

العلاقة بين الذات والصفات

لدى الفلاسفة والمتكلمين

- دراسة مقارنة -



تأليف

الشيخ مالك مهدي خالصان

العلاقة بين الذات والصفات بين الفلاسفة والمتكلمين – دراسة مقارنة –

تأليف

الشيخ مالك مهدي خلصان



مؤسسة لولو للطباعة والنشر

Lulu Press, Inc.

All Rights Reserved

Morrisville, NC 27560

Phone: (844) 212-0689

Web: www.lulu.com

Copyright © 2002-2018 Lulu

Press, Inc.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين.

أما بعد، فإن العلاقة وثيقة بين مفهوم الذات الالهية والصفات سواء الثبوتية منها أو السلبية.

ولكن هنالك آراء عند الفلاسفة والمتكلمين لدى بعض الفرق الاسلامية قد تتقارب وقد تتباعد أحيانا أخرى، وكما لا يخفى ان من شروط البحث "امكانية البحث" ان لا يكون البحث يتناول موضوع استحليل معالجته لعدم القدرة على ذلك، كمعرفة حقيقة الذات الالهية.

لأنها من الامور التي يمتنع إخضاعها للبحث،
لاستحالة الوصول الى نتيجة مطلوبة ؛ كونها فوق
مستوى الإدراك العقلي.

رغم ذلك فان باب المعرفة مفتوح، أي معرفة الله
بوجهه، لا من جميع الوجوه، لأنها ان كانت من جميع
الوجوه صارت اکتناهية وهي ممتنعة.

فلا يمكن أن نقف على ذاته وكنهه وحقيقته (يا من لا
يعرف ما هو الا هو)، لذا كان هذا البحث مقارنة
بين مفهوم الذات الالهية والصفات عند الفرق
الاسلامية ومعالجتها وفق ما تبنته الفرقة الحقّة؛
لتأخذ بيدنا الى حقيقة ومضامين الأفكار المسقاة من

أهل بيت النبوة صلوات الله عليهم أجمعين وفقا لما
تصدت له الفلسفة الإسلامية.

خطبة عن نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام

الحمد لله الذي انحسرت الاوصاف عن كنه معرفته،
وردعت عظمته العقول فلم تجد مساغا الى بلوغ
غاية ملكوته.

هو الله الملك الحق المبين، أحق وأبين مما تراه
العيون. لم تبلغه العقول بتحديد فيكون مشتبها، ولم
تقع عليه الاوهام بتقدير فيكون ممثلا. خلق الخلق
على غير تمثيل ولا مشورة مشير، ولا معونة معين.
فتم خلقه بأمره، وأذعن لطاعته فأجاب ولم يدفع
وانقاد ولم ينازع.

الحمد لله الذي منع الاوهام أن تنال الى وجوده
وحجب العقول ان تتخيل ذاته لامتناعها من الشبه
والتشاكل. بل هو الذي لا تتفاوت ذاته ولا تتبعض
بتجزئة العدد في كماله.

الحمد لله العلي عن شبه المخلوقين، الغالب لمقال
الواصفين، الظاهر بعجائب تدبيره للناظرين،
والباطن بجلال عزته عن فكر المتوهمين.

العالم بلا اكتساب ولا زيادة، ولا علم مستفاد. المقدر
لجميع الامور بلا رؤية ولا ضمير، الذي لا تغشاه

الظلم ولا يستضيء بالأنوار ولا يرهقه ليل ولا
يجري عليه نهار. ليس ادراكه بالأبصار، ولا علمه
بالأخبار.

الفصل الاول

المعرفة الجائزة على الذات

إن الانسان لا يستطيع الإحاطة بحقيقة الله والوقوف على كنهه، لأن تصوره مستحيل كون الذات الالهية لا يحاط بها ولا يعرف كنهها، لا في الذهن ولا في الخارج؛ لأنه مطلق وما يراد في ذهن الإنسان محدود حيث لا يمكن للامتناهي أن يحيط به محدود أو محاط، لقوله تعالى: " يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما" طه 110. وقال أيضا " ويحذركم الله نفسه" آل عمران 3.

إذ لا يمكن لأحد بلوغ تلك المعرفة لاكتناه الذات،
لأنها مغلقة أمام الانسان. قال أمير المؤمنين علي
عليه السلام: " لم يطلع العقول على تحديد صفته،
ولم يحجبها عن واجب معرفته" الخطبة 49.

لكن ذهب المعطلة الى عدم معرفة ذات الله
والتوصل الى كنهه العقل. وربما نجد بعض
الاحاديث تقارب ما يدعون اليه، اذا لم نفهم المراد
منها كقول الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام:
قال: " إياكم والتفكر في الله ولكن اذا أردتم أن
تنظروا الى عظمة الله فانظروا الى عظمة خلقه" (1)

وعن الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام: قال:
" تكلموا في خلق الله ولا تكلموا في الله فان الكلام
في الله لا يزيد الا تحيرا" (1)

وعن الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: "
إن الله يقول "وإلى ربك المنتهى" النجم:42. قال: إذا
انتهى الكلام الى الله عز وجل، فامسكوا" (2)

وعن أبو عبد الله عليه السلام " من نظر في الله كيف
هو هلك" (3)

(1) محمد الصادق من 454، 67 - كتاب النهي في الكلام والمراد في الله عز وجل.

(2) محمد الصادق من 456 - 9 - كتاب النهي في الكلام والمراد في الله عز وجل.

(3) محمد الصادق من 46.

وقول الامام علي عليه السلام: " الذي لا يدركه بعد
الهمم ولا يناله غوص الفطن " الخطبة الاولى. وقوله
أيضا " وإنك أنت الله الذي لم يتناه في العقول فتكون
في مهب فكرها مكيفا ولا في رويات خواطرها
فتكون محدودا مصرفا " الخطبة 89.

وبذات الوقت يقول الامام علي عليه السلام بما يسد
الطريق على المعطلة قوله الآنف الذكر " لم يطلع
العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب
معرفته " الخطبة 49. فاذا كانت عقولنا قاصرة عن
كنه ذات الله فهناك مقدار واجب من المعرفة الممكنة
لا بد منه. أما تصورنا لله المطلق فمن الواضح انه لا
يتم حسب إدراكنا العادي، لأننا محاطون بظواهر

جسمانية وقيود زمانية ومكانية وأفكارنا محصورة
بنوع من التفكير، يستحيل علينا إدراك موجود خال
من قيد أو شرط.

فالمعرفة ممكنة والاكتناه محال كما لا يخفى ان من
شروط البحث " امكانية البحث" أي ان لا يكون
البحث في موضوع تستحيل معالجته، لعدم القدرة
على ذلك كمعرفة حقيقة الذات الالهية لانها من
الامور التي يمتنع اخضاعها للبحث، لاستحالة
الوصول الى نتيجة مطلوبة كونها فوق مستوى
الادراك العقلي، رغم ذلك فان باب المعرفة مفتوح
أي معرفة الله بوجهه، لا من جميع الوجوه، لأنها إذا
كانت من جميع الوجوه صارت اکتناهيّة، وهي

ممتعة فلا يمكن أن نقف على ذاته وكنهه وحقيقته "
يا من لا يعرف ما هو الا هو" كما نذكر لكم ما
ينسب الى افلاطون قوله:

فيك يا أعجوبة الكون غدا الفكر كليلا

أنت حيرت ذوي اللب وبلبلت العقولا

كلما قدم فكري فيك شبرا فر ميلا

ناكصا يخبط في عمياء لا يهدي سبيلا

الذات الالهية

عندما نتحدث عن الذات الالهية نريد تبين ما ورد
الينا من الكتاب ومن سنة الرسول صلى الله عليه
واله وأهل بيته المعصومين، وما حكمه العقل
بإمضاء وتأييد الشارع المقدس.

إن الله تعالى لا يرى بحاسة البصر لا في الدنيا ولا
في الآخرة ، وذلك لأن الذي نراه لا بد أن يكون
جسماً⁽¹⁾، ويشار اليه وفي جهة المقابلة، وله صورة
وشكل ومكان. والله سبحانه منزّه عن جميع ذلك،

(1) الجسم يفتقر للمكان، والعرض يفتقر للجسم، كاللون يفتقر للجسم ليعرض عليه

ولأن المرئي محاط بالنظر ضرورة، والله محيط، فلا يكون محاطاً، وكل ذلك من لوازم الجسمية، والله أظهر الموجودات وأجلها، فلو تأملت حواس الإنسان، تجدها قاصرة فحاسة البصر لا ترى النمل على بعد أميال مثلاً، إلا أنها تستطيع الرؤية لغاية منظورها. ولكن نستطيع ذلك باستعمال الناظور لرؤية الأماكن البعيدة. كذلك الحيوانات الصغيرة في برك الماء، والجراثيم فإننا لا نستطيع رؤيتها إلا بالمجهر. ولو اطلعت على السمع لوجدته قاصراً، لأن الأذن تسمع الهزات من خمس إلى عشرين ألف، فالذي ينقص عن ذلك لا تسمعه، وما زاد يشق

طوبة الأذن. والانسان لا يشم رائحة السكر، مع أن الذباب والنمل يشمها ويسرع إليها عن بعد.

وكذلك العقل، لا يستطيع أن يرسم أكثر من صورة واحدة فيه بأن واحد -غالبا- وحتى الخيال. فلا نستطيع تخيل شيء وليس له وجود في الكون. (الا اذا كنا نجمع عدة تشكيلات من الامكانات ونجمعها بشكل غير موجود فهذا تصور لتجميع ممكنات وليس للممتنعات كما بينا في كتابنا من خلق الله)، فإننا لا نستطيع تخيل رائحة حمراء، والسماك في البحر لا يستطيع تخيل عالم البر إلا إذا أخرج في حوض ماء مثلا وأصبح خارجا عنه ومحيطا له، والانسان لا يستطيع تخيل صوراً ليس لعالمها

وجود. فالثور المجنح تشكيل في الكون، أي
مجموعة من أجزاء ممكنة، فالجنح موجود، والثور
موجود في الكون ولا شيء جديد قد قام الخيال
بتوسعته.

فالوهم قاصر أيضا، فكيف تستطيع عقولنا القاصرة
أن تدرك الله سبحانه. إن السبب يعود لشيئين:

1- خفائه في نفسه، أو غموضه وهذا الادعاء غير
مقنع أن يختفي بلا سبب.

2- ما يتناهى وضوحه بحيث أن هذا الوضوح هو
الذي حجبنا عنا. والحقيقة تفر بذلك. لأننا إذا تأملنا
الخفاش وهو يبصر في الليل، ولا يبصر في النهار،

ليس لأن النهار غامض، وغير واضح، أو معدوم
لكن السبب هو شدة وضوح النهار وجلائه.

ولكن حقيقة طبيعة الخفاش هو انسجامة في النهار
بعكس أحداق العيون البشرية، فإن بصر الخفاش
ضعيف، يبهره نور الشمس، فاذا ظهر النور قوي،
فمع سبب ضعف بصره جعل من ذلك سبباً لامتناع
رؤيته لضوء النهار، فلا يرى شيئاً، إلا إذا امتزج
الظلام بالنور، وضعف ظهور الضوء. مع العلم إن
الرؤية تتم تحت شروط وهي: الضوء، أو عدم
وجود الحاجب والشفافية. فكذا الحال بالنسبة الى
عقولنا وأبصارنا، وإن جمال الحضرة الإلهية كما
بين بعض العلماء في نهاية الإشراق والاستنارة.

وفي غاية الاستغراق والشمول، حتى صار ظهوره
ووضوحه سبباً لخفائه.

قال تعالى: " ليس كمثل شيء وهو السميع البصير"
شورى: 11. ، أي أنه موجود مجرد عن المادة.

عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام
قال: " لا جسم ولا صورة وهو مجسم الأجسام
ومصور الصور ولم يتجزأ ولم ينتاه، ولم يتزايد ولم
يتناقص".⁽¹⁾

(1) توحيد الصادق، ص 98 - باب أنه ليس جسم ولا صورة.

وعن الصادق عليه السلام: "إنه قال للزناديق حين سأله ما هو؟ قال عليه السلام: " هو شيء بخلاف الأشياء. أرجع بقولي " شيء" الى إثبات معنى وانه شيء بحقيقة الشئئية، غير انه لا جسم ولا صورة" (1)

وعن الامام الصادق عليه السلام قال: " من زعم أن الله في شيء ومن شيء فقد أشرك، ولو كان الله عز وجل على شيء لكان محمولاً، ولو كان في شيء لكان محصوراً، ولو كان من شيء لكان محدثاً" (2).

(1) محمد الصادق بن عبد الله عليه السلام، ص 140 - في قوله تعالى شيء
(2) محمد الصادق بن عبد الله عليه السلام، ص 138 - في قوله تعالى شيء

الفصل الثاني

صفاته عين ذاته

نبحث الكلام هنا في نفي المعاني، والاحوال عنه تعالى، لأنه لو كان قادراً بقدرة، وعالماً بعلم وغير ذلك، لافتقر في صفاته الى ذلك المعنى فيكون ممكناً ، وهذا خلف. نحن عندما نقول الله حي، الله قادر، عالم الى غيره من الصفات. سميع، بصير، قادر، مختار عالم. هذه الصفات هي عين الذات أو لا ؟ (حي، مريد، كاره، مدرك، قديم، باق، أبدي، متكلم، صادق)، توجد أقول متعددة، قول للأشاعرة يقولون: هذه الصفات معاني، وكل واحدة من هذه غير

الأخرى، العلم غير القدرة، وهكذا. من حيث المعنى متعددان وهي غير الذات، لأن الله شيء، والسمع والبصر، والعلم، والقدرة شيء آخر. ولكن هذه المعاني، وهذه الصفات معاني قائمة بالذات سبحانه وتعالى منذ القدم، ومن هنا يلزم بالواقع تعدد القدماء؛ لانهم يقولون بأن هذه الصفات بعضها غير البعض الآخر، وهي جميعها غير الذات.

الذات واحدة، والصفات سبعة فتكون ثمانية، وكلها قديمة فيلزم تعدد القدماء. ولكنه فقط (أي الذات)، قائمة بذاتها، وان هذه الصفات يعبر عنها بالمعاني القديمة القائمة بالذات. وهذا هو قول الأشاعرة، قالت الأشاعرة: على أن الله تعالى قادر، يعني يتصف بأنه

قادر، ولكنه بقدره زائدة على ذاته، ويتصف بأنه عالم، ولكن بعلم زائد على ذاته، ويتصف بأنه حي، ولكن بحياة زائدة على ذاته، الى غير ذلك من الصفات. وهذه الصفات معان قديمة زائدة على ذاته، ولكنها قائمة بهذه الذات لا انها مستقلة بعضها عن البعض الآخر. ليس فقط انها قائمة بالذات، بل قائمة بالواجب. إذن قضية الأشاعرة ان هذه الصفات، بأن الله يتصف بأنه قادر بصير. هذه إشارة الى معاني والى صفات، وهذه الصفات قديمة رائدة على الذات، ولكنها قائمة بالذات. ولكنها لازمة للذات، لا إنها تحتاج الى علة ليس بهذا الشكل تكون لازمة للذات لا تنفك عنها، لكنها زائدة على الذات لا هي

عين الذات، بل محدثة. وكل واحدة منها كما انها مختلفة في مقام المفهوم فإنها مختلفة في مقام المصادق. كما ان البياض والسواد مفهوماً كذلك العلم والقدرة أحدهما غير الآخر مصداقا ومفهوماً.

وقالت البهشمية (ابي هاشم الجبائي): انه تعالى مساو لغيره من الذوات، ذات الممكن وذات الواجب واحدة. اذا كانت ذات الممكن وذات الواجب واحدة فما هو الفرق بين الواجب والممكن الذي ذكرته الآية: (ليس كمثله شيء) 11 الشورى.

بمعنى توجد في الواجب حالة، هذه الحالة بها امتاز الواجب عن غيره. أي انهم يصرحون بانه من حيث الذات لا فرق بين الواجب والممكن. نعم

من حيث حالة تعلل على الواجب بها يتصف انه واجب، وحي، وقادر ونحو ذلك، وهذه الحالة التي يتصف الواجب بها، تقتضي انها من الصفات (العالمية، والقادرية)، الواجب بذاته لا يمتاز عن غيره من الذوات وقالوا انه من الذوات يمتاز بحالة، وهذه الحالة تسمى الالوهية. وهذه الحالة توجد للذات المقدسة أحوالا أربعة: وهي القادرية، والعالمية، والحيية، والموجودية. لو سألتهم ما هو مرادكم من هذا الحال، انتم تقولون ان ذات الواجب لا تفترق عن باقي الذوات. هذه الذات تفترق عنهم بحالة، وهذه الحالة هي صفة للواجب. لا هي موجودة ولا هي معدومة. والحال

عند البهمشية صفة لموجود ولكنها لا موجودة
ولا معدومة، ولا توصف بالوجود ولا بالعدم.
والقادر انه بالحالة التي لا موجودة ولا
معدومة يتصف بأنه قادر. تلك الحالة التي لا هي
موجودة ولا هي معدومة يتصف بأنه موجود.
(تلك الحالة لا تتصف بالوجود ولا تتصف بالعدم)
، فتكون منشأ بان الله موجود وهو قادر باعتبار
تلك القادرية، وعالم باعتبار تلك العالمية الى غير
ذلك. وبطلان تلك الدعوى ضروري البطلان
لأنهم يفسرون هذه الحالة بلا موجودة ولا
معدومة، ومن الواضح ان اجتماع النقيضين
محال، فارتفاع النقيضين محال أيضا. وقلنا

بطلان تلك الدعوة ضروري لأن الشيء اما موجود أو معدوم إذ لا واسطة بين الوجود والعدم. وقالت الحكماء والمحققون من المتكلمين: انه تعالى قادر لذاته، وعالم لذاته، الى غير ذلك من الصفات. فلا القول بالمعاني صحيح، ولا القول بالأحوال تام. وانما الصحيح ما ذهب اليه الحكماء والمحققين من المتكلمين، حيث قالوا نحن عندما نأتي الى هذه الصفات نجد انها بحسب المفهوم كل واحد منها غير الأخرى. فإن المفهوم من العلم شيء والمفهوم من القدرة شيء آخر والمفهوم من العلم والقدرة، غير المفهوم من باقي الصفات : كالسمع، والبصر ، ونحو ذلك من الصفات الذاتية

التي تثبت للواجب، إذن بحسب المفاهيم ، هذه المفاهيم كل واحدة منها غير الآخر، بحسب المفهوم الذهني. ولكن بحسب المصادق هذه المفاهيم كلها، أو كل واحد منها عين المصادق الأخرى؛ بمعنى ان الذات المقدسة جميعها، الذات بما هي ذات هي علم، بما هي ذات هي قدرة، بما هي ذات هي حياة، سمع، بصر اذن بحسب المصادق هناك وحدة مصادق خارجي، لكن كما قالت الأشاعرة: إن هذه الصفات لما كانت هنا متغيرة متعددة، فالمصاديق ذهنياً تكون متغيرة ومتعددة. الحكيم الإلهي الامامي يقول: لا هذه الصفات بحسب الذهن متغيرة متعددة، ولكنها

