

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 «الحيّ» فقيل: الحيّ هو الذي يصح أن يعلم و يقدر.^٢ أو هو الدّراك الفعّال.^٣ فأورد عليه: أن هذا لا يقتضي المدح لمشاركة أحسن الحيوانات إيّاه 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 «الحيّ» و إن كان مفهوماً عاماً إلّا 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 التجدّد 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 في «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

من أن «الحي» في اللغة ليس عبارة عمّن يوجد فيه هذه الصحة من هذه الحيثية فقط ، بل كلّ شيء يكون كاملاً في جنسه فإنه يسمّى «حيّاً» و من هاهنا صحّ أن يقال لعمارة الأرض الخربة «احياء الموات» و قال تعالى : ﴿فانظر الي آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها﴾ (الروم (٣٠) : ٥٠) و قال : ﴿الي بلد ميّت فأحيينا﴾ (فاطر (٣٥) : ٩) ، فإنّ كمال حال الأرض أن تكون معمورة فسمّيت حياة ، و كمال حال الأشجار أن تكون مورقة نضرة فسمّيت حياة ، و الصفة المسماة بالحياة في عرف المتكلمين كمال للجسم ، لأنّ كمال الجسم أن يكون حساساً متحركاً ، فلا جرم سمّيت هذه الحالة حياة ، فثبت أنّ المفهوم من «الحيّ» هو «الكامل في جنسه» و الكامل في الوجود هو الذي يجب وجوده بذاته ، فلا حيّ بالحقيقة إلّا الوجود لذاته - انتهى^١ قوله .

و فيه من التعسف ما لا يخفي علي الذوق المستقيم :

أمّا أولاً ؛ فلأنّ دعوي كون «الحياة» في اللغة بمعني ذي الشعور و الفعل الارادي بعيد عن الانصاف كما يظهر لمن تتبّع موارد استعمالات هذا اللفظ .

و أمّا ثانياً ؛ فلأنّ كمال كلّ شيء - في جنسه أو نوعه - لو كان حياته في عرف اللغة لجاز أن يقال في اللغة لكلّ كامل في جنسه أنّه حيوان ، و ليس كذلك ، إذ لا يقال للذهب الكامل العيار أنّه حيوان و للثوب الكامل في نسجه أنّه حيوان و للدرّ الصافي أنّه حيوان ، و للسواد الشديد و الخط الطويل و الدائرة التامة أنّها حيوانات .

و أمّا ثالثاً ؛ فلأنّ تبادل معني من اللفظ الي الذهن من غير قرينة دليل الحقيقة و عدمه دليل المجاز ، و نحن إذا سمعنا لفظ «الحيوان» لم يتبادر في ذهننا إلّا ما له صلاحية الادراك و الفعل الارادي - و إن كان ناقصاً في جنسه أو نوعه - .

ثمّ من العجب أن كثيراً من علماء العربية ينكرون كون الأفلاك حية مع أنّها كاملة في الجسميّة ، لكونها كاملة البنيان عظيمة المقدار ، رفيعة المكان ، بل هي مكرمة الذوات و الصفات ، مرفوعة عن أرجاس العنصريّات ، و ذلك لأنّ المعتبر عندهم في الحيوان هو التفنن في الارادات و الحركات بلانسق ، أو الاختلاف في الدواعي و الأغراض مع كلال و تعب ، أو وجود رأس و ذنب و شهوة و غضب ؛ لأنّهم ما عاهدوا من الحيوان إلّا هذه الديدان الأرضية التي لا غذاء لها إلّا من الأرضيّات ، ظناً منهم أن ليس لله تعالى عالم غير هذه

١ . مفاتيح الغيب للرازي ، ج ١ ، ص ٤٦٦

المدرّة، و ليس لها خلائق حيّة ناطقة إلّا هذه الحيوانات الحاصلة من العفونات صامتتها و ناطقتها، و لم يعلموا بالطمأنينة العرفانية أنّ له تعالي عالماً آخر هي دار الحيوان بالحقيقة، لقوله تعالي: ﴿وإنّ الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾ (العنكبوت: ٢٩): (٤٤) و له سبحانه خلائق ملكوتيون حياتهم بالعقل الكلي والشوق الالهي، و غذاؤهم التسبيح و التقديس، واللّه يطعمهم و يسقيهم كقوله ﷺ: «أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني»^١. و أمّا اشتقاقه، فالحيّ أصله «الحييّ» كحذر و طمع، فأدغمت الياء في الياء عند اجتماعهما و كلا اليائين أصل.

و قال ابن الأنباري: أصله «الحيّ» بدليل الحيوان، فاجتمعت الواو و الياء ثمّ كان السابق ساكناً فادغمت الواو في الياء فجعلنا ياء مشدّدة. و زيف بكونه عديم النظر، فإنّه لم يوجد ما عينه «ياء» و لامه «واو».

و أمّا معني ﴿القيوم﴾ في اللغة:

فقال الراغب: يقال: قام كذا، أي دام، و قام بكذا، أي: حفظه. و «القيوم» القائم الحافظ لكل شيء و المعطي له ما به قوامه^٢.

