رسالة في الرد على وحدة الوجود والموجود

من مصنفات

الشيخ علي نقي بن الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي

(أعلى الله مقامهما)

تحقيق وتعليق

أحمد بن حسين بن العبيد الأنصاري

لجنة إحياء تراث مدرسة الشيخ الأوحد الإحسائي

رسالة في الرد على
وحدة الوجود والموجود

من مصنفات

الشيخ علي نقي بن الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي

(أعلى الله مقامهما)

تحقيق وتعليق

أحمد بن حُسين العُبيدان الأَحسائي

لجنة إحياء تراث مدرسة الشيخ الأوحد الأحسائي رضي الله عنه

حقوق الطبع والنشر
محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤٤٢ هـ - ٢٠٢١ م

الناشر:
لجنة إحياء تراث مدرسة الشيخ الأوحد الأحسائي
الجمهورية العربية السورية - السيدة زينب
المملكة العربية السعودية - الأحساء
البريد الإلكتروني: Ahmsd١١٦٦@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

في العصور الأولى للإسلام وبعد وفاة النبي ﷺ خاصة، نشأت الفرق وتشعّب الأطياف في المجتمع الإسلامي، ولا يخلو أن وراء هذا كله أهداف مبطّنة و أيادي للسلطات الحاكمة حينذاك، فمن ناحية كان البعض يتّجه نحو العزوف عن الدنيا والسلطة وما حولها، ومن ناحية أخرى كان البعض يبرر لتلك السلطات الحاكمة آنذاك، والكل يتكلم باسم الدين وينادي بشريعة سيد المرسلين ﷺ، في حين أن القرآن بين ظهرانيهم يناديهم ليلاً ونهاراً: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾، ويقول: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾، وغير هذا مما يطول بسرده هذا المجال الضيّق، فابتدعوا لهم بدعة واخترعوا لهم فتنة حَرَفوا بها جماعات كثيرة ووقفوا بها في قبال النبي ﷺ الذي قال: «**فلا تقدموهم فتهلكوا، ولا تقصروا عنهم فتهلكوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم**»، فألبسوا أنفسهم الصوف والمسوح كي يظهروا بمظهر الزهد والعبادة وفي باطنهم مضادّةٌ ومواجهة لمنهج آل محمد عليهم السلام، ولذا قال الهادي عليه السلام: «**كلهم مخالفونا، وطريقتهم مغايرة لطريقتنا**». فجاء ابن خلدون في مقدمته ومَن حذا حذوه فاعتبروا التصوف علماً ومدرسة، وبرروا لها وحسّنوا صورتها مع ما فيها من المخالفات الصريحة والمغالطات الشنيعة.

ففي العصور الأولى التي بدأت هذه الحركة بالظهور في المجتمع الإسلامي، اقتصرت على التظاهر بالزهد والعبادة، ولكن فيما بعد بدأت لدى أجيالهم المتعاقبة بلورة أفكارهم وتشييد مباني مناهجهم، فيما اعتبرها أهل البيت عليهم السلام مخالفات صريحة لمنهج النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسيرته وشريعته، فبقوا على هذا المنهج لا يتحرك لهم ساكن ولا يسكن لهم متحرك، مسلكهم العبادة وديدنهم الزهادة، إلى أن جاء متأخرو متأخريهم، فظهرت على السطح معتقدات جديدة لهم، فكان من أبرزها: أن ابتدعوا فكرة وحدة الوجود، ولكن بلغة إسلامية وكلمات شرعية، فصاروا يفسّروها ويشرحوها بما لا يُخرجها عن معناها الظاهر ولا يغير لها اتجهاً من مجراها الأصل، ولا يأخذها عن مقصود مخترعيها.

فكان أبرز من حمل رايتها وقعّد لها كفكرة في المناهج الإسلامية (الصوفية) والتي برزت وظهرت معهم: عبد القادر الجيلاني (٤٧٠ ـ ٥٦١)، ومحيي الدين ابن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨)، وعمرو ابن الفارض (٥٧٦ ـ ٦٣٢)، وعبد الحق بن سبعين (٦١٤ ـ ٦٦٩) وعبد الكريم الجيلي (٧٦٧ ـ ٨٢٦).

ومن يتتبع من كان قبلهم يجد أن أصل هذه الفكرة موجودة عند الفلاسفة اليونانيين القدماء، ومتغلغلة في الديانات الهندية أيضاً، وهم إنما أخذوها عنهم وصبغوها بصبغة الإسلام، وقالوا بأنها تعني أن الله تعالى هو الوجود الحق، وهو صورة هذا العالم، أما مجموع المظاهر المادية فهي تعكس وجوده تعالى دون أن يكون لها وجود قائم بذاته منعزلاً عنه تعالى.

فالوحدة مصدرها (وَحَدَ) بمعنى تفرّد وانفرد، والوجود هو كل موجود او ما يمكن أن يوجد، فمعنى (وحدة الوجود) أن كل هذا الوجود واحدٌ، أي أن الخالق وما خلق واحدٌ، وبعبارة أخرى: أن الوجود الحقيقي هو وجود واحد وهو لله تعالى، ووالباقي منعكس عنه أو هو صورة له.

وقد تأثر بهذه المسألة من الإمامية الكثير حتى صاروا يدافعون عنها دفاعاً مستميتاً ويبررون لها ويفسّرونها بما لا مزيد عليه من الضلالات والانحرافات التي بنى عليها مؤسسوها وشيّدوها، فكان من بين من انتهج منهجهم من الإمامية: السيد حيد الآملي (٧٢٠ ـ ٧٨٧)، والملا صدرا الشيرازي (٩٨٠ ـ ١٠٥٠) والفيض الكاشاني (١٠٠٧ ـ ١٠٩١) (رحمهم الله).

وقد ردّ على هذه الفكرة وفنّد هذا المنهج الكثير من علماء المسلمين، ولم تقتصر الردود على تلك العصور الأولى، وإنما انسحبت إلى الأعصار المتأخره حيث ظهرت وبوضوح في كلمات الملا صدرا والفيض الكاشاني (رحمة الله عليهما) ، وكان ممن تصدّر الرادّين عليهم: مولانا الشيخ الأوحد أحمد بن زين الدين الأحسائي (أعلى الله مقامه) ومن تبنّى مدرسته، وأبرز ردوده في الرسالة الرشتية وفي شرحه على المشاعر والعرشية للملا صدرا.

وكذلك ابنه العالم الفاضل الشيخ علي نقي الأحسائي رَحِمَهُ اللَّهُ في جوابٍ له على مسألة وردت عليه ـ لم يذكر ممن كانت ـ يطلب فيها صاحبها الرد على وحدة الوجود والموجود، ففصل فيها الكلام، مستشهداً بكلمات القائلين بها، مفنّداً لها، وتعرض فيها للقائلين بوحدة الوجود من الإمامية المتأخرين، وذكر دليلهم على مقالتهم، ثم بين معنى وحدة الوجود وفصّل

الكلام فيه والرد عليه، وذكر بعد ذلك أربعة فصول:

الأول: في ذكر حقيقة الوجود وما يُراد منه في إطلاق اللفظ عليه.

الثاني: في ذكر الماهية وحقيقتها وأنها مجعولة بجعل غير جعل الوجود الذي قامت به.

الثالث: في كون الجعل بسيطاً وأنّ الجعل البسيط لا يصدر منه مجعولان.

الرابع: في ذكر حقيقة الإمكان وتحقق الممكن به.

وسأتركك ـ أيها القارئ الكري ـ مع ما ذكره الشيخ علي نقي (أعلى الله مقامه) من أدلة وتفنيدات.

ملاحظة:

هذه الرسالة عَثرتُ عليها خلال تصفّحي لفهرس مخطوطات مكتبة مدرسة الشهيد مرتضى مطهري رحمه الله تحت عنوان (علي نقي احسائي)، ومع البحث والتقصي في فهارس مكتبات إيران لم أعثر على نسخة أخرى، ولما أن طلبتها منهم بادروا بإعطائه نسخة ملوّنة واضحة، وبقيمة رمزية زهيدة، فقرأتها مرةً مقابلة وأخرى تدارساً ومباحثة مع صديقي وأخي **سماحة الشيخ حسين نصيرپور البهبنهاني** (زاد الله في توفيقاته) ثم قمت بتحقيقها.

ترجمة مختصرة للمصنف

اسمه:

الشيخ علي نقي بن الشيخ الأوحد أحمد بن الشيخ زين الدين بن الشيخ إبراهيم بن داغر بن راشد بن دُهَيم بن شمروخ آل صقر، المهاشير، المُطيرفي، الأحسائي[1].

مولده ونشأته:

لم يذكر أحد تاريخ ولادته ولا محلّها، ولكن يظهر أنه وُلد في الأحساء، وفيها نشأ.

وكان ثاني وأوسط ثلاثة إخوة ذكور للشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه): الشيخ محمد تقي، والشيخ عبد الله.

ولم يعقّب ذرّية لا ذكراً ولا أنثى. ولازم أباه في حِلّه وترحَاله من البحرين إلى العراق وإيران.

دراسته ومقامه العلمي:

بدأ دراسته ـ حسب الظاهر ـ في مسقِط رأسه وعلى يد أبيه.

وكان عالماً علاّمة، حتى شهد له بذلك عدّة من الأعلام، ومن جملتهم:

---

١ ـ عمدة هذه الترجمة مما ترجمه له محمد كاظم الطريحي في مقدمته على ديوان الشيخ: ص ٤٥ ـ ٤٨ والمطبوع في مطبعة النعمان بالنجف الأشرف سنة ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥م.

مولانا السيد كاظم الرشتي (أعلى الله مقامه) الذي قال: ولقد سمعت أنا من الشيخ التقي الصالح العلي الشيخ علي نقي بن شيخنا وأستاذنا (أعلى الله مقامه)، وكان من العلماء المبرّزين والفضلاء المتبحرين[١].

وفاته:

لم يطل به العمر كثير، فقد وافته المنيّة بعد وفاة أبيه (أعلى الله مقامه) بخمس سنين، فتوفي بمرض الطاعون في مدينة كرمانشاهان الإيرانية صباح يوم الأحد الثالث والعشرين من ذي الحجة الحرام سنة ١٢٤٦ من الهجرة النبوية (على مهاجرها وآله آلاف الصلاة والسلام) ، ودفن في خارج البلد في الطريق الذي يروحون منه إلى كربلاء العالية بوصية منه؛ لأنه كان ممن لا يُجيز نقل النعش من بلدة إلى أخرى.

مصنفاته:

له تصانيف ورسائل في شتى العلوم، منها :

١/ نهج المحجة في الإمامة.

٢/ منهاج السالكين في الأخلاق.

٣/ رسالة في رد من اعترض على والده في المعاد.

٤/ واضح المنار في علم الأسرار.

٥/ مشرق الأنوار في الحكمة.

٦/ شرح رسالة التوحيد (للجيلاني).

---

١ ـ شرح القصيدة: ص ٢٨٣ الطبع الحجري، وفي الطبع الجديد: ص ٤٩٩.

٧/ رسالة في الرد على وحدة الوجود ووحدة الموجود.

٨/ رسالة في تفسير ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾.

٩/ الرسالة العلمية، حول العلم الذاتي والفعلي والانفعالي.

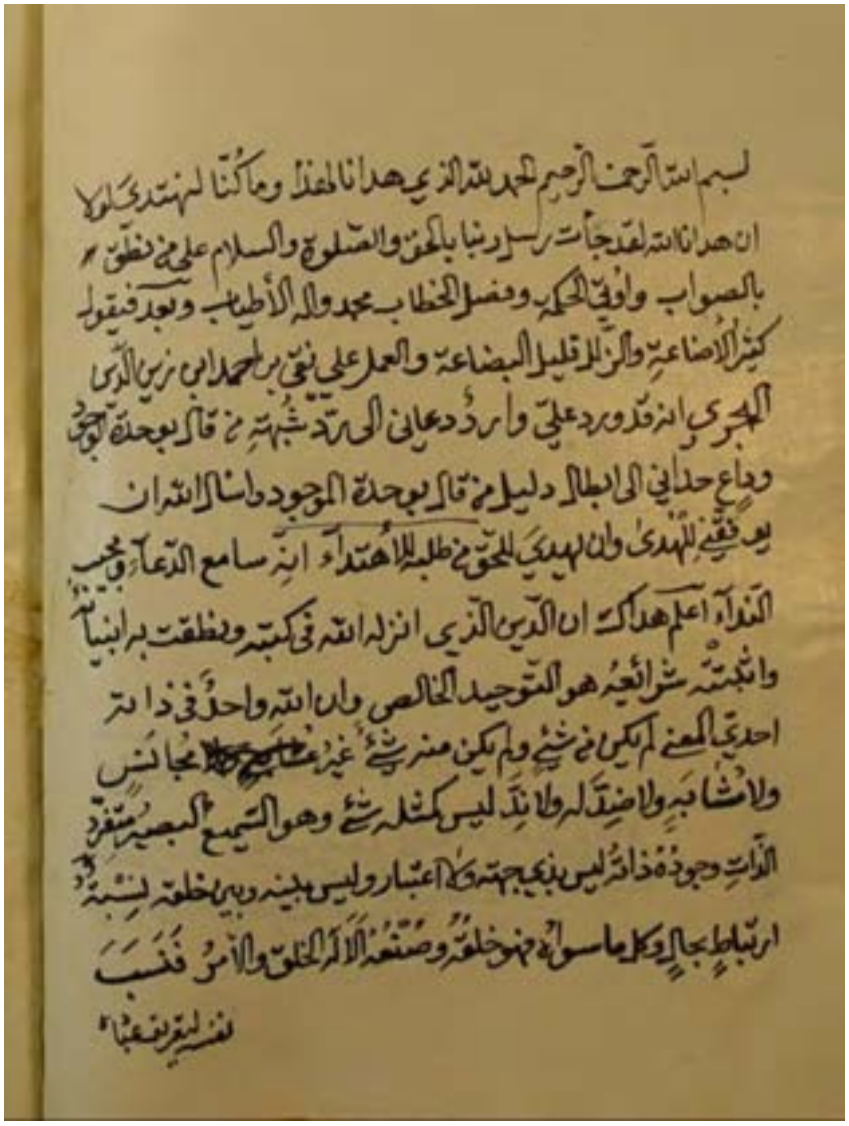
١٠/ رسالة في قصة موسى والخضر.

١١/ شرح رسالة الإمام الهادي عليه السلام.

١٢/ ديوان في المديح والرثاء والمواعظ والحكم بعنوان (بدر الإيمان).

١٣/ كشكول في جزئين، فيه من العلوم الغريبة من الجفر والرمل، والمولود الفلسفي، وفوائد جمّة، والمجربات والعوذ والرُّقى، وغير ذلك، كتبه بقلمه.

١٤/ مجموعة مسائل في العقيدة، موجودة في مكتبة مدرسة الشهيد مطهري رحمه الله ضمن قائمة المصنفات الحكمية، تحت عنوان عقائد الشيخية. وذُكرت له تصنيفات أخر في المعقول والمنقول لم نقف عليها.



الصفحة الأولى من نسخة ذُكر أنها بخط المصنف، في مكتبة مدرسة (سِپَهْسَالار) المعروفة باسم (مدرسة الشهيد مطهري) في طهران

الصفحة الأخيرة من نسخة مدرسة سپهسالار (الشهيد مطهري)

وفي ذيلها ختم التملّك: (كتابخانه مدرسه عالي شهيد مطهري)

[مُقَدِّمَة]

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿**الْحَمْدُ لله الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لاَ أَنْ هَدَانَا اللهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ**﴾[1].

والصلاة والسلام على من نطق بالصواب، وأوتي الحكمة وفصل الخطاب، محمد وآله الأطياب.

وبعد:

فيقول كثير الإضاعة والزلل، قليل البضاعة والعمل، **علي نقي بن أحمد بن زين الدين الهجري**، أنه قد ورد عليّ واردٌ دعاني إلى رد شبهة مَن قال بوحدة الوجود، وداع حداني إلى إبطال دليل من قال بوحدة الموجود؛ وأسأل الله أن يوفقني للهدى وأن يهدي للحق مَن طلبه للاهتداء، إنه سامع الدعاء ومجيب النداء.

اعلم هداك [الله][2] أن الدين الذي أنزله الله في كتبه ونطقت به أنبياؤه

---

١ ـ سورة الأعراف: آية ٤٣.

٢ ـ ساقطة في الأصل، سهواً.

وأثبتته شرائعه هو التوحيد الخالص، وأن الله «واحد في ذاته، أحدي المعنى»[١]، لم يكن من شيء ولم يكن منه شيء، غير مجانس ولا مشابه، ولا ضد له ولا ند، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٢]، متفرد الذات، وجوده ذاته، ليس بذي جهة ولا اعتبار، وليس بينه وبين خلقه نسبة ارتباط بحالٍ، وكل ما سواه فهو خلقه وصنعه، ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾[٣]، فنسب نفسه لتعريف عباده وتميّزه عما سواه بقوله: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾.

فحدثت طائفة ممن ينتحل الإسلام، فنظروا فيما وجدوه مما ظهر لهم من صفاته الفعلية، وشمولها للمفعولات وإحاطتها بها، ولم يعرفوا كيفية ذلك الشمول، فتعمّقوا في إدراكه ومعرفته بآرائهم السخيفة وعقولهم الضعيفة، بدون مصباح هدىً يدلهم عليه أو يوصلهم إليه. فأوصلتهم آراؤهم إلى أنه شمولُ انبساطٍ أو اتحاد [٤]، فلم يقعوا على معنى يحصّلونه منه؛ لبُعد غَوره، فظنوا أن ذلك حقيقةً ذاتُ الحق؛ إذ لم يجوّزوا وجود رتبة

---

١ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام: «أحدي الذات، واحدي المعنى». التوحيد: ص ١٦٩ ب ٢٦ ح ٣.

٢ ـ سورة الشورى: آية ١١.

٣ ـ سورة الأعراف: آية ٥٤.

٤ ـ إشارة لقول الملاّ صدرا رحمه الله: أن شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلي للجزئيات... بل شموله من باب الانبساط والسريان على هياكل الماهيات سرياناً مجهولَ التصور . الشواهد الربوبية: ص ٧ (المشهد الأول، الشاهد الثالث).

هي أعلى مما أدركوا. فتكلموا في ذاته تعالى ونفوا واثبتوا، وقد قال الصادق عليه السلام: «**إذا وصل الكلام إلى الله فأمسكوا، إن الله يقول: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾**[1]»[2].

فخالفوا، واختلفت آراؤهم؛ فبعض قال بالاتحاد، وبعض قال بالحلول، وفرقة قالت بوحدة الوجود، وأثبتت أخرى وحدة الموجود. فكفروا ﴿**بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ**﴾ على أنبيائه، وأضلّوا طائفة من عباده، واستهووهم في مهاوي الهلكة والضلالة، ﴿**يَمُدُّونَهُمْ فِي الغَيِّ ثُمَّ لاَ يُقْصِرُونَ**﴾[3].

أما الفرقتان الأولتان فهم أوهن القوم دليلاً وأضعفهم استدلالاً، ولذا لم يقل بقولهم أحد ممن ينتمي إلى الفرقة المحقة؛ لفضاعته ظاهراً. وأما الأخيرتان فمال إلى قولهما جمع كثير وجم غفير من أهل السنة، وتبعهم بعض من ينتمي إلى مذهب آل محمد عليهم السلام؛ لشُبهٍ تعمّقوا في طلب معرفتها حين نظروا في مزخرفات أهل العرفان بزعمهم، فرأوا ما بهر عقولهم من عبارات مزخرفة ومعان مزيّفة، فجّدوا في معرفتها حتى رسخت في نفوسهم وثبتت في صدورهم. فلما راجعوا الكتاب والسنة ورأوا ما يخالف ما عندهم مما اعتقدوا حقّيّته بالدليل القاطع في نظرهم، تأولوا محكماتهما على ما

---

١ ـ سورة النجم: آية ٤٢.

٢ ـ قال أبو عبد الله عليه السلام: «**إن الله** (عز وجل) **يقول: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ فإذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا**». الكافي: ج ١ ص ٩٢ ح ٢، التوحيد: ص ٤٥٦ ب ٦٧ ح ٩، المحاسن: ص ٢٣٧ ح ٢٠٦، تفسير القمي: ج ١ ص ٢٥.

٣ ـ سورة الأعراف: آية ١٠٢.

أنسوا به، وجعلوا متشابهاتهما دليلاً لما تلبّسوا به.

ثم أتى مَن بعدَهم ونظر في أقوالهم وعباراتهم بالنظر الذي نظروا هم به إلى أقوال من تقدمهم، حذو النعل بالنعل، مع حسن الظن بهم في العلم والعمل، فكان همُّ أحدهم حلّ عباراتهم، وفخره فهم مراداتهم، فالتبس الأمر عليهم. حتى أن المتدين ـ ممن يقول بقول أهل الحق ـ يحمل كلامهم على غير مرادهم؛ تصحيحاً لاعتقادهم، وليس داعيه إلى ذلك إلاّ جهله بطريقتهم، ولو علم أنهم على غير الحق لرفضهم ولكنه لكثرة ممارسة تلك العبارات ظن أنه عَرف مرادهم ومقصدهم الأصلي، وكان بمَعزل عن ذلك؛ لأنه لم ينظر في كتب الذين سبقوا هؤلاء بالنظر الجلي، وإنما نظر في عبارات اللاحقين وكانت مختلطة، فينظر فيها جملة جملة فيعرف ما يفهم من تلك الجمل لا بانضمام بعضها إلى بعض، فلم يعرف شيئاً يعتمد عليه إلاّ ما أفاده له دليلهم؛ تسليماً لهم واقتداءاً بهم، فكان مستند معرفته ورسوخ اعتقاده ثبوت ذلك الدليل عنده، فلو نُقض انتقض ما عنده.

وهذه ليست معرفة حقيقية وجودية أو عيانية شهودية وإنما هي معرفة صورية رسمية.

[القائلون بوحدة الوجود من الإمامية]

وكان من القائلين بوحدة الوجود من هذه الفرقة: ملا محسن الكاشاني، ومن القائلين بوحدة الموجود: ملا صدرا الشيرازي.

وسيظهر لك ذلك عند النظر في كلماتهم بالنظر الذي أبيّنه فيها، مما

سأتلو عليك منها بعد أن تعرف الفرق بين الوحدتين[١] وإن كانوا مجتمعين على القول بوحدة الوجود؛ إذ القائل بوحدة الموجود قائل بوحدة الوجود.

أما المتصوفة من الفريقين من أهل السنة، فأقوى دليلهم على مدّعاهم وأوضح طرقهم على مطلبهم هو الكشف العياني والعلم الذوقي بزعمهم، والملا محسن حذا حذوهم.

وأما الملا صدرا فإنه وافق القوم في موردهم ومشربهم، وخالفهم في طريقهم، فاستدل على ما ادّعاه بدليل وجودي حِكمي[٢]، وبدليل صناعي جدلي[٣].

---

١ ـ روي أن أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين! أتقول إن الله واحد؟ فقال: «**يا أعرابي! إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام فوجهان منها لا يجوزان على الله** (عزّ وجل) **ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه: فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد. فهذا ما لا يجوز؛ لأن ما لا ثاني له، لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفر من قال: ﴿ثالِثُ ثَلاثَة﴾؟ وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس. وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه: فقول القائل هو واحد ليس له في الأشياء شبه كذلك ربنا. وقول القائل إنه** (عز وجل) **أحدي المعنى يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا** (عز وجل)». التوحيد: ص ٨٣ ب ٣ ح ٣.

وما روي من مسائل اليهودي للنبي صلى الله عليه وآله... قوله: فأخبرني عن قولك إنه واحد لا شبيه له أليس الله واحداً و الإنسان واحداً، فوحدانيته أشبهت وحدانية الإنسان؟ فقال صلى الله عليه وآله: «**الله واحد، واحدي المعنى، والإنسان واحد ثنوي المعنى، جسم وعرض وبدن وروح، وإنما التشبيه في المعاني لا غير**». كفاية الأثر: ص ١٢، بحار الأنوار: ج ٣ ص ١٠٣.

٢ ـ سيأتي دليله هذا والنقض عليه في صفحة ١٩ و ٢١.

٣ ـ سيأتي في صفحة ٣١.

فكان فتنةً لأهل هذه الصناعة، إذ عجزوا عن نقض دليله وإبطال استدلاله. فبقوا يخبطون خبط عشواء لا يهتدون إلى الحق سبيلاً، تضربهم أمواج الفتن بلا سفن نجاة تنجيهم من الهلكة.

وكلا الدليلين أوهن من بيت العنكبوت.

وسأذكر أولاً دليله الوجودي الدال على وحدة الوجود عندهم وحدةَ الجمع، وبعده الدليل الجدلي، وأبيّن ـ إن شاء الله ـ فسادهما بما يُخرج ذلك من الاكتساب إلى حد البداهة لمن كانت له طبيعة مستقيمة ونفس منصفة قابلة للحق، فإن هذه هي أسُّ قواعدهم التي بنوا عليها جميع مسائلهم الحكمية، وكانت مفتاح جميع معارفهم الإلهية، فهم يحومون حولها في تعريفاتهم ومعتقداتهم[1].

---

١ ـ قال الحاج محمد كريم (أعلى الله مقامه) ماترجمته: وأساس الفرق بين طريقتنا وسائر الطرق هو هذه المسألة حيث إنهم يعتبرون أن جميع الخلق من نور واحد وإنما الاختلاف في الصورة. أما نحن فنجعل الفرق بينها جميعاً في المادة والصورة، وهذه عمدة مسائلنا، وفي الواقع إن من لم يفهم مسألتنا هذه فهو ليس على علمٍ بطريقتنا من الأصل. انظر: إرشاد العوام: ج ٢ ص ٣٨.

وقال أيضاً ما ترجمته: والعمدة في الفرق بين طريقتنا والآخرين في أننا نقول بأن للخلق مراتب متعددة، لا يصل أي واحد منها إلى المرتبة الأعلى منه حتى لو عاش عمراً مديداً، ولو قام بالعبادة العمر كله فلن يصل إلى المرتبة الأعلى من مرتبته. إذن فلن يصير الجماد نباتاً، ولا النبات حيواناً، ولا الحيوان جناً، ولا الجن إنساناً... إرشاد العوام: ج ٢ ص ٥٥.

[دليل وحدة الوجود]

فنمط الدليل الوجودي هو أن الحق (جل مجده) كامل مطلق لا يشوبه نقص ولا قصور في ذاته؛ لأن كماله ذاته. وكل كمال مطلق لا يجوز أن يفقد كمالاً وإلا لم يكن كمالاً مطلقاً، فثبت أنه كل الكمالات.

وهذا معنى ما أرادوه من أن (معطي الشيء لا يكون فاقداً له) يعني في ذاته[١]؛ إذ لو أرادوا في ملكه وقبضته[٢]ـ كما نقوله نحن[٣]ـ لدخلت النقائص والأعدام، وهم لا يقولون به. لأن الماهيات والنقائص ليست بمجعولة، وليس بمعطيها عندهم، وإنما هي لازم الوجودات.

فلا يريدون بالمعطي الموجِد لا من شيء، وإنما المراد بالمعطي هو المظهر شؤونه الذاتية من غيب الأحدية على ساحة الإمكان، والمعطى هو تلك الشؤون، وإن اختلفت آراؤهم في حقيقة الظهور كما بينته في هذه.

---

١ ـ قال الشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه): إنما هو ليس فاقداً له في ملكه، وأما في ذاته فيلزم التركيب والتكثر في ذاته تعالى، وإذا أخرجه لزمت الولادة، تعالى الله عن ذلك، وإن كان بنحو أشرف كما توهمته العقول الباردة والآراء الكاسدة. شرح المشاعر: ص ٦٩٣ طبع كرمان، ج ٢ ص ٤٦٩ طبع بيروت.

٢ ـ أي لو كانت لهم إرادة في قبال إرادة الله.

٣ ـ بيّنها الشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه) في مواطن عدة من شرح المشاعر، وكذا الجزء الأول من شرح العرشية. والسيد الرشتي (أعلى الله مقامه) في اللوامع الحسينية (اللمعة السادسة) من جواهر الحكم: ج ١ ص ٢٧٦ ـ ٢٩٠. والحاج كريم خان الكرماني (أعلى الله مقامه) في مكارم الأبرار: ج ٥ ص ٤٨١ ـ ٤٨٣.

فالكل مجمعون على أن المراد به (تجلي ذاته بشؤونه الذاتية)، وإنما اختلافهم في معنى التجلي وحقيقة الظاهر، أي ما به الكون في الأعيان هل هو نفس الظهور، أي تنزل الوجود، كالقول بوحدة الموجود؟ أو غيره، كالقول بوحدة الوجود؟

[الإشكال على دليل وحدة الوجود]

وهذا منقوض بوجوه:

الأول: أن الشيء المعطى ـ أي الوجود المتنزل أو المنبسط على هياكل الماهيات ـ إن كان ناقصاً ولو من حيث التنزل أو الانبساط في الاتصاف، لم يصح أن يجده الكامل المطلق في رتبة ذاته، ولا يكون من سنخ ذاته.

وإن كان كمالاً مطلقاً ـ أي من كل جهة ـ وجب أن لا يخرج ولا يتنزل من ذاته، وإلا لفقد كمالاً من ذاته ولو من جهة التنزل أو الانبساط، فيكون ناقصاً لذاته؛ لاتحاد الجهة فيه.

لا يقال: إنه حين تنزلَ لم يفقده؛ لأن ملاكه عنده، لأنا نقول إن المدعى أن المتنزل وجودات عينية، لكل منها مرتبة غير مرتبة الآخَر، وإلاّ لم يمكن فرض التنزل أو الانبساط، وأن ذات الحق تعالى ـ متشخصة بنفسها ـ هي مبدأ فيض ذلك المتنزل. وليس هو ذاته من كل جهة؛ لأن المفروض أنه غيره من جهة.

فلو فرض أنه هو بكل جهة، لم يصح فرض التنزل إلاّ بمعنى الانتقال، أو يكون هو عبارةٌ عن جميع الوجودات ـ كما يقوله القائلون بوحدة

الموجود من عرافائهم ـ فلا مبدأ فيض حينئذ ومفاض، ولا وجوب وإمكان، فيكون الوجود ـ مطلقاً ـ ناقصاً مطلقاً؛ لاتصافه بالنقص، سواء كان نقصه من غيره بانبساطه على أعيان الماهيات، أو من نفسه بتعدد مراتبه، أو انتقاله، أو تكثره، أو تلونه؛ لأن هذه الحالات إن أفادته كمالاً لم يكن كاملاً لذاته، وإن لم تُفده كمالاً أفادته نقصاً؛ لأنها ليست بكمال ذاتي، وإلاّ لأفادته كمالاً أو كانت ذاته. فالاتصاف بها مطلقاً موجبُ النقص، فلا يكون كمالاً مطلقاً بل كمالاً مقيّداً، وذلك خلاف المدعى.

وعلى القول بأن الوجودات المتنزلة لها مبدأ فيضٍ، أي رتبة هي صرف الوجود، وأنه لم يفقدها من ذاته يريدون أن ذوات الوجودات المتصفة بالنقص والقصور الطارئين عليها، هي نفس الكمال لا أنها ذات الكمال الاتصافي؛ إذ الكمال الحقيقي هو الوجود العيني، فتكون أعيانُ أفراد الوجودات المتشخصة بغيرها في ذاته تعالى لا كمالاتها الوصفية الخارجية أو العرضية الذهنية التي تتصف بها، فإنه لا يوصف بها سبحانه، لأنها ليست كمالات ذاتية، وهو منزّه عن كل كمال غير حقيقي، على أنه لو اتصف بكمالات الوجودات العينية خاصة، أو كان متصفاً بمبدأ كمالاتها بمعنى أن فيه مبدأ ذلك الكمال، ومنه منشأه، لكان فاقداً للوجودات العينية أنفسها في ذاته، فيكون فاقداً لكمالٍ، فلا يكون كمالاً مطلقاً بل كمالٌ من وجه، كما قالوه.

فإذن، يكون على هذا أن جميع أفراد الوجود المتنزلة المتكثرة المتعينة بالمشخصات من النقص والقصور الذي لحقها من غيرها ـ على القول

بوحدة الوجود ـ أو من نفسها باعتبار تنزلها وبُعدها عن مبدأ الفيض ـ على القول بوحدة الموجود ـ مندمجة في ذات الحق البسيط المطلق، أو هي ذاته وهو جميعها.

وعلى كل حال يكون كاملاً من جهة وناقصاً من جهة، إن فُرض التركيب فيه؛ إذ التنزل والتطور موجب لاختلاف جهتي المتنزل والمتطور، عيناً في الأعيان وذهناً في الأذهان، أو ناقصاً في كل جهة إن كان بسيطاً حقيقياً؛ لأن ذا الجهة الواحدة إذا اتصف بشيء من جهة اتصف به من كل جهة، أي اتصف به مطلقاً؛ لاتحاد الجهة فيه، فلا يكون ـ إذن ـ كاملاً بجهة.

فالقول بأن (الوجود الحق كاملٌ من حيث ذاته، وإنما النقص لحقَ مراتب تنزّل شؤونه الذاتية من جهة الاتصاف) تناقضٌ ظاهرٌ، إن فُرض فيه الوحدة البسيطة، وهذا بديهي التصوّر، فلا تكون الوجودات العينية وجوده ولا وجوده وجودها. فهذا دليل إلزامي.

الثاني: أنهم لا يريدون بالبسيط[1] إلاّ ذا الحقيقة الواحدة الذي لا يكوّن

---

١ ـ قال الشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه): العقل ليس بسيط الحقيقة إلاّ بالإضافة إلى مَن دونه مِن عالم الملك، وإنّما توهموا أنه بسيط من كلام أوائل الحكماء؛ لأنهم كانوا يتلقّون الحكمة من الأنبياء عليهم السلام، وقد يستنبط الحكيم البالغ بعض الحِكم فيقع الخَطأ في استنباطهم، وكتبوا كتبهم بالسريانية، ولمّا عُرّبت وقع بعد الغلط في التعريب وفي فهم كلام المشائخ فإذا قالوا: هذا العقل مجرد يريدون أنه مجردٌ عن المادة العنصريّة والمُدّة الزمانيّة والصورة الأُسِّيّة النفسانية والمثالية. وأتي مَن بعدهم وقال: إنّ العقل مجرد بسيط الحقيقة كما يُطلق على الخالق تعالى... وأمّا العقل فليس بسيطاً، وفوقه

من حقيقتين مختلفتين بالذات[١]، وإن كان ذا أفراد عينية تقبل التشخّص والتكثر في الأعيان ـ كالنار والهواء والماء ـ فيمثلونه بالبحر والأمواج والماء والثلج[٢].

أشياء غير المعبود بالحق، وليس بسيط الحقيقة كل الأشياء؛ لأن البساطة تنافي نسبةَ (كل) وتنافي وجود المغاير؛ لأن وجود الغير إن كان غيراً فلا بَسَاطَةَ وإلاّ فلا غير، وهذا حُكم يصدق في نفس الأمر وفي الاعتبار والفرض. شرح المشاعر: ص ٤٦ طبع كرمان، ج ١ ص ٨٦ طبع بيروت.

وقال أيضاً: فانظر ـ رحمك الله ـ إلى هذا وإلى قولهم إن كلّ شيء في ذاته تعالى بنحو أشرف؛ لأنَّ معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته، وأنّ العالَمَ كامن فيه بالقوّة ككمون النار في الحجر، إنّما يخرجها الحك بالزناد، ويقول: إن النقوش كثيرة والذات واحدة فصح أنّه مَا أوجد شيئا الاّ نفسه وليس إلاّ ظهوره وأمثال هذه الكلمات الباطلة. واقبح من هذا كله أنهم يقولون هذا هو مذهب النبي محمد وأهل بيته ﷺ ومذهب الأنبياء عليهم السلام، ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾ ومن العجيب أن كثيراً ممن يرى مثل كلامي هذا يبادر إلى إبطالِه والطعن فيه وفيَّ! ولايتدبّر، ولا يراجع مذهب أئمته عليهم السلام ومذهب الأنبياء عليهم السلام والمسلمين، فيردّون كلامي، حتى ما أنقله عن أئمتهم عليهم السلام ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾. شرح المشاعر: ص ٤٢١ طبع كرمان، ج ٢ ص ٧٠ ـ ٧١ طبع بيروت.

١ ـ انظر: الحكمة المتعالية: ج ٦ ص ١١٠ ف ١٢ (في أن واجب الوجود تمام الأشياء...)، ص ١١٢ (فثبت أن البسيط كل الأشياء).

٢ ـ كقول الجيلاني في قصيدته العينيّة في (سر الأسرار: ص ١٥٧):

فما الثلج في تحقيقنا غير مائه ... وغيران في حكم دعته الشرائع

ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه ... ويوضع حكم الماء والأمر واقع

قال عبد الكريم الجيلاني[١]:

كَالمَوجِ حُكْمُهُمُ في بَحْرِ وحْدتِهِ والمَوجُ في كَثْرةٍ بالبحر مُتّحِدُ

فإنْ تَحَرّكَ فَالأمْوَاجُ[٢] أجْمَعَهُ وإنْ تَسَكّنَ لا مَوْجٌ ولاَ عَدَدُ

يريد أن البحر إذا اضطرب لم تكن للماء المجتمع هوية غير تلك الأمواج المتعددة، وإن سكن لم يكن للموج هوية غير ذلك الماء المجتمع.

فالخلق عبارة عن تلك الهيئات القائمة بالماء، فيكون فيها المستطيلة والعريضة والمستديرة والمعوجة والمستقيمة والكبيرة والصغيرة، وكل واحدة غير الأخرى حقيقةً، وإن جَمَعَ الكل أمر واحد هو عينها من جهة الجمع وغيرها من جهة الفرق، وهو الماء.

والمراد بـ(الفرق) نسبة بعضها إلى بعض، وبـ(الجمع) نسبتها إلى الماء المجتمع، لا كما فهمه الجاهلون بمقصدهم فقالوا: إن المراد بوحدة الجمع نسبة الأشياء إلى ذات الحق تعالى، والفرق نسبة الأشياء إلى أنفسها مع قطع النظر عن وحدة الجمع، وإن كانت عبارات بعضهم من القشريين تشير إلى هذا، إلاّ أن مراد عرفائهم هو ما قلته، ﴿وَلاَ يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾[٣].

والفرق بين المعنيين هو: أن الحق تعالى هو مجموع الوجود ظاهراً، بل في الحقيقة جميعه على الأول، وأنه رتبة في الوجود مستهلكة فيها جميع

---

١ ـ الإنسان الكامل: ص ٦٨.

٢ ـ في المصدر: (كان الموج).

٣ ـ سورة فاطر: آية ١٤.

المراتب على المعنى الثاني.

فعند عرفائهم أن الحق هو الوجود المطلق لا الوجود القديم.

قال الجيلاني:

حكم الذات في نفسها شمول الكليات والجزئيات والنسب والاعتبارات[١] لا بحكم بقائها، بل بحكم اضمحلالها تحت سلطان أحدية الذات، فمتى اعتبر فيها اسم أو وصف أو نعت كان حكم ذلك المشهد لذلك المعتبَر لا للذات، ولذا قلنا: الذات الوجود المطلق لا الوجود القديم أو غيره [٢]، انتهى.

فقال شاعرهم[٣]:

شهدت نفسك فينا وهي واحدة كثيرة ذات أوصاف وأسماء
ونحن فيك شهدنا بعدُ كثرتنا عيناً بها اتحد المرئي والرائي

وقال ابن عربي على المعنى الثاني[٤]:

فغذّى خلقه منه تكن بالله رحمانا

---

١ ـ في المصدر: (والإضافات).

٢ ـ الإنسان الكامل: ص ٧٦.

٣ ـ ديوان عفيف الدين التلمساني: ج ١ ص ٦٨.

٤ ـ وقع في المتن تقديم وتأخير، وأما في المصدر فهكذا:

فلا تُحْجَبْ بإنسانٍ فقد أعطاك برهانا
فكن حقاً وكن خلقاً تكن بالله رحمانا
وغذّ خلقه منه تكن رَوْحاً وَ ريحانا

انظر: فصوص الحكم: ج ١ ص ١٤٣ فص ١٥.

فـــلا تُحجـــب بإنســـان فقـــد أعطـــاك برهانـــا

يريد: لا تُحجب عن معرفة وحدة الجمع والتوحيد الجمعي بتوحّدك وتفرّدك من كونك إنساناً خلقاً غير الحق، فتعبده بتوحيد الفرق، فقد أعطاك برهاناً فيك شاهداً منك على أنه في وحدته عين الأشياء في كثرتها، بمعنى أنها مستهلكة في وحدة جمعه، فإنك إذا نظرت إلى مشاعرك ونسبت بعضها إلى بعض وفي أنفسها فيما كانت آلة في إدراكه، وقطعت النظر عن وحدتك الجمعيّة، وجدتها متباينة في أنفسها، كل واحدة غير الأخرى، متخالفة الإدراك، مدرَك كل واحدة غير مدرَك الأخرى، وغيرك من حيث مقام الجمع، فتنسب الرؤية للبصر والسمع للأذن، وهكذا سائر الحواس الظاهرة، وكذلك حكم الآلات الباطنة للنفس، كل واحدة ـ فيما وُكّلت بإداركه بهذا اللحاظ ـ غيرك.

