

شرح الأسفار الأربعة
لصدر الدين الشيرازي

العلم الإلهي

حقيقته ، مراتبه ، معانيه

تقريراً لأبحاث المرجع الديني
السيد كمال الحيدري رحمته الله

الجزء الثاني

بقلم

الشيخ عبد الله الأسعد

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة؛ بغداد

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقليين للثقافة

والإعلام؛ كربلاء

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤

• معرض الكتاب الدائم؛

النجف الأشرف

٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩

• مكتبة زين العابدين

البصرة - الطويسة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير

الناصرية - الحبوبي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة

الكاظمية المقدسة - باب الدروازة

١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل التاسع

في حال مذهب القائلين بأنَّ علمه تعالى بما سواه
علمٌ واحدٌ إجماليٌّ يعلم به الأشياء قبل إيجادها
على وجه الإجمال

تمهيد

قول آخر من الأقوال المتعددة في تصوير مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، يذهب إلى أن له تعالى علماً بالأشياء قبل الإيجاد لكنه علمٌ إجماليّ ليس إلّا، وإنّما التفصيل في مرتبة ما بعد الذات. والذي دعاهم لهذا - بحسب ما رأى المصنّف رحمه الله - هو عدم تمكّنهم من بيان معنى الكثرة في الوحدة، حيث تنطوي فيها، ومن دون أن يلزم من ذلك الانطواء الخدش في الوحدة؛ لأنّ درك ذلك غير متاح لكلّ أحد. كيف ولغموضه ولطفه «لم يتيسّر لأحد من فلاسفة الإسلام وغيرهم - حتّى الشيخ الرئيس - تحصيله وإتقانه على ما هو عليه»^(١)؟!، والمصنّف رحمه الله وُفق لذلك، وقد زعم أنّه لم يجد على وجه الأرض من له علمٌ بذلك^(٢).

هذا هو محور هذا الفصل، وهو بيان هذا المذهب ثمّ دفع ما يمكن أن يورد عليه من إيرادات، وهذا كلّهُ ستجده من خلال النصوص التالية:

النصّ الأوّل: حاصل المذهب، ووجهه؛ حيث يطرح فيه المدّعي مدّعى هؤلاء المتأخّرين في المسألة، ويتعرّض لدليله ووجهه.

النصّ الثاني: ورود إيراد؛ حيث يتمّ التعرّض لإيرادٍ يوجّه على دليل القوم الذي ساقوه لإثبات مدّعاهم في هذه المسألة، وهو أنّه قائمٌ على انعكاس الموجبة الكلّية موجبةً كلّيةً مثلها، وهو ما لا يصحّ من حيث قواعد العكس المستوي.

النصّ الثالث: إمعانٌ في الإيراد، أي الذهاب في الإيراد على هذا المذهب بعيداً، حيث إنّ الانطواء المأخوذ في مفاده ومعناه، غير واضح، وإن كان حقّاً لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٣٩.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٤٠.

ريب فيه، إذ كيف يمكن تصوير انطواء الكثرة في الوحدة، والتفاصيل في البساطة. وهل يمكن لبيان أن يصوّر المسألة بحيث تنسجم الكثرة مع الوحدة، فلا تثلم الكثرة الوحدة، ولا التفاصيل البساطة والإجمال؟

النص الرابع: جوابٌ وردّ: يشتمل هذا النصّ على الجواب عن السؤال الأوّل من السؤالين اللذين عُرضا في النصّ السابق بنحو الإيراد، وهما:

١. كيف للوحدة أن تكون حاكية عن الكثرة، وللبسيط أن يكون حاكياً عن التفاصيل؟ والجواب في نفي الاستبعاد المذكور.
٢. كيف تتميز الأشياء بمجرد العلم.

النص الخامس: إيراد بعض المتأخرين؛ حيث ناقش أولئك الجواب الذي ذهب إلى أن تميّز الشيء والعلم به يكون بعلة ومقتضى ذاته، والمميّز للشيء علم به، حيث نفى الإيراد تمام ذلك؛ اعتماداً على أن العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود.

النص السادس: العلم يباين التميّز؛ حيث يشتمل على الجواب عن السؤال الثاني. وأمّا وجه المباينة فلأنّ ذاته علم بالأشياء إجمالاً أي لا على وجه التميّز والتفصيل، إذن أيّ عينية ما بين العلم والتميّز؟ بل لا علاقة بينهما حتّى على مستوى اللزوم.

النص السابع: موروث القدماء في تقرير المطلب؛ حيث يشير المصنّف رحمه الله إلى أنّ في موروث القدماء كلماتٍ فيها رائحة التحقيق الذي يؤول إلى الجمع بين الوحدة والكثرة وانطواء الأخيرة في الأولى، وكذلك البساطة والتفاصيل، ومن دون أن تكون التفاصيل قاذحةً بالبساطة والإجمال.

النص الثامن: مثالٌ وتقريبٌ؛ حيث أُريد من خلال بيان مراتب علم الإنسان التي كانت ثلاثاً أن يقرب للأذهان نحو علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد علماً تفصيلياً وبالفعل.

في حال مذهب القائلين بأنّ علمه تعالى بها سواء ٩

النص التاسع: العلم التفصيلي بالقوّة؛ لما أورد على أصحاب هذا المذهب: (أنّ جعلكم علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد على وزان المنهاج الثالث أو الحالة الثالثة من حالات علم الإنسان، حيث يكون للإنسان علمٌ بالفعل بأجوبة المسائل التي توجّه إليه، لا يصيّرهُ علماً بالفعل وإنّما يبقى علماً بالقوّة، وهذا ممّا لا يجوز عليه تعالى) أجابوا وأوضحوا بأنّ العلم المذكور علمٌ تفصيليٌّ بالأجوبة وهو بالفعل، وذلك من خلال دليلٍ ساقوه في البين.

النص العاشر: أمرٌ بين الإجمال والتفصيل؛ حيث يحتوي هذا النصّ على إيرادٍ على مفاد جواب المتأخّرين المذكور في النصّ السابق، وأنّ العلم المدّعى لا هو إجماليٌّ ولا تفصيليٌّ وإنّما هو أمرٌ بينهما، وهو العلم بلازم الجواب ليس إلّا.

النصُّ الأوَّلُ

حاصل المذهب ووجهه

وهذا مذهبُ أكثرِ المتأخِّرينَ، وَقَدْ بَيَّنُّوا ذلكَ بأنَّ الواجبَ تعالى لَمَّا كَانَ عالماً بذاته - وذاتُه مبدأٌ لصدور جميع الأشياء - فيجبُ أن يكونَ عالماً بجميعها علماً متحقِّقاً في مرتبة ذاتِه، مقدِّماً على صدور الأشياء لا في مرتبةِ صدورِها، وإلَّا لَمْ يَكُنْ عالماً بالأشياء باعتبار ذاتِه، بل باعتبار ذواتِ الأشياء، فلا يكونُ لَهُ علمٌ بغيره هو صفةٌ كمالِيَّةٌ أي حَقَّةٌ^(١).

وهو محالٌ، فَزَعَمُوا أَنَّ علمَه بمجعولاتِه عبارةٌ عَن كونهِ مبدأً لمجعولاتِه المتميِّزة في الخارج، ومبدأٌ تميِّزُ الشيء يكونُ علماً به؛ إذ العلمُ ليس إلَّا مبدأً التميِّز، فإذا ذَاتُه علمٌ بما سواه.

(١) الصحيح ما أثبتناه، لا ما في المطبوع حيث جاء «حقه».

الشرح

يشتمل هذا النصّ على أمرين اثنين، وهما:

١. الاستدلال على أصل علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.
 ٢. الاستدلال على أنّ العلم المذكور في مرتبة الذات، بل هو عين الذات.
- أمّا الأمر الأوّل فيمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض:

١. الواجب تعالى عالمٌ بذاته، وقد تمّ الكلام في هذا فيما سلف من أبحاثٍ.
 ٢. ذاته تعالى مبدأً لصدور جميع الأشياء، وقد تمّ إثبات هذا في أبحاث التوحيد. فهو واجدٌ لجميع الأشياء في مرتبة ذاته، وإلاّ فإنّ فاقد الشيء لا يعطيه.
- المدعى: الواجب تعالى عالمٌ بجميع الأشياء قبل الإيجاد.
- البرهان: لو لم يكن الواجب تعالى كذلك لكان تعالى إمّا غير عالمٍ بذاته، أو أنّ الأشياء مفقودةٌ في مرتبة ذاته، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه، فالمقدّم مثله.
- إذن، فهو تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد، وذلك لأنّه عالمٌ بذاته، وذلك لتجرّده، والتجرّد - كما عرفت - آيةٌ الحضور، والحضور آية العلم، فهو حضور أمرٍ مجرّدٍ لأمرٍ مجرّدٍ، ولأنّه تعالى لا يفقد شيئاً، وإلاّ لزم تركّب الذات من الوجدان والفقدان، وهو يؤدّي إلى الإمكان، هذا خلفٌ؛ فهو تعالى واجب الوجود، أي متأكّد الوجود وشديدهُ شدةً تورّثه غنىً واستقلالاً ليس كمثله استقلال. فهو تعالى بسيط الحقيقة بساطةً ليس كمثله بساطةً، لأنّه تعالى غنيٌّ غنىً ليس كمثله غنىً، وذلك لأنّ تأكّد وجوده وشدّته ووجوبه ليس كمثله في ذلك شيءٌ.

الأمر الثاني: وأمّا بيان أنّ العلم بالأشياء قبل الإيجاد هو في مرتبة الذات

فيمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض:

- الواجب تعالى بسيط الحقيقة بساطة تحول دون أي لونٍ من ألوان التركيب.

- العلم بالأشياء في مرتبة الذات كمالٌ، بل هو الكمال اللائق بالذات أكثر من العلم بها في مرتبة صدورها التي هي مرتبة الفعل.

- واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

المدعى: الواجب تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد في مرتبة الذات، أي ما ليس بخارج عنها.

البرهان: لو لم يكن الأمر كذلك - وهو كذلك - للزم:

١. تركّب الذات من وجدانٍ وفقدانٍ، ولازمه الاحتياج الذي هو آية الإمكان الذي يتنافى مع وجوب الوجود بالذات، هذا خلفٌ.

٢. شذوذ كمالٍ من الكمالات اللائقة بالذات، وهذا يؤدي إلى نقص الذات وافتقارها في كمالٍ من كمالاتها إلى الغير، هذا خلفٌ.

إذن، فواجب الوجود بالذات، عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد في مرتبة الذات، بل علمه تعالى هذا عين الذات.

لقد أورد المصنّف رحمه الله دليلاً زعم المتأخرون أنّه ينهض بإثبات مدّعاهم من أنّه تعالى عالمٌ بالأشياء في مرتبة الذات، بل ذاته تعالى علمٌ بما سواها، وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي أيضاً:

الفرض: الواجب تعالى مبدأً للمجعولات المتميّزة في الخارج.

المدعى: ذاته تعالى علمٌ بما سواه.

البرهان: لقد عرض المصنّف رحمه الله الدليل المذكور من خلال القياس

التالي، وهو من الشكل الأول:

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بها سواء ١٣

ذاته تعالى	مبدأ تميز المجعولات في الخارج
مبدأ تميز الشيء	علم به
ذاته تعالى	علم بالمجعولات

أما الصغرى فهي مقتضى التوحيد في المؤثرية؛ إذ لا مؤثر مستقل سواء تعالى، ولا شك أن الأشياء ممتازة في الخارج، حيث لا تنكر المغايرة التي هي فرع الكثرة، ولا شك أن الامتياز المذكور أثر.

وأما الكبرى فلأن الأشياء تظهر بالعلم؛ إذ العلم نور، والظهور سبب الامتياز؛ حيث يمتاز شيء عن شيء بسبب ظهوره، وإلا فلا امتياز يرجى دون ظهور ونور.

فتلخص مما تقدم: أنه تعالى عالم بالأشياء قبل الإيجاد علماً إجمالياً بسيطاً، وذلك لعلمه بذاته تعالى، وهذا العلم عين ذاته، وإلا لشد كمال وجودي عنه، وهو محال، كما عرفت.

إشارات النص

قواعد الدليل

لقد تم الاعتماد في هذا الدليل على قواعد عدة، وهي مذكورة إما بالمطابقة أو بالالتزام، والقواعد هي التالية:

١. الله تعالى عالم بذاته، وذلك لأنه مجرد عن المادة، وكل مجرد عن المادة عالم بذاته وبكل مجرد عن المادة.

٢. ذاته تعالى مبدأ كل ذات وأثر، والعلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول، فهو تعالى عالم بذاته التي هي مبدأ كل شيء، ومبدأ الشيء واجد له، فذاته واجدة لكل شيء، فهي عالمة بكل شيء في مرتبة ذاتها.

٣. ذاته تعالى واجدة لكل شيء، وذلك لأنها مبدأ كل شيء كما تقدم، ولأنها

بسيطة الحقيقة، وبسيط الحقيقة كل شيء، وإلا لكان مركباً، ولكان محتاجاً؛ هذا خلف كونه واجب الوجود بالذات.

٤. واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فلا يشذ عن ذاته كمال لا تُق، ولا شك أن العلم المذكور كمال لا تُق، فهو له تعالى بالضرورة الأزلية.

الإجمال مشترك لفظي

علمت أن مذهب أكثر المتأخرين يفيد بأن علمه تعالى بما سواه علم واحد إجمالي، أي يعلم الأشياء كلها قبل الإيجاد علماً إجمالياً، وأما علمه التفصيلي الذي هو العلم بخصوصياته فهو بعد الإيجاد. ما يراد قوله هاهنا: إن معنى الإجمال هاهنا هو الإبهام؛ فهو تعالى لا يعلم بالأشياء في مرتبة ذاته علماً تفصيلياً وهو العلم بالشيء بخصوصياته وتفصيله وما يمتاز به عما عداه، وهو بخلاف معنى الإجمال الذي يتردد ذكره في كلمات الحكمة المتعالية، فهو - الإجمال - العلم البسيط الذي تنطوي فيه كل التفاصيل، ولذلك يقال: علم إجمالي في عين الكشف التفصيلي، وهو المراد بانطواء الكثرة في الوحدة؛ على ما سوف يأتي الكلام فيه لاحقاً، وإلا لكان مذهب أكثر المتأخرين هذا ومذهب العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي مذهباً واحداً.

والذي يؤشر على مرادهم المذكور من الإجمال هو ما نُقل عنهم وهم في معرض الاستدلال على ما ذهبوا إليه: «فرعموا أن علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدأ مجعولاته المتميزة في الخارج...» فالتمييز والتفصيل إنما هو للأشياء لا في مرتبة الذات حتى يكون المراد من الإجمال هو البساطة والوحدة التي تنطوي فيها الكثرة والإجمال بمعناه المذكور مما لا يليق بجلال ذاته، إذ كيف توجد الأشياء في مرتبة الذات ويكون ظهور دون ظهورها وهي في مرتبة الفعل الذي

في حال مذهب القائلين بأنّ علمه تعالى بها سواء ١٥

هو ظلّ الذات الذي مدّه ولو شاء لجعله ساكناً؟

وما يرد على هذا المذهب - إضافةً إلى ما تقدّم -: أنّ لازمه أن يكون تعالى عالماً بالأشياء مفصّلاً علماً حصوليّاً أي بواسطة علمه بها الإجماليّ، وهذا لازمه الانفعال والحالة المنتظرة، وهو ممّا يمتنع عليه تعالى.

الـ(ما عدى) والـ(ما سوى)

هناك خلافٌ في المراد من العالم الذي هو ما سواء تعالى حيث يرى المتكلّمون أنّ العالم هو العالم الجسمانيّ عالم السماوات والأرض، والحكماء يرون أنّ العالم هو ما سواء تعالى بحيث يشمل عالم العقل والمثال؛ قال الميرزا مهدي الآشتياني رحمه الله: لفظة (ما عدا) و(ما سوى) تُطلق في عرفهم على كلّ مباينٍ له تعالى ولو بالبينونة الوصفية لا العزلية، كبينونة الظلّ مع ذي الظلّ، أو بينونة العكس مع العاكس. ولكن صدر المتألّهين قدّس سره قد اصطلح على إطلاقها على عالم الطبيعة وما يتعلّق بها، وأخرج المجرّدات المرسلة والحقائق الملكوتية عن العالم وما سوى؛ نظراً إلى غلبة حكم الوحدة والاتّحاد عليها، وكونها من مراتب أشعة وجود الحقّ تعالى، ومصنّف الكتاب قد وافقه في هذا الاصطلاح.

ولمّا كان المراد من هذه اللفظة المعنى المتداول في اصطلاح القوم فسره بذلك، حتّى لا يذهب الذهن إلى التخصيص بالمادّيات، وكونه تعالى علّة للبعض مع الوساطة...»^(١).

(١) تعلّيق على شرح منظومة الحكمة للسبزواري (بالفارسية)، تأليف: ميرزا مهدي مدرّس آشتياني، باهتمام: عبد الجواد فلاطوري ومهدي محقّق، ومقدّمة البروفسور ايزوتسو (بالإنجليزية)، نشر: جامعة طهران، ط ٣، ١٩٩٣ م: ص ٥٥٥.

النص الثاني

ورود إيراد

ويرد عليه: أنه مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها، وربما قالوا: علمه بالأشياء منطوي في علمه بذاته، فإذا^(١) كان علمه بذاته ذاته، وذاته علة لوجود ما عداه، وعلمه بما عداه منطوي في ذاته، فكان علمه بما عداه علة لما عداه، فيكون علمه علماً فعلياً. لكن إذا سئل عنهم^(٢): ما معنى هذا الانطواء؟ لم يقدرُوا على بيانه.

(١) بيان لانطواء علمه بالأشياء في علمه بذاته.

(٢) الصحيح: لكن إذا سئلوا عنه؟

الشرح

يشتمل هذا النصُّ على أمرين يُعدّ كلّ واحدٍ منهما إيراداً على ما أفاده أكثر المتأخرين في تصوير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهما:

١. لقد تمّ الاعتماد في الدليل المذكور، على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها، أي موجبة كلية؛ وهذا ممّا لا يصحّ في كلّ موردٍ موردٍ، وإنّما تنعكس كذلك (أي في كلّ موردٍ موردٍ): موجبة جزئية.

٢. لقد اعتمدوا البساطة والانتواء في إثبات العلم المذكور دون أن يطرحوا تصوّراً واضحاً له.

الأمر الأول: الاعتماد على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها

أمّا الأمر الأول فلا بدّ من الرجوع إلى القياس الذي تمّ الاعتماد فيه على انعكاس الموجبة الكلية موجبة كلية، لنرى حقيقة الأمر، والقياس هو التالي:

ذاته تعالى	مبدأ تميّز الأشياء
مبدأ تميّز الأشياء	علمٌ بها
ذاته تعالى	علمٌ بالأشياء

الموجبة الكلية هي كبرى القياس الآنف الذكر: (مبدأ تميّز الأشياء علمٌ بها)، فهي عكس^(١) لموجبة كلية، هي: (العلم بالأشياء مبدأ تميّزها)، حيث إنّ العلم هو علّة التميّز، بينما التميّز أثرٌ ومعلولٌ للعلم، وبهذا تكون هذه الكلية الموجبة الأصل وما تمّ ذكره في القياس هو العكس، وهي موجبة كلية، وهو ممّا لا يصحّ؛ إذ ليس كلّما صدقت (كلّ حـ ب) صدقت (كلّ ب حـ)، وذلك لأنّ الموجبة

(١) حيث يطلق العكس ويراد به التبديل تارة، والقضية الناتجة عن التبديل أخرى، والأخير هو المراد.

الكلية تصدق في موردين:

١. إذا كان بين الموضوع والمحمول نسبة المساواة، وذلك كقولنا: كل إنسان ناطق.

٢. إذا كان الموضوع أخصّ مطلقاً من المحمول، وذلك كقولنا: كل إنسان حيوان. وهنا لا يمكن أن تنعكس إلى: كل حيوان إنسان؛ حيث إن الأخص لا يصدق على كل ما يصدق عليه الأعم، هذا خلف كون الأعمّ والأخصّ أخصّ. إذن، فلا يمكن الركون إلى دليل هكذا حاله، وبالتالي فمطلوب أكثر المتأخرين غير ثابت.

لكن يمكن ردّ الإيراد من خلال أحد الأمرين التاليين:

الأول: ما ذكره الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشيته^(١) في المقام حيث أفاد أنّ هذا القياس الذي اشتمل على كبرى، هي كلية موجبة جاءت عكساً لكلية موجبة، ما هو إلا طريق آخر لإثبات المطلوب، فإذا ما بطل بما ذكر فلا يلزم من بطلانه بطلان المطلوب؛ إذ لا يلزم من فساد الدليل فساد المدلول، وذلك لوجود طريق آخر يثبت من خلاله المطلوب لأكثر المتأخرين، وهو ما سلف عرضه، حيث نهض على المقدمات التالية:

- الواجب تعالى مبدأ كل ما عداه.

- مبدأ الشيء واجد له، فهو تعالى واجد لكل شيء في مرتبة ذاته.

- الواجب تعالى يعلم بذاته، فيكون عالماً بالأشياء كلّها، وذلك لأنّها موجودة في مرتبة ذاته، وجوداً يتناسب مع وجود مرتبة الذات، فهي موجودة بوجود بسيط لا امتياز لبعضها عن البعض الآخر.

الثاني: لا يمكن الاعتماد على صدق الموجبة الكلية المأخوذة في القياس

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٣٨، حاشية رقم (١).

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بها سواء ١٩

المذكور إذا ادَّعى أنه وليد الانعكاس، وذلك كأن يقال: (كل ب ح) صادقة لأنها عكس مستوٍ لـ (كل ح ب)، حيث ثبت في محله - وتقدم آنفاً - أن (الكلية الموجبة لا تنعكس كليةً موجبةً) صادقة في كل موردٍ موردٍ.

وأما إذا ادَّعى صدقها من طريق آخر فلا يرد الإشكال، فالموجبة الكلية (كل ح ب) تنعكس (ع ب ح) صادقة، لكن دليلاً آخر أقيم لإثبات صدق (كل ب ح)، إذن فقولنا: (كل ب ح) صادقة ليس اعتماداً على قاعدة العكس المستوي لها. وكم لهذا من نظير، وإليك مثال على ذلك، حيث يقال في محله: كل مجرد عقل وعقلٌ ومعقولٌ، وكل عقل وعقلٌ ومعقولٌ مجردٌ، ولا شك في صدق كل منهما، لكن صدق الثانية ليس مستنداً إلى كونها عكساً مستوياً للأولى وإنما قام دليل آخر فأثبت صدقها كليةً موجبةً^(١).

الأمر الثاني: دليل الانطواء

يمكن عرض هذا الدليل من خلال التالي:

الفرض: ١. الله تعالى واجب الوجود بالذات.

٢. علمه بذاته عين ذاته.

٣. ذاته مبدأ كل ما عداه.

٤. يعلم بالأشياء قبل الإيجاد.

٥. الذات مجردة عن المادة.

المدعى: علمه بالأشياء قبل الإيجاد في مرتبة ذاته.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال التالي:

(١) شرح المنظومة، الربوبيات: ص ٥٦٢-٥٦٣، حيث قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «... كل مجرد عقلٌ كما أن كل عقلٌ مجردٌ، لا من باب انعكاس الموجبة الكلية لنفسها، بل من باب مبرهنية كل من القاعدتين على حدة». راجع: درر الفوائد: ج ١ ص ٤٧٧.

مبدأ الأشياء	ذاته
واجدٌ لها	مبدأ الأشياء
واجدةٌ للأشياء في مرتبة الذات	٠. ذاته
إذن فالأشياء موجودةٌ في مرتبة الذات منطويةً فيها.	
موجودة في مرتبة الذات المجردة	الأشياء
مجرد	الموجودة في مرتبة المجرد
مجردة	٠. الأشياء

إذن فهي حاضرةٌ للذات معلومةٌ لها؛ وذلك لعلمها بذاتها الذي هو عين ذاتها. إذن فالعلم المذكور عين الذات التي هي مبدأ كل شيء، فالعلم المذكور مبدأ كل شيء، وهو ما يسمّى بالعلم الفعلي.

والردّ على هذا الدليل: هو أنّه لم يكن للانطواء معنى واضح، انطواء علمه بالأشياء في علمه بذاته. إذ كيف ينطوي العلم بالكثير في العلم بالواحد؟ ولم يتيسر إيضاح انطواء الأشياء في مرتبة الذات أيضاً.

إشارات النصّ

العكس المستوي

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

بمستقيم المستوي العكس دُعي	تبديل جزئيّ القضية رُعي
في صدقها وكيفها بها اتّحد	مَع صدق الأصل يغني عن سند
فمطلق الإيجاب جزئياً عكس	والسالب الكليّ كنفسه انتكس
والسالب الجزئيّ ادر أن لا عكس له	وفاقد الترتيب كالمنفصلة ^(١)

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، السبزواري، تعليق: آية الله حسن زادة الآملي: ص ٢٥٧.

لقد اشتملت هذه الآيات على الأمور التالية:

١. تعريف العكس المستوي وأنه تبديل جزئي القضية (الموضوع والمحمول) في الحملية و(المقدم والتالي) في الشرطية المتصلة.
٢. إذا صدق الأصل صدق العكس، وإذا كان موجباً فالعكس كذلك.
٣. القضية الموجبة - كلية كانت أم جزئية - تنعكس إلى موجبة جزئية. والسالبة الكلية تنعكس سالبة كلية كنفسها.

٤. السالبة الجزئية لا عكس لها في كل مورد، فلا يقال: كلما صدقت (س ب ح) صدقت (س ح ب) مثلاً، والشرطية المنفصلة لا عكس لها أيضاً، «إذا لا فائدة في تبديل قولنا: (إمّا أن يكون العدد زوجاً وإمّا أن يكون فرداً) إلى قولنا: (إمّا أن يكون العدد فرداً وإمّا أن يكون زوجاً)؛ لفقد الترتيب الطبيعي، وليس معناها إلا المعاندة بين الشيئين، والتفاوت ليس إلا بتقديم وتأخير في اللفظ»^(١).

قال قطب الدين الرازي: «وأما الموجبات فهي لا تنعكس في الكم كلية، سواء كانت كلية أو جزئية، لجواز أن يكون المحمول فيها أعم من الموضوع، وامتناع حمل الخاص على كل أفراد العام، كقولنا: (كل إنسان حيوان) وعكسه كلياً كاذب»^(٢)، وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: (كل ب ح) صادقة، ب = ح وب > ح، هذان موردا صدق الموجبة الكلية، والتي تفيد أن كل ما وجد وصدق عليه أنه (ب) فهو (ح).
المدعى: عدم صدق (كل ح ب) في كل مورد تصدق فيه (كل ب ح).
البرهان: لو صدقت (كل ح ب) كلما صدقت (كل ب ح) لكان دائماً ب=ح، والتالي باطل فالمقدم مثله؛ وذلك لأن (كل ب ح) قد تصدق و(ب ح)

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، السبزواري، تعليق: آية الله حسن زادة الآملي: ص ٢٧٦.

(٢) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، محمد الرازي، وعليه حاشية السيد شريف الجرجاني: ص ٣٥٤.

فيها أخصّ من (ج)، فإذا قيل بانعكاس (كلّ ب ج) دائماً إلى (كلّ ح ب) لزم أنّه كلّما صدق شيء في الأعمّ صدق عليه الأخصّ، هذا خلف؛ إذ ليس كلّما صدق الحيوان صدق الإنسان، ففي مورد الفرس يصدق الحيوان لكنّه لا يصدق الإنسان، كما لا يخفى.

كما يمكن إثبات ذلك من خلال طريقتين تجدهما في البرهان التالي^(١):

الفرض: كلّ ب ح صادقة

المدعى: ع ح ب صادقة.

البرهان: أمّا الطريقة الأولى فهي عبارة عن ضمّ نقيض العكس مع الأصل لينتج محالاً؛ فلو كانت (كلّ ب ح) صادقة، ولم تصدق (ع ح ب) عكسها المستوي، لصدق نقيضها (لا ح ب) التي إذا جعلناها كبرى في قياس صغراها الأصل، أنتج محالاً وهو سلب الشيء عن نفسه:

كلّ ب ح

لا ح ب

∴ لا ب ب

وأما الطريقة الثانية فهي طريق العكس، حيث يتمّ عكس نقيض العكس، للحصول على ما ينافي الأصل، فإذا كانت (كلّ ب ح) صادقة، فلو لم تصدق (ع ح ب) عكسها لصدق نقيضها (لا ح ب)، وإذا صدقت (لا ح ب) صدق عكسها المستوي الذي هو (لا ب ح)، وهو ممّا لا يجوز، حيث لا تنعكس السالبة الكلية سالبة كلية عند بعض^(٢)، أو يقال في حال جواز ذلك لازمه صدق الضدين (كلّ ب ح) الأصل و(لا ب ح) العكس المستوي لنقيض العكس

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية: ص ٣٥٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٤٦.

في حال مذهب القائلين بأنّ علمه تعالى بها سواء ٢٣

المستوي للأصل، أي (ع ح ب).

ومّا لا شكّ فيه: أنّ الضدّين لا يجتمعان على الصدق، وإنّ جاز اجتماعهما على الكذب.

الانطواء والتمييز

يشير العلامة الطباطبائي رحمه الله في حاشيته في المقام إلى أنّ المصنّف جعل حديث الانطواء وحديث التمييز حديثاً واحداً، وهذا خلاف ما يظهر من عبارة المصنّف رحمه الله حيث قال: «وربّما قالوا: علمه بالأشياء منطوي في علمه بذاته...»^(١) أي: ربّما احتجّوا لمذهبهم بدليل آخر غير التمييز الذي قد يوجّه إليه: أنّه قام على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها.

أمّا دليل الانطواء فهو - كما أفاد العلامة رحمه الله - طريق آخر من البيان يغيّر البيان الأنف كبرى وصغرى، وهذا ما يتّضح لدى عرض كلّ من الطريقتين، وذلك من خلال الصورتين التاليتين:

الواجب تعالى	مبدأ تميّز الأشياء
مبدأ تميّز الشيء	علم به
الواجب تعالى	علم بالأشياء

الأشياء كلّها	منطوية في ذاته التي تعلم ذاتها
المنطوي في ذات تعلم ذاتها	معلوم للذات
الأشياء كلّها	معلومة للذات

أمّا الصغرى فلاّنه تعالى مبدؤها وموجدّها، ومبدأ الشيء لا يكون فاقداً له، وأمّا الكبرى فواضحّة، وإلّا هذا خلف الانطواء والوجود للذات، أو خلف أنّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٣٨، حاشية رقم (٢).

الذات عالمة بالذات.

رأيت أن الطريقتين تختلفان صغرى وكبرى.

علمه تعالى فعلي

المراد بالعلم الفعلي هاهنا هو العلم الذي يكون له مدخلية في وجود الفعل، وله بالنسبة لواجب الوجود بالذات تمام المدخلية، أي من دون داع زائد، وقد تم الوصول إلى أن علمه المذكور فعلي وليس انفعالياً حصولاً بما يمكن توضيحه من خلال التالي:

علمه تعالى بالأشياء	علم بذاته
علمه تعالى بذاته	ذاته تعالى
∴ علمه تعالى بالأشياء	ذاته تعالى

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي، وهو من الشكل الأول كسابقه:

علمه تعالى بالأشياء	ذاته تعالى
ذاته تعالى	علة لوجود ما عداه
∴ علمه تعالى بالأشياء	علة لوجود ما عداه

ومن المعلوم أن العلم الذي له هذا الشأن هو العلم الفعلي، أي الذي له مدخلية في وجود الفعل؛ قال الشيخ في الإشارات: «الصور العقلية قد يجوز بوجه أن تستفاد من الصور الخارجة مثلاً، كما تستفيد صورة السماء من السماء، وقد يجوز أن يسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج، مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً. ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني»^(١) أي العلم أولاً والفعل ثانياً، فيكون عندها العلم فعلياً، أي كان له مدخلية في وجود الفعل. وقد أجاد الخواجة في بيان كلام

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٢٩٨، الفصل (١٤) من النمط السابع.

الشيخ هذا.

وهنا لابد من الإشارة إلى أن العلم الفعلي مشتركٌ لفظيٌّ بين معنيين؛ الأوّل: هو الذي تقدّم ذكره، وهو العلم الذي يكون قبل الفعل، وهذا النحو من العلم عين الذات كما سمعت، فهي علمٌ فعليٌّ ذاتيٌّ، والثاني: عندما يقال علمٌ فعليٌّ، أي العلم الذي يكون في مرتبة الأشياء التي هي فعله، والفعليّ هنا ما يقابل الذاتيّ. قال موسى بن ميمون^(١): «فرقٌ كبيرٌ بين علم الصانع بما صنع وعلم غيره بذلك المصنوع؛ وذلك أن الشيء المصنوع إن صُنِعَ على وفق علم صانعه فصانعه إذن، إنّما صُنِعَ ما صنع تابعٌ لعلمه، وأمّا الغير الذي يتأمل هذا المصنوع ويحيط علمه به، فعلمه تابعٌ للمصنوع... وهكذا الحال في جملة الوجود ونسبته إلى علمنا وعلمه تعالى، وذلك أنّنا نحن إنّما نعلم كلّ ما نعلم من قبّل تأمل الموجودات، فلذلك يتعلّق علمنا بما سيكون، ولا بما لا يتناهى، وعلومنا متجدّدةٌ متكرّرةٌ... وهو تعالى ليس كذلك، أعني أنّه ليس يعلم الأشياء من

(١) موسى بن ميمون فيلسوفٌ ومتكلّمٌ يهوديٌّ، ولد في الثلاثين من شهر مارس آذار سنة خمسٍ وثلاثين ومئةٍ وألفٍ للميلاد، وذلك في مدينة قرطبة في الأندلس، ثمّ نزح عنها إلى المرية التي هي مدينةٌ جنوب الأندلس ثمّ إلى المغرب حيث أظهر الإسلام كرهاً، ثمّ هاجر إلى مصر ليكون بعد ذلك زعيماً للطائفة اليهوديّة فيها، وقد أصبح الطبيب الشخصي لصلاح الدين في ذلك الزمان، حيث احترف الطبّ لضائقةٍ ماليّةٍ ألّت به بعد غرق تجارته وأخيه في المحيط.

للرجل مكانةٌ سامقةٌ لدى أهل العلم والمعرفة من اليهود حيث يقال له: موسى الأكبر، وأنّه ليس بين موسى عليه السلام وموسى بن ميمون موسى.

له مؤلّفاتٌ عديدةٌ أهمّها في الكلام وهو المعروف بدلالة الحائرين، حيث كان مهتماً في مسائل ثلاث: ١. إثبات أنّه تعالى واجب الوجود بالذات. ٢. أنّه واحد. ٣. أنّه تعالى ليس بجسم ولا جسمانيّ. (راجع ما كتبه عنه الدكتور إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنّفاته).

قبلها... بل تلك الأشياء تابعة لعلمه المتقدّم المقدّر لها بحسب ما هي عليه، إمّا وجودٌ مفارقٌ، أو وجود شخصٍ ذي مادّةٍ ثابت، أو وجود ذي مادّةٍ متغيّر الأشخاص تابعٍ لنظامٍ لا يَحْتَلّ ولا يتغيّر...»^(١).

(١) دلالة الحائرين، تأليف: الحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، عارضه بأصوله العربيّة والعبريّة، وترجم النصوص التي أوردها المؤلّف بنصّها العبري إلى العربيّة وقَدّم له: حسين أّاي، دكتور في الفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام، الناشر: مكتبة الثقافة الدينيّة. بدون رقم الطبعة والتاريخ: ج ٣ ص ٥٤٣.

النص الثالث

إمعان في الإراد

واعلم أن كون ذاته عقلاً بسيطاً هو كل الأشياء، أمر حق لطيف غامض، لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفة الإسلام وغيرهم - حتى الشيخ الرئيس - تحصيله وإتقانه على ما هو عليه؛ إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد، والبحث إذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح، لم يمكنه الوصول إلى ملاحظة أحوال الحقائق الوجودية، وأكثر هؤلاء مدار بحثهم وتفتيشهم على أحكام المفاهيم الكلية، وهي موضوعات علومهم دون الإنبيات الوجودية؛ ولهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هذا المقام، ظهر منهم القصور والتلجلج والتجمج في الكلام، فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكره من أنه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لأشياء مختلفة كثيرة، فقد انثلم قاعدتكم أن العلم بالشيء يجب أن يكون صورة مساوية له متحدة مع المعلوم، والواجب تعالى لا ماهية له فضلاً عن ماهيات كثيرة.

وأيضاً كيف تتميز الأشياء بمجرد هذا العلم وأنها لم توجد تلك الماهيات بعد أصلاً، وهل هذا إلا كتمايز المعدومات الصرفة؟

الشرح

بعد أن ترك المصنّف مجالاً لوجه ما أفاده أصحاب هذا الرأي من أن علمه تعالى قبل الإيجاد بانطوائه في علمه بذاته، وهو الحق؛ لكنّ مشكلتهم تكمن في عدم القدرة على بيان الانطواء المذكور، إذن فقد يحمل البعض كلامهم على أن الأشياء موجودة في مرتبة الذات وجوداً بسيطاً، والذات لتجردها تعلم بالذات، فيكون علمه تعالى بذاته مشتملاً على علمه بالأشياء في مرتبة الذات، وهذا النحو من العلم لا يشذ عن الذات، وذلك لأنّه - كما عرفت - كمال حقّ.

أراد رحمه الله هاهنا أن يُغلق ذلك المجال ويسدّه، وذلك من خلال القول بعدم أهليّة هؤلاء للوصول إلى درك كونه تعالى بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وذلك لأنّه يحتاج إلى قوّة مكاشفة مع قوّة بحثٍ، وأصحاب هذا الرأي وإن كانوا أصحاب بحثٍ لكنّهم ليسوا بأصحاب مكاشفة وشهودٍ للحقائق الوجوديّة التي لا تطالها يد البحث مجرّدة، وإنّما تطال المفاهيم الكلّية وما يترتب عليها من أحكام، كيف وهي المحور الذي تدور حوله علومهم؟ فهذا المحقق الطوسي رحمه الله يرى أن موضوع الحكمة الإلهيّة هو مفهوم الوجود ليس إلّا، بل هو عرضٌ إذ يقول: «الوجود هاهنا هو الوجود المطلق الذي يُحمل على الوجود الذي لا علّة له، وعلى الوجود المعلول بالتشكيك، والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيّتها، ولا جزءاً من ماهيّتها، بل إنّما يكون عارضاً لها، فإذن هو معلولٌ مستندٌ إلى علّة. ولذلك قال الشيخ: (في الوجود وعلله...)»^(١) إذن فلم يعد ما رآه هؤلاء في علمه تعالى إلّا مجرد دعوى لا يسندّها برهانٌ ولا تعضدها حجّة.

ثمّ يمعن المصنّف رحمه الله أكثر في الإشكال وأنّه لو سلّمنا أنّهم ملتفتون إلى

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ ابن سينا: ج ٣ ص ١-٢.

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بها سواء ٢٩

بسيط الحقيقة لكنّ مأزقاً آخر يواجه أولئك، يحول دون قبول ما زعموه، وهو أنّ مقتضى الوجود الذهني العينيّ بين ما في الذهن وبين ما يحكي عنه:

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان^(١)

فأيّ عينيّة ما بين الشيء الواحد وهو الذات - الذي يرادُّ له أن يكون صورةً علميّةً للأشياء المختلفة - وبين تلك الأشياء المتميزة المختلفة، بل الأمر بينونةً ومباينةً ما بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، وهذا خلفُ المعلوميّة والعلم، بل هو سفسطةٌ وجهلٌ، وذلك لأنّ الشبح الحاكي عن بعض خصوصيّات المعلوم بالعرض لم يكن مقبولاً، فما بالك بالمباين مباينةً تامّةً كما هو الحال بين الواحد والكثير، وحيثيّة عدم الانقسام وحيثيّة الانقسام؟

ثمّ إنّّه إذا كان المجال هو مجال المفاهيم فلا مجال لأن يكون مفهومٌ صورةً علميّةً لدرك مفهومٍ آخر، وذلك لأنّ المفاهيم والماهيّات مختلفةٌ متباينةٌ بالطبع:

لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت إذ غيره مشار كثيرةٌ أتت^(٢)

غير واقع الوجود ومصادقه لا يصلح لأن يكون منشأً للوحدة التي يُحتاج إليها لتأمين الاتحاد الذي يشترط في صحّة الحمل.

ثمّ إنّّه يلزم من اعتمادكم على القول بأنّ امتياز الأشياء إنّما يكون بمجرد العلم بها، تمايز المعدومات الصرفة، أي غير المضافة إلى ذاتٍ أو ملكة، كقولنا: عدم عمرو ممتاز عن عدم زيد، وعدم السمع ممتاز عن عدم البصر.

فالواجب تعالى يعلم بالأشياء في مرتبة الذات، فتكون ممتازةً متغايرةً، فكيف ينسجم هذا مع بساطة الذات البساطة المطلقة التي لا سبيل لأيّ نحوٍ من أنحاء التركيب إليها.

(١) منظومة الحكيم السبزواري، قسم الحكمة: ج ١ ص ١٢١.

(٢) المصدر السابق: ص ٦٢.

إشارات النصّ

عجب واندهاش

سمعت أنّ الخواجه نصير الدين رحمه الله قد حمل كلام الشيخ رحمه الله في الإشارات على أنّ المراد بالوجود في النمط الرابع هو مفهوم الوجود لا واقعه ومصادقه، وذلك لأنّ البحث في الوجود وعقله، فظنّ أنّ هذا لا يستقيم إلّا إذا حمل الوجود على المعنى المذكور، وإلّا فلا معنى لكون مطلق الوجود معلولاً حتّى يشمل واجب الوجود بالذات، «وفيه أنّه لا يليق أن يكون موضوعاً للحكمة الباحثة عن الحقائق، ولو كان وجهاً وعنواناً وآلةً للحاظ حقيقة الوجود الواحدة البسيطة النورية الطاردة للعدم، فلا حكم لنفسه بل تابعٌ محضٌ لمراتب الوجود، ففي الوجود المعلويّ معلولٌ بالعرض، وفي العليّ علّةٌ بالعرض أي منشأ انتزاعه كذا وكذا، فليس معلولاً بقولٍ مطلقٍ مع أنّه بما أنّه مفهومٌ دون المعلوليّة؛ إذ ليس عرضياً بمعنى المحمول بالضميمة...»^(١).

«ثمّ إنّ العجب من المحقّق لمقاصد الإشارات كيف ذكر في شرح قول الشيخ: (النمط الرابع في الوجود وعقله): «أنّ الوجود هاهنا هو الوجود المطلق الذي يُحمل على الوجود الذي لا علّة له، وعلى الوجود المعلول...».

...أقول: ليت شعري ما الباعث له على هذا الاعتذار، فكأنّه لم يكن متذكراً لما في الشفاء في مثل هذا الموضع. ثمّ هب أنّ الوجود - كما زعمه - من العوارض المعلولة للماهيّات، لكنّ غرض الشيخ في هذا النمط من علل الوجود هي العلل الأربع: الفاعليّة والغائيّة والماديّة والصوريّة، وليس للوجود العامّ البديهيّ حاجةٌ إلى مثل هذه المبادي، بل الوجه... أنّ الوجود المطلق الشامل للموجودات المنبسط عليها، ينقسم إلى واجبٍ وممكنٍ وواحدٍ وكثيرٍ... كذلك ينقسم إلى فاعلٍ وغايةٍ

(١) الشواهد الربوبية، تعليقات الحكيم السبزواري: ص ٤٠٤.

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بها سواء ٣١

ومادّة وصورة، والكُلّ من عوارضه اللاحقة لذاته من حيث هو هو... فيكون من المطالب التي يُبحث عنها في الحكمة الإلهية وعلم ما قبل الطبيعة، فالموجود المطلق موضوعٌ لهذا العلم، وهذه الأقسام من عوارضه...^(١)، وبهذا لا يصحّ أن يُميّز بين موضوع الفلسفة وموضوع العرفان بأنّ «...موضوع الفلسفة معقولٌ ثانٍ لا تحقّق له إلّا في موطن الذهن... [و] موضوع الفلسفة عامٌّ بالعموم المفهوم مني الذهني... موضوع الفلسفة مفهومٌ كليٌّ له مصاديق متعدّدة...»^(٢).

التلجلج والتجميع

قال العلامة ابن منظور في لسان العرب: «الجلجة: ثقل اللسان ونقص الكلام، وأن لا يخرج بعضه في أثر بعض... الليث: الجلجة: أن يتكلم الرجل بلسانٍ غير بيّن... والجلجة والتلجلج: التردّد في الكلام... وقال: والمجمجة: تغيير الكتاب وإفساده عمّا كُتب... الليث: المجمجة: تخليط الكتاب وإفساده بالقلم»^(٣).

البحث والكشف

أمّا البحث فهو منهجٌ يتّبع لكسب معلومٍ حصوليٍّ تصوّريٍّ تارةً وتصديقيٍّ أخرى، وهو لا يتعدّى دائرة المفاهيم، أمّا الكشف فطريقٌ للوصول إلى إنّيّة المعلوم وكنهه، إذ قد يكون الشيء ضروريّاً بديهياً على مستوى المفهوم لكنّه

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر الدين الشيرازي: ص ١٧.

(٢) التمهيد في شرح قواعد التوحيد، صائن الدين علي ابن تركة: ص ٥٩.

(٣) لسان العرب: بابا: لجلج ومجمع.

وقد استعمل المصنّف رحمه الله في حقّ الشيخ كلمة «تبلى ذهنه»، وذلك لما أحصى له عدداً من الإخفاقات العلمية، وقد عزا ذلك إلى أنّ الوصول إلى أحكام الموجودات لا يمكن إلّا من خلال المكاشفات الباطنية والمشاهدات السريّة والمعاينات الوجوديّة. (أسفار: ج ٩ ص ١٠٨-١٠٩).

موغلٌ في الخفاء فلا يمكن درك مصداقه وكنهه حصولاً وارتساماً؛ قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

معرف الوجود شرح الاسم وليس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

«وبهذا البيت - أي الثاني - جمع بين قول من يقول إنه بديهي (أي: مفهومه) وقول من يقول إنه لا يتصور أصلاً (أي: حقيقته وكنهه)...»^(١).

ولذلك - وكما أفاد الحكيم السهروردي^(٢) - لا بد لمن يريد الورود إلى حريم الحقائق والإنبيات أن يكون متوغلاً في التأله والبحث حتى يكون خليفة الله يعطي كل ذي حق حقه، فلا يعطي المفهوم ما للحقيقة ولا الحقيقة ما للمفهوم، ولا يخلط بين الأمور كما يرى ذلك لدى البعض، حيث أنكروا - مثلاً - الاشتراك المعنوي للوجود، بزعم أنه يؤدي إلى لزوم السنخية بين العلة والمعلول مطلقاً أو بين الواجب والممكن...^(٣)، وهذا نحو من التشبيه الذي لا يجوز عليه تعالى.

الواجب لا ماهية له

من جملة ما يورد لمنع كون ذاته تعالى علماً بالأشياء الكثيرة قبل الإيجاد: القول بأن الواجب بالذات لا ماهية له، وكل ما عداه من أشياء ممكن ذو ماهية، وبالتالي كيف يمكن العلم بما هو ذو ماهية من خلال العلم بما ليس بماهية.

وإذا أردت تفصيلاً لهذا فمن خلال التالي:

الفرض: لا شيء من واجب الوجود بالذات بذوي ماهية، كل ما عداه تعالى ذو ماهية. والعلم بالشيء يجب أن يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع

(١) شرح المنظومة، الإلهيات بالمعنى الأعم: ج ١ ص ٦٢.

(٢) كتاب حكمة الإشراق، مقدمة المصنف.

(٣) شرح المنظومة، الإلهيات بالمعنى الأعم: ج ٢ ص ٨٣.

في حال مذهب القائلين بأنّ علمه تعالى بها سواء ٣٣

المعلوم. وإلا ففسطّة ولا علم.

المدّعى: لا واحد من الواجب بالذات بصورة علميّة لما عداه.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال المقدمات التالية:

١. لا شيء من الواجب تعالى بذى ماهيّة.

٢. المعلوم - كلّ ما سواء - ذو ماهيّة.

٣. لا مساواة ما بين ما هو ذو ماهيّة وما ليس بذى ماهيّة.

٤. العلم بالشيء يجب أن يكون صورة مساوية له متّحدة الماهيّة مع المعلوم.

٥. لكي يكون الواجب تعالى علماً بها سواء لا بدّ أن يكون ذا ماهيّات بعدد

ماهيّات ما سواء.

والتالي باطل، إذ لا ماهيّة واحدة^(١) له فضلاً عن ماهيّات، إضافة إلى امتناع

أن يكون لشيء واحد ماهيّات عديدة.

(١) هذا على ما هو المشهور لدى الحكّمتين (المشائيّة والمتعالية)، لكنّ السيد الأستاذ ذهب

مذهباً آخر، حيث يرى أنّ له تعالى ماهيّة بالمعنى الأخصّ يمتاز وجوده بها عمّا عداه، إلاّ

أنّه لا زيادة ولا عروض بين وجوده تعالى وماهيّته، ووجوده عين ماهيّته في الأعيان،

ومن ثمّ لا يمكن تحليل واجب الوجود عقلاً إلى ماهيّة ووجود. (راجع: شرح النهاية:

ج ٣ ص ٥٣-٥٤).

النص الرابع

جواب ورد

وربما يجاب عن الأول بأنه كما أن بالصورة العلميّة المخصوصة بشيء يتميّز ذلك الشيء، كذلك بالمقتضي لخصوصيّة شيء يتميّز ذلك الشيء؛ لأنّ المقتضي باقتضائه يميّز ذات المقتضي وصفاته، بحيث لا يشاركه غيره، وكما أن الصورة التي بها يتميّز الشيء، إذا حصلت عند المدرك كانت علماً به، كذلك المقتضي الذي به يتميّز الشيء إذا حصل عند المدرك كان علماً به، ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع أمراً واحداً يتميّز باقتضائه كلّ ذرّة من ذرات الوجود عمّا عداه، فلا استبعاد في أن يكون ذلك الأمر الواحد إذا حصل عند المدرك كان علماً له بكلّ واحدٍ منها، فحينئذٍ يكون جميع الأشياء معلومة بهذا الأمر، ويكون جميعها في هذا المشهد - الذي هو بمنزلة الوجود الذهني - أمراً واحداً.

الشرح

لقد أشير - فيما سبق - إلى أن قول أكثر المتأخرين في مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد قد أورد عليه الاعتراض؛ وذلك من وجهين:

١. لزوم قولهم أن يكون الشيء الواحد البسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لأشياء مختلفة كثيرة، وهذا يؤدي إلى انثلام قاعدتهم بأن العلم بالشيء يجب أن يكون صورة مساوية له متحدة المهية مع المعلوم، والتالي باطل، وذلك لأن الواجب تعالى لا ماهية له، إذ ماهيته إنيته، والقول المذكور يلزمه تعالى ليس بماهية وإنما بماهيات بعدد الأشياء المعلولة له تعالى، وهل يمكن اجتماع كل هذا في واحد وحدة ليس كمثلهما وحدة؟

٢. لقد اعتمدوا في إثبات قولهم أنه تعالى عالم بالأشياء قبل الإيجاد، على أنه مقتضى لتمييزها، فالمميز لشيء عالم به، وهو تعالى لكونه مبدأ لكل ذات وأثر، مبدأ امتياز الماهيات المعلولة، فهو عالم بها.

وقد أورد عليه بأنه لا مجال للامتياز المذكور، وذلك لعدم الموضوع له، وهو الماهيات، إذ كيف يتعلق التميز بالماهيات، ومحل الكلام صقع ما قبل الإيجاد، إذن فلا تميز، وبالتالي فلا علم. فلا يتم قول أكثر المتأخرين الذي يدور حوله الكلام في هذا الفصل.

وخلاصة الإيرادين:

١. اجتماع صور كثيرة وماهيات عديدة في شيء واحد أولاً، ولا ماهية له ثانياً فضلاً عن ماهيات.

٢. لا مجال للامتياز المذكور فلا محل للعلم الذي يراد إثباته.

صدر المتألهين رحمه الله - وكعاداته عند تناول المسائل الفلسفية - استعرض

أقوالاً فيها دون أقوالٍ، ثم أخذ في بيانها وتوضيحها، والدفاع عما يرد عليها، بما يتناسب مع مبنى أصحابها، ثم يدلي بعد ذلك بدلوه، ويظهر مختاره في المسألة، والذي غالباً ما ينهض على ما عند الآخرين، إذ لا معنى لابتكارٍ بمعزلٍ عن كل معرفة.

وقد تصدّى - صدر المتألهين رحمه الله - لدفع الإيرادين المذكورين وإبطالهما، وذلك من خلال منع الملازمة المدعاة بين مذهب أكثر المتأخرين والإيرادين الآخرين، ولا يلزم من منع الملازمة بطلان المقدم أو وضع التالي؛ وذلك لأن رفع المقدم إنما يكون برفع التالي، ووضع التالي إنما يوضع بوضع المقدم إذا كان هناك ملازمة، وهذا مفقودٌ فيما نحن فيه.

أمّا الإيراد الأول فإنه يمكن أن يجاب عنه بأن الامتياز ليس ينحصر بما ذكر حتى يتوجه الإيراد المذكور، وهو الامتياز بالصورة العلمية، وذلك لأن من الامتياز ما يكون بسبب المقتضي كما يكون بحسب الصورة العلمية للشيء، وبالتالي فإن حضور مبدأ الامتياز ومنشأه لشيء هو العلم به، أي الشيء الذي حضرت له الصورة العلمية لشيء يكون عالماً بالشيء، وبعبارة أخرى: إذا فرضنا (أ) صورةً علميةً لـ (ب)، وهي مميزة له عما عداه فإن حضور (أ) لـ (ب) مثلاً وهو المدرك يؤدي إلى علم (ب) لـ (أ)، وكذلك إذا كان (أ) مقتضياً لوجود (ب) فهو مقتضى لتمييزه عما عداه فإذا وجد (أ) لـ (ب) فهو علم لـ (ب) لـ (أ) أيضاً، إذن ليس للتمييز إلا طريق واحد وهو الصورة العلمية حتى يتأتى الإيراد الثاني بحسب عرض المصنّف رحمه الله، لكنّه رحمه الله لما أراد أن يختبر بعض ما يصلح جواباً بدأ بالثاني على أساس أنّه الأول.

بناءً على ما تقدّم: فإنّ علمه بالأشياء قبل الإيجاد يتّضح من خلال المقدمات التالية:

١. الواجب تعالى موجد كل شيء ومبدؤه.

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بها سواء ٣٧

٢. موجد كل شيء ومبدؤه مقتضى لوجوده ومميز له عما عداه.

٣. ذاته تعالى حاضرة لذاته، وقد ثبت هذا فيما تقدّم.

٤. إذن حضور المميز لشيء علم بذلك الشيء.

٥. إذن فهو تعالى عالم بكل شيء.

إشارات النص

الجواب ثانية

يمكن عرض الجواب المذكور من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الواجب تعالى مقتضى لكل ما سواه بذاته، وهو تعالى عالم بذاته.

المدعى: الواجب تعالى عالم بالأشياء قبل الإيجاد علماً تفصيلياً يمتاز فيه شيء

عن شيء.

البرهان:

الواجب تعالى	مقتضى لكل شيء
مقتضى الشيء	مميز له
الواجب تعالى	مميز لكل شيء

وبما أن الواجب تعالى ذاته حاضرة لذاته، والمميز لشيء إذا حصل لشيء كان

علماً لذلك الشيء بالشيء المميز، إذن فهو تعالى عالم بكل شيء.

أما الصغرى فهي مفاد ما ثبت في أبحاث التوحيد وأنه تعالى مبدأ كل ما

عداه من ذات وأثر.

وأما الكبرى فلأن العلة لا تقتضي المعلول لا بشرط خصوصية ما؛ إذ الشيء

ما لم يتشخص لم يوجد، إذن فاقتضاء العلة للمعلول متشخصاً متميزاً عما عداه.

وقد علمت أن مقتضى الشيء مميز له عما عداه، فهو تعالى لديه كل ما يميز

الشيء عما عداه، فهو عالم بكل ما سواه تعالى، وهو المطلوب.

إنتاج من عقيم

كان مفاد الجواب هو صلاحية أن تكون العلة صورة علمية تحكي عن المعلوم، وقد تمّ الوصول إلى ذلك من خلال التالي:

الصورة العلمية للشيء	مميّز له
العلّة المقتضية	مميّز للمعلوم
العلّة المقتضية	صورة علمية للمعلوم

حيث تجد أنّ القياس الآنف من الشكل الثاني الذي يأتي فيه الحد الأوسط محمولاً في كلتا المقدمتين، وقد كانت المقدمتان موجبتين، وهذا خدش لشرط من شروط إنتاج هذا الشكل، حيث اشترط اختلاف المقدمتين في الكيف ولذلك كان إنتاجه دائماً السلب، حيث إنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمات، والسلب أحسن من الإيجاب، والقاعدة المذكورة فيها كلام وتفصيل، فلا يؤخذ بها في كلّ شيء على ما أفاده الشيخ في الإشارات^(١).

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، نشر: البلاغة، الطبعة الأولى للناسر، ١٣٧٥ ش: ج ١ ص ٢٥٠.

النص الخامس

إيراد بعض المتأخرين

ويرد عليه ما أورده بعض المتأخرين بأنه لما كانت العلة مباينةً للمعلول مغايرةً له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره، وما لم يحضر الشيء المدرك لا يكون مشعوراً به بمجرد كونه مبدأ امتياز، على أن قياس العلة على الصورة وإزالة الاستبعاد بذلك مستبعد جداً؛ إذ الصورة عين ماهية المعلوم على ما هو التحقيق أو شبح ومثال له على المذهب المرجوع المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثلاً له محاكياً منه، فقياسها على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق.

الشرح

لتوضيح هذا الإيراد على الجواب المذكور في النص السابق لا بأس بالتذكير بالجواب أولاً ثم الدخول إلى عرض الإيراد عليه؛ حيث تقدّم أنّ الامتياز كما يكون بالصورة العلمية للشيء، كذلك يكون بعلة الشيء التي تقتضي وجوده، وبالتالي فامتياز الشيء عمّا عداه معلولٌ للعلّة التي أوجدت ذلك الشيء، فيكون حاضراً لها معلوماً لها، وإذا كانت العلة علةً لكلّ شيء فتكون موجدةً لامتياز كلّ شيء، ويكون الامتياز معلولاً لها حاضراً عندها، وبالتالي معلوماً لها، فتكون العلة الأولى عالمةً بالأشياء كلّها ممتازاً بعضها عن بعض.

الإيراد على هذا الجواب هو منع الحضور المدّعى، وذلك لمباينة العلة للمعلول ومغايرتها له في الوجود، وإذ لا حضور فلا علم ولا شعور، إذن لا علم ولا شعور للعلّة بالامتياز الذي فرض معلولاً لها.

وبالتالي كيف يكون الامتياز الذي هو معلول العلة معلوماً لها مع المباينة بينهما، والعلم حضور، وأيّ حضور مع المباينة؟ ومثل هذه المباينة غير موجودة على صعيد الصورة العلمية المخصوصة بشيء؛ فهي صالحة لتمييزه عمّا عداه، وذلك لأنّها ذات علاقة بالمعلوم، إمّا على نحو العينية كما هو مشهور الحكماء، أو شبحٌ ومثالٌ له. قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان
وقيل بالأشباح الأشياء انطبعت وقيل بالأنفس وهي انقلبت^(١)

والعلّة ليست كذلك مع معلولها، وبالتالي قياس الصورة العلمية للشيء بالمقتضي الذي هو العلة بالنسبة إلى المعلول قياسٌ مع الفارق، فهو قياسٌ فقهيّ،

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ١٢١.

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بها سواء ٤١

أي تمثيلٌ منطقيٌّ. وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال البيان التالي:

الفرض: (أ) علةٌ مقتضيةٌ لوجود وتمييز (ب) عَمَّا عداه من أشياء أُخر.

المدعى: عدم صلاحية (أ) لأن يكون علماً بـ(ب).

البرهان: لكي يكون (أ) علماً بـ(ب) لابد أن يكون (ب) حاضراً عند (أ) ثم ومن خلال علم (أ) بذاته يتم العلم بـ(ب)، ولكن لا مجال للحضور؛ وذلك للمغايرة والمباينة ما بين العلة والمعلول. وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:

المعلول مغايرٌ لعلته

لا شيء من المعلوم لشيءٍ بمغايرٍ له
: لا شيء من المعلول بمعلومٍ لعلته

أما الصغرى فلما قد يقال من امتناع أن يكون الشيء علةً لنفسه، وذلك في حال القول بعدم المغايرة.

وأما الكبرى، فللزوم السفسطة وعدم العلم، وهو لازم المذهب المرجوح، أي القول بالشبح الذي يحكي بعض خصوصيات الشيء.

إذن فلا ملازمة ما بين كون شيءٍ مميّزاً لشيءٍ عَمَّا عداه وبين العلم به، وإنما ملاك العلم والشعور هو الحضور، وإذ لا حضور لمباين لما يباينه، فلا علم له به، والمباينة - على حدّ زعم المورد - قائمةٌ ما بين العلة المميّزة ومعلولها المميّز.

إشارات النصّ

القياس الفقهي

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

تشريك جزئيٍّ لجزئيٍّ لما يجمعهما في الحكم تمثيلاً سماً^(١)

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق المسمّى بـ(الآلئ المنتظمة): ج ١ ص ٢٨٤.

«وقد يقال: التمثيل تشبيه جزئيٍّ بجزئيٍّ في معنىٍّ مشتركٍ بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به المعلن بذلك المعنى، كقول بعض المتكلمين: (العالم مؤلفٌ فيكون حادثاً كالبيت) وقول الفقهاء - ويسمونه قياساً -: «النبذ حرامٌ؛ لأنَّ الخمر حرامٌ» وعلةُ الحرمة الإسكار، وهو متحققٌ في النبذ، فالصورة التي كان الحكم فيها ثابتاً بالاتفاق كالبيت والخمر تسمى (أصلاً)، والأخرى كالعالم والنبذ (فرعاً)، والمعنى المشترك كالتأليف وكالإسكار (علةٌ وجامعاً) ومثل الحدوث والحرمة (حكماً). فالتمثيل لا بدَّ فيه من أربعة حدودٍ: الأصل والفرع والجامع والحكم»^(١).

أمَّا وجه كون قياس العلة على الصورة قياساً فقهيّاً، فمن خلال عدم كون العلة مبدأً للامتياز. وهذا ما يتّضح عند استعراض حدود القياس الأربعة:

الأصل: الصورة العلميّة المخصوصة بشيءٍ.

الفرع: العلة المقتضية.

الجامع: الامتياز.

الحكم: العلم.

إذن، فالعلة المقتضية هي علمٌ بالشيء، وذلك لأنّها تقتضيه وتقتضي امتيازه الذي هو معلولٌ لها، يجب حضوره عندها، وبالتالي فهي عالمةٌ به؛ لعلمها بذاته. أمَّا وجه الردّ فهو القول بعدم وجود الجامع، إذ لا مجال لأن تكون العلة المقتضية عالمةً بالشيء لاقتضاءها وجوده وامتياز، وذلك للمغايرة المدّعاة بين العلة والمعلول، وليس الأمر كذلك بالنسبة للصورة العلميّة للشيء، فهي ذات علاقةٍ بالشيء.

المذهب المرجوح

أشرنا إلى القول في العلاقة بين الصورة العلميّة للشيء الموجودة في الأذهان،

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ج ١ ص ٣١٢-٣١٣.

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بها سواء ٤٣

والشيء الذي يوجد في الأعيان، حيث قال السبزواري رحمه الله:

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان
وقيل بالأشباح الأشياء انطبعت وقيل بالأنفس وهي انقلبت

حيث تمّ التعرّض لما هو «المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهيّات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر لا تترتب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها، وإن تترتب آثارٌ آخر غير آثارها الخارجية، وهذا النحو من الوجود هو الذي نسمّيه: (الوجود الذهني)، وهو علمنا بماهيات الأشياء»^(١)، وهو موافقٌ للتحقيق، وكذلك تمّ التعرّض والإشارة إلى ما هو مصادمٌ للتحقيق فكان مرجوحاً، حيث «ذهب بعضهم... إلى أنّ الحاصل في الذهن عند العلم بالأشياء أشباحها الحاكية لها، كما يحاكي التمثال لذي التمثال مع مباينتهما ماهيّةً. وقال آخرون بالأشباح مع المباينة وعدم المحاكاة...»^(٢)، وكذلك ذهب السيّد السند^(٣) إلى الجمع بين الأمرين: العينية بين ما في الذهن وما في الخارج ماهيّةً مع انقلاب ماهيّة ما في الخارج إلى ماهيّة أخرى وهي ماهيّة الكيف النفسانيّ، وقد عمد السيّد إلى ذلك محاولةً منه للتفصّي عن الإشكال الذي يورد على مذهب التحقيق من القول بالعينية، حيث قيل إنّها لازمة:

فجوهرٌ مع عرضٍ كيف اجتمع أم كيف تحت كيف كلُّ قد وقع^(٤)
حيث جعل الإشكال الثاني والذي تضمّنه الشطر الثاني من البيت الآنف، العقول حيارى والأفهام صرعى^(٥)، حيث يلزم من القول بالعينية اندراج شيء

(١) نهاية الحكمة، الطباطبائي: ص ٤٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ١٣١.

(٤) المصدر السابق: ج ٢ ص ١٢١.

(٥) عبارة الحكيم السبزواري في قسم الحكمة من المنظومة: ج ٢ ص ١٢٨.

واحدٍ تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات. فالجوهر في الخارج جوهرٌ في الذهن، بناءً على العينية، وهو كيفٌ نفسانيٌّ، وذلك لأنه معلومٌ بالذات متّحدٌ مع العلم الذي هو كيفٌ نفسانيٌّ عندهم، فما هو جوهرٌ يكون كيفاً، والجوهر والكيف مقولتان متباينتان بتمام الذات، وذلك لأنّ كلّاً منهما جنسٌ عالٍ لا جنس فوقه، وبالتالي فلا فصل، فهو بسيطٌ، والبسيط مباينٌ للبسيط بتمام الذات، فلا يندرج تحتها شيءٌ واحدٌ، وذلك للزومه أن يكون مجنّساً بجنسين، أو يكون هو جنساً لهما، هذا خلف كونها جنسين عاليين.

السيد السند ذهب إلى أنّ المقولات في الخارج متنوّعة لكنّها إذا جاءت إلى الذهن نزعَت مقولتها الخارجية ولبست مقولة الكيف النفسانيّ، وبالتالي فلا اندراج لشيءٍ واحدٍ تحت مقولتين. ثمّ راح يلتمس ردّاً للإشكال يوجّه العينية المزعومة بعد الانسلاخ المدعى.

وخلاصة الكلام في المذهب المرجوح هو التالي:

العلة مباينةٌ للمعلول

لا شيء من المباين حضوره حضور المباين

∴ لا شيء من العلة حضورها حضور للمعلول

وإذ لا حضور فلا شعور؛ وذلك لأنّ الشعور هو حضور المعلوم لدى العالم، وبالتالي فالعلية لا تستلزم - بمجرد كونها مبدأً للامتياز - الحضور والشعور.

الصور العلمية إمّا عين ماهية المعلوم أو شبحه أو مثاله

لا شيء ممّا هو كذلك بمباينٍ

∴ لا شيء من الصور العلمية بمباينٍ للمعلوم

وإذ لا مباينة ومغايرة فالحضور حاصلٌ، وإذا حصل الحضور حصل الشعور، وليس أمر العلة مع معلولها كذلك:

لا شيء من العلة بعين أو شبح أو مثال المعلول

الحاكي عن شيءٍ
: لا شيء من العلة
إما عينٌ أو شبحٌ أو مثالٌ
بحاكٍ عن المعلول

نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:

الصورة العلمية للشيء
لا شيء من العلة
حاكية عنه
بحاكٍ عن المعلول
: لا شيء من العلة
بصورة علمية للشيء المعلول

قال الحكيم السبزواري رحمه الله معلقاً على ما أورده بعض المتأخرين - هو المحقق الدواني - على ما أفاد المصنف رحمه الله في المبدأ والمعاد^(١): «هذا ممنوعٌ، بل السنخية معتبرة بين العلة والمعلول...»^(٢) وإلاّ لأمكن أن يكون أي شيء علةً لأي شيء، وأي شيء معلولاً لأي شيء، وهذا منطق جري العادة والتوافي، والذي يفيد سلب خصوصية الأشياء؛ زعماً منه أن إسناد أي مؤثرية لغيره تعالى شركٌ وشناعةٌ. لكنّ الحقّ مجافٍ لما رأوه وزعموه، وذلك لأنّ كلّ ما سواه فعلٌ له، وبإذنه يؤثر ما عداه فيما عداه.

وقد تمّ البحث في الفصل الثالث^(٣) من هذا الموقف عن هذه القاعدة الفلسفية وتمّ عدّها أصلاً يقوم عليه إثبات علمه تعالى بما سواه، كما تمّ الكلام في القاعدة في العلم الكلّي وتحديدًا في الفصل الواحد والعشرين^(٤) من المرحلة العاشرة التي كانت في العقل والمعقول. وخلاصة ذلك الفصل المذكور هي أنّ العلم بذی السبب بمتنع حصوله إلاّ من جهة العلم بسببه، وما سواه مصداقٌ لعنوان «ذی السبب» وبالتالي فما سواه لا يعلم إلاّ من جهة العلم بسببه، ومن

(١) المبدأ والمعاد: ص ٢١٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٤١، حاشية رقم (١).

(٣) المصدر السابق: ج ٦ ص ١٧٦.

(٤) المصدر السابق: ج ٣ ص ٣٩٦.

المعلوم أنّ سبب العالم وعَلَّتَه هو الواجب تعالى. وهذا ما يمكن عرضه ملخصاً
من خلال القياس التالي:

العالم	ما سواه تعالى
كلّ ما سواه تعالى	ذو سببٍ
∴ العالم	ذو سببٍ

العالم	ذو سببٍ
كلّ ذي سببٍ	يُمْتَنَعُ العلم به إلّا من جهة العلم بسببه
∴ العالم	يُمْتَنَعُ العلم به إلّا من جهة العلم بسببه

إذن، العلم بالسبب علّةٌ للعلم بالمسبّب، وبالتالي فالعلّة - وهي التامّة -
بالقياس إلى المعلول تؤدّي دورين:

١. مبدأ لوجوده.

٢. مبدأ للعلم به.

وإلّا فلو لم يكن العلم بالعلّة التامّة علّةً للعلم بالمعلول لكان العلم بشيءٍ
غير العلّة علّةً للعلم بالمعلول، وفي هذا ما فيه، حيث يشترط بالحاكي عن شيءٍ
والكاشف عنه أن يكون بينهما مناسبة، وإلّا لجاز أن يحكي أيّ شيءٍ عن أيّ شيءٍ
وهو باطلٌ ضرورةً.

ومذهب الشبح مرجوحٌ لأنّه يؤول إلى السفسطة وسدّ باب العلم بالخارج،
وهو غير ممكنٍ في نفسه، لأنّ حكاية الشبح عن الخارج متوقّفةٌ على العلم
بالخارج.

النص السادس

وعن الثاني بأنَّ ذاته علمٌ إجماليٌّ بالأشياء، بمعنى أنَّه يعلمُ الأشياءَ بخصوصياتِها لا على وجه التميّز، فإنَّ العلمَ شيءٌ والتميّز شيءٌ آخر، والأوّل لا يوجبُ الثاني.

وقيل عليه: إنّنا نعلمُ بديهَةً أنَّه لا يمكنُ أن يُعلمَ معلوماتٌ متبائنةُ الحقائق بخصوصياتِها لحقيقةٍ واحدةٍ مباينةٍ لجميعِها، وإن فرضنا أنَّه لم يتميّز بعضها عن بعضٍ في نظر العالم^(١).

(١) المبدأ والمعاد: ص ٢١٧.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الجواب عن الإشكال الثاني وما قيل فيه. ولا بأس بعرضه ثانيةً مقدّمةً لعرض الجواب المذكور عنه. فإنّه يقال: كيف يمكن أن يكون تعالى عالماً بالأشياء دون امتيازها، وذلك لأنّ العلم مبدأ التميّز، والأشياء معدومة، وذلك لأنّ الكلام في العلم قبل الإيجاد.

وبعبارة القياس الاستثنائيّ الاتّصالي نقول: لو كان تعالى عالماً إجمالاً بالأشياء قبل الأشياء لكانت الأشياء يمتاز بعضها عن الآخر، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله. أمّا الشرطيّة فلما سمعت من أنّ العلم مبدأ الامتياز، وأمّا بطلان التالي فللزومه تمايز المعدومات، وقد علمت أن لا ميز في العدم بما هو عدم.

أمّا الجواب فهو بمنع الملازمة المذكورة بين العلم والامتياز؛ «فإنّ العلم شيءٌ والتميّز شيءٌ آخر، والأوّل (أي العلم) لا يوجب الثاني (أي التميّز)...»^(١)، إذن فقد يوجد علمٌ ولا يوجد تميّزٌ، وذلك إذا كان إجمالياً، وقد يوجد علمٌ ويلزمه التميّز، وذلك إذا كان تفصيلياً، وبهذا يكون العلم أعمّ مورداً من التميّز، وبالتالي فلا يصحّ الاستدلال بوجود الأعمّ على وجود الأخصّ، وإلاّ لكان إمّا مساوياً أو أخصّ، حيث يلزم من صدق المساوي أو الأخصّ صدق المساوي أو الأعمّ، هذا خلفٌ.

أمّا ما قيل على هذا الجواب، فإنّ الإشكال باقٍ، وذلك لأنّ المدّعى أنّ هناك علماً بمعلوماتٍ متباينة الحقائق، والتباين بسبب الخصوصيّات وإلاّ فلا تباين ولا تمايز، فكيف يكون هذا العلم لعالم هو حقيقةٌ واحدةٌ مباينةٌ لجميعها؟ وبعبارةٍ أخرى: لازم المدّعى المذكور حضور المباين للمباين، أي حضور

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٤١.

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بها سواء ٤٩

الكثرة للوحدة والتفاصيل للإجمال. وهو ممّا لا يمكن، وذلك لأنّ المناسبة
ضرورية في الحضور وإلاّ لصحّ أن يحضر أيّ شيء عند أيّ شيء.

إشارات النصّ

الجواب ثانية

أمّا الإشكال الثاني فيمكن عرضه من خلال التالي:

كلّما كان العلم بالأشياء موجوداً كان تميّز الأشياء موجوداً
كلّما كان تميّز الأشياء موجوداً كانت الأشياء موجودةً
∴ كلّما كان العلم بالأشياء موجوداً كانت الأشياء موجودةً

فإذا فرضناه تعالى عالماً بالأشياء قبل الإيجاد، فالأشياء إمّا موجودة قبل
الإيجاد أو معدومة، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان الشقّ الأوّل فلاّته خلف المفروض، حيث إنّ الكلام في العلم
بالأشياء قبل الإيجاد.

وأمّا بطلان الشقّ الثاني فلاّته يلزم منه امتياز المعدومات.

وأمّا الجواب: العلم أعمّ من التميّز، فلا يلزم من وجوده وجوده، وإلاّ لما
كان أعمّ؛ هذا خلف، والإشكال المذكور زعم المساواة ما بين العلم والتميّز،
لكنّك سمعت أنّ العلم الذي يقتضي التميّز هو العلم التفصيلي، والذي نحن
بصدد إثباته هو الإجماليّ البسيط رعايةً لحقيقة العالم الذي عرفت أنّه بسيطٌ
بساطة ليس كمثليها بساطةً.

النقد ثانية

محصلّ الجواب المذكور آنفاً: هو أن لا ملازمة ما بين التميّز والعلم الإجماليّ،
وبالتالي فلا لزوم لميز المعدومات.

٥٠ العلم الإلهي - ج ٢

لكنّه غير مجدٍ في المقام، لأنّ الأشياء المعلومة كثيرة متباينة، والعالم واحدٌ بسيطٌ، ومع هذا كيف يمكن الزعم بوجود علمٍ بين أمرين لا مجال لحضور أحدهما عند الآخر، وذلك لمباينة كلّ منهما مع الآخر.

النص السابع

موروث القدماء في تقرير المطلب

واعلم أنّ الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب - أعني كيفية تعقّله للأشياء في مرتبة ذاته - هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكلّ في علمه بذاته؛ كانطواء العلم بلوازم الإنسانية، في العلم بالإنسانية. وهذا كلامٌ في غاية الإجمال، وإن كان ممّا فيه رائحة التحقيق الذي قرّناه، وسنرجعُ إلى توضيحه في مستأنف القول إن شاء الله.

الشرح

الحلّ يكمن في بيان انطواء الكثرة في الوحدة، وأنّ هناك من الوحدة ما يشتمل على الكثرة، وأن الوحدة ليست دائماً تقابل الكثرة؛ الجهد والمهارة في تفصيل هذا المجمل وبيان نحو تلك الوحدة التي تشتمل على كلّ التفاصيل، كما هو حال الوحدة التي للواجب تعالى، وكذلك البساطة التي تستوعب كلّ الكثرات، ومن دون أن ينالها شوب الكثرة لا من قريبٍ أو بعيدٍ.

نعم قد يكون هذا الكلام موروثاً موجوداً لدى القدماء، إنّما الذي ألباهم لاحتماله، عجزهم عمّا سواه، فوجدوا أنّ القول به ولو احتمالاً خيراً وأجدى من القول بقولٍ لا إمكان لردّ ما يرد عليه من إشكالٍ.

صدر المتألمين رحمه الله يرى أنّ ما لدى القدماء من كلمات كهذه، يستشَمُّ منه ما هو الحقّ والتحقيق، لكنّه يحتاج إلى إمعانٍ في تأكيده وتفصيل الكلام فيه حتّى ينتقل من مجرد دعوى يُرجى لها دليلٌ، إلى دعوى قائمة على دليلٍ راسخٍ وحجّةٍ متينةٍ. وهذا ما سوف يوقفنا عليه المصنّف رحمه الله في الفصل الثاني عشر من فصول هذا الموقف الذي هو الموقف الثالث والذي خُصّص للبحث في علمه تعالى.

إشارات النصّ

فصّ جليل

قال الفارابي رحمه الله: «واجب الوجود مبدأ كلّ فيضٍ، وهو ظاهرٌ على ذاته بذاته، فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه، فهو - من حيث هو - ظاهرٌ، فهو ينال

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بها سواء ٥٣

الكلّ من ذاته، فعلمه بالكلّ بعد ذاته وعلمه بذاته، وعلمه بذاته نفس ذاته فتكثر... علمه بالكلّ كثرة بعد ذاته وبعد علمه بذاته، ويتّحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته، فهو الكلّ في وحدة...»^(١).

إذن، فهو تعالى الكلّ في وحدة، والكلّ الأشياء الكثيرة في وحدة الذات الحقيقية الحقّة التي لا تقابل بينها وبين الكثرة.

قال شيخنا الأستاذ حسن زادة آملي - حفظه الله -: «هذا الفصّ الشريف جدّاً من جلائل فصوص هذه الصحيفة الكريمة، وأمّهات مباحث أصول العقائد الحقّة مبتنية عليه، وبدركه يتمّ الوصول إلى سرّ التوحيد الإسلاميّ الذي هو مفاد الآية الكريمة: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...﴾»^(٢).

اعتباران للوحدة

قال في شرح تمهيد القواعد: «إنّ للوحدة اعتبارين؛ أحدهما: ذاتي، وهي بذلك الاعتبار تسمّى بالوحدة المطلقة والحقيقية، وهو كون الشيء بحيث لا يعتبر في مفهومه ما يشعر بتعدد الوجوه والاثنيّة أصلاً، حتّى أنّ عدم اعتبار الكثرة أيضاً غير معتبر في مفهومه؛ لما فيه من الإشعار بقابليّتها للكثرة المستلزمة للاثنيّة. فالواحد بهذا الاعتبار لا يكون في مقابله شيء ولا في مقابلته شيء، فلا يكون مقابلاً للكثير، فيكون غير الواحد المعتبر في الأعداد... والثاني: لاحق لها عارضٌ إيّاها، وهي بذلك الاعتبار تسمّى بالوحدة الإضافيّة والنسبيّة...»^(٣).

(١) نصوص الحكم على فصوص الحكم، آية الله حسن زادة آملي (بالفارسيّة)، الفصّ الثاني عشر من فصوص الحكمة للفارابي: ص ٥٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٢.

(٣) تمهيد القواعد، صائن الدين ابن تركة الأصفهاني، مع حواشي آقا محمّد رضا قمشّي وآقا ميرزا محمود قمّي، مقدّمة وتعليق: جلال الدين آشتياني: ص ١٨٨.

أحد صمد

قال الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ...﴾ (الإخلاص: ١-٢) حيث إنَّ الأحديّة تنفي التركيب من أجزاءٍ، والصمد كما جاء في رواية الإمام الباقر عليه السلام هو «الذي لا جوف له»^(١)، وفي هذا اجتماعٌ للكثرة والوحدة، غير أنَّ الكثرة مقهورةٌ والوحدة قاهرةٌ، وذلك لأنَّه المملوء بالكمالات، فهو الصمد أي السيّد المصمود إليه، أي المقصود في الحوائج، ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩)، ولولا أنَّه واجدٌ للأشياء المختلفة المتعددة لما قصدته الموجودات المختلفة في حوائجها وما تطلبه.

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي: ج ١٠ ص ٤٨٧.

النص الثامن

مثال وتقريب

وربما أوردوا مثالا تفصيلياً وقسموا حال الإنسان في علمه بثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية، على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول على سبيل التدرج، ولا يخلو حينئذ من مشاركة الخيال، بل يكون تعقله مع حكاية خيالية، بحيث يتحد الإدراك نحواً من الاتحاد، كما إذا أبصرنا شيئاً وحصل أيضاً منه في الحس المشترك صورة، اتحد الإدراك ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك إلا بوسط ودليل.

وثانيهما: أن تكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والإدراكات، يقدر ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد، وإن كانت تلك العلوم والإدراكات غائبة عنه غير حاضرة في نفسه، إذ النفس ما دامت نفساً مدبرة لهذا البدن الطبيعي ليس في وسعها أن تعقل الأشياء معاً؛ لما أشرنا إليه من مشاركة الخيال، فليس يحضر عندها جميع ما كسبتها من المعقولات، لكن لها ملكة الاستحضار لأيها شاءت متى شاءت من غير تعب وكلفة، وهذه حالة بسيطة ساذجة، لها نسبة إلى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة

نسبة القوة الاستعدادية إلى ما لم يحصل بعد، لا نسبة القوة الإيجابية إلى المعلول، فليس الإنسان في هذه الحالة عالماً بالفعل، ولا الصورة المكسوبة لها من قبل حاضرة عنده، ولكن بالقوة القريبة منه؛ إذ له قدرة الاستحضار فيكون عالماً بالقوة.

وثالثها: كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة، فيحصل له علم إجمالي بجواب الكل، ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئاً فشيئاً حتى يمتلي منه الأسماع والأوراق، فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقيناً أنه يحيط بالجواب جملة، ولم يفصل في ذهنه ترتيب الجواب، ثم يخوض في الجواب مستمداً من الأمر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه، فهذا العلم الواحد البسيط فعالٌ للتفاصيل وهو أشرف منها.

فقالوا: قياس علم واجب الوجود بالأشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه، على هذا المنهاج؛ والفرق: بأن هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس، وفي الواجب تعالى ذاته بذاته.

الشرح

على المبدأ الإلهي القائل: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^(١) أريد تقريب علمه تعالى الإجمالي بالأشياء قبل الإيجاد، حيث عمدوا إلى حال الإنسان بالقياس إلى علمه فقسموه إلى ثلاثة أقسام، اختصرها الحكيم السبزواري في منظومته بقوله: «...أحدها أن تكون علومه تفصيليةً زمانيةً على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول، مع شوب تخيل.

وثانيها: أن تكون له ملكةٌ تحصل من ممارسة العلوم.

وثالثها: كونه بحيث إذا أُورِدَ عليه مسائل كثيرةٌ دفعةً، فيحصل له علمٌ إجماليٌّ بحواب الكل من تلك الملكة البسيطة، ثم يأخذ في التفصيل مستمداً من ذلك الأمر البسيط الذي فيه، فهذا العلم الواحد البسيط فعالٌ للتفاصيل وهو أشرف منها، فقالوا: فقياس علم الواجب بالأشياء وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج، والفرق بأن هذه الحالة البسيطة ملكةٌ وصفةٌ زائدةٌ على النفس، وفي الواجب تعالى عين ذاته...»^(٢)، إذن فاجتماع الكثرة في الوحدة أمرٌ يجده الإنسان من نفسه، حيث إن التفاصيل التي راحت تنساب لدى توجيه المسائل الكثيرة دفعةً من الملكة التي هي أمرٌ واحدٌ بسيطٌ، موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ، فلولا وجودها لما صحَّ أن تنساب منها، إذن فأئى ضير من وجود الكثرة في الوحدة، وخير دليل على إمكان ذلك وقوعه - كما عرفت - لدى الإنسان.

أما القسم الأول فواضح امتيازُه عن كل من الثاني والثالث، وإنَّما الذي يحتاج إلى توضيح هو الفرق بين الثاني والثالث، وهذا ما تولاه الحكيم محمد تقي

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٢ ص ٣٢، كتاب العلم، ح ٢٢.

(٢) شرح المنظومة، قسم الإلهيات: ج ٢ ص ٥٨٢.

الآملي رحمه الله حيث قال: «...الفرق بين الثاني والثالث أن في الثاني يكون النظر إلى نفس الملكة الحاصلة من ممارسة العلوم، وفي الثالث إلى العلم الإجمالي الحاصل من تلك الملكة بجواب ما يرد عليه من المسائل، فهنا ثلاث علوم: الملكة الحاصلة من ممارسة العلوم؛ والعلم الإجمالي الحاصل من تلك الملكة؛ والعلم التفصيلي بكل مسألة مسألة الحاصل من ذلك العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي من تلك الملكة والموجب للعلم التفصيلي برزخ بين العلمين، أعني الملكة التي هي علم بالقوة ومتقدم عليه، والعلم التفصيلي المتأخر عنه، والمراد بكونه إجمالاً كونه حالة بسيطة هي خلاقة للتفاصيل، أي منشأ لها، فكانت جميع الصور المفصلة التي إذا شرعت في التفصيل مترتباً متعاقباً، وتحضر الأجوبة في ذهنك بصورة متعددة موجودة في هذا العلم الإجمالي لكن بوجود بسيط جمعي بحيث لا ينثلم وجودها معه بوحده وبساطته...»^(١).

ملاحظة وتعليق

كيف وقد تقدم أن المراد بالإجمال هاهنا، أي المأخوذ في مذهب أكثر المتأخرين إن هو إلا الإبهام الذي أخذ عليهم لأجله أن لازمه خلو الذات من علم لا شك في كونه كما لا لاثقاً بالذات، بل هو الأليق بها مما عداها؟ إذا كان الأمر كذلك فعلمه تعالى قبل الإيجاد إجمالي أي بسيط، فهو إما عين الكشف التفصيلي أو لا؟

فإذا كان الأول فهو مختار المصنّف رحمه الله، ويكون الخلاف بسبب الاشتراك اللفظي للفظ الإجمال حيث فهم البعض من كلام مذهب أكثر المتأخرين الإبهام فلزم ذلك اللازم، وأما إذا حمل لفظ الإجمال على البساطة الخلاقة لكل التفاصيل الموجودة لديها، فيكون ذاته تعالى البسيطة الواجدة لكل التفاصيل - لأنها مبدؤها -

(١) درر الفوائد، تعلية على شرح المنظومة للسبزواري، محمد تقي الآملي: ج ١ ص ٤٩٩.

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بها سواء ٥٩

عالمَةٌ بكلّ التفاصيل قبل صدورها، وذلك لأنّه ثبت أنّ ذاته تعالى عالمَةٌ بذاتها، بل هي الأولى بهذا الكمال الذي ليس كمثله كمالٌ، وذلك لأنّها ذاتٌ ليس كمثلهَا ذاتٌ.

إشارات النصّ

شوب التخيّل

الشوب بمعنى الخلط، مشوبٌ أي مخلوطٌ، وعندما يقال: لا شائبة فيه، أي صرفٌ غير ممزوجٍ بما عداه.

والمراد بالتخيّل هاهنا هو تدخّلٌ تقوم به قوّةٌ من قوى النفس الباطنة والتي تدعى بالمتخيّلة إذا اعتمدت في عملها وصلاً أو فصلاً على ما عند قوّة الخيال - الذي هو خازن الصور - من الصور، فهي - المتخيّلة - مجبولةٌ على المحاكاة، أي تمثيل المعقولات الكلّية بصورٍ مناسبةٍ لها، كما تصوّر معنى العلم الذي هو مدركٌ كلّيّ لا مادّة له ولا مقدار بصورة الماء أو اللبن، والصورة في عرف الحكماء هي ما يدرك بإحدى الحواسّ الظاهرة، وهذا ما أفاد الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته^(١):

مدرکنا إمّا معانٍ أو صور	والأوّل الكلّي والجزئيّ سبر
فصورٌ مدرکها بنطاسيا	لها بجنبه الخيال واقيا
والوهم للجزئيّ من معنیّ علم	حافظه حافظَةٌ لقد رُسم
والعقل للكلّي من معنیّ عقل	خازنه القدسيّ والنسيان دلّ
ودون تلك قوّةٌ مشتهرة	للوصل والفصل هي المفكرة

حيث قسّم ما يدركه الإنسان إلى معانٍ وصورٍ، وأنّ المعاني منها الكلّي ومنها الجزئيّ، وذلك كالحبّ، فهو معنّي لأنّه لا مادّة له ولا مقدار، وهو كلّيّ لأنّه لا

(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٥٣.

يتمتع فرض صدقه على كثيرين، وأمّا حبُّ زيدٍ لي فهو جزئِيٌّ، وذلك لأنّه مضافٌ إلى جزئِيٍّ، وهو زيد.

هذا كان على امتداد البيت الأوّل بشرطيه، ثمّ يشرع رحمه الله من ثالث الأبيات الآنفة بدرك القوى التي تدرك المدركات الثلاثة: الصورة، المعنى الكلّي، المعنى الجزئِيّ، ويذكر أيضاً حافظ كلّ منها.

أمّا مدرك الصور فهو «البنطاسيا» والذي هو لفظٌ يونانيٌّ، أي لوح النفس، وهو الحسّ المشترك، وهو القوّة التي تدرك الصور سواءً جاءت من الخارج أو من الداخل، وذلك كالصور التي يراها الإنسان حال نومه - مثلاً - وأمّا خازن هذه الصور فهو قوّة الخيال التي هي حافظةٌ للصور التي يدركها الإنسان، ولذلك تجد الإنسان يستحضر صوراً قد أدركها في زمانٍ غابرٍ، فإنّ دَلَّ هذا على شيءٍ فإنّما يدلّ على وجود قوّة من قوى النفس موكلةٌ بحفظ مدركاتٍ كهذه، وهي قوّة مجرّدة عن المادّة ذاتاً لا آثاراً، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله^(١):

تحلّل الروح وإنّه امتنع كون العظيم في صغير انطبع
دلاً على تجرّد الخيال فهو مثال عالم المثال

وقد تمّ تناول هذين الدليلين في دروسنا في شرح المنظومة وغيرها، فراجع^(٢).

وأمّا مدرك المعاني الجزئيّة فهو قوّة الوهم، والحافظ لمدركاته يقال له: الحافظة، حيث يستحضر الإنسان حبّاً والديه الراحلين له، وأمّا مدرك المعاني

(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٥٣.

(٢) راجع: بحوث في علم النفس الفلسفي، تقريراً لدروس سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري، بقلم: عبد الله الأسعد، نشر: دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ: ص ٦٣.

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بها سواء ٦١

الكلية فهو العقل، وأما خازنه فهو القدسي، وهو العقل الفعال عند المشائين، ورب النوع الإنساني عند الإشراقيين.

ثم وفي البيت الأخير من تلك الأبيات يشار إلى القوة التي هي محط الكلام وهي القوة المشتهرة بعملها المجبولة عليه، وهو الوصل والفصل، فهي مفكرة «من حيث استعمال العقل إياها، وأما من حيث استعمال الوهم إياها فتسمى متخيلة». إذن هناك قوة واحدة ذاتاً لكنها متعددة بالنسبة إلى القوة التي تستعملها، ويقال لها: المتصرف، وذلك لتصرفها فيما عند الخيال أو الحافظة من مدركاتٍ من «...تركيب بعض ما في الخيال أو الحافظة من الصور والمعاني مع بعض، وتفصيل بعضه عن بعض، فتجمع أجزاء أنواع مختلفة كجعلها حيواناً من رأس إنسان وعنق جمل وظهر نمر، وتفرق أجزاء نوع واحد، كإنسان بلا رأس، ولا تسكن عن فعلها دائماً لا نوماً ولا يقظة، وهي المحاكاة للمدركات والهيئات المزاجية، وتنتقل إلى الضد والشبه، فما في القوى الباطنة أشد شيطنة منها^(١)، ليس من شأنها أن يكون عملها منتظماً^(٢)، بل النفس هي التي تستعملها على أي نظام أريد، فتسمى عند استعمال النفس إياها بواسطة الوهم بالتخيلة، وعند استعمالها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة، بها تستنبط العلوم والصناعات، وتقتنص الحدود الوسطى باستقراض ما في الحافظة...»^(٣).

ما يراد الوقوف عنده بعد هذه المقدمة التي طالت بعض الشيء؛ أمران:

١. آلية شوب الخيال لما يتم تعقله.

٢. سر شوب الخيال.

(١) ولذلك يؤكد علماء الأخلاق على ضبط طائر الخيال ومنعه من أن يحطّ حيث شاء.

(٢) ليس عملها على شاكلة واحدة، وذلك لأن ما يسخرها ويستعملها أفعاله ليست على شاكلة واحدة.

(٣) شرح الهداية الأثرية، صدر الدين محمد الشيرازي: ص ٢٣٧.

أما الأمر الأوّل فخلاصة الكلام فيه: أنّ المتخيّلة تعتمد إلى المدركات الكلّية التي هي المعقولات وتلبسها لباس صورة من الصور التي تدرك بالحواس الظاهرة، وذلك «مثل أنّ العاقلة تعقل أنّ الواجب تعالى نورٌ كلّ نورٍ، ونور الأنوار القاهرة والاسفهبديّة وغيرها، وأنّه حقيقة الحقائق، والمتخيّلة تحاكيه بنور الشمس الذي هو نور كلّ نورٍ عرضيّ من الأشعّة الشمسيّة والقمريّة، وتعقل بساطته وتحاكيه المتخيّلة بالنقطة، وإحاطته وتحاكيها^(١) بإحاطة الفلك وانبساط نوره، وتحاكي بالامتداد المقداريّ وفوقيّته وتحاكي بالفوقيّة الوضعيّة، وقس ساير صفاته.

هذا في المرتبة الأعلى من حقيقة الوجود، وفي المرتبة الأدنى مثل أن نعقل الهوى وأنها جوهرٌ بالقوّة وتحاكيها... بالظلمة، وتعقل عريها في ذاتها عن كلّ صورةٍ وتحاكيها المتخيّلة بالظرف الخالي أو الخلاء المجرد عن الشاغل...»^(٢)، والخطير في الأمر هو أنّ المحاكاة المذكورة تؤدّي إلى اتّحاد الإدراكين: إدراك العقل والآخر الذي هو الصورة التي جعلتها المتخيّلة لباساً له، وهذا قد يخفى وقد خفي على كثيرٍ ممّن تكلم في وجوده تعالى وصفاته، فالتجسيم الذي نراه بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ أحد أسبابه هو هذا، وهو الوقوع تحت سطوة المتخيّلة التي إن استمرّت في الشغب والشيطنة فلن يُرجى منها إلّا التشويش والخلط في المفاهيم ثمّ في الاعتقاد.

لكنّ العقل الذي تجرّد من تلك السطوة يدرك أنّ المعقول من ذاته تعالى وصفاته بريءٌ عن شائبة الحسيّة والجسميّة، وبالتالي فالوسط والدليل يحول دون الاعتقاد بأنّ نوره تعالى هو ذلك النور العرضيّ الذي تدركه الأبصار، والحقّ تعالى نورٌ يمتنع أن تدركه الأبصار، وهو اللطيف الخبير، إذن فما تدركه الأبصار غير ما

(١) في المطبوع «وتحاكي».

(٢) شرح المنظومة، قسم الإلهيات: ص ٥٨٢، حاشية رقم (٤٠).

في حال مذهب القائلين بأنّ علمه تعالى بها سواء ٦٣

لا تدركه الأبصار، فلا يكون نور الحقّ تعالى نور شمسٍ أو ما شاكل ذلك.
وأما الأمر الثاني، وهو وجه وسرّ وسبب تلك الحكومة التي تمارسها قوّة
التخيّل، فهو ما أشار إليه المصنّف رحمه الله عرضاً، وهو العلاقة والرابطة
بالبدن، حيث تحول إذا كانت شديدةً دون تعقّل الأشياء معاً، ودون أن تكون
عريّةً عن شوب الخيال.

قال الحكيم الأملي رحمه الله: «...وحاصله: أنّ النفس؛ لمكان أنسها بالصور
المتخيّلة وألفها بعالم الخيال وعدم انقطاعها عنه، لا يمكنها تعقّل المجرّد عن
الخيال ما دامت نفساً، أي ما دام - بقاء - علقتها بالبدن وعدم انقطاعها عنه...
وبالجملة لا يخلو شيءٌ من المعقولات عن شوب تخيّل، كما لا يخفى، والسرّ في
ذلك هو أنس النفس بما في الخيال ما دامت نفساً، ولعلّ مدركاتها العقلية
المحاكية بالصور المتخيّلة في المنام من هذا الباب، فإنّ النفس مع تجرّدها في المنام
عن المحسوسات لها شغلٌ خطيرٌ بالمتخيّلات، بل كلّما صار التفاتها إلى
المحسوسات أضعف صار توجّوها إلى الخيال أقوى، ولذا ترى في المنام من
المتخيّلات ما لا تراه في اليقظة إلّا بعد رياضةٍ شديدةٍ ومجاهدةٍ شاقّةٍ...»^(١)، إذن
فالعلّة في ذلك الارتباط بالبدن.

وإن قلت: لقد ثبت في محله أنّ قوى النفس ومن حملتها المتخيّلة مجرّدة عن
المادّة، فما بال إقحام البدن وإعطائه مدخليّة في شغَب هذه القوّة؟ ثمّ كيف
السييل للجسم هذه القوّة سيّما إذا بلغت من الشراسة شراسة الوحوش الكاسرة،
حيث تكون الفريسة بين مخالبها وأنيابها عرضةً للنهش والافتراس؟ أمّا دور
البدن فهو إعدائيٌّ ليس إلّا، وذلك لأنّ قوى النفس ذوات مظاهر في عالم
الطبيعة كيف وهي جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، حيث يذكر لقوى النفس

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٤٩٨-٤٩٩.

العديدة مواضع، «وموضع تصرّف هذه القوة هو الجزء الأول من التجويف الأوسط، وهي قوة للوهم، ويتوسطه للعقل...»^(١).

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «أقول: التحقيق أنّ المتخيّلة لها نوع تجرّد عن المادّة. والروح الدماغي^(٢) مظهر لها، والسرّ في السراية^(٣) ما مرّ: أنّ النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء^(٤)، وأتمّها ذات مراتب، والنفس كلّ القوى، والأصل المحفوظ^(٥) فيها، فتسري صفة بعض المراتب (ولو كان أدنى الأداني) إلى البعض الآخر (ولو كان من أعلى الأعالي).

ألا ترى أنّ القضايا والاعتقادات المحبوبة أو المبعوضة الواردة على النفس كيف تؤثر في البدن؟ فتتمّيه، وتقوّيه، وتوهنه وترديه، والفرح النطقي يزيد القوى البدنيّة، والفهم النطقيّ ينقصها بل يفسدها، وأنّه كيف يُؤثر سوء المزاج؟...»^(٦).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ٢١٥.

(٢) الروح الدماغي: هو أحد أقسام الروحي البخاري الثلاثة: ١. نفسانيّ أو دماغيّ لأنّ منبعه الدماغ ومجراه الأعصاب، ٢. طبيعيّ، منبعه الكبد، ومجراه الأوردة، ٣. حيوانيّ، منبعه القلب ومجراه الشرايين؛ قال الحكيم السبزواري في منظومته: ج ٥ ص ٩٦:

كما كثيف الخلط أعضاء بدا لطيفه روحاً بخاريّاً غدا
وثلث الروح: فنفسانيّ ثمّ طبيعيّ وحيوانيّ

(٣) سراية ما يعرض للجسم من حرارة أو برودة حال المرض إلى المتخيّلة، حيث تصوّرها بالمناسب.

(٤) هذا ما ذهبت إليه مدرسة الحكمة المتعالية، خلافاً لمشهور المشاء، حيث ذهب إلى الروحانيّة مطلقاً. (راجع: شرح المنظومة: ج ٥ ص ١١٣؛ انظر: بحوث في علم النفس الفلسفي: ص ٧٥).

(٥) النفس كلّ القوى. وهي كذلك الأصل المحفوظ فيها.

(٦) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٢٤٣.

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بها سواء ٦٥

أما علاج هذا الداء العضال فيكون بتخفيف ذلك الأنس الذي كان سبباً له، وهذا يحتاج إلى رياضة شاقّة مخوفة بالتوفيق الإلهي حدوثاً وبقاءً، وقد تمّ تناول هذا في الأبحاث الأخلاقية، فالمراجعة ضرورية لعموم الفائدة^(١).

وإن قلت: كيف يمكن ذلك مع أن النفس لا تفارق البدن الذي له مدخلية في الأنس المذكور وما يترتب عليه من ذلك الداء العضال؟

والجواب: التجرد عن البدن تارة يكون اختياريّاً، وهو الذي يحدث بالمعرفة والرياضة وهو ما يصطلح عليه بالموت الاختياري، حيث لا سطوة للبدن ولا استعلاء له على النفس، بل هو - أي البدن - ذو هيئة انقهارية تناسب كينونته، وإلا فالإفراط والتفريط يؤديان إلى فسادهما ثم هلاكهما.

وأما التجرد والموت القهري طبعياً كان أو اخترامياً، فهو للكل ليس لأحد دون آخر كما هو حال الاختياري؛ قال الشيخ حسن زادة آملي - حفظه الله -: «المراقبة تقوي قوة الخيال جدّاً، وهي العمدة في السلوك العرفاني، والمحاسبة تمدّ المراقبة وتعينها، ولعلّ رسالتنا (إنسان در عرف عرفان) [الإنسان في عرف العرفان] تفيدك في المقام، وراجع الفصول الخامس والسادس والسابع من المقالة الخامسة من حكمة الإشراق للسهروردي وشرح القطب عليها، واغتنم نكاتها العالية الغالية...»^(٢).

(١) التربية الروحية... بحوث في جهاد النفس، السيّد كمال الحيدري: ص ٣٠٧.

(٢) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٢٥٣.

النص التاسع

العلم التفصيلي بالقوة

وحيث أوردَ عليهم بعدما يبينوا الوجوه الثلاثة: أنَّ ذلك - أي العلمَ بالشيء على الوجه الثالث - أيضاً علمٌ بالقوة إلاَّ أنَّه قوَّةٌ قريبةٌ من الفعل.

أجابوا: بأنَّ لصاحبه يقيناً بالفعل بأنَّ هذا حاصلٌ، أي: علمه بأجوبة هذه المسائل حاصلٌ عنده، إذا شاء فصله؛ فهذا إشارةٌ إلى شيءٍ معلومٍ. ومن المحال أن يُتيقَّنَ بالفعل حال الشيء إلاَّ وهو معلومٌ من جهة ما يتيقَّنُه. فإذا كانت الإشارةُ تتناولُ المعلومَ بالفعل، وليس من المعلوم المتيقَّنَ بالفعل إلاَّ ما كان مخزوناً عنده، فهذه المسائل بهذا النوع البسيط معلومٌ له، قد يريدُ أن يجعلها معلومةً بنحوٍ آخر، فهذا العلمُ البسيطُ هيئَةً تحصلُ للنفس لا بذاتها، بل من لدن مبدئٍ مخرجٍ أيَّها من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل، بحسبها يلزمُ النفسُ التصوُّرُ الفكريُّ والعلمُ التفصيليُّ، فالأوَّلُ هو القوَّةُ العقليةُ المشاكلةُ للعقول الفعَّالة، وأمَّا التفصيلُ فهو للنفس من حيث هي نفسٌ. هذا كلامُهم.

الشرح

يراد هاهنا الإشكال أولاً على المنهاج الذي أتبع لتصوير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، حيث مثل علمه تعالى هذا مثل الإنسان في حاله الثالثة من أحوال علمه التي تم ذكرها فيما تقدم من أبحاث، ثم دفع هذا الإشكال ثانياً. أما الإشكال الذي تم توجيهه على المنهاج المذكور، فهو أن لازمه خلو الذات من كمال حق، وهو العلم بالأشياء قبل الإيجاد في مرتبة الذات علماً تفصيلياً بالفعل، حيث إن الذي يفيد المنهاج المذكور هو أن له تعالى ذلك العلم بالقوة لا بالفعل، والقوة يلزمها فقدان. وقد تقدم أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، لا يشذ عن ذاته كمال من الكمالات اللاتئة بذاته المقدسة. ولا يفيد القول بأنه - أي الكمال المذكور - وإن كان بالقوة لكنه قوة قريبة من الفعل، وذلك لأن فقدان لازم.

لكن أصحاب هذا المنهاج منعوا الملازمة التي زعمها الخصم صاحب الإشكال السابق، فلا يلزم شذوذ كمال لائق بذاته عن ذاته.

أما إثبات مدعاهم هذا فيمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الواجب تعالى عنده علم إجمالي بالأشياء قبل الإيجاد، فيه كل التفاصيل.

المدعى: الواجب تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً بالفعل لا بالقوة.

البرهان: يمكن عرض هذا الدليل من خلال التالي:

العلم التفصيلي في المقام العلم بالأجوبة

العلم بالأجوبة حاصل بالفعل

العلم التفصيلي في المقام حاصل بالفعل

الذي يحتاج إلى بيانٍ من المقدمات المذكورة هو الكبرى: العلم بالأجوبة حاصلٌ بالفعل، وهو ما يبينه بقولهم: «...ومن المحال أن يتيقن بالفعل حال الشيء إلا وهو معلومٌ من جهة ما يتيقنه...» أي من المحال أن أكون عالماً بـ(أ) بالفعل ولا يكون (أ) معلوماً لي بالفعل، وما نحن فيه نجد أن هناك يقيناً بأن لدينا أجوبةً للأسئلة، فالمعلوم الذي تعلّق به اليقين بالفعل هو الأجوبة أي العلم التفصيلي، فلا يعقل أن لا يكون بالفعل، إذن فالعلم التفصيلي موجودٌ بالفعل وهو المطلوب. وبالتالي لا يرد أن علمه تعالى - بناءً على كونه على المنهاج الثالث من التمثيل المذكور - علمٌ بالقوة.