بحسب المصداق فهي واحدة، وجميع هذه الصفات
أيضا بحسب الذات، بحسب المصداق متحدة مع
الذات المقدسة، لا كما يقول البهشمي وجماعة من
المتكلمين؛ من ان الذات لا تفرق عن غيرها من
الذوات الواجبة، وإنما تختلف عنها بالحالة، وهي
الالوهية. فالذات علم كلها، حياة كلها، إذن بحسب
هذه النظرية التي تعود الى المحققين من الامامية،
والحكماء والفلاسفة. نقول: نحن إذا جئنا الى عالم
المصداق، عالم الواقع الخارجي، نجد إن هذه
الصفات جميعاً، بعضها عين البعض الآخر،
وجميعاً هذه الصفات عين الذات المقدسة، إذن
بحسب المصداق هي واحدة، ولكن بحسب

المفهوم متعددة. هذا من قبيل التقريب الى الذهن
انه يوجد عندك موجود، وهذا الموجود ذو جهات
متعددة فيه خصائص متعددة، أنت لا يوجد عندك
لفظ واحد يحكي كل احتمالات هذا الموجود،
فتضطر أن تحكي عن كل كمال بلفظ، عن كل
جمال بمفهوم وهذا ليس معنى انه متعدد بالخارج.
بالواقع الخارجي هو واحد، لكن حيث ان
الكمالات متعددة، وحيث ان الالفاظ لا تفي بأن
تحكي، ولا يوجد لفظ واحد يحكي جميع الكمالات.
من هنا أنت تحكي عن هذا الكمال بلفظ العلم، وعن
هذا الكلام بلفظ آخر. فإذن الحق بالتعبير الوارد عن
انمتنا: هو علم كله، حياة كله، قدرة كله، وهكذا لا ان

جزء منه علم، وجزء منه حياة. نحن الآن بالنسبة لنا
الذي نسمع به، لا نستطيع أن نبصر به. ولكن
الواجب ليس كذلك، الواجب ليس بالذي يسمع به، لا
يبصر به، ولا بالذي يبصر به بعد لا يسمع به،
وبالذي يقدر به، بعد لا يلم به. لا بل حياة كله، علم
كله قدرة كله سمع بصر الى آخر ذلك. وهذا معنى
بانه بحب المفهوم، هذه الصفات متغايرة، ولكنه
بحسب المصداق هذه الصفات والذات المقدسة هي
واحدة بحسب المصداق. وقالت الحكماء والمحققون
من المتكلمين: انه تعالى قادر لذاته، عالم لذاته سميع
لذاته، حي لذاته، الى غير ذلك من الصفات. وما
يتصور من الزيادة من قولنا ذات عالمة، وقادرة

فتلك الامور اعتبارية زائدة في الذهن . أنتم تقولون
هذه الذات عالمية ، هذا ليس معناه ان الذات شيء
والقدرة شيء آخر هذه الذات قادرة، هذا ليس معناه
ان الذات شيء، والقدرة شيء آخر ، لا وإنما لضيق
التعبير. نحن لا نستطيع أن نعبر عن هذا الوجود
المقدس، الا بألفاظ متعددة، وما يتصور من الزيادة
من قولنا ذات عالمية، وقادرة، فتلك أمور اعتبارية
زائدة للذهن لا في الخارج، وهو الخارج، بالخارج
هذه الصفات بعضها عين البعض الآخر وجميعها
عين الذات المقدسة، لا كما تقول الأشاعرة ان هذه
الصفات كما هي متغايرة ذهنياً متغايرة مصداقاً
وجميعها متغايرة مع الذات، وكما لا يقول البهشمية

ان الذات أي ذات الواجب، لا تختلف عن غيرها من
الذوات بحسب الذوات، وان اختلفت عنها بحسب
الحالة التي هي الالوهية. لقائل ان يقول: ما هو
دليلكم على هذا المدعى؟ نقول: دليلنا على هذا
المدعى سواء على قول الأشاعرة، أو على قول
البهشمية، ان الذات لو كانت غير هذه الصفات، في
مقام الذات. الله ليس بقادر، الله ليس بعالم، الله ليس
بحي، الله ليس بسميع، الله ليس ببصير، ليس بحي،
بمقام ذاته، نقصد الكمال والحق سبحانه منزّه عن
كل نقص. والدليل الذي نثبت به قول الحكماء: لو
كان قادر بقدره كما تقول الأشاعرة أو كما تقول
البهشمية، يلزم افتقار الواجب لصفاته الى غيره. لان

المفروض بمقام ذاته، وإذا ليس بعالم، ليس بقادر
وانما هذه الصفات زائدة على ذاته، فإما قديمة، أو
ليست قديمة، لزم افتقار الواجب لصفاته، لان تلك
المعاني والاحوال كما قالت الأشاعرة والبهشمية
مغايرة لذاته قطعاً، وكل مفتقر الى غيره ممكن. اذن
لو كانت صفات الواجب زائدة على ذاته، لكان
الواجب ممكناً، و هذا خلف لان واجب الوجود لا
يمكن أن يكون ممكناً للوجود.

ان الذات ليس محلا للحوادث

انه تعالى ليس محلا للحوادث ولا يتحد مطلقا، اما مرادنا من الاتحاد أي الاتحاد المجازي والحقيقي، ومراده مطلقاً، أي الحقيقي ولكن بكل أنواعه. وانه ليس محلا للحوادث لبرهانين: أولا : الامتناع انفعاله عن غيره. ثانيا: وامتناع النقص عن الله سبحانه وتعالى. اعلم أن صفاته تعالى لها اعتباران، مثلا ان العلم له اعتباران. تارة نلحظ العلم بما هو علم، والصفة بما هي صفة، واخرى نلحظ الصفة بما هي متعلقة في متعلقة، بمعنى العلم يحتاج الى معلوم، والقدرة تحتاج الى مقدور. وهذا الأمر اعتباري وإلا فنفس الصفة حقيقة.

توجد عندنا صفات من قبيل العلم، القدرة، ونحو ذلك من الصفات هذه أمور حقيقية. ان الله سبحانه وتعالى يتصف بها منذ الأزل، ولكن تعلق علمه بهذا الشيء اعتباري هذا الشيء حادث، ولكن هذا التعلق حادث، وليس العلم حادث، هذا الموجود لم يكن موجوداً. ان الله سبحانه من الأزل لا يعلم به، عندما وجد علم به، هذا معناه ان هذه الصفة حادثة. أو من الأزل يعلم ولكن تعلق علمه بهذا الموجود المتحقق الآن هو حادث. هذا حادث ولكن التعلق أمر اعتباري، أما نفس الصفة بالعلم والقدرة أو حقيقي وأزلي وهي موجودة مع الله سبحانه وتعالى.

اعلم ان صفاته كالعلم والقدرة ونحو ذلك لها اعتباران، أحد الاعتبارين بالنظر إلى نفس القدرة الذاتية والعلم الذاتي الى غير ذلك من الصفات. والاعتبار الآخر بالنظر الى تعلق تلك الصفات بمقتضياتها، كتعلق القدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم. بالاعتبار الاول هذه صفات أزلية وليست حادثة. ولكن بالاعتبار الثاني حادثة، ولكن هذا أمر اعتباري ولا مقدور في أن يكون حادثا. ان كانت الصفات بالمعنى الثاني فهي بهذا المعنى لا نزاع بكونها أمورا اعتبارية إضافية متغيرة بحسب تغير المتعلقات. فإذن ان الصفات لها اعتباران : الاول أزلية، ولكن لا مقدور بالاعتبار. والثاني: حادثة.

وسحل النزاع بما نحن فيه بان الله ليس محلا
للحوادث وانه لا ينفعل عن غيره. مرادنا المعنى
الثاني، نحن نقول ان الله سبحانه وتعالى بهذا اللحاظ
هذه الصفات متغايرة وحادثة لأنها أمور اعتبارية.
اما ان كان مرادهم بالاعتبار الاول انها صفات
حادثة وان الله محلا للحوادث فهذا لا يمكن قبوله.
واما بالاعتبار الاول فزعمت الكرامية انها أي
الصفات)، القدرة الذاتية العلم الذاتي هذه متجددة
بحسب تجدد المتعلقات فكما ان المتعلق حادث فهذه
الصفات أيضا حادثة. قالوا انه لم يكن قادرا في
الازل ثم صار قادرا عندما خلق، قبل ان يخلق يمكن
ان يكون قادرا، ولكنه عندما خلق أتصف بأنه قادر.

لم يكن عالماً وقادراً وانما صدقت هذه الصفات بعد تحقق متعلق العلم ومتعلق القدرة. ولم يكن عالماً ثم صار عالماً والحق خلافه، وان الله سبحانه وتعالى عالم من الازل، عالم لا معلوم، قادر لا مقدور والحق خلافه. فان المتجدد في ما ذكره هو التعلق الاعتباري، وهذا المعنى الثاني الذي ذكرناه بالصفة فان كان قصدهم ذلك، أي الحدوث بالاعتبار الثاني للصفات فلا نزاع بيننا وبينهم، واما ان قصدوا المعنى الاول للصفات فهذا مما لا يمكن قبوله لمحالين، فان المتجدد فيما ذكره. بمعنى تعلق هذه الصفات تعلق اعتباري . فان قصدوا ذلك مسلّم. وان قصدوا الصفات حادثة بالاعتبار الاول وبالمعنى

الاول فباطل لوجهين: الوجه الاول: ان هذه الصفات لو كانت حادثة، يلزم تغير الواجب وانعال الواجب، والتالي باطل فالمقدم مثله (أي باطل أيضاً).

هي كل قياس من هذا القبيل لا بد ان نبني وجه الملازمة، ولا بد ان نبني بطلان الملزوم. ان المدعى لو كانت هذه الصفات بالاعتبار الاول حادثة للزم التغير والانفعال بالواجب، والتالي باطل فالمقدم مثله. بمعنى ان الصفات ليست حادثة وانما هي لديمية وازلية. وجه الملازمة ان هذه الصفة حادثة لحتاج الى علة، الى سبب. وهذه الصفة الحادثة هلها الذات أم علتها غير الذات؟ نفس الذات لا يعقل ان تكون، لان الذات ازلية فلو كانت هي العلة لزم

كون الصفة أزلية، والمفروض انها حادثة، اذن لا يمكن ان تكون الذات هي السبب في حدوث هذه العلة، هذا مضافاً الى ان فاقد الشيء لا يعطيه. أي ان فاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطياً لذلك الشيء، اذا كان هو فاقد للقدرة كيف يعطي القدرة. اذن لا بد ان نرجع الى ان المعطي له غير الذات، فاذا كان المعطي له غير الذات لزم ان يكون متغيراً عن الغير، منفعلا عن الغير، لامتناع انفعاله عن غيره، هذا بيان وجه الملازمة. اذن انفعل الواجب عن غيره اذن لا بد ان الواجب سبحانه وتعالى ، وهذه الصفات عين ذاته. اذا صارت الصفة حادثة الذات تكون حادثة، وقد فرض انها واجبة، هذا وجه

لبطلان اللازم انه لو فرض ان الصفة حادثة يلزم ان تكون الذات حادثة. وجه آخر لبطلان اللازم وهو انه كل قبول يفترض بانفعال عن القابل، بمعنى لا بد ان تكون فيه حيثية أن يقبل هذا الجسم، اذا لم يقبل البياض لا يمكن ان يتصف بانه أبيض، بل يتصف بانه أبيض اذا كانت فيه قابلية، والقابلية معناها الانفعال، والانفعال محال على الله سبحانه وتعالى، فانه باطل لجهتين: الاولى: انه لو كانت صفات الواجب حادثة متجددة بالاعتبار الأول ، لزم انفعال الواجب، وتغير الواجب واللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان اللزوم انه لماذا يلزم ذلك. بيان اللزوم لوجهين:
الاول ان صفاته ذاتية فتجدد هذه الصفات مستلزم
لتغير الذات، وانفعال الذات. فاذا تغيرت الصفات اذا
كانت الصفات حادثة. والصفات ذاتية كما نعلم،
فيلزم حدوث الذات وهذا باطل. الوجه الثاني ان
حدوث الصفة يستلزم حدوث قابلية هذه الصفة في
المحل، وهو مستلزم لانفعال المحل. والانفعال اما
من الذات وهذا محال، لان الذات فاقدة ولا تكون
معطية، وثانياً ان الذات أزلية وهذه الصفة حادثة،
فلو صارت الذات هي الفاعلة كان ينبغي ان تكون
الصفة أيضاً أزلية. أذن لا بد أن تكون منفصلة من
الغير، واذا صارت منفصلة من الغير تكون ممكنة

وهو مستلزم لانفعال المحل وتغيره، لان تغير ماهيته تعالى (المراد حقيقته وليس ماهيته بالمعنى الأخص)، عندما نقول الممكن له ماهية ووجود. مرادنا من الماهية هناك شيء، وهنا المراد شيء اخر يعني حقيقة الشيء، وليس الماهية التي نقولها في الممكن. لكن تغير ماهيته تعالى وانفعالها محال، لأنه يكون ممكناً. فلا تكون صفاته حادثة وهو المطلوب.

هذا البرهان الاول باعتبار ان الصفات بالبرهان الاول ليست حادثة وانما قديمة. البرهان الثاني انه هذه الصفات وهي العلم، والقدرة صفات كمال أو صفات نقص؟ لا يخلو من أحدهما أما ان نقول انها

صفات كمال، واما أن نقول انها صفات نقص. ان كانت صفات كمال وهي حادثة، يلزم ان الواجب قبل حدوثها كان ناقصاً حاشاه، لأنه لا يملك هذه الصفات، والنقص على الواجب محال.

واما أن نقول انها صفات الله، ولا يمكن أن يتصف الواجب بها لأنه اذا اتصف بها يلزم أن يكون متصفاً بصفات ناقصة، وهو أيضاً غير معقول. فيدور الأمر بين وجودها من الأزل وعدم وجودها، أما انها موجودة وحادثة، وهذا غير صحيح.

اذا هي صفات كمال فلا بد انها موجودة من الأزل، واذا كانت صفات نقص فلا يمكن أن توجد مطلقاً لا من الأزل، ولا حادثة. وحيث أن المفروض ان

القدرة والعلم صفات كمال فلا بد من كونها موجودة
من الأزل. الثاني: أن صفاته تعالى صفات كمال ،
لاستحالة النقص عليه، فلو كانت هذه الصفات حادثة
متحددة لزم خلو الواجب من الكمال، ومن الواضح
ان الخلو من الكمال نقص تعالى الله عن ذلك النقص.

الفصل الثالث

اطلاق الواجب

ان الله سبحانه مطلق غير محدود بحد ولا بقيد
ولا بشرط، لأنه واحد بالوحدة الحقة الحقيقية ولأنه
يستحيل سلب احاطته الوجودية. سبحانه يأبى وجود
أو موجود مفروض لانطوائه في مقام الذات المطلقة
على كل كمال موجودة. فوجوب الوجود بالذات إذ
كل وجود موجود مفروض يستحيل سلب احاطته
تعالى الوجودية عنه، فهو واجد في مقام ذاته المطلقة
غير المحدودة، كل كمال وجودي وذات حاضرة

عند ذاته، إذ لا غيبة هناك لشيء عن شيء، للوحدة
الحقة وهو العلم فعلمه بذاته عين علمه بكل شيء.

المحدود لا يدرك إلا محدود

قال تعالى " ألا انه بكل شيء محيط" (فصلت/
السجدة):54. وقال أيضاً: " وكان الله بكل شيء
محبطاً) النساء : 126.

وقال كذلك " الله نور السموات والارض مثل نوره
كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة
، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة
زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء لو
لم تمسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من

يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء
عليم) النور: 35.

وقال الامام علي عليه السلام في خطبته وفي حديث
ذعلب اليماني : " داخل في الاشياء لا كشيء في
شيء داخل، وخارج عنها لا كشيء في شيء
خارج" (1). وقال أيضا: " هو في الأشياء على غير
ممازجة وخارج منها على غير مباينة" (2).

وقال الامام علي عليه السلام : " مع كل شيء لا
بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة" (3).

(1) توحيد الصدوق ص 306، حديث ذعلب.

(2) توحيد الصدوق، حديث ذعلب.

(3) حق اليقين، عبد الله شتر.

وقال أمير المؤمنين أيضاً: " قريب من الأشياء غير

ملامس بعيد عنها غير مباين" (1)

توضيح ذلك يحتاج قليلاً من التأمل لأننا كما نعلم بأن

الحركة هي خروج الشيء من القوة الى الفعل

تدرجاً أي بإعانة الحساب أو بعبارة أخرى .

الحركة: هي الحصول الأول في المكان الثاني، أو

هصول الجسم في مكان بعد مكان آخر.

الحركة: هي كون الجسم في حيز بعد كونه في حيز

آخر، أي انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر.

السكون: كون الجسم في حيز بعد كونه في ذلك الحيز، أي استمرار بقاء الجسم في مكانه. أو بتعبير آخر هو الحضور الثاني في المكان الاول أي حصول ثان في مكان واحد.

الآن: هو اللحظة بالنسبة الى الزمان، كالنقطة بالنسبة الى المكان لا امتداد لها ولا مدة، انما هي المشترك بين مدتين متعاقبتين.

الزمان: موجود وماهيته انه مقدار متصل غير قارّ عارض للحركة.

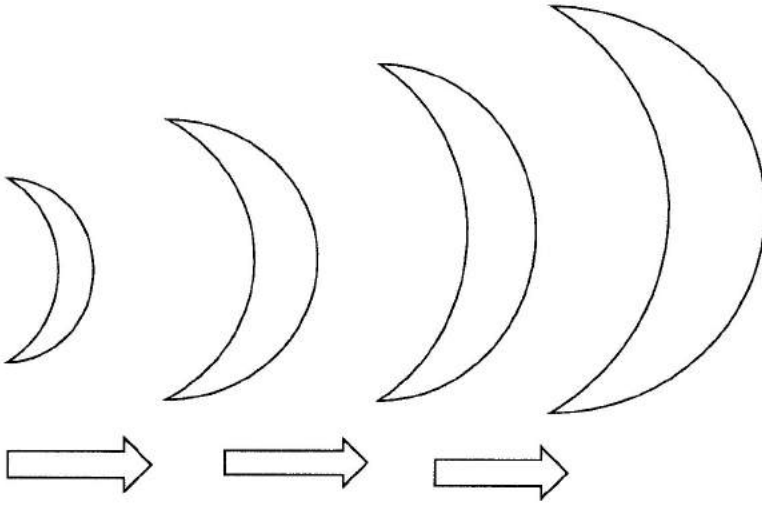
الجوهر: هو المتحيز بذاته والموجود لا في موضوع.

العرض: هو الموجود القائم بغيره، كالألوان القائمة
في الاجسام، أي الحالة فيها.

لما عرفنا هذا يجب أن نميز بين المحدود
(المتناهي)، واللامحدود أي (اللامتناهي)، فنقول
الحركة: خروج الشيء من القوة الى الفعل ، ويحتاج
للتدرج الاحداث كون بعد كون، وجود بعد وجود.
فالمادة بجوهرها كون بعد كون ، كل كون يحد
الكون السابق ابتداءً، فالمادة محدودة، والحركة
جوهرية في المادة كما قلنا انها عارضة. إذا داخله
بذاتها فهي كون بعد كون، والمادة من السابق يحد
اللاحق إذا سيبدأ بدء أو أنتها لما قبله وجوه، فيكون
محدود ، والمحدود لا يكون موجوداً ومصدرأ

للوجود بأسره أي هنالك محركاً للعالم وهو غير

متحرك.



