط والرذائل بمنزلة الاطراف كمركز الدائرة فمع أن أبعد النقاط عن المحيط معين فى الواقع والنقاط الاخرى غير متناهية يكون كل طرف من أطراف المركز أقرب الى المحيط.

فعلى ذلك ان ازاء كل فضيلة رذائل غير معدودة و ملازمة للفضيلة كالحركة على الخط المستقيم وارتكاب الرذائل يعد بمنزلة الانحراف عن ذلك الخط ، ومن البديهى ، أنه لا يوجد بين النقطتين أكثر من خط مستقيم ولكن الخطوط غير المستقيمة خارجة عن العد. ولذلك يقال ان الاستقامة فى سلوك طريق الفضائل النفسانية لن تتحقق الا بنهج واحد وأما الانحراف عن الفضيلة فله طرق شتى ولذلك يرون أن قطع الطريق المستقيم للفضائل فى غاية الصعوبة اذ من المعضل التعرف على الوسط الحقيقى وأعضل من ذلك الظفر بالسلوك . والمداومة على ذلك الطريق والالتزام به أصعب فمن المستحيل قطع هذا الطريق دون الاتكاء على عصا العصمة ومرافقة خضر الزمان والى ذلك يشير قول أول هاد للصراط المستقيم « **شيبتنى سورة هود** » لمكان هذه الاية ؛ وبالنتيجة ، كما أن نظام الاجتماع بدون الامام والولى يتعرض للاختلال فنظام النفسانيات والفضائل الاخلاقية فى حاجة ماسة الى شخص امام محقق ثابت. ولعل كلام **أفلاطون الحكيم** يرمز الى هذه النقطة اذ يقول الفيلسوف

الربانى فى معرض الحديث عن الفضائل النفسانية : «**عند ماظهر العدل فى النفس يتخاصم النور الباهر القوى والقوى النفسانية فان العدل يستلزم لجميع الفضائل فتصبح النفس قادرة على أداء الافعال الخاصة بها على أفضل وجه . وهذه الحالة غاية قرب الانسان الى حضرة الحق**».

أما الاحسان الذى هوثالث الخواص للاولياء ومعرفهم فهوعبارة عن أن العارف بجميع الاشياء ينظر اليها بعين الرأفة والرحمة ويشاهد الموجودات جميعها على مستوى واحد ولذلك تقرر للاحسان ثلاث مراتب :

الاولى - هى أن يعتبر العالم باسره وجميع الممكنات مظهراً لرحمة الرحمانية والعطوفة الالهية ويسمى هذا المقام، الدخول فى مدينة الاحسان .

الثانية - يجب أن ينظر الى جميع الاشياء فى كل الوجود بوصفها مظهراً واحداً للنور الالهى وجلوة له فيرى فى هذه المرتبة جمال الواحد الحقيقى وحسن المطلق فى هياكل الممكنات ومراتب جميع الموجودات والى هذا التجلى يشير الحديث «**الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه ...**» وقد تسمى هذه الدرجة من الاحسان تجلى عالم الامر وشهود الوحدة الحقة وجلوة المشيئة المطلقة وظهور الرحمة الواسعة ، وهى عبارة عن الرحمة الوجودية والكسوة الوجودية التى اكتسيت بها قامة الممكنات وأخرجتها من قريتها العدمية المظلمة .

الثالثة - هى أن لا يشاهد فى عالم الوجود المترامية الاطراف غير حضرة الحق وأن يرى الكل مستغرقا فى بحر الوجود دون الالتفات الى المظاهر وتتجلى حقيقة الظاهر فى نظر العارف ويعبر عن هذا المقام بقوله عليه السلام «**ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله وبعده ومعه وفيه**» .

فالفرق بين هذه المرتبة والمرتبة الثانية هو أن العنوان «**كأنك تراه**» تجلى أولا ، ثم ظهر فى هذا المقام بصورة الحقيقة رؤية الجمال الازلى .

و بالجملة ؛

ان المراتب الثلاثة هى نفس الاقسام الفتوحية التى أشرنا اليها سابقاً اذ تنكشف فى فتح القريب استار عالم الملك والحجب الناسوتية عن جمال الحق بحيث ترتقى النفس من أفق الطبع حتى يصل الى أفق المبين القلبى. واما فى فتح المبين فتزيح النفس حجاب الملكوت عن وجه الحسن المطلق فترتقى من الافق المبين القلبى حتى تدخل فى أفق الاعلى الروحية ثم تخرق النفس فى فتح المطلق حجاب الجبروت والكون الجامع و تفوز من أفق الاعلى الروحية بحضرة « **قاب قوسين ...**[1] » والمشهد الرفيع «**أوأدنى ...**[2] »

ففى هذه الحضرة تتوارد عليها دائماً التجليات الصورية والمعنوية الظاهرية والباطنية و تحظى دائماً بالكمالات الاسمائية و تتسنى لها مطالعة الامور الغيبية و مشاهدتها بقدر القوة والصفاء وسعة القلب . وعند ما تتعدى هذه المرحلة تصل الى مرتبة الايقان وفى النهاية يتحقق لها مقام الفناء والاستغراق والاستهلاك والاتحاد . والى هذه الدرجة يشير «**اذا تم المعرفة فهو الله**» . ويتضح جليا مما أسلفنا أن جميع المقاصد الالهية و رسالات الانبياء قد نبه اليها فى ضمن ألامور الثلاثة « **ألمعروف ، ألعدل ، ألاحسان** » لان الامر بالمعروف اشارة الى نواميس والقوانين الاجتماعية والمسائل الفقهية والاحكام الشرعية والقوانين المدنية . والعدل كناية عن الحكمة

---

١ و ٢ س ٥٣ ، ى ٩ : فكان قاب قوسين أو أدنى .

العملية والاخلاق النفسانية . والاحسان اشارة الى الحكمة النظرية والمعارف الالهية.

و بالنتيجة؛

ان مدلول هذا الجزء من الحديث هو ما جاء فى الحديث النبوى «**انما العلم ثلثة: آية محكمة وفريضة عادلة وسنة متبعة ...**» . و هو يشير الى العلوم الثلاثة : **الفقه الاكبر والفقه الاصغر والحكمة النظرية** ؛ ويجب أن نعلم ان النفس فى بداية الفطرة قوة محض وهيولاء صرف بسبب الاعمال الشرعية سواء الجوارح والاركان وتتحرك بواسطة الفقه الاصغر و قوانينه و تتصف بكل معروف ثم تسير فى مراتب الفضائل الاخلاقية و تقطع مراحلها الى أن تحوز الصفات النفسانية وملكاتها وفقاً للفقه الاكبر وفى هذه الرحلة الثانية تتصل النفس بسكان العالم الربوبى وتتشرف بمشاهدة سكان تلك الحضرة وتصدح مع بلابل المرج الالهى وتردد الحان طيور تلك الخميلة .

و بالنتيجة؛

تتحد النفس مع منبع الوجود المطلق بمقتضى القرب المحبوبى وتفنى فى بحر وجود حضرة الحق. وبعد الوصول الى مرتبة الاتصال والاتحاد يمكن أن تتحقق عدة صور.

الاولى: ان النفس تبقى فى حالة الفناء والطمس الكلى والاستغراق الشامل وتصبح بعيدة عن انانيتها و شخصيتها دون أن يبقى لها اثر، ففى تلك الصورة تصير مظهر «**لااسم له ولا رسم له**» وتدخل فى زمرة «**أوليائى تحت قبائى لا يعرفهم غيرى**». ولاسبيل

لمعرفة هذه الفئة من الاولياء الاالله كما أن **موسى بن عمران** عليه السلام عرف خضر الزمان بمعرفة حضرة الحق . وحيث ان الخضر كان فانياً فى بحر الذات الاحدية ومستغرقاً فى الوحدة الحقة الالهية لم يتمكن **موسى** من متابعته واخيراً اضطر الى مفارقة خضر والتفت الى الكثرات .

الثانية : يتحقق ظهور الوحدة فى الكثرة بعد الاستغراق فى الوحدة الحقة والفناء المحض وتتوجه الى المفصلات وتسمى هذه الحالة فى الاصطلاح « **صحو بعد المحو** » . وتظهر فى هذا المقام الولاية النفسانية وتتوجه النفس الى المفيض والوهاب لقواها فتقوم بتعديل الانسان الصغير النفسانى حيث تشاهد قواها و أفعالها متقومة بحضرة الحق ويسمى هذا الظهور الولاية الجزئية والقائم الصغير ، اذ يجب أن يظهر الامام الغائب القائم لكل شخص فى نفسه وينبغى اولا لكل فرد من افراد البشر أن ينتظر فرج شخص وقائم جزئى حتى يحظى بمشاهدة القائم المطلق .

و بالجملة :

ان العارف يشاهد فى قلبه رحباً وسعة عند الفناء وعدم الالتفات الى الكثرات والاستغراق فى وحدة الذات ولذلك يجد قلبه بيتاً صالحاً للاحتفاء بنزول حضرة الحق فيه وفى هذه الصورة مادام لم يسمع نداء وكلاماً من عرش قلبه يبقى فى الفناء ويحيطه المحو الممتد وعند ما يسمع الخطاب الالهى والكلام الربانى فيصغى اليه دون واسطة و يخرج عندئذ من حالة الفناء ، حيث حان وقت الصحو واليقظة فيتوجه الى السامع و المسموع والسمع وهذه هى المرتبة الاولى للالتفات الى الكثرات والرجوع الى الذات. وكما أن الماهيات والاعيان الثابتة تخرج من العدم بواسطة سماع الخطاب

الالهی «**کن وجودی**» فکذلک العباد المخلصین الذین فازوا بالارتقاء فی سعة القلب یصبحون جدیرین بسماع الخطاب الربانی فیخرجون من حالة الفناء وشهود وحدة الذات الی عالم الکثرات والنفسانیات ؛ الصورة الثالثة هی أن یری قوی الانسان الکبیر وأفعاله و حرکاته والعالم بأسره متقومة بالحق المطلق و هذه المرتبة هی الولایة الکلیة التی سبقت مرتبة النبوة فاذا رجع من المدینة الحقیة الی المدینة الخلقیة لتعدیل الاشیاء و تقویمها یکون رسولا و نبیاً و الافیبقی فی مرتبة الولایة العامة . وحیث ان الولایة حقیقة تشکیکیة قابلة للسعة والضیق و ذات درجات مختلفة فکلما تتقوی ولایة النبی و تتسع رقعتها فتکون جهة نبوته أشمل و أوسع اذ أن الولایة هی باطن النبوة کما أن الالوهیة باطن الولایة وفعلا یحتمل من هنا، ان تکون ولایة الانبیاء والاولیاء السابقین منطویة فی الولایة المطلقة العامة العلویة و بالفلک العام للولایة المحمدیة قوام الجمیع. و لما کان الاسم الاعظم للحق تعالی «**الولی**» یطلب مظهراً والا یصبح هذا الاسم بلامدلول و مسمی وینعدم وهذا مستحیل وممتنع، فمن الضروری أن یکون هناک ولی مشهود أوغائب عن الانظار فی جمیع الاطوار وجمیع العوالم وفی هذا الموضوع أسرار هامة ندع ذکرها علی العجالة غیر أنه من الممکن الوقوف علی بعضها بالتأمل الصادق فی المطالب التی ذکرناها سابقاً فمثلا سر أن **علیاً علیه السلام** کان مقدماً علی الرسول «ص» فی لیلة المعراج و کذلک سر أن النبی «ص» سمع فی مقام «**أوأدنی**» الخطاب الالهی بصوت **علی** علیه السلام وغیرهما من الاسرار تتبین من البیانات السالفة الذکر . وبعد ان عرفنا لوازم النیابة العامة الالهیة وخصائص الولایة والخلافة یتضح لنا جلیاً انه اذا عرفنا شخصاً بهذه الصفات والخواص والذی قطع المراحل الثلاث «**المعروف ، العدل ، الاحسان**» فعرفنا الولی والامام بالولایة والامامة وعن طریق اللوازم المساویة مع الملزوم تعرفنا علیه .

الفصل الخامس

مراتب معرفة الله

وقد سبق ان قلنا انلمعرفة الحق تعالى
طرق معينة حسب تفاوت فهم افراد
البشرواحوال فئاته بل يجوز أنتتغير
أيضاً حسب أطوارالاولياء و درجاتهم .

يجب أولا أن نعلم أن الله تعالى لن يتمثل فى مدرك من المدارك بالعلم الحصولى الارتسامى وايضاً من المستحيل أن يعرف لغيرذاته بالعلم الحضورى الاشراقى بل ان ادراك كل مستفيض لمفيضه يكون على قدرافاضة المفيض لاعلى

قدرمرتبة ذات المفيض ،فبعد العلم بهذه المطالب التى نبهنا عليها سابقاً فى معرض بيان عدة أحاديث؛ نقول ان مراتب المعرفة كمايلى :

ألاولى: انعوام الناس يعتقدون بوجود الصانع بتقليد الآباء وبدون الاستناد بدليل و برهان فهذاالنوع من الاعتقاد مدلول حديث ذكره **القمي** عليه الرحمة فى ذيل تفسير« **سنريهم آياتنا فى الافاق...**[1] ».