و قيل^٣ عليه: إنّ الظاهر من عبارته أنّ القيام بمعني الدوام، ثمّ بسبب التعدية صار بمعني الادامة و الحفظ، و حينئذ يتوجّه عليه أنّ المبالغة ليست من أسباب التعدية، فاذا عري «القيوم» عن أداة التعدية لم يكن إلّا بالمعني اللازم فلا يصح تفسيره بالحافظ، ثمّ إنّ المبالغة في الحفظ كيف يفيد اعطاء ما به القوام؟

و أوجب بأنّ الاستقلال بالحفظ إنّما يتحقّق بذلك، لأنّ الحفظ فرع التقويم، فلو كان التقويم بغيره لم يكن مستقلاً بالحفظ، و علي هذا لا يرد ما يورد علي تفسير الطهورب «الظاهر لنفسه المطهر لغيره» من أنّ الطهارة لازم و المبالغة في اللازم لا يوجب التعدية. و ذلك لأنّ المبالغة في اللازم ربّما يتضمّن معني آخر متعدياً، بل المعني اللازم قد يتضمّن بنفسه ذلك، كالقيام المتضمن لتحريك الأعضاء.

أقول: في كلام هذا القائل - سؤالاً و جواباً - نظر: أمّا في السؤال؛ فلأنّنا لانسلم أنّ المبالغة ليست من أسباب التعدية في الجملة، بمعني أنّ الشيء إذا اشتدّ كماله في معني

١. مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ١٨٤؛ شرح مسلم، ج ٨، ص ٥٠.

٢. مفردات غريب القرآن، ص ٤١٧.

٣. تفسير الألوسي، ج ٣، ص ٨.

من المعاني أو صفة من الصفات يفيض منه شيء ويتعدى الي غيره، لست أقول: إنَّ المبالغة من أسباب التعدية وضعاً، أو إنَّ صيغة المبالغة في كلِّ لازم وضعت للتعدية - كما هو شأن باب الافعال و التفعيل و حروف الجر، بل المراد أنَّ الشيء إذا صار تاماً في معني من المعاني و اشتدَّ تمامه فيه حتَّى صار فوق التَّمام يفضل منه ذلك المعني علي غيره، فكذاك المبالغة في معني القيام ممَّا تستدعي - عقلاً لا لفظاً - الاقامة و الادامة و الحفظ .

و الحاصل أنَّ دلالة «القيوم» علي «الحافظ المديم لكلِّ شيء» دلالة عقلية لاوضعية، و كثيراً ما يذكر في اللغة المعاني الالتزامية التي صارت لكثرة الاستعمال بمنزلة المعني المطابقي .

ثمَّ لأحد أن يقول لم لايجوز أن يكون القيوم بالمعني المذكور غير مأخوذة من قام بالمعني الذي مرَّ، بل بمعني آخر مناسب قد ترك استعماله فيه - و نظائره في اللغة كثيرة، مثال ذلك «يذر» و «يدع» المأخوذان من «وذر» و «ودع» - علي رأي - و أصلاهما مهجوران في الاستعمال - . و أمَّا في الجواب؛ فلأنَّ المبالغة في لفظ واحد لا تكون إلَّا مبالغة واحدة في معناه الأصلي، فاذا سلم كون المبالغة في هذا اللفظ ممَّا يجعل معني «القيام» معني «الحفظ» فلم يحصل من المبالغة في القيام التي هي من أسباب التعدية بحسب اللفظ - علي ما تصوره و فرضه - إلَّا مجرد الحفظ، لا الاستقلال فيه، فمن أين حصل معني «الاستقلال» من التعدية التي مفادها الحفظ و الادامة ومنشأها المبالغة في معني القيام؟ ليفرع عليه توقفه علي اعطاء ما به القوام .

بل الحق أن يقال في هذا المقام: إنَّ هذا المعني أيضاً يحصل من المبالغة في أصل القيام، فإنَّ الشدة و الكمال فيه علي الوجه الأبلغ الأوفي كما يوجب الاقامة للغير يوجب الاستقلال في الاقامة أيضاً، و هذا ممَّا لا يحصل إلَّا بافادة أسباب كلِّ شيء و اعطاء ما به قوام ذاته و وجوده، و لهذا حكموا بأن لا مؤثر في الوجود إلَّا الله، و هذا أحد الوجوه لتوحيد الأفعال، و به تعلم أيضاً وجهاً من وجوه عظمة هذا الاسم لدلالته علي التوحيد، كما يدلُّ علي غيره من الصفات الالهية .

ثمَّ إنَّ لفظ «الطهور» ليس موضوعاً للمبالغة، و اعتبار التطهير فيه ليس لما زعمه - من أنه ناش من المبالغة - بل هو اسم لما يتطهَّر به كالسحور و الفطور، و الذي يتطهَّر به يلزمه غالباً الطهارة و التطهير، فيصدق عليه أنه طاهر مطهَّر، فتعريف «الطهور» بهما تعريف

باللازم لا أنه تفسير لمفهوم اللفظ .
و أما اشتقاقه ، فالقيوم كان في الأصل قيوم علي فيعول ، فجعلت الياء الساكنة و الواو
الأولى ياء مشددة ، ولو كان قووما علي فعوول لقليل قووم .
و قرء : الحي القيوم ، و القيم^١ .