إشارات النصّ

الجواب ثانية

يمكن عرض الجواب المذكور في هذا النصّ من خلال المقدمات التالية:

١. هناك يقينٌ بالفعل بأجوبة المسائل، التي هي عبارةٌ عن معلوماتٍ تفصيليّة. وهو أمرٌ وجدانيّ.

٢. لا يعقل وجود علم كهذا دون وجود المعلوم على النحو الذي عليه العلم، فالعلم واليقين بالفعل، فلا بدّ أن يكون معلومه كذلك، أي بالفعل.

٣. إذن، فقد ثبت إلى هنا وجود علمٍ تفصيليٍّ وهو وجود الأجوبة وهو علمٌ بالفعل، وهو المطلوب، وبه يتمّ دفع الإيراد المذكور، وهو أن تصوير علمه تعالى على المنهاج المذكور لا يثبت إلا العلم التفصيليّ بالقوة، والذي يراد إثباته للواجب تعالى هو العلم بالفعل، وذلك لأنّه تعالى واجب الوجود بالذات، وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وبالتالي يمتنع عليه تعالى أن يكون بالقوة من أيّ جهةٍ كانت.

إذن، هناك تفاصيلٌ موجودةٌ بنحوٍ إجماليٍّ بسيطٍ، ثمّ ولغرضٍ ولغايةٍ يراد

في حال مذهب القائلين بأنّ علمه تعالى بها سواء ٦٩

إخراج هذه التفاصيل من حيّز الإجمال والبساطة لتكون معلومةً بنحوٍ آخر، وهذا يستدعي عمليةً مُعدّةً، وهنا يأتي دور الفكر الذي هو عبارةً عن انتقالٍ من المبادي إلى المراد.

٤. العلم البسيط المخزون زائدٌ على النفس لكنّه عين ذات الواجب تعالى وكلّ ما هو زائدٌ فهو عرضيّ، وكلّ عرضيّ معلّلٌ، إذن فالعلم البسيط المخزون معلولٌ لمبدأٍ وهو العقل الفعّال الذي يُخرج النفس من القوّة إلى الفعل فيجبر نقصها. وأمّا العلم التفصيليّ غير الإجماليّ فمبدوّه النفس من حيث هي نفسٌ.

النص العاشر

أمر بين الإجمال والتفصيل

ويردُ عليهم: أنَّ ما يستفادُ من ظاهر هذا الكلام ليس إلَّا أنَّ المجيبَ في تلك الحالة عالمٌ بالفعل بأنَّ له قدرةً على شيءٍ دافعٍ لهذا السؤال، أمَّا حقيقة ذلك الشيء فهو غيرُ عالمٍ به، فإنَّ لذلك الجوابَ حقيقةً وماهيَّةً وله لازمٌ وهو كونه دافعاً لذلك السؤال، فالحقيقةُ مجهولةٌ واللازمُ معلومٌ، فهي حالةٌ بين الفعلِ المحضِ الذي هو العلمُ بالمعلومات مفصلةً متميِّزةً بعضها عن بعض، وبين القوَّةِ المحضة التي هي حالةُ اختزانِ المعلوماتِ المفصلةِ وحصولِ الأمرِ المسمَّى بالملكة، فهي حالةٌ بين الحالتين.

وكيف يتصوَّرُ كونُ شيءٍ واحدٍ - لاسيَّما إذا كان في غاية الوحدةِ والبساطةِ كذاتِ الباري عزَّ اسمه - علماً بأُمورٍ مختلفةٍ الذواتِ متباينةٍ الماهيَّاتِ بخصوصها؟!

فإنَّه لا يمكنُ أن تكونَ تلك الأُمورُ معلومةً بالذاتِ وإلَّا يلزمُ تمايزُ المعدوماتِ، كما مرَّ. اللَّهُمَّ إلَّا أن تكونَ معلومةً بالعرضِ، فالمعلومُ بالذاتِ ذلك الأمرُ الواحدُ البسيطُ، والمعلومُ بالعرضِ ما يلزمُ من المعقولاتِ المنبعثةِ عنه، كالعلمِ بأفرادِ الإنسانِ من العلمِ بوصفه العنواني، وكالعلمِ بالفروعِ من العلمِ بالأصلِ، لا كالعلمِ بأجزاءِ الحدِّ من العلمِ بالمحدودِ، فإنَّ الحدَّ والمحدودَ متَّحدانِ ذاتاً مختلفانِ اعتباراً، كما علمتَ في مباحثِ الماهيَّةِ، فإنَّ التفاوتَ بالإجمالِ والتفصيلِ هاهنا إنَّما يكونُ

في حال مذهب القائلين بأنَّ علمه تعالى بها سواء ٧١

بنحوي الإدراك لا بأمرٍ في المدرك، ولئن سلّم هذا في العلم الإجمالي الذي
مثّلوا به في المبحث المذكور في المثال الأخير، فكيف يُسلّم كون الذات
المقدّسة الواجبيّة بالنسبة إلى معلوماته - وهي ماهيّات الممكنات -
كالمحدود بالقياس إلى الحدّ، وفي هذا سرٌّ عظيمٌ فانتظره متفحصاً.

الشرح

يراد في هذا النص إثبات عدم جدوى جواب المتأخرين على الإشكال المتقدم على مذهبهم، وهو أن لا علم تفصيلي في البين، وذلك اعتماداً على القسم الثالث من علم أقسام الإنسان حال العلم.

ووجه عدم الجدوى هو أن الذي يبدو من كلامهم: أن للإنسان وفق القسم المذكور علماً بالفعل بأنه قادرٌ على دفع السؤال، وهذا غير العلم بالجواب تفصيلاً، وبعبارة أخرى: هناك حالات ثلاث للجواب:

الحالة الأولى: العلم التفصيلي به، وهو ما يكون عند العلم بالجواب مفصلاً يمتاز علماً عده من أجوبة. فلو كان السؤال مثلاً عن ماهية من الماهية كالإنسان، فإن العلم بالجواب الذي هو الإنسان إنما يكون تفصيلياً بالفعل إذا علم بالإنسان بحيث يمتاز علماً عده من ماهيات.

والأ - وهي الحالة الثانية - فيكون العلم بالجواب إجمالياً بالفعل وليس تفصيلياً كذلك.

وأما الحالة الثالثة، فهي عدم العلم بماهية الجواب لا تفصيلاً ولا إجمالاً وإنما العلم بلازمه، ولازم الجواب هو أن حضور العلم به يدفع السؤال ويقطعه، والذي للإنسان وفق المنهاج المذكور هو الحالة الثالثة، فهو عالم بالفعل بلازم الجواب وليس له علم تفصيلي بالجواب، وبالتالي فالإشكال واردٌ، وهو خلو الذات الواجبة من كمال لائق، وهو محال.

وقد تم بيان عدم صلاحية العالم وفق المنهاج الثالث لأن يكون ذا علم تفصيلي، وذلك لعدم تصوّر كون شيء واحد - لاسيما إذا كان في غاية الوحدة والبساطة؛ كذات الباري «عز اسمه» - علماً بأمر متعددة مختلفة الذوات متباينة

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بها سواء ٧٣

الجهات بخصوصها وإلا يلزم تمايز المعدومات، وقد ثبت في محله أنه لا ميز في
العدم من حيث هو عدمٌ.

نعم يمكن أن تكون تلك الماهيات المتباينة معلومة لكن ليس بالذات، وإلا
يلزم المحذور الذي أشير إليه آنفاً، ولازمه الخدش بوحدة وبساطة الواحد
البسيط. وإنما معلومة بالعرض أي بواسطة العلم بالواحد البسيط.

وإن قلت: كيف ردّ المصنّف رحمه الله على القول بالعلم التفصيلي بأنّه لا يتصور
كون شيء واحد علماً بأمور مختلفة، مع أنه - وفي غير موردٍ وبطريقة استفزّت
البعض - أكد أنّ (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء) هو الحلّ الشافي لمعضلة كهذه؟
قلت كما قال الحكيم السبزواري رحمه الله: لا يمكن دفع هذا الإشكال بما
ذكره هؤلاء من ردّ^(١).

إشارات النصّ

الإيراد ثانية

الذين قالوا بأنّ قياس علم الواجب تعالى بالأشياء الصادرة وانطواء الكلّ في
علمه على المنهاج المذكور في علم الإنسان، عندما يورد عليه مسائل كثيرة دفعةً
فيحصل له علمٌ إجماليٌّ بجواب الكلّ، ثم يأخذ بعده في التفصيل، لما أورد عليهم بأنّ
هذا لا يثبت من خلاله أنّ له تعالى علماً تفصيلياً بالفعل، وإنما الذي له من العلم
بالفعل هو العلم الإجماليّ ليس إلا، وفي هذا ما فيه من شذوذ كمالٍ عن جناب ذاته.
أجابوا بما خالوه علماً تفصيلياً للواجب تعالى، وهو ما تمّ عرضه في النصّ
السابق؛ بيد أنّ محاولتهم هذه كان حليفها الفشل أيضاً. وهذا ما يمكن عرضه
من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ج ٦ ص ٢٤٤، حاشية رقم (١).

لو كان علمه تعالى وفق المنهاج المذكور لكان العلم لا يعدو واحداً ممّا يلي:

١. العلم التفصيلي.

٢. العلم الإجمالي.

٣. أمرّين أمرين، وهو العلم بلازم الجواب، ولازم الجواب هو دفع السؤال.

والثالث على ما هو مفاد الردّ عليهم هو المتعّين، وهو جوهر الردّ عليهم وهو أنّ تصوير العلم وفق المنهج الثالث لا يعدو العلم بلازم الجواب، وليس علماً بالجواب.

وأما وجه تعيّن الثالث فلبطلان الأوّل والثاني، أمّا الأوّل فلأنّ المذكور من كلام لا ينهض بإعطاء تصوّر واقعيّ لكون شيء واحد علماً بأشياء مختلفة، وأمّا الثاني فهو ممّا لا يقبله الذين ذهبوا إلى أنّ علم الواجب تعالى بالأشياء على وفق المنهاج المذكور. إذن، فالمتعّين هو الثالث، وهو لا يكون علماً بالجواب أصلاً، لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وإنّما هو علمٌ باللازم ليس إلّا.

مغالطة في البين

الردّ المذكور لم يقنع الحكيم السبزواري رحمه الله، حيث أدرجه تحت عنوان المغالطة، وقد كان مصرّاً عليه، وذلك لأنّه كان يسجّل ذلك كلّما طرح رأي المتأخّرين، وهذا ما تراه في حواشيه هاهنا في الأسفار، وكذلك الشواهد والمنظومة، حيث قال فيها: «... حيث اعترض عليهم بأنّ هذا العلم الثالث قدرة بل قوّة سابقة كسابقه وليس بالفعل، ووجه التصحيح أنّه مغالطة من باب اشتباه التخيّل والتعقّل، أو التعقّل بالعقل البسيط الخلاق للتفاصيل وبالعقل التفصيلي، فحيث لم يكن العلم بالأجوبة بنحو الشوب التخيّل توهم أنّه ليس في العقل، وحيث إنّ لم يكن في العقل بنحو التفصيلي التعاقبيّ ظنّ أنّه ليس بنحو العقل البسيط، والحال أنّ الملكة البسيطة علمٌ بنحوٍ أشدّ، وكونه بالفعل واضح؛ إذ لم يبقَ لصاحبها حاجة إلى

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بما سواه ٧٥

تجسّم كسبٍ جديدٍ، بل يمكن أن يقال: (كلّما كان الوجود أتمّ وأنور كان التميّز والتفصيل في الماهيّات أقوى وأظهر)، كما أنّ النور الحسيّ كلّما كان أشدّ كان تميّز المستنيرات به أقوى، فالوجود كلّما كان وحدته الحقّة الحقيقيّة أتمّ كانت جامعيتّه للمفاهيم الكماليّة أوفر، ففي العقل البسيط الإنسانيّ صحّة انتزاع جميع مفاهيم معلوماته، فكلّ مفاهيم المحدودات والحدود، والمرسومات والرسوم المبادي التصديقيّة والمطالب موجودةٌ بوجود ذلك العقل الواحد...»^(١).

العلم التفصيليّ وتمايز المعدومات

تقدّم وجه الردّ على المتأخّرين، وأنّ الأمر لا يعدو واحداً من أمور ثلاثة: العلم التفصيليّ، العلم الإجماليّ، أمر بينهما. وعلمت أنّ الردّ قام على إبطال الأوّل والثاني ليتعيّن الثالث، وبالتالي فيبقى المتأخّرون متلبّسين بجرم شذوذ كمال حقّ عن ذات الواجب تعالى في مرتبة الذات، وهو العلم بالأشياء قبل الإيجاد علماً تفصيليّاً. وقد ذكر لبطلان العلم التفصيليّ بناءً على مذاقهم أمران؛ الأوّل: هو الذي ذكرناه فيما تقدّم، والثاني: ما ذكره المصنّف رحمه الله بقوله: «فإنّه لا يمكن أن تكون تلك الأمور معلومةً بالذات، وإلّا يلزم تمايز المعدومات» وهذا ما يمكن تقريره من خلال التالي:

الفرض: علم الواجب تعالى على المنهاج المذكور، وهو مذاق المتأخّرين القائلين بأنّ علمه تعالى بما سواه علمٌ واحدٌ إجماليّ، يعلم به الأشياء كلّها قبل إيجادها على وجه الإجمال.

المدعى: المنهاج المذكور لا يساعد على إثبات العلم التفصيليّ بالفعل. البرهان: لو كان علمه تعالى تفصيليّاً للزم كون الواحد علماً بالأمور الكثيرة، وللزم امتياز المعدومات، والتالي باطلٌ بكلا شقيّه.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٥٨٢-٥٨٣.

أما الأول فقد تقدّم الكلام فيه، وأما الثاني فلأنّ العلم التفصيليّ بالأشياء قبل الإيجاد يجمع ما بين امتياز المعلومات - لأنّ الكلام في أنّه تفصيليّ - وبين كونها معدومة، لأنّ الكلام في العلم بالأشياء قبل الإيجاد، والشيء قبل إيجاده معدوم، ومن المعلوم أنّه لا ميز في العدم، كما قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

لا ميز في الأعدام من حيث العدم وهو لها، إذا بوهم ترتسم^(١)
فإذا فرضنا علماً تفصيليّاً للأشياء قبل الإيجاد فيلزم منه امتياز الأعدام،
والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

والجواب: الاكتفاء بما ذكر مصداقاً من مصاديق مَنْ يقول: لا إله ويحجم،
إمّا جهلاً أو غفلةً أو تعمداً لغاية في نفسه، وهذا أسلوبٌ ومنهجٌ يتّخذه أصحاب
اللاحول واللاقوة، بل أصحاب العجز والخواء عندما يريدون بالآخر الخصم
كيداً لحساباتٍ أغلبها رخيصٌ دينيّ، والمصيبة العظمى والطامة الكبرى أنّ
البعض يعتبر هذا ديناً يدين به ويتقرّب به إلى الله، حيث يباح - على حسب جهله -
للغيور على العقيدة أن يدافع عنها بأساليب كهذه، هذا إن كان من موردٍ يتطلّب
الدفاع فيه عن العقيدة.

وبالعودة إلى ما كنّا فيه من كلامٍ نقول: ما نحن فيه ليس مصداقاً لقاعدة (لا
ميز في الأعدام من حيث العدم)، وذلك لأنّ الأشياء قبل الإيجاد ليست
معدوماتٍ لا شائبة فيها لأيّ نحوٍ من أنحاء الوجود، نعم هي معدومة أي غير
موجودة بوجودها الخاص، ولكنها موجودة بوجود ذلك الوجود الواحد
البسيط الذي هو كلّ الأشياء على بساطته، بل بساطته تقتضي أن يكون كلّ
الأشياء، إذن فلها حظٌّ من الوجود، وإلاّ فالمعدوم المطلق لا يتوجّه إليه خطاب
«كن» كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ١٩١، غرر في عدم التمايز والعلية في الأعدام.

الفصل العاشر

العلم بالأشياء بارتسام صورها في العقل الأول

تمهيد

رأي آخر من الآراء المطروحة في مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، حيث جاء فيه أنه تعالى يعلم بالأشياء قبل إيجادها من خلال صورها المرتسمة في العقل، وأمّا العلم بالعقل فبحضور ذاته لديه تعالى، وبالتالي فالعلم الإلهي بالعقل تفصيلي وبالأشياء إجمالي ارتسامي.

والرأي المذكور أمّه، أي قصده ثاليس الملطي، قال الحكيم السبزواري رحمه الله: وإن يكن في البعض كالعقل ارتسم صور الأشياء فيه ذا تاليس أم^(١) حيث إن علمه تعالى حضوري ببعض الأشياء كالعقل الذي ارتسمت فيه صور الأشياء، فلا يكون علمه تعالى بالأشياء حضورياً وإنما ارتسامياً من خلال صورها الموجودة في العقل.

هذا المذهب سوف يتم تناوله من خلال النصوص التالية:
النص الأول: قول «تاليس»؛ حيث يتم طرح ما أفاده «تاليس» ومن تابعه في هذه المسألة، وهي مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

النص الثاني: الاعتراض بوجوه أخرى؛ حيث يرد على هذا المذهب غير ما أورد على غيره من المذاهب المتقدمة، إيرادات أخرى خاصة به:

١. احتياج الواجب تعالى في علمه إلى الغير.
 ٢. لزوم التجدد في علمه تعالى.
 ٣. فقدان العلم بأكثر الأشياء، وخفاء كثير من المعلومات عليه في أكثر المقامات.
- النص الثالث: الإجابة عن الأول؛ حيث يبدأ المصنف رحمه الله بعرض الإجابة عن كل من الإيرادات الثلاثة المتقدمة في النص السابق.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، الربويّات: ج ٢ ص ٥٧١.

النص الرابع: الجواب عن الثاني؛ حيث يطرح رحمه الله الجواب عن الإشكال الثاني المذكور آنفاً كما يتضمّن هذا النصّ محاولةً للتوفيق، وذلك من خلال القول أنّ بعض علمه قديمٌ وبعضه حادثٌ.

النص الخامس: إيرادٌ آخر، وهو الإيراد الثالث الذي يورد على مذهب طاليس؛ حيث إنّ لازمه أن تكون ماهية المعلول الأوّل علماً لواجب الوجود بالذات.

النص السادس: عدم أهلية العقل؛ حيث يورد المصنّف رحمه الله وجوهاً يتّضح من خلالها أنّ العقل ليس ممّا يمكن جعله ملاكاً للعلم المذكور.

النص السابع: إشراقٌ تعليميٌّ وتنبيّهٌ تفريعيٌّ؛ التأكيد على أنّه تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد، وإلاّ لما جاز أن تصدر عنه، على ما هي من نظام غايةً في الأحكام والإتقان، إذن فهذا العلم له مدخليةٌ في إيجاد الأشياء، وكلّ ما هو كذلك متقدّمٌ، إذن فالعلم بالأشياء متقدّمٌ عليها، وهو في مرتبة ذاته تعالى. وهذا ما يدركه من أنصف نفسه، على حدّ قول المصنّف رحمه الله.

النص الأول

قول تاليس

وأما قول مَنْ زعمَ كَوْنَ علمِهِ بحسبِ مرتبةِ ذاتِهِ علماً تفصيلياً
ببعض الممكناتِ وهو العقلُ الأولُ، وعلماً إجمالياً بما سوى المعلولِ
الأوّلِ من الممكناتِ، ويكونُ علمُهُ بكلِّ معلولٍ علماً تفصيلياً
سابقاً على إيجادِهِ عن علمِهِ بنفسِ ما هو سابقٌ عليه، وهكذا يعلمُ كلُّ
لاحقٍ بالعلمِ بسابقِهِ إلى آخرِ المعلولاتِ.

ولا يجبُ أن يكونَ علمُهُ التفصيليُّ بجميعِ الممكناتِ في مرتبةٍ
واحدةٍ، بل في مراتبٍ متفاوتةٍ متلاحقةٍ، كلُّ سابقٍ علمٌ تفصيليٌّ بلاحقه،
إجماليٌّ بما عداه من المتأخراتِ، فعلى هذا: علمُهُ بكلِّ معلولٍ، متقدّمٌ
على إيجادِهِ، فيكونُ علمُهُ فعليّاً.

الشرح

ينسب هذا القول لثاليس الملطي، حيث كان له خوضٌ في هذه المسألة التي هي أهلٌ للبحث والخوض والغوص، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون. يمكن عرض قوله هذا من خلال المقدمات التالية:

- الصادر من الواحد واحد، وهو العقل الأول.
- الواجب تعالى يعلم بالعقل الأول علماً تفصيلياً.
- الواجب تعالى يعلم بما سوى العقل الأول من الممكنات علماً إجمالياً، وذلك لأنها على حدّ زعمه مرتسمةٌ فيه، فيعلم بها كذلك لعلمه به، وقد أشار لهذا الرأي الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته:

وإن يكن في البعض كالعقل ارتسم صور الأشياء فيه ذاتا ليس أمّ
حيث إنه تعالى يعلم بالعقل الأول الذي هو الصادر أو المعلول الأول علماً
حضورياً تفصيلياً، وذلك لحضور ذاته لديه تعالى، ويعلم بما عداه بواسطته،
حيث إنّ صور الأشياء مرتسمةٌ فيه، وذلك لأنه علّتها.
وبعبارةٍ أخرى: «لِلوَاجِبِ تَعَالَى عِلْمٌ ثَلَاثَةٌ فِي مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ؛ أ. علم الذات بالذات، ب. العلم التفصيلي لذاته تعالى بالمعلول الأول، وهو عين العلم الأول، أي العلم بالذات. ج. العلم الإجمالي بما سوى المعلول الأول.

هذه العلوم الثلاثة كلّ واحدٍ منها عين الآخر في مرتبة الذات...»^(١)، وبالتالي فكلّ معلولٍ مسبوقٌ بالعلم التفصيلي به من قبل علّته، وبهذا يكون الواجب تعالى عالماً بما دون العقل الأول علماً تفصيلياً لكن لا في مرتبة ذاته، بل

(١) شرح حكمت متعالية أسفار عقلية أربعة، جوادى آملی: ج ٤ ص ٣٣، من شرح الجزء السادس من الأسفار.

فيما عدا ذلك، وإلا لوقع فيما هرب منه، وهو لزوم كون شيء واحد بسيطاً علماً تفصيلياً، بمعلومات كثيرة متخالفة، وأمّا ما أفاده فهو من باب حكاية الواحد عن الواحد؛ وكأنّ لسان حال هذا القائل هو أنّنا لم نفرط بكون العلم التفصيلي للذات، وهو كمال لا تُثقّ بها؛ حيث ثبت بما تقدّم: أنّ الواجب تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد علماً تفصيلياً، ولا يضير: أنّ هذا العلم ليس في مرتبة الذات، وأنّ بعضاً منه وهو العلم بالمعلول الأول هو في مرتبة الذات دون غيره، وكيف لا يكون له علمٌ تفصيليٌّ بكلّ معلولٍ معلولٍ بعد المعلول الأول وهو مبدأ ومنشأ هذا العلم؟

فالمعلول الثاني - مثلاً - له علمٌ تفصيليٌّ بالمعلول الثالث، إجماليٌّ بالرابع، وذلك العلم التفصيلي له مدخلية في وجود المعلول، ولذلك يقال له: العلم الفعلي، أي الذي له دورٌ في وجود الفعل، أو الذي هو في مرتبة الفعل، في قبال ما يكون في مرتبة الذات. وقد أشير لهذا آنفاً.

إشارات النصّ

تاليس الملطي

قال الشهرستاني «وهو أوّل من تفلسف في (ملطية). قال: (إنّ للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة هويّته، وإنّما تدرك من جهة آثاره وهو الذي لا يعرف اسمه فضلاً عن هويّته، إلّا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه الأشياء... فلسنا ندرك له اسماً من نحو ذاته، بل من نحو ذاتنا...) ثمّ قال: (إنّ القول الذي لا مردّ له هو أنّ المبدع [كان] ولا شيء مبدع، فأبدع الذي أبدع ولا صورة له عنده في الذات؛ لأنّ قبل الإبداع إنّما هو فقط وإذا كان هو فقط فليس يقال حينئذٍ: جهةٌ وجهةٌ، حتّى يكون هو وصورةٌ، أو حيث وحيث، حتّى يكون هو

وذو هو. والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين...»^(١).

وهنا يمكن تناول الأمور التالية اعتماداً على ما أفاده الشهرستاني في الكلام
الآنف وبنحو الإشارة والإجمال.

الأمر الأول: قوله «فلسنا ندرك له اسماً من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا» سؤال
مشروع يلح على أذهان كثير من أهل الفكر على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم سيما
المشتغلين في مجال فلسفة الدين، وهو - أي السؤال -: هل يمكننا أن نَصِفَ الله على
نحو الحقيقة بهذه الألسن واللغات المحدودة المتناهية؟ فإذا لم يكن ذلك ممكناً فأَيُّ
قيمة وواقعية لتلك الأوصاف؟ وإذا أمكن ذلك فالوصف على نحو الثبوت
والإيجاب أم على نحو السلب؟ وبعبارة أخرى: هناك أسئلة عديدة تفرض نفسها
عند البحث في معرفة الله تعالى صفةً وفعلاً. فمثلاً: عندما «نقول: الله موجودٌ، الله
عالمٌ، الله رحيمٌ، ... حيث نجد في هذه القضايا أوصافاً ومحمولاتٍ عديدة قد
نسبت إليه تعالى من قبيل: الوجود، العلم، الرحمة.

الأسئلة الرئيسة هي التالية:

- هل لهذه الأوصاف معنى أم لا؟

- وإذا كان لها معنى خاص، فهل يمكن للإنسان العادي معرفتها؟

- وإذا كان يمكن للإنسان ذلك فما هي النسبة بين معناها وهي محمولةٌ عليه،

ومعناها المتعارف في لغة الإنسان العادي؟

- هل معنى الأوصاف المذكورة له تعالى، نفس معناها عندما يوصف بها

غيره من سائر المخلوقات، أم أنّ هناك اشتراكاً لفظياً بين ما يحمل عليه تعالى وما

يحمل على ما سواه، بحيث تكون المعاني متميزة متفاوتةً بشكلٍ كامل؟

- يا ترى ذلك المعنى الذي له تعالى لا صلة له بالمعنى المتعارف بأيّ وجهٍ من

(١) كتاب الملل والنحل، الإمام الشهرستاني: ج ٢ ص ٦٦.

الوجوه؟

وإذا كان فما هو السبيل لمعرفة والوقوف عليه؟...^(١).

هذه أسئلة في غاية الأهمية، حيث يتولّى البحث فيها أخصائيون فيما يسمّى بعلم الكلام الجديد، بل هناك فرعٌ في الجامعات الأكاديمية يعنى بعلم آخر يعرف بـ«فلسفة الدين» التي هي فرعٌ وتخصّصٌ علميٌّ موضوعه الاعتقادات الدينية التي يجعلها مورد بحثٍ ورصدٍ وتدقيقٍ، حيث يقف على معنى الاعتقاد وجوداً وعدمًا، وإذا كان من معنى للاعتقادات فيأخذ في البحث عن مدى الانسجام فيما بينها، ولا شك أن هذا يعدّ عملاً فلسفيًا محضًا، لأنّ البحث فيه يتمّ عن البعد العقليّ للدين.

وبعبارة أخرى: «فلسفة الدين بمعنى التفكير الفلسفيّ على مستوى الدين... وأهمّ مباحث هذا العلم عبارة عن: تعريف الدين، منشأ الدين، براهين إثبات وجود الله،... شبهات الشرّ، أوصاف الله، العلاقة بين العلم والدين، الأخلاق والدين، الفنّ والدين، لغة الدين... والتحقيق في هذه المسائل على صعيد الدين لا يتمّ إلّا بصورة المنهج والأسلوب العقليّ...»^(٢).

ولا شك أن هذه الأبحاث سيّما في هذا الزمان تستحقّ الجهد والعمل والمثابرة، وذلك لخطورتها وأهمّيتها، حيث تتناول مواضيع هي في صميم الدين، والعوامل التي أدّت إلى هذه الظاهرة التي وجدت مع وجود الإنسان، ما هي ملابساتها وما هي إرهاباتها، فهل هي وليدة الخوف من الطبيعة أو الجهل حتّى إذا ما وجد الأمن وزال الجهل زال الشعور الديني أم أن العكس هو الصحيح؟ على أيّ أساس يكون الدين حقًا واقعيًا، أو أضغاث ممارساتٍ وطقوس لا

(١) علم، عقلانيّ ودين (العلم والعقلانية والدين)، أمير عبّاس علي زماني: ص ٤-٥.

(٢) مسائل جديد كلامي وفلسفة دين (المسائل المستحدثة في الكلام وفلسفة الدين)، د. عبد الحسين خسروبناه: ج ١ ص ٣٤-٣٥.

معنى لها ولا قيمة؟

وبعبارةٍ أخيرةٍ: إذا كان الحديث عن علمٍ له مساسٌ بظاهرة التدين والتجربة الدينية للإنسان يمكن الحديث عنه طويلاً، فما بال الولوج إليه وتناوله بشكلٍ مدرسيٍّ متقنٍ؟

ومما يؤسف له: أن لا يكون شيءٌ من الاهتمام الذي يعتدّ به هذا العلم في الحوزة العلمية لا سيما عند الحريصين على تقليديّتها، الزاعمين أن تقليدية الحوزة ووقوفها على آثار الأوائل الذين نكّن لهم كلّ تقديرٍ وعرفانٍ بما أسدوه وقدموه، هو لحفظ الحوزة من الاستهلاك والاضمحلال.

الأمر الثاني: ما قاله: «أبداع فيه الذي أبداع، ولا صورة له عنده في الذات...» حيث إنّ هذا الكلام يتنافى مع ما يعرض كرايٍ لطاليس في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، حيث يفهم ممّا ذكره الشهرستاني أنّه تعالى غير عالمٍ بما أبداعه، وذلك لأنّه لا صورة للمبدع عند ذاته تعالى؛ لأنّه بحسب زعمه يلزم منه أن يكون مع الذات قبل الإبداع شيءٌ غيرها، وهذا كما ترى، وقد زعم الشهرستاني - وهو يتكلّم نيابةً عن الفيلسوف المذكور - عدم وجود وحدةٍ يمكن أن تنسجم مع الكثرة، وذلك في معرض ردّه لمحاولاتٍ أرادت أن تصوّر علمه تعالى بالمبدع بصورةٍ له.

محصل القول

قال الحكيم الأملي رحمه الله: «...ومحصل هذا القول أن ذاته تعالى علمٌ بذاته تفصيلاً ويعلم من ذاته معلوله الأوّل الذي هو العقل الأوّل أيضاً تفصيلاً، فذاته علمٌ تفصيليٌّ بالعقل الأوّل وإجماليٌّ بما عداه، والعقل الأوّل علمٌ تفصيليٌّ له تعالى بالمعلول الثاني وإجماليٌّ بما عداه، وهكذا... فكأنّ هذا القائل يقول بالنسبة إلى المعلول الأوّل بشيئين:

أحدهما: أن علمه تعالى به كمالي أي: علم في مرتبة ذاته تعالى، وتفصيلي أي: علمه تعالى بذاته علم تفصيلي بالمعلول الأول.

وثانيهما: أن هذا العلم الكمالي الذي في مرتبة ذاته وتفصيلي بالنسبة إلى المعلول الأول، إجمالي بالنسبة إلى ما عدا المعلول الأول، وأمّا بالنسبة إلى ما عدا المعلول الأول فهو علم فعلي غير كمالي، إلا أنه تفصيلي وإجمالي، فبالنسبة إلى المعلول الثاني نفس وجود المعلول الثاني علم تفصيلي له بالنسبة إلى نفسه، أي نفس وجود المعلول الثاني علم له تعالى تفصيلاً بالنسبة إلى نفس المعلول الثاني، وعلم إجمالي بالنسبة إلى ما سواه من المعلولات المتأخرة عنه، وهكذا بالنسبة إلى كل معلول...»^(١).

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٥٠٢.

النص الثاني

الاعتراض بوجوه أخرى

فاعترض عليه - بعدما يردُّ عليه شبه ما تقدّم - بوجوه أخرى:
أحدها: أنّه يجبُ احتياجُ الواجبِ في العلم التفصيليِّ بأكثر الأشياءِ
إلى ما سواه.

وثانيها: أنّه يلزمُ التجدّدُ في علمه، والانتقالُ من معلومٍ إلى معلومٍ
كما هو شأن العلوم النفسانيّة.

وثالثها: أنّه يلزمُ عليه فقدانُ العلمِ بأكثر الأشياءِ في كثيرٍ من
مراتب نفس الأمرِ، وخفاءُ كثيرٍ من المعلومات عليه في أكثر المقاماتِ
الوجوديّة، وهذا ممتنعٌ بالضرورة والبرهان.

الشرح

يراد هاهنا توجيه اعتراضاتٍ خاصّةٍ بهذا القول، حيث إنّ نحوين من الاعتراضات تتوجّه إليه: خاصّةً وهي الثلاثة المذكورة هاهنا، ومشتركةٌ وهي التي تمّ توجيهها على القول السابق في مسألة العلم، والتي سوف يتمّ الإشارة إليها والتذكير بها في إشارات هذا النصّ.

أمّا الإشكالات الخاصّة بهذا القول الذي ينسب لتأسيس أو طاليس الملطي فهي التالية إجمالاً أوّلاً، وتفصيلاً ثانياً.

أمّا إجمالاً فهي التالية:

١. احتياج الواجب إلى الغير، وذلك على مستوى العلم التفصيليّ بما عدا العقل الأوّل، وهو ممتنعٌ محالّ.

٢. لزوم التجدّد في علمه تعالى مع أنّه غير جائزٍ عليه.

٣. شذوذ كمالٍ من الكمالات الحقّة عن ذاته تعالى، وقد ثبت بطلانه.

وأمّا تفصيلاً فيمكن عرض كلّ واحدٍ من الإشكالات الآتية من خلال قياسٍ استثنائيّ اتّصاليّ:

الأوّل: لو كان علمه تعالى كما أفاد طاليس، للزم كونه تعالى محتاجاً في علمه التفصيليّ بما عدا العقل الأوّل، إلى ما سواه. والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فلأنّه تبين من خلال المفاد المذكور: أنّ علمه تعالى التفصيليّ باللاحق لا يكون إلّا من خلال السابق، إذن فهو تعالى محتاجٌ إلى ذلك السابق، لكي يكون له ذلك الكمال، والذي هو العلم التفصيليّ بأكثر الأشياء.

وأمّا بطلان التالي فلأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، لا يشذّ عن ذاته كمالٌ حقٌّ، فلا يفقد شيئاً حتّى يعتمد في تحصيله على

الغير، ثم إنّه لا مجال لغيرٍ يحتاج إليه الحقّ تعالى، ولو فرضناه - وفرض المحال غير محالٍ - لكان إمّا شريكه أو معلول شريكه أو معلوله تعالى، والتالي باطلٌ بشقوقه الثلاثة، أمّا الأوّل والثاني فلأنّ أدلّة التوحيد منعت ذلك، بل لو فرض الشريك للزم من فرضه محالٌ، وإذ لا شريك فلا معلول له. وأمّا أن يكون تعالى محتاجاً إلى معلوله، فهو ممّا لا يصحُّ الركونُ عنده قيد لحظةٍ، وذلك لأنّه عين الفقر والحاجة إليه تعالى. وما هو كذلك، ليس له من الأمر شيءٌ حتّى يعطي ويُعِين، والحقّ تعالى عين الغنى، فلا يحتاج، وإلا لزم سلب الشيء عن نفسه، وهو محالٌ.

الثاني: لو كان علمه تعالى كما هو مفاد قول - طاليس - للزم أن يكون علماً حصولياً نفسانياً، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا كون علمه تعالى وفق مذهب طاليس حصولياً ارتسامياً بما عدا العقل الأوّل، فلأنّه يتمّ بواسطة كما رأيت، وهذا هو ملاك كون العلم حصولياً. وأمّا بطلان التالي فلأنّ العلم الحسوليّ علمٌ انفعاليٌّ لازمه التغيّر والتجدّد، وإلا هذا خلف الانفعال، وهذا خلف القول بأنّه تعالى ليس له حالةٌ منتظرةٌ؛ وذلك لأنّ كلّ ما يمكن له بالإمكان العامّ، موجودٌ له بالفعل، وعلى وجهٍ يتناسب مع وجوب وجوده وتأكّده.

الثالث: لو كان علمه تعالى العلم المذكور للزم فقدانه للعلم التفصيليّ - وهو كمالٌ حقٌّ - بأكثر الأشياء وذلك في مرتبة ذاته، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فواضحةٌ، وكذلك بطلان اللازم.

إشارات النصّ

الإشكالات العامّة

بيّنّا أنّ هذا القول يتوجّه إليه نحوان من الإشكال: مختصٌّ له، ومشاركٌ بينه وبين غيره.

أما الذي سيق في هذا النص فهو إشكالات من النحو الأول، والذي يراد الوقوف عنده هاهنا إشكالات النحو الثاني، وهي الإشكالات التي توجه إليه كما توجه إلى سابقه.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «هذا القائل قد هرب بزعمه عن جعل شيء واحد بسيطاً علماً تفصيلياً بمعلومات متخالفية، فجعل الواحد علماً تفصيلياً بالواحد لجواز حكاية الواحد عن الواحد، وغفل عن أنه يلزم عليه أن تكون ذاته مع وحدتها وبساطتها علماً تفصيلياً بأمرين متخالفين؛ أحدهما: ذاته؛ فإن ذاته علم تفصيلي بذاته، والآخر: ذات المعلول الأول. وهذا ما أشار قدس سره إليه بقوله: «يرد عليه شبه ما تقدم»^(١).

والإشكال الآخر الذي يشترك فيه مع غيره من الأقوال: هو من وجه قول بالصور المرتسمة، حيث إن العلم المذكور خارج عن الذات «بل هو علم حصولي لازم للذات من جهة العلم بالذات الذي هو سبب للعلم بالمعلول الأول...»^(٢)، وذلك لأن العقل الأول معلول لازم للذات ليس مستقراً فيها، وهذا الرأي وليد قسمة تعدّه من العلم المنفصل عن الذات، وذلك كما أفاد الحكيم السبزواري في منظومته:

ومثبت لعلمه بما جعل إما يقول إنه عنه انفصل

ثم يأخذ رحمه الله بسرد وعدّ الأقوال حتى يصل إلى القول المذكور الذي يندرج أيضاً تحت علمه تعالى بما جعل، أي بالمعلولات قبل الإيجاد، فيقول:
وإن يكن في البعض كالعقل ارتسم صور الأشياء فيه ذا تاليس أم
حيث تقدم أن تاليس يذهب إلى أنه تعالى يعلم العقل بحضور ذاته، ويعلم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٤٥، حاشية رقم (٢).

(٢) المصدر السابق، حاشية رقم (٣).

الأشياء ممّا هي عداه - أي عدا العقل الأوّل - بارتسام صورها فيه.

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «وفيه: أنّه يرد عليه ما يرد على القول السابق (من لزوم خلوّ الذات المتعالية عن الكمال، وهي واجدة لكل كمال)؛ على أنّه قد تقدّم في مباحث العاقل والمعقول: أنّ القول المجردة لا علم ارتسامياً حصولياً لها»^(١)؛ وذلك لأنّ المعلوم «... عند العلم الحصوليّ بأمرٍ له نوع تعلّق بالمادّة هو موجودٌ مجرّدٌ هو مبدأً فاعليّاً لذلك الأمر واجدٌ لما هو كماله، يحضر بوجوده الخارجيّ للمدرك وهو علمٌ حضوريّ، ويتعقّبهُ انتقال المدرك إلى ما لذلك الأمر من الماهيّة والآثار المترتبة عليه في الخارج، وتعبير آخر: العلم الحصوليّ اعتبارٌ عقليّ يضطرّ إليه العقل، مأخوذٌ من معلومٍ حضوريّ هو موجودٌ مجرّدٌ مثليّ أو عقليّ، حاضرٌ بوجوده الخارجيّ للمدرك وإن كان مدركاً من بعيدٍ...»^(٢)، إذن هناك دورٌ للمادّة في حصول العلم الحصوليّ وانفعالٍ وتأثيرٍ، وعلى نحو الأعداد، وهذا ممّا لا يصحّ على ما ليس له حالةٌ منتظرةٌ من الواجب تعالى والعقول.

إشكالٌ رابع

وهو ما ذكره المصنّف رحمه الله في المبدأ والمعاد، حيث قال هناك: «وأما رابعاً: فبلزوم كون شيءٍ واحدٍ صورةً علميّةً لشيئين متباينين غاية التباين من حيث كون ذاته تعالى علماً تفصيلياً بذاته المقدّسة وبذات المعلول»^(٣).

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٥٤، المرحلة (١٢) الفصل الحادي عشر.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٩٦-٢٩٧.

(٣) المبدأ والمعاد: ص ٢٢٠.

النص الثالث

الإجابة عن الأول

وربما يجاب عن الأول بأن توقف العلم التفصيلي - الذي هو أمر مبين لذاته - بشيء على شيء آخر يستند إلى ذاته ليس محذوراً، كما أن صدور الموجودات عنه بعضه متوقف على بعض آخر، وذلك البعض على بعض آخر، حتى تنتهي سلسلة الافتقار إلى ما يفتقر إلى ذاته، وليس هذا يستلزم افتقاره إلى شيء، بل هذا في الحقيقة افتقار الكل إليه لا إلى غيره.

الشرح

لقد كان مفاد الإشكال الأوّل الذي يراد إجراء الكلام في الجواب عليه، هو أنّ القول بمقالة طاليس يؤدّي إلى احتياج الواجب في العلم التفصيليّ بالأشياء ما عدا العقل الأوّل إلى الغير، وبعبارة أخرى: لكي يعلم الواجب تعالى بما عدا العقل الأوّل علماً تفصيليّاً فهو محتاجٌ إلى الغير، وهذا يتنافى مع كونه تعالى غنيّاً عن العالمين، وأنّ وجوب وجوده يجعله متأكّداً لوجود غنيّاً غنيّاً مطلقاً.

والجواب هو في منع الملازمة ما بين الاستناد المذكور والاحتياج إلى الـ«ما سوى»، وقد تمّ بيان وجه المنع من خلال النقض بصدور الأشياء عنه تعالى، حيث يتوقّف إيجاد بعض الأشياء على بعض، ولولا ذلك لما تمّ الصدور، وإلاّ لكان وجود المتوقّف عليه وعدمه سواءً، فهل يلزم من هذا الأمر الذي لا ريب في تحقّقه (وهو أنّ صدور وجود كثيرٍ من الأشياء عنه تعالى يتوقّف على وجود سابقٍ لشيءٍ أو أشياء)، احتياجٌ للواجب تعالى لما سواه؟! كما أنّ المجيب لا يرى ضيراً في احتياج الواجب تعالى إلى المحتاج إليه، فهو محتاجٌ إلى العقل الأوّل في العلم بما عداه علماً أنّ العقل الأوّل محتاجٌ إليه في وجوده وإيجاده، بل ليس هذا يندرج تحت عنوان الاحتياج أبداً.

إشارات النصّ

علمه تعالى التفصيليّ

قول المصنّف رحمه الله: «...توقّف العلم التفصيليّ - الذي هو أمرٌ مبينٌ لذاته - بشيءٍ على شيءٍ...» يشير إلى انقسام علمه تعالى التفصيليّ إلى قسمين: الأوّل: مبينٌ لذاته، وهو علمه تعالى بكلّ ما سوى العقل الأوّل، حيث يرد عليه إیراداتٌ عدّة، من جملتها أنّ لازمته شذوذ كمالٍ وجوديّ حقٍّ عن ذاته تعالى،

وهو العلم التفصيلي بأكثر الأشياء.

الثاني: غير مباين، وهو علمه تعالى التفصيلي بالمعلول الأول الذي هو العقل الأول - عندهم - حيث علمت أن للذات علماً تفصيلياً بالمعلول الأول، وذلك لعلمها التفصيلي بالذات.

افتقار الذات إلى الذات

هذا من المسامحة في مكان؛ حيث أفاد المصنف رحمه الله بضرورة انتهاء سلسلة الافتقار إلى ذاتٍ تفتقر إلى ذاتها لا إلى غيرها، وذلك دفعاً للدور أو التسلسل؛ لأن احتياج الذات إلى الذات لازمه التناقض، فإذا كانت الذات محتاجة لـ(أ) واحتياجها هذا إلى ذاتها، والمحتاج إليه واحد، إذن فالذات واجدة لـ(أ)؛ وذلك لأنها محتاجة إليه وهي فاقدة لـ(أ) وذلك لأنها محتاجة إليه فاقدة له، وبالتالي شيء واحد وهو الذات وبالمقياس إلى شيء واحد وهو (أ) واجدة له وفاقدة له، وهذا كما ترى.

الافتقار إلى المفتقر

رأيت أن الجواب عن الإشكال الأول كان على نحوين:

١. النقض: إيجاد الواجب تعالى لبعض الأشياء متوقف ومستند على شيء. إذن هناك توقف لكن لا ضير فيه.

٢. توقف إيجاده تعالى لشيء على شيء، لا عيب فيه فيما لو كان الشيء المتوقف عليه مفتقراً إليه تعالى. إذن فقد يقال هاهنا أن لا افتقار، وإنما الافتقار إذا كان للغير المستقل، وبهذا يكون الافتقار غير باطل في نفسه، وإنما إذا كان للغير المستقل الغير المستند إلى الذات.

وقد علمت في الإشارة السابقة امتناع الافتقار إلى الذات، فمن الأولى أن يكون ممتنعاً إذا استند إلى الغير مستنداً كان [الغير] أم غير مستند، والثاني باطل لأمرين:

١. لبطان الافتقار في نفسه. ٢. لامتناع وجود المستقل عنه تعالى.

النص الرابع

الجواب عن الثاني

وعن الثاني: بأن هذا ليس انتقالاً زمانياً بل ترتباً عقلياً^(١)، والانتقال من معلوم إلى معلوم إذا لم يكن زمانياً، بل تقدماً وتأخراً ذاتياً، فهو ليس بممتنع عليه، كما في طريقة القائلين بارتسام صور الأشياء في ذاته على الترتب العلي والمعلولي، وكما في طريقة بعض المتكلمين وأبي البركات.

وقريب من هذا الرأي من زعم من متأخري الحكماء بأن علمه بذاته عين ذاته، وعلمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الأول مع الصور القائمة به، هرباً من مفسد تلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالأشياء صوراً كثيرة قائمة بذاته تعالى. وهذا، وإن أمكن تصحيحه عند من له قدم راسخ في الحكمة المتعالية، لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة؛ لأن العقل بما فيه حادث ذاتي، وحقيقته علمه تعالى قديمة؛ لأنها عين ذاته، فكيف يمكن أن يكون هو هو؟ ولا تُصنع إلى قول من يقول: «بعض علمه قديم وبعض علمه حادث»، فإنه بمنزلة قول من قال: «إن بعض قدرته قديمة وبعضها حادث» بل يجب أن تكون حقيقة علمه واحدة، ومع وحدتها تكون علماً بكل شيء، كما أشرنا إليه في أوائل هذا السفر الربوي.

(١) الصحيح: بل ترتب عقلي.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على أمرين رئيسين:

١. الردّ على الإيراد السابق.

٢. إيراد آخر.

أمّا الردّ فيمكن عرضه من خلال التالي:

العلم المذكور	انتقال من معلوم إلى معلوم
الانتقال	لازمه التجدد
العلم المذكور	لازمه التجدد

وقد علمت في البحث عن الصفات السلبية أنّ التغيّر والتجدّد، ممّا لا يجوز عليه.

الغلط الواقع في هذا الدليل هو في كبراه، حيث إنّ التجدد ليس لازماً لمطلق الانتقال، وإنّما الانتقال الزمانيّ، وهذا النحو من المغالطة يسمّى بـ«سوء اعتبار الحمل»، وهو... أن يورد الجزء ليس على ما ينبغي، وذلك بأن يوضع معه قيد ليس منه، أو يحذف منه ما هو منه كقيده وشرطه...»^(١) وما نحن فيه قد حُذف من جزء القضية الذي هو الموضوع ما هو منه، وهو قيد الزمانيّ، حيث تصبح الكبرى المذكورة في القياس: الانتقال الزمانيّ لازمه التجدد وليس مطلق الانتقال حتّى الانتقال الرتبيّ العقليّ، وذلك كحركة اليد وحركة المفتاح، وذلك عندما يقال: حرّكت يدي فتحرك المفتاح، فالحركتان معانٍ زمانيّة، إلّا أنّ هناك تقدماً وتأخراً رتبيّاً حيث إنّ العقل يدرك أنّه لولا حركة اليد لما تحرك المفتاح.

(١) المنطق، محمّد رضا المظفر: ص ٤٩٥.

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «...وعالم المثال مجردٌ عن المادّة دون آثارها من الأشكال والأبعاد والأوضاع، وغيرها. ففي هذا العالم أشباحٌ متمثّلةٌ في صفة الأجسام التي في عالم المادّة والطبيعة في نظامٍ شبيهٍ بنظامها الذي في عالم المادّة، وإنّما الفرق بينه وبين النظام المادّي أنّ تعقّب بعض المثاليّات لبعضٍ بالترتّب الوجوديّ لا بتغيّر صورةٍ أو حالٍ إلى صورةٍ أو حالٍ أخرى بالخروج من القوّة إلى الفعل بالحركة، كما هو الحال في عالم المادّة، فحال الصور المثاليّة، فيما ذكرناه من ترتّب بعضها على بعضٍ، حال صورة الحركة والتغيّر في الخيال، والعلم مجردٌ مطلقاً، فالمتخيّل من الحركة علمٌ بالحركة، لا حركةٌ في العلم، وعلمٌ بالتغيّر، لا تغيّرٌ في العلم»^(١).

وأما الإيراد الآخر فيمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الواجب تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الأشياء، وعلمه ذلك قديمٌ، وكلّ ما سواه حادثٌ إمّا ذاتيّ، كما هو حال المفارقات، أو زمانيٌّ كما هو حال الحوادث الزمانيّة المادّيّة.

المدّعى: لا شيء من علمه تعالى العقل الأوّل.

البرهان:

قديمٌ

حقيقة علمه تعالى

بقديم

لا شيء من العقل الأوّل

بالعقل الأوّل

∴ لا شيء من حقيقة علمه تعالى

أمّا الصغرى فقد أشار المصنّف رحمه الله لوجهها بقوله: «لأنّها عين ذاته» ومن المعلوم أنّ ذاته تعالى قديمٌ، وعلمه المذكور عين ذاته، وما هو عين القديم لا شكّ يكون قديماً.

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٧٩.

وأما كبرى القياس الأنف - وهو من الشكل الثاني - فلأنّ العقل ما سواه، وما سوى القديم حادث، إذن فالعقل الأول حادث، لكنّ حدوثه حدوث ذاتيّ وليس زمانياً، وذلك لأنّ الزمان مقدار الحركة والحركة شأن مادّي، والمفروض أنّ المعلول الأول مجرّد مفارق للمادة. والحدوث الذاتي هو مسبوقيّة الشيء بالعدم الذاتي المجامع للوجود، وقد عرضنا لهذا في إشارات النصّ الأخير من هذا الفصل فراجع.

وهنا محاولة يصدق عليها أنّها إقرارٌ بالإشكال؛ إذ أريد التملّص من خناق هذا الإيراد، حيث علمت أنّ علمه تعالى قديم، وتصوير علمه تعالى بأنّه من خلال العقل يصيرّه حادثاً حدوثاً ذاتياً، فلنقائل أن يقول: فليكن بعض علمه قديماً والبعض الآخر - وهو علمه بالأشياء من خلال العقل - حادثاً. وهذا ممّا لا يصح؛ لأنّ علمه تعالى عين ذاته، وذاته واحدة قديمة، فعلمه كذلك، كما هو الحال في قدرته، إذن فعلمه تعالى واحدٌ يشتمل على كلّ شيء. ودرك هذا كما علمت لا يكون شرعةً لأيّ أحد.

إشارات النصّ

التقدّم والتأخّر الذاتيان

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

السبق منه ما زمانياً كشف	والسبق بالرتبة ثمّ بالشرف
والسبق بالطبع وبالعلية	ثمّ الذي يقال بالمهيّة
والسبق بالذات هو الذي كان عمّ	بذي الثلاثة الأخيرة انقسم ^(١)

حيث تمّ ذكر الأقسام التالية للسبق واللحق: الزمانيّ؛ الرتبيّ؛ الشرف

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٣٠٥.

والمزّيّة، وقد اشتمل عليها البيت الأوّل بشطريه، ثمّ سبق بالطبع والعليّة والماهيّة، وهي قد جاءت على تمام مساحة البيت الثاني، ثمّ نوّه الحكيم السبزواري رحمه الله في البيت الثالث بأنّ الأقسام الأخيرة تندرج تحت عنوان السابق وللحقوق بالذات.

قال الحكيم الأملي رحمه الله: «وهو - أي القدر المشترك بين الأقسام الثلاثة المذكورة - تقدّم المحتاج إليه على المحتاج، إذ المتقدّم في الأقسام الثلاثة الأخيرة يكون محتاجاً إليه، كالعلّة الناقصة في التقدّم بالطبع، والتامّة في التقدّم بالعليّة وعلل القوام أو الماهيّة في التقدّم بالتجوهر، فعمل القوام من العلة الناقصة والماهيّة محتاجة إليها بالقياس إلى لازمها؛ إذ لولا وجود الملزوم لم يكن وجود اللازم، وكذا بالقياس إلى الوجود عند القائل بأصالة الماهيّة؛ لأنّه منتزَعٌ منها، والأمر الانتزاعيّ يحتاج إلى منشأ انتزاعه...»^(١)، ومن المعلوم أنّ العلاقة بين اللازم والملزوم في اللزوم الاصطلاحي ليس من جعل الجاعل واصطلاح المصطلح، بل هو أمرٌ وجوديٌّ حقيقيٌّ ذاتيٌّ، ومثل هذا غير موجودٍ في الأقسام الثلاثة، ولا يصدق الاحتياج المذكور بين الأزمنة رغم توقّف وجود بعضها على عدم البعض السابق، وذلك لأنّ الأزمنة أمورٌ فكيّةٌ لا تجتمع في الوجود، ولذلك كان الزمان كمّاً متّصلاً غير قارٍّ، وذلك لعدم اجتماع أجزائه في الوجود.

إمكان التصحيح

علمت أنّ هذا الرأي لا يمكن القبول به على ما هو عليه من ظاهرٍ يلزم منه لوازمٌ لا يمكن الالتزام بها، وقد تقدّم بعضٌ منها، لكنّ المصنّف رحمه الله - وهذا شاهدٌ على ما له من ذهنيّة متمرّسةٍ في تناول الآراء والغوص في حناياها وثناياها ثمّ بيان ما لها وما عليها - رأى أنّه يمكن حمل هذا الرأي على محملٍ يجعله مورداً

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٢٧٧.

العلم بالأشياء بارتسام صورها في العقل الأوّل ١٠١

للقبول بعيداً عن تلك الإيرادات التي طالته، وقد أوضح ذلك أستاذنا آية الله الجوادى (حفظه الله) بقوله: «... هذه النظرية... يمكن تبينها على أساس الحكمة المتعالية... وذلك لأنّها بناءً على أساس الحكمة المتعالية يكون العقل الأوّل والمعلول الأوّل وجه الله، ووجه الله ليس مندرجاً تحت الـ (ما سوى)، وإنّما جزء وجه الله، الذي هو من جهة غير الله، ومع ذلك هذا مرحلة من العلم، وهناك مرحلة فوقها وهي مرحلة علم ذات الواجب بجميع ما عداه، وهو ما يحتاج إلى بيان خاصّ...»^(١).

إذن، هي محاولة للإبقاء على دور للعقل الأوّل أو المعلول الأوّل في مسألة علمه تعالى.

أبو البركات والمعتبر

هو هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي المتوفى سنة سبع وأربعين وخمسمئة هجرية. من أشهر كتبه: «الكتاب المعتبر في الحكمة» حيث جاء على امتداد ثلاثة أجزاء، كان الأوّل منه في علم المنطق واشتمل على ثماني مقالات، كلّ مقالة منها تشتمل على فصول عدّة، وكان الثاني منه في العلوم الطبيعية، وقد رتبّه على أجزاء ستّة، كلّ جزء منها يشتمل على فصول عديدة، وكان الثالث منه في علم ما بعد الطبيعة وما وراءها وهو ما يسمّى بـ «العلم الإلهي» وقد تمّ عرضه من خلال مقالتين كلّ منهما ذات فصول متعدّدة تدور حول موضوع العلم الإلهي وما يختصّ به من نظر.

(١) شرح حكمت متعالية أسفار أربعة: ج ٤ ص ٤٣.

النص الخامس

إيراد آخر

ويرد عليه أيضاً: أنَّ وجودَ العقلِ مسبوقٌ بعلمِ الحقِّ به، لأنَّ ما لا يعلمُ لا يمكنُ إيجادُه وإعطاءُ الوجودِ له، فالعلمُ به حاصلٌ قبلَ وجوده ضرورةً، فهو غيرُه لا محالةً، وماهيَّته مغايرةٌ لحقيقة العلم بالضرورة؛ لأنَّ حقيقة العلم - كما قرَّرنَا - تكونُ واجبةً الوجودِ لذاتها، لأنَّ حقيقتها حقيقةُ الوجود، وإن لحقها في بعض المراتب - من جهة اقترانِ الماهية بها - إمكانٌ عقليٌّ أو خارجيٌّ، ولا شيء من الماهيات واجبُ الوجود لذاته، فكيف تكونُ ماهيةً المعلولِ الأوَّل علماً لواجب الوجود؟!

الشرح

هذا إيّرادٌ ثالثٌ يورد على هذا القول حيث كان الأول والثاني عبارةً عن:

١. لزوم هذا القول - قول طاليس - لاحتياج الواجب في علمه التفصيلي بأكثر الأشياء إلى ما سواه.

٢. لزوم هذا القول فقدان العلم بأكثر الأشياء.

أمّا الإيراد الثالث فهو لزوم هذا القول أنّ ماهيّة المعلول الأول علمٌ لواجب الوجود بالذات، وهذا ممتنعٌ محالٌ، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الواجب تعالى عالمٌ بالعقل الأول، وذلك لأنّه أوجده، وموجد الشيء عالمٌ به.

المدعى: لا شيء من ماهيّة المعلول الأول بعلمٍ لواجب الوجود.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال:

حقيقة العلم	حقيقة الوجود
حقيقة الوجود	واجبة الوجود لذاتها
حقيقة العلم	واجبة الوجود لذاتها

أمّا الصغرى فلما تقدّم في بداية أبحاث هذا الموقف حيث قال المصنّف هناك: «...ولو سألت عن الحقّ، فالعلم والوجود شيءٌ واحدٌ، لكنّ الوجود إذا ضعف بحيث يتشابه مع العدم ويصحبه النقائص والقصورات - كالأجسام الوضعيّة وعوارضها الماديّة - احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر...»^(١).

وأما الكبرى فواضحةٌ، إذ ثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٥٠.

ثم نأخذ نتيجة القياس الأنف لنجعلها صغرى في قياسٍ من الشكل الثاني، وهو التالي:

حقيقة العلم واجبة الوجود لذاته

لا شيء من الماهية بواجب الوجود لذاته

∴ لا شيء من حقيقة العلم بماهية

أمّا الصغرى فهي وليدة القياس الأول، وأمّا الكبرى فلأنّ الماهية لازمها الإمكان^(١) الذي هو سلب الضرورتين، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس التالي:

كلّ ماهية ممكنة بالذات

لا شيء من الممكن بالذات بواجب الوجود لذاته

∴ لا شيء من الماهية بواجبة الوجود لذاتها

أمّا الصغرى فلما سمعت من أنّ الإمكان لازم لها؛ «إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه، فكانت واجبة أو ممتنعة، فكانت في نفسها موجودة أو معدومة، والماهية من حيث هي، لا موجودة ولا معدومة».

والمراد بكون الإمكان لازماً لها: أنّ فرض الماهية من حيث هي، يكفي في اتّصافها بالإمكان من غير حاجة إلى أمر زائد، دون اللزوم الاصطلاحي، وهو كون الملزوم علّة مقتضية لتحقيق اللازم ولحوقه به؛ إذ لا اقتضاء في مرتبة الماهية من حيث هي إثباتاً ونفياً...»^(٢).

وأمّا الكبرى فلأنّ الموادّ ثلاثٌ بالحصَر العقليّ، وهي الوجوب والامتناع

(١) هذا على ما هو المشهور، وإلا فمع ذهاب السيّد الأستاذ إلى وجوب وضرورة كون الواجب ذا ماهية فلا يستقيم ما أفيد.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٥٨.

العلم بالأشياء بارتسام صورها في العقل الأول ١٠٥

والإمكان، وهي لا تجتمع ولا ترتفع، وهذا مبينٌ في محله.

ثم وبالعودة إلى القياس الأخير نأخذ نتيجة لتكون كبرى في القياس التالي:

العقل ماهية

لا شيء من الماهية بواجبة الوجود بالذات

∴ لا شيء من العقل بواجب الوجود بالذات

نأخذ النتيجة هذه صغرى في القياس التالي، والذي هو من الشكل الثاني بينما كان السابق من الأول:

لا شيء من العقل بواجب الوجود بالذات

حقيقة العلم واجبة الوجود بالذات

∴ لا شيء من العقل بعلم

وهو المطلوب. حيث إن المراد بالعقل هو المعلول الأول، إذن: لا شيء من المعلول الأول بعلم لواجب الوجود بالذات، وذلك لأنه ليس واجب الوجود بالذات.

إشارات النص

خلف المفروض

البحث كما هو معلوم إنما هو في تصوير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، والرأي الذي بين أيدينا - وهو المنسوب إلى طالس - يذهب إلى:

١. أنه تعالى يعلم بالأشياء قبل إيجادها وذلك من خلال علمه بما في المعلول

الأول والذي هو العقل الموجود، حيث ترسم فيه صور الأشياء جميعاً.

٢. أمّا علمه تعالى بالعقل الأول فبحضوره لديه.

السؤال هنا: أليس العقل من جملة ما سواه تعالى، وقد أوجده تعالى من قبل

ولم يك شيئاً؟

ما هو ملاك علمه - لأنّه تعالى يعلم بما خلق وهو اللطيف الخبير - بالعقل الأول قبل إيجاده؟

الذي يصدق - والحال كذلك - على علمه تعالى بالعقل الأول: أنّه علم بالشيء بعد الإيجاد لا قبل الإيجاد.

بعبارة أخرى: بغضّ النظر عن تصوير علمه تعالى بما سوى العقل الأول قبل الإيجاد، ما هو ملاك العلم بالعقل قبل إيجاده، هل هو بواسطة عقل آخر؟ هذا خلف كون العقل المفروض أولاً، أو لا علم؟ وقد فرض أنّه خلق وأوجد فهو عالم.

حقيقة العلم وما يلحقها

قال الشيخ الأكبر: «اعلم أنّ الأمور الكليّة والماهيّات الإمكانية، وإن لم يكن لها وجودٌ في عينها فهي معقولةٌ بلا شكّ في الذهن، فهي باطنةٌ لا تزال عن الوجود العينيّ ولها الحكم والأثر في كلّ ما له وجودٌ عينيّ... غير أنّ هذا الأمر الكليّ يرجع إليه حكمٌ من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية، كنسبة العلم إلى العالم، والحياة إلى الحيّ، فالحياة حقيقةٌ معقولةٌ، والعلم حقيقةٌ معقولةٌ متميّزةٌ عن الحياة... ثمّ نقول في الحقّ تعالى: إنّ له علماً وحياةً فهو الحيّ العالم، ونقول في الملك: إنّ له حياةً وعلماً، فهو الحيّ العالم، ونقول في الإنسان: إنّ له حياةً وعلماً، فهو الحيّ العالم، وحقيقة العلم واحدةٌ، وحقيقة الحياة واحدةٌ، ونسبتهما إلى الحيّ والعالم نسبةٌ واحدةٌ. ونقول في علم الحقّ: إنّّه قديمٌ، وفي علم الإنسان: إنّّه محدثٌ، فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة...»^(١).

إذن، حقيقة العلم واجبةٌ لذاتها، لكن - وبسبب الاقتران والإضافة إلى ما هو

(١) شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ٢٦٩.

العلم بالأشياء بارتسام صورها في العقل الأول ١٠٧

ممكّن كالإنسان والملك - يلحقها بحسب تلك المراتب أحكام تلك المراتب،
وبعبارة أخرى: كما أنّ تلك الحقيقة الكلّية أثّرت فيما ارتبطت به فقليل له عالم،
كالإنسان، كذلك هي تتأثّر بحكم ما أضيفت إليه، فتكون حادثةً وممكنةً. وهذا
ما أفاده الشيخ بقوله: «فانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات
العينية، فكما حكم العلم على مَنْ قام به أن يقال فيه: إنه عالم، حكم الموصوف به
على العلم بأنّه حادثٌ في حقّ الحادث، قديمٌ في حقّ القديم، فصار كلّ واحدٍ
محكوماً به ومحكوماً عليه»^(١).

(١) شرح فصوص الحكم: ص ٢٧١-٢٧٢.

النص السادس

عدم أهلية العقل

فظهر وتبين من تضاعيف أقوالنا: أن الحق الأول يعلم الأشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بأمرٍ آخر، وأيضاً العقل الأول عندهم جوهرٌ، وجوهريته أنه ماهية لها وجودٌ انتزاعيٌّ، وهو عرضٌ زائدٌ على ماهيته. والعلم - سيما علم الله - ليس كذلك؛ لأنه كالوجود ليس بجوهرٍ ولا عرضٍ، وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين إنما هي لسريان الهوية الواجبة فيها، فيصلح عندهم أن يكونَ علمه تعالى بالأشياء ولا يصلح عند غيرهم.

وأيضاً: القول (بأن العقل الأول بما فيه، عينٌ علمه بالأشياء) يُبطل العناية الإلهية السابقة على وجود الأشياء كلها، وليست عبارة عن حضور العقل عنده؛ لأنَّ الحضورَ صفةُ الحاضر، وهو العقل، وعلمه تعالى صفةٌ له، فهو غيره.

وأيضاً: الحضور متأخراً عن الحاضر؛ لأنه صفةٌ له، وهو متأخرٌ عن الواجب؛ لأنه معلولٌ له، وعلمه تعالى مع جميع كمالاته متقدّمٌ بالذات على جميع الموجودات؛ فلا يفسرُ علمه بالحضور.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على أمرين اثنين، وهما:

١. تأكيد أنّ علمه تعالى بالأشياء كلّها، بذاته لا بواسطة أمرٍ آخر غير ذاته.
٢. تأكيد عدم صلاحية العقل لأن يكون علمه تعالى بالأشياء كلّها. وقد أشار لوجه عدم هذه الصلاحية من خلال أمورٍ عديدةٍ سوف يتمّ الوقوف عليها لاحقاً.

أمّا الأمر الأول فقد تأكّد من خلال بطلان أيّ محاولةٍ أريد من خلالها تصوير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد كلّها أو أكثر اعتماداً على واسطةٍ، كالصور المرتسمة كما هو المشهور لدى المشائين، أو العقل الأول الذي هو مذهبٌ متّخذٌ من قبل طاليس ومَنْ شايعه، والكلام في عدم الصلاحية تقدّم فيها توالى من نصوصٍ أخذاً وردّاً، وفي الجعبة مزيدٌ ممّا يقدّم تأكيداً على عدم هذه الصلاحية، وذلك من خلال الأمر الثاني.

وأما الأمر الثاني فقد أشرنا إلى أنّه حفل بأدلةٍ أخرى تؤكّد عدم أهلية العقل الذي هو المعلول الأول ليكون علمه تعالى بأكثر الأشياء قبل الإيجاد، والأدلة هي التالية:

١. علمه تعالى بالأشياء كلّها بذاته لا بأمرٍ آخر.
٢. جوهرية العقل تحول دون كونه علماً له تعالى.
٣. لزوم بطلان العناية الإلهية السابقة.

أمّا الدليل الأول: فيمكن بيانه من خلال أنّ العلم بالعقل علماً بالغير، وما بالغير غير ما بالذات، وقد ثبت أنّ علمه تعالى بالأشياء بالذات، وذلك للزوم خلوّ الذات عن كمالٍ حقٍّ فيما لو لم يكن كذلك، إذن علمه تعالى كمالٌ، فهو له

بالذات، والقول بأن علمه بالعقل، فهو علمٌ بالغير.
 وأما الدليل الثاني: فلا يمكن أن يكون العقل علماً له تعالى بالأشياء، وذلك
 لأنّه جوهرٌ من الجواهر الخمسة التي هي: العقل والنفس والجسم والمادّة
 والصورة، وعلمه تعالى ليس بجوهرٍ ولا عرضٍ، وذلك لأنّك عرفت أنّ العلم
 هو الوجود، إذن فالعلم ليس بجوهرٍ ولا عرضٍ، والعقل جوهرٌ، فليس علماً.
 وأما الدليل الثالث: فلنبيّنه لا بدّ من بيان المراد من كلّ من العقل
 الأوّل ودوره في علمه تعالى، وكذلك بيان المراد من العناية الإلهيّة وموقعها
 بالنسبة لوجود الشيء.

أما الأوّل فقد قام هذا المذهب الذي هو مذهب طاليس على أنّ الله يعلم
 بالعقل الأوّل تفصيلاً؛ وذلك لحضوره.

وأما الثاني فلاّنه سبحانه عند أكثر الحكماء فاعلٌ بالعناية وهو الفاعل الذي
 له علمٌ بفعله سابقٌ عليه، وبهذا تقتضي العناية بالشيء أن يكون ذلك الشيء
 معلوماً به قبل تحقّقه، فإذا كان علمه سبحانه بالأشياء من خلال العقل فهي غير
 معلومةٍ لديه، فلا عناية له بها، فلا يكون فاعلاً لها، هذا خلفٌ.

وإن قيل: فليكن ذلك الحضور المذكور للعقل هو العناية، وبالتالي فلا يلزم
 ذلك اللازم من كون علمه تعالى بالأشياء بواسطة العقل موجباً لإبطال العناية
 الإلهيّة. فإنّه يقال:

أوّلاً: الحضور ليس علماً له تعالى؛ وذلك لأنّه صفةٌ للحاضر الذي هو
 العقل، وأما العلم المذكور فهو صفةٌ له تعالى، وهذا ما يمكن بيانه من خلال
 القياس التالي:

لا شيء من الحضور	بصفةٍ له تعالى
علمه تعالى بالأشياء	صفةٌ له تعالى
∴ لا شيء من الحضور	بعلمه تعالى بالأشياء

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

لا شيء من الحضور	بعلمه تعالى بالأشياء
العناية الإلهية بالأشياء	علمه تعالى بالأشياء
∴ لا شيء من الحضور	بالعناية الإلهية بالأشياء

وثانياً: لا يمكن أن يكون الحضور علماً له تعالى وعنايةً، وذلك لأن الحضور - كما عرفت - هو صفةٌ للعقل المعلول المتأخر، وصفة المتأخر متأخرة، فلو كان علمه تعالى ذلك الحضور لكان - وهو كمالٌ من كمالاته - متأخراً عن مرتبة ذاته، ولازم هذا خلوّ الذات عن كمالٍ حقٍّ من الكمالات التي حقّها أن تكون متقدّمةً بالذات على جميع الموجودات، فلا يكون علمه تعالى حضوراً، وهذا يمكن بيانه هكذا:

الحضور	صفة المعلول المتأخر عن الذات
صفة المتأخر	متأخرة
∴ الحضور	متأخر عن الذات

نجعل النتيجة صغرى في التالي:

الحضور	متأخر عن الذات
لا شيء من كمالاته (تعالى)	بمتأخر عن الذات
∴ لا شيء من الحضور	بكمالٍ من كمالاته

نأخذ النتيجة كبرى في التالي:

العلم	كمالٍ من كمالاته
لا شيء من الحضور	بكمالٍ من كمالاته
∴ لا شيء من العلم	بحضورٍ

وهذا معنى ما أفاده المصنّف رحمه الله بقوله: «فلا يفسّر علمه بالحضور».

إشارات النصّ

العقل ليس علماً له تعالى

يمكن توضيح ما تمت الإشارة إليه في شرح هذا النصّ من عدم أهليّة وصلاحيّة العقل (الذي هو المعلول الأوّل) ليكون علماً له تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وذلك من خلال التالي:

الفرض: الواجب تعالى يعلم بالأشياء كلّها قبل الإيجاد، وذلك لأنّ هذا العلم كمال حقّ، ولأنّّه تعالى مبدأ الأشياء جميعها. لا شيء من العلم من حيث هو علم سيّما علم الواجب بجوهر.

المدعى: لا شيء من علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد بالعقل.

البرهان: لقد اشتمل النصّ المذكور على ما يمكن عدّه دليلين، هما:

الأوّل: يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

لا شيء من علم الواجب بجوهر

العقل جوهر

∴ لا شيء من علم الواجب بالعقل

أمّا الصغرى فلأنّ العلم مطلقاً نحو من الوجود - كما علمت، وكما هو مذهب المصنّف رحمه الله - ولا شيء من الوجود بجوهر ولا عرض، وذلك لأنّ الوجود ليس بهائيّة، والماهيّة إمّا جوهر وإمّا عرض.

وأمّا الكبرى فالعقل جوهر من الجواهر الخمسة المعروفة، حيث يعرف الجوهر بأنّه ماهيّة إذا وجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

الجوهر الماهيّة المحصّلة إذا غدت في العين لا موضوع له^(١)

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٤٦١.

الثاني: يمكن بيان هذا الوجه من خلال القياس التالي أيضاً:

علمه تعالى بالأشياء علمٌ بالذات

لا من شيء من العلم بالعقل علمٌ بالذات

∴ لا شيء من علمه تعالى بالأشياء علمٌ بالعقل

أما الصغرى فللزوم خلوّ الذات عن كمالٍ حقٍّ لاثقٍ به تعالى في مرتبة ذاته.
وأما الكبرى فلأنّ العقل غير الواجب بالذات. فإذا علم تعالى بواسطته،
فيكون علمه تعالى بالغير.

العقل ماهية

قوله رحمه الله: «العقل الأول عندهم جوهرٌ، وجوهريته أنّه ماهيةٌ لها وجودٌ
انتزاعيٌّ، وهو عرضٌ زائدٌ على ماهيته. والعلم... ليس كذلك، لأنّه كالوجود»
حيث علمت: أنّ الحدّ الأوسط الذي بموجبه تمّ سلب العلميّة عن العقل هو
الجوهر الذي هو بمعنى الماهية التي إذا وُجدت وُجدت لا في موضوع، لكن إذا
أريد بالجوهر معنى آخر وهو المعنى الذي لدى أهل المعرفة فلا يتمّ الاستدلال،
حيث يعرف الجوهر عندهم بالحقيقة المتبوعة المكتنفة بالعوارض، حيث قال
العلامة القيصري: «اعلم: أنّك إذا أمعنت النظر في حقائق الأشياء وجدت بعضها
متبوعةً مكتنفةً بالعوارض وبعضها تابعةً لاحقةً لها، والمتبوعة هي الجواهر، والتابعة
هي الأعراض ويجمعها الوجود، إذ هو المتجلى بصورة كلّ منهما.
والجواهر متّحدة في عين الجوهر، فهو حقيقةٌ واحدةٌ، هي مظهر الذات
الإلهية من حيث قيوّميّتها وحقيّتها، كما أنّ العرض مظهر الصفات التابعة لها.
ألا ترى: كما أنّ الذات الإلهية لا تزال محتجبةً بالصفات، فكذلك الجوهر لا
يزال مكتنفاً بالأعراض...»^(١)، إذن فالوجود - بناءً على هذا - إمّا جوهرٌ أو

(١) شرح فصوص الحكم، داود القيصري، تحقيق: حسن زادة الأملي: ج ١ ص ٩٥-٩٦.

عرض، والعقل إذا كان جوهرًا بهذا المعنى، يكون حقيقةً متبوعةً مظهرًا للحقيقة المتبوعة على الإطلاق وهي حقيقة الحقائق وجوهر الجواهر، وبالتالي فتكون له صلاحية كونه علمًا له تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وذلك لكونه مظهرًا للفيض الإلهي وللحقيقة السارية في الأشياء لا بممازجة.

وأما إذا وقفنا على المعنى السابق للجوهر فهو ماهية لها وجودٌ انتزاعيٌّ عارضٌ عليها؛ وذلك لأنَّ الوجود على حدِّ تعبير السبزواري رحمه الله: **إنَّ الوجود عارض المهيّة تصوّرًا واتّحادًا هويّة^(١)** وهو ما يُعرف ببحث زيادة الوجود على الماهية.

العناية الإلهية

قال المصنّف رحمه الله: «...وأما العناية فقد أنكرها أتباع الإشرقيين، وأثبتها أتباع المشائين، كالشيخ الرئيس ومن يحدو حذوه، لكنّها عندهم صورٌ زائدةٌ على ذاته على وجه العروض، وقد علمت ما فيه.

والحقّ: أنّها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علمًا مقدّسًا عن شوب الإمكان والتركيب؛ فهي عبارةٌ عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتمّ، مؤدّيًا إلى وجودها في الخارج مطابقًا له أتمّ تأدية لا على وجه القصد والروية، وهي علمٌ بسيطٌ واجبٌ لذاته قائمٌ بذاته، خلاقٌ للعلوم التفصيليّة العقلية والنفسية على أنّها عنه، لا أنّها فيه...»^(٢).

وقال الحكيم السبزواري رحمه الله معلقًا: «يعني عندنا - لا كما هو الحال لدى المشاء ومذهبه في الصور المرتسمة - ليست زائدة بل هي العلم الذاتي الإجمالي في عين الكشف التفصيلي الذي قلنا به، فإنَّ العناية هي العلم السابق

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ٨٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٩١.

العلم بالأشياء بارتسام صورها في العقل الأول ١١٥

التفصيليَّ الفعليَّ بالنظام الأحسن، والعلمُ الفعليَّ بالنظام الأحسن ما يكون علّةً له، وهذه صادقةٌ على ذلك العلم الذاتيِّ، فأشار المصنّف رحمه الله إلى سبقه - أي سبق هذا العلم - بقوله: (في مرتبة ذاته) وإلى تفصيله بقوله: (بحيث ينكشف) إلى آخره. وإلى أحسنّيته بقوله: (على أتمّ نظامٍ) وإلى فعليّته بقوله: (مؤدّيّاً إلى وجودها) إلى آخره...»^(١).

وقد أشار إليها الحكيم المذكور في منظومته ضمن مراتب علمه تعالى حيث قال:

إذ يكشف الأشياء مرّات له	فذا مراتب يبان علمه
عنايةً وقلمٌ، لوحٌ، قضا	وقدّر سجّل كونٍ يرتضى
ما من بدايةٍ إلى نهاية	في الواحد انطواؤه عناية
فالكلّ من نظامه الكياني	ينشأ من نظامه الربّاني ^(٢)

حيث أفاد رحمه الله أنّ للأشياء مراتب عديدةً يعلم بها تعالى في كلّ مرتبةٍ من مراتب وجودها، وهي تعدّ مراتب علمه تعالى التي هي: العناية، والقلم، واللوح والقضاء والقدر والسجّل الذي أشار إلى الخلاف في عدّه مرتبةً من مراتب علمه تعالى، وهو ما يرتضيه، خلافاً للمصنّف رحمه الله، ثمّ يفرد رحمه الله البيتين الأخيرين لتعريف العناية، وهذا ما سوف يتمّ الكلام فيه مفصّلاً في الفصل الثالث عشر من هذا الموقف^(٣).

(١) المصدر السابق، الحاشية رقم (٢).

(٢) شرح المنظومة، قسم الإلهيات: ص ٦٠٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٩٠.

النص السابع

إشراق تعليمي وتنبيه تفريري

والحق: أنَّ مَنْ أنصفَ من نفسه، يعلمُ أنَّ الذي أبدعَ الأشياءَ وأفادها واقتضاها اقتضاءً بالذات وأوجدَها بذلك الاقتضاء من العدم إلى الوجود - سواءً كان العدم زمانياً أو ذاتياً - يعلمُ الأشياءَ بحقائقها ولوازمها قبل إيجادها، سيما وقد كانت على ترتيبٍ ونظامٍ، ونظامها أشرفُ النظاماتِ وترتيبها أحسنُ التقويمِ، وإلا لما أمكنَ إعطاءَ الوجودِ لها. فالعلمُ بها لا محالةٌ غيرها ومقدّمٌ عليها.

واعلم أنَّ كُلَّ مَنْ تشبَّثَ في إثباتِ علمه تعالى بالأشياءِ بشيءٍ من مجعولاته كعقلٍ أو نفسٍ، أو يقول: علمه التفصيلي متأخّرٌ عن ذاته، فذلك لقصور نظره وضعفِ عقله.

والراسخُ في الحكمة عندنا: مَنْ أثبت علمه بجميع الأشياءِ مع كثرتها وتفصيلها في مرتبةٍ ذاته السابقة على جميع اللوازم والخارج، من غيرِ أن يلزم اختلافٌ حيثيةً في ذاته، وذلك فضلُ الله يؤتيه مَنْ يشاء من عباده، والله ذو الفضل العظيم.

الشرح

أراد رحمه الله أن يختم الكلام في هذا الفصل بذكر أمرين:

١. أنه تعالى يعلم بالأشياء جميعها؛ بحقائقها ولوازمها قبل الإيجاد والنظام الحاكم عليها الذي هو الأشرف، وذلك لكونه في المرتبة الأشرف، وهي مرتبة الذات. وقد أشار لوجه ذلك، وهو أنه تعالى أوجد تلك الأشياء وفق نظام حاكم عليها، فلا يُعقل أن يكون قبل إيجادها لها لا علم له بها، كيف وهو ممّا لا يصحّ عليه أنه فاعلٌ بالطبع، لا علم ولا شعور له بفعله، بل فاعلٌ مريدٌ، له علمٌ سابقٌ على الفعل، وله مدخليةٌ في وجوده، فهو كما سمعتَ علمٌ فعليٌّ، أي له دورٌ في وجود الفعل، فهو قبله، وليس بعده كما هو حال العلم الانفعاليّ الحسويّ. والعلم المذكور إنّما كان بسبب علمه تعالى بذاته، وليس علماً بسبب شيءٍ آخر غيرها.

٢. تشنيعٌ على مَنْ ذهب إلى تفسير علمه بالأشياء قبل الإيجاد بحيث يكون لما سواه مدخليةٌ فيه، فهو من قصور النظر، وضعف العقل.

وأما الراسخ في الحكمة فإنّه - ولشدة نوره وبعد نظره - يرى أنه تعالى عالمٌ بالأشياء جميعها، ومن دون الاعتماد على ما سواه أولاً، ومن دون لزوم أيّ محذورٍ من كون الواحد علماً بالكثير، وذلك لأنّهم أدركوا نحواً من الوحدة يمكنه أن يستوعب الكثرة، وأنّ الوحدة ليست على الشاكلة التي لا تجتمع مع الكثرة.

ولا شكّ أنّ هذا فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم، وفيه إشارةٌ إلى أنّه ممن أوتي ذلك الفضل، فأذعن وامتن.

إشارات النصّ

العدم الزماني والعدم الذاتي

أما الأوّل فهو العدم الواقع في زمانٍ ما وهو لا يجتمع مع الوجود في ذلك

الزمان، ولهذا يسمّى بالعدم المقابل، فزيد - مثلاً - المعدوم في زمانٍ، لا يجتمع مع زيد الموجود في ذلك الزمان، وأمّا الثاني فهو يكون متقرّراً في مرتبة ذات الشيء؛ وذلك لأنّ «...كلّ ممكنٍ فإنّه يستحقّ العدم لذاته، ويستحقّ الوجود من غيره...»^(١)، وهو ما يسمّى بالعدم المجامع، وذلك لاجتماعه مع الوجود، فإنّ الماهيّة الموجودة، يُحمّل عليها العدم إذا غصّ النظر عن علّتها، وإذا لوحظت علّتها فيُحمّل عليها الوجود، فهي معدومةٌ بالذات، أي من دون واسطةٍ في العروض، وموجودّةٌ بواسطة عروض الوجود عليها، وكلاهما محمولٌ بالحمل الشائع، إلّا أنّ المحمول مختلفٌ، حيث يكون الأوّل بلا واسطةٍ، والآخر بواسطة.

وبالقياس إلى العدمين المذكورين ينقسم الحدوث إلى حدوثٍ زمنيٍّ، وهو مسبوقيّة الشيء بالعدم الزمانيّ، وحدوثٍ ذاتيّ، وهو مسبوقيّة الشيء بالعدم الذاتيّ، والأخير أوسع دائرة، وذلك لاختصاص الأوّل بالمادّيات، دون الثاني الذي يشمل المادّيات والمجرّدات، إذ كلّ ما سواه وإن فرض دوام وجوده - وذلك لأنّه قديمٌ قديماً زمانياً - فهو حادثٌ حدوثاً ذاتياً، أي: لولا علّته، لما كان له غير العدم.

قال في «القبسات»: «لقد عبّر في التنزيل الحكيم عن الحدث الذاتيّ لكلّ معلولٍ بقوله عزّ من قائل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، أي إلّا ذاته تعالى ذكره، أو إلّا جهة الوجوب به جلّ سلطانه...»^(٢)، ولا شكّ أنّ جهة وجوبه هي تأكّد وجوده الذي ليس شيءٌ وراء ذاته وماهيّته التي هي إنّيته، أي وجوده الخاصّ به، إذ لا ماهيّة له بالمعنى الأخصّ كما هو المشهور^(٣)، وهذا ما

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٨٩.

(٢) كتاب القبسات، ميرداماد: ص ١٩.

(٣) لقد سمعت أن السيّد الأستاذ حفظه الله ذهب إلى أنّ اللواجب ماهيّةً بالمعنى الأخصّ،

أشار إليه الحكيم السبزواري بقوله:

والحق ماهيته إنيته إذ مقتضى العروض معلوليته^(١)

وقد أشار رحمه الله في منظومته إلى العدمين المذكورين بقوله:

ويوصف الحدوث بالذاتي وذا قبليّة ليسيّة الذات خُذا
أو عبّرْ بالعدم المجمع كما يكونُ سبق ليس واقع
منصرمٌ يُنَعْتُ بالزمانِي كالطبع ذي التجدد كلّ آن^(٢)

عرض إجماليّ

لقد اشتمل هذا الإشراق على دليلٍ إجماليّ يثبت من خلاله المطلوب، وهو أنّه تعالى يعلم بالأشياء كلّها قبل الإيجاد، وبحقائقها ولوازمها، وعلى النظام الذي تخضع له.

كلّ هذا يمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: الواجب تعالى أبدع الأشياء وأفادها واقتضاها اقتضاءً بالذات، وأوجدتها بذلك الاقتضاء من العدم إلى الوجود. وذلك لأنّه - وقد ثبت هذا في أبحاث التوحيد - مبدأ كلّ ذاتٍ وأثرٍ على اختلاف الذوات: المبدعات، المخترعات، المنشآت والمكوّنات، وعلى نحو الاستقلال، أي من دون أيّ معونة ممّا عده، وذلك لامتناعه.

المدعى: أولاً: هو تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد.

وثانياً: علمه تعالى بها غيرها، ومقدّمٌ عليها.

تميّزه عمّا عده لكنّها مجهولة الكنه. (راجع: شرحه لنهاية الحكمة، الأمور العامّة: ج ٣ ص ٥٢).

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٩٦.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٧٩.

البرهان:

الواجب تعالى	فاعلٌ أوجد الأشياء كلّها
الفاعل كذلك	عالمٌ بما أوجد
∴ الواجب تعالى	عالمٌ بما أوجد

أمّا الصغرى فلما تقدّم من أنّه تعالى مبدأ كلّ ذاتٍ وأثرٍ، ومن جملة الذوات ما هو ذو علمٍ وشعورٍ بذاته، والأشياء التي أوجدها تعالى محكومةٌ لنظامٍ يؤشّر على المبدأ المتقن العالم بما يصنع، وفي هذا بيانٌ للكبرى أيضاً.

وأما كون العلم بها غيرها، فلأنّ الفرض هو الأشياء قبل الإيجاد، والعلم المذكور، له مدخليةٌ في وجودها، فهو متقدّمٌ عليها، وهو غيرها، إذ يستحيل تقدّم الشيء على نفسه.

إذن هناك علمٌ بالأشياء قبل الإيجاد، فلا يكون خارجاً عن الذات وإلاّ لكان في مرتبة الفعل فلا بدّ من سبق العلم عليه، إذن فهو في مرتبة الذات، ولا يصحّ لأن يكون لازماً لها، وذلك للزومه الخلو، أي خلوّ الذات عن كمالٍ حقٍّ لائقٍ بمقام الذات، وقد تقدّم أنّ ذلك ممتنعٌ محالٌ.

الفصل الحادي عشر

في حال مذهب مَنْ كان يرى أَنَّ علمه تعالى بالأشياء
هو بالإضافة الإِشراقية

تمهيد

يشتمل هذا النصّ على بيان مذهب شيخ الإشراق السهروردي في مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وأنّه علم بها مباشرةً، لا كما هو حال مذهب الارتسام وغيره من مذاهب تمّ الكلام فيها آنفاً، حيث صوّرت علمه تعالى بالأشياء بواسطة صورٍ تارةً وبعقلٍ أخرى، بل علمه تعالى بالمشاهدة الحضورية، وذلك لأنّ علّة المعلول وعلّة العلم بالمعلول الذي توجده العلّة واحدةً، فمعلولها لابدّ أن يكون واحداً، فالأشياء وهي معلولةٌ للذات مباشرةً، هي معلومةٌ لها كذلك.

لقد اشتمل هذا النصّ على الأمور التالية:

١. بيان المذهب المذكور والتأكيد عليه، وذلك من خلال عرض كلمات السهروردي، وبيان أهمّ مقتني هذا المذهب أمثال المحقّق الخواجه نصير الدين الطوسي. وقد كان بيانه يقوم على إبطال أن يكون العلم بواسطة صورةٍ، وأنّ ملاك العلم هو مجرد إضافة ظهور الشيء للمدرك.

٢. استعراض عددٍ من الإيرادات على مذهب الإشراق، وقد كانت ثمانية.

٣. الإشارة إلى عدم وجاهة تحاشي القول بالصور الإلهية، حيث يطرح المصنّف رحمه الله في آخر هذا الفصل معنىً آخر للصور الإلهية غير ما أراده المشاء وغير ما تبناه الإفلاطونيّون القائلون بالمثل النورية، كما أنّه يطرح معنىً آخر لنفس الأمر بحيث تكون ذات الحقّ تعالى مرآةً للأشياء، بحيث يكون وجوده عزّ وجلّ مظهرًا لها.

لقد تمّ تناول أبحاث هذا الفصل من خلال ثلاثة عشر نصّاً، هي التالية:

النصّ الأوّل: رأي صاحب الإشراق، وبيان مدّعه.

النصّ الثاني: التأكيد على عدم إمكان كون علمه تعالى بصورةٍ من الصور.

النصّ الثالث: ملاك العلم والقدر الكافي فيه، وأنّه بمجرد الإضافة الإشراقية

بين المدرك والمدرك.

النصّ الرابع: دليل المذهب المذكور، وأنّ العلم بالأشياء بالمشاهدة الحضورية.

النص الخامس: الإيراد الأول؛ بطلان العناية الإلهية.

النص السادس: الإيراد الثاني؛ لا شيء من العلم بإضافة محضة، كما هو مفاد مذهب الإشراق.

النص السابع: الإيراد الثالث؛ لزوم كون علمه تعالى إحساساً.

النص الثامن: الإيراد الرابع؛ لزوم حاجته تعالى لمخلوقاته، والإيراد الخامس؛ لزوم حضور ما ليس له حضور لذاته.

النص التاسع: الإيراد السادس؛ الحصر غير حاصر، حيث توجد طريقة أخرى غير الشعاع والانطباع والملاحظة الحضورية.

النص العاشر: الإيراد السابع؛ انفساخ قاعدته في درك الخيالات القائم على تسلط المدرك.

النص الحادي عشر: الإيراد الثامن؛ لزوم عدم علمه تعالى في مرتبة ذاته بما سواه مطلقاً.

النص الثاني عشر: نفس الأمر هو العلم الإلهي.

النص الثالث عشر: دفع توهم أن العلم تابع للمعلوم، وأن القول به لا يلزم فيه نفي العلم بالأشياء قبل الإيجاد.

ثم يذلل المصنّف رحمه الله هذا الفصل بوعده يفيد بأنه سوف يشبع القول في تحقيق هذا النحو من علمه تعالى، وذلك اعتماداً على طريقة أصحاب المكافحة الذوقية المطابقة للقوانين البرهانية، وهو ينسب هذا المنهج - على ما يظهر من كلامه - إلى نفسه، حيث يقول: «ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية»، فهل مراده أنه هو صاحب هذا المنهج بغض النظر عن الموارد التي تمّ إعماله فيها، أم مراده أن هذا المنهج الذي اتّبعه غيره قبلاً قد أعمله هاهنا. أي: ما وصل إليه المكاشفون في مسألة علمه تعالى وقد تركوه دون برهان يطابقه، هو رحمه الله الذي قام بهذه المهمة واضطلع بهذا الدور؟

النص الأول

رأي صاحب الإشراق

اعلم أنَّ صاحبَ الإشراق أثبت علمه على قاعدة الإشراق - وكان لي اقتداءً به فيها فيما سلف من الزمان، إلى أن جاء الحقُّ وأراني ربِّي برهانه - ومبنى تلك القاعدة على أنَّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته، وعلمه بالأشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرةً له، لإشراقه عليها؛ إمّا بذواتها كالجواهر والأعراض الخارجية، أو بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للأشياء، مستمرةً كانت (كما في المدبرَات العلوية الفلكية، عقولها ونفوسها)، أو غير مستمرة (كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية).

فعلمه تعالى عنده محض إضافة إشراقية، فوجب الوجود مستغن في علمه بالأشياء عن الصور، وله الإشراق والتسلط المطلق، فلا يحجبه شيء عن شيء، وعلمه وبصره واحد؛ إذ علمه يرجع إلى بصره، لا أنَّ بصره يرجع إلى علمه كما في غير هذه القاعدة، ونوريته أيضاً نفس قدرته، فإنَّ النور فيّاض لذاته، فعلمه بالأشياء نفس إيجادها لها، كما أنَّ وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه، فله إضافة الفعلية إلى جميع الأشياء، بها يصحُّ جميع الإضافات اللائقة به (كالعالمية والمريدية، وغيرهما) إذ كلُّها واحدة على التحقيق كما سبق ذكره، فهذا مذهبُه في علم الله تعالى.

الشرح

قال الحكيم السهروردي رحمه الله: «لما تبين أن الإبصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء، بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر، فنور الأنوار ظاهر لذاته... وغيره ظاهر له، ﴿...لا يَعْرُزُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ...﴾ (سبأ: ٣)؛ إذ لا يحجبه شيء عن شيء، فعلمه وبصره واحد، ونوريته قدرته، إذ النور فياض لذاته»^(١). هذا ما أفاده ذلك الحكيم في مسألة علمه تعالى بذاته وبما سواه، وهذا ما يمكن عرضه إجمالاً من خلال النقاط التالية:

١. علمه تعالى وبصره واحد.
 ٢. البصر إنما يتحقق في حال عدم الحجاب بين الباصر والمبصر.
 ٣. لا حجاب بينه تعالى وبين ذاته وبين ما عداه.
- إذن، فهو تعالى مبصر أي عالم بذاته وبما عداه، أيًا كان، مادياً كان أم مجرداً. ووجه عدم الحجاب، هو: من ذا الذي يكون له تسلط عليه تعالى حتى يحول دون علمه تعالى بشيء. وذلك لأن الشيء الذي يفترض به أن يكون حجاباً مانعاً، سيمارس نحواً من القهر عليه تعالى والإلجاء، وهذا ممتنع محال.
- إذن، فلا حجاب، وبالتالي فهو تعالى عالم بذاته وبما سواه.
- وبعبارة أخرى: كما أنه تعالى أوجد الأشياء مستغنياً عن أي شيء، ولم يكن هناك من شيء يحول دون إنفاذ إرادته «كن فيكون» كذلك الحال في علمه تعالى، فهو لا يحتاج إلى الغير ليعلم ذاته أو شيئاً من معلولاته، فواجب الوجود مستغن عن الصور التي قال بها المشاء. وكذلك العقل الذي اتخذ طاليس ومن والاه ذريعة للعلم بالأشياء قبل الإيجاد بزعم أن صورها مرتسمة لديه.

(١) كتاب حكمة الإشراق، الفصل العاشر من القسم الثاني من المقالة الثانية: ج ٢ ص ١٥٠.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٢٧

وأما تفصيلاً، فإنَّ الذي اعتمد عليه المحقق المذكور في إثبات علمه تعالى مسلّكاً لم يتمّ التمييز بينهما في الكلام المنقول عنه رحمه الله، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشية له، حيث قال: «لا يذهب عليك أنَّ في كلّ موضع ذكر الإشراق أردفه بالتسلّط... إلّا ما شدّ، وفيه إشارة إلى مسلكين: أحدهما: أنَّه بالإشراق والنور الذي هو حيثيّة الظهور والإظهار تظهر له الأشياء، وثانيهما: أنَّه لما كان له التسلّط والعلية الإبداعية، تظهر له المعاليل ويعلمها حضوراً بلا احتياج إلى اقتحام صورها في البين»^(١)، إذن هناك مسلّكاً يتمّ من خلال كلّ منهما إثبات علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد: الأول: النور.

الثاني: القدرة والتسلّط.

وكلاهما يعتمد على أنَّ العلم بالشيء إنّما يقع حال عدم الحجاب، ولا حجاب على مستوى كلّ من المسلكين الآنفين.

أما الأوّل فلعدم اجتماع النور والظهور مع الحجاب الذي هو سبب الظلمة والغياب، وأما الثاني فلأنَّ القدرة اللامتناهية والسلطة الواجبة لا تكون مقهورة لأيّ شيء حتّى يكون هناك حجاب يحول بينها وبين الأشياء فضلاً عن ذاتها.

وإن قلت: هل من ملازمة بين المسلكين؟

فإنّا نقول: نعم، وذلك لأنَّ النورية نفس القدرة - كما أفاد رحمه الله - فإنَّ النور فياضٌ للشعاع لذاته، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته:

فعلمه قد كان نوريته وكان نوريته قدرته^(٢)

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٥٠، حاشية رقم (١).

(٢) شرح المنظومة: قسم الإلهيات: ج ٢ ص ٥٨٥.

أما أن علمه تعالى نورٌ، فذلك لأن العلم ظاهرٌ بذاته ومظهرٌ للمعلوم للعالم، وهذه خاصّة النور الذي هو ظاهرٌ مظهرٌ. وأما أن النورية هي القدرة، فلأن النور حيثيّة ذاته إفاضة الشعاع، فهو قدرةٌ لأنّها منشأ الفعل. وهذا ما أشار إليه السبزواري رحمه الله في موضع آخر من منظومته:

وكونه نوراً على القدرة دلّ لا يلزمنها حدوث ما انفعل^(١)

قال الحكيم الهيدجي معلقاً: «... لأن القدرة هي الفيّاضية على سبيل الشعور والمشية، والنور ذاتيّة الفيّاضية...»^(٢).

ولعله يقال: المسلك الأوّل وهو مسلك النور، يثبت من خلاله العلم الإلهي مطلقاً أي: علم الذات بالذات، وعلم الذات بالأشياء. وأما المسلك الثاني فيثبت من خلاله العلم الثاني، إذ لا يتصور المانع والحاجب بين الذات وذاتها حتّى يتمّ الالتجاء إلى التسلّط والقدرة اللامتناهية التي تحول دون وجود مانع حائل.

الإشراق هاهنا

علمت أن أحد المسلكين اللذين يتمّ إثبات علمه تعالى بالأشياء هو النور والظهور والإشراق، وهنا يراد توضيح المراد من النور والإشراق، وذلك دفعاً للبس قد يلوح في الأذهان.

أما المراد بالنورية هاهنا فهو الوجود «... لا النورية المصدرية، بل الحقيقية، ولا النورية الحسية العرضية العديمة الشعور، المنبسطة على ظواهر السطوح، المظهرة للمبصرات خاصّة، اللاحق بها الأفعال، الممكنة للثاني، بل النورية الوجودية المستقلة الحية، القائم بها مواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة...»

(١) شرح المنظومة: قسم الإلهيات: ج ٢ ص ٦١٣.

(٢) تعليقات الحكيم الإلهي الهيدجي على شرح المنظومة: ص ٣٨٢.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٢٩

النافذ في أعماق الأشياء وبواطنها أيضاً، المظهرة لكلِّ الماهيات، ولا أقول لها ولا تغير حالٍ ولا ثاني لها، ولا أمثال^(١) إذن فالمراد بالنور هاهنا هو الوجود، بل هو الأحقُّ بالنورية من النور الحسي، وذلك لأنَّ الأوَّل ظاهرٌ بذاته أي من دون واسطة في العروض والثبوت أيضاً، حيث إنَّ المراد به حقيقة الوجود التي هي واجبة الوجود بالذات، والتي لا غير لها حتَّى يكون علَّة لها، وبالوجود تظهر الماهيات على مستوى هل البسيطة من كتم العدم، وذلك لأصالته واعتباريتها:

كيف؟ وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء

وأما النور الحسي فلولا النور الحقيقي الذي هو الوجود لما أبصر النور، وهو إنَّما يُظهر ما هو موجودٌ من الماهيات، ليس إلَّا.

وأما المراد بالإشراق بالإضافة الإشراقية، فهي: «...التي بها يتحقَّق طرف الإضافة، فيكون الطرف متقوِّماً بها، كإضافة النفس وإشراقها على الصور العلمية المرتسمة، حيث إنَّ ارتسام تلك الصور في صقع النفس بنفس تلك الإضافة وهذا الإشراق؛ إذ لولا توجُّه النفس إلى إنشائها، ليس في هذه المرتبة من النفس شيءٌ من هذه الصور.

وبعبارة أوضح: بتوجُّه النفس تتحقَّق الصور، لا أنَّ التوجُّه واللاحظ يتعلَّق بالصور المتحقَّقة، وإن شئت فقل: إنَّ التوجُّه والمتوجُّه إليه شيءٌ واحدٌ، وإنَّما التفاوت بالاعتبار، كما في الإيجاد والوجود.

والإضافة المقولية هي متقوِّمة بالطرفين وتكون متعلِّقةً بهما، فوجود المضاف إليه تتحقَّق الإضافة، بالإضافة الإشراقية تتحقَّق بين العلَّة والمعلول، وهي التي إضافةً إشراقيةً باعتبارٍ، ونفس المعلول باعتبارٍ آخر، وهي الوجود المنبسط، ونور الربِّ الذي أشرق به كلُّ شيءٍ، أي كلِّ ماهيةٍ، وأشرق الأرض بنور ربِّها، وهو

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٦٣.

المراد من الحيثية المكتسبة من الجاعل، والمصحح لحمل الموجودية على الماهيات، وهو الذي لولاه لم تخرج الماهيات عن حد الاستواء...»^(١)، «وإنما تسمى بالإضافة الإشرافية تشبيهاً بالإضافة التي بين الطرفين في أنه بين المرتبة الأحدية التي هي غيب الغيوب وبين الماهيات الإمكانية، فهي برزخ البرازخ، والفرق بينها وبين بالإضافة التي بين الطرفين هو أن بالإضافة تتحقق بين الطرفين اللذين متحققان من غير تلك بالإضافة، فالإضافة متقومةً بهما دون العكس، وفي الإضافة الإشرافية طرف بالإضافة - أعني: الماهيات الاعتبارية - متقومةً بنفس الإضافة، وهي متقومةً بالطرف الآخر، وهو المرتبة الأحدية، فالمضاف والإضافة كلاهما متقومان بالمضاف إليه، لكن تقوم بالإضافة يكون بلا واسطة، وتقوم المضاف بواسطة تقوم بالإضافة»^(٢)، إذن هناك معنيان للإضافة:

١. الإضافة المقولية، وهي التي تقوم بطرفين يوجدان أولاً، ثم تعرضها للإضافة، ولذلك كانت من المقولات العرضية، وذلك كالأبوة والبنوة، حيث توجدان بعد وجود زيد وعمرو مثلاً.

٢. الإضافة الإشرافية. هناك مضاف وهو الماهيات الاعتبارية، ومضاف إليه وهو المبدأ الحق تعالى، وهناك إضافة منه تعالى وهي عين المضاف ذاتاً، وغيرها اعتباراً، كما هو حال الوجود والإيجاد، فالشيء بالقياس إلى علته يكون إيجاداً، وبغض النظر عنها يكون وجوداً، فالإضافة الإشرافية مقومةٌ للمضاف لأنها كما علمت هي هو، فبإشراق مبدأ الإشراق تحدث الإضافة والمضاف، لأن للمضاف وجوداً ثم تشرق عليه أنوار المبدأ، وإلا فهو تحصيلٌ للحاصل، وهذا إنما يصح في إشراق الشمس على الأشياء، «...اعلم... أن إشراق النفس على

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٩٢.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٣١

الصورة الموجودة فيها كإشراق الشمس على الأجسام وغيره بوجهه، فإن مقتضى الأول إفادة ذات المرئي الإشراقي، ومقتضى الثاني إفادة ظهوره، فالنفس عند تخيلها للأشياء تفيد صورها الخيالية الموجودة في عالمها لا في هذا العالم...»^(١) وبالتالي وعلى مبدأ «مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربه»^(٢) يكون تعالى عالماً بالأشياء وذلك لأنَّه نورٌ فيَّاضٌ لذاته، فما يصدر عنه - ولا بدَّ أن يكون مبدأً ومصدرًا؛ وذلك لأنَّك عرفت أنَّه نورٌ والنور فيَّاضٌ للشعاع لذاته - معلومٌ له، لأنَّه مضافٌ وإضافةً، وكلُّ ما يمتُّ إلى النور ويصدر عن النور فهو نورٌ، فما سواه نورٌ ظاهرٌ لذاته ولمبدئه، بل ظهوره لمبدئه أكد من ظهوره لنفسه وذاته.