ألثانية - أن يستدل بالصانع من المصنوعات كما هودأب المتوسطين من الناس والذين لايكتفون لمعرفة الواجب تعالى بمجرد تقليد العلماء ومتابعتهم فهم يقطعون طريق المعرفة . وهذا الطريق أيضاً هونص بيان **الفيض** عليه الرحمة الذى جاء فى تفسير الصافى ضمن تفسير الآية الكريمة المذكورة اعلاه .

ألثالثة - مرتبة التنزيه لسالكى هذاالطريق وهوأن الحق تعالى خارج عن جنس العقل والنفس و الطبع والصورة والهيولى وليس من سنخ المادى والمجرد فبعدم التجانس مع امور كهذه يعرف الحق تعالى والى هذاالطريق أشارالحديث الذى وردفى **الكافى** : « **سألت أبا جعفر عليه السلام عن التوحيد قلت أتوهم شيئاً ...** » و مضمونه أن **عبدالرحمن بن ابى نجران** قال سألت الامام **أباجعفر** عليه السلام فى أمر التوحيد فقلت له: هل تتصورشيئاً فى هذاالباب، فرد قائلانعم أتصورأمراً غيرمحدود وغيرمعقول فكلما تتوهمه هوغيرالله تعالى اذليس كمثله شئى وهو خلاف جميع الاشياء فلايتصور ولايحيط به العقل فهوجميع الاشياء التى يتطرق اليها التصور والتعقل فاذا تصورته فليس بمحدود ومعقول .

الرابعة - طريق التشبيه وهو اثبات مجانسة العلة مع المعلول وان معطى

---

١ ـ س ٤١ ، ٥٣ : سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق أولم يكف بربك انه على كل شئى شهيد .

الشئ لايمكن أن يكون فاقداً له فالاختلاف يكون بحسب الرتبة ونقص الكمال فقط ، فالله تعالى حائز الكمال الوجودى لكل شئ وقولهم انه ليس بجسم و لايكون جوهراً وعرضاً وغيرهما يعنى سلب نقائص هذه الامور لافعليات و كمالاتها وهذا مضمون بضعة أحاديث وردت فى **الكافي** و **توحيد الصدوق.**

الخامسة - طريق الجمع بين التشبيه والتنزيه وهو منزلة بين المنزلتين كما روى هذا الطريق فى **الكافي** عن **على** عليه السلام ضمن عدة أحاديث « **قال عليه السلام يخرجه عن حد التعطيل و التشبيه ...** »

السادسة - طريق الخواص والذين يستشهدون بالحق على الحق تعالى و يستدلون بحقيقة الوجود على الوجود المطلق وهذا هو طريق المقربين والصديقين والحكماء الراسخين .

السابعة - طريق الذين يرون قاعدة الاستدلال مهزوزة ويحتظنون أملهم المنشود بطريق الشهود والكشف فتفتح لهم عين البصيرة ففى كل شئ يلقون عليه النظريرون فيه جمال الحسن المطلق كما قال امام الثقلين **على عليه السلام** فى دعاء عرفة «**تعرفت الى فى كل شئ حتى رأيتك ظاهراً فى كل شئ ...**» والى هذه المرتبة يشير الشعر:

نداری چشم معنی بین که در طومار هر خاری .

حدیث حسن این گل داستان درداستان بینی[1].

١- ليس لك عين تبصر المعانى لترى فى طومار كل شوك - قصة فى قصة فى الحديث عن جمال هذا الورد .

الثامنة - هى أن يعتبر الحق مرآة لمعرفة الاشياء وعرف الاشياء والممكنات بالتوجه الى حضرته و يستفاد ذلك مما صرحت به الآية الكريمة « **أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد ...**[1] » وكذلك من مضمون حديث **الكافى** «**...قال: قلت لابى عبدالله عليه السلام انى ناظرت قوماً** » يقول **منصور بن حازم** قلت لحضرة الامام **الصادق** عليه السلام قمت بمناظرة جماعة فقلت لهم أثناء البحث أن الحق تعالى منزه عن أن يعرف بالمخلوق بل بالعكس ان الانسان وسائر الموجودات تعرف بالجمال المطلق للذات الواحد الاحد وتتجلى بالعين المعاينة «**المجردة**» فأجاب قائلا رحمك الله أنك قد نلت هذا المقام وهديت الآخرين بنور الشهود .

و بالجملة ؛

ان الواجب فى هذه المرتبة كما سبق شرحه حائز لجميع الكمالات وعامة الجهات وكافة الحيثيات بطريق الوجوب فلجأ عليته مجعول فى مقابل اللازم وهذا المجعول واجد لوحدة من سنخ وحدة الواجب فيثبت القلم الاعلى والعقل الكل ثم على الترتيب أثبت الممكنات على ضوء قاعدة امكان الأشرف والاخس الى آخر درجات الوجود حسب النزول والصعود و تتحقق له المعرفة بكل شئ من الاشياء .

---

١ — س ٤١ ، ى ٥٣

سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد .

خلاصة القول :

ان العلة لا تعرف بالمعلول الا معرفة ناقصة ولكن العكس أى العلم بالمعلول الناتج عن معرفة العلة انما هو معرفة كاملة اذ العلة حد تام للمعلول و المعلول رسم ناقص للعلة .

التاسعة - هى أن تحصل المعرفة بشهود الحق تعالى ومشاهدة جمال ذات المعرفة الحقيقية الكمالية وهذا الطريق هو طريق التقرب المحبوبى والقرب النوافلى فيدخل العارف فى الرحاب الالهى بسبب الرياضة والمجاهدة الحقة والاتصال بالمبادى العلوية بحيث يتقوم بالواجب مجموع السمع والبصر والقوى الظاهرية والباطنية فيرى بعين الحق ويسمع بأذنه ويلتقط بيده وبالنتيجة يصير مظهراً لـ « ... **ومارميت اذ رميت ...** [1] » . فاية معرفة تحصل فى هذا المقام تكون من باب «**اعرفوا الله بالله...**» وهذا مضمون ذلك الخبر الذى سبق شرحه بالتفصيل والاسهاب.

---

١ ــ س ٨ ، ى ١٧ : فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم و مارميت اذ رميت ولكن الله رمى وليبلى المؤمنين منه بلاء حسناً ، ان الله سميع عليم ،

الفصل السادس

فى صفات الواجب

بعد الفراغ من اثبات الذات البارى تعالى وبيان المعرفة ودرجاتها نقول : قدعلمنا ضمن المطالب السابقة انه لاماهية ولاجنس ولافصل للذات الالهى حتى يكون له معرف وحدتام فطريق المعرفة الكاملة للبشر مسدود وغير موجودالاعن طريق معرفة صفات الجمال والعلم بالنعوت الكمالية للجلال العرفانى كمايشيرالى ذلك حديث كميل فانه بعد السؤال عن شرح ماهية الحقيقة بكلمة ماء حقيقية « ماالحقيقة » وتلقى الجواب المنفى «مالكوالحقيقة» ويأسه من معرفة الحقيقة و كنه الوجود ينطق اللسان الالهى قائلا « الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير

اشارة» ومفاده ان الجواب عن سؤال الحقيقة غيرممكن الاعن طريق الآثار واللوازم اذأن الله تعالى محجوب بصفات الجمال و الجلال ومستورفي شوؤنه وأفعاله ومادام لم ترفع الستائر المتنوعة للافعال والحجب المتعددة للصفات عن عين طالب الحقيقة لايتسنى له مشاهدة جمال الذات ولايحظ بالوصول الى نبع الحقيقة ولايشرق النورالازلي على هياكل التوحيد فمن البيان الآنف الذكر يتضح جلياً انه لابدلنا في مقام معرفة الواجب معرفة كاملة أن نطرق طريق الصفات والافعال وان نضع كل واحد من الصفات الكمالية على مشرحة البحث لتطبيقه مع الآيات والاحاديث ولكن ينبغي بادى ذى بدء أن نوجه عناية القارى الى بحث موجز عن كليات الصفات ثم نقوم بشرحها واحدة تلوأخرى .

معيار معرفة الصفات الكمالية :

تنقسم صفات الموجودات الى الاقسام الاتية :

١ - صفات يشترط عروضها على الموجودات بأن تصير أولا ذات كمية ثم تقبل هذه الصفات ومادام لم تكتمل الموجودات لم تقع معروضة لهذه الفئة من الصفات كوصفي الاطول و الاصغر فهما لا يصبحان عارضين على الانسان الا بعد عروض الكمية وامتلاك الكم المخصوص وقبول الامتداد .

٢ - صفات يتقيد عروضها بكون المعروض جسماً سواء كان طبيعياً أوتعليمياً وبعبارة أخرى يجب أولا أن يصير معروض الجسم طبيعياً أوتعليمياً

لیقبل تلک الصفات کالبیاض والسواد والشکل و نظائرها ، فان البیاض والسواد لایعرضان غیر الجسم .

۳ـ صفات تتقید بامکان ماهیة المعروض بمعنی أن المعروض یجب أولاً أن یصیر ممکناً ویصبح معروضاً للامکان ثم یقبل الاوصاف کالجوهریة والعرضیة وأمثالها ، فامکان الماهیة یکفی لقبول الجوهر والعرض ولایعتبر هناك شرط آخر للعروض .

٤ ـ صفات یعتبر فی معروضها الوجود فحسب ولایعتبر هناك شرط آخر بل یکفی مجرد الموجودیة لقبول صفات کهذه نحو العلم والقدرة والارادة والشوق والعشق وأمثالها و تسمی هذه الزمرة من الصفات ، الصفات الکمالیة .فعلی هذا یعد من الصفات الکمالیة کل صفة موجود معروضها بما هو فقط ولا یحتاج الی تخصص طبیعی أو تعلیمی عند وقوعه مقام المعروض .ولما کان الواجب تعالی صرف الوجود فلا یخلو من الصفات ویستجمع کل صفة من الصفات الکمالیة بل یکون الواجب مردّ جمیع الصفات الکمالیة للموجودات ، فان جمیع الجهات والحیثیات الکمالیة للموجودات ما هی الاّ نضحات لکمال الواجب و مشتقة من صفات الجناب الالهی و الی ذلک ترمی القاعدة المعروفة «**الواجب بالذات واجب من جمیع الجهات و عامة الحیثیات و کافة الکمالات**» ـ و بعبارة أخری نقول ان جمیع صفات الوجوب الکمالیة ثابتة للموجودات لاننا نستطیع أن نجری جمیع أدلة اثبات الواجب علی وجوب کل واحد منها ونحصل علی نتیجة وجوب وجود کل واحد منها وذلک کقولک اذا لم یکن العلم والقدرة والارادة واجبة یستلزم الدور أو التسلسل فلاجل التخلص من هذین المحظورین لابدو أن ننتهی الی علم الواجب بمعنی أننا یجب أن نبلغ درجة من العلم الذی هو واجب و کذلک یجب ان تنتهی سلسلة الارادات الی ارادة هی واجبة بنفسها . و علی هذا النهج نردّ سائر الصفات الکمالیة

الى واجب من سنخها و يمكن قياس بقية أدلة وجوب الوجود بطريقة سبق ذكرها. ويجب ألا يتوهم أن هذه الصفات اذا كانت واجبة يؤدى الى تعدد الواجب اذ من الممكن أن يكون التعدد والتكثر فى مقام المفهوم ولا يتسرب الى المصداق وربما هناك مفاهيم كثيرة ليس لها الا مصداقاً واحداً أو تنتزع من فرد واحد و ذات واحد فقط ، كما تنتزع عناوين المعلوم والمعلول والمقدور وغيرها من كل فرد من أفراد البشر وصادقة على كل واحد منهم. فعلى ذلك يمكن انتزاع الصفات الكمالية من ذات الواجب دون أن تشوبه كثرة فى الذات وبدون أن تتعدد أفراد الواجب .

اقسام الصفات

اذا أمعنا النظر فى كل شئى نجد صفاته تقع موقع العناية فتشاهد فيه أربعة انواع من الصفات .

١ ـ الصفات السلبية والنعوت العدمية نحو الكفيف والجاهل ولا أبيض و ليس بأسود وغيرها .

٢ ـ الصفات الثبوتية بدون اعتبار الاضافة فتسمى الصفات الحقيقة أيضا كالحيات والسواد والبياض والعلم والشوق و غيرها .

٣ ـ الصفات الثبوتية الاضافية « ذات اضافة » مثل العلم بالغير و القدرة والتكلم مع الغير وأمثالها .

