

المقالة الثانية

فيما يتعلق بقوله سبحانه: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾

و فيه مشارح:

المشرع الأول

في نظمه بما سبق و ما لحق

اعلم أن الغاية القصوي في القرآن عاماً و في هذه الآية خاصة توحيد تعالي ذاتاً و صفاتاً و أفعالا، إذ به يرتقي الانسان من أسفل سافلين الي أعلي عليين . و بحسب مراتب التوحيد له تعالي يكون تفاوت درجات الموحدين قرباً و بعداً و كمالاً و نقصاً، و فضيلة و رذيلة، و شرافة و خسة، فربّ موحّد فاز بتوحيد الذات الواجبة بوجه و لم يفز بتوحيد الصفات و الأفعال كأكثر المتكلمين و هم أصحاب أبي الحسن الأشعري، و ربّ فائز بتوحيد الذات و الصفات دون الأفعال كجمهور الفلاسفة القائلين بعينية الصفات للذات، المثبتين للوسائط الجاعلات و العلل المؤثرات الموجبات و هو نوع من الشرك إلا أن محققهم مطبقون علي أن الفاعل الحقيقي هو الحق تعالي و الوجود معلول له علي الاطلاق، و الوسائط معدّات و مهيات و سوابق و مقدّمات قدمها الباري بمقتضي نظمه البديع و حكمته الأنيقة، لا أن لها دخلا في التأثير و اليجاد بل في التهييء و الاعداد . إذا تقرّر هذا فنقول: قول ﴿الله﴾ اشارة الي توحيد الذات، و قوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ اشارة الي توحيد الصفات و قوله: ﴿الحيّ القيوم﴾ اشارة الي توحيد الأفعال .

أمّا بيان الأول؛ فلأن معني اسم «الله» كما علمت هو الذات المستجمعة للصفات الكمالية الذاتية الوجودية، و لا شبهة في أن التركيب من الأجزاء ينافي الوجود الذاتي لكونه مستلزماً لافتقار المركب الي كل واحد من الأجزاء، و الافتقار ناش عن النقصان و الامكان الذاتيين و هما منافيان للكمال و الوجود الذاتيين، فمعني الالهية المستلزمة لكون الشيء مبدأ سلسلة الوجود و اليجاد ينافي التركيب المستلزم للحاجة .

و أمّا بيان الثاني؛ فلأن التعدّد في الصفات الكمالية الالهية يستلزم التعدّد في وجود الذات لافتقار كل صفة الي موصوف و لكون كل صفة لشيء فرع وجود ذلك الشيء، فيلزم من تعددها تعدده - ولو بحسب العقل - فلو تعددت الصفات الخاصة بالواجب تعالي - كالهية للعالم، و القادريّة علي ما يشاء، و العالمية بجميع الأشياء - يلزم تركب كل من



الالهين من الذات و الصفة، و التركيب ينافي الالهية - تنافي الامكان للوجوب - .
لا يقال: التركيب و التعدد في مجموع الذات و الصفة لا ينافي بساطة الذات و الواجب
الوجود هو الذات فقط دون المجموع من الذات و الصفة .

لأننا نقول: الكلام في الصفات الكمالية، فاذا لوحظ وجود الذات بحسب نفسه و قطع
النظر عن ما يزيد عليه أ هو موصوف بالصفة الالهية الكمالية أم لا؟ لا سبيل الي الثاني و إلا
لزم افتقاره الي الغير في كمال ذاته، و لو لم يكن أيضاً مبدءاً لسلسلة الممكنات كلها سواء
كانت صفاتاً أو أفعالا و البرهان قد دلّ علي وجود أمر بسيط يفتقر اليه الأشياء - هذا خلف -،
فهو بنفس ذاته المقدسة إله و مبدءاً للكل، فمقوم ذاته هو بعينه مقوم الهيته و كذلك سائر
الصفات التي تستوجبها الالهية و تستحقها الواجبية - من الوجود و العلم و القدرة و الارادة -،
فيجب أن يكون مصداق حملها جميعاً علي ذاته نفس هويته البسيطة من غير تركب و
تعدد، لا باعتبار مغايرة الصفات، و لا باعتبار المغايرة بينها و بين الذات .

و بالجملة تأكد الوحدة في الذات الواجبية يستلزم استحالة التعدد في الصفات الالهية
مطلقاً، سواء كان مع تعدد الموصوف عينا كفرض الهين منفصلين، أو عقلا فقط كفرض
صفات واجبة متعددة لموصوف واحد كما ذهب اليه الصفاتيون - تعالي عما يقول الظالمون
علواً كبيراً .

و اعلم أن الفساد و الاستحالة في هذا الشق أشنع و أفحش و الظلم فيه أشدّ عندي، إذ
يلزم فيه فوق ما يلزم في الأول - من التركيب اللزوم للتعدد المنافي للوجوب - شيء آخر، و هو
خلو الواجب في حد نفسه عن الواجبية و الصفات الكمالية بحسب أول الوضع، و هي مفسدة
مختصة بهذا الشق دون الشق الأول، إذ لا حدّ أن يفرض واجبين يكون صفات كل منهما
عين ذاته الي أن يقوم البرهان علي استحالته، و البرهان و إن جمع بينهما في هذه الاستحالة
أيضاً لكن بحسب التأدية و الاستمرار حيزاً، لا بمقتضي الوضع صريحاً من أول الأمر .

و كما أن فوق كل ذي علم عليم الي أعلم العلماء و هو صاحب القوة القدسية، فكذلك
تحت كل ذي جهل جهيل الي أجهل الجهال و هو الجاهل بلزوم أحد النقيضين للآخر إذا
لزم من أول الوضع، و إن كان جميع الجهالات مشتركة في التأدية الي الجهل بوضع شيء
بعينه مع نقيضه، و متفاوتة مراتبها بحسب مراتب سرعة التأدية و بطورها، و طول مسافة
المقدّمات و قصرها الي النتيجة، فالرسوخ في الجهل يتحقق إما بعدم التفطن بفساد الشيء



البين الفساد مع الاصرار به - وهذا هو الغاية - أو بعدم العلم باندرج الأكبر للأصغر مع قلة الحدود والوسائط بينهما مع اعتقاد نقيض النتيجة، وفي مقابله الرسوخ في العلم وهو سرعة التفطن بالنتيجة مع كثرة الحدود والمبادي الذي يقال له «الحدس الشديد» وغاية القوة القدسية التي للأنبياء والأولياء .

و عدم الرسوخ في كل منهما يعرف بمعرفة الرسوخ فيه، إذ مراتب كل منهما، لكونهما وجودين متقابلين مختلفة شدة و ضعفاً و رسوخاً و فتوراً .

و أما بيان الثالث؛ فلأن «القيوم» لكونه صيغة مبالغة يدل علي كمال الاستقلال في التقويم والايجاد شدة و عدة، فلو كان في الوجود فاعل آخر - سواء كان تاماً في الفاعلية أو ناقصاً مباناً أو مشاركاً للأول - يلزم خلاف المفروض وهو كونه تعالي ضعيفاً في الفاعلية قاصراً فيها .