وإن نظرت إلى حقيقتك، وأن هذه مشاعرك ومظاهر شؤون ذاتك، نسبتَ جميع تلك الإدراكات إليك، فأنت السميع وأنت البصير؛ فإذن قد انطوت تلك الكثرات واندمجت في وحدة ذاتك.

وهذا هو الذي يريده الملا صدرا في عباراته بقوله (على نحو أشرف)؛ لأن القائلين من القشريين بوحدة الموجود قريبون من القائلين بوحدة الوجود، فإنه لو أراد أنه تعالى مبدأ كمالات الموجودات العينيّة ـ كما يظنه من أضاع عمره في مدارسة كتبه وممارسة عباراته ولم يعرف شيئاً من مراداته ـ لما احتاج إلى النحو الأعلى الأشرف.

قال:

قاعدة: ففي أسمائه تعالى... ـ إلى أن قال ـ إذ ما من شيء إلاّ ويوجد في أسمائه تعالى الموجودة أعيانُها بوجود ذاته على وجهٍ أشرف وأعلى، الواجبة بوجوب ذاته... ـ إلى أن قال ـ على أن الجميع بسائط عقلية موجودة بوجودٍ واحد واجب لذاته، وهذا من عجيب أسرار عظمة الله [١].

وقال في أول المشاعر:

ومسألة اتحاد العاقل بالمعقول والحاس بالمحسوسات[٢]، ومسألة أن البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات، وأن الوجود كله ـ مع تباين أنواعه وأفراد[٣] ماهية واحدة، وتخالف أجناسه وفصوله حداً وحقيقة ـ جوهر واحد له هوية واحدة ذات مقامات ودرجات عالية ونازلة. إلى غير ذلك من المسائل، والتي توحّدْنا باستخراجها وتفرّدْنا باستنباطها [٤].

وقال:

إن الوجود حقيقة نوعية بسيطة... ـ إلى أن قال ـ فإذن، [نقول:] تخصيص كل فرد من الوجود إما بنفس حقيقته، كالوجود التام الواجبي (جل مجده)، وإما بمرتبة من التقديم والتأخير[٥]، والكمال والنقص،

---

١ ـ العرشية: ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

٢ ـ في المصدر: (ومسألة اتحاد العقل بالمعقولات واتحاد الحس بالمحسوسات).

٣ ـ كذا في المصدر، في الأصل: (أفراده).

٤ ـ المشاعر: ص ٥٣ في (المقدمة).

٥ ـ في المصدر: (التقدّم والتأخّر).

كالمبدعات، أو بأمور لاحقة، كأفراد الكائنات [١].

وسيأتي تمامُ كلام له بهذا النحو إن شاء الله.

وقوله: كل فرد من الوجود ولم يقل كل فرد من أفراد الوجود ، يشير به إلى أن أفراد الوجود ليست داخلة تحت كلي طبيعي لها جهة جامعة انتزاعية تُنسب الأفراد إليها، إنما الوجود عين الأفراد المتشخصة على نحو وحدة الجمع التي ذكرتُها عنهم.

هذا هو المطابق لطريقتهم إن قصده.

ونحن لا نعني بالتركيب الحقيقي الوجودي العيني المناقض للبساطة المطلقة إلاّ البساطة التي عَنوها من اجتماع أشياء متمايزة العين متخالفة الهوية، كل واحد له تشخص بغير ما يتشخص به الآخر في قبوله التمايز الخارجي وبينونته عن مشابهه في الصفة. فالمركب الحقيقي النفس الأمري هو ذو الماهية الواحد المؤلف من أشياء متمايزة الهوية، سواء تشابهت طبائعها، أو اختلفت، ولها جهة جامعة.

فالأول كالبسائط من الماء والهواء والنار والتراب، بل وكالأعراض أيضاً، فإن السواد الحالّ في الموضوع ـ المنقسم بانقسامه ـ كل جزء منه عارضٌ لجزء من الجسم غير الجزء الذي عرض لجزء آخر منه، غيرية حقيقية، بمعنى أنه لا يكون عين الآخر بجهة، وإنما حكمهما في التباين الذاتي والتشابه الصفاتي، كحكم الجوهرين المعروضين لهما، بلا فرق في

---

١ ـ المشاعر: ص ٨٠ (المشعر السادس).

النسبة بين أجزاء الجوهر بعضها إلى بعض، وبين أجزاء العرض بعضها إلى بعض.

وهذا وجداني يجهله أكثر الخلق؛ لعروض الشبهة وتحقق الغفلة وعدم النظر والفكر، ولأجل متابعة بعضهم بعضاً، إذ العقل والوجدان حاكمان بعدم كون شيء متحد في حيزين أو موضعين في آن واحد، وذلك موجب الأثنينية الحقيقية خارجاً. فليس ـ إذن ـ للكثرة الخارجية معنىً إلاّ التمايز الخارجي للأشياء الخارجية، جواهرها وأعراضها، بمشخصاتها ومميزاتها، وهو خلاف البساطة المطلقة الحقيقية.

نعم، تُوصف الأشياء المجتمعة ـ إذا كانت متماثلة في المادة متشابهة في الصفة ـ بالبساطة العرفية واللغوية؛ باعتبار اتّصاف تلك الأشياء المختلفة الهوية بصفات لازمة لها متماثلة، فيقال: إن الماء بسيط؛ نظراً إلى تشابه أجزائه في الاتصاف بصفاته اللازمة له من الجريان والرقة والبرودة والرطوبة، وهذه شاملة لماء الدجلة وماء البحر في الاتصاف.

وهذا غير البسيط المطلق الذي يكون بسيطاً في كل جهة؛ فإنّ قابلَ الانقسام أو التميّز أو التنوع أو التشخص ـ ولو ذهنا ـ غير بسيط من تلك الجهة بالضرورة، فليس للبساطة التي عرّفوها وقصدوها معنى إلاّ حقيقة الكثرة، وهذا دليل شهودي على إبطال قولهم.

وقوله: جوهر واحد له هوية واحدة ، يراد بها الماهية، لا هوية التعين والتشخص، وإلاّ لم تكن ذاتَ مقاماتٍ ودرجات عالية وسافلة، ولم يكن لها أفراد خارجية بالضرورة.

وعباراته كلها شاهدة بما قلته إن قَصَدَهُ، أو بجهله بما يقول.

الثالث: إن الوجودات العينية المتنزلة أو المنبسطة لو كانت نفس وجوده تعالى ـ بنحو من أنحاء الجمع الذي قصدوه ـ لكانت منشأً للكمال الذاتي والوجود العيني كحكم ذاته؛ لأن الكمال التام المطلق الحقيقي هو ما يكون كاملاً في نفسه مكملاً لغيره وإلاّ لم يكن كمالاً تاماً مطلقاً، بل مقيداً بنفسه، والحال أن الوجودات العينية المتنزلة كانت هي منشأ النقص والقصور، فلا تكون ـ إذن ـ منشأ للكمال المطلق، لاتصافها بالنقص والقصور ولو من جهة أو بأخذ حيثية.

وكل من يتصف بالنقص لا يكون كاملاً لذاته، فضلاً عن أن يكون مكملاً لغيره ويكون مبدأ للأيجاد، بل هو ناقص محتاج أبداً إلى مكمل يزيل عنه النقص، وكل محتاج إلى غيره فليس قيامه بنفسه وتحققه به، وما لا يكون قيامه بنفسه لنقصه لا يكون عين مَن قيامه بنفسه لكماله، بحكم التناقض.

فوجب أن تكون جميع الوجودات العينية غير ذات الحق (عز اسمه) بل هي أثر فعله؛ لعدم الواسطة في الوجود.

ولأجل تلك العلة قلنا: إن المعلول لا يكون وجوده وجود علته، ولا تجد العلة وجوده في ذاتها؛ لاحتياجه إليها في الإيجاد. والملزوم أيضاً لا يجد وجودَ لازمه في ذاته ولا يكون ذاتَه؛ لاحتياجه إليه في الإستناد.

والضرورة قاضية أنّ رتبة المعلول تحت رتبة علته، ورتبة اللازم بعد

رتبة ملزومه، فلا يمكن كون النقص في رتبة الكمال، وكل ما سوا المبدأ فكماله إضافي مجازي، هو حقيقةً نقصُ الكمال المطلق الحقيقي الذاتي.

ولا يلزم من كون كل رتبة منها علة لما دونها ـ كما نقوله نحن ـ ثبوت الكمال المطلق لها، إلاّ إذا كانت العلة فاعلية تامة، لا إذا ما كانت علة مادية أو سببية ناقصة وإن عبّرنا عنها بالعلة الفاعلية، كالحارث للحرث والمطر للإنبات، فإن مقتضاهما النقص؛ لعدم استقلالهما بإبراز أثرهما. فهذا هو الدليل العقلي الوجودي المزيل لتلك الشبهة التي هي أقوى أدلتهم على ثبوت وحدة الجمع.

[الدليل الصناعي الجدلي للملا صدرا]

وأما الدليل الصناعي الجدلي فهو ما ذكره ملا صدرا في مصنفاته مكرراً بعبارات متشابهة وألفاظ متقاربة، في إثبات كون بسيط الحقيقية كل الأشياء.

قال في (المشاعر):

اعلم أن الواجب بسيط الحقيقة، وكل بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأمور ﴿**لاَ يُغَادِر صَغِيرَة وَلاَ كَبِيرَة إِلاَّ أَحْصَاهَا**﴾ إلاّ ما هو من باب الأعدام والنقائص، فإنك إذا فرضت [شيئاً][1] بسيطاً هو (ج) ـ مثلاً ـ وقلت: (ج) ليس (ب)، فحيثية أنه (ج) إن كانت بعينها حيثية أنه ليس (ب) حتى يكون ذاته بذاته مصداقاً [لهذا السلب][1]، فيكون الإيجاب والسلب شيئاً واحداً،

---

١ ـ من المصدر.

ولزم أن يكونَ كلُ مَن عقَلَ (الإنسان) ـ مثلاً ـ عقَلَ (ليس بفرس) [بأن يكون نفسُ عقله (الإنسان) نفسُ عقله (ليس بفرس)][1].

لكن اللازم باطل، فالملزوم كذلك، فظهر وتحقق أن موضوع الجيمية غير موضوع أنه ليس (ب)، ولو بحسب الذهن.

فعلم أن كل موجود سلب عنه أمر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقية، بل ذاته مركبة من جهتين: جهة هو بها ليس كذا. فبعكس النقيض، كل بسيط [الحقيقة هو][1] كل الأشياء.

واحتفظ بهذا إن كنت من أهله [2].

وقال في (العرشية):

قاعدة عرشية:

كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأشياء، لا يعوزه شيء منها، إلاّ ما هو من باب النقائص والأعدام والإمكانات.

فإنك إذا قلت: (ج) ليس (ب)، فحيثية كونه (ج) إن كانت بعينها حيثية أنه ليس (ب)، حتى يكون (ج) بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته، فكانت ذاته أمراً عدمياً، ولكان كل من عقَلَ (ج) عقَلَ ليس (ب).

لكن التالي باطل، فالمقدم كذلك.

فثبت أن موضوع الجيمية مركب الذات ـ ولو بحسب الذهن ـ من معنى

---

١ ـ من المصدر.

٢ ـ المشاعر: ص ١٠٠ (المنهج الأول، المشعر السادس).

وجودي به يكون (ج) ومن معنى به يكون ليس (ب) وغيره من الأمور المسلوبة عنه.

فعُلم أن كل ما يُسلب عنه أمر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة مطلقاً، وكل ما هو بسيط الحقيقة فغير مسلوب عنه أمر وجودي.

فثبت أن البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام، لا من حيث النقائص والأعدام. وبهذا ثبت [أن][1] علمه [بالموجودات يكون][1] علماً بسيطاً، وحضورها عنده على وجه أعلى وأتم، لأن العلم عبارة عن الوجود بشرط أن لا يكون مخلوطاً بمادة.

فافهم يا حبيبي واغتنم [2].

---

١ ـ زيادة منّا لتقويم العبارة.

٢ ـ العرشية: ص ٢٢١.

[نقض مغالطة الملا صدرا في دليله الجدلي]

فأقول وبالله التوفيق:

أولاً: في نقض هذه المغلطة:

إنه لا يتم مطلوبه من الاستدلال على مدّعاه إلاّ إذا لم يأخذ الذهن في القيد؛ إذ قيْدُه بالذهن في قوله: ولو بحسب الذهن يؤدي إلى أنّ بسيط الحقيقة كل الأشياء ولو بحسب الذهن، بمعنى فرض العقل وحكمه وتصوّره، أعم من أن يكون مطابقاً لنفس الأمري أم لا.

والمطلوب إنما هو إثبات أنه [هو] كل الأشياء الوجودية العينية في نفس الأمري الخارجي، المدلول عليه بقوله: فعلم أن كل ما سلب عنه أمر وجودي ، فإذا أخذ فيه قيد ولو بحسب الذهن لم ينتج، إلاّ أن بسيط الحقيقة كل الأشياء ولو بحسب الذهن. فذكره هذا غلط؛ لأن ظاهر كلامه أن موضوع الجيمية مركب الذات من معنى وجودي به يكون (جيم) ومن معنى وجودي به يكون ليس (باء)، بدليل قوله: وغيره من الأمور المسلوبة ، أي الوجودات المسلوبة، ولم يقل: من السلوب .

فهو مركب من وجودٍ متحقق الاتصاف به، ومن وجودٍ مسلوب عنه لا من سلب وجودٍ، وإلاّ لكان مركبَ الذات من وجودٍ وعدمَ وجودٍ، وإن كان هذا هو المقصود؛ لأن موضوع الجيمية ليس له معنى وجودي غير نفسه حتى إنه يكون به غيراً لآخر، أو يكون المراد أن له معنى وجوديٌ هو نفسه يكون به نفسه، ويكون به غيره، فيتحد المعنى الوجودي فيه وإن

اختلفت الحيثية، فلا يكون مركب الذات. على أنه صرح بأنه مركب من معنيين.

وعلى كل حال، فالمراد أن غير بسيط الحقيقية لا يكون كل وجود مصداقاً فيسلب عنه بعض الوجودات سلباً عينياً خارجياً لا سلب مفهوم وصفي.

والمراد بالسلب الخارجي: رفع وجود عن موجود وإزالته عنه، لا مجرد الحكم بعدم تحققه فيه أو تصوره، وإلاّ لم يكن مركب الذات في الخارج، كما زعمه.

فيكون وجود زيد وماهيته المتقومة بذلك الوجود جزء ذات زيد، حتى يترتب عليه كون بسيط الحقيقة كل وجود خارجي عيني. ويلزم منه كون الوجودات أجزاءه لا أفراده كما يقرره.

فأخذ المفاهيم الذهنية يكون نقضاً لغرض المستدل، إذ المفروض أن الوجودات التي أراد إثباتها لبسيط الحقيقة وسلبها عن بعض أفرادها من الموجودات ـ التي تعرضُ لها النقائص والأعدام ـ ليس بمفاهيم انتزاعية.

والذي أثبته إنما هو الوجود الانتزاعي أو ما هو أعم، لقوله: ولو بحسب الذهن ، يعني أن الذهن يتصور ويفرض أن ذاتاً في الخارج مركبة من وجودها ومن رفع وجود غيرها، وهو غير المدعى. على أنّا نمنع إمكان فرضه، بمعنى الحكم بإمكان وقوعه، بل وتصوره؛ لأن الإيجاب والسلب لا يجتمعان في الحكم على متحد في الخارج إلاّ من حيثية أن أحدهما لازم للآخر، فيلزم الحكمُ بقيام زيد الحكمُ بعدم قعوده حال قيامه، فكيف

يكونان مبدأ التركيب في جهة!!

لا يقال: إن الممنوع تصوره والحكم به إنما هو إثبات شيء ونفيه من حيثية واحدة.

لأنا نقول: إن المنع هنا من جهة التحقق، وأما عدم الاجتماع فلازم لعدم التحقق، بخلاف إثبات شيء وسلب غيره عنه، فإنه ثابت التحقق ممنوع الاجتماع في حد ذاتيهما.

[مناقشة أخرى لما استدل به الملا صدرا]

ثم أقول بعد معرفة مراده وترك المناقشة في العبارة:

[أولاً:] إن الضرورة قاضية أن سلب وجود شيء عن آخر لا يكون جزء ذات المسلوب عنه؛ وذلك أن سلب وجود شيء عن موجود آخر غير معقول؛ لأن صحة السلب فرع إمكان الثبوت، وليس يمكن كون الواجب ممكناً، ولا كون الممكن واجباً، ولا كون ممكن غيره من الممكنات؛ لأنه ليس في كونه وتحققه في نفسه رتبة وجودية عينية يمكن فيها وجود غيره، إذ لو كان ذلك لم يكن هو هو بل هو بعضه، فلا يُدرك من نفسه أنه هو، بل يعلم أنه بعضه، وذلك باطل بالوجدان الشهودي، وإنما الممكن إيجاباً وسلباً في الفرض هو تجويز صحة اتصاف موجود بموجودية غيره وسلبها عنه، فإذا فَرضَ العقل أو جوز اتصاف زيد ـ مثلاً ـ بالحمارية حكم بسلبها عنه، وهو رفع وقوع ذلك الاتصاف عنده في غير النقائض، أو رفع إمكانه فيها، فكيف ينبغي لمن له أدنى معرفة أن يجوّز إمكان كون وجود موجود عيني

في وجود غيره، على أنه عينه أو جزؤه؛ حتى يرتب على ذلك تركّب ذات موجود عيني من وجوده وسلب وجود ذلك الغير عنه؟!

على أنه لو فرض كون وجود أحدهما جزء الموجود الآخر ـ ولو ذهناً ـ لكان السلب رفع التركيب بإيقاع التجزئة، لا موجباً للتركيب في الذهن، فكيف في الخارج!

نعم، إن أراد به المفهوم وصحة الاتصاف به عند فرض العقل، والسلبُ رفع وقوع ذلك الاتصاف المفروض، فذلك لا يفيده شيئاً.

ولذا قيل: إن صحة سلب الإمكان عن الواجب إنما هو من حيث تجويز إمكان الاتصاف به في الفرض عند النفوس الجاهلة، وأما من حيث إمكان وقوعه ويكون السلب حينئذ رفعاً لذلك الإمكان، فغير معقول ولا متصور بحال.

وقلنا: إن (لا) في قولنا «لاَ إلَهَ إلاّ اللّهُ» مكنسة لغبار الأوهام[1].

وكذلك الحكم في الموجودات الإمكانية أيضاً، فإنك إذا قلت: زيد ليس عمرواً لم تسلب وجود أحدهما عن ذات الآخر، أي لم ترفعه

---

١ ـ قال الشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه): لماكان مقام الكثرة له التعدد ظهر فيه من جهة الدواعي العرضية الوهمية مع القطع عن الوحدة حال سلوك تلك الدواعي تجويز الشريك أو توهّمه أو ظنّه العرضي، فانزل الله سبحانه لذلك ـ وأزالته من الأوهام ـ: «**لا إله إلاّ الله**» و «**لا شريك له**»، فليس النفي فرعاً على الثبوت كماتُوُهمَ، بل لأن الأوهام لمّا اغبَرّتْ في مقام الكثرة والتعدد فأتي بالنفي مكنسة لغبار الأوهام، ولهذا قال علي عليه السلام لكميل: «**محو الموهوم وصحو المعلوم**». جوامع الكلم: ج ٩ (الرسالة الزَنجية) ص ٥٣.

وتزله[١] عنه، وإنما سلبت ما جوزته من صحة اتصاف أحدهما بموجودية الآخر، فإن وجود عمرو ليس له رتبة في وجود زيد وتحققه حتى يصح سلبه، بمعنى رفعه عنه، حيث لم يكن وجود زيد وكونه يسع شيئاً غيره.

فإذن، سلب وجود عيني لموجود عن موجود آخر غير معقول، وإنما المتصور هو إمكان اتصافه بموجودية غيره. والسلب إنما هو رفع إمكان ذلك الاتصاف، ولا ريب أن تلك الموجودية من المعقولات الثانوية، وهي أمر وصفي زائد على الوجود العيني.

إذا عرفت ذلك علمت أنه لا يكون شيء من الأشياء ذاته مركبة منه ومن غيره في نفس الأمر، لا خارجاً ولا ذهناً.

ومن هنا قلنا: إن أجزاء المركب ليست غيره؛ لأنه جميع تلك الأجزاء، فهو حقيقة هي، والتغاير إنما هو بين الأجزاء أنفسها، لا بينها وبين المركب.

نعم، يمكن أن يكون ذلك الغير ـ الذي يصح سلبه عنه ـ من المشخصات الذهنية المميزة له في الذهن، على تفصيل أذكره، وهو أن المغاير للشيء الموجود إن كان وجودياً خارجياً ـ وهو من لوازمه ـ كان من مشخصاته ومميزاته مطلقاً، وإن كان سلب أمر وجودي يمكن عند العقل فرض اتصافه بذلك الأمر الوجودي، كان السلب من لوازم مفهومه البعيدة

---

١ ـ في الأصل: (لم تزيله) وهو من سهو القلم، وما أثبتناه هو الصحيح؛ فـ(لم) جازمة، وعلامتها السكون الظاهرة على آخره، وحذفت الياء لاجتماع الساكنين، ولاعتلالها، ولوجود ما يدل عليها وهو الكسرة.

غير المشخصة له ولا المميزة له إلاّ عند العالم به، فإنه قد يكون مميزاً له عنده من حيث معلوميته.

فإذن، لا يتخصص ذلك التمييز بسلب أمر وجودي، بل يكون سلب النقائص والأعدام أقوى في تمييز الذي سلبت عنه عند العالم به من سلب الأمور الوجودية وأقرب حضوراً في الذهن، كما لو كان المسلوب عنه غيره كاملاً، والسلب للنقص المقابل لذلك الكمال، فإن سلب النقص عنه أظهر في تمييزه عند العالم به من سلب الكمالات التي لم يتصف بها، فإن كل من عقلَ الكمال عقلَ النقص؛ لتلازمهما ذهناً، وإن لم يعقِل الكمالات.

إذا تبينتَ ما ألقي إليك عرفتَ بأنه لا يُعقل تركب ذات شيء من نفسه ومن لازمه فضلاً عن لازم مفهومه، والسلب المدّعى من لوازم المفهوم، وهو رفع جهة الاجتماع والتركيب الخارجيين، بل والذهنيين، على أنه لو جاز التركب من الملزوم ولازمه، للزم على قوله تركب علة العلل، إذ كل ما جاز له وجب عليه؛ لاتحاد الجهة فيه، وهو قد ذكر أن ذاته تعالى علة للأشياء الوجودية، ونصّ [على] أن المعلول من لوازم ذات العلة.

قال في إثبات أن الجاعلية والمجعلولية للوجود لا للماهية وفيه :

وأما بيان الملازمة فلما سبقت الإشارة إليه من لزوم التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو المجعول بالذات وما هو الجاعل بالذات [1].

وسيأتي في مطاوي كلامه ما يُفصح عمّا أراده.

---

١ ـ المشاعر: ص ٨٨ (المشعر السابع).

ونحن نمنع إمكان التركيب من الملزوم ولازمه؛ لتحقق كل منهما في رتبة غير رتبة الآخر، وتمايزهما ذاتاً وهويةً، وتمامية وجود كل منهما في كونه.

وأيضاً احتياج اللازم إلى الملزوم في الاستناد موجب لعد التركيب، وإلاّ لم يحتج إليه بتمام هويته، بل إنما يحتاج إليه في جزئيته كاحتياج الملزوم إليه فيها.

على أنا نقول: إن التلازم إنما هو بين العلية والمعلول.

قال عليه السلام: «**إن الإرادة لا تكون إلاّ والمراد معها**»[1]، لا بين ذات العلة والمعلول. فالعلية صفة ذات العلة. فتكون اللوازم هنا أثرية أيجادية، لا ذاتية وجودية كما يزعمه.

وقد ذكرته في (رسالة العلم)[2] و(شرح توحيد عبدالكريم الجيلاني)[3] مُبَيَّناً.

مع أن التركيب من شيئين وجوديين بينهما نسبة وجودية ثبوتية، أحق في حكم العقل من التركيب من شيء وجودي وآخر عدمي، أو شيئين وجوديين بينهما نسبة سلبية كما في تمثيله، فإذا لم يثبت لم يثبت.

---

١ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إن المريد لا يكون إلاّ لمراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد**». الكافي: ج ١ ص ١٠٩ ح ١، التوحيد: ص ١٤٦ ب ١١ ح ١٥.

٢ ـ الرسالة العلمية: ص ٣٥ ـ ٧٥.

٣ ـ شرح رسالة التوحيد: ص ٩٩ ـ ١٠٧.

وقوله: مركب الذات [١] و ذاته مركبة من جهتين [٢] باطل بالضرورة.

نعم، لو قال ذاته ذات جهتين أمكن ذلك، ويلزمها التركيب العقلي لا التركيب الخارجي العيني.

فالذي ينبغي له أن يقول: إن ذاته مركبة من جزئين ؛ لأن الجهة صفة ذي الجهة لا أنها ذاته أو جزء ذاته، فهي وإن لزمها اختلاف ذي الجهة، فإنه لا يتعين في الخارج ونفس الأمري، بل قد يكون في الذهن وحكم العقل، والمطلوب إنما هو وقوعه في الخارج ونفس الأمر.

فثبت بما قررناه سابقاً أن جميع السلوب إنما تكون من لوازم مفهوم الملزوم، لا جزء المفهوم، فكيف تكون جزء الموضوع.

وأما صحة حمل اللاّزم على الملزوم إيجاباً - إذا كان اللازم جهة عموم ـ فإنما هي من جهة اتصافه به من تلك الجهة العامة من حيث كونه مبدأ الاشتقاق، وصحة السلب من حيث اختلافهما ذاتاً وعدم كون أحدهما عين الآخر، أو لعدم اتصاف الملزوم باللازم في الخارج كاللازم غير الوجودي، فلا يكون الحكم باللازم الوجودي على الملزوم في الخارج إلاّ من حيث الاتصاف لا من حيث الذات، بمعنى أنه هو أو جزؤه، فإن ما يصح أن يسلب عن شيء سلباً كلياً ـ أي من كل جهة ـ لا يكون عينه بجهة، كالموصوف والصفة في مثل زيد والقيام والنار والحرارة، فلا يكون اللازم

---

١ ـ العرشية: ص ٢٢١.

٢ ـ المشاعر: ص ١٠٠ (المنهج الأول ـ المشعر السادس).

عين الملزوم بجهة، وما يكون عينه بجهة لا يكون غيره من كل جهة، كالجزء للكل، وما يصح أن يثبت له من كل جهة لا يكون غيره بجهة، وذلك لا يكون إلاّ في حمل المواطاة، فلا يُتصور سلب الشيء عن نفسه.

ولا شك أن السلب الذي ادّعاه في الوجود العيني إنما هو من الأمور الوصفية الذهنية لا أنه سلب موجودات عينية عن موجود عيني.

والمطلوب المدعى إثباته إنما هو سلب الموجودات العينية عن غير بسيط الحقيقة؛ لينتج ثبوتها لبسيط الحقيقة بعكس النقيض كما قاله، فإذا لم يثبت لم يثبت.

فإذا تحققتَ معنى ما بينتُ لك، من أنه لا يمكن أن يكون وجود شيء موجوداً في الأعيان هو وجود غيره وحقيقته ـ لا خارجاً ولا ذهنا ـ انحصر الفرض في جواز تركب موجود من وجودين ـ أو أكثر ـ هي حقيقة ذاته وتحقق كينونته ووجوده المقوّم لماهيته، فينعكس عليه الأمر بأن يكون غير بسيط الحقيقة ـ الذي عناه ـ غير مركب الذات من وجودين، ويكون بسيط الحقيقة الذي أراده مركب الذات، لأنه جميع تلك الوجودات.

فيتمحض بسيط الحقيقة في الذي يُسلب عنه غيْرُه، وصحةُ الاتصاف بما سواه سلباً كلياً، وذلك هو معنى قولنا: (إن اللّهَ صمدٌ)، أي لا مَدخل فيه، فلا يكونُ وجودُ غيره ثابتاً له؛ لكماله بذاته، ولو كان مُجتمع كل الكمالات لم يكن كمالُه بذاته بل بغيره، أو يكون كل الموجودات، بمعنى أنه جميعها ـ كما تقوله عرفاء المتصوفة ـ لا رتبة في الوجود، هو صرف حقيقة الوجود يكون جامع مراتب الكمالات الوجودية العينية، كما يقوله هذا المستدل.

وهذا منه خبط في طريقة أبناء جنسه، واختلاط في معاني كلامه؛ لأنه يروم ما أرادوا ويحوم حوله ولا يُدركه، وأما ما لا يسلب عنه غيره سلباً كلياً أو ما يصح اتصافه بغيره ولو بجهة، فليس ببسيط الحقيقة؛ لتركبه، إذ صحة سلب وجود عيني عن موجود ـ بمعنى رفعه عنه خارجاً ـ دليل تجزّي الوجود. فاجتماع الوجودات في موجود يقتضي التركيب.

فإذاً، إما أن تكون عينه أو أجزاءه أو لوازمه.

أما كونها عينه مع الحكم بتعدد أفرادها وهو رتبة منها هو مبدؤها، فغير معقول، ولذا قلتُ: إذ صحة سلب وجود عيني... إلى آخره ، أريد أنه لابد وأن يصح أن يسلب عنه ولو من جهة، إذ لم يكن عينه، فدار الأمر بين أن تكون أجزاءه أو لوازمه، واللوازم لا تكون حقيقة الملزومات ولا أجزاءها كما ذكرناه، فانحصرت في كونها أجزاء المركب، وذلك حقيقة التركيب، على أن المركب من الأجزاء لا هوية له غير اجتماع تلك الأجزاء، فإذا كان جميعها لا يكون ذا رتبة غيرها في الخارج جامعاً لها، فرجع إلى قول العرفاء من القائلين بوحدة الموجود بأنه تعالى جميع الموجودات، إذ لا يمكن، بل ولا يعقل معنى التنزل أو الانبساط فيما لا أجزاء له ولا كثرة فيه ولا انتقال لذاته إلاّ مجازاً، بمعنى ظهور آثاره الفعلية كما يقال: تنزل المنير بنوره لا بشؤونه الذاتية ، كما قالوه.

[**ثانياً**:] ثم لو تنزلنا وسلمنا هذه المغلطة، للزم كون شيء متناهٍ مركب الذات من شيء متناه وأشياء غير متناهية.

بيان الملازمة: أن كل موجود عيني غير بسيط الحقيقة مركب الذات من معنى هو به هو، ومن معانٍ هي سلوبُ وجودات غيره خارجاً، غير متناهية في الخارج؛ لأنها ليست بأعدام كما قرره، حتى يمكن القول بتناهيها؛ لاتحادها وعدم تمايزها.

[**ثالثاً**:] وأيضاً قوله: من معنى هو به (ج)، ومن معنى هو به ليس (ب) [1]، فيه تناقض ظاهر، فإن قولك: زيد مركب الذات من معنى هو به زيد) يناقض قولك: (من معنى هو به ليس عمرواً)، لأن معنى قولك: (من معنى هو به زيد) تعني تمام زيديته، أي ما يطلق عليه أنه زيد، وهو ذاته المتشخصة في الخارج، وقوله: ومن معنى هو به ليس أمراً أي جزء المركب، فيلزم منه أن زيداً جزء زيد؛ لأنه المركب.

[**رابعاً**:] وأيضاً الثبوت يناقض النفي، فكيف يتكرب شيء من نقيضين لا يجتمعان في موضوع؟! وهذه مغلطة فاحشة لا يمكن تصحيح لفظها، فضلاً عن تصحيح معناها.

نعم، لو قال: مركب الذت من معنى يكون به جزء زيد ـ مثلاً ـ ومن معنى هو به ليس عمرواً لكان فيها نوع خفاء؛ لعدم ظهور التناقص من حيث المفهوم.

وهذه المغلطة خفيَت على أكثر المحصلين إلى يومنا هذا؛ لعدم

---

١ ـ العرشية: ص ٢٢١.

تجويزهم الغلط على صاحبها[١]، وإنما غاية مرامهم فهمها والتسليم لقائلها.

فإذا انتقض ترتيب مقدمتيه بطل إنتاجه من دليله الصناعي الجدلي، فيبقى له أن يتشبث بما ذكره في دليله العقلي من أنه لو لم يكن كل الكمالات لفقد كمالاً، وفاقده ليس بكامل مطلق، وقد مر[٢] جوابه فيما سبق أن كل ما سوا ذات الحق تعالى كماله إضافي هو نقص الكمال المطلق الحقيقي، فلو وجده في ذاته لكان ناقصاً في حد ذاته.

[**خامساً**:] وقوله: فعُلم أن كل موجود سلب عنه أمر وجودي... إلى آخره [٣].

يقال عليه: إن الأمر الوجودي ـ الذي فرضتَ سلبه عن موجود ـ إن كان عينه أو جزءه لم يصح سلبه عنه، بمعنى دفعه وإزالته عنه في الخارج مع بقاء عين المسلوب عنه، ولا سلب اتصافه به أيضاً.

وإن لم يكن عينه ولا جزءه، لم يصح أيضاً سلبه عنه في الوجود الخارجي؛ لعدم ثبوته له فيه، وإنما يصح حينئذ سلبه عنه في الذهن، بمعنى الحكم بعدم اتصافه به في الخارج بعد أن فرض العقل جواز ثبوته له كما

---

١ ـ فلا يقبلون أن يكون الملا صدرا رحمه الله قد أخطأ فيما يتبنّاه. ولذا قال الشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه): ومن العجيب أن كثيراً ممن يرى مثل كلامي هذا يبادر إلى إبطالِه والطعن فيه وفيّ! ولايتدبّر، ولا يراجع مذهب أئمته عليهم السلام... فيردّون كلامي، حتى ما أنقله عن أئمتهم عليهم السلام. شرح المشاعر: ص ٤٢١ طبع كرمان، ج ٢ ص ٧٠ طبع بيروت.

٢ ـ تقدم في بداية صفحة ٣١.

٣ ـ المشاعر: ص ١٠٠ (المنهج الأول، المشعر السادس).

ذكرته مراراً.

فبسيط الحقيقة إن كانت الموجودات غيره ـ ولو بجهةٍ تُصحح الحمل عليه حملاً صناعياً ـ لم يصح حملها عليه حملاً حقيقياً أولياً؛ لأن ما كان غيره من جهة لا يكون عينه من كل جهة، فيكون حكمه حكم غيره من المركبات الخارجة، من حمل أجزائه عليه، بلحاظ المغايرة بين الكل والأجزاء.

على أن قوله: كل موجود سُلِبَ عنه أمر وجودي يقتضي أن الوجودات متمايزة في أعيانها وحدود ذواتها، كما قاله في غير موضع مما سنذكر بعضه، وإن كانت عباراته غير وافية بمطلبه، مع أنه قائل بما يقوله العرفاء بزعمه، كعبد الكريم الجيلاني، وهم معتقدون أن الوجود لا تمايز فيه، فيقول أحدهم: أنا الكل [١]، يعني أنه حقيقة الوجود.

قال عبد الكريم: وإني ذاك الكل والكل مشهدي [٢].

ويقول:

ما في الديار سواي لابسُ مِغْفَر فأنا الحما والحي مع فلواته[٣]

---

١ ـ وهو قول ابن عربي في ديوانه: ص ٣٨٢:

فـأنـا فـرد وحـيـدٌ وأنـا الـكـلُّ بـذاتـي

٢ ـ الإنسان الكامل: ص ٢٢ في المقدمة، وفيه:

فإني ذاك الكلّ و الكلّ مَشهدي أنا المُتجلّى في حقيقته لا هُو

٣ ـ الإنسان الكامل: ص ٢٢ في المقدمة، وفيه:

ما في الديار سوى ملابسُ مغفر وأنا الحمى والحيّ مع فلواته

فالكثرات عندهم هيئات الوجود، وتلونه كالألوان في الثوب.

وملا صدرا يحذو حذو من يقول بوحدة الموجود وإن لم يعرف حقيقة مُرادهم؛ لأن الوجود عندهم جوهر فرد لا يقبل التجزي، ولا أفراد له [١].

قال في (الإنسان الكامل):

أنا كالثوب إن تلونت يوماً باحمرار وتارة باصفرار[٢]

وفيه:

فمحال علي في انقسامي ومحال علي في دثاري[٣]

وهذا لازم لمن يقول بوحدة الوجود كابن عربي وملا محسن، وإن قالوا بما يخالفه كما فعل الملا صدرا، فلا يصح حينئذ فرض كون موجود يسلب عنه وجود ولو في الذهن، إلاّ عند من يقول بالفرق كالمسلمين، وأما من يقول بوحدة الجمع فلا، إذ لا يمكن تصور سلب شيء عن نفسه.

نعم، القائلون بوحدة الوجود والقشريون من أهل قول وحدة الموجود لا يلتزمون ذلك، لكنه يلزمهم؛ لاتحاد هويته عند الكل، وإن كانت كلماتهم صريحة في اتحاد ماهيته واختلاف هوية افراده.

[سادساً:] ثم نقول على نتيجته إن قوله: كل بسيط الحقيقة كل الأشياء أو كل الموجودات [٣]، لا يخلو إما أن يكون الحمل حملاً أولياً أو حملاً

---

١ ـ الإنسان الكامل: ص ٧٩ ب ١٦.

٢ ـ الإنسان الكامل: ص ٤٤ ب ٤.

٣ ـ العرشية: ص ٢٢١.

صناعياً، فإن كان الأول لم يكن حكماً بشيء على غيره، لأن المراد من حمل المواطاة هو الإخبار عن الشيء بأنه نفسه، فيكون مفاد الحمل التأكيدُ لا غير، كما تقول: زيد زيد ، فيرجع إلى قوله: بسيط الحقيقة بسيط الحقيقة ، أو كل الأشياء كل الأشياء ، فلا يصح سلب شيء عن نفسه؛ لاتحاده، فكما يجوز قوله: بسيط الحقيقة كل الأشياء ، يجوز: كل الأشياء بسيط الحقيقة .

[**سابعاً**:] وأيضاً قوله: إن كل بسيط الحقيقة كل الإشياء .

فيه: أن الكلية عرفية لا حقيقية؛ لأنه صرح بأن بسيط الحقيقة متعدد، حيث قال: ومسالة أن البسيط كالعقل، وما فوقه كل الموجودات [١].

وقال: كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأشياء [٢].

فلو كانت الكلية غير عرفية للزم كون ذات الحق سبحانه مندمجة في وجود العقل؛ لشموله لها بنحو شموله لغيرها؛ لأنها شيء موجود، فكما يندرج وجود العقل في وجود الحق بنحو وحدة الجمع، يندرج وجود الحق في وجود العقل بنحو تلك الوحدة، فيكون متناهياً محدوداً، ولا يكون شيء منهما كل الأشياء من هذه الجهة بالضرورة.

هذا في فرض الترديد، وإلاّ فإنه يمتنع كون شيء عيني محيطاً بشيء عيني في وجوده وكونه محاطاً له به في ذلك الوجود والكون.

---

١ ـ المشاعر: ص ٥٣ (المقدمة).

٢ ـ العرشية: ص ٢٢١.

وإن كانت الكلية عرفية، بمعنى أن كل بسيط أدنى مندرج في وحدة جمع الأعلى دون العكس، كانت البساطة إضافية، فلم يكن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء؛ لسلب وجود الأعلى عن الأدنى، فلم يكن الأدنى بسيط الحقيقة؛ لأنه قال: إن كل ما هو بسيط الحقيقة فغير مسلوب عنه أمر وجودي [1]، فيتحد بسيط الحقيقة، وهو الواجب لا غير.

والحاصل، أن العاقل المنصف إذا نظر في عباراته وجدها مزيّفة لا محصل لمعناها بوجه؛ لتناقضها، فلو أراد الحمل الأولي من قوله: كل بسيط الحقيقة كل الأشياء لكان بديهي الحكم ظاهر البطلان، لكنه خلاف مراده. بل يريد أن الأشياء ليست هي بسيط الحقيقة الذي هو حقيقتها، فتحمل عليه ولا يحمل عليها، وليس الحال هنا كالحال في قولنا: الله واجب الوجود ، ومثله مما يراد من الحمل فيه: الإخبار بالاتصاف بما هو عليه؛ لأن ما عَقد لأجله المقدمتين يُراد منه إيجاب الحكم بشيء على آخر، وإلاّ لكان الدليل عين المستدل عليه.

[**ثامناً**:] وإن كانت الثاني ـ أعني الحمل الصناعي ـ الذي يراد منه الحكم بشيء على آخر إيجاباً أو سلباً، فلابد فيه من تغاير الموضوع والمحمول ذهناً من حيث المفهوم، وخارجاً من حيث مبدء الاتصاف، وإن اتحدا مصداقاً من حيث الاتصاف؛ ليصح الحكم بأحدهما على الآخر.

فإذا قلت: زيد هو عمرو ، فلا تخلو الحال من أن يكون هو هو من

---

١ ـ العرشية: ص ٢٢١.

كل جهة، أو غيره من كل جهة، أو هو هو من جهة دون جهة.

فإن كان عينه من كل جهة، اتحدا هويةً، فلا يصح سلبه عنه في الخارج، بمعنى رفعه عنه، إذ لا معنى لإزالة ذات الشيء عن ذاته وإلاّ لم يكن هو هو، وذلك خلاف المفروض. ولا في الذهن بمعنى جواز سلبه عنه في حال كونه هو.

نعم، تُجوّز النفوس الجاهلة رفعه عن نفسه بمعنى إعدامه، بناء على إمكان إعدام الممكن.