٤ ـ الصفات الاضافية المحضة نحو الأبوة والبنوة والجوار وغيرها فينبغى الان

أن نعلم أن جميع أصناف الصفات للواجب تعالى ثابت و مقرر واتصاف ذات الواجب بأيّ قسم من الاقسام الاربعة صحيح وجائز .و أما الصفات السلبية التى تسمى صفات الجلال كالقدوس والسبوح بمعنى سلب المادة سواء كانت هيولى أوموضوعاً أومتعلقا . وبالنتيجه ان المادة مسلوبة عن الواجب بالمعنى الاعم. أما الصفات الثبوتية المحضة التى تسمى صفات الجلال أيضاً فنحوالحى والعالم بذاته والواجب المبتهج وغيرها. أما الصفات الثبوتية ذات الاضافة فكالعالم بالغير والقادر والمريدوغيرها .أما الصفات الاضافية المحضة فكالعالمية والقادرية بمعنى نسبة مابين العالم والمعلوم والقادر والمقدور.

مراجع الصفات و اصولها

ان مرجع جميع الصفات السلبية والنعوت العلمية الى سلب واحد وهوعبارة عن سلب الاحتياج ونفى الامكان من ذات الواجب تعالى،والغرض من هذا الامكان المنفى اعم من امكان ذاتى وامكان استعدادى لان موضوع القسم الاول ماهية تعليمية عقلية و مركب؛القسم الثانى هوهيولى ومادة فمن الواضح أن الواجب تعالى منزه ومبرى من كلا الموضوعين و أما الصفات الاضافية المحضة فمردها جميعاً الى اضافة واحدة وتلك اضافة قيومية ، وهى بحسب المفهوم عبارة عن ملاحظة الواجب على وجه يصح انتزاع المفاهيم منه ، وأما بحسب المصداق فيكون الواجب ذات معنويات ومنشأ لاى نوع من الاضافة ، وبعبارة أوضح ان مصداق الاضافة القيومية هواشراق نورالحق تعالى على عامة الموجودات وان فيض الواجب هوالذى استوعب

هیاکل الممکنات فمثلا فی المرزوق والرزق هو نفس الرازقیة وفی المواد والالواح هوالمصوریة وفی العقول والنفوس هوالمبدعیة وفی الافلاك هوالمخترعیة وفی الکائنات هوالمکونیة. وحیث ان المعنون والمحکی للقیومیة هونفس اشراق نورالوجود قال الحکماء:

ان مرجع جمیع الاضافات هونسبة الواجب و ارتباطه بکافة الموجودات و عامة الممکنات و یعبرون عن تلك الرابطة والنسبة بعناوین مختلفة نحو قیومیة النسبة الامریة : «کن وجودی» و الاضافة الاشراقیة والفیض المنبسط والحقیقة المحمدیة والرحمة الواسعة وحق المخلوق وغیرها؛ وان مرادهم من القیومیة هوتقوم المقیدات بالمطلق أوقیام شئی بالفئی ولایمکن ادراك کیفیة هذاالتقوم الابشهود عینی ومکاشفة خارجیة اذلایحیط العلم حقائق مشهودة کهذه لسعة المعنی وعظمة المدرك فتخلی عن قبول التقید بالصور والادراکات الارتسامیة ولذلك یعجز الکلام عجزاً کاملا عن التصریح بحقیقة هذه المعیة کما یعجزالقلم عن تحریره و تقریره سواء کان التصریح مسهباً أوبالایجاز والکنایة وانماالشئی الوحیدالذی یکون معلوماًو مشهوداًمن هذاالاشراق هوالجاذبیة المطلقةللمقیدات بصورة التساوی وصیانة أطوارهاعن طریق التشابه و وحدة الاشراق فقوله تعالی «**و ماامرنا الاواحدة...**[1]» و «**...ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت...**[2]» یشیر الی هذه الوحدة الاضافیة وتشابه النسبة ومن هنا یمکن القول من باب تشبیه المعقول بالمحسوس أن نسبة المطلق بالمقید أواضافة الجلوة بالمتجلی تکون کرابطة مرکز الدائرة بمحیطها اذ أن المتقوم والمتحصل هو بالمرکز و غیر ذلك مشغول به ومجذوب الیه فمن هذه الناحیة یعد طوراً وظلاللمرکز والمرکز بسبب کمال شوقه

---

۱ - س ۵۳ ،ی ۵۰ : وماأمرنا الا واحدة کلمح بالبصر .

۲ - الذی خلق سبع سموات طباقاماتری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من قطور .

الى جلوته يقوم بحفظ المحيط حوله ، وحيث انه فى غناء عن المحيط أبعده عن نفسه فهو اذن يمثل البينونية ولكن حيث انه مبتهج ومشتاق الى هذا التجلى لا يبعد المحيط عن نفسه بعداً كاملا و لا يدفعه الا بقدر معين ثم يجذبه الى نفسه بقدر خاص ، والشهود على ذلك انما هى أشعة الدائرة لان الاشعة فى حين أنها تعد شهباً مبعدة وسهاماً دافعة لاجزاء المحيط ففى الوقت نفسه تكون رسل الرحمة وأنبياء رؤوفين للمركز الى جهة القطع المحيطى فهم يتلون آية اللطف «**... نحن أقرب اليه من حبل الوريد**[1]» فى آذان بعضهم بعضاً و يفهم بعضهم بعضاً بالمحبة والحنان قائلين بأنهم من البعيدين القرباء لا من القرباء البعيدين يعلم بعضهم بعضاً طريق القرب بقولهم انكم تخلصوا من مقداريتكم و كميتكم حتى تصبحوا نقطة فتتصلون بالمركز وتتشرفون بلقاء حضرته ، ولكن عليكم أن تعلموا بأنكم غير مقطوعين فى هذا الحين بل أنتم المركز اذ أن المركز نقطة و النقطة لا تقبل الشركة . فاتضح من هذا البيان أن المركز فى غناء والمحيط فى حاجة تامة اليه فيكون ظل المركز و حيث انه ظل فيفنى فى المركز و نعلم أن الفناء سبب الحيرة ، فذلك يقوم بالدوران حول المركز ويصبح حائراً الى حد لا يحس الحيرة ايضاً وفى هذه الحالة يتجلى المركز فى جميع الجهات ويظهر لها المعرفة العينية والشهودية . و لعله يشير الى ذلك « **رب زدنى فيك حيرة** » ومن الواضح أن هذا القسم من المعرفة ليس الا حقيقة المعروف اذ أن العارف فى هذه المعرفة فان فى المعروف فهذه العارفية و المعروفية ليست من جنس الاضافة المقولية لتهب المعروف وصف المعروفية و يستلزم من ذلك أن يكون العارف والمعروف متكافئين و فى عرض واحد و لما تبينت حال المعروفية بأنها ليست

---

١ ـ س ٥٠ ، ى ١٦ : **لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن أقرب اليه من حبل الوريد .**

وصفاً نسبياً ليطلب الطرفين فيجب أن نقيس على هذا النمط كيفية المعية القيومية وأن نذهب الى أن نسبة القيومية ليست من سنخ الاضافة المقولية حتى تقتضى جعل الممكنات فی عرض الواجب بل انها اضافة اشراقية وهی ترسل النداء « **كان الله ولم يكن معه شئی** » الى آذان الممكنات .

بالجملة؛

ان هذه المعية من جهة هی حقيقة اثباتية ومحض ايجاد ومن ناحية أخرى هی السلب التام والنفی المطلق والعدم و نظير هذه المعية والمعروفية بقية الصفات الاضافية نحو النجوى والمناجات والقرب والوصل والمحبة والشهود و أمثالها .

أما الصفات الحقيقية سواء كانت حقيقية محضة أوحقيقية ذات اضافة فمرد جميعها الى صفة واحدة وهی وجوب الوجود وتأكد الوجود اللذان يقتضيان ثبوت جمع الكمالات و الجهات و الحيثيات . ويجب أن نعلم ان كلتا الزمرتين من الصفات الثبوتية و كلتا السلسلتين من الصفات الحقيقية مع مبدء الصفات العينية و مرجعها هی نفس ذات البارى تعالى لازائدة عليه كما يقول بذلك الاشاعرة والا يستلزم تعدد القدماء وتكثر أفراد الواجب و كذلك ليست على وجه نيابة الذات من الصفات كما يستفاد من مقالات المعتزلة اذ أن حقيقة الصفات الكمالية موجودة فی الواجب ، وليس من الصحيح سلب هذه الصفات من ذات البارى تعالى . والدليل على عينية الصفات الحقيقية هو أنها لو لم تكن ذات الواجب فلابد أن يكون ذات الواجب فی رتبة التقرر

الماهوى ولحاظ مقام الذات الخالى من كل شعبتين للصفات الحقيقية ومن الواضح أن يكون خالياً أيضاً من مقابلات تلك الصفات والا يؤدى الى سلب الكمالات من ذات الواجب و فساد هذا المطلب ظاهر. و عندما أصبح ذات الواجب فى رتبة التقرر خالياً من طرفى المقابلات فلابد أن يكون هذا الخلو مساوياً للامكان لان اتصاف الذات بهذه الصفات والعوارض لو كانت ممتنعة لم تكن زائدة على الذات أيضاً مما يؤدى الى خلف الفرض فعلى ذلك ان خلو رتبة الذات من الطرفين مع فرض اتصاف الذات على نحو الزيادة، فالبضرورة هو عين معنى امكان عروض الصفات على الذات و نعلم أن موضوع الامكان مع الماهية التعليمية عقلى أو أمر واقعى يعبر عنه بالامكان الاستعدادى ففى الفرض الاول يستلزم معلولية الواجب مع التسلسل فى الوجودات الواجبية اذ لو كان للواجب ماهية فوجوده لامحالة عارض اذ المعلول اذا كان غير واجب فهو خلاف فرض الواجبية لان الواجب لايمكن أن يكون معلولا للغير والا فهو ممكن لاواجب وان كان وجود الواجب مستنداً الى ماهية نفسه تطرق الحديث الى وجود الماهية قبل هذا الوجود المعلولى لان العلة بدون الوجود لاتأثير لها و لا يمكن لها ان تهب الوجود، فماهية الواجب قبل الوجود المعلولى يجب أن تكون موجودة حتى يمكن استناد الوجود اليه وهذا المعنى يستلزم تقدم الشئ على نفسه و اذا ذهب الى غير النهاية فيؤدى الى التسلسل فاى الفرضين باطل و مستحيل. وفى الصورة الثانية و هى كون موضوع الامكان أمراً واقعياً حيث موضوع الامكان الاستعدادى مادة كما ثبت فى موضعه فيحتاج الى صورة حتى يخرج من القوة الى الفعل ونعلم أن المركب من الصورة والمادة جسم ففى هذا الفرض يستلزم أن يكون الواجب ذات جسم و هذا أيضاً ممتنع و مستحيل فتبين مما أسلفنا أن الاشاعرة و المعتزلة حيث ذهبا الى القول بنفى

الصفات الحقیقیة عن مرتبة ذات الواجب قدوقعوا فی القول بالجسمیة وینبغی أن نعلم أن المراد من نفی الصفات کما یصرح به بعض الخطب والاحادیث «**کمال الاخلاص نفی الصفات عنه بشهادة کل صفة أنها غیر الموصوف**» هو نفی الصفات الزائدة عن الذات بدلیل فقرة ذیل الخطبة لان شهادة الصفات علی الغیریة مع الذات مبتنیة علی تعددهما وهذه الاثنینیة تتضح جلیاً بناءً علی الزیادة لا بناءً علی العینیة لانه عند فرض زیادة الصفات یتحقق التغایر والکثرة وتعدد السنخیة بین الذات والصفة وهذه الاحولیة ورؤیة الاثنینیة تنافی مشاهدة التوحید وتخالف الاخلاص فی باب معرفة الوحدانیة وأما بناءً علی العینیة فیزول التغایر والکثرة ورؤیة الاثنینیة ولن یتجلی فی عین العارف الا جمال الوحدانیة المطلقة وهذا المقام کمال الاخلاص ومرتبة الاخلاص الکامل .