المحدود لا يكون موجداً (خالقاً)

السابق بعد اللاحق وهي عارضة عليه، كون بعد كون. وان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود يأبى بذاته العدم (الحق ماهيته انيته)، أي أن الخالق ماهيته نفس وجوده، كما ذكرناه في قول الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية، وبما أنه غير متناه غير محدود، والكون متناه ومحدود، والكون محيط، والله سبحانه محاط؛ فليس بإمكان المحيط أن يدرك المحاط، أو المحدود أن يدرك اللامحدود. وقوله داخل في الأشياء خارج عنها، أي محيط بالأشياء، فانك إذا لاحظت البحر أو حوض الأسماك، فستجد الماء محيط بالأسماك. فالماء داخل في هذه الأشياء، ولكن خارج عنها، وهذا بالنسبة

للماديات مع الفارق، لأن الله تعالى ليس مادياً والعالم مادي. أي أن الماء خارج عن جوفها وليس بداخلها واحاطة الله كلية بكل ذرة منها حتى أجزاء الذرة، والله فيض وكمال وهو أفاض الوجود الى الكائنات، والماء محيط بها فقط، ولا يدخل في باطنها، لأنك لو فتحت باطن السمكة لا ترى جوفها مملوء بالماء، لان الماء خارج عنها أي ميط بها فقط، بل ترى في باطنها الامعاء وما اليه من محتويات داخلية. هذا بالنسبة للماديات . لقد مثلنا بالسمكة لتقريب الفهم، لعدم استحضار شيء بسيط للإيضاح الصوري، اما الله فانه محيط إحاطته تامة بكل دقائق الكون (المادي، والروحي) ، و اجزاءه وجزئياته.

أظهر هذا المثال واضح للفكر، لأجل التشبيه بالله لأن الله ليس صفة وموصوف كي يعرض على شيء، أو هو جسم ليحل في مكان، أو يحتويه ويستوعبه كالطرف والمظروف، لا بل ذات (قائم بذاته)، ولم يكن لأنما بغيره ليحل فيه. كذلك الآية الكريمة مصداقاً لذلك، نرى المصباح داخل في الزجاج إذا ما نظرنا إليه من الخارج. لكنه ليس داخل فيها بل هو خارج عنها أيضاً كما بينا في سورة النور، وبالنسبة للوقت فهو في باطنها، لكن لا بلامسة وخارج عنها لا ببيانته.

إن علم الله موجود في كل ذرة من المادة، وقدرته في الممكنات كلها وفيضه عليها بالتساوي، لأن مرتبة

الممكنات بالنسبة له بدرجة واحدة والا لكان ترجيح بلا مرجح، وكونه كامل والمادة ناقصة فتسبح له لتنزّهه عن النفس، كقوله "لا بمقارنة" أي لا نقارنه معها بأنه جسم ومادة أو ممكن، لأنه موجود والمادة موجودة، ولا بمزايلة كون هذا التجرد لا يخرج عن الاحاطة بها.

قال بعض الزنادقة للإمام أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام: " لان الحجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم، فأما هو فلا تخفى عليه خافية في آناء الليل والنهار".

قال: فلم لا تدركه حاسة البصر؟

قال: للفرق بينه وبين خلقه: الذين تدركهم حاسة الابصار، ثم هو أجّل من أن تدركه الأبصار أو يحيط به وهم أو يضبطه عقل.

قال: فحده لي؟

قال: إنه لم يحد.

قال: ولم؟

قال: لان كل محدود متناه إلى حد، فاذا أحتمل

التحديد احتمل الزيادة واذا احتمل الزيادة احتمل

النقصان. فهو غير محدود ولا متزايد، ولا متجزئ
ولا متوهم".⁽¹⁾

أما البساطة ان الله سبحانه وتعالى بسيط وليس
بمركب، وللإيضاح نجد اننا اذا نظرنا الى شيء، أو
أي مادة في الميكروسكوب وقطعناها الى أجزاء أقل
حجماً، ثم ان هذه القطعة المقطعة نقطعها الى قطع
أصغر الى ماذا نصل؟ إننا نصل الى أصغر قطعة
لو قطعناها لم نرى شيئاً، فهذه القطعة الاخيرة
"الذرة" تمثلها في البساطة، أي الشيء البسيط "
الجزء الذي لا يتجزأ" كونه اذا حاولنا قطع جزءاً

(1) علل الشرائع للصدوق ص 119، باب 9

منها ستنتفي بأكملها، مع الفارق طبعاً لان الذرة
لفسها تنقسم بدورها الى النيوترونات والبروتونات
والالكترونات، والعالم كله ينقسم الى الزوجية، فمع
الفارق لكن لتقريب ذلك الى الذهن. ولما كان سبحانه
بسيطاً فكيف يقطع جزءاً منه أو يزيله، وهذه
الهيمنة ماسكة الكون ، هذه القوة الخفية الإلهية
الكاملة الغنية، لأنها بسيطة لا جزء لها، وإلا لو
كانت مركبة لكانت مفتقرة الى أجزائها.

الفصل الرابع

نفي الرؤيا البصرية للذات

الرؤية البصرية تستحيل عليه تعالى، لأن كل مرئي ذو جهة، لأنه اما مقابل أو في حكم المقابل بالضرورة، فيكون جسماً وهو محال. لقوله تعالى: " لن تراني" ولن النافية للتأبيد وليست للتأكيد.

فلا بد ان نحرر محل النزاع في المسألة، تارة ان الانسان يحصل له علم بالشيء قبل أن يرى ذلك الشيء، فيقال: ان الشيء الفلاني متحقق موجود في العالم، وهو لم يره بعينه، ولكنه حصل له العلم بالتبادر، أو سمع من شخص موثوق لا يشك في

صدق كلامه يقول ان الشيء الفلاني بالموصفات
الفلانية موجود. هذا قد حصل له العلم ولكنه لم يره.
وأخرى يرى هذا بعينه. وثالثة بعد أ، يرى هذا
الشيء يغمض عينه فيتصور هذه الصورة. فهذه
حالات ثلاث ومحل النزاع في الحالة الثانية. قلنا أن
الحالة الاولى ان الانسان يعلم بالشيء قبل أن يراه.
وفي الثانية يعلم الشيء ويراه وهو في حال الرؤية،
اي بالرؤية الحسية البصرية، وحالة ثالثة انه يعلم
بالشيء ويراه، ولكن لا برؤية بصرية وإنما رؤية
هباله وذهنه. كما لو نظرنا الى منظر جميل، ثم
اهمضنا عيننا فتصورنا ذلك المنظر الجميل. الآن
محل النزاع بتلك الخصوصيات بالنفي والاثبات

للرؤية البصرية، أي الحالة الثانية والتي هي موقع النزاع بين المتكلمين وبين الحكماء، وبين المتكلمين أنفسهم. ذهب الحكماء على الاطلاق الى إستحالة الرؤية البصرية، وذهبت المجسمة الى إمكانية الرؤية البصرية ووقوعها، لانهم يرون أن الحق جسم وليس مجرد.

وذهبت الاشاعرة الى أن الله سبحانه وتعالى، مع انه ليس بجسم ومجرد عن الجسم والجسمانية والمادية، مع ذلك يمكن رؤيته، وهذه الرؤية لا تقع في الدنيا وإنما تقع في الآخرة. اذن الاقوال ثلاثة - قول الحكماء باستحالة الرؤية البصرية كونه تعالى مجرد والمبصر لا يمكن أن يرى الا الأمور المادية. وقول

بان الله تعالى جسم فاذا يمكن أن تقع عليه الرؤية
البصرية وهم المَجَسمة، وقول ثالث للأشاعرة من
انه تعالى مع تجرده يمكن رؤيته بالعين الباصرة
الحسية والرؤية العينية. فذهب الحكماء والمعتزلة
باستحالة رؤيته تعالى بالبصر الحسي، لأن الله
مجرد، والجرد لا يمكن أن يرى بالعين الباصرة
والرؤية البصرية. وذهبت المَجَسمة والكرامية الى
جواز رؤيته بالبصر مع المواجهة، كما انها ستواجه
هذا الشيء وتراه، تستطيع أن تواجه الحق سبحانه
وتعالى وتراه، لأنه عندهم جسم وتصوره على
صورة الانسان.

واما الاشاعرة جمعوا بين القولين، فقالوا بأنه مجرد،
كما قالت المعتزلة، وقالوا برؤيته كما قالت
المجسمة. ومن الواضح أن هذا القول مخالف لجميع
العقلاء، لان القائل برؤيته يقول بانه يرى ويدرك،
والا لو كان مجردا لا يرى فقال يرى لأنه يرى أن
الحق جسم. اما لو كان يعتقد بأنه ليس بجسم كان
يجب أن يقول بأنه لا يرى أيضا. فهؤلاء خالفوا
العقلاء جميعاً. ووجد بعضهم أن الكلام فيه إشكال،
وحاول أن يوجه الكلام فقال: بأنه يعلم الشيء بان
يرى تلك الرؤية، وقال: ليس مرادنا بالرؤيا
الانطباع أي انطباع الشيء بالعددية. هنالك أقوال
في المسألة بأن الرؤية البصرية كيف تحصل، هل

الرؤية البصرية بالحالة الثانية. وقال بعضهم معنى
الرؤية هو أن ينكشف الباري لعباده بالآخرة
كانكشاف البدر المرئي. هذا كله بسبب الاشكالات
التي ترد عليهم. فقال: كيف أن الانسان له علم بالبدر
المرئي، يقطع يقيناً بأنه رأى البدر، فمرادنا بالرؤية
أن الانسان يوم القيامة يحصل له علم عام بوجود
الحق، اذا كان في قلبه هنا تشكيك، أو احتمال هناك،
أي في الآخرة انكشاف البدر المبين. والحق انهم أن
قصدوا بذلك الكشف التام، أي مما لا يشوبه أي شك
أو شبهة فهذا صحيح، لأنه مسلم أن المعارف تصير
يوم القيامة ضرورية، هذا مقبول لكنه ليس هذا محل
النزاع، بل النفي والاثبات في الرؤية البصرية. واما

إذا لم يقصوا هذا المعنى وإنما يقصدون معنى آخر فلا بد أن نبين ما هو المعنى الآخر لنجيب. والافهم لا يتصورون إلا الرؤية البصرية وهي باطلة عقلاً وسمعاً. إن المراد من الرؤية البصرية وهو أن يكون النظر بالبصر وبالآلة، وأن يكون المبصر بالحواس العادية. وقلنا توجد عندنا ثلاثة حالات: الحالة الأولى: وهي العلم بالشيء قبل رؤيته. والحالة الثانية: رؤية الشيء. والحالة الثالثة: تصور شيء بعد رؤيته. ومحل النزاع في الحالة الثانية كما بينا، وهي : هل يمكن أن نرى الله سبحانه بالرؤية البصرية أو لا يمكن ذلك؟ وقلنا يوجد خلاف وتعرضنا له. وهنا نشير الى بطلان الرؤية البصرية

بدليلين: عقلي، ونقلي. الدليل العقلي: ندركه من مقدمتين، المقدمة الاولى ان الله تعالى لو كان مرئياً لكان في جهة، والمقدمة الثانية، ولو كان في جهة كان جسماً، والنتيجة وحيث أن الجسمية عليه محال اذا الرؤية البصرية عليه محال.

أما المقدمة الاولى : انه لو كان مرئياً لكان في جهة، وجه الملازمة: هو أن الرؤية البصرية لا تتحقق الا إذا قابل الانسان، يعني إذا توفرت الشرائط وأنتفت الموانع. ومن تلك الشرائط أن يكون المرئي مقابلاً للرئي أو في حكم المقابل، من قبيل الصورة الموجودة في المرآة. أنت عندما تنظر لصورة زيد في المرآة، زيد ليس مقابل لك ولكن الصورة التي

لحكى عن زيد هي مقابلة لك ، أي بحكم المقابل
للراني، فاذا كان مقابل أو في حكم المقابل فهو في
جهة، أقصد يمكن الإشارة الحسية اليه، بمعنى هنا أو
بأله هناك، فإذن أنتفت الملازمة. ولو كان الله مرئياً
لكان في جهة، وإذا كان في جهة كان جسماً.
والجسمية عليه محال إذن الرؤية عليه محال.

طبعاً هذه المقدمة الثانية لا نحتاج اليها باعتبار انه
ثبت أن الله تعالى كما يسلب عنه الجسمية، يسلب
عنه الجهتية إذ أنه لا جهة له. لو كان الله مرئياً، وكل
ما هو في جهة هو جسم، والجسمية محال اذن
الرؤية محال. وجه الملازمة قولنا لو كان مرئياً لكان
في جهة، واللازم واضح البطلان، لأنه كل مرئي

فهو اما مقابل أو بحكم المقابل للرأي. ومن شروط الرؤية أن يكون تقابل بين الرأي والمرئي. وكل مقابل يمكن الإشارة الحسية اليه كما بينا، بأنه في هذه الجهة أو تلك وحيث انه له جهة، اذن لا يمكن أن يكون مرئياً.

أما سمعاً فلوجوه: هي أن موسى عليه السلام لما سأل الرؤية: (قال ربي أرني أنظر اليك) الاعراف:143.

أجيب : لن تراني، وقد ذكروا في قواعد اللغة العربية والنحو بأن لن للتأبيد، لن تراني لا في الدنيا ولا في الآخرة. واذا لم يره موسى عليه السلام لن يره غيره بطريقة أولى، وانه من أولي العزم، فكيف

لم يكن جهة امتياز له إذن يمكن أن يدرك، كما تدرك باقي الأمور. فالآية الكريمة تريد أن تبين الفرق بين الممكن وبين الواجب، أي أن الواجب لا يمكن للأبصار أن تدركه، وهو جهة امتياز على الممكن، لأنه ليس كمثل شيء. صفة مدح ينفي ادراك الابصار له سبحانه، فيكون اثبات الابصار للواجب دوننا. فاذا لم يكن هذا الوصف موجوداً يكون ناقصاً، ويستحيل عليه النقص سبحانه. والوجه الثالث: انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الذم عليه والوعيد. فلو كانت رؤيته ممكنة ومعقولة فلماذا يذم الطالب للرؤية، اذن ذم طلب الرؤية لله تعالى كاشف بأن الرؤية غير ممكنة والا لو كانت ممكنة

لما كان هناك معنى للذم والوعيد. فقال تعالى: " فقد
سألوا موسى أكبر من ذلك" يعني قوم موسى عليه
السلام، سألوا أكبر من هذه الامور المذمومة التي
يستحقون عليها العذاب، سألوه رؤية الحق سبحانه
وهي اعظم ذنباً، واستحقاقاً للذم والوعيد. " قالوا
ربنا ارنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم"
النساء:153. وكذلك قوله تعالى: " وقال الذين لا
يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة أو نرى ربنا
للد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا"

الفرقان: 21 .

لماذا لا نرى الذات الالهية؟

تعرف الأشياء بأضدادها فعند ذهاب النور نرى
الظلمة، وعند إزالة الله لقدرته نرى عدمه، أي عدم
وجوده فنستطيع أن نميزه، والله لا يعدم وعلى سبيل
الفرض عندما ينعدم وجود الإله نرى عدم وجوده
فندرك كلفيته وماهيته. والله سبحانه وتعالى ليس
كمثلته شيء فلا يوجد له ضد أو شريك، لو كان له
شريك لرأيناه (أي لرأينا الله)، أقول : ألا ينطبق
كلامنا هذا والله أعلم على مصداق الآية الكريمة التي
تقول: " ولما جاء موسى لميقاتنا، وكلمه ربه قال
رب أرني أنظر اليك قال لن تراني ولكن أنظر الى
الجبل فإن أستقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه

للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً، فلما أفاق قال:
سبحانك تبت اليك. وأنا أول المؤمنين"
الاعراف:143.

إن الله سبحانه لما كان واحداً وليس له شريك وضد،
وليس كمثلته شيء لقوله : " ليس كمثلته شيء وهو
السميع البصير" الشورى:11.. فلكي نستطيع أن
نراه ونميزه عن شريكه، لذلك لا يوجد سبيل الى
رؤيته غير تصورنا لمشاهدة أضداده، وهي العدم.
اي أن يخلو منه ذلك المكان فنعرف بالفرق ونميزه.
لأننا بواسطة النظر بعيوننا المبصرة نستطيع أن نحد
الشيء، فنستطيع حد شيء دون الله، لكي نرى الله،
ولكي نجد شيئاً دونه يجب أن يخلو منه أي يخلو من

وجود الله أو يعدم جزءاً منه كي نرى بقية الأجزاء.
ولما كان بسيطاً إذا قطع منه جزء قطع كله وانعدم
وانتفى. فإذا كان الله بمكان دون آخر فانا سنراه.
لنأخذ مثلاً الدفتر كمثل تقريبي على صحة ما
ادعيناه إذ أنه يتكون من غلاف لونه أحمر مثلاً. فإذا
طوينا جزءاً من الغلاف نرى لون الورقة أبيض،
على قدر ذلك الجزء المطوي، فنميز بين الورقة عن
الغلاف الأحمر. ولكننا إذا لم نطوي جزء من
الغلاف فلا يمكن رؤيتنا لأي جزء من الورقة، لأنها
محجوبة بالغلاف. فلا تتم الرؤية إلا بانتزاع جزء
من وجود الغلاف عن الدفتر. كذلك الله سبحانه إذا
انتزع جزء من وجوده عن الجبل سينتفي الجبل،

لان كل شيء ممسك بقدرة الله كما هو واضح في
الاية 41 من سورة فاطر. واذا سحب وجوده عنه
يصبح عدماً ، فانتفت الرؤية مطلقاً. ونضرب مثلاً
حوض السمك، فان إحاطة الماء بالسمك ، والهواء
بحيط بنا، وكما أن الإناء المملوء بالماء لا يمكننا
رؤية الماء الذي فيه، الا ان نفرغ جزء من الماء
الذي في القدر فنميز بين وجود الماء وعدم وجوده،
او وجود الهواء من عدم وجوده. أو نأخذ قدحاً
ونضع فيه ماء ملون بحيث يسهل علينا التمييز بين
الماء والهواء، أو أي جنس آخر مختلف عنه شكلاً لا
ذاتاً. فلما سلب تعالى إحاطته بالجبل انعدم وجود
الجبل، لان كل شيء قائم به تعالى وليس لشيء

وجود وبقاء دونه لذا لم نستطيع رؤيته تعالى. قال
تعالى: " ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا
ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده انه كان
حليماً غفوراً" فاطر:41.

قال الامام علي عليه السلام: " لم يخل شيء منه
مكان فيدرك بأينية ولا له شبه مثال فيوصف بكيفية
ولم يغب عن علمه شيء فيعلم بحيثية" (1)

وقال أمير المؤمنين عليه السلام بموضع آخر " لا
تحويه الاماكن لعظمته ولا تدركه المقادير لجلالته
ممتنع عن الأوهام أن تكتنهنه، وعن الافهام أن
تستغرقه وعن الاذهان أن تمثله، وقد يئست من

(1) توحيد الصدوق ص 69

استنباط الإحاطة به طوامح العقول ونضبت عن
الإشارة اليه بالاكنتاه بحار العلوم.