وإن كان غيره من كل جهة لم يصح سلبه عنه في الأعيان، بمعنى إزالة ذاته عن ذاته؛ لعدم إمكان كون ذاته ووجوده في ذاته، وإنما يصح سلبه في الأذهان بمعنى الحكم بعدم صحة اتصاف أحدهما بوجود الآخر وكونه، وإن كان هو من جهة وغيره من جهة، فإن أراد أخذ الجهة من حيث المفهوم والتصور فهو مركب في العقل من جهتين لا في الخارج، ومع ذلك فالحكم ببساطته عرفاً لا حقيقة؛ لأن البسيط الحقيقي ليس بذي جهتين. وإن كان في الوجود العيني لم يمكن وجود هذا الفرض إلاّ بين الكل وأجزائه، وهو حقيقة التركيب المنافي لحقيقة البساطة.

فقوله: بسيط الحقيقة كل الأشياء إن كانت الأشياء المتكثرة عينه من كل جهة، لم يكن له معنى إلاّ أنّ بسيط الحقيقة جميع الأشياء، فلا يوجد بسيط الحقيقة أصلاً، أو مجموعها، فإن كانت أفراده، فتلك البساطة عرفية لا حقيقية.

وإن أريد من معنى أنه مجموع الأشياء: أنها مندمجة فيه، على معنى أن

ذاته مبدأ كمالاتها ومنشأ وجوداتها، لم يكن كل الأشياء حقيقية بل تجوزاً.

وإن أريد تحققها بأعيانها[١] في ذاته، لزم الحلول أو الاتحاد.

وكل هذه الشقوق باطلة بالضرورة.

فمرادهم من هذه الوحدة والبساطة هو حقيقة التركيب الذي ننفيه عن البسيط المطلق الأحدي المعنى، فاعتقاد ما قالوه هو الكفر الذي أبانته الأنبياء ونفته الكتب السماوية والشرائع الإلهية[٢].

فمن اعتقده أو اتبع معتقده، يجب عليه أن يتوب إلى الله ويشهد ألاّ إله إلاّ الله، ثم يغتسل ويعبد الله، فإنه كان يعبد نفسه[٣].

[**تاسعاً**:] وأيضاً الحكم بأن البسيط كل الموجودات العينية، يلزم منه أنه

---

١ ـ في الأصل: (باعينانها) ومراده ما أثبتناه وصححناه.

٢ ـ انظر: نهج الحق (للعلامة): ص٥٤ ـ ٥٧، حديقة الشيعة: ص ٥٦٦ ـ ٥٦٨، الاثنا عشرية: ٣٣، مرآة العقول: ج ٤ ص ٣٦٨، الدرر النجفية: ج٢ ص ٢٢٨، كشف الغطاء: ج ٤ ص ١٩٩.

٣ ـ قال الشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه): المجمع بين العلماء على تكفير معتقدها. شرح العرشية: ج ١ ص ٣٣ طبع كرمان، ج ١ ص ٨٥ طبع بيروت.

وقال: القول بوحدة الوجود كفر بالإجماع. شرح العرشية: ج ١ ص ١٥١ طبع كرمان، ج ١ ص ١٩٢ طبع بيروت.

وقال: نقل علماء الشريعة الإجماع الكاشف عن دخول قول صاحب الشريعة عليه السلام على كفر القائل به، مع ما دلت الأخبار الصحيحة على ذلك. العرشية: ج ١ ص ٣٠٦ طبع كرمان، ج ١ ص ٤٤٠ طبع بيروت.

ثم قال: فإني أبرأ إلى معبودي من معبودهم الذي يصفونه بمثل ما سمعتَ وأعظم. شرح العرشية: ج ١ ص ٢٤١ طبع كرمان، ج ١ ص ٣٤٥ طبع بيروت.

كل الماهيات ولو من حيث اتحادها بالوجود على القول بوحدة الوجود. وأما على القول بوحدة الموجود، وأن الماهيات نفس الوجود ذاتاً وهوية في نفس الأمر ـ كما يقوله الملا صدرا ـ فواجب الثبوت؛ إذ ليس الماهيات عنده إلاّ نفس تمايز الوجودات، ولا ينفعه تقييده في قوله: كل الموجودات من حيث التمام ؛ لأن الموجودات هي الوجودات الناقصة بتنزل مراتبها التي هي حقيقتها، فليس لها حيثية تمام من نفسها بحال.

قال:

في تحقيق أن الوجود نفس الماهية، إذ قياس نسبة الوجود إلى الماهية بنسبة العرض إلى الموضوع، فاسد ـ كما مرّ ـ من أنه لا قوام للماهية مجردة عن الوجود، وإن الوجود ليس إلاّ كون شيء، لا كون شيء لشيء، كالعرض لموضوعه أو كون الصورة لمادتها، ووجود العرض في نفسه وإن كان عين وجوده لموضوعه لكن ليس بعينه وجود موضوعه، بخلاف الوجود فإنه نفس وجود الماهية فيما له ماهية [١].

فتأويل كلامه على خلاف ظاهره سفسطةٌ وجهل ظاهر.

نعم، هذا التقييد يلائم قول أهل وحدة الوجود، فإن الماهيات عندهم ثابتة العين، لها تأصل في حد ذاتها. وإن كانت هي الوجود من حيث الظهور في الأكوان. فيقال: إنها نفس الوجود، يعني في التحقق الظهوري لا التحقق الثبوتي، كما يأتي بيانه استطراداً.

---

١ ـ المشاعر: ص ٧٩ (المشعر الخامس).

واعلم أني كررت العبارة ورددتها ترديد الحيران، حتى خرجتُ عن نمط أهل البحث والاستدلال، لوجهين:

الأول: سبق الشبهة عند الطلاب ورسوخها في أذهانهم، حتى أنهم لا يجوّزون على صاحبها الخطأ، ولا إمكان ردّها ونقضها.

الثاني: خفاء مراد القائلين بها عند من لم يمارس كتب القوم، و[لم] يعرف أصل طريقتهم ونمط تعريفهم وحقيقة عقيدتهم.

فكنت كلما توهّمت إيراد عبارة أو معنى يمكن فيه تجويز خلافه، كررت العبارة لإبانة ما فيه، حتى خرجت إلى حد الإطناب.

[الفرق بين وحدة الوجود ووحدة الموجود]

واعلم أن الملا محسن قائل بوحدة الوجود كابن عربي، وكلامه صريح في مطلبه كما سيأتي[1] ذكر بعضه.

وأما الملا صدرا فقائل بوحدة الموجود، إلاّ أنه لم يقع على حقيقة مراد عرفاء أهل هذا القول، ومع ذلك فعباراته مشوشة وكلماته مختلطة، لخروجه عن نمط الكشف[2] على ما يزعمونه إلى طريق الاستدلال والجدل.

١ـ سيأتي في صفحة ٥٨.

٢ـ قال رحمه الله: فتوجهت توجهاً عزيزياً نحو مسبّب الأسباب، وتضرعت تضرعاً جلياً إلى مسهل الأمور الصعاب، فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وأمداً بعيداً، اشتملت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً، والتهب قلبي لكثره الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الإلهية، فاطلعت على أسرار لم أكن أطّلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبلُ بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربانية والودايع اللاّهوتية والخبايا الصمدانية. انظر: الحكمة المتعالية: ج ١ ص ٨.

وقال: فإذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة لا يمكن إلاّ بما هدانا الله إليه، وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا، لملاحظة الأمر على ما هي عليه من تحقيق تجدد الأكوان الطبيعية الجسمانية، وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث، فالفيض من عند الله باق دائم. الحكمة المتعالية: ج ٧ ص ٣٢٨.

وانظر أيضاً: الشواهد الربوبية: المشهد ٥ ص ٣٤٧ الإشراق ٦ (في الفرق بين الإيحاء والإلهام والتعليم).

وها أنا أبين لك الفرق بين وحدة الوجود ووحدة الموجود وأذكر بعض كلماتهم وأوكلك إلى فهمك وإنصافك عقلك.

[معنى وحدة الوجود]

فأقول بأن أهل وحدة الوجود عندهم أن الوجود حقيقة واحدة سَرَيَانية، غير متناه في حد ذاته، متحد الذات متعدد المراتب والتعينات، وهو واحد في تكثره، ليس بمتناهٍ إلى غايةٍ.

وهؤلاء يقولون بثبوت الماهيات وتأصّلها لا بجعل جاعل، وأن الوجود انبسط على هياكلها الثابتة في رتبة الأعيان، فظهرت به في الأكوان. وهي الصور العلمية الأزلية التي أفادت العالِمَ العلمَ بها في الأزل، فليست محتاجة إلى الوجود إلاّ في الظهور في الأكوان بعد ثبوتها في مرتبة الأعيان.

فإذا قالوا بأن الماهيات ما شمّت رائحة الوجود[1]، يريدون به الظهور في الأكوان، أي أنها ظهرت بالوجود ولم يكن لها ظهور من أنفسها، وإنما لها تحقق وثبوت، فتكون نفس الوجود من حيث الكون. فيتحدان في الخارج، وهي غيره في نفس الأمر من حيث الثبوت.

فالموجود الأكواني هو الماهية، والوجود صفته المظهرة له. فيكون الموجود ثابت العين مُحدَث الكون. فتكثّر مراتب الوجود إنما هو باعتبار

---

١ ـ قال الملا صدرا رحمه الله: إن الماهيات ـ المعبّر عنها في عُرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ـ ما شمت رائحة الوجود أبداً . الحكمة المتعالية: ج ٢ ص ٤٩. وقال: والماهيات هي الأعيان الثابتة التي ما شمّت رائحة الوجود . المشاعر: ص ٨١.

تكثر الماهيات حين انبسط على هياكلها لا باعتبار تنزله وتطوره في نفسه، فلم يلحق النقص الوجود المنبسط من حيث نفسه، وإنما لحقه من أمر خارج عنه، فنقصه وصفي عرضي.

قال الشاعر[١]:

وما الوجه إلاّ واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعدّدا

بدا فالجهات الست تحسب أنّا سواه ولولا الوجه لم يبد ما بدا

قالوا: إذا اختلفت المرايا اختلفت هيئات الوجه، وظهوره بصوره لها من طول وعرض وحمرة وصفرة وغير ذلك.

فالوجه هو مبدأ الفيض وهو المعبّر عنه عندهم بواجب الوجود، وظهور الصور في المرايا المتعددة هو الوجود المنبسط.

هذا في التمثيل الوصفي.

و[أما] من حيث الاتحاد وكون الوجود حقيقة واحدة، فمثاله كالماء الجاري المنبسط على الأراضي المختلفة من المنبع الصافي.

وهؤلاء يقولون: حقيقةُ كوني غير الله، ووجودي وجوده ؛ فإن نظرَ إلى نفسه قال: أنا عبد الله في مقام الفرق، وإن نظر إلى وجوده في رتبة الجمع قال: نا الله بلا أنا [٢]. فلا تحصل له وحدة الجمع إلاّ بسلب إنيته، فلهم مقام فرق في وحدة الجمع.

---

١ ـ انظر: شرح الحكم العطائية: ص ١٥٤.

٢ ـ لاحظ: جوامع الكلم: ج ٢ ص ٣٦٧، شرح العرشية: ج ١ ص ١٩٢ طبع بيروت.

وعلمُ الله الذاتي عندهم عبارة عن انكشاف المعلومات في الأزل وحضورها لديه، على أنها غيره بوجه، فعلمه الذاتي غيره تعالى، وهو الماهيات، أي الأعيان. ويلزمهم احتياجه إلى المعلوم في عالميته له، وليس للمعلوم احتياج إليه إلاّ في ظهوره لا في تحققه وعينه.

وهم يلتزمون ذلك إلاّ أن من يندرج في سلك أهل الشرع، يتحاشى من هذه الشناعة، فيُجمل العبارة لإخفاء ما يلزمه، كملا محسن في بعض حالاته.

[نماذج من القول بوحدة الوجود]

قال ابن عربي[1]:

فلـــــولاه ولولانـــــا لمـا كـان الـذي كانـا
فإنـــا أعبـــدُ حقـــاً وإن الله مولانـــــــا
وإنـــا عينـــه فـــاعلم إذا مـــا قيـــل إنســـانا
فغـــذي خلقـــه منـــه تكـــن بـــالله رحمانـــا
ولا تحجـــب بإنســـان فقـــد أعطـــاك برهانـــا
فأعطينـــاه مـــا يبـــدو بـــه فينـــا وأعطانـــا
فصـــار الأمـــر مقســـوماً بإيـــــاه وإيانـــــا

يريد: إنا أعطيناه ما يبدو به فينا، وهو العلم بنا، إذ لولانا لما علمنا؛ وأعطانا الوجود ـ أي الظهور في الأكوان ـ فصار الأمر مقسوماً بإياه وإيانا .

---

١ ـ فصوص الحكم: ج ١ ص ١٤٣ فص ١٥ (فصٌّ حكمةٍ نبويةٍ في كلمةٍ عيسويةٍ).

ويلزم على قوله وقول أتباعه أن الله أشد احتياجاً إليهم منهم إليه.

وذكر ملا محسن في باب السعادة والشقاوة من (الوافي)، قال:

بيان:

يمكن الإشارة إلى سر ذلك لأهله من المتعمقين، وإن كان الظاهريون لبمعزل عن فهمه ونيله، بأن يقال: لمّا كان الخلق هم المعلومون لله سبحانه وهو العالم بهم، والمعلوم يعطي العالم ويجعله بحيث يدرك ما هو عليه في نفسه، ولا أثر للعلم في المعلوم بأن يحدث فيه ما لا يكون له في حد ذاته، بل هو تابع للمعلوم، والحكم على المعلوم تابع له، فلا حكم من العالم على المعلوم إلاّ بالمعلوم وبما يقتضيه بحسب استعداده الكلي والجزئي.

فما قدر الله سبحانه [على الخلق][1] الكفر والعصيان من نفسه، بل باقتضاء أعيانهم وطلبهم بألسنة استعداداتهم، أن يجعلهم كافراً أو عاصياً. كما يطلب عين الصورة الكلبية الحكم عليها بالنجاسة العينية. فما كانوا في علم الله سبحانه ظهروا به في وجوداتهم [العينيّة][1]. فليس للحق إلاّ إفاضة الوجود عليهم والحكم لهم وعليهم.

فلا يحمدوا إلاّ أنفسهم ولا يذموا إلاّ أنفسهم، وما يبقى للحق إلاّ حمد إفاضة الوجود، لأن ذلك له لا لهم؛ ولذلك قال: ﴿**مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ**﴾[2]، أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما

---

١ ـ من المصدر.

٢ ـ سورة ق، الآية ٢٩.

ليس في وسعهم أن يأتوا به، بل ما عاملناهم إلاّ بما علّمناهم، وما علّمناهم إلاّ بما أعطونا من نفوسهم ومما هم عليه.

فإن كان ظلماً فهم الظالمون، ولذلك قال: ﴿**وَلَكِنْ كَانُواْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾[١]، وفي الحديث: «**من وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلاّ نفسه**»[٢]، كذا قيل.

فإن قلت: لو كانت المعلومات أعطت الحق سبحانه العلم من نفسها، فقد توقف حصول العلم [له][٣] على المعلومات، ومن توقف وصفه على شيء كان مفتقراً إلى ذلك الشيء، ووصف العلم له سبحانه وصف نفسي ذاتي، فكان يلزم من هذا أن يكون في نفسه مفتقراً إلى شيء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قلنا: ليس الأمر كذلك، بل الله سبحانه إنما علم المخلوقات بعلم أصلي ذاتي منه، غير مستفاد مما هي عليه فيما اقتضته بحسب ذواتها؛ غير أنها اقتضت في نفسها ما كانت عليه في علمه سبحانه، فحكم لها ثانياً بما اقتضته بحسب علمه، ولأجل ذلك قيل إنها أعطته العلم من نفسها.

فإن قلت: فما فائدة قوله سبحانه: ﴿**وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾[٤]؟

قلنا: "لو" حرف امتناع لامتناع، فما شاء إلاّ ما هو الأمر عليه، ولكن عين

---

١ ـ سورة النحل: آية ٣٣.

٢ ـ الحكايات (للشيخ المفيد): ص ٨٥، بحار الأنوار: ج ١٠ ص ٤٥٤.

٣ ـ من المصدر.

٤ ـ سورة النحل: آية ٩.

الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل. وأي الحكمين المعقولين وقع، فهو الذي عليه الممكن في حال ثبوته في العلم.

فمشيته أحدية التعلّق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك، فعدم المشية معلل بعدم إعطاء أعيانهم هداية الجميع، لتفاوت استعداداتهم وعدم قبول بعضها الهداية. وذلك لأن الاختيار في حق الحق تُعارضه وحدانية المشية، فنسبته إلى الحق من حيث ما هو الممكن عليه لا من حيث ما هو الحق عليه. قال تعالى: ﴿**وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي**﴾[١]، وقال: ﴿**أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ**﴾[٢]، وقال: ﴿**مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ**﴾[٣].

فهذا هو الذي يليق بجناب الحق، والذي يرجع إلى الكوّن[٤]، ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا**﴾[٥]، فما شاء. فإن الممكن قابل للهداية والضلالة من حيث ما هو قابل، فهو موضع الانقسام، وفي نفس الأمر ليس للحق فيه إلاّ أمر واحد.

فإن قلت: حقائق المخلوقات واستعداداتها فائضة من الحق سبحانه، فهو جعلها كذلك.

---

١ ـ سورة السجدة: آية ١٣.

٢ ـ سورة الزمر: آية ١٩.

٣ ـ سورة ق: آية ٢٩.

٤ ـ كذا في المصدر، وفي الأصل: (المكوّن).

٥ ـ سورة السجدة: آية ١٣.

قلنا: الحقائق غير مجعولة، بل هي صور علمية للأسماء الإلهية، وإنما المجعول وجوداتها في الأعيان، والوجودات تابعة للحقائق؛ ولنقبض عنان القلم عن مثل هذه الأسرار، فإنها من جملة أسرار القدر المنهي عن إفشائها، ولله الحمد [١].

فقوله: كذا قيل إيهام منه لرفع وصمة سوء العبارة عند أهل الشرع عن نفسه، لا أنه استضعافاً له، ولذا قال: يمكن الإشارة إلى سر ذلك لأهله... إلخ . وأيّده بعدُ بتأويل لا يُفصح عن مراده تعمية منه، حيث لم يمكنه التصريح بأكثر مما ذكر، فأوّلها بما يصحح صورة العبارة عندهم في نظره بما لا يخفى على من يعرف مذاقهم.

فقد قال: بل الله سبحانه إنما علم المخلوقات ولم يقل: الماهيات أو المعلومات في العين ، لأن المخلوقات هي المعلومات الكونية والماهيات، هي الصور العلمية أي الأعيان الثابتة، وهي في نفس الأمر علمه الذاتي الأصلي بالأشياء، فلا يثبت في النسبة إعطائها له العلم بها من حيث هي علمه، فلا يقال: أعطته العلم بها من حيث كونها علمه، بل إنما يثبت من حيث كونها معلومه ومبدأ علمه بالأكوان، فهي بهذه الحيثية حاكمة ومحكوم عليها.

وأيضاً على قوله تكون جميع الإخبارات الإلهية والأحكام مرجعها إلى مجرد الفرض لا إلى التحقق والوقوع. وهذا هو الذي يليق بالقول بوحدة

---

١ ـ الوافي: ج ١ ص ٥٢٩ ـ ٥٣١.

الوجود وقِدَم الماهيات.

وقوله: ليس للحق فيه إلاّ أمر واحد ، جارٍ على حُسن التعبير، وإلاّ فإن الذي تقتضيه طريقته أنه ليس للحق فيه أمرٌ، إذ الهداية والضلالة ليستا لله وإنما هما اقتضاء شأن الممكن، كما يصرح به غير مرة، فتغييره العبارة لضيق المجال.

هذا، وقد نص بأن: العلم نسبةٌ تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك [١]، بعد ما نص بأن المشية نسبة تابعة للعلم ، وصرح بأن الحقائق غير مجعولة، بل هي الصور العلمية للأسماء الإلهية، وإنما المجعول وجوداتها في الأعيان، والوجودات تابعة للحقائق.

وكان هذا من جهله وحصره علمه تعالى في العلم الانفعالي، الذي نفاه المسلمون عنه تعالى وأبطله العقل؛ لأن لازمه الجهل. وإنما علمه ذاتي، هو نفس العالم، والعلم الفعلي أثر العالم، وهو أثر فعله.

ومع ذلك، يدّعي المعرفة! ويحمد الله على خلافه لدينه وشرائعه وكتبه، فإن الله يقول: ﴿**قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[٢]، ويقول: ﴿**أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾[٣].

---

١ ـ وقد ردّ الشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه) هذا القول في (الرسالة الرشتية) في ردّ الصوفية، في جوامع الكلم: ج ٨ ص ٣٢٠، وكذا في شرحه الرسالة العلمية للملا محسن، أيضاً في جوامع الكلم: ج ٢ ص ٨٥ ـ ٩٢.

٢ ـ سورة الرعد: آية ١٦.

٣ ـ سورة الملك: آية ١٤.

هذا وهو لم يُفش كل ما عنده، لقبضه عنان القلم عن مثل هذه الأسرار.

وأقول أنا: ﴿مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً﴾[١].

وقال في (الكلمات المكنونة)[٢]:

وسر سر القدر أن هذه الأعيان الناشئة[٣] ليست بأمور خارجة عن الحق، بل هي نسبٌ وشؤونٌ ذاتية، فلا يمكن أن تتغير عن حقائقها، فإنها حقائق ذاتيات؛ وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان.

فبهذا عُلم[٤] أن الحق سبحانه لا يُعيّن من نفسه شيئاً لشيء أصلاً، صفةً كان أو فعلاً أو حالاً أو غير ذلك؛ لأن أمره واحد كما أنه واحد[٥]، وأمره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي الوحداني بإفاضة[٦] الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له الظاهرة به والمظهرة إياه، متعدداً متنوعاً مختلف الأحوال والصفات، بحسب ما اقتضته حقائقها الغير[٧] المجعولة المتعينة في

---

١ ـ سورة الكهف: آية ١٧.

٢ ـ الكلمات المكنونة: الكلمة (٤٤) ص ١٣٠ طبعة مطهري، ص ٩٤ ـ ٩٥ طبعة فراهاني.

٣ ـ في المصدر: (الثابتة).

٤ ـ في المصدر: (اعلم).

٥ ـ قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ﴾ سورة القمر، الآية ٥٠.

٦ ـ من المصدر: (إفاضة) دون حرف الباء.

٧ ـ إدخال (الـ) على (غير) هو استعمال أعجمي غير صحيح.

علم الأزل .

فقوله: عن تأثيره الذاتي... إلخ ، صريح فيما يريده ـ هو وأبناء جنسه ـ من أن وجوده تعالى انبسط على الممكنات، فالعلة والمعلول عبارة عندهم عن نفس المنبسط والانبساط، وعند القشريين من أهل وحدة الموجود عبارة عن المتنزل وتنزله.

وقال في (الوافي) في بيان معنى قوله عليه السلام: «**ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه**... إلى آخره»[1]، قال:

وتحقيقه: أن المخلوقات وإن لم تكن موجودة في الأزل لأنفسها وبقياس بعضها إلى بعض على أن يكون ظرفاً لوجوداتها كذلك، إلاّ أنها موجودة في الأزل لله سبحانه وجوداً جمعياً وحدانياً غير متغير، بمعنى أن وجوداتها اللا يزالية الحادثة ثابتة لله سبحانه في الأزل كذلك. وهذا كما أن الموجودات الذهنية موجودة في الخارج إذا قيّدت بقيامها بالذهن، وإذا أطلقت من هذا القيد فلا وجود لها إلاّ في الذهن. فالأزل يسع القديم والحادث والأزمنة وما فيها وما خرج عنها... إلى آخره [2].

فقد نص أن معنى أن الله لم يكن خلواً من المُلك أن وجوده وجوده، ويلزمه أنه تعالى جميع الأشياء، فيكون جميع الخيرات والشرور كما تقوله أهل وحدة الموجود، وإن كانوا جميعاً يتحاشون عن هذا التعبير ويقولون

---

١ ـ الكافي: ج ١ ص ٨٩ ح ٣.

٢ ـ الوافي: ج ١ ص ٣٥٣.

بأن الوجود خير كله، والشرور ليس من أصل ذاته، وإنما هي من النقائص التي لحقته، أو من الماهيات، إلاّ أن القول بوحدة الجمع يلزمه ذلك وإن لم يلتزموه ظاهراً.

هذا، وقد أخطأ الصواب ومراد صاحب الكلام عليه السلام، فإنه عليه السلام بيّن هذا وأمثاله بأن معنى «**لم يكن خلواً منها**» أنه يستحق ذلك قبل وجوده وإيجاده، لا أن استحقاقه له ناشٍ بعد إيجاده، فإن كل من يكون مستحقاً لشيء بعد ثبوته وإيجاده لا يكون أثره ولا صنعه، بل أثر غيره وصنعه، فاستحقاقه له ومالكيته ليست بحقيقية ثابتة وإنما هي مُعارةٌ، فقال عليه السلام: «له معنى العالمية إذ لا معلوم ومعنى الرازقية إذ لا مرزوق»[1]، لا بمعنى أنه ذاته، أو مندمج في ذاته.

وقوله: وهذا كما أن الموجودات... إلخ ، يريد به أن الذهن موجود في الخارج، فعرَضه القائم به إذا لوحظ من حيث كونه عرَضاً لمن هو موجود في الخارج كان موجوداً في الخارج بتبعية وجود معروضه فيه، وإن لم يُلحظ فيه معنى العروض، لم يكن له في نفسه وجود إلاّ في الذهن الموجود في الخارج.

وقوله: إن مشيّته أحديّة التعلق... إلخ ، جهلٌ؛ لأن المشية والإرادة عنده قديمة، فيلزمه إن كانت غير الله كما قال بأنها نسبة تابعة للعلم.. إلخ ،

---

١ ـ استفاد هذا من قول الرضا عليه السلام: «**له معنى الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه، ومعنى العالم ولا معلوم، ومعنى الخالق ولا مخلوق...**» التوحيد: ص ٣٨ ب ٢ ح ٢.

تعدد القدماء، وهو كفرٌ عند أهل الملل، وباطل عند المتصوفة؛ لأنهم قائلون بوحدة الوجود.

وإن كانت هي الله، أنه يتعلق بالحادثات، وهو كفرٌ عند أهل الملل، وباطل عند المتصوفة؛ لما يأتي بيانه عنهم.

ولكن الرجل أخطأ طريق الحق ولم يُصب من الباطل ما يثبت عليه؛ فإن نظر إلى طريقة أهل الإسلام عبّر بعباراتهم، مع غفلته عما يلزمه من فساد اعتقاده، وإن رجع إلى فكرته المعوجّة نسي ما اعتاده من كلام أهل الشرع، فتجده تميل به الأهواء في كل واد سحيق.

ولذا قال بأن الأزل يسع القديم والحادث والأزمنة... إلخ ، فيكون الأزل على هذا ظرف الموجودات كلها، فلا معنى للحدوث ولا لقوله والحادث إلاّ على معنى الظاهر. فكل الأشياء ـ إذاً ـ قديمة، وهي غير الله تعالى.

وقد كفّر اللّهُ النصارى حيث قالوا: ﴿**إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ**﴾.

وكفّرَت أصحابُنا الأشاعرةَ؛ حيث قالوا بقِدَم الصفات الثمان الثبوتية[1].

---

١ ـ الصفات الثبوتية الذاتية هي:١ـ العلم ٢ـ القدرة ٣ـ الحياة ٤ـ السّمع ٥ـ البصر ٦ـ الإدراك ٧ـ الإرادة ٨ ـ الأزلية والأبدية. وهي لا تنحصر في هذه الثمان، فكل كمال يُعد كمالاً مطلقاً فهو متّصف به، كما أنّ كل نقص فهو منزه عنه. وكلّ أسمائه التي وردت في الكتاب والسنّة تُشير إلى كماله تعالى وتدفع الحاجة والنقص عن ساحة قدسه.

وقد ذهبت العدلية إلى كفر الأشاعرة فيما لو التزموا بقِدَم الصفات وزيادتها على الذات، ومن ثم تعدد القدماء والواجب، فيكونون سبعة والله ـ تعالى ـ هو الثامن. انظر: مناهج

على أنها معانٍ قائمة به هي هو وهي غيره.

وهذا يقول بعدم تناهي القدماء، وليست قائمةً به ولا محتاجة إليه، بل هو المحتاج إليها. والمتصوّفة من القائلين بوحدة الموجود لا يقولون بقدم الماهيات ولا بثبوتها.

فتأويل كلامه وكلام القائلين بقوله بأن مرادهم وحدة الجمع ، لا يلائم القول بكون الماهيات غير الوجود في الأعيان وإن كانت عينه في الأكوان عندهم، فوحدة الجمع للوجودات لا غير.

وقال في (الكلمات المكنونة):

كما أن وجودنا بعينه هو وجوده سبحانه إلاّ أنه بالنسبة إلينا محدث وبالنسبة إليه (عزّ وجل) قديم، كذلك صفاتنا من الحياة والقدرة والإرادة وغيرها، فإنها بعينها صفاته سبحانه إلاّ أنها بالنسبة إلينا محدثة وبالنسبة إليه قديمة؛ لأنها بالنسبة إلينا صفة لنا ملحقة بنا، والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا، وبالنسبة إليه سبحانه قديمة، لأن صفاته لازمة لذاته القديمة.

وإن شئت أن تتعقل ذلك فانظر إلى حياتك وتقييدها بك؛ فإنك لا تجد إلاّ روحاً تختص بك، وذلك هو المحدَث، ومتى رفعت النظر عن اختصاصها بك وذقتَ من حيث الشهود أن كل حي في حياته كما أنت

اليقين: ص ١٨٠ ـ ١٨٨، إرشاد الطالبين: ص ٢١٥ ـ ٢١٧، النافع ليوم الحشر: ص ٢٤، نهاية العقول: ص ٢٢١ ـ ٢٢٢، الأربعين في أصول الدين: ج ١ ص ٢٢٤، شرح الأسماء الحسنى (للرازي): ص ٣٠٩، المحصّل: ص ٤٢١ ـ ٤٢٧، شرح المقاصد: ج ٤ ص ٦٩، شرح المواقف: ج ٨ ص ٤٤ ـ ٤٩، المطالب العلية: ج ٣ ص ٢٢٦.

فيها، وشهدتَ سريان تلك الحياة في جميع الموجودات، علمتَ أنها بعينها هي الحياة اليت قامَتْ بالحي الذي قام به العالم، وهي الحياة الإلهية.

وكذا سائر الصفات، إلاّ أن الخلائق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها، كما نبهنا عليه غير مرّة...، إلخ [١].

وهذا بعينه كلام عبد الكريم الجيلاني، فإنه قال في الحياة بعد أن ذكر مراتبها في مَن قامت به... إلى أن قال:

فما في الوجود إلاّ ما هو حي بحياة تامة؛ لأن الحياة عين واحدة ولا سبيل إلى نقص فيها ولا إلى الانقسام؛ لاستحالة تجزي الجوهر الفرد، والحياة جوهر فرد موجود بكماله لنفسه في كل شيء، فشيئية الشيء هي حياته وهي حياة الله التي قامت الأشياء بها [٢].

وأما ملا محسن فعكَسَ الأمر، فجعل نسبة الاختيار إلى الممكن من حيث كونه موضع الانقسام فقط، وحكم الاضطرار إلى الحق، تعالى الله.

على أنه حاكمٌ بالاضطرار على الممكن أيضاً، بمعنى أنه لا يمكن له في الواقع إلاّ وجهاً واحداً.

وهذا خلاف ما أنزله الله في كتابه وحكَمَت به أنبياؤه.

فالذي يليق بحق الحق هو الاختيار المطلق المعبر عنه بقوله: ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا**﴾.

---

١ ـ الكلمات المكنونة: الكلمة (٣٨) ص ١١٢ طبعة مطهري، ص ٨٤ طبعة فراهاني.

٢ ـ الإنسان الكامل: ص ٧٩ ب ١٦.

يريد أنه تعالى قادر على إجبارهم على خلاف ما أرادوه، وقادر على تغييرهم عما هم عليه، إلاّ أن حقيقة التكليف لما كان بالاختيار لم يجبر أحداً على الطاعة؛ لتتحقق الطاعة بالاختيار.

قال علي عليه السلام ما معناه: «**لو كان الخلق مجبورين لكان العاصي أولى بالمَحمَدة من المطيع، ولو لم يكونوا مختارين لم يتحقق التكليف، ولكان كل مراسم الشرع عبثاً**»[١].

وليس في مقتضى الحكمة أن يُجري الأشياء على خلاف ما تطلبه بعد أن أعطاها القدرة ودلها على النهج القويم.

فأبان سبحانه عن حقيقة الاختيار في المكوِّن والمكوَّن معاً بقوله ﴿**وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**﴾[٢]، ونفى عن نفسه سبحانه الاضطرار بقوله: ﴿**بَلى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ**﴾[٣].

وكأنه ما قرأ من القرآن إلاّ ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا**﴾[٤]،

---

١ ـ روي أن أمير المؤمنين عليه السلام كان في الكوفة بعد منصرفه من صفّين فقال له شيخ فيما قال: كيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟ فقال له: «**وتظنُّ أنه كان قضاءً حتماً وقدراً لازماً، إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمة للمذنب ولا مَحمدة للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن و لكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب**». الكافي: ج ١ ص ١٥٥ ح ١.

٢ ـ سورة البلد: آية ١٠.

٣ ـ سورة القيامة: آية ٤.

٤ ـ سورة السجدة: آية ١٣.

ونسي باقي محكمات القرآن، وإن كانت هي أيضاً من المحكمات، إلاّ أن طبيعته [رحمه الله] لما كانت متشابهة مالت إلى ما يمكن فيه التأويل، فحمل قوله تعالى على مجرّد الفرض والاحتمال المفروض بالنسبة إلى الممكن، وهو جهل منه. بل الممكن مختار بحقيقة الاختيار ولكن كان اقتضاء الحكمة والعدل إجراء الأشياء على مقتضياتها بدون القاسر، وهو معنى ﴿**وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلاَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**﴾[1].

فلزوم أمر واحد هو الذي يرجع إلى المكون المفعول المختار في قبوله أحد الأمرين المقدورين، فألزمه الله ما التزمه، لا أنه بحقيقة فعله ووجوده لا يمكن إلاّ أمراً واحداً؛ وذلك لأنه مركب ذو جهات متعددة وأطوار متكثرة.

وليس معنى الاختيار ـ على ما يفهمون ـ إلاّ ما يكون منشأ جهتي المركب المختلفتين فيما له وجودٌ فائض من الحق، وهو خيرٌ كله، ومنشأ كل كمال وخير، وله ماهية هي منشأ الشرور والنقائص، سواء كانت مخلوقة بواسطة خلق الوجود كما نقوله، أو غير مخلوقة بأن كانت ثابتة العين قبل الظهور، أو نفس نقص مراتب أفراد الوجود كما يقوله هو وأبناء جنسه، فإن اختلاف الجهة في المركب موجبة لحقيقة الاختيار، سواء تكافأ أثر الجهتين أم لا، فليس الوجود مبدأ للنقائض والشرور، وليست الماهيات مبدأ للكمالات والخيرات.

فالموجود الجامع لهما لابد وأن يكون ذا جهتين: جهة من نفسه وجهة

---

١ ـ سورة السجدة: آية ١٣.

من مبدء فيضه من ربه[١]، فكيف لا يتحقق فيه الاختيار؟

وأما لزومه أثر أحد الجهتين فلا يُخرجه عن الاختيار، بل هو حقيقة الاختيار.

ثم إنه لابد أن يكون مبدأ هذا الايجاد مختاراً، وإلاّ لم يتحقق الاختيار في الوجود الكوني بحالٍ أصلاً، ولكن القوم ﴿**اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللهِ**﴾.

وقد حققتُ هذه المسألة في أجوبة مسائلَ[٢] بما لا مناص عن قبوله،

---

١ ـ تكرر بيانها في كلمات الشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه) ومنها:

قوله: إن كلّ شيء مخلوق لابد وأن يكون له اعتبار من ربّه وهو وجوده، واعتبار من نفسه وهو ماهيّته. شرح المشاعر: ص ٣٧ طبع كرمان، ج ١ ص ٧٢ طبع بيروت.

وقوله: اتفقت كلمة الحكماء على أن كل مخلوقٍ لابد وأن يكون له اعتبار من ربّه واعتبار من نفسه. شرح المشاعر: ص ٥٠٠ طبع كرمان، ج ٢ ص ١٨٥ طبع بيروت.

وقال: لاتّفاق العقول على أن المجعول لا يمكن تحقّقه إلاّ بجهتين: جهة من ربّه وجهة من نفسه، فَالّتي من ربّه هو الوجود والتي من نفسه هو الماهيّة. شرح المشاعر: ص ٤٥١ طبع كرمان، ج ٢ ص ٢٤٢ طبع بيروت.

وقال: جهة من ربّه وهو المسمّى في الاصطلاح بالوجود، وجهة من نفسه وهو المسمّى أيضاً بالماهيّة. شرح المشاعر: ص ٤٣٩ طبع كرمان، ج ٢ ص ٩٦ طبع بيروت.

وفي كل الموضع استدل بقول الرّضا عليه السلام : بأنّ الله تعالى «**لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره للذي أراد من الدلالة على نفسه**». التوحيد: ص ٤٣٩ ب ٦٥.

ثم قال: والأخبار مشحونة بما يدل على ذلك. شرح المشاعر: ص ٥٠٠ طبع كرمان، ج ٢ ص ١٨٥ طبع بيروت.

٢ ـ لم أقف عليها، والذي والمتوفر للشيخ (أعلى الله مقامه) مجموعتا مسائل موجودة ضمن

وليس هذا موضعه؛ وإنما الغرض نقل كلامهم وإظهار مرادهم، وإن كان مراد ملا محسن غير خفي على من نظر في كلماته، وإنما أتكلم على كلامه استطراداً.

فعباراته نص في القول بوحدة الوجود، والحدوث الذي لحق الوجود عنده إنما هو في انتسابه إلى من قام به من الماهيات المعبّر عنها بالممكنات بعد عروضه عليها وإظهاره لها وتعيّنه بها. فقال بعد أن ذكر أن الماهيات غير مجعولة كالوجود ، في كلام له:

بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود، بمعنى أنه يجعلها متصفة بالوجود، لا بمعنى أنه يجعل اتصافها موجوداً متحققاً في الخارج.

فإن الصباغ مثلاً إذا صبغ ثوباً فإنه لا يجعل الثوب ثوباً، ولا الصبغ صبغاً، بل يجعل الثوب متصفاً بالصبغ في الخارج، لا أنه يجعل[1] اتصافه به

مخطوطات مكتبة مدرسة الشهيد مطهري (سپهسالار)، أجاب عنها وهو في الثانية والعشرين من عمره، واحدة من ميرزا محمد حسن بن ميرزا محمد، وفيها خمس مسائل: ١/ ما معنى «السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه»؟ ٢/ ما وجه تخصيص السؤال القبر بمن مُحّض الإيمان ومن محض الكفر؟ ٣/ هل تعلّقت قدرة الله بخلق نبي قَدْرُهُ أرفع من قدر نبينا ﷺ؟ ٤/ ماهو وجه الجمع بين ما ورد أن فلك القمر قمرٌ وأنه دخان؟ ٥/ هل الله هو خالق الشر أم لا؟ ٦/ بيان الحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً». والأخرى من حسين بن عبد القادر البحراني، وفيها مسألتان: ١/ بيان أفضلية الخضر على موسى عليهما السلام. ٢/ حول الرجعة. كتبها محمد بن أمين مرتضى النوري المازندراني في يوم الأربعاء ٢٣ جمادى الأولى سنة ١٢٣٨ هـ.

١ ـ في المصدر: (وإن لم يجعل).

موجوداً في الخارج. فليست الماهيات في أنفسها مجعولة، ولا وجوداتها[١] في أنفسها أيضاً مجعولة، بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة، والوجودات من حيث تعيناتها وخصوصياتها مجعولة؛ وذلك لأن الإمكان إنما يتعلق بالوجود من حيث التعيّن والتخصص، لا من حيث الحقيقة والذات، فإنه واجب من هذه الحيثية.

فالوجود وجود أزلاً وأبداً، [وموجود أزلاً وأبداً][٢] والماهية ماهية أزلاً وأبداً، غير موجدة ولا معدومة أزلاً وأبداً، وليس هي في منزلة بين الوجود والعدم، بل إنما وجوداهتا بالعرض، وتبعية الوجود لا بالذات. ولهذا لا تُسمى وجوداً بل ثبوتاً، ومن هنا يُعلم أن الماهيات عين الوجود والحقيقة، وإن كانت غيره بالاعتبار [٣].

فقوله: في كونها ، يريد ظهورها؛ لأن الكون في مصطلحهم هو التحقق الظهوري لا التحقق الثبوتي العيني.

وكذا قوله: والوجودات من حيث تعيناتها وخصوصياتها مجعولة ، يعني ظاهرة في الأكوان بعد أن كانت عينه تعالى في الأعيان، فظهورها كان بذلك التعين، إذ هي قبل التعين وانبساط عين الجاعل.

وقوله: عين الوجود والحقيقة يريد أنهما متحدان في الكون الظهوري

---

١ ـ في المصدر: (وجودها).