الفصل الثاني

في اثبات كونه تعالى هو الحي القيوم

بيانه أن كل جملة من علل و معلولات لا بد و أن ينتهي الي طرف هو علة ليس
بمعلول ، لأن تلك الجملة إما متناهية ، و إما غير متناهية . و الثاني باطل بالقواطع البرهانية
المذكورة في موضعها ، حيث ذكر أن كل مقدار أو عدد ذي ترتيب بالطبع أو الوضع موجود
معاً ، فلا بد و أن يكون متناهياً ، فكل جملة مترتبة من علل و معلولات لها مبدأ ، و هو علة
ما سواه و موجد و مبدعه .

و لأنه لو لم يكن لهذه الجملة طرف لم يصلح واحد من الأحاد للعلية و لا للمعلولية ؛
لأنها معاً ممكنة و لازمية لأحد من الممكنات علي الاخر من حيث هي مهيآت ممكنة ،
بخلاف ما إذا كان لها طرف يقتضي الاستغناء عن الغير و التقدم للكل ، فيكون ما هو أقرب
اليه مستحقاً لفضيلة التقدم علي ما هو أبعد منه فيكون علة له ، و إذا لم يكن للجملة طرف
خارج عن الممكنات واجب الوجود بذاته متقدم علي غيره ، فلاتكون للممكنات نسبة قرب
و لا بعد ، و لم يتميز من تلك الجملة شيء هو علة عن شيء هو معلول .

و لأن العلل و المعلولات كثيرة ، و كل كثرة فالواحد الحقيقي موجود فيها ؛ لأن كل كثرة
لا يوجد فيها الواحد لا يتناهي أبداً - لا هي و لا جزء منها أصلاً - إذ كل جزء منه لا يخلو إما
أن يكون واحداً أو لا ، و علي الثاني إما أن يكون لا شيئاً محضاً أو كثيراً . فعلي الأول يستحيل
أن يجتمع من لاشيء شيء كثير و علي الثاني كان الكلام باقياً ، فينجر الي غير النهاية ، و
هو جزء من الكثير الأول ، فيلزم أن يكون ما لا يتناهي من الأعداد الموجودة المترتبة معاً
جزءاً مما لا يتناهي فلم يكن حينئذ فرق بين كل من أجزاء الكثير الأول و بينه ، فلا فرق بين
الجزء و الكل و كلا الشقين باطلان .

١ . جامع البيان ، ج ٣ ، ص ٢٢٢

فثبت من هذا القول أن الواحد موجود في كل كثرة، لكن لاشيء من المعلولات من جملة هذه الكثرة بواحد حقيقي، إذ كل معلول زوج تركيبى - ولو بوجه - فهو واحد من وجه، لا واحد من وجه، وإذا لم يكن في المعلولات واحد - ولا بد في الكثرة من واحد - فيكون الواحد في الكثرة، وليس في المعلولات، فذلك الواحد هو العلة للجميع، وهو الواحد الحق الذي يفيد سائر الأشياء الواحديّة.

و هذا برهان شريف استفدناه من كلام بعض المتقدمين الربانيين علي اثبات الصانع و وحدته أيضاً، و لهذا المطلب مسالك و طرق آخر تركنا ذكرها مفصلاً مخافة التطويل :

منها : مسلك الخليل عليه السلام و هو النظر في الحركات و الأشواق الكلية للأجرام العظام الفلكية المستلزمة للأفول في هوي الامكان، و هو مبعوض ممقوت للمسالك الهارب عن النقص و الفناء، الطالب للوجود و البقاء، و لذلك قال لما رأى أفول الكواكب : ﴿ لا أحبّ الأفلين ﴾، و قال أيضاً - علي نبينا و عليه السلام - : ﴿ فانهم عدوّ لي إلّا ربّ العالمين ﴾ (الشعراء ٢٦ : ٧٧) عند انزعاجه الي المحبوب الأوّل و انقطاعه عن الأسباب و العلل .

و منها : طريقة النفس الانسانية من جهة قوامها لا بالبدن و تجرّدها عن الأحياز و الأمكنة، و علمها بذاتها و كونها مع تجرّدها ممّا لا يخلو عنها جزء من أجزاء البدن - علوها و سفلها - فامكانها يوجب الانتهاء الي موجود واجب الوجود مقدّس عن الأجرام و الأحياز و الأمكنة و الأقدار، و مع ذلك لا يخلو عنه سماء و لا الأرض، و لا برّ و لا بحر، إذ موجود الشيء أولي بأن يكون بريئاً من النقائص التي تتبرأ عنها المعلول .