صفات الذات و صفات الفعل

قد عرفنا فی کتب الاحادیث عدة من صفات الحق تعالی بعنوان صفات الذات وسمی بعض الاخر صفات الفعل . یقول **رئیس المحدثین کلینی** علیه الرحمة فی صدد بیان الضابطة لمعرفة هاتین الطائفتین من الصفات: اذا وقع أمران صفة للحق تعالی وهما مقرران ومتحققان فی الخارج یعدان من صفة الفعل واذا وقع احدهما فی الخارج دون الثانی فیسمی ذلک الموجود صفة الذات مثلا ان الارادة و الکراهة و الرضا و السخط و الحب والبغض تسمی صفات الفعل لان الواجب تعالی یتصف بکلا الوصفین الکراهة و الارادة و یقع کلاهما فی الخارج اذا الواجب أراد الایمان والطاعة والفضائل و کره الکفر والعصیان

والرذائل الاخلاقية والسفاسف كما تصرح بذلك الايات البينات «... يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر...[1] » وكذلك بالنسبة الى صفات الحب والبغض والرضا والسخط « لقد رضى الله عن المؤمنين » و « ... يحبهم و يحبونه ...[2] » « ... غضب الله عليه ولعنه...[3] » وقد استدل كليني على مدعاه بأن الارادة والرضا اذا كانا من صفات الذات كالعلم والقدرة فيكون الكراهة والغضب مضادين ومناقضين ولذلك يستلزم أن يصبح ضدان ونقيضان عين ذات الباري تعالى وهذا مستحيل وليس كذلك أمر العلم والقدرة لان جميع الاشياء وقعت متعلقة بعلم الواجب بدون الاستثناء فالمعلوم و غير المعلوم وكذلك المقدور و غير المقدور ، لا تحقق لها بالنسبة الى صفة العلم والقدرة ولذلك يرى انه لا يوجد هناك محظور لجعل العلم والقدرة من صفات الذات.

بالنتيجة ؛

لا يجوز أن يتصف الواجب بالقادر والعاجز والعزيز والذليل ولكنه يجوز أن يتصف

---

١ - س ٢ ، ى ١٨٥ : شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس و بينات من الهدى والفرقان ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه و من كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ، ولتكملوا العدة و لتكبروا الله على ما هديكم و لعلكم تشكرون .

٢- س ٥ ، ى ٥٩ : يا أيها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم و يحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله ، يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم .

٣- س ٤ ، ى ٩٣ : و من يقتل مؤمناً متعمداً ، فجزاءه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه و لعنه و أعد له عذابا عظيماً .

بالمريد والكاره والمحب والمبغض والراضى وغير الراضى و غيرها كما ورد فى الادعية المأثورة «**أللهم ارض عنى ولا تسخط على و تولنى و لا تعادنى ...**» .

الخلاصة :

ان كل صفة تقبل الاثبات والنفى والايجاب والسلب نحو «**يحب ولا يحب**»، « **يريد ولا يريد** » تقع فى صفات الفعل لان كل واحد منها ضد الاخر و متناقض له ومن الواضح أنه لا يجوز حدوث التغيير والتبديل فى صفات الذات وأن الوصف الوحيد الذى يقبل الايجاب والاثبات و يتخلى عن قبول السلب والنفى هو نحو « **يعلم و يقدر** » فهما لا يقبلان «**لا يعلم ولا يقدر**» وانما يعدان من صفات الذات . هذه ملخص ما قاله **كلينى** رحمه الله و لكن كما يبدو ان هذا البيان ليس لشرح حقيقة صفات الفعل وصفات الذات فصفة الفعل فى الحقيقة وصف للاشياء والمعلولات الالهية واتصاف الذات بها من قبيل الوصف بحال المتعلق، و هذا المعنى لا يناسب الا مثلة المذكورة لان الارادة والغضب و نظائرهما عين الافعال لا صفات الافعال و أوصافها كما جاء فى حديث **صفوان بن يحيى** « **ان ارادة الحق تعالى هى الاحداث والايجاد لا غير** » وجاء فى حديث **هشام بن الحكم** « **ان الرضا والسخط للواجب : هما الثواب والعقاب لا غير** » .

بالجملة :

ان معيار معرفة الصفات ليس كما ذكره **كلينى** بل معيارها هو أن كل صفة

توجب التغيير والتبديل اوتقتضى الانفعال والانتقال من حال الى حال أوتبعث تلك الصفة بالوقوع فى زمان و زمانيات تكون من جنس صفة الفعل كالغضب والحب والرضا والارادة المتجددة والعلوم الجزئية الربانية نحو« «...حتى نعلم الله المجاهدين...[1]» و«...علم أن فيكم ضعفاً...[2]». فان العلم فى هذه المواضع عبارة عن نفس الوجود الخارجى المتعلق بالعلم لان وجود الاشياء الجزئية فى مراتب متأخرة ، وعالم الزمانيات يعد نفس علم الحق تعالى كما أن نفى علم العين نفى وجودها فالمعيار الذى ذكرناه نحن أكمل مما قرره المرحوم المجلسى وفيض الكاشانى كما يتضح ذلك بعد التأمل والتريث.

ومما يجدر بالعناية هو اننا أن نعلم أن مسائل كثيرة وقعت موضع البحث ولفتت انظار الباحثين فى باب صفات الواجب فذهبوا فيها الى ما يخالف عقيدتنا بشأن هذه المسائل ولكننا نترك شرحها هنا لنتصدى لشرح بعضها فى معرض الحديث عن الصفات الكمالية .

---

١ ـ س ٤٧ ، ى ٣١ : ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ، و نبلو أخباركم .

٢ ـ س ٩ ، ى ٦٦ : ألان خفف الله عنكم و علم أن فيكم ضعفاً ، فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مأتين ، و ان يكن منكم ألف يغلبوا ألفين باذن الله ، والله مع الصابرين .

الفصل السابع

علم الواجب

لما كان الغرض الاساسى فى باب العلم
و سائر الصفات الكمالية هو السير فر الاحاديث
وذكر الحقائق التى تستفاد منها فمن المناسب
اذن أن نذكر أولا الاحاديث المشار اليها ثم
نقوم بشرح أمور تستفاد من منطوق الحديث
أو مفهومه . فأخبار علم الواجب كما يلى :

الاول ـ ماورد فى الكافى حيث روى عن الكاهلى أنه قال كتبت الى حضرة

الامام موسى الكاظم عليه السلام أن الشكر لله ثابت أثناء دعاء كتبته بمبلغ علم حضرته تعالى الفصل السابع فكتب الردقائلا : لا تقل ان مبلغ الحمد بقدر علمه اذلا مبلغ لعلم الحق تعالى ولكن قل ان الشكر بمبلغ رضائه أوالحمد ثابت لله الى قدر رضائه .

الثاني ـ ما جاء في ذلك الكتاب ايضا حيث روى عن **أبي بصير** أنه قال : سمعت **الامام جعفر الصادق** عليه السلام يقول : كان الحق تعالى في الازل خالقنا و سيدنا و كان العلم دائماً عين ذاته في حين أنه لم يكن هناك معلوم بعد . والمعلوم لم يوجد و كذلك في الازل كان السمع عين العلم في حين أن المسموع لم يوجد ولم يسمع بعد . والبصيرة كانت دائماً نفس العلم في حين أنه لم يتخذ المبصر طابع الوجود بعد . كما أن القدرة كانت نفس وجوده في حين أنه لم يرتد مقدور كسوة الوجود بعد . فبعد ان خلق الاشياء واحدث كل شئ و تحققت الكائنات الى أن تعلق العلم بالمعلول وارتبط السمع بالمسموع و وقع البصر على المبصر واتصلت القدرة بالمقدور . يقول **أبوبصير** : سمعت هذا الجواب من الامام عليه السلام فقلت لحضرته : فعلى ذلك كان الله متحركاً بالحركة الفكرية دائماً . فقال الامام : ان الله تعالى أرفع درجة مما قلت . فاعلم أن الحركة حالة حادثة بسبب الفعل والتأثير فقلت له مرة أخرى : ان الله كان متكلماً دائماً و كان في الازل حائزاً لصفة الكلام ، فقال الامام : ان الكلام صفة أحدثها الله تعالى ، فعلى هذا ليست بقديم لان الحق كان ثابتاً موجوداً والتكلم لم يكن موجوداً .

الثالث ـ ما رواه **محمد بن مسلم** عن **الامام محمد الباقر** عليه السلام فيقول : قد سمعت من حضرته قال : كان الله ولم يكن شئ موجوداً غيره ، وفي الوقت الذي

لم يظهر شئ على عرصة الوجود كان الله تعالى عالماً بكل مايقع و علمه بالاشياء قبل تحققها كعلمه بها بعد وقوعها وصيرورتها موجودة .

الرابع - ما روى عن **ايوب بن نوح** حيث رفع خطاباً الى **الامام علي النقي** عليه السلام يسأله فيه من أن الله تعالى هل كان عالماً بالاشياء قبل خلقها و تدبيرها و هل كان عالماً بالممكنات قبل تكوينها أم علم بما خلق عند التكوين والايجاد . فاجاب الامام بخطه قائلا : ان الله كان دائماً عالماً بالاشياء قبل تدبيرها و خلقها و كان علمه قبل خلقة الاشياء كالعلم بعد الخلق بمعنى أنه لم يحدث هناك اى تغيير فى علم الواجب بسبب خلق الممكنات .

الخامس - قال **جعفر بن محمد بن حمزة** أرسلت خطاباً الى **الامام علي النقي** عليه السلام سائلا ان الشيوخ من انصار حضرتكم يختلفون فى علم الحق تعالى فيقول بعضهم: ان البارى تعالى كان عالماً قبل خلق الاشياء و كان ملماً بجميع الاشياء، و يقول بعض آخر : لم يكن لديه تعالى علم بالاشياء قبل تكوينها لان معنى علمه تعالى هو الايجاد والاحداث و اذا أثبتنا أن له العلم الازلى بالاشياء لثبت أن الاشياء فى الازل كانت مقارنة لله فهل يتفضل حضرته يعلمنى حقيقة علم الحق تعالى فكتب الامام بخطه رداً على السؤال قائلا : كان حضرة الحق عالماً دائماً و هو منزه عن كل نقض .

السادس - سأل **فضيل** الملقب **بالسكرة** من **الامام محمد الباقر** عليه السلام هل كان الله عالماً بوحدته وانفراده قبل ايجاد المخلوق و احداثه و هل انه كان ولم يكن معه شئ أم انه لم يكن يعلم الابعد ايجاد الاشياء و خلقها ، فقد اختلفت طائفة الشيعة والانصار على ذلك فمنهم من يقول : ان الله كان يعلم

وحدته وانفراده و يقول الاخرون : انه لم يكن يعلم ذلك لان مرجع العلم و معناه هو الفعل والايجاد فعلى ذلك ان الله يعلم بالفعل انه كان ولم يكن غيره . والدليل على ذلك هو أننا لو أثبتنا للحق تعالى العلم الازلى بوحدته ولم يكن غيره فنكون قد أثبتنا الازلية للممكنات مع الحق تعالى أيضاً بمعنى أن الاشياء ثابتة فى الازل . فكتب الامام رداً على **فضيل** قائلا : ان الله كان عالماً بكل شئى و كاملا فى كل كمال و منزه عن كل عيب .

ثبتت من الاحاديث المذكورة آنفة أزلية الصفات وقد ذكر صاحب الكافى حديثين أيضاً لنفى تعدد الصفات الازلية :

الاول - ماروا ه **محمد بن مسلم** عن **الامام محمد الباقر** عليه السلام فى بيان صفات الله القديمة فيقول الامام: ان الحق تعالى واحد غنى صمد بمعنى ان هذه الصفات واحدة ولا تضاد بينها فى المعنى . يقول الراوى للامام : ان من اهل العراق من يقول : ان الله يسمع بمالا يرى به و يرى بمالا يسمع به . فقال الامام : قد كذبوا على الله، وابتعدوا عن الصراط المستقيم ولم يعلموا أسماء الله و صفاته فشبهوا الحق بالمخلوق فى حين انه منزه عن التشبيه فالله تعالى يسمع بما يرى به و يرى بما يسمع به والمراد نفس ذات الحق تعالى بدل السمع والبصر .

الثانى - روى عن **هشام بن الحكم** فى حديث الزنديق أنه قال : سألت الامام جعفر الصادق عليه السلام هل الحق يبصر و يسمع ؟ فقال الامام : انه سميع لا بالاذن و بصير لا بالعين بل يسمع و يبصر بذاته و ليس معنى ذلك أنه شئى والذات شئى آخر ، بل المراد فهمك فى مقام البحث لاننى مسؤول و انك سائل ،

فاعلم أنه يسمع بكله لا بمعنى أن لكله بعض .

الخلاصة :

ان الله تعالى سميع و بصير و عليم و واقف على كل شئى دون أن تكون فى ذاته أجزاء مختلفة و دون أن يكون هناك اختلاف مصداقى بينها .