إشارات النصّ

العلم نورٌ وظهور

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «...حيثية العلم هي حيثية الظهور والإظهار، وهي تدور على النورية، وهي مركزها وحقّ النورية وحقيقتها عنده تعالى بل هي هو؛ لأنَّه تعالى نور الأنوار، والأنوار القاهرة والأسفهدية والعرضية كلّها نوريتها به تعالى كما يدلُّك عليه تسميته تعالى بنور الأنوار. فمَنْ كان نوراً حقيقياً وغير متناهٍ في شدة النورية الحقيقية، يظهر ذاته لذاته لنوريتها لذاته، وكذا يظهر جميع ما عدا ذاته لذاته؛ لإشراقه عليها، فكيف يخفى عليه شيءٌ ممَّا في الغيب والشهادة؟ أم كيف يحتاج مع هذه النورية إلى الصور لتظهر له ذوات الصورة؟ وهذا قويٌّ متينٌ إن أريد بالنور حقيقة الوجود الذي هو عين الأعيان، وهو الظاهر بالذات المظهر للماهيات»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٧٣.

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٢ ص ٣٢، كتاب العلم، ح ٢٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٤٩، حاشية رقم (٢).

لقد تمّ التعرّض للأمور التالية:

١. العلم ظهورٌ وإظهارٌ.
٢. مدار ومركز الظهور والإظهار النور.
٣. المراد بالنور كما عرفت هو الوجود.
٤. شدّة الظهور والإظهار تدور مدار شدّة النور الذي هو الوجود. وهذا كلّه يمكن عرضه ثانيةً من خلال التالي:

العلم	تظهر به الأشياء
كلّ ما تظهر به الأشياء	نورٌ
∴ العلم	نورٌ

وهو استدلالٌ إنّي، حيث إنّ الظهور والإظهار معلولٌ للنور.

العلم	نورٌ
النور	ظاهرٌ مظهرٌ
∴ العلم	ظاهرٌ مظهرٌ

وهو استدلالٌ لميٍّ، وذلك لأنّ النور يقتضي أن يكون كذلك، بل ليس هو شيءٌ وراء ذلك، ولذلك ذهب البعض إلى عدم إمكان تعريف العلم تعريفاً حقيقياً، إذ به تعرف الأشياء، فكيف يكون مجهولاً غير معروفٍ.

وبما أنّ النور هو الوجود، والنور مظهرٌ وظاهرٌ، والوجود كما عرفت في محله مشكّكٌ، فالظهور والإظهار كذلك. وهذا ما يمكن الإشارة إليه من خلال القياس التالي:

النور	وجودٌ
الوجود	مشكّكٌ
∴ النور	مشكّكٌ

وبالتالي فالمرتبة الواجبة هي في غاية الظهور والإظهار، وقد اختفت لفرط

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشرافية ١٣٣

ظهورها، وبالتالي فكما أنَّها مستغنيةٌ في الوجود عن الغير فهي كذلك على مستوى الظهور والإظهار، وبناءً على هذا فلا مجال للقول بالصور المرتسمة، ولا العقل الأوّل أو المعلول الأوّل كما نسب الأوّل إلى المشائين والثاني إلى طاليس.

نعم بناءً على شدة النورية التي تجرّ شدةً في الظهور والإظهار فإنّه لا يعزب عن علمه شيءٌ ممّا في الغيب والشهادة، لكنّ هذا الكلام يتناسب مع علمه تعالى بالأشياء بعد الإيجاد أي في مرتبة الأشياء، وليس كلاماً في علمه تعالى قبل ذلك، وهذا ممّا يورد على مذهب صاحب الإشراق، وهو ما سوف يأتي مفصّلاً لاحقاً. وهذا ما تؤكّده العبارة المنقولة في هذا النصّ حيث جاء فيه: «...وعلمه بالأشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرةً له، لإشراقه عليها»، حيث كان مورد علمه بالأشياء هو الأشياء الصادرة أي التي وجدت، لكن وبالمراجعة إلى حكمة الإشراق لا نجد تقييد الأشياء بالصدور، حيث قال صاحبها: «وعلمه بالأشياء كونها ظاهرةً له»^(١).

مواضع الشعور

قال الحكيم الآملي: «...والمراد بمواضع الشعور المستمرة هو المدركات العلوية الفلكية من عقولها ونفوسها، وبمواضع الشعور غير المستمرة هو القوى الحيوانية والخيالية والحسية، والمراد من غيرهما من غير مواضع الشعور من المستمرة وغير المستمرة كالأجسام والجسمانيات...»^(٢).

علمه تعالى وبصره واحد

قال الشهرزوري: «أقول: لا يجوز أن يكون في ذات نور الأنوار صفةٌ

(١) حكمة الإشراق: ص ١٥٢.

(٢) درر الفوائد: ج ٢ ص ٤.

حقيقتاً متقرّرةً في ذاته، كالحياة والعلم والقدرة، وما يجري مجراها، إذ لا يجوز أن تكون واجبةً، فإنّه لا واجباً في الوجود، ولأنّ الصفة تفتقر إلى محلّ، والمفتقر إلى غيره ممكن لذاته، وكلّ ممكن محتاجٌ إلى علّةٍ إن كانت ذاته فيكون قابلاً وفاعلاً، وجهة الفعل غير جهة القبول. فالجهتان إن كانتا من مقوماته، كانت الذات البسيطة من كلّ وجهٍ مركّبةً أو من عوارضه اللازمة، وكان علّتها نفس الذات كان فاعلاً وقابلاً وغيرها كان غيره مؤثراً فيه تعالى وهو محالّ. فلا بدّ من الانتهاء إلى جهتين داخليتين في الذات، وإن كانت الصفة غير الممكنة غير ذاته الواجبة أو كانت الجهتان خارجيتين من العوارض المفارقة، فيكون الغير مؤثراً في ذاته تعالى. فنور الأنوار الذي هو نفس الظهور المحض، علمه وبصره وقدرته وحياته شيءٌ واحدٌ وهو النورية الصرفة، فنوريّته قدرته، فإنّ النور من شأنه أن يكون فائضاً لذاته وظاهراً لذاته، فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته^(١) وهذا ما قد تمّ بحثه مفصّلاً في أبحاث الموقف الثاني من مواقف هذا السفر الذي هو الثالث وأنّه في العلم الإلهي.

(١) شرح حكمة الإشراق، شمس الدين محمد شهرزوري: ص ٣٧٩-٣٨٠.

النص الثاني

لا شيء من علمه تعالى بصورة

فعلُّه عنده ليس بالصورة مطلقاً، بل بالمشاهدة الحضورية، ومدار الإدراك للغير أيضاً عنده على التسليط النوري للمدرك، والحضور الاستناري للمدرك. فإدراك النفس لبدنها ووهيها وخيالها وحسها، وكل ما لها تصرف فيه من أجزاء البدن وقواه، فهو إنما يكون بالإضافة القهرية الإشراقية، فبقدر تسلطها وإشراقها على شيء منها، تكون قوة إدراكها له، وليس إدراكها لشيء، بصورة زائدة عليه. ولو كان إدراكها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة أخرى مرتسمة في ذاتها - وكل صورة ترتسم في ذات النفس فهي كلية وإن تخصصت ألف تخصص، فإن ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة فيها للكثرة - فيلزم أن تكون النفس محرّكة لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية، وليس لها إدراك بدنها الخاص وقواها، ولا التصرفات والتدابير الجزئية، وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية؛ فإنه ما من إنسان إلا ويدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية، والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنتزع الكليات من الشخصيات، وتستنبط النتائج من المقدمات، وحيث لم يكن للقوة الجزئية من سبيل إلى مشاهدة ذاتها - لعدم حضورها عند نفسها، فإن المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمحله - فوجودها لغيرها لا لنفسها، كما سبق ذكره. كيف؟

والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وإن لم يحدد آثارها، فإذا لم يكن للوهم - وهو رئيس سائر القوى الجرمانية - سبيل إلى إدراك نفسه وإدراك القوى الباطنة، وكذلك سائر المدارك الجزئية. فالدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات إنما هي النفس الناطقة بنفس تلك الأمور؛ وذلك لإشراقها وتسلطها على هذه الأمور، مع كونها في ذاتها نوراً لذاتها، وكل ما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركاً لذاته ولذلك الغير، وأما إدراكه لذاته فبمحض كونه نوراً، إذ النور يلزمه الظهور، بل هو عين الظهور. وأما إدراكه لذلك الغير، فبمجرد إضافته إليه. وكلما كان الشيء أشد نوريةً وأقوى تسلطاً على الغير، كان إدراكه لذاته ولغيره أشد وأقوى، وأشد الذوات نوريةً هو الحق - جل ذكره - وأقوى أنحاء التسلط هو الإبداع المطلق، والتأيس بلا شركة، وليس للنفس بالقياس إلى هذا البدن الطبيعي وقواه إلا التحريك وضرب من الفاعلية غير التامة كما بين في موضعه، ولو كان تسلطها عليه وعليها بالإبداع لكان إدراكها له ولما فيه في الغاية، وليس كذلك؛ لما ذكرناه، ومع ذلك تتفاوت النفوس في النورية والتسلط، وكلما كان نوريته أشد وتسلطها على البدن أقوى، كان إدراكها أقوى؛ إذ كان حضور البدن لها أتم، ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها كتسلطها على بدنها لأدركته أيضاً بمجرد الإضافة الإشراقية القهرية من دون الافتقار إلى قبولها الصورة وانفعالها عنها، فالقبول جهة النقص، والقهر جهة الكمال والشرف.

ونحن إنما احتجنا إلى الصورة في بعض الأشياء - كالسما والكواكب وغيرها ممَّا نعلمه - باعتبارٍ وقياسٍ؛ لأنَّ ذواتها كانت غائبةً عنَّا فاستحضرنا صورَها، وتلك الصورُ هي معلومُنا بالحقيقة لكونها مقهورةً لنا، ولو كانت هي أيضاً حاضرةً لنا كحضور آلائنا وما فيها لما احتجنا في إدراكها إلى صورة.

فإذن ثبتَ وتحقَّق: أنَّ النفسَ غيرُ غائبةٍ عن ذاتها، ولا قواها ولا الصورُ المتمثلة في قواها محجوبةٌ عنها، ولا بدنُها الجرميُّ مختفٍ عليها، لكونها نوراً لذاتها، ولها ضربٌ من التأثير في هذه الأمور. فالنورُ الواجبُ - وهو في أعلى مرتبةٍ شدَّة النوريةِ وله إضافةُ الإبداع إلى ما سواه الذي هو أعلى ضروبِ التأثير والإيجاد، وله السلطنة العظمى والقهرُ الأتم - لا جرمَ يعلمُ ذاته ويعلمُ ما سواه من العقول والأجرام وقواها وما يتمثل لها أو ينطبع فيها، بمجرد إضافة المبدئية، فكما أنَّ علمه بذاته لا يزيدُ على ذاته، كذلك علمه بالأشياء لا يزيدُ على إضافته إلى الأشياء.

وأيضاً قد سبق: أنَّ كلَّ ما هو كمالٌ مطلقٌ للموجود من حيث هو موجودٌ، فيجبُ له. وإذا تحقَّق شيءٌ منه في معلوله فتحقَّقه له أولى، وكلُّ ما هو أولى فهو واجبٌ له بالضرورة، وإذا صحَّ العلمُ الإشراقيُّ للنفس ففي واجب الوجودِ أولى، فيدركُ ذاته لا بأمرٍ زائدٍ، ويدركُ ما سواه بمجرد إضافة الإشراقِ إليها، ولو كان مدركاً لذاته بنورٍ زائدٍ لكان ذاته أنورَ من ذاته، ولو كان مدركاً للأشياء بصورٍ مرتسمةٍ في ذاته لكان قابلاً وفاعلاً، فيلزمُ ما يلزمُ القول به من الشناعات.

الشرح

يعدّ هذا النصّ من كلام المصنّف رحمه الله، شرحاً وتوضيحاً لمذهب شيخ الإشراق في علمه تعالى بذاته وبالغير قبل الإيجاد، وقد استعان لتوضيح هذا الأمر بالنفس الإنسانيّة حيث لا شكّ أنّها تدرك بدنّها وسائر قواها كالوهم والخيال والحسّ، وتدرك قبل كلّ هذا ذاتها، والمدار في إدراك النفس كما تقدّم ذكره أمران:

١. نوريتها التي تعدّ ملاكاً لدركها لذاتها.
 ٢. تسلّطها، فهي تدرك كلّ شيء يقع تحت تصرّفها وسلطتها، ومن جملة ذلك البدن والقوى.
- وكلّ هذا يقع حضوراً ومن دون واسطة صورة كانت أم غير صورة، وذلك لأنّ الصورة وما سواها كالعقل الذي اعتمد عليه مذهب طاليس الآنف الذكر تعدّ حاجباً ما بين المدرك والمدرك، وهذا خلاف النورية وما تقتضيه من ظهور وإظهار. وإن كان لا بدّ من إقامة البرهان لإثبات امتناع درك النفس لما تدركه من خلال الصورة، فهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:
- الفرض: النفس أمرٌ شخصيٌّ يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهي تدرك ذاتها وبدنها وسائر قواها. النفس محرّكةٌ لبدنها الجزئيّ، ومستعملةٌ لقواها الجزئية.
- المدعى: لا شيء من إدراكها المذكور بصورة أخرى مرتسمة في ذاتها.
- البرهان: لو كان الأمر كذلك للزم أن تكون النفس محرّكةً لبدنٍ كليّ ومستعملةً لقوى كلية، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة، فلما أفاده المصنّف رحمه الله بين معترضتين: «وكلّ صورة ترتسم في ذات النفس فهي كليةٌ وإن تخصّصت ألف تخصّص؛ فإنّ ذلك لا يخرجها عن

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٣٩

العموم واحتمال الشركة فيها للكثرة، أي الصورة التي يراد جعلها معلوماً بالذات كيفما فرضت، فهي كلية لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين؛ وذلك «لأنَّ المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين، وإنما يتشخص بالوجود الخارجي...»^(١)، ولازم ذلك عدم درك النفس لذاتها، وذلك لأنَّها شيءٌ شخصيٌّ يمتنع فرض صدقه على كثيرين فكيف يكون الحاكي عنها أمراً لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهل هذا يتوافق مع مذهب مشهور الحكماء في العلم الحسولي والوجود الذهني، حيث يقول الحكيم السبزواري رحمه الله ملخصاً ذلك المذهب:

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان

وكذلك الحال بالنسبة لدركها لبدنها، فهي تدرك بدنًا كلياً، وهو الصورة التي هي المعلوم بالذات، وتتصرّف بدنٍ كليٍّ في الخارج، وأيّ كليٍّ هذا الذي يكون في الخارج الذي هو ملاك التشخص وعدم الكلية، وكذلك الكلام في استعمال القوى. وكلّ هذا يدرك بالوجدان بطلانه.

إذن، فالنفس تدرك ذاتها من دون واسطة صورةٍ من الصور وكذلك بدنها وقواها، وقد علمت أنَّ دركها لذاتها لنوريّتها، وأمّا دركها لغيرها ممّا ذكر من قوى وبدنٍ فلكونها ذات سلطةٍ وقهرٍ عليها. فإذا كانت النفس كذلك، أي لها علمٌ كهذا وهو لا شكّ كمالٌ حقٌّ، وهي - أي النفس - المعلول المحتاج في وجوده وإيجاده إليه تعالى، بل هي عين الحاجة إليه، فالكمال المذكور هو له تعالى أولاً وبالذات ولما سواه ثانياً ويعرض فيضه وجوده، إذا كانت النفس لنوريّتها تدرك ذاتها، فذو النورية التي لا يدانيها نوريةٌ هو الأولى والأقدم والأحقّ بدرك ذاته، وذلك لأنَّه نور الأنوار، وإذا كانت النفس لتأثيرها وسلطنتها على ما سواها من

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٩٣.

بدنٍ وقوى كانت مدركة لها، وكانت تلك حاضرةً عندها لانقهارها، فلا شكَّ أنَّه تعالى وهو ذو التأثير الذي ليس كمثله تأثيرٌ والسلطان الذي ليس كمثله سلطانٌ، عالمٌ بما سواه؛ وما سواه، كلُّ ما سواه مقهورٌ له، كيف؟ وهو المحتاج إليه تعالى في وجوده وإيجاده، فلا حولَ ولا قوةَ له إلاَّ به تعالى فهو - ما سواه - حاضرٌ لا يغيب عنه، ولا يعزب عن علمه قيد لحظةٍ، وهو تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ عَمَّا سواه، وإلاَّ لهلك وانعدم، وبهذا كان الحي القيوم.

إذن، فلا حجاب بينه وبين ذاته، ولا حجاب بينه وبين ما سواه، فهو تعالى يدرك ما سواه بمجرد إضافة الإشراق إليه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢).

إشارات النصّ

خلاصة ما أفاد رحمه الله

خلاصة هذا النصّ هو التأكيد على مذهب شيخ الإشراق في علمه تعالى بذاته وبما سواه، وقد جعل بوابة ذلك هي أنَّ هذين العلمين يوجدان للنفس، ومن دون واسطةٍ، وذلك بملاكين؛ هما:

١. النورية.
٢. التسلّط.

وقد علمت أنَّ الأوّل ملاكٌ درك الذات للذات، والثاني ملاكٌ درك الذات لما عداها، وهما متوفّران لدى الواجب تعالى فله ذينك الإدراكين، وقد تعرّض في البين لإثبات أنَّ إدراك النفس لا يجوز أن يكون بواسطة صورةٍ من الصور، حيث إنَّ الملاكين المذكورين لا يجتمعان مع القول بالواسطة.

حكايةٌ ومنامٌ

قال السهرودري في التلويحات: «...وكنت زماناً شديداً الاشتغال كثير

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٤١

الفكر والرياضة وكان يصعب عليّ مسألة العلم، وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي، فوقعت ليلةً من الليالي خلصة في شبه نوم لي، فإذا أنا بلذّة غاشية وبرقة لامعة ونورٍ شعشعانيٍّ مع تمثّل شبحٍ إنسانيٍّ، فرأيتُه فإذا هو غياث النفوس وإمام الحكمة المعلّم الأوّل، على هيئةٍ أعجبتني وأبهتة أدهشتني، فتلقّاني بالترحيب والتسليم حتّى زالت دهشتي وتبدّلت بالأنس وحشتي، فشكوت إليه من صعوبة هذه المسألة، فقال لي: ارجع إلى نفسك فتنحلّ لك، فقلتُ: وكيف؟ فقال: إنّك مدركٌ لنفسك فإدراكك لذاتك بذاتك أو غيرها، فيكون لك إذن قوّةٌ أخرى أو ذاتٌ تدرك ذاتك، والكلام عايدٌ، فظاهرٌ استحالته، وإذا أدركت ذاتك أباعتبر أثرٌ لذاتك في ذاتك؟ فقلت: بلى.

قال: فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها، فما أدركتها.

فقلت: فالأثر صورة ذاتي.

قال: صورتك لنفسٍ مطلقةٍ أو متخصصةٍ بصفاتٍ أخرى؟

فاخترتُ الثاني.

فقال: كلّ صورةٍ في النفس هي كلّيةٌ، وإن تركّبت أيضاً من كلياتٍ كثيرةٍ، فهي لا تمنع الشركة كنفسها... وأنت مدركٌ ذاتك، وهي مانعةٌ للشركة بذاتها، فليس هذا الإدراك بالصورة.

فقلت: أدرك مفهوم أنا.

فقال: مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا لا يمنع من وقوع الشركة فيه... وهذا وأنا ونحن لها معانٍ معقولةٌ كلّيةٌ من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارةٍ جزئيةٍ.

فقلت: فكيف إذن؟

قال، فلمّا لم يكن علمك بذاتك بقوّةٍ غير ذاتك، فإنّك تعلم أنّك أنت المدرك

لذاتك لا غير، ولا بأثرٍ مطابقٍ ولا بأثرٍ غير مطابقٍ، فذاتك هي العقل والعقل والمعقول.

فقلت: زدني.

قال: ألسـت تدرك بدنك الذي تتصرّف فيه إدراكاً مستمراً لا تغيب عنه؟

فقلتُ: بلى.

قال: الحصول صورةً شخصيّةً في ذاتك، وقد عرفت استحالة؟

قلت: لا بل على أخذ صفاتٍ كليّة.

قال: وأنت تحرّك بدنك الخاصّ، وتعرفه بدنّاً خاصّاً جزئياً، وما أخذت من الصورة نفسها لا يمنع وقوع الشركة فيها، فليس إدراكك لها إدراكاً لبدنك الذي لا يتصوّر أن يكون مفهومه لغيره...»^(١).

إيرادُ وردّ

الذي تمّ الوقوف عليه من خلال كلمات الحكيم السهروردي رحمه الله هو أنّنا نعلم بذواتنا وبما هو خارجٌ عنها كالبدن وما سواه لا بصورةٍ ومفهومٍ، وذلك لأنّ كلّاً منهما كليٌّ، وأمّا ذواتنا وأبداننا وكلّ ما هو خارج ذواتنا فهي جزئيّة شخصيّة، ولا يتصوّر أن يتمّ العلم بأمرٍ شخصيّ جزئيٍّ بأمرٍ كليٍّ لا يمنع من الشركة فيه. وهذا خلف ما يذهب إليه مشهور الحكماء الذي يشير إليه الحكيم السبزواري بقوله:

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان
أو كما يقول العلامة الكمباني رحمه الله في تحفة الحكيم:
للشيء نحوان من الظهور فمنه عينيٌّ ومنه نوريٌّ^(٢)

(١) كتاب التلويحات، ضمن مصنّفات شيخ إشراق: ج ١ ص ٧٠-٧١.

(٢) الحكمة المتعالية، شرح المنظومة (تحفة الحكيم)، للعلامة الكمباني، تأليف: السيّد محمد

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٤٣

إذا كان الأمر كذلك لدى الشيخ المقتول في حلب رحمه الله، فما باله يعترف
بأنَّه يعلم ببعض الأشياء، كالسماء والكواكب، من خلال الصورة؟
مع أنَّ الدليل الذي ساقه لنفي أيِّ واسطةٍ في الإدراك عامٌّ، فكيف خصَّصه
بما ذكر من السماء والكواكب؟
لقد كان جواب الحكيم السهروردي: هو أنَّ الأمور المذكورة هي الغائبة
عن ذواتنا، ولا يوجد سلطةٌ لذواتنا عليها.

النص الثالث

القدر الكافي في العلم

قال: «ومّا يدلُّ^(١) على أنّ هذا القدر كافٍ [في العلم]^(٢): أنّ الإبصار إنّما هو بمجرد إضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر عند عدم الحجاب، فإن لم تكن الرؤية عنده بانطباع أشباح المقادير في الجليدية، ولا بخروج الشعاع عنها، يلزمه أن يعترف بأنّ الإبصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر، فيقع به إضافة إشراقية للنفس إليه لا غير^(٣). [فإذن] إضافته [تعالى] لكلّ ظاهرٍ إبصارٍ وإدراكٍ. وتعدّد الإضافات لا يوجب تكثراً في ذاته^(٤)، ولا تجددّها يوجب تغييراً في ذاته، كما بيّن في موضعه ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾، فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسألة، وتبعه العلامة الطوسي رحمه الله، وغيره، وحكم بصحتها كلّ مَنْ أتى بعده، فإنّ العلامة الطوسي شارح كتاب الإشارات لما رأى في إثبات الصور لذاته تعالى ورود كثير من الإشكالات، ولم يقدر على حلّها والتفصي عنها، حاول طريقة أخرى لتصحيح مسألة العلم، فقال: العاقل كما لا يفتقر في

(١) والذي يدلّ. هكذا جاء في كلمات شيخ الإشراق.

(٢) من كلام المصنّف رحمه الله.

(٣) من كلامه أيضاً.

(٤) كتاب حكمة الإشراق: ص ١٥٣.

إدراك ذاته إلى صورة غير ذاته التي هو بها هو، كذلك لا يفتقر في إدراكه لما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو، واعتبر من نفسك أنَّك تعقل شيئاً بصورة تتصورها أو تستحضرها، فهي صادرةً عنك لا بانفرادك مطلقاً، بل بمشاركة ما من غيرك، ومع ذلك فأنت تعقلها بذاتها لا بصورة أخرى، [لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهاية]، فإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال، فما ظنُّك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه؟

وليس من شرط كلِّ ما يعقل أن يكون المدرك محلاً للصور المعقولة، فإنَّك تعقل ذاتك مع أنَّك لست بمحلِّ لها، بل كونك محلاً من شروط حصولها لك، الذي هو مناط عقلك إيَّاها، فإن حصلت هي لك على جهة أخرى سوى الحلول فيك لعقلتها من غير حلول فيك، فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحلَّ فيه، فهو عاقلٌ إيَّاها بأنفسها بلا حلولها فيه.

الشرح

يعدُّ هذا النصُّ تأكيداً لمذهب الشيخ الإشراقي، وتأييداً له من قبل العلامة الطوسي رحمه الله، أمّا التأكيد فهو من خلال عرض رأي شيخ الإشراق في الإبصار حيث رأى أن لا مجال لمن لا يقبل الإبصار على نحو الانطباع ولا على طريقة الشعاع إلا أن يقول بقوله في مسألة الإبصار، والذي هو عبارة عن الإضافة ما بين المدرك الذي هو النفس، والمبصر المدرك الذي هو لونٌ أو ضوءٌ، وذلك لأنّ الذي تدركه الباصرة أولاً وبالذات هما المذكوران.

وبعبارة أخرى: شيخ الإشراق اعتقد أن الإبصار لا يعدو الأمور الثلاثة المذكورة:

١. الانطباع. القائل بالانطباع هم الطبيعيّون، حيث ذهبوا إلى أن الإبصار عبارة عن انطباع صورة المرئي في الجليدية، فإنّها كمرآة، فإذا قابلها متلونٌ مضيءٌ، يوجب استعداد إفاضة صورته عليها، ثم على القوّة الباصرة التي في الملتقى...»^(١)، «...ملتقى العصبين المجوّفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدّمين من الدماغ، يتيامن النابت منهما يساراً، وبالعكس، حتّى يلتقيا على تقاطع صليبيّ، ثمّ يمتدّ النابت يميناً إلى الحدة اليمنى، والنابت يساراً إلى اليسرى...»^(٢).

٢. الشعاع. القائل به هم الرياضيّون، حيث ذهبوا إلى أن الإبصار إنّما يكون بسبب شعاع يخرج من العينين يحيط بالمرئي، أو بالعكس حيث يخرج شعاعٌ من المرئيّ باتجاه الرائي.

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ ابن سينا: ج ٣ ص ٣٠٤-٣٠٥. بتصرّف من المؤلّف زيادة تارةً ونقصاناً أخرى.

(٢) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٤٠-٤١.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٤٧

وقد أشار هذين القولين الحكيم السبزواري في منظومته:

قد قيل الإبصار بالانطباع وقيل بالخارج من شعاع^(١)

وقد اختلف القائلون بالشعاع إلى آراءٍ متعدّدةٍ، أشار إليها الحكيم المذكور

رحمه الله:

مضطرب الآخر أو مخروطي مصمتٌ أو ألف من خطوط

لدى الجليديّة رأسه ثبت قاعدةٌ منه على المرئي حوت^(٢)

٣. إشراق النفس وانتسابها إلى المرئي. «وحاصله: أنَّ المرئيَّ يبصر بنور النفس الواقع منها على المبصر من غير انطباع ولا شعاع، بل بمقابلة المستنير مع العضو الباصر الذي فيه رطوبةٌ مرآتيةٌ، وتحقّق سائر الشرائط المعتمدة في الإبصار وانعدام الموانع عنه، يقع علمٌ حضوريٌّ على المبصر فتدركه النفس مشاهدةً ظاهرةً جليّةً...»^(٣)، وهذا ما صرّح به في المطارحات بقوله: «ومَنْ لم يلتزم بانطباع الشبح ولا بخروج الشعاع، وبالجملّة لا بدخول شيءٍ من البصر ولا بخروجه منه، ولا بتكيّفٍ من البصر، فإنّه يلزمه أن يعترف بأنّ الإبصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر، فيقع به إشراقٌ حضوريٌّ للنفس لا غير. فإذاً على جميع التقديرات يجب الالتزام بعلمٍ إشراقيٍّ حضوريٍّ للنفس»^(٤).

وهنا رأيٌ رابع في الإبصار لم يأتِ عليه المصنّف رحمه الله في نصّه الذي بين أيدينا وهو قول شيخ الإشراق: «...ولا بتكيّفٍ من البصر...» حيث يعدّ رأيًا يطرح عند البحث في مسألة الإبصار، وقد أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته:

(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٣٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) درر الفوائد: ج ٢ ص ٣١٢.

(٤) مصنّفات شيخ الإشراق: ج ١ ص ٤٨٦.

تكيّف المشفّ باستحالة بكيف ضوء العين بعضّ قاله^(١)

«وحاصله: أنّ الإبصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع الذي في البصر، بل بأنّ الهواء المشفّ الذي بين الرائي والمرئي يتكيّف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للإبصار، وقال في الأسفار: وقيل: الشعاع الذي في العين يكيّف الهواء بكيفيته ويصير الكلّ آلة في الإبصار...»^(٢).

وأما مذهب شيخ الإشراق الذي هو محلّ ومحطّ الكلام فقد أشار إليه السبزواري رحمه الله بقوله:

وبانتساب النفس والإشراق منها لخارج لدى الإشراقي^(٣)

إذن، فالآراء في الإبصار ثلاثة باطلة، وهي:

١. الانطباع.

٢. الشعاع.

٣. تكيّف المشفّ.

وبالتالي فالمتعيّن هو ما رآه الشيخ المقتول في حلب...، وكأنّه رحمه الله كان على يقين من أنّ رأياً آخر سديداً لن يبصر النور في عالم المعرفة!! هذا إضافة إلى ما يتوجّه على رأيه المذكور من إشكالات وإيرادات سوف يتمّ عرضها من خلال نصوصٍ عدّة قادمة إن شاء الله.

وأما المحقّق الطوسي فالذي ألجأه إلى رأي الشيخ السهروردي ومذهبه هو عجزه عن دفع ما أورد على مذهب الارتسام، على ما أفاده المصنّف رحمه الله، وهذا يذكّرنا بما كان من الحكيم السبزواري رحمه الله حيث زعم أنّ الذي دعا

(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٣٠٧.

(٢) درر الفوائد: ج ٢ ص ٣١٢.

(٣) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٣٠٧.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٤٩

بعض الحكماء إلى إنكار الوجود الذهني والقول بالإضافة أو القول بالشبح هو ذلك الإشكال الذي يلزم من القول بالوجود في الذهن على نحو العينية، كما هو مفاد الوجود الذهني لدى مشهور الحكماء، حيث يلزم منه - وهو مفاد الإشكال المذكور الذي جعل العقول حيارى والأفهام صرعى - اندراج شيء واحد تحت مقولتين متباينتين بتهم الذات:

فجوهرٌ مع عرضٍ كيف اجتمع أم كيف تحت كيف كلُّ قد وقع
فأنكر الذهني قومٌ مطلقاً
وقيل بالأشباح الأشياء انطبعت وقيل بالأنفس وهي انقلبت^(١)

حيث فرّع الأقوال المذكورة - من انكار الوجود الذهني مطلقاً، إلى القول بالأشباح، ثم إلى القول بالانقلاب - على العجز عن حلّ الإشكال العوبص، وهو ما اشتمل عليه عجز البيت الأوّل من الأبيات المذكورة، وهذا ما لم يُرق للمرحوم المطهري رحمه الله حيث رأى أنّ الآراء المذكور لم تنشأ من رحم العجز عن حلّ الإشكال المذكور بل هي وليدة إرهاصاتٍ وحيثياتٍ خاصّة لا علاقة لها بالمذكور؛ قال: «لقد صاغ السبزواري بحث الوجود الذهني بكيفية يمكن أن يتصوّر من خلالها القارئ أنّ هذه المسألة طُرحت بنفس الصيغة التي طرحها هو، ثمّ أوردت الإشكالات عليها، وفيما بعد تبلورت النظريات كجوابٍ على تلك الإشكالات، إلّا أنّ البحث... ليس كذلك؛ لأنّ بعض هذه النظريات كانت مطروحة قبل بروز الإشكالات المذكورة، كالقول بالإضافة الذي يعود إلى عصر أبي الحسن الأشعري، وبعض الأقوال لم يأت كردّ على الإشكالات، وإنّما نتجت عن تفسير القول القديم للحكماء - مثل القول بالأشباح -...»^(٢).

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ١٢١.

(٢) شرح المنظومة، مرتضى المطهري: ج ١ ص ٢٦٦.

أمّا ما ذهب إليه الحكيم الطوسي رحمه الله فقد أوضحه شارح الشرح قطب الدين الشيرازي بقوله: «...بأنّه قد ثبت أنّ المبدأ الأوّل عالمٌ بذاته، وثبت أنّ ذاته علّةٌ لمعلوله، وثبت أنّ العلم بالعلّة علّةٌ للعلم بالمعلول، فيلزم من هذه المقدمات أنّ حصول المعلول نفس تعقله، فإنّه لما كانت العلّتان متّحدتين يلزم أن يكون المعلولان متّحدين لا محالة. فكما أنّ تغاير العلّتين ليس إلّا في الاعتبار، كذلك تغاير المعلولين، فجميع الجزئيات والكلّيات حينئذٍ صدرت من الله تعالى، والصدور هو عين التعقل فيلزم أن يكون الله تعالى عالماً بها من غير كثرةٍ في ذاته...، فالحاصل أنّ علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاته عند الله، ومثل المعدومات لما كانت حاضرةً عند العقول وهي - أي العقول - حاضرةً عند الله تعالى، كانت أيضاً حاضرةً عند الله تعالى؛ ضرورة أنّ الحاضر عند الحاضر حاضرٌ، فيكون الله تعالى عالماً بجميع الأشياء من غير تكثّرٍ في ذاته... واعلم أنّ هذا الكلام لطيفٌ دقيقٌ جدّاً، وأنّه - وإن فرضنا عدم تمامه في الاستدلال - قويٌّ متينٌ في دفع الإشكال»^(١).

وإذا أردنا أن نعرض الاستدلال المذكور آنفاً فهو ما تراه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: ١. المبدأ الأوّل عالمٌ بذاته ٢. ذاته علّةٌ بذاته لما عداه ٣. العلم بالعلّة علّةٌ للعلم بالمعلول.

المدعى: علمه تعالى بالمعلول نفس حصوله، أو لا شيء من علمه تعالى بالمعلول بواسطة صورته. بل علمه تعالى بما عداه إشراقٌ حضوريٌّ، وعلمه بمعلوله هو نفس حصول ذلك المعلول.

البرهان: لقد علمت أنّ هناك علّةً لوجود المعلول وعلّةً للعلم به، وهما شيءٌ

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٣٠٧.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٥١

واحدٌ على مستوى الباري تعالى، فهو تعالى علّة وجود الأشياء وعلّة العلم بها. نعم، هناك اختلافٌ ومغايرةٌ على مستوى الاعتبار ليس إلّا، كما هو الحال في علم الذات بالذات، حيث يوجد هناك عالمٌ ومعلومٌ أحدهما غير الآخر اعتباراً ليس إلّا، وإلّا فلو كانت علّة الإيجاد غير علّة العلم، لما كان علمه بالأشياء من خلال علمه بذاته، أو كان لكنّ ذلك العلم مغايراً للذات، وفي هذا خلوّ للذات عمّا هو كمالٌ حقٌّ لها.

إذا كان الأمر كذلك فالمعلول واحدٌ، معلول الإيجاد ومعلول العلم، وهو المطلوب، وهذا ما عرضه الحكيم السبزواري رحمه الله من خلال قوله:

الذات علّة لذات ما عدا والعلم للعلم، وحيث اتّحد
- بما تلونا لك - علّتهما فاقض بأن وُحد معلولهما^(١)

حيث إنّ ذاته تعالى علّة لما سواه، وعلمه تعالى بذاته علّة للعلم بما سواه، وهو عين ذاته، إذن فقد اتّحدت علّة وجود الـ(ما عدا) وعلّة العلم به، فلا بدّ من اتّحاد معلولهما وهو الـ(ما عدا) فالمعلول هو المعلوم، وإلّا للزم صدور الكثير من الواحد.

إشارات النصّ

التدرّج في عرض الدليل

يقول القطب الرازي معلقاً على ما أفاده الخواجة نصير الدين: «...ولمّا كان المطلب دقيقاً يستبعده أرباب التحصيل في بادئ النظر، وكان طريق التعليم أن يقدّم قياس الشعر، ثمّ الخطاب، ثمّ الجدل، ثمّ البرهان، ولم يكد ينتظم هناك قياس الشعر لبعده المقام عن التخيّل، وكان قدّم من المقدّمات ما يمكن أن يحاول

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٥٨٥.

بها، ثم شرع في إثبات مطلبه بتقديم مقدّماتٍ خطّابيّةٍ... ثمّ تدرّج إلى البرهان حتّى يحصل اليقين...»^(١) ثمّ أشار القطب إلى مواضع ذلك في كلمات الخواجة، فالدليل الجدليّ كان في استقصاء الاحتمالات الباطلة والتي من جملتها العلم بالصور المرتسمة والتي هي طريقة المشاء، ليُفْضِي بعد ذلك إلى أنّ علمه تعالى بغيره يجب أن يكون نفس غيره، وليس في هذه الطريقة إلّا أفحام الخصم وإبطال وضعه الذي يلتزم به من القول بالصور المرتسمة، وغيرها من آراء.

وأما الخطابيّ، فهو الاعتبار بالنفس وإدراكها، فهي التي تحصل لها الصور بمعونة الغير من العقول، فإنّها تدرك تلك الصور مباشرةً ومن دون معونةٍ، فبالأولى أنّ ما صدر من العاقل بالذات لا يحتاج في تعقّله إلى صورةٍ.

مفاد مراد الخواجة

قال المحقق الطوسي رحمه الله مستعرضاً أدلّةً ثلاثَةً في مسألة علمه تعالى وأنّه عزّ وجلّ عالمٌ، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال:

الأوّل: وهو ما أشار إليه بالإحكام، فالإحكام آية العلم.

الواجب تعالى	فعل الأفعال المحكّمة
كلّ فاعلٍ كذلك	عالمٌ
∴ الواجب	عالمٌ

الثاني: وهو ما أشار إليه بالتجرّد، فالتجرّد حدٌّ أوسط يثبت من خلاله العلم.

الواجب تعالى	مجردٌ
كلّ مجرّدٍ	عالمٌ بذاته وبغيره
∴ الواجب تعالى	عالمٌ بذاته وبغيره

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٥٨٥.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٥٣

الثالث: وهو ما أشار إليه بالاستناد، والمعلولية

ممكّن	كلّ ما سواه تعالى
معلولّ له تعالى	كلّ ممكّن
معلولّ له تعالى	∴ كلّ ما سواه تعالى

إذن، فهو تعالى علّة كلّ ما سواه، وهو تعالى عالم بذاته التي هي علّة كلّ ما سواها، والعلم بالعلّة علمٌ بالمعلول، فهو تعالى عالمٌ بكلّ ما سواه. وبالتالي فإنّ الذات كما هي علّة وجود المعلول، كذلك العلم بالذات علّة للعلم بالمعلول، والعلّة فيما تقدّم واحدةٌ حقيقةً وذاتاً وإنّما - وعلى حدّ قول الخواجة -: «التغاير اعتباري»^(١).

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٣٩٨.

النص الرابع

دليل العلم بالمشاهدة الحضورية

فإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنَّ الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرةً، بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته، فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الأول وبين تعقل الواجب له؛ إذ عقله لذاته علّة عقله لمعلوله الأول، كما أنَّ ذاته علّة ذات المعلول الأول، فإذا حكمت باتّحاد العلتين فاحكم باتّحاد المعلولين. فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الواجب لذاته له، من غير استيناف صورة تحلّ في ذات الأول، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

وقد عرفت أنَّ كلَّ مجرّد يعقل ذاته وغيره من المجرّدات، فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها - وهي تعقل الواجب الوجود أيضاً، ولا موجود إلا وهو معلول للواجب تعالى - كانت صورة جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه حاصلة فيها. والأوّل الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور، وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه، فإذن ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة. قال: «إذا تحققت هذا الأصل وبسطته ظهرت لك كيفية إحاطته

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٥٥

بجميع الموجودات الكلية والجزئية، وذلك فضلُ الله يؤتيه مَنْ يشاء^(١).
فهذا ما ذكره هذا العلامة، وإذا تأملت فيه وجدته بعينه طريقة
الشيخ الإشراقي بأدنى التفات، وهي التي ارتضاها كلُّ مَنْ نظرَ فيها ولم
يقدر فيها أحدًا.

وهي مقدوحةٌ عندي بوجوهٍ من القدر، وقد مضى بعضها، وبقي
البعض، ولا بأس بإعادتها مع ما بقي؛ لما في التذكير من زيادة التوضيح
والكشف؛ فنقول: يردُّ عليها أمور:

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٢ ص ٣٠٦-٣٠٧.

الشرح

لقد أراد المصنّف رحمه الله هاهنا التأكيد على أنّ طريقة الخواجة نصير الدين الطوسي وطريقة شيخ الإشراق واحدةٌ دون أدنى اختلاف، وهو أنّه تعالى عالمٌ بالأشياء جميعاً علماً حضورياً لا مجال لواسطة الصور فيه، وذلك من خلال القول بأنّ كلّ ما سواه معلولٌ له ومعلومٌ له في آنٍ. فمن حيث هو معلولٌ هو معلومٌ، وذلك لأنّ علّة وجوده هي علّة العلم به، حيث ثبت في الأبحاث السابقة: أنّ ذاته تعالى علّة لكلّ ما سواه وعالمةٌ كذلك، وعلمها كذلك لعلمها بذاتها الذي هو عين ذاتها، إذن هناك ذاتٌ موجودةٌ لكلّ موجودٍ ممكنٍ وهي عين الذات العالمة بكلّ معلومٍ ممكنٍ، إذن هناك علّةٌ واحدةٌ، فلا بدّ أن يكون المعلول واحداً، فكما أنّ ما سواه صدر عن ذاته من دون واسطة فهو معلومٌ له كذلك، والعلم بالشيء دون واسطة علمٌ حضوريٌّ، وهو المطلوب، وهو عين طريقة شيخ الإشراق، وقد ذكرنا آنفاً أنّ الحكيم السبزواري رحمه الله أشار إلى هذا من خلال البيتين التاليين:

الذات علّةٌ لذات ما عدا والعلم للعلم، وحيث اتّحدا
- بما تلونا لك - علّتاها فاقض بأنّ وحد معلولها

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «وهذا البرهان يتألف من مقدّمات:

الأولى: أنّه تعالى عالمٌ بذاته.

الثانية: أنّه تعالى علّةٌ لمعلولاته.

الثالثة: أنّ العلم بالعلّة مستلزمٌ للعلم بالمعلول.

الرابعة: أنّ علمه بذاته تعالى عين ذاته،... وإذا كانت ذاته التي هي علّةٌ لمعلولاته وعلمه بذاته الذي هو علّةٌ للعلم بمعلولاته واحدةً، يجب أن يكون معلوله والعلم

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٥٧

بمعلوله أيضاً واحداً، وذلك إمّا من جهة المناسبة بين العلة والمعلول في الوحدة والكثرة... وإمّا من جهة لزوم صدور الكثير عن الواحد...^(١)، وخلاصة هذا الدليل - كما أفاد الحكيم السبزواري رحمه الله -: «أنّه إذا اتّحدت العلتان فلا بدّ أن يتّحد المعلولان، وإلاّ لزم صدور الكثير عن الواحد، أعني صدور الصور عن علمه بذاته الذي هو ذاته، وصدور الموجودات التي هي ذوات الصور عن ذاته...»^(٢).

إشارات النصّ

عرض آخر

يمكن عرض حجة المحقّق الطوسي رحمه الله من خلال التالي:
الفرض: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وهو تعالى بسيطٌ غير مركّب، يمتنع عليه الانفعال، وأنّ يحلّ فيه شيءٌ، ضرورة المناسبة ما بين العلة والمعلول.

المدعى: علمه تعالى بما سواه، من دون واسطة صورة ذلك الـ«ما سوى»، وبهذا يكون علمه علماً حضورياً مباشراً.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال الصورة التالية:

علة إيجاد الغير والعلم به	علة واحدة
العلة الواحدة	معلوها واحد
علة إيجاد الغير والعلم به	معلوها واحد

إذن، فما سواه تعالى وجوده والعلم به شيءٌ واحدٌ، لا أن يكون العلم به بصورته وإيجاده متعلّقاً بذاته، وبالتالي فلا يسبق وجوده العلم به ولا العلم به يسبق وجوده، إذن فهو معلومٌ له تعالى بوجوده لا بصورة من الصور، وإلاّ يلزم

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٣٢، حاشية رقم (٢).

عليه ما أورد على مذهب الارتسام.

أمّا صغرى القياس السابق فقد تمّ توضيحها فيما تقدّم من أبحاثٍ، وأمّا الكبرى فلبدها المناسبة والمسانخة بين العلة والمعلول، وإلاّ للزم أن يصدر عن أيّ شيء أيّ شيء، وأن يكون أيّ شيء مصدراً لأيّ شيء، ولا مناسبة ما بين الوحدة والكثرة، كيف والأولى حيثية عدم الانقسام، والأخرى حيثية الانقسام. وقد مرّ معك أن الحكيم السبزواري رحمه الله رأى أن ضرورة كون المعلول واحداً لقاعدة الواحد، وهذا مصداق من مصاديق المناسبة بين العلة والمعلول بل لقد ذكر العلامة الطباطبائي رحمه الله أن وجه قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد هو المناسبة والمسانخة الذاتية، فهي المخصّصة لصدور معلول دون آخر.

الحجة بين البرهان والإقناع

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «لما أشار إلى الاستدلال على طريقة الإشراق في ضمن القدح تطفلاً بقاعدة مجعوليّة الوجود وأنّه لا يدرك إلاّ بالحضور» أراد أن يذكر أن دليل المحقّق الطوسي لإثبات تلك الطريقة إقناعيٌّ، وليس كذلك؛ فإنّ خلاصة دليل المحقّق قدّس سره أنّه إذا اتّحدت العلّتان فلا بدّ أن يتحد المعلولان، وإلاّ لزم صدور الكثير عن الواحد، أعني صدور الصور عن علمه بذاته الذي هو ذاته، وصدور الموجودات التي هي ذوات الصور عن ذاته أيضاً، وكأنّه قدّس سره زعم أن استدلاله من حيث المناسبة والموافقة بين العلة والمعلول، في الوحدة والكثرة، وأنّه كما في العلّتين اتّحادٌ، ناسب ذلك أن يكون بين المعلولين اتّحادٌ^(١).

وأما وجه الإقناع في الدليل المذكور فهو ما يوضحه المصنّف رحمه الله بقوله: «... إذ لأحد أن يمنع حقيقة هذا الحكم، إذ ربّما يكون في المعلول - لكونه أنقص

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٣٢، حاشية رقم (٢).

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشرافية ١٥٩

وجوداً من علته - شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة، ألا ترى أنَّ العقل يصدر عنه الفلك من جهة ماهيته، ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده؟
والعلتان هاهنا شيء واحد في الخارج، والمعلولان متعددان تعدداً خارجياً،
وأيضاً الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه، والعقل الصادر منه أولاً فيه
جهتان بحسب الاعتبار، وبالجملة فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة في
الوحدة والكثرة. نعم، المستحيل أن يكون المعلول أقوى توحداً من علته
الواحدة^(١)، وقد رأى الحكيم الآملي في قول الحكيم السبزواري في منظومته
تضعيفاً لما ذهب إليه الملا صدرا من كون ما أفاده المحقق الطوسي ليس دليلاً
برهانياً، وإنما هو محض إقناعي ليس إلا^(٢)، حيث قال الحكيم السبزواري بعد أن
عرض دليل المحقق الطوسي: «هكذا حقق المقام العلامة الطوسي قدس سره»^(٣).

علم المجرد حضوري مطلقاً

لقد وقفت - فيما تقدّم من أبحاث - على أنَّ طريقة شيخ الإشراق تفيد بأنّه
تعالى يعلم بالأشياء حضوراً، دون فرق بين ما هو مجرد أو مادي كالأجسام
والجسمانيات، وسمعت من المصنّف رحمه الله أن: «ما ذكره هذا العلامة - أي
المحقق الطوسي رحمه الله - بعينه طريقة الشيخ الإشراقي بأدنى تفاوت...»^(٤)،
يراد الوقوف هاهنا عند عبارة: «بأدنى تفاوت»، فهل المراد أن طريقة المحقق
الطوسي رحمه الله هي عين طريقة شيخ الإشراق دون أدنى تفاوت، أو المراد أن
الطريقة هي الطريقة مع تفاوت واحد، وهو أن شيخ الإشراق ذهب إلى أنه تعالى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٣٣.

(٢) درر الفوائد: ج ٢ ص ٤.

(٣) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٥٨٧.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٥٦.

يعلم بالأشياء - مجردة كانت أو مادية - علماً حضورياً. أمّا المحقق الطوسي يتفق معه شيخ الإشراق في أصل العلم الحضوريّ دون سعتة، حيث لا يقبل العلم الحضوريّ للواجب بما هو ماديّ جسماً كان أو جسمانيّاً، وهذا ما صرح به في أبحاث الفصل الثامن من أبحاث هذا الموقف، حيث قال هناك: «...ثم لا يخفى على مَنْ تتبّع كتب الشيخ الإلهيّ شهاب الدين السهروردي: أنّ جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الإشارات في هذا المطلب، موافق لما ذكره فيها، فكأنّه مأخوذاً منها مع تلخيصٍ وتهذيبٍ، إلّا أنّ الشيخ المذكور أجرى القاعدة في الأجسام والجسمانيّات من أنّ حضور ذواتها كافيةٌ في أن يعلم بالإضافة الإشراقية من دون الافتقار إلى الصور الزائدة، وهذا المحقق لم يكتفِ بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها في المبادئ العقلية أو النفسية...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٣٣.

النص الخامس

بطلان العناية الإلهية

الأوّل: أنّها تُبطل العناية الإلهية السابقة على جميع الممكنات، الدالّ عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل، ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره مجيباً عن ذلك: «بأنّ جودة النظام وحسن الترتيب الأنيق في هذا العالم إنّما هي ظلالٌ ولوازمٌ للنسب الشريفة والترتيب الأنيق الواقع بين المفارقات، فإنّ للعقول المفارقة كثرةً وافرةً عنده، ولها سلاسلٌ طوليةٌ وعرضيةٌ وهيئاتٌ عقليةٌ ونسبٌ معنويةٌ. فذوات هذه الأصنام تابعة لذوات أربابها، وهيئاتها لهيئاتها، ونسبها لنسبها»؛ وذلك لأنّنا نقول: هب أنّ هذا النظام تابعٌ لنظام ذلك العالم، فما السببُ الباعثُ لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته بحسب صقعه الإلهي مشتملاً على أفضل نظامٍ وأحسنٍ جمعيّةٍ، لا نظامٍ أفضل منه ولا أحسن ولا أكرمٍ دفعاً للدور والتسلسل؟

ولقد بينّ المعلّم الأوّل في «أثولوجيا» هذا المقصد بما لا مزيد عليه^(١).

(١) الميمر الرابع: في شرف عالم العقل وحسنه.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الإيراد الأوّل من الإیرادات التي توجّه على ما ذهب إليه المحقّق الطوسي رحمه الله تبعاً لطريقة شيخ الإشراق السهروردي رحمه الله. وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الواجب تعالى لا يشدّ عنه كمالٌ حقّ. العناية كمالٌ حقّ، وهي «...علمه بالأشياء في مرتبة ذاته...»^(١).

المدّعى: القول (بأنّ ما سواه تعالى حاضرٌ لديه دون علمٍ سابقٍ عليه) محالٌّ؛ أو يمكن أن يقال: لا شيء ممّا ذهب إليه المحقّق الطوسي اقتضاءً لطريقة شيخ الإشراق السهروردي بحقّ.

البرهان: المذهب المذكور	مبطلٌ للعناية
كلّ مبطلٍ للعناية	باطلٌ
∴ المذهب المذكور	باطلٌ

أمّا الصغرى فلأنّ لازم المذهب المذكور عدم سبق علمٍ على الفعل، والعناية هي العلم السابق على الفعل، والذي بموجبه يوجد الفعل على النحو المتقن. إذن فالأخذ به يحول دون الأخذ بالقول بالعناية الإلهيّة، حيث لا يجتمعان؛ وذلك لأنّ العناية علمٌ سابقٌ للفعل، والمذهب المذكور هو علم عين الفعل، فلا يكون سابقاً. وأمّا الكبرى فيمكن توضيحها من خلال القياس التالي:

المذهب المذكور	مبطلٌ للعناية الإلهيّة التي هي حقٌّ لا ريب فيه
مبطل الحقّ	باطلٌ
∴ المذهب المذكور	باطلٌ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٩١.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٦٣

أما الكبرى فواضحة، والصغرى اتضحت آنفاً؛ حيث يلزم خلوّ الذات عن كمالٍ حقّ.

اعتذار غير كافٍ

هذا الاعتذار يكشف عن إلمام صاحب هذا المذهب بما يمكن أن يوجّه إليه من إيرادٍ، وهذا يتأتّى إمّا من إجمالية طويلة معمّقة للنظر فيما يراد له أن يكون رأياً ذا أثرٍ، أو من خلال المدارس والمباحث مع مَنْ هو أهلٌ، فيتمّ الالتفات إلى جوانب قد تكون مغفولةً للوهلة الأولى.

ولا شكّ أنّ أصحاب الآراء الخطيرة ملزمون أولاً بالعناية الفائقة فيما يريدون أن يخرجوا به على الناس من نظريّات وأفكارٍ، وهذا مقتضى الورع العلمي واحترام العلم واحترام الذات، فلا يُلقى - مع كلّ هذا - الكلام على عواهنه، وكذلك لا بدّ من استمرار هذه العناية بعد صدور هذه النظرية أو تلك، وذلك من خلال مراجعتها والنظر فيما يرد عليها، ومحاولة علاجه ردّاً أو قبولاً وترتيب الأثر على ذلك.

المحقق الطوسي رحمه الله - سواءً كان ملتفتاً من الأوّل أو التفت لاحقاً - رأى أنّ مذهبه يرد عليه هذا الإيراد، وهو أنّ لازمه نفي ذلك العلم الذي يستدلّ عليه بما في هذا العالم من نظامٍ عجيبٍ وترتيبٍ فاضلٍ، وهو المسمّى بالعناية الإلهية، والذي يعدّ مرتبةً من مراتب علمه تعالى بالأشياء قبل وجودها، والمرتبة هذه سوف يتمّ تناولها في الفصل الثالث عشر من فصول هذا الموقف، أي الثالث. وقد أشار إلى هذه المراتب الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

إذ يكشف الأشياء مرّاتٍ له فذا مراتب يبان علمه
عنايةً وقلمٌ لوحٌ قضى وقدرٌ سجلٌ كون يرتضى^(١)

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٦٠٧.

ثمّ راح يعرّف كلّ مرتبة من المراتب المذكورة فقال في تعريف العناية:

ما من بدايةٍ إلى نهايةٍ في الواحد انطوائه عناية

فالكلّ من نظامه الكياني ينشأ من نظامه الربّاني^(١)

حيث عرّف العناية بأنّها ذلك العلم الذي يشتمل على كلّ الخيرات والفعليّات السابقة على هذا العالم الكياني، أي عالم الكون، وهو عند المشائين عبارة عن الصور المرتسمة.

وبالعودة إلى اعتذار المحقّق الطوسي رحمه الله نقول: إنّ العناية أمرٌ حقٌّ لا ريب فيه، والذي يؤثّر على ذلك النظام العجيب الحاكم على عالمنا هذا، حيث لا يعقل أنّه صدر عن مبدأ لا علم له به. والمذهب الذي عليه المحقّق المذكور ينسف وجود مثل ذلك العلم.

وخلاصة الاعتذار هي أنّ النظام المشهود وما هو عليه من إتقان وإحكام، لا ريب أنّه مسبوقٌ بنظامٍ علميٍّ أمكن إحكاماً وأشدّ اتّفاقاً، وهو موجودٌ في رحاب العقول الطوليّة والعرضيّة، وبهذا يتمّ الحفاظ على أمرين:

١. منشأ الإتقان والإحكام في هذا العالم.

٢. عدم تصوير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد من خلال صورةٍ أو صورٍ كما هو حال مذهب الارتسام.

عدم الجدوى

لقد رأى المصنّف رحمه الله أنّ الاعتذار المذكور لا يجدي، وذلك لأنّنا ننقل الكلام إلى النظام العجيب الموجود لدى المفارقات - وهي موجوداتٌ صادرة عنه تعالى - ما هو منشؤه وما هو مبدؤه، وهل المفارقات وجدت دون عناية إلهيّة

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٦٠٧.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٦٥

بها؟ أم هناك مفارقاتٌ أخرى يحكمها نظامٌ هو منشأ ومبدأ النظام العجيب في
المفارقات الأولى، ثمَّ ننقل الكلام إلى مفارقاتٍ أخرى وهكذا ليلزم التسلسل، أو
نرجع إلى المفارقات الأولى ليزم الدور.

وإن قلت: لم لا يقال بوجود نظامٍ لطبقةٍ من المفارقات لذاتها، وبالتالي لا
مجال لتسلسلٍ أو دورٍ؟

فإنَّه يقال: ما وجوده بالغير، ليس له شيءٌ بالذات، سبباً إذا كان كلُّ ما سواه
عين الفقر والحاجة إليه تعالى. وكلُّ ما بالغير لابد أن ينتهي إلى ما بالذات، ولا
شيء من الكمال بالذات إلّا لما وجوده بالذات، وليس ذلك إلّا الواجب تعالى.
أضف إلى ذلك: أن لازم خلو الذات عن كمالٍ حقٍّ، وهو العلم بالأشياء
قبل الإيجاد، لازم.

إشارات النصّ

العلم العناية

قال المصنّف رحمه الله: «وأما العناية فقد أنكرها أتباع الإشراقيين، وأثبتها أتباع
المشائين كالشيخ الرئيس ومَنْ يحدو حذوه، لكنّها عندهم صورٌ زائدةٌ على ذاته، على
وجه العروض، وقد علمت ما فيه، والحق أنّها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علماً
مقدّماً عن شوب الإمكان والتركيب، فهي عبارةٌ عن وجوده بحيث ينكشف له
الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتمّ مؤدياً إلى وجودها في الخارج
مطابقاً له أتمّ تأدية لا على وجه القصد والروية، وهي علمٌ بسيطٌ واجب لذاته قائمٌ
بذاته، خلافاً للعلوم التفصيلية - العقلية والنفسية - على أنّها عنه لا على أنّها فيه»^(١).
ويوافقه في هذا المعنى الحكيم السبزواري رحمه الله حيث يقول: «...العناية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٩١.

هي العلم السابق التفصيليِّ الفعليِّ بالنظام الأحسن، والعلم الفعليِّ بالنظام الأحسن ما يكون علّةً له، وهذه صادقةٌ على ذلك العلم الذاتيِّ، فأشار إلى سبقه بقوله: (في مرتبة ذاته) وإلى تفصيله بقوله: (ينكشف)... وإلى أحسنّيته بقوله: (على أتمّ نظام) وإلى فعليّته بقوله: (مؤدّيّاً إلى وجودها)...»^(١).

النظام الأحسن

لقد تعرّضنا لهذه المسألة مفصّلاً في كتابنا «التوحيد... بحوثٌ تحليليّةٌ في مراتبه ومعطياته»^(٢)، فمع كونه تعالى عالماً قادراً لا يحول دون إرادته وقدرته شيءٌ، فإنّه لا يختار من الأفعال التي من جملتها النظام الحاكم في كلّ عالمٍ من العوالم إلّا الأحسن والأتمّ الأكمل، وإلّا للزم الخدش فيما تقدّم من صفاتٍ ثابتةٍ له على نحو الوجوب والضرورة الأزليّة، وهذا ما يمكن عرضه مختصراً من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الله تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد، عالمٌ بما يصلحها وبما يفسدها وهو قادرٌ قدرةً لا يُعجزها شيءٌ، إذ الشيء المفترض معجزاً إمّا شريكه أو معلول شريكه أو معلوله، وهذا كما ترى، حيث إنّ أدلّة التوحيد تبطل الأوّل والثاني، وامتناع تأثير ما هو عين الفقر والحاجة إليه فيه. من جملة أفعاله النظام والسنة الحاكمة على موجوداته.

المدعى: النظام المذكور هو الأتمّ والأكمل، ولا أتمّ ولا أكمل منه.

البرهان: لو كان هناك ما هو أتمّ ولم يوجد له تعالى فإنّ ذلك يرجع إلى:

١. عدم علمه تعالى به.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٩١، حاشية رقم (٢).

(٢) التوحيد... بحوث تحليليّة في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، جواد علي كسار: ج ٢ ص ٢٥٥.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٦٧

٢. أنه يعلم به لكن لا يقدر على إيجاد مع إمكانه.

٣. أنه يعلم ويقدر لكن مانعاً حال دون ذلك، والمانع إمّا خارجي وهو الاحتمالات الثلاثة المذكورة في الفرض، وإمّا داخلي وذلك كالبخل. والتالي بشقوه السابقة باطل فالمقدم مثله، وذلك لأنه عالمٌ قادرٌ لا يعجزه شيءٌ، ولا بخل لديه، لأنه نقصٌ، وهو تعالى منزّه عن أيّ لونٍ من ألوان النقص. إذن، فالنظام القائم هو الأتمّ.

أو ربّما يقال: لو لم يوجد الله تعالى النظام الأتمّ مع إمكانه وأوجد الأقلّ تماماً منه وكهالاً، يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيحٌ لا يجوز عليه تعالى، لأنه يرجع إلى واحدٍ ممّا تقدّم من شقوق التالي الآنف. كيف لا يكون النظام القائم هو الأكمل والأتمّ وهو صنع الله تعالى، وقد أشير إلى هذا بقوله تعالى: ﴿...صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل: ٨٨) وهذا ما يمكن عرضه من خلال الشكل التالي:

النظام القائم صنع الله

صنع الله الأتقن

٠. النظام القائم الأتقن

ثم نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

النظام القائم الأتقن

الأتمّ الأكمل

٠. النظام القائم الأتمّ الأكمل

وهنا يستولي حسنٌ وبهاءٌ كلامٍ للغزالي في الأحياء فيما يختصّ بالنظام الأحسن على الحكيم الآملي^(١) فينقله بطوله: «...لو خلق الله سبحانه الخلق على

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ٤٣.

عقل أعقلهم وعلم أعلمهم، وخلق لهم من العلم ما تحتمله نفوسهم وأفاض عليهم من الحكمة ما لا منتهى لوصفها، ثم زاد مثل عددهم جميعهم علماً وحكمةً وعقلاً، ثم كشف لهم عن عواقب الأمور، وأطلعهم على أسرار الملكوت، وعرفهم دقائق اللطف وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخير والشر والنفع والضرر، ثم أمرهم أن يدبروا الملك والملكوت بما أعطوا من العلوم والحكم، لما اقتضى تدبير جميعهم مع التعاون والتظاهر عليه أن يزداد فيما دبر الله سبحانه الخلق به في الدنيا أو الآخرة جنح بعوضة، ولا أن ينقص لها جنح بعوضة، ولا أن يرفع منها ذرة ولا أن يخفض منها ذرة، ولا أن يدفع مرض أو عيب، أو نقص، أو فقر أو ضرر عمّن بلي به، ولا أن يزال صحة أو كمال أو غنى أو نفع عمّن أنعم الله تعالى به عليه، بل كل ما خلقه الله تعالى من السماوات والأرض إن رجعوا فيها البصر وطولوا فيها النظر ما رأوا فيها من تفاوت ولا فطور، وكل ما قسم الله تعالى بين عباده من رزق وأجل وسرور وحزن وعجز وقدرة، فكله عدل محض لا جور فيه، وحق صرف لا ظلم فيه، بل هو على الترتيب الواجب الحق، على ما ينبغي، وكما ينبغي، وبالقدر الذي ينبغي، وليس في الإمكان أصلاً أحسن منه، ولا أتم ولا أكمل^(١).

ثم يعلق الحكيم الأملي رحمه الله مؤكداً على مفاد كلام الغزالي بما تم توضيحه من خلال الاستدلال السابق.

(١) إحياء علوم الدين، أبي حامد الطوسي الشافعي الغزالي: ج ٤ ص ٣١٩.

النص السادس

لا شيء من العلم بإضافة محضة

الثاني: أنَّ كونَ العلمِ إضافةً محضةً غيرُ صحيحٍ سواءً سُميت إشراقيةً أم لا؛ إذ من العلم ما يكونُ مطابقاً للواقع، ومنه غيرُ مطابقٍ له فيسمَّى بالجهل، وأيضاً من العلم ما هو تصوّرٌ ومنه ما هو تصديقٌ، والإضافة لا يمكنُ تقسيمها إلى هذه الأقسام.

وقوله: «وتقسيمهم العلمَ في أوائل المنطق إلى التصوّر والتصديق إنما هو في العلوم التي هي غيرُ علمِ المجردات بذواتها، وغيرُ العلمِ بالأشياء التي يكفي في العلم بها مجردُ الإضافة الحضورية»^(١) غيرُ مستقيم؛ لأنَّ مطلقَ العلمِ معنى واحدٌ وحقيقةً واحدةً، لا يمكنُ أن يكونَ بعضُ أفرادِهِ إضافةً وبعضُها صورةً؛ إذ كلُّ موردٍ قسمةٍ ليس انقسامه إلى الأفراد إلا بقيود متخالفَةٍ تُضمُّ إليه، ويحصلُ منه مع كلِّ ضميمةٍ قسمٌ واحدٌ، فالمرادُ مشتركٌ بين الأقسام، ولا يجوزُ مثلُ هذا الاشتراكِ لأمرٍ بين الإضافة وغيرها، لأنَّها غيرُ مستقلةٍ المعنى. وهذا ممَّا يظهرُ بأدنى تأمل.

(١) رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، الشهرزوري: ج ٣ ص ٥٠٢.
مجموعة مصنفات شيخ الإشراق (بالفارسية): ج ١ ص ٤٨٩، حيث أورد سؤالاً يفيد:
أليسوا قسّموا العلم إلى تصوّر وتصديق؟ والعبارة المذكورة في النص - على ما يبدو - هي
شرح الشهرزوري لجواب السهروردي.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على إيرادٍ آخر يورد على ما ذهب إليه شيخ الإشراق السهروردي في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، فهو لا يكون بتوسّط صورٍ ولا عقلٍ لديه صور الأشياء، وإنّما بإضافةٍ إشراقيةٍ وبشكلٍ مباشرٍ، فالمعلول والمعلوم شيءٌ واحدٌ، لا كما هو حال الارتسام وما ذهب إليه ثالث حيث كان المعلول شيئاً مغايراً للمعلوم، والمعلوم أولاً ثمّ المعلول ثانياً.

والإيراد المذكور هاهنا يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الواجب تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد.

المدعى: لا شيء من العلم المذكور بإضافةٍ محضةٍ.

البرهان: لو كان الأمر كما أفاده شيخ الإشراق لما تحقّق خطأ في علمٍ، ولما صحّ قسمة العلم إلى تصوّرٍ وتصديقٍ، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه فالمقدّم مثله. أمّا بطلان التالي فلأنّنا نجد أنّ بعض علومنا غير مصيبةٍ وغير مطابقةٍ للواقع، وهي ما يسمّى بحالة الجهل. ولا شكّ ولا ريب في انقسام العلم إلى تصوّرٍ وتصديقٍ، كيف وقد عدّا موضوعاً لعلمٍ قائمٍ في غاية الأهميّة وهو علم المنطق؟ وأمّا الملازمة فلأنّ العلم المذكور هو علمٌ لا واسطة فيه بين المدرك والمدرك، وهذا ملاك العلم الحضوريّ الذي من خاصّته أنّه لا مجال فيه للكذب وعدم المطابقة للواقع.

إذن، وبناءً على ما تقدّم، فكلّ علومنا حضوريةٌ، وذلك لأنّ العلم حقيقةٌ واحدة كما هو الوجود حقيقةٌ واحدةٌ، وإنّما الإضافة إلى العالم المختلف الهوية هي سبب كثرته التي لا تتحدش بوحدة الحقيقة. ففي «...الحقّ تعالى إنّ له علماً وحياءً فهو الحيّ العالم، وفي الملّك إنّ له حياةً وعلماً فهو الحيّ العالم، وحقيقة العلم

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٧١

واحدةً وحقيقة الحياة واحدةً، ونسبتهما إلى العالم والحي نسبةً واحدةً، ونقول في علم الحق: إنه قديمٌ وفي علم الإنسان: إنه محدثٌ، فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة...»^(١)، إذن كل علمٍ إضافةً ما بين المدرك والمدرك، وبالتالي لا معنى لتقسيم المعلوم إلى معلومٍ بالعرض، وهو الموجود الخارجي، كالشجرة - مثلاً - وإلى معلومٍ بالذات، وهو الصورة الذهنية للشجرة، حيث تعلم الشجرة الخارجية بواسطة الشجرة الذهنية التي تكون معلومةً للنفس بالذات أي من دون توسط صورةٍ أخرى، وذلك للاتحاد بين الشجرتين من حيث الماهية، كما أفيد من مبحث الوجود الذهني لدى مشهور الحكماء:

للشيء غير الكون في الأعيان كونه بنفسه لدى الأذهان

وخلاصة الشقّين المذكورين في تالي القياس المذكور برهاناً على بطلان ما أفاده شيخ الإشراق، وذلك للزومه كون علمه تعالى إضافةً محضةً، وللزوم هذا كون كل علم كذلك؛ وذلك لأنّ للعلم حقيقةً واحدةً، يمكن عرضهما من خلال التالي:

الأول:	العلم إضافةً	علمٌ حضوريٌّ
	كل علم حضوريٌّ	مطابقٌ
	العلم إضافةً	مطابقٌ

العلم إضافةً	مطابقٌ
كل مطابقٌ	صادقٌ
العلم إضافةً	صادقٌ

وبما أنّ علومنا هي علم إضافةً فهي صادقةٌ، إذن لا شيء من علومنا بمخطيء، ولا مجال للجهل إلى علومنا.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢٩٥.

الثاني: العلم إضافةً علمٌ حضوريٌّ

لا شيء العلم الحضوريّ بتصوّر وتصديق

•. لا شيء من العلم إضافةً بتصوّر وتصديق

بناءً على كون العلم إضافةً يكون حضوريّاً، والعلم الحضوريّ لا ينقسم إلى القسمين المذكورين، إذن لا معنى لانقسام العلم إلى تصوّر وتصديق، وبالتالي لا حاجة إلى علم المنطق، وذلك لأنّه يُحتاج إليه لعصمة الذهن عن الخطأ في الفكر الذي هو عبارة عن حركةٍ لتحصيل المجهول من المعلوم، وإذ لا مجال للخطأ فلا مجال للاحتياج إلى علمٍ يعصمنا منه. كيف يقبل شيخ الإشراق رحمه الله بنتيجة الثاني وهو الذي تناول هذين القسمين مسلمين في حكمة الإشراق، حيث رأى أنّ العلم ينقسم إلى تصوّر وتصديق؟

لقد كان المحقّق المذكور ملتفتاً إلى توجّه ذلك إلى مذهبه، فدفعه بأنّ العلم الذي يندرج تحت الإضافة ليس مقسماً للتصوّر والتصديق حتّى يرد ذلك الإيراد، وإنّما الذي هو مقسّم لهما العلم الذي لا يكون بين المجرّدات، حيث يرى الشيخ أنّ العلم الحضوريّ مجاله ودائرته بين المجرّدات، وهو عنده لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه كما ذهب إليه المشاؤون، وإنّما يشمل علم العلّة المجرّدة بمعلولها وعلم المعلول بعلّته^(١)، وهو العلم المقصود هاهنا لا العلم القائم على الفعل والانفعال، وهو ما يسمّى بالعلم الحسوليّ.

هذا ما رآه شيخ الإشراق دافعاً للإيراد المذكور، لكنّه لم يكن كذلك عند المصنّف رحمه الله، حيث رأى أنّ الذي زعمه شيخ الإشراق يؤدّي إلى القول بأنّ للعلم غير حقيقة واحدة، بل حقيقتان: إحداهما إضافةً، والأخرى صورةً. وإذا كانت حقيقة العلم واحدةً وأريد جعلها مقسماً، فإنّ الأقسام الناتجة ليست شيئاً

(١) شرح حكمة الإشراق: ص ٣٥٨-٣٦٦.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٧٣

غيرها، وذلك لأنَّ القسم ما هو إلَّا المقسم وقيدٌ يضاف إليه، وبالتالي فإذا كان العلم إضافةً فالأقسام لا تكون خارجةً عن كونها كذلك، وما هو إضافةً من العلم يكون حضورياً كما علمت، وما هو حضورياً من العلم لا ينقسم إلى تصوّر وتصديق، وذلك لأنَّهما قسمان لعلم لا يكون بين مجردٍ وآخر.

وبعبارةٍ أخرى: مع التسليم بأنَّ العلم حقيقةً واحدةً، لا يمكن القول بوجود أفراد لها بعضها يكون إضافةً وبعضها صورةً؛ وذلك لأنَّ المقسم لا بدَّ أن يكون واحداً مشتركاً بين الأقسام، وأيّ مشتركٍ هذا الذي يمكن تصوّره وفرضه بين الإضافة التي هي غير مستقلة المعنى وبين ما عداها الذي يكون مستقلاً، كيف وهو قسيمٌ، والقسيم يباين القسم، فإذا كان أحد القسمين غير مستقلّ المعنى فقسيمه لا بدَّ أن يكون مستقلاً في معناه؟

إذن، وبناءً على ما ذهب إليه الشيخ الإشراقي، لا يكون العلم إلَّا إضافةً، وإذا كان كذلك فاللازم بشقيه: (١). كلُّ علومنا صادقةٌ مطابقةٌ للواقع، ولا جهل في البين. ٢. لا مجال للقسمة المتعارفة للعلم إلى تصوّر وتصديق (لازمٌ، وهو باطلٌ فالمقدّم مثله، إذن ليس العلم كذلك، فلا يكون علمه تعالى بالأشياء إضافةً.

إشارات النصّ

الإضافة إشراقية

قد يقول قائلٌ: إنّ الإيراد القائم كان يعتمد على الإضافة غير مستقلة المعنى وهي الإضافة المقوليةّة، بينما الذي يذهب إليه شيخ الإشراق هو معنى آخر من الإضافة، فلا يتمّ الإيراد المذكور.

فإنّه يقال: إنّ قول المصنّف رحمه الله: «سواءٌ سمّيت إشراقيةً أم لا» يشير «...إلى أن تكون الإضافة إشراقيةً بمجرد الاسم... وإنّما هي مقوليةّة؛ لأنّ الوجود الحقيقيّ الذي هو الإشراق بالحقيقة عنده اعتباريٌّ، فلم يبقَ إلَّا شيءية

الماهية، والماهيات غواسقُ صرفة لا إشراق لها في ذاتها؛ فإضافته مقوليةٌ، وهي - الإضافة المقولية - غير متصورة في الجهل المركب وفي العلم بما ليس له وجودٌ خارجيٌّ، وأيضاً لما كانت الإضافة الاعتبارية لا صورة لها ملحوظة بالذات - والتصور والتصديق صورة - لم يمكن تقسيمها إليهما^(١)، إذن فالإضافة لا تكون إلا مقوليةً بناءً على أصولٍ يعتمدها شيخ الإشراق:

١. اعتبارية الوجود، والإشراق حقيقيٌّ، إذن فلا إشراق للوجود.

٢. الماهية من حيث هي، لا إشراق لها أيضاً.

٣. إضافة اعتباريٍّ لآخر اعتباريٍّ، لا تكون إلا مقوليةً.

٤. الإضافة المقولية مجرى قاعدة الفرعية، حيث تفيد: أن ثبوت شيءٍ لشيءٍ،

فرع ثبوت المثبت له.

وبناءً على هذا:

١. لا جهل مركب في البين؛ وذلك لعدم تصور الإضافة فيه.

٢. لا مجال للعلم بالمعدوم.

٣. لا مجال لانقسام العلم - إذا كان إضافة - إلى تصور وتصديق، وذلك لأنَّ

الإضافة لا صورة لها، لأنها اعتباريةٌ، والتصور والتصديق كلٌّ منهما صورةٌ.

وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

لا شيء من الإضافة

التصور والتصديق

٠. لا شيء من الإضافة

بتصور وتصديق

فإذا كان العلم إضافةً فلا انقسام للعلم إلى تصور وتصديق، وهو كما ترى.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٥٧، حاشية رقم (١).

النص السابع

لازم المذهب كونه تعالى حساساً

والثالث: أنَّ العلم - كما بُيِّنَ في موضعه^(١) - إمَّا بالتعقُّل أو التخيل أو التوهّم أو الإحساس، وليس من العلم شيءٌ خارجٌ عن هذه الأقسام، ويلزم على مذهبه: إمَّا كونُ الباري والمجردات العقلية في إدراكها للأجسام والصور الخارجية - وكذا في إدراكها للمثل الإدراكية المرتسمة في المدارك الجزئية - حساسةً، وإمَّا أن يوجدَ قسمٌ من العلم خارجاً عن الأقسام المذكورة، وهذا غيرُ واردٍ على القائِلين بأنَّ العلم مطلقاً هو بالصور في إدراك الباري أو المفارق للخارجيات والجزئيات، فإنَّ هذا التقسيم للعلم إمَّا هو باعتبار ما يكونُ معلوماً بالذات لا بالعرض، فإنَّ هذا القيدَ معتبرٌ في التقسيمات كلّها، وإن لم يُذكر.

فإذن إدراكُ هذه الأمور المادية عن كلّ مدركٍ إمَّا هو بتبعية صورها الإدراكية مطلقاً على ما ذهبنا إليه، وأدراكُ المفارقِ إيَّها بتبعية الصور المعقولة، فإنَّ لكلَّ صورةٍ ماديةٍ كائنةٍ فاسدةٍ صورةً إدراكيةً ذاتَ حياةٍ وتعقُّلٍ، وتلك الصورة أيضاً صورةً عقليةً، وهي وجهُها الثابت عند الله، وهي المعقولة بالذات، وما دونها أيضاً معقولةٌ له، لكن بتبعية تلك الصورة، فاحتفظ بهذا التحقيق، فإنَّه نافعٌ جداً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٣٦٠.

الشرح

قال المصنّف رحمه الله: «اعلم أنّ أنواع الإدراك أربعة: إحساسٌ وتخيّلٌ، وتوهمٌ، وتعقّلٌ، فالإحساس إدراكٌ للشيء الموجود في المادّة الحاضرة عند المدرك على هيئاتٍ مخصوصةٍ به محسوسةٍ معه من الأين والمتى والوضع والكيف والكمّ وغير ذلك... والتخيّل أيضاً إدراكٌ لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة، لأنّ الخيال لا يتخيّل إلّا ما أحسّ به، ولكن في حالتي حضور مادّته وعدمها. والتوهم إدراكٌ لمعنى غير محسوسٍ بل معقولٌ لكن لا يتصوره كلياً بل مضافاً إلى جزئيٍّ محسوسٍ، ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي. والتعقّل هو إدراك الشيء من حيث ماهيّته وحده لا من حيث شيءٍ آخر... وكلّ إدراكٍ لا بدّ فيه من تجريدٍ، فهذه إدراكاتٌ مترتبةٌ في التجريد الأوّل مشروطٌ بثلاثة أشياء: حضور المادّة عند آلة الإدراك، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئياً، والثاني مجرّداً عن الشرط الأوّل، والثالث مجرّداً عن الأوّلين والرابع عن الجميع...»^(١).

هذا ما عليه المشهور وإلّا فهو رحمه الله قائلٌ بالتثليث: «فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أنّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنّه عقلٌ ساقطٌ عن مرتبته»^(٢). وبعد: فإذا كان العلم منحصرّاً بالأربعة المذكورة فالشيخ السهروردي لا فكاك له من أحد أمرين:

١. كسر الحصر المذكور، فما هو أربعةٌ بالحصر العقليّ لا يكون كذلك. هذا خلف؛ لأنّ الإضافة المذكورة ليست تندرج تحت واحدٍ من الأنواع الأربعة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الرابعة: ج ٣ ص ٣٦٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٦٢.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشرافية ١٧٧

المذكورة للإدراك.

٢. كون علمه تعالى ودركه للأجسام والصور الخارجية، علماً حسياً، وهذا ممّا لا يجوز عليه تعالى؛ لأنّ لازمه التغيّر والانفعال، وقد ثبت في محله أنّه تعالى ليس له حالة منتظرة، وذلك لأنّه واجب الوجود من جميع الجهات.

إذن، فالقول بعدم الوساطة بين المدرك والمدرك يؤول إلى ما تقدّم ذكره، وليس الأمر كذلك عند مَنْ يقول بأنّ العلم - مطلق العلم - لا يكون بواسطة صورة، فلا كسر للحصر المذكور ولا مجال للعلم الحسيّ إليه تعالى؛ وذلك لأنّ الانفعال والتغيّر لازم للمعلوم بالعرض، لا المعلوم بالذات الذي هو الصورة التي من خلالها يتمّ درك ذلك المعلوم، والمعلوم بالذات مجرد لا يتغيّر.

إشارات النصّ

الإيراد أعمّ من المدعى

يعلّق الحكيم السبزواري على الشقّ الثاني وهو الأوّل في كلام المصنّف، وهو أنّ لازم مذهب شيخ الإشراق: أن يكون الباري والمجردات العقلية في إدراكها للأجسام والصور الخارجية، وكذا في إدراكها للمثل الإدراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة، حيث إنّ الإحساس يقع على معنيين:

أحدهما: المشاهدة، فهو كذلك - أي الملازمة مسلّمة دون بطلان اللازم - «...كيف ومَنْ يرجع علمه إلى بصره، لا يتحاشى عن ذلك، بل يباهي به؟ وكلّ مَنْ يقول: إنّّه تعالى سميعٌ وبصيرٌ وليس له جارحةٌ، لتنزّهه وغناه عنها - كالمصنّف قدّس سرّه وغيره من المحقّقين - ليس له بدٌّ من أن يقول: معناه أنّ كلّ وجودٍ حاضرٍ له ومن جملتها المبصرات والمسموعات، وبالجمله المدركات الجزئية، فهو بصيرٌ بها سميعٌ لها بنحو المشاهدة لا بنحو العلم بها، كما يقول بعض

المتكلمين...»^(١).

ثانيهما: القوّة الحاسّة، أي يلزم من مذهب السهروردي رحمه الله أن يكون لمدرّك المذكورات حاسّة أي قوّة حاسّة توجد في جارحة مادّية، وبعبارة أخرى: لازم مذهب السهروردي رحمه الله إمّا كسر الحصر المذكور، وإمّا الالتزام به، والالتزام به يؤدّي إلى أن يكون علمه تعالى بالجزئيات والأجسام علماً حسيّاً. فإذا كان المراد بالإحساس المشاهدة فالملازمة قائمة دون بطلان اللازم، وإن كان المراد بالإحساس هو القوّة الحاسّة في الجارحة المادّية، فاللازم باطلٌ ولكن لا ملازمة في البين، فإنّ الإحساس غير متقومٍ بالجارحة المادّية، كيف وندرّك في منامنا أصواتاً ونرى صوراً ونذوق طعوماً... من دون الجوارح المادّية التي ليس لها إلا دور الإعداد ليس إلّا؟

المعلوم بالذات مقسم

ينقسم المعلوم في العلم الحسويّ إلى: معلوم بالذات، ومعلوم بالعرض، وذلك كالشجرة الذهنيّة والشجرة الخارجيّة، حيث إنّ الأخيرة تكون معلومةً بعرض اتّحادها مع الأولى ماهيّةً، فهي معلومةٌ بالعرض أي بواسطة الأولى التي هي واسطةٌ في عروض المعلوميّة على الأخيرة، وأمّا الأولى التي هي الصورة الذهنيّة للشجرة والتي تكون حاكيةً عن الأخيرة فهي معلومةٌ للمدرّك بالذات أي من دون واسطةٍ في العروض، فهي معلومةٌ حقيقةً.

المعلوم بالذات ليس على شاكلةٍ واحدةٍ، فقد يكون كليّاً وقد يكون جزئياً، والجزئيّ قد يكون متوهماً وقد يكون متخيلاً وقد يكون محسوساً، وبالتالي لا أقسام أربعة إلا عند من يعتقد بوجود صورةٍ ومعلومٍ بالذات، وأمّا المعلوم بالعرض فلا يكون إلا على شاكلةٍ واحدةٍ، أي جزئياً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الرابعة: ج ٦ ص ٢٥٨، حاشية رقم (٢).

الحق في إدراك الأمور المادية

يخلص المصنّف رحمه الله إلى أنَّ درك الأمور المادية لا يكون إلا من خلال صورها الإدراكية، والعلاقة بين الأمر الماديّ وصورته الإدراكية هي أنّها شيء واحد ماهيةً ووجوداً إلا أنَّ الصور الإدراكية هي الأمر الماديّ مترفعاً والأمر الماديّ هو الصورة الإدراكية متنزّلةً، وبعبارة أخرى: وجودٌ واحدٌ مشكّكٌ ولذلك يتمّ حمل أحدهما على الآخر بحمل الحقيقة والرقيقة، وهو «...مبنيٌّ على اتّحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود واختلافهما بالكمال والنقص، يفيد وجودَ الناقص في الكامل بنحوٍ أعلى وأشرف، واشتمالَ المرتبة العالية الوجود على كمال ما دونها من المراتب»^(١)، وهذا مفاد نظرية المثل الإلهية التي تعرّض لها المصنّف في أبحاث الماهية، حيث أفيد أنَّ لماهيةً واحدةً نحوين من الأفراد: أفرادٌ مجردةٌ ثابتةٌ دائمةٌ، وأفرادٌ ماديةٌ متغيّرةٌ دائمةٌ^(٢).

الإيراد غير وارد

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «فيه ما في سابقه»^(٣)، وذلك في إشارةٍ إلى ما أفاده في تعليقه له على الإيراد السابق الذي كان يحصر العلم بنحوٍ دون نحوٍ ليلزم أصحاب مذهب السهروردي بلازم باطلٍ، حيث قال رحمه الله هناك: «لا يخفى أنَّ العلم بالإضافة الإشراقية مرجعه إلى العلم الحضوريّ من العلة لمعلولها، والمطابقة واللامطابقة من خواصّ العلم الحضوريّ دون الحضوريّ، وكذا الانقسام إلى التصرُّو والتصديق...»^(٤) وهاهنا فقد ألزم المورد مذهب

(١) نهاية الحكمة: ص ١٨٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٤٦.

(٣) المصدر السابق: ج ٦ ص ٢٥٨، حاشية رقم (١).

(٤) المصدر السابق: ص ٢٥٧، حاشية رقم (٢).

الإشراق بأمرٍ غير لازم، حيث زعم أن أقسام العلم لا تعدو الأقسام الأربعة، ولا يصدق على علمه تعالى بالماديات إلا العلم الإحساسي وهو باطل لا محالة، وكل ما يلزم منه باطل محال فهو باطل محال.

العلامة رحمه الله يفيد بأن الأقسام الأربعة هي أقسام نحو من العلم وهو العلم الحسوبي دون الآخر الحضورى، ومدعى مذهب الإشراق في علمه تعالى هو أنه حضورى. وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

علمه تعالى بالمذكورات حضورى

لا شيء من الإحساس بحضورى

∴ لا شيء من علمه تعالى بالمذكورات بإحساس

والمراد بالإحساس هو المعنى الآخر الذي ذكره السبزواري رحمه الله في معرض إشكاله على الإراد، وهو القوة الحاسة القائمة في جارحة مادية، وليس ما إذا كان المراد به المشاهدة.

النص الثامن

لزوم الاحتياج إلى المخلوقات

ولزوم حضور ما لا حضور له عند ذاته

والرابعُ: أنَّ الإضافة متأخرةُ الوجودِ عن الطرفين، فيلزمُ الحاجةُ له في أشرف صفاته إلى مخلوقاته.

الخامسُ: أنا قد بينا في كثيرٍ من مواضع هذا الكتابِ بالبرهان: أنَّ شيئاً من الأجسام الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها، لا يمكنُ أن يكونَ مدركاً بالذات، وليس لها حضورٌ جمعيٌّ عند شيءٍ، إلا بأمثلتها الحسية أو العقلية، ولأجل ذلك كان إدراكها عند الحكماء بصورةٍ منتزعةٍ لا بأنفسها.

فكيف ذهبَ هذا الشيخُ العظيمُ والعلامةُ الطوسيُّ رحمه الله ومَن وافقهما إلى الاكتفاء بغير الصور الإدراكية في إدراك هذه الأكوان المادية؟

الشرح

يشتمل هذا النصّ على إيرادين، هما الرابع والخامس من إيراداتٍ ثمانية عرضها المصنّف رحمه الله بعد بيان مذهب شيخ الإشراق السهروردي رحمه الله في علمه تعالى، والإيرادان هما:

أما الرابع فيمكن عرضه مفصّلاً من خلال الطريقة التالية:

الفرض: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، ووجوب وجوده يعني تأكّد وجوده واستقلاله وغناه عمّا عداه. واجب الوجود بالذات واحدٌ لا ثاني له. كلّ ما سواه مفتقرٌ إليه، بل هو عين الفقر إليه. المدّعى: علمه تعالى كما أفاده السهروردي محالٌ. وهو العلم بالإضافة. وبعبارةٍ أخرى: علمه تعالى على نحو الإضافة ممتنعٌ. البرهان: لو كان علمه تعالى كذلك لكان محتاجاً في صفةٍ من صفاته إلى ما سواه، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أما الملازمة فلأنّ علمه تعالى على حدّ زعم شيخ الإشراق إضافةً، والإضافة متأخّرة الوجود عن الطرفين، وذلك لأنّها متقوّمةٌ بهما، وأحد الطرفين ما سواه تعالى، إذن فالإضافة - التي هي صفةٌ من صفاته - لا توجد له لولا ما سواه، وبهذا يكون تعالى مفتقراً إلى ما سواه. هذا خلفٌ. كيف يحتاج إلى ما سواه، وما سواه كلّ ما له من وجودٍ وإيجادٍ ملكٌ له تعالى؟!!

وأما بالنسبة للإشكال الخامس فيمكن عرضه أيضاً بالطريقة السابقة:

الفرض: هناك أمورٌ ماديّةٌ موجودةٌ، وذلك كالأجسام والجسمانيّات. المادّي معلومٌ بالذات لدى الإشراقيّ.

المدّعى: لا شيء من المادّي بمعلومٍ بالذات.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٨٣

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

كلّ مادّيّ غائبٌ عن نفسه

لا شيء من الغائب عن نفسه بحاضرٍ لغيره بالذات

∴ لا شيء من المادّي بحاضرٍ لغيره بالذات

وبما أنَّ حضور الشيء للغير علمه به، فلا شيء من المادّي بمعلوم به بالذات، والذي يذهب إليه كلُّ من السهروردي والخواجه نصير الدين يؤدّي إلى حضور المادّي له تعالى، مع أنّه - أي المادّي - غير حاضر لذاته. ولكن بحسب تعبير المصنّف رحمه الله: «... لكنّ أكثر الأقوام ذاهلون عمّا حقّقناه من أن لا حضور لهذه المادّيات والظلمات عند أحدٍ، ولا انكشاف لها عند مباديها إلّا بوسيلة أنوار علميّة متّصلة بها، هي بالحقيقة تمام ماهيّاتها الموجودة بها»^(١).

إشارات النصّ

الحقّ لدى السبزواري

قال الحكيم السبزواري رحمه الله معلّقاً على كون المادّيات لا حضور لها عند أحدٍ، وذلك لأنّها ظلمات: «... وإن سألت عن الحقّ فأقول: عدم كون هذه المادّيات والظلمات أنواراً علميّة إنّما هي بالنسبة إلينا، وأمّا بالنسبة إلى المبادئ العالية - وخصوصاً إلى مبدأ المبادئ - فهي علومٌ حضوريّةٌ فعليّةٌ ومعلوماتٌ بالذات، وإن لم تكن هذه المرتبة من العلم في مرتبة العلم الغنائيّ الذاتيّ، فحصولها للمادّة ينافي العلم فينا؛ إذ لسنا محيطين فلسنا مدركين نايلين لها، وأمّا بالنسبة إلى المحيط بالمادّة وما فيها فحضورها للمادّة حضورٌ له، إذ لم تشذّ المادّة عن محيطه، بل حضورها له بنحوٍ أشدّ؛ لأنّ لها حضوراً للفاعل بالوجوب؛ لأنّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٦٤ .

نسبة المعلول إلى فاعله بالوجوب والحضور...»^(١)، إذن فقد ساهم الحكيم السبزواري من خلال ما أفاد بدفع الإيراد الذي بين أيدينا، فالأمور المادية هي بالنسبة له تعالى أنوارٌ، وهذا ينسجم مع ما ذهب إليه صاحب مذهب الحضور - أي حضور كل ما سواه تعالى لديه - كيف؟! وقد كان مفاد مذهبه أن المعلول والمعلوم شيءٌ واحدٌ، والمعلوم لا بدَّ أنه حاضرٌ للعالم به، وإلا فلا يكون معلوماً، وهذا ما يمكن عرضه ثانيةً من خلال التالي:

كل ما سواه	معلول له تعالى
كل معلول له تعالى	معلوم له تعالى
كل ما سواه تعالى	معلوم له

نأخذ النتيجة كبرى في القياس التالي:

كل مادي	ما سواه تعالى
كل ما سواه تعالى	معلوم له تعالى
كل مادي	معلوم له تعالى

ومعلوم له مباشرةً دون صورةٍ، وذلك لأنَّه معلولٌ له كذلك، وذلك لما عرفت أن المعلول والمعلوم شيءٌ واحدٌ حقيقةً وذاتاً.

لكنه - أي الحكيم السبزواري رحمه الله - أشار إلى ما عدّه نقاد هذا المذهب إيراداً مؤكداً عليه، وهو أن الحكيم السهروردي لم يكن مذهبه إلا تصويراً لعلمه تعالى بالأشياء في مرتبتها، وهو علمٌ فقيرٌ إلى الغير غير ذاتي، قال الحكيم السبزواري فيما نقلناه آنفاً: «... وإن لم تكن هذه المرتبة من العلم في مرتبة العلم الغنائي الذاتي...»^(٢)، وبهذا يتوافق مع ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي رحمه الله،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٦٥ .

(٢) المصدر السابق.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشرافية ١٨٥

حيث قال: «...وثانياً أنَّ قصر العلم التفصيليَّ بالأشياء في مرتبة وجوداتها يوجب خلوّ الذات المتعالية الفيّاضة لكلِّ كمالٍ تفصيليٍّ في الأشياء عن تفصيلها، وهي وجودٌ صرفٌ جامعٌ لكلِّ كمالٍ وجوديٍّ بنحوٍ أعلى وأشرف»^(١)، وأمّا بالنسبة لحضور المادّيات فهو رحمه الله لديه «...ممنوعٌ، فالمادّية لا تجمّع الحضور...»^(٢).

الإيراد الرابع ثانية

يمكن عرض الإيراد الرابع ثانيةً من خلال الطريقة التالية أيضاً:

الفرض: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. واجب الوجود بالذات صرفٌ مطلقٌ جامعٌ لكلِّ كمالٍ وجوديٍّ بنحوٍ أعلى وأشرف. العلم بالأشياء في مرتبة الذات كمالٌ وجوديٌّ.

المدعى: لا شيء من علمه تعالى بالأشياء في مرتبة الذات بإضافة البرهان: لو كان علمه تعالى كذلك، لكان متأخراً عن الذات، والمتأخّر عن شيءٍ غيره، وغير الشيء لا يكون تمام أو بعض الذات، إذن فالعلم على نحو الإضافة خارجٌ عن الذات، ولازم ذلك خلوّ الذات عن ذلك العلم الذي فرض كمالاً وجوديّاً، وهذا يتنافى مع كون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وكذلك يتنافى مع الصرافة. إذن، فالتالي باطلٌ والمقدّم كذلك.

والفرق بين هذا النحو والنحو الذي تمّ عرضه في مستهلّ شرح هذا النصّ هو أنَّ الحدّ الأوسط الذي اعتمد عليه في سلب الإضافة المذكورة هو الاحتياج والافتقار إلى الغير، وأمّا هاهنا فقد تمّ الاعتماد على قاعدتين تحول كلّ منهما دون الإضافة، لأنّها خارج الذات، وذلك لتأخّرها عنها، وذلك لافتقارها إلى الغير

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٥٣.

(٢) المصدر السابق.

التأخر عن الذات التي هي علته، وتأخر كمالٍ زعم أنه إضافةٌ يتنافى مع كلٍّ من قاعدة: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وقاعدة الصرافة والبساطة، حيث إن البسيط المطلق كل الأشياء، وهي القاعدة التي وصفها بقوله: «وهذا مطلبٌ شريفٌ لم أجد في وجه الأرض مَنْ له علمٌ بذاك»^(١).

لكنّ العلامة الطباطبائي رحمه الله يصرّ - اعتماداً على ما أفاده من الفرق بين الإضافة المقوليّة والأخرى الإشراقية - على أنّ الإيراد غير واردٍ، وذلك لأنّ الإيراد قائمٌ على المقوليّة، وهو ما لا يعنيه شيخ الإشراق وإنّما هو يريد الإضافة الإشراقية، حيث إنّ «... العلم بالإضافة الإشراقية مرجعه إلى العلم الحضوريّ من العلة لمعلولها...»^(٢). وبالتالي فلا مجال لحديث التأخر والتقدّم المذكور في الإيراد، كما أنّه لا مجال للحديث عن المطابقة واللامطابقة على مستوى الإضافة الإشراقية. فكأنّه - العلامة الطباطبائي رحمه الله - لم يسمع لحديث المصنّف رحمه الله الذي رأى أنّ الخلاف والمغايرة بين الإضافتين إنّ هو إلّا على مستوى اللفظ ليس إلّا، ولذلك قال في الإيراد الثاني: «... إنّ كون العلم إضافةً محضةً غير صحيحٍ سواءً سمّيت إشراقيةً أم لا»^(٣).

المادة لا تجامع الحضور

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «... حصول العلم ووجوده للعالم ممّا لا ريب فيه، وليس كلّ حصولٍ كيف كان، بل حصول أمرٍ هو بالفعل فعليةً محضةً لا قوّة فيه لشيءٍ أصلاً، فإنّنا نجد بالوجدان أنّ الصورة العلميّة من حيث هي لا تقوى على صورةٍ أخرى، ولا تقبل التغيّر عمّا هي عليه من الفعلية، فهو حصول

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٤٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٥٧، حاشية رقم (٢)، وص ٢٥٩، حاشية رقم (٤).

(٣) المصدر السابق: ص ٢٥٧.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٨٧

مجردّ من المادّة عارٍ عن نواقص القوّة، ونسمّي ذلك: (حضوراً). فحضور شيءٍ لشيءٍ: حصوله له بحيث يكون تامّ الفعلية، غير متعلّق بالمادّة بحيث يكون ناقصاً من بعض كمالاته التي في القوّة.

ومقتضى حضور العلم للعالم: أن يكون العالم أيضاً تامّاً ذا فعلية في نفسه غير ناقصٍ من حيث بعض كمالاته الممكنة له، وهو كونه مجرداً عن المادّة خالياً عن القوّة، فالعلم حصول أمرٍ مجردٍ من المادّة لأمرٍ مجردٍ...»^(١).

يمكن عرض كلامه رحمه الله من خلال البيان التالي:

الفرض: العلم حاصلٌ بالضرورة، وقد قال رحمه الله: «وجود العلم ضروريٌّ عندنا بالوجدان، وكذلك مفهومه بديهيٌّ لنا»^(٢).

المدعى: العلم حضور أمرٍ مجردٍ عن المادّة لأمرٍ مجردٍ.

البرهان: لقد جعل العلامة رحمه الله بوابة الوصول إلى المدعى هو تجرّد الصورة العلمية، التي هي المعلوم بالذات، ورأى أن آية ذلك هو عدم أهلية تلك الصورة لأن تكون شيئاً آخر، أي لا قوّة فيها لأن تكون شيئاً آخر، كما هو حال الأمور المادية التي تشتمل على قوّة واستعدادٍ يجعلها مؤهلةً لأن تكون شيئاً آخر، كما هو حال الماء الذي بسبب ما فيه من قوّة واستعدادٍ يصبح بخاراً. وهذا ما يمكن عرضه من خلال لغة القياس التالية:

الصورة العلمية	ليست بذات قوّة واستعدادٍ
كلّ ما هو كذلك	مجردّ عن المادّة
∴ الصورة العلمية	مجردّة عن المادّة

وأما الصغرى فقد أشار رحمه الله إلى بيانها بقوله: «...ولا تقبل التغيّر عمّا

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٩٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٩٣.

هي عليه...»^(١).

وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

بمتغيّر	لا شيء من الصورة العلميّة
مادّي	كلّ متغيّر
بمادّي	لا شيء من الصورة العلميّة

إذن، لا مادّة لدى الصورة العلميّة، وبالتالي لا قوّة ولا استعداد؛ وذلك لأنّها موضوع للقوّة والاستعداد، فهما عرضٌ محلّهما المادّة، وإذ لا مادّة فلا قوّة واستعداد. وأمّا الكبرى فلأنّ الحركة عبارة عن الخروج من القوّة إلى الفعل تدريجاً، ولا شكّ أنّ هذا يلزمه التغيّر، بل ذهب فيثاغورث إلى أنّها عبارة عن الغيريّة^(٢).

هذه الصورة المجردة عن المادّة إذا حصلت للعالم حصل العلم، لكن لا بدّ أن يكون العالم مجرداً كذلك عن المادّة، وذلك لضرورة المسانحة بين الحاضر لشيءٍ والشيء الذي يحضر له، أو بناءً على اتّحاد العلم والمعلوم والعالم، يؤدّي الأمر إلى تجرّد العالم، إذن فقد رأيت أنّ التجرّد كان له الدور الأساس في الحضور الذي هو العلم، ومع عدم التجرّد فلا حضور، إذن فالمادّة آية وسبب الغيوبة وعدم الحضور.

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٩٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٤.

النص التاسع

الحصر غير حاصر

والسادس: أنَّ قوله: «وَمَنْ لَمْ يَكُنِ الْإِبْصَارُ عِنْدَهُ بَانْطِبَاعَ أَشْبَاحِ الْمَقَادِيرِ فِي الْجَلِيدِيَّةِ وَلَا بِمَخْرُوجِ الشَّعَاعِ عَنْهَا، يَلْزُمُهُ الْاعْتِرَافُ: بِأَنَّ الْإِبْصَارَ بِمَجَرَّدِ مَقَابِلَةِ الْمُسْتَنِيرِ لِلْعَضْوِ الْبَاصِرِ»^(١) منظورٌ فيه؛ إذ ذلك الاعترافُ غيرُ لازمٍ، بل اللازمُ إنّما هو غيره، وهو ما ذهبنا إليه وقررناه بأنَّ النفسَ أصبحت عند تلك المقابلة مخترعةً للصور المبصرة في غير هذا العالم، نسبتُها إلى النفس بالقيام الاتصالي كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته تعالى لا بالحلول، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق (بالفارسية): ج ١ ص ٤٨٦، من كتاب المشارع والمطارحات، العلم الثالث: المشرع السابع.

الشرح

لقد تقدّم كلام شيخ الإشراق وهو يعرض مذهبه، فقد رأيت أنّه استعمل ما يشبه أسلوب السبر والتقسيم، حيث أورد الأقوال المتعدّدة في الإبصار زعماً منه أن لا قول يُتوقّع دونها، ثمّ عمد إلى إبطائها جميعاً ولتصل النوبة إلى قبول ما رآه هو من قول.

أمّا الأقوال في الإبصار فهي: ١. الشعاع. ٢. الانطباع. ٣. مقابلة المستنير للعضو الباصر.

وإذ لا مجال للأولين فالمتعيّن هو الثالث، وهو مذهبه ومختاره.

وجواب المصنّف رحمه الله وبكلمة مختصرة: صحيحٌ كلامك لو كان الحصر حاصراً؛ حيث توجد نظريّة أخرى وقولٌ آخر في الإبصار وهو ما رآه المصنّف رحمه الله، حيث إنّ النفس عندما تواجه مبصراً فإنّ هذا يعدّها لأنّ تخترع وتوجد في عالم ومرتبة حسّها صورةً مماثلةً لذلك المبصر، وبالتالي فقيام المعلوم عندئذٍ قيامٌ عنه، أي قيامٌ صدوريٌّ وليس قياماً حلوليّاً، أي قيامٌ فيه.

وقد أشار لهذا الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته بقوله:

و صدر الآرا هو رأي الصدر فهو بجعل النفس رأياً يدرى
للعضو إعداد إفاضة الصور قامت قياماً عنه كالذي استتر^(١)

فصدر الآراء في مسألة الإبصار هو رأي الصدر أي صدر المتأهّلين رحمه الله حيث رأى «...أنّ الله تعالى قد خلق النفس الإنسانيّة بحيث يكون لها اقتدارٌ على إيجاد صور الأشياء المجرّدة والماديّة؛ لأنّها من سنخ الملكوت وعالم القدرة

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٥ ص ٣٧.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ١٩١

والسطوة، والملكويتون لهم اقتدارٌ على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها، وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد، وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصولٌ له، بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها... وذلك لأنَّ الباري تعالى خلاق الموجودات المبدعة والكائنة، وخلق النفس الإنسانية مثلاً له ذاتاً وصفةً وأفعالاً لتكون معرفتها مرقاةً لمعرفته...»^(١).

لقد تناولنا ما أفاده رحمه الله في دروس الجزء الأول من هذا الكتاب الشريف، وما يراد التذكير به هاهنا والإشارة إليه أمران:

١. مذهب صدرا رحمه الله في درك الصور من المدركات، حيث رأى أنَّه إنَّما يكون بخلق النفس وذلك بإقذارٍ منه تعالى لها، للصور المبصرة أو المسموعة... إلخ، وقد بينَّ سرَّ ذلك بأنَّ النفس إنَّما كان لها هذا الشأن لأنَّها سنخ عالم القدرة، والذي هو كذلك يترتب عليه آثار الخلق على مستوى الإبداع والتكوين، وهذه أبحاثٌ تناولناها أيضاً في محلّه من علم النفس الفلسفيّ، وهو ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته بقوله:

فيقلب الهوا ويحدث المطر يبدأ طوفاناً يبيد مَنْ فجر
يطيعه العنصر طاعة الجسد للنفس فالكل كجسمه يعدّ^(٢)

ويقول في موضعٍ آخر:

إنَّ التَصَوُّرات للأُمُور تنشئ كحُرٍّ لا عن الحرور
وعَلَّةٌ لا عَلَّةٌ في العين لها ومن ذلك سوء العين^(٣)

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٦٤-٢٦٥.

(٢) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٢٤٩.

(٣) المصدر السابق: ج ٥ ص ٢٦١.