وقال أيضا: " الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ولا
تحويه المشاهد ولا تراه النواظر، ولا تحجبه
السواتر، الدال على قدمه بحدوث خلقه على وجوده
وباشتباههم أن لا شبه له" (1)

وقوله عليه السلام: " الحمد لله الذي منع الأوهام ان
تنال الى وجوده وحجب العقول أن تتخيل ذاته الشبه
والتشاكل. بل هو الذي لا تتفاوت ذاته ولا تتبعض
بتجزنة العدد في كماله" (2)

(1) الخطب في الإسلام، تأليف محمد باقر الصدر، ص 90

(2) معاني المعارف، ص 202

الله هو الوجود الأكمل، لا بد وأن يكون ذاتاً، ولا
يصح أن يكون عقلاً وفكراً محضاً دون ذات، وذات
الله تعالى ليست مادية، انه شيء لا كالأشياء ولا
شبيه له سبحانه ولا نستطيع إدراك كنه تلك الذات
والاحاطة بها. وذاته موجودة بوجود لا في حس ولا
شعور فهو ليس مادة كثيفة ولا لطيفة وليس كمثل
شيء ولم يكن له كفوءاً أحد الكبير المتعال.

قال علي أمير المؤمنين عليه السلام: " ليس له صفة
تنال، ولا حد يضرب له فيه الأمثال، كل دون
صفاته تجير الصفات، وضل هنالك تعاريف
الصفات وحرار في مكنونه عميقات مذاهب التفكير،
وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير،

وحال دون غيبته المكنون حجاب من العيون وتاهت
في أدنى أدانيها طامحات القول في لطيفات الدهور"
(1). قال الامام الصادق عليه السلام : " إنه شيء
بحقيقة الشينية، غير أنه لا جسم ولا صورة ولا
يحبس ولا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه الأوهام
ولا تنقصه الدهور ولا يغيره الزمان" (2).

(1) نزار الأوزار، المحاسبي، ص 4.
(2) الإجماع الظاهر من كتب (تكملة التلخيص في شرح العلوم

وحدة الوجود (الاحاطة)

لعل الذي يتأمل في الآيات الكريمة الخاصة بإحاطة
وكذلك خطبة الإمام علي عليه السلام: " مع كل
شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة"
وقوله: " ألا انه بكل شيء محيطا" فاطر:41.
وغيرها من الآيات ، يتصور أن ذلك دليلاً حول
وحدة الوجود ويتصور أن الله عز وجل مندمجاً في
المادة، هذه المادة العاجزة الخالية من العقل
والتفكير. كلاب هو منفصل ومستقل وانفصاله عنها
بسيط وظاهر، لان المادة خالية من الإرادة والوعي
والعلم، والله تعالى عالم والمادة تحتاج الى من
ينظمها ويوجدها ويشكلها لتؤلف هذا الكون.

ولا تنظم نفسها ولو ادعى أحداً أزليتها إنما تحتاج
الى مؤثر. قال تعالى: " إن الله يمسك السموات
والأرض أن تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من أحد
من بعده" فاطر:41.

من ضمن الملاحظات التي تلقيناها في دراستنا
لمرحلة الماجستير: في جامعة المصطفى العالمي
من احد الأساتذة ما تناول موضوع وحدة الوجود،
وبما ان هذا الموضوع واسع، ومصادره كثيرة
وتناوله أغلب الفلاسفة بالتبني، أو النقد، وبما أن
الفقهاء لم يحرّموا من اختلف في هذا الموضوع ما
عدا من تناوله بشكل مخالف تماما لعقيدتنا كتبني
وحدة الخالق والمخلوق في الوجود واندماجهما معا

، أي وحدة الوجود والموجود. وهذا ما يرفضه كل عاقل، لكن نظرية وحدة الوجود والموجود في عين كثرتهما ما نحن نود بيانه كما وضحنا في بيان مفهوم وحدة الوجود. ننقل لكم هذا البيان المبسط للمعاني المذكورة لنظرية وحدة الوجود. ذكرت عدة تفسيرات لمعنى وحدة الوجود. المعنى الأول: وحدة حقيقة الوجود. بمعنى أن جميع الموجودات متحدة في حقيقة الوجود. فالله موجود، والانسان موجود، متحدان في حقيقة الوجود، معنى الوجود هو التحقق، الله متحقق، الانسان أيضا متحقق، انما درجة الوجود عند الانسان درجة محدودة، مشوبة بالعدم، مشوبة بالظلمة، بينما وجودا لله عز وجل وجود لا يحده

عدم ولا تشوبه ظلمة. فالفرق بين الوجودين اختلاف بين الدرجة وليس اختلافاً في الحقيقة كالاختلاف بين درجات النور، حيث ان هناك نوراً للشمس أقوى من نور المصباح. هذا المعنى الاول لمصطلح وحدة الوجود، وقد طرحها جمع من الفلاسفة وعرفاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وهذا المفهوم لوحدة الوجود لا يخالف العقل ولا الايمان، وهي (نظرية وحدة الوجود والموجود في عين كثرتهما، أي الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة). وبعبارة أخرى مدرسة ملا صدرا الشيرازي وأتباعه تؤمن بحقائق متعددة ولا تنكر الواقعية الخارجية، ولكنها تجعل هذا التكثر عين

الوحدة؛ لأن الوجود عبارة عن مراتب كثيرة يرجع الاختلاف بين المراتب الى ما به الاشتراك أي الى الوجود نفسه. ومثاله النور، فللنور مراتب متعددة من حيث الشدة والضعف، والنور الضعيف لا يختلف عن النور الشديد بشيء آخر سوى النورية وهكذا الوجود، فوجود المعلول لا يختلف عن وجود العلة بشيء آخر سوى الوجود نفسه، ولذلك كانت رتبة العلة في الوجود أعلى من رتبة المعلول مع ان الوجود في الجميع واحد.

المعنى الثاني: وحدة الموجود.

المقصود بوحدة الوجود وحدة الموجود، ومعنى وحدة الموجود أن الوجود الإمكانى مع الوجود

الواجبي - وهو وجود الله عز وجل - الذي لا يعرضه عدم ولا تشوبه ظلمة، وهذان الوجودان اتحاداً، هذا المعنى من وحدة الوجود كفر، ولا يقول به أحد، لأن وجود الله لا محدود، ووجود الانسان محدود، ولا يعقل الاتحاد بين اللامحدود وبين المحدود وهذا المعنى أصلاً غير معقول، فضلاً عن كونه كفراً ولا يقول به أحد من المسلمين. فوحدة الوجود بمعنى وحدة الموجود، أي أن وجود الانسان اتحد مع وجود الله عز وجل، هذا المعنى مرفوض، غير معقول فضلاً عن كونه كفراً وإلحاداً، ولا يقول به أحد من الامامية ولا من المسلمين.

المعنى الثالث: انحصار الوجود الحقيقي في الله.

المقصود بوحدة الوجود أن الوجود الحقيقي لله عز وجل، وغيره وجود مجازي، وجود وهمي وليس وجوداً حقيقياً. هذا المعنى الثالث لمصطلح وحدة الوجود. الا وجود لغير الله. وهي ما عبر عنها بوحدة الوجود الصوفية، والتي تنص على ان الحقيقة واحدة فلا تكثر في الحقائق، أي انها تنكر الواقعة الخارجية للأشياء. والمحذور الذي يلزم من القول بوحدة الوجود الصوفية هو إنكار الواقعية الخارجية للأشياء، وحينئذ تكون الاشياء جميعاً من شؤون الباري، وان وحدته هي التي تطويها طياً، فليس ثمة موجود حقيقي سوى الله عز وجل، وأما ما

يتراءى لنا من الاشياء فلا حقيقة لها. لذلك قالوا:
بسيط الحقيقة كل الاشياء.

اذا كان المقصود بهذا الكلام أن ما سوى الله وهم
وخيال وليس موجوداً أصلاً فهذا الكلام سفسطة،
يتناقى مع شهادة الوجدان؛ فان الوجدان شاهد على
أن الانسان موجود. وان الكائنات التي برأها الله
وأبدعها موجودة.

المعنى الرابع: فناء الممكن في الواجب.

ان المراد بوحدة الوجود فناء الممكن في الواجب، ما
معنى فناء الممكن في الواجب؟ بمعنى أن يصل
الانسان في العبادة الى حد يفنى في الله ، فلا يرى

لنفسه وجوداً، هذه نتيجة انصهاره بالعبادة، إذا
انصهر الانسان في العبادة، اذا انصهر الانسان في
العروج نحو الله سيصل الى درجة الا يرى غير الله،
لا يرى لنفسه وجوداً ولا إنية، هذه المرتبة المسماة
بالفناء هي التي يعبر عنها الامام أمير المؤمنين: "
ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده وفوقه وتحتة
وفيه. وهذه درجة روحية، درجة وجدانية، يدركها
من وصل اليها. عندما نفسر وحدة الوجود بهذا
المعنى فنحن لا نلغي وجود الانسان، بل الانسان
موجود ، ولا نَدعي أن الوجود الإمكانى اتحد مع
الوجود الواجبي، لا يعقل اتحاد المحدود مع
اللامحدود. وهذا المعنى من وحدة الوجود ليس

معنى مستكراً، بل هو ظاهر عدة من الروايات
والأدعية الشريفة.

المعنى الخامس: وحدة الانتساب.

من معاني مصطلح وحدة الوجود هو وحدة الانتساب
أن الفعل الواحد ينسب الى الله والى العبد. نأتي مثلاً
الى عمل يقوم به الانسان، نظير ما في الآية
الكريمة: (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)ن
نقول: هذا الرمي الذي صدر عن النبي، هذا الرمي
نستطيع نسبته الى النبي، نقول: رمى النبي،
ونستطيع نسبته الى الله، فنقول: الله رمى، فعل واحد
يمكن نسبته لفاعلين: لله وللعبد، هذا معنى وحدة

الوجود، بمعنى وحدة الانتساب، نسبة الفعل الى
العبد ونسبة الفعل الى الله عز وجل.

قال السيد الخوئي (رحمه الله) : نستطيع أن نقول:
هناك خالق وهناك فاعل، فرق الخالق والفاعل، الله
خلق الفعل؛ لأنه هو الذي أعطى المدد والوجود، أما
الذي تلبس بالفعل وأراده فهو العبد.

كما في الآية المباركة: (من كان يريد العاجلة عجلنا
له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها
مذموماً مدحوراً) ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها
وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً كلا نمد
هؤلاء)الاسراء 18-20 .

ومن أراد فتوى السيد الخوئي بذلك:

" وكيف كان القائل بوحدة الوجود بهذا المعنى
الآخر - (يقصد وحدة الوجود والموجود في عين
كثرتهما) - غير محكوم بكفره ولا بنجاسته ما دام لم
يلتزم بتوال فاسدة من انكار الواجب أو الرسالة أو
المعاد (شرح العروة الوثقى). الطهارة الجزء
3 ص 81-83.

مصطلحات منطقية وفلسفية

لما كان علم الفلسفة يحتاج الى مقدمة كعلم المنطق.
وكلاهما فيه من المصطلحات التي تحتاج الى
تعريف لذا نلجأ الى توضيح بعض الاصطلاحات
لنتم الفائدة:

الحادث: هو المسبوق بالغير، أو المسبوق بالعدم.

المحدث: هو الذي وجوده مسبوق بالغير، أو
المسبوق بالعدم.

القديم والأزلي: هو المصاحب لمجموع الأزمنة

المحقة، والمقدرة بالنسبة الى جانب الماضي.

الأزلي: ما لا أول له.

الباقي: هو المستمر الوجود المصاحب لجميع الأزمنة.

الأبدي: هو المصاحب كجميع الأزمنة محققة كانت أو مقدره بالنسبة الى الجانب المستقل أو هو مالا اخر له.

الإدراك: هو السمع والبصر أي هو مدرك. أن الله سامع ليس بألة وباصر ليس بألة.

الجوهر: هو المتحيز بذاته والموجود لا في موضوع.

العرض: هو القائم بغيره كالألوان القائمة بالأجسام.

الهيولي: الجوهر القابل للصورة (وهي قوة محضة

ولا تنتقل الى الفعل إلا بقيام الصورة بها).

الصورة: هي الجوهر الذي به تتحقق فعلية المادة.

الجسم: ما تركيب من المادة والصورة.

النفس: الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً والمتعلق بها

فعلاً، لاحتياجها الى الآلة في التأثير.

التسلسل: هو ترتيب العلل الى ما لا نهاية.

الدور: هو توقف وجود الشيء على نفسه.

العقل: هو الجوهر المجرد من المادة ذاتاً وفعلاً.

العقل النظري: إدراك ما ينبغي أن يعلم.

العقل العملي: إدراك ما ينبغي أن يعمل.

العلة: ما يؤثر في غيره.

المعلول: هو الأثر الحادث عن العلة.

الوجود: أوضح المفاهيم الموجودة في ذهن الانسان.

اللاهوت: الالهوية وعلم التوحيد.

الناسوت: الانسان أو العالم السفلي.

النسبة القيدية: في أحكام الجواهر والاعراض.

التمائل: نسبة بين المعقولين المتساويين في تمام

الماهية، كالبياضين والسوادين.

التخالف: ويقسم الى التلاقي والتقابل.

التلاقي: يقع بين الشينين الوجوديين اللذين يمكن اجتماعهما، إلا أن الافتراق بينهما منشأ بسبب خارج عن الذات (الشيء)، كاحتراق الحلاوة ومواد في السكر والفحم وهما المتخالفين.

التقابل: ويقع بين المتغايرين أحدهما للآخر لذاته ويقسم الى أقسام أربعة: (التضاييف، التضاد، الملكة وعدمها، التناقض).

التضاييف: يقع بين الشينين الوجوديين اللذين يعقل كل منهما بالنسبة الى الآخر نحو الأبوة والبنوة).

التضاد: ويقع بين الشينين الوجوديين اللذين لا
يجتمعان في محل واحد ويمكن أن يرتفعان عنه،
كالسواد والبياض.

الملكة وعدمها: ويقعان في الشينين اللذين أحدهما
وجودي والآخر عدمي، من شأنه أن يتصف محله
بوجود مقابله، أي فيه قابلية الاتصاف بالملكة
(كالبصر، والعمى)، وهما لا يجتمعان في ذات
واحدة ولا يرتفعان عنها. أو بتعبير آخر: هما أمران
وجودي وعدمي لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا في
موضع لا تصح فيه الملكة.

التناقض: ويقع بين الشينين اللذين أحدهما وجودي
والآخر عدمي يمثل الوجودي طرف الايجاب، أو

الأثبات، ويمثل العدمي السلب أو النفي مثل الوجود والعدم.

الضروري: البديهي وهو ما لا يحتاج في حصوله الى كسب، ونظر وفكر كتصديقنا بان الكل أكبر من الجزء.

النظري: ما يحتاج في حصوله الى كسب ونظر وفكر كتصديقنا بأن الارض متحركة حول نفسها، ويسمى الكسبي.

الدلالة المطابقية: دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له ويطابقه، كدلالة لفظ الكتاب على تمام معناه فيدخل فيه جميع أوراقه، وما فيه من غلاف.

الدلالة التضمنية: بأن يدل اللفظ على جزء معناه الموضوع الداخل في ذلك الجزء في ضمنه كدلالة الجزء ضمن الكل كما لو بعث الكتاب يفهم المشتري دخول الغلاف فيه، ضمن البيع.

الدلالة الإلزامية: التلازم بين معنى اللفظ والمعنى الخارج اللازم تلازماً ذهنياً، فلا يكفي التلازم في الخارج فقط من دون رسوخه في الذهن، ولا لما حصل انتقال الذهن فينتقل الى لازمه دون حاجة لتوسط، كدلالة لفظ الدواة على القلم فلو طلب أحد أن تأتيه بدواة ولم ينص على القلم وأتيته بالدواة لعاتبك بأن طلبه الدواة كاف في الدلالة على طلب القلم بالالتزام.

الفصل الخامس

هل من سبيل لمعرفة كنهه

لا سبيل الى معرفة كنه الخالق وحقيقته، والاحاطة به كما قال تعالى: " ولا يحيطون به علما" طه:110. وقوله تعالى: (وما قدروا الله حق قدره" الانعام: 91. وفي الدعاء: " سبحان الله من لا يعلم ما هو الا هو". وقال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين.

وقال الامام علي عليه السلام: من قال فيه لم فقد علّله، ومن قال فيه حتى فقد وقته، ومن قال فيم فقد ضمّنه، ومن قال أنى فقد أنهاه، ومن قال متى فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد أّحد فيه، لا يتغير الله بتغاير المخلوق ولا يتجدد بتجدد المحدود.

وعن الامام الصادق عليه السلام: وكيف أصفه
بالكيف، وهو كيف الكيف حتى صار كيفاً، فعرفت
الكيف بما كيف لنا من الكيف، وتوضيح ذلك على ما
قاله بعض العارفين: ان الخلق لم يعرفوا إلا احتياج
هذا العالم المنظوم المحكم الى صانع مدبر حي عالم
سميع بصير قادر، وهذه المعرفة لها طرفان:

الاول: يتعلق بالعالم ومعلوم احتياجه الى مدبر.

الثاني: يتعلق بالله، ومعلومة، أسامي مشتقة

من صفات غير داخلة في حقيقة الذات وماهيته

وقد ثبت انه إذا أشار المشير الى شيء، وقال: ما هو
لم يكن ذكر الاسماء المشتقة جواباً أصلاً، فلو أشار
شخص الى حيوان فقال: ما هو فقيل: طويل، أو
أبيض، أو بصير. أو أشار الى ماء، فقالك ما هو.
فساجيب بأنه بارد، أو الى النار فقال: حارة، فكل
105 لك ليس بجواب عن الماهية الحقة، والمعرفة

بالشيء هو معرفة حقيقته وساهيته لا معرفة الأسماء المشتقة، فإن قلنا: حار معناه شيء سبب له وصف الحرارة، وكذلك قولنا قادر، عالم معناه شيء مبهم له وصف العلم والقدرة. وأما قولنا انه واجب الوجود فهو عبارة عن استغناءه عن الفاعل، وهذا يرجع الى سلب السبب عنه. وقولنا انه يوجد عنه كل موجود يرجع الى إضافة الأفعال اليه، فاذا قيل له ما هذا الشيء فقلنا: هو الفاعل لم يكن جواباً فكيف قولنا هو الذي لا سبب له، لأن كل الأخبار عن غير ذاته وعن إضافة له الى ذاته إما بنفي أو إثبات، وكل ذلك في أسماء وصفات وإضافات فإنما رأينا الوجود والقدرة، والعلم فينا وعلما أنها ليست من ذاتنا، بل من الفيض الحقيقي علمنا انه موجود قادر عالم ونجد ذلك بلا كيفية لصفاته.

ولما رأينا فينا بعض الكلمات كالوجود، والقدرة، والعلم، والحياة، والإدراك ونحوها وعلما أن

نقائضها من العدم والعجز، والجهل والموت وعدم الإدراك نقائص. وصفنا ربنا بالكمالات ونزهناه عن النقائص مع عدم علمنا بكنهه ما أثبتناه له تعالى. فنهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة انهم لا يعرفونه حق معرفته، وانه لا يمكنهم معرفة الحقيقة البتة، وانه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفاته الربوبية إلا الله تعالى. فاذا انكشف لهم ذلك انكشافاً برهانياً فقد عرفوه أي بلغوا المنتهى الذي يمكن في حق الخلق من معرفته.