و هذه طريقة نبينا عليه السلام لقوله عليه السلام : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » و هي أشرف الطرق المسلوكة لغيره من الأنبياء و الحكماء، و ذلك لأنّ المسلك فيها عين السالك فلا يمكن أحسن منها في الطرائق الامكانية، فما أشرفها و أشرف سالكها و ناهجها عليه السلام، نعم هاهنا طريقة أخرى أشرف الطرائق كلّها، بل لانسبة لها الي غيرها و قد سلكها الرسول و سلكها الصديقون من أهل بيته و أولاده - عليه و آله الصلوات و السلام - و سلكها الشهداء الصالحون من أمته التي هي خير أمة أخرجت للناس و هي النظر أولاً في حقيقة الوجود المطلق الفطري التصور هويّة، الضروري التصديق هليّة، لكونه أظهر من أن يستر و أجلي من أن يخفي، ثم الارتقاء منه الي نيل مرتبة الأحديّة، و درك حقيقة الواجبيّة، و هويّة نور الأنوار، و انية الواحد القهار .

و هذا أشرف الطرق و أنورها و أفضلها مطلقاً، لكون الوجود هو السالك فيها بالحقيقة و المسلك و السلوك اليه جميعاً، و خاصية هذه الطريقة هو فناء السالك أولاً في التوحيد، ثم بقاءه بالوجود الحقاني كما أشير اليه بقوله: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة و أولوا العلم﴾ (آل عمران (٣): ١٨).

فانظر الي الطريقة المحمدية، و قس اليها الطريقة الابراهيمية لتجد بينهما من التفاوت ما لا يحصي، فان طريقة الخليل ﷺ التجريد المحض، و السفر الأول، و السير الي الله، لقوله: ﴿إني ذاهب الي ربي سيهدين﴾ (الصفات (٣٧): ٩٩) و الاحتجاب عن الخلق بالحق و ترك ماسوي المرتبة الأحدية، لقوله: ﴿فأنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾ (الشعراء (٢٦): ٧٧) و هي مما يوجب الذهول عن لوازم الالهية و المظاهر الأسمائية، و طريقة الحبيب ﷺ حفظ الأدب مع الله تعالي و المواظبة علي العبودية في المواطن كلها، و الجمع بين المحبة الذاتية و الأسمائية و الآثارية و ملازمة الحق في جميع الأسفار الأربعة - اليه و فيه و به و منه - في قوله تعالي: ﴿هو معكم أينما كنتم﴾ (الحديد (٥٧): ٤) و هذه المعاني مشروحة مفصلة في مسفوراتنا و ما ذكرناه يكفي للمستبصر فيما نحن بصده انشاء الله .

فاذا ثبت أن مبدأ الممكنات موجود واجب بالذات، ثبت كون الباري قيوماً لكونه قائماً بذاته مقوماً لغيره .

ثم إن المؤثر إما أن يكون مؤثراً علي سبيل الجبر و التسخير و إما مؤثراً علي سبيل القدرة و الاستقلال، لكن الانجبار و التسخير ينافيان الوجود الذاتي و المبدئية المطلقة، فيتعين أن يكون تأثيره بالقدرة، فأزيل توهم كونه مجبوراً في القيومية و اليجاد بقوله: «الحي القيوم»، فان «الحي» معناه - كما سبق - «الدراك الفعال»^١، فقوله: ﴿الحي﴾ دل علي كونه عالماً قادراً، و قوله: «القيوم» دل علي كونه قائماً بذاته و مقوماً لكل ما عداه . و عند من ذهب الي أن كمال كل شيء حياته - كما مر -، فالقيومية لما دلّت علي كمال الوجود و تأكده كما أشرنا اليه، فالقيوم يكون حياً لا محالة .

و النكتة في عدّ هذين الكلمتين اسماً واحداً من أسماء الله تعالي كما صرحوا به و قالوا: إنه من قبيل «بعلبك» - هي توافقهما في المعني قوة أو فعلا و تداخلها في المفهوم كلاً أو بعضاً، كما في أجزاء المركب الطبيعي .

الفصل الثالث

في أن جميع المعارف الربوبية والمسائل المعتبرة في علم التوحيد ينشعب من هذين الأصلين

منها: أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غير مركب من الأجزاء الخارجية، لافتقار كل مركب خارجي الي أجزائه في الوجود العيني، و الافتقار الي شيء ينافي القيومية - .
ولا من الأجزاء العقلية -؛ لأن كل ما له جزء عقلي من جنس و فصل، فله مهية كلية غير الوجود، فلا يكون قيوماً، لافتقاره في الوجود و القيام الي جاعل يجعله موجوداً قائماً، و قد برهن علي أن الوجود لا يمكن أن يكون لازماً لمهية من المهيئات .

ولا من الأجزاء المقدارية - و إلا لكان جسماً أو جسمانياً، و شيء من الجسم و الجسماني لا يمكن أن يكون قيوماً، أما الجسماني فلافتقاره الي الجسم بالحلول فيه، و أما الجسم فلتركبه و افتقاره الي الأجزاء: إما من الجواهر الفردة كما زعمه المتكلمون، أو من جوهرين هيولي و صورة كما رآه جماعة من الحكماء، و إما من جوهر و عرض كما رآه آخرون . هذا بحسب المهية و الحقيقة . و أما بحسب التشخص و العدد، فمن الجسمية و اللواحق المشخصة كما ذهب اليه الكل - و المفتقر الي الشيء لا يكون قيوماً .