حيث إن النفس إذا اشتدت في القوتين (العلمية والعملية) ترتبت عليها آثارٌ مذهلةٌ مذهشةٌ كقلب الهواء وإنزال المطر وإحداث الطوفان عقاباً لمن فجر، بل يتعدى أثره بدنه حتى يصبح العالم جسداً له يطيعه كما يطيع جسد الواحد منا نفسه. ولكسر سورة الاستبعاد عند مَنْ يزعم الإنسان جرماً صغيراً جئنا بالبيتين الأخيرين، حيث إن كل واحدٍ منا يرى أن مجرد صورٍ وتصوراتٍ علميةٍ تحدث آثاراً ماديةً على مستوى دائرة أبداننا، «كما إذا حدث في النفس صورة الغلبة حمي مزاج البدن، واحمر وجهه، وامتألت العروق والأوداج، وإذا وقعت صورةٌ مشتهاةٌ في النفس حدث في أوعية المنى حرارةٌ منفخةٌ حتى تمتلي عروق آلة الوقاع، والمهيج للحرارة ليس إلا التصور في الموضعين...»^(١)، كيف ونحن نجد كثيراً من الناس يسقطون أرضاً - مثلاً - ويتوجعون من دون أيِّ علةٍ وسببٍ في العين أي في الخارج، ومثال ذلك سوء العين، أو ما يسمى بإصابة العين، فمن يستحسن جملاً - مثلاً - «يستعظمه، ويتعجب منه ونفسه خبيثةٌ حسودةٌ فينفع الجمل عن توهمه...»^(٢)، ولا شك أن هذا ليس على نحو العلة التامة وإنما لعين كهذه هذا الاقتضاء. وبعبارةٍ مختصرةٍ: كما أن للنفس أثراً ضمن دائرة بدنها، فلعله يتعدى أثرها ليطال سلباً أم إيجاباً ما وراء بدنها.

٢. معرفة الإنسان مرقاةً لمعرفة بارئه تعالى ذاتاً وصفةً وفعلاً، ولذلك قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فُصِّلَتْ: ٥٣)، وقد ورد عنه صلى الله عليه وآله: «مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربه»، وقد علمت أن الغاية من الحكمة هي أن يصل الإنسان إلى مقام التشبه بالباري والتخلق بأخلاقه.

(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٢٦٣.

(٢) المصدر السابق: ج ٥ ص ٢٦٥.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشرافية ١٩٣

إشارات النص

الحق في الإبصار

بعد أن استعرض المصنّف الأقوال في كَيْفِيَّة الإبصار، وقد تمّ التعرّض لها آنفاً، وكما عودنا في منهجه كشف عن مختاره والذي يراه الحق في المسألة، حيث قال رحمه الله: «والحقّ عندنا غير الثلاثة، وهو أنّ الإبصار بإنشاء صورةٍ مماثلةٍ له بقدرة الله من عالم الملكوت النفسانيّ مجرّدة عن المادّة الخارجيّة، حاضرة عند النفس المدركة، قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله...»^(١)، ثمّ راح يستعرض مفاسد الآراء الأخرى غير ما رآه، وقد كان للحكيم السبزواري رحمه الله تعليقةً في المقام^(٢) أراد من خلالها القول بأنّ ما رآه المصنّف رحمه الله مذهبٌ فحلٌّ ورأيٌ جزلٌ وهو لمقام التعليم والتعلّم، وأمّا مذهب شيخ الإشراق السهروردي قدس سره فهو يتناول مقاماً آخر، وبالتالي فلا تنافي ولا تعارض بين المذهبين، وذلك لأنّ محطّ نظر كلّ واحدٍ منهما غير الآخر.

عالم الصور المخترعة

قول المصنّف رحمه الله: «...مخترعةٌ للصور المبصرة في غير هذا العالم»، مراده من غير هذا العالم هو نشأة الحسّ التي للنفس، حيث توجد تلك الصور المحسوسة المبصرة في عالم حسّها، ثمّ يتمّ حفظها في قوّة الخيال؛ لأنّ الخارج لا يصلح لأن يكون عالماً لمخترعات النفس من صورٍ، وذلك لتجرّدها ومادّية الصور التي توجد فيه، وقد تمّ التعرّض في الجزء الأوّل من هذه الدروس للمقارنة بين الصورتين، فراجع.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ١٧٩-١٨٠.

(٢) المصدر السابق: ص ١٧٩ حاشية رقم (١).

النص العاشر

انفساخ القاعدة في درك الخياليات

السابع: أنّه ذهبَ إلى أنّ التخيّل ليس بحصول الصور الخياليّة في شيءٍ من أجزاء الدماغ، بل بمطالعة النفس لما في عالم المثال، والتي هناك من الصور ليس شيءٌ منها عنده من معلولات النفس حتّى يكونَ لها القهرُ والسلطنةُ عليها، فبطلَ ما قرّره من القاعدة المذكورة من أنّ إدراكَ الشيء لذاته بكونه نوراً، وإدراكه لغيره بكونه قاهراً عليه، ومراده من القهر ليس إلّا العليّة بنحوٍ، فلا قهرَ لما ليس بعلةٍ، ولا قهرَ على ما ليس بمعلولٍ، فانفسخت قاعدته في إدراك النفس للخياليّات.

الشرح

يمكن عرض هذا الإيراد من خلال الطريقة التالية:

الفرض:

١. هناك صورٌ خياليَّةٌ تدركها النفس.
٢. درك النفس لتلك الصور إنّما يكون بالوقوف عليها في العالم الذي توجد فيه.

٣. العالم الذي توجد فيه الصور الخياليَّة إنّما هو عالم المثال المنفصل.
- المدّعى: لا شيء من مذهب السهروردي في العلم ودرك المدركات بصحيح.
- البرهان: لقد تقدّم الكلام في قاعدة الحكيم المذكور في الإدراك، حيث إنّ الإدراك على قسمين:

١. إدراك الشيء لذاته، وقاعدة ذلك هو أنّه نورٌ.
٢. إدراك الشيء لغيره، وقاعدة ذلك هو القهر والتسلّط، وهذا لا يكون إلّا بين العلّة ومعلولها، فهي القاهرة والمتسلّطة على المعلول، وأيّ تسلّط للإنسان المدرك للصور المتخيّلة وهي ليست معلولةً له، بل هي موجودةٌ في عالمٍ آخر غير عالمه.

وهذا ما يمكن توضيحه من خلال:

كلّ مدركٍ للغير	مقهورٌ له
كلّ مقهورٍ لشيءٍ	معلولٌ له
∴ كلّ مدركٍ للغير	معلولٌ له

لا شيء من الصور المذكورة بمعلولٍ للإنسان الذي هو غيرها

كلّ مدركٍ للغير معلولٌ له

٠. لا شيء من الصور المذكورة بمدركٍ للإنسان

هذا خلف الوجدان؛ حيث إنّنا ندرك تلك الصور، إذن هناك إدراكٌ للصور المتخيّلة - مثلاً - دون وجود سلطةٍ وقهرٍ. وإذا ضمّمنا قاعدة أنّ للعلم حقيقةً واحدةً، فإدراكه تعالى للأشياء غير ما ذهب إليه السهروردي من مذهب.

إشارات النص

توسعة الإيراد

لقد كان مجال الإيراد السابق الصور المتخيّلة، وقد تبين أن لا مجال للنفس كي تدركها، وذلك بناءً على ملاك درك الغير لدى شيخ الإشراق، والذي يكون بين القاهر والمقهور والعلّة والمعلول، ومثل هذه العلاقة غير موجودة بين النفس والصور الخياليّة، بل لا يقتصر الأمر على الصور الخياليّة وإنّما يتعدّها ليشمل حتّى الصور المحسوسة بالعرض، كالشجرة الخارجيّة، ولا شكّ في أنّ النفس ليست قاهرةً لها ولا علّةً، وهو واضحٌ، فإذا كان درك الغير منحصرًا بما ذكر فلا مجال لدرك هذه الصور، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله، إذن فانفساخ القاعدة المذكورة لا يقتصر على الخيالّيات، أي الصور الخياليّة، أي المحفوظة في الخيال المنفصل.

النص الحادي عشر

لزوم عدم علمه تعالى في مرتبة ذاته بما سواه مطلقاً

والثامن: إنَّه يلزمُ عليه أن لا يعلمَ الباري - جلَّ ذكره - شيئاً ممَّا سواه في مرتبة ذاته، لا على وجه التفصيل ولا على وجه الإجمال؛ لأنَّ العلمَ الإجماليَّ له بالأشياء باطلٌ عنده، كما ذكره في كتاب «المطارحات» وزَيَّفَ القولَ به، واللازمُ باطلٌ. وكيف يجوزُ صاحبُ بصيرةٍ أنَّ الذي أوجدَ الأشياءَ واقتضاها بذاته، لا يكونُ فيه علمٌ بها؟

مع أنَّ الحكماءَ قد أثبتوا للطبائع المحركة للموادَّ غاياتٍ ذاتيةً في أفاعيلها، والعلَّةُ الغائيةُ متأخِّرةٌ عن الفعل وجوداً متقدِّمةٌ عليه قصداً، فيلزُمُهم القولُ بضربٍ من الإدراك فيها لغايات أفاعيلها. فما ظنُّك بمبدع الكلِّ، هل جازَ أن يوجِدَ الأشياءَ جزافاً. فهذه وجوهٌ من القدح في هذا الرأي.

الشرح

يمكن عرض هذا الإيراد من خلال الطريقة التالية أيضاً:

الفرض:

١. الواجب بالذات مبدأ ما سواه، وهو فاعلٌ ذو علمٍ بفعله.

٢. العلم بالأشياء إمّا تفصيليٌّ وإمّا إجماليٌّ.

المدعى: لا شيء ممّا ذهب إليه الحكيم السهروردي رحمه الله في العلم المذكور

بصحيح.

البرهان: لو كان الأمر كما ادّعاه الحكيم المذكور حقّاً لما كان تعالى عالماً بما

سواه قبل الإيجاد لا إجمالاً ولا تفصيلاً، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

أمّا عدم العلم التفصيليِّ فلأنّ الله يذهب إلى أنّه في مرتبة الأشياء لا في

مرتبة الذات، وأمّا العلم الإجماليّ، فهو ممّا زيفه في بعض كتبه، والعلم لا يعدو

هذين النحويّن.

وأمّا بطلان اللازم فلأنّ خلوّ الذات من علم كهذا، يصيرها - والعياذ بالله -

أسوأ حالاً من الطبائع المحركة للموادّ، حيث أثبتوا لها في محلّها غاياتٍ ذاتيّة،

تكشف عن نحوٍ من الإدراك، حيث إنّ الغاية متقدّمة على الفعل علماً وتصوراً

ومتأخّرة عنه وجوداً وخارجاً.

إذن، للواجب تعالى علمٌ بما سواه قبل الإيجاد، وسوف يأتي نحو هذا العلم

عند الوقوف على رأي المصنّف رحمه الله، وهو ما يقال عنه بأنّه علمٌ إجماليٌّ في عين

الكشف التفصيلي.

إشارات النص

كلام المطارحات

قال الحكيم السهروردي قدس سره: «...ثم بعد ذلك جاؤوا إلى كيفية تعقله للأشياء، فقالوا: إذا كان عاقلاً لذاته يلزم أن يكون عاقلاً بلوازم ذاته، وتعقله للوازم ذاته منطوق في تعقل ذاته، فإذا عقلنا الإنسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للوازمها.

وربما أرادوا مثلاً تفصيلياً، وفرّقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وكونها بالقوة مع قدرة الاستحضار... وكون حالة أخرى هي كما يورد على الإنسان مسائل كثيرة دفعةً فيحصل له علم إجماليّ بجواب الكلّ... فالعلم الإجماليّ علمٌ واحدٌ بأشياء كثيرة... قالوا: فعلم واجب الوجود بالأشياء وانطواء الكلّ في علمه على هذا الطريق...» ثمّ زيف ذلك القول بالإجمال بقوله: «ثمّ قول القائل: (ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته) فيه مساهلةٌ؛ فإنّه لقائلٌ أن يقول: (هل يعلم ذاته ولازمه جميعاً أم لا؟)، فإن لم يعلم فذلك حديثٌ آخر، وهو مستحيلٌ. وإن علم ذاته ولازم ذاته - وذاته ليس لازمه - فعلمه بذاته غير علمه بلازمه، فيتعدّد العلم، ثمّ لازمه تابعٌ لذاته، فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعاً لعلمه بذاته، فيتعدّد...»^(١).

(١) كتاب المباحث والمطارحات، من مصنفات شيخ الإشراق: ج ١ ص ٤٧٨-٤٧٩، المشرع السابع، الفصل الأوّل.

النص الثاني عشر

نفس الأمر هو العلم الإلهي

وأما تحاشيه وتحاشي مَنْ تبعه من القول بالصور الإلهية؛ لظنهم أنه يلزم حلول الأشياء في ذاته وفي علمه الذي هو عين ذاته، فقد علمت أن ذلك غير لازم إلا عند المحجوبين عن الحق، الزاعمين أنها كانت غيره تعالى وكانت أعراضاً حالة فيه، وأما إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود، وغيره من حيث التعيين والتقييد، فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل، بل شيء واحد متفاوت الوجود بالكمال والنقص والبطون والظهور.

ونفس الأمر عند التحقيق: عبارة عن هذا العلم الإلهي الحاوي لصور الأشياء كلها: كليها وجزئيتها، قديمها وحديثها، فإنه يصدق عليه أنه وجود الأشياء على ما هي عليها، فإن الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهي الحاوي لكل شيء؛ إذ الأشياء كما أن لها وجوداً طبيعياً ووجوداً مثالياً ووجوداً عقلياً فكذلك لها وجود إلهي عند العرفاء، وهذا الوجود أولى بأن يكون عبارة عن نفس الأمر، ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات؛ إذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه أنه محال عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقاً لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه، وسيأتيك زيادة إيضاح لهذا المطلب.

الشرح

يمكن عدّ هذا النصّ من كلام المصنّف رحمه الله بمثابة خلاصة الكلام في مذهب شيخ الإشراق في هذا النحو من العلم الإلهي، والذي هو العلم بالأشياء قبل الإيجاد وفي مرتبة الذات، والذي جاء على أنقاض مذهب الارتسام القائم على أنَّ علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها إنّما هو من خلال صورها المرتسمة. وقد تمّ الإشكال على هذا المفاد بعد أن فهم أنّ الصور المذكورة زائدة على الذات حالةً فيها، فهي أعراض بالنسبة لها، وبناءً على هذا تمّ القدح في هذه الطريقة وكأنّه لا يمكن تصوّر فهم آخر لتلك الصور وعلاقتها بالذات بما لا يلزم منه تلك اللوازم الباطلة. فما الضير من فرض أنّها عين الذات، ومن دون أن يلزم من ذلك حلولّ وتركيب وما شابه ذلك من لوازم؟!

فمع العينية لا مجال للحالّ والمحلّ، وذلك للثنيّة التي هي فرع الغيريّة التي لا تجامع العينية.

فكما أنّ الأشياء توجد في الخارج وكذلك في المثال وكذلك في العقل، ولا توجد مغايرةً بين الخارجيات والخارج وكذلك المثاليّات والعقليّات وعالم المثال والعقل، فكذلك توجد في مرتبة الذات، ويكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته هو ذلك العلم الحاوي لكلّ شيءٍ على ما هو عليه من نفس الأمر، بل هذا الوجود لهذه الأشياء هو الأولى بأن يكون عبارةً عن نفس أمرها وذاتها، وذلك لأنّه الأكّد والأشدّ. كيف؟ والموجود بوجوده في تلك المرتبة لا شكّ أنّه أكّد وأقوى من الوجود بإيجاده أو بوجوده تعالى في مراتب غير هذه المرتبة؛ هذا إذا تكلمنا على مبنى الوحدة الشخصية، وإنّ الذات تتجلّى بتجلّيات عديدة، لها في كلّ مجلّ الحكم المناسب لنشأته.

إشارات النص

إثارتان

لقد كان للحكيم السبزواري رحمه الله سؤالان يثير كلّ واحدٍ منهما مشكلةً تحول دون قبول ما أفاده المصنّف رحمه الله، والسؤالان هما:

الأوّل: تقدّم أنّ خطأ مَنْ قدح في مذهب الارتسام هو أنّه فهم الصور المرتسمة بالطريقة التي تمت الإشارة إليها، وتقدّم أنّ المصنّف رحمه الله أوّل تلك الصور بالمثل النوريّة، وإن لم يقبل أن تكون تفسيراً لعلمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وذلك لأنّها لوازم الأسماء الإلهيّة، فهي متأخّرة عن الذات، والمتأخّر عن شيء لا يكون عينه، والذي وقع من المصنّف رحمه الله هاهنا هو أنّه جعل الصور التي أوّلها بالمثل النوريّة عين الذات، حيث قال: «وأما إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود، وغيره من حيث التعيّن والتقيّد، فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محلّ، بل شيء واحد متفاوت الوجود بالكمال والنقص والبطون والظهور...»^(١).

وبعبارة أخرى: الصور العلميّة هي المثل النوريّة لدى المصنّف رحمه الله، وهي ذات نشأة جبروتيّة دون النشأة الإلهيّة، فكيف يجعل ما هو جبروتيّ علماً لما هو إلهيّ؟

أجاب الحكيم السبزواري رحمه الله بأنّ المصنّف إنّما أطلق على ما هو جبروتيّ: أنّه إلهيّ؛ للإشارة إلى شدّة الاتّصال بين الوجود الجبروتيّ للشيء والوجود اللاهوتيّ له، فعبر عن الأوّل بالثاني.

لكن هل تصلح هذه الصور بعد هذا التأويل الآخر، لأن تكون علماً له تعالى بالأشياء قبل الإيجاد؟

كلّ ما أفاده التأويل المذكور هو الكناية ليس إلّا، وهي لعمرى لا تحوّل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الرابعة: ج ٦ ص ٢٦١.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ٢٠٣

الصور التي هي المثل النورية، إلى حقيقة أخرى تصلح لتفسير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

الثاني: أي نفس أمر هذا الذي طرحه المصنّف رحمه الله؟ والمعروف أنَّ لنفس الأمر أحد معنيين:

١. حدّ ذات الشيء مستقلاً عن الاعتبار والاصطلاح.

٢. عالم العقل.

وقد أشار لهذين المعنيين الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته بقوله:

بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ وعالم الأمر وذا عقل يُعدّ

وقال شارحاً: «...أي حدّ وعُرف نفس الأمر بحدّ ذات الشيء، والمراد بالذات هنا مقابل فرض الفارض... فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا، معناه أنَّ الأربعة في حدّ ذاتها كذا... ويعدّ نفس الأمر عند البعض عالم الأمر، وذلك العالم عقل، كل صغير وكبير وبسيط ومركّب فيه مستطر...»^(١).

وما أفاده المصنّف رحمه الله في معنى نفس الأمر ليس واحداً من المعنيين السابقين، فهل رأى ثالثاً غير ما أفيد في معنى نفس الأمر؟

وقد أجاب الحكيم السبزواري جواباً يمكن عرضه من خلال مقدمتين مستفادتين من فحوى كلامه رحمه الله:

١. المعنى المذكور جديداً لنفس الأمر لا يباين المعنيين الآنفين له.

٢. التفاوت بين مصداق نفس الأمر لدى المصنّف رحمه الله وبين مصداق الآخرين، بالشدة والضعف ليس إلا.

وإليك بيان ذلك أكثر:

معنى نفس الأمر الذي عناه المصنّف هو الوجود اللاهوتي للشيء، ومعنى

(١) ينظر: شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٢١٤-٢١٥.

نفس الأمر الذي هو عالم الأمر هو الوجود الأمريّ الجبروتيّ العقليّ للأشياء، والتفاوت بين الأمرين تفاوتٌ بالشدة والضعف دون الحقيقة، حيث سمعت أنّ المتّحدين في أصل الوجود والمختلفين بالكمال والنقص يُحمَل أحدهما على الآخر بحمل الحقيقة والرقيقة^(١).

وأما المناسبة ما بين نفس الأمر الذي عناه المصنّف والمعنى الآخر له من المعنيين المعروفين لنفس الأمر، فإنّ شيئية الشيء بتمامه وكماله، ولا شكّ أنّ الوجود اللاهوتيّ للشيء هو الأولى بأن يكون ذات الشيء لأنّه الأتمّ والأكمل.

ثبوت المعدوم

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

ما ليس موجوداً يكون ليساً قد ساق الشيء لدينا الأيسا
وجعل المعتزلي الثبوت عمّ من الوجود ومن النفي العدم^(٢)

لشبهة عرضت للمعتزلي - وقد تقدّم الكلام فيها - ذهب للقول بثبوت المعدومات وأنّ الثبوت أعمّ من الوجود، حيث إنّ الممكن المعدوم ثابتٌ.

ما يراد الإشارة إليه هاهنا هو تأكيد ما أفاده المصنّف رحمه الله في هذا النصّ، حيث إنّ المعدومات الثابتة، أو عندما يقال: إنّ الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود، كيف تكون ثابتةً، وما شمت رائحة الوجود ولن تشمّ؟

الجواب: هي ثابتةٌ أي موجودةٌ بنحوٍ ومرتبةٍ من مراتب الوجود دون أخرى، فهي موجودةٌ بوجودٍ ومعدومةٌ بآخر، وذلك كحال الكلّي فإنّه ما شمّ رائحة الوجود الخارجي - من حيث هو كليّ - ولن يشمّ، وذلك لأنّ كلّ ما يوجد

(١) نهاية الحكمة: ص ١٨٥.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ١٨٢.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ٢٠٥

في الخارج فهو متشخصٌ يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

قال الحكيم الهيدجي رحمه الله: «إن قلت: الصوفية قائلون بثبوت الماهيات قبل وجودها ويسمونها أعياناً ثابتة، وجعلوها مناط علمه تعالى بها قبل إيجادها ووجودها، أليس ذلك ثبوت المعدومات؟

قلت: إنهم قائلون للثبوت للماهيات منفكةً عن وجوداتها، لا عن وجودٍ تبعيةٍ لوجود أسماء الله تعالى وصفاته، وبالجملة إنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً كما قالت المعتزلة...»^(١).

(١) تعليقات الحكيم الهيدجي على شرح المنظومة في المنطق والحكمة: ص ٢٠١.

النص الثالث عشر

العلم تابع للمعلوم

فإن قلت: العلم تابع للمعلوم، فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الإلهية تابعا للأشياء؟

قلنا: هذا العلم الإلهي لكونه كالقدرة والإرادة ونظائرها (من الصفات الإضافية أي: من الحقائق المضافة إلى الأشياء) فله اعتباران: أحدهما: اعتبار عدم مغاييرته للذات الأحدية، وهي بهذا الاعتبار من صفات الله، وغير تابعة لشيء بل الأشياء تابعة له؛ إذ به صدرت وجودات الأشياء في الخارج، وهذه الجهة قيل: علمه تعالى فعلي.

وثانيهما: اعتبار إضافته إلى الأشياء، وهو بهذا الاعتبار تابع للأشياء متكرر بتكررها، وسنشع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه بالأشياء على طريقة أصحاب المكشفة الذوقية، ونحن قد جعلنا مكشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية، والكلام في كون علمه تابعا للمعلوم أم المعلوم تابعا له، الأليق بذكره أن يكون هناك من هاهنا.

الشرح

يمكن عدّ ما أورده المصنّف رحمه الله إيراداً على القول السابق وكلّ قولٍ يرى علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد عين ذاته، وإلاّ يلزم من ذلك أن تكون الذات الإلهية تابعة للأشياء، وهو باطلٌ حتماً وجزماً.

يمكن عرض هذا الإيراد أو التوهّم من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الذات الإلهية واجبة الوجود بالذات، وهي واحدة لا ثاني لها، فهي مبدأ كلّ شيء، ومبدأ كلّ شيءٍ أوّل كلّ شيءٍ، وأوّل كلّ شيءٍ لا يكون تابِعاً لأيّ شيءٍ. وقد ثبت كلّ هذا في الموقف الأوّل من هذا الكتاب، والعلم تابعٌ للمعلوم.

المدّعى: لا شيء من علمه بالأشياء قبل الإيجاد عين الذات الإلهية.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال قياسٍ من الشكل الثاني:

لا شيء من الواجب بالذات	بتابعٍ لشيءٍ
كلّ علمٍ	تابعٌ للمعلوم
∴ لا شيء من الواجب بالذات	بعلمٍ

أمّا الصغرى فواضحةٌ، كما أشرنا إليه في الفرض، والكبرى كذلك؛ إذ العلم هو حضور شيءٍ (المعلوم) لشيءٍ (العالم).

إذن، هذا ما يمكن أن يتوهّمه البعض ليشكل على قول مَنْ قال بذلك النحو من العلم الإلهي.

وأما الجواب فيمكن عرضه إجمالاً أولاً وتفصيلاً ثانياً.

أمّا إجمالاً، العلم الذي هو تابعٌ للأشياء ليس هو عين الذات بل هو غيرها ومتأخّرٌ عنها، ومتّصفٌ بصفاتٍ لا يمكن أن تتّصف بها الذات في مرتبة

وجودها، وهو ما يسمّى العلم الفعليّ، أي العلم في مرتبة الفعل لا الذات، وأمّا العلم الذي هو عين الذات فهو العلم الفعليّ بمعنى الذي يكون منشأً للأفعال، التي هي الأشياء، فهو غير تابع لها، كيف وهو مبدؤها ومنشؤها؟! وأمّا تفصيلاً فإنّ للعلم اعتبارين، بأحدهما يكون تابعاً فلا يكون عين الذات، وبالأخر يكون متبوعاً فيكون عينها، والمشكل لم يلحظ إلا اعتباراً واحداً، فوقع فيما وقع فيه من مأزقٍ عويصٍ.

أمّا الاعتباران فقد أشار إليهما الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشية له على شرحه للمنظومة، قسم الإلهيات حيث قال: «فإنّ ذلك العلم بما هو مضافٌ إلى الله علمه، وهو بما هو مضافٌ إلى الأشياء معلومه، كما أنّه بما هو مضافٌ إلى الله تعالى إيجادٌ حقيقيٌّ وقدرةٌ حقيقيّةٌ، وبما هو مضافٌ إلى الماهيات وجودها وانوجادها...»^(١)، وقال قبل ذلك: «أما سمعت منّا أنّ العلم الفعليّ وهو الإضافة الإشرائية لا يستدعي متعلّقاً، فما ظنك بالذاتيّ والإيجاد الحقيقيّ لا المصدريّ، هو الوجود المنبسط الذي هو تلك الإضافة الغير مستدعية للمتعلّق، وفي أحاديث الأئمة المعصومين ما يؤيّدُه، كقول الرضا عليه السلام: (له معنى الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه، ومعنى العالم ولا معلوم)...»^(٢)، وقد تمّ الوقوف على هذه المسألة في أبحاث الفصل السابع من هذا الموقف، والكلام هو الكلام.

إشارات النصّ

صحّة انتزاع العلم من مرتبة الذات

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «...صحّة انتزاع العلم عن مرتبة ذاته، مع أنّ

(١) مصدر سابق: ص ٦٠٥، حاشية رقم (٥).

(٢) المصدر السابق: ص ٦٠٥-٦٠٦.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ٢٠٩

المعلوم فيما لا يزال موجودية المعلوم بنفس وجوده المتعالي العاري عن كلِّ حدٍّ... وبعبارة أخرى: موجودية الأشياء بنفس وجوده تعالى في الأزل بنحو أعلى مصحح علمه بالأشياء في الأزل، فعلمه تعالى بالأشياء في مرتبة ذاته في الأزل ليس بصورة زائدة مغايرة لذاته، بل هو بعلمه بنفس ذاته الذي لا يشذ عنه وجود ولا ينسلب عنه معنى ومفهوم، وعلمه بنفس ذاته أيضاً نفس ذاته، فهو في مرتبة ذاته عالمٌ ومعلومٌ وعلمٌ بما سواه...»^(١).

بالعودة إلى الإيراد السابق على كونه تعالى عالماً بالأشياء في مرتبة ذاته، وأنّه يلزم من القول به أن تكون الذات الإلهية تابعة للأشياء التي هي ما سواه، ولازم ذلك احتياجه في كمال من كمالاته إلى ذلك (ماسوى)، وهو محالٌ.

إذن، فلا يمكن الالتزام بكونه تعالى عالماً بالأشياء في مرتبة الذات، بل يلزم من ذلك وجود الأشياء في الأزل، وذلك لأنّ العلم الذي يراد إثباته أزليٌّ، فلا بدّ أن يكون متعلّقه كذلك. وهو كما ترى.

الكلام الذي نقلناه عن المحقق الآملي رحمه الله يمكن عدّه مشتملاً على حلّ للإيراد المذكور ونقضٍ عليه.

أمّا الحلّ فهو القبول بأنّ العلم أينما كان فهو من الصفات ذات الإضافة، إذن فلا علم دون معلوم، وقد قلنا بأنّ له تعالى علماً بالأشياء قبل الإيجاد، إذن فالمعلوم هو الأشياء قبل الإيجاد، وهي موجودة في مرتبة العلم، فكما هو في مرتبة الذات فهي كذلك، وذلك لأنّه يثبت في محله أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، إذن فالأشياء موجودة أزلاً وهي ليست شيئاً خارجاً عن ذاته حتّى يلزم تبعية الذات الإلهية للأشياء، فهو تعالى عالمٌ بالأشياء لعلمه بذاته الذي هو عين ذاته، فلا مجال للتابعة المدّعاة.

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ٣٣.

وقد مرّت الإشارة إلى العلاقة بين الشيء في مرتبة اللاهوت وهو في مرتبة الجبروت والملكوت والناسوت حقيقةً واحدةً، إلا أنّ التفاوت بالشدة والضعف، والكمال والنقص، وهو ما يؤيّد قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ (الحجر: ٢١)، وقد ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «قد علم أولو الألباب أنّ ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا».

وأما النقص فبعلمه تعالى بذاته، فهل يلتزم بأنّ ذاته تابعة لذاته؟ ومع هذا فقد علمت أنّ البعض أنكر كلاً من العلمين المذكورين: علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وكذلك علمه تعالى بذاته، أمّا الأوّل فلما ورد في الإيراد، وأمّا الثاني فللزوم الاثنيّة بين العالم والمعلوم، وهذا يتنافى مع توحيده تعالى على حدّ زعم صاحب هذا المأزق العويص.

وقد أشار لهذين الرأيين الواهين السبز واري رحمه الله بقوله:

قد قيل لا علم له بذاته وقيل لا يعلم معلولاته

وقد تمّ علاج كلّ منهما في الأبحاث السابقة.

وجود الأشياء في الأزل

تقدّم أنّ الحقّ: هو أنّه يعلم الأشياء أزلاً، وأنّ العلم لا يكون دون معلوم، إذن فالأشياء وهي المعلوم موجودة في الأزل، هذا خلف؛ وذلك لأنّ الكلام في الأشياء قبل الإيجاد. إذن فلا أشياء، فلا معلوم، إذن فلا علم.

الذي أوقع صاحب هذا الإشكال في المشكل هو اعتقاده أنّ وجود الشيء منحصرٌ بوجوده الخاصّ الذي تترتب الآثار عليه، فإذا انتفى هذا النحو من الوجود فلا وجود للشيء مطلقاً، ومنها الأشياء قبل الإيجاد، أي التي لا توجد بوجودها الخاصّ، إذن فهي معدومةٌ عدماً مطلقاً، وبالتالي لا تتحقّق لها في الأزل حتّى تكون متعلّقةً لعلمه تعالى بها.

في حال مذهب مَنْ كان يرى أنَّ علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية ٢١١

والحقّ خلاف ذلك الزعم، حيث إنّ للأشياء في الأزل وجوداً، فهي موجودةٌ بوجوده تعالى، وإلاّ فلو كانت عدماً مطلقاً لما صحّ أن تكون الذات مبدأً ومفيضاً لها. وهذا النحو من الوجود يصحّ كونها متعلّقةً لعلمه تعالى بها.

وقد ورد عنهم عليهم السلام ما يشير إلى ذلك، وذلك كقول عليّ عليه السلام في نهج البلاغة: «بصيرٌ إذ لا منظور إليه من خلقه»^(١)... لا وجود للخلق، أي: لا وجود خاصّاً للأشياء، لكنّه كان بصيراً بها وهي موجودةٌ بنحوٍ آخر من الوجود، وإلاّ فالمعدوم مطلقاً لا يمكن إبطاره والنظر إليه.

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

الفصل الثاني عشر

في ذكر صريح الحقّ وخالص اليقين
ومخّ القول في علمه تعالى السابق على كلّ شيء،
حتّى على الصور العلميّة القائمة بذاته التي هي
بوجه عين الذات، وبوجه غيرها، كما بيّناه

تمهيد

يستعرض هذا الفصل القول الحق في هذه المسألة الشريفة من مسائل المعرفة الإلهية، وهي مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، فبعد أن تناول المصنّف رحمه الله أهم الآراء في المسألة معملاً فيها النقد والإصلاح والتوجيه ما أمكن، ها هو - وعلى امتداد هذا الفصل - يكشف عن مختاره في المسألة وما ذهب إليه فيها، وإذا به يطرح المختار وفق منهج قدماء الحكماء تارة، ووفق منهج الصوفيّة الكاملين، لكنّ الوسع كلّ الوسع - وهذا ما سوف يجده الدارس - بُذل في تحقيق المسألة وفق المنهج الأوّل، ولما جاءت النوبة إلى الثاني فما كان من المصنّف رحمه الله إلّا أن أخذ في إسقاط ما ذهب إليه المتصوّفة الكاملون على مذهب الحكماء، بل قد صرّح في مستهلّ تناوله لمنهجهم بأنّه قريبٌ من منهج الحكماء الراسخين. وللتفريق بين المنهجين المذكورين يقال: لقد جاء المنهج الأوّل ناهضاً ومرتكزاً على الصور العلميّة الكثيرة الموجودة لا بوجودها الخاصّ، وإنّما موجودةٌ بوجود الواحد بالوحدة الحقيقيّة الحقّة، وهنا يكون الإجمال المتأتّي من الوجود الجمعي الواحد عين التفصيل المتأتّي من الصور العلميّة الكثيرة للأشياء. لقد أقام المصنّف رحمه الله الدليل على وجود صورٍ كهذه، ثمّ بحث في نحو وجودها وأنّ وجود الشيء لا يلزم أن يكون وجوده الخاصّ به والذي تترتّب آثار الشيء عليه لذلك الوجود، بل قد يوجد الشيء وجوداً حقيقياً لا بوجوده الخاصّ، وذلك كالصور الذهنيّة القائمة بأنفسنا. أمّا المنهج الثاني فقد جاء ومحوره الأعيان الثابتة التي هي لوازم الأسماء الإلهيّة الموجودة في مرتبة الذات لا في مرتبة فعلها، كما هو حال المثلّ الإفلاطونيّة، أو العقل الأوّل أو الصور المرتسمة، على ما هو ظاهر مذهب المشائين في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

ثم وبعد أن أتمَّ المصنّف رحمه الله الكلام فيما أراده صريح الحقّ وخالص اليقين ومنحّ القول في علمه تعالى السابق على كلّ شيء، دَيِّل الكلام بإيراد تأييد كان كلاماً للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

يرى الشيخ أنّ التوفيق لدرك هذه المسألة من العلم الإلهي يصير صاحبه حكيماً راسخاً في العلم، وهو أنّ الكثرة والوحدة ليستا دائماً في موارد عدم الاجتماع، بل قد يكون من الضرورة في بعض الموارد إحداها مع الأخرى، فتارة تكون الكثرة في الوحدة، وهنا الإجمال في عين التفصيل، وأخرى تكون الوحدة سارية في الكثرة ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤)، والحكمة كلّ الحكمة والعدل كلّ العدل في إعطاء كلّ ذي حقّ حقه.

ومن لطائف هذا البحث أنّه سيفاجأ البعض عندما يقال له: إنّ الواجب تعالى غيره من الهويّات الوجوديّة لابدّ أن يكون مركّباً. أمّا ما هو هذا التركيب الذي لابدّ منه لأيّ هويّة وجوديّة حتّى الهويّة الواجبة الأحديّة، فهو ما سوف يتمّ توضيحه في أبحاث هذا الفصل التي جاءت على مدى عشرين نصّاً، هي التالية:

النصّ الأوّل: العلم الإلهي بين منهجين، حيث يُشار إلى منهجين لإثبات العلم المذكور.

النصّ الثاني: المنهج الأوّل وأصوله، حيث تمّ فيه الإشارة إلى الأصول التي ارتكز عليها المنهج الأوّل في إثبات علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهو منهج الحكماء الراسخين. والأصول كانت أربعة.

النصّ الثالث: كلّ هويّة وجوديّة كثيرة المحمولات، وهو مفاد الأصل الأوّل من الأصول الأربعة التي انتهض عليها المنهج الأوّل.

النصّ الرابع: الوجود الأقوى الأتمّ أكثر جمعاً، وهو الأصل الثاني من الأصول المذكورة.

النصّ الخامس: للشيء نحوان من الوجود، وهو الأصل الثالث. حيث إنّ

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ٢١٧

الشيء تارةً يوجد بوجوده الخاص الذي يكون منشأً للآثار، وذلك كوجود الشجرة الخارجية، وأخرى لا يوجد بوجوده الخاص وإنها بوجود موجودٍ سواه، وذلك كوجود الشجرة الذهنية حيث توجد بوجود النفس، وبالتالي فلا يتوقع ترتب آثار الشجرية عليها.

النص السادس: مبدأ الشيء واجدٌ له، وهو الأصل الرابع والأخير، حيث إنَّ فاقد الشيء لا يعطيه؛ لأنَّ الشيء معدومٌ وعطاء الشيء فرع وجوده.

النص السابع: خلاصة الأصول، حيث يراد هاهنا تطبيق محل الكلام على ما تقدّم من أصول.

النص الثامن: إيرادٌ وردّ، أمّا الإيراد فهو أن لازم علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد من خلال ماهياتها الموجودة بوجوده، هو أن يكون ذا ماهية، بل ذا ماهيات.

النص التاسع: إيضاحٌ تفريعيٌّ، أريد بهذا الإيضاح لما أفاده رحمه الله من خلال المثال، حيث يجد الواقف عليه كيف توجد الكثرة في الوحدة، وذلك كالحركة الاشتدادية في نوع من الأنواع كالسواد مثلاً.

النص العاشر: تفاصيل الذات والصور ووحدة العقل الأوّل. إيرادٌ أريد رفعه هاهنا وهو مع إثبات أن الذات في مرتبتها حاويةٌ للتفاصيل، فما الحاجة إلى الصور العقلية الزائدة إذن، أي المثل الإفلاطونية التي يدين بها المصنّف أيضاً.

النص الحادي عشر: دفع إيرادٍ، حيث يرد على كون ماهيات الأشياء موجودةً لديه تعالى وفي مرتبة ذاته ومن دون أن يחדش ذلك في أحديته بأنّه: لماذا يحكم بالتركيب إذن على موجودٍ لو اشتملت ذاته على الجنس والفصل، فيقال: إنّه مركّبٌ تركيباً عقلياً، فلماذا لا يلزم من تصوير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد أن يكون مركّباً ولو تركيباً عقلياً؟

النص الثاني عشر: العارف بالحكمة والتشكيك، حيث يبيّن المصنّف رحمه الله أهمية أصل التشكيك في الحكمة الإلهية.

النص الثالث عشر: مؤيدات (أثولوجيا)، فيه استعراضٌ لعدة كلماتٍ نقلها المصنّف رحمه الله عن صاحب (أثولوجيا) الذي كان يعتقد أنّه أرسطو، حيث يذكر أنّ الواحد البسيط لا يחדش بوحده وبساطته كونه مصداقاً لعناوين كثيرة، بل بساطته تقتضي ذلك؛ إذ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

النص الرابع عشر: مصطلحاتٌ صوفيّةٌ؛ حيث دعت الحاجة لبيان مصطلحاتٍ يعتمدها الصوفيّة المحقّقون، وذلك لما وصل المقام للكلام في المسألة وفق منهجهم.

النص الخامس عشر: خلاصة المذهب، حيث يللم المصنّف أطراف البحث مؤذناً بتمام الكلام فيه.

النص السادس عشر: نتيجةٌ واعتذارٌ، حيث التمس المصنّف رحمه الله العذر لأهل التصوّف الكاملين في عدم تبين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم، وأنّه كان بسبب انشغالهم بما هو أهمّ.

النص السابع عشر: ذكرٌ وتصريحٌ؛ خلاصة هذا النصّ هو أنّ لكل حقيقة من الحقائق المتأصلة أنحاءً من الوجود، فالإنسان وهو من جملة الحقائق يوجد في نشآتٍ عديدة؛ نشأة الحسّ والمثال والعقل واللاهوت.

النص الثامن عشر: تنبيهٌ تعليميٌّ؛ حيث يؤكّد رحمه الله ما تقدّم في النصّ السابق من خلال مثال العلم والقدرة، ثمّ يجدها فرصةً للتأكيد على فساد مذهب الصور المرتسمة.

النص التاسع عشر: نقلٌ كلامٍ لتأييد مرامٍ، حيث ينقل رحمه الله كلاماً للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي يذهب فيه إلى ضرورة كون كلّ هويّة وجوديّة مصداقاً لعناوين عدّة، وهذا هو مفاد الأصل الأوّل من الأصول الأربعة التي ساقها المصنّف رحمه الله لبيان المنهج الأوّل الذي هو منهج الحكماء الراسخين.

النص العشرون: دقيقةٌ جليّةٌ، حيث أشار رحمه الله إلى خطر وعظم فكرة الملاءمة بين الوحدة والكثرة دون أن تחדش إحداها بالأخرى.

النص الأول

العلم الإلهي بين منهجين

وهذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩)، فالمفاتيح هي الصور التفصيلية، والغيب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل، والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للأشياء كلها في هذه المرتبة الأحادية التي هي غيب كل غيب، وأبسط من كل بسيط. وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين: أحدهما من جهة كونه تعالى عقلاً بسيطاً، وهي طريقة قدماء الحكماء، وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه بمدلولات الأسماء والصفات في مرتبة ذاته، وأنها ليست من قبيل اللوازم المتأخرة، بل حالها كحال الماهية بالقياس إلى وجودها، مع أن الواجب ليس ذا ماهية، وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلّمه واستفادته من المعلم البشري وسماعه منه إلى لطف قريحة وصفاء ضمير، فكيف في استنباطه واستفاضته من الملكوت؟

الشرح

لقد تضمّن هذا النصّ أموراً ثلاثة هي التالية:

١. الإشارة إلى محلّ الكلام، وهو أنّ البحث كلّ البحث في علمه تعالى بالأشياء في مرتبة ذاته البحتة المتقدّمة على كلّ التفاصيل.
٢. الإشارة إلى منهجين كلّ منهما أخذ على عاتقه بيان المسألة المذكورة.
٣. الإشارة إلى أنّ كلاّ من المنهجين يحتاج إلى مؤنّة، فهما ليس شرعةً لكلّ وارد، بل هما عصيّتا التناول إلّا على من توفّرت فيه الأهليّة، وهذا يؤثّر على مدى دقّة تلك المسألة وعمق مؤدّاها، فلذلك كان لها أهلها، كما هو حال أكثر مسائل الحكمة الإلهيّة؛ والمنهجان هما:

- طريقة قدماء الحكماء الذين اعتمدوا في إثبات ذلك النحو من العلم الإلهيّ على بساطة الذات التي تقتضي وجود الأشياء وعدم شذوذ أيّ كمالٍ من الكمالات عنها.

- وطريقة الصوفيّة القائمة على أنّ علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد من خلال أسماؤها الإلهيّة التي ليست من قبيل اللوازم المتأخّرة، وذلك لأنّ الاسم عند أهل المعرفة هو عبارة عن الذات بالقياس إلى كمالٍ من الكمالات، فتأخّر الاسم عن الذات تأخّرً للشيء عن نفسه وهو محالّ.

إشارات النص

مؤنة كلا الوجهين

ذكر المصنّف رحمه الله أنّ هناك وجهين يتمّ من خلال كلّ واحدٍ منهما بيان هذه المرتبة من العلم، وهي مرتبة علمه تعالى بالأشياء في مرتبة الأحديّة ومقام قبل الإيجاد، وذكر أيضاً أنّ كلا الوجهين دقيقٌ غامضٌ على مستويين:

١. مستوى التعلّم والاستفادة من المعلّم البشريّ وسماحه منه.

٢. مستوى استنباطه واستفاضة من الملكوت.

وإذا كان المستوى الأوّل لا يصلح له كلّ أحدٍ فمن الأولى الثاني.

لقد ذكرنا آنفاً أنّ المعارف الحكميّة ليست مبذولةً لأيّ أحدٍ، وذلك لأنّ كلّ أحدٍ ليس لديه أهليّة فهمها فضلاً عن الوصول إليها حيث هي في مقامها الأرفع لدى منّاح الغيوب، وقد تمت الإشارة في بداية أبحاث هذا الجزء من هذا الكتاب الشريف إلى ذلك، حيث قال المصنّف رحمه الله: «...فإنّ لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطاً وأسباباً، كانشراح الصدر، وسلامة الفطرة، وحسن الخلق وجودة الرأي وحده الذهن، وسرعة الفهم مع ذوقٍ كشفيّ، ويجب مع ذلك كلّهُ أن يكون في القلب المعنويّ نورٌ من الله يوقد به دائماً كالقنديل وهو المرشد إلى الحكمة، كما يكون المصباح مرشداً إلى ما في البيت، ومن لم يكن فيه هذه الأمور فضلاً عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة...»^(١).

وهذا ما يؤكّده أهل الحكمة جميعاً، وها هو الشهرزوري قبل المصنّف في «رسائل الشجرة الإلهيّة» يؤكّد أنّ الحكمة لا بدّ لها من قلوبٍ واعيةٍ مستعدّةٍ؛ يقول: «...وهذا الكتاب ما عملناه لأمثال هؤلاء (قومٌ شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي) فإنّهم - كما قال الكتاب الإلهي -: لو جئتهم بكلّ آية لا يؤمنون بها. وكيف يؤمنون بالحقائق ويقرّون بها ولا استعداد لهم، فإنّ استعداد قبول الحكمة له شروطٌ، كاعتدال المزاج وحسن الأخلاق وسرعة الفهم وجودة الحدس مع ذوقٍ كشفيّ، ويجب أن يكون في القلب نورٌ من أنوار الله تعالى يتقد دائماً كالقنديل، وهو المرشد إلى الحكمة كما يكون المصباح مرشداً إلى ما في البيت...»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٦ ص ٦-٧.

(٢) رسائل الشجرة الإلهيّة في علوم الحقائق الربّانيّة، الشهرزوري: ج ٣ ص ٧-٨.

والشروط هذه ليست اصطلاحاً واعتباراً من أحد بل ما يفرضها هو نفس أمرية البحث حول الحقائق، ولذلك يتم عادةً البحث عن عظمة هذا البحث وشرفه والآثار الخطيرة المترتبة عليه، وقد تمّ الوقوف على هذا في بداية دروسنا في هذا الكتاب الشريف.

الفرق بين الوجهين

ذكرنا أنّ كلّاً من الوجهين اللذين سبقا لإثبات علمه تعالى في مرتبة الذات يعتمد على ركنٍ يخصّه، حيث كان اعتماد الأوّل على قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، والثاني على اتّصاف الذات بمعاني ومدلولات الأسماء، وهنا يدخل العلامة الطباطبائي رحمه الله^(١) ليحدّد المنهج الثاني أكثر، حيث وقع الكلام في النسبة بين الوحدة الشخصية للوجود وكثرة تجلياته وبين الوحدة التشكيكية حيث يراد بها أنّ الوجود حقيقةً واحدةً مشكّكةً ذات مراتب، فمن ذاهبٍ إلى عدم الفرق بين الوجودتين إلّا في مستوى التعبير اللفظي، ومن ذاهبٍ إلى الفرق وأنّ الوحدة الشخصية لا كثرة للموجود فيها، بخلاف الوحدة الأخرى حيث إنّ مراتبها المتعددة هي مراتب وجودٍ، وبعبارةٍ أخرى: الوحدة الشخصية لا مجال لكثرة الموجود بخلاف الوحدة الأخرى.

والحقّ الذي نراه: هو أنّ لا فرق بين كون الوجود حقيقةً واحدةً ذات مراتب، وكونه حقيقةً واحدةً ذات مظاهر ومجالي إلّا على مستوى اللفظ والعبارة، وتوضيح هذا يتوقّف على بيان الأمور الثلاثة التالية: ١. معنى التشكيك الصدرائي. ٢. ملاك الوحدة والكثرة. ٣. الوحدة الشخصية.

وهذا ما سنوكل الحديث عنه إلى دراسةٍ أخرى إن شاء الله تعالى.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٦٤، حاشية رقم (١).

النصّ الثاني المنهج الأوّل وأصوله

أمّا المنهجُ الأوّلُ، فلنمهد لبيانه أصولاً:

الشرح

تقدّم: أن المذهب والرأي الأخير في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، يمكن
بيانه بوجهين:

١. طريقة قدماء الحكماء، وهي القائمة على قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.
 ٢. منهج الصوفيّة ومذهبهم في الذات الإلهيّة وأسماؤها.
- ثم أخذ المصنّف رحمه الله ابتداءً في توضيح كلّ من المنهجين المذكورين
ليكون إعمالهما في إثبات المطلوب بيّناً، ويكون الناظر فيهما على بيّنة من نظره.
أما المنهج الأوّل فقد رأى أنّ توضيحه وبيانه، يتمّ من خلال بيان أصول
كانت أربعة، وهي التالية إجمالاً، حيث سوف يتمّ تناول كلّ منها لاحقاً عبر
نصوصٍ تاليةٍ عدّة:

١. كلّ هويّة وجوديّة واحدةٍ مصداقٌ لمعانٍ كليّةٍ في مرتبة وجودها، وأنّ
الأشياء الكثيرة المتكثّرة توجد بوجودٍ واحدٍ.
 ٢. الوجود الأقوى وجوداً وأتمّ تحصّلاً، أكثر حيطةً ووجداناً للكمالات.
 ٣. وجود الكمال تابعٌ للنشأة التي يوجد فيها.
 ٤. كلّ كمالٍ يوجد في المعلول، فأصله في العلّة على وجهٍ أكمل وأتمّ.
- فإذا ثبت أنّه تعالى مبدأً فيّاضٌ للكمالات فهو واحدٌ لها متّصفٌ بها، فيكون
وهو هويّةً واحدةً، مصداقاً لمعانٍ كليّةٍ عديدةٍ وفي مرتبة وجوده، وبما أنّه تعالى
واجب الوجود بالذات، فوجوده تعالى في نهاية شدّة الوجود، إذ معنى الوجوب
هو تأكّده ونهاية شدّته، الملازم لقيامه بذاته واستقلاله بنفسه، فكذلك تحصّله.
وإذا كان تعالى له هذا الشأن من التحصّل فله وجدان الكمالات بما لا يتناهى
شدّة وعدّة، فهو تعالى لا يشذّ عنه كمالٌ من الكمالات اللائقة، وهو مبدأ الأشياء

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ٢٢٥

فهو واجدٌ لها في مرتبة ذاته، وبما أنه عالمٌ بذاته فهو عالمٌ بالأشياء كذلك، ووجدانه للأشياء الكثيرة لا يחדش ببساطته التي ليس كمثليها بساطةً.

إشارات النص

المنهج

قال العلامة ابن منظور في لسان العرب: «منهج: طريق منهج: بين واضح وهو النهج... والجمع نهجات ومنهج ومنهج... وطُرُقُ نهجة، وسبيل منهج: كنهج، ومنهج الطريق: وضحه، والمنهاج: كالمنهج...»^(١).

الضرورة المنطقية تفرض على الباحث في مسألة ما - استنباطاً كان أم أخذاً ورداً - أن يوضح منهجه فيما هو مزعمٌ عليه، وذلك لأمرين:

١. يعين على فهم الناظر في البحث، ويأخذ بيده لتكوين فكرة واضحة عن المسألة التي كانت محطّ البحث والتحقيق.

٢. يؤثّر على تمكّن الباحث وتسلّطه على المسألة التي يعالجها، ولذلك كانت مسألة تقييم منهج البحث عند الأشخاص محطّ عناية عند المتخصّصين. فمن المهمّ أن يصل الدارس أو الباحث إلى نظرية أو ابتكار، لكن الأهمّ عند الباحثين هو معرفة المنهج المتبع في الوصول إلى تلك النظرية، وإن كان لابدّ من ضرب مثالٍ لتأكيد ذلك، فقد كانت وما زالت أنظار الباحثين في الحكمة المتعالية تنصبّ كثيراً على أمرين رئيسين^(٢):

(١) لسان العرب: ج ٦ ص ٢٦٣-٢٦٤.

(٢) من الدراسات القيّمة في هذا المجال ما كتبه أستاذنا العلامة الدكتور أحمد فرايز قراملكي أستاذ الفلسفة في كلية الإلهيات في جامعة طهران، وذلك تحت عنوان: (روش شناسی فلسفه ملا صدرا) أي: (المنهج الفلسفي لملا صدرا). وكذلك: بحث في مناهج المعرفة (مدخل إلى المدارس الفلسفية في العصر الإسلامي)، السيّد كمال الحيدري، ١٤١٥ هـ.

١. هل لصدر المتألهين رحمه الله منهجٌ خاصٌّ به قد أعمله فيما اكتسبه من الفكر الفلسفي، وهو ليس بالهين اليسير؟
٢. إذا كان له منهجٌ اتبعه في تحقيق مسائلٍ مهمّةٍ جدّاً في الحكمة الإلهيّة ومنها المسألة التي بين أيدينا، فما هو ذلك المنهج، وما هي ملامحه أو أصوله وركائزه؟

لقد كُتِبَ في هذه المسألة - وما يزال - دراساتٌ.

الخطورة في عدم تحديد منهجٍ يتمّ من خلاله البحث، تكمن في الخلط والتداخل، وهذا يشوّش الرؤية، ويوقع في تهافٍ وتناقضٍ حتّى عند الباحث نفسه، فلعلّه يعمل منهجاً ما في مسألة يؤدّي به إلى نتيجةٍ تتعارض أو تتهافت مع نتيجةٍ تترتّب على نفس المسألة حال إعمال منهجٍ آخر فيها.

ولذلك طالما أكّدتنا هذه المسألة، وهي أنّه لا بدّ من تحديد المنهج قبل الدخول في بحثٍ أو علمٍ من العلوم، فالذي يريد أن يكتب كتاباً في علم أصول الفقه - مثلاً - لا بدّ أن يحدّد منهجه في تحقيق مسائل هذا العلم لا أن يدخل إليه ويعمل منهجاً تارةً وآخر تارةً أخرى، ممّا يؤدّي إلى إرباكٍ وعدم وضوح رؤية.

النص الثالث

كل هوية وجودية كثيرة المحمولات

أحدها: أن كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالماهية عند الحكماء، وبالعين الثابت عند الصوفية، وذلك البعض قد يكون متعدداً وقد يكون واحداً، ويقال له: الماهية البسيطة.

والمعاني المتعددة قد تكون موجودة بوجود واحد، ويقال لها البسيط الخارجي كالسواد مثلاً، وقد تكون موجودة بوجودات متعددة، ويقال لها المركب الخارجي، كما هيّة الحيوان المأخوذ جنسه من مادته (وهو الجسم النامي) وفصله من صورته (وهو الحساس) ثم لا بد أن يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا يكونا بمنزلة الحجر الموضوع بجانب الإنسان، وإلا فلم تكن الماهية ماهية واحدة.

وجهة الوحدة إنما توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة؛ لأن الصورة هي أقوى تحضلاً من المادة؛ لأنها مفيدة المادة، كما بين في موضعه، وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة - كالحساس مثلاً - مصداقاً بنفس ذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها بازاء المادة كمفهوم الجسم النامي، لا بأن يكون ذلك المعنى جزءاً للماهية، وإلا لكان المفروض فصلاً نوعاً، والمفروض جنساً لنوع جنساً لفصله، والمفروض فصلاً مقسماً فصلاً مقوماً، ولا بأن يكون عارضاً لازماً له؛ إذ المبدأ

الفصلي في مرتبة هويته وذاته مصداق للمعنى الجنسي.
وما قيل في المشهور: «إنَّ الجنسَ عرضٌ أو عرضيٌّ للفصل» ليس المراد منه عارضُ الوجود كالضاحك والكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان المتأخّر وجوده عن وجود المعروض. بل المعنيُّ بذلك العروض: أنَّ المعنى الجنسي ليس داخلياً في ماهية الفصل الاشتقاقي؛ إذ لا ماهية له.
والسرّ في ذلك: أنَّ كلّاً من الفصول الاشتقاقية (التي هي مطابقةً للفصول المحمولة والمنطقية باصطلاح آخر غير الذي يذكر في المنطق) هو نحو خاص من الوجود الخارجي، والوجود لا حدّ له ولا ماهية، فاتّصاف ذلك النحو من الوجود (أي الوجود الفصلي) بالمعنى الجنسي ليس كاتّصاف المعروض بالعارض اللازم اتّصافاً خارجياً، من حيث إنّ للمعروض وجوداً وللعارض وجوداً آخر؛ إذ وجود الفصل الاشتقاقي (وهو الصورة النوعية) في الخارج مضمّن فيه المعنى الجنسي، بل إنّما تكون المغايرة والاتّصاف في ظرف التحليل، وهذا معنى قولهم: «الجنس عرضٌ للفصل»، أي: مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل، وهما معاً موجودان بوجود واحد، هو وجود الفصل الاشتقاقي.

والمقصود: أنَّ المعاني المختلفة الموجودة بوجوداتٍ متعدّدة قد تكون موجودةً بوجود واحد، كالفصل الأخير للإنسان، وهو الناطق، بل النفس الإنسانية من حيث إنّ مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعي ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلّها موجودةً بوجود الناطق في هذا النوع الإنساني، وبعض هذه المفاهيم موجودٌ بغير هذا الوجود في نوع آخر غير الإنسان.

مثلاً: طائفةٌ منها موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ آخرٍ في الحيوان غيرِ الناطقي وهي من الجوهر إلى الحسّاس، وطائفةٌ أخرى - وهي بعضُ تلك الطائفةِ - موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ آخرٍ في النبات، وطائفةٌ أخرى في الجماد، وبعضُها - كالجوهر القابل للأبعاد ذي الطبيعةِ الجسميّةِ - في الجسمِ العنصريّ، وبعضُها وهو الجوهرُ ذو الأبعادِ يوجدُ في الجسمِ المقداريّ الجوهريّ، وأمّا مفهومُ الجوهرِ فقط فهو بازاء وجودِ الهيولى.

فَعَلِمَ من هذا: أنّ الأشياءَ الكثيرةَ المتكثّرةَ توجدُ بوجودٍ واحدٍ.

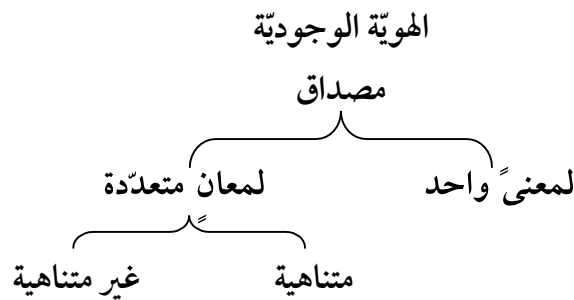
الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأصل الأوّل من أصولٍ أربعةٍ يرتكز عليها هذا المنهج في إثبات هذا النحو من العلم للواجب تعالى.

خلاصة هذا الأصل وعصارتها هي أنّه يمكن لموجودٍ واحدٍ أن يكون مصداقاً لمعانٍ وكماالاتٍ متعدّدة، وذلك كالنفس الإنسانيّة التي هي الفصل الحقيقي للإنسان وهي هويّةٌ بسيطةٌ - وذلك لتجرّدها - فهي مصداقٌ لمعانٍ عديدةٍ من أجناسٍ قريبةٍ ومتوسّطةٍ وبعيدةٍ، وكذلك فصول. وصدق هذه المعاني - على كثرتها وتعدّدها - لا يحدش بالبساطة، بل البساطة تعزّز اكتساباً أكثر للمعاني، فكلّما كانت الهويّة أشدّ بساطةً، كانت واجدةً لمعانٍ أكثر، حتّى إذا بلغت الهويّة أوج التحصّل والبساطة كانت واجدةً لكلّ كمالٍ من الكمالات الوجوديّة وبنحوٍ أكمل وأتمّ.

هذا كلّ المقصود من هذا الأصل الذي تضمّنه هذا النصّ، إلّا أنّ أبحاثاً عديدةً تمّ التعرّض لها، وذلك لبيان نحو صدق المعاني الكثيرة على الهويّة الواحدة البسيطة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال المقدمات التالية:

الأولى: لا تخلو هويّةٌ وجوديّةٌ - ماهيّةٌ كانت أو مفهوماً - عن معنىٍّ من المعاني الكلّية، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال المخطّط التالي:



أمّا الأوّل فهو الهيولى؛ حيث إنّ المعنى الذي يصدق عليها هو الجوهر، فهي

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ٢٣١

أحد الجواهر الخمسة المعروفة، والتي تعرّف بأنّها الجوهر الحامل للقوّة. وما ذلك إلّا لضعف تحصيلها، إذ فعليتها أن لا فعلية لها.

وأما الثاني، فكلّ ما سوى الواجب تعالى والماهية، كما عرفت.

وأما الثالث، فهو الواجب تعالى.

الثانية: المعاني المتعدّدة الصادقة على هويّة واحدة، هي متعدّدة على مستوى المعنى، لكنّ حالها على مستوى الخارج مختلف، وهذا ما يوضّحه المخطّط التالي:

المعاني المتعدّدة

في الخارج

موجودةٌ بوجوداتٍ متعدّدة

موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ

أما الأوّل فكالأعراض - كالسواد مثلاً - فهي بسائط في الخارج، مركّبات في الذهن من جنسٍ وفصلٍ.

وأما الثاني كالمركّبات الخارجيّة، كالحیوان المركّب في الخارج من مادّةٍ وصورةٍ حيث تكون المادّة منشأً لأخذ جنسه وهو الجسم النامي، والأخرى الصورة تكون منشأً لأخذ فصله الذي هو الحساس.

الثالثة: المركّبات الخارجيّة، كالحیوان مركّباتٌ اتّحاديةٌ حقيقيّةٌ، أي للمركّب وحدةٌ حقيقيّةٌ وليست اعتباريّةٌ انضماميّةٌ، وهذا هو مذهب المصنّف رحمه الله بالنسبة للاتّحاد بين المادّة والصورة، وقد أشار إليه الحكيم السبزواري بقوله:

إنّ بقول السيّد السنّاد تركيب عينية اتّحادي^(١)

فالأجزاء العينية أي الخارجيّة، وهي المادّة والصورة، يكون التركيب بينها اتّحاديّاً وليس انضماميّاً، كما ارتضاه الحكيم السبزواري نفسه، وهو على حدّ تعبير

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٣٧٠.

قول الحكماء العظام:

لكن قول الحكماء العظام من قبله التركيب الانضمامي^(١)

الرابعة: المركب الخارجي ذو التركيب الاتحادي ذو وحدة حقيقية، والذي يكشف عن ذلك هو أن الأثر المترتب على المركب مغايرٌ للأثر الذي يترتب على كلٍّ من أجزائه العينية الخارجية، وهذا ما اصطلاح عليه الحكيم الأملي رحمه الله بـ (مرحلة الإثبات)^(٢)، حيث إن الكاشف عن كون المركب مركباً حقيقياً هو ما ذكر، وأما مرحلة الثبوت فإن الذي يصير المركب حقيقياً هو الاحتياج المتبادل غير الدائر بين أجزائه، وقد ذكر ذلك الحكيم السبزواري بقوله:

في واحد حقيقة تركباً الفقر فيما بين الأجزاء وجباً^(٣)
لو حدة حقيقة معيار أن كان في موصوفها آثار
سوى الذي الأجزاء عري من أثر كأثر الياقوت لا كالعسكر

فالمركب الحقيقي يكون ذا وحدة حقيقية إذا كان هنا فقرٌ واحتياجٌ لكل جزءٍ من أجزائه للآخر على وجه غير دائر، فالمادة - مثلاً - تحتاج الصورة في وجودها، والصورة تحتاج المادة في تعيينها وتشخصها. وهذا ملاكٌ ثبوتيٌّ للتركيب الحقيقي. وأما الملاك الإثباتي فيقول أن للوحدة الحقيقية معياراً وكاشفاً إثباتياً، وهو أن الواحد الذي هو الموصوف بالوحدة إذا كان له آثارٌ سوى - أي غير - آثار الأجزاء، فهو واحدٌ حقيقي، وذلك كالياقوت فهو واحدٌ حقيقي، وذلك لأن الأثر المترتب عليه هو (تفريح القلب)^(٤) وهو غير آثار أجزائه، والعسكر ليس

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٣٧٠.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٢٥.

(٣) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٣٦٦.

(٤) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٢٥.

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ٢٣٣

مركباً حقيقياً، وذلك لأنّ الأثر المترتب عليه (وهو فتح البلد) ليس مغايراً للأثر المترتب على كلّ جنديٍّ من آحاد هذا العسكر.

الخامسة: إذا كان المركّب الحقيقيّ الاتّحاديّ ذا وحدةٍ حقيقيّةٍ، فما هو محور هذه الوحدة ومنشؤها؟

لا شكّ أنّه الصورة وليس المادّة، وذلك لأنّ المادّة ليست أهلاً لأن تكون منشأً لأثرٍ حقيقيٍّ كالوحدة المذكورة، وذلك لأنّه فعليّةٌ، والمادّة فعليّتها أن لا فعليّة لها، فلا تكون منشأً للوحدة، وبالتالي فيتعيّن أن تكون الصورة هي المبدأ والمنشأ، وبالتالي أيضاً فالصورة التي هي حقيقة ذلك المركّب هي مصداقٌ لمعانٍ عديدةٍ، منها ما يكون بإزاء المادّة ومنها ما يكون بإزاء صورةٍ متوسّطةٍ أو بعيدةٍ، أمّا الأوّل فكمفهوم الجسم النامي الذي يصدق على الإنسان، وهو بإزاء المادّة، وأمّا الثاني فكالحسّاس الذي يصدق عليه وهو بإزاء الصورة.

السادسة: بعد أن عرفت أنّ معاني كلّيةً عديدةً قد يكون مصداقها واحداً، أراد المصنّف رحمه الله أن يبيّن كيفيّة صدق تلك المعاني على ذلك المصداق. وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الحسّاس هويّةٌ واحدةٌ يصدق عليها معاني كلّيةٌ كمفهوم الجسم النامي، الذي هو جنسٌ للفصل الذي هو الحسّاس مثلاً والذي هو بإزاء المادّة. المدعى: لا شيء من المعنى المذكور جزءٌ للماهيّة - الحسّاس - ولا عارضٌ لازمٌ لها.

البرهان: أمّا وجه عدم كون ذلك المعنى جزءاً فللزومه ثلاثة لوازم باطلة، وهي التالية: ١. لزوم كون المفروض فصلاً نوعاً، ٢. لزوم كون المفروض جنساً لنوع جنساً لفصله، ٣. لزوم كون الفصل المقسّم مقوماً، فإذا بطل التالي فالمقدّم باطلٌ جزمًا.

بعبارةٍ أخرى: لو كان المعنى المذكور (الجسم النامي) جزءاً لماهيّة الحسّاس

(الذي هو فصلٌ) للزم كون المفروض نوعاً فصلاً، وكون المفروض جنساً لنوع جنساً لفصله، وكون الفصل المقسّم مقوّمًا، والتالي باطلٌ بشقّوه الثلاثة، فالمقدّم مثله.

أمّا بيان الملازمة ما بين المقدّم المذكور والتالي بشقّوه الثلاثة، فلأنّ فرض الجسم النامي (وهو جنسٌ للحساس) جزءاً من الحساس، يصيرُه نوعاً، لأنّ النوع هو الذي يتقوّم بالجنس، والجنس إنّما يقوّم النوع، وبعبارة القياس نقول:

الحساس	متقوّم بالجنس
كلّ متقوّم بالجنس	نوعٌ
∴ الحساس	نوعٌ

أمّا الصغرى فهي مفاد فرض كون الجسم النامي - وهو جنسٌ للحساس - جزءاً من ماهيّة الحساس. وأمّا الكبرى فواضحّة، وذلك لأنّ النوع يتقوّم بالجنس والفصل، فكلّ متقوّم بالجنس فهو نوعٌ، ولا شكّ أنّ الحساس ليس نوعاً من أنواع الجسم النامي وإنّما هو فصلٌ له ليس إلّا. وبهذا يتّضح بطلان الشقّ الأوّل من التالي المذكور.

وأمّا الملازمة ما بين المقدّم والشقّ الثاني فواضحّة، حيث إنّ الجسم النامي جنسٌ للحيوان الذي فصله الحساس، فيكون ما هو جنسٌ لنوعٍ جنساً لفصله، فيكون جنس نوعٍ مقوّمًا لفصله، هذا خلف كونه فصلاً.

وأمّا الملازمة ما بين المقدّم المذكور والشقّ الثالث، فلأنّ الجسم النامي إذا صار جزءاً من الحساس، صار الحساس (وهو فصلٌ) متقوّمًا بالجسم النامي (وهو جنسٌ) مع أنّ الفصل له دورٌ في تحصيل الجنس وتقسيمه، والمحصل والمقسّم لشيءٍ، يكون خارجاً عنه، وإلّا يلزم أن يقسّم الشيء ذاته أو ذاتيه، وهو باطلٌ بالضرورة.

إلى هنا تمّ إثبات أنّ الجنس لا يمكن أن يكون جزءً ماهيّة الفصل، وهذا شقٌّ

من المدعى، وأما الشق الآخر وهو أن الجنس ليس بعرض لازم للفصل، فذلك لأن العرضي - لازماً كان أم مفارقاً - يكشف عن أن الذات المعروضة له خلوة منه في مرتبة ذاتها وهويّتها وهو خلف، وذلك لأننا فرضنا هويّة متّصفّة بكمالات في مرتبة وجودها وهويّتها، والعرضي متأخر عن تلك المرتبة؛ ولذلك قال المصنّف رحمه الله معللاً: «إذ المبدأ الفصلي في مرتبة هويّته وذاته مصداق لمعنى الجنس» فلا يكون ذلك المعنى الجنسي عرضياً، وذلك لتأخر العرضي عن تلك المرتبة تأخر اللازم عن ملزومه. وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

المعنى الجنسي في مرتبة ذات الهويّة

لا شيء من العرضي في مرتبة ذات الهويّة

∴ لا شيء من المعنى الجنسي بعرضي

السابعة: دفع شبهة، وهي أنه قد تم إثبات أن الجنس لا يكون عرضياً للفصل مع أن المشهور يردّد ذلك، فطالما نسمع أن الجنس عرض عام بالنسبة للفصل، والفصل خاصّة بالنسبة للجنس، فما هي حقيقة الأمر في ذلك؟

الجواب: إن المراد من عروض الجنس على الفصل - كما هو المشهور - ليس المراد به إلا أن الجنس خارج عن ماهيّة الفصل، بمعنى: أنه ليس ذاتياً له، كما تقدّم من أن الجنس ليس جزءاً من ماهيّة الفصل، وليس المقصود به العروض في كتاب إيساغوجي، حيث يكون العارض متأخراً عن المعروض المتقوم بكل مقوماته، بل يمكن أن يقال: إن عدم دخول الجنس في حدّ فصله دخولاً ذاتياً إيساغوجياً، من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ وذلك لأنّ الفصول الحقيقيّة الاشتقاقية هي نحو من الوجود، والوجود - كما علمت - مغاير للماهيّة، فلا هو تمامها ولا بعضها، أي ليس ذاتياً لها بالمعنى الإيساغوجي، ومثل هذه المغايرة يعبر عنها بالعروض، وهذا ما صرح به المصنّف رحمه الله بقوله: «...بل إنّها تكون المغايرة والاتّصاف في ظرف التحليل، وهذا معنى قولهم: الجنس عرض

للفصل، أي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل، وهما موجودان بوجود واحدٍ». إذن، فالعروض مشتركٌ لفظيٌّ بين العروض لدى إيساغوجي وهو الذي تمّ نفيه هاهنا، والعروض بمعنى المغايرة بين أمرين، بحيث لا يكون أحدهما تمام ولا بعض الآخر. وهذا ما استعمله الحكيم السبزواري في منظومته لدى بحثه في زيادة الوجود على الماهية، حيث قال:

أنّ الوجود عارض المهيّة تصوّراً واتّحاداً هويّة^(١)

فما نفهمه من الوجود غير ما نفهمه من الماهية، وإن كانا متّحدين هويّةً ووجوداً خارجياً.

وما نحن فيه كذلك حيث توجد مغايرةٌ وعروضٌ بين الجنس والفصل مع أنّهما يوجدان بوجود واحدٍ، وهو وجود الفصل الحقيقي الاشتقاقيّ.

الثامنة: بعد هذه المقدمات عرّج المصنّف على المقصود من هذا الأصل، وخلاصته: أنّ المعاني والكمالات المتعدّدة قد توجد متناثرةً أي بوجوداتٍ متعدّدة وقد توجد جميعاً بوجود واحدٍ، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال المثال التالي:

توجد لدينا الكمالات والمعاني التالية - مثلاً -: الجوهر، والقابل للأبعاد، والجسم الطبيعيّ، والجسم النامي، والحساس. هذه المفاهيم المتعدّدة المتغايرة موجودةٌ كلّها بوجود واحدٍ وهو النفس الإنسانية فهي جوهرٌ، لأنّها موجودةٌ لا في موضوعٍ، وهي قابلةٌ للأبعاد من حيث جسميّتها، وهي جسمٌ طبيعيٌّ من حيث كونها مبدأً للحركة أو من حيث كونها مصدراً لأفعالٍ لا مدخليةً لعلمها بوجودها، وهي ناميةٌ، وذلك لوجود قوّةٍ فيها تزيد في أقطار الجسم على تناسب الطبيعيّ في زمن النشوء، وهي حسّاسةٌ لوجود قوى ظاهرة تدرك من خلالها الصور الحسّية المبصرة والمسموعة... إلخ.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٨٧.

إذن، فقد وجدت الكمالات المتعدّدة في وجودٍ واحدٍ.
وأخرى لا توجد الكمالات المذكورة بوجودٍ واحدٍ بل بوجوداتٍ متعدّدة،
حيث لا نجد كمال النموّ والحسّ والحركة في الجماد مثلاً، ولا نجد كمال النطق
لدى الفرس مثلاً، وهكذا....
وبالتالي فقد تلخّص ممّا تقدّم:

١. إمكان وجود المعاني والكمالات المتعدّدة - التي قد توجد بوجوداتٍ متعدّدة - بوجودٍ واحدٍ بحيث يكون مصداقاً لها.
٢. نحو صدق تلك الكمالات على ذلك المصداق ليس بالضرورة أن يكون ذاتياً أو عرضياً كما هو معناهما في كتاب إيساغوجي؛ وذلك لأنّنا فرضنا أنّ المصداق المذكور بسيطٌ وهو نحوٌ من الوجود، وأنّ الصفات والكمالات المذكورة إنّما هي له على مستوى هويّة ذاته.

إشارات النص

المعاني المتغيرة ونحو وجودها

كان البحث في أنّ هناك معاني متعدّدة متغيرةً مفهوماً لكنّها من حيث الخارج قد توجد بوجودٍ واحدٍ أو بوجوداتٍ متعدّدة، وهنا يراد عرض مسألة الأجزاء الحديّة لشيءٍ واحدٍ، وهي متغيرةٌ ذهنياً، فما هو حالها على مستوى الخارج. هذا ما تناوله الحكيم السبزواري من خلال التالي:

حديّة الأجزاء ذهنياً غايرت	هل وحدّت في العين أو تعدّدت
ثمّ على الثاني فإمّا اتّحدا	وجوداً أو كذاتها تعدّدا
أقوال: الثاني لديّ معتبر	بل باعتباراتٍ له تلك الصور ^(١)

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٣٦٠.

محلّ البحث هو أنّ المعاني المتعدّدة لماهيّة واحدة، ما هو حال تلك المعاني أي الأجزاء الحديّة أي المأخوذة في حدّها بالنسبة للخارج؟ لقد كانت هناك آراء متعدّدة يمكن عرضها من خلال المخطّط التالي:

الأجزاء الحديّة متعدّدة ذهنًا

أمّا في العين فهي

متعدّدة الماهيّة

متحدّة الماهيّة والوجود

وتعدّدت وجودًا

ولم تعدّد وجودًا

إذن، فالأقوال ثلاثة: «الأوّل أنّها في العين واحدة ماهيّة، ومعلوم أنّ الماهيّة الواحدة لا يكون لها إلّا وجودٌ واحدٌ، والثاني أنّها في العين متكرّرة ماهيّة كما في الذهن، متّحدة وجودًا، والثالث أنّها متكرّرة ماهيّة ووجودًا.

وتزييفها في الكتب مسطورٌ، والصواب قولٌ رابعٌ، وهو: أنّ ماهيّة الأجزاء العقليّة غير متحقّقة في العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة، كما أشرنا إليه بقولنا: «بل باعتباراتٍ له تلك الصور»، وهو مقتضى أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة...»^(١).

وإن قلت: هذا يتنافى مع مفاد هذا الأصل، حيث لا وجود للمعاني في الخارج حتّى يقال بأنّ بعض المعاني توجد تارةً بوجودٍ واحدٍ وأخرى بوجوداتٍ متعدّدة.

فإنّه يقال: لقد أشار المصنّف في مستهلّ عرض هذا الأصل: أنّ المعاني ليست على شاكلةٍ واحدةٍ، فقد تكون ماهيّةً، وقد تكون مفهومًا، والهويّة قد تكون مصداقًا للماهيّة وقد تكون مصداقًا للمفهوم، والفرق بينهما سوف يتمّ عرضه من خلال الإشارة التالية:

(١) شرح المنظومة، قسم الحكم: ص ٣٦١، حاشية المصنّف رقم (٣).

المفهوم والماهية

قال الحكيم الأملي رحمه الله موضحاً الفرق بين المفهوم والماهية: «الفرق بين المفهوم والماهية بالعموم من وجه...»^(١)، وهذا يستدعي أن يكون بينهما مادة اجتماع، ومادة افتراق كل منهما عن الآخر، «ومادة الاجتماع هي الماهية الموجودة في الذهن، حيث إنها ماهية ومفهوم، أما الماهية فلائ الماهية اسم لجوهر الشيء وذاته مطلقاً سواء كان موجوداً في الخارج أو في الذهن... وأما أنها مفهوم فلائ المفهوم للشيء باعتبار وجوده الذهني.

ومادة افتراق الماهية عن المفهوم هي الماهية الموجودة في الخارج... ومادة افتراق المفهوم عن الماهية هي مفهوم الوجود، أعني ذاك المعنى العام البديهي إذا قيّد بالذهني فإنه مفهوم، حيث إنه موجود في الذهن لكن ليس بماهية، بل هو أمر يلاحظ في مقابل الماهية...»^(٢).

الفصول الاشتقاقية والمنطقية

هناك تقسيمات عدة للفصل، ومن جملتها تقسيم الفصل إلى اشتقاقي ومنطقي؛ قال الطباطبائي رحمه الله: «يستعمل لفظ الفصل في كلماتهم في معنيين: أحدهما: أخص اللوازم التي تعرض النوع وأعرفها... ويسمى: «فصلاً منطقياً».

والثاني: ما يقوم النوع ويحصل الجنس حقيقة، وهو مبدأ الفصل المنطقي، ككون الإنسان ذا نفس ناطقة فصلاً للنوع الإنساني، ويسمى: فصلاً اشتقاقياً...»^(٣).
قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٨٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) نهاية الحكمة: ص ١٠٣-١٠٤.

والفصل منطقيّ اشتقاقيّ كمبدأ الفصل، وذا حقيقيّ^(١)
 فالفصل الاشتقاقيّ هو الفصل حقيقةً، وأمّا المنطقيّ فهو فصلٌ مشهوريّ
 ليس إلّا. والفصل الاشتقاقيّ نحوّ من الوجود، والوجود لا حدّ له ولا ماهيّة،
 وهو ما يتمّ بحثه عادةً تحت عنوان: زيادة الوجود على الماهيّة. وهذا ما يمكن
 تلخيصه من خلال القياس التالي:

الفصل الاشتقاقيّ	نحوّ من الوجود
لا شيء من نحو الوجود	بماهيّة
. لا شيء من الفصل الاشتقاقيّ	بماهيّة

والماهيّة إمّا بسيطةٌ أو مركّبةٌ من أجزاءٍ حدّيةٍ، وسلب الأعمّ يلزم منه سلب
 الأخصّ، وبالتالي فالفصل الاشتقاقيّ لا حدّ له، ولهذا كان مفهوم الوجود
 بديهياً، كما أفاد الحكيم السبزواري رحمه الله:

معرفّ الوجود شرح الاسم وليس بالحدّ ولا بالرسم^(٢)
 والمراد بشرح الاسم هاهنا: التعريف اللفظيّ، وليس التعريف الذي يكون
 مفاد ما الشارحة. وهذا ما ذكرناه في أبحاث «البداية والنهاية»، والجزء الأوّل من
 كتاب الأسفار؛ قال العلامة الطباطبائي مفرّعاً على أصالة الوجود واعتباريّة
 الماهيّة: «وثانياً: الوجود لا يتّصف بشيءٍ من أحكام الماهيّة، كالكلّيّة والجزئيّة،
 وكالجنسيّة والنوعيّة والفصليّة والعرضيّة والخاصّة والعامة، وكالجوهريّة والكميّة
 والكيفيّة، وسائر المقولات العرضيّة، فإنّ هذه جميعاً أحكامٌ طارئةٌ على الماهيّة من
 جهة صدقها وانطباقها على شيءٍ، كصدق الإنسان وانطباقه على زيدٍ وعمرٍ و
 وسائر الأفراد، أو من جهة اندراج شيءٍ تحتها كاندراج الأفراد تحت الأنواع،

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٣٤٩.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٥٩.

في ذكر صريح الحقّ وخالص اليقين ٢٤١

والأنواع تحت الأجناس، والوجود - الذي هو بذاته الحقيقة العينيّة - لا يقبل انطباقاً على شيءٍ ولا اندراجاً تحت شيءٍ ولا صدقاً ولا حملاً ولا ما شابه هذه المعاني، نعم مفهوم الوجود يقبل الصدق والاشتراك كسائر المفاهيم...»^(١).

(١) نهاية الحكمة: ص ١٨-١٩.

النصّ الرابع

الأصل الثاني

الأصل الثاني: أنّه كلّما كان الوجود أقوى وجوداً وأتمّ تحصّلاً، كان مع بساطته أكثرَ حِيطةً بالمعاني، وأجمعَ اشتمالاً على الكمالات المتفرّقة في سائر الأشياء غيره، كما يظهرُ من حال المراتب الاستكمالية المتدرّجة في الكمال من صورةٍ إلى صورةٍ متعاقبةٍ على المادّة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورةٍ بعد صورةٍ إلى أن تبلغَ مَرَقِيَّةً إلى صورةٍ أخيرةٍ تصدرُ عنها جميعُ ما يصدرُ من السوابق الصوريّة؛ لاشتغالها من جهة قوّة الوجود على مبادئ تلك الأفاعيل بأجمعها مع أحديّتها.

الشرح

يمكن بيان هذا الأصل من خلال عرضه بطريق الاستدلال، وذلك بالطريقة التالية:

الفرض: (أ) - مثلاً - أقوى وجوداً وأتمّ تحصّلاً، وهو بسيط بساطةً مطلقةً.
المدّعى: (أ) أكثر حيطةً بالمعاني وأجمع اشتمالاً على الكمالات المتفرقة في سائر الأشياء غيره.

البرهان: لو لم يكن (أ) كذلك، وذلك بأن كان فاقداً لأصل معنى من المعاني أو مرتبة من مراتبه لكان مركّباً من وجدان معنى وفقدان آخر، أو فقدان مرتبة من مراتب معنى، وذلك كأصل معنى القدرة أو مرتبة من مراتبها، والتالي باطل، لأنّ المركّب محتاجٌ فقيرٌ، والاحتياج والفقر يتنافى مع الأقوائية المفروضة، إذن (أ) بالذات، ليس بمركّب، فليس بفقيرٍ، فلا يفقد كمالاً ومعنىً، إذن فهو هويّة تكون مصداقاً لجميع الكمالات اللاتقة، وإلا فهو خلف كونه متأكّد الوجود مستقلاً، وما هو كذلك هو الأقوى والأتمّ تحصّلاً.

قال المصنّف رحمه الله: «...إنّ الشيء كلّما كان أشدّ تحصّلاً، كان أكثر فعلاً وأقلّ انفعالاً، وكلّما كان أضعف تحصّلاً، كان أكثر انفعالاً وأقلّ فعلاً. فالواجب - جلّ ذكره - لما كان في غاية تأكّد الوجود وشدة التحصّل، كان فاعلاً لكلّ وغاية لكلّ، وكانت قوّته وراء ما لا يتناهى بها لا يتناهى، والهوى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الإبهام، كالجنس العالي - لتعريبها في ذاتها عن كافّة الصور التي هي مبادئ للفصول ومقوماتٌ للحصول - كانت فيه قوّة قبول سائر الأشياء، كالجنس العالي يقبل كلّ فصلٍ ويحصّل كلّ قسمٍ...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٦.

والذي يبدو من هذا الأصل أنه يركز على الأصول الثلاثة التالية:

١. أصالة الوجود، حيث كان المحور وعليه المعول.

٢. التشكيك في الوجود، وهذا فرع أصالة الوجود، إذ لا تشكيك في الماهية؛ فحقيقة الوجود واحدة لكنّها ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص، وإنّ لهذه الحقيقة حاشيتين: مرتبة حدّها أن لا حدّ لها، وذلك لشدة وعدم تناهي وجودها، ومرتبة لا حدّ لها أيضاً، وذلك كالهوي؛ حيث ليس لها من الفعلية إلّا فعلية أن لا فعلية لها. والراتب تشترك في الوجود وتتمايز فيما بينها بالوجود، وهو ما يسمّى بالتشكيك الخاص، حيث يرجع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وما به الاشتراك إلى ما به الامتياز.

٣. الحركة الجوهرية، وهي ما يبدو من خلال المثال الذي ذكره، حيث أسند الحركة والتفسير إلى الصور التي هي جواهر، حيث يتحرّك الجسم مثلاً ويتطوّر بأطوار مختلفة يترتب على كلّ طور آثار جديدة إلى أن يصل المتحرّك إلى صورة تكون منشأً لكل الآثار التي كانت تترتب على أطوارها في المراحل السابقة، فإذا ما وصل الجسم إلى مرحلة ﴿...أُنشأناه خلقاً آخر...﴾ تترتب عليه آثار جديدة تتناسب مع الطور الذي وصلت إليه الصورة المتحرّكة ومن دون أن تفقد آثارها لما كانت في الأطوار السابقة، فهي صورة واحدة لكنّها تطوّرت بأطوار متعدّدة يترتب عليها آثار خاصة بالطور الذي تكون فيه، فيخالها البعض صوراً تكون تارةً وتفسد أخرى، والحق أنّها صورة واحدة ليس إلّا، تتحرّك حركةً جوهريةً إلى غاية محدّدة. قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «وسياتي في بحث الحركة الجوهرية: أنّ الجوهر المادّي متحرّك في صورته حتّى يتخلّص إلى فعلية محضة لا قوّة معها، وذلك باللبس بعد اللبس لا بالخلع واللبس...»^(١).

(١) نهاية الحكمة: ص ١٣٣.

إشارات النص

التناسب الطردي بين البساطة والأجمعية

قال المصنّف رحمه الله: «...كلّما كان الوجود أقوى وجوداً وأتمّ تحصّلاً، كان - مع بساطته - أكثر حيطةً بالمعاني...»^(١). هناك علاقةٌ قائمةٌ ما بين بساطة الوجود وكثرة الكمالات التي تصدق عليه، وتلك العلاقة هي التناسب الطرديّ، أي: كلّما اشتدّت البساطة، اشتدّت الجامعية للكمالات، وكانت الكمالات أكثر. ما يراد قوله هاهنا: أنّ البساطة معيارٌ ثبوتيٌّ للأجمعية، والأجمعية معيارٌ إثباتيٌّ، حيث إنّ كثرة الكمالات تكشف عن البساطة، لأنّ البساطة آية الغنى، والتركيب آية الفقر والنقص وقلة وضعف الكمالات.

صورة الإنسان الأخيرة

بناءً على أنّ النفس جسمانيّة الحدوث وروحانيّة البقاء، يتمّ تصوير تطوّر شيءٍ واحدٍ بأطوارٍ متعدّدة، «ففي الابتداء حكمها حكم الطبائع المنطبعة في المادّة، بل أنزل منها؛ إذ لم تكن شيئاً مذكوراً... وفي الانتهاء بعد الحركات الجوهرية والاستكمالات الذاتية والصفية تصير مجرّدة...»^(٢). قال المصنّف رحمه الله: «...إنّ النفس الإنسانيّة ليس لها مقامٌ معلومٌ في الهويّة، ولا لها درجةٌ معيّنةٌ في الوجود كسائر الموجودات الطبيعيّة والنفسية والعقليّة التي كلّ لها مقامٌ معلومٌ، بل النفس الإنسانيّة ذات مقاماتٍ ودرجاتٍ متفاوتةٍ ولها نشأتٌ سابقةٌ ولاحقةٌ، ولها في كلّ مقامٍ وعالمٍ صورةٌ أخرى، كما قيل:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ٣٤٣.

(٢) شرح المنظومة: ج ٥ ص ١١٦-١١٧.

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورةٍ فمرعىً لغزلانٍ وديراً لرهبان^(١)
وما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته، وعُسر فهم هويّته...»^(٢).

(١) ترجمان الأشواق، للشيخ ابن عربي: ص ٦٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ٣٤٣.

النص الخامس

للمعنى النوعي نحوان من الوجود

الأصل الثالث: أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجودٍ وصدقه عليه أن يكون وجوده وجود ذلك المعنى؛ لأن وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميِّزاً عن غيره من المعاني الخارجة عن ماهيته وحدّه. فوجود الإنسان - مثلاً - ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وإن اشتمل على حدّه ومعناه، ولا وجود الحيوان هو وجود النبات، وإن اشتمل على حدّه ومعناه وهكذا.

ولا تظنّ أنّه كما يوجد في الإنسان فصل كمالٍ زائد على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم أن يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية، ولا يلزم من ذلك أن يكون الفصول فيما وراء الإنسان أموراً عديمة، إذ ربّما كان تأكّد وجود المعنى الجنسي وفعليته مانعاً من قبول الموضوع لكمال آخر وجودي، إذ المعنى الواحد الجنسي - كما سبق في مباحث الماهية - صالح للنوعية، كما هو صالح للجنسية، وليس هذا التفاوت بمجرد أخذه (لا بشرط شيء) حتى يكون جنساً، وأخذه (بشرط لا شيء) حتى يصير نوعاً، كما ذكره، وإن كان المذكور صحيحاً من جهة مراعاة أحكام المعاني والماهيات، لكن منشأ ذلك ومبناه على أحكام الوجودات وأنحائها من الشدة والضعف، فقد يكون لأمر واحد وجود ضعيف

ووجود آخر قوي، وضعف الوجود يستدعي الاستهلاك بوجوده في وجود آخر، والانتقال من وجوده إلى وجود ما هو أكمل وأقوى، فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي متى كان قوياً في باب التغذية والتنمية والتوليد - كالأشجار - يكون تاماً بالفعل في باب نوعه، فلا يمكن انتقاله إلى كمال نوع آخر وقوة أخرى، كمبدأ الحس، وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطف والمواد الحيوانية، فإنه صالح لأن ينتقل من نوعه إلى نوع أكمل منه، فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسياً مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان.

فظهر: أن الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الأشجار والنباتات، لا الذي يوجد به الحيوان، وكذا القياس في الحيوان بالنسبة للإنسان وكل جنس بالنسبة إلى نوع تحته من الأجناس والأنواع المترتبة.

فظهر وتبين مما قررناه: أنه يجوز أن يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء آخر.

الشرح

أمّا مفاد هذا الأصل وخلاصته فهو أنّ وجود المعنى ليس على وتيرة واحدة، فهو تارةً يوجد بوجوده الخاصّ به والذي يمتاز به عمّا عداه ممّا هو خارجٌ عن حدّه وماهيّته، وأخرى يوجد بوجود موجودٍ آخر، حيث يكون وجود الموجود الآخر خاصّاً به لا بالمعنى المذكور، ووجود معنىٍّ وصدقه على موجودٍ لا يחדش ببساطة ذلك الموجود، وذلك لأنّنا فرضناه موجوداً فيه لا بوجوده الخاصّ به.

ولنفرض (أ) معنىً نوعياً - مثلاً - وهو موجودٌ في موجودٍ هو (ب) ويصدق عليه، كما يوجد النامي في الإنسان ويصدق عليه، فإنّ وجود (أ) ليس بالضرورة يكون دائماً بوجوده الخاصّ به، وهو الذي يميّزه عمّا عداه، كوجود النامي في الشجر، فإنّ وجوده في الشجر وجودٌ خاصٌّ به يميّزه عمّا عداه من حيوان وإنسان، وأمّا وجود النامي في الإنسان فليس كذلك.

وبالتالي فإنّ صدق معانٍ عديدةٍ عليه تعالى لا يستلزم وجود تلك المعاني بوجوداتها الخاصّة بها، ليؤدّي ذلك إلى الخدش ببساطته عزّ وجلّ وإنّما هي موجودةٌ له وصادقةٌ عليه حقيقةً لكنّها موجودةٌ بوجوده، كما هو حال النامي - مثلاً - للإنسان، فهو موجودٌ حقيقةً، حيث تترتب آثاره من تغذيةٍ ونموٍّ وتوليد المثل، لكن ليس بوجوده الخاصّ الذي يميّزه عمّا عداه ممّا هو خارجٌ عن حدّه وماهيّته. وفي سياق توضيح هذا الأصل، تمّ التعرّض لأمرٍ عدّةٍ يمكن عرضها من خلال التالي:

١. وجود معنىٍّ من المعاني أعمّ من وجوده بوجوده الخاصّ به، وإنّما يشمله ويشمل وجود المعنى بوجود موجودٍ آخر يصدق عليه. وكلاهما موجودٌ حقيقةً

وواقعاً.

٢. الإنسان نوع الأنواع، وهو النوع الذي ليس بعده نوع، بل النوع الأخير منحصر بنوع الإنسان، وذلك لأن الأنواع الأخرى ليس لها الفصل الكميّ الزائد على الحيوانية، وهو الناطق، وبالتالي فكل الأنواع غيره حيوانات بالفعل ليس إلا، وأمّا هو فهو حيوان بالفعل ناطق بالقوة، إذن فلإنسان حالة منتظرة، وذلك بخلاف الأنواع الأخرى، فليس لها حالة منتظرة، وذلك لإمعانه وتأكده في الحيوانية، وهو الذي يمنعه من أن يكون موضوعاً لفصلٍ كميّ آخر، وهذا ما نجده في الكثير من أنواع الحيوان، حيث إنه أقوى من حيث الآثار الحيوانية من الإنسان، فهو - الحيوان - أكثر تحملاً للمشاق، ولعلّ بعض قواه الحاسة أقوى ممّا هو عند الإنسان، كالشمّ عند الكلاب، والبصر عند بعض سباع الجو، وغير ذلك ممّا هو مشاهد من كثرة الأكل وشدة السفاد.

٣. الفرق بين الجنس والنوع: لقد ذكر المصنّف رحمه الله فرقين بين الجنس والنوع وهما:

أ. اعتباريّ لحاظيّ، فالمعنى الواحد الجنسيّ كالحيوان - مثلاً - يلحظ تارة فيكون جنساً وأخرى فيكون نوعاً، فإذا لوحظ الحيوان لا بشرط شيء كان جنساً، وإن لوحظ بشرط لا شيء كان نوعاً.

ب. الفرق بينهما من حيث شدة الوجود وضعفه، فقد يكون لأمر واحد وجود ضعيف ووجود آخر قويّ، والشيء بوجوده القوي يكون نوعاً، وبوجوده الضعيف يكون جنساً، وذلك كالنامي في الأشجار، فهو موجود بوجود قويّ، وبالتالي فهو نوع، وهو لتأكده في النباتية لا يصلح أن يكون موضوعاً لفصل آخر كالحساس، وهو أي - النامي - الموجود في الحيوان جنس، وذلك بسبب ضعف وجوده يكون مبهماً يحتاج إلى ما يحصله، وهو لعدم تأكده في النباتية يصلح لأن يكون موضوعاً لفصلٍ كميّ آخر، كالحساس.

وبالتالي فإنَّ وجود النامي في الحيوان، أو الحيوان في الإنسان، آية جواز أن يكون تمام حقيقة شيءٍ بعض حقيقة شيءٍ آخر، فالنامي بعض حقيقة الحيوان الذي هو بعض حقيقة الإنسان، ومن دون أن يلزم من ذلك التركيب، لأنَّ الموجود لموجودٍ آخر ليس موجوداً له بوجوده الخاصَّ به.

وبالتالي فقد ظهر: أنَّ الفرق بين الفرقين المتقدمين هو أنَّ الأوَّل على مستوى المعاني والماهيات، والآخر على مستوى الوجودات وأنحائها من شدَّة وضعفٍ.

إشارات النص

تطوّرات الإنسان

قال المصنّف رحمه الله: «النفس الأدميّة مادام كون الجنين في الرحم درجته درجة النفوس النباتيّة على مراتبها بعد تخطّي درجة الطبعيّة الجهاديّة، فالجنين حينئذٍ نباتٌ بالفعل وحيوانٌ بالقوّة، إذ لا حسّ ولا حركة إراديّة بالفعل، وبهذه القوّة يمتاز عن سائر النبات، وإذا خرج الطفل من جوف أمّه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانيّة إلى أوان البلوغ الصوريّ، والشخص حينئذٍ حيوانٌ بالفعل إنسانٌ بالقوّة، ثمّ يصير مدركاً للأشياء بالفكر والرويّة إلى أوان البلوغ المعنوي والاشتداد العقليّ في حدود الأربعين غالباً، إن كان فيها استعداد الارتقاء إلى النفس القدسيّة، فهو حينئذٍ إنسانٌ بالفعل ومَلَكٌ بالقوّة، وإلّا فهو إمّا شيطانٌ أو غيرهما بالقوّة.

وبالجملة إن ساعده التوفيق وسلك سبيل القدس، وبلغت نفسه إلى مرتبة القوّة القدسيّة، يصير بعد الموت ملكاً بالفعل من ملائكة الله، وإن ضلّت عن الطريق إليه تعالى وغوت، يصير إمّا شيطاناً من الشياطين، أو يحشر مع الحشرات...»^(١) وذلك

(١) مفاتيح الغيب، صدر الدين الشيرازي: ج ٢ ص ٦٤٢.

لأنَّ الكلَّ محشورٌ إليه، كما أنَّ الكلَّ منه فالكلَّ إليه، فإنَّ الله وإنَّما إليه راجعون، لكنَّ كلَّ له حشره المناسب لرتبة وجوده وهويته، وهذه التطورات التي أشار إليها المصنّف رحمه الله قائمةٌ على «...تحوّل النفس من نشأة الطبيعة الدنيويّة إلى النشأة الأخرويّة وصيرورتها بحسب ملكاتها وأحوالها مصوَّرةً بصورةٍ أخرويّةٍ حيوانيّةٍ أو غيرها حسنةٍ بهيّةٍ نوريّةٍ أو قبيحةٍ رديّةٍ ظلميانيّةٍ، سبعيّةٍ أو بهيميّةٍ متخالفةٍ الأنواعٍ حاصلّةٍ من أفعالها وأفعالها الدنيويّة الكاسبة لتلك الصورة والهيئات...»^(١)، وفي هذا من الكلام ما لا يسعه هذا المجال، حيث إنّ تكرر الأفعال يؤدّي إلى وجود ملكةٍ تتحوّل إلى صورةٍ تكون مبدأً لأفعالٍ مسانخةٍ لها، وهي الصورة التي يحشر بها الإنسان. قال المصنّف رحمه الله: «وستعلم في مبحث المعاد: أنّ الملكة ربّما تصير صورةً جوهريّةً للنفس، وتُبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث...»^(٢).

النباتيّة والنبات

قد يقال: إذا كانت النفس النباتيّة التي يترتّب عليها النموّ موجودةً في الحيوان والإنسان فلماذا يختصّ ما دونها بالنبات، فالحيوان نباتٌ والإنسان نباتٌ، وذلك لأنّ كلّاً منهما متغذٍّ نامٌ ومولّدٌ للمثل؟

فإنّه يقال: سرّ ذلك اختصاص النبات بهذه النفس، حيث لا يوجد له ما وراءها من نفسٍ، وأمّا الحيوان والإنسان فليس واحدٌ منهما مختصّاً بها، بل له ما وراءها، إذن فالنبات إنّما سمّي كذلك لاختصاصه هو، لا لاختصاص النفس النباتيّة به.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٩ ص ٤.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ١٧.

النص السادس

مبدأ الشيء واجد له

الأصل الرابع: أن كلما تحقّق شيء من الكمالات الوجوديّة في موجودٍ من الموجودات، فلا بدّ أن يوجد أصل ذلك الكمال في علّته على وجه أعلى وأكمل.

وهذا ممّا يفهم من كلام معلّم المشائين في كثيرٍ من مواضع كتابه في الربوبيّات المسمّى بأثولوجيا، ويعضده البرهان، ويوافقه الذوق السليم والوجدان. فإنّ الجهات الوجوديّة للمعلول كلّها مستندةٌ إلى علّته الموحدة وهكذا إلى علّة العللي، ففيه جميعُ الخيرات كلّها، ولكن سُلبت عنها القصورات والنقائص والأعدامُ اللازمةٌ للمعلوليّة بحسب مراتب نزولها.

الشرح

مفاد هذا الأصل: هو أنّ كلّ كمالٍ وجوديّ لدى المعلول موجودٌ لدى علته بنحوٍ أعلى وأتمّ وأكمل، إذن فهنا دعويان:

الأولى: أنّ أصل وجود الكمال إنّما هو في العلة.

الثانية: أنّ ذلك الكمال أتمّ وأكمل.

ودليل الأولى: هو أنّ معطي الشيء لا يكون فاقداً له^(١)، وإلا فلا يعطيه؟ لكنّه أعطاه، إذن فهو واجدٌ له. وهو أمرٌ بديهيٌّ ضروريٌّ قد ينبّه عليه.

ودليل الثانية: هو أنّ الكمال الموجود في العلة إمّا يكون أتمّ أو مساوياً أو أنقص من الكمال الذي في المعلول، لكنّه ليس بمساوٍ ولا أنقص، فيتعيّن أن يكون الأتمّ؛ وذلك للزوم الأوّل: الترجيح بلا مرجّح، والثاني: أن تكون العلة أضعف من المعلول فيما هي علةٌ فيه، وهذا ترجّحٌ للمرجوح، وهو محالٌ.

وبهذا وحيث تنتهي سلسلة العلل إلى علةٍ ليس بعدها علةٌ فالكمالات كلّها موجودةٌ لعلةٍ العلل بوجود العلة، لا بوجود الكمالات الخاصة بها، وبهذا تكون علة العلل منزّهةً عن النقائص والأعدام اللازمة للوجودات الخاصة بالممكنات، وذلك لأنّنا فرضنا أنّ الكمالات موجودةٌ لها لا بوجوداتها الخاصة، وإنّما بوجود علة العلل الخاص بها.

إشارات النص

الكمال في العلة

تقدّم: أنّ الكمال في العلة ليس يقال بأصل وجوده، أي على ما هو مفاد هل

(١) قواعد كلّ فلسفي در فلسفه اسلامی: ج ١ ص ٣٦٨.

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ٢٥٥

البسيطة، بل يقال بوجوده الأعلى الأتم، وهو مفاد هل المركبة، وذلك لأن أتمية شيء فرع أصل ثبوته.

ما يراد الوقوف عليه هاهنا هو الدليل على الدعويين مجدداً، وذلك من خلال التالي:

الفرض: الواجب تعالى علّة العلل، ومن جملة معلولاته علمنا بذواتنا وعلمنا بالأشياء قبل الإيجاد فهو معطي ذلك العلم. وهو تعالى بسيطٌ صرفٌ.

المدعى: الواجب تعالى واجدٌ لما أعطاه من علمٍ وغيره.

البرهان: لو لم يكن واجداً لما أعطى لما كان بسيطاً ولما كان معطياً، والتالي باطلٌ بكلا شقيّه، فالمقدم مثله.

أما الملازمة فالضرورة أن مَنْ لا يجد شيئاً، لا يعطيه؛ وذلك لأنّ العلّية والمعلوليّة في الوجود، لكنّه أعطى، فهو واجدٌ، وما يجده كما تقدّم يوجد بوجوده تعالى لا بوجوده الخاصّ به وما يلزمه من محدوديّة ونقصٍ.

ولضرورة أنّ الموجود الفاقد لأصل الشيء أو لدرجة منه، يكون مركّباً من إيجابٍ وهو ثبوته لنفسه وسلبٍ وهو نفي الشيء المفقود، سواء أصله أو مرتبة منه، وهذا ينتج: «أنّ كلّ هويّة يسلب عنها شيءٌ فهي مركّبة، وينعكس بعكس النقيض إلى: أنّ كلّ ذاتٍ بسيطة الحقيقة فإنّها لا يُسلب عنها شيءٌ...»^(١)، لكنّه تعالى بسيطٌ صرفٌ، فلا يُسلب عنه شيءٌ، والذي عندنا من علمٍ وقدرةٍ مثلاً شيءٌ، فلا يكون شيءٌ منهما مسلوباً عنه تعالى لا أصلاً ولا مرتبةً.

وبالتالي يمكن الاستدلال على أنّه تعالى كلّ الأشياء بالطريقين المتقدمين، وهما المبدئية والبساطة:

١. مبدئيّته لكلّ شيء، وقد ثبتت من خلال كونه واجب الوجود بالذات،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١١٠.

وهو واحد، وما عداه ممكن، وكلّ ممكن محتاج في وجوده إلى العلة، فكلّ ما عداه مفاض منه، فهو تعالى واجد له، وكلّ ما عداه موجود له لا بوجوده الخاص، وأنما موجود بوجوده تعالى فلا اثنيّة تחדش بالواحدية، ولا جزئية تחדش بالأحدية.

٢. البساطة، وهي ما تقدّم في أبحاث الموقف الأوّل وأنه تعالى بسيط أحد، لا يشذّ عن ذاته كمال من الكمالات اللائقة.