وهو الذي أشار اليه من قال: العجز عن الإدراك إدراك، بل هو الذي قصده سيد البشر ومن حيث قال: لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، ولم يرد به أنه عرض منه ما لا يطاوعه لسانه في العبارة عنه، بل معناه إني لا أحيط بمحامدك وصفات الهيئك، وانما أنت المحيط بها

وحدك. وقال النبي صلى الله عليه واله: " إن الله أحتجب عن العقول كما أحتجب عن الابصار، وإن الملائكة الأعلى يطلبونه كما يطلبونه أنتم".

وعن الامام الصادق عليه السلام قوله: " من نظر في الله كيف هو هلك". واما اتساع المعرفة فإنما يكون من معرفة أسمائه وصفاته وبما تتفاوت درجة الملائكة والانبياء والأولياء في معرفة الله عز وجل وليس من يعلم انه قادر، عالم على الجملة كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السماوات والارض، وخلق الأرواح والأجساد وأطلع على بدائع المملكة وغرائب الصفة ممعنا في التفصيل، ومستقصياً دقائق الحكم، ومستوفياً لطائف التدبير، ومتصفاً بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى نائلاً لتلك الصفات نيل اتصافه بها، بل بينهما من البون البعيد ما لا يكاد يحصى، وفي تفصيل ذلك ومقاديره، تتفاوت الدرجات، فلا تلتفت الى من يزعم

أنه وصل الى كنه الحقيقة المقدسة، بل أحت التراب في فيه، فقد ضل وغوى وكذب وافتري، فان الواقع أرفع وأظهر من أن يتلوث بخواطر البشر، وكلما تصوره العالم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ، وأقصى ما وصل اليه الفكر العميق فهو غاية مبلغه في التدقيق سبحان من حارت لطائف الأوهام في بيداء كبريائه وعظمته، وسبحان من لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته.

وكما يمتنع على غير الله تعالى معرفة كنه ذات الله، فكذلك يمتنع معرفة كنه صفاته، لان صفاته تعالى عين ذاته، وكما وصفه به العقلاء: فإنما هو على قدر أفهامهم، وبحسب وسعهم فانهم انما يصفونه بالصفات التي ألفوها، وشاهدوها في أنفسهم مع سلب النقائص الناشئة من انتسابها اليهم بنوع من المقايسة، ولو ذكر لهم من صفاته عز وجل ما ليس

لهم ما يناسبه بعض المناسبة؛ لم يفهموه ككونه تعالى لا أول له ولا آخر، ولا جزء له وليس في مكان ولا زمان، كان ولم يكن معه شيء من زمان، أو ليل، أو نهار أو ظلمة، أو ضياء، وثاروا وتحيروا وعجزوا ولم يفهموا شيئاً، فتوصيفهم إياه سبحانه بأشرف طرفي النقيض كالعلم، والجهل، والقدرة، والعجز أو الحياة والموت، إنما هو على قدرهم لا قدره، وبحسبهم لا بحسبه، فسبحانه عما يصفون وتعالى شأنه عما يقولون، ولذا قال باقر العلوم عليه السلام: هل سمي عالماً قادراً إلا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين، وكلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، فهو مخلوق ممنوع متكلم مردود إليكم، والباري تعالى واهب الحياة ومقدر الموت، ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيين، أي قرنين، فانهما كمالها وتتصور أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له، ولعل حال كثير من العقلاء كذلك فيما

يصفون الله تعالى به سبحانه ربك رب العزة عما
يصفون، ولذا أورد النهي عن وصفه تعالى بغير ما
وصف به نفسه. (1)

الفصل السادس

إثبات الواجب لذاته

كل معقول إما أن يكون واجب الوجود في الخارج
لذاته، وإما ممكن الوجود لذاته، وإما ممتنع الوجود
لذاته. وتقريرها: إن كل معقول وهو الصورة
الحاصلة في العقل إذا نسبنا إليه الوجود الخارجي،
فإما أن يصح اتصافه به لذاته أو لا، فإن لم يصح

(1) حق الشيء عند الله خير

اتصافه به لذاته فهو ممتنع الوجود لذاته، كشريك
الباري، فان صح اتصافه به، فإما أن يجب اتصافه
به لذاته أولاً .

الأول: هو الواجب الوجود لذاته، وهو الله تعالى لا
غير.

الثاني: هو ممكن الوجود لذاته، وهو ما عدا الواجب
من الموجودات، وانما قيدنا الممتنع أيضاً بكونه
لذاته احترازاً عن الممتنع لغيره كمامتناع وجود
المعلول عند عدم علته. كمامتناع النار عند عدم وجود
الوقود أو أسباب الاحتراق. وهذان القسمان داخلان
في قسم الممكن، واما الممكن: فلا يكون وجوده

لغيره، فلا فائدة في تقييده لذاته، الا لبيان أنه لا يكون
الا كذلك، وللاحتراز عن غيره.

العدم المطلق: وهو المقابل للوجود المطلق.

العدم المقيد: وهو الذي يكون بعد الوجود وبينيته.

معنى الوجوب: أن يكون الوجود له ضرورياً.

معنى الامتناع: أن يكون العدم له ضرورياً.

معنى الامكان: أن لا يكون الوجود له ضرورياً، ولا

العدم له ضرورة.

خواص الواجب والممكن

خواص الواجب

واجب الوجود له خصائص خمسة:

1- أن لا يكون وجوده واجباً لذاته ولغيره معاً، والا
لكان وجوده مرتفعاً عند ارتفاع وجود ذلك الغير،
فلا يكون واجباً لذاته، وهذا خلف.

أي لا يمكن أن يكون واجباً بالذات وواجباً بالغير.
لأن الواجب بالذات لا يمكن أن يكون واجباً بالغير
لأنه إذا ارتفع ذلك الغير ترتفع الذات، وإذا عدمت
العلة عدم المعلول، وإذا فرضنا أن الواجب بالذات

واجباً بالغير أي يمكن عليه العدم، والواجب بالذات
يتمتع عليه العدم ولا يكون وجوبه واجباً لذاته
ولغيره معاً، والا لو كان واجب الوجود بالذات
وواجباً بالغير أيضاً، لكان وجوبه مرفوعاً عند
أرتفع ذلك الغير فلا يصح، لأنه واجب بالذات
ويستحيل عليه العدم.

2- انه لا يكون وجوده ووجوبه زائدين عليه، والا
لأفتقر اليهما، فيكون ممكناً. أي أنه عندما نقول الله
موجود، الله واجب فهل أن الوجود والوجوب زائدين
على ذات الواجب أو أنهما عين الواجب؟ الوجود
والوجوب هذا ليس زائداً على ذات الواجب كما أن
الواجب على ذات الممكن زائداً عليه. فلا يكون

زائدين عليه والا لزم أن هذه الذات تكون مفتقرة الى الوجود لكي توجد، ومفتقرة الى الوجوب لكي تكون واجبة. والافتقار من صفات الممكن. " أيها الناس أنتم الفقراء" والواجب لا يوجد فيه أي مجال للفقير والاحتياج كونه غني " والله هو الغني الحميد". وحقيقة الماهية هي الوجوب خلافه بالممكن حيث أن وجوده زائد على ذاته.

3- أنه لا يكون صادقاً عليه التركيب، لان المركب مفتقر الى أجزائه المغايرة له، فيكون ممكناً، والممكن لا يكون واجباً لذاته. أي انه ليس مركباً من أجزاء، فالماء مركب من عنصر الأوكسجين وعنصر الهيدروجين. أما الواجب بسيط من كل جهة

لا يوجد فيه أي مجال للتركيب، لأنه كل مركب يحتاج الى الأجزاء كي يتحقق ذلك المركب، فعدم وجود الأوكسجين لا يحقق وجود الماء. لو فرضنا أن الواجب مركب ويفتقر الى أجزائه، وقلنا أن الافتقار والاحتياج من خواص الممكن، فالواجب بسيط من كل جهة، ولا يكون مركب بأي نحو من الانحاء التركيبية. لان المركب مفترق بوجوده الى وجود أجزائه كي يتحقق، وهذه الاجزاء مغايرة للمركب، فالماء شيء والأوكسجين شيء آخر.

4- أنه لا يكون جزءاً من غيره، والا لكان منفصلاً عن ذلك الجزء فيكون ممكناً.

فانه لا يكون جزءا من غيره أي من مركب اخر لأنه يحتاج لذلك المركب. لكي يتحقق الماء. الاوكسجين يحتاج الى الهيدروجين ليتركب معه لتكوين الماء. فيقع بينه وبين الجزء الآخر انفعال، والانفعال ينافي الوجوب بالذات، واذا كان منفعلاً فيكون فيه قوى واستعداد من الفعل فيكون ممكناً.

5- أنه لا يكون صادقاً على اثنين، لانهما حينئذ يشتركان في وجوب الوجوب، لا يخلو إما أن يتميزا أولاً، فان لم يتميزا لم تحصل الأثنينية وإن تميزا لزم تركيب الواحد منهما من به المشاركة ومن به الممايزة وكل مركب ممكن، وعليه لا يكون واجباً لذاته. ولو كان معه شريك لزم فساد نظام الوجود

وهو باطل. بيان ذلك: أنه لو تعلقت ارادة أحدهما
بإيجاد جسم متحرك فلا يخلو إما أن يكون للآخر
إرادة سكونه أولاً فإن أمكن فلا يخلو إما أن يقع
مرادهما فيلزم اجتماع المتنافيين، أو لا يقع مرادهما
فيلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون، أو يقع مراد
أحدهما ففيه فسادان: أحدهما: الترجيح بلا مرجح،
وثانيهما: عجز الآخر. وإن لم يكن للآخر إرادة
سكونه فيلزم عجزه إذ لا مانع إلا تعلق إرادة ذلك
الغير لكن عجز الإله باطل، والترجيح بلا مرجح
محال فيلزم فساد النظام وهو محال أيضاً.

خواص الممكن

1- أنه لا يكون أحد الطرفين أعني الوجود والعدم أولى به من الآخر، بل هما معاً متساويان بالنسبة إليه، ككفتي الميزان فان ترجيح أحدهما فانه انما يكون بالسبب الخارجي عن ذاته: لأنه لو كان أحدهما أولى به من الآخر، فإما أن يمكن وقوع الآخر، أو لا. فان كان الاول لم تكن الأولوية كافية، وان كان الثاني كان المفروض أولى به واجباله، فيصير الممكن إما واجباً أو ممتنعاً، وهو محال. إن الممكن متساوي النسبة للوجود والعدم لا الوجود أولى له ولا العدم أولى له. بل خارجان عن أولوية الممكن. فيحتاج لمرجح، فلا يكون أحد الطرفين

سواء طرف الوجود أو طرف العدم أولى بالممكن من الآخر، بل الوجود والعدم متساويان. بالنسبة للممكن فان ترجيح أحدهما الوجود، ترجيح للممكن فصار موجوداً، أو العدم ترجيح للممكن فيصبح معدوماً، وهذا يحتاج لعلّة خارجية. فالترجيح لا يكون منشأ نفس الذات فان ترجح أحدهما بسبب خارجي عن ذات الممكن لا بنفس ذات الممكن، لانه اذا كان ذات الممكن هو السبب للوجود أو العدم أو كان أحدهما أولى من الآخر، هذه الاولوية تجعل الطرف الآخر ممتنع التحقق أو وجوب التحقق، مع وجوب الأولوية يكون الممكن واجباً أو ممتنعاً، لان الامكان هو تساوي النسبة للوجود والعدم. أما اذا

كانت هذه الأولوية كافية لوجود الأول وانعدام الآخر
يوجب الوجوب أو الامتناع، فيصير إما واجباً أو
ممتنعاً.

2- ان الممكن محتاج الى مؤثر، لأنه لما استوى
الطرفان: أعني- الوجود والعدم- بالنسبة الى ذاته
استحال ترجيح أحدهما على الآخر إلا لمرجح،
والعلم به بديهي. وحيث ان الذات لا يمكن احتياجها
لمؤثر خارجي، لاستواء طرفي الوجود والعدم،
فيستحيل ترجيح أحدهما على الآخر لاستحالة
الترجيح بلا مرجح.

3- ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر. وانما قيدنا
ذلك: لأن الامكان لازم لماهية الممكن ويستحيل

رفعه عنه، والا لزم انقلابه من الامكان الى الوجوب
أو الامتناع. وقد ثبت أن الاحتياج لازم للإمكان
والامكان لازم لماهية الممكن، ولازم اللازم لازم،
فيكون الاحتياج لازماً لماهية الممكن وهو المطلوب.
لما كان الممكن في حدوثه يحتاج الى الواجب كذا
ببقائه يحتاج للواجب أي للمؤثر، وما له ماهية
وجوده زائداً على ذاته كالإنسان. والله وجوده عين
ذاته، لان ماهيته انيته كما سنبين لاحقاً.

استحالة اتحاده بالغير

قال العلامة الحلي في الباب الحادي عشر: " ولا يتحد بغيره لامتناع الاتحاد مطلقاً" ورد المقداد السيوري بشرحه قائلاً: أقول: "الاتحاد يقال على معنيين: مجازي وحقيقي. أما المجازي: فهو صيرورة الشيء شيئاً آخر بالكون والفساد، اما من غير اضافة شيء آخر كقولهم: صار الماء هواء، وصار الهواء ماء، او مع اضافة شيء آخر كما يقال: صار التراب طيناً بإضافة الماء اليه. واما الحقيقي: فهو صيرورة الشئيين الموجودين شيئاً واحداً موجوداً. اذا تقرر هذا فاعلم: ان الاول مستحيل عليه تعالى قطعاً، لاستحالة الكون والفساد

عليه. واما الثاني فقد قال النصارى: إنه اتحد بالمسيح، فانهم قالوا اتحدت لاهوتية الباري مع ناسوتية عيسى عليه السلام. وقالت النصيرية: إنه اتحد بعلي عليه السلام. وقال المتصوفة انه اتحد بالعارفين. فان عنوا غير ما ذكرناه، فلا بد من تصويره أولاً ثم يحكم عليه، وان عنوا ما ذكرناه فهو باطل قطعاً، لان الاتحاد مستحيل في نفسه، فيستحيل اثباته لغيره. أما استحالته فهو ان المتحدين بعد اتحادهما، إن بقيا موجودين فلا اتحاد، لانهما إثنان لا واحد، وان عدما معاً، فلا اتحاد أيضاً، بل وجد ثالث، وان عدم احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد أيضاً،

لان المعدوم لا يتحد بالموجود" (1)

(1) الفلاسفة والمتكلمين، ص 200، صفحة 200

وبيان ذلك بان الذات الإلهية لا تتحد بالغير مطلقاً، لان الاتحاد يقال في معنيين، المعنى الحقيقي، والمعنى المجازي. اما المعنى المجازي: فهو صيرورة شيء شيئاً آخر. اذا تحول شيء الى شيئاً آخر، هذا قد يقال بانه اتحد مع ذلك الشيء فتحول الى شيئاً آخر. وهذا لا يكون الا اذا فسد الاصل ووجد شيء جديد، وهذا يكون بإضافة شيء آخر، وتارة لا يكون بإضافة شيء آخر.

المثال الاول هو صيرورة شيء شيئاً آخر، كتحول الماء الى هواء أو الى بخار، يعني تحول الهواء بخار بمعنيين، تلك الذرات غير المائية وتسمى عندهم بخار. وهنا تحول الشيء الى شيئاً آخر، لكن

بدون اضافة شيء، وانما هذا الماء وضع على النار
فصار هواء، وصار بخاراً. وتارة أخرى ان الاتحاد
هو صيرورة الشيء شيئاً آخر، بإضافة شيء آخر
اليه. من قبيل تحول التراب الى طين بإضافة الماء
اليه، اما اذا لم يضاف اليه شيء من الخارج كالماء،
فلا يكون التراب طيناً.

فالماء امتزج شيء منه بالتراب حتى صار التراب
طيناً. طبعاً يكون بعوامل خارجية، يحتاج الى سبب
من الخارج، ولكن هذا الشيء الذي صار شيئاً
جديداً، أو تحول الى شيء آخر، كان بإضافة شيء
اليه، او لم يكن بإضافة شيء اليه. هذان كلاهما
نسميه اتحاد مجازي. لأن السابق اما عدّم وذهب

وفقد صورته المائية وذهبت، وجاءت معها الصورة البخارية. وهنا الصورة الترابية لم تعدم، ولكن أضفت إليها شيء آخر فتحوّلت إلى شيء جديد وهو الطين. وبحثنا ليس هنا، نحن لما نقول إن الله لا يتحد، ليس مرادنا من الاتحاد يعني لا يفسد لأنه واجب الوجود، وواجب الوجود يستحيل عليه الفساد ويستحيل عليه العدم. البحث ليس في الاتحاد المجازي، لأنه لا أشكال ولا شبهة بان الله عندما نقول اتحد بغيره، ليس من قبيل تحوّل الماء إلى هواء أو بخار، أو تحوّل التراب إلى طين، إنما الكلام في الاتحاد الحقيقي. فصيرورة الشيء شيئاً آخر بالكون والفساد. بان يفسد الثابت، وتحصل

صورة جديدة، وهي الصورة البخارية، أو الصورة الهوائية. فالإنسان قبل أن يصل الى ان يكون انساناً، كان نطفة في صلب أبيه، وقبل ان يكون نطفة كان غذاء. الانسان عند أكله للطعام صار الطعام نطفة في صلب الأب، ثم صارت النطفة في رحم الأم جنيناً، ثم صار انساناً. هذه الصورة النباتية، أو الغذائية يأتي مكانها الصورة الحيوانية، وهذا معنى الكون والفساد. يعني يأتي شيء ويقوم مقامه شيء آخر. فتارة صيرورة أو تحول الشيء الى شيئاً آخر، من قبيل الكون والفساد، وهذا محال وفيه اشكال. فعندما نقول ان الله يتحد، ليس المراد منه هذا وانما مرادهم شيء اخر. وهذا الكون والفساد اما من غير

اضافة شيء آخر اليهن كقولهم صار الماء بخاراً، أو
 مع اضافة شيء آخر، كما يقال صار التراب طيناً
 بإضافة الماء اليه. وهذا ليس محل النزاع. الذي نريد
 أن نبطله، ليس ذلك لان الله واجب الوجود ويستحيل
 عليه العدم. لكن النزاع في المعنى الحقيقي الذي هو
 صيرورة الشئيين الموجودين موجوداً واحداً، وهو
 محل كلامنا. الله موجود وزيد موجود، هذان
 الموجودان يتحدان معا فيكونان موجوداً واحداً،
 وهذا هو محل النزاع الذي يثبته القائل بالاتحاد،
 وينفيه النافي للاتحاد بهذا المعنى.

فهل هذا أساساً ممكن أو ليس بممكن، وعلى فرض
 إمكانه هل هو موجود بالواجب والممكن. محل

النزاع هل ان الاتحاد الحقيقي، أي ان يتحد موجودان فيما بينهما ويشكلان موجوداً ثالثاً، هل هو من الامور الممكنة أو غير الممكنة. اذا ثبت انه من الامور الممكنة، عند ذلك يأتي السؤال: وهو هل يمكن الاتحاد بين الواجب والممكن، أو لا يمكن ذلك بين الله والانسان؟

وعلى فرض الامكان، هل يمكن أن يتحد الواجب مع الممكن أو لا يمكن؟ على فرض استحالة الاتحاد بالمعنى الحقيقي، أو انه مستحيل في ذاته من قبيل اجتماع الوجود والعدم، فلا فرق بأن يكون الاتحاد بين الواجب والممكن، أو بين الممكنات فيما بينها.