أما علي تقدير كون الثاني تاماً في الفاعلية والايجاد، فلأنه أن يكون بعض الممكنات خارجاً عن صنعه و ايجاده، فلم تكن قدرته شاملة له لا متناع توارد العلتين المستقلتين علي معلول واحد معين، فيكون عدد مقدراته ناقصاً يمكن الزيادة عليه فلم تكن قيوميته في الغاية بحسب العدد .

و أما علي تقدير كون الثاني مشاركاً له في الفاعلية - سواء كان جزءاً أو معيناً أو معداً، أو آلة، أو سبباً غائباً، أو مصلحة، أو انتظاراً لفرصة، أو غير ذلك - لم يكن بحسب ذاته قوياً علي ما يقوي عليه ذاته مع الشريك وهو أحد الأمور المذكورة أي أمر كان منها .

فقيوميته تدل علي أن لا فاعل غيره، كما أن ذاته تدل علي أن لا واجب سواه لقوله : ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ (آل عمران (٣): ١٨) .

فهذه العلوم الثلاثة التوحيدية أعني توحيد الذات، و توحيد الصفات، و توحيد الأفعال، أعلي طبقات العلوم و أعلي هذه و أشرفها هو علم الذات، ثم علم الصفات، ثم علم الأفعال، و لهذا وقع بهذه الترتيب في قوله تعالي : ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ ، و كذا وقعت الدلالة علي هذه العلوم الثلاثة في قوله سبحانه : ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ (البقرة (٢): ١٦٣) بهذا المنهج، فإن قوله : ﴿إلهكم إله واحد﴾ توحيد للذات، و قوله : ﴿لا إله إلا هو﴾ توحيد الصفات علي ما قررناه و قوله : ﴿الرحمن الرحيم﴾ أي رحمن الدنيا و رحيم الآخرة توحيد للأفعال .

هذا طريق التدرج في مسلك الالهية .

و أما طريق التدرج في مسلك العبودية فبعكس هذا الترتيب ، و هو الترتيب من الأفعال الي الصفات ، و من الصفات الي الذات ، فكما أن طريق الالهية يقتضي التدرج النزولي الي أدني المراتب ﴿ و نحن أقرب اليكم من جبل الوريد ﴾ (ق:٥٠: ١٦) «أنا عند المنكسرة قلوبهم ، أنا عند المندرسة قبورهم»^١ «الودليتم بحبل الي الأرض السفلي لهبط الي الله»^٢ و ذلك لأن كمال النورية و الظهور يوجب كمال القرب و الدنو ، ألا تري أنه إذا كان في سطح واحد سواد و بياض تري البياض لوضوحه أقرب ، و السواد لخفائه أبعد ، ففي طريق العبودية يقع التدرج الصعودي الي أعلي المراتب ، و هو مقام العندية «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل» .

فوقع بيان هذه المراتب في كلام الله تعالى علي سنة الالهية كما علمت و في كلام الرسول ﷺ علي سنة العبودية ، حيث قال^٣ : «أعوذ بعفوك من عقابك» ، فهذه ملاحظة توحيد الأفعال ثم قال : «و أعوذ برضاك من سخطك» هذا بملاحظة توحيد الصفات ، ثم قال : «و أعوذ بك منك»^٤ هذا بملاحظة توحيد الذات ، فلم يزل الي القرب يترقى من طبقة الي طبقة و من مرتبة الي مرتبة في الشرف و القرب حتي انتهى الي النهاية ، ثم عند النهاية اعترف بالعجز و القصور ، لأن الذات الأحديّة ليس لأحد فيها قدم ، فقال : «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت علي نفسك» .^٥

فهذا أدق العلوم و أشرفها ، و مثله في الشرف و الغموض علم الآخرة و علم المعاد و هو متصل بعلم المعرفة .

هذه العلوم الأربعة قد أودعنا في بعض كتبنا و رسائلنا شيئاً من مجامعها و أوساطها دون القدر الذي رزقنا منه مع قصر العمر و طول الشواغل و قلة الأعوان و الرفقاء ، و كثرة الأضداد و المعاندين ، و لم يشبع الكلام حسب ماجعله الله قسطين ، لأنه مما يكل عنه

١ . اثنا عشر رسالة ، للمحقق الداماد ، ج ٨ ، ص ١٨ ، طبع حجرية

٢ . بحار الأنوار ، ج ٥٥ ، ص ١٠٧

٣ . الكافي ، ج ٣ ، ص ٣٢٤ ؛ التهذيب ، ج ٣ ، ص ١٨٥ ؛ مصباح المتهجد ، ص ٧٦٢

٤ . قال الحكيم المتأله محمد بن المشتهر بالفيز الكاشاني في كتابه المسمى بـ «الكلمات المكنونة» : فإن الأول أي «أعوذ بعفوك من عقابك» إشارة الي أحديّة الأفعال ، و الثاني أي «و أعوذ برضاك من سخطك» إلى أحديّة الصفات و الثالث أي «و أعوذ بك منك» الي أحديّة الذات . الكلمات المكنونة ، ص ٧٩ ، چاپ : مدرسه عالی شهيد مطهري .

٥ . مصباح الشريعة ، ص ٥٦ ؛ مسند أحمد ، ج ١ ، ص ٩٦ ؛ صحيح مسلم ، ج ٢ ، ص ٥١

أكثر الأفهام ويستتضر به الضعفاء وهم أكثر المترسمين بالعلم وإني ما رأيت في مدّة عمري هذا وقد بلغ سنوه الي نيف وأربعين من عنده خير من علم الآخرة علي وجه تطابق القرآن والحديث، وعمل بمقتضي الكشف الصحيح بل قلّ من العلماء من أحكم ظواهر العلوم الحقيقية ومبانيها فضلا عن أواخرها وأقاصيها، حتي ارتاضت نفسه، واستقامت علي سواء السبيل، فلم يبق له طلب وشوق إلّا الي الحق وحرام في الرقم الأوّل الواجبي والقضاء السابق الالهي أن يرزق شيء من هذه العلوم الأربعة خصوصاً معرفة الذات وعلم الآخرة، إلّا مع رفض الدنيا وطلب الخمول وترك الشهرة مع فطنة وقادة وقريحة منقاداة وذكاء بليغ وفطرة صافية وحس شديد.

المشعر الثاني في قراءة التهليل

اعلم أنّ ﴿لا إله إلّا هو﴾ بالمدّ، وكذلك جميع التهليل. روي الهاشمي عن ابن كثير المد الطويل مع أنّه من جملة القراء الذين يقصرون المدات المنفصلة وهي التي تحصل حيثما تكون حرف المد في كلمة، وسببه وهو الهمزة في كلمة أخرى، وذلك لورود الأثر في باب المد لهذه الكلمة، وهو ما روي عن رسول الله ﷺ: «من قال لا إله إلّا الله ومدّها غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر».

ومن العجب أنّ بعض المتشفعين المعلنين بالذكر في المجالس استدلوا بمثل هذا الحديث علي فضيلة الجهر ورفع الصوت في الذكر والصياح في الدعاء والنداء وهو ظن فاسد ووههم كاسد، وقد ورد في القرآن ما ينادي بخلافه كقوله تعالى: ﴿واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول﴾ (الأعراف: ٧) و (٢٠٥) ومثل ما ورد في الحديث عن النبي ﷺ: «خير الذكر الخفي، وخير العبادة أخفيها، وخير المجالس أوسعها»^١.