هذا عرض موجز لترجمة أحاديث علم الواجب و أزلية صفاته و تستفاد منها بامعان النظر والدقه الكاملة الامور التالية :

الاول ـ علمنا عند البحث عن القواعد العامة أن العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم و حيث ان الحضور من سنخ النور والظهور والوجود فيكون ذات مراتب و درجات متعددة متمثلة من أسفل الدرجات الذى هو كيف انسانى الى أعلى مراتبها الذى هو علم ذات الواجب بذاته فالعلم يكون أزلياً حيناً وقابلا للتبديل والتغيير حيناً آخر ولما كان جميع مراتب العلم و درجاته منشعبة من علم الحق تعالى ونستطيع أن نقول: ان العلم الواجب تعالى قسمان أحد هما علم ثابت مستمر أزلى بدون التغيير والثانى العلم المتبدل القابل للتغيير . و بعبارة أخرى ان العلم الاجمالى للواجب تعالى محيط و ثابت و أزلى بدون أن يطرأ عليه التبديل والتغيير، و أما العلم التفصيلى لحضرة الذات فحيث انه عين الاشياء و الصورة الفعلية لكمالاتها فيتعرض للتغيير والتبديل و بسبب اختلاف درجات العلم و قبول التغيير و عدم التغيير وردت فى الاحاديث أسئلة متعددة حول كيفية علم البارى تعالى و قد

أجيبت عنها اجابات كثيرة فمنهاما أشير فى الحديث الاول الى أن علم الحق لايطرأ عليه تغيير قبل الخلقة و بعدها و تبديل المخلوق لا يؤدى الى تغيير علم الواجب .

بالجملة ؛

ان العلم قبل الخلق كالعلم بعد الخلق لأن الاشياء من جهة اضافتها الى الحق تعالى يقع جميعها فى مستوى واحد ولا تقدم ولا تأخر بينها من هذه الناحية و انما تأتى القبلية والبعدية بين الممكنات عن طريق المقارنة بينها و بين بعضها.

بالنتيجه؛

ان الاشياء من جهة اضافة بعضها الى البعض تقبل التقدم والتأخر لا بالنسبة الى الواجب تعالى وبالاضافة الى الصانع و «**ليس عندربنا صباح ولامساء**» تشير الى أن الصبح والليل والتقدم والتأخر انما يحدث عن التضاهى بين الأشياء لاعن اضافتها الى حضرة البارى تعالى

اتحاد العلم و العالم و المعلوم

الثانى - يستفاد من الحديث الثانى قضية اتحاد العالم و المعلوم فجملة

« **عالم اذ لا معلوم** » كناية عن ذلك والمراد من هذا المعلوم هو حقايق الموجودات وذلك بدليل ماجاء فى ذيل حديث الآنف الذكر : « **فلما أحدث الأشياء وقع العلم على المعلوم** » فهذا لايمنع من ان يكون ذاته معلوماً ولما كان العالم لا يوجد بدون المعلوم فاتحدت مرتبة العلم والعالم والمعلوم معاً و انما الفرق بحسب الاعتبار والنظر لا فى واقع الامر و لما كان العلم بالذات الازلى ثابتاً كما يستفاد من قول الامام : العلم بعد خلق الاشياء فلذلك نجد الراوى يسأل الامام فبناء على قولكم ان الحق تعالى متحرك بالحركة الفكرية قبل خلق الأشياء وقد سار من تصور المبادى الى مطالب الحركة فيقول الامام بصدد دفع هذا التوهم : ان الحركة انتقال الحال و يصدر ذلك عن انفعال النفس فى حين ان الله تعالى منزه عنه و بعبارة أخرى حيث فهم الراوى من البيان السالف ان الأشياء وجدت بعد تحقق العلم والقدرة والسمع والبصر و غيرها فيجب أن يكون لها المبدأ و اذن يوجد فاصل بين الحق تعالى وابتداء الأشياء و هذا المعنى يستلزم الحركة من العلم الى بدو مبدئية الحق للعالم فلذلك سأل الراوى ان العلم الازلى يستلزم الحركة و اجابه الامام بان الحركة من صفات الفعل ويجرى الحديث حول صفات الذات و الكمالات الذاتية و لذلك وجه الراوى الكلام الى جانب صفات الذات كالتكلم فسأل الامام هل يكون التكلم أزلياً أو حادثاً فالحاصل من الجواب أن التكلم مصدر ذو اضافتين لأن التكلم بمعنى ايجاد كلام صفة المتكلم حيث ان التأثير من صفات الموجد فهو يعد من الصفات الذاتية الالهية والتكلم بمعنى حاصل المصدر من جهة حدوث الكلام و وجوده فى الخارج يكون صفة الفعل فمن هذه الجهة حادث ولذلك قلنا سابقاً ان العالم وماسوى الله

كلام الهى يدل على كمالات ثابتة فى ضمير الواجب .

بالجملة :

ان التكلم بمعنى الاسم المصدرى صفة للفعل اذان حدوث الأشياء و وجودها متعاقب و متجدد، و أما التكلم بمعنى كون المتكلم بحيث ينشئى الكلام فهو يعد من الصفات الذاتية الالهية والانسانية والتكلم بهذا المعنى لا يقبل التغيير والتبديل لان مرد هذا التكلم هو فاعلية الفاعل و يكون مبدئه القدرة ومن الواضح أن القدرة صفة ذاتية وليست من صفات الفعل. فتبين من هذا التعبير أنه لا تضاد بين الأحاديث التى تثبت الكلام الازلى و بين تلك التى تنفى الازلية عن الكلام ويمكن الجمع بهذين الوجهين بين الآراء المختلفة حول ألقرآن اذ يمكن القول بحدوث كلام الله و قدمته على اعتبارين و كذلك من الممكن أن نجعل العالم الذى هو كلام الهى حادثاً من جهة و قديماً من جهة أخرى و أن نجمع بين أقوال الحكماء والأنبياء و كذلك يجب أن نعلم كما أن الكلام الالهى بسيط و فى الوقت نفسه حاو و جامع لجميع الحروف والألفاظ وراسم لجميع الكلمات كارادة الكلام فى افراد البشر مما لا تغيير ولا تجدد فيه حيث هو مستمر و موجود من بدو التحدث الى نهايته كذلك الامر بالنسبة الى العلم الالهى الذى هو ببساطته وحدته يكون خلاقاً للعلوم التفصيلية ومنشأ لأى نوع من انواع العلوم .

مراتب علم الواجب ؛

الثالث - من الاحاديث السابقة الذكر يثبت بادىء ذى بدء ان للواجب قسمين من العلم :

١ - علم سابق على الأشياء أو علم قبل الخلق .

٢ - علم لاحق بالاشياء أو علم بعد الخلق .

وفى القسم الاخير حيث ان الموجودات توجد حسب الترتيب فمن الواضح جداً أن كل موجود عال مشتمل على موجودان فالعقل الكلى الذى هو أول معلول يحتوى على جميع مادونه ولذلك يقال : ان العقل الأول قلم به رسمت صور الموجودات وان فعليات الاشياء قائمة به فالوقوف على هذه المرحلة من الوجود يوجب كشف جميع الموجودات وحيث تنكشف لحضرة الحق المرتبة الاخرى لجميع الاشياء فالعقل اذن هو مرتبة أخرى من مراتب العلم الالهى الذى لايجد التبديل والتغيير طريقاً اليه و مصون من اى اختلاف وعبر فى القرآن الكريم عن اشتمال العقل الأول على الفعليات الكمالية بالخزائن « **وان من شئ الا عندنا خزائنه ...**[1] » . وحيث ان اضافة الحق تعالى الى معلول الاول اضافة اشراقية فالاضافة كهذه عين الحضور عبر عنها بعنوان « **عندنا** » لا «**علمنا**» . و مهما يكن من أمر فانه تظهر بعد هذه المرتبة من العلم مرحلة الرسم العام و هو لوح لنقوش القلم العقلى و صوره يتمثل فى «**الكتاب المبين**» و أما «**اللوح المحفوظ**» فيعرف بالقدر الاجمالى و يظهر بعد مرتبة اللوح المحفوظ مرحلة لوح المحو والاثبات مع النفوس المنطبعة ، فالعلم القدرى و مرحلة القدر التفصيلى عبارة عن تلك

١ــ ١٥ ، ى ٢١ : و ان من شئ الا عندنا خزائنه ، و ما تنزله الابقدر معلوم .

المفاهيم و بعد هذه المرتبة يحين دور الوجود العينى و فى هذه المرحلة تحصل الاشياء بالتحقق العينى والتقرر الخارجى و توجد بالوجود الخاص ففى هذه المرتبة يكون علم الحق تعالى عين وجود الاشياء و نفس التحقق الخارجى للممكنات ومن هذه الجهة يقع موقع التغيير والتبديل ، و يتضح جلياً مما بينا آنفاً ان علم الله تعالى ذو مراتب بعضها ثابت غير قابل للتغيير و بعضها قابل للتبديل كما أنه فى بعض المراحل يعد العلم الانفعالى والحركة الفكرية من مراتب العلم الالهى و يحمل على هذه المرتبة ماجاء فى ذيل الحديث السابق كما أشار بعض العرفاء الى هذا المعنى تحت عنوان الآية الكريمة «**...وان الله قد أحاطه بكل شئى علماً**[٢]».فيقولون ان جميع صفات البشر فى الاصل علم الحق الأول فيكون فهمك هو علم الله وتخيلك هو علمه ، وهكذا تفكرك و تعقلك و كلامك و سلوكك كلها عين العلم الالهى اذ أن هذه الأمور ان لم تكن علم الواجب فلن تتحقق الاحاطة الكاملة العلمية وتصبح الآية الكريمة غير صادقة .

الرابع - نشاهد فى باب علم الواجب والاحاديث التى وردت حوله أسئلة غريبة ومن هنا نستشف من أن هناك آراء مختلفة فى هذا الموضوع وضعت على مشرحة البحث مطالب كثيرة فضلا عما أوردناه وقد أشرنا فى الاحاديث السابقة الى الاستدلال على بعض هذه الآراء ولكن بالنسبة الى بعضها لم يتطرق اليه الحديث حول اثباته فمثلا جاء فى **توحيد الصدوق** عليه الرحمة هذا مضمونه : هل كان الله تعالى عالماً بالمكان قبل ايجاده ، أو علم به بعد خلقه دون أن يشير

---

٢ - س ٦٥ ، ى ١٢ : الله الذى خلق سبع سموات و من الارض مثلهن ، يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شئى قدير ، و ان الله قد أحاط بكل شئى علما .

الصدوق الى دافع هذا السؤال . والا غرب من ذلك أنه لا يوجد هذا النوع من السؤال و هذاالنوع من العقيدة بالنسبة الى الزمان فى حين أن الزمان والمكان كلا هما متوافقان على هذا الزعم و كذلك الشأن فى السؤال من وحدة الله وانفراد. والسؤال من أن الحق تعالى هل كان يعلم قبل ايجاد الاشياء انه غيرها أو تحقق علمه بوحدته بعد خلق الأشياء فيستلزم من هذا السؤال أن يكون علم حضرة الممكن أتم و أشرف من علم الواجب لأن الانسان يعلم قبل احداث الفعل و ايجاد العمل أنه غير هما ولكن الحق تعالى ليس له علم على هذا النمط و الا يوجب أن تكون الأشياء مرافقة له فى الازل و هذا المعنى يخالف نص «**كان الله ولم يكن معه شئى**».

والامر الذى يزيد الدهشة والحيرة هو أن الامام عند الاجابة عن هذه الاسئلة لم يلق عناية بجهة حيرة السائل كما لم يتعرض لأصل السؤال و انما اكتفى بالرد الاجمالى فقط و هو أن علم الحق أزلى أو بتعبير آخر ان علم الله قبل الخلق و بعد الخلق واحد .