و إذا ثبت أن كل قيوم بسيط الحقيقة ثبت أن «القيوم» لا يكون إلا واحداً - و إلا فلو فرض وجودان قيومان لكانا مشتركين في حقيقة الوجود القائم بذاته و الاشتراك يوجب كون المشترك فيه أمراً كلياً و كون كل من المشتركين ذامهية كلية، فلم يكن وجوداً بحثاً قيوماً . و هو خرق الفرض؛ لأن كلا منهما بذاته قيوم لا بسبب عارض أو خارج . أيضاً يلزم كون كل منهما مركباً مما به الاشتراك، و ما به الامتياز، إذ الاشتراك بشيء لا ينفك عن الامتياز بشيء آخر لما مر من أن الوحدة الاتحادية إنما معروضها الكثرة .

و منها أن واجب الوجود ليس حالاً في شيء و لا عرضاً في موضوع و لا صورة في مادة؛ لأن الحال مفتقر الي المحل، و المفتقر الي الغير لا يكون قيوماً بذاته .

و ليس في جهة من الجهات و لا في حيز من الأحياز، و إلا لكان جسماً أو جسمانياً و قد ثبت بطلانهما، و بطلان التالي يوجب بطلان المقدم .

و إذا لم يكن متحيزاً لا يكون مشكلاً ذا أعضاء - كما توهمه الحنابلة - و لا ذا حركة و



سكون؛ لأنهما من عوارض الأجسام .

و إذا لم يكن متحركاً لا يكون زمانياً، لأن الزمان كمية الحركة و عددها من جهة التقدم و التأخر، فلا يكون في حقه المضي و الحال و الاستقبال، فلا يتجدد له حال و لا يعتره انتقال و انفعال .

و من هاهنا يثبت ما قاله العرفاء الحكماء: «إن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»، إذ لو لم يكن واجب الوجود بحسب حيثية من الحيثيات لكان امكان وقوعه مستلزماً لمحالين: أحدهما التجدد و الانتقال و الآخر التركب من جهتي الفعل و الانفعال - كما هو مفصل محقق في مقامه .

و منها: أنه عالم بذاته و ذلك، لأن العلم هو صورة حاضرة من المعلوم عند من له صلاحية العالمية، و المعلوم إما معلوم بالقوة - و ذلك إذا كان صورة مغشوشة بفواش مادية و لواحق جسمانية - و إما معلوم بالفعل - و ذلك إذا كان صورة مجردة قائمة بذاتها - فالواجب تعالي لما كان قيوماً بذاته - لم يكن ذاته صورة لمادة - فيكون معقولا بالفعل لا بالقوة، و إذا كان ذاته معقولا بالفعل كان عاقلا بالفعل - إذ لا اثنينية في ذاته - فيكون العقل و العاقل و المعقول فيه شيئاً واحداً، و ليس من شرط المعقول أن يكون غير ذات العاقل، و لا من شرط العاقل أن يكون غير ذات المعقول، و الاضافة بينهما أمر ذهني لا يوجب الاثنية لافي الذات و لا في الاعتبار .

و منها: أنه إذا كان قيوماً - بمعني كونه مقوماً لغيره و مؤثراً فيما سواه جميعاً إما بواسطة أو غيرها - و كان عالماً بذاته، و قد ثبت أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فوجب أن يكون عالماً بجميع الأشياء كلياتها و جزئياتها، معقولاتها و محسوساتها، إذ ما من شيء إلّا و يرتقي اليه تعالي في سلسلة الأسباب، و هو عالم بأسبابها و مبادئها و استعداداتها و ارتباطاتها، و النسب الحاصلة فيها و حركاتها و أزمته، الي غير ذلك من الأمور التي تتأدي اليها الأسباب الكلية الي أن ينتهي الي وجود الأشخاص الكائنة الفاسدة، فيعلم عين هذه الكائنات بنحو وجودها الجزئي، و تغيرها و تجددها و زوالها و انتقال المواد و الموضوعات من صورة شخصية الي صورة أخرى شخصية، و من عرض شخصي الي عرض شخصي آخر، الي غير ذلك من المعلومات الشخصية و الحوادث الجزئية، و مع