النواقص والقصورات

وكذلك الشرور والأعدام فهي لازمة للوجودات في مرتبة وجودها، وذلك بحسب مراتب الوجود الذي لها، وهذا مقتضى المعلولية كما أفاد المصنّف في النصّ الذي بين أيدينا، وكان أشار إلى وجه ذلك في مستهلّ الموقف الثاني من مواقف هذا السفر الذي هو السفر الثالث من الأسفار الأربعة، حيث قال: «...الصفة إمّا إيجابية ثبوتية وإمّا سلبية تقديسية وقد عبّر الكتاب عن هاتين بقوله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت. والأولى سلوب عن النقائص والأعدام، وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى، والثانية تنقسم إلى حقيقة... وإضافية... وجميع الحقيقتات ترجع إلى وجوب الوجود، أعني الوجود المتأكّد...»^(١).

إذن، فالإمكان الذي هو علة الاحتياج إلى العلة هو سبب القصور والنقص، وكما ذكرنا كلّ معلول له نقصه الذي يتناسب مع مرتبة وجوده، فإنّ نقص المجرد ليس كنقص المادّي حتماً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١١٨-١١٩.

النص السابع

خلاصة الأصول

فإذا تمهّدت هذه الأصول، فنقول: الواجبُ تعالى هو المبدأُ الفياضُ لجميع الحقائق والمهيّات، فيجبُ أن يكونَ ذاته تعالى مع بساطته وأحديّته كلّ الأشياء، ونحن قد أقمنا البرهانَ في مباحث العقل والمعقول، على أنّ البسيطَ الحقيقيّ من الوجود يجبُ أن يكونَ كلّ الأشياء، وإن أردت الاطلاع على ذلك البرهانِ فارجع إلى هناك.

فإذن لما كان وجوده تعالى وجودَ كلّ الأشياء، فمن عقل ذلك الوجود عقلَ جميع الأشياء، وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدّم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبت: أنّ علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها.

فهذا هو العلم الكمايُّ التفصيليُّ بوجهه والإجماليُّ بوجهه؛ وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، ففي هذا المشهد الإلهي والمجلى الأزلي ينكشف ويتجلّى الكلُّ من حيث لا كثرة فيها، فهو الكلُّ في وحدة.

الشرح

بعد أن استعرض رحمه الله أصولاً أربعةً يعتمد عليها هذا المنهج في إثبات علمه تعالى بالأشياء في مرتبة الذات، أراد أن يوظفها في إثبات المطلوب، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الأمور التالية:

١. الواجب تعالى هو المبدأ الفيّاض لكل ما سواه، وهو تعالى معطٍ كل ما سواه، وقد ثبت هذا في أبحاث التوحيد.

٢. معطي الشيء ليس فاقداً له، فهو تعالى واجدٌ غير فاقِدٍ لما سواه، ووجود كل ما سواه عنده لا يחדش ببساطته وأحديّته، وذلك لما عرفت أنّ شيئاً من الأشياء ليس موجوداً بوجوده الخاص به، بل الكل موجودٌ بوجوده تعالى.

٣. ذاته تعالى كل الأشياء.

٤. الحقّ تعالى عاقلٌ لذاته - وقد تمّ إثبات ذلك - وهي كل الأشياء فهو عاقلٌ للأشياء في مرتبة ذاته.

٥. عقل الأشياء في مرتبة الذات متقدّمٌ وسابقٌ على الأشياء الموجودة بوجوداتها الخاصّة، وذلك لأنّ وجوداتها مفاضةٌ منه تعالى فهي متأخّرةٌ، وعلمه بها سابقٌ عليها.

٦. العلم المذكور إجماليٌّ تفصيليٌّ، أمّا إجماله فلاّن الواحد البسيط اشتمل على الكثير، أو هو مقام الكثرة في الوحدة، حيث اندمج الكثير متخليّاً عن وجوده الخاص به بالواحد ليوحد بوجوده، وقد علمت أنّ وجود الكثير بهذا النحو من الوجود لا يتنافى مع الكثرة، وأمّا كونه تفصيليّاً فلاّن الأشياء في غاية الظهور، كيف؟ والوجود هو الظهور والأشياء موجودةٌ بوجودٍ موجودٍ في غاية الظهور، فهو الذي اختفى لفرط ظهوره وتعبير الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشيته:

«...ومع إجماله - أي وحدته وبساطته - عين الكشف التفصيلي، كيف؟! وكلمًا كان الوجود أقوى كانت النورية أشد؛ لأنَّ حيثية الوجود حيثية النور، فإذا كانت المعاني والمفاهيم ظاهرة متميزة - كلاً عن الآخر حيث كانت موجوداتٍ بوجوداتٍ متشعبة وأنوارٍ ضعيفة فيما لا يزال - كان ظهورها وتمييزها أكثر وأشدَّ عند وجودها بذلك الوجود القوي وتنورها بذلك النور الشديد في الأزل»^(١).

إشارات النص

وأما بنعمة ربك فحدث

قال المصنّف رحمه الله: «...ومن هنا ظهر: أنَّ الجسم مركَّب من هوى وصورة؛ لأنَّ الجسم فيه قوّة الحركة، وله صورة الجسميّة، أعني الاتّصال الجوهريّ وهو أمرٌ بالفعل؛ ففيه كثرة إشارة إلى أنَّ كلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل، وهذا مطلبٌ شريفٌ لم أجِد في وجه الأرض مَنْ له علمٌ بذلك»^(٢).

وقال حامداً الله تعالى على ما أولاه في تحقيق أنَّ كون الشيء عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يوجب كثرة في الذات: «أقول: الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، فإنّا بإعلام الله وتنويره قد أوضحنا سبيل الحق فيما بُعد عن دركه كثيرٌ من الحكماء فضلاً عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحدٍ بعد ذلك مجال التردّد فيه إلّا لسوء فهمه أو قصور عقله، وأمّا كون الجوهر المجرد عاقلاً لذاته ومعقولاً لها من غير تكثّر فيه ولا حاجة إلى حيثيّة زائدة على نحو وجوده، فلا خلاف لأحدٍ من الحكماء فيه بل الكلّ معترفون به...»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٦٩، الحاشية رقم (١).

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٤٠.

(٣) المصدر السابق: ج ٣ ص ٣٤٧.

للأشياء نحوان من الوجود

قد يقال: يلزم من قوله رحمه الله: «فعقله لجميع ما سواه سابقٌ على جميع ما سواه» تقدّم الشيء على نفسه، حيث تتقدّم الأشياء على نفسها.

فإنّه يقال: علمت أنّ للشيء نحوين أو أنحاءً من الوجود - على ما سوف يأتي في مراتب علمه تعالى - نحواً يكون موجوداً لشيءٍ موجودٍ، ونحواً يكون موجوداً بوجوده الخاصّ، فإذا كان الموجود الذي يوجد له الشيء هو الأوّل والمبدأ فلا شكّ أنّه سابقٌ لأسبقيّة ما يوجد له. وبعبارة أخرى: للأشياء نحوان من الوجود: نحوٌ تكون موجودّة لا بوجودها الخاصّ وإنّما توجد بوجود المبدأ الفيّاض ونحوٌ آخر تكون موجودّة بوجودها الخاصّ والذي يعدّ فعله تعالى، ولا شكّ أنّ فعله متأخّر عن مرتبة ذاته، مع أنّه لا بينونة عزليّة بين الذات والفعل، وإنّما البينونة بينونة رتبة وصفة.

كثرة المعاني ووحدة الوجود

قال المصنّف رحمه الله: «وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ، ففي هذا المشهد الإلهيّ والمجلى الأزليّ ينكشف ويتجلّى الكلّ من حيث لا كثرة فيها، فهو الكلّ في وحدة»^(١).

سمعت في أبحاث علاقة الصفات بالذات^(٢): أنّ البعض لم يقبل بعينيّة الصفات للذات؛ بزعم أنّ لازمه عينيّة الكثير للواحد، وذلك لأنّ الصفات كثيرةٌ والذات واحدةٌ. وهي شبهةٌ نشأت من عدم فهم الجهة التي تكون من خلالها الصفات عين الذات، حيث إنّ للصفات جهتين؛ مفهوميّة ومصداقيّة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٧١.

(٢) أبحاث الموقف الثاني.

الصفات من حيث الجهة الأولى كثيرة متغيرة، وإلا لكانت الألفاظ الدالة عليها مترادفة، وهو كما ترى، وبها لا تكون عين الذات، وإلا لكانت الذات مفهوماً من المفاهيم التي تكون قائمة في ذهن، وهو محال، وذلك لأن الذات واجبة الوجود بالذات مستقلة، وذلك لتأكد وجودها.

الصفات من حيث الجهة الثانية، أي مصداقها ووجودها، نعم هي عين الذات، والصفات والمعاني لا توجد كل واحدة منها بوجودها الخاص - كما عرفت - وإنما توجد بوجود واحدٍ أحيدٍ بسيطٍ، فلا يلزم من العينية محذور.

النص الثامن

إيراد ورد

فإن قلت: فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهية فلا يكون وجوداً محتاً، وقد تقرّر بالبرهان أنه تعالى وجودٌ محتٌ بلا ماهية؛ لأن كل ذي ماهية معلول^(١).

قلت: قد سبقت منّا الإشارة إلى دفع هذا الإيراد بأن المراد من الماهية هي المحدودة بحدّ خاصّ جامع مانع يخرج عنها أشياء كثيرة وذلك لقصور وجودها عن الحيطّة التامة.

والمراد من كون الشيء ذا ماهية أو كونه ذا وجود زائد على ماهيته هو كون الشيء بحيث يفتقر في اتّصافه بوجوده إلى شيء آخر، ولا يكون أيضاً متحقّق الوجود في جميع المراتب الوجودية، فلا محالة يتحقّق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الأمر لم يكن هو موجوداً في تلك المرتبة، مع تحقّق إمكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة، ففي تلك المرتبة انفكّت الماهية عن وجودها الخاصّ بها، وما من ممكن إلا وفي نفس الأمر له مرتبة لا يكون وجوده الخاصّ المقيّد به في تلك المرتبة، فهذا معنى كون الممكن ذا ماهية، وكون الوجود زائداً على ماهيته.

وأما الواجب - جلّ ذكره - فليس له حدّ محدود في الوجود، ولا له

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٤٨.

ماهية محدودةً محدّد خاصّ فاقِد لأشياء كثيرة، ولا أيضاً توجد مرتبةً في الواقع لم يكن هو موجوداً في تلك المرتبة.

ومعنى كونه وجوداً محتّاً صرفاً: أنّه ليس يوجد له ماهيةً أخرى غير الوجود وتأكّده، فجميع حيثيّاته حيثيةً واحدةً هي حيثية وجود الوجود، إذ لا حدّ له ولا نهايةً لوجوده، لكونه غير متناهٍ في مراتب الشدّة والكمال، وكلّ مرتبة منها غير متناهٍ في عدّة الآثار والأفعال، فلا يخلو عنه أرض ولا سماء ولا برّ ولا بحر ولا عرش ولا فرش، ولو كان لوجوده نهايةً كان بإزائها جهةً وبإزاء الوجود جهةً أخرى، فلم يكن واحداً حقيقياً، وكان ذا ماهيةٍ مخصوصةٍ. فكلّ واحدٍ حقيقيٍّ يجب أن يكون غير متناهي الشدّة، ويجب أن يكون كلّ الأشياء «ألا إلى الله تصير الأمور».

الشرح

بعد أن تمّ تصوير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد بأثباتها موجودةٌ جميعها بوجوده؛ فهو تعالى وجودها، ظنّ البعض أنّ في هذا التصوير إثباتاً للماهية له تعالى، وهو ممّا لا يجوز عليه.

بعبارةٍ أخرى: لو كان علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد بما تمّ تصويره آنفاً، للزم أن يكون الواجب تعالى ذا ماهيةٍ، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فلأنّ من جملة الأمور التي توجد في مرتبة ذاته تعالى بناءً على التصوير المذكور أشياء ماهوية ذات ماهيةٍ توجد بوجوده تعالى، إذن فوجوده تعالى ذو ماهيةٍ، بل ذو ماهياتٍ عديدةٍ، ولأزم الأوّل خلف ما تمّ البرهان عليه من أنّه تعالى وجودٌ محضٌ ماهيته إنّيته، ولأزم الثاني خلف ما تمّ البرهان عليه من أنّه تعالى واحدٌ لا ثاني له، وذلك لأنّ الماهيات المتعدّدة لا بدّ لها من وجوداتٍ متعدّدةٍ، لكنّ وجوده واحدٌ، إذن لا ماهيات متعدّدة في مرتبة ذاته، فلا يكون كلّ الأشياء، فلا علم له بالأشياء جميعاً، أو يقال بوجود حدودٍ - ماهياتٍ - متعدّدةٍ والمحدود واحدٌ. إذن فالبيان المتقدّم لعلمه تعالى بالأشياء مبتلى بهذا المحذور.

أمّا الجواب فقد اعتمد على مقدّمتين:

١. مقدّمةٌ كبرويّةٌ

٢. مقدّمةٌ صغرويّةٌ

أمّا المقدّمة الكبرويّة فقد اشتملت على ملاكاتٍ ثلاثيّةٍ:

١. ملاكٌ أوّل لكون الشيء ماهيةً، أو ذا ماهيةٍ.

٢. ملاكٌ ثانٍ لكون الشيء ذا ماهيةٍ.

٣. ملاكٌ آخر لكون الشيء ذا ماهيةٍ.

أما الملاك الأول، فإنَّ الشيء لكي يكون ماهيةً - بالمعنى الأخصّ - فلا بدّ أن يكون جامعاً لكمالاتٍ وفاقداً لأخرى، وبعبارة أستاذنا الشيخ جوادي حفظه الله^(١) إنّ للماهية لساناً إثباتياً وآخر سلبيّاً، فإذا قلنا - مثلاً - هذه شجرةٌ، فهذا يعني أنّ هذا الشيء في حدّ خاصّ به وهو الجنس النباتي، وهذا هو اللسان الإثباتي في هذا المثال. وأمّا كمالاتٌ مثل الحسّ والحركة الإرادية والتعقل فالشجرة فاقدةٌ لها، وهو اللسان السلبيّ فيها، ولذلك تأتي الماهية - بالمعنى الأخصّ - في جواب ما هو، أي تأتي تعريفاً، والتعريف لا بدّ أن يكون جامعاً مانعاً، وذلك إذا كان حدّاً تامّاً. وبناءً على هذا المعنى للماهية فلا تكون إلّا فيما هو محدودٌ، وذلك لأنّ الكمالات المسلوبة عنها الممنوعة عليها، تصوّر ما هي له محدوداً ومركباً من وجدانٍ لشيءٍ وفقدانٍ لآخر، وكلّ ما هو كذلك محدودٌ.

وأما الملاك الثاني، فإنَّ الشيء ذا الماهية لكي يتّصف بوجوده الخاصّ به محتاجٌ إلى إعطاء الوجود لها من غيرها، فلكي يحمل الوجود على مثل هذه الماهية فلا بدّ من حيثية تقييدية تنضمّ إليها، ثمّ بعد ذلك ينتزع الوجود لكي يحمل عليها، وإلّا لكان الوجود من صميمها، وهي من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودةً ولا معدومةً.

وأما الملاك الثالث، فهو أنّ الشيء ذا الماهية لا تحقّق له في جميع المراتب الوجودية، وإلّا لم يكن له وجودٌ خاصّ، ولكان واجب الوجود بالذات، وذلك لدوام وجوده وتحقّقه في جميع المراتب فلا يكون متّصفاً بأيّ نحوٍ من أنحاء العدم التي من جملتها العدم الذاتي وإتّما الذي له قبل وجوده وتحقّقه بوجوده الخاصّ إمكان الوجود في مرتبة سابقة عليه، هي مرتبة التقرّر والنفس أمرية، حيث

(١) شرح حكمت متعالية أسفار أربعة: ج ٤ ص ٢٠٤.

يكون مسبوقاً بعدم ضرورة الوجود وعدم ضرورة العدم، أي الإمكان وبهذا يكون مسبوقاً بالعدم، وبهذا يكون الوجود زائداً عليه، وإلا لما احتاج إلى حيثية تعليلية، ولما كان مسبوقاً بالعدم.

وأما المقدمة الصغرى فهي أن واجب الوجود بالذات لا ينطبق عليه شيء مما ذكر في المقدمة السابقة، وهي أن الماهية إنما تكون للمحدود، وهو تعالى ليس كذلك، وأن ذا الماهية لكي يتصف بالوجود محتاج إلى ضمنية وهو تعالى ليس كذلك، وأن ذا الماهية مسبوق بالعدم وغير متحقق في جميع مراتب الوجود، والحق تعالى ليس كذلك؛ لما ثبت أنه واجب الوجود بالذات، ووجوب وجوده عين وجوده، والمراد به التأكد ونهاية الشدة. وما هو كذلك، لا يكون إلا متحققاً في كل مراتب الوجود. وقد تم إثبات ذلك كله في أبحاث الموقف الأول من هذا الكتاب.

إشارات النص

مقارنة أخرى

لقد تمت المقارنة في الأبحاث السابقة بين الماهية والمفهوم، وذلك في كلام نقلناه عن الحكيم الأملي في الدرر، حيث كانت النتيجة أن بينهما عمومًا وخصوصاً من وجه، غير أن الأستاذ الجوادى رحمه الله أجرى مقارنة بينهما من وجه آخر، حيث كانت الماهية ذات بعدين: إثباتي، وسلبى، وهو ما تمت الإشارة إليه آنفاً، وأما المفهوم فليس له إلا البعد الإثباتي ولا علاقة له بالغير بخلاف الماهية، فإن الشجرة - مثلاً - تثبت لنفسها التغذية والنمو وتوليد المثل، وتنفي الأغيار من حسّ وحركة وتعقل، وليس كذلك المفهوم فإنه ساكت عن الأغيار، ولذلك فالمفهوم أعمّ مصداقاً من الماهية، وذلك لأن الأخيرة لا تصدق إلا على الوجود المحدود، أما المفهوم فيصدق على المحدود وغيره.

الردّ ثانية

يمكن عرض الردّ ثانيةً من خلال الأقيسة التالية:

- على وفق الملاك الأوّل:

كلّ ذي ماهيّة	محدودٌ
لا شيء من الواجب بالذات	بمحدودٍ
∴ لا شيء من الواجب بالذات	بذي ماهيّة

- على وفق الملاك الثاني:

لا شيء من الواجب	بذي حيثيّة تقييدية
كلّ ذي ماهيّة	ذو حيثيّة تقييدية
∴ لا شيء من الواجب تعالى	بذي ماهيّة

- على وفق الملاك الثالث:

لا شيء من الواجب	بمسبقٍ بالعدم أو وجودٍ آخر
كلّ ذي ماهيّة	مسبقٌ بالعدم أو وجودٍ آخر
∴ لا شيء من الواجب تعالى	بذي ماهيّة

أمّا مقدّمات الأقيسة المذكورة فهي مبنيّة في محلّها من أبحاث الموقف الثالث من هذا السفر.

الواجب كلّ الأشياء

قال المصنّف رحمه الله في آخر هذا النصّ: «...ويجب أن يكون كلّ الأشياء» حيث حمل كلّ الأشياء عليه، فأَيّ نحوٍ من أنحاء الحمل هذا؟ علماً أنّ الحمل المتعارف ينقسم إلى: حمل ذاتيّ أوّلٍ، وحملٍ شائعٍ صناعيّ.

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله في حاشية له في أبحاث الموقف الأوّل: «...ومّا يجب أن لا تغفل عنه أنّ هذا الحمل - أعني حمل الأشياء على بسيط

الحقيقة - ليس هو من قبيل الحمل الشايع، فإن الحمل الشايع - كقولنا: زيد إنسانٌ، وزيد قائمٌ - يُحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيَّتي إيجابه وسلبه اللتين تركبت ذاته منهما، ولو حمل شيءٌ من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركّبٌ، صدق عليه ما فيه من السلب، فكان مركّباً، وقد فرض بسيط الحقيقة، هذا خلفٌ، فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجودية فحسب، وإن شئت فقل: إنه واجدٌ لكل كمالٍ، أو إنه مهيمٌ على كل كمالٍ، ومن هذا الحمل حمل المشوب على الصرف، وحمل المحدود على المقيد...»^(١).

فإذا قيل: زيد إنسانٌ - مثلاً - وهو حملٌ شائعٌ، فإن المحمول فيه يوجد إذا وجد موضوعه، ولا يوجد إذا لم يوجد موضوعه^(٢)، فالإنسان في قولنا السابق موجودٌ وكذلك موضوعه، وليس كذلك إذا لم يوجد الإنسان، إذن فالمحمول في مثالنا، له حيثيتان إيجابية وسلبية، فهو مركّبٌ، فلا يكون محمولاً على البسيط، وإلا للزم أن يكون البسيط مصداقاً من مصاديق المركّب، على ما هو مفاد الحمل الشايع، هذا خلفٌ.

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «وهاهنا نوعٌ ثالثٌ من الحمل يستعمله الحكيم مسمّى بحمل الحقيقة والرقية، مبنيٌّ على اتّحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود واختلافهما بالكمال والنقص، يفيد وجود الناقص في الكامل بنحو أعلى وأشرف واشتمال المرتبة العالية الوجود على كمال ما دونها من المراتب»^(٣). إذن، فهذا الحمل إنّما يكون بين وجودين، حيث إنّ الاتحاد والحمل بين وجودين على أنحاءٍ شتى «...أحدها أن يكون وجودٌ واحدٌ ذا شؤونٍ مختلفة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١١٠، حاشية رقم (١).

(٢) شرح حكمت متعالية أسفار أربعة: ج ٤ ص ١٩٥-١٩٦.

(٣) نهاية الحكمة: ص ١٨٥.

عرضاً، فيكون كلّ شأنٍ متّحداً مع آخر، كما أنّه متّحدٌ بنفس المتشّئن. وثانيهما أن يكون الوجود ذا مراتبٍ طوليّةٍ مشكّكةٍ بالتشكيك الخاصّي ممّا لا استقلال فيه للمرتبة الدانية دون المرتبة العالية، فيكون كلّ مرتبةٍ منها متّحدةً مع أخرى. وثالثها أن يكون أحد وجودين اثنين متعلّقاً بالآخر ناعثاً له، سواءً كان أحدهما عرضاً والآخر جوهرًا، أو يكون كلاهما جوهرين كالنفس والبدن ويكون بينهما تشكيكٌ عالٍ، ولا برهان على الحصر في ما ذكر.

وأما الحمل بين وجودين وبين مراتب وجودٍ واحدٍ وبين شؤونه العرضيّة فهو من قبيل حمل (ذي هو)... وحمل الحقيقة والرقيقة أيضاً من هذا القبيل؛ لأنّه في الواقع حمل بعض مراتب الوجود المشكّك بالتشكيك الخاصّي على بعضٍ، وليس شيءٌ من مراتب الوجود عين الأخرى، بل المرتبة العالية مقوّمَةٌ للمرتبة الدانية، والدانية متقوّمَةٌ بها، والعالية واجدةٌ لكمال الدانية، والدانية عين الربط بها، لا استقلال لها دونها...»^(١).

(١) تعلّيقه على نهاية الحكمة، محمّد تقي مصباح اليزدي: ص ١٨٥.

النص التاسع

إيضاح تفريعي

إيضاح تفريعي: فعلّمه تعالى بالأشياء في مرتبة ذاته ليس بصورٍ زائدة مغايرة لذاته، بل هي معانٍ كثيرة غير محدودة، انسحب عليها حكم الوجود الواجب، من غير أن يصير وجوداً لكل من تلك المعاني ولا لشيء منها، كما أشرنا إليه في الأصول، بل كان مظهراً لكل منها. وفرق بين كون الوجود مظهراً أو مجلياً لماهية من الماهيات وبين كونه وجوداً لها؛ إذ وجود كل ماهية هو ما يختص بها ويميّزها عن غيرها كما مرّ في مثال الإنسان، أعني الصورة الإنسانية النفسية واشتمالها مع وحدتها في الوجود لكثير من ماهيات الأنواع من غير أن تصير تلك الماهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذي توجد فيه في الخارج، بل بأن يكون هذا الوجود مظهراً لها ومجلياً لأحكامها.

مثال آخر: إنّ مراتب الشدة والضعف - كمراتب السوادات والحرارات - أنواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء، فإذن يتحقق في الاشتداد الكيفي (وهو حركة متصلة واحدة لها حدود غير متناهية بحسب إدراك الوهم) أنواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد، وله في كل حد نوع آخر من جنسه، والأنواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة، مع أنه ليس هاهنا إلا وجود واحد لا اتصال الحركة. ونقول أيضاً: تنتهي الحركة الاشتدادية فيه إلى مرتبة كاملة تشتمل

على المراتب الضعيفة منه، كما أنّ كلّ مرتبة كاملة من المقدار - كالخطّ الطويل - تشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي أقصر منه مع وحدة وجوده، بل السواد الشديد - مثلاً - سواء حصل بالاشتداد أم حدث ابتداءً، يشتمل على ماهية السوادات الضعيفة التي هي دونها مع وحدة الوجود، فالسبب في جميع ذلك وما أشبهه: أنّ الوجود المختص بشيء غير الوجود الذي يظهر فيه أو يصدق عليه^(١)، فتلك الأنواع السوادية التي يتضمنها السواد الشديد والحركة الاشتدادية، لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه، وكذلك الحال في اشتغال الحقيقة الإنسانية على كثير من المهيئات، وليس هذا من باب كون الشيء موجوداً بالقوة كما تُوهّم، فإنّ تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه أعلى وأتم من وجودها الخاص، ومعنى كون الشيء بالقوة هو أن لا يكون موجوداً بوجوده الخاص به، ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل، بل المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة لوجوده، مقربة لها إلى فاعله، فكذلك حال المعلومات الإلهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الإلهي الأحدي.

فنعول: التحقيق أنّ هذه الأنواع الممكنة إنّما تباينت وتخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحدٍ واحدٍ منها على وجه يصدق عليها أحكامها ويترتب عليها آثارها، وأمّا قبل ذلك فلها الوجود الجمعي، وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود أرفع وأشرف

(١) ذلك الشيء؛ أي الوجود المختص بالنار - مثلاً - غير الوجود الذي تظهر فيه النار، أو يكون مصداقاً لها.

من كلّ وجودٍ عقليٍّ أو مثاليٍّ أو خارجيٍّ، وليس هناك أمرٌ بالقوّة، ولو استعملَ لفظُ القوّةِ في هذا المقامِ لم يكن المرادُ به ما هو من باب الإمكاناتِ والاستعداداتِ - قريبةٌ كانت أو بعيدةً - بل المرادُ من كونها بالقوّة أنّها غيرُ موجودةٍ بوجوداتها الخاصّةِ بل بوجودٍ جمعيٍّ هو وجودُ مبدئها وتاممها، ولا يلزمُ من ذلك ثبوتُ المعدوماتِ وانفكاكُ الشيئيّةِ عن الوجود؛ لأنّ ذلك - كما أشرنا إليه - عبارةٌ عن انفكاكِها عن وجودها وعن وجود ما هو مبدؤها وتاممها.

الشرح

لقد أراد المصنّف رحمه الله على امتداد هذا النصّ أن يؤكّد ما حقّقه ويوضّحه من خلال المثال، فذكر لذلك أمثلة ثلاثة:

١. مثال الإنسان الذي يشتمل على الكثير من ماهيّات الأنواع كالجوهر، والجسم النامي، والحيوان على وحدته في الوجود، فالماهيات المذكورة موجودة بالفعل وتترتب عليها آثارها كذلك، من دون أن تكون موجودة بوجودها الخاص بها، وإلا هذا خلف كون الإنسان واحداً، وإنّما وجود الإنسان الواحد كان مجليّ تظهر به تلك الماهيات.

٢. مثال مراتب الشدّة والضعف، وهذا ممّا يكون في الكيف؛ كالسواد وهو كيفٌ محسوسٌ مبصرٌ، والحرارة وهي كيفٌ محسوسٌ ملموسٌ، حيث تقع الحركة في كلّ منهما فيشتدّ كلّ منهما اشتداداً متّصلاً ضمن حركةٍ واحدةٍ ذات حدودٍ كثيرةٍ، حيث يرد على المتحرّك في آنٍ نوعٌ من السواد أو الحرارة، والأنواع ماهياتٌ، والماهية لا اعتباريّة توجب بالوجود، وبما أنّ الحركة متّصلةٌ فهي واحدةٌ، والوحدة تساوق الوجود، إذن هناك وجودٌ على المتحرّك في كلّ آنٍ من آنات الحركة، إذن فقد يثبت أنّ وجوداً واحداً كان مظهرًا أو مجليّ لماهياتٍ كثيرةٍ، وأنّ الماهيات الكثيرة وُجدت بالفعل بوجودٍ واحد.

٣. لا يقتصر الأمر على الكيف بل هو متحقّق في غيره وذلك كالمقادير، فإنّ المقدار كالخطّ الأطول يشتمل على الخطوط الأقصر منه، فهي موجودةٌ بالفعل لكن لا بوجودها الخاص بها، وإنّما بالوجود الواحد الذي للخطّ الأطول. وكذلك مثال العدد، الذي هو كمٌّ متّصلٌ، وقد تقدّم الكلام فيه.

دفع توهم

قد يقال: إنَّ المقادير الأقلَّ أو الأقصر أو الكيفيات الأضعف، موجودةٌ في المقدار الأكثر أو الأطول أو الأضعف، لكنَّها ليست موجودةً بالفعل بل بالقوَّة، فيكون كلُّ ما تقدَّم من باب أنَّ الدليل أعمُّ من المدَّعى، حيث يراد إثبات وجود أشياء كثيرة متباينة بالفعل بوجودٍ واحدٍ لا بوجودها الخاص، وبهذا يقال: إنَّها موجودةٌ لكن قد تكون بالقوَّة لا بالفعل.

وقد دفع المصنِّف رحمه الله هذا التوهم من خلال القول بعدم انطباق ملاك كون الشيء بالقوَّة على وجود الماهيات التي هي محلَّ الكلام.

أمَّا ملاك كون الشيء بالقوَّة، فهو عدم وجوده بالفعل لا بوجوده الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل، كوجود المقدار القليل بوجود المقدار الكثير، والماهيات الموجودة بالوجود الإنساني الواحد، أو الأشياء الموجودة بوجوده تعالى، موجودةٌ بوجود ما هو تمامها وكمالها بالفعل، إذن لا شيء ممَّا ذُكر بموجودٍ بالقوَّة. وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس التالي:

الأشياء - محلَّ الكلام -	موجودةٌ بوجود ما هو تمامها
لا شيء ممَّا هو بالقوَّة	موجودٌ بوجود ما هو تمامه
∴ لا شيء من الأشياء - محلَّ الكلام -	مما هي بالقوَّة

أو التالي:

الأشياء المذكورة	تترتب عليها آثارها بالفعل
لا شيء ممَّا تترتب عليه آثاره بالفعل	بموجودٍ بالقوَّة
∴ لا شيء من الأشياء المذكورة	بموجودةٍ بالقوَّة

أمَّا صغرى الأوَّل - وهو من الشكل الثاني - فترتب آثارها بالفعل وهي غير موجودةٍ بوجودها الخاص بها، والكبرى واضحة. وكذلك مقدمات الثاني -

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ٢٧٥

وهو من الشكل الأول - ثم إنه أي مجال للقوة والكلام في مرتبة الذات الإلهية، نعم قد يطلق لفظ القوة هاهنا ويراد به عدم الوجود بالوجود الخاص.

فما ليس بموجود بوجوده الخاص فهو بالقوة، والماهيات الموجودة بالوجود الجمعي ليست موجودة بوجودها الخاص، فهي بالقوة بهذا المعنى، وليس يمكن أن يراد بها الاستعداد الذي هو عرض موضوعه المادة.

وإن قلت: القول بثبوت الماهيات دون وجودها الخاص بها لازمه القول بثبوت المعدومات، وهو باطل بالضرورة والوجدان.

فإنه يقال: الثبوت المنفي للمعدومات، هو ثبوت المعدومات غير المحققة بأي نحو من أنحاء الوجود لا الخاص ولا الجمعي، وما نحن فيه غير ذلك، حيث إن الماهيات موجودة بوجود جمعي، معدومة على مستوى وجودها الخاص بها، وهذا ليس من انفكاك الشيئية عن الوجود.

إشارات النص

للماهيات نحوان من الوجود

لقد تمت الإشارة إلى هذا سابقاً، وإنما يراد هاهنا تأكيد من خلال كلمات المصنف رحمه الله، حيث تقدم أن للماهية نحوين من الوجود.

١. الوجود الخاص بها والذي يكون سبباً في تشخصها وعدم صدقها على ما سواها.

٢. الوجود الجمعي، وهو الوجود الذي لا يختص بماهية أو تختص به ماهية، وإنما هو مجلي ومظهر للكل.

وكل منهما وجود بالفعل تترتب آثار الماهيات عليها فيه. قال المصنف: «...التحقيق أن هذه الأنواع الممكنة إنما تباينت وتخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة... أمّا قبل ذلك فلها الوجود الجمعي، وهذا الوجود

الجمعيّ نحو آخر من الوجود أرفع وأشرف من كلّ وجودٍ عقليٍّ أو مثاليٍّ أو خارجيٍّ...»، فهو قبل لأنّه مبدأً ومنشأً، ومبدأ الشيء ومنشؤه أرفع وأشرف، سيّما أنّ الكلام في الوجود الذي هو مرتبة الذات، فلا شكّ هو الأرفع من كلّ وجودٍ كالعقليّ الذي هو أرفع وأشرف لما عداه.

اصطلاح «بالقوّة»

في هذا النصّ تمّ نفي الوجود بالقوّة تارةً وإثباته أخرى، ولا تهافت في البين، وذلك لأنّ المعنى المنفيّ مطلقاً للقوّة هو ما يقابل الفعل والذي هو عبارة عن استعدادٍ لوجود الشيء تحمله المادّة، وذلك لأنّه عرضٌ لا بدّ له من موضوع، وقد قال الحكماء إنّ موضوع عرضٍ كهذا هو المادّة وبالتالي فالماهيّات ليست بالقوّة بهذا المعنى، وذلك لأنّها موجودةٌ بالفعل بوجودٍ جمعيٍّ، وهي بالقوّة بمعنى آخر أي ليست موجودةٌ بالفعل بوجودها الخاصّ بها، وهذا المعنى يجوز إطلاقه على الماهيّات الموجودة بالوجود الجمعيّ، فهي بالقوّة أي هي غير موجودةٍ بوجودها الخاصّ بها.

مراتب الشدّة والضعف أنواعٌ متخالفةٌ

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

كون المراتب في الاشتداد أنواعاً استنار للمراد^(١)

لقد كان الغرض الرئيس للحكيم السبزواري رحمه الله من قوله الآنف هو إثبات أنّ الوجود أصيلٌ لا الماهيّة، وأمّا غرضنا من هذا القول فهو أنّ الأنواع المتخالفة توجد بوجودٍ واحدٍ، ولا يوجد كلّ منها بوجودٍ خاصٍّ به، وإلّا للزم الخدش في وحدة الحركة واتّصالها. وإليك بيان الأمرين تنميماً للفائدة.

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٦٣.

أما الغرض الذي توخاه الحكيم السبزواري رحمه الله من البيت المذكور فهو - كما قلنا - إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وقد اعتمد في ذلك على الحركة الاشتدادية كالأستحالة التي هي الحركة في الكيف، والمقولة هي مسافة الحركة، فهي «... التي تقع فيها الحركة، كحركة الجسم في كمّه بالنمو، وفي كيفه بالأستحالة، ومن الضروري أنّ الذائي لا يتغيّر، والمقولات التي هي أجناسٌ عاليةٌ لما دونها من الماهيات ذاتيات لها، والحركة تغيّر المتحرّك في المعنى الذي يتحرّك فيه...»^(١)، وبالتالي فإنّه وفي الحركة الواحدة يعرض على المتحرّك من المقولة التي يتحرّك فيها نوعٌ منها في كلّ آنٍ من آتات الحركة، وليس في الزمان؛ وذلك لأنّ الزمان ظرف التدرجيات، والتدرج في المقولة يؤدّي إلى التغيّر فيها، وهو محالٌ، حيث عرفت أنّ الذائي لا يتغيّر، إذن هناك ماهياتٌ عديدةٌ موجودةٌ بالفعل، لكنّها ليست موجودةً بوجودها الخاص بها، وذلك لأنّ الكلام في الحركة الواحدة ذات الوجود الواحد، فلو لم يكن الوجود أصيلاً للزم وجود أنواعٍ وماهياتٍ غير متناهية، وذلك «لأنّ الاشتداد حركةٌ، والحركة متّصلةٌ، وكلّ متّصلٍ يمكن أن يفرض فيه حدودٌ غير متناهية... فلو كان الوجود اعتبارياً كان في الوحدة والكثرة تابعاً للمتزع منه - أعني الماهيات - وهي هنا غير متناهية متأصلةٌ، كان أنواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين... بخلاف ما إذا كان للوجود حقيقةٌ، فإنّه كخيطة ينظّم شتاتها ولا ينقسم به متفرقاتها، فكان هنا أمراً واحداً...»^(٢).

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٥٧.

(٢) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٧٠-٧١.

النص العاشر

تفاصيل الذات والصور ووحدة العقل الأول

فإن قلت: فإذا ثبت كون الأشياء كلها معقولة له تعالى كما هي عليها بعقل واحد بسيط، فما الحاجة في علمه إلى إثبات الصور العقلية الزائدة، مقارنة كانت أو مباينة؟ وأيضاً إذا كان بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها الخارجي، فما الحجة على إثبات العقل من أحدية المبدأ الأعلى؛ إذ مبناه على أنه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية وأنتم أثبتتم في ذاته معاني كثيرة؟

قلت: أما إثبات الصور فهو لازم من تعقله لذاته، المستلزم لتعقل ما هو معلوله القريب، ومن تعقل معلوله القريب تعقل معلول معلوله، ومنه تعقل معلوله الثالث وهكذا الرابع والخامس إلى آخر المعلولات على الترتيب العلي والمعلولي، فإن ذاته لما كان علّة للأشياء بحسب وجودها، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذي هو معلولها، فتعقلها من هذه الجهة لابد أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد، وهذا غير تعقلها على وجه لا تكون هي بحسبه معلولة.

وأما وجوب كون المعلول الأول واحداً لا متعدداً، بسيطاً لا مركباً - مع كون المبدأ الأعلى مصداقاً ومظهراً لماهيات الممكنات كلها - فذلك لأجل أن تكثر العنوانات لا يقدح في أحدية ذات الموضوع، فإن

الحيثيات المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحيثيات التي اختلافها بحسب الوجود، لا التي تعددتها واختلافها بحسب الآثار. فمثال الأول: كالاختلاف في القوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية والتحريك والتحرك، ومثال القسم الثاني: كالعلم والقدرة، وكالعاقلية والمعقولية، كالوجود والتشخيص، كالوحدة والوجود، إلى غير ذلك من الحيثيات التي يجوز أن تكون ذات واحدة من جهة واحدة مصداقاً لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة أمر غيرها، والواجب تعالى لا جهة فيه تخالف جهة وجوب الوجود، فكل ما يصح الحكم به عليه، يصح من جهة وجوب الوجود لا من جهة أخرى تخالفه كالإمكان والتركيب والقصور والمعلولية والتأخر والعجز وغير ذلك.

الشرح

بعد أن تمّ بيان أنّه تعالى عالمٌ بالأشياء وفي مرتبة ذاته علماً تفصيلياً، وذلك من خلال القول بوجود الأشياء لا بوجوداتها الخاصّة وإنّما بوجوده البسيط الأحديّ، فإنّه يراد الجمع بين هذا القول وبين قولين آخرين قد يبدو التهافت بينهما.

بعبارة أخرى: إذا كان هناك - في مرتبة الذات - تفاصيل الأشياء، فما الحاجة إلى الصور التي يراد من القول بها بيان العلم التفصيليّ بالأشياء؟ فهو أشبه بتحصيل الحاصل. وإذا كان هناك تفاصيل وكثرة حيثيّات في مرتبة ذات الواجب - كما هو مفاد بيان علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد - فكيف يقال بأنّ الصادر الأوّل واحدٌ؛ وذلك لأنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، فكيف يصدر العقل الأوّل وهو واحدٌ من الواجب تعالى الذي كان مصداقاً ومظهراً لمعانٍ وعنواناتٍ كثيرةٍ مختلفةٍ؟

إذن، فعلمه تعالى المذكور لا ينسجم مع الأمرين التاليين:

١. وجود الصور.

٢. وجوب كون المعلول الأوّل واحداً.

وسبب ذلك هو التفاصيل الموجودة في مرتبة ذاته تعالى، فمع وجود التفاصيل في مرتبة الذات قد يُتوهم أنّه لا مجال للصور مطلقاً، أي مقارنةً كانت أو مباينةً، والأولى مفاد المثل النوريّة، والثانية مفاد القول بالعقول والصور المرتسمة.

وقد أجاب المصنّف رحمه الله: أنّ التفاصيل لا تغني عن الصور بشقيها شيئاً، وذلك لأنّ التفاصيل المذكورة تفيد نحواً من العلم لا تفيده الصور، حيث

إنَّ العلم الذي تفيده الصور هو العلم في مرتبة الفعل وهو لا يكون إلا بالصور.
وأما أنَّ القول بالتفاصيل يجوز دون كون الصادر منه واحداً، فهو قولٌ
ناشئٌ عن عدم الإمعان فيما تقدّم من أبحاثٍ، وذلك لأنَّ كثرة العناونات لا يلزم
منها كثرةٌ في المعنونة، وقد ثبت أنَّ العناوين الكثيرة التي تصدق عليه تعالى
موجودةٌ بوجوده، لا أنَّ كلاً منها موجودٌ بوجوده الخاصّ، فلا يصحّ الاستدلال
دائماً بكثرة العناوين على كثرة المعنونات.

إشارات النصّ

كثرة العناوين

لقد أشار المصنّف رحمه الله في معرض ردّه للإشكال الثاني إلى نحوين من
كثرة العناوين: الأوّل ما لا يوجب كثرة المعنونة، ولا يחדش بأحدية ذاته، والثاني
يكون قادحاً في أحدية ذات موضوعه، وقد مثّل لكلّ منهما بأمثلة، فالقوّة
والفعل - مثلاً - عناوين يلزم من صدقها على شيءٍ القدح بأحدية ذات
موضوعه، فلا يكون من حيث هو بالقوّة هو بالفعل ولا العكس، وأما عناوين
مثل الوجود والتشخيص فلا فائدة لها في أحدية ذات ما تصدق عليه؛ فالشيء من
حيث هو موجودٌ هو متشخصٌ، ومن حيث هو عاقلٌ فهو معقولٌ وبالعكس،
والواجب تعالى من حيث كونه واجب الوجود بالذات عالمٌ بالذات وقادرٌ
كذلك وحيٌّ كذلك... إلخ من الصفات الثبوتية الذاتية التي ثبت أنّها عين ذاته.

النص الحادي عشر

دفع إيراد

فإن قلت: فَلِمَ حكموا بالتركيب - ولو عقلاً - فيما يشتمل ذاته أو حده على الجنس والفصل، كالحيوان والناطق في الإنسان، وكاللون وقابض البصر في السواد؟

قلت: لأنَّ الاختلافَ بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع إلى اختلاف في أنحاء الوجودات، فإنَّ الحيوانية الطبيعية المطلقة قد توجد في نحو ناقص من الوجود يستحيل أن يقترن معها النطق، بل الموضوع الواحد قد يتصف وقتاً بنحوٍ من أنحاء وجود الحيوانية يمتنع أن يكون حينئذٍ وبحسب ذلك الوجود ناطقاً، ثم إذا تحوّل من ذلك الوجود وانتقل إلى وجودٍ آخر أقوى وأكمل يصير ناطقاً. فاختلاف أحوال الوجود وأنحاءها وانفكاك بعضها عن بعض ممّا يقتضي التركيب في الذات الموصوفة بها والتعدّد في قواها. ومن هذا الوجه أثبت الحكماء الطبيعيّون تعدّد القوى الحيوانية وغيرها في النفس^(١) أو من جهة تضادّ الحثّيات وتقابلها.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ٥٧.

الشرح

يشتمل هذا النص على إشكالٍ آخر على ما تقدّم لكن من جهةٍ أخرى، وهي أنّ أموراً قد حُكم عليها بالتركيب، لمجرد القول بأنّ لذاتها أجزاءً عقليةً كالجنس والفصل، وهما عنوانان مختلفان كما هو حال العنوانات الصادقة عليه تعالى، فلماذا يُمنع ذلك في حقّه تعالى خشية التركيب ولو عقلاً، فلا يُجوز أن يكون له تعالى جنسٌ وفصلٌ مع أنّ غيره ممّا تشتمل ذاته أو حدّه عليهما قد حُكم عليه بالتركيب.

والجواب: هو أنّ الأمر من باب القياس مع الفارق، حيث إنّ الجنس والفصل من العنوانات غير ما يصدق عليه تعالى من عنواناتٍ، وذلك لأنّ منشأ ومرجع الاختلاف بينهما هو الاختلاف في أنحاء الوجود، إذ نحو وجود الجنس غير نحو وجود الفصل، وآية ذلك عدم اجتماعهما في وجودٍ من الوجودات تارةً واجتماعهما في آخر تارةً أخرى، فالحيوان المتأكّد في الحيوانية يمتنع أن يتّصف بالناطقة، وليس كذلك فيما لو لم يكن متأكّداً فإنّه يكون قابلاً لفصلٍ كان يمتنع عن قبوله. وهذا بخلاف العلم والقدرة والحياة من عنواناتٍ لا يوجب الاتّصاف بها التركيب، وذلك لعدم الاختلاف في أنحاء الوجودات الذي يؤدّي إلى انفكاك بعضها عن بعضٍ، ممّا يفضي إلى التركيب في الذات الموصوفة.

إشارات النص

قاعدة يستعلم منها تعدّد القوى

قال المصنّف رحمه الله: «واعلم أنّ الذي يظنّه الناس منشأً وموجباً لاختلاف القوى والمبادي خمسة أوجه:

أحدها: اختلاف المفهومات مثل اختلاف الحيوان من جهة معنى النامي،

ومعنى الحساس، فيجعلون الحيوان لأجله مركباً من مادّة وصورّة... وثانيها: الاختلاف بالوجود والعدم في الأفاعيل، مثل التحريك والتسكين... وثالثها: بالأشدّ والأضعف، كاليقين والظنّ في الاعتقاد... ورابعها: بالسرعة والبطء، كالتحدّس والفكر... وخامسها: اختلاف الآثار بالنوع...^(١).

لقد ناقش المصنّف ولم يقبل واحداً منها، ثم ذكر الذي يعوّل عليه لاستعلام تعدّد القوى.

ومن ثمّ فإنّ الجواب الذي ذكره رحمه الله في النصّ الذي بين أيدينا إنّما هو من الأوجه المحكيّة، والتي يُستعلم بها التعدّد والتركيب.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ٥٧.

النص الثاني عشر

العارف بالحكمة والتشكيك

ومن الأمور الواجب إدراكها وتحقيقها لمن أراد أن يكون رجلاً عارفاً بالحكمة الإلهية أن يعلم: أن للموجودات مراتب في الوجودية، وللوجود نشآت متفاوتة، بعضها أتم وأشرف وبعضها أنقص وأخس، كالنشأة الإلهية والعقلية والنفسية والطبيعية؛ ولكل نشأة أحكام ولوازم تناسب تلك النشأة.

ويعلم أيضاً: أن النشأة الوجودية كلما كانت أرفع وأقوى، كانت الموجودات فيها إلى الوحدة والجمعية أقرب، وكلما كانت أنزل وأضعف، كانت إلى التكثر والفرقة والتضاد أميل. فأكثر الماهيات المتضادة في هذا العالم الطبيعي - وهو انزل العوالم - غير متضادة في العالم النفساني، كالسواد والبياض، والحرارة والبرودة، فإن كل طرفين من هذه الأطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي، غير مجتمعين في جسم واحد؛ لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معاً في زمان واحد، وهما معاً موجودان في خيال واحد.

وكذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل، كما قال معلّم الفلاسفة في «أثولوجيا»: «إن الإنسان الحسيّ صنم للإنسان العقليّ، والإنسان العقليّ روحانيّ وجميع أعضائه روحانيّة، ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ولا مواضع الأعضاء، كلّها مختلفة، لكنها

كُلُّها في موضعٍ واحدٍ^(١) انتهى. فإذا كان هذا هكذا، فما ظنُّك بالعالم الربوبي والنشأة الإلهية في الجمعية والتأحد؟ فجميعُ الأشياءِ هناك واحدٌ، وهو كُلُّ الأشياءِ بوحدة، من غير ما يوجبُ اختلافَ الحيثية.

(١) أثولوجيا، أفلوطين عند العرب: ص ٦٩.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على أمرين اثنين:

الأمر الأوّل: الاعتماد على حقائق تمّ الوقوف عليها في أبحاثٍ سابقةٍ من هذا الكتاب الكبير، وهي التالية:

١. كلّ موجودٍ له نشأتٌ ومراتبٌ عدّةٌ في الموجوديّة ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

٢. الوجود كذلك نشأتٌ، فهو ليس على شاكليّةٍ واحدةٍ، وقد تمّ حصر نشآت عالم الإمكان بثلاث نشآت: العقل والمثال والمادّة، وهناك نشآتٌ فوقها، كاللاهوت وهي نشأة الوحدة، ونشأة الأسماء والصفات، ونشأة الهاهوت وهي مرتبة الذات من حيث هي، التي لا اسم لها ولا رسم ولا صفة.

٣. لا بينونة ولا تجافي عزليّ بين النشآت المذكورة، والتفاوت بينها والبينونة صفيّة، حيث يكون بعضها وهو علّةٌ للبعض أشرف وأتمّ، وبعضها وهو معلولٌ أنقص وأخسّ.

٤. النشأة الأرفع أجمع من الأسفل والأخسّ، والموجود في الأشرف أشرف وفي الأخسّ أخسّ.

٥. لكلّ نشأةٍ أحكامها الخاصّة بها، وإلّا هذا خلف التفاوت بينها، وكذلك الأمر بالنسبة للموجود فيها، فالمتفرقات في نشأة مجتمعاتٍ في الأخرى الأشرف الأكمل منها، فالحرارة والبرودة - مثلاً - لا يجتمعان في زمانٍ واحدٍ في جسمٍ واحدٍ، وذلك لنقص نشأة الجسم وأخسّيّتها، بخلاف نشأة الخيال، فإنّهما يجتمعان فيه، وذلك لأشرفيّة وأتمّيّته، وذلك لتجرّدها عن المادّة خلافاً للجسم، وهذا ما يدركه الواحد من نفسه، حيث يوجد في خياله الذي هو خازن

الصور الحارة والبرودة والإيمان والكفر، والمثلث والدائرة، وهذا ممّا لا يمكن في جسم من الأجسام الخارجيّة.

الأمر الثاني: ذكر مؤيّد لما أفاده رحمه الله وذلك من كتاب «أثولوجيا» الذي اشتهر أنّه لأرسطو، ومن جملة مَنْ قال بذلك المصنّف رحمه الله، حيث ينسب أثولوجيا دائماً إلى المعلّم الأوّل، مع أنّ التحقيقات أظهرت خطأ ذلك، وأنّ الكتاب لأفلوطين الذي هو من تلامذة الحكيم الإلهي إفلاطون؛ حيث إنّ الإنسان الواحد شخصاً ذو مراتب في وجوده، والمرتبة الذاتيّة صنمٌ وعلامةٌ للمرتبة العالية، فالإنسان حيّ تترتب عليه آثار نشأة الحسّ، وكذلك عقليّ روحانيّ مجرد عن المادّة وآثارها وله من الأحكام ما ليست للإنسان في مرتبة الحسّ، فالإنسان الحسيّ ناقصٌ ضعيفٌ وآية ضعفه أنّ مواضع القوى المدركة متفاوتة، حيث يختصّ بكلّ واحدة منها عضوٌ يختلف عن العضو الذي تستعمله قوّة أخرى، فآلة الإبصار غير آلة السمع، وهكذا، وهذا بخلاف الإنسان العقليّ الذي يبصر ويسمع ويرى دون آلة ذات موضع محدّد. وهذا واضحٌ جليّ في الإنسان النفسيّ المثاليّ، فالواحد ممّا يرى ويسمع ويشمّ ويدوق ويلمس في منامه من دون اختصاصٍ بآلة.

إشارات النصّ

أهميّة التشكيك

لقد جعل المصنّف رحمه الله درك التشكيك الذي هو من نصيب الوجود شرطاً لازماً لكسب الحكمة الإلهيّة، وإنّما كان من نصيب الوجود فلكونه أصيلاً، إذ لا إمكان للتشكيك في الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وقد جرى الكلام في أهميّة التشكيك والأدلة التي تساق لإثباته في موارد عدّة^(١)، حيث كان أصلاً أصيلاً

(١) راجع شرح السيد الأستاذ للبداية والنهاية والجزء الأوّل من الأسفار: ج ١ ص ٣٩٣.

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ٢٨٩

وركناً ركيناً قامت عليه مدرسة ملاً صدرا الفلسفية. وقد ترتب على هذا الأصل نتائج عديدة هامة؛ من جملة ما تمّ التعرّض له هاهنا.

مراتب الوجود الواحد

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «...وتلك الوجودات التي لكل أربعة: وجودٌ عينيّ ذاتيّ، كوجود الشمس مثلاً في السماء الرابعة، ووجودٌ ذهنيّ... كوجود الشمس في الأذهان ثمّت... لفظي... ووجود كُتبيّ... كنقش الشمس في الألواح. وكون الوجودات لكل أربعة باعتبار المراتب وإلا فلكل مرتبة مراتب؛ ففي العينيّ: كالطبيعيّ والمثاليّ والنفسيّ والعقليّ، وفي الذهنيّ: الكون في الأذهان العالية، والكون في الأذهان السافلة، وفي الكون في أذهان الأدميين: الكون في العاقلة والكون في الوهم والخيال والحسّ المشترك، وفي اللفظيّ: اللغات المختلفة والحروف المركّبات، والحروف المقطّعات...»^(١).

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ج ١ ص ٩٥-٩٦.

النص الثالث عشر

مؤيدات «أثولوجيا»

ويؤيد هذا المطلب ما قاله فيه أيضاً: «وأما العقل فإن الفضائل فيه جميعاً دائماً، لا حيناً موجودةً وحيناً غير موجودة، بل فيه أبداً، وهي وإن كانت دائماً فإنها فيه مستفادة؛ من أجل أن العقل إنما يفيدها من العلة الأولى، وأما العلة الأولى فإن الفضائل فيها بنوع أعلى، لا أنها بمنزلة الوعاء للفضائل، لكنها هي الفضائل كلها، غير أن الفضائل تنبع منها من غير أن تنقسم ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما، بل هي آنية ينبجس^(١) منها الآنيات^(٢) والفضائل، فإنها موجودة في كل الآنيات على نحو قوة الآنية، وذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس، والنفس تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماوية، والأجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد؛ وذلك أن المعلول كلما بعد عن العلة الأولى وكانت المتوسّطات أكثر، كان من العلة الأولى أقلّ قبولاً»^(٣).

وقال في موضع آخر منه: «الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيء من الأشياء، بل هو بدء الأشياء وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها

(١) جاء في لسان العرب: «بَجَسَ: البَجَسُ: انشقاق في قرية أو حجر أو أرض ينبع منه الماء،

فإن لم ينبع فليس بانبعاس... وماء بجيس: سائل... وتبجس أي تفجر...».

(٢) جمع آنية، وهي الوعاء.

(٣) أثولوجيا: ص ١٣٠.

فيه، وليس هو في شيءٍ من الأشياء؛ وذلك أنَّ الأشياءَ كُلَّها إنّما انبجست منه، وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها.

فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات؟

قلت: لأنَّه واحدٌ محضٌ مبسوطٌ ليس فيه شيءٌ من الأشياء. فلمَّا كان واحداً محضاً، انبجست منه الأشياءُ كُلُّها، وذلك أنَّه لمَّا لم يكن له هويَّةٌ، انبجست منه الهويَّاتُ^(١).

قال: وأقولُ وأختصرُ القول: «إنَّه لمَّا لم يكن شيئاً^(٢) من الأشياء رأيتَ الأشياءَ كُلَّها منه، غير أنَّه وإن كانت الأشياءُ كُلُّها إنّما انبجست منه فإنَّ الهويَّةَ الأولى (أعني به هويَّةَ العقل) هي التي انبجست منه أولاً بغير وسطٍ ثمَّ انبجست منه هويَّاتُ جميع الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسُّطِ هويَّةِ العقل والعالم العقلي^(٣)» انتهى كلامه.

وقال أيضاً: «إنَّ في العقل الأوَّل جميعَ الأشياء، وذلك لأنَّ الفاعل الأوَّل أوَّل فعلٍ فعَّله هو العقل، فعَّله ذا صورٍ كثيرةٍ، وجعل في كلِّ صورةٍ منها جميعَ الأشياء التي تلائم تلك الصورة، وإنَّما فعل الصورةَ وجميعَ حالاتها معاً لا شيئاً بعد شيءٍ بل كُلَّها معاً وفي دفعةٍ واحدةٍ، وذلك أنَّه أبدعَ الإنسانَ العقليَّ وفيه جميعُ صفاته الملائمة له، ولم يبدع

(١) أثولوجيا: ص ١٣٤.

(٢) خبر كان، واسمه محذوف تقدَّم ذكره، وهو الواحد المبسوط.

(٣) أثولوجيا: ص ١٣٤.

بعض صفاته أولاً وبعضها آخرًا كما يكون في الإنسان الحسي، لكنّه أبدعها كلّها معاً في دفعة واحدة^(١).

وقال أيضاً: «إنّ الأشياء الطبيعيّة بعضها متعلّق ببعض، وإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علواً إلى أن يأتي الأجرام السماويّة ثمّ النفس ثمّ العقل، فالأشياء كلّها ثابتة في العقل، والعقل ثابت بالعلّة الأولى، والعلّة الأولى بدء لجميع الأشياء ومنتهاهما، ومنه مبدؤها وإليه مرجعها، كما قلنا ذلك مراراً^(٢)».

وقال أيضاً: «إنّ الأشياء كلّها من العقل، والعقل هو الأشياء كلّها، فإذا كان العقل كانت الأشياء، وإذا لم تكن الأشياء، لم يكن العقل، وأنما صار العقل هو جميع الأشياء لأنّ فيه جميع صفات الأشياء، وليس فيه صفة إلاّ وهي تفعل شيئاً ممّا يليق بها، وذلك أنّه ليس في العقل شيء إلاّ وهو مطابق لكون شيء آخر^(٣)». انتهى.

فهذه العبارات صريحة في أنّ الواجب - جلّ ذكره - فيه جميع الأشياء كلّها، على وجه لا يقدح في أحديته. وأمّا قوله: «ليس هو في شيء من الأشياء» فليس هو ممّا ينافي ما ادّعيناه، وصرّح به في كلام هذا المعلم مراراً؛ لأنّ المسلوب عنه هو الشيء بحسب وجوده الذي به يمتاز عن سائر الأشياء، وهو وجوده الخاصّ به دون غيره، والمثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعيّ الإلهي الذي هو تمام كلّ شيء ومبدؤه

(١) أثولوجيا: ص ١٣٤.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣٩.

(٣) المصدر السابق: ص ١٣٤.

ومنتهاه، والشيء مع تمامه في شئيته أولى به من نقصانه كما سبق ذكره. كما أن ماهية الحيوان كونها موجودة بالوجود الإنساني النطقي أولى في باب الحيوانية من كونها موجودة لا مع الناطق، وكذلك الإنسان العقلي أولى بالإنسانية من الإنسان الحسي لكونه تمامه وكماله، وكذلك الإنسان الإلهي، أعني الإنسان المشهود في النشأة الإلهية، وكذلك ساير الأشياء أولى بأنفسها هناك من أنفسها إذا لم يكن هناك، لأن ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده، كما أن مطلق الوجود تمام كل ماهية من حيث هي ماهية.

فهذا غاية تحقيق هذا المقام، ولعله لم يثبت في شيء من الكتب إلى الآن إلا في هذا الكتاب، فاعرف أيها المتأمل فيه قدره، وانظم هذه الفريدة في سلك نظائرها من الفرائد المنثورة فيه.

الشرح

أراد المصنّف رحمه الله وهو ينهي الكلام فيما رآه وانتهى إليه في مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، أن يذيل ذلك بمؤيّداتٍ عدّة، هي عبارةٌ عن كلماتٍ صادرةٍ عن صاحب أثولوجيا، حيث أكّد فيها على الواحد البسيط الذي يندمج فيه كلّ الأشياء دون أن يؤدّي ذلك إلى انثلامٍ في الأحديّة الصرفة التي لذلك الواحد، الذي هو مبدأً ومنتهى كلّ الأشياء، والتي لسان حالها جميعاً يقول: ﴿...إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. ويشير إلى مسألة صدور الأشياء وأنّ هناك تراتبيّة في الصدور، حيث أوّل ما صدر صدر العقل الذي كان سبباً وواسطةً لصدور ما سواه، وبالتالي فهو مشتملٌ على الأشياء جميعاً، وإلاّ فإنّ فاقد الشيء لا يعطيه، نعم فرقه عن المبدأ أنّ ما لديه من الأشياء والفضائل مستفاد من المبدأ الأوّل، وليس كذلك المبدأ الأوّل، وإلاّ هذا خلف كونه أوّلاً.

هذا إجمال ما احتوته الكلمات التي نقلها المصنّف رحمه الله عن صاحب أثولوجيا وذلك بنحوٍ من التصرّف، زيادةً حيناً وحذفاً واختصاراً حيناً آخر، وأمّا التفصيل فسيكون من خلال الوقوف على الكلمات وهي ستّ كما رأيت، للإشارة إلى ما اشتملت كلّ كلمةٍ عليه من معنى.

الكلمة الأولى

يمكن عرض ما جاء فيها من معانٍ من خلال التالي:

- الفعل يشتمل على الكمالات والفضائل جميعاً، وذلك لأنّه الصادر الأوّل الذي لا بدّ أن يسانخ المصدر أوّلاً، وباعتباره واسطةً في صدور الأشياء ثانياً.
- وجود الكمالات في العقل دائمٌ لا يزول، وإلاّ لما صحّ أن يوكل إليه دور الواسطة في فيض كلّ ما عداه تعالى، ولا يزيد عليه شيءٌ، حيث ثبت في محله أن

المفارقات ليس لها حالة منتظرة، حيث يوجد لها كل كمال يمكن لها بالإمكان العام بالفعل.

- الدوام لا يلزم الاستغناء، فالعقل وإن كانت فضائله دائمة لا تزول لكن ذلك لا يجعله مستغنياً عن فيض المبدأ لا حدوثاً ولا بقاءً.

- العلة الأولى هي مجمع الفضائل بالذات، وإلا للزم ما فرضنا علة أولى ليس كذلك، والفضائل التي توجد لديها:

١. هي نفس الفضائل التي توجد لدى العقل الأول لكن بنحو أعلى وأتم وأكمل وأشرف، كيف؟ والموجود بالوجود الأشرف حتماً هو الأشرف.

٢. وجود الفضائل لدى العلة الأولى ليست بمثابة الظرف والمظروف، وإنما أحدهما عين الآخر، كما هو حال الخارج والخارجيات، والذهن والذهنيات، وإلا للزم أن تكون الفضائل أعراضاً حالةً فيه تعالى، وقد تقدّم الكلام في بطلان ذلك.

٣. الفضائل الموجودة لدى الذات الأحادية كثيرة على مستوى المعنى والمفهوم لا على مستوى الوجود، وبالتالي لا تنافي بين كثرة ما لدى الذات مفهوماً وبين الذات وصرافتها المتأكدة.

٤. صدور الفضائل عن العلة الأولى ليس صدوراً على نحو التجاني حتى يلزم الانقسام في الذات والتركيب، بل هو على نحو التجلي والظهور، ولا يرافق ذلك الصدور حركةً وجهدً، ولا تحتاج في ذلك إلى إعدادٍ ومعونةٍ من شيءٍ سواها، كيف وكل ما سواها هو عين الحاجة إليها.

٥. الفضائل الصادرة - يا باسط اليدين بالعطية - تختلف باختلاف الأوعية التي تتلقاها، فالأقرب إلى المبدأ أكثر قبولاً والأبعد أقل ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...﴾ (الرعد: ١٧).

الكلمة الثانية

أمّا هذه الكلمة فهي تعالج العلاقة ما بين الواحد المحض والأشياء التي هو علّة لها، وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:

- هناك موجودٌ محضٌ منزّه عن أيّ لونٍ من ألوان التركيب، والمحض هكذا حتماً واحداً؛ وذلك لأنّ الصرف لا يتشّى ولا يتكرّر.

- هذا الواحد المحض واجب الوجود بالذات، وما عداه من أشياء موجودة واجبةٌ به، فهو مبدأ الأشياء ومعطيها ومفيدها وجودها الخاص بها.

- لا شك أنّ مبدأ الشيء مغايرٌ له، إذن فالواحد المحض غير الأشياء، فهو ليس الأشياء.

- كيف يكون الواحد المحض والبسيط الصرف كذلك - ليس هو الأشياء - مع أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وتماها، وكيف يكون مغايراً وهو مفيدها ومفيضها علّة حدوثها وبقائها؟

ثمّ كيف تصدر الأشياء وهي كثيرةٌ، من الواحد الذي لا ثنوية فيه ولا كثرة بأيّ جهةٍ من الجهات؟

والجواب إجمالاً - حيث تقدّم تفصيل ذلك - الواحد البسيط ليس الأشياء من حيث وجوداتها الخاصّة التي به يمتاز كلّ شيءٍ عَمّا عداه، والأشياء بهذا اللحاظ لا تصدر منه مباشرةً، وإنّما عبّر وسائط، وأوّل واسطة هي العقل الأوّل الذي توجد لديه كلّ الصور والتفاصيل.

الكلمة الثالثة

لقد تمّت الإشارة في هذه الكلمة إلى الأمرين التاليين:

١. التأكيد على صدور كلّ الأشياء منه، وبيان وجه ذلك، فلاّته لم يكن شيئاً من الأشياء كان مصدراً لكلّ الأشياء.

٢. إن صدور الأشياء لم يكن بشكلٍ دفعيٍّ بل كان عبر وسائط، وأوّل واسطةٍ هي العقل الجامع لكلّ التفاصيل. فهو عين الله التي انبجست منها كلّ الأشياء على حسب ما تطيقه من الوجود، وبحسب ما يقتضيه نفس أمرها.

الكلمة الرابعة

لقد اشتملت هذه الكلمة على شأن وخصوصيّة العقل الأوّل وجامعيّته لصور الأشياء جميعها، وذلك بحكم كونه العلة لها، حيث أفاد صاحب أثولوجيا ما يلي:

١. العقل جامعٌ لجميع الأشياء على بساطته المناسبة لمرتبة وجوده.
٢. العقل الأوّل هو المخلوق الأوّل، وهو فعله تعالى الأوّل.
٣. وجود الصور في العقل الأوّل لا يوجد بينها تقدّم وتأخّر زمني، إذ لا زمان ولا مكان هنالك، وإنّما يوجد بينها تقدّم وتأخّر رتبيّ، فالأشياء موجودة فيه على حسب نظام العلة والمعلول.
٤. كلّ ما يمكن من كمالاتٍ للعقل فهي موجودةٌ له دفعاً وبالفعل، وذلك لأنّ التدرّج في حصولها له يحتاج إلى استعدادٍ ومادّة، وقد فرض مجرداً عن المادّة.

الكلمة الخامسة

تتضمن هذه الكلمة على القول بثبوت الأشياء كلّها في العقل، وأنّ العقل ثابتٌ بالعلّة الأولى، وما لديه مستفادٌ من عندها، فهي - العلة الأولى - واجدةٌ للأشياء جميعها، فهي مبدأ الأشياء ومنتهاها. وما لدى المفارق لا يفسد ولا يبيد بخلاف ما لدى المقارن، فإنّه يفسد، والفاقد منه يرجع إلى مبدئه وأصله الذي انبجس منه، حيث قال صاحب أثولوجيا قبل هذه الكلمة: «فإن قال قائل: إن كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع أصلها، فأين تذهب تلك القوّة أو تلك النفس؟ قلنا: تصير إلى المكان الذي لم تفارقه، وهو العالم العقليّ. وكذلك

إذا فسد جزءٌ من البهيمّة، تسلك النفس التي كانت فيها إلى أن تأتي العالم العقليّ، وإنّما تأتي ذلك العالم لأنّ ذلك العالم هو مكان النفس، وهي العقل، والعقل لا يفارقه والعقل ليس في مكانٍ فالنفس إذن ليست في مكانٍ... واعلم أنّ العقل وسائر الأشياء العقليّة في المبدع الأوّل لا تفسد ولا تبعد...^(١)، فمن حيث جاءت عادت.

الكلمة السادسة

الكلام فيها التأكيد على أنّ الأشياء وهي كثيرةٌ موجودةٌ في الواحد الصرف البسيط المحض، ولا يجوز ذلك مع وجود الأشياء الكثيرة بوجوداتها الخاصّة وإلاّ لاستحال ذلك الجمع، سيّما أنّ عبارة أثولوجيا تفيد العينيّة بين العقل والأشياء، وأيّ عينيّة ترجى بين واحدٍ بسيطٍ وأشياء كثيرةٍ باهيّاتها ووجوداتها؟!

تذييل المصنّف رحمه الله

كما بدأ المصنّف رحمه الله ختم، حيث أراد أن يبيّن وجه استعراض هذه الكلمات التي نقلها من أثولوجيا فتعرّض في تذييلها هذا للأمور التالية:

الأوّل: تكرار المدّعى، وهو أنّه تعالى وهو الواحد الأحد الصرف صرافةً وبساطةً مطلقةً هو كلّ الأشياء، ومن دون أن يلزم من ذلك نفي كثرة الأشياء أو التفريط بأحدّيته المطلقة.

الثاني: دفع إيرادٍ، حيث تقدّم أنّه تعالى كلّ الأشياء وتقدّم في الكلمات أنّه تعالى ليس هو في شيءٍ من الأشياء. حيث علمت أنّ للأشياء لحاظين: الأشياء بلحاظ وجوداتها الخاصّة، والأشياء وجودها بوجوده تعالى فهو تعالى الأشياء باللحاظ الثاني لا الأوّل.

(١) أثولوجيا: ص ١٣٨.

الثالث: الإشارة إلى العلاقة بين الشيء بوجوده الخاص والشيء بوجوده الجمعي، حيث أفاد أن الثاني يؤكد شيئية الشيء أكثر من تأكيد الأول، ويضرب مثلاً موضحاً، وهو مثال ماهية الحيوان التي تارة توجد مع الناطق، وقد علمت أن مرتبة النطق هي مرتبة النوع الأخير الذي ليس بعده نوع، وهو الإنسان، وأن الإنسان - كما تقدّم - ليس نوعاً في عرض الفرس والبقر... إلخ، كيف وهو في مرتبة النطق ودرك الكلّيات التي هي مرتبة أشرف من مرتبة الحسّ والخيال والوهم التي لا يتخرّج أنواع الحيوان غير الإنسان خارجها، وأخرى توجد لا مع الناطق، مع الفرس مثلاً، فلا شك أن وجودها الأول أشرف وأتم من الثاني، وذلك لأنّ المدار في الأتمّة على أتمّة الوجود، فالماهية ذات الوجود الأتم هي الأتم.

سؤال واستغراب

ثمّ وبعد أن ختم المصنّف كلامه في المقام أراد أن يشيد بما وصل إليه من تحقيقٍ كان غاية التحقيق في المقام - على حدّ وصفه رحمه الله - وهو من باب ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾، أو من باب شكر النعمة من خلال إظهارها والتنويه بها. فقال: إنّ ما أفاده لم يثبت في شيء من الكتب إلى الآن.

السؤال والاستغراب هنا هو: ماذا عن هذه المؤيّدات وهي كثيرة موجودة في أثولوجيا المكتوب قبل المصنّف رحمه الله بمئات السنين؟

قد يقال: الإشادة في محلّها، حيث أشاد بمذهبه في بيان نحو علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، الذي اعتمد في بيانه على مسألة كونه تعالى واحداً أحداً محضاً هو كلّ الأشياء ومن دون أن يחדش ذلك في أحديّته.

المصنّف رحمه الله اعتمد في بيان مذهبه المذكور على كلام ثابت لدى الآخرين، وليس كلّ الآخرين، وإنّما أهل التحقيق منهم، وصاحب أثولوجيا

واحدٌ منهم، ولعلّه الحقّ في ذلك، والقرينة عليه هي أنّ الكلمات المؤيِّدة لم تكن ناظرةً لمسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وإنّما ناظرةٌ إلى أنّ العلة الأولى مشتملةٌ على الأشياء كلّها، على أحديّتها وبساطتها، وهي مقدّمةٌ من مقدّمات الرأي الذي اختاره المصنّف رحمه الله لبيان هذا النحو من العلم الإلهي.

لكنّ السؤال يتوجّه إلى المقدّمة التي اعتمد عليها المصنّف لتقرير الحال في ذلك النحو من العلم، وهي البساطة الجامعة للأشياء، حيث كان له رحمه الله كلامٌ نافعٌ في المقام حيث قال: «...إشارة إلى أنّ كلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل، وهذا مطلبٌ شريفٌ لم أجد في وجه الأرض مَنْ له علمٌ بذلك»^(١)، وقد قرأت المؤيِّدات التي نقلها عمّن سبقه بمئات السنين؟

وكأنّ الحكيم السبزواري وجرياً على عادته في الاصطلاح العلمي رأى أن يجمع بين الأمرين فالكلمات المذكورة في أثولوجيا والتي سمعت أنّها كان يعتقد أنّها لأرسطو إنّما كانت دون برهانٍ يقام لإثباتها، والذي فعله صدر المتألّهين - أي المصنّف رحمه الله - هو إقامة البرهان وفي هذا إنجازٌ عظيمٌ فالبرهان يحیی المدّعیات.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «...وهذا إشارةٌ إلى مسألة الكثرة في الوحدة وأنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحوٍ أعلى، كما قال أرسطاطاليس، وأحياء وبرهن عليه صدر الحكماء المتألّهين قدّس سرّه...»^(٢)، وقد فهم من هذا الكلام الحكيم الأملي رحمه الله تعريضاً بصدرا رحمه الله حيث قال: «قوله: - كما قال أرسطاطاليس - غرضه من هذه العبارة التعريض على صدر المتألّهين قدّس سرّه حيث يقول بأنّه لم يجد على وجه الأرض مَنْ وصل إلى مسألة الكثرة في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٤٠.

(٢) شرح المنظومة، الربوبيات: ص ٥٩٩-٦٠٠.

الوحدة، ببيان وصول أرسطو من المتقدمين...»^(١).

إشارات النص

خلاصة المذهب وزبدته

يمكن تلخيص مذهب المصنّف في مسألة العلم بالأشياء قبل الإيجاد من خلال القول بارتكازها على.

١. الواجب تعالى بسيطٌ صرفٌ، ويترتب عليه أنّه تعالى كلّ الأشياء، وليس بشيءٍ منها، بالمعنى الذي تقدّم فيما سبق من كلام.

٢. الواجب تعالى عالمٌ بذاته التي هي كلّ الأشياء، فيكون عالماً بالأشياء في مرتبة ذاته، وذلك لأنّ ذاته ليست شيئاً وراء الأشياء الموجودة لا بوجوداته الخاصّة، وإنّما بوجوده تعالى.

وكلٌّ من المسألتين المذكورتين: (بساطته تعالى، ودركه لذاته) قد بيّنتا في محلّهما ومن طريق عدّة.

النحو الأعلى والأظهر

بناءً على قاعدة إمكان الأشرف نجد أنّ كلّ شيءٍ ممكنٍ موجودٌ هناك ما هو أشرف منه، إلى أن تصل النوبة إلى أن يوجد الشيء بوجودٍ لا أشرف منه، ولا أشرف من الوجود الواجبي، وقد علمت أنّ الأشياء توجد في مرتبة الذات بذلك الوجود فيكون وجودها هو الوجود الأعلى والأظهر أي الأكثر انكشافاً.

قال الحكيم الأملي رحمه الله: «...والنحو الأعلى من كلّ وجودٍ هو ما تقدّم من كون صرف الوجود واجداً لحقيقة الوجود من كلّ وجودٍ خاصٍّ ملغاةً عنه الخصوصية التي بها يكون وجوداً مخصوصاً، أعني حدّه الذي عبارةً عن فقدانه

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ٢٥.

لمرتبةٍ أخرى من الوجود الذي ينتزع عنه الماهية، بل نفس الوجود المحدود بذلك الحدّ لا بما هو محدودٌ، بل بما هو وجودٌ، وكونه على النحو الأعلى من جهة كونه على طريق الوحدة والبساطة لا التركيب والكثرة، وقد عرفت أنّ الوجود كلّما كان بسيطاً وواحداً كان أشدّ وأقوى، والنحو الأظهر من كلّ ماهية هي تحقّق كلّ ماهيةٍ بذلك الوجود الواحد البسيط الذي لا يترتب عليها بذلك الوجود آثارها بل المتحقّق هو مفاهيم تلك الماهيات بالحمل الأوّليّ، ولا يصير المتحقّق به من مصاديقها لكي يترتب عليها آثارها، وإنّما يصير الشيء مصداقاً لماهيةٍ أو مفهوم إذا تحقّق بوجوده المخصوص به... إذا ظهرت الماهية بالوجودات المتفرّقة فيما لا يزال وصدق ظهورها بها أنّه ظهورها مع تفرّقها وتشتتها الموجب لضعفها، فعند ظهورها بالوجود الجمعيّ الشديّ الغير المتناهي شدةً وظهوراً في الأزل يكون صدق الظهور على ظهورها به أظهر وأولى؛ لأنّ ظهور الماهية بالوجود، فكّلما كان الوجود أشدّ كان الظهور أعلى وأكد كما لا يخفى...»^(١).

الإشكال باقي على حاله

قد يقال: هل الذي قدّمه صدره رحمه الله يفيد بيان أنّ الله تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد، وذلك من خلال أنّ العلم بالأعلى والأظهر علمٌ بالأدنى والأخفى؟
بعبارةٍ أخرى: كيف يكون الأعلى والأظهر مرآةً تحكي عن الأدنى والأخفى؟
قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «إن قلت: حضور النحو الأعلى من كلّ وجودٍ والنحو الأظهر من كلّ ماهيةٍ علمٌ بدينك النحوي لا بالنحو الأدنى منهما، فكيف يعلمهما وهما فيما لا يزال؟

قلت: بعلاوة ما ذكرت من أنّ شئنيّة الشيء بتمامه، وما سأذكر من أنّ الأزل ليس وقتاً موقوتاً ولا حداً محدوداً، ومن أنّ الأمر تابعٌ كالمعنى الحرفي غير مستقلّ

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ١٣-١٤.

في التحقق والظهور، وهو ظهور الله، إنّ هذه الوجودات سنخ الوجود النحو الأعلى، وهذه الماهيات نفس تلك الماهيات، كما قالوا: إنّ الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن، فكيف لا يمكن حضور هذه، سيّما أنّ تلك ما به الانكشاف لهذه، ألا ترى أنّ الصور الذهنية في علمك الحسوليّ مع أنّ لها وجوداً آخر أبسط وأنور من وجود ذوات الصور التي في عالم المادة، علومٌ لك بذوات الصور لأنّها مرآئي ملاحظة هذه وما به انكشافها بل لا وجود لها في هذه الملاحظة، وكلّها وجود ذوات الصور وإنارتها، وبهذه الملاحظة يقال: إنّ ذوات الصور معلوماتٌ بالذات، إذ المعلوم ما حضر صورته عند العالم، وهذا يصدق عليها لا على الصور وإن كانت الصور معلوماتٍ بالذات بمعنى آخر، ومن هنا كلّ ما يحكم عليها يسري إلى المعنونات^(١)، وقد بيّن الحكيم الآملي رحمه الله كلام الحكيم السبزواري رحمه الله من خلال عرض وجوه أربعة^(٢) يتمّ من خلالها حلّ الإشكال المذكور، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال التالي:

الوجه الأوّل: لقد اعتمد هذا الوجه على كون الأشياء في الأزل هي تمام الأشياء فيما لا يزال، والعلم بتمام الشيء علمٌ به، والأشياء الموجودة في الأزل هي التمام وذلك لأنّها الموجود بالوجود الأعلى، وبالتالي العلم بالتمام علمٌ بالشيء، وهو عالمٌ بالأشياء بتمامها وكمالها، فيكون تعالى عالماً بما هو دونها من الأشياء.

الوجه الثاني: وعاء وجود الأشياء في مرتبة الذات هو الأزل، فهو وعاءٌ للنحو الأعلى من كلّ وجودٍ والأظهر من كلّ ماهيّة لا يباين وعاء الأشياء الموجودة بوجودها الخاصّ وهو وعاءٌ لا يزال تبايناً عزليّاً، ومع عدم التباين العزليّ بين أمرين يكون أحدهما عين الآخر وجوداً إلّا أنّ التفاوت في الشدّة

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٥٩٤، حاشية رقم (٣٢).

(٢) درر الفوائد: ج ٢ ص ١٤-١٥.

والضعف. فالعلم بما في الأزل علمٌ فيما لا يزال.

الوجه الثالث: حاصله ما أفاده الحكيم الأملي رحمه الله حيث قال: «والحاصل أنّ الوجود المنبسط على الوجه الذي معلوله تعالى لما كان وجهاً له تعالى وجوداً رابطاً ومعنى حرفيٍّ ليس له تحقّق على حiale ولا يصير موضوعاً على حدة، فعلمه تعالى به منطوٍ في علمه بالنحو الأعلى من وجوده الذي هو العلم الكماليّ الذاتيّ كما أنّ علمه به بالنحو الأعلى منطوٍ في علمه بذاته، وأنّ علمه بذاته ليس إلّا نفس ذاته تبارك وتقدّس...»^(١).

الوجه الرابع: المسانحة بين النحوين: الأعلى والأدنى، وهي محفوظةٌ وذات وجهٍ بناءً على أصل التشكيك في الوجود وأنّه حقيقةٌ واحدةٌ ذات مراتب.

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ٢٨.

النص الرابع عشر مصطلحات صوفية

وأما المنهج الثاني - أعني منهج الصوفية الكاملين - فهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين.

وبيانه: أن لوجوده أسماء وصفات هي لوازم ذاته، وليس المراد من الأسماء هاهنا هي ألفاظ العالم والقادر وغيرهما، وإنما هي أسماء الأسماء في اصطلاحهم، ولا أيضاً المراد بالصفات ما هي أعراض زائدة على الذات، بل المراد المفهومات الكلية، كمعاني الماهيات. وكثيراً ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل الماهية أيضاً، كما يذكر في المنطق الوصف العنوائى ويراد به المفهوم الكلى الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع، سواء كان ذاتياً، كقولنا: الإنسان كذا أو عرضياً، كقولنا: الكاتب كذا، وكذا ما ذكره في كتاب «أثولوجيا» من قوله: «في العقل يوجد صفات جميع الأشياء» إنما المراد بها ما يشمل الماهيات ويقابل الوجودات، فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالماهية والوجود، وكذا المراد باللازم ما يشمل الذاتى، والفرق بين الاسم والصفة في عرفهم كالفرق في تعاليم الحكماء بين قولنا: «الواحد بمعنى الشيء الواحد، كالخط الواحد» وقولنا: «الواحد بمعنى نفس الواحد فقط»، فهذا كالفرق بين البسيط والمركب من حيث الاعتبار.

الشرح

يعدّ هذا النصّ من كلامه رحمه الله مقدّمةً يبيّن من خلالها الاصطلاحات التالية:

١. الأسماء الإلهيّة.

٢. الصفات الإلهيّة.

٣. الفرق بين الاسم والصفة.

٤. لوازم الأسماء.

أمّا الاسم في اصطلاح أهل المعرفة فكما قال العلامة القيصري: «والذات مع صفةٍ معيّنة واعتبار تجلٍّ من تجلياتها تسمّى بـ(الاسم)، فإنّ (الرحمن) ذاتٌ لها الرحمة، و(القهار) ذاتٌ لها القهر، وهذه الأسماء الملفوظة أسماء الأسماء، ومن هنا يُعلم أنّ المراد بأنّ الاسم عين المسمّى ما هو...»^(١).

وأما المراد من الصفة فهو الكمال، ولذلك عندما يقال: الذات المستجمعة للكمالات فمعناه: للصفات، والكمال الذي ينسب إلى الذات هو الكمال الوجوديّ، وهو الذي يكون كمالاً في نشأةٍ من نشآت الوجود لا نشأةٍ دون أخرى، ومثال الأوّل العلم والحياة، ومثال الثاني الحركة والجسميّة.

(١) شرح فصوص الحكم، داود القيصري، تحقيق: آية الله حسن زاده الاملي، نشر: بوستان كتاب، ط: الأولى، ت: ١٤٢٤ هـ: ج ١ ص ٦٤؛ وأيضاً راجع: الباب في تفسير الكتاب، للسيد الأستاذ حفظه الله: ص ١٩٨؛ وشرح تمهيد القواعد في العرفان النظري، من أبحاثه دام ظلّه، بقلم: الشيخ محمد الربيعي: ج ٢ ص ٦١؛ وكذلك كتاب الرؤية الكونيّة في العرفان النظري، بقلم: الشيخ محمد الربيعي، وهي من أبحاث السيد الأستاذ دام ظلّه: ص ٢١٩.

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ٣٠٧

وأما الفرق بين الاسم والصفة فقد أوضحه رحمه الله بقوله: «...الفرق بين أسماء الله وصفاته في عرف العرفاء كالفرق بين المركب والبسيط، فإنهم صرّحوا بأن الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم، وقد يقال الاسم للصفة؛ إذ الذات مشترك بين الأسماء كلّها، والتكثر فيها بسبب تكثر الصفات، ولذا اختلفوا في أن الاسم عين الذات أم غيره.

ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك والاختلاف في كونه غير الذات، فهذه الألفاظ هي أسماء الأسماء فلا تغفل...»^(١)، وهي حادثة قائمة بمن يتلفظ بها.

وأما لوازم الأسماء فهي عند العرفاء ما يسمّى بالأعيان الثابتة الموجودة بوجود الذات، وهي منشأ كثرة الأعيان الخارجية بل هي مبدؤها، والعلم بالأشياء قبل الإيجاد من خلال العلم بلوازم الأسماء، والعلم بلوازم الأسماء من خلال العلم بالأسماء الذي منشؤه العلم بوجود الذات، فالذات العالمة بالذات عالمة بالأشياء قبل أن توجد، وذلك لعلمها بذاتها وأسمائها ولوازم أسمائها.

إشارات النصّ

خلاصة المنهج

يعتمد هذا المنهج في إثبات علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، على العلم بالأعيان الثابتة التي هي لوازم الأسماء الإلهية، وهي ماهيات الأشياء الموجودة بوجوده تعالى لا بإيجاده وجعله؛ فهي لم تشم رائحة الوجود ولن تشم، فهو تعالى العالم بذاته، وعلمه بذاته عين ذاته التي هي محض الوجود وصرفه، وهو العالم بلوازم أسمائه دون توسط علم آخر غير علمه بذاته الذي هو عين ذاته.

(١) مقدّمة الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ص ٤٤.

وهذا ما سوف يتقرّر أكثر من خلال أصولٍ سوف يتمّ الوقوف عليها وتوضيحها أكثر فأكثر.

الصفة في كلام الحكماء

قال الحكيم السبزواري رحمه الله مبيناً المراد من الصفة في عرف المتكلّمين: «وأنتهم يريدون بها المعنى القائم بالغير»^(١) ممّا أدّى ببعضهم إلى نفي الصفات عنه، وكذلك لنفي العينية بين الصفات والذات، وذلك لأنّ القول بأنّ الصفة أمرٌ قائمٌ بالغير وأنته ذو صفاتٍ، يؤدّي إلى كونه محلاًّ للأعراض، وأن يكون القائم بالغير (وهو الصفة) عين ما لا يقوم إلّا بذاته (وهو الذات الواجبة) وكلاهما محالٌ، ولذلك ذهب قومٌ إلى نفي الصفات والقول بنبابة الذات عنها، وهو ما يُنسب إلى المعتزلة، وذهب آخرون إلى زيادة الصفات على الذات، وهم الأشاعرة والكرامية، حيث كان الفرق بينهما أنّ الأشاعرة ألزموا بقدّم الصفات، والكرامية بحدوثها.

وأما معنى الصفة لدى الحكماء فهو المحمول العقليّ الثابت في مرتبة الذات، فهو صفةٌ من حيث التحقق لا المفهوم العقليّ بما هو عقليّ.

الوصف العنواني

لقد ساق المصنّف رحمه الله وهو في معرض بيان أنّ المراد من الصفة ليس ما يراه المتكلّمون من معناها بحيث تكون دائماً عرضاً زائداً على الموصوف، وإنّما المراد ما هو أعمّ، وذلك كحال الوصف العنواني لذات الموضوع على مستوى عقد الوضع، حيث إنّ القضية الحملية المحصورة يرجع مفهومها إلى عقدين: «عقد الوضع (وهو اتّصاف ذات الموضوع بوصفه) وعقد الحمل (وهو اتّصاف ذات

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٥٥٩.

الموضوع بوصف المحمول) والأوّل تركيبٌ تقييديّ، والثاني تركيبٌ خبريّ.
فهنا ثلاثة أشياء: ذات الموضوع، وصدق وصفه عليه، وصدق وصف
المحمول عليه...»^(١) «والعنوان قد يكون عين الذات، كقولنا: (كلّ إنسانٍ
حيوانٌ) فإنّ حقيقة الإنسان عين ماهيّة زيدٍ وعمرو وغيرهما من أفرادهِ، وحقيقة
(الحيوان) إنّما هي جزءٌ لها، وقد يكون خارجاً عنها، كقولنا: (كلّ ماشٍ حيوانٌ)،
فإنّ الحكم فيه أيضاً على زيدٍ وعمرو وغيرهما من الأفراد، وحقيقة الحيوان إنّما
هي جزءٌ لها، ومفهوم (الماشي) خارجٌ عن ماهيّاتها»^(٢).
ولتوضيح ذلك نقول: إذا قلنا كلّ (ب ج) فإنّ المراد به: أنّ كلّ ما يوجد من
أفرادٍ يصدق عليه (ب) - الذي هو الوصف العنواني - يصدق عليه (ج)،
وبالتالي هناك حملان:

١. حمل (ب) على ما يوجد من أفرادٍ يصدق عليها، كما لو وجد زيدٌ وعمرو
فإنّه يصدق عليهما (الإنسان).
٢. حمل (ج) على ما يصدق عليه الوصف العنواني (ب)، كما يحمل الحيوان
- مثلاً - على زيدٍ وعمرو، وهما ذات الموضوع في قولنا: كلّ إنسانٍ حيوانٌ، وهما
الذاتان صدق عليهما الوصف العنواني، وهو الإنسان في مثالنا.
ثمّ إنّ الوصف العنواني الذي هو مفهوم الموضوع وحقيقته ليس على شاكلةٍ
واحدةٍ، فقد يكون ذاتيّاً، والذاتيّ - كما هو التحقيق^(٣) - إمّا تمام الذات أو
بعضها^(٤)، وقد يكون عرضيّاً طارئاً زائداً، وقد مرّت أمثلة ذلك.

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، لقطب الدين الرازي: ص ٢٥١.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٥٠.

(٣) حيث قصر القدماء الذاتيّ على ما يكون بعض الذات وينكرون أن يكون ما هو تمام
الذات ذاتيّاً.

(٤) الإشارات والتنبيهات، للشيخ ابن سينا: ج ١ ص ٤٠-٤٦.

إذن، فهناك وصفٌ لكنّه ليس بزائدٍ، وهو الوصف العنواني، وبالتالي فليس المراد بالصفة هاهنا العرض الزائد. فالإنسان كان صفةً مع أنّه ماهيّةٌ، وذلك كما في قولنا: الإنسان ناطقٌ.

اللازم يشمل الذاتي

قال الخواجه نصير الدين الطوسي رحمه الله: «أقول: لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه، وهو إمّا داخلٌ فيه أو خارجٌ عنه، والأوّل هو الذاتيّ المقوّم، والثاني هو المصاحب الدائم... فاللازم هاهنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حالٍ من الأحوال... والذاتيّ أيضاً محمولٌ لا ينفك عنه الموضوع في حالٍ من الأحوال... إلّا أنّه ليس خارجاً عنه، فهو لازمٌ بحسب اللغة دون الاصطلاح...»^(١)، فإذاً اللازم الذي يشمل الذاتيّ هو اللازم بحسب اللغة، وهو ما لا ينفك الشيء عنه، أو فقلّ اللازم بالمعنى الأعمّ حيث يشمل اللازم الاصطلاحي الذي يذكر في كتاب إيساغوجي، وهو الخارج عن الذات والماهيّة، كما يشمل الذاتيّ بقسميه: تمام الذات وبعضها، والمراد من اللازم هاهنا هو الثاني، فالصفات لازمٌ للذات ليست بالمعنى الأوّل وإنّما هي تمام الذات وعين الذات، على ما أفيد في أبحاث الموقف الثاني.

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ ابن سينا: ص ٤٧-٤٨.

النص الخامس عشر

خلاصة المذهب

فنقول: ما من موجود متأصلٍ إلّا وهو بحسب هويّته الوجوديّة مصداقٌ محمولاتٍ كثيرةٍ مع قطع النظر عمّا يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة، فإنّ المحمولات التي تُحمل عليه بحسب هذه الأمور ليس مصداقها، والمحكيُّ بها عنه هو نفس الهوية الوجوديّة له. ثم لا يخفى: أنّ المحمولات الذاتية متكرّرة والوجود واحدٌ، وهي طبائعٌ كليّةٌ والوجود هويّةٌ شخصيّةٌ.

ولا يخفى أيضاً على مَنْ له بصيرةٌ: أنّ الوجود كلّما كان أكملَ وأشدَّ كانت فضائله الذاتية أكثرَ، والمحمولات المحاكية إياها أوفرَ؛ إذ له بحسب كلّ درجةٍ في الكمال آثارٌ مخصوصةٌ هي مبدؤها لذاته، فيصدق عليه معنى معقولٌ من تلك الحيثيّة الذاتية، وكلُّ ما يصدق من المعقولات على شيءٍ بحسب حيثيّة في ذاته، كان حكمه حكم الماهيّة، والذاتيّات في كونها متّحدةً في الوجود موجودةً بوجود الذات؛ فمن عرف تلك الهوية الوجوديّة كما هي عليه، عرّف معها جميع تلك المحمولات المتعدّدة بنفس ذلك العرفان لا بعرفانٍ مستأنفٍ.

فإذن لما كان ذاته مستجمعٌ جميع الفضائل والخيرات بنفس ذاته البسيطة، وذاته مبدأٌ كلّ فعلٍ ومنشأٌ كلّ خيرٍ وفضيلةٍ، فله بحسب كلّ فضيلةٍ أو مبدئيّة فضيلةٍ - توجد في شيءٍ آخر من مجعولاته - محمولٌ

عقليّ.

فلا يبعد أن تصدّق محمولاتٌ عقليّةٌ كثيرةٌ متغايرةُ المعنى مع اتّحادِ الذاتِ، فالذاتُ المأخوذةُ مع كلّ منها يقالُ لها (الاسم) في عرفهم، ونفسُ ذلك المحمولِ العقليّ هو (الصفة) عندهم، وكلُّها ثابتةٌ في مرتبةِ الذاتِ قبل صدورِ شيءٍ عنه قبليّةً كقبليّةِ الذاتِ لكنّ بالعرض، كما أنّها موجودةٌ بوجودِ الذاتِ بالعرض، وكذا حكمُ ما يلزمُ الأسماءُ والصفاتُ من النسبِ والتعلّقاتِ بمظاهرها ومربوباتها، وهي الأعيانُ الثابتةُ التي قالوا: «إنّها ما شمت رائحةُ الوجودِ أبداً»، ومعنى قولهم هذا: أنّها ليست موجودةً من حيث أنفسها، ولا الوجودُ صفةً عارضةً لها، ولا قائمةٌ بها ولا هي عارضةٌ له ولا قائمةٌ به، ولا أيضاً مجعولةٌ للوجودِ معلولةٌ له، بل هي ثابتةٌ في الأزلِ باللاجعلِ الواقعِ للوجودِ الأحديّ، كما أنّ الماهيّةُ ثابتةٌ في الممكنِ بالجعلِ المتعلّقِ بوجوده لا بماهيّته؛ لأنّها غيرُ مجعولةٍ بالذاتِ، ولا أيضاً لا مجعولةٌ أي قديمةٌ بالذاتِ، وليست أيضاً تابعةً للوجودِ بالحقيقة؛ لأنّ معنى التابعيةِ أن يكونَ للتابعِ وجودٌ آخرُ، وليست لها في ذاتها وجودٌ، بل إنّما هي في نفسها هي لا غير.

فإذن تلك الأسماءُ والصفاتُ ومتعلّقاتُهما كلّها أعيانٌ ثابتةٌ في الأزلِ بلا جعلٍ، وهي وإن لم تكن في الأزلِ موجودةً بوجوداتها الخاصّةِ إلّا أنّها كلّها متّحدةٌ بالوجودِ الواجبيّ، وبهذا القدرِ خرجت عن كونها معدومةً في الأزلِ، ولم يلزم شيئيّةُ المعدومِ، كما زعمته المعتزلةُ، كما مرّت الإشارةُ إليه.

الشرح

لقد اشتمل هذا النص من كلام المصنّف على أمرين رئيسين هما:
الأول: كان كلاماً كبيراً يتناول الوجود لا بشرط من حيث كونه واجباً أو
ممكناً، وإنّما بشرط هويّته الوجوديّة، بمعنى أصل وجوده، فيخلص إلى أنّ
العارف بوجود كهذا هو عارف بالمعاني والمحمولات التي تحمل عليه باللاحظ
المذكور من دون عرفانٍ جديدٍ مستأنفٍ.

الثاني: إثبات الأعيان الثابتة ونحو وجودها، وذلك لأنّها محور إثبات هذا
النحو من العلم الإلهي، أي علمه تعالى بالأشياء في الأزل وقبل وجودها فيما لا
يزال. وهو بمثابة كلامٍ صغرويٍّ على مستوى إثبات معانٍ معقولةٍ للواجب تعالى
هي الأعيان الثابتة.

هذا مفاد كلّ من الأمرين إجمالاً، وأمّا مفادهما تفصيلاً فهو ما يمكن عرضه
من خلال التالي:

الأمر الأول: العرفان بالوجود لا بشرط عرفان بالمعاني المعقولة

وتفصيله من خلال النقاط التالية:

الأولى: كلّ موجودٍ متأصلٍ متحصّلٍ - أي موجودٍ في الخارج - مصداقٌ
لمحمولاتٍ كثيرةٍ، وهي على نحوين:

١. نحو يلحقه بحسب هويّته الوجوديّة، فهي محمولاتٌ ذاتيّةٌ، حيث تتزع
منه دون واسطةٍ، وذلك كانتزاع الإنسان من موجودٍ متأصلٍ متحصّلٍ.

٢. نحو يلحقه لا بحسب هويّته الوجوديّة وإنّما لحيثيّةٍ ما غير حيثيّة هويّته
الوجوديّة وذلك كالأبيض أو الماشي.

والموجود بحسب الهوية الوجوديّة لا يكون مصداقاً إلاّ للنحو الأول، فهو

المحكّي بها دون النحو الثاني، وذلك لعدم انتزاعها من هويّته الوجوديّة وصميمه.
 الثانية: المحمولات الذاتيّة - أي المنتزعة من صميم الهوية الوجوديّة - كثيرة،
 والوجود الذي انتزعت منه واحدٌ، وبالتالي فالمصداق واحدٌ والعناوين الذاتيّة
 الصادقة عليه كثيرةٌ، وهي كلّيةٌ، والوجود هويّةً شخصيّةً.

الثالثة: بناءً على التشكيك في الوجود وأنّه حقيقةٌ واحدةٌ لكنّها مشكّكةٌ ذات
 مراتب متفاوتةٍ بالشّدّة والضعف، والكمال والنقص و...، فإنّ المرتبة الأكمل
 الأشدّ تكون محمولاتها وفضائلها الذاتيّة أكثر، وذلك لأنّ الأشدّ وجوداً أوفر
 آثاراً، وإلاّ فهذا خلف الأشديّة، وإذا كانت ذات آثارٍ أكثر وأوفر فلها في ذاتها
 كمالاتٌ ومعاني كثيرةٌ، تكون مناشئ لتلك الآثار الأكثر والأوفر، وبهذا تكون
 تلك المرتبة مصداقاً لمعاني كثيرةٍ، وتزداد هذه المعاني كلّما اشتدّ وجود المرتبة،
 وذلك لزيادة الآثار الصادرة عنها، حيث تعدّ تلك المعاني مناشئ ومبادئ لتلك
 الآثار. إذن هناك موجودٌ متأصّلٌ واحدٌ شخصيٌّ هو مصداقٌ لمعاني كثيرةٍ، فما هو
 حال تلك المعاني من حيث وجودها، هل يوجد كلّ منها بوجودٍ خاصٍّ، أم
 توجد جميعها بوجودٍ واحدٍ وما آية ذلك؟

هذا ما سوف يُتناول في النقطة التالية، وهي الرابعة.

الرابعة: ما تقدّم أفاد أنّ موجوداً واحداً متأصّلاً كان مصداقاً لمعاني معقولةٍ
 كثيرةٍ، وقد انتهى الكلام إلى معرفة حال تلك المعاني من حيث وجودها، فهل
 هي ذات وجوداتٍ كثيرةٍ كما هي كثيرةٌ مفهوماً، أم موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ، ومن
 دون أن نخدش كثرتها هذه وحدة ذلك الموجود؟

الجواب - كما أفاد رحمه الله - هو الثاني، وحالها في ذلك حال الماهيّة ذاتيّاتها،
 حيث توجد ذاتيّاتها الكثيرة بوجودٍ واحدٍ هو وجود الماهيّة، وقد تمّ عرض ذلك
 في إشارات الأبحاث السابقة، حيث تمّ نقل الأقوال المتعدّدة من خلال عرض
 أبياتٍ من منظومة الحكيم السبزواري رحمه الله.

الخامسة: إذا كان لدينا موجودٌ متأصلٌ ذو وجودٍ واحدٍ شخصيٍّ، وكان مصداقاً لمعانٍ معقولةٍ كثيرةٍ عديدةٍ، وهي منتزعةٌ من حاقٍ هويته الوجودية، وهي موجودةٌ بوجوده لا بوجوداتها الخاصة، فلاشكَّ أنَّ العرفان بذلك الموجود هو عين العرفان بتلك المعاني المعقولة، وإلاَّ هذا خلف كونها منتزعةٌ من هويته الوجودية.

الأمر الثاني: إثبات الأعيان الثابتة ونحو وجودها

هذا الأمر - كما أشرنا - أمرٌ صغرويٌّ يعود إلى المقدمة الرابعة من مقدمات الأمر الأوَّل، وأمَّا الأخيرة وهي الخامسة، فهي كبرى صغراها في النصِّ اللاحق، حيث تمَّ في المقدمة الخامسة بيان نحو العلم بالمعاني المعقولة التي تكون حاكيةً عن الموجود الواحد المتأصل، والكلام في نحو علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد هو علمه بالأعيان الثابتة التي هي المعاني المعقولة بالنسبة له تعالى.

الأمر الذي بين أيدينا يتناول الواجب تعالى كصغرى للمقدمات الأربع السابقة، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال النقاط التالية:

- الواجب تعالى لبساطته واجدٌ ومستجمعٌ لجميع الفضائل والخيرات، وقد تقدَّم وجه ذلك ومن أوجه عدَّة، من جملتها كونه بسيط الحقيقة.

- الواجب تعالى واحدٌ أحدٌ، وما سواه ممكنٌ محتاجٌ في وجوده وإيجاده إليه تعالى، فهو تعالى مبدأ كلِّ فعلٍ ومنشأ كلِّ خيرٍ وفضيلةٍ، وهو مقتضى التوحيد في الفاعلية والخالقية والتأثير.

- الفضائل الكثيرة الصادرة عنه، تكشف عن وجود محمولٍ عقليٍّ (صفة لدى الحكيم) خاصٌّ بكلِّ فضيلةٍ.

- إذن، فله تعالى محمولاتٌ عقليةٌ كثيرةٌ تصدق عليه، وهي كثيرةٌ معنًى لا وجوداً، فهي موجودةٌ كلّها بوجوده الواحد الأحد.

- المحمول العقلي المذكور هي الصفة لدى الحكماء، وبالتالي فإن أخذ الذات مع كل معنى من تلك المعاني ومحمول من تلك المحمولات يجعلها اسماً من الأسماء، وهي حقيقة عينية لا لفظية كما تقدمت الإشارة إليه، والصفات المذكورة ثابتة في مرتبة الذات، وذلك لأن الكلام في أنها مبدأ ومنشأ لصدور الخيرات والفضائل، ومبدأ الشيء يكون سابقاً له ومتقدماً عليه، وإن كانت متأخرة عن الذات، هذا خلف كونها محمولات منتزعة من الهوية الوجودية، ولكانت الذات خلواً من فضائل وكمالات تكون منشأ للآثار والخيرات، وفي هذا ما فيه.

- للأسماء والصفات لوازم هي عبارة عن نسب وتعلقات الأسماء بمظاهرها ومربوباتها، وذلك لأن كل اسم له دورٌ ووظيفةٌ يطلع بها، وتلك اللوازم هي الأعيان الثابتة والتي هي عبارة عن الصور المعقولة في علمه تعالى، وهي عبارة عن الماهيات «المتعينة في الحضرة العلمية تعيناً أولياً»، وتلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحب الذاتي، وطلب مفاتيح الغيب... ظهورها وكمالها...»^(١).

- الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ولن تشم، أمّا الوجود الذي ما شمته فهو وجودها الخاص بها، أي وجودها الخارجي الذي يكون ملاكاً لترتب الآثار الخاصة بالشيء، وذلك لأنك عرفت أنها موجودة بوجوده تعالى، وهي قبل الأشياء لأنها في مرتبة مبدأ الأشياء جميعاً، فكما أن وجودها ليس بالذات فكذلك قبلتها هذه، والوجود ليس عارضاً عليها كعروضه على الماهية في الذهن، ولا هي قائمة به كما هو حال الماهيات، ووجودها الخارجي حيث تتحصل وتتأصل بعروضه، وليست الأعيان الثابتة بمجعولة معلولة، لأنها موجودة بوجوده لا بإيجاده، وبالتالي غير مباينة لذات الواجب تعالى، وحالها في ذلك حال الذات في

(١) شرح فصوص الحكم: ص ٨٢-٨٣.