قال بعض أصحاب القلوب: يا رافع الصوت بالدعاء ويا جهوري الصياح في النداء أمن الضرب تتألم أو مع أكفاءك تتكلم؟ أقسام جهل قسمك؟ أم رزاق نسي أسمك؟ سبحان الله عمّا يصفون وتعالى ذاته عمّا يشركون، أنام من خلق الأنام؟ أتظنون أن لا تأكلوا

١. مسند الشهاب، ج ٢، ص ٢١٨-٢١٧، ح ١٢٢١؛ مسند أحمد، ج ١، ص ١٧٢
٢. الصحيفة الهاديّة والتحفة المهديّة لابراهيم بن المحسن الكاشاني، ص ١٥. مع تفاوت يسير

أرزاقكم دون أن ترفعوا أصواتكم - انتهى .

ثم لا شبهة في أن لسان الحال أفصح، و رواح الرحمة أبسط و أفسح، و فائدة الذكر و التهليل هو القرب من الحق الجليل، و هو إنما يحصل بمكالمة الباطن بلسان الحال دون مقارعة الأسماع بألة الاصطكاك بالمقال، و كلما كانت العبادة أسرّ و أخفي، فهي أبعد عن شائبة الرعونة و الرياء، و لهذا المعني اختار المخلصون من أهل الله و السالكون سبيل العبودية الخلوة عن الخلق للذكر و المناجاة و آثروا العزلة عن الناس حذراً عن الوسواس، و استوحشوا من رؤيتهم خوفاً عن مزاحمة الأغيار، بل لا يهتملوا الهمس من الخفيف في أوقات انزعاجهم الي الحق، كيلا يشوش حالهم و لا يتكدر عيشهم و منالهم .

هذا حال المريرين السالكين قبل الوصول، و أما عند تحقّقهم بالوجود البقائي بعد تمام حركاتهم ذاهبين الي ربّهم أولاً ثمّ ذاهبين فيه أخيراً فلا يتفاوت عندهم الخلوة و الجلوة، و الأسرار و الاظهار، بل ربّما كان لهم و لغيرهم في الجهر و الاعلان مصلحة دينية و حكمة شرعية يرجع الي نفس الانسان بشخصه أو الي اصلاح مدينة فاضلة كما في الجمعة و الجماعات و الأعياد و الجيوش، و حيث ما ورد في الشرع الأقدس من استحسان رفع الصوت و الاعلان كما في الأذان و في مواضع من الصلوات المكتوبة و غيرها .

و يناسب ذلك ما روي عن أهل الشرائع القديمة أنّهم ندبوا في شريعتهم الي رفع الأصوات بالأذكار في معابدهم، و كذا ما قاله بعض قدماء الحكماء: ارتفاع الأصوات في بيوت العبادات بحسن النيّات و صفاء الطويّات يحلّ ما عقدته الأفلاك الدائرات و الكواكب السائرات .

و ما قال بعض أرباب القلوب في بعض مخاطباته للنفس: «أذكرني أيّها المدينة الفاضلة ربك بأصواتك المتجامعة و الصياح و التفخيم و التعظيم، ما أبهاك يا مدينة تحيي بذكر الله أسواقها و مشارعها و سككها و بيوتها و سطوحها عند بلوغ رأس النيّرات الي مراسم التسبيح، و كبري تكبيراً جهرياً تهزم به جنود الشيطان، و تقهر عبدة الطاغوت، و ترعد خبيثات النفوس، و تهزّ الأرواح و تحرك الأشباح الصيحة الجمهورية فريضة في كتاب الله المسطور بالبنان» .

و بما قرّنا ظهر أنّ كلا من الجهر و الاخفات، و الاعلان و الأسرار مستحسن بوجه و حيية و اندفع التدافع الذي يتراءى بحسب الظاهر بين ما ورد في باب كلّ منهما من



الاستحسان والاستهجان، وذلك لأن ملاك الأمر في أعمال العبد وأفعاله النية الخالصة والتوجه التام الي معبوده والاقبال بالكلية الي مقصوده، إذ العبادة والعمل بدون الاخلاص في النية معطل ومهمل كجسد لاروح فيه وبذر لاثمرة منه، كقوله تعالى: ﴿و ما أمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾ (البينة (٩٨): ٥) فالأمر إنما تعلق بالعبادة بهذا الوجه .

فاذا كان تمام العمل بالاخلاص، فالانسان مادام في هذه النشأة الدنياوية ولم يطلق روحه عن أسر هذه القيود الجسمانية لياًمن عمّا يشوش روحه ويبعده عن حاق النية الالهية، فيحتاج غالباً في أوقات انزعاجه الي الحق الي العزلة والخلوّة والاستيحاش عن الخلق، والأسرار في العبادات والأذكار، تخلّصاً عن فتنة السمعة والرياء في الاظهار، و تحفظاً علي ادامة مراسم العبودية لله الواحد القهار، و اقامة لوظائف المذلة والتواضع والانكسار، تقرباً الي العزيز الغفار لقوله: «أنا عند المنكسرة قلوبهم»^١.

وأما إذا قوي روحه بالعلم والعمل واستحكم أساس معرفته و ايمانه بالله عزّوجلّ، وفني نفسه عمّا سوي الله بحيث يكون وجود الدنيا وما فيها في نظر شهوده كظلّ وفيء - بل كلاشيء - فلا يعتبر حاله عند تغيير الأحوال، ولم يبرح عمّا هو عليه في كل حال، فالأحسن لمثل هذا الانسان أن يبرز من مكمنه ويظهر للخلق مرتبته وحاله ليتأسوا به و تبركوا بوجوده، و تقيّدوا به في طريق السلوك و العبادة و الطاعة و هكذا كان دأب أكابر العلماء و المجتهدين في البداية و النهاية .

المشرع الثالث

في حقيقة الوحدة المقصودة من كلمة التهليل

اعلم أن لفظ «الواحد» قد يكون اسماً و هو الواحد بما هو واحد، و قد يكون صفة و هو الشيء الواحد، فالأول هو الذي يتقوم منه العدد بتكريره، و الثاني كقولك: «شخص واحد» و ربّما يوجدان في أمر واحد باعتبارين كعشرة واحدة، فانّ الوحدة العارضة للعشرة غير الواحدات التي تتقوم هي منها .

و مطلق الوحدة معناه أنه لا ينقسم من جهة ما يقال إنه واحد، فالانسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو انسان الي انسانين، لأنّ صرف الشيء و حقيقته لا يكون إلّا معني

١ . الدعوات، ص ١٢٠، ح ٢٨٢؛ منية المرید، ص ١٢٣؛ مستدرک سفینة البحار، ج ١٠، ص ٥٥٥. نقلاً عن دعوات الراوندى

واحدًا، فكلّما فرضته ثانياً له، فاذا نظرت اليه فهو بعينه هذا و لا يفارقه إلّا لمعني آخر غير حقيقته، فالإنسان ينقسم الي أبعاض و أجزاء ليس شيء منها انساناً، أو الي جزئيات و أشخاص ليس تعدّها في نفس الانسانية بل بأمر عارضة و مشخصات لاحقة لنفس مهيتها، و ذلك من جهة أخرى .