ذلك فلا يتغيّر علمه بشيء و لا يخفي عليه خافية في وقت من الأوقاف، و لا يغيب عن ادراكه ذرّة من الذرّات، و لا يعزب عن علمه شيء في الأرض و لا في السموات .
و منها: أنّ فاعليّته للأشياء علي سبيل العناية، لأنّه كان حيّاً قيّوماً كان شاعراً بذاته الفاعلة لما سواه، فيعلم (ذاته) من ذاته كيفية صدور الأشياء عنه علي الوجه الأفضل قبل حصولها، و ذلك لأنّ ذاته بذاته دون انضمام أمر اليه منبع نظام الخير، فلو لم يعلم ذاته علي هذا الوجه قبل ايجاد العالم لم يكن عالماً بذاته، فثبت أنّ وجود الأشياء عنه علي هذا النحو الذي هي عليه من ضرورات علمه بذاته، فيتحقّق حينئذ القول بالعناية و القضاء، أي وجود العالم قبل صدورهما في العالم الربوبي و الصقع الالهي - وجوداً علي وجه أشرف و أعلي .
و منها: أنّه لما كان بذاته قيّوماً يلزم أن يكون حدوث العالم و فناءه أمراً لازماً لهويّته القاصرة عن قبول فيض الوجود أزلاً و أبداً - لالمنع و تقتير أو تجدد و تغيير من جانبه تعالي - و إلّا فالوجود مبذول منه و العناية ذاتية له و الخير هجّيراه، و القصور إنّما يكون من القوابل من جهة عدم استعدادها لقبول الوجود علي الوجه الأكمل .

و من هنا يعلم لميّة تحقّق الشرور في هذا العالم، علي أنّ الشرّ بالذات ليس إلّا أمراً عدميّاً و العدمي لا يكون معلولاً لأمر أصلاً، بل يكفي في ثبوته عدم تحقّق علّة ما هو عدم له .
و أمّا ما فرعه بعض الفضلاء 'علي قيّوميته تعالي من حدوث العالم - و وجه ذلك بأنّه لما كان قيّوماً لكلّ ما سواه، كان كلّ ما سواه محدثاً، لأنّ تأثيره في تقويم ذلك الغير يمتنع أن يكون حال بقاءه؛ - لأنّ تحصيل الحاصل محال -، فأمّا حال عدمه أو حال حدوثه، و علي التقديرين و جب أن يكون الكلّ حادثاً - محلّ نظر، إذ قد تبين في مقامه أنّ الممكن مفتقر الي العلّة، و علّة افتقاره اليها هي من جهة امكانه، لا من جهة حدوثه شرطاً أو شرطاً أو استقلالاً، و الامكان حاصل للممكن دائماً مادام ذاته، لأنّه من لوازمه البيّنة، بخلاف الحدوث، و إذا كانت العلّة دائمة كان المعلول دائماً، فالافتقار الي المرجح ثابت للممكن حين بقاءه كما هو ثابت له حين حدوثه، فالعلّة مؤثّرة في رجحان وجود الممكن علي عدمه حدوثاً و بقاءً .

و أمّا حديث تحصيل الحاصل: فالحق أنّ المحدث تحصيله بتحصيل ثان لابنفس



هذا التحصيل، إذ لا محذور فيه، بل العلية لا ينفك عنه، علي أن السبب المؤثر في الشيء حدوثاً وبقاءً أقوى في السببية و أولي باسم السبب مما يكون أثره نفس الحدوث دون الدوام، على أن العلية ليست إلّا مجرد الاستتباع في الوجود، كحال النير و الضوء الحاصل منه في الأجسام القابلة، لاكنسبة ذات الكاتب و كتابته، بل كنسبة المتكلم و كلامه .

و العجب أن أصحاب هذا الفاضل مما صرحوا القول بأن الباري سبحانه لوجاز العدم عليه بعد احداث العالم لما ضرّ عدمه وجود العالم . و هذا غاية الجهل و الفساد في النفس، حيث ارتكب هذا القول الشنيع و الظلم الفظيع، و غفلة عن أن المعلول ليس وجوده إلّا لمعة فائضة من المبدأ الأعلى، أو ظللاً حاصلًا عن السبب الأقصى، وإنما حذاهم الي هذا القول القبيح و الظلم الصريح أصول فاسدة ارتكبوها تعصباً و عناداً من غير بصيرة كشفية، و لا معرفة حاصلة من أصول صحيحة الهية مقتبسة من مشكوة نبوية، أو حذراً من الاعتراف بالجهل و القصور في ادراك الأسرار الايمانية و المعارف الربوبية، و كيفية صدور الأفعال الالهية على الوجه الذي لا يوجب نقصاً و لا نقضاً، فان ذلك مما لا يتيسر إلّا برفض الهوي و الشهوات، و ترك الجاه و الترفعات، و اختيار الخمول و الانزوا، و ايثار الفناء علي الشهوة و الريا مع سلامة الفطرة و شدة الذكاء .

و منها: أنه تعالي إذا كان حياً كان سميعاً بصيراً، لأن الحياة مصححة للادراك بأنحائه إلّا ما يوجب تكثراً أو تجسماً، و المصحح للشيء بمعني الامكان العامي في عالم الربوبية و عالم التجرد كاشف عن الضرورة اللزومية، إذ لاجهة امكانية في ذات الواجب لاستلزامها التركيب فيه من الجهتين - الامكان و الوجوب - كما لا وجه هناك للامكان بمعني القوة و الاستعداد، لأنه من لواحق المادة الجسمانية - كما حقق في مقامه - .