الفصل الثامن

كيفية العلم الازلى

وأما بيان كيفية العلم الأزلى وانه بأى شئى يتعلق و هل هو ينطبق مع الحديث «كان الله ولم يكن معه شئى» أم لا، فقد سكت عنه الامام ولم يتعرض له فيجب الآن أن نضع سر هذه الآراء وسبب توجيه الأسئلة الى الامام وردها الاجمالى موضع الدقة فنقول: أما سر هذه العقائد والاسئلة فهو أن العلم الصورى والانفعالى مع العلم التابع للمعلوم كان متركزاً فى أذهان الأنصار والشيعة وقد زعموا أن علم الحق نظير علم البشر بحصول الصورة حيث ان الله قد اتخذ فى الذهن صورة من الأشياء و بعد انتزاع الصورة قد تحقق العلم ولما كان علم البارى تعالى منشأ الايجاد

حسب عقيدة أنصارالائمة فيجب أن تكون الأشياء موجودة فى الأزل و هذاالمعنى مخالف للتوحيد والازلية و «**كان الله ولم يكن معه شئى**» كناية عنهما وأما سبب أن المكان كان موردالسؤال لاالزمان فعلى زعم العامة ان المكان بدون المتمكن والحيز بدون الشاغل غير ممكن فان كان الله عالما بالمكان فى الأزل فلابد أن يكون علمه منشأ ايجادالمكان و ان المكان بدون المتمكن لا يوجد فيستلزم أن تتحقق فى الأزل الأشياء المكانية و يجرى فى ذلك نفس الامتناع السابق . وأما تصور الزمان و وجوده بدون تحقق الاشياء الزمانية فممكن وقابل لتفكيك بعضها عن بعض عكس الحيز و شاغل الحيز فانهما حسب أذهان العامة غير قابلين للانفكاك عن البعض و فضلا عن ذلك ان العلم الانفعالى الصورى مستلزم للانتقال والحدوث اذانه بسبب تجدد المعلوم وانتقاله قابل للتغيير والتبديل أيضاً و يوجب أن يكون الذات محلا للحوادث و مركباً للمتغيرات ولاجل هذه المحاظير جميعاً نفى الأئمة عليهم السلام أولا العلم الانفعالى الصورى بمعنى أن هناك لا فرق بين العلم قبل الخلق و بين العلم بعدالخلق لأن انتزاع الصورة قبل الخلق غير ممكن فلذلك ليس من المعقول تحقق العلم الصورى والانفعالى فلا يتصور الانتقال والانفعال فى علم البارى تعالى اذان العلم الالهى يكون بشكل الانطواء وطريق العلم العنائى فيتعلق بالمعلوم من البدوالى الختم على وتيرة واحدة، وكما قلنا سابقاً لا يتصور هناك ماض و مضارع ولذلك ان الله تعالى عالم بعدم التقدم والتأخر بدلا من علم البشر بالماضى والحال والاستقبال بمعنى أن الله تعالى يعلم أن زيداً لايتجاوز مرتبته الوجودية فلاتتقدم ولا تتأخر بدلا من علم الانسان بأن الماضى والمستقبل لايجتمعان فى الوجود فيحدث التغيير فى علم البشر بسبب انعدام زيد ولكن لايطرأ تغيير ولا

تبديل على علم الواجب اذ ان حضور الموجود وغيابه وانعدام الأشياء تكون بالنسبة الى العلوم البشرية ولكن بالنسبة الى علم الواجب فالأشياء جميعها تقع في مرتبة واحدة و كلها حاضرة و موجودة ولا طريق للعدم والغيبة في ساحة القدس الالهي و انما يوجد فقط الحكم بعدم التقدم والتأخر و من هنا قال الحكماء : ان الاشياء لم تكن موجودة في الازل بطريق السلب والبسيط ولكن ما به الانكشاف للاشياء كان موجوداً في الأزل وان مناط العلم بالأشياء من الازل ثابت و متقرر دائماً لأن علم الحق بذاته ازلي وحيث ان هذا العلم هو نفس العلم بعلة الاشياء فهو يلازم العلم بالمعلومات و بعبارة أخرى ان العلم الذاتي العنائي كالمرآة مصقل و مسطح تظهر فيه الاشياء بشكل واحد ولكن الأشياء نفسها نظير مرآة ذات أضلاع كثيرة وفي الوقت نفسه تكون متحركة بالدوران حول نفسها ففي كل ضلع تظهر صورة و في كل ماء يظهر تصوير ومن هنا قال **محي الدين:** ان الحق تعالى مرآة اجمالية للوجود و جميع الممكنات من البدو الى الختم مرآة تفصيلية لحضرة الحق ولكن حيث ان الانصار والشيعة لم يكونوا يحتملون هذا المعنى قام الائمة بالتفسير الاجمالي لعلم الحق تعالى ثم نبهوا على مراتب العلم و كيفيتها تنبيها متدرجاً .

علم الواجب بالجزئيات ؛

الخامس - اختلفت الآراء حول علم الواجب بالجزئيات بل هو يعد من معضلات العلوم وقد بدأ الخلاف من أن العلم بالجزئيات هل يكون بطريقة حصول

الصورة والعلم الارتسامى أو على سبيل الحضورى الاشراقى أما التصور الأول فى باب علم الواجب فممتنع لأن العلم الارتسامى لابدوأن ينتهى الى انتزاع الصورة و هذاالمعنى يتوقف على وجود آلات الانتزاع و ادواتها لأن القوى غير ممكنة سواء الظاهرية منها والباطنية حتى تصبح مقابلة لمحسوسات الانتزاع أو الاختراع وحيث ان الحق الأول منزه عن القوى والآلات والأدوات الحسية فهو مبرى من أن يكون له علم ارتسامى صورى . و فضلا عن ذلك اننا نعلم أن شأن المجردات ادراك الكليات من حيث تجردها فالله تعالى بما أنه مستجمع لأنحاء التجرد فلابد أن يكون علمه أيضاً حائزاً لاعلى درجات التجرد والشمول وهذاالمعنى لايلائم احتمال العلم الارتسامى الصورى بالنسبة الى جناب البارى تعالى .

بالجملة :

اذا كان علم الله بالجزئيات حضورياً و اشراقياً فتصبح ذوات الأشياء عين علم الحق اذان العلم والمعلوم متحدان فى العلم الحضورى وذلك يؤدى الى حدوث التغيير فى علم الواجب بتغيير الاشياء و كونها و فسادها . ومن ناحية أخرى ان هذاالفرض يوقعنا فى محظور اشد و هو أن علم الواجب عين ذاته فاذا كانت الأشياء عين العلم يستلزم من ذلك أن يكون الذات المقدس الالهى عين الممكنات وان يتصف بالأحكام الامكانية كالوجود والعدم والسعة وشدة الفقر والعوز وغيرها. و هذاالمعنى مما يبطله العقل بطلاناً بديهياً .

بالجملة

ان اشكالات كثيرة أخذت على مسألة علم الواجب بالجزئيات وقدوقعت موقع النقاش بين الباحثين و على ضوء هذه الاشكالات أنكر حكماء المشاء العلم بالجزئيات على وجه جزئى بينما اقروه على وجه كلى و نحن أثبتنا بطلان هذه العقيدة بدليل خاص لنا غيرما أوردتة أسفار الحكماء . و أما الجواب عن هذه الاشكالات فنرى أن علم الحق علم حضورى و اشراقى فلا حاجة له بالوسائل والآلات الحسية و أما دفع شبهة التغير فى علم الواجب واتصافه بالأحكام الامكانية فهو أن جميع الازمنة والزمانيات بالنسبة الى ساحة القدس الواجب تكون بمثابة القبل والبعد والتقدم والتأخر التى لاطريق للتصور اليه كما هو حال جميع الأمكنة والمكانيات كالنقطة الى الحضرة الاحدية بل كذلك الأمر بالنسبة الى المقربين فكيف بالنسبة الى ساحة القدس الالهى فعلى ذلك لايوجد فى تلك البقعة تصور للماضى والحال والاستقبال كالتقدم والتأخر والمعية وكما أشرنا سابقاً ان كل شئى فى حد ذاته و مرتبته الوجودية حاضر لدى حضرة البارى ، ومن جهة القياس الى حضرة الحق لازوال ولا هلاك ولا تغيير ولا تبديل للاشياء بل ان هذه المعانى والاوصاف تتصور اذا قورن بعضها ببعض كما تصرح بذلك الآية الكريمة «**ماعندكم ينفدو ما عندالله باق ...**[1]» و فضلا عن ذلك ، ان مناط

---

١ - س ١٦ ، ى ٩٦ : ماعندكم ينفد و ماعندالله باق ، و لنجزين الذين صبروا أجرهم بأحسن ماكانوا يعملون .

التقدم والتأخر للعدم والوجود عنوان للماضوية والمستقبلية فلابد أن لا يكون هناك فرق بين الدقيقة والسنة والقرن و غيرها بمعنى انه كما يجوز اطلاق الماضى على قرن واحد أو أكثر فكذلك من الممكن تحقق الماضى بمضى دقيقة واحدة من الزمان فعلى ذلك يستلزم أن لا يكون العالم و ما فيه موجوداً بتاتاً وان لا يتحقق لحظة واحدة لأن الزمان قابل للانقسام الى غير النهاية ولا يقف تقسيمه عند حد فاى قسم من الزمان نستطيع أن نجعله مناطاً للانعدام والهلاك و من هنا يجب أن نعترف بأن جميع الموجودات بالنسبة الى الواجب ثابت و غير متغير والله تعالى محيط بجميع الاشياء سواء منها الكائنات والجزئيات بصورة علمية واحدة و لعل غرض حكماء المشاء من العلم بالجزئيات على وجه الكلى هو هذا العلم الاجمالى البسيط الخلاق للتفاصيل لأن الحكما كثيراً ما يعبرون عن الكلى بالسعة والاحاطة الوجودية كما يطلقون اللفظ الكلى على أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية و كذلك يسمون الفلك الاعلى الفلك الكلى فيتضح جلياً مما سبق أن التغيير فى الأشياء لا يستلزم التغيير فى علم الحق وهذا ما يعنيه كلام المعصوم عليه السلام «**لم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه بعد كونه**» . وهذا الحديث يشير الى أن القبل والبعد يختلفان بالنسبة الى الأشياء ولكن بالنسبة الى علم الحق لا تصور للقبل و للبعد كما أن النقطة ليست قابلة للانقسام .

الفصل التاسع

العلم المستفاد

السادس - اختلفت الآراء فی القول بان هل لله تعالی علم حادث و مستفاد من الخلق أو أن علمه ذاتی و قدیم و غیر مستفاد؟ وهذا الاختلاف کان منذ القدیم موضع النظر والبحث بمعنی أن الله تعالی قدیحصل علی العلم ببعض الحوادث الکونیة التی تخرج الی حیز الوجود مما لم یکن لدیه علم به من قبل مع أنه لا تبدیل ولا تجدید فی العلم الالهی بوجود الأشیاء و عدمها کما لایزید محیط علمه اتساعاً فان احتمال العلم المستفاد یبدو غریباً فی بادیء الأمر و خاصة مع التعمق فیما علمناه فی الأمر الخامس فیتضح جلیاً أن العلم المستفاد لیس قابلا للتصور فی الله

تعالى و انما يعد من الممتنعات غير أن ظاهر بعض الأخبار والآيات يدل على هذا النوع من العلم كالآيتين الكريمتين التاليتين:

الاولى - « **ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم...**[1] » و مفادها أننا نمتحنكم بسبب أمر الجهاد أو مطلق التكليف أو بسبب الحوادث والبليات الدنيوية أو بواسطة الوساوس الشيطانية لنعلم من منكم المجاهدون والصابرون و كذلك نختبركم بالأعمال الحسنة والأفعال السيئة .

الثانية - « **يا ايها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشئ من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ليعلم الله من يخافه بالغيب...**[2] » . و معناها أن الله تعالى يمتحن المؤمنين بسبب القرب الى الصيد بحيث يمكنهم من الاصطياد باليد والرمح ليعلم منهم من الذى منهم يكف عن الاصطياد بمجرد النهى لأنهم يخافون الله واذا نهم آمنوا بالغيب فلا يرون الله ولكنهم ينصاعون لاوامره و نواهيه ولا يتعدون حدوده وكل من خالف الحد و تعداه فيعذب عذاباً أليماً .

وكما نلاحظ ان الآية يدل ظاهرها بل تنص على حدوث العلم لله بعد امتحان المؤمنين و سبب ذلك انه لابد و أن يكون مدخول « **حتى** » و « **لا** » وهما للغاية غير موجود والا يؤدى الى تحصيل الحاصل فحدث العلم لله تعالى بسبب امتحان المؤمنين و وقوع الجهاد واستفيد عن طريق الامتحانات المتنوعة ولأجل تصريح الآيات على حدوث العلم قام المفسرون بتأويل هاتين الآيتين فيقولون ان الغرض هو ظهور العلم فى المراتب السافلة أو ظهوره فى المظاهر البشرية كما يعتقد صاحب

١-س ٤٧، ى ٣١ : ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم .

٢-س ٥ ، ى ٩٤ : يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشئ من الصيد تناله ايديكم ورماحكم ليعلم الله من يخافه بالغيب ، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم.

التاويلات أن المقصود هو ظهور العلم الالهي التفصيلي الذي تابع للوقوع الخارجي مما يترتب عليه الثواب والعقاب و كذلك يورد **الشيخ الطوسي** تأويلا آخر في كتابه « **عدة الاصول** » نقلا عن **السيد المرتضى علم الهدى** وأيده أيضا و عالج بذلك مسألة البداء فيقول ان **سيدنا المرتضى** يقول: يظهر الامر و النهي لله بعد أن لم يكونا ظاهرين و بيان ذلك ان الامر والنهي لم يكونا ظاهرين ومعلومين قبل التحقق و كان العلم السابق بهما عبارة عن العلم بتحققها في المستقبل بينما لا يتعلق الامر والنهي بالعلم الا عند الوجود والفعلية ونظير ذلك أحد الوجهين اللذين جاءا في الآية الكريمة « **ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين**[1] ... » و مضمونها أننا نمتحنكم حتى نرى جهادكم الفعلي قبل وجود الجهاد فالجهاد ليس بمعلوم قبل زمان تحققه و ثبوته بل متى تحقق في الخارج يصبح عندئذ معلوماً .