و من هاهنا يعلم و يتحقّق أنّ الوحدة لازمة لكلّ حقيقة و لكلّ مهية، و الكثرة أمر لاحق له من الخارج، كما أنّ الوجود عام منبسط لكلّ شيء من الأشياء حتي اللاوجود، فأنه من حيث له مفهوم ذهني له نحو من الوجود العقلي إذ هو بهذه الحثية شيء من الأشياء لا باعتبار أنه سلب للوجود بل المعدوم المطلق و المجهول المطلق لكلّ منهما عنوان في الذهن يحمل ذلك العنوان علي نفسه بالحمل الأولي الذاتي - و إن لم يحمل بالحمل الشائع الصناعي لا علي نفسه و لا علي غيره لكن يحمل علي نفسه نقيض ذلك المفهوم، و هو الموجود في الجملة و المعلوم بوجه ما - فكذلك الوحدة لشمولها و انبساطها يصدق علي نفسها و علي مقابلها أي الكثرة حيث يقال «كثرة واحدة» و «عدد واحد» كما مرّ .

فالوحدة و الوجود كأنهما رفيقان متصاحبان أينما تحقّق أحدهما تحقّق الآخر، بل الكشف و البرهان يحكمان بأنهما أمر واحد ذاتاً و حقيقة .

و ما قيل من أنّ الوحدة تغاير الوجود؛ لأنّ الوجود ينقسم الي الواحد و الكثير و المنقسم الي شيئين مغاير لما به الانقسام .

فالجواب أنّ الكلام ليس في أنّ المفهوم من «الوحدة» عين «الوجود»؛ لأنّه مستبين الفساد، و إلّا لكانا مترادفين، و لكان قولنا: «موجود واحد» غير مفيد لكونه بمنزلة قولنا: «موجود موجود» أو «واحد واحد» و لكان قولنا: «موجود كثير» تناقضاً و التالي باطل، فكذا المقدم، بل المقصود أنّ حقيقة الوحدة عين حقيقة الوجود، و كلّ نحو من أنحاء الوجود عين نحو من أنحاء الوحدة فحينئذ نقول: المقسم في هذا التقسيم مفهوم الوجود المطلق العام لاحقيقته الخاصة فكما أنّ الوجود بالمعني العام ينقسم الي الواحد و الكثير فكذا الوحدة بالمعني العام الشامل للواحد الحقيقي و الكثير الحقيقي تنقسم اليهما لماسبق أنّ الوحدة ممّا يعرض للكثرة .

و بيان ذلك أنّ الموجودات متفاوتة في درجات الوحدة، كما أنّها متفاوتة في فضيلة الوجود، و كما أنّ أحق الجميع بالموجودية الوجود القيومي، إذ هو صرف الوجود الذي

لا يتصور فيه عدم بوجه من الوجوه أصلاً، لكونه موجوداً بجميع الاعتبارات، واجباً علي جميع التقادير وجوباً أزلياً أبدياً، و ضرورة ذاتية أزلية - بخلاف سائر الضرورات الذاتية أو الوصفية لتقيدها بمادام الذات او مادام الوصف - و بعده الوجودات العارضة للمهيات - علي تفاوت مراتبها -، فإن صدق الموجودية لها ضرورة مقيدة بمادام الوجود بادامة الجاعل التام إيّاها، ثم نفس المهيات الممكنة المعروضة للوجود في الخارج، ثم الذهنيات الصرفة و الفرضيات الكاذبة .

فكذلك أحق الأشياء بالوحدة نفس الواحد بما هو واحد، الذي صدق الواحد عليه بالضرورة الأزلية فهو الواحد الحقيقي الذاتي الأزلي، ثم الوحدات الحقيقية العارضة للبيئات أو للمركبات من جهة صورتها الطبيعية التي هي جهة وحدتها، ثم الأمور التي لها كثرة حقيقية و لها وحدة جمعية اشتراكية من جهة أخرى، و تلك الجهة إما مقومة أو عارضة، أو لا هذا و لا ذلك .

فالأول قد يكون جنساً لكثير كاشتراك الانسان و الفرس في الحيوان، و قد يكون نوعاً كاشتراك زيد و عمرو في الانسان و يساوقه الاتحاد في الفصل أيضاً .

و الثاني قد يكون محمولاً لها و هو الواحد بالمحمول كالقطن و الثلج المتحددين في الأبيض المحمول عليهما، و قد يكون موضوعاً كالكتاب و الضاحك المتحددين في الانسان المحمولين عليه .

و الثالث و هو الواحد بالاضافة الي شيء واحد .

ثم المشاركة في المحمول إن كانت في النوع تسمى «مماثلة» و في الجنس «مجانسة» و في الكيف «مشابهة» و في الكم «مساواة» و في الوضع «مطابقة» و في الاضافة «مناسبة» .

وجهة الوحدة في هذه الأمور المذكورة إذا قيس الي نفسها و إن كانت وحدتها حقيقية بالمعني الأعم لكنها ليست في مرتبة واحدة من الكمال، لأن وحدة الجنس ليست كوحدة النوع، و وحدة الاضافة ليست كوحدة الذاتي المقوم و إن كان الجميع عقليات لا وجود لها في الخارج بخلاف الوحدة الشخصية؛ لأنها خارجية، ثم الواحد الشخصي الذي لا ينقسم أصلاً أحق بالوحدة من الذي ينقسم بوجه .

و الثاني أيضاً علي مراتب، فإنه قد يكون واحداً بالاتصال و هو الذي ينقسم بالقوة الي أجزاء متحدة في تمام الحقيقة انقساماً لذاته كالمقدار، أو لغيره كالجسم الطبيعي الواحد

البسيط، و قد يكون واحداً بالتركيب و الانضمام و هو ما يكون كثرته بالفعل، و يقال له: «الواحد بالاجتماع»، و ذلك علي ضربين: «تام» إن حصل فيه جميع ما يمكن حصوله فيه، «و غير تام» إن لم يحصل فيه ذلك، و يقال له «كسر» و يسمونه الناس «غير واحد»، ثم التمامية إما بحسب الوضع كالدرهم الواحد، أو الصناعة كالبيت التام، أو الطبيعة كالانسان التام الخلقة، و الخط المستقيم لقبوله الزيادة الي غير النهاية، فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير إذا تمت احاطته بالمركز.

و أما الذي لا ينقسم في الخارج أصلاً - أي لا بالقوة كالم متصل و لا بالفعل كالمجتمع - فهو إما ذو وضع كالنقطة، أو غير ذي وضع كالعقل و النفس.

و إذا حققت الحقائق علم أن شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه، و شرف كل واحد بغلبة الوجود فيه، و إن لم يخل موجود ما عن الوحدة حتي العشرة في عشرينته و لم تخل وحدة ما عن الوجود، كالأعداد الغير المتناهية و الفرضيات العقلية، فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف و أكمل، و حيثما ارتقي العدد الي أكثر نزلت نسبة الوحدة الي أقل.