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ٣١٧

مقام الأحديّة فإنّها كذلك غير مجعولة. والأعيان الثابتة غير الأعيان الخارجيّة في هذا الأمر، وذلك لأنّ الأخيرة مجعولة الوجود، حيث ثبت في محله أنّ الأثر الذي تضعه العلّة في المعلول هو الوجود للماهيّة، وليس هو الماهيّة ولا الصيرورة، أي صيرورة الوجود للماهيّة، أو صيرورة الماهيّة موجودةً، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

في كون ماهيّة أو وجود أو صيرورة مجعولة أقوالاً رويها
وعُزّي الأول للإشراقي وقد مشى المشاء نحو الباقي
جعل الوجود عندنا قد ارتضي ماهيّة مجعولة بالعرض^(١)

وبالتالي فالماهيّة سواءً كانت عيناً ثابتةً أو عيناً خارجيّةً فهي موجودةٌ بالعرض، إلّا أنّ العين الثابتة موجودةٌ بوجودٍ غير مجعولٍ معلولٍ، وهو بخلاف العين الخارجيّة حيث توجد بوجودٍ معلولٍ مجعولٍ، وكذلك فإنّ الأعيان الثابتة الكثيرة موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ وهو الوجود الواجبيّ لا بوجوداتها الخاصّة، كما هو حال الأعيان الخارجيّة، حيث يوجد كلّ منها بوجوده الخاصّ به الذي تترتّب عليها بسببه الآثار الخاصّة بها.

وبهذا المعنى فلا تكون الأعيان الثابتة مصداقاً للشيء المعدوم، حتّى يقال بعدم المساوقة بين الوجود والشيئية، فهي معدومةٌ في الأزل أي ليست موجودةٌ بوجودها الخاصّ وهو الوجود في الأعيان، وليست معدومةٌ عدماً مطلقاً.

إشارات النصّ

ما شمت رائحة الوجود

قال المصنّف رحمه الله: «... قالوا (إنّها ما شمت رائحة الوجود أبداً) ومعنى

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٢٠.

قولهم هذا: أنّها ليست موجودةً من حيث أنفسها ولا الوجود صفةً عارضةً لها، ولا قائمةً بها، ولا هي عارضةٌ له ولا قائمةٌ به، ولا أيضاً مجعولةٌ للوجود معلولةٌ له، بل هي ثابتةٌ في الأزل باللاجعل الواقع للوجود الأحدي...»^(١)؛ وما ذلك إلا لأنّ العين الثابتة هي حدّ الاسم ولازمه، والنسبة القائمة بينهما هي أنّ أحدهما عين الآخر، ولكن العين معرّفٌ للاسم وحدّ له. ولا شكّ أنّ الاسم غير مجعول، وذلك لأنّه الذات بلحاظ صفةٍ من الصفات الكماليّة، وقد علمت أنّ الذات لا سبيل للجعل إليها، وبالتالي فلا جعل في الصقع الربوبيّ وإنّما فيما هو خارجٌ عنه خروجاً ليس عزليّاً، بل صفتياً. وقد تمّ التعرّض لهذا كلّ في الأبحاث العرفانيّة، سيّما «شرح فصوص الحکم»، و«تمهيد القواعد»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢٨٢.

(٢) راجع: الرؤية الكونية في العرفان النظريّ، للسيد الأستاذ دام ظلّه، بقلم: الشيخ محمد الربيعي.

النص السادس عشر

نتيجة واعتذار

فإذا تقرر ذلك فنقول: لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده وكانت الأعيان موجودةً بوجود ذاته، فكانت هي أيضاً معقولةً بعقلٍ واحدٍ، هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولةً بعقلٍ واحدٍ، كما أنها مع كثرتها موجودةً بوجودٍ واحدٍ؛ إذ العقل والوجود هناك واحدٌ، فإذا قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها، فعلمه بالأشياء الممكنة علمٌ فعليٌّ سببٌ لوجودها في الخارج، لما علمت أن علمه بذاته هو وجود ذاته، وذلك الوجود بعينه علمٌ بالأشياء، وهو بعينه سببٌ لوجوداتها في الخارج التي هي صورٌ عقليةٌ تتبعها صورٌ طبيعيةٌ تتبعها المواد الخارجية، وهي أخيرة^(١) المراتب الوجودية.

فالحق بوجودٍ واحدٍ يعقلها أولاً قبل إيجادها، ويعقلها ثانياً بعد إيجادها، فبعقلٍ واحدٍ كان يعقلها سابقاً ولاحقاً، وبعينٍ واحدةٍ كان يراها في الأزل واحدةً، وبعد الأزل متكررةً، فهذا مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكيمة البحثية.

لكنهم - لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرّينهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية - ربّما لم يقدرُوا على تبين مقاصدهم وتقرير مكشفاتهم على وجه التعليم، أو تساهلوا ولم

(١) الصحيح: آخر.

يبالوا عدمَ المحافظةِ على أسلوب البراهين؛ لاشتغالهم بما هو أهمُّ لهم من ذلك، ولذا قلَّ من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والإيرادات، ولا يمكنُ اصلاحُها وتهذيبُها إلَّا لمن وقفَ على مقاصدهم بقوة البرهانِ وقدم المجاهدة.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على الأمرين التاليين:

١. نتيجة وثمرّة الأصول الآنفة.

٢. التماس وجه واعتذار.

أمّا الأوّل فإنّ مفاد علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد بعد ما تمّ عرضه من أصولٍ، هو أنّه تعالى عالمٌ بالأشياء في الأزل وقبل وجودها فيما لا يزال، أي في عالم الإمكان، على مراتبه المتعدّدة، وذلك من خلال علمه بأعيانها الثابتة في الأزل والموجودة بوجوده الواجبيّ الواحد. وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال النقاط التالية:

- الأعيان الثابتة موجودةٌ بوجوده الواجبيّ الواحد.

- الواجب تعالى عالمٌ بذاته التي هي عين وجوده الواجبيّ الواحد، وذلك لأنّه تعالى ماهيّته إنّيته، أي ليس له ماهيّةٌ بالمعنى الخاصّ وراء وجوده الخاصّ به^(١)، كما هو حال كلّ ممكنٍ، كيف؟ وهو زوجٌ تركيبيّ من وجودٍ وماهيّةٍ.

- علمه تعالى بوجوده الواحد عين ذلك الوجود الذي هو وجود الأعيان الثابتة الكثيرة، فيكون علمه بوجوده علماً بأعيان الأشياء الموجودة في الأزل قبل أن توجد في الخارج، وهو المطلوب.

وأمّا الثاني، وهو الاعتذار والتماس الوجه في كثرة ما يرد على مذهبهم هذا من نقوضٍ وإيراداتٍ، فقد كان سرُّ ذلك هو عدم اهتمام هؤلاء بصياغة كلماتهم بطريقةٍ تنسجم مع أساليب الطرح والتعليم للآخرين، وكذلك عدم عنايتهم ورعايتهم

(١) لقد علمت أنّ هذا غير تامٍّ لديه دام ظلّه، وأنّه يذهب إلى أنّ الواجب له ماهيّةٌ لكنّها مجهولة الكنه.

بطريق البرهان، وذلك - على حدّ ما أفاد المصنّف رحمه الله - لانشغالهم بما هو أهمّ، وبالتالي فجعلُ الكلام أو المكاشفات مطابقةً للبرهان ليس ممّا يلقي إليه البال ويُعطى الأهميّة البالغة، وهذا خلاف ما أفاده شيخ الإشراق السهروردي في مقدّمة كتابه حكمة الإشراق حيث أكّد على التألّه والبحث، وكذلك فعل ابن تركة الأصفهاني الذي شرح رسالة جدّه في التوحيد شرحاً يتطابق مع قواعد البرهان والبحث.

ومن يرجع إلى تاريخ العرفان والتصوّف يلحظ أنّ نشأته ودرجه حيناً مديداً من الزمن كانت عمليّةً، حيث كان يطرح العارف مكاشفاته لمن يثق به، وليس له المقدرة على إثباتها للآخرين، إلى أن جاء الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ثمّ تلامذته وتلامذة مدرسته فشيّدوا أركان العرفان النظريّ الذي يعدّ أداةً بحثيّةً تمكّن المكاشف من إثبات حقانيّة ما وصل إليه، سيّما أساس أساسهم وهو الوحدة الشخصيّة.

إشارات النصّ

بعبارة أخرى

يمكن عرض النتيجة الآتية الذكر بما يلي من نقاطٍ:

١. علمه تعالى بذاته نفس وجوده، وإلّا للزم خلوّ الذات عن كمالٍ حقّ، وهو علمها بذاتها، وقد علمت أن وجوده واحدٌ، فالعلم المذكور واحدٌ أيضاً.
٢. الأعيان موجودةٌ بوجوده الواحد، وليست موجودةٌ بوجوداتها الخاصّة؛ أي موجودةٌ بوجوده لا بإيجاده.
٣. الأعيان المذكورة هي الأعيان الخارجيّة، مع التفاوت بالكمال والنقص.
٤. الأعيان المذكورة مجرّدة، وذلك لأنّها موجودةٌ للمجرّد، وهو الحقّ تعالى.
٥. إذن فقد تحقّق وجود أمرٍ مجرّدٍ لأمرٍ مجرّد، أي العلم.

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ٣٢٣

٦. العلم المذكور حضوريّ حتماً، فالأعيان موجودةٌ للحقّ بوجودها الذي هو وجوده تعالى.

٧. العلم وهو الحقّ واحدٌ، والمعلوم كذلك.

٨. إذن فالعلم واحد، وبالتالي فالعقل والوجود واحد.

لا بحث ولا رياضة

لا بحث ولا رياضة ولكن أمرٌ بين أمرين، حيث رأيت أنّ المصنّف رحمه الله تارةً يشكل على الاعتماد على البحث دون الرياضة، وأنّ الأمر يحتاج إلى رياضةٍ ومكاشفةٍ أيضاً، وذلك كما كان منه لما أحصى على الشيخ العديد من العثرات، وأخرى - كما هاهنا - يشكل على الاكتفاء بالرياضة والتصفية دون البحث.

والحقّ: هو أنّ أهل الكشف لابدّ لهم من إلمامٍ بالأساليب البحثية والتزامٍ بأصولها ومصطلحاتها؛ وذلك لكي يقدرُوا على إثبات وبيان ما لديهم للآخرين. المسألة محلّ نزاع، فمن قائلٍ: حسبنا الرياضة والتصفية، إلى قائلٍ: حسبنا البحث والنظر.

ومما يوجّه لأهل المكاشفة: أنّهم لا يمتلكون ميزاناً من خلاله يتمّ التمييز بين الصحيح والفساد.

كلّ هذا تعرّضنا له في دروس شرح تمهيد القواعد، ووقفنا على ما هو الحقّ الحقيقي فيها^(١).

(١) شرح تمهيد القواعد، في علم العرفان النظري، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري دام ظلّه، بقلم: محمد الربيعي: ج ٢ ص ٥٩١.

النص السابع عشر

ذكر وتصريح

ذكر وتصريح: قد مرَّ في مباحث الصفات: أنَّ المراد بكون صفاته تعالى عين ذاته ما هو، وأنَّ ذاته من حيث وجوده وهويته ممَّا يفني الصفات والتعينات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية، فلا إشارة إليه ولا اسم ولا رسم؛ لأنَّ هذه الأمور كلّها طبائع كلية، والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها، ويقال لها (مرتبة الأحدية)^(١) و(غيب الغيوب)، وباعتبار هذه المدلولات التي هي أيضاً بوجه عين الذات، ويقال لها: (مرتبة الإلهية والواحدية) فجاءت الكثرة كم شئت؛ إذ في هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات وتتميز الصفات بعضها عن بعض، فيتميز العلم عن القدرة، وهي عن الإرادة، فيتكثّر الصفات، وتكثرها يتكثّر الأسماء ويتكثّر مظاهرها، ويتميز الحقائق الإلهية الموجودة بوجود واحد إلهي بعضها عن بعض بالماهية، كما يتميز الصور العقلية والحقائق الإفلاطونية التي هي بإزائها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود، فهناك مقام الجمع، ومرتبة الهوية الأحدية مقام

(١) المصطلح عليه أنَّ الأحدية هي التعيين الأول، أي الذات بشرط أن لا يكون معها شيء، وأما ما لا اسم له ولا رسم ولا صفة فهو الذات اللا بشرط المقسمي، أي الذات من حيث هي هي. لكن يقع التساهل في استعمال المصطلح فيها اصطلاح فيه؛ ولذلك تجد القيصري في شرحه للفصوص (ج ١ ص ٥٢٥) يخلط فيستعمل الأحدية ويريد الذات من حيث هي هي.

جمع الجمع، وهاهنا مقام الفرق.

وإذا أنزلت الحقائق من هذا العالم إلى مرتبة الصور النفسانية صارت إلى مقام فرق الفرق، وعلى هذا المنوال إلى أن تصل إلى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد عدم، وكونها عين قوة الفساد، وبقاؤها عين التجدد والانقضاء، واتصالها عين قبول الانفصال، ووحدها عين الكثرة (كالعدد) وعين قوة الكثرة (كالمقدار).

وبالجملة: الحقائق المتأصلة (كالإنسان والفريس والدواب والشجر والحجر والذهب والفضة والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الأنواع) لكل منها أنحاء من الكون، ودرجات ومقامات في الوجود، ونشأت في الكمال، كل ما هو أرفع وأشرف كان الوجود فيه أقدم، ووحده أقوى وإحاطته بما سواه أكثر، وجمعيته أشد ونوريته أظهر، وآثاره أوفر، حتى يبلغ إلى مقام نزول عنه النقائص كلها حتى الإمكان، ففي ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات، والتعاقب بين المتضادات، والتأحد بين الكثرات، فكانت موجودة بوجود واحد، معلومة بعلم واحد، كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي صلى الله عليه وآله: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل»^(١) وإنما قال (وقت) ولم يقل (مقام) للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية، لأن دعوى الرسالة لا يلائم دعوى المقام هناك وإنما يلائم دعوى الوقتية.

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ١٨ ص ٣٦٠.

الشرح

خلاصة هذا النص ومفاده: أن كل حقيقة وماهية متأصلة موجودة هاهنا، لها نشأت ووجودات قبلها، أو فقل كل حقيقة متأصلة لها وجود واحد لكن ذو درجات ومراتب متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص، والأشد مرتبة هو الأنور والأظهر، والأكثر بساطة هو الأكثر جامعيةً وحیطةً ووجداناً للكمالات، وقد سمعت مراراً أن بسيط الحقيقة كل الأشياء.

لقد أوضح المصنّف رحمه الله هذه من خلال البدء وقوس النزول، حيث الحقائق في أول أمرها مقهورةً ومندرجةً في الذات الأحديّة^(١) حيث لا اسم لها ولا رسم ولا صفة ولا فعل، فهي الذات من حيث هي، وهي الكنز المخفي وهي العنقاء المغرب التي لا يطمع بصيدها أحد، ثم تتجلى الذات وتتعيّن بتعيّن الواحدية، وهي مرتبة الأسماء والصفات ولوازمها من الأعيان الثابتة، وهي أول كثرة في دار الوجود، وهي منشأ الكثرات فيما يتلو من نشأت، إلى أن تصل النوبة إلى النشأة الأنزل والعالم الأخس وهو عالمنا عالم المادة، عالم الأجسام والجسمانيات. إذن، هناك نشأت متعددة لكل حقيقة متأصلة، الفرق بينها الشدة والضعف في الوجود ليس إلّا، وللنشأت أسماء لدى أهل المعرفة، وهذا ما سوف نوضحه من خلال العرض التالي:

مرتبة الأحديّة

قال العلامة القيصري: «حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء، فهي المسماة عند القوم بـ(المرتبة الأحديّة) المستهلكة جميع الأسماء والصفات

(١) علمت أن الأحديّة هي تعيّن الذات الأول، وهي بشرط لا، وأمّا ما لا اسم ولا رسم له فهو الذات لا بشرط المقسمي.

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ٣٢٧

فيها، وتسمّى: (جمع الجمع) و(حقيقة الحقائق) و(العماء) أيضاً^(١)، حيث تكون الوحدة قاهرةً للكثرة، والكثرة مقهورةً مستجنةً. وهي ما يسمّى التعيّن الأوّل؛ حيث إنّ الذات لا بشرط شيء، ولا بشرط لا شيء، وهو ما يسمّى باللابشرط المقسمي تظهر للوهلة الأولى بلباس الوحدة، وهي غيب الغيوب التي لا اسم لها ولا رسم ولا صفة حتّى صفة الأحديّة والواحدية، وبالتالي فالأحدية تارةً تطلق ويراد بها الذات من حيث هي، وأخرى تطلق ويراد بها الذات الملحوظة بشرط لا.

مرتبة الواحدية

وقال أيضاً: «وإذا أخذت بشرط شيء، فإمّا أن توجد بشرط جميع الأشياء اللازمة لها، كلّها وجزئها، المسماة بالأسماء والصفات، فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بـ(الواحدية) و(مقام الجمع). وهذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء - التي هي الأعيان والحقائق - إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج، تسمّى (المرتبة الربوبية)»^(٢).

إذن، هذه المرتبة هي مرتبة الأسماء والصفات، حيث تتكثر الصفات مفهومًا^(٣)، وبما أنّ الاسم هو الذات بالقياس إلى صفة من الصفات فتتكثر الأسماء بسبب هذه الإضافة إلى ما هو كثير، لكنّ الكثرة المذكورة هي الكثرة المفهومية المعنوية ليس إلّا، وإلا فالصفات من حيث المصداق شيء واحد، ولذلك كانت عين الذات. وقد ذكرنا أنّ هذه الكثرة هي أوّل كثرة في دار الوجود، وهي مبدأ ومنشأ الكثرات التي توجد في نشآت ومراتب الوجود الكلية المختلفة.

(١) شرح فصوص الحكم: ص ٤٧-٤٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) هذا ما عليه المشهور، وإلا فالذي يذهب إليه السيّد الأستاذ هو أنّ الكثرة واقعية نفس أمريّة أوّلاً ووجوديّة ثانياً.

الأعيان الثابتة والمثل الإفلاطونية

لقد تبين: أنَّ المنهج المعتمد من قبل الصوفية الكاملين في بيان علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، كان يعتمد على الأعيان الثابتة وهي حقائق الأشياء الموجودة فيما لا يزال، وهي لوازم الأسماء، وذلك لأنَّ الاسم هو الذات بالقياس إلى صفة من الصفات، وأمَّا المثل الإفلاطونية فهي خارج الصقع الربوبي، كيف وهي العقول العرضية المتكافئة، فهي في صقع الخلق ودائرته، ولذلك مع كونها حقاً لا ريب فيه، لكنّها - وكما تقدّم بحثه - لا تصلح لأن تكون ملاكاً لعلمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد. وهي مقام الفرق، أمّا مقام الأعيان الثابتة فهو مقام الجمع.

إشارات النصّ

الكنز الخفيّ

يشار إلى حقيقة الوجود التي لا اسم لها ولا رسم بالكنز الخفيّ أو العنقاء المغرب، والتي لا مطمع لأحد في دركها؛ فهي «منقطعٌ عنها آمال العارفين، تزلّ تحت سرادقات جلالها أقدام السالكين، محبوبٌ عن ساحة قدسها قلوب الأولياء الكاملين، غير معروفةٍ لأحدٍ من الأنبياء والمرسلين، ولا معبودةٍ لأحدٍ من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودةٍ لأصحاب المعرفة من المكاشفين، حتّى قال أشرف الخلق أجمعين: (ما عرفناك حقّ معرفتك، وما عبدناك حقّ عبادتك)... وقد ثبت ذاك في مدارك أصحاب القلوب حتّى قالوا: إنّ العجز عن المعرفة غاية معرفة أهل المكاشفة...»^(١).

ومن المعلوم أنَّ الكنز يحتوي على ما هو ثمينٌ على رغم عدم المعرفة التفصيلية بما يحتويه.

(١) شرح فصوص الحكم: ص ٥١.

قال شارح التائيّة: «نُقل عن رسول الله صلى الله تعالى عليه [وآله] وسلّم أنّه قال: قال عزّ وجلّ: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف. اعلم أيّدك الله بالفهم الصحيح: أنّه قد كنّي في هذا الحديث الإلهي عن كنه الغيب وإطلاق الذات الأقدس وباطن الهوية الأزليّة بالكنز المخفي؛ وذلك لملاسة أن الكنز عبارة عن عينٍ مغيبٍ مكنونٍ وسرٍّ مخزونٍ مشتملٍ جواهر عظيمة الجدوى مرغوبٍ فيها، ما بين أنفَسِ يَصان ويُضَنّ ويُسْتَأْثَر به، وبين نفيسٍ ربّما يقع فيه التسامح والتبدّل خصوصاً أو عموماً، ومهما أريد إظهاره يعرض أولاً عرضاً مجملاً بحيث يبيّن الكنز ويظهر لواجده في محله، ثمّ يعرض ثانياً عرضاً يميّز فيه بين الأنفَسِ والنفيس، وينقل منه عن محله لحكمةٍ يراها الواجد، من إظهار كماله الذي يتضمّن غناه، وإظهار التجمّل والجود، ونحو ذلك.

وكذلك كنه الجَناب الأقدس - تعالى وتقدّس - ﴿...وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الروم: ٢٧)، بلا نسبة تشبيه وتشكّل وتمثيلٍ إليه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، فله الغيب المكنون والسرّ المصون الذي هو أبطن كلّ باطنٍ وبطونٍ، المشتمل على جواهر أسماء الذات التي هي أنفَسِ نفائس الأسماء التي: منها ما يستأثر به في مكنون الغيب عنده، فلا يعلمها إلا هو ومن ارتفعت بينونته ورفعت كينونته ممّن هو أكمل جميع الكمّل ... وهو المتضمّن أيضاً نفائس درر أسماء الصفات التي يسمح بتعريفها لكلّ من يصلح لتعريفها... والمحتوي على لآلئ أسماء الأفعال العامّ نفعها وأثرها...»^(١).

اصطلاحات في الجمع والفرق

قال عبد الرزاق القاساني: «الجمع يطلق في اصطلاحات القوم على عدّة معانٍ:

١. منها: أنهم يشيرون إلى الجمع إلى حقّ بلا خلقٍ، وبالتفرقة إلى العكس.

(١) منتهى المدارك ومنتهى لبّ كلّ كاملٍ أو عارفٍ وسالك: ص ٦٥.

٢. ويقولون: الفرق رؤية خلق بلا حق.

٣. وقالوا: الجمع هو الاشتغال بالحق، بحيث يجتمع الهم ويتفرغ الخاطر بالتوجه إلى حضرة قدسه - تعالى وتقدس - وأنَّ الفرق هو تفرقة الخاطر عن ذلك، ويقرب من هذا قولهم في التفرقة بأنها عبارة عن اشتغال النفس بقوى البدن والتصرف فيها والانهمك في لذاتها، وأنَّ الجمع إقبال خلق بلا حق على العالم القدسي مشغلة به عن العالم الحسي.

٤. ويقال: الجمع اجتماع هممتها على عبادة الحق....

٥. ويراد بالجمع - أيضاً - الاشتغال بشهود الله تعالى عما سوى الله عز وجل، والتفرقة هي الاشتغال عن الله تعالى بما سواه....

٦. وقد يراد بالجمع: حضرة الجمع، وهي الحقيقة البرزخية الجامعة بين الواحديّة والأحدية وبين المبتدأ والمنتهى، والظهور والبطون^(١) والمراد بهذه الحضرة هو التعيين الأوّل للهويّة، ويطلق عليه الأحدية، وهو غير الأحدية المذكورة هاهنا والتي يراد بها الهويّة الغيبية التي لا اسم لها ولا رسم ولا صفة.

الوقت والمقام

هذان لفظان من الألفاظ العديدة المتداولة بين أهل التصوّف، شأنهم شأن كلّ طائفة من العلماء. والوقت لدى الطائفة المذكورة هو الحال الغالب على الإنسان؛ حيث قالوا: «...الوقت ما أنت فيه، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحنن فوقتك الحزن...»^(٢).

(١) لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، للشيخ الكاشاني: ص ٢٢٢.

(٢) الرسالة القشيرية، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوزان، تحقيق: الدكتور عبد الحليم حمود، الدكتور محمود بن الشريف: ص ١٢١-١٢٣.

وأما المقام فهو: «ما يتحقق به العبد بمنزلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرّف، ويتحقق به بضرب تطلّب، ومقاساة تكلف...»، والتحقيق: هو شدة الرسوخ، لا كما هو حال الملكة والحال، إذ الملكة ما لا يزول سريعاً من الكمالات، بخلاف الحال، والتحقيق لا سبيل للزوال.

ومما لا شك فيه لمن عرف أنّ شأن الولاية هو الاشرف وأنّه قائم على القرب القائم على المعرفة: أنّ المقام أليق بالولاية، والوقت بالرسالة، وذلك لأنّ الولاية إنّما هي تكون في السفر الثاني، وهو السفر من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ، بينما مقام الرسالة مرتبطٌ بالسفر الثالث، وهو السفر من الحقّ إلى الخلق، ومن المعلوم أنّه لولا الأوّل لما وصل الأمر إلى الثاني، وبالتالي فكلّ رسولٍ وليّ، وليس كلّ وليّ رسولاً. وبهذا يتّضح أنّ دعوى الرسالة يلائم دعوى الوقت لا المقام. فإذا كان صلّى الله عليه وآله في مقام الوقت وله ما له، فما بالك وهو في مقام المقام؟

علماً أنّ سند الحديث المذكور لا يعوّل عليه أولاً، وثانياً من قال - على فرض الصدور - أنّه صلّى الله عليه وآله أراد من مصطلحي الوقت والمقام ما يريد أصحاب هذه الطائفة؟

النص الثامن عشر

تنبيه تعليمي

ومما ينبّه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نفعاني، وبعضها عقلي وبعضها إلهي: أنه لا شك أنّ العلم (بمعنى الصورة الحاصلة) حقيقة واحدة، وهي قد تكون عرضاً (كعلم النفس غيرها)، وقد تكون جوهرًا نفعانيًا (كعلم النفس بذاتها) وقد تكون جوهرًا عقليًا (كعلم العقل بذاته)، وقد لا تكون جوهرًا ولا عرضاً بل أمرًا خارجاً عنهما، وهو واجب الوجود (كما في علم الله بذاته وبالأشياء).

وكذلك القدرة قد تكون عرضاً من الكيفيات النفسانية (كما في الحيوانات)، وقد تكون جوهرًا (كما في العقول)، فإن القدرة فيها هي عين وجودها وإن لم تكن عين ماهياتها؛ إذ ليست ماهية شيء منها عين معنى القدرة، ووجود الجوهر - كما علمت - جوهر، فيكون القدرة فيها جوهرًا، وقد تكون واجبة كقدرة الله تعالى على كل شيء. فإذا تحقّق عندك: أنّ ماهية واحدة (كالعلم والقدرة ونظائرها) ذات درجات ومقامات في الوجود، وبعضها أقوى وأشرف حتى ينتهي في جانبي النزول والصعود إلى العرضية والواجبية، فقس على هذا جميع الحقائق الوجودية، فإنّ للإنسان - مثلاً - وجوداً عرضياً، كوجود ماهيته في الذهن عند تصوّر النفس لها، وله وجودٌ جوهرى طبيعى وهو ظاهر،

وله أيضاً وجودٌ جوهريٌّ نفسانيٌّ مع أعضاءٍ نفسانيّةٍ، كما في عالم الآخرة؛ على ما نبينّه في مباحث المعادِ الجسمانيّ إن شاء الله تعالى، وله وجودٌ عقليٌّ كما أثبتّه إفلاطون، وقد أوضحنا سبيله، وله أيضاً وجودٌ إلهيٌّ، وهو ما في علم الله تعالى وكذا غيره من الحقائق.

ومن هنا أيضاً ظهرَ فسادُ ما اشتهرَ من المشائين وصرّحَ به بعضُ أتباعهم، كبهمنيار في «تحصيله» من أنّ الصوَرَ الحاصلةَ له أعراضُ حالةٍ في ذاته، فكان الإنسانُ الموجودُ هناك عرضاً، وكذا السماءُ والأرضُ والكواكبُ والعناصرُ، والمواليدُ أعراضٌ، ولا شكَّ أنّ وجودَ العرضِ أخسُّ مراتبِ الوجودِ وأنزلُهُ، والإنسانُ العرضيُّ أخسُّ الأناسِ، وكذا الحيوانُ العرضيُّ أنزلُ الحيواناتِ، فكيف جوّزَ هؤلاء المشتهرون بالفضل أن تكونَ ذاته موضوعاً ومحلاً لهذه الأشياءِ على أخسِّ أنحاءِها في الوجودِ وأنزلَ مراتبِها في الكونِ؟!

ولا شكَّ أنّ مجاورَ الشيءِ العاليِ الشريفِ يجبُ أن يكونَ مناسباً له في العلوِّ والشرفِ؛ فما أبعدَ هؤلاء في هذه المسألةِ عن أصابةِ الحقِّ ودركِ الصدقِ!

الشرح

لم يأتِ المصنّف رحمه الله في هذا النصّ من كلامه بجديد، سوى أنّه أكّد ما تمّ عرضه في الأبحاث السابقة، حيث إنّ الحقيقة الواحدة ذات مراتب وجوديّة متعدّدة متفاوتة شدّة وضعفاً، وقد طرح لبيان ذلك أمثلةً، وذلك كحقيقة العلم الواحد وكذلك القدرة، لكن لكلّ منها مراتب مختلفة شدّة وضعفاً، فإذا بلغت من الضعف مبلغاً تكون ماهيّة موجودة في موضوع، وإلاّ فجوهرٌ مستغنٍ عنه، وذلك إذا بلغت من الشدّة مبلغاً، وتكون واجبةً عريّة عن شائبة الإمكان إذا بلغت المنتهى من الشدّة، وتكون عين ذات الوجود الواجبي اللامتناهي، فتكون لا متناهيةً أيضاً، وكذلك غير هاتين الحقيقتين من حقائق كالإنسان - مثلاً - حيث يوجد بوجودات عدّة: لفظي، وكتبي، وذهني، وخارجي عينيّ طبيعيّ، وخارجي عينيّ مثاليّ أخرويّ، وخارجي عينيّ عقليّ، وخارجي عينيّ لاهوتيّ، بحيث يكون لازماً لاسم من الأسماء الإلهيّة، والذي يكون مناط وملاك علمه تعالى بالإنسان فيما لا يزال، وكذلك للإنسان وجودٌ أحديّ غير متميّزٍ عمّا عداه مفهوماً، وذلك لأنّ الوحدة هي القاهرة لكلّ شيء، الكثرة حتّى على مستوى المفهوم والماهية مقهورة.

ثمّ اتخذ المصنّف هذا التحقيق مدخلاً لإعادة التذكير بفساد ما اشتهر من مذهب المشائين في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وأنّه من خلال صور الأشياء المرتسمة في ذاته الحالّة فيها، فهي أعراض موضوعها الذات الإلهيّة، وفي هذا ما فيه من شناعاتٍ، من جعلتها جعل الأقرب إلى منبع الوجود هو الأخسّ وجوداً؛ فالصور وهي أعراض خسيّة الوجود كيف يكون لها هذا المقام بحيث تكون مجاورةً للأشرف، والأشرف منها (وهو الجوهر) ليس له هذا المقام.

إشارات النص

القرآن وتعدد نشآت الوجود

يعدُّ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) من أوضح الآيات التي تفيد أنَّ للشيء الواحد نشآت متعددة في وجوده، وهذا لا يقتصر على شيء دون شيء، بل كل شيء له ذلك، والذي يفيد هذا العموم المدعى هو أنَّ الكلام أجري مجرى النكرة في سياق النفي؛ فكل شيء موجود في نشأتنا المادية هذه، فله وجود في نشأة أخرى هي أرفع وأشرف من هذه النشأة، وذلك لأنَّها نشأة الخزائن الإلهية، والمرتبة الإلهية لها ما لها من علو المكانة والشرف، فالموجود عندها يناله من ذلك العلو والشرف ما لا يناله ما يكون في نشآت لاحقة دانية.

والذي يؤثر على تعدد النشآت هو جمع الخزائن وتعددتها، حيث قال تعالى ﴿إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾، ولا شك أنَّ هذه الخزائن ليست متكافئة، إذ لا معنى لوجود الإنسان في نشأة الخزائن المتعددة المتكافئة، وذلك للزومه أن يكون المجرد عن المادة ذا أفراد كثيرة، وقد ثبت في محله أنَّ الماهية التي تكون كثيرة الأفراد هي الماهية المادية ليست إلا، وإلا فالمجرد نوعٌ منحصرٌ بفرْدٍ، وقرينة الطولية بين الخزائن لفظ ﴿نُنَزِّلُهُ﴾ الذي يفيد التدرج، الذي يكشف عن مرور الشيء عبر خزائن عدة حتى يصل إلى عالمنا المحسوس هذا.

من جملة الأمثلة التي تطرح غير ما ذكر في نصنا هذا هو القرآن الكريم، حيث قال العلامة الطباطبائي رحمه الله في ذيل قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ ﴿الزخرف (٣-٤): «هذا الجعل المذكور يشهد بأنَّ القرآن له مرحلة من الكينونة والوجود لا يناله عقول الناس، ومن شأن العقل أن ينال كلَّ أمرٍ فكريٍّ وإن بلغ من اللطافة

والدقة ما بلغ، فمفاد الآية أن الكتاب بحسب موطنه الذي له في نفسه أمر وراء الفكر، أجنبي عن عقول البشرية، وإنما جعله الله قرآناً عربياً وألبسه هذا اللباس رجاء أن تستأنس به عقول الناس فيعقلوه، والرجاء في كلامه تعالى قائم بالمقام أو المخاطب دون المتكلم كما تقدم غير مرة^(١)، إذن فالقرآن - وهو شيء بين أيدينا وهو الكتاب المنزل على محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله - له نشأة وجودية غير هذه النشأة وهي نشأة العندية، وهي نشأة البقاء وعدم النفاذ بخلاف ما عندنا ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (النحل ٩٦).

قال صدر المتألهين رحمه الله: «لعلك إن كنت أهلاً لتلقي الأسرار الإلهية والمعارف الحقة لتيقنت وتحققت أن كل قوة وكمال وهيئة وجمال يوجد في هذا العالم الأدنى، فإنها بالحقيقة ظلالاً وتمثالات لها في العالم الأعلى، إنما تنزل وتكدرت وتجربت بعد ما كانت نقيّة صافية مقدّسة عن النقص والشين، مجردة عن الكدورة والرين، متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور، بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثاراً وأنواراً للوجود الحقيقي والنور القيومي، وهو منبع الجمال المطلق والجلال الأتم الأليق... كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: (إنّ لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه) وتفطن بما قاله صلى الله عليه وآله: (إنّ هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماءً ثم أنزلت...)»^(٢)، «وبالجملة: إنّ للقرآن درجات ومنازل كما للإنسان، وأدنى مراتب القرآن وهو ما في الجلد والغلاف كأدنى مراتب الإنسان وهو في الإهاب والبشرة»^(٣).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٨ ص ٨٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٧٨٧٧.

(٣) المصدر السابق: ج ٧ ص ٣٩.

نشأت النبي صلى الله عليه وآله

ليس من بحثٍ جديدٍ في البين وإنما يراد ختم هذا البحث بما يصدق عليه أنه ختامه مسكٌ، حيث يراد بيان نموذجٍ تطبيقيٍّ آخر للقاعدة المذكورة، وهي أن كلَّ شيءٍ له نشأتٌ متعدّدةٌ، والنموذج المسك هو وجود نبينا محمد صلى الله عليه وآله، وليس المراد هاهنا إلا الإشارة لذلك ومن خلال بيتٍ للعارف المعروف ابن الفارض في قصيدته المعروفة بـ«نظم السلوك» أو التائيّة الكبرى حيث تجاوزت أبياتها الـ(٧٥٠) بيتاً، حيث قال:

وإني وإن كنتُ ابنَ آدمَ صورةً فلي فيه شاهدٌ بأبوتَي

وكيف لا يكون كذلك ونوره هو المخلوق الأول والمخلوق منه كلُّ خيرٍ، «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر وخلق منه كلُّ خيرٍ»، كيف وقد كان نبياً وآدم بين الروح والجسد، وهو ما أدركه العارف المذكور وأشار إليه بقوله:

وقبل فصالي، دون تكليف ظاهري ختمت بشرعي الموضحي كلَّ شرعة

حيث احتمل الشارح الفرغاني أن المراد بالفصال «تنزله عن المرتبة الأولى وظهوره في المرتبة الثانية بصورة تفرقة الحقائق المنسوبة إليها القابليّة بالأصالة، وبصورة الأسماء المنسوبة إليها الفاعليّة بالأصالة... فأنا كنت من الأزل إلى الأبد نبياً خاتماً لجميع الأنبياء والرسل لا في هذه النشأة فحسب...»^(١).

(١) منتهى المدارك: ج ٢ ص ١٥٠.

النص التاسع عشر

نقل كلام لتأييد مرام

قال العارف المحقق «محيي الدين العربي» في الباب السابع والسبعين وثلاثمئة من الفتوحات المكية: «اعلم أيّدك الله: أنّه من المحال أن يكون في المعلومات أمرٌ لا يكون له حكمٌ، ذلك الحكم ما هو عين ذاته، بل هو معقولٌ آخرٌ، فلا واحد في نفس الأمر في عينه لا يكون واحداً للكثرة، فما ثمّ إلّا مركّب أدنى نسبة التركيب إليه أن يكون عينه وما يحكم به على عينه، فالوحدة التي لا كثرة فيها محالٌ.

واعلم: أنّ التركيب الذاتي الواجب للمركّب الواجب الوجود لذاته، لا يقدح فيه القدح الذي يتوهمه النظار؛ فإنّ ذلك في التركيب الإمكانى في الممكنات بالنظر إلى اختلاف التركيبات الإمكانية، فيطلب التركيب الخاص في هذا المركّب مخصّصاً، بخلاف الأمر الذي يستحقّه الشيء لنفسه، كما تقول في الشيء الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الأشكال: أنّ ذلك لا بدّ له من مخصّص غير ذات القابل، والتركيب الذاتي لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم، وما وجدنا عقلاً يقيم دليلاً قط على أنّه لا يحكم عليه بأمرٍ، فغاية من غاص في النظر العقلي واشتهر من العلماء أنّه عقلٌ صرفٌ لا حظّ له في الإيمان أنّه حكم عليه بأنّه علّة، فما خلص توحيدُه له في ذاته حين حكم عليه بالعلية، وأمّا غيرُهم من النظار فحكموا عليه بالنسب وأنّ ثمّ أمراً يسمّى

بالعالمية والقادرية بهما حكم عليه بأنه عالمٌ قادرٌ، وأمّا غير هؤلاء من النظّار فحكموا عليه بأنّ له صفاتٍ زائدةً تسمّى حياةً وعلماً وقدرةً وإرادةً وكلاماً وسمعاً وبصراً، بها يقال: إنّهُ حيٌّ عالمٌ قادرٌ مريدٌ متكلمٌ سميعٌ بصيرٌ، وجميعُ الأسماءِ من حيث معانيها - أعني الأسماءِ الإلهية - تندرج تحت هذه الصفاتِ الأزليّة^(١) انتهى كلامه.

والغرض من نقله: أنّ هذا الشيخ العارف انكشف له بنورِ المكَاشفة أنّ التركيبَ في المعاني والمحمولاتِ العقلية لا ينافي أحديّة الوجود، ولا يوجبُ اختلافَ المفهوماتِ بالحملِ الأوّلِيّ الذاتيّ اختلافَها بالحملِ المتعارفِ الشائعِ الصناعيّ؛ إذ رُبَّ مختلفٍ بحسب ذلك الحملِ يكونُ متّحداً في هذا الحملِ، فلا يقدحُ كثرةُ المحمولاتِ الذاتية في الوحدة التامة، وقوله «فإنّ ذلك في التركيبِ الإمكانيّ» إشارةٌ إلى ما حقّقناه آنفاً من أنّ الأشياءَ الموجودةَ بالوجودِ الواجبيّ من غير تركيبٍ في الوجودِ قد يكونُ إذا وجدت بغير هذا الوجودِ بالوجودِ الإمكانيّ اقتضت تركيباً خارجياً أو عقلياً، كما في الجنس والفصل.

وقال في موضعٍ آخرَ في معنى قوله تعالى: ﴿...وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾: «إنّ الممكناتِ متميّزةٌ في ذاتها في حالِ عدمِها، ويعلمُها الله سبحانه على ما هي عليها في نفسها، ويراهُ ويأمرُها بالتكوين، وهو الوجودُ الخارجيّ، فتكونُ عن أمره، فما عند الله إجمالٌ، كما أنّه ليس في أعيان الممكناتِ إجمالٌ، بل الأمرُ كُلُّه في نفسه وفي علمِ الله مفصّلٌ، وإنّما وقعَ الإجمالُ فينا وفي حقّنا وفينا ظهر، فمن كشف التفصيلَ في

(١) الفتوحات المكيّة، الشيخ ابن عربي: ج ٦ ص ٢٠٩.

عين الإجمالِ علماً أو عيناً أو حقاً فذلك الذي أعطاه الحكمة وفصل الخطاب، وليس إلا الأنبياء والرسل والورثة خاصة، وأما الفلاسفة فإن الحكمة عندهم عارية، فإنهم لا يعلمون التفصيل في عين الإجمال». انتهت عبارته^(١).

(١) الفتوحات المكيّة، الشيخ ابن عربي: ج ٦ ص ١٧٨.

الشرح

يشتمل هذا النص على كلام للشيخ الأكبر ابن عربي يؤيد فيه ما تقدّم،
ويزاح به خلط بين أمرين: تركيب جائز عليه، بل واجبٌ وضروريٌّ، وتركيبٌ
ممتنعٌ عليه، كما يشتمل على تعليقٍ للمصنّف رحمه الله يبيّن فيه الغرض من نقله
لكلام الشيخ.

أمّا الأوّل فيمكن عرضه أولاً إجمالاً، وثانياً مفصلاً بعض التفصيل.
أمّا إجمالاً - كما تمت الإشارة إليه آنفاً - فإنّه يمكن القول بأنّ هناك نحوين
من التركيب: أحدهما جائزٌ بل واجبٌ عليه ولا محذور فيه، وثانيهما ممتنعٌ فيه
محذور نفى الأحديّة ثمّ الواحديّة أيضاً.
أمّا المراد من التركيب الأوّل فهو ما تقدّم من أنّ لذاته عناوين كثيرة لا بدّ
منها ومن دون أن يقدح ذلك بالأحديّة، وذلك لأنّ الكلّ موجودٌ بوجوده تعالى
لا أنّ كلّ عنوانٍ موجودٌ بوجوده الخاصّ.

وأمّا المراد من التركيب الثاني فهو التركيب الذي لا يجمع الأحديّة، وذلك
كالتركيب من الأجزاء الخارجيّة كالمادّة والصورة، والعقليّة كالجنس والفصل،
فإنّ التركيب من المذكورات لا يبقى الأحديّة ولا يذر.

وأمّا تفصيلاً فيتمّ من خلال عرض أمرين يتعلّقان بالتركيب الأوّل:
الأوّل: وجه وجوبه وضرورته، حيث تقدّم في أوّل الأصول التي ذكرت
لبیان المنهج الأوّل: أنّ كلّ هويّة وجوديّة هي مصداق بعض المعاني الكلّية في
مرتبة وجودها وهويّتها، ومن المعلوم أنّ كلّ هويّة لها وجودٌ واحدٌ، وذلك لأنّ
الوجود لا يتكرّر، إذن فهناك عناوين عديدة تصدق على كلّ موجودٍ في مرتبة
وجوده، وتقدّم أنّ هذا لا يחדش بالبساطة والأحديّة.

الثاني: الوجه في عدم خدش ذلك التركيب في البساطة هو ما تقدّم في ثالث الأصول وهو أنّ وجود الشيء لا يساوق وجوده بوجوده الخاصّ به، بل هو أعمّ من ذلك، إذ قد يوجد الشيء بوجوده الخاصّ به، وقد يوجد لا بوجوده الخاصّ به بل يوجد بوجود موجودٍ غيره، والأوّل خادش بالأحدية دون الثاني، بل النحو الثاني يؤكّد الأحديّة ويعزّزها إثباتاً، بل هو مقتضاها ثبوتاً، حيث سمعت مراراً أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، فالبساطة تقضي جمع الأشياء ووجودها لدى البسيط.

وبالتالي - مع اتّضح أنّ هناك نحوين من التركيب - لا ينبغي الوقوع في شرك مغالطةٍ سببها الاشتراك اللفظيّ لمفردة التركيب، حيث تارةً تطلق ويراد بها التركيب الواجبيّ وأخرى يراد التركيب الإمكانيّ.

وأما ثاني الأمرين اللذين حفل بهما هذا النصّ فهو تعليقٌ للمصنّف الذي انبرى لبيان غرضه من استدعاء هذا المقطع من كلام الشيخ محيي الدين، وخلاصته: أنّ الشيخ يرى أن لا ملازمة ما بين صدق مفاهيم كثيرةٍ على شيء وبين عدم أحديّة ذلك الشيء، ولا ملازمة ما بين الأحديّة في الوجود وعدم كثرة المفاهيم والعناوين الصادقة على ذلك الأحديّ، فما يوجد من العناوين بوجوداتٍ متعدّدة في عالم الإمكان يوجد بوجودٍ واحدٍ على مستوى الوجود الواجبيّ، وهذا مفاد الكلام الأخير للشيخ والذي نقله المصنّف عنه من موضعٍ آخر.

إشارات النصّ

التركيب

بناءً على ما تقدّم من أبحاثٍ وخصوصاً الأصل الأوّل من الأصول التي سيقّت لبيان منهج قدماء الحكماء يمكن القول وعلى نحو الكليّة الموجبة: كلّ موجودٍ مركّبٌ ولكي نجعل الأمر أكثر إثارةً، نجعل الموجبة المذكورة كبرى في

القياس التالي:

الواجب تعالى	موجود
كلّ موجود	مركب
∴ الواجب تعالى	مركب

وهنا يحقّ لمن لم يسمع بأنّ للتركيب معنيين، وإنّما سمع بالمعنى الذي يلزم منه الاحتياج الذي يتنافى مع الوجوب بالذات، أن تثور ثائرته، وهذا من حقه لكن بحدودٍ أوّلاً، وثانياً: لا بدّ أن يحتمل وجهاً حسناً للكلام، سيّما إذا كان صادراً عن أناسٍ لا شبهة في دينهم وغيرتهم على توحيد الله تعالى، فالحدود تدرء بالشبهات، وهذا مجالٌ للتقوى العلميّة والعملية، لا أن يتقرّب إلى الله بالإيقاع بالآخرين لأسبابٍ نفسيةٍ لا تمتّ إلى المنهج العلميّ والقيميّ بصلّة، فيقطع الكلام لإخراجه عن سياقه الذي قيل فيه ويُعرض على عامّة الناس بطريقة تحريضيةٍ لثيمةٍ بغیضةٍ، وهذا المسلك التخريبيّ إن صدر من جاهلٍ عاميٍّ أميٍّ لا يسوء كما لو صدر ممّن يدّعي العلم، وممّن لا تجد له نشاطاً وحرقةً على العقيدة والدين إلّا في أجواء الشحن والشحناء والبغضاء والفتن، فتراه المتمكّن المتخصّص الذي لا يُشقّ له غبارٌ، والكثير من هؤلاء يجدون هذه الحالة سوقاً تروّج فيها بضاعتهم، والأغلب منهم يعمل ولسان حاله: اشهدوا لي عند الأمير، الأمير أمير المال، وأمير الجاه والسلطة، الذي يظنّ أنّ بيده الخير. وعلى آية حالٍ، تلك شقشقةٌ هدرت ثمّ قرّت، كما يقول عليّ صلوات الله وسلامه عليه.

وبالعودة إلى أوّل الكلام نقول: نعم، الواجب مركّبٌ تركيباً لا يلزم منه محذور الاحتياج الذي هو خاصّة الممكن، بل هو تعالى مركّبٌ تركيباً لا يخلو منه موجودٌ على مستوى هويّته الوجوديّة، إذ كلّ موجودٍ من تلك الحيثيّة لا بدّ أن يكون مصداقاً لعدّةٍ من العناوين، وإلّا فموجودٌ ليس كذلك ليس موجوداً،

فكلّ موجودٍ هو مصداقٌ لكونه - مثلاً - معقولاً موجوداً، واجباً، أو ممكناً... ومثل هذا التركيب غير خادشٍ بأحدية الهويّة.

فالواجب تعالى مركّبٌ بهذا النحو من التركيب لا النحو الآخر الذي يُطيح بالأحدية سيّما أحدية الواجب تعالى، فهو ممّا يمتنع عليه، وهذا الذي تأخذ الأبحاث الحكميّة والكلاميّة عادةً على عاتقها مهمّة البحث فيه وبذل الجهة في دفعه عنه تعالى، ولذلك انبرى الشيخ مبيناً معنىً هو مفاد الكليّة الموجبة المذكورة حيث قال في الكلام المنقول عنه من الفتوحات: «... من المحال أن يكون في المعلومات أمرٌ لا يكون له حكمٌ، ذلك الحكم ما هو عين ذاته، بل هو معقولٌ آخر، فلا واحد في نفس الأمر في عينه لا يكون واجداً للكثرة... فالوحدة التي لا كثرة فيها محالٌ...»، إذن كلّ واحدٍ كثيرٌ، وكلّ موجودٍ كثيرٌ، وذلك لأنّ الوحدة تساوق الوجود، إلّا أنّ الكثرة المذكورة هي كثرة العناوين الصادقة على الواحد، ولا بدّ من كثرة تصدق على الواحد، وإلّا لكان الوجود خلواً من أيّ كمالٍ من الكمالات وفعليّة من الفعليّات، والفعليّة تساوق الوجود، فما فرضناه موجوداً ليس كذلك، هذا خلفٌ.

وبعبارةٍ أخرى: لا منافاة بين كثرةٍ بحملٍ، ووحدةٍ بحملٍ آخر، فالعناوين كثيرةٌ بالحمل الذاتي الأوّل، لكنّها واحدةٌ بالحمل الشائع الصناعي، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال التالي:

العناوين بالحمل الأوّل كثيرةٌ

العناوين بالحمل الشائع واحدةٌ

واختلاف جهة الحمل دافعةٌ للتناقض ورافعةٌ له عند مَنْ غلط واعتقده.

أو يمكن القول:

لا شيء من العلم	بحياة	بالحمل الذاتي الأوّل
كلّ علمٍ	حياة	بالحمل الشائع الصناعي

الحكمة علم الإجمال والتفصيل

هناك ملاكاتٌ عديدةٌ أو تعاريفٌ متعددةٌ للحكمة؛ حيث قيل في تعريفها - مثلاً -: «استكمال النفس الإنساني بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت: نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى...»^(١)، وهنا وفي كلام الشيخ الأكبر ملاكٌ آخر حيث عدّ ملاك الحكمة هو كشف التفصيل في عين الإجمال علماً أو عيناً أو حقاً، حيث توجد الأشياء عنده في الأزل مفصّلةً في ذاتها وعناوينها إلا أنّها توجد بوجودٍ واحدٍ مجملٍ لا بوجوداتٍ خاصّةٍ متميزةٍ، فما عند الله إجمالٌ - على حسب قوله - أي ما عنده إبهامٌ، وليس الإجمال المنفي هو البساطة التي تشتمل على التفاصيل، والتفصيل الذي للأشياء في مرتبة وجوداتها الخاصّة هو عين إجمالها في مرتبة العنديّة والذات الإلهيّة، «وهذا الفتق عين ذلك الرتق»، وبالتالي فإنّ للأشياء وجوداً في الأزل، والذي يؤثّر عليه غير ما سبق من دليلٍ برهانيٍّ هو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) إذن هناك وجودٌ للشيء قبل أن يكون وإلا فلا معنى لأن يتوجّه الأمر إلى معدوم مطلق، إذن فللأشياء وجودٌ علميٌّ وجودٌ إجماليٌّ هو له تعالى أولاً وبالذات، ولها ثانياً وبالعرض^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق: ج ٦ ص ٢٨٩، حاشية السبزواري.

النصّ العشرون

دقيقة جليّة

أقول: ويظهر من كلامه أنّ معرفة الإنسان أنّ الواجب بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حقائق الممكنات أمر عظيم لا يعرفه إلاّ الكملّ الراسخون في العلم ﴿...الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله...﴾ (الأعراف: ٤٣) ولا يبعد أن يكون قوله تعالى: ﴿...كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١) إشارة إلى هاتين المرتبتين من العلم، كما في قوله: ﴿...وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾ (ص: ٢٠). فالحكمة للآيات (يعني وجود الممكنات التي هي آيات دالة على ذاته) هي عبارة عن وجودها الجمعي وكونه كتاباً لاجتماع المعاني فيه، وتفصيلها عبارة عن وجودها الإمكانى الافتراقى، وإنما سمي الكتاب كتاباً لضمّ حروفه وكلماته بعضها إلى بعض مأخوذاً من كتّبة الجيش، وهي الطائفة من الجيش مجتمعة. ولأجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله: (قرآناً) و(فرقاناً) باعتبارين. فالقرآن هو الحكمة وهو العقل البسيط والعلم الإجمالي في عرف الحكماء، والفرقان هو تفصيل الكتاب، وفصل الخطاب، وهو العقل التفصيلي والعلم النفساني المنتقل من صورة إلى أخرى. واعلم: أنّ سائر الكتب النازلة على الأنبياء عليهم السلام ليست تسمى قرآناً كما ليست تسمى كلام الله لأجل هذه الدقيقة، فإنّ علومهم

مأخوذةً من صحائف الملكوت السماوية حسب مقاماتهم في تلك
الطبقات، وأما الرسول الخاتم عليه وآله السلام فعلمه في بعض الأوقات
كان مأخوذاً من الله في مقام «لي مع الله» بلا واسطة «جبرئيل» عليه
السلام، ولا غيره من ملكٍ مقربٍ والله أعلم.

الشرح

حفل هذا النصّ بأمرين اثنين هما:

١. تأكيد على ما تقدّم.

٢. الإشارة إلى دقّةٍ لطيفةٍ جليّةٍ الشأن تشتمل على خصوصيّةٍ للنبيّ

الخاتم صلى الله عليه وآله.

أمّا الأوّل فقد مرّ أنّ الشيخ الأكبر قد عرض ملاكاً يكون به الإنسان حكيماً، وهو الذي كشف التفصيل في عين الإجمال علماً أو عيناً أو حقّاً، أي علم اليقين أو عين اليقين أو حقّ اليقين، وبعبارةٍ أخرى: درك التفصيل في عين الإجمال بأيّ مستوى من مستويات العلم، فمن وُفّق لذلك فهو الحكيم ذو الدرجة المثلى في الحكمة. وهي ليست لأيّ أحدٍ، وإنّما للكمّل الراسخين في العلم، وقد عدّ المصنّف نفسه منهم، حيث قد حمد الله على أنّه هداه لذلك العلم الذي تصيّر الواصل إليه حكيماً.

فالأشياء تكون محكمةً أي موجودةً بوجودٍ جمعيٍّ واحدٍ في الأزل لكنّها تتفصّل فيما لا يزال، والنبيّ صلى الله عليه وآله قد أوتي الحكمة وفصل الخطاب أي ذلك العلم الذي يكشف من خلاله أنّ التفصيل في عين الإجمال.

وأما الثاني وهو اختصاص القرآن الكريم بأنّه قرآنٌ وفرقانٌ، فهو قرآنٌ من حيث كونه حكمةً وعقلاً بسيطاً إجمالياً يشتمل على كلّ التفاصيل، وهو فرقانٌ لكونه تبياناً لكلّ شيءٍ، حيث يتناول الحقائق وقد امتاز بعضها عن البعض الآخر، وذلك لكونه في معرض هداية الناس، كيف وهو ﴿... لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢)، وأمّا الكتب السماويّة الأخرى فليس لها هذا الشأن الذي للكتاب الخاتم، فهي ليست قرآناً وليست حكمةً أي ليست معارف مأخوذةً من

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ٣٤٩

الوجود الجمعي الذي له كل التفاصيل وإنما مأخوذة من صحائف الملكوت، أي من مراتب علمه المتأخرة عن مرتبة ذاته، وأمّا الخاتم فإن علمه يؤخذ في بعض الأوقات من ذلك المقام الذي لا يدانيه مقام وهو مقام العندية (أبيت عند ربي) و(لي ساعة مع الله) فيأخذ علمه مباشرة ومن دون واسطة مهما كان شأنها كجبرئيل عليه السلام.

إشارات النص

عدم جدوى الآراء جميعاً

بعد عرض أشهر الآراء في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد والوقوف عليها نجد أنّها غير مجدية في تصوير ذلك النحو من العلم والذي لا ريب في كونه كما لا يصحّ سلبه عنه تعالى.

أمّا الآراء كلّها - عدا ما ذهب إليه المصنّف رحمه الله - فلما عرفت لدى تناول كلّ واحدٍ منها، حيث كان كلّ منها ملزوماً لللازم لا يمكنُ الالتزام به. ما يراد طرحه هاهنا هو بيان عدم جدوى ما أفاده المصنّف في محاولة منه لتصوير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، ثمّ عرض ما رأيناه ناهضاً بذلك.

أمّا وجه عدم جدوى ما ذهب إليه المصنّف فيكمن في أنّ قاعدة بسيط الحقيقة التي اعتمد عليها لإثبات ذلك لا تفني به، وذلك لا لعبٍ فيها أو في البرهان الذي أقيم لإثباتها، وإنّما لأنّه تمّ استعمالها فيما ليست مجرى له، ولا هو مورداً من موارد استعمالها.

والوجه في ذلك يتّضح بعد عرض المدّعى في العلم المذكور، حيث يراد إثبات أنّه تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً، كما هي عليه بعد الإيجاد، حيث قيل: يعلم بالأشياء علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي الذي يكون بالأشياء بعد الإيجاد، ثمّ يقال: نعم، الأشياء كلّها موجودة في مرتبة ذاته لا

بحدودها وإنّما الموجود منها كمّالها، أو هي موجودةٌ في مرتبة الذات بنحوٍ أشرف وأرفع من وجوده في مرتبة وجوداتها الخاصّة، وبالتالي فيكفّ يكون العلم الإجماليّ عين الكشف التفصيليّ، وهل يكون المجرّد عن المكان والحدوث والمحدوديّة عين ما هو مقارنٌ لكلّ هذا، وإذا كان أحدهما مبيناً للآخر - وهو كذلك - كيف تتمّ حكاية أحد المتباينين عن الآخر، كيف يحكي التامّ بل هو فوق التمام والكمال عن الناقص المحدود.

أضف إلى ذلك أنّ النصوص الدينيّة تشير إلى أنّه تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد كما هي الأشياء، فهو يعلمها حتّى مع بعدها السلبيّ، حيث روى في البحار عن «ابن مسكان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن الله تبارك وتعالى أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان، أم علمه عندما خلقه وبعدما خلقه؟ فقال: تعالى الله، بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كونه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان...»^(١)، وغير ذلك من أخبارٍ تمّ نقل بعضها في كتاب (التوحيد، بحوث تحليّة في مراتبه ومعطياته)^(٢).

القاعدة المذكورة - بسيط الحقيقة - تفيد أنّ الأشياء كلّها موجودةٌ في مرتبة ذاته بما يتناسب مع ذلك النحو من الوجود المتأكّد، وأمّا الأشياء بعد الإيجاد فهي موجودةٌ بما يتناسب مع نحو وجود نشأةٍ أخرى، وهي نشأة الفعل، على اختلاف مراتبه، فإذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك - فأيّ عينيّة ما بين ذلك وهذا، كما تفيد نظريّة الإجمال في عين الكشف التفصيليّ؟

وما يؤكّد ذلك هو فرار القوم ومنهم المصنّف رحمه الله من كون الحمل ما بين بسيط الحقيقة والأشياء حملاً شائعاً، وذلك للزومه أن تحمل الأشياء بما

(١) بحار الأنوار: ج ٤ ص ٨٥، الحديث رقم (٢٠).

(٢) مصدر سابق: ج ١ ص ٢١١.

يكتنفها من محدودية ونقص على ما هو غير ذلك.

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «...وهاهنا نوع ثالث من الحمل يستعمله الحكيم، مسمى بحمل الحقيقة والرقية، مبني على اتحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود واختلافهما بالكمال والنقص، يفيد وجود الناقص في الكامل بنحو أعلى وأشرف، واشتمال المرتبة العالية الوجود على كمال ما دونها من المراتب»، فإن (أ) مثلاً و(ب) لهما وجود واحد إلا أن (أ) أقدم وأشرف مرتبة من (ب)، وبعبارة أخرى: هما شيء واحد وجوداً لكن ذلك الشيء آخذ في الأطوار شدة وضعفاً، كما إليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(١)، وبالتالي فالحمل بين (أ) و(ب) يبرره الاتحاد في الوجود، والاختلاف في المرتبة، حيث يُشترط ذلك في كل حمل، إذ لا يصح حمل الشيء على نفسه، ولا حمل المتباينين.

ويقول رحمه الله أيضاً: «...يجب أن لا تغفل عن أن هذا الحمل (أعني حمل الأشياء على بسيط الحقيقة) ليس من قبيل الحمل الشائع، فإن الحمل الشائع (كقولنا: زيد إنسان، وزيد قائم) يحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيتي إيجابه وسلبه اللتين تركبت ذاته منهما، ولو حمل شيء من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركّب، صدق عليه ما فيه من السلب فكان مركّباً، وقد فرض بسيط الحقيقة، هذا خلف، فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجودية فحسب... ومن هذا الحمل حمل المشوب على الصرف، وحمل المحدود على المطلق...»^(٢).

إذن، فالذي يُحمل على الحق الذي هو بسيط الحقيقة إنما هو الشيء لا كما هو في مرتبة وجوده، وإلا للزم الاتحاد وجوداً بين البسيط والمركّب، وذلك لأن كل ما

(١) نهاية الحكمة: ص ١٨٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١١٠، الحاشية رقم (١).

عداه مركَّبٌ بنحوٍ من أنحاء التركيب لا يشذُّ عنه أيُّ مصادقٍ من مصاديق ما سواه، وهو التركيب من إيجابٍ وسلبٍ، وذلك لأنَّ «... من التركيب ما يتَّصف به الشيء بهويَّته الوجودية من السلوب، وهو منفيٌّ عن الواجب بالذات تعالى وتقدَّس.

بيان ذلك: أنَّ كلَّ هويَّةٍ صحَّح أن يسلب عنها شيءٌ بالنظر إلى حدِّ وجودها فهي متحصِّلةٌ من إيجابٍ وسلبٍ، كالإنسان - مثلاً - هو إنسانٌ، وليس بفرسٍ في حاقٍّ وجوده، وكلُّ ما كان كذلك فهو مركَّبٌ من إيجابٍ: هو ثبوت نفسه له، وسلبٍ: هو نفي غيره عنه؛ ضرورة مغايرة الحثيَّتين، فكلَّ هويَّةٍ يُسلب عنها شيءٌ فهي مركَّبةٌ... وتنعكس النتيجة بعكس النقيض إلى: أنَّ كلَّ ذاتٍ بسيطةٍ الحقيقة فإنَّها لا يُسلب عنها كمالٌ وجوديٌّ...»^(١).

إذن، كلُّ ما سواه محفوفٌ بالسلوب العديدة، فهو مفصَّلٌ لأجل هذا، بينما الواجب تعالى فهو بسيطٌ بحثٌ صرفٌ، وبالتالي فكيف يكون العلم بالبسيط الصرف الذي لا يحفِّه أيُّ سلبٍ علماً بالمركَّب المحفوف بالسلوب؟

إذن بسيط الحقيقة كلُّ الأشياء، أي واجدٌ لها بنحوٍ أعلى وأشرف وأتمَّ، لكن لا يلزم من العلم به العلم بالأشياء كما هي في مراتب وجوداتها.

بل لا يمكن إثبات ذلك العلم حتَّى على مستوى كمالات الأشياء، وبعبارةٍ أخرى: كان الكلام في أنَّه لا يمكن أن يلزم من العلم بالبسيط العلم التفصيليُّ بالأشياء قبل الإيجاد، وذلك لأنَّ التفصيل لا يكون دون ما للأشياء من سلوبٍ، ومن جملة السلوب الماهيَّات التي هي حدودٌ، وإلاَّ فإذا لم يكن هناك ماهيَّاتٌ فمن أين يأتي التفصيل والميز بين الحصص الوجودية المختلفة كالإنسان والفرس و... إلخ سيَّما أنَّ أحد ما يمتاز ويتخصَّص به الوجود الماهيَّات، كما قال الحكيم السبزواري رحمه الله في صدر البيت التالي:

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٣٧.

بكثرة الموضوع قد تكثرا وكونه مشككا قد ظهرا

«...أي الوجود، وإلا فالشيء بنفسه لا يتشنى ولا يتكرر...»^(١).

وأما موضوع الترقّي هاهنا فهو أنّ الكمالات الوجوديّة للأشياء تحول دون القبول بكون العلم بسيط الحقيقة علماً بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد، وذلك لأنّ الأشياء ذات كمالات وجوديّة - كالعلم والقدرة، والحياة - محدودة ناقصة هاهنا، فلكي يتمّ العلم بها تفصيلاً لابدّ أن تكون حاضرة موجودة كذلك في مرتبة الذات حتّى يكون العلم بالذات علماً بها. وهذا ممّا لا يجوز، حيث يقال إنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، أي الأشياء موجودة في مرتبة ذاته بوجودها الأتمّ الأشرف الذي لا يشوبه سلب ولا نقص.

ولو أغمضنا العين عن محذور حضور الأشياء المحدودة الناقصة في مرتبة الذات لكي يكون العلم بها تفصيلاً، فكيف يتمّ لنا تصوير علمه تعالى بالأشياء الممتنعة سيّما الممتنعة ذاتاً؟

النصوص الدينيّة تشير إلى أنّه تعالى يعلم من الأزل بالمتنّع لو كان كيف يكون، إذ فرض المحال ليس بمحال، ومن تلك النصوص ما عن فتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن عليه السلام «قال: قلت له: يعلم القديم الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون؟ قال: ويحك، إنّ مسألتك لصعبة، أما سمعت الله يقول: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وقوله: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ وقال - يحكي قول أهل النار -: ﴿أَخْرَجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ وقال: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ فقد علم الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون»^(٢).

إذن، فهو تعالى يعلم بالمتنّع في مرتبة ذاته، فإذا كان علمه حضورياً، والعلم

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ١٧٩.

(٢) بحار الأنوار: ج ٤ ص ٨٢-٨٣، الحديث رقم (١٠).

الحضوريّ بالشيء إنّما يكون من خلال وجود الشيء المعلوم، مع أنّ ممتنع الوجود لا وجود له، إذن فالممتنع لا حضور له، فلا علم به من قبله تعالى.

إلى هنا فقد تمّ التوصل إلى أمرين اثنين:

١. لا يمكن الاعتماد على قاعدة بسيط الحقيقة لإثبات علمه تعالى بالأشياء

قبل الإيجاد.

٢. القول بأنّ علمه تعالى بما يعلمه قبل الإيجاد علمٌ حضوريّ، ممّا لا يصحّ أيضاً، وذلك لعدم حضور المحدود الناقص في مرتبة وجود المطلق التام بل ما هو فوق التمام والكمال، ولعدم حضور الممتنع الذي عرفت أنّه معلومٌ له تعالى، وقد علمت أنّ علمه تعالى لا يمكن أن يكون ارتسامياً حصولياً، وذلك للزومهم الانفعال والتغيّر لذاته تعالى، وكذلك يلزم احتياجه إلى الصور المرتسمة لحصول كمال له وهو العلم بالأشياء قبل الإيجاد.

وإن قلت: هذا على مذهب من يقول بانفصال تلك الصور، وأمّا من يقول بعدم انفصالها، فلا يرد عليه ذلك.

فإنّه يقال: احتياج الذات حتّى إلى ذاتها محال. والعلم بالأشياء إمّا هذا (أي: حصوليّ) أو ذاك (أي: حضوريّ). إذن فلا علم له تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهو ممتنعٌ محال.

المختار في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد

مدّعانا في هذه المسألة هو أنّه تعالى له علمٌ بالأشياء قبل إيجادها على ما هي عليه بعد الإيجاد من حدودٍ وسلوبٍ وإمكانٍ وغير ذلك ممّا تمتاز به الأشياء فيما بينها، إذ لا معنى للتفصيل إلّا هذا، وقد سمعت أنّ العديد من النصوص الدينيّة تفيد ذلك. أمّا إثبات ذلك إجمالاً فمن خلال القول بأنّه تعالى يعلم بالأشياء على ما هي عليه من خلال ما هي عليه في وعاء نفس الأمر المنكشف له تعالى، وأمّا تفصيلاً

فمن خلال عرض مسألة نفس الأمر أولاً ثم بيان دورها في مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

نفس الأمر

قال ابن تركة الأصفهاني: «...فلئن قيل: فكيف يحكم بصدق إنسانية زيد المعدوم، وكذب حماريته إذا لم يكن لها مطابق في الخارج أصلاً، والصادق هو الذي له مطابق في الخارج دون الكاذب؟...»^(١)، وبعبارة أخرى: لا شك أننا نقول بكذب بعض القضايا وصدق بعض آخر، وقد قيل أن ملاك ذلك هو وجود الواقع الذي إن انطبقت عليه القضية صدقت وإلا فتكون كاذبة، والواقع إما الخارج أو الذهن، لكن هناك قضايا لا واقع لها لا في خارج ولا ذهن لكننا لا نشك في صدقها أو كذبها، إذن فكيف يقال إن ملاك الصدق والكذب هو المطابقة أو عدم المطابقة للواقع، وقولنا: اجتماع النقيضين ممتنع لا واقع له مطلقاً، أي لا في ذهن ولا خارج عن القوى المدركة؟

والجواب هو أن الإشكال وقع بسبب حصر الواقع في أمرين:

١. الوجود في القوى المدركة، وهو ما يسمّى بالوجود الذهني.

٢. الوجود خارج القوى المدركة.

بينما الواقع هو أوسع من ذلك، حيث يشتمل على أمور لا تحقق لها لا في خارج ولا في ذهن، وذلك كإنسانية زيد المعدوم وحماريته، فلولا أن لزيد المعدوم نحواً واقعاً وثبوتاً لما صحّ إثبات الإنسانية له وسلب الحمارية عنه «وإذا تقرّر هذا، ظهر أنه لا يلزم من عدم مطابق للخبر في الخارج بالمعنى الأخص أن لا يكون له مطابق فيه بالمعنى الأعم»^(٢)، وبالتالي فهناك أمور:

(١) تمهيد القواعد، ابن تركة الأصفهاني: ص ١٨٢.

(٢) المصدر السابق.

١. الخارج بالمعنى الأخصّ ما يكون في قبال الذهن.
٢. الخارج بالمعنى الأخصّ ما يكون في قبال نفس الأمر الذي يراد به الأمور التي لا مطابق لها لا في خارج ولا ذهن، وبالتالي فهو - الخارج بالمعنى الأخصّ - الوجود الذي ينقسم إلى الخارجي والذهنيّ.
٣. الخارج بالمعنى الأعمّ هو الوعاء الذي يسع الوجود الخارجي بالمعنى الأوّل والذهنيّ، وما ليس بخارجيّ ولا ذهنيّ، وذلك كاجتماع النقيضين، والامتناع والإمكان بالنسبة للماهيّة، حيث يقال: أمكنت فاحتاجت، إذ لا شكّ في احتياج الماهيّة إلى مخرج يُخرجها عن حدّ الاستواء، مع أنّ الماهيّة هنا لا مطابق لها لا في ذهن ولا خارج.

خصوصيّة النفس الأمريّ

ثمّة حقائق نفس أمريّة لا هي خارجيّة ولا ذهنيّة، ليست بجعل جاعل ولا فرض فارض، بل هي متحققة وثابتة حتّى وإن لم يوجد عقل يدركها وذهن ينالها، بل هي ثابتة حتّى وإن فرض الواجب تعالى معدوماً، وفرض المحال غير محال، وهذا لا يتنافى مع التوحيد الذي هو أسّ الدين وأساسه، وذلك لأنّ مفاده أن لا موجود بالوجود الخارجي بالمعنى الأخصّ معه، التوحيد في وجوب الوجود بالمعنى الأخصّ لا مطلق التحقق حتّى النفس أمريّ، وإلاّ فلو كان الامتناع مجعولاً لاجتماع النقيضين لكان دون الجعل إمّا ممكناً أو واجباً، وهو كما ترى.

وبالتالي فملاك علمه تعالى هو هذا الوعاء الواسع للأشياء، حيث إنّ ذاته تعالى كاشفة عنها، وبهذا يكون تعالى عالماً بكلّ الأشياء كليّة كانت أم جزئيّة ثابتة أو متغيّرة، ومن دون أن يلزم من ذلك التركيب والتغيّر في الذات، وذلك لأنّ الوعاء المذكور خارج عن الذات، ولا يلزم من خروجه فقدان كمال، وذلك لأنّ الذي لا يشدّ عن ذاته من الكمالات هو الكمال الوجوديّ بالمعنى الأخصّ

للوجود وهو الوجود الخارجي، وبالتالي فعلم الباري تعالى بالأشياء ليس حضورياً، لأنّ من المعلومات ما يمتنع وجودها، وليس حصولياً بالمعنى المشهور للعلم الحسولي، لأنّه لا معلوم بالذات يكشف عن معلوم بالعرض، ولا واسطة بين العالم والمعلوم بالعرض، وإنّما علمه بالأشياء قبل الإيجاد هو حاكميّة ذاته عن كلّ ما هو ثابت في الواقع ونفس الأمر، أو فقل: للحقّ تعالى نحو من النورانيّة تكون كاشفةً لكلّ حقائق نفس الأمر والواقع.

بسيط الحقيقة

قال المصنّف رحمه الله مشيراً إلى مسألة بسيط الحقيقة: «... هذا مطلبٌ شريفٌ لم أجد في وجه الأرض من له علمٌ بذاك...»^(١)، مع أنّ القيصري في مقدّمته أشار إلى المسألة صراحةً: «وهو يدرك حقائق الأشياء بما يدرك حقيقة ذاته لا بأمرٍ آخر كالعقل الأوّل وغيره؛ لأنّ تلك الحقائق عين ذاته حقيقةً، وإن كانت غيرها تعيّنًا...»^(٢)، إذن فالكثرة موجودةٌ في الوحدة دون الخدش فيها، إذن فالحقّ تعالى لولا أنّ الأشياء موجودةٌ في مرتبة ذاته لما صحّ له تعالى أن يدركها بدركه لذاته. ولذلك تجد الحكيم السبزواري رحمه الله يعترض بطريقة ملؤها الأدب والخلق الرفيع على ما أفاده المصنّف رحمه الله بذلك الضرس القاطع: «... وهذا إشارةٌ إلى مسألة الكثرة في الوحدة، وأنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحوٍ أعلى، كما قال أرسطاطاليس وأحياء وبرهن عليه صدر الحكماء المتأهّلين قدّس سرّه...»^(٣)، وإلا فلو لم يكن البسيط كذلك لكان واجداً لشيءٍ وفاقدًا لآخر، وقد علمت أنّ هذا نحوٌ من أنحاء التركيب الذي لا يجوز عليه تعالى مطلقاً، لأنّه يؤدّي إلى الاحتياج والنقص

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٤٠.

(٢) شرح فصوص الحكم، داود القيصري: ج ١ ص ٣٥.

(٣) شرح المنظومة، الإلهيات بالمعنى الأخصّ: ص ٥٩٩-٦٠٠.

الملازم للإمكان، لا مطلق التركيب حتى النفس أمريّ؛ وذلك لأنّ صفاته الذاتيّة متميّزة مفهوماً وكذلك على مستوى نفس الأمر، وبهذا يكون تعالى مركّباً تركيباً نفس أمريّ، ومثل هذا التركيب لا يلزم منه الاحتياج الذي يؤدّي إلى الإمكان. وأمّا قوله: «بنحو أعلى...» فهو ما أشرنا إليه لما اعترضنا على صلوح قاعدة بسيط الحقيقة لإثبات علمه تعالى التفصيليّ بالأشياء قبل الإيجاد، إذ الموجود في مرتبة الذات هو الأشياء بنحو أعلى، والموجود في مرتبة الفعل ليس كذلك. فكيف يكون (أ) - مثلاً - الموجود بنحو أعلى علماً بـ (أ) الموجود لا بنحو أعلى؟ وقد أشار لهذا التعريض صراحةً الحكيم الآملي رحمه الله في درر الفوائد، حيث قال: «غرضه - أي السبزواري - من هذه العبارة التعريض على صدر المتأهّين قدّس سرّه حيث يقول لم يجد على وجه الأرض من وصل إلى مسألة الكثرة في الوحدة؛ بيان وصول أرسطو من المتقدّمين والسيد الداماد من المتأخّرين إليه»^(١).

حمل الأشياء على بسيط الحقيقة

سمعت آنفاً: أنّ الأشياء لا تُحمل على بسيط الحقيقة حملاً شائعاً، وبأن هناك وجه ذلك، وأنّ الحمل المناسب هو حمل الرقيقة والحقيقة، إلّا أنّ العلامة القيصري فاته ذلك، وذلك لما شرح كلام الشيخ ابن عربي في الفصّ الإدريسي: «ولذلك نقول فيه: هو لا هو، أنت لا أنت»^(٢).

فقال هنالك: «أي، لأجل ذلك الأمر الواحد الظاهر بمظاهر مختلفة تقول في كلّ مظهر أنّه عين الحقّ، فنحمله عليه حمل المواطة بـ (هو هو) ونسلبه عنه بقولنا: لا هو، لتقيّده وإطلاق الحقّ»^(٣).

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ٢٥.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ٤٩٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٤٩٢-٤٩٣.

هذا الذي ذكره القيصري ليس من الحمل الشائع في شيء - حيث إن المواطة حمل شائع - وذلك لأن المحمول في الحمل الشائع لا يقتصر على حيثية الثبوت والإيجاب، بل يشمل كذلك السلب والنفي، فقولنا: زيد نائم، يحمل فيه النوم وعدم الأكل والضحك مثلاً، وذلك لأن كلاً منهما يُحمل على زيد، وكذلك إذا قلنا: الجسم أسود، فالمحمول عليه الأسود واللا أبيض، وهذا لا يستقيم بالنسبة لقوله: هو هو، هو لا هو، وذلك لجمعه للنقيضين، لذلك اعتقد البعض ممن لم يفهم كلمات العرفان أنهم يقولون بجواز اجتماع النقيضين، كيف؟ وهم يحملون الكثير من المسائل سيماً الوحدة الشخصية على أنها طور فوق طور العقل.

ثم إن الحمل بين بسيط الحقيقة والأشياء ليس من الطرفين، وإنما الذي يحمل هو الأشياء لا بسيط الحقيقة كل الأشياء كما فهم البعض من أنه يجوز الانعكاس فشنع على القوم بأن لازم ذلك أن يكون كل شيء هو الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قاعدة في المنهج

رأيت أن الذي دعانا للإعراض عن مذهب المصنّف رحمه الله في هذه المسألة ورده هو أحد أمرين:

١. القاعدة التي اعتمد عليها في إثبات ذلك النحو من العلم لا تفيده.
 ٢. النصوص الدينية التي تصرّح بأن له تعالى علماً بالأشياء قبل الإيجاد على ما هي عليه بعده، ومن جملة ما هي عليه بعد الإيجاد السلوب والمحدودية، والذات البسيطة المجملة لا توجد منه لديها الأشياء على هذه الشاكلة.
- وهنا يلحّ السؤال عن الوظيفة العلمية تجاه حالة ما يبدو من تعارض بين القاعدة العقلية وبين النصوص الدينية التي تفيد خلاف ما تفيده القاعدة كما نحن فيه الآن، حيث تمّ الاعتماد على قاعدة عقلية محكمة متقنة لإثبات ذلك

النحو من العلم، لكنّ النصوص الدينيّة أفادت خلاف ذلك، فالباري تعالى يعلم الأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً وبما لها من الحدود والسلوب، وهذا ممّا لا تفيدُه القاعدة، بل تمنعه وتبطله، وذلك للزومه خلف البساطة والصرافة.

وهنا تقول: ليس دائماً كلّما وقفنا إمام حالةٍ من حالات التعارض المذكور نفزع لتأويل النصّ الدينيّ بما ينسجم مع معطى العقل القطعيّ، إذ قد لا يصحّ هذا في كلّ موردٍ موردٍ، وحالةٍ حالةٍ، وهذا لا يلزم منه التنازل عمّا هو قطعيّ لصالح ما هو ظنيّ، وإنّما لابدّ من جعل النصّ الدينيّ عاملاً يدعو لمزيدٍ من التأمل لا في ثبوت القاعدة العقلية التي فرضنا أنّها ثابتة وإنّما في نحو تطبيقها، إذ قد تكون أجنبيّة عن محلّ الكلام، وكم له من نظير؛ فشيخ الإشراق السهروردي استدلّ لإثبات ما يراه من أصالة الماهية واعتبارية الوجود على قاعدة عقلية لا ريب في كونها حقّاً لا ريب فيه، وهي: أنّ كلّ ما يلزم من وجوده تكرّره، لا واقعية له ولا تحقّق له في الأعيان. وقد طبّق هذه القاعدة على الوجود وأنّه لو كان متحقّقاً في الأعيان لكان موجوداً وكان له وجودٌ ولوجوده وجودٌ وهكذا. وقد كان - وهو الحقّ - عليلاً على ما أفاد الحكيم السبزواري رحمه الله:

إِنَّ الوجود عندنا أصيل دليل مَنْ خالفنا عليل

ولذلك نجد أستاذنا السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر رحمه الله وقد رأى أنّ أكثر المسائل الأصولية لا تنسجم مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، قد أمعن في تحليل القضية المذكورة فأدّى به إلى أنّها لم تكن قاعدة عقلية.

لوازم نفس الأمر

علمت أنّ هناك وعاءاً للثبوت يقال له نفس الأمر، والذي دلّ عليه صدق قضايا لا مطابق لها لا في خارج ولا ذهن، فهو وما فيه ليس مجعولاً، وهو أزليّ، ومن جملة ما فيه - مثلاً -: «اجتماع النقيضين ممتنع»، حيث لم يجعل جاعلاً الامتناع

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ٣٦١

للاجتماع المذكور، بل الامتناع ثابت للاجتماع لا بشرط وجود شيء من ذهن أو حتى الواجب تعالى.

نفس الأمر وعاء لكل ما يعلم من ممكن ومن ممتنع، وبالتالي فالحق تعالى يعلم بما لدى ذلك الوعاء، ويوجد الأشياء على وفق ما هو موجود فيه.

وليس يلزم من هذا احتياج الواجب المحال، لأن المحال هو أن يحتاج إلى وجود بالمعنى الأخص، وذلك لأنه حتماً من معلولاته، وليس كذلك وعاء نفس الأمر.

وبناءً على هذا، لا يكون الواجب بديعاً، أي موجداً للأشياء دون مثال، وذلك لأنك عرفت أنه تعالى أوجد الأشياء طبق ووفق صورها الثابتة في نفس الأمر. نعم، هو بديع السماوات والأرض، أي لم يوجد ههما وفق مثال ذي وجود بالمعنى الأخص.

ومن الآثار التي تترتب على هذا: أن الحسن والقبح واقعيان نفس أمرين، وليساً بمجعولين لا عقلاً ولا تشريعاً. أمّا تشريعاً، فقد ذكر في الأبحاث الكلامية وجهه^(١)، وأمّا تكويناً فلائه لو كان كذلك لصحّ تحسين بعض أفعال الآلات، كما لو أجاب الحاسوب وأخبر خبراً صادقاً، ولصحّ مؤاخذه ولوم الدواب إذا اعتدت وظلمت، وإنّما الحسن والقبح منوطان بالفاعل لا من حيث هما.

وبعبارة أخرى: حسن الأفعال وقبحها ليسا بذاتيين، أي لا يحمل عليهما الحسن والقبح من حيث هما، وإنّما هما كذلك بالقياس إلى الفاعل الشاعر المرید المختار.

(١) شرح الباب الحادي عشر، دروس في أصول العقيدة، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري دام ظلّه: ج ٢ ص ٣٩٧.

الفصل الثالث عشر
مراتب علمه بالأشياء

تمهيد

مفاد هذا الفصل ومحتواه: أنّ لعلمه تعالى بالأشياء مراتب؛ وذلك لأنّ لوجود الأشياء مراتب، حيث توجد بوجوده تعالى وفي مرتبة ذاته فيعلم بها وهي في هذه المرتبة، ثمّ كلّما تنزّلت إلى مرتبة، كان له علمٌ بها في تلك المرتبة، وقد وقفت على ذلك فيما تقدّم من أبحاث، حيث أشير إلى هذه الكثرة الطويلة لمراتب وجود الأشياء بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ إضافةً إلى بطلان الطفرة، حيث لا مسانحة ما بين المفارق التام للمادة والمقارن لها كذلك، حتّى يكون بينهما نحوٌ من الترتيب والعلّة.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

إذ تكشف الأشياء مرّات له فذا مراتب بيان علمه^(١)

فانكشف الشيء الواحد له مرّات عديدة لا يصحّ في مرتبة واحدة، وإنّما يصحّ فيها لو كان للشيء الواحد مراتب وأكوانٌ عديدة، «أي للماهيّات وجوداتٌ سابقةٌ على وجودها الخاصّ بها، وهذه الوجودات مترتبةٌ طويلةٌ... فالإنسان الموجود بوجوده الخاصّ ينتقش في عالم المثل المعلقة - مثلاً - فيوجد تارةً بوجوده الخاصّ، وأخرى بالوجود المثالي المعلق، وثالثةً يوجد في عالم النفوس الكلّية... ورابعةً يوجد من عالم أرباب الأنواع... وخامسةً في عالم الفعل المتّصل بالعقول المتكافئة... وهكذا إلى أن ينتهي إلى وجود الواجب جلّ شأنه الذي هو كلّ الوجود، وبوجوده يوجد كلّ موجودٍ...»^(٢).

وقد وقفت على هذا في أبحاث الفصل السابق، حيث تكرّر ذلك في مواضع

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٦٠٧.

(٢) درر الفوائد: ج ٢ ص ٣٩-٤٠.

عدّة، وهو أنّ «...الحقائق المتأصّلة، كالإنسان والفرس والدوابّ والشجر والحجر والذهب والفضّة والأرض والهواء والنار والسماء والقمر وغيرها من الأنواع، لكلّ منها أنحاء من الوجود، ودرجات في الوجود ونشأت في الكمال...»^(١).

ومن باب تشبيه المعقول بالمحسوس فإنّ ظهور الأشياء - الماهيات - في نشأتٍ طويلةٍ متعدّدةٍ يكون «كمرائي متحاذية»، وإذا ارتسمت صور أشياء متعدّدةٍ في مرآةٍ محاذيةٍ لمرآةٍ أخرى محاذيةٍ لتلك الأشياء، ترتسم الصور في المرآة الثانية مرّتين: مرّةً من ناحية محاذاتها لنفس تلك الأشياء، وأخرى لمحاذاتها للمرأة الأولى المحاذية لها، فترتسم المرأة الأولى مع ما فيها من الصور في المرآة الثانية، وإذا كانت مرآةً ثالثةً محاذيةً لنفس الأشياء وللمرأة الأولى والثانية ترتسم صور الأشياء فيها ثلاث مرّاتٍ: مرّةً من ناحية محاذاتها لنفس الأشياء ومرّةً لمحاذاتها للمرأة الأولى، وثالثةً لمحاذاتها للمرأة الثانية، وهكذا كلّما كثرت المراآت المحاذية للأشياء...»^(٢)، فإذا كان للمرائي أشكالٌ وأحجامٌ وحالاتٌ مختلفةٌ فإنّ الصورة الموجودة فيها سوف تكون محكومةً لتلك الأحكام والحالات.

مراتب علمه تعالى

مراتب علمه تعالى ستّ هي: العناية، والقضاء، والقدر، واللوح، والقلم، والسجلّ، والاختلاف فيها على نحوين:

١. على مستوى هل البسيطة، وذلك كالسجلّ حيث ذهب المصنّف هاهنا إلى عدم وجود مرتبةٍ من مراتب علمه بمعنى السجلّ، وكذلك الحال بالنسبة للعناية، حيث ذهب الإشرافيون إلى نفيها.

٢. على مستوى هل المركّبة، حيث وقع الخلاف بين مثبتي مرتبةٍ كالعناية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٨٥.

(٢) درر الفوائد: ج ٢ ص ٤٠.

- مثلاً - في مفادها ومصادقها، فالعناية عند المصنّف رحمه الله مرتبة علمه تعالى على مستوى الذات، بينما كان المشاؤون على أنّها زائدة وهي متأخرة عن مرتبة الذات.

وقد أشار الحكيم السبزواري رحمه الله لهذه المراتب بقوله:

عنايةٌ وقلمٌ لوحٌ قضا وقدرٌ سجلٌ كون يرتضى^(١)

هذه هي مراتب علم الله تعالى والتي تنقسم إلى قسمين: علمٌ إلهي ذاتي، وذلك كالعناية، وعلمٌ إلهي فعليّ وهي المراتب الباقية، وهذا إن كان المراد بالفعل ما يقابل الذات، وإن كان المراد بالفعل ما له مدخلية في وجود الفعل فالكُل حتّى العناية - على ما سيأتي - مراتب علمه الفعليّ.

لقد وقع الخلاف بين المسلمين في فهم المراتب ونحو التعاطي معها، فكانت لهم نظريّاتٌ عديدة، يمكن إجمالها من خلال التالي:

نظريّة التعطيل

لقد أُعمل منهج التعطيل في قضايا عقديّة مهمّة، حيث كان ينهض على خطر فهم المراد منها، بل ومنع السؤال عنها لمحاولة الفهم، بل الويل لمن حاول أو كرّر المحاولة، فإنّه يواجه بأساليب من التشنيع عديدة أقلّها الوجد والانعاج، وذلك كما كان من مالك عندما سأله رجلٌ عن معنى الاستواء على العرش، حيث قال الراوي: فما رأيت مالكاً وجد من شيءٍ كموجدته من مقالته وعلاه الرمضاء - يعني العرق - وأطرق القوم. قال: «فسرّي عن مالك، فقال: كيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وإني أخاف أن تكون ضالّاً» وأمر فأخرج^(٢).

نعم، قد يعرض عمّن ليس أهلاً لاستيعاب هذه الأبحاث فيحذّر، لكن لا

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٦٠٧.

(٢) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ج ١ ص ٨٧.

يكون الصدّ والمنع منهجاً منيعاً مع الكلّ، وبالتالي وبناءً على هذا المنهج لا يحقّ لأحدٍ أيّاً كان أن يسأل عن اللوح والقلم والعرش والكرسيّ، وإنّما يجب الإيمان بها من دون معرفة معنّى لها. وهذا خلاف روح الشريعة قرآناً وسنّة مطهّرة؛ حيث ورد الحثّ على التدبّر والتأمّل والمعرفة.

نظريّة التشبيه

وهو منهجٌ تمّ إعماله في مسائل عديدة، وهو منهج الأخذ بظاهر الكلام، فالكرسيّ كرسيٌّ إلّا أنّه أعظم وأوسع، وذلك لكي يستوعب الحقّ تعالى والعرش كذلك، والوجه واليدين والمجيء، كلّها لا معنى لها إلّا ما هو ظاهرٌ، بل لا يجوز النظر إلى ما وراءه، مع أنّ الكتاب يصرّح بما لا لبس فيه ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾ (الشورى: ١١) وهو لا يقول: «كلّ شيء مثله أو هو مثل أيّ شيء».

نظريّة الكناية

وهو المنهج الذي لم يقبل أصحابه لا بتعطيل ولا بتشبيه، وذلك لوضوح بطلان كلّ منهما، وإنّما هو ذلك المنهج الذي رأى أنّ كثيراً من المفردات التي لا تُحمل على ظاهرها، بل يمتنع حملها على ظاهرها، وهي لا يعقل أن لا يكون لها معنى، أو لها معنى لكن يحظر على المخاطب بها فهمها، إنّما هي عبارة عن كناية عن معنى لا تقيّ بذاته أو فعله تعالى؛ فالاستواء المذكور للرحمن على العرش كناية عن الاستيلاء على العالم، والقلم كناية عن واسطة من شأنها أن توجد ما بعدها كما هو حال القلم المتعارف حيث يكون له دورٌ في وجود الكلمات الحسيّة على ورقٍ أو ما شابه.

وهو منهجٌ لا يرد عليه ما ورد على ما سبق من مناهج، ولا يترتب عليه من الآثار الكارثيّة، حيث قد يؤدّي في ضوئها - كما أشير إليه في الأوّل - إلى تبعات يلزمها حكمٌ بكفرٍ أو شركٍ، وما يترتب عليهما من آثارٍ، وهو ما يحلو للكثيرين في

زماننا، كما حلي للكثيرين في الأزمنة الغابرة، حيث تم انتهاك حرمت المؤمنين
الموحدين بزعم شركٍ بدا أو كفرٍ ظهر.

نعم هذه النظرية ذات قسطٍ وافرٍ من الوجاهة، كما هو حال الأسلوب
الكنائسي في المحاورات العرفية سيما الأدبية الراقية منها، فإذا ما قيل: «فلان كثير
الرماد» فإنه كناية عن صفة الكرم، حتى في زماننا هذا حيث لا رماد ولا هم
يخزنون، والمناسبة غير خافية ما بين كثرة الرماد والكرم.

لكن، ومع هذا لا يمكن تبني هذه النظرية مع وجود نظرية هي الأكثر
وجاهةً، وذلك لأنها لا تحتاج إلى استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، وذلك لعدم
الداعي، فاللفظ مستعملٌ فيما وضع له وإنما للمعنى مصاديق عديدة: متعارفة
مألوفة محسوسة، وغير متعارفة.

نظرية وحدة المعنى وتعدد المصداق

سوف نقف بعد أن تدخل في أبحاث هذا الفصل على قاعدة تفيد بأن
الألفاظ قد وُضعت لروح المعنى وجوهره دون ما يرتبط به من خصوصيات،
فالإنسان - مثلاً - وُضع للحيوان الناطق فقط، وهو روح وخلاصة وجوهر
معنى الإنسان، ولم يلحظ أنه ذكرٌ أو أنثى، طويلٌ أو قصيرٌ، شرقيٌّ أو غربيٌّ،
ملكِيٌّ أو ملكوتيٌّ، دنيويٌّ أو أخرويٌّ، وكذلك العرش وكذلك القلم والكرسيُّ،
فالقلم - مثلاً - وهو مرتبةٌ من مراتب علمه تعالى حقيقة، وذلك لأن حقيقة القلم
موجودةٌ فيه كما هي موجودةٌ في القلم المتعارف، والميزان الذي وضع لـ (ما يوزن
به) يستعمل حقيقةً في الميزان ذي الكفتين كما في علم المنطق كما هو الحال بالنسبة
للقرآن الكريم كما هو علم العروض، فالكل ميزانٌ، وذلك لأن روح معنى
الميزان (وهو: ما يوزن به) تسري في الجميع^(١).

(١) التوحيد... بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته: ج ١ ص ٢٩٠.

الكلام في هذه القاعدة يحتاج إلى مجالٍ أوسع، وذلك لأنّ اعتمادها أدّى إلى حلّ مشاكل عويصةٍ عديدةٍ وعلى رأسها التعطيل والتشبيه، وقد أعملها المصنّف رحمه الله هاهنا، أي في مراتب علمه تعالى - وهو ما سوف تقف عليه - كما اعتنى بها تلميذه الفيض الكاشاني أو غيره، حيث عدّها البعض مصداقاً من مصاديق «تفكّر ساعةٍ خيرٌ من عبادة ستّين سنة».

وإذا ما رمت مزيداً فارجع لكتاب التوحيد تجد البحث أكثر تفصيلاً.

أبحاث الفصل

أبحاث مراتب علمه تعالى سوف يتمّ تناولها في هذا الفصل من خلال النصوص التالية:

النصّ الأوّل: العناية، وهي المرتبة الأشرف، كيف وهي الأولى عند الكلّ على اختلاف فهمهم لمفادها ومعناها.

النصّ الثاني: القضاء والقدر، وهما المرتبة الثانية والثالثة، وتقديم القضاء على القدر وضعاً إنّما جاء رعايةً للطبع، فالقضاء أولاً والقدر ثانياً.

النصّ الثالث: القلم، حيث يبحث فيه عن المرتبة العلميّة الأرفع على مستوى علمه تعالى في مرتبة العقل، حيث يعدّ القلم ذلك الجوهر القدسيّ أوّل ما برز من ذاته تعالى.

النصّ الرابع: اللوح المحفوظ، حيث تناول المرتبة الثانية من مراتب العلم الإلهيّ الفعليّ أي في مرتبة العقل لا الذات، والذي كان الكلام فيه تحت عنوان: العناية الإلهيّة، وأنّه ينقسم إلى اللوح المحفوظ ولوح المحو والإثبات، ويشتمل هذا النصّ على رأي المصنّف رحمه الله في السجّل وأنّه ليس مرتبةً من مراتب العلم الإلهيّ.

النصّ الخامس: تكميل الكلام في أنّ المراتب المذكورة تعدّ كتباً إلهيّة حقيقةً

لا مجازاً، والإنسان الكامل هو الكتاب الجامع للكتب الإلهية.

النص السادس: تمثيل، حيث يطرح المصنّف رحمه الله الإنسان مثلاً للحقيقة المشتملة على مراتب علمه كلّها، وذلك بحسبه، كيف وهو المخلوق على صورة الرحمن، وهو خليفته دون موجودٍ آخر سواه.

النص السابع: خلاصةٌ وختامٌ: حيث يمعن المصنّف رحمه الله في تعميق ما تقدّم من مراتب للعلم الإلهي، إذ يوضّح أنّها حجبٌ تحول دون النظر إلى وجهه الكريم إلّا من خلاها، وذلك عندما يكون الناظر قاصراً ضعيفاً، وأمّا إذا تبدّلت ذاته من نشأةٍ إلى نشأةٍ أخرى فإنّه يتخطّى تلك الحجب وينظر إلى وجهه الكريم مباشرةً ومن دون واسطة.

النص الثامن: مكاشفة الحقائق في كسوة الأمثلة.

النص التاسع: دقيقةٌ إشراقيةٌ: بيانٌ للنسبة بين كلّ مرتبةٍ وأخرى من مراتب علمه تعالى وأنّ اللاحقة قشّرٌ للسابقة، واللاحقة نورٌ، بينما اللاحقة ظلمةٌ بالنسبة لها.

النص الأول

العناية

وهي العناية، والقضاء؛ ويقال له: «أُمُّ الْكِتَابِ» والقدر، ويقال له: «كِتَابُ الْمَحْوِ وَالْإِثْبَاتِ»، كما أشار إليه بقوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩) ومحلهما اللوح والقلم، أحدهما على سبيل القبول والانفعال، وهو اللوح بقسميه، والآخر القلم على سبيل الفعل والحفظ.

وأما العناية فقد أنكرها أتباع الإشراقيين وأثبتها أتباع المشائين، كالشيخ الرئيس ومن يحدو حذوه، لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض، وقد علمت ما فيه.

والحق: أنها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علماً مقدساً عن شوب الإمكان والتركيب، فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتم، مؤدياً إلى وجودها في الخارج مطابقاً له أتم تأدية لا على وجه القصد والروية، وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته، خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية، على أنها عنه لا أنها فيه.

الشرح

الكلام في العناية هاهنا يقع ضمن التالي:

١. القول في أصل وجودها.
 ٢. القول والكلام في نحو وجودها، وهذا يمكن الكلام فيه على مستويين:
 - أ. الكلام في مرتبة وجودها.
 - ب. الكلام في شأنها على ما هو مختار المصنّف رحمه الله.
- أمّا القول في أصل وجودها، فقد ذكر المصنّف رحمه الله أنّ أتباع الإشرافيّين أنكروا وجود هذا النحو من العلم، وهو لازم قولهم في علمه تعالى بالأشياء؛ حيث زعموا أنّه بالمباشرة والحضور، فيلزم من ذلك نفي العناية الإلهيّة التي هي نحوً ومرتبّةً من علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.
- وقد تمّ الكلام في هذا لدى عرض مذهب الشيخ السهروردي في هذه المسألة^(١)، أي مسألة علمه تعالى بالأشياء في الأزل وقبل أن توجد فيما لا يزال.
- أمّا المشاؤون فقد أثبتوا العناية وقالوا بها، حتّى أنّه تعالى عندهم فاعلٌ بالعناية، أي «...هو الذي منشأ فاعليّته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرّد علمه بنظام الفعل والجود لا غير، من الأمور الزائدة على نفس العلم...»^(٢).
- وأما الكلام في نحو وجود هذه المرتبة من العلم الإلهيّ - العناية - فقد وقع

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٦ ص ٢٥٦.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ١٢.

الخلافاً بين المشائين والمصنّف رحمه الله، وذلك لأنّ المشاء يرى أنّ العناية عبارة عن الصور المرتسمة في ذاته تعالى، وهي ملاك علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، أمّا لدى المصنّف رحمه الله فهي الصور الموجودة بوجود الذات، فهي في مرتبة الذات وليست متأخرة عنها، والعلم بالأشياء في الأزل إنّما يكون من خلال العلم بها، والعلم بها - كما عرفت في أبحاث الفصل الثاني عشر - لعلم الذات بذاتها التي هي إنّيّتها أي وجودها الخاصّ، فهو عالمٌ بذاته التي توجد بوجودها تلك الصور، وبهذا تكون العناية لدى المشاء علماً زائداً على الذات، بينما هو غير ذلك لدى المصنّف رحمه الله.

ثمّ وبعد أن فرغ المصنّف من الكلام في المستويين السابقين، وكشف عن مذهبه في العناية، وأتمّها عبارة عن صور الأشياء الموجودة بوجوده تعالى، أراد أن يوقفنا على خصائص ذلك العلم وتلك الصور، فذكر ما يلي:

١. العلم المذكور علمٌ مقدّسٌ عن شوب الإمكان والتركيب، كيف وهو - كما علمت - في مرتبة الذات، وما هو في مرتبة المقدّس عن شوب الإمكان والتركيب هو مقدّسٌ كذلك، وإلّا لجاز أن يوجد أيّ شيءٍ في مرتبة أيّ شيءٍ، ومن المعلوم أن لا سبيل للإمكان والتركيب إليه، كيف وقد ثبت أنّه واجب الوجود بالذات، فلا يجتمع الوجوب بالذات مع الإمكان كذلك، وذلك لأنّ الموادّ ثلاثٌ بالحصّر العقليّ، ولا تجتمع ولا ترتفع، وإلّا يلزم صدق القسم مع القسم، هذا خلف التباين بين القسم وقسيمه، وإذ لا إمكان فلا تركيب، وذلك لأنّه يؤدّي إلى الحاجة إلى الغير، وكلّ محتاجٍ إلى الغير ممكنٌ، إذ كلّ مركّبٍ ممكنٌ...، وإذ لا إمكان فلا تركيب.

٢. العلم الذي هو عنايةٌ علمٌ فعليّ، أي يؤدّي إلى وجود الأشياء في الخارج، وبعبارة أخرى: العلم بالأشياء في الأزل - والذي هو العناية - علمٌ فعليّ، أي: هو

علة وجود الأشياء في الخارج.

٣. العلم المذكور يؤدي إلى وجود الأشياء في الخارج، لوحده أي من دون داع زائد، بل مجرد العلم بالشيء في الأزل يوجد الشيء فيما لا يزال. فلا قصد ولا روية، وذلك لأن الروية إنما يتم الاحتياج إليها لتحصيل ما ليس بحاصل، والأشياء الموجودة بوجوده في غاية الظهور والحصول، فلا يوجد شيء يخفى عليه حتى يعمل - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - الروية للكشف عنه.

٤. العناية علم بسيط، رغم كثرة الصور.

٥. العلم المذكور إجمالي أي بسيط - كما تقدم - لكنه فيه كل التفاصيل؛ وذلك لأن بسيط الحقيقة كل الأشياء، والعلم المذكور لديه كل المعلومات والصور العلمية للأشياء، لا على ما يظهر من مذهب الارتسام من أنها أعراض حالة فيه، بل هي قائمة به قياماً صدورياً لا حلولياً.

قال المصنف رحمه الله: «فإذن يجب أن يعلم: أن العناية - كما مر - هي كون الأول تعالى عالماً لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتم والخير الأعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب أقصى ما يمكن وراضياً به على النحو المذكور، وهذه المعاني الثلاثة (التي يجمعها معنى العناية من: العلم، والعلية، والرضا) عين ذاته، بمعنى: أن ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له، وعين الرضا به، وهو المشية الأزلية، فذاته بذاته صورةً لنظام الخير على وجه أعلى وأشرف؛ لأنه الوجود الحق الذي لا غاية له ولا حد في الكمال وراءه، فإذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في النظام والأتم بحسب الإمكان، فيفيض عندما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه المذكور الذي عقله فيضاً وصدوراً إلى غاية النظام وصورة التمام على أتم تأدية، فهذا هو معنى العناية الخالية من الشين والنقص...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٥٦-٥٧.

إشارات النصّ

عرض الأقسام

لقد استهلّ المصنّف هذا النصّ بذكر المراتب الخمس للعلم الإلهي، وهي:

١. العناية.

٢. القضاء، وهو في النقل (أمّ الكتاب).

٣. القدر، وهو في النقل أيضاً (كتاب المحو والإثبات).

٤. اللوح، وهو ذو نشأة انفعاليّة كما هو حال اللوح المادّي.

٥. القلم، وهو ذو نشأة فعليّة وحفظيّة، أي يوجد ويحفظ، كما هو حال القلم المتعارف، فهو يحفظ الكلمات لديه ثمّ يوجد في لوح من الألواح. ويتّضح هذا أكثر بناءً على ما يذهب إليه أهل المعرفة من أنّ الألفاظ موضوعيّة لروح المعنى، وذلك مثل الميزان، فالمراد به كلّ ما يوزن به، هذا هو معناه وأمّا مصاديقه فهي متنوّعة، وذلك كذي الكفتين الذي يستعمل من قبل البقال، أو علم المنطق فهو ميزانٌ توزن به الأفكار، حيث يعرف بعلم المعيار والميزان، قال الحكيم السبزواري رحمه الله في منطق المنظومة^(١):

وبعدُ فالمدعوّ هادي المهدي إلى موازين الهداة يهدي
قال: تعالوا طالبي الإيقان أتُل عليكم حكمة الميزان

فهو أيضاً يعتقد باندراج علم المنطق تحت الحكمة النظرية، فإنّ في المسألة كلاماً، حيث تنقسم الحكمة إلى نظريّة وعملية، ولا يذكر المنطق تحت واحدةٍ منهما، فيثور السؤال حول مكانة ومقام علم المنطق في منظومة المعرفة البشريّة،

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ج ١ ص ٢١

وهو بحثٌ يتناولُه المتخصِّصون في فلسفة علم المنطق^(١).
واللوح كذلك هو ما يُنقش فيه سواءً كان عنصرياً أم مجرداً نورياً، وكذلك
القلم، والكلام المفصل في ذلك سوف يأتي في حينه.