واما اذا ثبت انه من الامور الممكنة، عند ذلك يأتي

السؤال بأن الله تعالى هل يتحد بالممكن أو لا يتحد؟

حتى لو قلنا بان الاتحاد الحقيقي موجود ممكن،

يستحيل ان يتحد الواجب بالممكن ، لأنه اذا اتحد

الواجب يكون ممكناً، أو ان الممكن يكون واجباً،

وهذه الفروض كلها باطلة، بأن يكون الممكن واجباً

مستحيل، لأنه يستحيل اجتماع الغنى والفقر في

شخص واحد، ان لا يكون لا ممكن ولا واجب،

يعني ممتنع ومعدوم، أو بأن يكون واجباً لا ممكناً،

يلزم أن الممكن يكون واجباً وهذا محال. أو ان يكون

ممكناً لا واجباً، يلزم ان يكون الواجب ممكناً وهو

محال. لقائل أن يقول لا دليل على استحالة الاتحاد

الحقيقي، لأنه معقول، والحق أن الاتحاد بين الواجب
والممكن مستحيل، لأنه فيه فروض وهذه الفروض
كلها باطلة. اذا تقرر هذا فأعلم أن الاتحاد المجازي
مستحيل عليه لحالة الكون والفساد على الواجب،
وهذا ليس محل النزاع لان محل النزاع هو الاتحاد
الحقيقي. قالت النصارى: ان الواجب اتحد بالمسيح،
فانهم قالوا اتحدت لاهوتية الباري (الوجود المجرد)،
مع ناسوتية عيسى عليه السلام. وقال مدعي
الصوفية انه اتحد بالعارفين. وهؤلاء ان كان
مقصدهم من الاتحاد، الاتحاد الحقيقي وصيرورة
الشيئين شيئاً واحداً فهذا واضح، وان كان مرادهم

شيء آخر فلا بد أن نتصور ما يقولون، ثم نبين أنه صحيح، أو ليس بصحيح.

فان قصدوا الاتحاد الحقيقي فهو باطل عقلا، لان الاتحاد الحقيقي مستحيل في نفسه (ليس في الممكنات)، اذا كان مستحيلاً في نفسه فيستحيل اثباته لغيره، أي ليس للواجب فقط بل لغير الواجب أيضاً مستحيل. لأنه من الامور المستحيلة، من قبيل اجتماع الوجود والعدم، أو اجتماع النقيضين، ليس فقط بين الواجب والممكن بل بين الممكنات فيما بينها أيضاً. لذا قلنا الاتحاد بنفسه مستحيل الاتحاد لغير الواجب فضلا عن اثبات الاتحاد للواجب.

أما استحالته فهو بفروض كلها باطلة. الفرض
الأول: اما بعد الاتحاد بقيا هذان الاثنان. والفرض
الثاني: اما يعدم معاً. والفرض الثالث: أن يوجد
أحدهما ويعدم الآخر. الاتحاد صيرورة الشئين شيئاً
واحداً، فلا نستطيع أن نقول بعد الاتحاد يوجد اثنان
على ما هما عليه، وأما أن يعدم ويوجد ثالث، وبهذا
لم يحصل اتحاد، وانما عدماً ووجد ثالث فلا اتحاد.
واما أن يوجد أحدهما ويعدم الآخر، فلا يوجد اتحاد.
إذ لا معنى لان يتحد الموجود مع العدم، فالاتحاد
الحقيقي في نفسه مستحيل، بغض النظر عن أنه بين
الواجب والممكن، أو بين الممكنات فيما بينها. كما
ذكرنا وقلنا أنه يستحيل الاتحاد الحقيقي، لان

المتحددين بعد اتحادهما، إن بقيا موجودين فلا اتحاد،
لأنهما أثنان لا واحد، وإن عدما معا فلا اتحاد أيضاً،
بل يوجد ثالث، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلا
اتحاد أيضاً، لأن المعدوم لا يتحد بالموجود فالاتحاد
محال.

الفصل السابع

المواد الثلاث

" لان الاشياء تنقسم بحسب الحصر العقلي الى
ثلاثة أنواع: الوجود، الماهية، والعدم. وبعبارة
أخرى الى النور، والظل والظلمة، وكل ممكن
الوجود فهو مركب من الماهية، وهي أمر لا يأبى
الوجود ولا العدم، ومن الوجود الذي لا يأبى بذاته
العدم وبعبارة أخرى فكل ممكن الوجود مركب من
النور والظلمة، غير أنه يجب أن يكون من قبيل هذا
النور المحض حيث لا ظلمة تعتريه، وهو واجب
الوجود الذي يأبى بذاته العدم، وكما قيل فان (الحق

ماهيته انيته)، أي أن الخالق من به ماهية نفس وجوده. والسبب في ذلك أن جهتي الوجود والعدم متساويتان بالنسبة إلى الممكن وما لم يتدخل الأمر الخارجي فلا ترجيح أحدهما على الآخر، وحيث نشاهد الممكنات موجودة خارجة عن نقطة الاستواء بين الوجود والعدم نعلم أن أمراً خارجياً أعطاهما الوجود، فإن ذلك الأمر الخارجي واجب الوجود فهو، وإلا كان محتاجاً إلى علة، فاما الدور أو التسلسل. واما أن تنتهي إلى واجب الوجود وحيث ثبت في المنطق بطلان الدور والتسلسل تعين الشق الآخر وهو ثبوت واجب الوجود.

ويكفي التعبير عن هذا النوع من الاستدلال فانه قابل
للانحلال الى العدم. ويمكن إسناد التغيير وفقدان
الوجود منه فالوجود بالنسبة الى هذه الموجودات
ليس ذاتياً بل اكتسابي، لذلك فهي تحتاج الى علة
تعطيها الوجود وتمنحه إياها فان كان وجود العلة
ذاتياً لها ثبت المطلوب وهو واجب الوجود لذاته" (1)

الله ليس بجسم ولا عرض

لأن كل جسم لا ينفك عن الاكوان الاربعة وهي:
الحركة ، والسكون، والاجتماع، والافتراق. وهي
حادثة لتغيرها وتبدلها، وما لا ينفك عن الحوادث
يكون محدثاً، فيلزم حدوث الله وقد ثبت أنه واجب
الوجود لذاته فلا يجوز أن يكون جسماً، ولأن الجسم
مركب وهو محتاج الى أبعاضه والى فاعل يركبه
فيكون واجب الوجود محتاجاً ومفعولاً ويكون
ممكناً، وقد ثبت بالضرورة أنه واجب فلا يجوز أن
يكون جسماً.

بيان ذلك: إن الله ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر. والجسم ما له طول، وعرض، وعمق، ويحتاج الى الحيّز والمحل والمكان. أما الجوهر: فهو الموجود القائم لا في موضوع، وأما العرض: فهو الموجود في محل. والعرض هو الحالّ في الجسم ويعرض عليه ويحتاج اليه، ولا وجود للعرض بدون الجسم، كحلول اللون على الحائط، أو وجود الكحل على العين، فلا حسن للكحل نفسه الا إذا حلّ في العين. والدليل على كون الحق ليس بجسم ولا عرض، ولا جوهر، هو إن كان الحق جسماً أو كان عرضاً، لأحتاج الى محل، فإن الجسم يحتاج الى المحل، والعرض يحتاج الى الجسم. فاذا كان الله جسماً أو

عرضاً، لاحتاج للمحل وافتقر اليه، والافتقار للمحل
والمكان للحال، لان المحل والحال غير الآخر،
فيكون الواجب مفقراً للغير فيكون ممكناً، والحق
ينافي احتياجه للغير، فلو كان أحدهما أي الواجب
جسماً، أو عرضاً لكان ممكناً، واللازم باطل
فالملزوم مثله. وبيان الملازمة، بأننا نعلم بالضرورة
أن كل جسم يفتقر للمكان، وكل عرض يفتقر للمحل
الذي يحل فيه. والمكان والمحل غير العرض الذي
حلّ بذلك الجسم. فكل جسم هو مفقور للمكان، وكل
عرض مفقور للمحل (فالمكان والمحل غير الجسم
والعرض)، اذن النتيجة سيفتقر الجسم والعرض الى
غيرهما أي غيرهما، أي للمكان والمحل، ومن

الواضح ان المفتقر الى غيره ممكن. فلو كان البارئ
جسم أو عرض لكان ممكناً وهو محال.

إنه تعالى ليس في حيز ولا جهة ولا محل

والمراد من الحيز عند الإشراقيين هو المكان، وعند
المشائين انه عبارة عن وضع خاص للجسم بالنسبة
الى غيره، وهذا الاختلاف ناشئ عن اختلافهم في
حقيقة المكان، فعند المشائين: انه عبارة عن السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي، وعند الاشراقيين: انه عبارة عن
البعد المجرد عن المادة الذي ينفذ فيه الجسم. فان من
البعيد ما هو سادي يحلّ في الاجسام، ويمانع بما

يمثله . وهذا هو الجسم التعليمي، ومنه ما هو مفارق كلي فيه بعد الجسم ويلاقيه بجملته، بحيث ينطبق على بعد الجسم ويتحد به. وهذا هو مختار المتكلمين، الا أنه عندهم عدم محض وفق صرف يمكن أن لا يشغله مشاغل، ويسمى بالفراغ المتوهم والجهة عندهم في طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة، والمراد من الامتداد ما يتوهم من الامتداد بين المشير والمشار اليه، والمحل هو المادة المحتاجة في وجودها الى الحال فيها أعني الصورة. فالمادة محل للصورة، كما أن الجوهر موضوع للعرض، وقد يطلق المادة بالمعنى الأعم منها ومن البدن بالنسبة الى النفس. وإنه تعالى لا يحتويه مكان

وهو في كل مكان، يعني أنه أو أن في كل مكان
 لأحتاج إليه وكان مسبقاً به، وقد ثبت نفسه و
 فلا يجوز أن يكون محتاجاً مسبقاً بغيره، ومعنى أنه
 في كل مكان أنه عالم بكل كائن محيط بكل شيء لا
 يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء
 وهو بكل شيء محيط، ولأن ذلك يقتضي حصره
 وتناهيه ويلزم أن يكون في حيز فيكون في جهة، ولا
 يكون في جهة الاجسام أو بعض جسم، أو عرض أو
 ما في حكم العرض، وقد ثبت أن الخالق ليس لجسم
 ولا عرض، ولا في حكمها فلا يجوز أن يحل في
 مكان أو في غيره من مخلوقاته.

بيان ذلك أقصد لا يجوز أن يكون في محل والا
لأفتقر اليه، ولا في جهة وإلا لافتقر اليها. طبعاً
هذان وصفان سلبيان من الصفات السلبية التي يتنزه
عنها سبحانه بأنه ليس في محل ولا جهة. أما انه
ليس في محل لأنه هناك بعض من ادعى بأن الحق
حالّ في بعض الموجودات، ليس له حلول في شيء
لان الحلول هو وجود الشيء على نحو شيء للحال
فيه. وعندما نقول هذا حال في هذا فأي منهما وجوده
قبل الآخر أي يكون وجوده فرعي، ومن الواضح ان
الحالّ فيه أصلي، وان الحالّ وجوده تبعي، فمن
الصفات التي يتنزه عنها الحق، انه ليس حالاً في
محل. لان الحلول في محل معناه أن المحل وجوده

أصلي، والحال وجوده تبعي، فاذا صار وجود الحق
وجوداً تبعياً يكون مفتقراً الى المحل، واذا صار
مفتقراً الى المحل يلزم افتقار الواجب وعدم غناه.
الوجوب بالذات لا يجوز ان تكون فيه جهة امكانية،
جهة تقتضي الفقر، جهة تقتضي الحاجة الى شيء.
واذا أحلّ الله في شيء، فيكون محتاجاً الى المحل،
والاحتياج ينافي الوجوب بالذات، لذا ان القرآن
الكريم يؤكد بأنه غني عن العالمين (وهو الغني
الحميد)، وهذا معناه ان الاحتياج ينافي الوجوب
بالذات، ينافي الغنى، هذان (ليس حال في محل،
ليس هو في جهة)، وصفان سلبيان، الوصف الاول:
انه ليس في محل، خلافاً للنصارى حيث يقولون ان

الله حال في الموجودات. وجمع من المتصوفة من جهلتهم. والمراد من المتصوفة من الحلول : هو ان يكون الحال وجوده تبعي والحال فيه وجوده أصلي، ومن الواضح ان الحال يتقوم بالحال فيه، فالحال فيه أصلي، والحال وجوده تبعي. فاذا كان المحلّ أدنى من المحلول، هذا يلزم افتقاره وهو ينافي الغنى. قيام موجود بموجود على سبيل تبعية، بأن يكون الموجود الأول قيام موجود تبع بموجود، وهو الاصل وهذا باطل، لأنه يلزم افتقار الباري، ومن الواضح ان الغنى والوجوب بالذات ينافي الافتقار الى أي شيء. المراد من الجهة الذي يكون مقصد الحركة، لما تتحرك من الباب للباب الآخر هذا

يسمى جهة الحركة. أو عندما نشير الى شيء نقول
هذا قلم مثلاً. الله لا جهة له، أي لا يمكن أن يشار
اليه بالإشارة الحسية.

لأن من مواصفات المجرّد عن المادة لا مكان له،
ولا جهة. لان الوجود ينقسم الى موجود مادي له
جهة ويقبل الاشارة الحسية، والى موجود مجرد،
والموجود المجرّد: هو الذي لا مكان له (فالله معكم
أينما كنتم)، فلو كان له مكان وكان موجود مادي لما
كان قريب (فاذا سألك عبادي فاني قريب)، اذا صار
قريب من شخص لا يكون قريب من الشخص
البعيد، لأنه لا يمكن لموجود مادي أن يكون قريب
من شيئين متباعدين، كلما أقترّب من أحدهما أبتعد

عن الآخر. ومن صفات الله انه مجرد وليس له جهة، لو كانت له جهة فإما أن يكون محتاجاً لهذه الجهة، أو ليس محتاج ومستغنياً عنها. فان كان محتاجاً لهذه الجهة فان الاحتياج ينافي الوجود بالذات، كما تقول القاعدة الفلسفية. ولا يمكن أن يكون الواجب بالذات الغني من كل جهة محتاجاً الى شيء حتى لو كانت جهة. لان الذي يحل في جهة فهو محتاج اليها، والحق لا جهة له، لأنه غير مفقر اليها.

والافتقار من صفات الممكن، والجهة متعلق الاشارة الحسية وتقبلها. مع استغنائه عن الجهة فلا يحل فيها، ومع افتقاره لها يكون ممكناً، لان الاحتياج من صفات الممكن.

الفصل الثامن

البساطة

اعلم أن التركيب على أقسام:

- 1- التركيب من الاجزاء العقلية فقط.
- 2- التركيب منهما ومن الاجزاء الخارجية، كالمادة، والصورة، والاجزاء العنصرية.
- 3- التركيب من الاجزاء المقدارية، كأجزاء الخط والسطح. والمدعى ان ذاته تعالى بسيط وليس بمركب ومن الاجزاء مطلقاً. والدليل على انه ليس مركباً من الاجزاء الخارجية والمقدارية، أنه سبحانه

منزه عن الجسم والمادة والبرهان على عدم كونه
مركباً من الاجزاء العقلية، هو أن واجب الوجود
بالذات لا ماهية له، وما لا ماهية له ليس له أجزاء
عقلية، التي هي: الجنس، والفصل. والوجه في انتفاء
الماهية عنه تعالى بهذا المعنى هو ان الماهية من
حيث هي هي، مع قطع النظر عن غيرها، متساوية
النسبة الى الوجود والعدم. ان كل ماهية من حيث
هي، تكون ممكنة فما ليس بممكن لا ماهية له، والله
تعالى بما انه واجب الوجود بالذات لا يكون ممكناً
بالذات فلا ماهية له. (والواجب بسيط لا ماهية له
فليس له حد، واذا لا حد له فلا أجزاء حدية له من
الجنس والفصل، واذا لا جنس ولا فصل له، فلا

أجزاء خارجية له من المادة والصورة الخارجيتين،
لان المادة هي الجنس بشرط لا ، والصورة هي
الفصل بشرط لا، من البسائط الخارجية
كالأعراض، وبالجملة لا أجزاء حدية له من الجنس
والفصل ولا خارجية من المادة والصورة
الخارجيتين، ولا ذهنية عقلية من المادة والصورة
العقليين. لو كان له جزء لكان متقدماً عليه في
الوجود وتوقف الواجب عليه في الوجود ضرورة،
تقدم الجزء على الكل في الوجود، وتوقف الكل فيه
عليه ومسبوقية الواجب وتوقف بالشيء وهو واجب
الوجود لا محال. لو تركيب ذات الواجب من اجزاء
لم يخل: اما ان تكون جميع الاجزاء واجبات

بذواتها، وأما ان يكون بعضها واجب بالذات
وبعضها ممكن، واما أن تكون جميعها ممكنات. ان
ذاته منزهة غير متناهية، لقوله تعالى: " هو معكم
أينما كنتم وانه بما تعملون بصير " الحديد:4.

وقوله تعالى: " ونحن أقرب اليه من حبل الوريد"
ق:16. وقوله تعالى: " هو الاول والآخر الظاهر
والباطن وهو بكل شيء عليم " الحديد:3.

أنا نعتقد أن وجوده غير متناه من حيث العلم،
والقدرة، والحياة الابدية، ولهذا لا يمكن حصره في
الزمان والمكان، لانهما محدودان، وانما هو حاضر
في كل زمان ومكان، لأنه فوقهما " وهو الذي في
السماء إله وفي الارض إله وهو الحكيم العليم"

الزخرف:84. وقوله تعالى: "وهو معكم أينما كنتم
وانه بما تعملون بصير" الحديد:4.

انه أقرب اليانا من أنفسنا وهو في كل مكان ومع
ذلك فهو لا يحده مكان.