ونحن في **رسالة البداء**[2] التي الفناها سابقاً وان كنا لم نقبل هذا البيان حيث جعلناه مرفوضاً غير اننا نستشهد به هنا لنثبت أن كلام **الشيخ الطوسي** و كلام **السيد المرتضى** يدلان دلالة واضحة على أنهما استحسنا العلم المستفاد بالبيان الذي ذكرناه آنفاً . و يقول **محي الدين عربي** في ذيل اسم « **الخبير** » ان الخير من تحقق له العلم بسبب التجربة و عن طريق الاستقراء ولم يكن لديه علم بدون الامتحان وهذا المعنى هو ظاهر بعض الآيات القرآنية مثل « **حتى نعلم المجاهدين**[3] » ولكن الحق تعالى منزه عما هو ظاهر لمعنى الخبير و كذلك عن ظواهر سائر الآيات لان علمه بافعال العباد وأعمالهم ثابت قبل خلقهم فاذن يجب أن نقول ان الله

---

١ - س ٤٧ ، ى ٣١ : ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم .

٢ - رسالة البداء للمؤلف

٣ - ٤٧ ، ى ٣١

نزل ذاته منزلة الذين يكسبون العلم الجديد ذلك لاجل فهم العباد كما نشاهد ذلك فى الآية الكريمة « **استوى على العرش** » والنزول فى السماء و غيرهما و يقول فى ذيل الآية الكريمة المذكورة اعلاها اذا علم شخص شيئاً قبل تحققه فلم يعلم ذلك الشئى بسبب الوجود اذ لاعلم له بذلك من حيث الوجود فعلى ذلك يستدعى تغيير المعلوم تغيير العلم فى حين أننا نعلم أن المعلوم لايتغير الا بسبب تغيير العلم فمسألة متابعة العلم والمعلوم بعضهما لبعض هى من المسائل العويصة والمحيرة للعقول . و ويستطرد قائلاً حيث ان الله تعالى قد أخبر بنفسه أن العلم ينتقل من الموجودات الى حضرة قدسه بدليل « **حتى نعلم المجاهدين** [1] » فالعارف هو الذى يجنح الى الصمت ولا يبدى رأياً و اما علماء الفكر والنظر فخوفاً من خرق قواعدهم قاموا بتأويل المطلب . والذين يخامرهم الشك والذين يسود قلوبهم مرض الشك يزداد شكهم قوة فيسقطون فى ظلام المشاكل ولكن العالم الربانى عند ما يسمع هذا الخبر السبحانى يفرح غير أنه يكتم السر و يقول الله اعلم كما يقوله علماء الظاهرية فالولى الكامل يفهم و عالم الظاهر سلم ايضاً من الخطاء والحق أن يقال ان العلم المستفاد ثابت للواجب تعالى لانه أخبر بنفسه و حمل على نفسه هذا الحكم فنحن نحكم كما حكم ربنا . و بعد التعمق فى كلمات هذا العالم الربانى يبدو أن واردات قلبه كانت متنوعة و ذاكرته مشوشة والقاآته مضطربة و كل ما يستفاد من فحوى كلماته انه وافق على العلم المستفاد و رأى أن الوقوف على كيفيته من العلوم الوهبية . و مهما كان فهذا المطلب و ان كان فسيح المجال الا أننا نستطيع أن نحل المعضل بمانبهنا عليه فى الامور السالفة الذكر بشكل واضح وذلك

---

١ - س ٤٧ ، ى ٣١.

ان نعتبر العلم حسب المراتب النازلة والدرجات السافلة الجزئية متغيراً ، حادثاً ، مستفاداً، ممكناً و تابعاً للمعلوم و نعتبره حسب المقامات السابقة والدرجات العالية واجباً قديماً ، ازلياً، ثابتاً، غير مستفاد ومتبوع . وسنتحدث في المستقبل ان شاء الله عن تابعية العلم و متبوعيته حتى يتبلور جيداً حقيقة الآية المكرية «**...فلله الحجة البالغة...**[1]» . و حتى يزول توهم كونها ينافي الآية الكريمة «**وأن ليس للانسان الا ماسعى**[2]» .

و بالنتيجة لاتثار فتنة الجبر و فساد الاختيار من عالية العلم او تبعيته للمعلوم .

متابعة العلم و المعلوم

قدنبهنا من غير مرة على أن العلم عبارة عن حضور المجرد لدى المجرد بحكم «**كل عاقل مجرد و كل مجرد عاقل**» كحضور الوجود الارتباطي لامر بأمر آخر فالعلم نوع من الوجود الخاص سواء كان بمعنى العالم او المعلوم وذلك أن العلم والعالم والمعلوم لاتكون الا وجوداً . وكما أن الماهية تابعة للوجود في أصل الموجودية و هي موجودة بواسطة تلك الحقيقة فكذلك حيث انها معلوم يكون بالعرض لا بالذات ولذلك قدأوضحنا في موضعه بأن الواجب تعالى يعلم بأفراد الوجود بنفسها و عالم بالماهيات بواسطة الحوادث اذ أنها بدون الواسطة ليست قابلة للمعلومية كما أنها لاتقع بالذات موقع المجعولية .

بالجملة :

لما كان العلم عبارة عن وجود خاص و انما الماهية تكون تابعة له في

---

١ — س ٦ ، ى ٥١ : قل فلله الحجة البالغة، فلو شاء لهديكم أجمعين.

٢- س ٥٣ ، ى ٤٠ .

ضرورتها موجودة فقال المحققون : ان المعلوم تابع للعلم والعلم متبوع له اذ أن الماهية تنتزع من جانب الوجود فبدون تحقق الوجود لا تقرر للماهية ولكن عدم التقرر هذا و عدم انفصال الماهية عن الوجود لا يقتضيانها فى جميع الظروف والاوعية الواقعية فلا يمكن أن نجعل الماهية من تلقاء نفسها و مستقلة عن الوجود موضعاً للملاحظة لان القوة الخلاقة للنفس كما أنها قادرة على أن تنظر الى نفسها فكذلك تستطيع أن تجعل الماهية موضعاً للاعتبار والتصور عارية عن أية نوع من أنواع الوجود وان كان تجريد الماهية عن الوجود لدى المناطقة يكون بطريقة القضية الحينة لا بطريقة القضية الشرطية . وبالنتيجة يبدو أن لملاحظة الماهية مجردة عن الوجود و عارية عن أية نوع من أنواع الوجود أحكاماً و آثاراً مخصوصة ثابتة و لوازم و صفات معينة تستند الى ذات الماهية لامن جهة تحققها و وجودها لئلا يستلزم الخلف اذ من المفروض انها وقعت موقع الملاحظة دون الوجود و منفكة عنه فهذه الاحكام واللوازم اذن ثابتة فى مرحلة التقرر الماهوى و مقام شيئية الماهية كما أن لنفس الوجود المنفك عن الماهية فى مرتبة أصل التقرر الذاتى آثاراً و خواصاً ثابتة و لما كان الوجود والماهية فى الممكنات لن ينفصلان عن بعض و بينهما اختلاط وامتزاج مستمر بناءً على قوله تعالى « **والتفت الساق بالساق**[1] » فالتفت ساق الوجود بساق الماهية وكل منهما متشابك و متلاحم مع الآخر فتسرب آثار كل منهما الى الآخر و يأخذ كل منهما لوازم و أحكام زميله غير أن اتصاف كل منهما بخواص نفسه انما يكون بالذات و بلوازم زميله يكون بالعرض ولذلك قيل ان العلم تابع للمعلوم بمعنى أن أحكام الماهية تسربت الى الوجود فيصبح الوجود مركباً لآثار الماهية بالعرض . وقصارى القول : ان الوجود يسود الماهية ويهبها آثارها الذايتة من جهة

---

١ - س ٧٥ ، ى ٢٩

و ان الماهية بدورها تحكم الوجود من جهة أخرى بمعنى أن التقرر والتحصل و سائر أحكام الوجود كالعشق والشوق والحياة والقدرة والعلم وغيرها تعرض على الماهية من قبل الوجود فمن وجهة النظر هذه أن الوجود يحكم الماهية و يعطيها طابع لوازمه كما أن الماهية كذلك تحكم الوجود بأحكامه نحو الكلية والجزئية و الضيق والمحدودية والكثرة والمغايرة ونظائرها . ومن هنا تتحقق النتيجة التالية :

ان العلم على المعلوم فى أصل الظهور والبروز و اما المعلوم فمؤثر فى العلم حيث يخرجه من طابع السذاجة و غيرها و قد أشار بعض الحكماء الى هذه النتيجة مستدلا بقول الشاعر :

می خوردن من حق ز ازل میدانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

ترجمة :

كان الحق يعلم فى الازل اننى شارب الخمر فاذا لا أشرب الخمر فعلم الله يصير جهلا . فلم يتنبه للحقيقة وهى انه حيث كان مدمن الخمر فالله عالم بانه شارب الخمر والا يكون علمه جهلاً .

و بالجملة :

عندما كانت الاشياء فى حد ذاتها حسن و سيئ و جميل و قبيح و فا ق و عادل وصديق وعدو وأمثالها فعلم الله بها كما هى عليها فى المرتبة الشيئية!! اهوية ولما علم بها كذلك فوجدت فى الخارج كما علم بها . وليس لاحد أن يحتج و

يقول : لما كان الله خلقني مسيئاً فارتكب السيئات فلست استحق العقاب . فنجيب بانه تعالى خلقك حسب ما كنت مسيئاً و أما العذاب فهو ثمر للعمل السيئ و غير منفك عنه .

الملاحظة الاولى :

قد تبين بوضوح في موضعه أن الوجود بالذات متقدم على الماهية و هذا التقدم يسمى في الاصطلاح «**اللاحقية**» . و من ناحية أخرى نعلم أن عالم الخلقة كتاب الهي رسم قلم القدرة أنحاء الوجودات على ألواح الماهيات فان الايجاد هو بدوره كتابة كما أشرنا اليه سابقاً فالوجود والايجاد كلاهما كتابان سابقان على خلق الاشياء ولذلك عبر في الآيات الكريمة والاخبار الصحيحة عن جميع الاشياء و عامة حوادث الكونين و تغييراتهما بسبق الكتاب كما يقول العارف الكامل **محي الدين** : ان حقيقة سبق الكتاب هو نفس تقدم الوجود و سبقه على الاشياء ولن يحظى أحد بهذا المقام «**مشهد سبق الكتاب**» الامن تذوق وجود المحيط لينكشف له عالم الملك والملكوت و يقول ايضاً بعد مشهد سبق الكتاب يتيسر الشهود لمقام متابعة العلم والمعلوم كما يتجلى قبل هذين المشهدين موقف « **لايسأل عما يفعل** » و هذا الموقف يخص الخواص فيستنبط من كلام العارف الرباني هذا ان الآيات الكريمة تشير الى ثلاثة مقامات و ثلاثة مواقف و مشاهد .

الاول ـ مقام متابعة العلم والمعلوم بعضهما لبعض .

الثاني ـ مقام سبق الكتاب

الثالث ـ مقام القسمة الازلية أو موقف «لايسأل عما يفعل» . و من آثار

المقام الاول الآية الكريمة « **قل فلله الحجة البالغة ...**[1] » اذ لو كان العلم تابعاً للمعلوم ليس من حق العباد أن يتصدوا للاحتجاج قائلين بأن العلم الالهى عند ما يتعلق بالمعصية فتصدر السيآت عن الفاسق والشرير فلا محل للعقاب ولا يبقى له مورد . ومن هذه الناحية للحق تعالى أن يقول هل تعلق علمى بما كنتم فيه أولم تكونوا فلا بد لهم أن يقولوا قد تحقق العلم بذلك الوجه الذى كنا فيه و الا يصبح علم الحق جهلا فعلى ذلك ان للحق الحجة البالغة لا الخلق فلا تجد الممكنات طريقاً للاحتجاج وهذا من كما العدل الالهى حيث برزفى مقام مجادلة الخلائق واستمع لاقوالهم ثم يقوم بالرد عليها .

بالجملة ؛

ان من خواص المقام الثانى ماورد فى النبويات.

فرب اشخاص يعملون عمل أهل الجنة بحيث لا يوجد حائل بينهم وبين الجنة الا بقدر ذراع فسبق الكتاب يسوقهم الى الجهنم و يقودهم الى وادى النيران و يبعدهم عن مقام الرحمة . و من أحكام المقام الثالث القسمة الازلية وهى عبارة عن ايجاد العالم طبقاً لنظام الذرة واعطاء الكمالات اللائقة كل شئى على أحسن وجه و كما يقول **محى الدين** ان سبق الكتاب هو موقف القسمة الازلية اذفى هـذا المشهد لا يوجد سائل ليوجه السؤال لقضية « **لا يسأل عما يفعل** » تخرج الـى السالبة البسيطة لا الى القضية المعدولة .