التركيب المنفي

لما استعرض المصنّف رحمه الله خصائص العلم العنائي، ذكر أنّه مقدّسٌ عن
شوب الإمكان والتركيب.

ما يراد قوله الآن: أنّ التركيب المنفيّ هاهنا هو التركيب الإمكانى، وذلك
لأنّك عرفت أنّ التركيب على نحوين:

١. التركيب الذاتيّ، وهو واجبٌ له تعالى، «فلا واحد في نفس الأمر... لا
يكون واحداً للكثرة... فالوحدة التي لا كثرة فيها محالٌ...»، إذن هناك تركيبٌ
ضروريٌّ واجبٌ له تعالى، وهو غير خادشٍ بالأحديّة، بل يعزّزها بل هو مفادها
ومقتضاها، إذ بسيط وأحديّ الذات كلّ الأشياء.

٢. التركيب الإمكانى، وهو الممتنع عليه تعالى، وهو المراد هاهنا في هذا
النصّ، والذي ذكر في معرض بيان خصائص العلم العنائي الإلهي.

اصطلاح العناية

أصل هذا الاصطلاح هو لأتباع المشائين، حيث اعتبروا فاعليّة الواجب
تعالى بالعناية، يعنون أنّ نفس علمه كافٍ في صدور أفعاله عنه بلا حاجةٍ إلى
قصدٍ وداعٍ زائدين على ذاته، لكنّهم لما كانوا يعتبرون علمه بما سواه حصوليّاً،
وكان هذا المذهب في علمه غير مرضيٍّ عند الإشراقيين، أنكر صاحب الإشراف

(١) راجع: جستار در میراث منطق دانان مسلمان (تحقيق في ميراث المناطقة المسلمين)،
فرامرز قرا ملكي، پژوهشگاه علوم إنسانی ومطالعات فرهنگی [معهد العلوم الإسلامية
والدراسات الثقافية]: ص ٧٥.

العناية بهذا المعنى وقال: «وَأَمَّا العناية فلا حاصل لها، وَأَمَّا النظام فلزم من عجب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة...، وهذه العناية مَّا كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقايق النورية ذوات الطلسمات، وهي نفسها غير صحيحة...»^(١).

قال صدر المتألهين رحمه الله: «قوله: (وَأَمَّا النظام العجيب فلزم من عجب الترتيب...)». أقول: كَأَنَّهُ دفع اعتراضاً يرد عليه، وهو أَنَّهُ إذا بطلت العناية السابقة، وهي علم الأول بالأشياء قبل وجودها، فما العلة في هذا النظام العجيب المشاهد من حسن الترتيب بين الأفلاك وما فيها والعناصر وما بينها من البسائط والمركبات على الوجه الأليق الذي لا مزيد عليه في الخيرية والنظام؟ فأجاب بأن سبب هذا النظام المشاهد في عالم الأجرام هو ترتيب الأنوار العقلية ونسبها المعنوية وإضافاتها النورية على أبلغ ما يتصور في حقها من النظام النوري الإشراقي الذي وقع من ظله هذا النظام الجسماني الكياني.

وهذا لا يدفع الإشكال ولا يقطع به السؤال؟ إذ لقائل أن يقول ما السبب في حسن عالم العقول وبديع ترتيبها المعقول، إذا وجب أن لا يكون وقوع كل نظام عجيب على سبيل الجزاف والاتفاق. فإن أجيب بأن علة كل نظام عجيب نظام آخر عجيب قبله وهكذا، فيلزم تسلسل النظامات إلى غير نهاية، وإن أجيب بأن مبدأ ذلك النظام العقلي هو نظام إلهي حاصل في صقع الربوبية، فجاءت العناية الإلهية، وقد كان المصنّف - السهروردي - أبطلها...»^(٢).

(١) تعلية على نهاية الحكمة: ص ٤٤٧.

(٢) حكمة الإشراق، تعلية صدر المتألهين، قسم الحكمة: ج ٤ ص ١٦٢.

النص الثاني

القضاء والقدر

وأما القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الإبداع دفعةً بلا زمانٍ؛ لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعاله المبانية ذواتها لذاته.

وعندنا صورٌ علمية لازمة لذاته بلا جعلٍ وتأثيرٍ وتأثرٍ، وليست من أجزاء العالم؛ إذ ليست لها حيثيةٌ عدميةٌ ولا إمكاناتٌ واقعيةٌ، فالقضاء الربانية^(١) - وهي صورة علم الله - قديمة بالذات باقية ببقاء الله، كما مرّ بيانه.

وأما القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادّها الخارجية الشخصية مستندةً إلى أسبابها وعللها، واجبةٌ بها، لازمةٌ لأوقاتها المعينة وأمكنيتها المخصوصة، ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء.

(١) الصحيح: الرباني، وكذا الضمائر العائدة إليه تذكّر.

الشرح

وهنا يجري الكلام في مرتبتي ما بعد مرتبة العناية، وهما مرتبة القضاء، ومرتبة القدر.

أمّا المرتبة الأولى فهي مرتبة الصور العقلية للأشياء الخارجية، وهي الموجودة في العقول المفاضة منه تعالى عليهم، وهو مذهب المشاء، وهو المقصود من قوله رحمه الله: «عندهم»^(١)، حيث بنوا على انحصار العلم الحضورى بعلم الشيء بنفسه، وبالتالي فلا علم حضورى للواجب تعالى بالأشياء الخارجية، وإنما هو حصوليٌّ ومن خلال الصور الموجودة في العقول، وبناءً على هذا لا يكون القضاء عندهم إلا قضاءً فعلياً، ولا معنى للقضاء الذاتى الخارج عن العالم، وذلك لأنّه في مرتبة الذات يتمّ علمه تعالى بالأشياء من دون صور، وهذا علمٌ حضورى للشيء بما عداه، وهو خلف مبناهم في دائرة العلم الحضورى التي قصرها على علم الشيء بنفسه.

وأمّا القضاء لدى المصنّف رحمه الله فهو قضاءً ذاتيٌّ خارجٌ عن العالم، وذلك لأنّه عبارة عن الصور العلمية اللازمة للذات، واللازم للذات لا يكون من العالم الذي هو في مرتبة خارجة عن الذات، بل هي موجودةٌ بوجود الذات باقيةً ببقائها، وما هو جزءٌ من العالم موجودٌ بإيجاد الذات باقٍ ببقائها.

وإن قلت: إذن ما الفرق بين مرتبة القضاء والمرتبة الأولى التي هي مرتبة العناية؟

قلت: كلاهما علمٌ ذاتيٌّ بالأشياء قبل الإيجاد، إلا أنّ العناية هي العلم المتضمن لجميع الخصوصيات الممكنة اللحاظ في إتقان الصنع، وبالتالي فقد قيل:

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٣١٧.

إنَّ العناية والاعتناء بالشيء «هو أن يجتهد الفاعل في صدور أصل الفعل أو صدوره على غاية ما يمكن من خصوصيات الكمال...»^(١)، فلذا كانت ذاتيةً. وأمّا القضاء فهو ذلك العلم على نحوٍ يكون موجباً لوجود الأشياء على وفق ما هي عليه في عالم العلم.

وأمّا القدر فهو وجود تلك الصور الموجودة في المفارقات على نحوٍ كليٍّ في عوالم لاحقةٍ على وجهٍ جزئيٍّ، وذلك وفق اجتماع العلل والشرائط وارتفاع الموانع. وبعبارةٍ أخرى: المراد بالقدر هو أنّه تعالى يعلم بحدود ومقدار وخصوصيات الأشياء قبل أن توجد، فلكي يوجد الشيء لابدّ أن يوجد وفق تلك الحدود والخصوصيات، ومن المعلوم أنّ وجود المقادير التي هي آثار المادّة دون المادّة إنّما يكون في نشأةٍ هي فوق نشأة المادّة وتحت نشأة العقل الذي هو نشأة المفارقة التامة، أي مفارقة المادّة ذاتاً وآثاراً، والنشأة هذه هي نشأة عالم المثال المنفصل النزولي.

إذن، هناك دورٌ للخصوصيات والحدود والمقادير في وجود الشيء في الخارج، فلا يوجد ذلك الشيء دونها، فهي بمثابة العلة الناقصة التي لا يوجد المعلول دونها ولا يوجد بمجردّها، وبالتالي فالنسبة بين المعلول وعلته الناقصة - والمذكورات منها - هي نسبة الإمكان لا الوجوب الذي بين المعلول وعلته التامة، كيف؟ وقد ثبت في محله أنّه إذا وجدت العلة التامة وجب وجود المعلول. قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «القدر كمّية الشيء وهندسته وحدّه، وتقديره تعيين حدود وخصوصيات وجوده، وأكثر ما يقصد ويعمل إنّما هو في الصناعات، كما أنّ الخياط يقدر الثوب قبل أن يبرّه ويخيطه... والقالب يقدر المادّة المقبولة على ما يعطيها من الكمّ والشكل والهيئة وغيرها، وإذا طبقنا مفهومه - القدر الصناعي - على الوجود الحقيقيّ كان مصداقه ما تعطيه العلل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٥٦، الحاشية رقم (١).

الناقصة للمعلول من خصوصيات الوجود وخواصه وآثاره، فإن لكل من العلل الأربع والشرائط والموانع وسائر الأسباب المعدّة أثراً في المعلول، ولها ولسائر العوامل الحافّة حول المعلول آثاراً في خواصه وآثاره، فجملتها كالقالب الذي يعيّن للمقوّلب ما له من خصوصيات الوجود والآثار^(١). إذن فالقدر الذي هو مرتبة من مراتب علمه تعالى هو علمه عزّ وجلّ بخصوصيات الشيء وخواصه وآثاره على نحو جزئي لا كليّ كما كان الحال في مرتبة القضاء، وبالتالي فالمقدّرات أي الموجودة في مرتبة القدر هي نحو من أنحاء فعله تعالى والتي هي ثلاثة: عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادّة، العالم الثاني هو عالم المقدّرات، حيث هو العالم المجرد عن المادّة دون آثارها من الأبعاد والأشكال والأوضاع.

إشارات النصّ

مقارنة بين القضائين

لقد تناول النصّ الذي بين أيدينا رأيين في القضاء: رأي المشاء ورأي المصنّف رحمه الله، وقد كانت بينهما فوارق عدّة، لا بأس بعرضها من خلال التالي؛ وذلك إمعاناً في الوقوف عليها وضبط أمرها:

- قضاء المشاء

١. القضاء: عبارة عن صورٍ عقليةٍ أي مرتبة العقل الذي هو في مقام الفعل لا الذات.
٢. مجعولة على سبيل الإبداع، غير مسبوقة بما دة ومدّة؛ هي موجودةٌ بإيجاده لا بوجوده.
٣. هذه الصور من العالم خارجةٌ من عالم الذات.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٩٢، الحاشية رقم (٢).

- قضاء الحكمة المتعالية

١. القضاء صورٌ علميةٌ، أي منسوبةٌ إلى عالم العلم الذي هو عالم الصنع الربوبيّ الخارج عن العالم.
٢. غير مجعولةٍ، وذلك لأنّها لازمةٌ لذاته واللازم لغير المجعول غير مجعولٍ، فهي موجودةٌ بوجوده لا بإيجاده.
٣. هذه الصور خارجةٌ عن العالم وهي ضمن عالم الذات، كيف؟ فهي صور علم الله.

مقارنة بين القضاء والقدر

لقد عقد العلامة الطباطبائي رحمه الله^(١) في حاشيته على المقام مقارنةً بين القضاء من جهةٍ والقدر من جهةٍ أخرى، وقد جاءت الفوارق بينهما ثلاثةً، هي التالية:

- القضاء

١. القضاء لا يتخلّف عن مقتضاه.
٢. موطن القضاء عالم التجرّد عن المادّة، حيث لا يوجد فيه تراحمٌ.
٣. القضاء أعمّ مورداً من القدر، لأنّك عرفت أنّ موطن القدر هو عالم المادّة فقط، وأمّا القضاء فيشمل العوالم الثلاثة: العقل، والمثال، وعالم المادّة.

- القدر

١. ربّما يتخلّف عن مقتضاه.
٢. موطن القدر هو عالم المادّة الذي تتكثّر فيه العلل وتتعاون وتتراحم.
٣. القدر أخصّ وأضيق دائرةً من القضاء، حيث يقتصر على عالم المادّة دون العوالم الأخرى.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ص ٢٩٢-٢٩٣، حاشية رقم (٢).

العالم النفسي السماوي

قال الحكيم الأملي رحمه الله: «اعلم أنّ المحققين ذهبوا إلى أنّ للسماء نفسين:

١. نفسٌ كليّةٌ تدرك الكليّات والمجرّدات، وهي في السماء كالنفس المجرّد المدرك للمعقولات في الإنسان، وهي المعبر عنها باللوح المحفوظ.

٢. نفسٌ جزئيّةٌ تدرك الجزئيّات، وهي فيها - السماء - كخيالنا، والحسّ المشترك منّا، ويعبر عنها بلوح المحو والإثبات، وكونها لوحاً كالنفس الكليّة لأجل قبولها الصور الفائضة عليها ممّا فوقها، والتعبير عنها بالمحو والإثبات وعن النفس الكليّة باللوح المحفوظ لأجل تغير ما فيها لأجل كونها صوراً جزئيّة، وانحفاظ ما في النفس الكليّة لأجل تجرّدها وكليّتها»^(١).

إذن فالمراد بقول المصنّف رحمه الله: فهو - أي القدر - عبارة عن صور الموجودات في العالم النفسي السماويّ على الوجه الجزئيّ، هو أنّ القدر عبارة عن صور علميّة ذات مقادير وخصوصيّات محلّها وموطنها هو العالم النفسيّ السماويّ، أي هي عبارة عن صور علميّة موجودة بنحو ما لدى النفس الفلكيّة (السماويّة) الجزئيّة لا الكليّة، حيث إنّ النفس تنقسم كالتالي؛ على حدّ قول الحكيم السبزواري رحمه الله:

إمّا سماويّة أو أرضيّة نما وحيوانيّةً نطقيّة
قد قيل للسماء نفسٌ تنطبع وقيل نفسٌ جرّدت قيل جمع
إمكان الأشراف لذا يجلي ثمّ لكلّ هي لا لكلي^(٢)

فالنفس تنقسم إلى: سماويّة فلكيّة، وأرضيّة، وهي بدورها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: نباتيّة، حيوانيّة، ناطقة.

ثمّ عرّج في البيت الثاني على نحو وجود النفس الفلكيّة، حيث ذكر آراء

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ٤٥.

(٢) شرح المنظومة: ج ٥ ص ١٥.

ثلاثة؛ الأول: أنّها مغمورة منطبعة في المادة، الثاني: أنّها مجردة عن المادة، الثالث: منطبعة ومجردة؛ أي للفلك نفسان: مجردة ومنطبعة، وقد نسب هذا القول للفخر الرازي^(١)، لكنّه غير ممكنٍ على ظاهره، إذ يمتنع أن تتوارد نفسان مستقلّتان على بدنٍ واحدٍ، وقد عدّ هذا دليلاً يطل به التناسخ، حيث يلزم من القول به توارد نفسين على بدنٍ واحدٍ: نفسٌ يستحقّها البدن من المبدأ الوهّاب، ونفسٌ هي المستنسخة.

نعم، يمكن حمل هذا الكلام على أن نفس الفلك ذات نشأتين: التجرد والانطباع. ثمّ أشار إلى أن كلّ فلكٍ سواءً كان كلياً أو جزئياً ذو نفس. ثمّ لكلّ، أي لكلّ فلكٍ نفسٌ لا أن النفس من نصيب الفلك الكلي دون الجزئيّ. إذن، فمجال القدر هو نفس الفلك، وهي على نحوٍ جزئيّ لا على نحوٍ كليّ، وأمّا نحو وجودها لنفس الفلك فقد وقع الاختلاف فيه، «أمّا عند المشاء فعلى سبيل الانطباع وأمّا عند الإشراقيين فعلى سبيل المظهرية؛ لكون الصور القدرية عندهم مثلاً معلقة قائمة بذواتها»^(٢).

الأثر التربوي للقضاء والقدر

من الأمور التي لا بدّ من رعايتها والإصرار عليها: ربط المسائل الاعتقاديّة بحياة الإنسان الشخصية والعامة، فإنّ الاعتقاد بأنّه تعالى هو المتصرّف المستقلّ في نشأة العالم وأنّه لا يوجد شيءٌ ولا يعدم شيءٌ إلّا بإذنه، تجعل الإنسان لا يعطي العوامل المحيطة والظروف مهما كثرت وتشابكت وظنّ الناس أنّها قاهرة وقاسرة، لا يعطيها بالاً على أنّها حتمٌ مقضيٌّ لا يردّ ولا يبدّل، وما عليه إلّا أن يستسلم ويمدّ عنقه انقياداً لها تفعل به ما تريد.

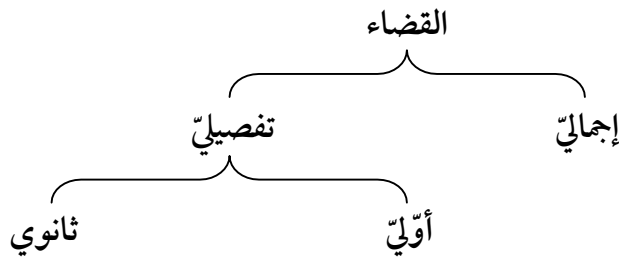
(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٢٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٩٢، حاشية رقم (١).

وليس في هذا دعوة لتجاهل نظام الأسباب والمسببات، وذلك لأنّ كل ما سواه تعالى مهما اقتدر وتسلّط واستحكم فإنّه لا يعدو كونه علّة ناقصة، وقد علمت أنّ النسبة بين الفعل وعلّته الناقصة هي الإمكان وليس الوجوب والضرورة والحتم، إذن هناك استواء نسبيّ فلماذا يُرَجَّح طرفٌ دون آخر إذن، أليس هذا ترجيحاً بلا مرجح. ولا يعدّ هذا الذي طرحناه استهتاراً، كما أنّه ليس إنكاراً، بل هو نظرة واقعيّة حقّة لمسار الأمور، وهذا يدعو الإنسان للقيام بوظيفته في أحلك الظروف وأكثر الشروط المحيطة رداءً، ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران: ١٧٣)، فعلى رغم جمع الناس للعديد والعدّة لملاقاة ثلّة من المؤمنين المطمئنين بذكر الله وأنّه لا يقع إلّا ما يريد ولن يصيبهم إلّا ما كتب الله لهم، فإنّ هؤلاء المؤمنين ثبتوا ولم يتزلزلوا. الإيمان بقضاء الله وقدره ذو آثار لا تعدّ ولا تحصى، ومن جملتها التوازن النفسيّ والثبات في الملّات وعدم الانهزام النفسي الذي يكون سبباً للانهزام الخارجيّ أمام ما يتهدّد الإنسان، فلا يكون الإنسان قد أعان على نفسه قتلاً أو ذلّةً وانهزاماً.

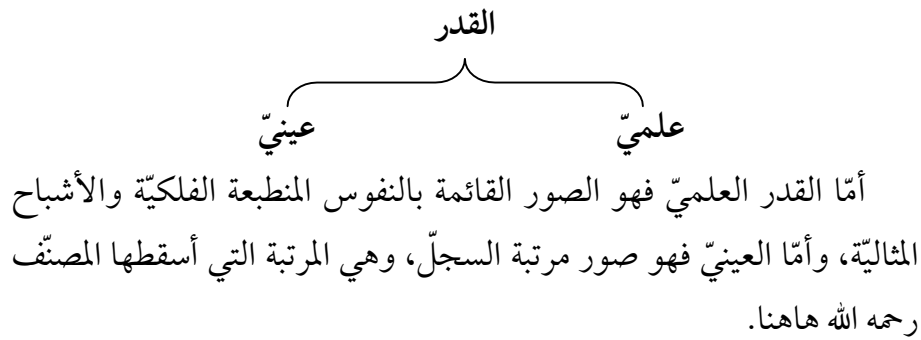
تقسيم القضاء والقدر

لقد قسّم الحكيم السبزواري القضاء والقدر تقسيماً زاد في تفصيل مرتبتيّ القضاء والقدر، وهو ما يمكن عرضه من خلال المخطط التالي:



أمّا الإجماليّ فهو الصور القائمة بالقلم، أي العقل الأوّل، بل مجموع العقول الطوليّة؛ لأنّ الترتيب يؤدّي إلى الوحدة، ولذا أتى بصيغة الجمع في قوله تعالى:

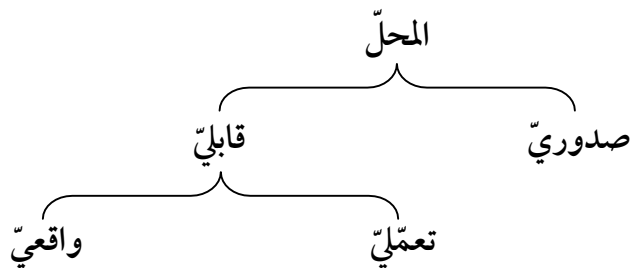
﴿ن وَالْقَلَمَ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ مع أَنَّ القلم واحدٌ، وذلك إشارةً إلى الوحدة الجمعِيَّة للقلم الأعلى، وأمَّا القضاء التفصيليَّ الأوَّليَّ فهو الصور القائمة بالعقول التفصيليَّة العرضيَّة المتكافئة، وأمَّا الثانوي فهو عبارةً عن الصور الفائضة على النفوس الكلِّيَّة من جهتها العقليَّة.



وسوف يوافيك الكلام في وجه الإسقاط.

محلّ القضاء والقدر

قال المصنّف رحمه الله: «...ومحلّها اللوح والقلم...» أي: ومحلّ كلّ من القضاء والقدر اللوح والقلم، وأشار رحمه الله إلى أنّ المحلّ ليس على شاكلةٍ واحدةٍ حيث إنّ أحدهما: هو اللوح على نحو القبول والانفعال سواءً كان محفوظاً أو لوح محوٍ وإثباتٍ، وثانيهما: هو العلم على نحو وسبيل الفعل والحفظ، سواءً كان طولياً أو عرضياً مكافئاً. وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله من خلال قسمة المحلّ التالية:



فالمحلّ الصدوريّ للقضاء الإجماليّ هو العناية، ومحلّه القابليّ التعمليّ هو ماهيّة القلم؛ لأنّ الصور على التحقيق الذي حقّقه قدّس سرّه هو النحو الأعلى من وجودات ما دون القلم في القلم بنحو أبسط وأتمّ، وليست زائدة إلّا باعتبار المفاهيم والماهيّات اللازمة لتلك الوجودات، كما في الأعيان الثابتة اللازمة لأسماء الله تعالى، فالقابل التعمليّ للقلم هو القابل لتلك الصور أيضاً، ومحلّ القابليّ الواقعيّ نفس ما ارتسمت هي فيه... والمحلّ الصدوريّ للتفصيليّ الأوّل هو القلم، والقابليّ التعمليّ له هو الماهيّة، والواقعيّ هو اللوح المحفوظ... وقس عليه الثانويّ والقدر...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٩٠، حاشية رقم (١).

النص الثالث

القلم

وأما اللوح والقلم فبيان القول فيهما: أن الباري - جلّت كبرياؤه - أول ما برز من ذاته ونشأ، هو جوهرٌ قدسيٌّ في غاية النور والضياء والسناء بعد الأول تعالى، ونشأ بتوسطه جواهرٌ أخرى قدسيّةٌ مترتبةٌ في الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتبها في القرب منه تعالى، ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها في الوجود وضعف نوريتها موجوداتٌ نفسانيّةٌ وأخرى طبيعيّةٌ، وهي النفوس السماويّة والأجرام الفلكيّة وما معها من العناصر والمركبات، وهذه كلّها متجددة الوجود، زمنيّة كالمكتوب من الكلمات المعقولة.

وأما تلك الجواهر والأنوار القاهرة فهي مقدّسة عن الزمان منزّهة عن التجدد والحدثان، بل كلّها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كأنّها موجودةٌ واحدةٌ، والحق أنّها واحدةٌ كثيرةٌ كما قرّناه في موضعه بالبرهان، ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحدٍ كالقلم في قوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمَ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ وأتى بصيغة جمع العقلاء مع وحدته إشارةً إلى وحدته الجمعيّة، وقوله تعالى: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ والروح في قوله تعالى: ﴿...قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾ وقوله تعالى: ﴿...وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ...﴾ وكالأمر في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ...﴾ وكالكلمة، كما مرّ. وقد يعبر عنها بالفاظ متعدّدة، كالكلمات في قوله عليه وآله السلام:

«أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذراً»^(١) وكلمات في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ...﴾ والخزائن في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ...﴾ فهي تسمى بأسماء مختلفة باعتبار متعديّة، فباعتبار كونها مصوّرة لصور المعلومات ناقشة في قوالب النفوس والأجرام على وجه التجديد والتقضي تسمى بالقلم، كما أنّها باعتبار تأثيرها في ما تحتها تأثير الكلام الأمرّي الإعلامّي في المخاطب تسمى بالأمر، وهي أنوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها بتأثير الله تعالى كما أنّ ذواتها موجودة بوجوده لفنائها في التوحيد.

وكذلك حكم تأثيراتها، فقاهريّتها التي تأثيرها ظلّ لقاهريّته تعالى كما أنّ نوريتها التي لا تزيد على ذواتها لمعة من لمعات وجهه وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان والمكان في الخارج مع كونها - كما علمت - معرّة عن الزمان والمكان، وقد أشار إليه بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ...﴾ وكما تفيض منها صور الأشياء وحقائقها بإفاضة الحق سبحانه فذلك تفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها يجبر نقصاناتها، فهذا الاعتبار، أو باعتبار أنّها تجبرها على كمالاتها والتوجّه إليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها، تسمى عالم الجبروت وهي صورة صفة جبارية الله، وهي قضاء الله وأمره، وكلام الله وكلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده وأعينه الناضرة في قوله تعالى ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا...﴾، فهذه الكلمات كلّها صفات القلم الإلهي وحيثياته.

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٧٣ ص ٢٠٧.

الشرح

هذه هي مرتبة أخرى من مراتب علمه تعالى، وهي ما اصطلاح عليه بالعلم الإلهي الفعلي، أي ما هو في مرتبة الفعل لا الذات، كالمرتبة الأولى التي هي مرتبة العناية الإلهية، هذه المرتبة هي مرتبة القلم، وهو محل صور القضاء، كما أن اللوح محل القدر؛ على ما سيأتي في المرحلة اللاحقة، وهي مرتبة اللوح.

لقد تعرض المصنف رحمه الله هاهنا للأمور التالية:

١. العقل أول ما برز من ذاته تعالى، وللمسانخة كان جوهرًا قدسيًا منزهاً عن المادة والنقص، فهو في غاية السناء والبهاء والضياء.

٢. وساطة العقل في صدور ما بعده من موجودات كانت على النحو التالي:

أ. جواهر وعقول قدسية طويلة ثم عرضية متكافئة.

ب. موجودات نفسانية وهي النفوس الفلكية وأجرامها، وكذلك العناصر وما يتركب منها مما يعرف بالمواليد الثلاثة: النبات، والحيوان، والإنسان، وهي لكونها مادية متجددة متغيرة خارجة من القوة إلى الفعل تدريجاً، وبالتالي فهي زمانية، لأن الخروج من القوة إلى الفعل تدريجاً حركة ذات مقدار، والذي تقدر به الحركات هو الزمان، فهو كم متصل غير قار، وذلك لعدم اجتماع أجزائه في الوجود. وهذا بخلاف الجواهر المفارقة والأنوار القاهرة فهي خارج الزمان والمكان، وذلك لأنها تامة، ليس لها حالة منتظرة، واجدة لكل كمال يمكن لها بالإمكان العام.

والجواهر القدسية؛ لشدة اتصال بعضها ببعض، تكاد تكون جوهرًا واحدًا وهي في الواقع كثيرة، لكن الحق أنها من باب وجود الكثرة في الوحدة، فهي على حدّ تعبيره رحمه الله: واحدة كثيرة، فالقلم واحد يشتمل الكثير من الجواهر القدسية الأخرى التي دونها من طولية وأخرى عرضية متكافئة. وقوله تعالى:

﴿ن وَالْقَلَمَ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ يؤيد ذلك، حيث ذكر القلم مفرداً ثم لما أسند إليه فعله فقد عومل معاملة جمع العقلاء، أمّا الجمع وهو كثرة فإنّ المبرّر لحمله على المفرد هو ذلك النحو من الوحدة التي تحتزن في وجودها الكثرة، وبالتالي فليس من الصحيح أن يحكم دائماً على الوحدة والكثرة بالتقابل وعدم الاجتماع، حيث إنّ بعض الوحدة توجد في الكثرة وبعض الكثرة توجد في الوحدة، وقد مرّ أنّ هذا فتحٌ اختصّ به المصنّف رحمه الله دون أحدٍ على وجه الأرض غيره، حيث رأى أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء كما يعتقد هو ذلك.

ج. للصادر الأوّل أسامي عديدة، حيث إنّ له جهاتٍ مختلفة، فلكلّ شأنٍ من شؤونهِ اسمٌ من الأسماء، وقد ذكر المصنّف رحمه الله الأسماء التالية ووجه التسمية بها.

القلم؛ وذلك لأنّ ذلك الصادر الأوّل هو واسطة ظهور صور المعلومات في القوابل المختلفة، كما هو حال القلم المتعارف، فهو واسطةٌ وسببٌ لانتقاش الكلمات في الصفحات.

الأمر؛ الجوهر القدسيّ الأوّل وما سواه من جواهر قدسيّة يسمّى كلّ منها بالأمر، وذلك لدخالة كلّ منها في التأثير على ما عداها، كما هو حال الأمر الصادر من العالي للسافل، حيث يفعل به ويؤثر عليه، وليس ذلك بمعزلٍ عن إذن الله وحوله وقوّته: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾.

الجبروت؛ الجواهر القدسيّة موجوداتٌ جبروتيّة، وعالمها عالم الجبروت، وذلك لأحد وجهين:

الأوّل: الجبر بمعنى سدّ النقص، فالعقل موجودٌ جبريٌّ، لأنّ له دوراً من وصول الأفراد الماديّة إلى كمالها اللائقة بها.

الثاني: الجبر بمعنى الإلجاء والقهر، حيث تجبر ما تحتها على التوجّه إلى الكمالات اللائقة بها، فإذا ما تمّ الحصول عليها قامت تلك الجواهر بحفظها.

إشارات النص

أول ما صدر العقل

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

عقلاً ونقلاً كان عقلٌ إذ بدا لا يوجد الواحد إلا واحداً
فذلك الواحد نفسٌ أو عرض أو صورةٌ أو هيولى لو فرض
نفساً وهيئةً بلا جسم فعل أو آخرين فتلازم بطل
وهذه الأقسام لما بطلت فوحدة المبدأ عقلاً انقضت^(١)

وهو برهانٌ ساقه لإثبات أن أول ما صدر منه تعالى هو العقل الذي هو جوهرٌ قدسيٌّ مجردٌ عن المادة ذاتاً وآثراً، وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: ١. مبدأ كل شيءٍ واحدٌ، وهو واجب الوجود بالذات.

٢. الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

٣. ما سواه تعالى إما جوهرٌ أو عرضٌ.

٤. الجواهر خمسة: عقلٌ، نفسٌ، صورةٌ، جسمٌ، هيولى.

٥. المادة والصورة متلازمان.

٦. العرض متقومٌ وجوده بموضوعه، فهو ماهيةٌ إذا وجدت

وُجدت في موضوعٍ.

٧. لا نفس من دون بدنٍ.

المدعى: الصادر الأول هو العقل وليس شيئاً ممّا عداه، فلا هو عرضٌ ولا

جوهرٌ من الجواهر المتبقية.

البرهان: لو لم يكن العقل هو الصادر الأول لكان إما عرضاً أو جوهرًا من

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٦٦٧.

الجواهر الأربعة المتبقية، وهي: النفس، والصورة، والجسم، والهيولى. والتالي باطلٌ بشقوقه جميعها، فالمقدم مثله.

أمّا الملازمة فلائك عرفت أنّ ما سواه تعالى وما يصدر عنه لا يعدو ما ذكر، وأمّا بطلان التالي فلما يلي:

أمّا بطلان كون الصادر الأوّل نفساً، فلأنّ لفظة النفس اسمٌ لذلك الأمر الذي هو وراء البدن، وهو مبدأ الآثار التي تترتب عليه والتي لا تكون على وتيرة واحدة، وبعبارة أخرى: النفس اسمٌ لذلك الأمر لا من حيث جوهره وذاته، بل من حيث كونه مدبراً للبدن^(١)، وقد أخذ ذلك في تعريفها:

كَمَا أَوَّلَ لَجْسَمٍ آتَى نَفْسٌ تُرَى بِالدَّرَكِ وَالْأَفْعَالِ^(٢)

وقد حُقق في محله أنّ الإضافة بين النفس والبدن إضافة ذاتية، وأنّ نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها، كما هو حال الحركة اللاحقة بالفلك، أو الأبوة التي تلحق ذات الأب بعد وجودها، وإلاّ للزم كونها جوهرًا مجردًا عن المادة ذاتًا وفعلاً، وما هو كذلك عقلٌ، والعقل ليس له حالة منتظرة، هذا خلف^(٣).

إذن، فلو كانت النفس هي الصادر لكانت دون بدنٍ، وإلاّ للزم صدور الكثير من الواحد. ولو صدرت دون بدنٍ، هذا خلف كونها نفساً.

وأمّا الجسم فلاّنّ لازم صدوره من الواحد هو صدور الكثير من الواحد، وذلك لأنّ الجسم مركّبٌ من مادّةٍ وصورةٍ، إذن فهو كثيرٌ.

وأمّا الصورة والمادّة، فصدور كلّ منهما دون الآخر خلف الملازمة المحقّقة

(١) النفس من كتاب الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا: ص ١٣.

(٢) شرح المنظومة: ج ٥ ص ١٣.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ١٢.

بينهما والتي تفرضها الحاجة المتبادلة غير الدائرة بينهما.

وأما العرض فلائته لو صدر من الواحد لصدر إمّا مع موضوعه أو لا، وكلاهما باطل محال، أمّا الأوّل فللزومه صدور الكثير: (العرض وموضوعه) من الواحد، وأمّا الثاني فللزومه الخلف؛ فما فرضناه موجوداً في موضوع، ليس كذلك.

فإذا لم يكن الصادر الأوّل واحداً ممّا ذكر فيتعيّن أن يكون العقل، وهو ذلك الجوهر القدسي؛ هو البارز الأوّل من ذاته تعالى، وهو الذي يوجد به كلّ ما سواه، فهو (أي الصادر الأوّل) علّة لما سواه، فإذا كان غير العقل فسوف يكون ما هو علّة لما سواه معلولاً لما سواه، وذلك لأنّ كلّ شيء غير العقل محتاج إلى الغير بوجه ما، فالنفس إلى البدن، والمادّة إلى الصورة وبالعكس، والعرض إلى الموضوع. فإذا كان واحداً لما ذكر صادراً أوّل، ويفترض به أن يكون علّة لما سواه، وما هو كذلك لا يحتاج إلى معلوله، للزم ما فرضناه علّة لما سواه مستغنياً عما سواه ليس كذلك.

كلّ هذا كان كلاماً في إثبات أنّ الصادر الأوّل هو العقل عقلاً، وأمّا النقل فقد حفل بهذا المضمون والمفاد، فقد روى الصدوق رحمه الله في كتابه الشهير (من لا يحضره الفقيه) حديثاً يشتمل على وصايا عديدة أوصى بها رسول الله صلى الله عليه وآله عليّاً أنّ أوّل ما خلق الله العقل؛ منها: «روى حماد بن عمرو، وأنس بن محمّد عن أبيه جميعاً، عن جعفر بن محمّد عن أبيه، عن جدّه عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال له: يا عليّ أوصيك بوصيّة فاحفظها، فلا تزال بخير ما حفظت وصيّتي. يا عليّ من كظم غيظاً وهو يقدر على إمضائه، أعقبه الله يوم القيامة أمناً وإيماناً بجذ طعمه... يا عليّ: إنّ أوّل خلق خلقه الله عزّ وجلّ العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثمّ قال له أدبر فأدبر، فقال: وعزّي

وجلا لي ما خلقتُ خلقاً هو أحبُّ إليّ منك...»^(١).

وقال عليّ عليه السلام وقد سئل عن العقل: «...جوهراً دراكٌ محيطٌ بالأشياء عن جميع جهاتها، عارفٌ بالشيء قبل كونه، فهو علّةٌ للموجودات ونهاية المطالب...»^(٢).
قال الحكيم السبزواري رحمه الله معلّقاً: «وفي كلامه عليه السلام تصديقٌ تلميحاً لقول الحكماء الإلهيين حيث يقولون: درك الحقائق وحفظها بالاتّصال بالعقل الفعّال وأنّه خزانة النفس الناطقة، قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾، وذلك لأنّ العقل الفعّال مع وحدته وبساطته اللاتئنتين به جامعٌ لجميع صور الحقائق بنحو التجرّد أو واجدٌ لوجودها بنحو أعلى وأشرف...»^(٣)، وقد تقدّم معنى هذه الوحدة الجمعيّة التي تكون مستبطنّةً للكثرة ومن دون أن يחדش ذلك في شأن الوحدة وأمرها، بل أنّ الوحدة والبساطة - كما تقدّم مراراً - تقتضي الكثرة، والتناسب طرديٌّ بين شدّة البساطة وجامعيّتها للكثرة، فكلّما كان الموجود أبسط وأشدّ أحديّةً، كانت الكثرة التي يشتمل عليها أكثر تشعباً وتفصيلاً.

أعلى القلم

علمت أنّ القلم عبارةٌ عن المرتبة الأولى من مراتب علمه تعالى في صقع العقل ومقامه، فهو المشتمل على صور الموجودات الكلّية التي هي قضاؤه تعالى العلميّ، وهو القضاء المبرم الذي لا يبدّل ولا يحوّل، وعلمت أنّ هناك عقولاً مترتّبةً طولياً وأخرى متكافئةً عرضيّةً، ومن المعلوم أنّ الترتّب يفضي إلى عقلٍ لا عقل فوقه، وعقلٍ ليس بعده عقلٌ، والعقل الذي ليس فوقه عقلٌ هو الأعلى، والعقل باعتبارٍ يكون قلماً، إذن هناك قلمٌ أعلى، والذي يحصل إلى درك ما فيه فهو

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق: ص ٣٦٩.

(٢) كلمات مكنونة، الفيض الكاشاني، الكلمة (٣٤).

(٣) شرح دعاء الصباح، لمّا هادي السبزواري: ص ٩٨.

ذلك المنقطع النظير من البشر، وهو الذي اشتدت قوّته العقلية فبلغت من الشأن والرفعة الشيء الذي جعلها أهلاً للوقوف على ما لدى تلك المرتبة الرفيعة من حقائق ومعارف، فكيف إذا كان أحدٌ هو عين ذلك القلم. هذا ما تناوله الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته الخالدة، حيث قال:

أصول الإعجاز أو الكرامة خصائص أن يقوّي العلامة
كما خمود الحدس يبلغ انتها يصعد في شدّته غايتها
فيها يكاد زيتها يضي وصل وفيه لا تهدي من أحبت نزل
أعبي أطباء النفوس ذا السقم ذاك بلا لوح قرئ أعلى القلم^(١)

محلّ الكلام ومحوره هو البيت الأخير، لكن بما أنّه نتيجة لمقدّمات اشتملت عليها الأبيات السابقة عليه، فيجدر الوقوف عليها ولو بنحو الإشارة والإجمال. الكلام في منشأ صدور الأفعال الخارقة للعادة الصادرة من الأنبياء عليهم السلام لتكون معجزة اصطلاحاً، أو عن أولياء غير أنبياء لتكون كرامة، وهو القوّة والشدّة في القوتين النظرية والعملية، حيث إنّ كلّاً منهما قابل للشدّة والضعف إلى حدّ الحمود، وقد وردت الإشارة إلى الأمرين في القرآن الكريم، فأشير إلى شدّة العلامة أي القوّة النظرية بقوله تعالى: ﴿...يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ...﴾ (النور: ٣٥). حيث إنّ ذلك الإنسان الذي الغاية في قوّة النظر يضيء بنور العقل الشديد القويّ وإن لم تمسسه نار التعليم البشري، بينما ورد في خامد الحدس ضعيف النظر متفاقم الغباوة: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ...﴾ لا لأنّه يكون عبثاً لا طائل منه، وهو الداء العياء، كما يقول الشاعر:

لكلّ داءٍ دواءٌ يُسْتَطَبُّ به إلّا الحماقة أعيت مَنْ يداويها

(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٢٤٩.

وأما (ذاك) أي الذي ورد فيه: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ...﴾ فقد وصل إلى مقام أنه عين ذلك القلم الأعلى، وذلك إذا قرأنا عجز البيت الأخير على أن جملة (بلا لوح قرئ) معترضة، ليبقى لدينا جملة إسمية هي: ذاك أعلى القلم، وبالتالي تكون جملة (قرئ) التي هي فعل ماضٍ مبني للمجهول صفةً للوح، وذلك لأنه بعد النكرات صفات، وقد نكر اللوح ليكون الكلام من باب النكرة في سياق النفي المفيد للعموم، وبالتالي فصاحب تلك القوة القدسية رغم أنه لم يعتمد على أي لوح لكنه كان أعلى القلم، وهو أرفع مقاماً مما يفيد العجز المذكور فيما لو قيل: ذاك بلا لوح قرأ أعلى القلم، حيث تفيد المغايرة والاثنيّة بينه وبين أعلى الأقلام وأرفعها. وقد أجاد الشاعر حين قال:

يا أيها الأمّي حسبك رتبةً في العلم أن دانت لك العلماء

فهو صلى الله عليه وآله أمّي^(١) بمعنى أنه لم يعتمد على لوح يُقرأ وتعليمٍ بشريٍّ متعارفٍ، وهذا مما لا يضير، وذلك لأن القراءة والكتابة وسيلةٌ للحصول على علمٍ ما ومعرفةٍ ما، فلا موضوعيّة لهما حتّى يكون فقدهما نقصاً يحطّ من شأن صاحبه، سيّما إذا كان الفاقد لهما قد حاز على علمٍ ليس كمثله علمٌ ومعرفةٌ ليست كمثله معرفةٌ.

نعم هناك صادرٌ أوّل وهو المتعلّم الأوّل، حيث علّم الأسماء كلّها تأهيلاً له لمقام الخلافة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، فلا يعقل أن لا يكون المتعلّم الأوّل هو الصادر الأوّل، وهو غير العقل الذي هو المخلوق الأوّل لا الصادر الأوّل، وقد وردت الروايات في أن المخلوق الأوّل هو نور النبي صلى الله عليه وآله، حيث قال جابر بن عبد الله

(١) هذا المعنى للأمّي هو المشهور، والصحيح ليس المراد منه عدم القراءة والكتابة (منه دام ظلّه).

الأنصاري رضي الله عنه: «قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله: أول شيء خلق الله تعالى ما هو؟ فقال: نور نبيك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كل خير»^(١) وروي عنه أيضاً أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أول ما خلق الله نوري، ابتدعه من نوره، واشتقه من جلال عظمتة»^(٢)، إذن فهو صلى الله عليه وآله واسطة الفيض في نشأته النورية، فهو وإن كان ابن آدم صورة، لكنه أبوه نوراً في النشأة الأولى، وهذا كما هو حال الشيء الواحد عندما يكون في نشأة الذهن علةً لشيء في الخارج ومعلولاً له، فتصوّر شراء الخضروات - مثلاً - والتصديق بمنفعتها علةٌ للذهاب إلى السوق، والذهاب إلى السوق كان له دورٌ في شراء الخضروات.

(١) بحار الأنوار: ج ١٥ ص ٢٤، حديث رقم (٤٣).

(٢) المصدر السابق، حديث رقم (٤٤).

النص الرابع

اللوحة المحفوظة

وأما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الأقصى، إذ كل ما جرى في العالم أو سيجري، مكتوب مثبت في النفوس الفلكية، فإنها عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه في مباحث الأجسام، وسنعيد ذكره عند البحث عن المبادئ والغايات، فكما ينتسخ بالقلم في اللوح الحسي النقوش الحسية، كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة لعلها وأسبابها على وجه كلي، فتلك الصور محلها النفس الكلية التي قلب العالم، والإنسان الكبير عند الصوفية، وكونها لوحاً محفوظاً باعتبار انحفاظ صورها الفائضة عليها على الدوام في خزائن الله تعالى، على وجه بسيط عقلي، أو باعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار هويتها النفسانية؛ لما علمت من طريقنا أنه كلما تعلقت بالأجرام الطبيعية من النفوس والطبائع والقوى فهي متجددة الوجود، حادثة غير باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود التكويني، ثم ينتقش في النفوس المنطبعة الفلكية صوراً جزئية متشخصة بأشكال وهيئات مقدرة مقارنة لأوقات معينة على مثال ما يظهر في المادة الخارجية، وهذه الصور لجزئيتها وخصيتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض في التعينات والتشخصات، بخلاف ما في اللوح المحفوظ فإنها مضبوطة مستمرة على نسق واحد

كالكبريات الكلية، فهذه النفوس هي ألواحٌ قدريةٌ فيها المحو والإثبات، وعالمها عالم الخيال الكلي وعالم المثال، وكلُّ منهما كتابٌ مبينٌ كما قال تعالى: ﴿...وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩) إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ لَوْحٌ مَحْفُوظٌ مَا فِيهِ مِنَ التَّغْيِيرِ يَسْمَى بِ«أَمِّ الْكِتَابِ» والثاني كتابُ المحو والإثبات؛ على ما قال تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩). وأما وجودُ هذه الأكوَانِ الماديةِ في موادِّها الهولانيةِ الظلمانيةِ المشارِ إليه بقوله: ﴿...وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) أي بواسطة صورِها القدريةِ المعلومةِ لأجل ارتسامِها في القوى الإدراكيةِ، فهل هي أيضاً من مراتب العلم، كما يُظنُّ أم لا؟

فالحقُّ: أَنَّ ذلكَ ظنٌّ فاسدٌ ووهْمٌ باطلٌ، فإنَّ هذا الوجودَ ليس وجوداً إدراكياً، كما أقمنا البرهانَ عليه، ومَرَّت الإشارةُ إليه في مواضعٍ من هذا الكتابِ، فما أسخفَ قولَ مَنْ حَكَمَ بأنَّ وجودَ تلكِ الصورِ الجزئيةِ في موادِّها الخارجيةِ أخيرةُ مراتبِ علمه تعالى، وسمَّى المادةَ الكليةَ المشتملةَ عليها: دفترَ الوجودِ، وكأنَّه سها أو نسي ما قرأه في الكتبِ الحكميةِ: أَنَّ كُلَّ عِلْمٍ وإِدْرَاكٍِّ فهو بضربٍ من التجريدِ عن المادةِ، وهذه الصورُ مغمورةٌ في المادةِ مشوبةٌ بالأعدامِ والظلماتِ، وهي متبدلةُ الذاتِ في كُلِّ آنٍ.

نعم، لو قيل: إِنَّها معلومةٌ بالعرضِ بواسطةِ الصورِ الإدراكيةِ المطابقةِ لها، لكان موجَّهاً؛ فلا بدَّ في إدراكها من وجودِ صورٍ أخرى متعلِّقةٍ بها ضرباً من التعلُّقِ الاتِّحاديِّ.

الشرح

لقد جرى الكلام هاهنا في المتبقي من المراتب، وهي التالية: ١. اللوح المحفوظ. ٢. لوح المحو والإثبات. ٣. السجل.

اللوحة المحفوظة

هذه مرتبة أخرى من مراتب علمه تعالى في مرتبة الفعل لا الذات، كما هو حال العناية الإلهية عند المصنّف لا المشاء الذي عرفت أنّها غير خارجة عن العالم عنده، وقد عنواناً النصّ به لكونه أشرف من المرتبتين الآخرين: لوح المحو والإثبات والسجل عند مَنْ يقول بكونه مرتبة علمية.

ما يراد توضيحه هاهنا: أنّ هذه المرتبة هي المرتبة المتأثرة المنفعلة عن القلم الذي تقدّم أنّه مصدر فيضان الصور الكلية الموجودة لديه بوجودٍ جمعيٍّ إجماليٍّ، وهي المرتبة التي يتمّ فيها تلقي تلك الصور التي هي بمثابة نقوشٍ ينقشها العقل، فهي لهذا لوحٌ، كما هو حال اللوح الحسي المتعارف حيث يتمّ استيعاب وتلقي نقوش وخطوط القلم الحسي، وإذا لا لوح فلا نقش، وعدم النقش إمّا لعدم القلم أو لعدم الفيض منه، هذا خلف كونه قلماً، والذي يدلّ على وجود القلم هو صدور النقوش، حيث يكشف وجودها إنّما عن وجوده، وإذا وجد المعلول وجب وجود العلّة، والنقوش معلولة للقلم، إذن فالقلم موجودٌ ونقوشه كذلك، إذن فلا بدّ من وجود لوح يكون وعاءً ومجالاً مستوعباً لتلك النقوش، وبعبارة أخرى: كلّما كان القلم كان اللوح، وكلّما كان اللوح والنقوش كان القلم، وقد كان القلم، إذن فهناك لوحٌ ونقوشٌ.

واللوح الذي ينقش فيه كلمات ونقوش القلم هو النفس الكلية التي عرفت

في النص السابق أنّها النفس الفلكيّة، فهي لوحٌ لأنّ منزلتها من العقل في قبول ما لديه من صورٍ كليّة، منزلة اللوح الحسيّ من القلم الحسيّ في قبول نقوشه الحسيّة. وأمّا كون اللوح المذكور لوحاً محفوظاً أي لا مجال للتحويل والتبديل فيه، وذلك لتجرّده وكليّته، والمجرّد عن المادّة لا مجال فيه للتغيّر، وذلك لأنّ التغيّر هو عبارة عن الخروج من القوّة إلى الفعل، والقوّة لها عرضٌ موضوعه المادّة. فهو محفوظٌ عن التبدّل والتغيّر لكونه مجرّداً، أو الكليّة والتجرّد كانا سبباً لحفظه، أو هو حصانٌ عن التغيّر لأنّ صورته - كما أفاد المصنّف - موجودةٌ في الخزائن الإلهيّة، وما عند الله باقٍ ثابتٌ لا ينفد، أو هو محفوظٌ لالتّحاده بالمحفوظ الذي لا ينفد ولا يتحوّل ولا يتبدّل وهو العقل الفعّال، وإن كانت تلك الصور يعترّيا التحويل والتبديل من حيث كونها نفساً ذات تعلّق بالأجرام الطبعيّة، حيث تكون من جهتها ذات حالةٍ منتظرةٍ على طريق الكدح إلى الربّ الذي لا ينفك عنها، بل هو ذاتها، بناءً على ما حقّقه المصنّف من الحركة في الجوهر.

لوح المحو والإثبات

تقدّم: أنّ لوح القلم هو اللوح المحفوظ، وهو النفس الفلكيّة الكليّة، أمّا لوح المحو والإثبات فهو النفس المنطبعة الفلكيّة، حيث تكون نقوشها غير محفوظةٍ كما كان حال نقوش اللوح الذي ينقش فيه القلم، وبعبارةٍ أخرى: إنّ لوح النقوش القدريّة هو لوح المحو والإثبات وهو عالم المثال المنفصل الذي توجد فيه الموجودات المجردة عن المادّة دون آثارها من شكلٍ وطولٍ وعرضٍ وعمقٍ.

السجلّ

بالعودة إلى بيتٍ للحكيم السبزواري يذكر فيه المراتب نجد أنّه ارتضى مرتبةً أخرى من مراتب العلم الإلهيّ وهي المسماة بالسجلّ، وبذلك يكون قد خالف

واختلف مع المصنّف الذي لم يرتضِ السجّل مرتبةً من مراتب العلم الإلهيّ،
والسرّ في ذلك سوف يتّضح بعد التذكير ببيت الحكيم السبزواري في المنظومة،
قسم الربوبيّات:

عنايةٌ وقلمٌ لوحٌ قضا قدرٌ سجّل كون يرتضى^(١)

حيث ارتضى وقبل السجّل مرتبةً من مراتب العلم الإلهيّ إلى جنب القلم
واللوح و... مع حفظ الأشرقيّة والطوليّة بين تلك المراتب.
لم يقبل المصنّف رحمه الله السجّل كذلك، وقد استدلّ بها يمكن عرضه من
خلال الطريقة التالية:

الفرض:

١. عالم المادّة عالم الأكوان المادّية، وهو ما يصطلح عليه هاهنا بالسجّل،
وهو عالم الموجودات في الموارد الهيولانيّة الظلمانيّة، وهي التي تنزّل بقدر
معلوم.

٢. كلّ علمٍ ومعلومٍ مجرّدٌ عن المادّة، وذلك لأنّ العلم هو حضور أمرٍ مجرّدٍ
لأمرٍ مجرّدٍ، وقد ركّز المصنّف على هذا في بداية هذا الموقف حيث قال هناك:
«... لكنّ أكثر الأقوام ذاهلون عمّا حقّقناه من أن لا حضور لهذه المادّيات
والظلمات عند أحدٍ، ولا انكشاف لها عند مباديها إلّا بوسيلة أنوارٍ علميّةٍ متّصلةٍ
بها هي بالحقيقة تمام ماهيّاتها الموجودة بها»^(٢).

إذن: لا شيء من المادّي بعلمٍ ولا معلومٍ

المدّعى: لا شيء من السجّل بمرتبةٍ من مراتب علمه تعالى.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال التالي:

(١) شرح المنظومة: ج ٣ ص ٦٠٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٦ ص ١٦٤.

السجل	مادّي
لا شيء من المادّي	بعلم ولا معلوم
لا شيء من السجل	بعلم ولا معلوم

أمّا الصغرى فلما تقدّم من أنّ المراد به عالم المادّة والمادّيات، وأمّا الكبرى فقد أشير إليها أيضاً في الفرض. وبالتالي فكيف يكون السجلّ وهو مادّيّ علماً وهو مجردّ، أليس هذا يساوق أن يكون ما ليس بمادّيّ مادّيّاً وما ليس بمجردّ مجردّاً؟ ويكون هذا من مصاديق اجتماع النقيضين الأولى بالامتناع والاستحالة؟ وذلك لأنّ الرتبة من العلم علماً، فإذا كان السجلّ رتبةً من العلم فيكون علماً وقد وقفت على لازم ذلك.

قال الحكيم السبزواري شارحاً البيت المذكور آنفاً: «وفيه إشارة إلى أنّ بعضهم أسقط سجلّ الوجود عن مراتب العلم»^(١) وقد عني بذلك المصنّف، لكنّه (أي الحكيم السبزواري) لم يعلّق على ما أفاده المصنّف من كلام يسقط فيه السجلّ عن كونه مرتبةً من مراتب علمه، ولا جاء على ذكره في حاشية له مطوّلة في مستهلّ هذا الفصل حيث تعرّض للمراتب كلّها ما عدا السجلّ.

لكنّ الناظر في كلمات المصنّف رحمه الله يجدها متشابهة، حيث يؤكّد في بعضها وبوضوح أنّ المادّيات لا يمكن أن تكون معلومةً للباري تعالى حضورها كما هو الحضور لدى مذهب الشيخ الإشراقي، وذلك كالعبارة التي نقلناها في خضمّ البرهان الآنف والذي أقيم لإثبات عدم أهليّة السجلّ الذي هو دفتر الموجودات المادّية لأن يكون مرتبةً من مراتب علمه تعالى، ومثلها قوله في موضع آخر: «إنّا قد بينّا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان: أنّ شيئاً من الأجسام الطبعيّة وصورها المادّية وهيئاتها لا يمكن أن يكون مدركاً بالذات، وليس لها حضورٌ جمعيٌّ عند شيءٍ إلّا بأمثلتها الحسيّة أو العقليّة؛ ولأجل ذلك

(١) شرح المنظومة، قسم الربوبيّات: ج ٢ ص ٦١٠.

كان إدراكها عند الحكماء بصورةٍ منتزعةٍ منها لا بنفسها...»^(١) وييدي استغرابه إلى حدّ الإنكار من ذهاب كلٍّ من السهروردي وكذلك المحقّق الطوسي رحمهما الله إلى كونها معلومةً بالذات أي حضوراً، «فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة الطوسي رحمهما الله ومن وافقهما إلى الاكتفاء بغير الصور الإدراكية في إدراك هذه الأكوان المادية»^(٢) لكنّه وفي مواضع عديدةٍ يجاهر بخلاف ذلك، حيث يؤكّد رحمه الله أنّ «جميع الموجودات حتّى الجمادات حيّةٌ عالمةٌ ناطقةٌ بالتسبيح شاهدةٌ لوجود ربّها، عارفةٌ بخالقها ومبدعها... وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ لأنّ هذا الفقه هو العلم بالعلم لا يمكن حصوله إلّا للمجرّدين عن غواشي الجسميّة والوضع والمكان»^(٣). وذلك لأنّه يرى أنّ حقيقة الوجود وصفاتها الحقيقيّة التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة ساريةٌ في الكلّ سريان الوجود على وجهٍ يعلمه الراسخون، وهو ما يعبر عنه بوجود الوحدة في الكثرة. بل يصرّح في موضع آخر بأنّ الصورة الجرميّة إحدى مراتب العلم والإدراك: «كما أنّ الصورة الجرميّة عندنا إحدى مراتب العلم والإدراك، ولكن لا تسمّى بالعلم إلّا صورة مجرّدة عن مازجة الأعدام والظلمات المقتضية للجهالات...»^(٤).

ويقول العلامة الطباطبائي رحمه الله معلّقاً: «هذا نصٌّ منه على أنّه يرى العلم مساوفاً لمطلق الوجود، فهو عنده حقيقةٌ مشكّكةٌ تشمل الجميع، غير أنّ الصور الجرميّة لا تسمّى باسم العلم، وإن كان لها نصيبٌ من مطلق الحضور...»^(٥)

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٥٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٦٠.

(٣) المصدر السابق: ص ١١٧-١١٨.

(٤) المصدر السابق: ص ٣٤٠.

(٥) المصدر السابق.

مراتب علمه بالأشياء مراتب علمه بالأشياء ٤٠٧

وهذا ما كان قد أكّده في مستهلّ هذا الموقف حيث قال: «...ولو سألت عن الحقّ، فالعلم والوجود شيءٌ واحدٌ، لكنّ الوجود إذا ضعف بحيث يتشابهك مع العدم ويصحبه النقائص والقصورات - كالأجسام الوضعية وعوارضها المادية - احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر...»^(١).

أمّا النظر النهائي للمصنّف رحمه الله في مسألة العلم بالمادّيات - وعلى حدّ تعبير أستاذنا الشيخ جوادي حفظه الله^(٢) - فهو بإرجاع التشابهات من كلمات المصنّف رحمه الله إلى المحكمات لتكون النتيجة موافقة المصنّف لما ذهب إليه الحكيم الإشراقيّ مع بقاء الإشكال عليه حاضراً وبقوّة، وهو أنّ لازم قول السهروردي في علمه تعالى بالأشياء هو الحؤول دون إثبات العلم العنائيّ الذاتيّ للواجب قبل وجود الأشياء أي في الأزل.

إشارات النصّ

النفوس الفلكيّة

قال المصنّف في مستهلّ هذا النصّ: «وأما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلّية الفلكيّة سيّما الفلك الأقصى؛ إذ كلّ ما جرى في العالم أو سيجري مكتوبٌ مثبتٌ في النفوس الفلكيّة، فإنّها عالمةٌ بلوازم حركاتها...». وهذا ما يمكن تناوله من خلال شرح ما أفاده الحكيم السبزواري رحمه الله في الأبيات التالية:

قيل نفوس الفلك الدوّار نقوشها واجبة التكرار
فما انقضى العام الربوبيّ كرّ أمثال الأجسام وأنفس أخر

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٦ ص ٣٤٠.

(٢) شرح حكمت متعالية أسفار أربعة: ج ٤ ص ٣٦٤-٣٦٥.

لا ما مضت إلّا لدى يوداسفِ والقول بالمحو والإثبات اصطفى
فبعد ختم السنة المذكورة يمحي النقوش غيرها مسطورة
أو بالتعاقب انمحت وأثبتت حسب أشواقٍ وأوضاعٍ بدت^(١)

بعد أن فرغ رحمه الله من بحث التناسخ، وأنّه يمتنع انتقال نفسٍ من بدنٍ لآخر، عرّج على النفوس الفلكيّة التي هي عبارةٌ عن لوحٍ فيه نقوش وصور كائنات هذا العالم، وكلُّ ما يدبّ فيه إنّما مصدره تلك النفوس، فإذا ما انقضى العام الربوبيّ وذلك بسبب الأوضاع الفلكيّة، بدأت دورةٌ أخرى، حيث يوجد عالمٌ مادّيٌّ جديدٌ حيث تكون أجسامه مثل أجسام عالم الدورة السابقة، وأمّا الأنفس فهي أنفُسٌ أخرى، وذلك خشية التناسخ، وهو ما ذهب إليه الفيلسوف التناسخي يوداسف، حيث إنّ نفوس الدورة الجديدة هي نفس النفوس التي مضت وكانت في الدورة السابقة. وبالتالي فإنّ نقوش النفوس الفلكيّة واجبة التكرار؛ وذلك حذر التناسخ «فإنّ النفوس الفلكية ثبت أنّ لها شعوراً بحركاتها ولوازم حركاتها، وتلك النقوش والعلوم متناهيةٌ، والحوادث التي بإزائها لا بدّ أن تكون غير متناهيةٍ؛ إذ الفيض غير منقطع، فوجب تكرار مقتضياتها في عالم الكون بحسب الأدوار، فتعود الحركات والأوضاع الفلكيّة بعد عبور المدّة الآتية إلى شبيه أولّها وتتبعها الكائنات في العود إلى أشباه ما كانت...»^(٢).

هذا ما أدلى به شيخ الإشراق السهروردي في المسألة، وأمّا المصنّف رحمه الله فقد كان رأيُه أنّ الذي يؤدّي إلى التوفيق بين دوام الفيض وتناهي ما لدى النفوس الفلكيّة المنطبعة هو محو صورٍ وإثبات أخرى كلّما انتهت دورةٌ وكرّةٌ، حيث قال بعد مناقشةٍ موسّعةٍ لرأي شيخ الإشراق: «فالحقُّ أنّ النفوس الفلكيّة

(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٢٠٥.

(٢) شرح حكمت متعالية أسفار أربعة: ج ٤ ص ٢٦٠.

المنطبعة السارية في أجرامها كتابُ المحو والإثبات ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩) وهذا يتصور على وجهين:

[الوجه الأول: أن يثبت الله تعالى بحسب الجهات الكثيرة المتضاعفة من نسب العقول والقواهر الطولية والعرضية بعضها مع بعض في رأس كل سنة من سنّي العالم الإلهية - وهي ثلاثمائة وستون ألفاً مما يعدّه المنجمون، إذ كل يوم ربوبيّ منها ﴿كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ (السجدة: ٥) - في تلك القوى الفلكية صور جميع ما أوجده في تلك السنة، ثم بعد تمام الإيجاد فيها يمحوها ويثبت صوراً ما يوجده في السنة الأخرى، وهكذا إلى غير النهاية على ما ذهب إليه بعض الحكماء... وأشير إلى أوائل تلك السنين بقوله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ (السجدة: ٥).

الوجه الثاني: أن تتوارد الصور من المبادئ الإلهية على تلك القوى المنطبعة على حسب تواردها على الأشواق عليها المنبعثة من تجدد الأوضاع شيئاً بعد شيء وصوراً بعد صورة على نعت الاتصال التجديدي على طبق ما يترشح منها على المواد العنصرية على التعاقب دائماً. وهذا أولى وأوفق بقوله تعالى ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩)، وعلى أي الوجهين لا يلزم منه عدم التناهي في الصور العلمية الفلكية على وجه الاجتماع، ولا أيضاً يتصور تكرار الصور الحادثة العنصرية...»^(١).

النفوس الفلكية عالمة

قال الحكيم السبزواري رحمه الله^(٢):

والفلك الكلي والجزئي يعني به المشمول والسعي
وكل ما هناك حي ناطق ولجمال الله دوماً عاشق

(١) تعليقات صدرا على حكمة الإشراق: ج ٢ ص ٤٨١، الإلهيات.

(٢) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٣٧٩.

أي الفلك سواء كان كلياً أو جزئياً، فهو حيّ ناطق، والمعني بالكلية والجزئية هو بالمعنى العرفاني أي بمعنى السعة والشمول، فالأوسع وجوداً يكون كلياً، والأضيق يكون جزئياً.

قال الشيخ حسن زاده آملي حفظه الله: «قال تعالى شأنه: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٦)، والجمع بالواو والنون للعقلاء، وكذا في سورة يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (يوسف: ٤). وقال الفخر الرازي في تفسير المفاتيح: (في الآية سؤالات: السؤال الأول قوله: ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾، فقوله: ﴿سَاجِدِينَ﴾ لا يليق إلا بالعقلاء، والكواكب جمادات، فكيف جازت اللفظة المخصوصة بالعقلاء في حق الجمادات؟ قلنا: إن جماعة من الفلاسفة الذين يزعمون أن الكواكب أحياء ناطقة احتجوا بهذه الآية، وكذلك احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ والجمع بالواو والنون مختص بالعقلاء... والآيات والروايات في ذلك كثيرة جداً.

الدعاء الثالث والأربعون من الصحيفة السجادية: وكان من دعائه عليه السلام إذا نظر إلى الهلال: أيها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل التقدير المتصرف في فلك التدبير...»^(١).

ومما يعتمد عليه لإثبات حياة ونطق الكواكب قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء: ٤٤)، أو قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (فصلت: ٢١).

الفلك الأقصى

قال الحكيم السبزواري رحمه الله في الفلكيات:

(١) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٣٩١، حاشية رقم (٢٦).

والفلك الكلّي تسعة وذي أولها الأطلس ثانيها الذي
حركة بطيئة تضاف له وبالسرعة اخصصن أوله
ثم كرات السبعة السيّارة ترتيبها بنهجة مشهورة
والثان كرسيّ وعرش أطلس في السبع خُسن جوار كنس
للتسع من كليّهما العقل العشر واستثنى عاشراً يكمل البشر^(١)

الأفلاك الكلّية تسعة هي التالية: الفلك الأعظم أو فلك الأفلاك ويقال له
الفلك الأطلس، والثاني فلك الثوابت ويقال له: فلك البروج أيضاً، ثم الأفلاك
السبعة السيّارة: زحل، مشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، وفلك القمر،
والمشهور الابتداء بفلك القمر، وذلك بحسب القرب منّا، وبناءً عليه يكون فلك
الأفلاك هو الفلك التاسع.

والبيت الأخير يتناول علاقة العقول بالأفلاك حيث «يصدر من كلّ عقل
عقل وفلك فيستوفي العقول التسعة الأفلاك التسعة حتّى العاشر من العقول...
وهو العقل الفعّال المكملّ للنفوس الناطقة بحول الله وقوّته...»^(٢).

أمّا الفلك الأطلس فهو: «...أول الأفلاك الكلّية بناءً على المشهور بحسب
الترتيب الطبيعي... وهو مشتمل على جميع الأفلاك، بل على مجموع العالم
الجسمانيّ، وهو كرة متوازية السطحين، مركزه مركز الأرض بل مركز العالم، ولا
يوجد فيه أيّ كوكب... حركة هذا الفلك أسرع الحركات... وحركته من
المشرق إلى المغرب، وحركة جميع الأفلاك بحركته على سبيل التسلّط...»^(٣)، فهو
أطلس لكونه خالياً عن الكواكب، كما هو الحال في لفظ الأطلس من حيث خلوه

(١) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٣٧٩.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٦٧٣-٦٧٤، قسم الربوبيّات.

(٣) گوهر مراد (جوهر المراد)، ملا عبد الرزاق لاهیجی: ص ٨٣-٨٤.

عن النقطة.

وهو على ما في البيت الرابع من الأبيات الآنفه العرش في الشرع، وفلك الثوابت الكرسي، وهذا «إشارة إلى التوفيق بين الشرع والعقل، فلا منافاة بين عدّة الأفلاك تسعة، وما في الكتاب الإلهي من أن السماوات سبع، إذ الفلك الأطلس والثوابت مسميان في لسان الشرع بالعرش والكرسي»^(١).

وإن قلت: كيف يكون كلٌّ من العرش والكرسي من مراتب علمه تعالى الشاخنة مع تخيل تجسّم كلٍّ منهما في الهيئة؟

قلت: إنّما يعدّ كلٌّ منهما (فلك الأطلس والثوابت) على تجسّمهما، مظهرًا للعرش والكرسي اللذين يعدّان من مراتب الوجود الصمدي المساوق للحق.

ومثل هذا مثل الجنة والنار وهما أخرويتان لكن لكلٍّ منهما مظاهر في هذه النشأة؛ قال صدر المتألهين رحمه الله: «اعلم أن لكلّ ماهية من الماهيات الحقيقية ومعنى من المعاني الأصولية حقيقة كلية ومثلاً جزئية ومظاهر جسمانية في هذا العالم - وهذا أصل تقدّم لدى استعراض منهج الصوفية الكاملين في علمه تعالى أيضاً^(٢) - فالإنسان مثلاً له حقيقة كلية هي الإنسان العقليّ الجامع لجميع رقائقه وخصوصياته على وجه أعلى وأشرف، وهو الروح المنسوب إلى الله في قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (الحجر: ٩) وله أمثلة جزئية كزيد وعمرو، وله مظاهر ومشاهد كالمرايا والأجسام الصقيلة، وكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم ومظهر اسم الرحمن كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَخْشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ (مريم: ٨٥)، ولها مثال كليّ كالعرش الأعظم مستوى الرحمن، لقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥) وأمثلة جزئية كقلوب المؤمنين، قلب

(١) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٣٩٠، حاشية رقم (٢١).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٨٤-٢٨٥.

المؤمن عرش الله، ولها مظاهر حسية كما وقع في الأخبار المذكورة من عين (أروند) وغيرها، وكذا النار لها حقيقة كلية جامعة لأفرادها، وهي البعد عن جوار الله ورحمته بحسب اسمه الجبار المنتقم القهار، ولها نشأة مثالية هي طبقات سبعة تحت الكرسي، والكرسي موضع القدمين... ولها أمثلة جزئية هي طبيعة كل فرد من الناس معذب لعذابه الجسماني، ونفسه وهواه لعذابه الروحاني، ولها مظاهر ومجالي حسية في هذا العالم كما ورد في الأخبار من وادي برهوت...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٣٢٩.

النص الخامس

تكميل

تكميل: فهذه العوالم العالیه کتب إلهیه، وصحف ربانیه کتبها أولاً
يد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ أرقاماً عقلیه لا یمسها ولا يدرك
أسرارها إلا أهل الطهارة والتقديس عن الحجب الظلمانيّة والكثائف
الجسمانيّة، كما قال تعالى في وصف القرآن: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي
كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
(الواقعة: ٧٧-٨٠) ثم کتبها کرام الکاتبين ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ *
مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ (عبس: ١٣-١٦) وهذه
الكتب المذكورة إنما هي أصول الكتب الإلهیه، وأمّا فروعها فكل ما في
الوجود من موضع شعور، كالنفوس والقوى الحيوانیه الوهمیه والخياليّة،
وغيرها من المدارك والمشاعر.

والإنسان الكامل کتاب جامع لهذه الكتب المذكورة؛ لأنّه نسخة العالم
الكبير، فمن حيث روحه وعقله کتاب عقلي، ومن حيث قلبه (وهو
نفسه الناطقة) کتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه الحيوانیه (أعني
القوة الخياليّة) کتاب المحو والإثبات، وقد أشار إلى ذلك أمير المؤمنين
عليه السلام في قوله:

وأنت الكتاب المبین الذي بآياته يظهر المضمّر
واعلم: أنّ النفس الإنسانيّة إذا کملت وبلغت غايتها في الاستكمال،

وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشأتها، إلى أن تتصل بالعالم العلوي، صارت كتاباً علوياً إلهياً، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿...إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ﴾ (المطففين: ١٨)، وإذا ضلّت عن الطريق واتّبع الهوى والجهالات واحتترقت بنار الشهوات، صارت بقوته الوهميّة كتاباً شيطانيّاً مشحوناً بأنواع الكذب والمغالطات والهذيان، وكلّ كتاب هذا شأنه من حقّه أن يُطرح في النار، فمن حقّ هذه الصحيفة الشيطانيّة أن تقع في نار السعير، كما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿...إِنَّ كِتَابَ الْفَجَّارِ لَفِي سَجِّينَ﴾ (المطففين: ٧) وكما أنّ القوى الشاعرة لسائر الحيوانات - وهي كتابها وصحيفة أعمالها - تحترق بنار الطبيعة في هذا العالم، فإنّ الطبيعة المستولية على الأجسام الطبيعيّة سيّما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للإحالة والإذابة والهضم عند أهل البصيرة، نارٌ محرقة تذيب الأجسام وتحيلها بالتلطيف والتصعيد إلى القوى والأرواح، كفعل هذه النار المحسوسة في المركبات بالإحالة والإذابة والتبديل، فكذلك نارُ الآخرة توقد في القلوب القاسية والنفوس العاصية وتحرقها وتعذبها بشعلاتها وحرقاتها المنبعثة من الغضب والحسد والحقد والعداوة والبغضاء، فإنّ هذه كلّها عند أهل الكشف الأخرى - ويقال له كشف الصور - نيرانات وشعلات كامنة الآن تعلقت بنفوس الأشقياء والفجار محرقة لها معدبة إياها ماحية لما يرتسم في كتابها من الاعتقادات الباطلة والآراء المذمومة.

فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب أن يُحمل كون كتاب النفوس في النار، لا ما يفهمه الظاهريّة العاكفة على باب الحس في جميع الأمثال؛

قال الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣).

فإياك يا أخا الحقيقة وسالك طريق الحق أن تفهم من قلم الله ولوحه، ما يفهمه المشبهة من كون القلم آلة جمادية متخذاً من القصب أو الحديد، واللوح ذا صفحة ملساء متخذاً من خشب أو زمرّد، قياساً على قلم الآدمي ولوحه، بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله وصفاته ذات الخلق وصفاتهم، كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابه قلمهم ولوحهم وكتابتهم؛ على أنك لو نظرت في مدلولات هذه الألفاظ وجرّدتها عن الزوايد غير الداخلة في أصل مفهومها وروح معناها، وجدت أن هذه الخصوصيات (ككونها قصباً أو خشباً أو مداداً) خارجة عن أصل ماهيتها وروح حقيقتها، فإن معنى الكتابة: تصوير الحقائق على أية صورة كانت، ومعنى اللوح: الجوهر القابل لذلك التصوير، سواء كان جسماً محسوساً أو جسماً غير محسوس - كما إذا رأيت في المنام أنك تكتب على لوح - أو كان غير جسم كروح أو نفس.

فإذا علمت هذا، فحمل هذه الأمور على ما يناسب الإلهية أولى من حملها على ما يناسب الخلق. فاستقم واتبع الهدى ولا تتبع الهوى.

الشرح

لبّ هذا النصّ ولبابه هو أنّ المراتب المذكورة لعلمه تعالى هي كتبٌ حقيقةً وواقعاً لا تشبيهاً ومجازاً، وذلك وفق قاعدةٍ يراها بعض أهل التحقيق أنّها من مصاديق «تفكّر ساعةٍ خيرٌ من عبادة ستّين سنة» فإنّه مفتاح مفاتيح المعرفة وأصل أصول فهم الأسرار القرآنيّة، والقاعدة هذه تفيد بأنّ الألفاظ موضوعةٌ لروح المعنى وحقيقته عارياً عن كلّ ما عده ممّا يلحق به لسببٍ أو لآخر.

قال الفيض رحمه الله: «إنّ لكلّ معنى من المعاني حقيقةً وروحاً، وله صورةٌ وقالباً، وقد تعدّد الصور والقوالب لحقيقةٍ واحدةٍ، وإنّما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودها في القوالب تستعمل الألفاظ فيها على الحقيقة؛ لالتّحاد ما بينهما.

مثلاً: لفظ (القلم) إنّما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون أن يعتبر فيها كونها من قصبٍ أو حديدٍ أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسماً، ولا كون النقش محسوساً أو معقولاً، ولا كون اللوح من قرطاسٍ أو خشبٍ، بل مجرد كونه منقوشاً فيه، وهذه حقيقة اللوح، وحده وروحه.

فإن كان في الوجود شيءٌ تسطرّ بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلق^(١) به أن يكون هو القلم؛ فإنّ الله علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، بل هو القلم الحقيقيّ، حيث يوجد فيه روح القلم وحقيقته وجد من دون أن يكون معه ما هو خارجٌ عنه.

وكذلك الميزان مثلاً فإنّه موضوعٌ لمعيارٍ تعرف به المقادير، وهذا معنى واحدٌ هو حقيقته وروحه، وله قوالب مختلفةٌ، وصورٌ شتى؛ بعضها جسمانيٌّ وبعضها

(١) أحقّ وأجدر وأحرى.

روحاني، كما توزن به الأجرام والأثقال، مثل ذي الكفتين والقبان وما يجري مجراهما، وما توزن به المواقيت والارتفاعات كالاصطرلاب، وما توزن به الخطوط كالمسطرة، وما يوزن به الشعر كالعروض، وما توزن به الفلسفة كالمنطق، وما يوزن به بعض المدركات كالحس والخيال، وما توزن به العلوم والأعمال، كما يوضع ليوم القيامة، وما يوزن به الكل، كالعقل الكامل إلى غير ذلك من الموازين، وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه.

ولفظه الميزان حقيقة في كل منها باعتبار حدّه وحقيقته الموجودة فيه، وعلى هذا القياس كل لفظ ومعنى.

وأنت إذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانياً، وفتحت لك أبواب الملكوت وأهلت لموافقة الملائكة الأعلى ﴿وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ (النساء: ٦٩)...^(١)، وبالتالي لا بد من التمييز بين معنى ومفهوم اللفظ ومصادقه، فالمعنى واحد يوجد في كل المصاديق التي تكثرت بسبب طروء حالات تناسب نشأة المصداق ونحو وجوده، فلا يجاب عند السؤال عن معنى لفظ من الألفاظ بمصداق من مصاديقه (كما لو سئل ما هو الإنسان؟ فيقال: زيد) وإنما يجاب بأنه حيوان ناطق، وزيد مصداق من مصاديق الإنسان، ونظراً لوجود حقيقة الإنسان في زيد، فحمل الإنسان عليه واستعماله فيه استعمال حقيقي وكذلك بالنسبة للفظ الكتاب، فإذا كان معناه ما يُنقش فيه أو ما يُكتب فيه، فالعالم كتاب حقيقة لا مجازاً، وذلك لصدق معناه فيه، حيث كُتبت فيه الكلمات الوجودية المختلفة، أما لو لم يتم التنبيه للقاعدة المذكورة لقليل بأنه من استعمال اللفظ فيما لم يوضع له، فيكون مجازاً ليس إلا.

وبهذا تكون المراتب المذكورة للعلم الإلهي كتباً حقيقة، وما فيها نقوش وكلمات كذلك، والمرتبة السابقة قلم حقيقة بالنسبة للآحق التي تكون له لوحاً وورقة حقيقة

(١) عين اليقين، الملقب بالأنوار والأسرار، لمحسن الكاشاني: ص ٤٩-٥٠.

لا مجازاً، إلا أن لكل مصداق خواص تفرضها النشأة التي هو فيها فتختلف من حيث الحفظ والمحو والإثبات كما هو حال الإنسان ذي الحقيقة الواحدة، غير أن مصاديقه شعوبٌ وقبائل مختلفة الألوان والثقافات والاعتقادات والعادات والرسوم، لكن الكل يصدق عليه أنه إنسانٌ، وما يزيد على ذلك مما يميز إنساناً على آخر، لا مدخلية له في حقيقة الإنسان الواحدة، وإلا - أي لو كانت خصوصية مصداق كانت داخلية في الحقيقة - لما كان المصداق الفاقد لتلك الخصوصية إنساناً مثلاً.

إذن فالمراتب المذكورة كتبٌ إلهية حقيقة لا مجازاً، وهي أصول لها فروغٌ في نشأة المادة، حيث يعدُّ موضع كل شعور وإدراك فرعاً أو قل مظهراً لواحدة من تلك المراتب، حيث توجد موزعة تارةً ومجمعة أخرى، فهي تتوزع على الإنسان والحيوان، حيث يكون الإنسان كوناً جامعاً لها، بينما يقتصر الحيوان على بعضها وذلك بحسب نشأته، حيث إن بعض الحيوان يكون رهين الحس ولا يتعداه إلى الوهم، وهذا ما يُشاهد من بعض الحشرات، كالفراشات التي تصطدم بزجاجة المصباح الحارة مرةً بعد أخرى حتى تحترق، بينما نجد الحمل يفرُّ من الذئب للوهلة الأولى، أو أن بعض الحيوان يرجع إلى أماكن عيشه وإن طالت المسافة وبعدت. نعم، الإنسان هو ذلك الكون الجامع للكتب العلمية المختلفة، حيث يوجد فيه كتاب الحس والخيال والعقل، فالحس لديه مظهرٌ أو فرعٌ للسجل الذي لم يرتضه المصنّف رحمه الله هاهنا، والخيال مظهرٌ للروح المحو والإثبات، وأمّا العقل والروح فهو مظهرٌ للقلم ولوحه المحفوظ، وقد أشير لهذه الجامعة فيما يُنسب لأمير المؤمنين عليه السلام من شعر:

وأنت الكتاب المبين الذي بآياته يظهر المضمّر

أو ما هو أكثر شهرةً من ذلك:

أتزعم أنك جرمٌ صغير؟ وفيك انطوى العالم الأكبر

كيف تزعم أيها الإنسان أنك محدودٌ بنشأة الجسمية والجسمية المحدودة

الآثار، وأنها لا تقوم بإنجاز أفعالها دون اعتماد على المادة، وذلك لأن المحتاج في وجوده إلى المادة لا بدّ أنّه محتاجٌ إليها في إيجادها، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

قد انتهى تأثير ذات مدّة في مدّة وعدّة وشدّة
وليست أيضاً أثرت إلّا بأن منفعلاً منها بوضع اقترن^(١)

حيث ذكر للعلّة الجسمانيّة الجرمانيّة حكّمين:

١. محدوديّة وتناهي الآثار مدّة وعدداً وقوّة وشدّة.

٢. احتياج العلّة الجسمانيّة في إيجاد أفعالها إلى وضعٍ من قربٍ وبعيدٍ، «فالقوّة الناريّة لا تؤثر في ماء القدر أينما وقعت، بل إذا حصل بينهما وضعٌ خاصٌّ ومحاذةٌ خاصّةٌ، والشمس لا تضيء الأرض كيفما تحققت، بل بمقابلةٍ خاصّةٍ أو ما في حكمها»^(٢)، و«ما في حكم المقابلة هو أن يستضي المستنير من الشمس ثمّ ينعكس النور عنه - لصقالاته وكثافته - إلى وجه الأرض...»^(٣)، وأنت ذو شأنٍ روحانيٍّ يمكن أن تصل به إلى أن تكون قاب قوسين أو أدنى، وما يترتب على ذلك من ولاية؟

إذن فزعم الإنسان ذلك الزعم مجافٍ للواقع، كيف؟ وفيه انطوى العالم الأكبر، كيف؟ وهو الكتاب الجامع لكلّ الكتب الإلهيّة، المظهر لتفاصيلها المستجنة فيها. هذا المنطق الذي يحدّد الإنسان ويؤطره في إطار المادة وما فيها من قصورٍ ومحدوديّةٍ، منطقٌ هدامٌ، وقد اتّخذ وما زال وسيلةً لحشر الإنسان في قمقم الضعف واللاحول واللاقوّة إلّا على المتعارف من الأفعال، ولذلك فقد جوبه الأنبياء والأولياء بهذا المنطق: ﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ (يس: ١٥) بينما

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٤٤٢، غرر في بعض أحكام العلّة الجسمانيّة.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٤٣.

(٣) المصدر السابق، حاشية لآية الله الشيخ حسن زاده آملي رقم (٢).

يجيب النبي صلى الله عليه وآله على هؤلاء المتقدم منهم والمتأخر: ﴿...إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ...﴾ (الكهف: ١١٠)، إذن فلإنسان أبعاداً أرقى وأشرف من البعد المادّي؛ وهل يصلح الإنسان بحسب ذلك المنطق أن يكون خليفة الله، وأن يُخلق على صورة الله، وأن يكون مثلاً له ذاتاً وصفةً وفعلاً؟

كتاب الإنسان

يمكن تقسيم الموجودات إلى أقسام ثلاثة:

١. موجوداتٌ عاليةٌ لا تسفل ولا تتحرّك، وذلك كالعقول أو الملائكة في لغة الشرع، فهي لتجرّدها عن المادة ليس لها حالةٌ منتظرةٌ، وذلك لأنّ الوصول إليها يحتاج إلى تغييرٍ وحركةٍ، والحركة تحتاج إلى قوّةٍ واستعدادٍ ومادّةٍ، والمفروض أنّها مجردةٌ، وبالتالي فهذه الموجودات توجد وكمالاتها دفعةً وبالجعل البسيط.
 ٢. موجوداتٌ سافلةٌ لا تعلو، وذلك كالعجاوات، فهي لا حالة منتظرة لها، وذلك لأنّها دون ذلك، وقد تقدّم أنّ النوع الأخير هو الإنسان.
 ٣. موجودٌ قد يعلو ويصبح قاب قوسين أو أدنى، ويكون أعلى القلم، كما مرّ الكلام فيه آنفاً، وقد ينحطّ ويتحرّك ليكون ﴿...كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٤)، وذلك لأنّه مُيّزٌ عن الحيوان باستعداد وأهليّة أن يكون إنساناً إلهياً متعالياً عن البهيمة والسبعيّة إفراطاً وتفريطاً.
- وعلوّ الإنسان وانحداره وليد ما يتحد به من الملكات، حيث إنّّه - وقد ثبت هذا في مثله - يتحوّل إلى صورةٍ مناسبةٍ للملكة الغالبة عليه، فإن كانت الملكات ملكات خيرٍ ومعرفةٍ حقّةٍ، أورثته صورةً مناسبةً؛ فقد يكون ملكاً حقيقةً، وإلاّ فإمّا بهيمةٌ أو سبُعٌ، وذلك لغلبة الشهوة أو الغضب عليه. وفي ضوء هذا يكون الإنسان كتاباً تنتقش فيه آثار الملكات الغالبة، فإن كان منتقشاً بالمعارف الحقّة كان كتاباً أنفسيّاً عليّيناً، وإلاّ فيكون سبّغيناً، ولهذا أثرٌ بالغٌ على صاحبه، فإنّ الأوّل يكون سعيداً بما

لديه، مستأنساً به، بينما يكون الثاني شقيّاً بما في كتابه من آثار مؤذيةٍ للملكات اكتسبها، فهي عذابه وشقاؤه، وهو الكتاب الذي لا يغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلاّ أحصاها، والكتاب الذي لا يمكن لصاحبه أن يتبرأ منه، كيف؟ وهو نفسه التي بين جنبيه ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ (الإسراء: ١٤).

إذن، وبناءً على ما تقدّم، فالإنسان كتابٌ يكتب فيه الإنسان وينقش ما تملي عليه ملكاته المكتسبة من خلال أفعالٍ وممارساتٍ، وهو كتابٌ حقيقةً، فكما أنّ الكتاب المتعارف قد يكون سبباً لمتعة قارئه أو نفوره واشمئزازه، فكذلك الإنسان فهو كتاب قد يسعد من يقرؤه سواءً كان صاحبه أو من يطّلع على ما فيه، وقد يشقيه حقيقةً وواقعاً لا مجازاً وتمثيلاً، وكما أنّ كتب الصلاح والعلم المفيد والمعرفة الحقّة يُحرص على اقتنائها وحفظها في أماكن لا تفتك، فكذلك الإنسان عندما يكون كتاباً انتقشت فيه المعارف الإلهيّة الحقّة فإنّ له مكانةً غير مكانة الكتاب الذي انتقش بالترّهات والأباطيل والضلالات، فإن كان كتاباً متعارفاً تمّ الإعراض عنه وعدم العناية به، وإن كان كتاباً حقيقياً - وهو صفة نفس الإنسان - فمآله إلى مقام ونشأةٍ تسانخه.

ثمّ إنّ المصنّف رحمه الله قد تناول أمراً يمكن عدّه مصداقاً من مصاديق قاعدة: أنّ الألفاظ وُضعت لروح المعاني، ألا وهو النار، فإنّ النار حقيقةً لا يقتصر وجودها على النار العنصريّة الخارجيّة، والنار الداخليّة الغريزيّة التي تعمل على إفناء الرطوبات، ويزداد فعلها هذا شدةً كلّما قويت النفس إلى أن يهرم البدن ويذبل بعد سنّ الوقف ثمّ يعرض الموت.

أمّا نار الآخرة فهي نارٌ حقيقةً وواقعاً، وإن لم تكن عنصريّةً فهي التي تطلّع على الأفئدة انطلاقاً من الملكات المؤذية التي تولّد بدورها صوراً مؤذيةً، وتلك النار أشدّ إحراقاً وإيلاماً من نار هذه الدنيا، وذلك لأنّها صرفةٌ غير كدرة فتكون أشدّ وأكثر إيلاماً. والبحث في هذا مفصلٌ ومهمٌ في مسألة المعاد والصور

الأخروية المُلدَّة والمؤلمة، كيف هي؟ حيث إنَّ الشريعة أتت على ما يلاقيه الناس يوم القيامة نعيماً أو جحيماً، حيث ترى الصور المُلدَّة من أشربة وفواكه وأعنانٍ وحوريَّاتٍ وولدانٍ مخلَّدين، والصور المؤلمة من عقارب وحيَّاتٍ وماءٍ كالمهل يشوي الوجوه، فأَيُّ فاكهةٍ هذه وأَيُّ عقارب؟

لقد وقع الاختلاف في فهم نحو وجود هذه الصور فكانت أقوالاً عدَّة، وذلك بحسب تفاوت الناس في درك أمر المعاد، والذي ذهب إليه المصنِّف هو: أنَّ «...الاعتقاد بالصور التي في الآخرة هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان وهو الإذعان اليقيني بأنَّ هذه الصور التي أخبرت بها الشريعة وأنذرت بها النبوة موجوداتٌ عينيةٌ وثابتاتٌ حقيقةً، وهي في باب الموجودية والتحقُّق أقوى وأتمَّ وأشدَّ وأدوم من موجودات هذا العالم، وهي الصور المادِّية بل لا نسبة بينهما في قوَّة الوجود وثباته ودوامه وترتَّب الأثر عليه...»^(١)، لكنَّ مَنْ لم يقف على مفاد تلك القاعدة لا يرى للجحيم - مثلاً - وجوداً إلَّا وهي صورةٌ مادِّيةٌ، وإلَّا فسوف يرمى القائل بخلاف ذلك بتكذيب ما ورد في الشريعة، حيث إنَّ الشريعة جاءت على ذكر الحيَّة، ولا حيَّة إلَّا الحيَّة المادِّية التي تسعى في عالمنا هذا، فالقول بغير الحيَّة المذكورة قولٌ مجافٍ لما صدحت به الشريعة الغراء، ثمَّ يبدأ صاحب هذا الرأي يتتبع لوازم عدم القول بقوله، والله وحده يعلم إلى أيِّ مدى تصل إليه الأمور!!

إشارات النصّ

الكتاب والميزان

قال الأستاذ الشيخ حسن زاده آملي حفظه الله معلّقاً على قول الحكيم السبزواري رحمه الله في منطق المنظومة:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة : ح ٩ ص ١٧٤-١٧٥.

نحمد مَنْ علَّمنا البَيانا وقارن الكتاب والميزانا^(١)

«اعلم أنَّ كتاب الله تعالى إمَّا تكوينيٌّ وإمَّا تدوينيٌّ، فالتكويني آفاقيٌّ وأنفسيٌّ، والتدويني هو ما بين الدفتين، والآفاقي كتاب المحو والإثبات، والكتاب المبين، وأمَّ الكتاب، ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩)، ﴿وَلَا رَظِيٍّ وَلَا يَإِيسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩).

والأنفسي: عليّنيّ وسجّينيّ، ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّينَ﴾ (المطففين: ١٨) ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينَ﴾ (المطففين: ٧) ...، ثم كيف يكون المراد بالميزان المقرون اسمه باسم الكتاب، والمقابل وضعه لرفع السماء في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ (الحديد: ٢٥)، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ٧) ميزان البرّ والشعير من ذوي الكفتين والقبان ونحوهما، والجمود عليه ليس بأقلّ من جمود الحنيلي على كثيرٍ من الظواهر الذي هو أبرد من الزمهرير.

وكون حقيقة ما ذكرنا لا ينافي أن يكون لها رقيقةٌ جسمانيّةٌ بصورة ذي الكفتين... كما أنَّ حقيقة جبرئيل... رقيقتها دحية الكلبي، كانت في بيت النبي صليّ الله عليه وآله، فإنّ لكلّ حقيقةٍ رقيقةٌ...»^(٢).

الأمثال المضروبة في القرآن الكريم

التالي لكتابه تعالى يقف على أساليب متعدّدة قد وظّفت للوصول إلى الهدف الأساسيّ والمحوريّ من إنزاله للناس لعلّهم يعقلون، ألا وهو الهداية ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢)، ولكونه الكتاب الخاتم فإنّه يوجد فيه كلّ ما شأنه هداية مَنْ كان له قلبٌ أو ألقى السمع وهو شهيدٌ، وأمّا أصحاب القلوب

(١) شرح المنظومة، اللآلئ المنتظمة، قسم المنطق: ج ١ ص ٢١.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٦-٢٨.

المنكوسة الغلف المعرضة ﴿...سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦) فهم مَنْ عَطَّلَ وصول أنوار الهداية إلى قلوبهم، وبالتالي فعدم هدايتهم يرجع إلى القابل لا الفاعل، فالفاعل وهو المعارف الإلهية التي تضمّنتها الشريعة الخاتمة لا ريب في صلاحيتها وأهليتها، وإنّما القابل وهو تلك القلوب التي طُبِعَ وخُتِمَ عليها بسبب ما قدّمته من عصيانٍ وبعدٍ عن جادة الصواب، هي سبب عدم وصول تلك الأنوار لتُشيع ما تُشيعه من بصيرة وما يترتب عليها من سعادةٍ وهناءٍ.

من جملة الأساليب المهمة والمؤثرة والتي تلفت نظر التالي للقرآن الكريم: الأسلوب الذي اتخذ من المثل ذريعةً لبيان كثيرٍ من الحقائق العميقة للقرآن الكريم، والذي دعا لذلك هو أنّ القرآن الكريم - كغيره من الحقائق - له أنحاءٌ من الكون ودرجاتٌ ومقاساتٌ في الوجود، ونشأت في الكمال، لكلٍّ منها حكمةٌ وطريقةٌ للوصول إليه، وقد مرّ الكلام في هذا فيما سلف من أبحاثٍ، وذلك عند الكلام في منهج الصوفية في بيان علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

الكلام في هذا الأسلوب القرآني الهام لا يمكن تناوله كما يليق بشأنه وأهميته البالغة، فالكلام هاهنا ليس معقوداً لهذا، ولكن لا بأس بعرض نقاطٍ عامةٍ تدور حول المثل، وأمّا تفصيل الكلام فهو مذكورٌ مسطورٌ في كُتُبنا المختصة بأبحاث كهذه، وهي عديدةٌ، وأهمّها كتاب (منطق فهم القرآن)^(١)، حيث يعدُّ زبدةً وعصارَةً لسنواتٍ طويلةٍ من الاهتمام والعناية بكتاب الله المجيد، تدريساً وكتابةً وتأملاً، حيث أرجو من الله تعالى أن ينفعني وإخواني به في الدنيا والآخرة.

من الأبحاث العامة في المثل: تقسيمات الأمثال وتنوعها، حيث جاءت طوليةً تارةً وعرضيةً أخرى، فإذا كان المثل يعقد نوع مقارنةٍ بين أمرين أو جهتين، فهو مثلٌ عرضيٌّ، من قبيل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ

(١) منطق فهم القرآن، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ج ١ ص ١٥٥.

لَفَسَدَتَا...﴾ (الأنبياء: ٢٢)، وأمّا المثل الطويل فهو ما يشار به إلى حقيقة القرآن، حيث علمت أنّ للقرآن مراتب عديدة، أشرفها يكون حقيقةً للمراتب الأخرى والتي تكون لها بمثابة المراتب والرقائق المشيرة إليها.

وخير مثالٍ يطرح للمثل الطويل ما ورد في قصّة أمر الملائكة بالسجود لآدم: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ * وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ٣٤-٣٧).

ومن المثل الطويل قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُه كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ (الرعد: ١٧)، حيث أشير فيه إلى أبعاد حقيقة الإنسان وحكم كلّ منها، فالمكث والخلود حكم النافع، والجفاء حكم ما عداه.

أمّا الهدف من اتّخاذ المثل أسلوباً قرانياً، فلا ينحصر بأمرٍ أو اثنين، بل الكامن وراء هذا الاستعمال أهدافٌ عديدةٌ لا بأس بمجرّد عرضها ليس إلّا، وإلّا فالكلام فيها طويلٌ مذكورٌ في الكتاب المشار إليه. فمن جملة الأهداف: التذكير والتذكّر؛ الدعوة إلى التفكّر؛ بيان هويّة المتعظ والعامل بالمثل؛ الإرشاد لما هو أصلح وأفضل؛ الإشارة إلى أنّ التقوى هي ميزان التعاطي؛ بيان نتيجة خلوّ العلم من العمل؛ بيان لطيف خلقه وعجيب صنعه... إلخ.

العالم صورة الحقيقة الإنسانية

قال العلامة القيصري: «قد مرّ أنّ الاسم (الله) مشتملٌ على جميع الأسماء،

وهو متجلّ فيها بحسب المراتب الإلهيّة، وهو مقدّم بالذات والمرتبة على باقي الأسماء، فمظهره أيضاً مقدّم على المظاهر كلّها، متجلّ فيها بحسب مراتبه... وإذا علمت هذا علمت أنّ حقائق العالم في العلم والعين كلّها مظاهر للحقيقة الإنسانيّة التي هي مظهرٌ للاسم (الله) فأرواحها أيضاً كلّها جزئيات الروح الأعظم الإنسانيّ، سواءً كان روحاً فلكيّاً أو عنصريّاً أو حيوانيّاً، وصورها صور تلك الحقيقة، ولوازمها لوازمها، لذلك يسمّى العالم المفصل بـ(الإنسان الكبير) عند أهل الله؛ لظهور الحقيقة الإنسانيّة ولوازمها فيه. ولهذا الاشتغال وظهور الأسرار الإلهيّة كلّها فيها دون غيرها، استحققت الخلافة الإلهيّة من بين الحقائق كلّها. والله درّ القائل^(١):

سبحان مَنْ أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثمّ بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب
حتّى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

فأولّ ظهورها في صورة العقل الأوّل... ثمّ في صورة باقي العقول والنفوس الناطقة الفلكيّة وغيرها... ويؤيد ما ذكرنا قول أمير المؤمنين، ووليّ الله في الأرضين، قطب الموحّدين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في خطبة كان يخطبها للناس: أنا نقطة باء بسم الله، أنا جنب الله الذي فرّطتم فيه، وأنا القلم، وأنا اللوح المحفوظ، وأنا العرش، وأنا الكرسيّ، وأنا السماوات السبع والأرضون.

تنبيه

كما علمت أنّ للحقيقة الإنسانيّة ظهوراتٍ في العالم تفصيلاً، فاعلم أنّ لها أيضاً ظهوراتٍ في العالم الإنسانيّ إجمالاً، وأولّ مظاهرها فيه الصورة الروحيّة

(١) شرح ديوان الحلاج، الدكتور كامل الشيباني: ص ١٨٧.

المجردة... ثم الصورة القلبية المطابقة للصورة التي للنفس الكلية، ثم الصورة التي للنفس الحيوانية المطابقة بالطبيعة الكلية... ثم الصورة الدخانية اللطيفة المسماة بـ(الروح الحيوانية) عند الأطباء المطابقة للهيولى الكلية. ثم الصورة الدموية المطابقة لصورة الجسم الكلي، ثم الصورة الأعضاء المطابقة لعالم الأجسام الكبير، وهذه التنزلات في المظاهر الإنسانية حصل التطابق بين النسختين. وذكر الشيخ رضي الله عنه تفصيل هذا الكلام في كتابه المسمى بـ(التدبيرات الإلهية في المملكة الإنسانية)...»^(١).

وقد أوضح العلامة القيصري عدم صلاحية غير الإنسان للخلافة الإلهية، وذلك من خلال بيان عدم صلاحية ما سواه من الملائكة والجن لهذه المهمة الخطيرة، وذلك لأنه كان ظلوماً لنفسه مميّناً إيّاها مفنياً ذاته في ذاته تعالى، جهولاً لغيره، ناسياً لما سواه، نافياً لما عداه بقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾، وذلك بحسب ما أفاد العلامة المذكور^(٢)، وهو ما قد وقفنا عليه في دروسنا في العرفان النظريّ لما وصل الكلام إلى الفصّ الآدمي حيث جرى الكلام إلى لمية اختيار الإنسان كوناً جامعاً يرى من خلاله عينه تعالى فيه.

(١) شرح فصوص الحكم: ج ١ ص ١٤١-١٤٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٢٦.

النص السادس

تمثيل

تمثيل: إنّ الفطرة الإنسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن^(١)، مشتملة على مراتب العلم على مثال مراتبه التي للواجب، وذلك لأنّ الأفعال الصادرة عن الإنسان - من لدن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها إلى مظاهر شهاداتها - أربع مراتب، لكونها أولاً في مكمن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كأنّها غير مشعور بها، ثمّ تنزل إلى حيّز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر، وأخطارها بالبال كلّية، وفي هذه المرتبة تحصل للإنسان التصوّرات الكلّية وكبريات القياس عند الطلب للأمر الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل، ثمّ تنزل إلى مخزن خياله متشخّصة جزئية (وهو موطن التصوّرات الجزئية وصغريات القياس) ليحصل بانضمامها إلى تلك الكبريات رأيي جزئي ينبعث عنه القصد المجازم للفعل، ثمّ تتحرّك أعضاؤه عند إرادة إظهاره فيظهر في الخارج، كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والأعراض. فالمرتبة

(١) التوحيد، للصدوق: ص ١٠٠، باب (أنّه عزّ وجلّ ليس بجسم ولا صورة)، الحديث رقم (١٨)؛ راجع: معناه في «مصاييح الأنوار في حلّ مشكلات الأخبار» للحجّة السيد عبد الله شبر رحمه الله، الحديث الحادي والثلاثون؛ وينظر تفصيل الحديث عن ذلك في كتاب «التوحيد عند الشيخ ابن تيمية»: ص ٣٨٣-٤٥٣.

الأولى بمثابة العلم الإجمالي والثانية بمثابة صورة القضاء، ومحلها لوح النفس الناطقة، وكتبها العقل البسيط، والثالثة بمثابة الصور في السماء، ومحلها القوة الخيالية، والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية، ولا شك أن نزول الأول لا يكون إلا بإرادة كلية وعلم كلي، ونزول الثاني بإرادة جزئية وعلم جزئي ينضم إلى الإرادة الكلية فينبعث بحسب الملاءمة والمنافرة رأيي جزئي يستلزم عزمًا داعيًا لإظهار الفعل، فيتحرك الأعضاء والأدوات فيحدث الفعل، وحركة الأعضاء بواسطة أعصابها بمنزلة حركة السماء، وسلطان العقل الإنساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش، وظهور قلبه المعنوي في القلب الصنوبري كظهور النفس الفلكية في فلك الشمس؛ إذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الإنسان، كما أن العرش بمنزلة الدماغ، ﴿...إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ (فصلت: ٥٤). وهذه المراتب الأربع ثلاث منها علمية، وهي الثلاث الأولى؛ لأن وجودها وجودٌ صوري، وأما المرتبة الأخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم، لكنها معلومة بالعرض، كما أن وجودها أيضاً بتبعية ما هو معلوم بالذات. وقد مرّت الإشارة إليه، فاحتفظ به.

الشرح

تمثيلٌ يراد به دعم وتأيد ما أفاده من أنَّ لعلمه تعالى مراتب عدَّة، يترتب بعضها على بعض، وذلك من خلال وجود هذه المراتب في الموجود الذي خلقه تعالى على صورته ليكون خليفةً له، ومثلاً له، لا مثلاً، إذ ليس كمثله شيءٌ، وعلى مبدأ «مَن عرف نفسه فقد عرف ربه»، حيث يجد الإنسان إن أمعن في نفسه أنَّ الفعل الذي يصدر عنه ليكون خارجاً يترتب عليه الآثار، يمرُّ بمراحل عدَّة، أو قل: له نشأتٌ عدَّةٌ يوجد فيها، ويكون محكوماً لأحكام المرتبة والنشأة التي وُجد لها. والمراتب أربعٌ:

١. الفعل البسيط. ٢. القلب.

٣. الخيال. ٤. الخارج.

أما المرتبة الأولى فهي نشأة الفعل الأولى والتي لا يمتاز فيها عمّا عداها، حيث يوجد الكلُّ بوجودٍ واحدٍ، ولعدم الامتياز لا يكون مشعوراً بها لدى هذه المرحلة، والشعور المرفوع هاهنا هو العلم المركَّب، أي العلم بالعلم. وأما المرتبة الثانية فهي مرتبة تنزل الفعل وتجليه بصورةٍ كليّةٍ لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين، كأن يتصوّر مَن يريد بناء بيتٍ المقدّمات التي تبعث عليه، فيقول مثلاً:

البيت	محتاجٌ إليه
كلُّ محتاجٍ إليه	ينبغي تحصيله
البيت	ينبغي تحصيله

وما يراد تحصيله ليس البيت الكليّ الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وذلك لأنَّ كلَّ ما يوجد في الخارج يوجد جزئياً شخصياً.

وأما المرتبة الثالثة وهي مرتبة خيال الإنسان فيتجلّى الفعل بصورة جزئية، حيث تتشخص ملامح البيت الذي يراد بناؤه، المكان والمساحة والشكل الخاص، والجهة... بحيث يصل إلى درجة عدم صدقه على كثيرين، فالأرض التي سوف يُبنى بها أرض خاصة مشخصة، وكذلك مواد البناء التي يراد إحضارها من مكان خاص... إلخ.