بسيط الحقيقة كل الأشياء

"يعود هذا البرهان الى صدر الدين الشيرازي، الذي
ذكره في كتاب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية
الاربعة الجزء الرابع الصفحة أربعون، ويقوم على
القاعدة الفلسفية المعروفة بقاعدة بسيط الحقيقة كل

الاشياء وليس بشيء منها، التي برهن الشيرازي على اثباتها خلال بحوثه، وأكدها في كتابه الاسفار الاربعة، وينطلق في اثبات القاعدة من نفي التركيب فكل هويته صح أن يسلب عنها شيء فهي متحصلة من ايجاب وسلب، وكل ما كان كذلك فهو مركب من ايجاب وسلب، وبعكس النقيضين: فان كل ذات بسيطة الحقيقة لا يسلب عنها شيء، وقد ثبت ان الله بسيط الحقيقة، فإذن بسيط الحقيقة كل الاشياء. أن الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذات متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر، فيتركب ذاته ولو يحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين، وقد فرض وثبت أنه بسيط

الحقيقة، هذا خلف. فالمفروض أنه بسيط اذا كان شيئاً دون شيء آخر، كأن يكون "أ" دون "ب" فحيثية كون "أ" ليس بعينها حيثية كونه "ليس ب" والا لكان مفهوم "أ" ومفهوم "ليس ب" شيئاً واحداً، واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم أمراً واحداً، فالملزوم مثله، فثبت أن البسيط كل الاشياء. واذا كان الله واجداً لشيء وفاقداً لشيء آخر يلزم التركيب، وحيث أن الله سبحانه ليس مركب بل هو بسيط من كل جهة، اذا بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشيء منها، فعلم الواجب بالاشياء تفصيلاً قبل الایجاد وهو المبدأ الفياض بجميع الحقائق والمهيات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته

وأحدثه كل الأشياء. وعلما أن البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء. فإذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء، فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، وذلك ولوجود هو بعينه عقل لذاته وعقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فنثبت أن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورة عقلية قائمة بذاته أو خارجية منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمال التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه، وذلك لان

المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى

موجودة بوجود واحد بسيط" (1)

انه تعالى غير مركب

ما جاء في كتاب الباب الحادي عشر للمقداد السيوري قوله: والتركيب بمعانيه، أقول هذا عطف من الزائد بمعنى ان وجوب الواجب يقتضي نفس التركيب أيضاً، والدليل على ذلك ان كل مركب مفتقر الى أجزائه، لتأخره وتعليه بها وكل جزء من المركب فانه مغاير له، وكل مفتقر الى الغير ممكن

فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً هذا خلف، فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب. واعلم أن التركيب قد يكون عقلياً وهو التركيب من الجنس والفصل، وقد يكون خارجياً كتركيب الجسم من المادة والصورة. وتركيب المقادير وغيرها، والجميع منتف عن الواجب تعالى، لاشتراك المركبات في افتقارها الى الاجزاء . فلا جنس ولا فصل له ولا غيرهما من الاجزاء الحسية والعقلية.

وبيان ذلك ان التركيب من الصفات السلبية، وانه تعالى ليس بمركب، والا لكان مفقراً الى اجزاءه. والمفتقر الى غيره ممكن، والممكن غير الواجب. وتوجد ستة أقسام للتركيب ذكر منها التركيب من

الجواهر والاعراض وهو تركيب خارجي.
والتركيب من الاجناس والفصول: وهو تركيب
ذهني أي الحدود والماهيات التركيب من الجوهر
وهو الجسم والعرض كاللون وهو تركيب خارجي،
أو حسب الذهن يمكن أن يؤخذ منه جنس وفصل،
من قبيل الانسان حيوان ناطق. فان الحيوانية هو
الجزء المشترك، والناطقية هو الجزء المختص
بالإنسان أي الحد التام.

ان الله ليس بمركب لا من الجنس والفصل ولا من
الجواهر والاعراض. لان كل مركب محتاج الى
أجزاءه، بمعنى لو لم تتحقق الاجزاء لا يتحقق
المركب. لو لم يتحقق الاوكسجين والهيدروجين، لا

يمكن أن يتحقق الماء. اذن لكي يوجد الماء يحتاج لوجود الاجزاء، والاجزاء غير الكلي أو المركب. والشاهد على ذلك انك تستطيع سلب الجزء عن الكل لا نه مغاير له. تقول هذا الجزء ليس من الكل، أو تقول هذا الكل ليس من هذا الجزء. فلو كان الحق سبحانه مركباً يكون محتاجاً الى اجزاءه، والمفروض ان هذه الاجزاء غير الكل. اذن يلزم ان يكون الواجب محتاجاً الى الغير فيكون ممكناً. والامكان منافي الى الوجود، لو كان الواجب مركباً من أجزاء لكان مفترقاً الى تلك الاجزاء؛ لانه لو لم تتحقق الاجزاء لا يتحقق المركب والاجزاء غير المركب، والدليل سلب الجزء عن الكل، وسلب الكل

عن الجزء. فاذا احتاج الواجب الى الاجزاء فيكون
الواجب محتاجاً الى الغير، وهذا محال، لأنه
مستغني عن غيره، بخلاف الممكن فانه محتاج الى
غيره. ان الحيوانية عين الناطقية كلي في الذهن، لما
نحلل الموجود، نحلل لهيئة مشتركة هي الحيوانية
التي يشترك فيها الانسان والفرس مثلاً. وهيئة
مختصة هي الناطقية تختص بالإنسان وحده دون
الفرس. وجزء المركب غير المركب، لان الجزء
يسلب عن الكل، وما يسلب عنه الشيء فهو مغاير
لذلك الشيء فيكون المركب مفترقاً الى الغير فهو
ممکن، والله واجب.

التعدد يلزم التركيب

لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان في كونهما واجبي الوجود فلا بد من تمييز أحدهما عن الآخر بشيء وراء ذلك الأمر المشترك، وذلك يستلزم التركيب كل واحد منهما من شيئين، أحدهما يرجع الى ما به الاثنين، والآخر الى ما به الامتياز، وقد عرفت أن واجب الوجود بالذات بسيط كما بينا ليس مركباً لا من الاجزاء العقلية ولا الخارجية.

الذات الالهية لن يشاركها أحد في الخلق

لان واجب الوجود واحد فنريد أن نعرف هل أن واجب الوجود واحد، أو أنه متعدد. أي يصح عليه التعدد؟ حسب الواقع لا يوجد الا واجب واحد للوجود، لكن نريد أن نرى هل يمكن أن يكون هناك واجب آخر للوجود، أي وجود مصداق ثان لهذا المفهوم أولا؟ نحن لا نريد أن نقول بان شريك الباري ممتنع ولا يوجد واجب ثاني، ولكن نريد أن نقول هل يمكن وجوده أو لا يمكن. وليس بواقع البحث انه يوجد واجبان، أو يوجد عندنا واجب واحد. أن مفهوم الانسان له مصداق واحد في الخارج وهو بني ادم، لكن هل يوجد له مصداق آخر

أولاً؟ نعم يمكن أن يوجد له مصداق آخر، فلا يمتنع أن يكون له مصداق آخر. هنا لا نريد أن نقول أن يوجد له مصداق آخر، هنا لا نريد أن نقول بأنه لا يوجد له إلا مصداق واحد بل نريد أن نقول بإضافة ذلك يستحيل أن يوجد له أكثر من مصداق واحد، وهذا معنى واجب الوجود لا شريك له، يعني يستحيل فرض الثاني لواجب الوجود. أول لا ثاني له لا يمكن أن نفرض ثاني له. والدليل على نفي الشريك عنه تعالى، للدليل السمعي أولاً وللدليل التمانع ثانياً وهو دليل العقل. وأيضاً تعرض له القرآن الكريم لأنه توجد لدينا أدلة عقلية.

بعض الأدلة العقلية يتعرض لها القرآن، وبعضها لم
يتعرض لها. ودليل التمانع تعرض له القرآن كما
سنبين.

أقول قبل بيان الأدلة العقلية والنقلية، أود أن أسأل
الاخوة من المسيحيين، بأن الله سبحانه وتعالى خلق
الشمس من المشرق، فهل يوجد إله آخر أو هل أن
عيسى المسيح عليه السلام، خلق شمساً أخرى ومن
جهة مخالفة؟ أقصد من المغرب مثلاً.

نظام الكون في مخلوقاته، نرى أن الانسان خلق وله
أعضاء، منها الرأس واحد، والعينان اثنتان، فهل
ترشدونا على انسان يمتلك رأسين، أو عيناً واحدة،
أو ثلاثة أعين أو أرجل، لنعلم ان هنالك خالق آخر

له خلق مختص به ومختلف عن الاله الآخر. اذا كان المسيح كذلك فأين التمايز للألوهية. وحدة الخلق تدل على وحدة الخالق. فيما أن المخلوقات على نسق واحد ولا توجد مخلوقات مختلفة عن التي هي في عالمنا. انن فالخالق واحد. قال تعالى: " هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه، بل الظالمون في ضلال مبين " لقمان: 11.

ونرجع لكلامنا بأن بطلان الشريك للتمانع، فيفسد نظام الوجود به لاستلزامه التركيب؛ لاشتراك الواجبين في كونهما واجب الوجود، فلا بد من مانز. اذا الدليل على التمانع عقلي وقد ذكر في القرآن. ما

ذكره المتكلمون أما دليل عقلي لم يذكره القرآن،
وهذا ما ذكره الفلاسفة والحكماء في كلماتهم.

اتفق المتكلمون والحكماء على سلب الشريك عنه
تعالى لوجوه: الوجه الاول الدلائل السمعية، حيث
انه ثبتت الآيات والروايات بأنه واحد لا ثاني له ولا
يتصور في المقام دور؛ لأنه قد يتصور أن أثبات
الوحدة متوقف على صدق الانبياء، وصدق الانبياء
متوقف على أثبات الوحدة ، فيلزم الدور؟ والجواب:
انه لا يلزم الدور. لان اثبات الوحدة يتوقف على
صدق الانبياء، ولكن صدق الانبياء لا يتوقف على
اثبات الوحدة. وانما يتوقف على انه مبعوث من قبل
الله سبحانه وتعالى، ومبعوث من موجود واجب. اما

انه واحد أو متعدد، لا يتوقف عليه . فصدق الانبياء
لا يتوقف على وحدانيته، لكن وحدانيته تتوقف على
صدقه فلا دور.

الوجه الاول الدلائل السمعية: دالة عليه، أي على
أثبت أن الواجب واحد لا شريك له، وأجماع
العلماء، وهذا الاجماع أيضا حجة لعدم توقف صدق
الانبياء على ثبوت الوحدانية، وان توقف ثبوت
الوحدانية على صدق الانبياء فلا دور.

الدليل الثاني: دليل المتكلمين، ويسمى دليل التمانع.
وهو مأخوذ من قوله تعالى: " لو كان فيما آلهة الا
الله لفسدتا" الانبياء:22.

هذه اشارة للآية المباركة، يعني لو تعدد واجب الوجود لفسد نظام الكون، وحيث ان نظام الكون متحقق موجود قائم على أساس محكم متقن رصين. اذن أتضح أن واجب الوجود ليس بمتعدد وانما واحد. لو صح التعدد للزم فساد العالم، والتالي باطل فالمقدم مثله، يعني انه لم يتعدد واجب الوجود.

وتقريره: انه لو كان معه شريك لزم فساد نظام الوجود، والتالي باطل فالملزوم مثله. بيان ذلك: لكي يتضح المطلب نضرب مثلاً لو افترضنا أن الواجب أ (ألف) أراد أن يكون هذا الجسم متحرك، وان الواجب ب (باء) هل يمكنه ان يريد سكون هذا الجسم أم لا يمكنه. أما أن نقول انه يمكنه فرض

ارادة سكون الجسم أو لا يمكنه ذلك، أنه يمكن أن يريد ثبوت هذا الجسم سكون هذا الجسم ، فان تحقق المرادان معاً، لزم اجتماع المتنافيين، لان الحركة والسكون متنافيين لا يمكن ان يجتمعا في محل واحد ، بل في النهاية يلزم اجتماع النقيضين، لان الحركة انتقال والسكون عدم الانتقال. ومن الواضح ان الانتقال وعدم الانتقال اجتماع للنقيضين، فان المراد الاول الحركة، والمفروض أن الثاني يمكنه أن يريد السكون واراد السكون فينتج اجتماع المتنافيين وان لم يتحقق مرادهما، لا هذا تحقق باعتبار انه واجب الوجود ولا ذاك تحقق باعتبار انه واجب الوجود، لا مراد هذا ولا مراد ذاك يتحقق، فيلزم أن يكون

الجسم لا متحركاً ولا ساكناً أي خلو الجسم من الحركة والسكون، وهو ارتفاع المتنافيين، ارتفاع النقيضين وهو محال. وان تحقق مراد أحدهما ولم يتحقق مراد الآخر، كما لو تحقق مراد أ (ألف)، ولم يتحقق مراد ب (باء)، أ (ألف) يريد الحركة، وب (باء) يريد السكون، افترضوا تحققت الحركة في الخارج، ولم يتحقق السكون في الخارج، فهنا يلزم منه محذوران، يلزم فيه تاليان فاسدان، التالي الاول أن يلزم عجز الآخر، وقد علمنا أن واجب الوجود ليس بعاجز، يلزم أن يكون هذا أقوى وذاك أضعف، فاذا كان أحدهما أقوى، والآخر أضعف، وكلاهما واجب فيلزم محذور آخر وهو أنه ترجيح بلا

مرجح. لماذا ان أ (ألف) غلبت أرادته على ارادة ب
(باء). المفروض أن كلاهما واجب الوجود،
ويشتركان في نظير الكون؛ فيلزم الترجيح بلا
مرجح. وهذا كله اذا فرضنا انه يمكن للأخر أن يريد
سكون الجسم. أما اذا قلتم انه لا يمكن أن يريد سكون
الجسم. نسأل: لماذا لا يمكنه ذلك؟ إلا أن تقولوا أن
الأخر أراد حركة الجسم. أو أن المانع لإرادة
ب(باء) سكون الجسم هو ارادة أ (ألف) حركة
الجسم، اذا كان المانع لإرادة ب (باء) سكون الجسم
هو وجوب ارادة أ (الف)، حركة الجسم هذا معناه
أنه عاجز وليس بواجب الوجود. فإذاً على كل
التقادير يثبت انه لا يمكن فرض ثان في عالم

الوجود. لأنه لو فرض ثان في عالم الوجود، للزم
فساد الكون أي فساد نظام الوجود والتالي باطل، لان
نظام الوجود ليس بفساد. إذن لا يوجد شريك للباري
سبحانه في هذا العالم.

وتقريره: بيان ذلك أنه لو تعلقّت ارادة أحدهما مثل أ
(ألف) بأي جسم متحرك، فلا يخلو أما أن يكون
للآخر ارادة سكونه أولاً. فإن أمكن نقصد أن ب
(باء) يريد سكون الجسم فلا يخلو اما أن يقع مراد أ
(ألف) وب (باء) معاً، فيلزم اجتماع الحركة
والسكون وهو محال. أولاً يقع مرادهما فيلزم خلو
الجسم عن الحركة والسكون، أو يقع مراد أحدهما
دون الآخر، يلزم الترجيح بلا مرجح. فلو غلبت

ارادة أحدهما دون الآخر، لا يجوز ذلك بلا ترجيح،
والمفروض كلاهما واجب الوجود لا يوجد أقوى
وأضعف ليكون أحدهما غالب والآخر مغلوب. فيلزم
لاحدهما الترجيح بلا مرجح، والثاني يلزم عجز
الآخر لمغلوبيته.

وان لم يمكن للآخر ارادة سكونه، فيلزم عجزه؛ لانه
ما هو المانع على ارادته لسكون الجسم، المانع ارادة
أ (ألف) حركة الجسم، إذ لا مانع الا تعلق ارادة ذلك
الغير لكن عجز الاله باطل. لان واجب الوجود قوي
قادر على كل شيء. والترجيح بلا مرجح محال.
اذن فيلزم فساد النظام وهو محال أيضا، فيلزم فساد
نظام الوجود وهو باطل اذن فالمقدم مثله.

الوجه الثالث: وهو ما ذكره الحكماء إذ قالوا لو فرضنا أن هناك واجبين للوجود، واجب أ (ألف)، وواجب ب (باء)، مشتركان في جهة، فيحتاج أن يكون كل منهما متميز على الآخر. من قبيل زيد وعمر، زيد وعمر مشتركان في الإنسانية، هذا انسان، وذاك انسان، فلكي يكون زيد غير عمر، وعمر غير زيد فلا بد أن تكون بكل منهما مميزات، وخصوصيات تميزه عن الآخر. والا اذا لا توجد خصوصيات، فما فرض أثنان ليس بأثنين، انما هما واحد. اذن لكي تتحقق الاثنينية لا بد من التمايز. والمفروض انه صفة اشتراك موجودة، وهي وجوب الوجود فيلزم من كل واجب أن يكون مركب من

وجوب الوجود وهو جزء، وامتيازته عن الآخر، وهو وجود آخر وهو جزء، فيلزم أن يكون واجب الوجود مركب، والمركب محتاج الى أجزائه. وقد ثبت أن واجب الوجود ليس بمركب.

الوجه الثالث: دليل الحكماء وتقديره انه لو كان في الوجود واجبين للوجود أو واجبا الوجود لزم إمكانهما. والتالي باطل فالمقدم مثله. أما امكان الواجب باطل، هذا واضح لان الممكن لا يمكن أن يكون واجباً. اما وجه الملازمة انه لو كان الواجب متعدد لزم الامكان. لان الواجبان حينئذ يشتركان في وجوب الوجود، لأنه هذا واجب الوجود أي يجب وجوده، والآخر واجب الوجود (هذا انسان، وهذا

انسان)، لكن يتميز هذا الانسان عن ذاك الانسان. هذه الميزة تحتاج الى امتياز وخصوصية تميزه عن الآخر. فمن الواضح ان لم تكن هناك خصوصية تميز كل منهما عن الآخر لما تحققت الاثنينية في الواقع الخارجي. اذن المفروض انهما مشتركان في وجوب الوجود، والمفروض ان كل منهما مختص بشيء غير موجود في الآخر حتى تتحقق وتتضح الاثنينية، فيلزم كل واحد منهما أن يكون مركباً مما به الاشتراك، وهو واجب الوجود، وما به الامتياز حتى يتميز عن الآخر والتركيب يلزم الامكان، لان المركب محتاج الى أجزاءه. أنهما حينئذ يشتركان في وجوب الوجود، فلا يخلو اما أن يتميزا أو لا. أما

أن يكون تميز الواجبين أو لا يكون تميز. الشق الثاني باطل لأنه اذا لا يكون تمييز بين الواجبين، اذن لا يكون اثنين بل يكون واحداً، اذا كان زيد يشبه عمر من كل جهة. اذن زيد هو عمر، وعمر هو زيد وليس هما أثنان. واما أن يوجد تميز بينهما وهذا التمايز جزء الذات، والآخر ما به الاشتراك وهو وجوب الذات، فيلزم التركيب، وكل مركب ممكن لأنه محتاج الى أجزاءه، فيكونان ممكنين، وهذا خلف لان الواجب لا يمكن أن يكون ممكناً.

واجب الوجود لا يتثنى ولا يتكرر

قد تبين أن واجب الوجود بالذات لا ماهية له، فهو
صرف الوجود، ولا يخلط وجوده نقص وفقدان،
ومن الواضح أن كل حقيقة من الحقائق اذا تجردت
عن أي خليط، وصارت صرف الشيء لا يمكن أن
تثنى وتعدد. وعلى هذا فاذا كان سبحانه يحكم انه لا
ماهية له وجوداً صرفاً لا يتطرق اليه التعدد ينتج أنه
تعالى واحد لا ثاني له ولا نظير وهو المطلوب.

في ان الذات غني ليس بمحتاج

لا معنى لان يكون محتاجاً بأي جهة من الجهات،
كونه غني، وإلا لو كان في أي جهة من الجهات
محتاجاً الى الغير لما كان غني. بل هو الغني لانه
ليس بمحتاج؛ لأنه وجوب الوجود هو دون غيره،
لأنه لا يوجد واجب للوجود غير الله سبحانه، لما
تبين انه لا شريك له في وجوب الوجود فهو ليس
بمحتاج؛ لان وجوب الوجود دون غيره يقتضي
استغنائه عن الغير مطلقاً، ويقتضي افتقار غيره اليه
مطلقاً " أيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني
الحميد" فاطر:15.