فالأحق بالوحدة من أقسام الواحد الحقيقي بالمعني الأعم هو ما لا ينقسم أصلاً لا في الكم و لا في الحد، و لا بالقوة و لا بالفعل، و لا ينفصل وجوده عن مهيته بحسب العقل، ثم ما لا ينقسم في الكم أصلاً لا بالفعل و لا بالقوة و إن تصور انقسامه الي أجزاء الحد ذهنياً، ثم الواحد بالاتصال، ثم الواحد بالاجتماع، ثم الواحد العددي أحق بالوحدة من الواحد النوعي، لكون وحدته كوجوده ذهنية، و هو أحق من الواحد الجنسي لشدة ابهامه و عدم تحصله، و كذا الأجناس تتفاوت ضعفها في الوحدة بحسب مراتب عمومها و ابهامها و بعدها عن الوحدة العددية الشخصية.

انارة عقلية يزاح بها غشاوة وهمية

و لقائل أن يقول: حسبما وجد في الكتب الحكمية الرسمية أن الوحدة مغايرة للوجود، لأن الكثير من حيث هو كثير موجود، و لاشيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد، ينتج: فليس كل موجود بواحد. فاذاً الوحدة مغايرة للوجود، نعم يعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصية لا أنه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة.

فنقول له: إن أردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث

المهية لأجل التمييز بين الذاتي و العرضي فالصغري ممنوعة؛ لأن الكثير بهذا المعني لا موجود و لا معدوم، بمعني أن وصف الوجود ليس بعينه وصف الكثرة. و إن أريد أن معروض الكثرة حين كونه معروضاً للكثرة أو بشرط اتصافه بها موجود سلمناها، لكن منعنا الكبرى، إذ كما أنه موجود فهو واحد أيضاً، إذ ما من شيء إلا وله وحدة حتي الكثير في كثرته، فثبت أن الوجود غير منفك عن الوحدة.

فان رجع و قال بعد اختيار الشق الثاني: إن الوحدة هاهنا عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة، فموضوعا هما متغايران، مثلا العشرة عارضة للجسم و الوحدة عارضة للعشرة من حيث أنها عشرة، فهاهنا شيان: «الكثرة و موضوعها»، فالكثرة للموضوع و الوحدة لتلك الكثرة، فوحدة الكثرة لا يتناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة، فإنها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان و لاتنافي وجوده، فثبت المغايرة بين الوجود و الوحدة.

فنرجع و نقول: قد مر أن الوحدة كالوجود علي أنحاء شتي و كل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة و الوحدة المطلقة يقابلها الكثرة، كما أن الوجود الخاص الذهني أو الخارجي يقابله العدم الذي بازائه، و العدم المطلق بازاء الوجود المطلق، و الدعوي أن وحدة ما عين وجود ما بأي اعتبار أخذ.

فاذا تقرّر ذلك فنقول: ما ذكره لا يدل علي مغايرة الوحدة المطلقة للوجود المطلق، إذ الكثير المقابل له ممّا لا وجود له أصلا، لأن كل موجود فله جهة وحدة ولو بالاعتبار، فموضوع الكثرة - كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة - ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد إلا بالاعتبار العقلي لا في الخارج، و إلا لم ينضبط شيء من التقاسيم، إذ كل ما ينقسم الي شيتين اثنتين، فاذا كان موضوع الاثنيّة موجوداً يكون منقسماً الي ثلاثة أشياء، و هكذا و لم ينحصر أيضاً المقولات في عشر، إذ موضوع هذه العشرة لو كان موجوداً خارجياً لكان مقولة أخرى غير أحدي المقولات العشر، فقد علم أن الكثير من حيث الكثرة لا وجود له إلا في الاعتبار العقلي، و كما أن للعقل أن يعتبره موجوداً فله أن يعتبره شيئاً واحداً - فاتقن في هذا المقام؛ لأنه ممّا زلت فيه الأقدام.

إذا تقرّر ما ذكرناه فنقول: إن الواحد الحق لكونه مبدأ سلسلة الممكنات يجب أن يكون وحدته هي الوحدة الحقيقية بالمعني الأخص، بمعني أن ذاته نفس حقيقة الوحدة بلاشوب

كثرة واثنيّة، إذ لو كانت الوحدة عارضة لذاته بذاته فلم يكن ذاته من حيث هي هي واحدة، و يكون في اتصافه بالوحدة مفتقراً الي سبب ذلك السبب إما ذاته أو غيره .

فعلي الأوّل يلزم أن يكون ذاته موجودة واحدة قبل هذه الوحدة، لكونها علة للواحد، و علة الواحد واحدة، فينقل الكلام الي الوحدة السابقة و يتسلسل أو ينهي الي سبب واحد يكون وحدته عين ذاته - و هذا خلف مع أنّه المطلوب .

و علي الثاني يلزم افتقار الواجب في وحدته الي الممكن و هو محال، لأنّ الافتقار في الوحدة يستلزم الافتقار في الوجود، إذ الشيء ما لم يكن واحداً متعيناً لم يوجد، و أيضاً يلزم الدور في افتقار الواجب في وحدته الي الممكن و بالعكس، لكون كلّ ممكن مفتقراً الي علة تامّة معيّنة، فثبت أنّ وحدة الواجب كوجوده عين ذاته، و من هاهنا يظهر للبيب العارف أنّ حقيقة الوجود و حقيقة الوحدة أمر واحد .

فان قيل : هذا الكلام يتوقف علي أمرين : أحدهما أنّ الوحدة صفة ثبوتية، و الآخر أنّها متحقّق في الخارج، و نحن لانسلم كونها ثبوتية، لم لا يجوز أن يكون سلبية معناها نفي الكثرة؟ و لو سلّمنا كونها أمراً ثبوتياً فلانسلم أنّها ممّا له ثبوت في العين - فضلاً عن أن يكون له صورة عينية - و ذلك لأنّها لو كانت للوحدة وجود عيني لكانت الوحدات متساوية في مهية الوحدة و متبائنة بتعييناتها، فيكون للوحدة وحدة أخرى وهلمّ جراً، و ذلك هو التسلسل المحال .

فالجواب : أمّا عن الأوّل فهو أنّ المفهوم من الوحدة أمر ثبوتي؛ لأنّه لو كان سلبياً كان سلباً للكثرة، فان كانت الكثرة سلبية - و سلب السلوب ثبوت - فالوحدة ثبوتية و هو المطلوب، و لو كانت الكثرة ثبوتية و لا معني لها إلّا مجموع الوحدات، فان كانت الوحدة سلبية حصل من الأمور المعدومة أمر موجود و هو محال، فثبت أنّ الوحدة صفة ثبوتية . و أمّا عن الثاني؛ فلأنّه لا يمكن أن يقال : لاثبوت لها إلّا في الذهن؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ الشيء المحكوم عليه بأنّه واحد قد كان واحداً في نفسه قبل أن وجد ذهننا و اعتبارنا . فثبت أنّ كون مهية ما واحدة، صفة ثبوتية زائدة علي تلك المهية قائمة بها مع قطع النظر عن الاعتبارات و النسب و الحثيات العقلية .