وأما المرتبة الأخيرة فهي مرتبة ظهور الفعل خارجاً صالحاً للسكنى. إذن فقد مرّ البيت بمراحل عدّة: مرحلة الإجمال وموطنه العقل البسيط، ومرحلة الكلية والامتياز عمّا عداه، وموطنه ونشأته نشأة القلب، ومرحلة الجزئية الخيالية، ثم المرحلة الأخيرة وهي مرحلة الخارج والتشخص. وهنا ينبري المصنّف رحمه الله ثانيةً ليؤكد ما قرّره من أنّ المرحلة الأخيرة لا يمكن أن تكون مرتبة علمية، وذلك لأنّ المادّي لا أهلية له لأن يكون معلوماً لشيء، كيف يحضر لشيء - كما هي حقيقة العلم - وهو غير حاضر لذاته؟ فكما أنّ السجلّ ليس بمرتبة من مراتب علمه تعالى فكذلك مرتبة ظهور فعل الإنسان في الخارج ليست مرتبة علمية، وإنّما هي مرتبة عملية.

إشارات النصّ

مبادئ فعل الإنسان

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

تحرك منّاله مبادي	خمسة إذ لا بدّ للمراد
تصوّر بغاية تصديق	فمن نزوعيّة التشويق
ثم عقيب الشوق عزم صمّا	تحريك ما في العضلات اختماً ^(١)

(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٧٣.

فالحركة والفعل الصادر منّا - كفاعلين شاعرين - له مبادئ خمسة، وذلك لأنّ الفعل الذي يراد تحقيقه لابدّ من تصوّره ثمّ التصديق بمنفعته، ثمّ بعد ذلك ينشأ شوقٌ وتوقُّ لإيجاده، فإذا كان أكيداً وجد العزم والتصميم على ذلك، وبمجرد ذلك يأتي دور القوى المنبثّة في العضلات لتوجد الفعل.

والحكيم السبزواري رحمه الله لم يأتِ على ذكر المرتبة الأولى والتي هي مرتبة الإجمال والبساطة، ليس إنكاراً لها وإنّما كما قال المصنّف رحمه الله: «كأنّها غير مشعور به» وبالتالي كأنّها لا مدخلية في صدور الفعل. ولعلّه يقال بهذا حقيقةً، وذلك لأنّ الذات من حيث هي - أي ذات حتّى الواجب تعالى - ليست منشأً ومبدأً لأيّ فعلٍ من الأفعال، رغم أنّها هي مبدأ كلّ فعلٍ من الأفعال، كما هو شأن الواجب تعالى، ولا تهافت في البين فالذات من حيث هي، ليست مبدأً لأيّ فعلٍ، وهي مبدأً لكلّ فعلٍ ومنشأً لكلّ أثرٍ.

قال بعض أهل التحقيق: «إنّ كلّ فاعلٍ من الفواعل في كلّ عالمٍ من العوالم لا يكون بحسب ذاته منشأً لأثرٍ من الآثار... فإنّ ذاته بذاته في حجاب الصفات وغيب الأسماء والملكات، لا يظهر إلّا من وراء حجابٍ، وتأثيراته من التعيّنات الأسمائية، لا بذاته...»^(١).

وبالتالي فـ«...الحقيقة الغيبية لا تنظر نظر لطفٍ أو قهرٍ ولا تتوجّه توجّه رحمةٍ أو غضبٍ إلى العوالم الغيبية والشهادية من الروحانيين القاطنين في حضرة الملكوت والملائكة المقرّبين الساكنين في عالم الجبروت، بل هي بذاتها، بلا توسّط شيءٍ، لا تنظر إلى الأسماء والصفات، ولا تتجلّى في صورةٍ أو مرآةٍ، غيبٌ مصونٌ من الظهور، مستورٌ غير مكشوفٍ عن وجهها حجاب النور، فهو الباطن المطلق والغيب الغير المبدأ للمشتقّ... هذه الحقيقة الغيبية غير مربوطة بالخلق متباينة

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية: ص ٤٤.

الحقيقة عنهم، ولا سخيّة بينها وبينهم أصلاً ولا اشتراك أبداً. فإذا قرع سمعك في مطاوي كلمات الأولياء الكاملين نفى الارتباط وعدم الاشتراك والتباين بالذات، فكلامهم محمولٌ على ذلك، وإذا سمعت الحكم بالاشتراك والارتباط بل رفع التغاير والغيريّة من العرفاء المكاشفين فمحمولٌ على غير تلك المرتبة الأحديّة الغيبيّة^(١). وذلك على مبدأ «لا فرق بينك وبينهم إلا أنهم عبادك».

مفاد النزول ومعناه

دائماً يقرع سمعنا: أنّ الأشياء نزلت من المبدأ الأعلى وفاضت وصدرت، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١) و﴿...وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) إلخ، فما هو مفاد هذا النزول والصدور؟ يطلق النزول تارةً ويراد التجافي والانفصال، بحيث إنّ النازل من مكانٍ لآخر لا يبقى له وجودٌ في الأوّل بعد مغادرته له، فزيد - مثلاً - الذي خرج من غرفته إلى غرفةٍ أخرى لم يعد موجوداً فيها، فقد جافاها، وكذلك إذا نزل من مكانٍ مرتفعٍ إلى آخر تحته. وهذا المعنى نجده في قوله تعالى: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾ (السجدة: ١٦) أي تتباعد وتنفصل، إذن فالنزول والإنزال والتنزّل تارةً تكون على هذا، وأخرى لا، بحيث لا يفقد النازل عن مرتبةٍ إلى أخرى وجوده الذي كان له في تلك المرتبة، وهو ما يسمّى بالنزول على نحو التجلّي والظهور، ومثال ذلك هو أنّ الأستاذ مثلاً، والذي توجد لديه معلومةٌ أو فكرةٌ، إذا ما ألقاها على تلامذته وُجدت في أذهانهم من دون أن يفقد الأستاذ تلك المعلومة، أو ذلك الأستاذ عندما يكتب فكرته على الورق، فإنّها لا تفقد مرتبتها، بل تبقى لدى الأستاذ، كذلك عطاء الله تعالى فليس على نحو الانفصال والتجافي وإنّا على نحو الظهور والتجلّي. وهنا لا بأس بتسجيل ما يشبه الإشارة العُجلى، حيث يطالع المرء أحياناً في

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية: ص ١٤-١٥.

هذه الفضائيات التي تضجّ وتعجّ ما أكثره هدامٌ من الأفكار على مستوى العقيدة والدين والوعي على اختلاف الأبعاد، يطالع مطارحاتٍ مثيرةً للشفقة على مَنْ تصدر عنه وإن تسمّى بالعالم، حيث يشكل بعض مَنْ في قلبه حزازةً وغيظاً، على مدى سعة علم الأئمة عليهم السلام، فيقول مستنكراً: إذا كان الإمام عندكم - أي الشيعة الاثنا عشرية - عنده علم الله تعالى إذن فماذا بقي لله من علم؟! والجواب نقضاً أولاً وحلاً ثانياً، أمّا نقضاً فالإشكال - بناءً على أنّ العطاء على حدّ فهم المستغرب المنكر ينقص الخزائن - واردٌ حتّى ولو أعطى الله معلومةً واحدةً.

وأما حلاً فهو أنّ المستغرب المنكر فهم أنّ العطاء عطاء تجافٍ وانفصالٍ وهو غير ذلك بتاتاً، وكون الإمام لدى علمه تعالى لا يلغي الفرق بين الواجب بالذات والممكن بالذات، وذلك لأنّ الثاني محتاجٌ إلى الأوّل حدوداً وبقاءً.

صناعة الرأي الجزئيّ

عندما يتخذ الإنسان قراراً بإيجاد فعلٍ من الأفعال خارجاً فإنّه يمرُّ بمراحل عديدةٍ تصدر عن مبادئ تمّ الكلام فيها آنفاً، لكنّ الذي قاله هاهنا تعليقاً على قوله رحمه الله: «ولاشكّ أنّ نزول الأوّل لا يكون إلّا بإرادةٍ كليّةٍ وعلمٍ كليّ، ونزول الثاني بإرادةٍ جزئيةٍ وعلمٍ جزئيّ ينضمّ إلى الإرادة الكلية فينبعث... رأيٌ جزئيّ...»، هو أنّ هناك علاقةً وطيدةً بين مدركات كلّ من العقليّين النظريّ والعمليّ، و«...ذلك أنّ دور المعرفة النظرية... إنّما هو تعيين موضوعات قضايا المعرفة العملية. وما ذكرناه من أنّ الانتقال من الحكمة النظرية إلى حكمٍ عمليّ جزئيّ يحتاج إلى واسطةٍ، أشار إليه الشيخ الرئيس في الإشارات بقوله: «فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة التي تختصّ باسم العقل العمليّ، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية

جزئيةً ليتوصّل به إلى أغراضٍ اختياريّةٍ من مقدّماتٍ أوّليةٍ وذاتيةٍ، وتجريبيةٍ باستعانة العقل النظريّ في الرأي الكليّ إلى أن ينتقل به إلى الجزئيّ...»^(١)، ولتوضيح ذلك يطرح عددٌ من الأمثلة، وذلك كالقول التالي:

هجوم العدو	بلاء
كلّ بلاء	يجب الصبر عنده
هجوم العدو	يجب الصبر عنده
: . وهذا هجومٌ للعدوّ، إذن يجب الصبر عنده.	

(١) نظرية المعرفة... محاضرات الشيخ جعفر السبحاني: ص ٣٤١.

النص السابع

خلاصة وختام

ختم فيه زيادة كشف وتوضيح: اعلم أنه ورد في الحديث «أن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى إليه بصره»^(١) وإنما وقع الإحراق والقهر لأن المراد بهذه الحجب هاهنا هي العلولات المرتبة المتوسطة بين الواجب وبين هذا العالم، ولا شك أن العلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود، فإذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجود في مرتبة العلول القريب لبطلت ذاته واضمحلت هويته، فإذا أراد أحد أن ينظر إلى وجهه الكريم - لا من جهة هذه الحجب أو قبل أن تبدل ذاته من نشأة إلى نشأة أخرى، وهكذا إلى أن قطع الحجب كلها أو بعضها وصارت في مرتبة الحجاب الأول أو قريباً منه - لكان حاله كما وقع لجبل موسى عليه السلام، ولهذا قال جبرئيل حين سأله الرسول صلى الله عليه وآله عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم: «لو دنوت أنملة لأحترقت»^(٢).

واعلم: أن المراد من الحجب النورية هي العقول المجردة المترتبة في الوجود المتفاوتة في النورية، وهي مع ذلك أنوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم؛ لأنها ليست زمانية بخلاف غيرها، كالنفوس والطبائع،

(١) عوالي اللآلئ العزيزية، محمد أبي جمهور، تحقيق: مجتبی عراقی: ج ٤ ص ١٠٦.

(٢) مناقب آل أبي طالب عليه السلام: ج ١ ص ١٧٩.

وهي المرادة من الحجب الظلمانية؛ لأنّها زمانية، وكلّ ما هو زمانيّ فللعدم دخول في نحو وجوده، وليست نوريّته خالصةً عن الظلمة، لكن كلّها من مراتب علم الله التفصيليّة، وإنّما أوجدها الله - مع أنّ ذاته في غاية التمام والنوريّة غنيّاً عن العالمين - تكميلاً لوجود لوازم الأسماء والصفات، أعني أعيان الممكنات وماهيّاتها، فإنّ لها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه؛ أحدهما: النحو الإجماليّ الواجبيّ، وهذا بالحقيقة ليس وجوداً لشيء منها ولا لجميعها، بل لجمعيتها ومسمّاهها، وإنّما هو مظهرٌ لها. وثانيهما: النحو التفصيليّ الخاصّ بواحدٍ واحدٍ منها. فأراد الله تعالى بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة أن يفيض عليها وجوداتها المختصّة وأن يكمل وجودها العلميّ بوجودها العينيّ، والغاية والغرض في هذه الإرادة ليس أمراً غير نفسه؛ إذ هي كلّها راجعة إلى صفاته، وصفاته عين ذاته، ولذلك قال لبعض أنبيائه عليهم السلام وقد سأله: لما خلقت الخلق، يا ربّ؟: «كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فخلقت الخلق لأعرف» فهذه المعرفة التفصيليّة للعارف بالله وأسمائه وصفاته، لم تحصل على الكمال إلّا بهذا الوجود التفصيليّ فكمّلت مراتب العلم بالله، لا أنّ الله يكمل بهذا الوجود أو بهذا العلم، فتجلّى الحقّ سبحانه وتعالى بنفسه لنفسه بأنوار السبحات الوجهيّة، فظهرت الأرواح المهيّمة في الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لأحدٍ وإنّما يقال لهم المهيّمون لأنّ كلّ واحدٍ منهم لا يعرف أنّ ثمة موجوداً غير الحقّ؛ لفناؤه بالحقّ في الحقّ عن نفسه، إذ لا نفس له سوى الموجودة بالحقّ، لاستيلاء سلطان الأحديّة على وجودهم. فمن لا وجود له منفصلاً عن الحقّ فلا

معرفة له إلا للحق بالحق، فلا يعرفون سواه، إذ المعرفة فرع الوجود، ثم أوجد الحق تعالى دون هؤلاء الأرواح بتجلٍّ آخر ليس الأول.

وبالجملة: أول ما أوجد الله تعالى من عالم العقول القادسة جوهرٌ بسيطٌ كليٌّ، ومع بساطته هو جميع العقول، كما أن فلك الأفلاك عند بعض عبارة عن مجموع الأفلاك وهو الحق عندنا أثبتناه بالبرهان، فله وجوه كثيرة لا يتكثّر في ذاته بتعددها، وله افتقار ذاتي وجودي لموجده - كما مرّ بيانه في أوائل الكتاب - وسماه الله تعالى: «حقاً» و«قلماً» و«أمراً» و«روحاً» وفي الحديث «عقلاً» وقد ذكرنا أكثرها.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ...﴾ (الحجر: ٨٥) وهو الخازن الحفيظ علام الغيوب يعلم موجدّه، فعلم نفسه من حيث علم موجدّه، كما علم غيره من حيث علم نفسه، وهذا قوله صلى الله عليه وآله: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^(١) وهو عرش الله الأعظم الذي استوى عليه ذاته، وبعده اللوح المحفوظ وهو - كما مرّ - النفس الكلية لجميع النفوس الجزئية والقوى الإدراكية، أوجدّها الله تعالى في المرتبة الثانية، وفي العالم وهي من الملائكة الكرام ورسّل الله إلى الخلق، بخلاف الطبقة الأولى، فإنّها لم تبرح عن صقع الربوبية ولم تنزل إلى عالم الإمكان؛ لما علمت أن عالم الإمكان منحصر عندنا في عالم الخلق دون الأمر، وهي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَنْوَاجِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ...﴾ (الأعراف: ١٤٥) وهي موضع تنزيل الكتب، وهي أول كتاب سطره العقل أرقاماً

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٢ ص ٣٢، كتاب العلم، ح ٢٢.

تفصيليّة وحروفاً زمنيّة، فأمر الله القلم أن يجري على هذا اللوح جرياً إلى يوم القيامة بما قدره وقضاه، فهذا اللوح محلّ لإلقاء القلم - وهو العقل - إليه بطريق التفصيل ما يحمله من الله بطريق الإجمال؛ لأنّ النفس محلّ التفصيل؛ لأنّها زمنيّة.

الشرح

يراد في هذا النصّ وما بعده تعميق ما تقدّم من القول بأنّ لعلمه تعالى مراتب متفاوتة سعةً وضيقاً كليّةً وجزئيةً، فالمرتبة السابقة أوسع حيطةً من التي تليها، كيف وهي علّة مفيضّة لها، والتالية مظهرٌ للأولى، فالمراتب المذكورة مراتب علميّة ووجوديّة، وذلك لأنّ العلم نورٌ وظهورٌ، والوجود هو النور الحقيقيّ، فكما أنّه لا يمكن للتالي أن يوجد دون السابق نزولاً فكذلك لا يمكن درك ما لدى السابق دون المرور بلاحقه، وكلّ ما هو كذلك فهو حجابٌ، وكما أنّ دائرة الوجود ما بين قوسي النزول والصعود فكذلك دائرة العلم، وبعبارة أخرى: هناك حجبٌ نزولاً على مستوى الفيض والإيجاد وحجبٌ صعوداً على مستوى الصعود والرجوع، وكما كان صادرٌ أوّل فهناك ملاقٌ أوّل، وكما أنّ الأوّل كان واسطة فيض ما عداه فالثاني هو واسطة رجوع ما عداه إليه تعالى، فكما أنّ الموجود الضعيف لا يمكنه تلقّي الفيض منه مباشرةً، كذلك لا يمكنه أن يتجاوز الحجب النوريّة الفاصلة بينه وبين علّة العلل؛ للوقوف على جلالها وجمالها بحسب ما يمكن للموجود الإمكانيّ إلّا إذا اشتدّ وجوده وتكامل ووصل إلى مرتبة يكون أهلاً لذلك الوقوف.

بعبارة أخرى: لكي يقف الموجود المعلول البعيد عن منبع الفيض، على وجهه الكريم، فهو دون وسيلةٍ من اثنتين:

١. الوصول إلى ذلك المقام عبر الحجب الحاكية عن روعة جماله ورهبة جلاله.
٢. أن يقرب من ذلك المنبع، وذلك من خلال تبدّل ذاته إلى نشأة تجعله أهلاً للنظر إلى وجهه الكريم.

وإلاّ فسيلقى مصير جبل موسى الذي لم يتحمّل النور الإلهيّ المباشر، ونرى

جبرائيل عليه السلام الواقف على حقيقة الأمر وأحكام كل نشأة، حيث عمل بالمبدأ القائل: «رحم الله أمراً عرف حدّه فوقف عنده»، فلما وصل إلى مقامه المعلوم والذي يقال إنّه مقام العقل، وقف عنده معتذراً منه صلى الله عليه وآله حيث دعاه للمواصلة بأنّه ليس أهلاً لتجاوز المقام المعلوم له، وإلا فلن يكون على ما يرام.

الحُجُبُ نورِيَّةٌ وظلمانيَّةٌ

علمت أنّ هناك حُجُباً هي عبارة عن مراتب وجوديّة ذات طوليّة فيما بينها، حيث يتوقّف وجود اللاحق على السابق، وبما أنّها متفاوتة متفاضلة فهي تنقسم إلى: نورِيَّة، وهي ذات الأنوار الخالصة الصرفة التي لا يخالطها ظلمة العدم، ومصادق هذه الحُجُب العقول المجردة، حيث لا يوجد فيها جهة إمكانيّة (الإمكان بالمعنى الأخصّ) بل كلّ ما يمكن لها بالإمكان العامّ موجودٌ لها بالفعل، وبالتالي فليس لها حالة متطرّفة، بل لها مقام معلوم لا تتجاوزه ولا تتعداه.

وظلمانيّة: وهي تلك الوجودات التي شابها وخالطها شيء من ظلمة العدم، وذلك كالنفوس والطبائع، حيث يكون كلّ منها محكوماً للزمان الذي هو مقدار الحركة، وهو الكمّ المتّصل غير القارّ، وذلك لعدم إمكان اجتماع أجزائه في الوجود، إذن فالنفوس والطبائع في حالة حركة وتطوّر، وبالتالي فهناك فقدٌ ونقصٌ أي عدمٌ، إذن فهناك ظلمة.

هذا وجه الفرق بين كلّ من الحُجُب النوريّة والظلمانيّة، مع اشتراكهما في أنّ الحُجُب جميعاً من مراتب علمه التفصيليّ، والأمر التفصيليّ هو ما يقابل الإجماليّ، أي الموجود بوجوده الخاصّ، لا الإجماليّ الذي توجد الأشياء الكثيرة لا بوجودها الخاصّ وإنّما بوجود واحدٍ لهويّة أخرى، وهي في محلّ كلامنا هويّة الواجب تعالى.

غاية الإيجاد

قال المصنّف رحمه الله: «لكن كلّها من مراتب علم الله التفصيليّة، وإنّما أوجدها الله - مع أنّ ذاته في غاية التمام والنوريّة غنيّاً عن العالمين - تكميلاً لوجود لوازم الأسماء والصفات...». وهنا سؤالٌ يخطر في بال الكثيرين: لماذا خلق الله تعالى الخلق؟

وإذا كان يعلم مصير كلّ شخصٍ، وأنّه إلى جنةٍ أو إلى نارٍ، فلماذا هذه الدورة الطويلة الشاقّة من إرسال الرسل وما يلزم من أوصياء وأولياء، وما يعانيه هؤلاء من شتّى ألوان الضيق والعنت والعناد، فيستهزأ بهم، ويتطاول عليهم فيرمي البعض بالمنجنيق ليُحرق، ويُقطع رأس آخر، ويُنشر ثالث، ويؤذى الأخير الخاتم أذيةً لا أشنع منها ولا أسمعج وأفضع، وما زال إلى يومنا هذا والأذية هذه ليس من خارج أمته بل من داخلها، وبالخصوص من الكثيرين ممّن يدّعي أنّه الأكثر تمثيلاً لتعاليم الشريعة الخاتمة.

ألا يؤذّي رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه يرى - وهو يرى أعمال البشر فهو الشاهد، والشاهد لا بدّ أن يكون مطلعاً على محتوى الشهادة - أنّ أمته تملك ثرواتٍ ليس كمثّلها ثرواتٌ وتعيش نهباً للبطالة والأمية والتخلّف وانعدام الوزن بين الأمم سياسياً وثقافياً؟

ألا يؤذّيه أن يرى الأمة التي بُعث لها آخر الركب؟

ألا يؤذّيه أنّ ممارساتٍ تمارس باسم الإسلام جعلت البعض في الغرب والشرق يجترئ على مقامه الذي لا يُطال؟

ألا يؤذّيه أنّ وعيها صار منكوساً معكوساً، فالصديق المحبّ عدوّ، والعدوّ المتربّص صديقٌ حميمٌ؟

ألا يؤذّيه أن يحكم الأمة بكلّ تراثها وثقافتها من ليس أهلاً لذلك؟

ألا يؤذيه كيف تباع الأوطان والأعراض بأرخص وأبخص الأثمان؟
 ألا يحقّ له أن يتألّم، وهو يرى أمته بعد أربعة عشر قرناً تحكمها عقلية الصحراء
 والجاهلية التي كان عليها الآباء، نعم ما أهون وألطف «داحس والغبراء»!!
 ما أشبه الليلة بالبارحة، وصدق رسوله الكريم صلى الله عليه وآله: «ما
 أؤذي نبيّ كما أؤذيت»^(١).

وبالعودة إلى ما قبل هذه الشقشقة التي هدرت ثم قرّرت نقول: لاشكّ أنّ
 هناك خلقاً، وأنّ هناك أشياء لم تكن ثمّ كانت، وهذا يدعو إلى التساؤل ما الغاية
 من خلقه تعالى للخلق؟

حيث إنّ الفاعل المتعارف إنّما يوجد فعلاً من الأفعال لغاية وإلاّ لكان عابثاً
 يستحقّ المؤاخذه واللوم؛ حيث إنّ المتوقّع من أهل الحكمة والعقل أن يفعلوا
 الأفعال لغاية ولهدف.

الكلام في الغاية من فعله تعالى متشعب، حيث كان مثاراً للبحث ومعركة
 للآراء، والحقّ أنّه تعالى ذو غرضٍ من إيجاد خلقه وفعله، فهو منزّه عن العبث
 والجفاف، والغرض والغاية من ذلك كلّّه ليس إلّا ذاته، فلائّه كاملٌ بل هو فوق
 التمام والكمال، يفعل ويعطي ويهب ويجود، وذلك لأنّ المذكورات معلولةٌ
 للقدرة والعلم والجود، وهذه الصفات عين ذاته، وبالتالي كيف لا يرجى منه
 عطاءٌ وخلقٌ وإيجادٌ في غاية التمام والكمال والإتقان؟!

بل السؤال بـ(لم خلق وأوجد) ليس في محله، وإنّما محله الذي لا يكون أهلاً
 للعطاء ويفاجئ الآخرين بالعطاء، وأمّا الحقّ تعالى وهو واجب الوجود بالذات
 وواجب كلّ الكمالات الثلاثة كذلك فالذي يُترجى منه هو العطاء لا المنع والبخل.

(١) مناقب آل أبي طالب عليه السلام، ابن شهر آشوب: ج ٣ ص ٢٤٧. وقد ورد بهذا اللفظ:
 «ما أؤذي أحد كما أؤذيت في الله».

إرادته تعالى لذاته، وحبّه لها يؤدّي إلى حبّه لآثاره، وحبّه لآثاره يؤدّي إلى إيجادها، وإذا أحبّ وأراد فلا مهلة ولا تراخ فضلاً عن تخلفٍ وانقطاع.

إذن إرادته لذاته تؤدّي إلى الإيجاد الذي يتناسب مع الذات، والإيجاد الذي يتناسب مع الذات هو تكميل وجود الممكنات العلميّ بوجودها العينيّ التفصيليّ، أي إيجاد ما هو موجودٌ بوجودٍ علميّ إجماليّ بوجودٍ خاصّ تفصيليّ، ويترتب على هذا الوجود التفصيليّ للأشياء المعرفة بها، وهو أمرٌ لا شك في كونه كمالاً، وهو مفاد الحديث المعروف «كنت كنزاً مخفياً لم أعرف، فخلقت الخلق لأعرف»، وبهذا تكمل مراتب العلم بالله لا أنّه تعالى يكمل بذلك، كيف وهو - كما يثبت - فوق التمام والكمال بما لا يتناهى عدّةً وشدّةً؟!

تجليات الحقّ تعالى

بعد أن ألمح رحمه الله للميّة الخلق وأنّه تعالى إنّما خلق الخلق وأوجد الموجودات العلميّة بوجوداتها الخاصّة لتكميل مراتب العلم بالله، أراد أن يلمّح - وإلا فالبحث مفصّلٌ موسّعٌ في محله - إلى مراتب علمه تعالى ثانيةً وعلى نحو الإجمال، فذكر المراتب التالية.

١. مرتبة ظهور الأرواح المهيّمة، وذلك في الغيب المستور، والمهيّمة من «هيم: هامت الناقة تهيم: ذهبت على وجهها لرعي... والهيام: كالجنون، وفي التهذيب كالجنون من العشق... ورجلٌ هيمانٌ: محبٌّ شديد الوجد... والهيام: العشاق... والهيام - بالكسر - الإبل العطاش...»^(١)، وبالتالي فالجنون هو عدم الالتفات إلى شيءٍ وإن كان ذا بالٍ، وذلك لأسبابٍ عدّة، من جملة الانشداد بالأهمّ والانصراف عن المهمّ، أو عن الأهمّ في نظر الآخرين، وذلك كذلك الرجل الذي خرج يتلقّى الموت المحتّم بصدّره العاري، وهو يبرّر ذلك للمندهشين المستغربين:

(١) لسان العرب.

«أجَنِّي حُبَّ الحُسَيْنِ» أي جعلني لا أُلوي على شيءٍ مهملٍ من الأهمية والخطر، فاعذروني في جنوني هذا الذي هو قَمَّةُ العقل والإدراك والحضور.

إذا كان المعشوق الشهويّ يفعل فعله في قلب عاشقه فيُقدِّم على الخطر المتربِّص به غير مكترثٍ وغير هيَّابٍ، وذلك كقول الشاعر:

تجاوزت أحراساً إليها ومعشراً عليّ حراساً لو يُسرُّون مقتلي^(١)

وهي امرأةٌ لم يجد فيها إلا حسناً ظاهرياً ولم يطلب منها إلا وصلاً شهوياً لا يشرف أحداً القتلُ دونه أو يتجشَّم العناء والمغامرة في سبيله، فكيف بالمعشوق الذي يتفجَّر قِيماً ومعاني ليس كمثلهما معانٍ، المعشوق التام، فهو الإمام في كلِّ جمالٍ وكمالٍ وجلالٍ، قوله إمامٌ، وفعله إمامٌ، وصمته إمامٌ، إمامٌ قام أم قعد، محبوبٌ ألهب المشاعر فجاشت على الزمان تعيد ذكره وتردِّد، ورحم الله القائل:

ذكراك، تنطفئ السنين وتغرب	ولها على كفِّ الخلود تلهب
أنت الذي أعطيت ما أعصى الوري	تصديقهُ، ووهبت ما لا يوهب
ووقفت حيث أراح غيرُك نفسه	والحقَّ بينكما يهيبُ ويُرغب
دوى بأذان الزمان هديرُك الـ	صافي، وضاعت من سناه الأحقُب
مولاي أنت لكلِّ جيلٍ صاعدٍ	قبسٌ ينير له السرى ويحبب
ولنا بيومك وهو أقصى المدعى	كفُّ ملوحةٍ وعينٌ ترقب ^(٢)

وبالعودة إلى محلِّ الكلام، فالملائكة المهيمون هم طبقةٌ وصنفٌ من الملائكة الذين فنوا في الحقِّ فناءً ذاتياً بحيث ما عادوا يرون موجوداً غيره تعالى. وسرُّ هذه المعرفة نحو وجودهم، حيث إنَّ هذا الصنف من الملائكة ليس موجوداً بوجوده الخاصِّ حتَّى يدرك وجوده ووجود غيره من أصناف الملائكة، وإنَّما موجودٌ

(١) معلقة امرئ القيس.

(٢) الديوان، مصطفى جمال الدين: ص ٥٠٥، قصيدة: الحسين عليه السلام.

بوجوده تعالى وبالتالى هو لا علم له بوجوده الخاص، وذلك لانتفائه في المقام، وما لا تحقق له، لا سبيل لمعرفة والعلم به.

٢. مرتبة ظهور النفس الكلية: ثم بعد أن ظهرت تلك الأرواح المستغرقة المهمة بالحق تعالى أوجد سبحانه وتعالى أرواحاً دونهم، وهي التي لها علاقة ورابطة بالعالم، فهي رسل الله إلى الخلق، وهذا يقتضي أن تكون خارج الصقع الربوبي الذي لا تبارحه الأرواح السابقة. ثم لا يقف التنزل والتجلى عند حد، وذلك لأنه تعالى دائم الفيض، وذلك لتمامه وكماله، ولا امتناع البخل عليه، ولوجود قابل يستوعب الفيض اللامتناهي.

إشارات النص

سبعون ألف حجاب

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «والنكتة في هذا العدد أن مراتب الإنسان سبع، وهي الطوائف السبع^(١)... والأفلاك تسعة، وعالم العناصر واحد، ولما كانت الموجودات من سنخ واحد والتفاوت فيها من حيث ظهور كثرة الآثار وقتلتها، فكما لهذه الآية - أعني النفس الأرضية - سبعة أبطن كذلك للنفوس السماوية، فيحصل من ضرب السبع في العشرة سبعون، وكل منها مجلّ للآلف من الأسماء الحسنى لله تعالى فيحصل سبعون ألفاً من التعيينات... وعلى ما ذكره قدس سره... كان العدد بياناً لوفور الكثرة»^(٢) إذن فالحجب ليست محصورة بالعدد المذكور، وإنما جيء به للإشارة إلى كثرة مراتب علمه تعالى، وذلك لأن ما في عالمنا المحسوس من أنواع مادية سماوية أرضية بحرية أكثر من ذلك، فإذا ضممنّا إليها العقول العرضية المتكافئة أو ما يسمّى بالمثل النورية والتي هي أربابها ومنشأ وجودها وكثرتها، كان العدد أكثر وأكبر.

(١) وهي الطبع والنفس والقلب والروح والسرّ والخفي والأخفى.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٩٩-٣٠٠، حاشية رقم (٢).

كشف الحُجُب

لقد أشار المصنّف رحمه الله إلى أنّ مَنْ يريد النظر إلى وجهه الكريم فهو أمام طريقين:

١. عبر الحُجُب، وقد أُشير إلى معناه.
 ٢. ليس عبر الحُجُب، وذلك من خلال تبدّل الذات من نشأة إلى أخرى بحيث يشتدّ وجوده ويقوى إلى درجة أن يُصبح في مرتبة الحجاب الأول أو قريباً منه، وبناءً عليه فتلقّي الفيض تارةً يكون عبر الحُجُب وأخرى بالباشرة وعدم الواسطة، والسرّ في ذلك شدة الوجود وضعفه، فالضعيف لا أهليّة له لتلقّي الفيض مباشرةً وإنّما يحتاج إلى ما يعينه على ذلك، وأمّا من اشتدّ وجوده من خلال كسب الكمالات العلميّة والعملية فهو في غنى عن المعين والمساعد.
- قال شارح التائيّة الفرغاني: «...الغيب المكنون والسرّ المصنوع الذي هو أبطن كلّ باطنٍ وبطنٍ، المشتمل على جواهر أسماء الذات التي هي أنفس نفائس الأسماء التي منها ما يستأثر في مكنون الغيب عنده فلا يعلمها إلّا هو ومن ارتفعت بينوته ورُفعت كينونته ممّن هو أكمل جميع الكُمل...»^(١)، وارتفاع البينونة فناءً استهلاكياً لا هلاكياً، حاله كحال قطرة الماء التي تُلقى في البحر المحيط فإنّها لا تهلك وتعدم وإنّما تستهلك، أي تزول حدودها التي كانت بها قطرةً، وبعبارة أخرى: يزول وجودها الخاصّ بها لتوجد بالبحر، وهكذا حال الصعود حيث يرجع الكلّ إلى حيث كان، وقد كان بوجودٍ إجماليٍّ أحديٍّ بسيطٍ. والفناء هذا غاية آمال العارفين، حيث يتطوّر فيه السالك بأطوارٍ عديدة لكلّ منها أثره الذي يبدو على صاحبه، وهو على مراتب كلّية ثلاث:
١. الفناء الأفعاليّ، حيث يرى السالك كلّ فعلٍ فانياً بنور أفعاله، وهو المحو.

(١) منتهى المدارك: ج ١ ص ٦٥.

٢. الفناء الصفاتي، حيث يرى السالك كل صفة فانية بنور صفاته، وهو الطمس.
٣. الفناء الذاتي، حيث يرى السالك كل ذات فانية بنور وجوده وهو المحق. وقد أشار الحكيم السبزواري للمراتب الأنفة بقوله:

تجليةٌ تخليةٌ وتحلية ثمّ فناً مراتب مرتقية
محوٌ وطمسٌ محقٌ ادرِ العملا تجلية للشرع أن يمثلا
تخليةٌ تهذيب باطنٍ يُعدّ عن سوء أخلاقٍ كبخلٍ وحسد
تخليةٌ إن صار للقلب الخلي عن الرذائل الفضائل الحلي^(١)

فكما أنّ للعقل النظري مراتب أربعاً وهي: العقل الهولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل، والعقل المستفاد، كذلك للعملي أربع مراتب، وهي: التخلية والتجلية والتخلية والفناء الذي بدوره له ثلاث مراتب: محوٌ وطمسٌ ومحقٌ. وقد تمت الإشارة إلى كيفية الوصول إلى كل من هذه المراتب، فراجع.
ولذلك تجد السالك غير الواصل يئنّ تحت وطأة ذلك التعيّن والقيّد الذي يصده عن مباشرة معشوقه الحقيقي نور الأنوار:

بيني وبينك إنّي يزاحمني فارفع بلطفك إنّي من البين
بل وتجد آخر يشعر بذنبٍ ليس كمثله ذنبٌ وهو لما يتخلّص من وجوده
الخاص الذي يصده عن فضائل وفضائل، ويجعله رهين نشأةٍ وضعيةٍ يتمنى منها
فكاً ليتخلّص من الآثار المترتبة عليه فيها:

إذا قلت: ما أذنبت، قالت مجيبةٌ وجودك ذنبٌ لا يقاس به ذنبٌ
إذا سأل عن السبب الذي يقف وراء تعاسته وشقائه، والذنب الذي يحول
دون سعادته وهنائه، فيأتيه الجواب بأنّ السبب هو الوجود الخاص، والوقوف
عنده وملاحظته والاعتداد به، هو سبب كل الموبقات.

(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ١٦٣-١٦٤.

النص الثامن

مكاشفة الحقائق في كسوة الأمثلة

وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق في كسوة الأمثلة: أن لهذا القلم ثلاثمائة وستين سنّاً من حيث ما هو قلم، وله ثلاثمائة وستون وجهاً من حيث ما هو روح، وثلاثمائة وستون لساناً من حيث ما هو عقل، وله ثلاثمائة وستون نهراً من حيث ما هو علم، وهو ماء الحياة وعين الحيوان، تستمدّ هذه الأنهار من ثلاثمائة وستين بحراً من بحار العلوم، وهي إجمال كلمات الله التي لا تنفذ، كما جاء المثل منها في القرآن: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ...﴾ (لقمان: ٢٧) وهذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه هو أيضاً قلم لما دونه، وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الإدراكية لوح وقلم باعتبارين، فتولدت الأقلام والألواح بعد هذين الملكين الكريمين اللذين أحدهما (وهو القلم) بمنزلة آدم، والآخر (وهو اللوح) بمنزلة حواء تولد الأولاد (البنين والبنات) منهما، وكان القلم الأعلى واهب الأرواح فيها، وهو فيض ذاتي له وإرادي لله، كما أن صدور الفعل عتاً بالإرادة إرادي لنا، وذاتي لإرادتنا^(١)، ولهذه النفس نسبتان: نسبة نورانية وهي ممّا يلي العقل الكريم، ونسبة ظلمانية وهي ممّا يلي الهیولی، فبتلك الرابطة

(١) لا بإرادة أخرى، وإلا لزم الدور أو التسلسل.

تأخذ من العقل صوراً عقلية ثابتة، وبهذه الرابطة ترسم في الهيولى صوراً طبيعية كائنة متجددة، وهي في نفسها خضراء لامتزاجها من النور والظلمة، وهي كتاب الزمردة، ثم أنشأ الله بعدها الفلك الكلي والعرش الجسماني، واستوى عليه باسم «الرحمن» استواء يليق برحمته على خلقه، وهو دون الاستوائين السابقين بذااته وصفاته، وهو بحركته الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية إلى الله تعالى، ووجدتها كل آن منه تعالى شيئاً غير ما وجدته في آن آخر، فينشأ الزمان منها، والمكان من صورتها، لما يقبله من الشكل المستدير، وهو أفضل الأشكال، وحركته أسرع الحركات، وبهذه الحركة يتحرك الأفلاك كلها اقتداءً بها، ولكل منها حركة خاصة من محرك نفسي خاص تشبهاً بمعشوق خاص تقرباً إليه طاعة لله تعالى؛ هو الذي أدار رحاها و﴿...بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا...﴾ (هود: ٤١) وإليه منتهاها.

وهذا الفلك الكلي للطافته كأنه حد مشترك بين عالم الصور الإدراكية (وهو عالم النفوس وعالم الآخرة) وبين عالم الأجسام المادية (وهو عالم الطبيعة والدنيا) وهو أرض الآخرة وسماء الدنيا، وقيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر، وأرض الجنة من حيث محدبه، هو فلك الكواكب المسمى بالكروسي، كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: «أرض الجنة الكروسي وسقفها عرش الرحمن»^(١) ولعل المراد من الكروسي الوارد في لسان الشريعة هو هذا الفلك الأقصى الجسماني المذكور، ومن

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٥٧ ص ٢٥٦؛ شرح الأربعين حديثاً، صدر الدين القونوي: ص ٦٩ ح ١١، الحديث رقم (١١).

عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال وهو الفلك الكلي المثالي؛ والعلم عند الله.

وبالجملة كل ما يفتح الله من رحمته لخلقه في هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا ومن أبواب السماوات، وكل من دخل الجنة أو عرج إلى الله لابد أن يلج ملكوت السماوات وينفذ من أقطارها حتى ينتهي إلى سدرة المنتهى ويخرج من بابها إلى ذلك العالم. واعلم: أن الكلمات النازلة من الحق تنزل إلى هذا المنتهى أحدىة غير منقسمة، فتتقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية إلى: الغيب والشهادة والصورة والمعنى والدنيا والآخرة، ولهذا يقال للكرسي: موضع القدمين المتدليين؛ أحدهما إلى عالم الجنان، وهي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿...أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ...﴾ (يونس: ٢)، والأخرى قدم الجبار المشار إليها بقوله صلى الله عليه وآله: «حتى يضع الجبار قدمه فيها، فتقول: قطني يا رب» فأحدى القدمين تعطي ثبوت أهل الجنات في جناتهم، وهي قدم الصديق، والأخرى تعطي ثبوت أهل الجحيم في جحيمهم، وهي قدم الجبروت، وإلى هذا المنتهى ينتهي صحائف أعمال بني آدم، وأما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه وينتهي إلى الله، كما قال تعالى: ﴿...إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...﴾ (فاطر: ١٠).

ثم اعلم أن الله أنشأ الأفلاك الباقية بعضها فوق بعض إلى العناصر ورتبها ترتيب مدبراتها العلوية في اللطافة والكثافة، فالعالم كله كجوهرية واحدة ذات طبقات متدرجة في اللطافة والنورية. فكل ما هو أعلى فهو الطف وأنور، وكل ما هو أدنى فهو أكثف وأكدر، حتى ينتهي في أحد

الجانبين إلى نور الأنوار، وفي الجانب الآخر إلى أسفل السافلين، والكل
منازل ومراحل إلى الله، وبوجه آخر مراتب علمه، وبوجه مظاهر صفاته
وآيات جماله وجلاله، وبوجه آخر وجهه وأشعة كماله وظلال قهره.

الشرح

لا جديد هاهنا من حيث أصل الفكرة، فالكلام مازال في مراتب علمه تعالى وشأن كل مرتبة من حيث هويتها والأثر المرتب عليها، إنها الجديد في الأمر هو في عرض هذه المراتب بكسوة الأمثلة، وذلك وفق مكاشفة كوشف بها بعض المكاشفين، حيث يتم من خلالها - المكاشفة - رؤية الحقائق الكلية المجردة بلباس الصور المختلفة المبصرة، أو المسموعة... إلخ، وذلك فيما لو كان الكشف صورياً، وهو: «ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواس الخمس، وذلك إما أن يكون على طريق المشاهدة، كرؤية المكاشف صور الأرواح المتجسدة والأنوار الروحانية، وإما يكون على طريق السماع، كسماع النبي صلى الله عليه وآله الوحي النازل عليه كلاماً منظوماً، أو مثل صلصلة الجرس، ودوي النحل... فإنه عليه السلام كان يسمع ذلك، ويفهم المراد منه، أو على سبيل الاستنشاق...»^(١).

لقد رأى المكاشف تلك المراتب الثلاث: (القلم واللوح والفلك) بصور مشاهدة، فالقلم - تلك المرتبة العلمية العليا من مراتب علمه تعالى - كثير الكمالات، كيف وهو واسطة فيض كل ما عداه، وما عداه ليس بالهين القليل، فهو ذورؤوس كثيرة لتكون كافية لصدور الكلمات الكثيرة، وله ذلك المقدار من الوجوه، حيث كان روحاً يراد لها إسراء الأرواح في الأشياء، وله ذلك المقدار من الألسنة بما هو عقل يراد له الحكاية كل ما لديه من كمالات، وله كذلك من الأنهار لأنه علمٌ وحياةٌ لما سواه، إذن فالمرتبة الأولى هي ذلك الموجود الجامع لوحده كل الأشياء، والأشياء غير متناهية «والفيض منه دائم متصل»، وبالتالي فلا يقدر على إحصاء الكلمات الصادرة عنه إلا هو.

(١) شرح فصوص الحكم: ص ١٢٧.

والقلم المذكور ورد ذكره في الأخبار على أنه ملكٌ وكذلك اللوح، ثم كُشف المكَاشَفُ بأنَّ اللوح والقلم حوَّاء وآدم عليهما السلام، والوجه في ذلك أنَّ كلَّ فاعلٍ ومنفعلٍ هما عبارةٌ عن زوجين يترتَّب على زواجهما ذريَّةٌ وأولادٌ، وزواج القلم واللوحة زوجٌ حقيقيٌّ تولَّد عنه أقلامٌ وألواحٌ، وهكذا... بل كلُّ ما سواه تعالى لوحٌ لما فوقه وقلمٌ بالنسبة لما تحته، ومن جملة ذلك نفوسنا، حيث تكون لما فوقها من إنياتٍ محضةٍ وعقولٍ مفارقةٍ لوحاً، وبالنسبة لما تحتها - وليس تحتها إلا البدن - قلماً، ومن هنا فقد قالوا إنَّ للنفس الناطقة قوتين: عقلٌ نظريٌّ وعقلٌ عمليٌّ.

قال المصنَّف رحمه الله: «وأما النفس الإنسانية فتتقسم إلى عاملةٍ وعالمةٍ، فالعاملة هي التي بها تدبير البدن... وأما العالمة فهي القوَّة النظرية، وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق، فالعاملة يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن، والعالمة يجب أن تكون دائم التأثير عن المفارق...»^(١).

وقال الشيخ رحمه الله: «...فكأنَّ للنفس منها وجهين: وجهٌ إلى البدن ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عمّا هناك والتأثر منها، ووجهٌ إلى المبادي العالية، ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عمّا هناك والتأثر منها، فمن الجهة السفلية تتولَّد الأخلاق، ومن الجهة الفوقانية تتولَّد العلوم»^(٢).

وأما المرتبة الأخرى فهي مرتبة الفلك الكلي والعرش الجسماني الذي استوى عليه الحق تعالى باسم الرحمن استواءً يليق برحمته على خلقه ولطفه بهم، له حركةٌ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ١٣.

(٢) النفس من كتاب الشفاء، الشيخ ابن سينا: ص ٦٥-٦٦، الفصل الخامس من المقالة الأولى من النفس السادس.

دوريّة دائمةً سببها شدّة شوقه إليه تعالى، وهو لشدّة لطافته كان برزخاً بين ما هو مجردٌ من الصور الإدراكيّة (وهو عالم النفوس وعالم الآخرة) وبين الصور المادّيّة (وهو عالم الأجسام والطبيعة) وهو الذي يطلق عليه قرآنيّاً الكرسي الذي وسع السماوات والأرض، وهو فلك الكواكب، وهو الفلك الأقصى الجسمانيّ، وأمّا العرش فهو عالم المثال الذي عرفت أنّه ذلك العالم المجرد عن المادّة ذاتاً لا آثاراً. وهو - إن جاز القول - الممرّ الإجباريّ نزولاً على مستوى قوس النزول، وصعوداً على مستوى قوس الصعود والرجوع إليه تعالى اختياراً، وذلك عند ترقّي النفس وتجّردّها بحيث تصبح أهلاً لرؤية ملكوت السماوات والأرض، أو قهراً، وذلك في حال الموت القهريّ، وقيام قيامة الميّت الذي يكون قبره روضةً من رياض الجنّة.

منتهى النزول

بعد أن أنهى المصنّف رحمه الله مكاشفة بعض المكاشفين أراد أن يذيلها بكلامٍ يرتبط بالمرتبة الأخيرة، والتي هي مرتبة الكرسي أو الفلك الكلّي، وهي منتهى الكلمات النازلة من الحقّ تعالى، فهي لكونها الأسفل والأكثر كدورة تنقسم قسمةً خارجيّةً إلى الغيب والشهادة والدنيا والآخرة، ولذلك كانت نشأة الكرسي هي نشأة من قبره روضةً من رياض الجنّة أو حفرةً من حفر الجحيم، وهي - أي هذه المرتبة - منتهى صحائف أعمال بني آدم، وأمّا العلم فيتجاوز ذلك، لأنّه الأشرف وعليه المعولّ، فلذلك كان الأجدر بالصعود إليه. نعم، للعمل دور رفع الموانع ليس إلّا.

قال المصنّف رحمه الله موضّحاً علاقة العلم والعمل ودورهما في مصير صاحبهما: «ثمّ إنّك قد علمت أنّ الشرف والسعادة بالحقيقة إنّما يحصل للنفس من جهة جزئها النظريّ الذي هو أصل ذاتها، وأمّا ما يحصل لها بحسب جزئها

العمليّ الذي هو من جهة تعلّقها بالبدن وإضافتها ونفسيّتها، فليس لها بحسبه من الاغتراب إلا السلامة عن المحنة والبلاء، والطهارة عن الشين والرجس، والصفاء عن الكدورة والرديلة... وذلك بمجرّده لا يوجب الشرف الحقيقيّ، والابتهاج العقليّ...»^(١).

وقال في موضع آخر: «...وتكون سعة المملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة، وبمقدار ما يتجلّى للإنسان من الله وصفاته وأفعاله، وإنّما المراد من الطاعة وأعمال الجوارح كلّها تصفية القلب وتطهير النفس وجلاؤها بإصلاح الجزء العملي منها ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٩-١٠) ونفس الطهارة والصفاء ليس كملاً بالحقيقة؛ لأنّها أمرٌ عديميّ، والأعدام ليست من الكمالات، بل المراد حصول أنوار الإيمان، أعني إشراق نور المعرفة بالله وأفعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر...»^(٢).

ثمّ ينتهي رحمه الله إلى القول بأنّ العالم كجوهرٍ واحدة ذات صبغاتٍ تتفاوت فيما بينها في اللطافة والنوريّة، فهي ما بين حاشيتين: الألفاظ الأنور، والأكثف الأكدّر، وحاله في هذا كحال الإنسان، كيف والإنسان هو العالم الصغير؟ قال المصنّف رحمه الله: «إنّ النفس لا تتصرّف في الأعضاء الكثيفة العنصريّة إلا بوسطٍ مناسبٍ للطرفين... وهذه الدعوى... قريبة من الوضوح، غير محتاجة إلى البرهان؛ إذ درجات الوجود متتالية مترتبة في اللطافة والكثافة... كما أنّها مترتبة بالشرف والخسة، ففي الحيوان الواحد جزء هو ألطف أجزائه، وهو الروح المحوي بالشرابين، وجزء هو أكثف أجزائه هو المقيم في الورك، وما بين ألطف لطيفه وأكثف كثيفه وسائط مناسبة قد نُضد بعضها ببعض كما في طبقات

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٩ ص ١٣١.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣٩.

الأجرام الفلكية والعنصرية على تدبير المحكم الإلهي والنظم البديع العلوي، ولا شك أن ألطفها أبين فعلاً وأقل انفعالاً، وأكثرها بعكس ذلك، مثاله: أن الروح الغريزي مؤثر بالجبل في الدم الطبيعي؛ إذ هو في أفق الدم، ثم لا ينعكس الأمر، والدم الطبيعي مؤثر في الرطوبة الدماغية؛ إذ هو في أفقها ولا ينعكس... إلى أن ينتهي إلى أصلب الأجزاء، وهو القابل المتأثر على الإطلاق من غير أن يؤثر في شيء مما عداه، وكذلك يجب أن يتصور النضد والترتيب في الروحانيات... وكذا الحال في أجسام العالم الكبير... فإن في جسمياته جزءاً هو ألطف أجزائه، وهو الفلك الأعلى الجسماني، وجزءاً هو أكثر أجزائه وهو الأرض، وبين ألطف لطيفه وأكثر كثيفة وسائط... وقد دلت الأدلة على أن ألطفها ذاتاً أبينها تفعيلاً، وأكثرها ذاتاً أبينها انفعالاً، ولهذا ورد في الأدعية التوجه إلى جانب السماء عند طلب الحاجات، واستجلاب الخيرات، واستجابة الدعوات...»^(١).

إشارات النص

الكشف وأقسامه

قال العلامة القيصري: «اعلم: أن الكشف لغة رفع الحجاب، يقال: كشفت المرأة وجهها، أي رفعت نقابها، واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً أو شهوداً. وهو: معنوي وصوري، وأعني بالصوري: ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواس، وذلك إما أن يكون على طريق المشاهدة... وإما يكون على طريق السماع... أو على سبيل الاستنشاق وهو التنسم بالنفحات الإلهية، والتنشق للنفحات الربوبية، قال عليه السلام: «إن لله في أيام دهركم نفحات فتعرضوا لها...» أو على سبيل الملامسة،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ٧٤-٧٥.

وهي بالاتّصال بين النورين، أو بين الجسدين المثاليين... أو على طريق الذوق، كمن يشاهد أنواعاً من الأطعمة... وأما الكشف المعنوي المجرد من صور الحقائق الحاصل من تجليات الاسم العليم والحكيم، وهو ظهور المعاني الغيبية، والحقائق العينية، فله أيضاً مراتب:

أولها: ظهور المعاني في القوّة المفكّرة من غير استعمال المقدمات وتركيب القياسات بل بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها، ويسمّى بـ(الحدس).
ثمّ: في القوّة العاقلة المستعملة للمفكّرة... ويسمّى بـ(النور القدسي)...
ثمّ: في مرتبة القلب، وقد يسمّى بـ(الإلهام)... إن كان الظاهر معنّى من المعاني الغيبية لا حقيقة من الحقائق، ولا روحاً من الأرواح، وإن كان روحاً من الأرواح المجردة، أو عيناً من الأعيان الثابتة، فيسمّى مشاهدةً قلبيةً....
ثمّ: في مرتبة الروح فينعت بـ(الشهود الروحي)...
ثمّ: في مرتبة السرّ، ثمّ في مرتبة الأخفى...^(١).
وقد وعد القيصري بتحقيق هذه المراتب لكنّه لم يفعل.

الزمردة

قال الشيخ عبد الرزاق الكاشاني: «الزمردة هي النفس الكلية وقد عرفت سبب تسميتها بذلك في باب الدالّ عند الكلام على الدرّة البيضاء، وسبب تسميتهم العقل بها»^(٢)، وقد قال في الموضع المشار إليه: «الدرّة البيضاء: يعنون بها العقل الأوّل، وإنّما سمّوه بذلك لكونه أشدّ الممكنات بساطةً ونزاهةً، فلذلك هو غير متلوّن، ولهذا جاء في الحديث قوله صلّى الله عليه وآله: أوّل ما خلق الله تعالى درّةً بيضاء... وأوّل ما خلق الله العقل، وأوّل ما خلق الله القلم، فكانت

(١) شرح فصوص الحكم: ص ١٢٧-١٣٤.

(٢) لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام: ص ٣٠٩.

هذه الأسماء على مفهوم واحد، وإن كان وقوعها عليه باعتباراتٍ مختلفة، فلما كان العقل هو أعلى الموجودات الممكنة وأفضلها وأشرفها سمي بالدرّة؛ إذ كانت الدرّة أعلى الجواهر البحريّة وأفضلها وأشرفها، وإنّ الدرّة ماءً سماويّ خالصٌ في غاية الصفاء عمّا يشوب غيره من الكدورات الأرضيّة يدُرّ فيتلوّن من السماء فينزل إلى البحر المالح فيتلقّاه الصّدف، فيتكوّن وينعقد في البحر بخصوص قابليّته في الصّدف، ويتكيّف فيه بمزاجه، ويتكيّف بكيفيّة في تعينه بحسبه، وكذا العقل الأوّل وجوده درّة في صدف قابليّة الإمكان من ماء الحياة الفائضة من بحر الوجوب الجاري في هواء النفس الرحمنيّ... فالعقل الأوّل من حيث وجوده درّة بحر الوجوب... وهو أيضاً درّة بحر الإمكان باعتبار أحدىّ جمع حقائق مظهريّات الممكنات وبياضها؛ لأنّ البياض أفضل الألوان وأتمّها مناسبةً بالنور، ولهذا تسمّى النفس بالزمرّدة وبالياقوتة الحمراء؛ لأنّ الحمرة والخضرة وغيرهما من الألوان - ممّا هو غير البياض والسواد - لها البرزخيّة بينهما، فكذا النفس لها البرزخيّة بين العقل والطبيعة^(١).

إذن، فكتاب الزمرّدة إنّما هو كتاب النفس، وذلك لأنّها برزخٌ بين العقل والطبيعة، والبرزخ كما أفاد المحقّق القيصرّي: «اعلم أنّ العالم المثاليّ هو عالمٌ روحانيّ من جوهرٍ نورانيّ شبيهٍ بالجواهر الجسمانيّ، في كونه محسوساً مقداريّاً، وبالجوهر المجرد العقليّ في كونه نورانيّاً، وليس بجسمٍ مركّبٍ ماديّ، ولا جوهرٍ مجردٍ عقليّ؛ لأنّه برزخٌ وحدّ فاصلٌ بينهما، وكلّ ما هو برزخٌ بين الشيئين لا بدّ وأن يكون غيرهما، بل له جهتان يشبه بكلّ منهما ما يناسب عالمه...»^(٢).

أمّا قول الكاشاني: «فكانت هذه الأسماء على مفهوم واحد...» فالمراد منه أنّ

(١) لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام: ص ٢٧٢-٢٧٣.

(٢) شرح فصوص الحكم: ص ١١٧.

الأسماء، أي الألفاظ المذكورة: درّة بيضاء، العقل، القلم ذات مصداقٍ واحدٍ فهي - الأسماء - تصدق على شيءٍ واحدٍ لكن من جهاتٍ متعدّدةٍ، وليس المراد من المفهوم في قوله: «... على مفهومٍ واحدٍ» هو المعنى، وإلاّ لكانت الألفاظ المذكورة مترادفةً.

العرش والكرسي والعلم الإلهي

لقد تعرّضنا لهاتين المرتبتين من مراتب العلم الإلهي في العديد من أبحاثنا الكلاميّة والقرآنيّة، وخلصنا بالقول إلى أنّ كلّاً منهما مرتبةٌ من مراتب العلم الإلهي والتدبير كذلك، إلّا أنّ إحداها كليّةٌ سعيّةٌ بالنسبةٍ للآخرى، فالمراد من استوائه على العرش الوارد في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾ (يونس: ٣)، هو الكناية عن استيلائه تعالى على ملكه، وقيامه بتدبير الأمر كلّ الأمر على نحو الاستقلال، ولا مجال لموجودٍ آخر إلّا إذا كان مأذوناً، فإنّه يقوم بما يوكل إليه من التدبير وإلّا: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، كيف وقد استولى سلطان عرشه على كلّ شيءٍ؟ كيف وكلّ شيءٍ محتاجٌ إليه حدوثاً وبقاءً، بل هو عين الحاجة إليه تعالى؟ ولا شكّ أنّ كلّ موجودٍ مدبّرٌ فإنّه ينال من التدبير على حسب سعته، ولذلك كانت الوسائط رحمةً بالموجودات، وليس احتياجاً منه تعالى إليها، كيف وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للريب أنّه تعالى عين الغنى؟ وذلك لأنّ وجوده الذي هو عين ذاته غايةٌ في الشدّة والتأكّد، وهذا هو معنى أنّه واجب الوجود بالذات، فالوجوب نهايةٌ شدة الوجود الملازم لقيامه بذاته واستقلاله بنفسه، والإمكان فقره في نفسه وتعلّقه بغيره بحيث لا يستقلّ عنه بذاته، كما في وجود الماهيّات الممكنة، فهما - الوجوب والإمكان - شأنان قائمان بالوجود غير خارجين عنه^(١).

(١) نهاية الحكمة: ص ٨٨، المرحلة الرابعة، آخر الفصل الأخير.

وبناءً على رعاية الوجودات، كانت المراتب العديدة للتدبير، وكان العرش أولاً والكرسيّ ثانياً، وقد تناولت الأخبار الموجودة لدى الفريقين عظمة كلّ منهما، فقد جاء في تفسير العياشي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «قال أبو ذرّ: يا رسول الله، ما أفضل ما أنزل إليك؟ قال: آية الكرسي، ما السماوات السبع والأرضون السبع في الكرسيّ إلّا كحلقةٍ ملقاةٍ بأرضٍ فلاةٍ. ثمّ قال: وإنّ فضل العرش على الكرسيّ كفضل الفلاة على الحلقة»، فإذا كان الكرسيّ وقد وسع السماوات والأرض بالقياس إلى العرش كالحلقة أو الدرهم في الفلاة، فما هي سعة العرش إذن؟!!

لقد تناول أهل البيت عليهم السلام في أحاديثهم الشريفة هاتين المرتبتين بشيءٍ من التفصيل، وإن دلّ هذا على شيءٍ فإنّما يدلّ على شرف وأهميّة هاتين المرتبتين، كيف ولهما هذا الدور الخطير في تدبير هذا العالم وتسيير شؤونه على اتّساعه وتراحي أطرافه؟!^(١).

(١) بحوث عقائدية، العرش والكرسيّ في القرآن الكريم، السيّد كمال الحيدري: ص ٢٨.

النص التاسع

دقيقة إشراقية

دقيقة إشراقية: واعلم أنّ عالم الشهادة كالقشر بالإضافة إلى عالم الملكوت، وكالقلب بالقياس إلى الروح، وكالظلمة بالنسبة إلى النور، وهكذا في كلّ طبقة من الملكوت الأعلى والأسفل بالنسبة إلى فوقها على هذا المثال، وكما أنّ الأنوار المحسوسة السماوية التي تقتبس منها الأنوار الأرضية قد يكون لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالأقرب من المنبع يكون أولى باسم النور، لأنّه أشدّ وأقوى في الظهور، كما يفرض ضوء داخل من القمر في كوة بيت واقعا على مرآة منصوبة على حائط ومنعكسا منها على حائط آخر في مقابلته، ثمّ منه إلى الأرض، فأنت تعلم أنّ ما في الأرض من النور تابع لما في الحائط وهو لما في المرآة، وهو لما في القمر، وهو تابع لما في الشمس؛ إذ نور القمر مستفاد منها. وهذه الأنوار الأربعة مترتبة في النورية بعضها أكمل من بعض، ولكلّ منها مقام معلوم لترتيبها في الوجود، فكذلك قد انكشف لأرباب البصائر بالبرهان والكشف معاً: أنّ الأنوار الملكوتية عقلية كانت أو نفسية، إنّما وجدت من نور الأنوار على ترتيب كذلك، وأنّ الأقوى هو النور الأقرب إلى النور الأقصى الذي لا نهاية له في الشدة، وكلّ ما هو أشدّ قرباً منه فهو أكمل نوراً وأقوى معرفة بنفسه وبربه، وكلّ ما هو أبعد فهو أنقص نوراً وأقلّ علماً وأضعف وجوداً حتى ينتهي

إلى عالم الأظلال ثم إلى الظلمات، وتلك الأنوار كلها مراتب علمه بذاته ومنازل لطفه ورحمته، فافهم إن شاء الله تعالى.

تفريع: مهما عرفت أن النور هو الوجود؛ لأنه يلزمه الظهور، وله مراتب، ومراتبه مراتب الوجود بعينها، فاعلم أنه لا ظلمة أشد من كتم العدم؛ لأن المظلم إنما سمي في العرف مظلماً لأنه ليس للإبصار إليه سبيل، إذ ليس موجوداً للبصر وإن كان موجوداً في نفسه، فالذي ليس بموجود لا غيره ولا لنفسه فهو أولى بأن يكون مظلماً؛ لأنه الغاية في الظلمة، فإذا تقرر هذا فنقول: ليس في الوجود ما هو مظلم بالحقيقة، وإلا لكان معدوماً صرفاً، بل الذي يمكن تحققه هو المركب المتمزج نوره الوجودي بظلمات إمكاناته وجهاته العدمية، وذلك كالأجسام وأحوالها؛ لأنها زمانية الوجود ومكانية، فكما وجدت في حدّ منهما، عُدّت عن سائر الحدود.

الشرح

لقد أريد في هذا النص من كلام المصنف رحمه الله بيان أمرين: أحدهما جاء تحت عنوان (دقيقة إشراقية)، والآخر: تحت عنوان (تفريع).

أما الأول فقد جاء ليؤكد ما تقدم من أن علمه تعالى ذو مراتب مترتبة متفاوتة شدة وضعفاً، بحيث تكون المرتبة الضعيفة ظاهراً للشديدة، والشديدة باطناً لها، وهكذا، والعلة مرتبة تتوسط بين اثنتين تكون ظاهراً لما فوقها وباطناً لما تحتها، أو قل: غيباً لما تحتها وشهادةً لما فوقها، كما هو حال البدن الذي هو عبارة عن قشر وظاهر للروح المدبرة له والآخذه به صعوداً وهبوطاً ويميناً وشمالاً، ثم شبه هذا الأمر (وهو من باب المعقول) بالأنوار الحسية (وهي من باب المحسوس)، فهي متفاوتة مختلفة شدة وضعفاً، وكلما كانت المرتبة أقرب إلى منبع النور كانت أولى باسم النور، وإذا ما بلغت من الضعف مبلغاً تبقى نوراً، لكن لشدة ضعفها تُعامل معاملة الظلمة، أو هي بالقياس إلى الأشد كذلك.

وأما الثاني وهو التفريع فيراد به أيضاً تأكيد ما مرّ في ثنايا البحث وطياته من أن الوجود هو النور الحقيقي، والعدم هو الظلمة كذلك، وأما النور الحسي فهو نورٌ عرفيٌّ وكذلك ما يلفنا إذا جنّ الليل، وذلك لأنّ الذي يحدث هو أن يوجد الشيء للبصر حال تسليط النور الحسي عليه، فالنور الحسي لا يوجد الشيء في نفسه بل يوجد الموجود في نفسه أولاً للبصر، والمظلم بالظلمة الحسية لا يكون موجوداً للبصر وإن كان موجوداً في نفسه، والمعول على وجود الشيء في نفسه، وهذا لا يكون إلا بالنور الحقيقي الذي هو الوجود لا النور الحسي، إذ من الواضح جداً أنّ النور الحسي لا يوجد الأشياء في نفسها، فالنور الذي يندلع في الغرفة لا يوجد أثاثها في نفسها، أي الوجود الذي يطرد العدم عن ماهية الشيء،

وإنما يصير الموجود في نفسه موجوداً للباصرة ليس إلّا، وبناءً على هذا فالظلمة الحقيقية هي ظلمة العدم، وهو عدم الوجود مطلقاً لا في نفسه ولا لغيره. وبناءً على ما تقدّم فلا ظلمة في الوجود، وإلّا لكان معدوماً صرفاً، هذا خلف. نعم يمكن أن يقال بالظلمة النسبية، وذلك عندما يقاس موجودٌ لآخر أشدّ منه وجوداً ونوريّةً، فيكون بمثابة المعدوم المظلم، وذلك كحال ضوء عود الثقاب في النهار، حيث لاشك في وجوده، لكنّه مستهلك في نور الشمس، وذلك لضعفه وشدة نور الشمس، فيكون مقهوراً بالنور الأشدّ، مستهلكاً لا هالكاً ولا معدوماً عدماً صرفاً.

إشارات النصّ

النور والوجود

قال المصنّف رحمه الله: «واعلم أنّ كلّ ما قيل أو يقال في باب (الوجود) من المسائل والأحكام، كالبساطة والفناء عن التعريف وانتفاء الحدّ... إلى غير ذلك من الأحوال يصدق جميعها في باب (النور)؛ لأنّ (الوجود) و(النور) حقيقة واحدة وأقسام كلّ منهما هي بعينها أقسام الآخر، ولا تغاير بينهما إلّا بحسب تغاير الاصطلاح، والمصنّف - السهروردي - عدل عن لفظ (الوجود) إلى لفظ (النور) ثمّ حصر النور وقصره على وجود الواجب ووجودات العقول والنفوس وصفاتها العلمية، والكيفية الجسمانيّة التي هي من المبصرات لذاتها، أعني التي تسمّى بـ(النور) عند الجمهور، كنور الكواكب ونور النار، وسمّى الأجسام وسائر كميّاتها وهيئاتها بـ(الغواسق) و(الهيئات المظلمة).

والحقّ أنّ (الوجود) كلّهُ نورٌ إلّا أنّ بعض الوجودات؛ لقصورها وضعفها مخلوطةٌ بالأعدام... فاتّصفت بالظلمات؛ لحفاء وجودها واستيلاء العدم على ماهيّتها، كالهوى والعدد والبعد والزمان والحركة ونظائرها، ففي مثل هذه الأشياء

حصّة العدم والبطلان غالباً على حصّة الوجود والتحصيل، وهذا لا صورة لها في الأعيان لذاتها، بل لما يجاورها^(١).

وبالعودة إلى تفريع المصنّف نجد أنّه اشتمل على أمرين رئيسين:

١. النور هو الوجود، وله مراتبه، والظلمة هي العدم.
٢. كلّ ما يصدق عليه الوجود لا تصدق عليه الظلمة، وبعبارة المحصورات الأربع: كلّ ما ليس في الوجود مظلم، وبالعكس النقيض الموافق: كلّ ما ليس بمظلم فهو في الوجود، وذلك لأنّ الوجود نورٌ وبالتالي ليس في الوجود ما هو مظلمٌ بالحقيقة، نعم قد يكون مظلماً ظلمةً نسبيةً، أي بالقياس إلى الغير، وأمّا بالقياس إلى نفسه فهو ليس بمظلم، وإلاّ فهو خلف كونه وجوداً، والوجود هو النور، والنور هو الوجود. إذن فالمصنّف رحمه الله لا يتفق مع ما أفاده شيخ الإشراق من أنّ بعض ما هو موجودٌ مظلمٌ، كيف يكون مظلماً وهو وجودٌ والوجود نورٌ، وبالتالي كيف يكون النور ظلمةً، وهو - السهروردي - القائل: «وليس الظلمة عبارةً إلاّ عن عدم النور فحسب»^(٢).

العدم ظلمة

قال المصنّف رحمه الله في التفريع الأنف الذكر: «فاعلم أنّه لا ظلمة أشدّ من كتم العدم»، كما أنّ الوجود هو النور الحقيقي، وذلك لأنّه كما قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء

الأشياء هي الماهيات المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فإذا ما خرجت عن حدّ الاستواء وجدت، أي صار الوجود لها ضرورياً، والوجود طرد العدم

(١) حكمة الإشراق، تعليقات صدر المتألّفين رحمه الله: ج ٢ ص ٦، الإلهيات.

(٢) حكمة الإشراق: ج ٢ ص ١٠٧-١٠٨.

عن تلك الماهية، فهو وجودٌ في نفسه لنفسه، فكذلك العدم هو الظُّلْمَةُ الحقيقية، وهذا ما يمكن بيانه من خلال التالي:

الفرض: الوجود نورٌ، والوجود ينقسم إلى: ما في نفسه لنفسه، وما في نفسه لغيره، والعدم ما ليس بوجودٍ لا لغيره ولا لنفسه، والمظلم العرفي هو غير الموجود للأبصار، وإن كان موجوداً في نفسه. ولا شك أن الموجود في نفسه أقوى وأشد من الموجود لغيره، وبعبارة أخرى: ما وجوده في نفسه لنفسه، أشد مما هو وجوده في نفسه لغيره، وذلك لافتقاره إلى الغير بوجه ما.

المدعى: العدم (وهو ما ليس بموجودٍ لا لغيره ولا لنفسه) ظلمةٌ حقيقيةٌ. الحجة: إذا كان المظلم العرفي مظلماً لعدم وجوده للبصر، فمن الأولى بالظُّلْمَةُ ما لا وجود له، لا في نفسه ولا لغيره، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال الصورة التالية:

العدم	ما لا وجود له في نفسه ولا لغيره
كل ما لا وجود له في نفسه ولا لغيره	ظلمةٌ
العدم	ظلمةٌ

وإذا كانت الظُّلْمَةُ العرفية مما يستوحش منه، فالحقيقة أولى بالنفرة والاستيحاش، فالذي يعدم الكمالات التي فرط في تحصيلها رغم مكتته وأهليته فإنه يستوحش من ذلك، سيما إذا كانت كمالاتٍ رفيعةً شريفةً، وذلك كالكمالات العقلية، وهذا الاستيحاش يعدّ شقاوةً عقليةً خاصةً بمن كان لديه استعداد كسب الكمالات الرفيعة الشريفة لكنه فرط لسببٍ أو لآخر.

قال المصنّف رحمه الله: «اعلم أن هذه الشقاوة - العقلية - لا تكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التي لم تحصل فيها بعد ملكة التشوّق إلى كسب العلوم العقلية والكلامية ولا محبة الترفع والرئاسة كأكثر أرباب الحرف الدنيوية... فإنّ لهم إذا شقوا نوعاً آخر من الشقاوة، كما أنّ لهم إذا

سعدوا نوعاً آخر من السعادة...»^(١).

أما أصحاب النفوس المذكورة فالحيوانية من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وهي قوة اكتساب العلوم العقلية والكلامية، وأما النفوس الساذجة كالبهائم والصغار وإن كان لديها الاستعداد لكنه بلغ من الضعف ما لا يجعله محرّكاً للشوق المطلوب. وأما العامية فلعدم نشوء ملكة الشوق، وذلك لأسباب عديدة كالانشغال بالملذات والإقبال على سفاسف الأمور بحيث لا يبقى لديها حتى الشوق إلى كسب تلك الكمالات، فالجميع بمثابة العنّين الذي لا يدري للوقوع معنى، فلا يفكر فيه ولا يشتهي، بخلاف من كان لديه الاستعداد وكان عنده الشوق، لكنّ الصوارف صرفته، فإنه يتحرّق لعدم الاكتساب، وهذا هو العذاب الفعلي الخاص بهؤلاء دون النفوس التي سبق ذكرها.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ١٣١.

المصادر

١. اتحاد عاقل بمعقول (فارسي)، آية الله حسن حسن زاده آملّي، نشر: بوستان كتاب، ١٣٨٦ ش.
٢. أثولوجيا، أفلوطين عند العرب، نصوص حقّقها وقّدّم لها: عبد الرحمن بدوي، انتشارات بيدار، ط١، إيران، ١٤١٣ هـ.
٣. إحياء علوم الدين، للإمام الشيخ حجّة الإسلام أبي حامد محمّد بن محمّد بن محمّد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي، قرأ النصّ وحرّره وصحّحه وكتب مقدمة له: د. عبد المعطي أمين قلّعجي، دار صادر بيروت، ط٢، ٢٠٠٤ م.
٤. الإسماعيليّون والمغول ونصير الدين الطوسي، للمؤرّخ حسن الأمين، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ط٢، ١٤١٧ هـ.
٥. الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح للمحقّق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمّد بن محمّد أبي جعفر الرازي، ط١، نشر: البلاغة، ١٣٧٥ ش؛ وط٢، قم، ١٤٠٣ هـ.
٦. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمّد مكّي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة ط٤، ١٤١٣ هـ.
٧. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، العلم العلامة الحجّة فخر الأئمّة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسي، دار إحياء التراث العربي، ط٣، من دون تاريخ.
٨. بحوث عقائدية، العرش والكرسيّ في القرآن الكريم، المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، دار فراق، ط٢، ١٤٣١ هـ.

٤٧٢..... العلم الإلهي - ج ٢

٩. بداية الحكمة، الأستاذ العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي رحمه الله، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١٦، ١٤١٩هـ.

١٠. بيان الحقّ بضمّان الصدق «العلم الإلهي»، أبو العباس فضل بن محمد اللوكري، حقّقه وقَدّم له: الدكتور السيّد إبراهيم ديباجي، مؤسسه بين المللي أنديشه وتمدّن اسلامي (المؤسسة العالمية للفكر والحضارة الإسلاميّة) ماليزيا، ١٤١٤هـ.

١١. تاريخ تصوّف اسلام (فارسي)، قاسم غني، انتشارات زوّار، ط٨، ١٣٨٠ش.
١٢. تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة، قطب الدين محمد بن محمد الرازي، وعليه حاشية السيّد شريف الجرجاني، تصحيح محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٣. التربية الروحيّة؛ بحوث في جهاد النفس، المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، دار فراق، ط٨، ١٤٢٨هـ.

١٤. ترجمان الأشواق، للشيخ الإمام محيي الدين ابن عربي، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ.

١٥. التعريفات، السيّد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ذوي القربى، ١٤٣٣هـ.
١٦. تعليقات الحكيم الهيدجي على شرح المنظومة في المنطق والحكمة، تصحيح وتعليق: محسن بيدارفر، نشر بيدار، ط١، ١٤٣٣هـ.

١٧. تعليقات على الشواهد الربوبيّة، الحكيم المتفكّه والفيلسوف المتألّه الحاج ملاّ هادي سبزواري، تعليق وتصحيح ومقدّمة: السيّد جلال الدين آشتياني، مؤسّسة التاريخ العربي.

١٨. التعليقات، ابن سينا، حقّقه وقَدّم له: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلميّة، قم.

١٩. تعلیقة بر شرح منظومه حکمت سبزواري (أي: تعلیقة على شرح منظومة الحکمة للسبزواري)، میرزا مهدي مدرّس آشتیانی، باهتنام: عبد الجواد فلاطوري ومهدي محقق، ومقدّمة: البروفسور ایزوتسو، نشر: جامعة طهران، ط٣، ١٣٧٢ ش.
٢٠. تعلیقة على نهاية الحکمة، محمّد تقي مصباح اليزدي، نشر: در راه حق (في طريق الحق)، ط١، ١٤٠٥ هـ.
٢١. التلويحات اللوحية والعرشية، شهاب الدين يحيى السهروردي، تصحيح ومقدّمة: نجفعلی حبيبي، مؤسسه پژوهش حکمت وفلسفه (بحوث الحکمة والفلسفة)، ايران، ١٣٨٨ ش.
٢٢. تمهيد القواعد، صائن الدين ابن تركة الأصفهاني، مع حواشي آقا محمّد رضا قمشه إى وآقا میرزا محمود قمّي، مقدّمة وتصحيح وتعليق: استاد سيّد جلال الدين آشتیانی، الناشر: بوستان كتاب، ط٣، ١٣٨١ ش.
٢٣. التمهيد في شرح قواعد التوحيد، صائن الدين علي بن محمّد بن محمّد التركة، تقديم وتصحيح وتعليق: الشيخ حسن الرضائي الخراساني، مؤسّسة أمّ القرى، ط١، قم، ٢٠٠٣ م.
٢٤. تهافت الفلاسفة، لحجّة الإسلام أبي حامد الغزالي، قدّم له وعلّق عليه وشرحه: الدكتور علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢ م.
٢٥. التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٩، ١٤٢٧ هـ.
٢٦. التوحيد؛ بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، جواد علي كسّار، دار فراق، ط٦، ١٤٢٨ هـ.
٢٧. جستار در ميراث منطق دانان مسلمان (تحقيق في ميراث المناطقة المسلمين)،

- أحد فرامرز قرا ملكي، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي (معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية)، ط ١، ١٣٩١ ش.
٢٨. الجمع بين رأيي الحكيمين، لأبي نصر الفارابي، قدّم له: الدكتور علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٦ م.
٢٩. حكمة الإشراق، تعليقة صدر المتألهين، قسم الحكمة، تحت إشراف: آية الله السيّد محمد الخامني، تصحيح وتحقيق: د. نجفقلي حبيبي، ط ١، نشر: بنياد حكمت إسلامي صدرا (مؤسسة الحكمة الإسلامية لصدرا)، ١٣٩٢ ش.
٣٠. حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح ومقدمة: هنري كوربان، نشر: پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي (معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية)، ط ٣، ١٣٨٠ ش.
٣١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمد الشيرازي مجدّد الفلسفة الإسلامية، دار إحياء التراث العربي، ط ٤، ١٤١٠ هـ.
٣٢. درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري قدّس سرّه، تأليف الحاجّ الشيخ محمد تقي الآملي، مؤسّسة دار التفسير، ط ٣، ١٤١٦ هـ.
٣٣. دلالة الحائرين، الحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، عارضه بأصوله العربية والعبرية، وترجم النصوص التي أوردها المؤلّف بنصّها العبري إلى العربية وقدّم له: حسين أتا، دكتوراه في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية.
٣٤. الديوان، مصطفى جمال الدين، دار المؤرّخ العربي، ط ١، ١٤١٥ هـ.
٣٥. الرسالة القشيرية لأبي القاسم عبد الكريم هوازن، تحقيق: الدكتور عبد الحليم حمود، الدكتور محمود بن الشريف، انتشارات بيدار، ط ١، ١٣٧٢ ش.
٣٦. رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربّانية، تأليف: شمس الدين محمد

- الشهرزوري، تحقيق وتصحيح ومقدمة: نجفقلي حبيبي، مؤسسة الحكمة والفلسفة، إيران، ط ١، ١٣٨٥ ش.
٣٧. روش شناسی فلسفه ملا صدرا (منهج البحث لفلسفة ملا صدرا)، د. أحد فرامرز قراملكي، بنياد حكمت اسلامي صدرا، ط ١، ١٣٨٨ ش.
٣٨. روش شناسی مطالعات دينی (منهج البحث للدراسات الدينية)، أحد فرامرز قراملكي، أستاذ جامعة طهران، نشر: الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، ط ٨، ١٣٩٢ ش.
٣٩. شرح الأربعين حديثاً، صدر الدين القونوي، نشر: مكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩ م.
٤٠. شرح الباب الحادي عشر، دروس في أصول العقيدة، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: عبد الله الأسعد، مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة، ط ١، ١٤٣٦ هـ.
٤١. شرح المطالع، قطب الدين الرازي، مع تعليقات: السيد الشريف الجرجاني، وبعض التعليقات الأخرى، راجعه وضبط نصّه: أسامة الساعدي، منشورات ذوي القربى، ١٤٣٣ هـ.
٤٢. شرح المقاصد، للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام: الدكتور عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي.
٤٣. شرح المنظومة، الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، ط ١، ١٤١٣ هـ.
٤٤. شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، الحكيم المتأله السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب، ١٤٢٣ هـ.

٤٧٦..... العلم الإلهي - ج ٢

٤٥. شرح المنظومة، قسم المنطق المسمّى بـ(اللالئ المنتظمة) وشرحها، الحكيم المتألّه السبزواري قدّس سرّه، علّق عليه: آية الله حسن زادة الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب، ط ٤، ١٣٨٠ ش.

٤٦. شرح الهداية الأثرية، الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمّد الشيرازي، ضبط وتصحيح: محمّد مصطفى فولادكار، مؤسّسة التاريخ العربي، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

٤٧. شرح تمهيد القواعد، في علم العرفان النظري، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: محمد الربيعي، مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام، ط ١، ١٤٣٦ هـ.

٤٨. شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا، السيّد جلال الدين آشتياني (فارسي)، دفتر تبليغات اسلامي (مكتب الإعلام الإسلامي)، قم، ١٣٨٠ ش.

٤٩. شرح حكمة الإشراف، شمس الدين محمّد شهرزوري، تصحيح وتحقيق ومقدّمة: حسين ضيائي تربتي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي (الدراسات والبحوث الثقافية)، ط ١، ١٣٧٢ ش.

٥٠. شرح حكمة الإشراف، للفاضل المحقّق والنحرير المدقّق الحكيم الإلهي محمّد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي.

٥١. شرح حكمت متعالية أسفار عقلية أربعة (فارسي)، آية الله عبد الله جوادي آملّي، نشر: الزهراء سلام الله عليها، ط ١، ١٣٧٢ ش.

٥٢. شرح دعاء الصباح، للحكيم المتألّه ملا هادي السبزواري، تحقيق: الدكتور نجفعلّي حبيبي، جامعة طهران، ط ١، ١٣٧٢ ش.

٥٣. شرح ديوان الحلاج، بقلم: الدكتور كامل مصطفى الشبيبي، منشورات الجمل، ط ٢، ٢٠٠٧ م.

٥٤. شرح غرر الفرائد، الحاج ملا هادي سبزواري، جامعة طهران، ١٣٦٩ ش.

٥٥. شرح فصوص الحكم، داود القصري، تحقيق: آية الله حسن حسن زاده
الآملي، نشر: بوستان كتاب، ط ١، ١٤٢٤هـ.
٥٦. شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخصّ، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع
الديني السيّد كمال الحيدري دام ظلّه، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، نشر:
دار فراق، ط ١، ١٤٣٠هـ.
٥٧. الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي
النجفي، ١٤٠٤هـ.
٥٨. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، للحكيم المتألّه عبد الرزاق اللاهيجي،
تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام،
١٤٢٨هـ.
٥٩. صحائف من الفلسفة، تعلّيق على شرح المنظومة للسبزواري، آية الله السيّد
رضا الصدر، باهتمام السيّد باقر خسروشاهي، دفتر تبليغات اسلامي
(مكتب الإعلام الإسلامي)، قم، ١٤٢١هـ.
٦٠. علم الإمام (بحوث تمهيدية في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين)،
تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي
حمود العبادي، دار فراق، ١٤٢٩هـ.
٦١. علم، عقلانيّ ودين (العلم والعقلانية والدين): دكتور أمير عبّاس علي
زمان، جامعة قم، ط ١، ١٣٨٣ش.
٦٢. عوالي اللآلئ العزّيزية، محمد بن زين الدين بن أبي جمهور، تحقيق: مجتبی
عراقي، نشر: سيّد الشهداء، قم، ط ١، ١٤٠٥هـ.
٦٣. عين اليقين، الملقّب بالأنوار والأسرار، لمؤلّفه المحدث الكبير المولى محسن
الكاشاني، تحقيق: فالح عبد الرزاق العبيدي، أنوار الهدى، ط ١، ١٤٢٧هـ.
٦٤. الفتوحات المكيّة، الشيخ الأكبر والنور الأبهَر العارف بالله العلامة محيي

- الدين بن عربي، نشر: دار صادر، بيروت، ط ٢، ١٤٢٨ هـ.
٦٥. الفلسفة الإسلامية، شرح كتاب الأسفار الأربعة، الإلهيات بالمعنى الأعم، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري دام ظله، بقلم: الشيخ قيصر التميمي، دار فراق، قم.
٦٦. القبس، محمد بن محمد باقر الداماد الحسيني (ميرداماد) باهتمام: د. مهدي محقق، نشر: جامعة طهران، ط ٣، ١٣٧٤ ش.
٦٧. قواعد كلي فلسفي در فلسفه اسلامی (القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية)، د. غلامحسين ابراهيمي ديناني، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي (معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية)، ط ٣، ١٣٨٠ ش.
٦٨. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، صححه وعلق عليه: آية الله الشيخ حسن زاده الأملي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٩، ١٤٢٢ هـ.
٦٩. جوهر مراد (جوهر المراد)، تأليف: الحكيم المتأله ملا عبد الرزاق فياض لاهيجي، مع تصحيح وتحقيق: مؤسسة تحقيقات الإمام الصادق، مقدمة: الأستاذ زين العابدين قرباني اللاهيجي، نشر: سايه، ط ١، ١٣٨٣ ش.
٧٠. لسان العرب، لابن منظور الأندلسي.
٧١. لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، للشيخ العارف كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، صححه وعلق عليه: مجيد هادي زاده، نشر: ميراث مكتوب، ط ١، ١٣٧٩ ش - ١٤٢١ هـ.
٧٢. المباحث المشرقية، في علم الإلهيات والطبيعات، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ١٤١٠ هـ.
٧٣. المبدأ والمعاد، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، باهتمام

- عبد الله نوراني، جامعة طهران، ط ٢، ١٣٨٣ ش.
٧٤. المبدأ والمعاد، للملا صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي، قدمه وصححه: الأستاذ السيد جلال الدين الأشتياني، دفتر تبليغات، ط ٣، ١٤٢٢ هـ؛ أيضاً: مركز النشر الإسلامي، ط ١، ١٤٢٢ هـ.
٧٥. المثل الإلهية، بحوث تحليلية في نظرية إفلاطون، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: عبد الله الأسعد، دار فراق، ١٤٣٠ هـ.
٧٦. مجمع البيان في تفسير القرآن، تأليف: أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ١٤١٥ هـ.
٧٧. مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، من كتاب التلويحات، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي (معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية)، ط ٣، ١٣٨٠ هـ.
٧٨. المدخل إلى العلوم الإسلامية، العرفان، الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: حسن علي الهاشمي، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي - السيد علي مطر، دار الكتاب الإسلامي، ط ٣، ١٤٢٧ هـ.
٧٩. مسائل جديد كلامي وفلسفة دين، (المسائل المستحدثة في الكلام وفلسفة الدين) د. عبد الحسين خسروبناه، جامعة المصطفى العالمية، ط ١، ١٤٣٠ هـ.
٨٠. المشارع والمطارحات، من مصنّفات شيخ الإشراق.
٨١. مصابيح الأنوار في حلّ مشكلات الأخبار، للحجة السيد عبد الله شبر.
٨٢. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، الإمام الخميني رحمه الله.
٨٣. المطالب العالية من العلم الإلهي، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، منشورات الشريف الرضي، عن الطبعة الأولى لدار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ.
٨٤. مفاتيح الأسرار لسلاك الأسفار، تعاليق آية الله حسن زاده الآملي على

- الأسفار، طبع: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران، ١٣٧٢ ش.
٨٥. مفاتيح الغيب، للحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مع تعليقات للمولى علي النوري، قدّم له: محمد خواجوي، واعتنى به: فاتن محمد خليل اللبون، مؤسسة التاريخ العربي، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٨٦. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان.
٨٧. الملاء صدرًا والحكمة المتعالية، الأستاذ السيد محمد الخامنئي، ترجمة: حيدر نجف، نشر: بنياد حكمت اسلامي صدرًا، ط ١، ٢٠٠٧ م.
٨٨. الملل والنحل، الإمام الشهرستاني، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢.
٨٩. من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق، أبي جعفر محمد بن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
٩٠. مناقب آل أبي طالب عليه السلام، ابن شهر آشوب، نشر: علامة، قم، ط ١، ١٣٧٩ ش.
٩١. مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، نشر: وكالة المطبوعات، ط ٣، ١٩٧٧ م.
٩٢. منتهى المدارك، أبو حفص عمر بن علي السعدي المعروف بالفرغاني، الطبعة الحجرية.
٩٣. منطق فهم القرآن (الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي)، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن، دار فراق، ط ١، ١٤٣٣ هـ.

٩٤. المنطق، للمجتهد المجدّد الشيخ محمّد رضا المظفّر، تعليق: سماحة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفياضي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤٢٣هـ.
٩٥. الميزان في تفسير القرآن، تأليف: العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات إسماعيليان، قم، ط ٥، ١٤١٢هـ.
٩٦. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ابن سينا، انتشارات جامعة طهران، ط ٢، ١٣٧٩ش.
٩٧. نصوص الحكم على فصوص الحكم (فارسي)، الأستاذ العلامة آية الله حسن حسن زاده آملّي، نشر فرهنگي رجاء (منشورات رجاء الثقافية)، ط ٢، ١٣٧٥ش.
٩٨. نظريّة المعرفة في القرآن، آية الله جوادّي آملّي، نشر وترجمة: دار الإسرائ للتّحقيق والنشر، ط ٢، ١٤٢٨هـ.
٩٩. نظريّة المعرفة، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم: الشيخ حسن محمّد مكيّ العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، ١٤١١هـ.
١٠٠. النفس من كتاب الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: آية الله حسن زاده الآملّي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤١٧هـ.
١٠١. نهاية الحكمة، الأستاذ العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١٧، ١٤٢٤هـ.
١٠٢. ينايع المودّة لذوي القربى، القندوري، تحقيق: علي جمال أشرف الحسيني، نشر: دار الأسوة للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

الفهرس

الفصل التاسع

في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بما سواه
علمٌ واحدٌ إجماليّ يعلم به الأشياء قبل إيجادها على وجه الإجمال

٧	تمهيد.....
١٠	النصّ الأوّل: حاصل المذهب ووجهه.....
١٣	إشارات النصّ.....
١٣	قواعد الدليل.....
١٤	الإجمال مشتركٌ لفظيٌّ.....
١٥	الـ(ما عدى) والـ(ما سوى).....
١٦	النصّ الثاني: ورودُ إيرادٍ.....
١٧	الأمر الأوّل: الاعتماد على انعكاس الموجبة الكلّية كنفسها.....
١٩	الأمر الثاني: دليل الانطواء.....
٢٠	إشارات النصّ.....
٢٠	العكس المستوي.....
٢٣	الانطواء والتمييز.....
٢٤	علمه تعالى فعليٌّ.....
٢٧	النصّ الثالث: إمعانٌ في الإيراد.....
٣٠	إشارات النصّ.....
٣٠	عجب واندهاش.....
٣١	التلجّج والتّمجّج.....
٣١	البحث والكشف.....

٤٨٤	 العلم الإلهي - ج ٢
٣٢	 الواجب لا ماهية له
٣٤	 النص الرابع: جواب وردّ
٣٧	 إشارات النص
٣٧	 الجواب ثانية
٣٨	 إنتاج من عقيم
٣٩	 النص الخامس: إيراد بعض المتأخرين
٤١	 إشارات النص
٤١	 القياس الفقهي
٤٢	 المذهب المرجوح
٤٧	 النص السادس
٤٩	 إشارات النص
٤٩	 الجواب ثانية
٤٩	 النقد ثانية
٥١	 النص السابع: موروث القدماء في تقرير المطلب
٥٢	 إشارات النص
٥٢	 فصّ جليل
٥٣	 اعتباران للوحدة
٥٤	 أحد صمد
٥٥	 النص الثامن: مثال وتقريب
٥٨	 ملاحظة وتعليق
٥٩	 إشارات النص
٥٩	 شوب التخيل
٦٦	 النص التاسع: العلم التفصيلي بالقوة

٤٨٥	الفهرس
٦٨	إشارات النص
٦٨	الجواب ثانية
٧٠	النص العاشر: أمر بين الإجمال والتفصيل
٧٣	إشارات النص
٧٣	الإيراد ثانية
٧٤	مغالطة في البين
٧٥	العلم التفصيلي وتمايز المدومات

الفصل العاشر

العلم بالأشياء بارتسام صورها في العقل الأول

٧٩	تمهيد
٨١	النص الأول: قول تاليس
٨٣	إشارات النص
٨٣	تاليس الملطي
٨٦	محصل القول
٨٨	النص الثاني: الاعتراض بوجوه أخرى
٩٠	إشارات النص
٩٠	الإشكالات العامة
٩٢	إشكال رابع
٩٣	النص الثالث: الإجابة عن الأول
٩٤	إشارات النص
٩٤	علمه تعالى التفصيلي
٩٥	افتقار الذات إلى الذات
٩٥	الافتقار إلى المفتقر

٤٨٦..... العلم الإلهي - ج ٢

النص الرابع: الجواب عن الثاني ٩٦.....

إشارات النص ٩٩.....

التقدم والتأخر الذاتيان ٩٩.....

إمكان التصحيح ١٠٠.....

أبو البركات والمعتبر ١٠١.....

النص الخامس: إيذاء آخر ١٠٢.....

إشارات النص ١٠٥.....

خلف المفروض ١٠٥.....

حقيقة العلم وما يلحقها ١٠٦.....

النص السادس: عدم أهلية العقل ١٠٨.....

إشارات النص ١١٢.....

العقل ليس علماً له تعالى ١١٢.....

العقل ماهية ١١٣.....

العناية الإلهية ١١٤.....

النص السابع: إشراق تعليمي وتنبه تفريعي ١١٦.....

إشارات النص ١١٧.....

العدم الزماني والعدم الذاتي ١١٧.....

عرض إجمالي ١١٩.....

الفصل الحادي عشر

في حال مذهب من كان يرى أن علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشرافية

تمهيد ١٢٣.....

النص الأول: رأي صاحب الإشراق ١٢٥.....

الإشراق هاهنا ١٢٨.....

٤٨٧.....	الفهرس
١٣١.....	إشارات النصّ
١٣١.....	العلم نورٌ وظهور
١٣٣.....	مواضع الشعور
١٣٣.....	علمه تعالى وبصره واحد
١٣٥.....	النصّ الثاني: لا شيء من علمه تعالى بصورة
١٤٠.....	إشارات النصّ
١٤٠.....	خلاصة ما أفاد رحمه الله
١٤٠.....	حكايةٌ ومنامٌ
١٤٢.....	إيرادٌ وردّ
١٤٤.....	النصّ الثالث: القدر الكافي في العلم
١٥١.....	إشارات النصّ
١٥١.....	التدرّج في عرض الدليل
١٥٢.....	مفاد مراد الخواجة
١٥٤.....	النصّ الرابع: دليل العلم بالمشاهدة الحضورية
١٥٧.....	إشارات النصّ
١٥٧.....	عرض آخر
١٥٨.....	الحجة بين البرهان والإقناع
١٥٩.....	علم المجرد حضورٌ مطلقاً
١٦١.....	النصّ الخامس: بطلان العناية الإلهية
١٦٣.....	اعتذار غير كافٍ
١٦٤.....	عدم الجدوى
١٦٥.....	إشارات النصّ
١٦٥.....	العلم العنائي

٤٨٨.....	العلم الإلهي - ج ٢
١٦٦.....	النظام الأحسن
١٦٩.....	النص السادس: لا شيء من العلم بإضافة محضة
١٧٣.....	إشارات النص
١٧٣.....	الإضافة إشراقية
١٧٥.....	النص السابع: لازم المذهب كونه تعالى حساساً
١٧٧.....	إشارات النص
١٧٧.....	الإيراد أعم من المدعى
١٧٨.....	المعلوم بالذات مقسم
١٧٩.....	الحق في إدراك الأمور المادية
١٧٩.....	الإيراد غير وارد
١٨١.....	النص الثامن: لزوم الاحتياج إلى المخلوقات ولزوم حضور ما لا حضور له عند ذاته
١٨٣.....	إشارات النص
١٨٣.....	الحق لدى السيزواري
١٨٥.....	الإيراد الرابع ثمانية
١٨٦.....	المادة لا تجتمع الحضور
١٨٩.....	النص التاسع: الحصر غير حاصر
١٩٣.....	إشارات النص
١٩٣.....	الحق في الإبصار
١٩٣.....	عالم الصور المخترعة
١٩٤.....	النص العاشر: انفساخ القاعدة في درك الخيالات
١٩٦.....	إشارات النص
١٩٦.....	توسعة الإيراد

الفهرس ٤٨٩

النص الحادي عشر: لزوم عدم علمه تعالى في مرتبة ذاته بما سواه مطلقاً ١٩٧

إشارات النص ١٩٩

كلام المطارحات ١٩٩

النص الثاني عشر: نفس الأمر هو العلم الإلهي ٢٠٠

إشارات النص ٢٠٢

إثارتان ٢٠٢

ثبوت المعدوم ٢٠٤

النص الثالث عشر: العلم تابعٌ للمعلوم ٢٠٦

إشارات النص ٢٠٨

صحّة انتزاع العلم من مرتبة الذات ٢٠٨

وجود الأشياء في الأزل ٢١٠

الفصل الثاني عشر

في ذكر صريح الحقّ وخالص اليقين ومخّ القول في علمه تعالى السابق على كلّ شيء

تمهيد ٢١٥

النص الأوّل: العلم الإلهي بين منهجين ٢١٩

إشارات النص ٢٢٠

مؤنة كلا الوجهين ٢٢٠

الفرق بين الوجهين ٢٢٢

النص الثاني: المنهج الأوّل وأصوله ٢٢٣

إشارات النص ٢٢٥

المنهج ٢٢٥

النص الثالث: كلّ هويّة وجوديّة كثيرة المحمولات ٢٢٧

إشارات النص ٢٣٧

٤٩٠.....	العلم الإلهي - ج ٢
٢٣٧.....	المعاني المتغايرة ونحو وجودها
٢٣٩.....	المفهوم والماهية
٢٣٩.....	الفصول الاشتقاقية والمنطقية
٢٤٢.....	النص الرابع: الأصل الثاني
٢٤٥.....	إشارات النص
٢٤٥.....	التناسب الطردي بين البساطة والأجمعية
٢٤٥.....	صورة الإنسان الأخيرة
٢٤٧.....	النص الخامس: للمعنى النوعي نحوان من الوجود
٢٥١.....	إشارات النص
٢٥١.....	تطورات الإنسان
٢٥٢.....	النباتية والنبات
٢٥٣.....	النص السادس: مبدأ الشيء واجد له
٢٥٤.....	إشارات النص
٢٥٤.....	الكمال في العلة
٢٥٦.....	النواقص والقصورات
٢٥٧.....	النص السابع: خلاصة الأصول
٢٥٩.....	إشارات النص
٢٥٩.....	وأما بنعمة ربك فحدث
٢٦٠.....	للأشياء نحوان من الوجود
٢٦٠.....	كثرة المعاني ووحدة الوجود
٢٦٢.....	النص الثامن: إيراد ورد
٢٦٦.....	إشارات النص
٢٦٦.....	مقارنة أخرى

٤٩١	الفهرس
٢٦٧	الردّ ثانية
٢٦٧	الواجب كلّ الأشياء
٢٧٠	النصّ التاسع: إيضاحٌ تفريعيّ
٢٧٤	دفع توهم
٢٧٥	إشارات النصّ
٢٧٥	للماهيّات نحوان من الوجود
٢٧٦	اصطلاح «بالقوّة»
٢٧٦	مراتب الشدّة والضعف أنواعٌ متخالفةٌ
٢٧٨	النصّ العاشر: تفاصيل الذات والصور ووحدة العقل الأوّل
٢٨١	إشارات النصّ
٢٨١	كثرة العناوين
٢٨٢	النصّ الحادي عشر: دفع إيراد
٢٨٣	إشارات النصّ
٢٨٣	قاعدة يستعلم منها تعدّد القوى
٢٨٥	النصّ الثاني عشر: العارف بالحكمة والتشكيك
٢٨٨	إشارات النصّ
٢٨٨	أهميّة التشكيك
٢٨٩	مراتب الوجود الواحد
٢٩٠	النصّ الثالث عشر: مؤيّدات «أثولوجيا»
٢٩٤	الكلمة الأولى
٢٩٦	الكلمة الثانية
٢٩٦	الكلمة الثالثة
٢٩٧	الكلمة الرابعة

٤٩٢.....	العلم الإلهي - ج ٢
٢٩٧.....	الكلمة الخامسة
٢٩٨.....	الكلمة السادسة
٢٩٨.....	تذليل المصنّف رحمه الله
٢٩٩.....	سؤال واستغراب
٣٠١.....	إشارات النصّ
٣٠١.....	خلاصة المذهب وزبدته
٣٠١.....	النحو الأعلى والأظهر
٣٠٢.....	الإشكال باقٍ على حاله
٣٠٥.....	النصّ الرابع عشر: مصطلحاتٌ صوفيّة
٣٠٧.....	إشارات النصّ
٣٠٧.....	خلاصة المنهج
٣٠٨.....	الصفة في كلام الحكماء
٣٠٨.....	الوصف العنواني
٣١٠.....	اللازم يشمل الذاتيّ
٣١١.....	النصّ الخامس عشر: خلاصة المذهب
٣١٣.....	الأمر الأوّل: العرفان بالموجود لا بشرط عرفان بالمعاني المعقولة
٣١٥.....	الأمر الثاني: إثبات الأعيان الثابتة ونحو وجودها
٣١٧.....	إشارات النصّ
٣١٧.....	ما شمت رائحة الوجود
٣١٩.....	النصّ السادس عشر: نتيجة واعتذار
٣٢٢.....	إشارات النصّ
٣٢٢.....	بعبارة أخرى
٣٢٣.....	لا بحث ولا رياضة

٤٩٣.....	الفهرس
٣٢٤.....	النص السابع عشر: ذكر وتصريح
٣٢٦.....	مرتبة الأحديّة
٣٢٧.....	مرتبة الواحدية
٣٢٨.....	الأعيان الثابتة والمثل الإفلاطونية
٣٢٨.....	إشارات النص
٣٢٨.....	الكنز الخفي
٣٢٩.....	اصطلاحات في الجمع والفرق
٣٣٠.....	الوقت والمقام
٣٣٢.....	النص الثامن عشر: تنبيه تعليمي
٣٣٥.....	إشارات النص
٣٣٥.....	القرآن وتعدد نشآت الوجود
٣٣٧.....	نشآت النبي صلى الله عليه وآله
٣٣٨.....	النص التاسع عشر: نقل كلام لتأييد مرام
٣٤٢.....	إشارات النص
٣٤٢.....	التركيب
٣٤٥.....	الحكمة علم الإجمال والتفصيل
٣٤٦.....	النص العشرون: دقيقة جليّة
٣٤٩.....	إشارات النص
٣٤٩.....	عدم جدوى الآراء جميعاً
٣٥٤.....	المختار في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد
٣٥٥.....	نفس الأمر
٣٥٦.....	خصوصية النفس الأمري
٣٥٧.....	بسيط الحقيقة

٤٩٤..... العلم الإلهي - ج ٢

٣٥٨..... حمل الأشياء على بسيط الحقيقة

٣٥٩..... قاعدة في المنهج

٣٦٠..... لوازم نفس الأمر

الفصل الثالث عشر

مراتب علمه بالأشياء

٣٦٥..... تمهيد

٣٦٦..... مراتب علمه تعالى

٣٦٧..... نظرية التعطيل

٣٦٨..... نظرية التشبيه

٣٦٨..... نظرية الكناية

٣٦٩..... نظرية وحدة المعنى وتعدد المصداق

٣٧٠..... أبحاث الفصل

٣٧٢..... النص الأول: العناية

٣٧٦..... إشارات النص

٣٧٦..... عرض الأقسام

٣٧٧..... التركيب المنفي

٣٧٧..... اصطلاح العناية

٣٧٩..... النص الثاني: القضاء والقدر

٣٨٢..... إشارات النص

٣٨٢..... مقارنة بين القضائين

٣٨٣..... مقارنة بين القضاء والقدر

٣٨٤..... العالم النفسي السماوي

٣٨٥..... الأثر التربوي للقضاء والقدر

٤٩٥.....	الفهرس
٣٨٦.....	تقسيم القضاء والقدر
٣٨٧.....	محلّ القضاء والقدر
٣٨٩.....	النصّ الثالث: القلم
٣٩٣.....	إشارات النصّ
٣٩٣.....	أول ما صدر العقل
٣٩٦.....	أعلى القلم
٤٠٠.....	النصّ الرابع: اللوح المحفوظ
٤٠٢.....	اللوّح المحفوظ
٤٠٣.....	لوّح المحو والإثبات
٤٠٣.....	السجلّ
٤٠٧.....	إشارات النصّ
٤٠٧.....	النفوس الفلكيّة
٤٠٩.....	النفوس الفلكيّة عالمة
٤١٠.....	الفلك الأقصى
٤١٤.....	النصّ الخامس: تكميل
٤٢١.....	كتاب الإنسان
٤٢٣.....	إشارات النصّ
٤٢٣.....	الكتاب والميزان
٤٢٤.....	الأمثال المضروبة في القرآن الكريم
٤٢٦.....	العالم صورة الحقيقة الإنسانيّة
٤٢٧.....	تنبيه
٤٢٩.....	النصّ السادس: تمثيل
٤٣٢.....	إشارات النصّ

٤٩٦.....	العلم الإلهي - ج ٢
٤٣٢.....	مبادئ فعل الإنسان
٤٣٤.....	مفاد النزول ومعناه
٤٣٥.....	صناعة الرأي الجزئي
٤٣٧.....	النص السابع: خلاصة وختام
٤٤٢.....	الحجب نوريّة وظلمانيّة
٤٤٣.....	غاية الإيجاد
٤٤٥.....	تجليات الحق تعالى
٤٤٧.....	إشارات النص
٤٤٧.....	سبعون ألف حجاب
٤٤٨.....	كشف الحجب
٤٥٠.....	النص الثامن: مكاشفة الحقائق في كسوة الأمثلة
٤٥٦.....	منتهى النزول
٤٥٨.....	إشارات النص
٤٥٨.....	الكشف وأقسامه
٤٥٩.....	الزمرّة
٤٦١.....	العرش والكرسي والعلم الإلهي
٤٦٣.....	النص التاسع: دقيقة إشراقية
٤٦٦.....	إشارات النص
٤٦٦.....	النور والوجود
٤٦٧.....	العدم ظلمة
٤٧١.....	المصادر
٤٨٣.....	الفهرس