و إنما قلنا: إن السمع و البصر مع كونهما نحوان مخصوصان من الادراك لا يوجبان نقصاً و لا تكثراً؛ لأن تخصصهما ليس باعتبار المحل ليجب التجسم - تعالي عنه علواً كبيراً - بل إمّا باعتبار المتعلق - فان مدرك أحدهما الأصوات و الحروف و مدرك الاخر الأضواء و الألوان - أو باعتبار نفس الادراك، فأنهما مما يعتبر فيهما المشاهدة الحضورية والانكشاف الاشراقي النوري، بخلاف مطلق العلم بالمسموعات و المبصرات، إذ لا يقال له السمع و لا البصر ما لم يكن بنحو المشاهدة، فيكون اتصافه تعالي بهذين الوصفين

بالحقيقة لا بالمجاز - كما ظن - وإما الجارحة المخصوصة فليست معتبرة في مطلق السمع و لا في مطلق البصر ، إذ لو فرض أن الله خلق الحالة الإدراكية البصرية في الجبهة لكان الشخص بصيراً ، وكذا الحال في السمع ، أو لا تري أن الانسان في حالة النوم - وهو عبارة عن عدم استعمال النفس حواسها الظاهرة لكلال و فتور يعرضها - يبصر و يسمع لابهاتين الجارحتين و لا غيرها؟ بل بذاتها الحية السمعية البصرية؟ فإن للنفس في ذاتها سمعاً و بصراً و ذوقاً و شمّاً و لمساً و يداً باطنة و رجلاً ماشية ، و هذه الحواس الظاهرة الجسمانية حجاب لها عن استعمال مشاعرها الداخلة ، و قواها و جنودها الباطنة ، و عند رفض هذه العوائق - إما بالموت الارادي أو الطبيعي - يتحقق بذاتها و يتخلص في استعمال آلياتها الذاتية و جنودها الباطنية .

و اليه أشير في قوله تعالى : ﴿ فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ﴾ (ق:٥٠): (٢٢) فاجعل النفس الانسانية مقياساً لك في معرفة كثير من الصفات الالهية ؛ لأنه سبحانه خلقها لتكون معرفتها ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً مرقاة لمعرفة باريها كذلك .

فان قلت : فلم اذا لم يستعمل في حقه تعالى أنه شام أو ذائق أو لامس؟ قلنا : لاشعار هذه الثلاثة بالتجسيم دون الحاليتين الأوليين ، لأنهما ألطف الحواس ، و محسوسهما ألطف المحسوسات - كما ذكره بعض الحكماء الاسلاميين في رسالة له قدس سره - .

و منها : أن كونه قيوماً يوجب كونه حكيماً جواداً غنياً ، لأن حكيمته ايجاد الموجودات علي أحكم وجه و أتقنه بحيث يترتب عليها المنافع و يندفع عنها المضار ، و لو لم يكن حكيماً لكان في ايجاده للأشياء نوع خلل أو قصور أو نقصان فلم يكن قيوماً بذاته ، إذ يتصور قيوم آخر غيره لم يكن فعله ذا خلل و آفة - هذا خلف

فثبت أنه حكيم في أفعاله علي الوجه المذكور ، و هو إنما ينتظم بايداعه في كل شيء جبلياً لما هو كامل منها لكماله - لينحفظ به كماله - و شوقاً غريزياً لما هو ناقص منها الي كماله ليتحرك نحو كماله الممكن في حقه و يجبر بها نقصه ، و لهذا قيل : «لولا عشق العالي لانطمس السافل» .

و «جوده» تعالي عبارة عن اعطائه لكل شيء ما يليق به من غير غرض و لاعوض ، سواء

كان عيناً أو ثناءً أو وصيئاً أو فرحاً، وبالجملة الجواد الحقيقي من لا يكون اعطائه شيئاً لأجل أولوية حاصلة من العطاء عائدة الى ذاته، وإلا لم يكن اعطائه جوداً محضاً، بل معاملة و استفاضة، فلم يكن تاماً في ذاته، لأنه عادم كمال يجبر بذلك الاعطاء نقصانه، وكلماً كان كذلك لم يكن قيوماً بذاته وإلا لم يقتصر في تحصيل كماله الي وسط، فحيث يكون كمال بلا نقص، و تمام بلا قصور، و فعل بلا قوة كان فعله منبعثاً عن ذاته بذاته، و كرمه ناشياً عن حاق حقيقته غير معلل لغيره و لامستند الي ما سواه، فيكون فعله جوداً حقيقياً . و إذا ثبت أنه جواد حقيقي لم يكن في ذاته و لا في فعله مفتقراً الي غيره، فيكون غنياً من جميع الوجوه، و كل ما سواه لا مكانه مفتقراً اليه، كما في قوله تعالى: ﴿و الله الغني و أنتم الفقراء﴾ (محمد (٤٧): ٣٨) .