٢ ـ من المصدر.

٣ ـ الكلمات المكنونة: (كلمة ١٠) ص ٥٧ طبع مطهري، ص ٢٧ ـ ٢٨ طبع فراهاني.

متغايران باعتبار تمايزهما في مرتبة العين الثبوتي.

[معنى وحدة الموجود]

وأما أهل وحدة الموجود فعند عرفائهم[1] أن الوجود جوهر فرد لا يقبل التكثر، ولا تعدد لمراتبه، ولا سريان فيه، ولا انبساط له، متناهٍ في حد ذاته، غير متناهٍ من حيث صفاته، والكثرات غير المتناهية هيئات ذلك الجوهر الفرد ونقوشه وتلوّنه، لا أنها تَنَزّله أو انبساطه. فكل الكثرات أمور اعتبارية لا تحقق لها .

قال شاعرهم:

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال[2]

فيكون كل موجود هو الوجود، فلا يصح سلب وجود عن موجود عندهم، لا على نحو ما نقوله نحن من تغاير الوجودات، وأنها آثار للوجود الحق، كالشعاع المنبث من المنير، ليس بينه وبينه نسبة ذاتية، ولا سنخية، بل على نحو ما يقررونه بأنه شيء واحد لا كثرة فيه. وعبارات ملا صدرا يشعر بعضها بهذا، وسيأتي بعض كلامه.

فإذا قال أحدهم: أنا الله ، لا يريد كما يقصده القائلون بوحدة الوجود والقشريون من القائلين بوحدة الموجود، من أن لله هوية غير هويته، فإذا سلب أنانيته اتحدا في الوجود، بل في حاق الأمر، ليس للذات وجود غير وجود الموجودات؛ لأن الكثرات صفات اعتبارية للذات الذي هو الوجود،

---

١ ـ الإنسان الكامل: ص ٧٩ ب ١٦.

٢ ـ ديوان جامي: ص ٥٥٠، فاتحة الشباب، قسم الغزليات: أول بيت من الغزل رقم ٥٦٤.

لا أن الذات رتبة في الوجود هو مبدأ تنزل الوجودات أو انبساطها كما يقوله ابن عربي وملا محسن، وكذا ملا صدرا وإن كان من أتباع من يقول بوحدة الموجود. فقولهم (الله) و (واجب الوجود) وأمثال ذلك ـ مما يتكلم به أهل الشرع ـ جرياً على المصطلح[١]، ويريدون الوجود لا باعتباره الكثرة.

والحاصل، أن هؤلاء أضاعوا طريقة المتصوفة بمخالطة لسان أهل الشرائع الحقة، وأفسدوا الشرائع بمعتقدات أهل التصوف[٢]، فهم مذبذبون بين ذلك ﴿لاَ إِلَىٰ هَٰؤُلاَءِ وَلاَ إِلَىٰ هَٰؤُلاَءِ﴾[٣].

قال الجيلاني في (الإنسان الكامل):

اعلم أن ذات الله عبارة عن نفسه الذي هو بها موجود، لأنه قائم بنفسه، وهو الشيء الذي استحق الأسماء والصفات بهويته، ويتصور[٤] بكل صورة يقتضيها منه كل معنى فيه [٥].

وقال:

قسماً بقائم بانةٍ أحديّةٍ ماسَتْ على كُثبان جمع صفاتهِ

---

١ ـ في الأصل: (المصلح) وهو من سهو القلم، وما أثبتناه هو مراد المصنف.

٢ ـ قال شيخنا الأوحد (أعلى الله مقامه) في أمر ابن عربي: فإنه أفسد أكثر الخلائق اعتقاداتهم بتخيلات سوفسطائية منشأها من مواد سوداوية سارية في مواد نفسه وبدنه الخبيثة. انظر: كشكول الأحسائي: ص ١٥٢.

٣ ـ سورة النساء، الآية ١٤٣.

٤ ـ في المصدر: (فيتصور).

٥ ـ الإنسان الكامل: ص ٢٦ الباب الأول.

ما في الديار سوايَ لابسُ مغفر فأنا الحِما والحي معْ فلواتهِ[١]

[وقال:]

أحطت خبراً جملة ومفصلاً بجميع ذاتك يا جميع صفاته

أمْ جلَّ وجهك أن يحاط بكنهه فأحتطه أن لا يحاط بذاته

حاشاك في غاي وحاشا أن تكن بك جاهلاً ويلاه من حيراته[٢]

فيقولون: إن الوجود لا يقبل التكثر لا بنفسه من تطور وتنزل، ولا من معروضه بانبساطه على هياكل الماهيات، وإنما هو ذو حالات ونقوش، هي الكثرة التي يريدون. فلا كثرة في الوجود بوجه، ولا مراتب له ليكون صرفُ حقيقته هو ذات الحق كما يقوله أولئك، بل يقول: إن الوجود فرد قائم بنفسه، به تقوم تلك الحدود والهيئات التي يعبر عنها بالكثرات المتوحدة الذات .

فكل واحد منهم يقول: أنا الوجود والأشياء صفاتي ، ومرة يقول: أنا الحق والخلق أثري ، فينسبها إليه في مقام الفرق الوصفي والبيان الرسمي، ويجعل الكثرة عينه في مقام الوجود العيني، فيقول: أنا الرب، أنا العبد؛ أنا الباقي، أنا الفاني؛ أنا الكل، أنا البعض [٣]، و أنا الله بأنانيتي .

---

١ ـ الإنسان الكامل: ص ٢٢ في المقدمة، وفيه:

ما في الديار سوى ملابسُ مغفر وأنا الحمى والحيّ مع فلواته

٢ ـ الإنسان الكامل: ص ٢٦ الباب الأول. وفيه (حاشاك من غاي وحاشا أن يكن).

٣ ـ على خلاف ما عليه إمام الموحّدين أمير المؤمنين عليه السلام حيث يقول: «أَنْتَ الرَّبُّ وَأَنَا الْعَبْدُ، وَأَنْتَ الْمَالِكُ وَأَنَا الْمَمْلُوكُ، وَأَنْتَ الْعَزِيزُ وَأَنَا الذَّلِيلُ، وَأَنْتَ الْغَنِيُّ وَأَنَا الْفَقِيرُ،

لا كما يقوله أولئك بأنه الباقي من حيث ربه ووجوده، والفاني من حيث نفسه وخلقه، بل يقول: هو الوحدة المتكثرة والكثرة المتحدة.

وإن عبر بعبارة تشعر بتوحيد فَرْقيّ ـ كما تقوله المسلمون ـ فإنما هي عبارة في مقام الأكوان في مصطلحهم، والبيان الرسمي بعد مخالطة أهل الشرع، ولا يريدون ما أرادوه، ولا ما يريده أيضاً القائلون بوحدة الوجود والقشريون من أتباعهم.

ويقول مرة: أنا مظهره في عالم الأين وهو مظهري في عالم العين [١].

يريد أن الخلق هو الحق الظاهر، والحق هو الخلق الباطن.

ويؤوّلون[٢] عليه قوله تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ﴾[٣].

فيقول: أنا عند الله والله عندي، فهو الفاني بي وأنا الباقي به؛ لأنه مجلى ذاتي وأنا مجلى ذاته [٤].

ولهم عبارات مختلفة الألفاظ متباينة المعاني؛ لأن الباطل لا يستقر صاحبه على حقيقة أمره، لكثرة تشعّبه.

وقد ذكر الجيلاني في (توحيده) من هذه الترهات كثيراً، وتكلمتُ في

وَأَنْتَ الْحَيُّ وَأَنَا الْمَيِّتُ، وَأَنْتَ الْبَاقِي وَأَنَا الْفَانِي... وَأَنْتَ الْأَمِينُ وَأَنَا الْخَائِفُ، وَأَنْتَ الرَّازِقُ وَأَنَا الْمَرْزُوقُ... الخ». مهج الدعوات: ص ١٣٧ (دعاءٌ علّمه أويس القرني ﷺ).

١ ـ حقيقة اليقين وزُلفة التمكين (نسخة خطية): الورقة ١١.

٢ ـ في النسخة الأصل: (يؤلّون) وهو من سهو القلم، وما أثبتناه هو الصحيح.

٣ ـ سورة النحل: آية ٩٦.

٤ ـ لاحظ: حقيقة اليقين وزُلفة التمكين (نسخة خطية): الورقة ١٣.

شرحي له[١] ما أظهرتُ به خفايا رموزهم. حتى إن كثيراً ممن لا يعرف الاصطلاح قال بأن معتقد الشارح معتقدهم.

وقال الجيلاني في (توحيده):

اللهم إلاّ عبد أفناه التوحيد عن توحيده، وجرده الوجود عن تجريده، فانطمست كثرته في تفريده، وأشرقت شمس واحديته في تعدبده، قد وحد الحقُ ذاته وواصل بصفة البقاء إليه بعد الفناء لطيفة منه، فيصح قول القائل: (توحيدهُ إياه توحيده)[٢]، فهو الواحد الموحد لنفسه، تعالت واحديته سبحانه عن التوحيد بالتوحيد في قدسه.

ما أفرد الواحد ذو تفريد ... إلاّ وقد أشرك في التوحيد

إلى أن قال:

وإن أقل يوماً بتوحيدي له ... أشركت في توحيده بوجودي

وإنني مكلف توحيده ... فكيف؟ قل لي بلغة المقصود

ما ذاك إلاّ أنه عيني بلا ... شرك وعين سائر الموجود

يعني بلا اشتراك في رتبةٍ تقتضي التمييز في أخرى بل هو عينه في كل رتبة.

---

١ ـ رسالة التوحيد: ص ١١٠ـ ١١١.

٢ ـ وهو قول الخواجه عبد الله الأنصاري:

ما وحّد الواحد من واحد ... إذ كلّ من وحّده جاحد

توحيد من ينطق عن نعته ... عارية أبطلها الواحد

توحيده إيّاه توحيده ... ونعت من ينعته لاحد

انظر: منازل السائرين: ص ١٤٤.

قال:

فالواحد الفرد أنا وهو كذا وحدتنا لا وحدة التعديد

بل وحدة في وحدة أحدية قد نزهت عن كثرة ومزيد

لا عن وجود سابق أو حادث كلا ولا عن منظر وشهود

بل حالة أزلية كانت لنا شأناً بلا علل ولا تقييد

[ثم قال:]

الجوهر الأول:

اعلم ـ وفقنا الله وإياك ـ أن الموحّد من كان توحيده لا عن علة ولا سبب ولا واسطة، بل الموحد مَن التوحيد شأنه فعلاً وحالاً وعملاً ومقالاً[1]، غير مقيد بمشهد غير مشهده، ولا مخصص بمنظر أو اسم أو صفة أو نعت، بل توحيده لوحدة الشيء لشيئيته التي يستحيل فيها التعدد. فافهم [2].

وقال في (الإنسان الكامل) في تجلّي الأسماء:

إذا تجلى الله على عبده في اسم من أسمائه، اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الاسم، فمتى ناديت الحق بذلك الاسم، أجابك العبد؛ لوقوع ذلك الاسم عليه. فأول مشهد من تجليات الأسماء أن يتجلى الله لعبده في اسمه (الموجود)، فيطلق هذا الاسم على العبد.

---

١ ـ في المصدر: (وعلماً ومقاماً).

٢ ـ حقيقة اليقين وزُلفة التمكين (نسخة خطية): الورقة ٣ ـ ٥.

وأعلى منه تجليه [له][١] في اسمه (الواحد)، وأعلى منه [تجلّيه][١] في [اسمه][١] (الله) فيصطلم العبد بهذا[٢] التجلي ويندكُّ جبله، فيناديه الحق على طور حقيقته: (إنه أنا الله)، هنالك يمحق الحق اسمه[٣] ويثبت له [اسم][١] (الله)، فإذا قلت: (يا الله)، أجابك العبد: (لبيك وسعديك). فإن ارتقى وقوّاه الله وأبقاه بعد فنائه، كان مجيباً لمن دعا هذا العبد. فإذا قلت مثلاً: (يا محمد)، قال الله: (لبيك وسعديك)[٤].

يريد بالمقام الأول: مجلى الصفاتي والشهود العياني في مقامه من مراتب الأكوان، وذلك أول تحققه في تجلي الحق له في صفةٍ من صفاته في مقام الفرق، وهذا يسمى بالتجلي أي الظهور.

والمقام الثاني: رتبة الوجود العيني، وهو وحدة التحقق عند هؤلاء، ووحدة الجمع عند غيرهم من المتصوفة، وذلك عند تجلي الحق له بذاته وجذبه إياه من مرتبة كونه إلى رتبة عينه، وتلك مرتبة الفناء المطلق.

ويسمّى هذا المقام بالتخلي، أي عدم النظر إلى نفسه وإلى غيره.

قال ابن عربي في هذا المقام في شعر له:

واخلع النعلين إن جئت إلى ... ذلك الوادي ففيه قدسنا

وعن الكونين كن منخلعاً ... وأزل ما بيننا من بيننا

---

١ ـ من المصدر.

٢ ـ في المصدر: (لهذا).

٣ ـ في المصدر: (يحمو الله اسم العبد ويُثبت له).

٤ ـ الإنسان الكامل: ص ٦٤ ب ١٣.

وإذا ما قيل من تهوى؟ فقل أنا مَن أهوى ومَن أهوى أنا[١]

والمقام الثالث: هو مرتبة الجمع إذا تجلى له بجميع الصفات في الذات، وذلك عند اتصافه بجميع الصفات الحقّية والخلقية على أنها عينه، وهذا مقام البقاء، ويسمى بالتحلي أي الاتصاف، فيكون هو الواصف والموصوف والعابد والمعبود، فله ثلاث مراتب:

الأولى: تحققه في رتبة خاصة هي كونه الخاص.

والثانية: ثبوته في وحدة الجمع وانطواء الكثرة تحت طي تلك الوحدة، وهي نهاية مراتب الموجود وأعلى رتب الوجود عند أهل القول بوحدة الوجود والقشريين من القائلين بوحدة الموجود، وأما عند عرفاء هؤلاء فهي أعلى رتب الوجود.

وأما حقيقة الكمال المطلق ـ الذي هو نهاية مراتب الموجود ـ فهو مقام الجمع لا مقام وحدة الجمع؛ لأنه كل شيء، فيظهر في مقام من المراتب.

وهذا هو مراده بقوله: فيثبت له الله ، أي الجامع لجميع المراتب الحقّية والخلقية.

هذا [هو] مرادهم.

---

١ ـ أبياتٌ تُنسب إليه في جملة من المصادر، ولم أقف عليها في كتبه. ولكن ابن غانم العز بن عبد السلام (٦٦٠ هـ) نسبها لنفسه في كتابه حل الرموز ومفاتيح الكنوز: ص ١٠٢، وأوّلُها:

أيها العاش٣ق معنى حُسننا مَهرنا غالٍ لمن يطلبنا

ولقد أطال في تلك الترّهات الباطلة، إلى أن قال[١]:

ينـادى المنـادي باسـمها فأجيبـه وأدعى فليلى[٢] عن نداي تجيب
ومـا ذاك إلاّ أننـا روح واحـد تـداولنا[٣] جسـمان وهـو عجيـب
كشخص له اسمان والذات واحد بـأي تنـادي الـذات منـه تصـيب
فـذاتي لهـا ذاتٌ واسـمي اسـمها وحـالي بهـا فـي الاتحـاد غريـب
ولسنا على التحقيق ذاتين واحـداً ولكنّـه نفـسُ المحـبّ حبيـب

وقال في الألوهية[٤]:

وأقـول إنـي خلقـه، والحـق ذاتـي فـاعجبوا
نفسـي أنـزّه عـن مقـالتي التـي لا تكـذب
الله أهـل للعـلا، وبَريـق[٥] خلقـي خلـب
جمعت محاسـني العلـى، أنـا غـافر والمـذنب

وقال في (توحيده):

شمس ظهرت في أفلاك بهرت:

اعلم أن الوجود كله شيء واحد هو واحدية الحق، فالحق هو الوجود

---

١ ـ الإنسان الكامل: ص ٦٤ ـ ٦٥ ب ١٣.

٢ ـ كذا في المصدر، وفي الأصل: (فلبّت)، ولعله من سهو القلم.

٣ ـ كذا في المصدر، وفي الأصل (تداولني).

٤ ـ الإنسان الكامل: ص ٤٦ ـ ٤٧ ب ٤.

٥ ـ في المصدر: (وبروق).

المطلق، ومن هنا يتجلى عليك سبحانه في كل موجود؛ لأن الوجود من حيث إنه وجود لازم لكل موجود، بل هو عينه، إذ لا فرق بين الوجود والموجود إلاّ في الفهوانية[١]، وعلى الحقيقة هو عينه، فالحق عين كل شيء، وهو الواحد على تعدد الأشياء [٢].

وقال في آخر (توحيده)[٣]:

فقل في العالم ما تقوله في الأسماء والصفات، إن شئتَ قلتَ فيها: إن الذاتَ عينُها، صدقتَ. وإن سمّيت العالمَ بالحق والحقَ بالعالم، وليس الحقُ بالعالم وليس العالمُ بالحق. وإن شئت قلت بأن العالم قديم بهذا الاعتبار،

---

١ ـ اصطلاح ستعمله ابن عربي ومن تبعه، وهو اشتقاق من قولهم (فاه، أي تكلم).
قال الشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه): معني الفَهْواني خطاب الله سبحانه لعبده في سلوكه إليه بطريق المكافحة، أي بطريق كشف الغطاء عنه وجذبه إليه ومُشَافَهتُه. انظر: شرح الشاعر: ص ٤٤٧ طبع كرمان، ج ٢ ص ١٠٧ طبع بيروت، وفي جوامع الكلم: ج ٣ ص ٣٩٤.
وهي عند ابن عربي بصيغتين: الأولى خطاب الحق إلى الخلق ﴿كُنْ﴾، والثانية سماع الحق كفاحاً. بينما الجيلي هنا يرى أنها عالم التمييز بين الحقائق. انظر: المعجم الصوفي: ص ٤٠١ ـ ٤٠٢.

٢ ـ حقيقة اليقين وزُلفة التمكين (نسخة خطية): الورقة ١٩. مع اختلاف في النقل، فقد جاء في المصدر: (فقل فى العالم ما تقوله فى الصفات: إن شئتَ قلتَ: إن الذات عينها، صدقتَ. وإن قُلت غيرها، صدقتَ. فالعالم حقٌ وليس العَالمُ بالحق أو الحقُ عالمٌ، وليس الحقُ بالعالم. وإن شئت قل: إن العالَم قديم بهذا الأعتبار، وإن شئت قل: إن العالم مُحدثٌ باعتبار حكمه الذي يقتضيه العالم لذاته).

٣ ـ حقيقة اليقين وزُلفة التمكين: الورقة ٢٣.

وإن شئت قلت إن العالم مُحدث باعتبار حكم الذي يقتضيه لذاته .

وقال في (الإنسان الكامل):

وإنى ذاك الكل والكل مشهدٌ أنا المتجلي في حقيقته لا هو[١]

وقال في مقام (وحدة الجمع):

اعلم أن الأحدية مجلى ذاتي، ليس للأسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيه ظهور، فهى اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقّية والخلقية، وليس لتجلي الأحدية في الأكوان مظهر أتم منك إذا استغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك، وأخذت بك فيك عن خواطرك[٢]، فكنت أنت في أنت من غير أن تنسب إليك شيئاً مما تستحقه من الأوصاف الحقّية، أو هو لك من النعوت الخلقية. فهذه الحالة في الإنسان أتم مظهر للأحدية في الأكوان، فافهم.

وهو أول[٣] تنزلات الذات من ظلمة العماء إلى نور المجالى، فأعلى تجلياتها هو هذا المجلى؛ لتمحضّها وتنزهها عن الأوصاف والأسماء والإشارات والنسب والاعتبارات جميعها، بحيث يكون وجود الجميع فيها، ولكن بحكم البطون في هذا التجلي[٤] لا بحكم الظهور.

---

١ ـ الإنسان الكامل: ص ٣٧ ب ٢، وفيه: (والكلُ مشهدي).

٢ ـ في المصدر: (ظواهرك).

٣ ـ كذا في المصدر، وفي الأصل: (أو هناك).

٤ ـ في المصدر: (التجلّي).

وهذه الأحدية في لسان العموم[١] هي الكثرة المتنوعة، فهي في المثل كمن ينظر من بُعدٍ إلى جدار، قد بُني ذلك الجدار من طين وآجر وجص وخشب، ولكنه لا يرى شيئاً من ذلك ولا ينظر إلاّ جداراً، فقد كانت أحدية هذا الجدار مجموع ذلك الطين والآجر والجص والخشب، لا على أنه اسم لهذه الأشياء بل على أنه اسم لتلك الهيئة المخصوصة الجدارية.

كما أنك في مشهدك واستغراقك في إنيتك التي أنت بها أنت، لا تشاهد إلاّ هويتك[٢]، ولا يظهر لك في شهودك منك في هذا المشهد شيء من حقائقك المنسوبة إليك، على أنك مجموع تلك الحقائق. فتلك هي أحديتك على أنها اسم لمجلاك الذاتي باعتبار هويتك لا باعتبار أنك مجموع حقائق منسوبة إليك، فإنك ـ ولو كنت تلك الحقائق المنسوبة ـ فالمجلى الذاتي الذي هو مظهر الأحدية فيك إنما هو اسم لذاتك باعتبار عدم الاعتبارات... إلى آخر كلامه [٣].

وهذا في ظهور الوحدة في الكثرة وانطواء الكثرة تحت طي الوحدة، ولذا قال: فهي في المثل كالجدار... إلخ .

فجميع عباراتهم الدالة على الفرق فإنما هي بلحاظ الاعتبارات بعد مخالطة أهل الملل وانتسابهم إلى الشرائع مع كثرة الاعتياد، فيتجوزون في

---

١ ـ صححها المصنف (أعلى الله مقامه) في الهامش بـ(العوام).

٢ ـ في المصدر: (لا تشاهد إلاّ هو).

٣ ـ الإنسان الكامل: ص ٤٧ ب ٥.

تعريف تلك المقامات ويعبّرون عنها بالمراتب وبالخلق وبالحق.

فيقول قائلهم: الله ربي ولا يريد أن في الوجود ذاتاً قائماً بنفسه هو مستند وجوده، وأن وجوده أثرٌ فعليٌ له، وإنما يقول بما يقوله مجردَ استعمالٍ اصطلاحي، فتجد عباراتهم مختلفة في الألفاظ والمفاهيم، ولكن معانيها كلها متشابهة. حتى إن من يدّعي المعرفة إذا نظر في بعض عباراتهم يظن أن اعتقادهم مطابق لمراد الشارع، وإنما ألسنتهم كافرة، ولو أنه عرَف مقصدهم لعلم أن قلوبهم فاجرة وألسنتهم كافرة.

وأما القشريون من القائلين بوحدة الموجود، فالوجود عندهم نحو ما عند القائلين بوحدة الوجود ظاهراً، من كونه ذا سريان وذا مراتب غير متناهية، وإنما يخالفونهم في كونه منبسطاً على هياكل الماهيات، فلا يثبتون هذا، وإن كان في عبارات بعضهم ما يُشعر به فإنما هو من باب التجوّز أو التوسع في العبارة، أو الجهل بمراد أصحابهم.

وفي كون تكثّر مراتبه من غيره، وكذا نقصه من غيره، فإنهم قائلون بأن تكثّر مراتبه ونقصه من نفس تطوره وتنزله لا من غيره.

وفي الحقيقة [إن] أهل قول وحدة الوجود أقرب من القشريين إلى العرفاء.

[الفرق بين العرفاء والقشريين]

والفرق بين القشريين من القائلين بوحدة الموجود وبين أهل المعرفة منهم: أن القشريين قائلون بتعدد مراتب أفراد الوجود ومقاماته وتنزلاته، بخلاف أولئك، فإنهم بقولون في حاق معتقدهم بأنه حقيقة واحدة لا تعدد لمراتبه، ولا أفراد له، بل هو متحد الهوية، وإنما الكثرات تلونه وصورٌ نقشية فيه وهمية، فلا أفراد له متمايزة الهوية.

ويمثلونه بالبحر والأمواج[1]، ويقولون بأن الأمواج هي نفس البحر، فالبحر هو الماء المجتمع، فمادام في رتبته ومكانه فهو بحرٌ، والتكثر في الحقيقة نفس التموّج الذي هو وصف الموج، والموج نفس الماء وهو أجزاء البحر، والبحر لا يقبل الانقسام لذاته، فلو تفرّقت أجزاؤه وخرجت في مكانه ورتبة اجتماعه كانت ماءاً لا بحراً، والماء الغير المجتمع ليس

---

١ ـ كقول الجيلاني في قصيدته العينيّة في (سر الأسرار: ص ١٥٧):

فما الثلج في تحقيقنا غير مائه وغيران في حكم دعته الشرائع

ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والأمر واقع

وقول الفيض الكاشاني رحمه الله ما ترجمته: يتنفّس البحر فيقال له بخارٌ، ويتراكم فيقال له سحابٌ، ويهطل فيقال له مطرٌ، ويجتمع فيقال له سيلٌ، ويتّصل بالبحر فهو ماء البحر ذاته. ثم استشهد بهذين البيتين:

البحر بحرٌ على ما كان في قِدَم إن الحوادث أمواج وأنهار

لا تحجبنّك أشكالٌ تُشاكلها عمّن تشكّل فيها فهي أستار

انظر: الكلمات المكنونة: كلمة (١٦) ص ٧١ طبعة مطهري، ص ٤٠ طبعة فراهاني.

ببحر، فالبحر لا تكثر فيه من حيث هويته.

ويمثلونه أيضاً بقطعة فضة نُقش في وجهٍ منها صورة خاتم، وفي آخر صورة دُملج، وفي آخر صورة سوار. فإن الوجه الذي فيه الخاتم يقول: أنا الفضة حقيقة وهوية، والدملج والسوار صور لي ، والوجه الذي فيه الدملج يقول كذلك، وكذا الوجه الذي فيه السوار. فالفضة لا تكثر فيها لذاتها وإنما التكثر لصفاتها وهيئتها.

وهكذا حكم الجدار المجتمع من أجزاء مختلفة الذات لا يقبل الانقسام من حيث جداريته، فلا يقال للبن جدار ولا للآجر، وإنما الجدار هو المجتمع من الأجزاء ذو الهيئة الخاصة. فكلما قابلتَ وجها منه أو جزءاً متصلاً حال قيامه بنفسه تقول: هذا الجدار ، ولا ينقسم إلاّ إلى أجزاء جدار لا إلى أفراد جدار، فلا تقول له إنه جداران.

والقشريون يمثلونه بفضة قُطّعت قطعاً، فعُمل من إحداها خاتماً ومن أخرى دملجاً ومن أخرى سواراً، فإن القطعة التي عُملت خاتماً تقول: أنا الفضة من حيث الطبيعة والماهية، وأنا غير السوار والدملج من حيث الذات والهوية ، وكذا السوار يقول: أنا غير الخاتم والدملج ذاتاً وهوية ، وهكذا الدملج.

وهؤلاء يقولون بتعدد أفراد الوجود ومقاماته وتنزلاته مع تشخّصه في ذاته، ولكنهم لا يعقلون ما يقولون؛ لأن حقيقةً واحدةً بسيطةً عينيةً في الخارج لا يُعقل كونها ذات أفراد متمايزة متشخصة بمشخصات من نفسها أو من غيرها، ولا يمكن تصور ذلك ولا فرضه.

نعم، يعقل كون وحدة بسيطة عرفية ذات أجزاء بسيطة عرفية ذات أجزاء في الخارج، وأما غير ذلك فلا يُعقل، لولا مغالبة العقل بكثرة تكرار العبارات المسموعة حتى رسخت في القوة الواهمة، وانجبرت بالتقليد والاعتياد، ولذا لم يثبتوا على معنىً محقَّقٍ، كما كان لملا صدرا، فإنه مرة يقول بأن الوجود حقيقة بسيطة نوعية ذات أفراد [١]، وتارة يقول بأنه حقيقة بسيطة [٢]، وأخرى يقول بكونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته متعيناً بنفسه [٣]، وفي بعضها يقول إن الوجود ـ مع تباين أنواعه وافراده ـ ماهية واحدة [٤].

وبالجملة، إنهم يوافقون القائلين بوحدة الوجود، بل مرادهم مراد أولئك، إلاّ في انبساط الوجود وفي حقيقة الموجود الممكن، فإن هؤلاء يقولون بأن معنى انبساط الوجود هو تنزله في مراتبه وتطوره، وليس للماهيات ثبوت في أنفسها ولا كونٌ في ظهورها غير الوجود، وإنما هي في الحقيقة عبارةٌ عن نفس تكثر مراتب تنزله وتطوره وتمايزه، والموجود في الأكوان ـ في الحقيقة ـ هو الوجود المتصف بالنقص والقصور، وليس الموجود مركباً من شيئين متباينين بالذات متحدين في الخارج.

وأما أولئك فيقولون بأن معنى انبساط الوجود هو تعينه بالماهيات

---

١ ـ المشاعر: ص ٩٠ (المشعر الثامن)، ص ١٢٤ (الخاتمة).

٢ ـ الحكمة المتعالية: ج ٣ ص ٢٤٧.

٣ ـ المشاعر: ص ٥٩، الشواهد الربوبية: ص ٧.

٤ ـ المشاعر: ص ١٢٤ (الخاتمة)، الحكمة المتعالية: ج ٣ ص ٢٤٨.

المختلفة الحقائق وإظهاره لها، فاختلافه لا من حيث نفسه بل من جهة اختلافها، والموجود الذي به الكون في الأعيان هو الماهيات الثابتة في أعيانها المتأصلة بحقائقها.

فمعنى قولهم: ما شمت رائحة الوجود [1] عندهم يريدون به الظهور في الأكوان، أي ما ظهرت إلاّ بالوجود وإن كانت ثابتة العين.

وأما القائلون بوحدة الموجود فيقولون بعدم تحقق الماهيات وثبوتها في حد ذاتها بنحو من الثبوت إلاّ بالوجود في تحليل العقل، ولا ظهور لها أصلاً؛ لأنها عبارة عن تشخص الوجودات وتمايزها باعتبار تنزلاتها وتطوراتها، فإذا قالوا: ما شمت رائحة الوجود يريدون أنها ما كان لها ثبوت ولا تحققٌ في نفسها، إذ لم تكن شيئاً في حد ذاتها، وإنما هي عبارة عن مراتب الوجودات المتنزلة، فتكثرها حقيقةُ نفس تجليه وظهوره.

ومعنى جعلها به في حكم العقل عبارة عن تمايز أفراده في مراتبه، فهي هوَ ذاتاً وهويةً في الخارج ونفس الأمر، أي الوجود الناقص، وغيره في الاعتبار عند تحليل العقل، فالموجود هو الوجود، والماهية التي عَنَوها في تحليل العقل حده وتميّزه. هذا عند أكثر هؤلاء.

---

١ ـ قال الملا صدرا رحمه الله: إن الماهيات ـ المعبّر عنها في عُرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ـ ما شمت رائحة الوجود أبداً . الحكمة المتعالية: ج ٢ ص ٤٩. وقال: والماهيات هي الأعيان الثابتة التي ما شمّت رائحة الوجود . المشاعر: ص ٨١.

قال ملا صدرا:

إن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب عليه آثاره وأحكامه...، إلى أن قال: فهو بنفسه في الأعيان وغيره، أعني الماهيات به في الأعيان لا بأنفسها [١].

بخلاف القائلين بوحدة الوجود، فإنهم قائلون بأن الماهيات بأنفسها في الأعيان، وبالوجود ظهورها في الأكوان. فهي حقيقةُ الموجود الكوني.

وقال ملا صدرا في مقام آخر:

وما قيل من أن موجودية الأشياء بانتسابها إلى الواجب الوجود، فكلام لا تحصيل له... ـ إلى أن قال ـ بالحقيقة إن الموجود هو الوجود، كما أن المضاف بالحقيقة هو الإضافة [٢].

واعلم أني أنقل بعض كلماته استشهاداً؛ لأن جمل كلامه كلها لا فائدة فيها ولا محصل لها.

ويقول: إن كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأشياء وكل الموجودات [٣].

---

١ ـ المشاعر: ص ٦٠ المشعر الثالث، الشاهد الأول.

٢ ـ المشاعر: ص ٦٣ ـ ٦٤ المشعر الثالث، الشاهد الرابع.

٣ ـ قال رحمه الله: كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأشياء لا يعوزه شيء منها، ولا يخرج عنه شيء منها إلاّ ما هو من باب النقائص والاعدام والإمكانات... ـ إلى قوله ـ فيثبت أن البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقائص والأعدام . انظر: العرشية: ص ٢٢١.

ولا يريد إلاّ الوجودات، فليس غير الوجود شيئاً إلاّ الماهيات، وهي عنده حدود تلك الوجودات، وليست الحدود نفس الموجود، بل الموجود نفس الوجود المتشخص بنفسه كالواجب، أو المتشخص بتنزله المتطور بأطواره [١] كما قاله. والماهيات هي نفس ذلك الوجود، يعني نفس نقص ذلك الوجود فيما له ماهية.

قال: الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها في الذهن، فلا نسبة بينهما إلاّ بإعتبار العقل وعند الاعتبار، ويكون لنسبته وجود هو عينها بالذات وغيرها بحسب الاعتبار [٢].

وقال: إشراق حكمي:

وجود كل ممكن عين ماهيته خارجاً، ومتحداً بها نحواً من الاتحاد... .

ثم قال بعد كلام لا طائل فيه:

فتعين الشق الأول وهو كون كل واحد منهما غير الآخر بحسب

وقال رحمه الله: "كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كل الأشياء وإلا لكان ذاته متحصل القوام من هوية أمر ولا هوية أمر ولو في العقل". الشواهد الربوبية: ٤٧ (المشهد الأول، الشاهد الثالث، الإشراق العاشر).

وقال أيضاً: "البرهان قائم على أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية إلاّ ما يتعلق بالنقائص والأعدام، والواجب تعالى بسيط الحقيقة، واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود، كما أن كلّه الوجود". الحكمة المتعالية: ج ٨ ص ١١٠ ف ١٢.

١ ـ الشواهد الربوبية: ١١ (المشهد الأول، الشاهد السابع).

٢ ـ المشاعر: ص ٧٤ ذيل (المشعر الرابع).

المعنى عند التحليل الذهني، مع اتحادهما ذاتاً وهوية في نفس الأمر [١].

ومن عباراته الدالة على أن الماهيات لا تأصّل لها في الأكوان فضلاً عن تأصّلها في الأعيان ـ هذا إن كان يعرف مصطلح القوم، وأن المراد بالمعلول والمجعول ليس أثراً فعلياً للعلة والجاعل، بمعنى أنه لم يكن ثم أوجده، وأن المعلول ليس من سنخ العلة ولا رابطة بينهما بوجه، كما يقول الموحدون من الأمم، بل هو نحو تطور الوجود ـ قوله في المشعر الثامن:

في أن الموجود بالحقيقة هو الواجب الحق تعالى، وكل ما سواه مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم؛ لما علمت أن الماهيات لا تأصّل لها في الكون، وأن الجاعل التام بنفس وجوده جاعل وأن المجعول ليس إلاّ نحو من الوجود [٢].

وفي آخر مبحثه قال:

فثبت وتحقق أن المسمى بالمجعول ليس له بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته الموجدة إياه، ولا يمكن العقل أن يشير إشارة حضورية إلى معلول منفصل الهوية عن هوية موجده [٢].

فهذا صريح بأنه قائل بوحدة الموجود، فإن العلة والمعلول الحقيقي الأثري لا يمكن للعقل ولا للحس أن يشيرا إلى أحدهما بنحو ما يشيرا به إلى الآخر، فضلاً عن أن يتحدا، وذلك كالشعاع المنبث عن الشمس، فإن

---

١ ـ المشاعر: ص ٧٦ ـ ٧٧ (المشعر الخامس).

٢ ـ المشاعر: ص ١٠٣ (المشعر الثامن).

هويته غير هويتها حقيقةً، بل وكونه[١]، فهما متمايزان في جميع مراتبهما، إذ ليس للأثر رتبة في وجود مؤثره؛ لأن حقيقته نفس أثريته، فلا تحقق له ولا كون، ولا رتبة له سواها، بحكم الكشف الذوقي والدليل العقلي والوجدان الحسّي.

فإذن، لم يرد بالمعلولِ المعلولَ الأثري الفعلي، ولذا قال: المسمى بالمجعول ، ولم يقل "المجعول .

وقال: إن الجاعل التام بنفس وجوده جاعل ، ولم يقل بفعله ، فالمجعول والمعلول عنده تطور العلة بشؤونها الذاتية، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

ويريد أن الوجود شيء واحد ذو مقامات متمايزة بحدودها، وتلك الحدود هي المعبر عنها بالماهيات المحكوم عليها بالهلاك والدثور، بدليل قوله: دون وجهه الكريم بعد قوله: كل ما سواه هالك ، وفرّع عليه قوله: لِما علمت أن الماهيات لا تأصّل لها في الكون أي أنها هي الهالكة، ولم يقل: والوجودات المتنزلة .

ولكن عبارته مجملة، فإذا رآها الجاهل الغبي حكم بأنه قائل بالتوحيد الفرقي، ولذا قال: فإن الجاعل التام... إلى آخره ، على أن قوله: فثبت وتحقق أن المسمى بالمجعول ليس له بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته الموجدة إياه... إلخ ، باطل بالضرورة، وإن قيل بمراده من المعلول أيضاً،

---

١ ـ أي أن كونه غير كونها حقيقةً.

لأنه صرح بأن الوجود ذو أنواع متباينة وأفراد متمايزة، وإن لم يرد بالأنواع الأنواعَ المنطقية ولا بالأفرادِ الأفرادَ الذهنية، بل يراد بها العينية. قال: فكما أن الوجود كله مع تباين أنواعه وأفراده ماهية واحدة [١]، ولا ريب أن لكل نوع وفرد هوية غير هوية الآخر، وإن جمعتها ماهية واحدة على ما يزعمون، فلو كانت هوية واحدة لما أمكن الحكم بكونها نوعين أو فردين، ولا تصوره، مع أنه قال: مع تباين أنواعه وأفراده ، وهذا ينقض قوله: ليس له بالحقيقة هوية مباينة لهوية عليته... إلخ .

ولا يجديه ادّعاء وحدة الجمع؛ إذ لا علة ومعلول حينئذ على ما يزعمون، فالفرق موجب لتعدد الهوية.

وقال في كلام له:

بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه في كل ما له جاعل هو نحو وجوده العيني جعلاً بسيطاً مقدساً عن كثرةٍ تستدعي مجعولاً ومجعولاً إليه؛ إذ لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة إلى الجاعل، لزم كونها متقومة به في حد نفسها، ومعناها بأن يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونه [٢].

وقال:

إن نسبة المجعول المبدع إلى الجاعل نسبة النقص إلى التمام

---

١ ـ المشاعر: ص ٥٣ (المقدمة).

٢ ـ المشاعر: ص ٨٤ (المشعر السابع، المشهد الأول).

والضعف إلى القوة؛ لما علمت أن الواقع في العين والموجود بالحقيقة ليس إلاّ الوجودات دون الماهيات. وثبت أن الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل مقوّم لها، ولا نوع لها، ولا فصل مقسّم لها، ولا تشخص لها، بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة.

وإن التفاوت بالذات بين آحادها وهوياتها ليس إلاّ بالأشد والأضعف، والاختلاف بالأمور العارضة إنما يتحقق في الجسمانيات، ولا شك أن الجاعل أكمل وجوداً وأتم تحصّلاً من مجعوله، فالمجعول كأنه رشحٌ وفيضٌ من جاعله، وأن التأثير في الحقيقة ليس إلاّ بتطور الجاعل في أطواره ومنازل أفعاله [1].

فقوله: بأن يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها لأن المجعول عنده نحو وجود الجاعل، أي شؤون ذاته لا أثرُ فعله. فلو كانت الماهيات مجعولة كانت وجوداً لا ماهيةً، والوجود منطو في وجود ذاته.

وقوله: إن الوجود حقيقة واحد بسيطة ، يناقض قوله: إلاّ الوجودات دون الماهيات . فإن مفادها الكثرة، والقول بأن الكثرة إنما تتحقق فيما تختلف ماهياتهُ، غلطٌ، بل حقيقة الكثرة المنافية للبساطة الحقيقية هي ما تكون مختلفة الهوية، سواء اتحدت ماهية الأجزاء أم تكثرت، كالمركب من أجزاء متغايرة الماهية.

وأيضاً الحقيقة ذات الأفراد المختلفة الهويات لابد وأن تدخل تلك

---

١ ـ المشاعر: ص ٩٠ (المشعر الأول من المشعر الثامن).

الأفراد تحت نوع، ويغني به التنوع الذي لأفراده تشخصٌ ما، وهذا هو معنى الكثرة المنافية للبساطة المطلقة، كما قلته مراراً.

وأقول: لا ريب أنه لا يَعرف شيئاً مما يقصده، لأن كل جملة من كلامه تُناقضُ ما قبلها وما بعدها؛ فهو يعوم كالسمكة في الماء الآجن، لا يجد له مخرجاً، وأظنه نظر في كلام القوم فكان قبل أن يعرف مرادهم حقيقة أخذ يتكلم فيه، ويزيف عباراته بنحو ما يطابق بعضه كلام أهل التوحيد، فجعل يتكلم بكلامهم كالجاعل والعلة، والمجعول والمعلول، بما لا ينطبق على قول أهل تلك الطريقة ولا أهل التوحيد، فبقي يخبط خبط عشواء.