---

١ - س ٦ ، ى ١٥ :

الملاحظة الثانية :

يجب أن نعلم أن الصراع القائم بين الجبر والاختيار لايمت بمتابعة العلم والمعلوم بصلة ولا يعد من فروع هذا المطلب كما زعم بعض الحكماء اذلا تأثر ولا تأثير ولا ايجاد ولا انوجاد وجودى بين العلم والمعلوم بل يكون ظهور آثار وأحكام كل واحد من الاخر من باب العدوى والاتصاف بالعرض ويتصفان من جهة الواسطة فى العروض بلوازم بعضهما و هذا المعنى خارج عن مقولة «**الفاعل بالجبر أو الفاعل بالاختيار**» كما يشير الى ذلك **محى الدين** فيقول : لااقتضاء لمتابعة المعلوم للعلم حتى يؤثر العلم فى المعلوم لان المعلوم سابق على العلم فلا يتأثر به كما اذا تعلق لعلم بأمر مستحيل فانه لا يؤثر فيه اذ من المستحيل أن يقع المستحيل موضعاً للأثر .

الملاحظة الثانية :

فى باب علم الله تعالى أسرار كثيرة واشارات عدة لفتت اليها عناية أصحاب الحكمة والعرفان وذهبوا الى آراء و عقائد نذكرها بايجاز دون تفصيل و اسهاب و أما رأينا فى جميع هذه الموضوعات فنحيلة الى وقت مناسب فى المستقبل .

١ - **تقسيم العلم الالهى الى فرعين :** العلم الخاص والعلم العام و ماحظيت به الموجودات المدركة هو من جنس العلم العام لامن نوع العلم الخاص و هذا العموم والخصوص من جهة ذات العلم لامن حيث متعلق العلم و هذا المعنى

يصح عند اطلاق الذاتى للعلم الالهى كما اتضح ذلك فى موضعه .

٢ - **العلم الخاص لله** و هو يتعلق بمعرفة الحقيقة و كنه الاشياء ولاجل هذا العلم الخاص لم يتيسر لاحد علم بالحقائق الا لحضرة الحق وسر ذلك ان كنه كل شئى و حقيقته عبارة عن وجود ذلك الشئى و من الواضح أن الوجود المقيد متقوم بالوجود المطلق والمطلق عين ذات الحق فتمتنع الاحاطة العلمية به كما أشار عارف الى هذا المضمون بقوله :

ولست ادرك من شئى حقيقته وكيف أدركه ما انتم فيه .

و عندما وقعت الحقيقة متعلقة للعلم الخاص فتتعلق بالعلم العام أوصاف الاشياء و لوازمها و آثارها و أحكامها الى جانب خواص كل من الموجودات ولذلك يمكن أن نقول ان أصحاب العلوم يطوفون دائماً حول العلم العام ، مبتعدين عن حقيقة الاشياء و ادراك كنه الموجودات و انهم لمهجورون عن ذوق العلم الخاص الالهى الا من فنى منهم فى حضرة الذات بسبب قرب الفرائض و قرب النوافل والتشرف بالآية الكريمة «**...وعلمناه من لدنا علماً**[1]» حيث سقى من كأس العلم الخاص و كسيت قوامه حلة ادراك الحقائق و هذا الخمر هو ما أشار اليه الحديث المشهود .

٣- تبين من ذيل الوجه الثانى أن لسكان العرش الالهى والمقربين للعتبة الربوبية حظ من ادراك الحقائق المجردة و كنه كل شئى و ذلك يحقق اما بسبب قرب النوافل أو بواسطة قرب الفرائض فينقسم العلم الخاص الى قسمين : الخاص للفرائض والخاص للنوافل و أما بيان وجه امتياز هذين القسمين و مالكل منهما من آثار و خواص و أسرار فنتركه لوقت آخر ولانتعرض له هنا .

١- س ١٨ ، ٦٤ : فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً .

٤- ان العالم باسره وجود صورة علم الحق وظاهره كما أن علم الحق تعالى باطن العالم و روحه فيجب أن يطابق الظاهر الباطن و يتوافق بعضهما بعضاً من جميع الجهات و هذا هو معنى متابعة العلم للمعلوم و بالعكس ونترك أيضاً بيان تطابق أفق الصورة والمعنى وتجاذب الافقين للمستقبل و نسكت عنه على العجالة .

٥- العلم الخاص للفرائض يخص المطلوب والمراد و أما العلم الخاص للنوافل فيختص بشخص الطالب والمريد و عند ما يرتقى من هذه المرتبة ويصل الى مقام «**...أوأدنى**[١]» فهناك يحتسى كاس العلم الخاص لاصحاب المعراج وينكشف له سر «**سبحان الذى أسرى...**[٢]» وعندما يستوطن يزول عنه غبار الاثنينية ويحتضن الطالب والمطلوب والمريد والمراد بعضها بعضاً وتتحد كمال الاتحاد فلابد للمطلوب أن يتوجه من جميع الجهات الى الطالب فيجذ به اولا الى نفسه جذباً كليا ثم يذوقه من كأس الاتحاد والاتصال و هذا هو أعلى الدرجات و أبلغ المراتب لرحمة حضرة الحق و عنايته و رعايته لعباده المخلصين . وقد أشار حديث المعراج «**قف ان ربك يصلى**» الى تلك الرحمة التى عبر عنها بصلوة الهية و يتضمن الى جانب ذلك اشارات و اسرار لاتطيق الآذان سماعها و تأبى النفوس عن قبولها فاذن الكف عن الحديث فى هذا الحديث أولى « والسلام على من اتبع الهدى» .

---

١ - س - ٥٣ ، ى ١٠ : فكان قاب قوسين أوأدنى .

٢ - س ١٧ ، ى ١ : سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصا الذى بار كنا حوله لنريه من آياتنا ، انه هو السميع البصير.

الفهرس

موضوع	صفحه
الفصل الاول	
فی بیان اصول العقائد ومعانی التوحید	٣
اثبات أصل وجود الواجب	٢٠
الفصل الثانی	
فی معرفة الواجب	٢١
الفصل الثالث	
فی بیان معرفة الرسول وعلائمه	٣٣
الفصل الرابع	
فی معرفة الولی	٤٧
الفصل الخامس	
مراتب معرفة الله	٦٠
الفصل السادس	
فی صفات الواجب	٦٧
معیار معرفة الصفات الکمالیه	٧٠
اقسام الصفات	٧٢
مراجع الصفات وأصولها	٧٣
صفات الذات وصفات الفعل	٧٨
الفصل السابع	
علم الواجب	٨٣
اتحاد العلم والعالم والمعلوم	٩٠
الفصل الثامن	
کیفیة العلم الازلی	٩٧
علم الواجب بالجزئیات	١٠١
الفصل التاسع	
المعلم المستفاد	١٠٥
متابعة العلم والمعلوم	١١١
الملاحظة الاولی	١١٤
الملاحظة الثانیة	١١٦

فهرس الايات

	صفحة
ألا لله الدين الخالص ، والذين اتخذوا من دونه أولياء ، ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ، ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون ، ان الله لا يهدى من هو كاذب كفار .	٨
يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ، عسى ربكم أن يكفر عنكم سيآتكم و يدخلكم جنات تجرى من تحتها الانهار يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم ، يقولون ربنا أتمم لنا نورنا واغفر لنا ، انك على كل شئ قدير .	٢٦
كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ، ولو آمن أهل الكتاب ، لكان خيراً لهم ، منهم المؤمنون .	٣٨
واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم و جيها فى الدنيا والاخرة و من المقربين .	٤٠

	صفحة
قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً .	٤٠
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات، وآتينا عيسى ابن مريم البينات و أيدناه بروح القدس ، ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد .	٤١
ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى و ينهى عن الفحشاء والمنكر و البغى ، يعظكم ، لعلكم تذكرون .	
يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول وأولى الامر منكم ، فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول، ان كنتم تؤمنون بالله و واليوم الاخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا .	٥٠
فاستقم كما أمرت و من تاب معك ولا تطغوا انه بما تعملون بصير .	٥١
فكان قاب قوسين أو أدنى .	٥٥
سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم، حتى يتبين لهم أنه الحق، اولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد .	٦٢

	صفحة
سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق أولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد .	٦٤
فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسناً، ان الله سميع عليم .	٦٥
و ما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر. الذي خلق سبع سموات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور .	٧٤
ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب اليه من حبل الوريد.	٧٥
شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، ولتكملوا العدة و لتكبروا الله على ما هديكم ولعلكم تشكرون .	٧٩
يا أيها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم و يحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله، يؤتيه من يشاء ،والله واسع عليم .	٧٩
ومن يقتل مؤمناً متعمداً ، فجزاوه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه و لعنه وأعدله عذابا عظيماً .	٧٩

	صفحة
و لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ، ونبلوا أخباركم. ألان خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً ، فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مأتين ، و ان يكن منكم ألف يغلبوا ألفين باذن الله، والله مع الصابرين.	٨١
وان من شئ الا عندنا خزائنه ، وما ننزله الا بقدر معلوم .	٩٣
الله الذى خلق سبع سموات و من الارض مثلهن ، يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شئ قدير ، و ان الله قد أحاط بكل شئ علما .	٩٤
ما عندكم ينفد وما عند الله باق ، ولنجزين الذين صبروا أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون	١٠٣
ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم . يا أيها الذين آمنوا ليبلو نكم الله بشئ من الصيد تناله ايديكم و رماحكم ليعلم الله من يخافه بالغيب ، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم .	١٠٨
ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم .	١٠٩

	صفحة
قل فلله الحجة البالغة ، فلو شاء لهديكم أجمعين .	١١١
فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً .	١١٧
فكان قاب قوسين أو أدنى .	
سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا ، انه هو السميع البصير .	١١٨

وقعت في الترجمة هنات و اخطاء يرجع اكثرها الى الطباعة نور داهمها فيما يلى، و ندع الباقى لفطنة القارى الكريم، كما أرجو منه أن يسبل ستار الصفح على ما قد يقف عليه من بعض الاساليب والتراكيب التى كانت تفرض نفسها على المترجم فرضاً و ذلك محافظة على الامانة العلمية عند النقل، فأملى لكبير أن يحظى هذا المجهود الضئيل بشرف القبول والرضا من السادة المشتغلين فى حقل الدراسات الاسلامية ، ألا و ان الكمال لله وحده،

الدكتور محمد غفرانى - جامعة طهران

تصويبات	ص	س
لسان الاحاديث	٦	٤
ما تنص به الاحاديث		
لاحد	٩	١٢
لاحدى		
انه يخرج شعاع نورى	١٠	٢٠
ان شعاعاً نورياً يخرج		
عقيدة الانطباع	١١	١٠
القول بالانطباع		
فهاتين النسبتين	١٢	٩
فان هاتين النسبتين		
دليل	١٢	١٧
الدليل		
حيث ان	١٣	١٣
فان		
الهيولاء	١٩	٢١
الهيولى		
فن	٢٠	٧
فى		
الام	٢٥	٤
الامام		
الراسخون	٣٠	١
الراسخين		
فجموع	٣٠	١٢
فمجموع		
المديرية	٣٢	١٢
المدبره		
و من البديهى	٣٥	١
فمن البديهى		
اراده	٣٦	١
اراد		
التنيه	٣٦	١٠
التنبه		
ما هى الاشياء قليلا	٣٩	٤
قليل		
لالسائر	٤٣	١٣
لسائر		
ولى الامام	٤٩	٢
الولى والامام		
المعصومون	٥٠	١٣
المعصومين		
الثلاثة	٥٥	٢
الثلاث		

تصويبـــات		ص	س
هيولاء	هيولى	٥٦	٦
المخلصين	المخلصون	٥٨	١
يحتظنون	يحتضنون	٦٣	١١
لا يحظ	لا يحظى	٧٠	٤
امثالها	امثالهما	٧١	٤
لها	لهما	٧٩	٨
فر	فى	٨٥	٢
الفصل السابع	زائد	٨٦	٢
احاطه	احاط	٩٤	٨
انفراد	انفراده	٩٥	٤
بتحققها	بتحققهما	١٠٩	٦
الخير	الخبير	١٠٩	١٤
الحينة	الحينية	١١٢	٧
ان العلم	ان العلم مقدم	١١٣	٦
فاذالا	فان لم	١١٣	١٠
الخلق	للخلق	١١٥	٦
كسيت	كسى	١١٧	١٣
المشهود	المشهور	١١٧	١٤
يحقق	يتحقق	١١٧	١٦
بعضها	بعضهما	١١٨	٩

Property of
Princeton University
Library

من منشوارت مكتبة المحمدى

١٤٠ ريال