ثمّ إنّ كون الوحدة موجودة لا يستدعي إلّا أن تكون واحدة، أعم من أن يكون بنفس ذاتها أو بأمر عارض كما في سائر المشتقات علي ما هو التحقيق بل وزان الأمر في الوحدة

كوزانه في الوجود، فإن كون الأشياء موجودة إنما يكون بالوجود، وكون الوجود موجوداً إنما هو بنفس الوجود لا بأمر زائد عليه لاستغنائه عنه، فكذا الحكم في كون الوحدة واحداً. علي أن المأخوذ في مفهوم المشتقات هو المعني المصدرية للشيء، وكلامنا في اثبات حقيقة الوحدة، أي ما به الشيء واحد، لا في الواحدية المصدرية، فإذا كانت للوحدة حقيقة في الخارج لكانت واحدة، لكن لا يلزم أن تكون وحدتها بغير نفسها قياساً علي الأشياء الواحدة التي حقيقتها أمر غير الوحدة، فتحتاج في واحديتها إلى أن تقوم بها وحدة خارجة عن ذاتها، فوحدة الوحدة وراء ذاتها ليست إلّا واحديتها، كما أن وجود الوجود وراء حقيقته ليس إلّا نفس موجوديتها. وبهذا يندفع التسلسل المذكور في مثل هذا المقام؛ لأنّ خطرات الأوهام لا تقف عند حدّ.

و العجب من بعض الحكماء^١ كيف عول في نفي موجودية الوجود و الوحدة و غيرهما علي مثل ذلك البيان مع أنّه قد حقّق الكلام في باب حقيقة النور أنّها ظاهرة بذاتها لا بضوء زائد عليها^٢، و كذا في الامتداد الجوهرية الذي بنفس ذاته ممتد، و امتداد أجزاء الزمان بأنفسها تقدّمات و تأخّرات و ذوات تقدّم و تأخّر.

و خلاصة القول أن للوحدة كالوجود معنيين: أحدهما: أمر عام مصدري و هو كون الشيء واحداً، و الثاني: هو منشأ الواحدية و هو قد يكون عين ذات الشيء و قد يكون زائداً عليها، و الواحد الحق من قبيل الأوّل لكونه أحقّ الأشياء بالواحدية، إذ الكثرة منشأ الامكان و النقص و القصور، و من ضرورة كونه واحداً حقيقياً كونه وجوداً صرفاً مقدّساً عن المهية، و ذلك لأنّه لو كانت له مهية كلية لكانت وحدته وحدة مبهمّة مشوبة بالكثرة و الانقسام، و لم تكن الوحدة عين ذاته، لأنّ كلّ مهية - سواء كانت نوعية أو جنسية - تكون الوحدة عارضة لها، إذ المهية من حيث هي هي ليست واحدة و لا كثيرة، فثبت أن ما حقيقته الوحدة لا يمكن أن يكون ذا مهية كلية، فالواجب بحت الوجود و محض الهوية.

و بهذا ثبتت معني كلمة التوحيد، فان معني ﴿لا إله إلّا هو﴾ علي هذا التحقيق «لا إله إلّا ما يكون ذاته هويته» أي وحدته العينية الحقيقية بخلاف غيره من الأشياء التي تكون تعييناتها زائدة علي أعيانها الثابتة.

١. حكمة الاشراف، ص ٦٥ و ٦٧

٢. نفس المصدر، ص ١١٣

ثم من ضروريات كون الحق واحداً بهذا المعنى الذي يقال له «الأحدية الصرفة» كونه واحداً بمعنى «عديم الشريك» ويقال له «الواحدية» و«الفردانية» وذلك لأن الاشتراك في الالهية و الواجبية يوجب الاشتراك في الذات، إذ الصفات الكمالية الواجبية قد مرّ أنّها عين الذات، و الاشتراك فيها اشتراك في نفس الذات، فتكون وحدتها وحدة اشتراكية من قبيل الوحدة النوعية أو الجنسية و قد مرّ أنّ وحدة المهية الكلية وحدة عارضة، و أنّ حقيقة الوحدة لا يمكن أن تكون عارضة لشيء، فلو كان للواجب الحق شريك - تعالي عن ذلك علواً كبيراً - يلزم أن تكون وحدته الحقّة وحدة غير حقيقية، فيلزم الخلف.

و هذا نمط جديد في البرهان علي التوحيد يستنبط من نفس كلمة التوحيد تحدسنا به الهاماً من الله و التأيد، علي أنّ لنا برهاناً عرشياً علي هذا المطلب العالي الشريف لم يسمح بمثله أحد قبلنا حيث لم يرد عليه شيء من الايرادات و الشبهات و خصوصاً الشبهة المشهورة المنسوبة الي ابن كمونة الواردة علي الدلائل المتداولة، قد كتبناه في أسفارنا الأربعة من أراد ذلك فلينظر فيها.

المشروع الرابع

في كيفية التوصل الي معني التوحيد الحقيقي و طريق السير الي عالم الوحدة الحقّة

اعلم أنّ النظر الي مفهوم الوجود يؤدي الي وجود قائم بذاته، واجب بنفسه، و إلّا لم يتحقق موجود ما أصلاً، لأنّ الوجود مهيته أنّه في الأعيان، فاذا لم يكن ما هو في نفسه لنفسه بنفسه وجوداً موجوداً ثابتاً لم يكن لشيء من الأشياء وجود أصلاً، كما أنّه لو لم يكن في الوجود نور في ذاته لم تكن لشيء من الأشياء صفة النورية أصلاً، إلّا أنّه ليس من شرط كون الشيء نوراً أن يكون قائماً بنفسه النورية أصلاً، إلّا أنّه ليس من شرط كون الشيء نوراً أن يكون قائماً بنفسه بلا علة بخلاف كون الشيء وجوداً بنفسه، فانه يلزم أن يكون وجوداً صرفاً مقدساً أحدياً بلا علة و فاعل و غاية و تركّب و تكثّر و تحيّر و تجسّم و حلول و تعلق، لأنّه إذا ثبت وجوب الوجود فهو يقتضي أن لا يكون الواجب لذاته مفتقراً في شيء من الأشياء الي شيء من الأشياء أصلاً، و إلّا لزم في جهة امكانية غير جهة الوجود - خارجة عن حقيقة الوجود - فيكون مركباً و كلّ مركب ممكن - فلا يكون ما نفس حقيقته الوجود الصرفة إلّا ما كان في غاية الجمال و العظمة و الجلال و الاكرام، متبري الذات

عن أنحاء التعلّق بشيء و التركّب من شيء، ثم لا ريب في أنّ من كمالات الجميل كونه عديم المثل و النظير، كما هو المشهور عند الجمهور .

و أمّا بحسب النظر العلمي؛ فلأنّ الاشتراك مع الغير في الحقيقة ممّا يوجب الابهام و عدم الاستقلال في التحصّل، و هذا ينافي كون الشيء وجوداً حقيقياً ذا هويّة حقيقية، و يلزم تركّب الوجود الصرف - و هو خلاف المقدّر .