فلذا لا تجد له مطلباً تاماً في مبحث من مباحثه، فتراه يجول في عبارات متقاربة المفاهيم متباينة المعاني؛ ليحصّل معنى يستقر عليه، فلم يدركه، إذ لم يذق من المعرفة شيئاً، لا حقاً ولا باطلاً. ولا شك أن علومه الرسمية أكثر من معارفه الذوقية على مذاقهم.

بخلاف ملا محسن، فتراه مرة يقول بأن المجعول ليس له هوية غير هوية جاعله الموجدة إياه .

ويظهر من بعض كلامه أن معنى الإيجادِ الخلق، ويقول: إن نسبة المجعول إلى الجاعل نسبة النقص إلى التمام .

ويقول: إن للوجود آحاداً وهويات مختلفة .

ويقول: إن الجاعل أكمل وجوداً وأتم تحصلاً من مجعوله، فالمجعول كأنه رشحٌ وفيضٌ من جاعله .

وهذا يلائمُ ظاهرةُ قول أهل الفرق.

ثم يقول بلا فاصلة: وأن التأثير في الحقيقة ليس إلاّ بتطور الجاعل في أطواره .

وبعده ينقضه بقوله: ومنازل أفعاله .

ويقول: وللصادر بالذات والمجعول... ـ إلى أن قال ـ مقدساً عن كثرة تستدعي مجعولاً ومجعولاً إليه .

وينفي كون الماهيات مجعولة؛ لأنها ليست بوجود عنده، ولا يريد بالجعل الإيجادَ؛ حتى تندرج فيه، وإنما هو عبارة عن وجود الجاعل في رتبة تنزله وتطوره، فلا تجد معنى منها إلاّ وهو مناقض لآخر، ولا يعرفون ذلك منه، بل يتمحلون في تصحيح معتقده بوجهِ جمع بين هذه المتناقضات أسخف من عقولهم.

ويقول في أن واجب الوجود [هو] تمام كل شيء:

قد علمتَ أن حقيقة الوجود واحدة بسيطة لا يتفاوت أعدادها بأمور ذاتية من جنس وفصل ونحوهما، بل بكمالٍ ونقصٍ وغنىً وفقر؛ وليس النقص والفقر مما تقتضيه نفس حقيقة الوجود، وإلاّ لم يوجد واجب الوجود [١].

مع أنه نصَّ بأن الوجود ذو أفراد بعضها تشخصه بنفسه كالوجود الواجبي، وبعضها تشخصه بتنزله وتطوره، وبعضها بأمور خارجة عارضة كالجسمانيات.

---

١ ـ المشاعر: ص ٩٩ (المشعر الخامس من المنهج الأول).

ويظهر من عباراته هنا أن الجسمانيات ليس من الوجود؛ لحصره آحاد الوجود وعطفها عليها، حيث قال: وثبت أن الوجود حقيقة بسيطة... ـ إلى أن قال ـ أن التفاوت بالذات بين آحادها.. ـ إلى قوله ـ والاختلاف بالأمور العارضة إنما يتحقق في الجسمانيات [١]، مع انحصار الكون في الوجود والماهية، سواء قيل بثبوتها في الأعيان وعدم جعلها كما تقوله أهل وحدة الوجود، أو بجعلها كما نقوله نحن، أو عدم تحققها في نفسها كما يقوله هو.

ولا ريب أن الجسمانيات ليست ماهيات صرفة ولا أعدام، مع أنه صرح بأن الجسمانيات من أفراد الوجود، ولكنه لا يعرف ما يقول، ولا ما يلزمه، وإنما يتصور شيئاً فيأتي بعبارة تطابق متصوره، ويتوهم شيئاً آخر فيعبر عنه بما ينطبق على ما توهمه، فيطلب معاني أهل العرفان بلسان القشريين، فيظن الجاهل أنه عارف؛ وذلك أن أكثر من نظر في عباراته حفظوا منها صوراً وتصرفوا في مفاهيمها جملة جملة، حتى رسخت في نفوسهم. والحال أنهم لم يعرفوا مصطلح الذين تبعهم الملا صدرا، فكانوا كلما رأوا مطلباً من مطالبه بحثوا عما يُفهم من كلامه فيه مع قطع النظر عن ملاحظة ما تقدمه وما تأخر عنه مما يناقضه، فتطاولت المدة حتى أِنسُوا بما لم يعلموا حقيقة مقصد قائله.

ولو أنهم نظروا ببصر بصيرة وإنصاف وضموا عباراته بعضها إلى بعض، وأضافوا إلى ذلك النظر في كتب غيره من أهل هذه الطريقة، لعلموا أنّا

---

١ ـ المشاعر: ص ٩٠ (المشعر الأول من المشعر الثامن).

أعرفُ بمراده منهم فيما أتعبوا أنفسهم في طلبه، والحال أنهم لم يقعوا على بيانٍ ولم يصلوا إلى عيان.

وقد كان بعضٌ ممن نظر في كتب ملا صدرا حملته العصبية والجاهلية، حتى شنّع على والدي (قدس الله نفسه) بأنه لم يعرف مراد ملا صدرا؛ وذلك لأنه لم يكن همه بيان مفاهيم عباراته، وإنما همه إظهار بطلان معتقده، فظن الطاعن ـ لجهله ـ أنه [(أعلى الله مقامه)] لا يعرف شيئاً مما يحتطبه هو ومثله، ويقتشمه من أبناء جنسه، وليس مرادنا نحن إلاّ بيان الحق وطريقة آل محمد (عليه وآله السلام)[1]، ولكني أقول:

---

١ ـ قال الشيخ الأوحد (أعل الله مقامه): ولا تظن أن بيني وبينه منافاة في شيء إلاّ في خالص المذهب، لأنه يحقق مذهبه وأنا أحقق مذهبي لا لأجل الرد عليه. شرح المشاعر: ص ١٧٣ طبع كرمان، ج ١ ص ٢٦١ طبع بيروت.

وقال: واعلم أيها الناظر في كلامي أنّي اَعتقد انّي إذا قلتُ قولاً فإنّي أملي على كاتبَيْن لا يغادرانِ صغيرةً و لا كبيرةً، فلا تتوهّم على أن بيني وبين المصنّف شيئاً من عداوة أو حِقدٍ أو حسدٍ أو تكبّر أو شيءٍ حداني إلى الردِّ عليه غير بيان الحقّ، فإني أنا وأنت مسئولان. شرح العرشية: ج ١ ص ١٨ طبع كرمان، ص ٦٣ طبع بيروت.

وقال: واعلم أني إنما أتتبع ما في كلام المصنف طلباً لتنبيه المؤمنين بمذهب ائمتهم عليهم السلام؛ لأن كثيراً منهم مالوا مع هؤلاء ظناً منهم أن هذا الذي عليه هؤلاء هو مذهب أهل البيت عليهم السلام فقبلوا منهم وسلموا لهم واتبعوا أدلتهم من غير نظر قاطع. شرح المشاعر: ص ٤٤١ طبع كرمان، ج ٢ ص ٩٧ ـ ٩٨ طبع بيروت.

وقال: وكثرة ردي على المصنف ليس لأن بيني وبينه نبوة أو حسد أو عداوة، وإنما أريد بيان الحق وهداية من يطلب الرشاد، وإن الله سبحانه يعلم ما في ضميري ويطّلع على قصدي،

نصر الضلالة من سفاهة رأيه ونصرت ملة أحمد بصواب[١]

وأما ادعاء ملا صدرا بأنه ما اعتمد إلاّ على البراهين الكشفية التي شهد الكتاب بها والسنة، فليس بأعجب من ملا محسن، حيث طعن على كافة علماء الشيعة[٢].

والحال أنه خالف جميع أصول الإمامية واعتقاداتهم في التوحيد والعدل[٣]، ويقول: إنه ليس بمتفلسف ولا بمتصوف [٤]، كما قاله ملا

وهو سائلي عن ذلك. شرح المشاعر: ص٥٩٨ طبع كرمان، ج ٢ ص ٣٢٦ طبع بيروت.
وقال: ربّما يَتوهّم مَن لا يعلم أنّي ما أردتُ إلاّ مكابرةَ هؤلاء وعنادهم! وليس بيني وبينهم نبوَة وإنّما أبَيِّن ما لا أعْذَر في ترك تبيينه، ﴿وَاللَّهُ عَلى ما نَقُولُ وَكِيلٌ﴾. شرح العرشية: ج ١ ص ٥١ طبع كرمان، ص ١٠٨ طبع بيروت.

١ ـ على غرار قول أمير المؤمنين عليه السلام في يوم الخندق بعد أن قتل عمرو بن عبد ود:

نصر الحجارة من سفاهة رأيه ونصرت رب محمدٍ بصواب

انظر: الإرشاد: ج ١ ص ٩٩، إعلام الورى: ج ١ ص ١٩٢، شرح الأخبار: ج ١ ص ٢٩٦، البداية والنهاية: ج ٤ ص ١٢١، تاريخ الإسلام: ج ٢ ص ٢٩٠.

٢ ـ انظر مثلاً ما ختم به كتابه سفينة النجاة (ضمن: الأصول الأصيلة): ص ١٤٢.

٣ ـ انظر على سبيل المثال: الوافي: ج ١ ص ٤٤٧ و ٤٥٨ و ٤٦٦ و ٥١٨ و ٥٣٠، هذا بالإضافة إلى ما في كتابه (الكلماته المكنونة).

٤ ـ قال رحمه الله ما ترجمته: فلست بالمتكلم، ولا بالمتفلسف، ولا بالمتصوف، ولا بالمتكلّف، بل أنا مقلّد (متّبعٌ) للقرآن وحديث النبي صلى الله عليه وآله، وتابع لأهل بيته عليهم السلام، وإني مشمئز ومبتعد عن هذه الطوائف الأربع، وغريب (بعيدٌ) عما سوى القرآن المجيد وحديث أهل البيت وكل ما له ارتباط بهما . انظر: قرّة العيون في المعارف والحكم (ضمن كتاب الحقائق في محاسن الأخلاق): ص ٣٣٢ في المقدمة.

صدرا في (مشاعره)[١].

فإذا لم يكن هذا الذي يعتقدونه اعتقاد المتصوفة فليس إلاّ كلام من غلبَتْ عليه المالخوليا[٢]، وليس كل من قال صَدَقَ أو ادّعى صُدّقَ، فإن ابن عربي رئيس المتصوفة أكثر ادّعاء في متابعة الشرع من غيره، وكلامه مشهور، وعبد الكريم الجيلاني مثله، حتى قال في أول (الإنسان الكامل) في عدم قبول قول أهل البدعة: بل نقبل منه ما يقبله الكتاب والسنة [٣].

وقال ملا صدرا:

وإياك أن تزلّ قدمك من استماع هذه العبارات، وتتوهم أن نسبة الممكنات إليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما؛ هيهات إن هذه تقتضي الاثنينية في أصل الوجود. وعندما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها في أقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات، ظهر وانكشف أن كل ما

---

١ ـ المشاعر: ص ٥٣.

وقال أيضاً: وإني لأستغفر الله كثيراً مما ضيّعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين والمُجادِلة من أهل الكلام وتدقيقاتهم، وتعلّم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنان أن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم . انظر: الحكمة المتعالية: ج ١ ص ١١ ـ ١٢ في المقدمة.

٢ ـ نوع من الجنون، هو تغير الظنون والفكر عن المجرى الطبيعي إلى الفساد والخوف لمزاج سوداوي يوحش الروح ويفزعها بظلمةٍ ولا يؤذي به أحداً. انظر: بحر الجواهر، معجم الطب الطبيعي: ص ٣٣٨. وانظر: دقائق العلاج (الحاج كريم خان): فصل (ماليخوليا).

٣ ـ الإنسان الكامل: ص ١٣ المقدمة.

يقع عليه اسم الوجود ليس إلاّ شأناً من شؤون الواحد القيوم، ولمعة من لمعات نور الأنوار، فما وضعناه أولاً بحسب النظر الجليل من أن في الوجود علة ومعلولاً إذ هي بها أخرى من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي، إلى أن المسمى بالعلة هو الأصل، والمعلول شأن من شؤونه وطور من أطواره، ورجعت العلة والإفاضة إلى تطور الأول[١] بأطواره وتجليه بأنحاء ظهوراته؛ فاستقم في هذا المقام الذي زلّت فيه الأقدام [٢].

فقد نص بأنه ليس المراد بالعلةِ العلةَ الفاعلية المحدثة للأشياء لا من شيء، وليس المعلول هو المحدث لا من شيء، وإنما المراد بالعلة والإفاضة نفسُ تطورها وتلونها، والمعلول هو الشأن المعبّر عنه بالطَور واللون.

وهذا ينطبق ظاهره على قول عرفاء وحدة الموجود، ولكن في عبارته ما يشعر بأنه قائل بوحدة الوجود، كقوله المنبسط على هياكل الماهيات ؛ مع أن طريقته القول بوحدة الموجود، وأن الماهيات نفس الوجود في نفس الأمر فيما له ماهية.

وعند القشريين منهم أن الوجود يتنزل ويتطور، بخلاف القائلين بوحدة الوجود، فإنهم قائلون بأن الوجود ينبسط على هياكل الماهيات، لا أنه يتنزل في نفسه ويتطور بأطواره.

فحقيقة قولهم في الوجود نفسه أقرب إلى قول العرفاء من أهل وحدة

---

١ ـ في المصدر: (المبدأ الأول).

٢ ـ المشاعر: ص ١٠٤ (المشعر الأول من المشعر الثامن، من المنهج الأول).

الموجود من القشريين منهم؛ لعدم تكثره عندهم في نفسه، ولكنه في الظاهر أبعد لقولهم بتأصل الماهيات وثبوتها في الأعيان.

وكلهم قائلون بأن المراد بالموجود الممكن هو الذي يترتب وجوده على غيره، إما من حيث الظهور في الأكوان كما عند القائلين بوحدة الوجود، أو من حيث كونه هيئة وتعيناً كما عند عرفاء القائلين بوحدة الموجود، أو من حيث كونه متنزلاً كما عند القشريين منهم.

فليس معنى الموجود الممكن عندهم هو المحدث لا من شيء، ولا يريدون بالكون مطلق الوجود، بل مقام الكثرات والخلق في الاصطلاح.

فالوجود لا تكثر فيه عند العرفاء وإن عبروا بالكثرة في مقام البيان، وأما عند القشريين فيقولون إنه حقيقة واحدة متحدة الماهية ذات مراتب مختلفة الهوية، وهؤلاء لا يعرفون من معنى الوجود إلاّ أنه معنىً سَرياني، ويعبرون عمّا يتصورونه بالبساطة المطلقة، وإن كان ظاهر عباراتهم أنهم يريدون الوجود العيني وأنه نفس الموجود، إلاّ أنهم لا يعرفون ذلك.

ولذا لو قلت له: هذه العصى أو هذا الحجر هو الوجود؟ قال لا، وإنما العصائية والحجرية حدود الوجود.

فهو لا يدرك بإشارة، وهو أظهر من كل شيء، وبه ظهر كل شيء.

ويقول: إنه هو الأعيان، ولا يعرف منه إلاّ الثبوت المطلق.

فإذا قيل له: ما وجود العصى ـ إذن ـ والحجر؟ بقي يعوم في جهله بعبارات محفوظة، لا يعرف منها معنىً، كأنما ألقم حجراً.

ومن يدعي أنه يعرف حقيقة الوجودات الكونية، يقول: إن الموجود

هو الوجود، فنفس الحجر وجوده.

هذا عند العرفاء أهل الكشف الذوقي عندهم.

والماهيات أعدام لم تتحد بالوجود ـ لا في الخارج ولا في نفس الأمر ـ وإن اختلفت عباراتهم في مقام التعريف الرسمي ومقام الشهود العياني ومقام الوجود العيني.

وإلى المراتب الثلاث أشار شاعرهم بقوله:

تجليت للأشياء حين خلقتها ... فها هي ميطت عنك فيها البراقع
قطعت الورى من حسن ذاتك[١] قطعة ... ولم تك موصولاً ولا فصل قاطع
ولكنما أحكام رتبتك اقتضت ... ألوهية للضد فيها التجامع
فأنت الورى حقاً وأنت إمامنا ... وإنك ما يعلوا وما هو واضع
وما الخلق في التمثال إلا كثلجة ... وأنت له الماء الذي هو نابع
فما الثلج في تحقيقنا غير مائه ... وغيران في حكم دعته الشرائع
ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه ... ويوضع حكم الماء والأمر واقع[٢]

وفي المقام الثالث يقول:

كالموج حكمهم في بحر وحدته ... والموج في كثرة بالبحر متحد
فإن تحرك فالأمواج أجمعه[٣] ... وإن تسكن لا موج ولا عدد[٤]

---

١ ـ في المصدر: (من ذات نفسك).

٢ ـ سر الأسرار ومظهر الأنوار: ص ١٥٧، الإنسان الكامل: ص ٩٤ ب ٢٣.

٣ ـ في المصدر: (كان الموج أجمعه).

٤ ـ الإنسان الكامل: ص ٦٨ ب ١٤.

وعلى القول بوحدة الموجود، يكون علم الله بما سواه هو نفس علمه بذاته، على نحو لا يعرفون منه إلاّ أن علمه بنفسه أصل لعلمه بمعلوماته.

فإذا عبّروا عنها بـ الحقائق المتأصلة لا يريدون بها إلاّ اندماج علمه بها في علمه بذاته على نحو لا يمكن فيه التمايز إلاّ بعد اعتبار تنزل الوجود من رتبة العين إلى مرتبة الأعيان في الحكم العقلي، باستناد اللازم الذاتي لملزومه الذاتي الذي لا يعقل بدونه، المعبر عنه عندهم بالصفات الذاتية التي هي كينونة الذات. فيقولون: لا يمكن أن يعقل الملزوم بدون اللازم، فلا يعقل وجود العالم بدون العلم، كما صرح به الجيلاني في (توحيده)[1].

فالمعقولات الثانوية وإن كانت لا تَحققَ لها بدون من استندتْ إليه وقامت به تحققاً ذاتياً، إلاّ أن من استندتْ إليه لا تَحققَ له في الاتصاف بدونها، وهو المراد بكينونة الذات.

هذا مرادهم، وهذا المقام هو أول التميّز والتعيّن.

هذا عند غير أهل الكشف منهم.

وأما عند أهل الكشف: ففي الحقيقة علمه عين وجوده، ووجوده هو وجود الأشياء، بل في الحقيقة هو نفسها. فعلمه بها هو علمه بنفسه، لأنها نفسه.

وملا صدرا قال بهذا المعنى في العلم، وإن لم يقل بأن حقيقته هو جميع الوجودات، وإن لزمه من حيث لا يشعر.

---

١ ـ حقيقة اليقين وزُلفة التمكين (نسخة خطية): المسألة الثالثة، الورقة ٢٣.

قال:

في كيفية علمه تعالى بكل شيء على قاعدة مشرقية هي: أن للعلم حقيقة، كما أن للوجود حقيقة، وكما أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة ومع وحدتها تتعلق بكل شيء. ويجب أن يكون وجوداً يطرد العدم عن كل شيء وهو وجود كل شيء وتمامه، وتمام كل شيء أولى به من نفسه؛ لأن الشيء يكون مع نفسه بالإمكان ومع تمامه وموجبه بالوجوب، والوجوب آكد من الإمكان.

فكذا علمه تعالى يجب أن يكون حقيقة العلم، وحقيقة العلم حقيقة واحدة، ومع وحدتها علم بكل شيء، ﴿**لاَ يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا**﴾[1]، إذ لو بقي شيء من الأشياء ولم يكن ذلك العلم علماً به، لم يكن صرف حقيقة العلم بل علماً بوجه وجهلاً بوجه آخر، وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره وإلاّ لم يخرج جميعه من القوة إلى الفعل.

وقد مرّ أن علمه سبحانه راجع إلى وجوده، فكما أن وجوده لا يشوب بعدم ونقص فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الأشياء، كيف وهو محقق الحقائق ومشيّئ الأشياء، فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها، فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء؛ فما عند الله هي الحقائق المتأصلة التي نزل منها هذه الأشياء منزلة الأشباح والظلال [2].

---

١ ـ سورة الكهف، الآية ٤٩.

٢ ـ المشاعر: ص ١٠٨ (المشعر الثاني من المنهج الثاني).

فقوله هذا مثل قول الجيلاني وملا محسن في الحياة وسائر الصفات، كما نقلتُ بعضه عنهما، إلاّ أن عبارتهما صريحة في مرادهم، وعباراته فيها إجمال وتكتّم مشوب بعدم إدراك حقيقة ما قصَد، ولذا خفيت مطالبه على أكثر من نظر في كلماته، بل كلهم، من مثل قوله: إذ لو بقي شيء... إلخ . وقوله: وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره ، وهو يريد بالغير الماهيات والنقائص والأعدام.

ولذا صرح بأن علمه بالماديات إنما هو بتبعية علمه بحقائقها المتأصلة ، حيث قال في كلام له في تحقيق علمه بالممكنات: نعم، لو قيل: هذه الصور المادية حاضرة عنده تعالى بصورها المفارقة بالذات بتبعيتها هي أيضاً معلومة بالعرض، لكان موجّهاً [١].

وقد مرّ أن ما عند الله هي الحقائق المتأصلة من الأشياء، ونسبتها إلى ما عند الله كنسبة الظلال إلى الأصل.

ويلزمه أن الماديات غير حاضرة عنده كحضور حقائقها، فلا يكون علماً بكل شيء، أو تكون الماديات غير وجودات، فلو لم يُرد بأن الحقائق المتأصلة في ذاته بنحو وحدة الجمع، بل أراد أنها في ملكه وقبضته كما نقوله، لم يكن فرق بينها وبين الماديات بالنسبة إلى الذات. مع أنه قال: فثبت أن البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقائص والأعدام، وبهذا ثبت علمه [بالموجودات] علماً بسيطاً وحضورها

---

١ ـ العرشية: ص ٢٢٠.

عنده على وجه أعلى وأتم [١].

وغفلواً أيضاً عن قوله: العلم حقيقة واحدة ، ولم يقل إحاطة واحدة قيّوميّة كما نقوله نحن.

وكذا عن قوله: وقد مرّ أن علمه راجع إلى وجوده... ـ إلى أن قال ـ فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء... إلخ ، يريد أنه هو كل الوجودات بنحو الجمع، وإلاّ لزم الحلول أو الاتحاد، فحكم الأكوان ـ على هذا ـ عنده كحكم الصفات من أن صفاته كينونة ذاته، والأكوان كينونة صفاته، كما ذكره الجيلاني[٢]، وقد ذكرته في شرح توحيده مبيَّناً[٣].

وهذا منه تناقض ظاهر، والمتصوفة يريدون أن الصفات وإن كان وجودها وجود الذات إلاّ أنها تابعة له تبعية اللازم الذاتي للملزوم، كالانقسام بمتساويين للزوجية. وكذا حكم الأكوان بالنسبة إلى الصفات، فإنه قد صرح في (مشاعره) بأن نسبة صفاته الذاتية لوجوده كنسبة الماهية للوجود فيما له ماهية، وليست الماهية عنده إلاّ نفس تعيّن الوجود وتميزه، فهي لازم ذاته في الحقيقة، وهي عينه في الخارج.

قال: فكما أن وجود الممكن عندنا [موجود][٤] بالذات، والماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض؛ لكونه مصداقاً لها، فكذلك الحكم في

---

١ ـ العرشية: ص ٢٢١.

٢ ـ حقيقة اليقين وزُلفة التمكين (نسخة خطية): المسألة الثانية، الورقتان ٢١ و ٢٢.

٣ ـ شرح رسالة التوحيد: ص ١٨٢ ـ ١٩١.

٤ ـ من المصدر.

موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدس إلاّ أن الواجب لا ماهية له [١].

فقوله هذا يطابق قول أهل وحدة الوجود والعامة، ويخالف معتقد الإمامية وكلام أئمة الهدى عليهم السلام، فإن معتقدنا أن صفاته عين ذاته بكل معنىً، قال عليه السلام: «**كمال معرفته توحيده، وكمال توحيده نفي الصفات عنه**»[٢].

نعم المتكلمون منّا يقولون بأن لها مفاهيم غير مفهوم الذات، وبعضها أعم من بعض باعتبار التعلق، وذلك لجهلهم ومخالطتهم المتكلمين من غيرهم، وقياساً على ما يعرفونه من أنفسهم.

وأراه يحوم حول مطلب لا يدركه؛ لأنه يريد وحدة الموجود، ويقف بيانه وتعريفه على وحدة الوجود. فكان ينكر أن للماهيات تأصلاً وثبوتاً[٣]، ويقرر أن معناها أنها مراتب تنزل الوجود، بل عين الوجود المتنزل ذاتاً وهوية ، وينكر معنى الانبساط الذي يريده القائلون بوحدة الوجود وإن تكلم به ليتوسع في العبارة، كقوله: المنبسط على هياكل الماهيات [٤]، ولا يقول بأن الماهيات نفس علمه تعالى وهذه تُخالف القائلين بوحدة الوجود.

---

١ ـ المشاعر: ص ١٠٧ (المشعر الأول من المنهج الثاني).

٢ ـ عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام، الكافي: ج ١ ص ١٤٠ ح ٦.

٣ ـ لاحظ مبناه في أصالة الوجود، في الحكمة المتعالية: ج ٢ ص ٣٨ وما بعدها.

٤ ـ انظر: صفحة ١٠٣.

ثم يقرر أن للوجود أفراداً متمايزة وأنه متنوع، وأن لتلك الوجودات مبدأ فيضٍ هو صِرفُ حقيقة الوجود، والوجودات المتنزلة لوازمه، لا أنها مجعولات أثرية فعلية ويعبِّر عنها بشؤونه الذاتية.

ويقول في كلام له في الجاعل والمجعول، تقدم ذكر بعضه:

ولا يمكن للعقل أن يشير إشارة حضورية إلى معلول منفصل الهوية عن هوية موجوده، حتى يكون عنده هويتان مستقلتان في الإشارة العقلية، إحداهما مُفيضة والأخرى مُستفيضة.

نعم، له أن يتصور ماهية المعلول شيئاً غير العلة.

وقد علمتَ أن المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول بل وجوده، فظهر أن وجود المعلول في حد نفسه ناقصُ الهوية مرتبطُ الذات بموجده تعلق[١] الكون به، فكل وجود سِوا الواحد الحق لمعةٌ من لمعات ذاته ووجهٌ من وجوهه... إلى آخر كلامه [٢].

فتراه يقول: ولا يمكن للعقل أن يشير... ـ إلى قوله ـ إحداهما مفيضة والأخرى مستفيضة .

وبعد [ذلك] يُفرّع عليه قوله: فظهر أن وجود المعلول في حد ذاته ناقص الهوية... إلخ .

فالذي يقتضيه التفريع أن يكون وجود المعلول تام الهوية؛ لأن هويته

---

١ ـ في المصدر: (تعلّقي).

٢ ـ المشاعر: ص ١٠٣ (المشعر الثامن من المنهج الأول).

هوية موجده، بل لا علّة ولا معلول.

فليت شعري، ما عسى أن أقول! وما عسى أن يُجاب به التابعون الجاهلون! فإن العقل إذا لم يمكنه الإشارة إلى هويتين مستقليتين في الإشارة العقلية وجب أن تكونا هوية واحدة في الخارج بطريق أولى وأحق، هي تامة وهي ناقصة مع أخذ الحيثية، فكيف مع هذا يكون علة ومعلولاً ومُوجِداً ومُوجَداً، ويحكم بالتغاير والارتباط، بل يجب ـ على قوله ـ أن يكون متحداً ناقص الهوية فيستند إلى علة تامة الهوية غيره غيريةً حقيقيةً.

هذا إن كان المراد بـ عدم تحقق هويتين مستقلتين في الوجود العيني، كما هو مراده وصريح كلامه.

ولو قيل: إن المراد بـ عدم تحقق الهويتين المستقلتين في إشارة العقل إنما هو في الوجود الارتباطي النسبي ـ وإن كان خلاف مراده ـ لكان يلزم منه أن العلة التامة محتاجة إلى المعلول في حد ذاتها لا من حيث عليتها، فلا يكون تام الهوية؛ لكون العلة عنده وجودية، أي اقتضاء ذات العلة الإيجادية، أعني فعلها.

فالذي ينبغي أن يخصه بالمعلول، فيقول: لا يشير إلى معلول مستقل الهوية من حيث المعلولية؛ لأن المعلول لا وجود له زائداً على نفس معلوليته، بخلاف العلة فإن ذاتها غير عليتها.

ويقول: إن صرف حقيقة الوجود هو الحق تعالى، والوجودات المتنزلة هي نفس الممكنات وذات الكثرات، وحقائقها في علمه الذي هو ذاته من حيث الوجود، بل في ذاته لا باعتبار الكثرة بل في مرتبة الجمع .

وهذه كلها ـ مع تناقضها ـ تخالف قول العارفين من القائلين بوحدة الموجود، فإنهم يقولون[١]: إن الله هو الوجود المطلق لا الوجود الواجب . ويريدون أنه عبارة عن مجموع الوجود حقه وخلقه، أي حقيقته وتلوّنه المعبر عنه بالخلق والظهور والكثرة وأمثالها. فيعبرون عن أعلاه ـ أي جهة جمعه ووحدته ـ بـ(الحق)، وعن أسفله ـ أي جهة فرقه وكثرته بالمعنى الذي ذكرته فيهما عنهم ـ بـ(الخلق)؛ توسعاً في العبارة المشاكلة لعبارات الملّيين، لا أنهم يريدون أن له مراتب ذات تمايز بعضها علة وبعضها معلول، بل يقولون: ليس فيه علة ومعلول ـ أصلاً ـ مما يراد به الإيجاد أو الاستناد، ولا عالمية ومعلومية كذلك.

فالوجود هو نفس الأكوان الثلاثه: مقام العين، ورتبة الأعيان، ومرتبة الأكوان، وليس له أفراد متمايزة؛ لأنه جميع الوجود لا مجموعه، فلا تمايز ـ إذن ـ في الأجزاء بالنسبة إلى الكل وإنما التمايز في الأجزاء بنسبة بعضها إلى بعض، بخلاف ما لو كان مجموعه، فإن للأفراد تمايزاً بالنسبة إلى المجموع وإلى بعضها بعضاً.

وكأني بمن ينظر في كلامي ـ من أتباع أهل التصوف ـ ينكره ويزعم أنهم لا يريدون هذا الذي نَسَبْتُهُ إليهم، فأقوله له: (بفيك الكثكث)[٢]، اتبعت

---

١ ـ كان في الأصل: (يقول)، وهو من سهو القلم، وما أثبتناه أقوم للعبارة.

٢ ـ هذا مثل تقوله العرب لتقبيح مقالة المتكلم. والكثكث: دُقاق التراب، أو التراب نفسه. انظر: كتاب العين: ج ٥ ص ٢٧٧، تهذيب اللغة: ج ٩ ص ٣٢٩، النهاية في غريب الحديث: ج ٤ ص ١٥٣.

الباطل ولم تعرف حقيقته، فحصلتَ على باطلين، الكفر والجهل معاً.

وقول الملا صدرا في كون الممكنات حادثة من حيث أكوانها وظهورها، قديمة من حيث علّتها وعينها كقول الملا محسن والجيلاني وابن عربي، ففي (المشاعر) في كلامٌ له:

فالممكنات كلها على تفاوتها وترتبها في الكمال والنقص، فاقرة الذوات إليه مستغنية به؛ فهي في حدود أنفسها ممكنة، واجبة بالأول الواجب تعالى؛ بل باطلة هالكة بأنفسها، حقة بالحق الواحد الأحد...

وفي آخر كلامه قال: فالكل من عند الله [١].

فمن توهّم أن مراده غير مرادهم فهو بليد العقل، أبكم الإدراك.

وقال في كيفية شمول الوجود للأشياء:

وستعلم معنى هذا الكلام من أن الوجود من كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته متعيناً بنفسه مشخّصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية، كيف يتحد بها وتصدق هي عليه في الخارج ويعرض مفهومه عليها عروضاً في الذهن بحسب التحليل العقلي.

ويظهر لك أيضاً أنه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصة بذاتها أنها مختلفة الحقائق حسب اختلاف الماهيات الإمكانية المتحد كلٌ منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه سِوا الوجود الحق الأول الذي لا ماهية له، لأنه صريح الوجود الذي لا أتم منه ولا أشد قوة

---

١ ـ المشاعر: ص ١٠٣ (المشعر الثامن من المنهج الأول).

وكمالاً... إلى آخر كلامه [١].

و[أمثال][٢] هذه العبارات المختلطة والمعاني المتباينة.

فإن قوله: من كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته متعيناً بنفسه ، يناقض قوله: مختلفة الحقائق ؛ فإن الأمر الشخصي البسيط ـ بل وغير البسيط من حيث وحدته الشخصية ـ لا تكون له حقائق مختلفة إلاّ من حيث الأجزاء في غير البسيط إذا كانت أجزاؤه مختلفة الذوات على ما يظهر، فإنه مختلف حقائق الأجزاء لا مختلف حقائق الأفراد؛ لأن الأجزاء كلها فرد واحد؛ فالذي ينبغي أن يقول: إنها مختلفة الأوضاع والهيئات والتلونات لا مختلف الحقائق.

وقوله: ويظهر لك أنه كيف يصدق القول... إلى آخره ، دعوى بلا دليل ولو جدلي، بل الدليل العقلي والوجداني يشهدان ببطلان دعواه، وإنما يتصور شيئاً فيثبته، ويأتي كل جاهل غبي فيقبل منه قوله، ويَمْحَنُ[٣] قريحته فيما يصحح به باطلة، وأنّى له بذلك!

على أنه صرّح بأن الوجود حقيقة نوعية بسيطة ـ يعني في الأعيان الخارجية ـ ذات أفراد في الخارج، حيث قال: وتخصيص كل فرد ، مع أنه قال: إن الوجود المتشخص بذاته مشخّص لما يوجَد به من الماهيات .

---

١ ـ المشاعر: ص ٥٩ (المشعر الثاني).

٢ ـ في الأصل: (ومثل)، وما أثبتناه أقوم للعبارة.

٣ ـ أي تُختبر وتُستعلم قريحته. من المِحْنَة، وهو الكلام الذي يُمتحن ويُختبر به الإنسان. انظر: كتاب العين: ج ٣ ص ٢٥٣، تهذيب اللغة: ج ٥ ص ٧٨، الصحاح: ج ١ ص ٢٢٠١.

وهذا لا يمكن تصوره، إلاّ إذا قال كما تقوله عرفاء أهل طريقته: بأن الوجود جوهرٌ فردٌ لا يقبل الانقسام مطلقاً، ولا أفراد له في الخارج، وأن الكثرات هيئات قائمة به كالنقوش أو الألوان [١]، كما ذكرته[٢] في مثالهم بقطعة فضة نُقش في كل وجه منها صورة غير ما نُقش في الآخر، فإن كل صورة متشخصة ومتميزة بالوجه الذي قامت به.

فلو أراد بالماهيات نَفْسَ الهيئات والكثرات الاعتبارية عندهم، أمكن تصوره، ولكنه غير قائل بما يقولونه؛ لأنه نصَّ أن الوجودات مختلفة الحقائق بحسب اختلاف الماهيات الإمكانية المتحد كلٌّ منها بدرجة من درجاتها ومرتبة من مراتبه... إلخ .

وهذا صريح في تعدد مراتبه وكون الماهيات لها تحقق، كما تقوله أهل وحدة الوجود، مع أنه لا يقول بتحقق الماهيات، وإنما هي نفس مراتب الوجودات لا غير.

وقال: قد علمتَ أن المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول بل وجوده [٣].

وهو منه تناقض لا يخفى على جاهل فضلاً عن عالم، على أن بعض كلماته فيها ما يستلزم أن كل موجود له وجود خاص به، حيث قال: وجود

---

١ ـ انظر: الفصل الأول من مقدمة القيصري على فصوص الحكم، والحكمة المتعالية: ج ١ في بحثه في أن الوجود حقيقة واحدة ومشككة.

٢ ـ انظر صفحة ٨٩.

٣ ـ المشاعر: ص ١٠٣ (المشعر الثامن من المنهج الأول).

كل ممكن عين ماهيته خارجاً، ومتحداً بها نحواً من الاتحاد [١]، ولا ريب أن الماهيات غير متحدة، وليست مندرجة تحت حقيقة واحدة كما يقولون في الوجود، لا عندنا ولا عند المتصوفة.

وقد قال: إن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب عليه آثاره [٢]، فلا يكون وجود زيد المتحد بماهيته الذي يترتب عليه آثاره وجود عمرو، وإلاّ لترتبت آثار زيد على عمرو، وذلك خلاف الوجدان، وهو لا يقول به، وإن كان بعض المتصوفة يقول به ـ بناء على مذاقهم في وحدة الموجود ـ فيقول: ما تتحرك نملة إلاّ بأمري، وأنا محركها [٣].

فإذن، إثباته الوحدة الشخصية للوجود مجرد ادعاء؛ لأن الوحدة الشخصية لا تتحقق في ماهيتين. على أن قوله: من كونه أمراً شخصياً... ـإلى قولهـ بحسب التحليل العقلي ظاهر في كونه قائلاً بوحدة الموجود.

وقوله: في أن تخصيص أفراد الوجود وهويّاتها بماذا على الإجمال:

اعلم أنك قد علمت أن الوجود حقيقة نوعية[٤] بسيطة، لا أنه كلي

---

١ ـ المشاعر: ص ٧٦ ـ ٧٧ (المشعر الخامس).

٢ ـ المشاعر: ص ٦٠ المشعر الثالث، الشاهد الأول.

٣ ـ قال أبو بكر الشبلي (ت ٢٤٧ هـ): لو دبّت نملة سوداء على صخرة صماء في ليلة ظلماء ولم أسمعها لقلتُ: إني مخدوع أو ممكور بي.

و قال غيره: لا أقول ولم أشعر بها لأنه لا يتهيأ لها أن تدب إلاّ بقوّتي، وأنا محرّكها، فكيف أقول لا أشعر بها وأنا محركها. انظر: الإنسان الكامل: ص ١٢٦.

٤ ـ في المصدر: (عينيّة).

طبيعي يعرض لها في الذهن أحد الكليات الخمس المنطقية، إلاّ من جهة الماهية المتحدة بها إذا أخذت من حيث هي هي. فإذن، نقول: تخصيص كل فرد من الوجود، إما بنفس حقيقته كالوجود الواجبي (جل مجده)، وإما بمرتبة من التقديم والتأخير[١] والكمال والنقص كالمبدَعات، أو بأمور لاحقة كالأفراد الكائنات .

قال: وأما تخصيص الوجود بالواجبية، فبنفس[٢] حقيقته المقدّسة عن نقص وقصور، وأما تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف فيما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته الغيبية[٣] بحسب حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل، ولا تعرُضُ لها الكلية كما علم... وساق الكلام إلى أن قال:

وإن كان الوجود والماهية فيما له ماهية ووجود شيئاً واحداً والمعلوم عين الموجود؛ وهذا سرٌ غريبٌ فتح الله على باب قلبك باب فهمه [٤].

ولا ريب أنه يريد بـ أفراد تلك الحقيقة النوعية البسيطة الأفراد العينية، فقد جعل الوجود العيني حقيقةً نوعيةً بسيطةً متحدةَ الماهية ولها أفراد عينية في الخارج مختلفة الهوية.

---

١ ـ في المصدر: (التقدم والتأخر).

٢ ـ كذا في المصدر، وهو أقوم للعبارة، وفي الأصل: (فنفس).

٣ ـ في المصدر: (العينيّة).

٤ ـ المشاعر: ص ٨٠ ـ ٨٢ (المشعر السادس).

وقال: إن الوجود كله مع تباين أنواعه وأفراده ماهية واحدة [١].

يريد أنه متحد الماهية ومختلف الهويات من حيث التنوع والأفراد، مع أنه صرّح بأن الوجود أمر شخصي متشخص بذاته، وهذا تناقض ظاهر، مع أن سياق العبارة يقتضي شمول تلك الحقيقة الجامعة لأفرادها المتماثلة المختلفة الهوية، وهذا يستلزم الجهة الجامعة الانتزاعية.

هذا إن كان الوجود غير الموجود ولو باعتبار.

وإن أراد به نفس الموجود، لا يستلزم ذلك إلاّ أن ذكر الأفراد غلطٌ، فلو جعل بدل (الأفرادِ) (الأجزاءَ) لكان أليق به.

وهذه العبارات صريحة في القول بوحدة الوجود، بخلاف السابقة.

وأما تناقضها فأظهر من أن يخفى على من نظر بعينين مبصرتين.

وعلى كل حال، فهو قائل بوحدة الجمع، فإذا قال: (العلة التامة) و(علة العلل)، يريد بها العلة الوجودية لا الفاعلية الإيجادية.

نعم، ملاّ محسن ومَن يقول بوحدة الوجود يقولون بالعلة الفاعلية، إلاّ أنها للجعل لا للمجعلول؛ لأن الوجودات عندهم غير مجعولة، وكذا الماهيات، وإنما الجعل إظهار الماهيات الثابتة العين بالوجود القديم في الأكوان لا غير.

هذا مراد الفريقين.