و منها: أنه لما كان قيوماً كان مالكاً و ملكاً للموجودات الممكنة، و يكون العوالم كلها ملكه و ملكه لقوله تعالى: ﴿له الملك﴾ (الأنعام (٦): ٧٣) و لقوله: ﴿ولله ملك السموات و الأرض﴾ (آل عمران (٣): ١٨٩) و ذلك لأن القيوم - بمعني المقوم لما سواه ذاتاً و جوداً - يلزمه أن يكون له وجودات الأشياء و ذواتها، لأن المعلول - بما هو معلول - إنما وجوده لعلته الموجبة له - و قد حققنا ذلك بما لا مزيد عليه في موضعه - و المالك للشيء ماله ارتباطاً ما اليه، و الملك للشيء ماله تصرفاً ما فيه، فاذا كان ذات كل شيء للقيوم تعالى كان هو المالك و الملك بالحقيقة .

و أما التخصيص المفهوم من قوله تعالى: ﴿مالك يوم الدين﴾ (الحمد (١): ٣) ففيه وجه و جيه يعلمه الراسخون في العلم، و لا يمكن لهم كشفه للمحجوبين مع أن ذكره يؤدي الي شنعة الجهال المتشبهين بأهل العلم، و كذلك القياس في اثبات سائر الصفات الالهية و الأحكام الوجوبية، فانك إن ساعدك التوفيق و تأملت في هذه المعاهد التي كشفنا القناع عن وجهها و أحسنت أعمال رويتك فيها علمت أنه لا سبيل الي الاحاطة بشيء من المسائل المتعلقة بالعلم الالهي إلا بوسيلة كونه تعالى حياً قيوماً، فلا جرم ليس ببعيد القول بأن الاسم الأعظم هو هذا .

و أما سائر الآيات الالهية كقوله: ﴿إلهكم إله واحد لا إله إلا هو﴾ (البقرة (٢): ١٦٣) و قوله: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ (آل عمران (٣): ١٨٩) ففيه بيان للتوحيد بمعني نفى الضد و الند.

و أما قوله: ﴿قل هو الله احد﴾ (الاخلاص (١١٢): ١) ففيه أيضاً بيان التوحيد بمعني نفى الضد و الند، و بمعني أن حقيقته غير متألفة من الأجزاء .

و أما قوله: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات و الأرض﴾ (الأعراف (٧): ٥٤) ففيه بيان صفة الربوبية و ليس فيها بيان الوحدة الحقيقية .

و أما قوله: ﴿الحي القيوم﴾ ، فإنه يدلّ علي الكلّ ، لأنّ كونه «قيوماً» يقتضي أن يكون قائماً بذاته و أن يكون مقوماً لغيره ، و كونه قائماً بذاته يقتضي اتصافه بالوحدة الحقيقية الموجبة لنفي الكثرة ، و ذلك يقتضي الوحدة الانفرادية الموجبة لنفي الضد و الند، و يقتضي نفي التحيز و الحلول و نفي الجهة و الاشارة الحسية و أيضاً كونه قيوماً بمعني كونه مقوماً لغيره يقتضي حدوث كل ما سواه جسماً كان أو نفساً ، و يقتضي اسناد الكل اليه و انتهاء جملة الأسباب و المسببات اليه ، و ذلك يوجب القول بالقضاء و القدر .

فظهر أنّ هذين اللفظين كالمحيطين بجمع مباحث العلم الالهي ، فلا جرم بلغت هذه الآية في الشرف الي المقصد الأقصى ، و استوجب أن يكون هذا الاسم من أعظم أسماء الله تعالي ، و يشهد له ورود الخبر بأنّ الاسم الأعظم في آية الكرسي و أول آل عمران ، و قد وجهنا القول و بينا السرّ سابقاً في كون هذا الاسم أعظم الأسماء من وجه ، و في كون اسم «الله» أعظم من وجه آخر ، و في كون كل من الأسماء عظيماً من وجه آخر عند طائفة ، فتذكره تعرف أنه إذا تجلي الله للعبد بهاتين الصفتين انكشف للعبد عند تجلي اسمه «الحي» معاني جميع أسمائه و صفاته ، و عند تجلي اسمه «القيوم» فناء جميع المخلوقات إذا كان قيامها بقيومية الحق لا بأنفسهم .

فلما جاء الحق و زهق الباطل فلا يري في الوجود إلّا الحي القيوم ، فنفي التعدد و بقيت الوحدة ، فيذكره عند شهود عظمة الوجدانية بلسان عيان الفردانية فقد ذكره باسمه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب ، و إذا سئل به أعطي ؛ لأنه ينطق حينئذ بالله فيكون الحال كما جري علي لسانه ، لكونه مطابقاً لما في القضاء ، فأما الذكر عند غيبته من عظمة الوجدانية فبكل اسم دعاه يكون الاسم الأعظم بالنسبة الي حال غيبته ، و عند شهود العظمة فبكل اسم دعاه يكون الاسم الأعظم كما سئل أبو يزيد عن الاسم الأعظم ، فقال : الاسم الأعظم ليس له حدّ محدود لكن فرغ قلبك لوحدانيتها ، فاذا كنت كذلك فاذكره بأي اسم شئت .