هذا إذا كانت جهة الاشتراك أمراً مقوماً و أمّا إذا كانت صفة حقيقية فهو أيضاً محال لما مرّ من أنّ حقيقة الوجود القائم بذاته كماله بنفس ذاته لا بأمر زائد - و أمّا إذا كانت صفة سلبية أو اضافية - فالسلب و الاضافات ليست في الحقيقة أشياء، يستلزم الاشتراك فيها اشتراكاً في صفة كمالية، بل هي في الحقيقة سلب صفات أو مجرد أمور اعتبارية محضة - هذا .

أقول: و من تحقّق معني حقيقة الوجود بنور الباطن و صفاء الضمير لم يشك في وجود الواجب تعالي و لا في أنّ واجب الوجود لذاته واجب الوجود في جميع صفاته الكمالية، و لا في أنّ واجب الوجود في جميع صفاته الكمالية واحد بجميع حيثياته فرد عن جميع اعتباراته - حتي عن حمل مفهوم الوحدة عليه، لأنّ طبيعة الحمل تقتضي الاثنية ولو في العقل و هو منحط عن درجة الأحديّة و عن تصور ذاته .

و هاهنا حالة عجيبة، فإنّ العقل مادام يلتفت الي الوحدة فهو بعد لم يصل الي عالم الوحدة - فاذا ترك الوحدة فقد وصل الي الوحدة .

فاعرف هذه الأسرار لتخلّص عن ظلمات شبهات الأشرار و تفوز بمقامات الأبرار و تستغرق في بحار الأنوار بشروق نور الواحد الجبّار .

المشروع الخامس

في نفي أنحاء الشركة عن الواحد الحقيقي مطلقاً

لمّا تحقّق و تقرّر كونه تعالي واحداً بنفس ذاته في أعلي مراتب الوحدة، فلك أن تقول إنه لا مماثل له في ذاته، و لا مجانس له في حقيقته، و لا مشابه له في صفاته، و لا مقارن و لا مكافيء و لا مساوي، و لا مطابق و لا مناسب و لا مع، لأنّ كلّاً من هذه المعاني يعرض لما يعرض له الكثرة مع جهة وحدة ما ناقصة كما علمت، علي أنّ المماثلة و المجانسة

تعرضان لما له ماهية كلية و نوعية أو جنسية - و حقيقة الوجود متقدس عنه - و المشابهة و المضاهاة تعرضان لما له كيفية قائمة به و صفة كمالية زائدة عليه - و الحق تعالي إنما يتجمل بذاته و يتزيّن بنفسه لا بأمر آخر صفة كانت أو غيرها، و المساواة و المحاذاة تعرضان لما له تكمّم و تقدر و المطابقة تعرض لما له وضع و تجسم - و الله تعالي منزّه عن أن يكون جسماً أو جسمانياً - و المناسبة تعرض لما له اضافة يتحد معه غيره فيها - و اضافته تعالي الي الأشياء ليست إلّا قيوميته لها و حيث لا قيوم سواه فلا مناسب له أصلاً، و المعية و الاقتران يعرضان للزمانى المتحد مع آخر في الزمان أو المكانى المتحد مع غيره في المكان، و المكافأة تكون بين شيئين متفقين في درجة الوجود و في رتبة العلية و المعلولية - و ما سوي الحق الأول معلول له إمّا بواسطة أو بغير واسطة و المعلول لا يكون في درجة الوجود مع علتة .

و قس عليه جميع أنحاء الاشتراك والاتحاد، و قدس الحق الأول عن كل وحدة غير حقيقية توجب نحواً من الشرك الخفيّ أو الجليّ، و أزل عن قلبك رينها و شرها بصيقل هذا التوحيد كي ينجلي من غبار وجود الأغيار و يتجلي له الحق الواحد القهار .
 فاذا علمت و تحققت هذا المقام ظهر لك أنّ المناسبات التي أثبتتها بعض المتصوفة في حقّه تعالي كلّها أوهام مضلّة، فما أبعد من درجة التوحيد قول من توهم من هؤلاء أنّ نسبة الباري تعالي الي العالم كنسبة نفوسنا الي أبداننا - و ذلك؛ لأنّ نسبة النفس الي البدن ليست نسبة القيومية، بل نسبة التدبير و التصرف بالتعاون، فإنّها و إن كانت مجردة عن المادة البدنية ذاتاً لكنّها مزاولة لها فعلاً بمعنى أنّ لا تأثير لها في شيء من الأشياء إلّا بتوسط البدن بحسب الوضع كسائر القوي الجسمانية التي تتوسط المادة بينها و بين آثارها بالوضع، بل نسبة النفس الي البدن و قواه في هذا العالم كنسبة صاحب السفينة الي السفينة وآلاتها في البحر؛ لأنّها ممّا تحتاج اليها للجري في بحر الطبيعة لاقتناص جزئيات هذا العالم لتنتفع منها و تنزود بها في سفر الاخرة و تتجر بها تجارة لن تبور - و هي أن تستعد للقاء الله تعالي و رضوان منه - .

و أيضاً الارتباط الذي هو بين النفس و البدن ارتباط تعلقى يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه و افتقاره اليه بوجه يحصل منهما نوع واحد طبيعي - و الله تعالي مقدّس عن لحوق معني التأثر و الانفعال به، متعال عن ذلك علواً كبيراً. و أسخف من هؤلاء اعتقاداً و أردأهم

مذهباً من ذهب الي أن الحق تعالي ذات واحدة مصوّرة بصور مختلفة و هيئات متغايرة هي حقائق الممكنات و صورها - سبحانه سبحانه - هذا الذي تفوّهوا به صفة الهيولي الأولي التي هي أظلم الذوات و أخس الموجودات و أكدرها، - التي تكون لغاية النقص و الخسّة و القصور، فعليتها محض القوة و الفاقة و وجودها أدون مراتب الوجود - لكونه شبيهاً بالعدم و اللاوجود، لأن وجودها هو استعداد وجود الصور - و ذلك كفر صريح، و أين هو من الله تعالي و هو محض الجمال و الفضيلة و الغني و الفعلية و الوجوب ﴿لقد جئتم شيئاً أدأ تكاد السماوات يتفطرن منه و تنشق الأرض و تخرّ الجبال هدأ﴾ حيث يشبهون مجمع الكثافة و الظلمة ربّ العزة - تعالي عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

و جماعة منهم زعموا أن الحق تعالي قوة سارية في جميع العالم من أسفله الي أعلاه و يكون في كل شيء منشأ أثره الخاص، و هذا الذي افتروا به علي الله هي الطبيعة الكلية السارية في الأجسام و أين هو من ربّ العزة؟ سبحانه سبحانه .

و جماعة منهم زعموا أن للعالم بجميع أجزائه ذاتاً واحدة متصرفة فيه مدبرة إياه مقلبة له كيف يشاء، و بها حياته كل جسم من الأجسام و حركته الارادية و تشوقة الي الديمومة و البقاء و قالوا: «إنّ الباري عزّ اسمه هو نفس العالم التي بها حياة و حركته» و لم يهتدوا بأنّ هذه صفة النفس الكلية للجسم الكلي، فإنّ العالم بجميع أجزائه حيوان واحدة كلية هي مجموع النفوس، و هذه النفس هي عبد من عباده تعالي عالمها عالم اللوح و القدر - و قد مرّ أنّ الله تعالي منزّه عن هذا الوهم تنزيهاً عظيماً .