---

١ ـ المشاعر: ص ٥٣ (المقدمة)، وفيه: (إن الوجود كله ـ مع تبيان أنواعه وأفراد ماهيّته، وتخالف أجناسه وفصوله حداً وحقيقة ـ جوهر واحد).

[مثال للفرق بين أصحاب وحدة الوجود والموحّدين]

وسأضرب لك مثالاً يتضح لك به حقيقة ما نقلته عنهم، تعلم به مرادهم علماً عيانياً في مقام التعريف البياني، وتعلم أنهم على خلاف طريقة أهل الإسلام، بل والموحدين من أهل الملل القائلين بإرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية والشرايع الإلهية.

فيقولون:

إن حقيقة الوجود كالماء في المنبع النقي الذي لا يتغير بوصفٍ خارج عنه، وإذا جرى ذلك الماء من منبعه، كان كلما بعُدَ عنه لحقه التغيير بما يُخرجه عن العذوبة والرقة والصفاء.

فأما عند القائلين بوحدة الوجود، فيحكمون بأنه لا يلحقه التغيير من نفسه، وإنما حقيقة تغيّره وموجب نقصه هو جريانه على الأراضي المختلفة، ولو لا ذلك لبقي على صرافته، فإذا مرّ منه شيء على الأرض المالحة كان مالحاً، والذي يجاور السبخة يكون مُراً، والذي يتصل بالكبريتية يكون حاراً مُنتناً، فتغيّر طعمه ولونه وريحه إنما حصل بما اكتسب من مجاورة ما مرّ به، فيكون الماء متغيراً بالأوصاف الخارجة عن حقيقته.

فمن حيث هو حقيقة واحدة منبسطة على تلك الأراضي المختلفة، كان الوصف اللاحق لها غيرها بالذات ونفسها من حيث الاتصاف، فلم يخرج عن حقيقة مائيته؛ بسبب ما اكتسب من غيره من حيث هويته، ولا عن صرافته من حيث ذاته؛ لأن ما لحقه وصفٌ عرضي هو المميز له والمقتضي لتكثره، فتكثره من غيره لا من نفسه.

فحقيقة الموصوف بالأوصاف المعبّر عنه بالموجود هو الوصف الذي ظهر بالماء وقام به، فإذا قيل (الماء المالح) لا يُراد به إلا الملحية التي ظهرت بالماء، هذا في الحقيقة لا الماء نفسه، لأنه في حد نفسه ليس بمالح وإنما يُطلق على الماء ظاهراً؛ باعتبار امتزاجه به. والانبساط عبارة عن مبدأ الكثرة والجريان. وأما الاتصاف فهو عبارة عن ظهور الكثرة.

هذا المراد من مثال القائلين بوحدة الوجود.

وأما القائلون بوحدة الموجود من غير عرفائهم فيقولون:

إن حقيقة نقص الماء الخارج من المنبع وموجب تغيّره إنما هو من نفسه؛ لأنه في جريانه لم يكن مَرَّ بأراض مختلفة تكون سبب تغيره ونقصه، فهو مبدأ الكثرة لا مظهر الكثرة، فلم يتّصف بوصف خارج عنه عارض له، وإنما حصل له التغيّر والنقص من جهة بُعده عن منبعه وعدم اتصاله به من جميع الجهات ومن جهة ركوده.

فالماء لم يتغيّر من حيث اتّصافه بغيره أو اكتسابه من مجاورة شيء سواه، وإنما لحقه ما لحقه من التغيّر من نفس تنزّله عن مبدء فيضه ومنبعه، فلم يخرج عن حقيقة مائيته ولكنه خرج عن صرافته من حيثية نفسه لا من حيثية غيره، فتعدُّدُ أفراده وتمايز هوياته كان من نفس تكثره لا من غيره، فكان هو حقيقة الموجود المتصف بما منه. فماهيته نفسه، فلا يوصف بما يميزه عن غيره؛ إذ لا مميز له سِوا نقص نفسه. وتعيّنه لم يكن بسِوا مراتبه وإنما كان من نفسه بالقرب والبعد والقوة والضعف، ويعبّرون عن الكثرة

بتنزله في مراتبه، وعليه تنطبق عبارات ملاّ صدرا[١].

وعلى كلا القولين فصرف حقيقة الماء ـ الذي لا يشوبه تغيير ولا نقص، ولم يخرج عن صرافته ـ هو ما في المنبع، وذلك مبدأ الفيض الذي لا ينفَد ولا ينقطع مدده، ولا مبدأ له من غيره.، بل هو مبدأ كل ما ظهر وانبسط أو تنزل وتطور. والجميع من حقيقة واحدة وسنخ واحد، بل هو حقيقة واحدة، فلا يكون الماء الجاري أثراً تكوينياً، وإنما يعبّرون عنه بالمُفاض مرة، والظل أخرى، وتارة يقولون: المعلول والمجعول من كونه فائضاً من منبعه، نظراً إلى التغاير الوصفي لا التغاير الحقيقي الذاتي.

ولكنهم لما نشؤوا بين أهل الإسلام ونظروا إلى كلام أهل الشرائع، لم يمكنهم إلاّ التوسّع في العبارات الرسمية بحسب مقامات الوجود وتنزله عندهم بما يُشابه مقالة المسلمين في بعضها للتعريف.

ومنهم من غلبت عليه الوساوس الشيطانية والخيالات النفسانية، فلم يبال بمخالفة أهل الملة التي ينسبُ نفسه إليها، وقد يرجع فيتأوّل ما لا يطابق معتقده بتأويلات سخيفة؛ إزاحة للوصمة ودفعاً للشناعة.

وهذا المثال ـ الذي ذكرته عنهم ـ إنما هو في بيان كيفية الانسباط والتنزل وارتباط الممكن بالقديم عندهم، ولا يعنون بالممكن المحدثَ لا من شيء، إذ لو كان كذلك لم يُعقل الارتباط، بل الممكن عبارة عن تطور القديم.

---

١ ـ في كلماته المتقدمة من كتاب المشاعر.

فاتصاف الوجود بالنقائص والأعدام إنما هو في مراتب الكثرات، فالحق هو صرف حقيقة الوجود عندهم الذي هو مبدأ الفيض والعلة التامة، وهو الذي لا يشوبه تغيير ولا يوصف بنقص؛ لأنه لم يخرج عن صرافته، لعدم تنزله وانبساطه، وإن كان هو حقيقة الوجود المتنزل أو المنبسط.

هذا في التعبير باعتبار التطورات الغيبية والشؤون الذاتية.

وفي الحقيقة عند عرفاء القائلين بوحدة الموجود: أن الحق هو الخلق من حيث البطون، والخلق هو الحق من حيث الظهور.

واعلم أن مثالهم يفيد أن الوجود حقيقة واحدة، وأنه هو المنبسط على هياكل الماهيات، أو المتنزل المتطور في مراتب أكوانه، وذلك مُراد من قال بوحدة الوجود ومن قال بوحدة الموجود من القشريين.

فأقول:

إن نسبة هذا الوجود المنبسط أو المتنزل إلى ذات الحق ـ الذي هو أحد أفراد الوجود، وهو صرف حقيقته كما قالوا، مع الحكم بكون الوجود أعم منه تعالى، وإلاّ لم يكن فرداً منه ـ تقتضي كون المنبسط أو المتنزل غيره تعالى غيريةً حقيقية للانحصار فيهما.

فحينئذ إما أن يكون ذلك الغير ثابتاً في حد ذاته وتحققه في نفسه، قائماً بالحق قيام ظهور فقط، كثبوت الماهيات عند أهل وحدة الوجود، أو يكون أثره قائماً به قيام صدور[1] كما هو عندنا.

---

١ ـ قيام الصدور: كقيام نور الشمس بالشمس، ومعناه: قيام الشيء بايجاد موجدِه بحيث لا

وعلى كلا الفرضين لا يكون الوجود حقيقة واحدة بالضرورة.

ثم لو فُرض كون المنبسط أو المتنزل من ذاته تعالى المتشخصة بذاتها، التي هي أحد أفراد الوجود، لزمه التجزية والانفصال، وإن كان هو ذاته لزمه التغير والانتقال، وحينئذ يكون للوجود أفراد غير مرتبطة به ولا محتاجة إليه، ويلزمه النقص؛ لفقده كمالاً ذاتياً حقيقياً.

ولو قيل بترادفهما لزمه النقص لذاته بعد تنزله، أو لأمر عارض له بعد انبساطه، فيجب استناده إلى مبدء فيض كامل لا نقصَ فيه لذاته، ولا يمكن أن يلحقه النقص من غيره.

فتمحض ما طلبوا إدراكه ـ وإن لم يقصدوه ـ في شيئين: إما تعدد أفراد الواجب مع عدم بقائها في رتبة وجوبها، بل تنتقل وتتغير. وإما كون الواجب معنىً وصفي قائم بمحله، بمعنى أن الحق عبارة عن من قام برتبة في الوجود قبل التنزل، لا ذاتٌ متنزلة، فإذا تنزل الوجود عن تلك الرتبة لم يكن حقاً؛ لخروجه عن رتبة الوجوب.

كما مثلوا بما في المنبع، فإن الجاري المنبسط ـ الذي لزمه النقص من نفسه أو من خارج ـ هو الماء الصافي الذي هو مبدأ الفيض للمتنزل قبل تنزله، فإذا تنزل كان مفاضاً ومبدأ فيضه ما قام بمحله.

وهذا هو الذي يمكن أن يُعقل في تمثيلهم.

يتحقّق في مُدةٍ أكثر من مدّة إيجادِه، وذلك كنور الشمس وكالصورة في المرآة. انظر: شرح العرشية: ج ١ ص ٢١٠ طبع كرمان، ص ٣١٣ طبع بيروت.

فلا يكون ـ إذن ـ الحق فرداً قائماً بذاته متشخصاً بهويته هو مبدأ فيض ما سواه، بل هو عبارة عمّن قام وتحقق بأول مراتب الوجود قبل انبساطه وتنزله، فيرجع في الحقيقة إلى قول عرفاء وحدة الموجودة بأنه عبارة عن (كل الوجود، ظاهره وباطنه، وحدته وكثرته).

هذا، وكلهم قائلون في التعبير إن أول فائض من صرف حقيقة الوجود هو النفس الرحماني، وهو المنبسط على أعيان الموجودات وهياكل الماهيات على القول الأول، ومجلى الشؤون الذاتية، ومبدأ التنزل على القول الثاني. وهو التعين الأول، وفيه الصور العلمية أو منه.

إلاّ أن عرفاء أهل وحدة الموجود يقولون بذلك تجوّزاً في التعريف.

وكلهم أعداء الدين، فقد ورد عن أئمة الهدى عليهم السلام في ذمهم أخبار عديدة صريحة بأنهم شرّ الأمم من المجوس وغيرهم.

ففي خبر عن الهادي عليه السلام فيه: «**فمن ذهب إلى زيارة أحدهم فكأنما أعان يزيد ومعوية وأبا سفيان**». فقال له رجل من أصحابه: وإن كان معترفاً بحقوقكم؟ قال: فنظر إليه شبه المغضب وقال: «**دع ذا عنك، من اعترف بحقوقنا لم يذهب في عقوقنا، أما تدري أن أخسّ الطوائف الصوفية، والصوفية كلهم مخالفونا، وطريقتهم مخالفة لطريقتنا، وإن هم إلاّ نصارى أو مجوس هذه الأمة. أولئك الذين يجاهدون في إطفاء نور الله بأفواههم، ﴿وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾**»[1].

---

١ ـ روى الشيخ المفيد رحمه الله بإسناده إلى محمد بن الحسين بن أبي الخطاب أنه قال: قد كنت

وعن الرضا عليه السلام: «**من ذُكر عنده الصوفية ولم يُنكر عليهم بلسانه أو بقلبه فليس منّا، ومن أنكرهم فكأنما جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم**»[1].

وعن الصادق عليه السلام في خبر، أنه قال: «**إنهم أعداؤنا، فمن مال إليهم فهو منهم، يُحشر معهم، وسيكون أقوامٌ يدّعون حبنا ويميلون إليهم**

مع الهادي علي بن محمد (صلوات الله عليهما) في مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأتاه جماعة من أصحابه منهم أبو هاشم الجعفري وكان رجلاً بليغاً، وكانت له منزلة عنده عليه السلام، ثم دخل المسجد جماعة من الصوفية وجلسوا في ناحية مستديراً، وأخذوا بالتهليل، فقال عليه السلام: «**لا تلتفتوا إلى هؤلاء الخدّاعين فإنهم خلفاء الشيطان ومخربوا قواعد الدين، يتزهّدون لراحة الأجسام ويتهجدون لصيد الأنعام، يتجوّعون عُمراً حتى يديخوا للإيكاف حُمراً، لا يهللون إلاّ لغرور الناس، ولا يقللون الغذاء إلاّ لملأ العِساس واختلاس قلوب الدفناس، يكلّمون الناس بإملائهم في الحُب، ويطرحون باذليلائهم في الجُب، أورادهم الرقص والتصدية، وأذكارهم الترنّم والتغنية، فلا يتّبعهم إلاّ السُفهاء، ولا يعتقدهم إلاّ الحمقى (الحمقاء)، فمن ذهب إلى زيارة أحدهم حياً وميتاً فكأنما ذهب إلى زيارة الشيطان وعبادة الأوثان، ومن أعان أحداً منهم فكأنما أعان يزيد ومعاوية وأبا سفيان**». فقال له رجل من أصحابه: وإن كان معترفاً بحقوقكم؟ قال: فنظر إليه شبه المغضب وقال: «**دع ذا عنك، مَن اعترف بحقوقنا لم يذهب في عقوقنا، أما تدري أنهم أخسُّ طوايف الصوفية، والصوفية كلهم مخالفونا، وطريقتهم مغايرة لطريقتنا، وإنْ هم إلاّ نصارى أو مجوس هذه الأمة، أولئك الذين يجهدون في إطفاء نور الله بأفواههم، ﴿وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾**». حديقة الشيعة: ص ٦٠٤، الاثنا عشرية: ص ٢٨ ـ ٢٩ الحديث الأول.

١ ـ بالسند الصحيح، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي ومحمد بن إسماعيل بن بزيع، عن الرضا عليه السلام. حديقة الشيعة: ص ٥٦٣، الاثنا عشرية: ص ٣٢ الحديث الثالث.

ويتشبّهون بهم، ويلقّبون أنفسهم بلقبهم، ويؤوّلون أقوالهم، ألاَ فمن مال إليهم فليس منّا، وإنا منه بُرءاء، ومَن أنكرهم وردّ عليهم كان كمن جاهد الكُفّار مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»[1].

١ ـ بالسند الصحيح، عن أحمد بن محمد البزنطي قال: قال رجل للصادق عليه السلام: قد خرج [أي ظهر] في هذا الزمان قومٌ يقال لهم الصوفيّة، فما تقول فيهم؟ قال عليه السلام: «**إنهم أعداؤنا**... الخبر». حديقة الشيعة: ص ٥٦٣، الاثنا عشرية: ص ٣٢ الحديث الرابع.

[الرد على القائلين الوحدتين بالدليل العقلي والجدلي]

تتمة :

اعلم أن الرد على القائلين بوحدة الموجود من القشريين والقائلين بوحدة الوجود، يكون بمثل دليلهم من الدليل العقلي والجدلي الصناعي؛ لاستنادهم في الاستدلال على معتقدهم إلى الدليلين، وقد أبطلتُ دليلهم بما لا يقوم معه استدلال يخالفه، وأثبتُّ خلافه بما لا يمكن نقضه استطراداً.

وسأذكر في الرد على الآخرين ما يكون دليلاً على بطلان قولهم كلهم.

وأما العرفاء من القائلين بوحدة الموجود، فأقوى دليلهم على مدّعاهم هو الكشف الذوقي كما يزعمون[1]، وكذا أكثر القائلين بوحدة الوجود؛ وكان منشأ ذلك في حاقّ الأمر وساوسُ نفسانية وخيالات مالخوليائية[2]؛ فيكون دفعه وردّه بالكشف العياني والوجدان أقوى من الأدلة الجدلية؛ إذ حكم البديهة أحق بالاتباع وأقوى في الاستدلال من الكشف الذوقي؛ لأن الكشف الذوقي إن لم يوصِل إلى البداهة والوجدان رجع إلى الوهم والتجوّز، ولا مناص عن ذلك.

---

١ ـ راجع ما تقدم من كلمات ملاّ صدرا رحمه الله في الهامش من صفحة ٥٤.

٢ ـ نوع من الجنون، هو تغير الظنون والفكر عن المجرى الطبيعي إلى الفساد والخوف لمزاج سوداوي يوحش الروح ويفزعها بظلمةٍ ولا يؤذي به أحداً. انظر: بحر الجواهر، معجم الطب الطبيعي: ص ٣٣٨. وانظر: دقائق العلاج (الحاج كريم خان): فصل (ماليخوليا).

فنقول:

إن قولهم: الوجود جوهر فرد لا يقبل الانقسام والتجزي مطلقاً ولا أفراد له ولا كثرة فيه، وإنما الكثرات التعينية أمور وهمية [١]، مجرد سوفسطة[٢]، فلا يُعقل إدراك ما يدّعون تصوره وتحققه بوجه من الإدراكات، لأن كل واحد منهم يقول في مقام وحدة الجمع: أنا الوجود ، أي الذات القائم بها صفاتها، وينسب الآخر إليه فيجعله صفته واسمه، فيقول: جميع الورى اسمي، وذاتي مسماه . والآخر يقول مثل قوله.

ويلتزمون بأن لا هوية وجودية عينية لشيء من الكثرات، ولا يصح أن يُشار إليها إشارة حقيقية، مع أن البداهة والوجدان حاكمان بالتحقق والتعيّن لأفراد الكثرات الإمكانية، ولا يمكن أن يشار إلى أحدها من كل جهة بنحو ما يشار به إلى الآخر، لا إشارةً حسيةً ولا عقليةً؛ لتعيّن كل واحد وتشخصه بغير ما يتعين به الآخر ويتشخص به حسّاً وعقلاً.

ولا يُتصور اتحادها بوجهٍ إلاّ من حيث الصفة الجامعة لتلك الأفراد في الاتصاف لا في الذات؛ وذلك الوصف الجامع لها أمر زائد على ذواتها خارج عن هوياتها، فلا يكون الوجود ـ الذي هو كل الأشياء ـ جوهراً فرداً عينياً بالضرورة.

---

١ ـ الإنسان الكامل: ص ٧٩ ب ١٦.

٢ ـ الصحيح هو (سَفْسَطَةٌ) كما تقدم من المصنف (أعلى الله مقامه) في صفحة ٥٢. ولعل ما في المتن هنا كان من سهو القلم.

وقولهم: إن هذه الهويات المتكثرة المتمايزة هي تلوّن ذلك الجوهر الفرد، كالثوب المتصف بالحمرة والصفرة والنقوش [١]، مجرد خيال ناش عن وسوسة شيطانية، لأنا نقول على سبيل الاستدلال الإلزامي:

إن ذلك التلوّن المدّعى ـ إن كان وجوداً ـ تكثَّرَ الوجود واختلفت حقائقه، فلم يكن حقيقة واحدة بسيطة وجوهراً فرداً، ولا ينفعهم قولهم بأن الوجود حقيقة واحدة مختلفة بالأقوى والأضعف والأكمل والأنقص ، لأن ذلك الاختلاف هو موجب الكثرة الحقيقية.

وإن كان عدماً، لزم كون الوجود معروضاً للعدم، والحال أن العدم الذاتي لا رتبة له ولا تحقق، بل ليس له مبدأ منشئيةٍ؛ لانحصار مبدأ الفيض ـ في الفرض العقلي ـ في الوجود والعدم.

أما الوجود فلا يكون مبدأ للعدم، إذ لو كان مبدأ كونه لكان العدم وجوداً؛ وذلك لأن الوجود كمالٌ مطلق، والكمال المطلق لا يكون منشأ للنقص المطلق، وإنما يكون منشأ كمالٍ، فيكون الأثر كمالاً في نفسه وإن لم يساو مبدأه في رتبة كماله. فالنقص الذي في الأثر إضافي؛ لعدم تساوي العلة والمعلول والأثر والمؤثر؛ لاختلاف حقيقتهما.

فنسبة العدم إليه أو النقص والقصور إنما هو بالنسبة إلى مبدء فيضه وإيجاده، فهو نقص الكمال المطلق لا نقصٌ مطلقاً، لأنه أثر الكمال المطلق. وأما العدم فلا يحقق نفسه، وما لا يُحقق نفسه لا يكون مبدأ لتحقق غيره.

---

١ ـ انظر: الحكمة المتعالة: ج ٧ ص ١٢٠.

وإن أرادوا بالعدم والنقص الإضافيين، فذاك نقضُ غرضهم من وسواسهم، إذ العقل والوجدان حاكمان بأن الوجود الناقص لابد أن يكون له مبدأ إيجاد وصدور من علة لا نقصَ فيها ولا تحتمل النقص؛ لتكميلها للناقص واحتياجه إليها، غير مجانسة له ولا مشابهة، فوجب كون وجود العلة غير وجود المعلول؛ لأن وجود كل شيء حقيقته، فكان وجود العلة واجب الوجود بنفسه، ومبدأ إيجاد ما سواه، وإلاّ لم يتحقق شيء في الكون لا تحققاً ولا ظهوراً؛ إذ الكثرة لا تكون مبدأ نفسها؛ لانتهائها في الاجتماع والتركيب إلى غيرها، وما يكون انتهاؤه إلى غير ـ ولو من جهة أو حيثية ـ لا يكون قيامه بنفسه من كل جهة؛ لاحتياجه إلى غيره في جهة، وما لا يكون قيامه بنفسه لا يكون مبدأ لإيجاد غيره وتكمّله؛ لاحتياجه إلى مكمل سواه، وما لا يكون مبدأ لغيره ـ لنقصه ـ لا يكون مبدأ لنفسه.

فوجب استناد الكثرة إلى وحدة لا كثرة فيها، خلاف حقيقة تلك الكثرة، وإلاّ لم تكن مبدأ للكثرة؛ لانتهائها إلى غيرها.

ولا يعقل كون وحدة ـ لا كثرة فيها بحال ـ هي مبدأ للكثرات إلاّ الوحدة العلّية التامة، أعني الفاعلية الايجادية التي أثرها لا من شيء، إذ العلة الوجودية المعينة في ثبوت وحدة الجمع ـ كما قالوا ـ لو ثبت وجودها لكان لازمها الكثرة؛ لأن المعبّر عنه بالمعلول إما لازمها الذاتي أو تنزلها أو انبساطها، وذلك حقيقة الكثرة في البسيط المطلق المتحد الجهة.

وأما سائر الوحدات غير الشخصية فهي منطوية على الكثرات.

وأما الشخصية فإنها لا تكون مبدأ للأجناس والأنواع وغيرهما من

الكثرات كالنقائص والأضداد، فلا تصلح ـ إذن ـ أن تكون مبدأ للإيجاد.

والوحدة العددية حقيقة الكثرة فيها هو نفس تكررها، فإن اثنين هما واحد وواحد، وإن كان ظهور تلك الكثرة وحصولها إنما يكون في المعدود.

فصل:

في ذكر حقيقة الوجود وما يُراد منه في إطلاق اللفظ عليه

اعلم أن لفظ الوجود له في الاستعمال إطلاقات، ولا يثبت منها على حاقّه من حيث هويته ووصفه في الأمر الواقع إلاّ إطلاقان:

أحدهما في نفس الأمر، والآخر في مقام التعريف والوصف الجامع لأفراده في الاتصاف به.

فالأول: يُراد به الوجود العيني ـ أي الموجود نفسه ـ وهو الثابت في نفسه، إذ ليس الوجود شيئاً خارجاً عن الموجود، بل هو نفسه، سواء كان ثبوته وتحققه بنفسه كواجب الوجود، أو بغيره كالممكنات جواهرها وأعراضها، فيكون إطلاق الوجود على ذات الحق حقيقة؛ لأنه هو الثابت بنفسه المثبت لغيره، وهو الوجود الحق.

وأما سائر الموجودات الإمكانية فإطلاقه عليها ـ بالمعنى المراد ـ مجازٌ من باب تسمية المعلول باسم علته؛ لاستنادها إليه تعالى استناداً أثرياً، فهي وإن كانت ثابتة في أنفسها إلاّ أنه لم يكن ثبوتها وتحققها بأنفسها، فثبوتها كان بغيرها؛ لاستنادها إلى مبدأ صدورها، فليست ثابتة بحقيقة الثبوت بل ثبوتها مجازُ ذي الحقيقة، أي مجالي آثاره وظهور أفعاله، فكانت وجوداً باستنادها إلى فاعليته، فلا يكون ـ إذن ـ وجودها حقيقة الوجود.

فلو لم يكن حقيقة الوجود موجوداً لم يكن شيء من الوجودات

موجوداً؛ إذ لم يكن لها وجود ورتبة قبل إيجادها وتكوينها، فلا يصح حينئذ نسبتها إليه نسبة ذاتية؛ لأنه لا نسبة بين ذات العلة وذات المعلول، ولا رابطة؛ لعدم الجهة الجامعة، وإنما النسبة والارتباط بين العلية والمعلول، فتُنسب إليه نسبةً فعلية أثرية. والعلية صفةُ ذات العلة، قائمة بها قيام صدور[1] لا أنها نفس العلة، وإنما سميت الذات علة لا تصافها بالعلية كزيد المتصف بالقيام، فإنه من حيث الاتصاف الفعلي يقال له قائمٌ، لا من حيث الاتصاف الذاتي؛ لأن الاتصاف الذاتي لازم الذات في غير الحق وعين الذات فيه تعالى، وليس القيام ذات زيد ولا لازم ذاته ولا جزءها.

واعلم أن العلية التي هي الحركة الفعلية لذات العلة هي نفس المعلول الأول وحقيقته، أعني جهته من علته، وهي المعبّر عنها بفاعلية الفاعل، والمعلول نفسه هو تحققه في نفسه.

هذا في التحليل الفؤادي، وإلاّ فهما شيء واحد بسيط، فمن حيث مبدأ الصدور والإيجاد يكون فاعلية وعلية، ومن حيث التحقق والتكون يكون فعلاً ومعلولاً، ومتعلقه مفعولاً. قال عليه السلام: «**خلق الله المشيّة بنفسها ثم خلق الخلق بالمشيّة**»[2]، فنفس المشيّة هي علتها، والمشيّة نفسها معلولة لتلك العلة، أعني فاعلية الفاعل، والعلية التي هي صفة ذات العلة.

فلا ارتباط بين الوجودات الممكنة الحادثة وبين الوجود القديم، وإنما

---

١ ـ تقدم معناه في الهامش من صفحة ١٢٤ ـ ١٢٥.

٢ ـ عن الصادق عليه السلام، الكافي: ج ١ ص ١١٠ ح ٤، التوحيد: ص ١٤٧ ـ ١٤٨ ب ١١ ح ١٩.

ارتباطها بفعله الحادث المرتبط بنفسه لا بموجده، فالإيجاد والصدور لا يقتضيان الارتباط الذاتي بين ذات المصدر والصادر.

وليس للايجاد نسبة ذاتية بذات الموجد الفاعل؛ لأنه ليس بجزئه ولا لازمٌ ذاتيٌ له، فكانت النسبة فعلية راجعة إلى نفسها، فكل شيء قام بغيره قيام صدور لا يكون بينه وبين مَن قام به نسبةٌ ذاتية، والآثار الوجودية والشواهد الآثارية في الآفاق والأنفس حاكمة بما قلناه حكم بيان، شاهدةٌ به شهادة عيان، قال سبحانه: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾.

وقال عليه السلام: «**قد علم أولوا الألباب أن ما هنالك لا يُعرف إلاّ بما ههنا**»[1].

وهذا هو البرهان القطعي الحقيقي الذي هو أقوى البراهين وأحقها بالاتباع؛ لانتهاء البراهين القطعية إليه، لأن كل برهان لا ينتهي إلى الوجدان لا يكون موصلاً إلى معرفة حقائق الأشياء كما هي.

فمثاله في الآفاق: الأشعة الصادرة عن المنير، فإنه ليس بينها وبين ذات المنير جهة نسبة ولا ارتباط ذاتي؛ لأن صدورها وانبعاثها من نفس ظهوره لا من ذاته وإن كان ذاته هو مبدأ الصدور والعلة التامة من حيث فاعليته، فكانت صادرة عن ذاته لا من ذاته، فلذا قلنا: إنه علة إيجادية لا علية وجودية كما تقوله المتصوفة.

---

١ ـ التوحيد: ص ٤٣٨ ب ٦٥ ح١ وفيه: «**قد علم ذوو الألباب أن الاستدلال على ما هناك...**».

والظهور أيضاً فعل الظاهر لا ذاته، ولا لازمَ ذاته، فالأشعة المنفصلة عن الشمس حقيقةُ بروزها من ظهورها، وفعليتُها لا من ذاتها وجرمها؛ لأنها ليست بأجزاء جرمها ولا كامنة فيها، فأبرزتها من خلل فُرَجِها.

ومثال الآفاقي النفسي: الصورة الانطباعية في الصقيل، فإنه ليس بينها وبين المقابل ـ الذي هو علة إيجاد الصورة المنفصلة بهيئته ـ جهةُ مناسبةٍ، وإنما النسبة في الهيئة والارتباط في تقوّمها التحققي لا تقوّمها الإيجادي بينها وبين هيئة الجسم، أعني الصورة المتصلة.

والصورة المتصلة التي هي ظهور الجسم وهيئته غير حقيقة الجسم، فلذا لو تغيرت هيئته أو لونه لم يتغير كونه ووجوده، وتتغير الصورة المنفصلة بتغير الصورة المتصلة مع تحقق الجسم وبقائه؛ لأن صدورها منها ـ وإن كان مبدأ الإيجاد الصدوري منه ـ بمعنى أنها برزت عنه بإيجاده إياها بالصورة المتصلة كما في المثال.

فإذن، لا رابطة بين الجسم المقابل للصقيل وبين الصورة الظاهرة به بوجهٍ إلاّ الجهة الفعلية الأثرية أي إيجاده لها. وكذا الصورة المتصلة في التمثيل ليست بذات الجسم ولا جزء ذاته ولا لازمٌ ذاتيٌ له بالضرورة.

ففي نفس الأمر أن الأشياء برزت عن الله بإيجاده إياها من فعله لا من ذاته؛ لأنه لا وجود لها في رتبة من الوجود قبل إيجادها، فليس بين الله وخلقه نسبة ولا ارتباط.

وأيضاً قيام الصورة المنفصلة الظهوري إنما هو بالصقالة لا بجرم الجسم الصقيل، فليس بين جرم الزجاجة وبين الهيئة الوصفية نسبة ارتباط بوجه إلاّ

جهة تقوّمها الظهوري بصفته، فنسبة الظهور والانطباع إنما هو بينها وبين الصقالة القائمة بجرم الزجاجة، ولم تكن الصقالة ذات الزجاجة ولا جزء ذاتها ولا لازماً ذاتياً لها.

واعلم أن الصورة المتصلة هي مصدر فيض الصور المنفصلة عمن قامت به، أعني الجسم، فهو أبداً يُفيض من صورته المتصلة صوراً منفصلة متشابهة دائمة المدد، كل وقت يُفيض صورةً غير الأولى مشابهة لها؛ لأن العرض لا يتحقق قيامه بنفسه وإنما قيامه بغيره، فيكون قيام الصورة المنفصلة بالجسم قيام تكوين وإيجاد، وبالصورة المتصلة قيام تحقق، وبالصقالة قيام ظهور، وبالصيقل قيام استناد.

فلا يمكن بقاؤها بمن قامت به قيام ظهور أو استناد من حيث الظهور أو قيام تحقق آناً واحداً بدون مَن قامت به قيام إيجاد، كما أنه لا يمكن بقاؤ مبدأ تحققها ـ أعني الصورة المتصلة ـ بدون مَن قامت به قيام تكوين وإيجاد ـ أعني الجسم ـ آناً واحداً، فلو أعرض عن المقابلة لم يبقَ لها تحقق من مصدرها، ولا ظهور في محلها، ولا استناد إلى مبدأ ظهورها؛ لأن حقيقة كونها ووجودها هو نفس تكوينها وإيجادها، فإذا أعرض عن المقابلة ذهبت ولم ترجع إلى محلها؛ لأنه سلبها وجودها عنه الذي هو حقيقة كونها به.

ولأجل هذه العلة قلنا: بأن المعلول لا يمكن بقاؤه وتحققه بدون إبقاء علته له ، ولم تعد أيضاً إلى مبدأ إيجادها، لأنها غير مقتطعة منه، وإنما لم تعُد إلى محلها من الصقيل لأنها ليست أثره، وليس هو مادتها، فليس محلها

ـ إذن ـ حافظاً لوجودها وإنما هو حافظ لظهورها.

فحقيقة وجودها هو نفس ظهور موجدها لها بها، لا ظهورها في نفسها وتحققها، فإن ظهورها وتحققها في نفسها [هو] وجودها الثاني الذي نسميه بالماهية.

فإذاً، لا يمكن بقاؤها بدون إبقاء موجدها لها، فإذا قابل مرة أخرى أوجد صورة مثل الصورة الذاهبة لا أن الذاهبة رجعت بنفسها؛ بدليل أنه لو تغيرت هيئته حين التفاته ثم قابل الصقيل، حدثت صورة مخالفة للصورة الأولى بالضرورة الوجدانية، فكان الراجع غير الذاهب أبداً، وإنما عبرنا بـ(الرجوع) للمشابهة الصفتية، فهو أبداً حافظ لتلك الأمثال المتجددة المفاضة الدائمة المدد بلا انقطاع بوجوده الصفتي، الذي نعني بظهوره الفعلي لا وجوده الذاتي، الذي هو ذاته وظهوره أيضاً محفوظُ الكون بإظهاره له به؛ فافهم.

ومثاله في الأنفس: الكلام، أعني تقطيع الهواء الممتد من قصبة الرئة إلى فضاء الفم[1]، فإنه قائم بالهواء قيام تحقق، وبالسامع قيام عروض،

---

١ ـ قال الشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه): نحن لا نفهم من الكلام إلاّ أنه الحروف والأصوات المسموعة المنتظمة المركّبة، ومعنى الكلام: هو الأصوات والحروف المؤلفة المتجددة المتصرمة. حياة النفس: ص ١٨٩ ب ١ ف ١١، وفي جوامع الكلم: ج ٥ ص ٢٨.

وقال: والحق أن المتكلم مَن أوجد الكلامَ، وهو قائم بفعله قيام صدور، والمتكلم اسم فاعل الكلام، فهو صفة مركبة من الإيجاد والموجود به ـ أعني الكلام ـ يعني مركبة من الفعل والحَدث، ومسمّاه مثال الذات البحْت ـ أعني فاعل الكلام وموجده ـ وهو الظاهر

وبالمتكلم قيام صدور[١].

فلا يُنسب إلى مادته ـ أعني الهواء الذي قام به قياماً ركنياً ـ نسبة فعلية؛ لعدم صدوره عنه، ولا نسبة ذاتية؛ لعدم كونه وصفاً لذاته؛ لأن النسبة تقتضي المغايرة، فلا يقال: الهواء متكلم ، وإنما يُنسب نسبة فعلية إلى من قام به قيام صدور، إذ لم يكن ذاته ولا جزء ذاته ولا لازمها ولا كامناً فيها، وليس له رتبة كون أو تحقق في ذات المتكلم بوجهٍ، وإنما هو صفة فعلية أثرية قائمة بالمؤثر قيام صدور، وهذا هو المعني بقولنا: أوجده لا من

بالكلام... لكن لمّا كان الكلام أثر الحركة المُوجِدة له المتقضّي بانقضائها؛ لأنه وإن كانت هيولاه من الهواء في الأصل فإن مادّته من حركة موجده؛ لأنها أصواتٌ صاغها من حركته، وآلاتها الحاملة لها ومن الهواء، بل في الحقيقة إنما صاغها من حركته في الهواء، فالهواء من مقومات مادّته، فلمّا كان كذلك كان قائماً بمصدره ـ أي بفعل موجده ـ قيامَ صدورٍ. شرح المشاعر: ص ٥٩٩ طبع كرمان، ج ٢ ص ٣٢٨ طبع بيروت، وفي جوامع الكلم: ج ٣ ص ٥٣٣.

ةقال الحاج محمد كريم (أعلى الله مقامه): الإنسان إذا أراد أن ينطق بكلمة يأخذ الهواء في جوفه (وهو مادة جميع ما يتكلم به، ثم يخرجه بضغطه رئتَه)، ثم يجريه في حلقومه (إلى فضاء فيهِ)، ثم يقطعه في مقام الحروف في المقاطع الحرفية (بحلقه ولسانه وأسنانه وشفاهه قِطَعاً هي حَمَلَةُ صوته)، ثم يؤلّف بين الحروف فيركّبها (ويلفظها إلى الخارج، فهي الحروف التي يتفوه بها. فالهواء الجاري المعبر عنه بالألف اللّينيّة [ألف المد] هو الحل الأول، فينعقد في الحروف، ثم تنحل الحروف عند التأليف والتركيب ثم ينعقد) كلمةً تامةً. انظر: شرح دعاء السَّحَر: ف ١٤ ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨، و ف ٧ ص ١٥٨ بتحقيقنا، وفي مجموعة الرسائل: ج ٣٣ ص ١٢٠ و ص ٦٦.

١ ـ تقدم معناه في الهامش من صفحة ١٢٤ ـ ١٢٥.

شيء ، نريد به: لا مِن شيء من ذاته أو في ذاته. فإذا لم يكن له كون ووجود في ذاتِ مُوجده لم يكن شيئاً قبل أثريته؛ لأنه ليس في الوجود إلاّ علة ومعلول، فإذا لم يكن المعلول الأثري في ذات علته لم يكن شيئاً قبل معلوليته الأثرية، وإلاّ لم يكن أثراً لمؤثر ولا معلولاً لعلة.

وتمثيلنا بالكلام القائم بالهواء إنما هو من حيث إيجاده الصدوري من مبدئه، وإلاّ فإنه ليس بين ذات المتكلم ومادة الكلام ـ أي الهواء المقطّع حروفاً ـ جهة ارتباط ونسبة اتصال بحال، إلاّ نسبة إيجاده الأثري القائمة بفعل المتكلم لا بذاته؛ فحقيقة الكلام وذات المتكلم غيران متمايزان ذاتاً، وليسا داخلين تحت حقيقة واحدة ولا من سنخ واحد.

وإنما لم أمثّل بالقيام ـ مع أنه أنسب في التمثيل من الكلام مِن حيث مَن قام به ـ لعدم وجود مادة له؛ لأنبّه بأن من كان له مادة هي مبدأ تحققه التعيّني لا يكون بينه من جهة مادته الموجودة وبين موجدِ كونه وتعيّنه نسبة ذاتية ولا رابطة اتصالية، وإنما يُنسب إلى مبدأ صدوره نسبة فعلية، أي يكون قائماً به قيام صدور لا غير، مع حصول مطلق المناسبة بين مادة تحققه أي الهواء، ومادة مبدأ إيجاده ـ أي المتكلم ـ من حيث الجسمية.

فما لا يكون له مادة قبل إيجاده لا يصح نسبته إلى مبدأ تكوينه نسبة ذاتية بطريق أولى؛ لعدم ثبوت جهةٍ وجودية له قبل إيجاده تكون رابطة له بموجده، والعدم لا يكون رابطاً، فبعد إيجاده لا من شيء لا يكون وجوده مجانساً لوجود مَن أوجده، إذ لو كان الأثر مجانساً لمؤثره لكان نظيره أو جزءه لا أثره.

إذا تبينتَ ما ذكرتُ لك من أن الوجود يُراد منه نفس الموجود لا الكون والثبوت، علمتَ أن الحق تعالى هو الوجود حقيقةً، وأن الموجودات الإمكانية لم تكن وجوداً حقيقياً، بل أثر الوجود الحق، وإلاّ لم تكن وجودات إمكانية، بل وجوداً حقاً. فإذن، هي مجاز لذي الحقيقة أي أثر الوجود.

ونريد بالحقيقة الحقيقة اللغوية أي الثابت بنفسه، من حَقَّ الأمرُ، إذا ثبتَ [١].

ونعني بالمجاز: المجاز اللغوي، أي الطريق، وهو ما يكون موصلاً إلى غيره، وهذا هو الثابت بغيره الدال عليه، فلا يكون وجوداً بحقيقة الوجود بالمعنى المراد، بل وجوداً مجازاً؛ لأنا لا نريد الحقيقة والمجاز الاصطلاحيين، أي استعمال اللفظ فيما وضع له، واستعماله في غير ما وضع له لعلاقةٍ.

وعرفتَ أيضاً أنه لا يكون بين أفراد الوجودات الإمكانية جهة عينية في الخارج جامعة لتلك الأفراد، وإنما تكون الجهة الجامعة وصفية انتزاعية من الصفات الخارجية لا ذاتية؛ لأن كل ممكن حقيقته وهويته تمام تحققه ووجوده، وهي مستندة [في] الكون والإيجاد إلى علته بجهة غير ما استند إليها الممكن الآخر إلى تلك العلة، لا أنه جزء وجود غيره، وإلاّ لكانت كل الموجودات موجوداً واحداً، وليس هو أيضاً جزء حقيقة نفسه، بمعنى أنه

---

١ ـ المحكم والمحيط الأعظم: ج ٢ ص ٤٧٢ و ٤٧٥، لسان العرب: ج ١٠ ص ٤٩ (حقق).