اذن لا غني بالاستقلال الا هو، وان وجد غني
 فبعطاءه واذنه . وجوده والا فالغني المطلق المستقل
 لا مصداق له في عالم الوجود الا الله جلت أسمائه.
 ليس بمحتاج الى غيره مطلقاً، لأنه كل من احتاج
 اليه فهو يكون معلولاً له واذا احتاج الواجب اليه
 يكون ممكناً. وقلنا الاحتياج مطلقاً لأنه لا في ذاته
 ولا في صفاته، لا في ذاته محتاج الى شيء ولا في
 صفاته التي يتصف بها محتاج الى غيره، لان
 وجوب الواجب الثابت له يقتضي استغناءه مطلقاً
 (أي بذاته وصفاته)، عن مجموع ما عداه، الذي هو
 عالم الامكان فلو كان محتاجاً، للزم أن يكون ممكناً،
 ولزم افتقاره ولكان ممكناً. وتعالى الله عن الامكان

لان الباري عز وجل مستغني عن مجموع ما عداه.
والكل رشحه من رشحات وجوده، وذرة من ذرات
فيض وجوده.

الفصل التاسع

الذات لا يصح عليها الالم واللذة

هل يصح أن يتصف الله بأنه ملتذ؟ وهل يصح أن يتصف الله بأنه متألم؟ الانسان الحيوان يصح أن نقول بأنه متلذذ، هل يصح بالواجب سبحانه وتعالى أن نقول بأنه متألم متلذذ؟ هذا مقصدنا من الالم واللذة التي ترتبط بمزاج الانسان. اذا كان الانسان مزاجه معتدل فهذا يسمى ملتذ، واذا كان مزاجه منحرفاً فهذا يسمى متألم. اذا كان التألم والتلذذ مرتبطاً باعتدال مزاج الانسان، وعدم اعتدال مزاج الانسان، فهذا هو اللذة والالم الذي يستحيل اثباتهما

للواجب سبحانه وتعالى. لان الواجب سبحانه لا مزاج له حتى يقال أنه متلذذ أو انه متألم، لان المزاج كما حققوا في محله، انما يأتي من اعتدال القوى. الانسان اذا تعادلت قواه الموجودة عنده، اذا كانت تعمل بنحو معتدل بنحو غير معوّج، يسمى انه معتدل المزاج. واذا لم تعمل هذه القوى الموجودة بالإنسان بنحو معتدل ومستقيم يسمى غير معتدل المزاج، أو مريض المزاج. فاذا كان اللذة والالام هو الوصف للمزاج فمما لا اشكال فيه ان الله سبحانه وتعالى، لا يتصف بمثل ذلك. اللذة والالام وصفان للمزاج المعتدل والمزاج غير المعتدل، واما اذا كان مرادهم من اللذة والالام العقلي، أي لو فرضنا ان كل

قواه لا تلتذ ولكن قوته العقلية تلتذ بذلك لا اللذة والالام
الحسي الذي يرتبط بالمزاج. الانسان اذا كتب مطلباً
عقلياً دقيقاً يلتذ لذلك، فقواه كلها لا تلتذ ولكن قواه
العقلية تلتذ بذلك. اذا أحس الانسان ان دليله الذي
يدله الدرب بعد أن قرر الاستاذ المطلب. توجه
للمطلب، وقرأ له المطلب، لكن لم يستطع أن يفهم
المطلب الدقيق، يتألم بذلك تألم عقلي. مع انه، أي
قوة من قواه الحسية والمادية لم تتألم بشيء، ولكن
يوجد ألم عقلي. فهذا يقع البحث أن الله سبحانه
وتعالى هل يتصف باللذة والالام العقلي أو لا يتصف.
أن اللذة هو ادراك الملائم بما هو ملائم. وان الالم
ادراك المنافي بما هو منافي، لان الانسان عندما

يدرك شيئاً موافقا لهواه، فانه ادركه وادرك بانه
ملائم له، لانه بعض الاحيان يجد الشيء، لكنه
يتصور انه بعيد عنه فلا يلتذ، أو ان لا يعلم بذلك
الشيء فلا يلتذ به. ان اذا أدرك الشيء وأدرك انه
ملائم له هذا يسمى عنده لذة. أو أدرك الشيء وأدرك
بانه منافي له هذا يسمى ألم. فهل يتصف الله سبحانه
وتعالى بهذا المعنى باللذة والالام أو لا؟

أقول : اما الالام مما لا اشكال فيه بانه لا يتصف به
لانه ادراك المنافي ولا منافي في الوجود للحق
سبحانه وتعالى حتى يكون متألم به. لأنه كل ما في
الوجود أما هو أو فعله وأثره. أفعال . هل يمكن أن
تكون أفعالا منافية له. ولو كانت منافية له لماذا

أوجدها اذن. لا يمكن أن نتصور المنافي للحق. انما
ينحصر الكلام في اللذة العقلية . هل أن الله سبحانه
وتعالى يتصف باللذة العقلية. فقد أثبتها الحكماء
وبعض المتكلمين أو لا يتصف بها، هنا خلاف هل
ان الله يتصف بانه ملئذ أو مبتهج بتعبير آخر باللذة
العقلية. أقول ولا يصح عليه اللذة والالم لامتناع
المزاج عليه، لان اللذة والالم من مواصفات وحقائق
المزاج وحيث ان الواجب سبحانه وتعالى لا مزاج
له اذن لا معنى بأن يتصف باللذة والالم الذي يرتبط
بالمزاج. ان اللذة والالم أمران وجوديان لان الباري
مدرك لانه عالم مدرك لذاته، وذاته أكمل
الموجودات، وهو الغني عن العالمين. الانسان

يعرف ما هو الالم وما هي اللذة. انها ادراك الملائم
من حيث هو ملائم، ثم لابد ان يدرك من حيث انه
ملائم. فلو تحقق له ذلك تلذذ. واللذة والالم قد يكونان
حسيين، وقد يكونان عقليين. فان الادراك ان كان
حسياً كما أن الانسان ادرك منظرأ جميلاً يلتذ بذلك،
أو رأى منظرأ بشعأ يقشعر منه البدن يرى انه يتألم،
وهذه هي اللذة والالم الحسيين. ولا اشكال في ان الله
تعالى لا يلتذ أو لا يتألم الالم الحسي، لأنه يحتاج الى
هواه وقد ثبت لا هوى ولا أداة له، أما الالم فهو
مستحيل عليه أجماعاً، سواء كان ألماً حسياً أو ألماً
عقلياً. اذلا منافي له تعالى. وأما اللذة الحسية من
توابع المزاج، والمزاج هو اعتدال القوى، والحق

سبحانه وتعالى ليس له اعتدال القوى أو الهوى حتى يتصف بأنه متألم أو ملتذ. اذن لا يتصف الحق بالألم مطلقاً لا الحسي ولا العقلي، ولا يتصف باللذة الحسية، لأنها من توابع المزاج. المزاج - اعتدال المزاج - يأتي من اعتدال القوى، وان القوى تعمل بشكل معتدل. والحق ليس له قوى حتى يتصف باعتدال المزاج وباللذة الحسية والمزاج والا لكان جسماً، أما ان كانت اللذة عقلية فقد أثبتتها الحكماء لله تعالى ، وذهب اليه جمهور الحكماء وتبعهم المحققين من المتكلمين. لان الباري تعالى مدرك لأنه عالم مدرك لذاته، وذاته أكمل الموجودات وهو الغني عن العالمين. من يدرك شيئاً وهو أكمل شيء ألا يكون

ملتذ؟ طبعاً هو كذلك. للتقليد الى الذهن. الانسان لو تأمل بنفسه ووجد نفسه عالماً كاملاً زاهداً مجاهداً شجاعاً يلتذ بهذه الكرامات الموجودة عنده يبتهج بها . فالأمر ألا يدرك بالواجب هو ذاته التي هي الوجود المحض، والجمال الامثل ويبتهج؟ ومن هنا فان الحق " انه أعظم مبتهج لأعظم مبتهجاً" أعظم ملتذ بأعظم ملتذ. لان المدرك، والمدرك هو ذاته. أعظم موجود والله سبحانه وتعالى يتصف باللذة العقلية، لان البارئ تعالى متصف بكماله اللائق به، لاستحالة النقص عليه ومع ذلك يعني ان كان متصفاً بالكمال المطلق فهو مدرك لذاته وكماله. أي مدرك، ومدرك أيضاً. هنا المدرك والمدرك شيء واحد،

يعني العالم والمعلوم شيء واحد ليس شيئان (فاعل ومفعول)، لأنه يدرك نفسه يدرك ذاته فهو مدرك لذاته وكماله، فيكون الواجب أعظم مدرك لأعظم مدرك. لأعظم مدرك بآتم أدراك. يعلم ذلك بالعلم الحضورى لا بالعلم الحسولى. لان العلم كما هو معلوم فى علم المنطق بمحله، أما علم حضورى واما علم حسولى. الحضورى كحضور وجود شيء عند الانسان بالصورة الحسولية لا بالصفة، صورة شيء موجودة عندك لا صفاته. والشاهد على ذلك أن الصورة مطابقة للواقع، هذا معناه ان واقع الشيء غير موجود. أما لو حصلت لك حالة الالم هل يمكن أن تخطأ فيها، كلا لأنها لا تكون مطابقة أو غير

مطابقة للواقع. ومن هنا قالوا العلم الحسولي هو الذي يحتمل فيه الصح والخطأ لا العلم الحضورى. لانه أنت الان علمك بالشىء لا بالواسطة، اما اذا كان علمك بالشىء مع الواسطة بالإدراك يعنى، معلوم له بالعلم الحضورى لا ان صورة كماله موجودة عنده بل الحقيقة بذاته وكماله موجودة عنده. فيكون أجلّ مدرك لأعظم مدرك بأتم أدراك. المراد باللذة هذا الابتهاج بحصول هذا الكمال. وأما المتكلمون قالوا بأنه لا تصح اللذة على الله لان اسمائه توقيفية، أي انها معدودة معروفة مذكورة جميعها في القرآن الكريم، فلا يسعنا اضافة شىء آخر اليها. ان قلنا ان أسماء الله توقيفية فاذا ورد في

الروايات أطلق العلة عليه فنحن نطلق العلة أو نتوقف؟ فان قلنا انها توقيفية فهل ورد بالشرع اطلاق أسم الملتذ عليه، يقال لم يرد بذلك شيء فلا يصح أن نقول بأنه ملتذ. الواقع الله هل له اختيار عقلي أو لا، سواء هو ملتذ أو غير ملتذ؟ وواقع الشيء هل هو متحقق أو ليس متحقق. فنفوا اللذة الحسية والعقلية لاعتقادهم نفي اللذات العقلية، ولم يرد ذلك عليه في الصفات. لان أسماءه توقيفية ولا يصح لغيره التلهيج بهذا (بهذه الصفة)، لو كان جائز أتصافه باللذة العقلية لذكرت في أسماءه. والصحيح انها ليست توقيفية لان هنالك فرق بين توقيفية الاسماء، وتوقيفية الصفات. واذا سلمنا بتوقيفية

الاسماء فلا يتسرب ذلك للصفات. علماً ان الامام
علي عليه السلام وصف الله تعالى بالثابت الموجود
" فلا نفي ولا تشبيه، هو الله الثابت الموجود، تعالى
الله عما يصفون"(1)

والقرآن خال من هاتين الصفتين. أذن تصح عليه
اللزدة العقلية دون الحسية.

(1) أصول الكافي، باب النهي عن الصفات الحديث رقم 1

نفي التشبيه

في قوله تعالى " ليس كمثله شيء " فهو تعالى ليس له نظير من أي جهة، وذلك لأنه وجود مستقل بذاته، ولا نهاية له وغير محدود من جميع الجهات، لا في علمه ولا في قدرته، ولا في حياته، ولا في إرادته.

وأما ما سواه من الموجودات فهي تابعة ومحدودة ومتناهية وناقصة لذا لا يوجد وجه شبه بين وجوده الذي يمثل الكمال المطلق وبين النقصان المطلق (أي الموجودات)، الامكانية فهو الغني المطلق، ومن سواه فقير ومحتاج في كل شيء. وليس كذاته المقدسة شيء لأنه متنزه عن المثل والشبيه وهو

موجود في كل مكان وليس له كفوء أحد بمعنى ليس له نظير أو ضد والله أكبر من ان يوصف وأعلى من الخيال والقياس والظن والوهم ولا يقاس بمخلوقاته " ما قدروا الله حق قدره " أي المشركون لانهم قاسوه بمخلوقاته. قال أمير المؤمنين في خطبته الاشباح : وأشهد أن من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك، والعدل بك كافر بما تنزلت به محكمات آياتك، ونطقت به شواهد صحيح بيناتك، وانك أنت الله الذي لم تتناه في العقول فتكون في مهب فكرها مكيف، ولا في روايات خواطرها فتكون محدوداً مصرفاً".

وفي حديث الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام بجوابه لأبو فروة عند سؤاله عن التوحيد "

انا رويناه أن الله عز وجل قسم الرؤية، والكلام بين اثنين فقسم لموسى عليه السلام والكلام ولمحمد صلى الله عليه وآله الرؤية، فقال أبو الحسن عليه السلام: فمن المبلغ عن الله عز وجل الى الثقلين الجن والانس ولا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار " و "لا يحيطون به علماً" و " ليس كمثلته شيء" أليس محمد صلى الله عليه وآله قال: فكيف يجب رجل الى الخلف جميعاً ويخبرهم أنه جاء من عند الله، وانه يدعوهم الى الله بأمر الله ويقول ألا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار، " ولا يحيطون به علماً" ز " وليس كمثلته شيء" ثم يقول : أنا رأيت به بعيني، وأحطت به علماً وهو على صورة البشر، أما

تستحيون، ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي عن الله بشيء، ثم يأتي بخلافه من وجه آخر.

قال أبو فروة: فإنه يقول " ولقد رآه نزلة أخرى "

فقال أبو الحسن عليه السلام: ان بعد هذه الآية ما

يدل على ما رأى، حيث قال: " ما كذب الفؤاد ما

رأى ". يقول ما كذب فؤاد محمد صلى الله عليه وآله

ما رأت عيناه، ثم أخبر بما رأى فقال: لقد رأى من

آيات ربه الكبرى، فأيات الله عز وجل غير الله: وقد

قال ولا يحيطون به علماً، فاذا رآته الأبصار فقد

أحاطت به العلم ووقعت المعرفة، فقال أبو فروة:

فتكذب بالروايات؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: اذا

كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبت بها وما أجمع

المسلمون عليه انه لا يحاط به علم. لا تدركه
الأبصار وليس كمثله شيء.

22 كانون الاول 2007

مصادر الكتاب

- 1-العلامة الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف؛
كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الطبعة
الاولى ، دار النشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،
بيروت ، 1988.
- 2-السيد عبد الله شبر؛ حق اليقين في معرفة أصول
الدين، الطبعة الاولى، منشورات مؤسسة الأعلمي
للمطبوعات، بيروت، 1997.
- 3-الحيدري، السيد كمال ؛ التوحيد، الطبعة الاولى،
منشورات دار الاضواء، بيروت، 2003.

4-المقداد السيوري؛ النافع يوم الحشر في شرح
الباب الحادي عشر، منشورات دار الكتاب العالمي،
(ب م)،1992.

5-الكليني الرازي، محمد بن يعقوب؛ الكافي، دار
الكتب الاسلامية، طهران، 1388هجرية.

6-الصدوق،الشيخ أبي جعفر محمد بن علي؛
التوحيد، دار المعرفة، بيروت

7-الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي؛ علل
الشرائع، الطبعة الاولى، منشورات الاعلى
للمطبوعات، بيروت،1988.

8-الطباطبائي، السيد محمد حسين؛ بداية الحكمة،
مؤسسة أهل البيت، بيروت، 1986.

9- الطباطبائي، السيد محمد حسين؛ نهاية الحكمة،
مؤسسة أهل البيت، بيروت، 1986.

10-السبزواري، عبد الهادي، منظومة الحكمة،
الطبعة الحجرية (تا)، (ب م).

11-الشيرازي، محمد؛ الحكمة المتعالية في الأسفار
الأربعة، الطبعة الرابعة، دار أحياء التراث العربي،
بيروت، 1410 هجرية.

12-الفضلي، الدكتور عبد الهادي؛ موجز علم
الكلام، (تا)، (ب م).

الفهرس

4 المقدمة
7 خطبة عن نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام
9 الفصل الاول
9 المعرفة الجائزة على الذات
15 الذات الالهية
22 الفصل الثاني
22 صفاته عين ذاته
36 ان الذات ليس محلا للحوادث
48 الفصل الثالث
48 اطلاق الواجب
49 المحدود لا يدرك اللا محدود
62 الفصل الرابع
62 نفي الرويا البصرية للذات
76 لماذا لا نرى الذات الالهية؟

84	وحدة الوجود (الاحاطة)
96	مصطلحات منطقية وفلسفية
104	الفصل الخامس
104	هل من سبيل لمعرفة كنهه
111	الفصل السادس
111	إثبات الواجب لذاته
114	خواص الواجب والممكن
114	خواص الواجب
120	خواص الممكن
124	استحالة اتحاده بالغير
137	الفصل السابع
137	المواد الثلاث
140	الله ليس بجسم ولا عرض
143	إنه تعالى ليس في حيز ولا جهة ولا محل
151	الفصل الثامن
151	البساطة
155	بسيط الحقيقة كل الأشياء

- 159 انه تعالى غير مركب
- 164 التعدد يلزم التركيب
- 165 الذات الالهية لن يشاركها أحد في الخلق
- 181 واجب الوجود لا يتثنى ولا يتكرر
- 182 في ان الذات غني ليس بمحتاج
- 185 الفصل التاسع
- 185 الذات لا يصح عليها الالم واللذة
- 197 نفي التشبيه
- 202 مصادر الكتاب
- 205 الفهرس

مؤسسة لولو للطباعة والنشر

Lulu Press, Inc.

All Rights Reserved

Morrisville, NC 27560

Phone: (844) 212-0689

Web: www.lulu.com

Copyright © 2002-2018 Lulu

Press, Inc

العلاقة بين الذات والصفات لدى الفلاسفة والمتكلمين
(دراسة مقارنة)

ان من شروط البحث "امكانية البحث" ان لا يكون البحث يتناول موضوع
تستحيل معالجته لعدم القدرة على ذلك، كمعرفة حقيقة الذات الالهية. لأنها
من الامور التي يمتنع إخضاعها للبحث، لاستحالة الوصول الى نتيجة مطلوبة
؛ كونها فوق مستوى الإدراك العقلي. رغم ذلك فان باب المعرفة مفتوح، أي
معرفة الله بوجهه، لا من جميع الوجود، لأنها ان كانت من جميع الوجود صارت
اكتناهية وهي ممتعة. فلا يمكن أن نقف على ذاته وكفه وحقيقته لنا كان هنا
البحث مقارنة بين مفهوم الذات الالهية والصفات عند الفرق الاسلامية ومعالجتها
وفق ما تبقه الفرقة الحقة؛ لتأخذ بيدنا الى حقيقة ومضامين الأفكار المسقاة من
أهل بيت النبوة صلوات الله عليهم أجمعين وفقا لما تصدت له الفلسفة الاسلامية.

الشيخ مالك محدي خالصان