و جماعة زعموا أنّ للعالم نوراً كلياً محيطاً به علواً و سفلاً يحركّ النفوس علي سبيل التشويق و الامداد، و به يستفيد الانسان الكمالات من العلوم و المعارف و الالهامات - و هذه النسبة أيضاً ممّا يجب تنزيه الحق عنها، لأنّها صفة عبد من عباده - و هو العقل الكلي الذي هو أول ما خلق الله . قال له : أقبل فأقبل . ثمّ قال له : أدبر فأدبر . هو قلم الحق، عالمه عالم القضاء الالهي و هو الممكن الأشرف، و العبد الأعلى، و المخلوق الأعظم، لأنّه تعالي قال : فبعزّتي و جلالتي ما خلقت خلقاً أعظم منك، فبك أعطي و بك أخذ و بك أثيب و بك أعاقب - كما وقع في الحديث النبوي ﷺ .^٢

١ . «أول ما خلق الله العقل»، بحار الأنوار، ج ١، ص ٩٧، ح ٨؛ فتح الباري، ج ٦، ص ٢٠٦؛ الجواهر السنية، ص ١٤٥

٢ . الكافي، ج ١، ص ١٠، ح ١؛ من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٦٩

و كونه أشرف الممكنات لا يضاد كون محمد ﷺ أشرف المخلوقات - حتي الملائكة المقربين - و ذلك لأن حقيقته هي الحقيقة المحمدية، فهو عند الاقبال و البداية عقل أول هو أول الجواهر و العقول، و قائد سلسلة العلة و المعلول و فاتح باب الرحمة و الجود، و واسطة فيض الحق في الوجود. و عند الادبار و النهاية عاقل آخر هو زبدة العناصر و الأصول و خاتم كل نبي و رسول، و ثمرة شجرة عالم الأضداد و سائق العباد الي منزل الرشاد و درجة السداد و هادي الخلق الي رضوان الله الملك الحق و المعبود المطلق .

فثبت و تحقّق أن الحق تعالي كما أنه واحد فرد في ذاته، فكذلك في جميع صفاته و اضافاته و سلوبه؛ لأن جميع صفاته الحقيقية ترجع الي صفة واحدة هي وجوب الوجود الذي هو عبارة عن الوجود المتأكد الصرف القائم بذاته و كذلك جميع اضافاته من القادرية و العالمية و الراقية و المبدئية و السلبية و التقدم ترجع الي اضافة واحدة هي قيوميته تعالي للأشياء علي الوجه الذي يعرفها الكاملون في المعرفة و الراسخون في العلم و كذا سلوبه - كسلب الجوهرية و الجسمية و التحيز و الحلول و العجز و الفتور و التقصير و التغير، كلها ترجع الي سلب الامكان مطلقاً كما يظهر لمن تدرب في الصناعة العلمية .

فاذ لا شريك له في هذا السلب فلا شريك له في السلوب كلها، و إذ لا شريك له في قيوميته تعالي فلا شريك له في الاضافات كلها، فهو واحد فرد في ذاته و جماله و أفعاله و جلاله .

فظهر أنه سبحانه كما أنه منزّه عن المثل و الشبيه فهو منزّه عن المثل و النظير، فما حكم به الغزالي و غيره «أنه تعالي منزّه عن المثل - لاعن المثل» محل نظر، نعم هذه الأمثلة الواقعة في القرآن المبين و الحديث المتين و كلام أكابر الدين و الأئمة المعصومين - سلام الله عليهم أجمعين - الجارية في حق الله عند تفهيم الخلق و تقريب أفهامهم لدرك حقيقة نسبه تعالي الي العالم و كيفية نظمه للموجودات و حكمته و صنعه للأشياء، و إن لم يكن شيء منها مثالا له بالحقيقة - لعدم اتحاد شيء من الأشياء معه تعالي في اضافاته و نسبه الي ما سواه - لكن كل منها شبيه بالمثل لكونه مقرباً من وجه، فاطلاق المثل عليه من باب الاطلاق علي الشيء باسم شبيهه .

فاذا حققت الأمر و استقيمت في توحيده تعالي علي هذا الوجه المستدعي لتقديسه و تنزيهه عن الاثنية و الشركة في الاضافات - بل في السلوب أيضاً - فقد صرت من الفائزين

بكرامة التحقيق واليقين، السالمين عن شين الظن والتخمين، ولهذا المعنى قيل: «التوحيد اسقاط الاضافات»^١.

وهذه المرتبة من التوحيد يفضي السالك الي مقام يقصر عنه البيان ولا يفيد إلا المشاهدة والعيان، دون المشافهة مع العميان، و من كشف له الغطاء صار حيران، و من طبع علي قلبه و حرم علي طبعه مني بالخذلان، و بعد عن حقيقة الايمان، و انحط عن درجة الايقان - و كل ميسر لما خلق لأجله متهييء لسلوك منهجه و سبيله .

المقالة الثالثة

فيما يتعلّق بقوله سبحانه: ﴿الحي القيوم﴾

و فيه فصول:

الفصل الأوّل

في مفهوم هذا الاسم و اشتقاقه

أمّا المفهوم من «الحي» فقليل: الحي هو الذي يصح أن يعلم و يقدر.^٢ أو هو الدّراك الفعّال.^٣ فأورد عليه: أن هذا لا يقتضي المدح لمشاركة أحسن الحيوانات إياه في ذلك. و يمكن الجواب بأنّ مفهوم «الادراك» و «القدرة» ممّا يقبل الأشدّ و الأضعف و المقول بالتشكيك ممّا يختلف صدقه علي الأشياء بالكمال و النقص، و الأولوية و عدمها - و في كلّ بحسبه - و «العلم» في حقّ الحيوان يكون هو الاحساس، و في حقّ الحقّ التعقل. و كذا «الفعل» في الحيوان يكون من باب التحريك، و في حقّه تعالي من باب الابداع، فمعني «الحي» و إن كان مفهوماً عاماً إلاّ أنّه ينصرف في الحيوان الي الحساس المتحرّك، أي من شأنه أن يحسّ و يتحرّك، و في الواجب الي ما يكون عالماً بالفعل بجميع الأشياء، و قادراً بالذات علي كلّ الموجوات لتعالیه عن القوّة و الكلال، و ارتفاعه عن التجددّ و الانتقال - و لا شكّ أنّ هذا يوجب المدح و الثناء.

أقول: و علي هذا التحقيق لا يحتاج الي ما عدل اليه الخطيب الرازي و تبعه النيسابوري

١. شرح الأسماء الحسنی، ج ١، ص ٧٨

٢. قال المحقق الحلّي فی «المسلک فی أصول الدین»: و قد عرفت أنّ الحیّ یصحّ أن یسمع و یبصر كما یصحّ أن یعلم و یقدر،

ص ٤٨

٣. القواعد و الفوائد، ج ٢، ص ١٦٩