جزء وجوده، إذ لو كان كذلك لم يكن موجوداً، بل جزء موجودٍ معدوم الجزء الآخر فيه، فلا يكون موجوداً مطلقاً؛ لتوقف الكل على تمام أجزائه.

فإذن، لا جامع للموجودات من حيث الذات.

نعم، يطلق اسم الوجود على أفراد الممكنات بلحاظها في أنفسها لا بلحاظ الصفة الانتزاعية الجامعة، من باب الاشتراك اللفظي؛ أي أن لفظ الوجود الذي أطلق عليها ـ لنسبتها إلى علتها مجازاً ـ استعمل في كل منها، لا بلحاظ باقي الأفراد من كونها تحت حقيقة واحدة عينية جامعة لها؛ لعدم وجودها، بل بلحاظه في نفسه من حيث نسبته إلى علته، فيكون كالوضع لمعانٍ عينية مختلفة الحقائق؛ وذلك لأن الوجودات متمايزة الحقيقة متباينة الهوية وإن تشابهت صفاتها كأشعة الشمس وأشعة القمر وأشعة السراج، فلا يمكن أن يشار إلى فرد منها من حيث عينيته وهويته بجهة ما يشار بها إلى غيره، لا إشارة حسية ولا عقلية.

والحاكم بذلك لا يعقله، إلاّ أنه لما حكم ـ ادعاءً ـ بأن الأشياء كلها حقيقة واحدة، وأن كثرتها منطوية في تلك الوحدة، توهم أنه يشير إليها كلها إشارة واحدة من حيث الجامع لها الذي حكم بثبوته، مع أنه إذا انقطع إلى وجدانه الخالص من شوب التقليد والاعتياد بما تسامع حتى رسخ في نفسه، علم بالبداهة أن زيداً غير الجدار غيريةً حقيقية[1]، ولا نسبة بين ذاتيهما بوجه، ولا يعقل غير ذلك.

---

١ ـ هذا هو الظاهر من سياق العبارة، وكان في الأصل: (حقيقة).

فإذا مال إلى ما اكتسبه لم يفرّق بين نفسه والحمار إلاّ من حيث الصورة الشخصية، لأن وجودهما حقيقة واحدة متمايزة بعوارض خارجة عن تلك الحقيقة، ولكنه يتحاشى عن أن يقول هو الحمار من حيث وجوده مع سلب أنانيته، ويقول هو الله إذا سلب أنانيته. مع أن من لا يميل إلى ظاهر الشريعة منهم لا يبالي فيقول بذلك في نسبة الحق ـ تعالى عما يقولون علواً كبيراً ـ إلى أخس الحيوانات مع سلب إنيّاتها.

وأما عرفاؤهم فلا يقيّدونه بسلب الإنية بل يطلقون القول به، فليس الوجود الذي يعرفونه ويعنونون عنه بالشمول إلاّ الوجود المصدري العرضي، وإن قالوا: نريد به الوجود العيني ، فإنهم لا يُدركون ذلك ولا يعقلونه، فتجد أحدهم إذا قصد تعريف الوجود العيني والتعبير عنه، تكلم بما لا يُدرَك منه معنى الشمول، وإنما يُدرَك منه التعين الشخصي وإن تصوّر العموم.

قال ملاّ صدرا:

إن حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان، إذ ليس الوجود أمراً كلياً، ووجود كل موجود هو عينه الخارجي، ولا يمكن أن يكون ذهنياً. والذي يتصور من الوجود وهو مفهوم عام ذهني يقال له: (الوجود الانتسابي) الذي يكون في القضايا... إلى آخره كلامه [١].

فلو كان فيه شمول في الأعيان الخارجية لكانت الوجودات الخارجية

---

١ ـ المشاعر: ص ٧٢ ـ ٧٣ (المشعر الرابع).

أجزاءه؛ وذلك لأن الوجود شيء واحد بسيط عنده، والماهيات لا وجود لها ولا ثبوت لها في أنفسها، ولا تحقق لها عنده إلاّ في الذهن والتحليل العقلي. فلا يُعقل كون كل وجود موجوداً في الأعيان أي متحققُ الهوية مستقلاً بنفسه وهو جزء غيره، بل يكون وجود كل جزء للموجود الخارجي عين ذلك الجزء، فلا تتعدد الموجودات وإن تعددت الوجودات، عكس ما حكموا به وأرادوه، على أن هذا يطابق قول عرفائهم.

قال في كلام له:

بل الحق أن المفهوم العام ـ الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود المطلق ـ عنوان لأمر محقق حاصل في الأشياء، متعدد حسب تعددها، مقول بالتشكيك عليها بالأشدّية والأقدمية ومقابليهما، وأكمل الوجودات وأشدها هو الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود، لا يشوبه شيء غير الوجود، وهو أظهر الوجودات وأوضحها بحسب نفسه... ـ إلى قوله ـ وعلى هذا تبتني مسألة التوحيد وبه ينفتح بابه لا بغيره أصلاً [1].

يريد به التوحيد الجمعي، ويريد بالأشياء الماهيات التي هي حدود الوجود في تنزله في مراتبه وتطوره.

ففي الحقيقة الماهيات عبارة عن نفس مراتب الوجودات المتنزلة، فلو كانت الماهيات لها ثبوت في نفسها عنده ـ كما عند أهل وحدة الوجود ـ لم يتناقض قوله، ولرجع التعدد إلى الموجود لا إلى الوجود.

---

١ ـ العرشية: ص ٢٢٣.

فعلى ما يقرره ويظهر من طريقته لا يكون للوجود أفراد بل أجزاء، لأن الأفراد للكلي لا للكل، وليس الكلي الطبيعي شخصياً في الخارج متميزاً عن أفراده المنسوبة إليه في الخارج، وأفراده الخارجية آثاره نُسبت إليه نسبةً مجازية من حيث أنه أظهرَ آثارَ صفاته الفعلية على كل فردٍ فردٍ من تلك الآثار كما نقوله نحن؛ وذلك كالعقل الأول بالنسبة إلى العقول الجزئية التي هي رؤوسه وآثاره، فإنه أفاض على العقول الجزئية التي هي أشعته آثارَ صفاته، فكانت العقول الجزئية آثارُه وكانت صفاتُها الفعلية صفاتُ صفاته.

وهكذا النفس الكلية بالنسبة إلى النفوس الجزئية، وكذلك الشمس بالنسبة إلى أضوئها واشعتها المنفصلة عنها، فإنها أعطتها صفة طبيعتها من الحرارة واليبوسة والإضائة، لا نفس طبيعتها، فلذا سميناها كلياً طبيعياً مجازاً؛ لأنه لا يوجد كلي طبيعي حقيقي، بمعنى أنه يعطي أفراده طبائع ذاته في الخارج.

وأما الذهني فإنه في الحقيقة صفة ما في الخارج، لأنه منتزع من الأفراد الخارجية؛ فلو قالوا بما نقوله لاتّجه لهم القول بالأفراد مجازاً؛ فعلى ما نقوله نحن لا تكون أفراد الكلي الخارجي من حقيقته، وليس شموله لها شمولاً جمعياً حقيقياً بالمعنى الذي يريدونه من وحدة الوجود، بل شمول حقيقي قيّومي هو شمول الإحاطة الفعلية.

وعلى ما يلزمهم ـ بعد الإغماض عن تناقض أقوالهم ـ تكون أفراده عبارة عن أجزائه إن كان له حقيقة خارجية غير متكثرة الحقائق، فيرجع إلى الكل، وإن لم يلتزموه بل يقولون إن للوجود أفراداً هي عبارة عن تعيناته في

تنزله أو انبساطه بالماهيات المتحدة به.

فالوجود عند هؤلاء كلي عيني متشخص بنفسه، له أفراد في الخارج متشخصة بحدودها وماهياتها، وعند عرفائهم هو جميع الأجزاء المعبر عنها بالأفراد، فهو كلٌ لا كلي.

هذا في ظاهر الأمر.

وأما عندنا، فهو متعدد مختلف الحقائق، كما بيّنته سابقاً.

وليس الوجود الحق كلياً طبيعياً خارجياً كما قلنا في العقل والنفس والشمس؛ لأنه لا طبيعة له ولا صفة له غير ذاته، ولم تبرز الوجودات من ذاته وإنما أبرزها من فعله ولم تتصف بصفاته، بل حقائقها خلاف صفات ذاته التي هي ذاته، وليس كذلك المحدثات، فإن آثارها الفعلية مشابهة لطبائعها الذاتية، كالحرارة الأثرية من النار في الصفات.

وأيضاً لم يكن سبحانه ذا جهات يصح منها نسبة شيء سواه إليه.

ولو أنهم عرّفوا حقيقة الوجودات الأثرية المفاضة لعلموا أن كل ما في الكون وجودات عينية، مجرداتها وماديّاتها، جواهرها وأعراضها، ونسبها وارتباطاتها الخارجية والذهنية، إذ ليس إلاّ الله وخلقه.

ففي هذا الإطلاق الذي أردناه في نفس الأمر ـ من أن الوجود عين الموجود ـ لا يصح للخلق إطلاق الوجود الذي يعنونونه بالشمول ويصفونه بالتنزل والتطور أو السريان والانبساط على ذات الحق تعالى، لأن ذاته سبحانه لا شمول له ولا انبساط فيه ولا كيف له، فلا يعرّف بنحو من أنحاء التعريف؛ لأن ذاته ليس موضوعة لشيء يصح حمله عليها مطلقاً.

نعم، يطلق عليه اسم الوجود الذي يعرفه الخلق عند طلب معرفته بصفته مجازاً، فالمعرفة راجعة إلى الصفة الدالة على الموصوف دلالة أثرية، لا إلى ذات الموصوف، وإن كان المطلوب معرفته بها هو الموصوف، إلاّ أن المراد من ذلك إثباته عند الطالب لا حقيقة ذاته.

قال عليه السلام: «**دليله آياته ووجوده إثباته**»[1].

فيراد بوجوده في مقام التعريف صفته الفعلية التي أقام بها الموجودات وأبرزها سبحانه منها، فلم تكن الأشياء قائمة بذاته قيام وجود بل قيام إيجاد؛ لأنها ليست ذاته ولا رتبة لها في ذاته، إذ لو كانت كذلك لم تكن قائمة به ولا مستندة إليه استناد وجود كما يزعمونه، لأنها هو، فإذا لم تكن ذاته ولا رتبة لها في ذاته، لم يكن لها تحقق في غير رتبتها وكونها. فإذن، الوجود العين الخارجي الذي يكون مبدأ الكثرات عندنا ومبدأ التنزل والتطور أو الانبساط عند المتصوفة، ليس إلاّ فعل الحق، وليس هو أيضاً متنزل أو منبسط، بل هو مبدأ صدور ذلك؛ لأنه لا يعقل من الوجود الانبساطي ذي السريان والكثرات ـ على ما يزعمونه ـ إلاّ إيجاد العلة وفعلها للمعلولات.

وتارة يطلق لفظ الوجود ويُراد منه المعنى المصدري أي الكون والثبوت، فيكون الوجود عبارة عن الكون في الأعيان، وما به الكون في الأعيان هو الموجود، وهو الماهية العينية المتصفة بالوجود العيني عند أهل وحدة الوجود، و [هو] الوجود العيني المتحد بالماهية الذهنية والمتشخص

---

١ ـ الاحتجاج: ج ١ ص ٤٧٥ (احتجاجه عليه السلام فيما يتعلق بتوحيد الله وتنزيهه عما لا يليق به).

بها عند أهل وحدة الموجود، والوجود العيني والماهية العينية معاً عندنا؛ لأن الموجود هو المركب منهما أي من الوجود الأول والوجود الثاني الذي نسميه ماهيةً؛ لكونه مميزاً للأول ومعيناً له.

وبعضٌ قال بأن الوجود هو بنفسه في الأعيان، والماهية به في الأعيان.

وهو كلام لا محصّل له؛ لأن الماهيات إن كانت ثابتة العين لا بإيجادٍ وصدورٍ ـ كما يقوله من قال بثبوتها ـ فلا معنى لكونها في الأعيان إلاّ الظهور المعبّر عنه في مصطلحهم بالأكوان، لأنها عندهم هي نفس الأعيان.

وإن لم تكن ثابتة العين في أنفسها، فإما أن تكون موجودة بإيجاد كما نقوله نحن، فتكون أحد جزئي الموجود في الأعيان، فإنها وجود ناقص بالإضافة، فهي رتبة في الوجود الحادث، أي أحد جزئي الموجود الممكن،

وإما أن لا تكون شيئاً متحققاً في نفسه وإنما هي نفس تعين الوجود الممكن ـ كما يزعمه هذا القائل ـ فلا تكون بالوجود في الأعيان، إذ لا وجود لها عيني عنده. على أنه لا معنى لكون الوجود بنفسه في الأعيان؛ لأنه هو نفس الأعيان والماهية به في الأعيان، لأنها المميزة لأفراده، حيث إن تكثره بحسب تكثرها عنده، على أنه لو قال: الوجود بها في الأعيان ـ أي في مراتبه المتميزة بعضها عن بعض ـ لكان أليقَ به؛ لأن الوجود عنده حقيقة واحدة بسيطة، وتمايزه كان بشيء خارج عن حقيقته سِوا الواجب تعالى، فالوجود في حقيقته في مرتبة العين لا رتبة الأعيان، وإنما يكون في رتبة الأعيان بالماهيات بكل معنى قُصد منها.

وأيضاً لا يختص حينئذ بالخارجية، على ما يظهر من مقابلتها بالذهنية؛

لأن الوجودات الذهنية الانتزاعية، وجودات خارجية، لأنها تكون منشأ للآثار، فحكمها حكم الصورة في المرآة بالنسبة إلى الجسم المقابل.

نعم، الأمور الذهنية المختلفة التي يُراد منها فرض المحال والامتناع الذاتي ليست بوجودات؛ لأن مدلولها المقصود منها ليس شيئاً، وإنما يراد من فرضها تسميةَ لا شيء بشيء، وفرض الممتنع ممكناً، وهو المعني بقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾[1].

[الوجود بمعنى الثبوت]

إذا عرفتَ ذلك فنقول: إن لفظ الوجود في هذا الإطلاق وضعَ لمعنى الثبوت، أي صفة الثابت من حيث تحققه وظهوره، لا للثابت الذي نسب إليه الثبوت والظهور، فيكون بهذا المعنى لا يصح أيضاً إطلاقه على الحق تعالى إلاّ مجازاً، فيراد حينئذ بوجوده فعله الذي هو ظهوره للمكونات بها كما ذكرته. وهذا الوجود هو الجهة الجامعة للأفراد الوجودية الإمكانية المختلفة الحقائق في نفس معلوليتها من حيث نسبتها إليه، ولا جامع بينه وبينها كما لا جامع بينه وبين علته الموجدة له أي العلة الأولى.

ومثله الأفعال الصادرة عن ذاتٍ واحدة، كالقيام والقعود والأكل والنوم فإنها ليست داخلة تحت حقيقة واحدة جامعة لها، وليست الحركة بجامعة لها ـ كما يأتي بيانه في مبحث الوجود الانتزاعي ـ وإنما الجامع النسبي لها نفس استنادها إلى من قامت به، وهو كون كل منها معلولاً لعلة المعلول

---

١ ـ سورة العنكبوت: الآية ١٧.

الآخر، فليس لها جهةٌ جامعة إلاّ انتسابها إلى مصدر واحد.

وهذا المعنى من الوجود هو مبلغ إدراك عقول الباحثين وغاية مقصد الطالبين، وهو المتصوّر المدرَك بالانبساط في حكم الحاكمين، وإن ظنوا أنهم قصدوا غيره فإنهم لا يقعون في الإدراك والتعريف إلاّ عليه؛ لأنه الحقيقة الجامعة بين أفراد الوجودات في الاتحاد الجمعي، والحقيقة عند القائلين به، وهو الجهة الجامعة لانتساب أفراد الموجودات الإمكانية إليه في المعلولية عندنا.

فإذن، لا يكون لذات الحق تعالى كونٌ في الأعيان، أي ظهورٌ كونيٌ، ولا يكون ما به الكون في الأعيان؛ لأنه لا ماهية له، ولا تحديد له، ولا تركيب فيه حتى يكون ظاهراً في حد ذاته بظهور؛ لأن الكون عبارة عن التحقق الظهوري لا التحقق الثبوتي، ويُراد منه جهة نسبة الظاهر في الأعيان لا نسبة الثابت العين وصفته، إذ الثابت العين القائم بنفسه لا ظهور لذاته ولا مجلى لها، وإنما الظهور والمجلى لفعله.

نعم، يصح أن يقال: إنه تعالى به الكون في الأعيان، أي بسببه وإظهاره يكون الوجود التحَقُّقي الظهوري، لا أن لذاته ظهوراً كما قالت المتصوفة بأن له تجلياً ذاتياً هو ظهور الذات لنفسه، وتجلياً فعلياً هو ظهوره للأشياء [1].

---

١ ـ انظر: فصوص الحكم: ج ١ فص ١٢ ص ١٤٣، شرح فصوص الحكم (للقيصري): ص ٦٩ ص ١٦٣، جامع الأسرار: ص ٥٥٩ ـ ٥٦٠، التعريفات: ص ٣٩، مصباح الأنس: ص ٣٠٨.

والمراد بالتحقق الظهوري عند أكثر المتصوفة: هو الثبوت الخيالي الوهمي، لا الثبوت الحقيقي العيني.

وأما عندنا: فمعنى التحقق الظهوري: هو التحقق الثبوتي التعيّني الإمكاني، وهو ما يكون ثابتاً في نفسه لا بنفسه، بل بغيره؛ لتحققه بعلّته، لا الثبوت الحقيقي العيني الواجبي، أي الثابت بنفسه المثبت لغيره.

ولذا قلنا: إن وجود الممكن مجاز، أي أنه أثر لعلته، وتحققه بغيره لا بنفسه.

وتارة يطلق الوجود على الأمر الانتزاعي، وهذا لا يثبت إلاّ بعد تحقق الأفراد المنتزع منها، وكونها من حقيقة واحدة، فينتزع الذهن منها أمراً كلياً فيجعله حاكماً على تلك الأفراد التي في الخارج بكونها من حقيقة واحدة، وهو الجامع لها في الذهن؛ إلاّ أن فيه دوراً ظاهراً؛ لأن ثبوته متوقف على ثبوت كون المنتزع منه من حقيقة واحدة عينية؛ ليكون الجامع بينها ذاتياً على ما يزعمونه[1].

---

١ ـ قال ملاّ صدرا: ثم بالغوا في أمر سهل المؤنةِ وهو أن الوجود لو كان قائماً بذاته لصحّ إطلاق الموجود عليه، وأهملوا ما هو مِلاك الأمر وهو أن ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق الذي يَثبُتُ للأشياءِ بعضُ أنحائه وأفراده أم لا؟ على أن هذا الباب مسدود عليهم؛ حيث زعم إنه ليس للوجود المطلق الشامل للموجودات معنىً إلاّ الأمر الانتزاعي المصدري المعدود من المعقولات الذهنيّة الّتي لا يُطابقها شيء . العرشية: ص ١١.

وقال: وأما ما يقال له (عرضي) للموجودات من المعنى الانتزاعي فليس هو حقيقة الوجود . المشاعر: ص ٨٥ (المشعر الأول).

كما في الإنسان، فإن الأمر الجامع لأفراده هو الحيوانية والناطقية، وهما ذاتيات الإنسان، بخلاف الجامع الذي يراد به المعنى المصدري، فإنه أمر وصفي كالكون والثبوت بالنسبة إلى الحيوان والنبات والجماد.

هذا في ظاهر الاصطلاح المشهور عند العامة وما يعرفونه في الأشياء المتشابهة في الصفات، وإلاّ ففي الحقيقة لا يكون بين الأشياء المتمايزة الذات المختلفة الهوية جامعٌ ذاتي لها، وإلاّ لم تكن مختلفة الهوية متمايزة الذات، فتكون حينئذ شيئاً واحداً لا أشياء مختلفة متمايزة، وهو خلاف الواقع.

ولا ريب أن حيوانية زيد العينية الخارجية غير حيوانية عمرو، وكذا ناطقيته العينية الخارجية غير ناطقية عمرو، فزيد إنما هو عبارة عنهما، إذ هما ذاتيتاه المركب منهما، وكذلك عمرو، فليس لزيد حيوانية وناطقية في الخارج غير ذاته، وكذلك عمرو، والحال أن زيداً غير عمرو غيرية حقيقية.

فعُلم أن ليس الجامع بين الحيوانيتين أمرٌ ذاتي، وكذا الناطقيتين، وإلاّ لم يكونان غيرين حقيقيين.

فثبت أن الجامع بين الحيوانيتين أمر وصفي هو كون كل منهما متصفة بالحركة الإرادية، وكذا بين الناطقيتين، فإن الجامع بينهما هو اتصاف كل منهما بإدراك الكليات، وليس الحركة الإرادية هي حقيقة الحيوان والحيوانية، بل الحيوان ذو الاتصاف بالحركة الإرادية، والحيوانية مبدأ الاتصاف، والحركة الإرادية صفة زائدة عليهما.

وكذا ليس إدراك الكليات هو نفس الناطق أو الناطقية، بل الناطق هو

المدرك للكليات، والناطقية مبدأ ذلك الإدراك، والإدراك أمر زائد عليهما.

وهذا وجداني، من لم يعرفه فلا وجدان له.

فإذن، مرجع الفرق بين المتشابهات بعضها إلى بعض والمختلفات بعضها إلى بعض هو أن اتصاف المتشابهات كان بصفات متشابهة، والمختلفات بصفات غير متشابهة.

فالأولى كقيام زيد وقيام عمرو مثلاً، فإن كلاً منهما له هوية غيره هوية الآخر، ونسبةٌ مباينة لنسبته فيمن قاما به؛ لاختلاف مبدأ صدوريهما، وإنما تشابها في الهيئة الوضعية لا غير، فإن مادة قيام زيد ووجوده نفس صدوره الخاص من مبدئه بالحركة الخاصة، وصورتُه وماهيتُه نفسُ هيئته الخاصة المعينة له عما سواه، المميزة له عن مماثله، فكان قيام زيد غير قيام عمرو مادةً وصورةً، أي في وجوده وماهيته، وليس مطلق الحركة جامعاً ذاتياً لهما، لتحققها في المتضادة والمختلفات كالقيام والقعود والأكل، وغير ذلك.

ولا ريب أن حركة القيام غير حركة القعود، وليس للحركة كونٌ إلاّ كونها العرضي الاستنادي.

فتبين أنه لا جامع بين الحركتين إلاّ أمر وصفي هو المعبّر به عن الحركة في التعريف الرسمي، أي الحصول الأول في الحيّز الثاني، وليست الحركة هي نفس ذلك الحصول وإنما هي العرَض الخاص المتّصف بذلك الوصف المميز له عن غيره من الأعراض.

والثانية كقيام زيد وأكله، فإنهما مختلفان في الحقيقة وغير متشابهين في الهيئة الوضعية، وإن كان مبدأ صدروهما متحداً. فليس في الأكوان

بأسرها كونُ وجود شيء وحقيقته هو وجود غيره وحقيقته ولا جزءه.

وأما أجزاء المركب فتكون أجزاء نفسه لا أجزاء غيره بوجهٍ، فتكون الغيرية حينئذ بين الأجزاء أنفسها من حيث هي، لا بينها وبين المركب؛ لأنها نفس المركب منها بكل وجهٍ، وإلاّ لم يكن هو، فانتفت البساطة الحقيقية عنه.

ولأجل ما قررتُ لك قلنا بأنه لا يكون وجود زيد هو وجود عمرو ولا جزء وجوده، ولا هما جزء وجود غيرهما؛ لأن كل واحد منهما وجوده تمام حقيقته التي هي نفس هويته، سواء كان ذلك الموجود بسيطاً أو مركباً من أجزاء وجودية جميعها نفس تلك الحقيقة. فلا يعقل شيء من نفسه أنه بعض نفسه وجزء كونه وهويته، ولا أن وجوده وجود غيره، وإلاّ لم يكن هو هو، بل يكون هو غيره.

وكذا حكم الأجزاء المجتمعة شيئاً واحداً، فإن وجود رأس زيد غير وجود رجله، ووجودهما غير وجود يده، فكل واحد منها غير الآخر حقيقة، فتكون تلك الوجودات المتكثرة موجوداً واحداً وحدة عرفية يعبّر عنها بوجوده الجمعي، فلا يُعقل جزء منها أنه جزء نفسه ولا أنه جزء غيره من الأجزاء التي تركب معها، فكان المركب منها هوية غير بسيطة، بل بساطته عرفية إضافية هي نفس التركيب الوجودي ذي الكثرة الحقيقية، كالمداد المركب من زاج وعفص وصمغ وماء[1].

---

١ ـ الزاج: فارسي معرّب (الصحاح: ج ٣ ص ٣٢١)، وهوالشبُّ اليماني، وهو نوع من الأدوية،

فإذن، لا يعقل كون شيء بسيط حقيقي ذا أجزاء وكثرة أو أفراد بحال.

وهو من أخلاط الحبر. تهذيب اللغة: ج ١١ ص ١٠٤.

والعَفص: ثمرٌ معروف كالبندقة... ويُتّخذ منه الحبر. مجمع البحرين: ج ٤ ص ١٧٥.

فصل:

في ذكر الماهية وحقيقتها
وأنها مجعولة بجعل غير جعل الوجود الذي قامت به

اعلم أن الماهية وجود إلاّ أنه ناقص بالنسبة إلى الوجود الأثري الذي قامت به، فنسمي الأثر الأول ـ أي الصادر الأول ـ في الموجود: وجوداً ومادة له وكوناً. ونسمي الأثر الثاني المترتب على الأول في التحقق والكون المميز له في الظهور والعين: ماهية وصورة له وعيناً.

فالموجود الممكن مركبُ الذات من وجود عيني هو أثر العلة الموجدة له بلا واسطة له منه، أي من المعلول، وذلك هو وجوده ومادته الذي نريد بكونه. ومن وجود عيني أيضاً هو أثر العلة الموجدة له، إلاّ أنه بواسطةٍ له منه، أعني الوجود الأول، وهذا الوجود هو المميز للوجود الأول الذي هو ركن الموجود الأقوى، والمميز هو الركن الأضعف؛ لقيامه بالركن الأقوى قيام تحقق، وهو ماهيته وصورته التي نعني بعينه.

فليس الماهيات بأعدام كما قيل؛ لأن العدم لا يميز الوجود ولا يعينه وإلاّ لكان الوجود محتاجاً إلى العدم الذي لا يتحقق ـ لو فرض له إمكان تحقق ـ إلاّ بالوجود، فما لا يحقق نفسه لا يكون محققاً لغيره. فإذن، لا يُعقل تحديد أمر وجودي عيني بأمر عدمي.

ومن هنا قلنا: إن الممكن مركب من وجودين: أحدهما مادته، والثاني

ماهيته. فكل معين لشيء من جهة تحققه في رتبة كونه فهو ماهية له؛ لأنه بها يكون هو هو.

وأما من قال بأن الموجود الممكن هو الماهية، والوجود إنما هو ظهورها في الكون، كالقائلين بوحدة الوجود، وكذا من قال بأن الموجود الممكن هو الوجود، والماهية إنما هي نفس تخصص الوجود وتعيّنه، كالقائلين بوحدة الموجود، فذاك بناء على كون الأشياء غير محدثة الكون لا من شيء؛ إذ لو قالوا بحدوثها كذلك لالتزموا بتركّبها من شيئين حادثين هما جزءا المركب، أحدهما حقيقة كونه، والآخر عينه المميزة له.

ومثال ذلك: الصورة الجنسية والصورة النوعية، فإن النوع مشتمل عليهما، بل هو عبارة عنهما، فإن الصورة الجنسية أشد تحققاً في المركب من الصورة النوعية؛ لقيامها بها فيه وإن كانت الصورة النوعية أظهر منها؛ لكونها معيّنة لها، وهذا من حيث التركيب في ظاهر الأمر، وإلاّ ففي الحقيقة الصورة النوعية أصل للصورة الحنسية، والصورة الجنسية ظهورها وتنزلها كالناطقية والحيوانية، إلاّ أن التمثيل لا ينطبق إلاّ على الظاهر؛ لكون الحيوانية أعم ظاهراً من الناطقية وإن كانت في حاق الأمر حيوانيةُ كل ناطق مطابقة لناطقيته، وهكذا حكم كل فصل مع جنسه بناء على عدم الاشتراك كما بيناه.

وقولنا بأن المميِّز أظهر من المميَّز اسم مفعولٍ جارٍ في كل مميز لشيء من حيث التمييز وإن لم يكن ذاتياً للميز، كسائر الأعراض المميزة لجواهرها، فإن الجدار لا يظهر إلاّ بلونه وهيئته وسائر صفاته، وإن كان في

الحقيقة هو المظهر لتلك الصفات الظاهر بها لغيره، فكانت هي جهة تعريفه وتمييزه عند من سواه. فلذا تجد أكثر الخلق لا يعقل من الموجود إلاّ الحدود، ويزعم أن الوجود مجهول الكُنه، ولو عقل لعلم أن مدركه لا يكون إلاّ الوجود؛ لأن الحدود أيضاً وجودٌ كذي الحدود.

وإنما قلنا بأن الحادث لا من شيء لابد أن تكون حدوده من لوازمه ومعيّناته حادثة لامتناع كون شيء قديم غير محدث يتوقف كونه على وجود شيء محدث، فتنفك الرابطة، فلا تكون بينهما نسبة عينية اقتضائية، فيكون كل منهما بسيطاً مطلقاً حقيقياً فلا يكون محدَثاً؛ لأن كل ممكن زوجٌ تركيبي، والمفروض أنه محدَث هذا، والكل مجمعون على عدم انفكاك الرابطة وإن اختلفوا في معنى حقيقة الارتباط بين الوجود والماهية وفي حقيقة الماهية ما هي؟!

فانتفاء البساطة المطلقة الحقيقية في سائر الموجودات غير الوجود الحق تعالى مما لا ريب فيه؛ لوجود الارتباط، ولأن البساطة الحقيقية هي مبدأ صدور الكثرة، فلا تعدد لها، إذ لو تعددت في الوجود لكانت هي نفس الكثرات، فلم تكن مبدأ شيء من الوجود؛ لأنها لا تكون مبدأ نفسها، وليس شيء غير الوجود موجوداً، فتنتفي البساطة فيه أصلاً، فلا توجد حينئذ الكثرة؛ لأن مبدأ إيجاد الكثرة الوجودية بساطةٌ لا كثرةَ فيها، وليست من سنخها، وإلاّ لم تكن مبدأ إيجادها.

فثبت أن في الوجود بساطة حقيقية لا كثرةَ فيها هي منشأ صدور الكثرات.

والقول بأن الماهيات ثابتة العين في حد ذاتها وليست بوجودٍ جهلٌ، كما بينته، ويأتي تمام البحث فيه إن شاء الله تعالى.

واعلم أنا خصصنا الأثر الأول ـ أعني مادة الموجود ـ باسم الوجود؛ لكونه أثرَ الوجود الحق في المكوّن بلا واسطة منه له، بخلاف الأثر الثاني.

وسمينا الأثر الثاني ماهيةً؛ لتعيين الأثر الأول به في رتبة كونه.

ولذا قلنا بأن وجود الممكن هو كونه، وأن ماهيته هي عينه، أي تحقق الأثر الأول في نفسه، وتميزه عن مشابهه من الوجودات بعد إيجاده الصدوري الذي هو كونه؛ لأن تحقق الشيء ـ الذي به يكون هو هو ويتميز عما سواه ـ فرعُ تكوينه ووجوده، فلا يمكن تحقق أحدهما في الظهور بدون الآخر، وذلك كالصورة النوعية والصورة الجنسية، فإنه لا يمكن وجود الصورة النوعية مجردةً عن الصورة الجنسية، ولا ظهور الصورة الجنسية وتعيّنها بدون الصورة النوعية، لأنها نفس تعينها.

وقولي بأن الماهية نفس تحقق الوجود الأول الأثري في نفسه وتعينه وتميزه عما سواه من الوجودات الأثرية أريد أن الحادث مركب الذات من مادة عينية هي تكوينه ـ أي استناده في الإيجاد إلى علته الفاعلية ـ ومن ماهيةٍ عينيةٍ هي حقيقة تكوّنه وقبوله الإيجاد وتحقّقه في امتيازه بواسطة إيجاده الخاص به عن غيره من الإيجادات الصادرة عن علته.

فالممكن مفتقر إلى جهتين بهما بتحقق، وإلاّ لم يكن مكوناً وكائناً؛ فلا يمكن تحقق المكون في الكون وظهور وجوده بدون لازم ذلك الوجود ـ أعني ماهية المكون ـ إذ الماهية هي نفس قابلية الوجود الأثري الأولي

وتحققه وتميزه، فلا يظهر بدونها؛ لأنها ظهوره، بمعنى أن الفاعل المختار أراد إيجاد الموجود وتكوينه، وأراد انوجاده وتكوّنه بتبعية إيجاده وتكوينه. فإرادة انوجاده وتكوّنه تابعة لإرادة إيجاده وتكوينه.

فكل ما في الأكوان وجودات عينية، جواهرها وأعراضها، ونسبها وارتباطاتها ـ كما قلته ـ فكان حينئذ انوجاد المكون وتكوّنه تابعاً لإيجاده وتكوينه في الإيجاد، لا أنه لازم له بدون إرادةٍ خاصةٍ له وقصدٍ خاص به، فإن ذلك لا يكون إلاّ حالة الغفلة عن المراد من الفاعل الحكيم المختار، أو عدم قصد كونه وإرادته؛ لعدم تعلق الإرادة به، وامتناع تعلق الإرادة لا يعقل إلاّ في الوجوب الذاتي أو الامتناع الذاتي، وهذا إنما يكون في اللزوم الذاتي الوجودي غير الإيجادي لو فرض إمكان تحققه كما يزعمونه في شأن الحق تعالى وشؤونه الذاتية، على فرض أن له شؤوناً ذاتية.

وأما اللزوم الفعلي الإيجادي فلا معنى له إلاّ الإلزام؛ لعدم وجود المتلازمين قبل الإيجاد، وليس لهما كون في رتبةٍ غير تكوينهما وإيجادهما حتى يمكن فرض كون ذاتِ أحدهما ووجوده العيني لازماً للآخر لزوماً ذاتياً عينياً، بل إنما يكون إلزاماً لأحدهما بالآخر؛ لأن تكوين أحدهما لا من مادة موجودة قبله لا يقتضي لذاته من حيث ذاته كون آخر؛ لأنه لا ذات له قبل تكوينه، فلا اقتضاء لها، وإنما تقتضي من حيث إيجادها ما تحتاج إليه في تمامها حين إيجاد موجدها لها، وذلك اقتضاء أثري ناشٍ عن احتياجها بعد تكوينها، فيكون الملزوم موجوداً قبل وجود اللازم وإن تساوقا في الظهور؛ لعدم تمامه بدونه.

وحيث كان وجود الممكنات مصدره من غيرها ـ أي من علتها ـ وما كان وجوده بغيره ـ من حيث الإيجاد والصدور ـ لا يمكن قيامه بنفسه ولا تمامه ـ لنقصه الذاتي ـ ألزم الفاعل إيجادها انوجادها، وتكوينها تكوّنها؛ لاحتياج كل منهما إلى الآخر في الارتباط النسبي، فلزمها اختلاف الكونين من حيث مبدأ الصدور والإيجاد، ومن حيث التحقق والانوجاد.

فكان الملزوم محتاجاً إلى اللاّزم في التعين والظهور كاحتياج المادة إلى الصورة المتصلة، واللازم محتاجاً إلى الملزوم في الكون والتحقق كاحتياج الصورة المتصلة إلى المادة، فلأجل هذا كان اللازم تابعاً للملزوم؛ لاحتياجه إليه في الوجود، ولم يكن الملزوم تابعاً له؛ لكون احتياجه إليه إنما هو في التمام والكمال المعبر عنه بالتحقق الظهوري والارتباط النسبي.

ومن هنا قلنا إن اللازم هو نفس قابلية الملزوم وتحققه إذا كان لازم الوجود ، ونريد به جزء الموجود، كالماهية للوجود، وكالصورة النوعية للهيولى، أو كالانقسام بمتساويين للزوجية في القضايا؛ فإن الفصل مميز للجنس، وهو جزء النوع.

فالانقسام بمتساويين فصل للعدد في قوله: الزوج هو العدد المنقسم بمتساويين، لا كما اشتهر القول به بأنه لازم ذاتي للزوجية، فإنه ليس بلازم على مصطلح القوم؛ لأن اللازم عندهم هو ما يكون غير الملزوم، ومستقل الكون وإن كان متوقفاً على وجود ملزومه، سواء كان لازماً ذاتياً أو لازماً فعلياً أثرياً.

وأما نحن فعندنا أن اللازم المستقل الكون لا يكون إلاّ فعلياً، كالحرارة

الأثرية من النار وكذا اليبوسة، فإنهما أثر النار وبهما تأثيرها في غيرها مما يلاصقها من الأجسام، كسائر الأفعال من الفواعل، وأما الحرارة واليبوسة الذاتيتين للنار فهما جزءاها؛ لأنها عنصر مركب من طبيعتين: حرارة ويبوسة، هما حقيقتها.

نعم، نسمي الجزء الأضعف من المركب لازماً ذاتياً للجزء الأقوى منه؛ لتحققه به لا للمركب، وقد نُطلقه على المركب تجوّزاً؛ لعدم انفكاك أحدهما عن الآخر حال بقائه، ولعدم بقائه بعد انفكاكهما؛ لأن الفاعل حين ألزم أحدهما الآخر ـ لاحتياجه إليه في التحقق الظهوري ـ كان قيام المركب متوقفاً على تلك الملازمة.

فأما اللزوم الذاتي ـ الذي يعنونه من كون شيء موجوداً متحقق الكون في نفسه له لازمٌ ذاتي خارج عن ذاته ـ فغير ممكن؛ لأن حقيقة اللزوم الذاتي بالمعنى المراد هو ما لا يمكن انفكاك أحد المتلازمين عن الآخر، لأن ذات الملزوم اقتضت لما هي هي ذات اللازم، لا من حيث الإلزام الإيجادي، بل من حيث اللزوم الوجودي.

فلا يعقل حينئذ انفكاك الرابطة بينهما مطلقاً، وهذا لا يتصور إلاّ بين شيئين قديمين لذاتيهما لو فرض إمكان ذلك، وحينئذ لا لزوم أصلاً لتحقق كل منهما في نفسه وقيامه بنفسه؛ لأن حقيقة القديم الذاتي هو ما يكون قيامه بنفسه لا كما يظنه مِن كون قديم مستنداً إلى قديم، لأن ذلك القدم غير ذاتي، ولذا قلنا بأنه ليس للحق صفات ذاتية قائمة به، بل صفاته عبارة

عن ذاته [١]، أتي بعنواناتها للتفهيم ونفي أضدادها عنه.

فليس في الكون لزوم ذاتي بالمعنى الذي قصدوه، ولكنهم لما رأوا عدم انفكاك الإلزام الأثري الفعلي ـ مادام الملزوم باقياً مؤثّراً ـ ظنّوا أنّه لزومٌ ذاتيّ، وهو جهلٌ؛ لأن هذا اللّزوم يمكن انفكاكه برفع المتلازمَين إذا لم يكونا قديمَين، فتنفكّ الرّابطة. وذلك هو حقيقة اللزوم الأثري الفعلي، لأنه لو كان لزوماً ذاتياً لما أمكن فك الرابطة.

وينحصر الأمر في شيئين:

إما عدمُ إمكانِ رفع المتلازمَين، وهذا لا يمكن إلاّ إذا كانا قديمَين، ويلزم ما قلناه سابقاً من عدم التّلازم أصلاً.

وإمّا جوازُ تحقّقِ النّسبة في الأعيان بدون مَن قامت به مِن طرفيها، وهو باطل بالضّرورة.

فثبت مما قدّمناه أن اللزوم المقيّد بـ(مادام الملزوم موجوداً) أنّه لزومٌ أثريّ فعليّ، أعني أنّ الفاعل ألزمَ الملزومَ اللاّزم؛ لاحتياجه إليه في التّحققّ الظهوريّ، كالانفعال عند إيقاع الفعل، فإنّ الفعلَ من الفاعل، والانفعالُ وإن كان صدوره من نفس الفعل ـ أي الوجود الأوّل في مثالنا ـ إلاّ أنّه أثرُ الفاعل بواسطة الفعل، نعني أنّه أوجده بفعله وأراده.

ونريد بالانفعال في المثال نفسَ المنفعل.

---

١ ـ عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**أسماؤه تعبير، وأفعاله تفهيم**». تحف العقول: ص ٦٣.
ومثله عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في التوحيد: ص ٣٦ ب ٢ ح ٢.

ومثاله[1]: الكسر والانكسار، فإن الكسر أثر الكاسر أولاً، والانكسار أثره ثانياً بواسطة كسره، فكان الكسر ناشئاً عن الكاسر بلا واسطة، والانكسار ناشئاً عنه بواسطة الكسر، وقائم بالمنكسر قيام تحقق بلا واسطة، ومن هنا قلنا إنّ الكسرَ فعلُ الفاعل ومقبول ُالمنفعل، والانكسار قابلُ فعلِ الفاعل ، فالكاسر حين أراد الكسرَ أوّلاً قَصَدَ الانكسارَ بالكسر ثانياً بقصدٍ خاصّ به؛ لأنّه غايةُ فعله الإراديّ الاختياريّ، فلو لم يقصد الانكسارَ أو أنّه قصد الكسر حين غفلته عن الانكسار، لم يكن غاية حركتة الإرادية الاختيارية.

فثبت أن الغاية مرادةٌ للفاعل بإرادةٍ خاصّةٍ بها، وإن أوجدها لغيرها.

إذا تحقّقتَ ما بينتُ لك، عرفتَ أن لكلّ شيء حركةً إيجاديةً هي الإرادةُ الخاصّةُ به غيرُ إرادةِ غيرهِ، سواء كانت تلك الإرادةُ تابعةً لإرادةٍ أخرى لتبعيّة متعلّقها متعلّقَ الإرادة الأخرى ـ كما في اللّوازم وملزوماتها ـ أم لا.

وتلك الإراداتُ رؤوسٌ للإرادةِ الكلّيّة، أعني جهاتها في المرادات.

---

١ ـ انظر شرح الفوائد: الفائدة الرابعة ص ٨٥ الطبع الحجري، ج ١ ص ٤٠٦ طبع بيروت، وفي جوامع الكلم: ج ١ ص ٣٨٦.

فصل:

في كون الجعل بسيطاً
وأنّ الجعل البسيط لا يصدر منه مجعولان

اعلم أنّه لا يمكن إيجاد شيئين مختلفين ذاتاً لا مادةَ لهما قبل الإيجاد بحركة واحدةٍ بسيطة؛ لأنّ الحركة الواحدة البسيطة الإيجادية إذا تعلّقت بموجدٍ لا مادة له غيرها اتحد مجعولها بالضّرورة، إذ لا يُعقل وجود شيئين مختلفين بجهةٍ واحدةٍ؛ لأنّ مقتضى التعدد إمّا أن يكون نفسُ الموجَد (اسم مفعولٍ)، والمفروضُ أنّه لا وجود له قبل إيجاده، أو يكون حركةُ الموجِد التّي هي منشأ وجود الحادث؛ والحالُ أنّ المتّحدَ الجهةِ لا اقتضاء في ذاته للاختلاف، فوجب اتّحادُ المجعول بها، فإذا اختلفت جهةُ الحركة لم تكن بسيطةً حقيقيةً، بل كانتا حركتين مختلفتين، وإن كان مبدأ صدورهما أو تحقّقِهما متّحداً، فيكون حينئذ جعلان بسيطان.

نعم، لو فُرض أنّ للموجودَين مادتين سابقتين على الجعل، أمكن تصوّر وقوع الحركة البسيطة عليهما معاً بجهة واحدة إرادية، فيختلف عروضها بسبب اختلاف معروضيها، فينسب إليها اختلاف الجهة مجازاً.

وهذا إنّما يتحقّق في الجعل الاتّصافيّ، ويجري ظاهره على قول من يقول بقدم الماهيات وسائر الوجودات من القائلين بوحدة الوجود، وعلى هذا لا يكون جعلٌ إيجاديٌّ لا بسيطاً ولا مركباً، والمفروض خلافه، لأنّ

المفروض أنّ المجعول ليس بشيءٍ قبل الجعل، ولا مادة له سِوا نفس إيجادِه.

فثبت أنّ الحركة البسيطة الإيجادية لا يكون أثرها شيئين مختلفين، وإنّما الاختلافُ نشأ من تعدّد رؤوس الحركة الكلية المعبّر عنها بالحركات الجزئيّة، وكلٌّ رأسٍ منها غير الرّأسين الأخر، فكان متعلقه غير متعلّق الآخر، سواء توقف عليه أم لا.

فالجعل المركب غير معقول؛ لأن اللازم ـ إن اقتضاهُ ذاتُ الملزوم لما هو هو لا من حيث إرادة جاعل الملزوم له ـ كان له جعلٌ غير جعل الملزوم؛ لأنّه أثره، والملزوم أثر الفاعل له، فكانا جعلين بسيطين لجاعلين.

وإن كان أراده جاعلُ الملزوم؛ لاحتياجه إليه بعد إيجاده، فتلك الإرادة إن كانت نفس إرادة الملزوم اتّحدا حقيقةً؛ لأنها هي نفس مادة وجودهما. وإن كانت غيرها تابعة لها اختلفتا، فكان لهما جعلان، فإذا أوجدهما بحركتين وجب تأخّر اللازم عن الملزوم في الوجود التحققي وإن اجتمعا في الوجود الظهوري؛ لتأخر إرادة اللازم عن إرادة الملزوم وترتّبها.

ونريد بالحركة: الحركة الإرادية التي هي مادة إيجاد المراد؛ لأنّ اللازم خلقه الله لا من شيء كملزومه، ولو خلقه من نفس ملزومه لكان جزءاً لا لازماً.

فدار الأمر بين أن يكون اللازم مجعولاً بنفس جعل ملزومه الّذي هو مادة وجوده، أو بجعل تابع لجعل ملزومه.

والأول باطل؛ لأنّ فرض تعلق فعل بهما ـ هو مادة وجودهما ـ يوجب

اتحادهما، فتعيّن الثاني.

وإن أوجد شيئين بحركتين متساوقتين لم يكن تلازم أصلاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الماهية مجعولةٌ بجعل غير جعل الوجود[١]، إذ لو كانت مجعولةً بجعل الوجود الذي قامت به لكانت هي هو بكل جهةٍ، لأنهما إذا كانا مُحْدَثين لا من مادة ولا كون لهما إلاّ بنفس الإيجاد ـ المعبّر عنه بالجعل ـ وجب اتحادهما من كل جهة؛ لأنه لا وجود لهما غير إيجادهما بنفس تلك الحركة الخاصة الإرادية كما كررته، فلا يتعددان، فضلاً عن أن يكون أحدهما سابقاً والآخر مسبوقاً.

وإن تعلّقت الإرادة بأحدهما أولاً وبالآخر ثانياً، تعدد الجعل بالضرورة، لا مناص عن ذلك ولا يعقل غيره.

ويبقى الكلام في معرفة تعدد الإرادة، وقد أشرت إليه.

---

١ ـ هذه المسألة من مشكلات المسائل، وقد فصّل الحاج محمد كريم (أعلى الله مقامه) الكلام فيها في جواب مسائل محمد إبراهيم الشيرازي في جموعة الرسائل: ج ٦١ ص ٣٠٢ ـ ٣٢٢ طبع كرمان، وفي مكارم الأبرار: ج ٥ ص ٤٥٨ ـ ٤٦٠.

فصل:

في ذكر حقيقة الإمكان وتحقق الممكن به

اعلم أنّ الإمكان هو الوجود الحادث القائم بغيره، الثابت في نفسه، المتميز في الأعيان بمراتب أكوانه، كما أنّ الوجوب حقيقة هو الوجود القديم القائمُ بنفسه الّذي تَعيّنه بنفسه.

فالوجوب نفسُ الواجب، والإمكان نفس مادّة الممكن الأولى، أعني مبدأ صدوره، فهو جزءُ الممكن الأقوى.

والأكثر يُعرّفون الوجوب بأنّه الثبوت لا الثابت العين، والإمكان بأنّه المتساوي النّسبتين لذاته، أو أنّه ظرف الجواز، بناءاً على أنّه أمر وصفي انتزاعي لا تحقق له في الأعيان.

فالوجوب والإمكان عندهم من المعقولات الثانوية، وهذه إنّما هي عبارةٌ عن عنوانات الإمكان الحقيقي العيني المأخوذة في القضايا لا نفسُ الإمكان. ولكن مبلغ إدراكهم منه هو هذه النسب الاعتبارية؛ لأن مصدر علومهم ومنشأ معرفتهم مدلولات الألفاظ ومفاهيمها، فلذا يقولون بأنّ الإمكان إمكانٌ بنفسه لا أنّ الله أمكنه [1]، وإنّما أمكن الممكنَ بالإمكان، إذ لو أمكن الإمكان لاحتاج إلى إمكانٍ آخر، فيتسلسل أو يدور.

ولو أنّهم عرفوا حقيقة الإمكان وأنّه نفس الوجود الحادث، لانقطعت

---

١ ـ الحكمة المتعالية: ج ١ ص ١٠١.

سلسلةُ التسلسل وانمحقت دائرةُ الدور.

فالإمكان الكلي هو المشيّة نفسها، أعني تحققها في نفسها، ونفسها هو فاعلية موجدها لها المشار إليه بقوله عليه السلام: «**خلق الله المشيّة بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية**»[١]، وهذا هو الذي نريده من قولنا بأن المشية هي آدم الأكبر والإمكان حوّاهُ [٢]، وهي طِبقُهُ، لا يزيد أحدهما على الآخر.

ومرة نقول: صورته، وأن الأشياء نتيجة هذا التناكح.

وتارةً نقول: الإمكانُ هو العمق الأكبر، وهو مكان ظهور المشية، ولا نعني إلاّ ظهور نفسها، أي فاعلية علّتها فيها، لا أنّ الإمكان خارجٌ عن المشية.

إذا تبينتَ ما قلتُ لك فاعلم أن لإمكان المشيّة كونين:

[١] كونٌ كلّيٌّ انفعاليٌّ[٣] هو الحقيقيةُ المحمدية المعبر عنها بالماء[٤]،

---

١ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**خلق الله المشيئة بنفسها وخلق الأشياء بالمشيئة**». الكافي: ج ١ ص ١١٠ ح ٤، التوحيد: ص ١٤٧ ـ ١٤٨ ب ١١ ح ١٩.

٢ ـ انظر: شرح الفوائد: الفائدة الثالثة ص ٤٩ ـ ٥٠ الطبع الحجري، ج ١ ص ٣٢٢ ـ ٣٢٤ طبع بيروت، وفي جوامع الكلم: ج ١ ص ٣٤١ ـ ٣٤٢، وأيضاً الفائدة الخامسة ص ١٠٦ الطبع الحجري، ج ٢ ص ٤٩ طبع بيروت، وفي جوامع الكلم: ج ١ ص ٤١١ ـ ٤١٢.

٣ ـ شرح الزيارة الجامعة: ج ١ في «وَارْتَضَاكُمْ لِغَيْبِهِ»، مجموعة الرسائل (الحاج محمدكريم): ج ٦١ (جواب ميرزا زين العابدين الشيرازي ـ في بيان حقيقة الإمكان ومجعوليته، وفي رد قول من قال: بأن الإمكان ليس بشيء موجود محقق في الخارج). وأيضاً ج ٧٠ ص ٢٨٧ (جواب عباس ميرزا ملك آرا ـ إن الامكان هو محل المشية، هل هما واحد أم لا؟).

٤ ـ جاء في لسان بعض الأخبار «أول ما خلق الله» ثم تعددت ألفاظه، وكلها ذات دلالة واحدة

وإشارة فاردة، والمراد هو تقدم نور النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام في الخلق، فهي ما أشارت له الرواية عن رسول الله ﷺ قال: «**لولا نحن ما خلق الله آدم ولا حواء ولا الجنة ولا النار ولا السماء ولا الأرض... أول ما خلق الله** (عزّ وجلّ) **خلق أرواحنا فأنطقنا بتوحيده وتحميده... ثم خلق الملائكة، ثم إن الله** (تبارك وتعالى) **خلق آدم فأودعنا صلبة..**». عيون أخبار الرضا: ج ١ ب ٢٦ ص ٢٣٧ ح ٢٢ ، علل الشرائع: ج ١ ب ٧ ص ٥ ح ١.

وأما تلك الروايات العامة الناطقة بلسان الأولية فمنها:

* ما عن جابر رضي الله عنه قال: قلت لرسول الله ﷺ : أول شيء خلق الله تعالى ما هو؟ فقال: «نور نبيك يا جابر». بحار الأنوار: ج ١٥ ص ٢٤ح ٤٣ ، ج ٢٥ ص ٢١.

* وعنه ﷺ : «أول ما خلق الله نوري». مشارق أنوار اليقين: ص ٤١ ، عوالي اللئالي: ج ٤ ص ٩٩ ح ١٤٠، ينابيع المودة: ج ٣ ص ٢١٣.

* وعنه ﷺ قال: «أول ما خلق الله القلم والحوت». بحار الأنوار: ج ٥٧ ص ٩٣ ح ٢٥.

والمراد بالحوت، هو ماء الحياة الذي به حياة كل شيء، وهو الحوت الحي بالذات، ومنه مُدة القلم. مجموعة الرسائل: ج ٣٣ ص ٦٨، شرح دعاء السحر: الفصل ٧، ص ١٦١.

* وعنه ﷺ قال: «أول ما خلق الله العقل». عوالي اللئالي: ج ٤ ص ٩٩ ح ١٤١.

والمراد بالعقل مقام نور النبي ﷺ. مجموعة الرسائل: ج ٣٣ ص ١١٣، شرح دعاء السحر: الفصل ١٢، ص ٢٥١.

* وعن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ قال: «فأول شيء خلقه من خلقه الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء...». التوحيد: ص ٦٧ ب ٢ ح ٢٠.

* وعنه عليه السلام: «وخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء الذي خلق الأشياء منه...». الكافي: ج ٨ ص ٩٤ ح ٦٧.

وعنه عليه السلام قال: «لو علم الناس كيف ابتدأ الخلق ما اختلف اثنان، إنّ الله تعالى قبل أن يخلق الخلق قال: كن ماء عذبا، أخلق منك جنّتي، و أهل طاعتي...». الكافي: ج ٢ ص ٦ ح ١.

وعن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن أول ما خلق الله (عزّ وجل)؟ قال:

الذي به حياة كل شيء، والحقيقة المحمدية إمكانٌ كليٌ للمنفعلات، وكونها الكلي الانفعالي هو العقل الأول[١]، وهو إمكانٌ للنفس الكلية وهي كونه الانفعالي، والنفس الكلية إمكان للطبيعة الكلية، وهي كونها الكلي الانفعالي، وهكذا حكم كل علّة مع معلولها الصدوري والتحققي.

[٢] وأما كون المشيّة الفعلي، فهو متعددٌ بتعدد متعلقه، أعني رؤوسها المعبّر عنها بالإرادات الجزئيّة المتعلّقة بالمرادات، فالإرادات الجزئيّة صور ظهور الإرادة الكليّة، وهي آثارها الفعليّة، وتلك الإرادات حقائقُ الأشياء الصدوريّة في كل شيء بحسب رتبته وقُربه وبُعده عن مبدئه، وهي المعبرُ عنها بالنفس في قوله عليه السلام: «**من عرَف نفسه فقد عرَف ربه**»[٢].

ففي هذه الرتبة إذا انقطع العبد عن وجدانه وشهوده ظهرت فاعليّة الله المختصة به فيه، فانفعلت له الأشياء بأمر الله الأعلى.

«إن أول ما خلق الله (عزّ وجل) ما خلق منه كل شيء». قلت: جُعلت فداك! وما هو؟ قال: «الماء، إن الله (تبارك وتعالى) خلق الماء بحرين: أحدهما عذب والآخر ملح...». علل الشرائع: ص ٨٣ ب ٧٧ ح ٦.

وعن أبي جعفر عليه السلام: «إن الله (تبارك وتعالى) حيث خلق الخلق خلق ماءً عذبا و ماء مالحا أجاجا فامتزج الماءان ». الكافي: ج ٢ ص ٨ ح ١.

وعن الإمام الرضا عليه السلام: «إن الله (تبارك وتعالى) خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السماوات و الأرض». عيون أخبار الرضا: ج ١ ص ١٣٤ ب ١١ ح ٣٣.

١ ـ وهذا ما أشار إليه قوله صلى الله عليه وآله: «أول ما خلق الله العقل». لاحظ: هامش الصفحة السابقة.

٢ ـ غرر الحكم: ص ٥٨٨ رقم ٣٣١، مصباح الشريعة: ص ١٣ ب ٥، مشارق أنوار اليقين: ص ٢٢٩، عوالي اللئالي: ج ٤ ص ١٠٢ ح ١٤٩، بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٢ ح ٢٢.

وكذا للحقيقة المحمدية أكوان جزئية فعلية هي حقائق الأشياء التحقيقية، فبها يتحقّق كل شيء بجهةِ إمكانه في رتبةِ وجوده، وهذا هو الذي نعنيه بالفؤاد[١].

والفرق بينه وبين النّفس[٢]: أن النفس مبدأ إيجاده من العلة الأولى وإن كان وجودها بوسائط، والفؤاد: تحقق ذلك الإيجاد لا غير.

وفي هذه الرتبة ـ عند فقدان العبد وجدانه ـ يتحقّق بالحقائق الإلهية، ويكون تابعاً لأمر الله في كل أحواله.

فلكل ممكنٍ رأسٌ من الإمكان الكلي هو حقيقةُ وجوده الإمكاني

---

١ ـ قال الشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه): المراد بالفؤاد في كلام الأئمة عليهم السلام هو الوجود بالمعنى الثاني... أعني الشيء من حيث كونه أثراً لفعل الله تعالى، فإن الشيء له اعتباران: اعتبارٌ من ربّه وهو أنّه آية الله وأثر فعله، واعتبارٌ من نفسه وهو هويّته من حيث نفسه، وهو الماهية الثانية. ويحتمل أن يُراد بالفؤاد.. أول فائض من فعل الله، وهو عندنا المادة المطلقة وانفعاله عند فعل الله هو الماهية الأولى التي هي قابليته. والحاصل أن الفؤاد هو الوجود وهو الذي يَعرفُ الله وبه يُعرف الله، وهو في الإنسان بمنزلة المَلِكِ في المدينة، والقلب بمنزلة الوزير، وإنما انحصر دليل الحكمة الاصطلاحي في إدراك الفؤاد لأنه هو الذي يدرك الشيء مُجرّداً عن جميع ما سوى محض وجود الشيء، مع قطع النظر عن جميع عوارض الشيء الذاتية، كأركان القابلية ومتمماتها والعارضية بلا إشارة ولا كيف ولا يحصل من غير الفؤاد، فلذا كان [هو] محل المعرفة . شرح الفوائد: الفائدة الأولى ص ٩ الطبع الحجري، ج١ ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ طبع بيروت، وفي جوامع الكلم: ج ١ ص ٢٨٧.

٢ ـ ذكر الشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه) أن للنفس أربع حقائق، وفصّل الكلام فيها في جوابه على مسائل (السيد أبي الحسن الجيلاني) في جوامع الكلم: ج ١ ص ٤ ـ ١٤.

الصدوري. ورأسٌ من الكون الكلي هو وجوده الكوني التحققي، وحقيقةُ تعينه في الوجود الإمكاني. وهذا التعين هو الوجود الأول للمكوّن في الاصطلاح، وأما تعيّنه في الأكوان فهو ماهيته المعبر عنها بالعين؛ لظهوره بها في الأعيان الخارجيّة.

وللعقل الكلي أكوان جزئية فعلية هي العقول الجزئية، وهي آثاره وأشعّته.

وكذلك للنفس الكلية والطبيعية الكلية نحو ما ذكرنا للعقل.

فالإمكان هو حقيقة وجود الممكن وتحققه من مبدأ صدوره، والكون تعيّن ذلك الإمكان وتحققه في نفسه، كلٌ في رتبته من التعين وبحسبه من التميّز.

فإذا قلنا: التعين الإمكاني نريد به تحقق الوجود الحادث في نفسه من مبدأ صدوره، ونريد بـ التعين الكوني ظهور ذلك الوجود في رتبةٍ من مراتب تنزلاته؛ لأن إمكان كل ممكن لا يتعدد، وأكوانه لا تتناهى.

فالإمكان مادّةُ الممكن، والأكوانُ صورُ ذلك الإمكان، يلبس منها صورةً ويخلع صورةً، بلا انقطاع، فتكون الأكوانُ تعيّنَ رتبِ الإمكان، والأعيانُ تميزَ مراتب الأكوان وماهيّاتها الخاصة بها.

واعلم أن إمكان كل ممكن أشد تحققاً في الوجود من كونه، وكونُه أشد تحققاً في الأعيان من عينه أي ماهيته؛ لتوقف وجود كل لاحقٍ على وجود سابقه.

وأمّا في الظّهور في الأعيان فبالعكس، فيكون كلُ لاحقٍ في الوجود

أبين ظهوراً من سابقه؛ لتوقف ظهوره عليه.

وهذا حكم كل مميز مع مميزه، وإن كان ما به التمييز وصفاً عرضيّاً طارئاً، كالألوان الحالّة في الأجسام، فإن الموصوف من حيث كونه موصوفاً لا ظهور له إلاّ بذلك الوصف، ولا تميّز له إلاّ بذلك الاتصاف، فيخفى الموصوف ـ حينئذ ـ حال ظهوره بالصفة عند مدارك الوصفية، وتنمحق الصفة عند تحقق الموصوف في مرتبته الذاتية.

والوجدان شاهد بما قلته في كل شيء.

واعلم أن مدارك الصفة في المحسوسات هي الآلات الجسمانية، وفي المجردات المشاعرُ النفسية، ومدارك الموصوف في المحسوسات [هي] المشاعر النّفسيّة، وفي المجرّدات المعارف العقلية الوجودّية.

وأما وقت المشيّة ـ المعبّرُ عنه بالسّرمد[1] ـ فهو حقيقةً نفسُ تعلّق فاعليّة

---

١ ـ قال الشيخ الأوحد (أعلى الله مقامه) ومنه: اعلم أن الأوقات بقولٍ مطلقٍ ـ وهو ما يجري على ألسنة كثير من الناس ـ خمسة: الأزل والسرمد والأبد والدهر والزمان... أما السرمد فهو مسبوق بالغير وملحوظ فيه الامتداد والاستمرار وهي صفات الحوادث، ولكن لمّا أريد منه عدم التناهي ـ لا في نفسه ولا إلى غيره ـ كان مفارقاً للزمان والدهر؛ لانتهائهما إلى غيرهما، ومبايناً للأزل؛ لكونه مسبوقاً بغيره، والازل ليس مسبوقاً بالغير.

وقولنا: إن السرمد لا ينتهي إلى غيره مع أنه مسبوق بالغير، نريد به أن السرمد هو ظرف المشيّة وليس قبله شيء من الممكنات ليجوز أن ينتهي إليه، ولايصح أن ينتهي إلى الأزل؛ لأن الحادث لا ينتهي إلى القديم وانّما ينتهي إلى مثله، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**انتهى المخلوق إلى مثله وألجأه الطلب إلى شكله**»... فهذا معنى السّرمد بأنه الوقت المستمرّ الذي يكون أنّهُ الواحد يطوي المتعدّدات مع تباين أمكنتها وأوقاتها من غير تكثّرٍ في

الله التي هي نفسها بها، واتّصال العلة بالمعلول اتّصال تحقّق.

وهذا آخر ما أردت إيراده في هذه العُجالة.

وكَتب بيده الفانية مؤلّفها **علي بن الشيخ أحمد بن زين الدين.**

وكان الفراغ منها يوم الثاني عشر من شهر صفر سنة (١٢٤٦) السادسة والأربعين والمائتين والألف من الهجرة النبويّة، على مهاجرها ألف ألف سلام وتحيّة.

والحمد لله ربّ العالمين

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

******

وقد تم العمل على هذه الرسالة مطلع جمادى الأولى سنة ١٤٤٢ هـ إلى جوار السيدة فاطمة المعصومة (صلوات الله عليها).

انبساطه عليها عند تعلّق الفعل بها من جهته، ولا تعدّدٍ لا معنويٍ ولا صُوري ولا مثاليٍّ ولا جسماني وإن تكثّرت الأشياء وتعدّدت من جهتها في أنفسها عند تعلّق الفعل بها وتباينت وتباعدت...

والسرمد أيضاً وقتٌ للأفعال المتعلّقة بها الاّ أنّه في الرتبة الإمكانيّة وعاءٌ للفعل ولمتعلّقه من الإمكانات العِلميّة، وتعاقبُها فيه سرمدي، وأما في الكونيّة فهو وعاء للفعل، يتجنّس ويتنوّع ويتشخّص بتجنّس الفعل وتنوّعه وتشخّصه، مبرّءً في كلّها عن الكيف... الخ.

انظر تفصيله في جوامع الكلم: ج ١ ص ٢٧ ـ ٣٢ في جواب مسائل (أبي القاسم اللاهيجي).

فهرس الآيات

الآية	الصفحة
﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللهِ﴾	٧١
﴿أَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾	٣
﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ﴾	٦٠
﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾	١٤
﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾	٦٢
﴿إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ﴾	٦٦
﴿بَلى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾	٦٩
﴿الْحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لاَ أَنْ هَدَانَا اللهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾	١٣
﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾	١٣٦
﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾	٢٣ هـ
﴿قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾	٦٢
﴿قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ * اللّهُ الصّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾	١٤
﴿لاَ إِلَىٰ هَٰؤُلاَءِ وَلاَ إِلَىٰ هَٰؤُلاَءِ﴾	٧٦

﴿لاَ يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا﴾	١٠٨
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	١٤
﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلاَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾	٥٨
﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ﴾	٧٨
﴿مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً﴾	٦٢
﴿وَاللهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾	١٢٦
﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾	١٥
﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾	١٥٠
﴿وَلاَ يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾	٢٤
﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾	٦٠
﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾	٧٠
﴿وَلَكِنْ كَانُواْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾	٥٩
﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾	٦٠، ٦٨، ٦٩
﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾	٥٩
﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾	٣
﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾	٦٩
﴿يَمُدُّونَهُمْ فِي الغَيِّ ثُمَّ لاَ يُقْصِرُونَ﴾	١٥

فهرس الروايات

الرواية	الصفحة
«الله واحد، واحدي المعنى، والإنسان واحد ثنوي المعنى جسم وعرض وبدن وروح وإنما التشبيه في المعاني لا غير».	١٧ هـ
«أحدي الذات، واحدي المعنى».	١٤ هـ
«أسماؤه تعبير، وأفعاله تفهيم».	١٦٤ هـ
«أَنْتَ الرَّبُّ وَأَنَا الْعَبْدُ، وَأَنْتَ الْمَالِكُ وَأَنَا الْمَمْلُوكُ، وَأَنْتَ الْعَزِيزُ وَأَنَا الذّلِيلُ، وَأَنْتَ الْغَنِيُّ وَأَنَا الْفَقِيرُ، وَأَنْتَ الْحَيُّ وَأَنَا الْمَيِّتُ، وَأَنْتَ الْبَاقِي وَأَنَا الْفَانِي... وَأَنْتَ الْأَمِينُ وَأَنَا الْخَائِفُ، وَأَنْتَ الرَّازِقُ وَأَنَا الْمَرْزُوقُ...».	٧٧ هـ
«إن الله (عزّ وجل) يقول: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾، فإذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا».	١٥ هـ
«إن الإرادة لا تكون إلاّ والمراد معها».	٤٠
«إن المريد لا يكون إلاّ لمراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد».	٤٠ هـ
«خلق الله المشيّة بنفسها ثم خلق الخلق بالمشيّة».	١٣٥، ١٧٠
«دليله آياته ووجوده إثباته».	١٤٨
«فلا تقدموهم فتهلكوا، ولا تقصروا عنهم فتهلكوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم».	٣

قال رجل للصادق عليه السلام: قد خرج (ظهر) في هذا الزمان قومٌ يقال لهم الصوفيّة، فما تقول فيهم؟ قال عليه السلام: «إنهم أعداؤنا... الخبر».	١٢٨ هـ
«قد علم ذوو الألباب أن الاستدلال على ما هناك...».	١٣٦ هـ
كان أمير المؤمنين عليه السلام في الكوفة بعد منصرفه من صفّين فقال له شيخ فيما قال: كيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟	٦٩ هـ
«كلهم مخالفونا، وطريقتهم مغايرة لطريقتنا».	٤
«كمال معرفته توحيده، وكمال توحيده نفي الصفات عنه».	١١١
«كنت مع الهادي علي بن محمد (صلوات الله عليهما) في مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأتاه جماعة من أصحابه منهم أبو هاشم الجعفري وكان رجلاً بليغاً، وكانت له منزلة عنده عليه السلام، ثم دخل المسجد جماعة من الصوفية وجلسوا في ناحية مستديراً، وأخذوا بالتهليل...».	١٢٦ هـ
«لا تلتفتوا إلى هؤلاء الخدّاعين فإنهم خلفاء الشيطان ومخربوا قواعد الدين، يتزهّدون لراحة الأجسام ويتهجدون لصيد الأنعام، يتجوّعون عُمراً حتى يديخوا للإيكاف حُمراً، لا يهللون إلاّ لغرور الناس...».	١٢٧ هـ
«لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره للذي أراد من الدلالة على نفسه».	٧١ هـ
«له معنى الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه، ومعنى العالم ولا معلوم، ومعنى الخالق ولا مخلوق...».	٦٥ هـ
«من ذكر عنده الصوفية ولم يُنكر عليهم بلسانه أو بقلبه فليس منا، ومن أنكرهم فكأنما جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم».	١٢٧
«من عرف نفسه فقد عرف ربه».	١٧٢

«من وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلاّ نفسه».	٥٩
«وتظنُّ أنه كان قضاءً حتماً وقدراً لازماً، إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمة للمذنب ولا مَحمدة للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن و لكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب».	٦٩ هـ
«ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه...».	٦٤
يا أمير المؤمنين! أ تقول إن الله واحد؟ فقال: «يا أعرابي! إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام فوجهان منها لا يجوزان على الله (عزّ وجل) ووجهان يثبتان فيه...».	٧١ هـ

مصادر التحقيق

ـا،آ،أ،إ ـ

الاحتجاج: أبو منصور أحمد بن علي الطبرسي، الأسوة،السادسة، ١٤٢٥ هـ، قم المشرّفة.

الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، مجموعة مؤلفاته، دار المفيد، الثانية، ١٤١٤ هـ، بيروت.

إرشاد العوام: الحاج محمد كريم خان الإبراهيمي الكرماني، طبعة السعادة، كرمان.

إعلام الورى بأعلام الهدى: أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، مؤسسة آل البيت، الأولى ١٤١٧ هـ، قم المشرّفة.

الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل: عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨م، بيروت.

ـب ـ

بحار الأنوار: العلامة محمد باقر المجلسي، دار إحياء التراث العربي، الثانية، بيروت.

بحر الجواهر، معجم الطب الطبيعي: محمد بن يوسف الهروي، انتشارات جلال الدين، الأولى، ١٤٢٩ هـ / ١٣٧٨ هـ ش، قم المشرّفة.

البداية والنهاية: إسماعيل بن كثير، دار إحياء التراث العربي، الأولى ١٤٠٨ هـ، بيروت.

-ت-

تاريخ الإسلام: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار الكتاب العربي، الأولى، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، بيروت.

تحف العقول إلى أخبار آل الرسول: الحسن بن علي ابن شعبة الحراني، مؤسسة النشر الإسلامي، الثانية، ١٤٠٤ هـ، قم المشرّفة.

تفسير القمي: علي بن إبراهيم القمي، مؤسسة دار الكتاب، الثالثة، ١٤٠٤ هـ، قم المشرّفة.

تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار إحياء التراث العربي، الأولى، ١٤٢١ هـ، بيروت.

التوحيد: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق القمي، منشورات جماعة المدرسين، الأولى، قم المشرّفة.

-ج-

جوامع الكلم: الشيخ الأوحد أحمد بن زين الدين الأحسائي، شركة الغدير للطباعة، الأولى، ١٤٣٠ هـ، البصرة، العراق.

جواهر الحكم: السيد كاظم بن السيد قاسم الحسيني الرشتي، شركة الغدير للطباعة، الأولى، ١٤٣٢ هـ، البصرة، العراق.

-ح-

حديقة الشيعة: (المقدس) الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي،

انتشارات أنصاريان، الأولى، ١٣٧٨ هـ ش/ ١٤٢٠هـ، قم المشرّفة.

حقيقة اليقين وزُلفة التمكين: عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، نسخة خطّية برقم ١٨٩ ح ق، مكتبة جامعة الملك سعود، الرياض.

الحكايات في مخالفات المعتزلة: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري، مجموعة مؤلفاته، دار المفيد، الثانية، ١٤١٤ هـ، بيروت.

الحكمة المتعالية: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، الثالثة، ١٩٨١ م، بيروت.

حل الرموز ومفاتيح الكنوز: ابن غانم العز بن عبد السلام

حياة النفس في حضرة القدس (بعض ما يجب على المكلفين من معرفة أصول الدين): الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، مكتبة الإمام جعفر الصادق، الثانية، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م، بيروت.

ـ د ـ

ديوان ابن عربي: محيي الدين بن عربي، دار الكتبة العلمية، الثانية، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م، بيروت.

ديوان جامى: عبد الرحمن بن أحمد الجامي، مركز پژوهشي ميراث مكتوب (مركز تحقيق التراث المكتوب)، الأولى، ١٣٧٨ هـ ش، طهران.

ديوان الشيخ علي نقي الأحسائي: تقديم وتحقيق محمد كاظم الطريحي، مطبعة النعمان، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥م، النجف الأشرف.

ديوان عفيف الدين التلمساني: دراسة وتحقيق يوسف زيدان، دار الشروق للنشر والتوزيع، القاهرة.

ـ ر ـ

رسالة العلم (الرسالة العلمية، في العلم الذاتي والفعلي والانفعالي): الشيخ علي نقي بن الشيخ أحمد الأحسائي، مؤسسة شمس هجر، الأولى، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، بيروت.

ـ س ـ

سر الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار: عبد القادر بن موسى الجيلاني، دار الكتب العلمية، الثانية، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، بيروت.

سفينة النجاة (ضمن كتاب الأصول الأصيلة): المولى محسن الفيض الكاشاني، دار إحياء الإحياء (المطبعة العلمية)، الثالثة، ١٤١٢، قم المشرّفة.

ـ ش ـ

شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار: القاضي النعمان بن محمد التميمي المغربي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الثانية، ١٤٠٩ هـ، قم المشرّفة.

شرح الحكم العطائية: المحدّث الحافظ محمد حياة السندي، ٢٠١٩، كتاب ـ ناشرون، بيروت.

شرح دعاء السّحَر: الحاج محمد كريم خان الكرماني، بتحقيقنا، لجنة إحياء تراث مدرسة الشيخ الأوحد الأحسائي، الأولى، ١٤٤١ هـ / ٢٠٢٠ م، سوريا ـ الأحساء ـ قم المشرفة.

شرح رسالة التوحيد: الشيخ علي نقي بن الشيخ أحمد الأحسائي،

مؤسسة شمس هجر، الأولى، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، بيروت.

شرح الزيارة الجامعة: الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، دار المفيد، الأولى، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م، بيروت.

شرح العرشية: الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، مطبعة السعادة، الثانية، ١٣٦١ هـ ش، كرمان.

شرح العرشية: الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، تحقيق صالح أحمد الدباب، مؤسسة شمس هجر، الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، بيروت.

شرح الفوائد: الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، الطبع الحجري.

شرح الفوائد: الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، مؤسسة فكر الأوحد، الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦م، بيروت.

شرح القصيدة: السيد كاظم الرشتي، ١٣٨٧ هـ ش، مشهد المقدسة.

شرح المشاعر: الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، مطبعة السعادة، الثاية، ١٣٦٧ هـ ش، كرمان.

شرح المشاعر: الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، مؤسسة البلاغ، الأولى، ١٤٢٨ ٢٠٠٧ م، بيروت.

الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: الملاّ صدرا محمد بن إبراهيم الشيرازي، مركز نشر دانشگاهي (مركز النشر الجامعي)، الأولى، ١٤٠١ هـ / ١٣٦٠ هـ ش، طهران.

- ص -

الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية): إسماعيل بن حماد الجوهري،

دار العلم للملايين، الرابعة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، بيروت.

-ع-

العرشية: الملا صدرا محمد بن إبراهيم الشيرازي، ١٣٤١هـ، ايران.

عوالي اللئالى العزيزية في الأحاديث الدينية: محمد بن علي بن إبراهيم (ابن جمهور) الأحسائي، طبع بالأوفست، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، قم المشرّفة.

-غ-

غرر الحكم ودرر الكلم: عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي، دار الكتاب الإسلامي، الثانية، ١٤١٠ هـ، قم المشرّفة.

-ف-

فصوص الحكم: محيي الدين ابن عربي، دار إحياء الكتب العربية، الأولى، ١٩٤٦ م، القاهرة.

-ق-

قرّة العيون في المعارف والحكم (ضمن كتاب الحقائق في محاسن الأخلاق): المولى محسن الفيض الكاشاني، دار الكتاب الإسلامي، الأولى، ١٤٢٣ هـ، قم المشرّفة.

-ك-

الكافي: ثقة الإسلام الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، طهران.

كتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيد، مؤسسة دار الهجرة، الثانية، ١٤٢٢ هـ، قم المشرّفة.

كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: الشيخ جعفر بن الشيخ خضر كاشف الغطاء النجفي، مكتب الإعلام الإسلامي، الأولى، ١٤٢٢ هـ / ١٣٨٠ هـ ش، مشهد المقدّسة.

كشكول الأحسائي: الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، دار المحجة البيضاء، الأولى، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م، بيروت.

كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر: علي بن محمد بن علي الخزاز القمي، انتشارات بيدار، ١٤٠١ هـ، قم المشرّفة.

الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة: الملا محسن الفيض الكاشاني، انتشارت فراهاني، الأولى سنة ١٣٦٠ هـ ش، طهران.

الكلمات المكنونة: الملا محسن الفيض الكاشاني، نشر مدرسة الشهيد مطهري، الأولى، ١٣٨٧، طهران.

-ل-

لسان العرب: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، نشر أدب الحوزة، الأولى، ١٤٠٥ هـ، قم المشرّفة.

-م-

مجمع البحرين: فخر الدين بن محمد علي الطريحي، نشر مرتضوي، الثانية ١٣٩٠ هـ ش، طهران.

مجموعة الرسائل: الحاج محمد كريم خان الإبرهيمي الكرماني، مطبعة السعادة، كرمان.

المحاسن: أحمد بن محمد بن أحمد بن خالد البرقي، دار الكتب الإسلامية ١٣٧٠ هـ، طهران.

المحكم والمحيط الأعظم: علي بن إسماعيل ابن سيدة، دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤٢١ هـ، بيروت.

مشارق أنوار اليقين: الحافظ رجب البرسي الحلي، الأولى، مؤسسة الأعلمي، الأولى، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م، بيروت.

المشاعر: الملاّ صدرا محمد بن إبراهيم الشيرازي، مؤسسة التاريخ العربي، الأولى، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠م، بيروت.

مصباح الشريعة: منسوب للإمام الصادق عليه السلام، مؤسسة الأعلمي، الأولى، ١٤٠٠ هـ، بيروت.

المعجم الصوفي: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة، الأولى، بيروت.

مكارم الأبرار (مجموعة المصنفات): الحاج محمد كريم خان الكرماني، شركة الغدير للطباعة المحدود، الأولى، ١٤٣٨ هـ، البصرة.

مرآة العقول في شرح اخبار آل الرّسول: العلاّمة محمد باقر المجلسي، دار الكتب الإسلامية، الثانية، ١٤٠٤ هـ، طهران.

منازل السائرين: الخواجه عبد الله الأنصاري، تصحيح على شيروانى، دار العلم، الأولى، ١٤١٧ هـ، طهران.

مهج الدعوات: السيد علي بن موسى بن جعفر ابن طاووس، مؤسسة

الأعلمي، الأولى، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، بيروت.

-ن-

النهاية في غريب الحديث: المبارك بن محمد الجُزري (ابن الأثير) ، مؤسسة إسماعيليان، الرابعة، ١٣٦٤ هـ ش، قم المشرّفة.

نهج الحق وكشف الصدق: العلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، دار الهجرة، الأولى، ١٤١٤ هـ، قم المشرّفة.

-و-

الوافي: المولى محمد بن مرتضى بن محمود (محسن الفيض الكاشاني)، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام ، ١٤٠٦ هـ، أصفهان.

فهرس مطالب الكتاب

تمهيد.....٣

ترجمة مختصرة للمصنف.....٧

مقدمة المصنف.....١٣

القائلون بوحدة الوجود من الإمامية ١٦

دليل وحدة الوجود.....١٩

الإشكال على دليل وحدة الوجود.....٢٠

الدليل الصناعي الجدلي للملا صدرا.....٣١

نقض مغالطة الملا صدر في دليله الجدلي.....٣٤

مناقشة أخرى لما استدل به الملا صدرا ٣٦

الفرق بين وحدة الوجود ووحدة الموجود.....٥٤

معنى وحدة الوجود.....٥٥

نماذج من القول بوحدة الوجود.....٥٧

معنى وحدة الموجود.....٧٥

الفرق بين العرفاء والقشريين.....٨٨

مثال للفرق بين أصحاب وحدة الوجود والموحّدين.....١٢١

الرد على القائلين الوحدتين بالدليل العقلي والجدلي.....١٢٩

فصل: في ذكر حقيقة الوجود وما يُراد منه في إطلاق اللفظ عليه...١٣٤
الوجود بمعنى الثبوت.....١٥٠
فصل: في ذكر الماهية وحقيقتها وأنها مجعولة بجعل غير جعل الوجود
الذي قامت به.....١٥٧
فصل: في كون الجعل بسيطاً وأنّ البسيط لا يصدر منه مجعولان....١٦٦
فصل: في ذكر حقيقة الإمكان وتحقق الممكن به.....١٦٩
فهرس الآيات.....١٧٧
فهرس الروايات.....١٧٩
مصادر التحقيق.....١٨٣

أهدي ثواب هذا العمل إلى روح والدي الحاج حُسين بن مَعتوق العُبيدان رحمه الله