بكرامة التحقيق و اليقين، السالمين عن شين الظن و التخمين، و لهذا المعنى قيل: «التوحيد اسقاط الاضافات». [1]

و هذه المرتبة من التوحيد يفضي السالک الي مقام يقصر عنه البيان و لايفيد إلّا المشاهدة و العيان، دون المشافهة مع العميان، و من كشف له الغطاء صار حيران، و من طبع علي قلبه و حرّم علي طبعه مني بالخذلان، و بعد عن حقيقة الايمان، و انحط عن درجة الايقان ـ و كلّ ميسر لما خلق لأجله متهييّء لسلوک منهجه و سبيله.

المقالة الثالثة
فيما يتعلّق بقوله سبحانه: ﴿الحيّ القيّوم﴾

و فيه فصول:

الفصل الأوّل
في مفهوم هذا الاسم و اشتقاقه

أمّا المفهوم من«الحيّ»فقيل: الحيّ هو الذي يصح أن يعلم و يقدر. [2] أو هو الدّراک الفعال. [3] فأورد عليه: أنّ هذا لايقتضي المدح لمشاركة أخس الحيّوانات إيّاه في ذلک.

و يمكن الجواب بأنّ مفهوم«الادراک»و«القدرة»ممّا يقبل الأشدّ و الأضعف و المقول بالتشكيک ممّا يختلف صدقه علي الأشياء بالكمال و النقص، و الأولويّة و عدمها ـ و في كلّ بحسبه ـ و«العلم»في حقّ الحيوان يكون هو الاحساس، و في حقّ الحق التعقل. و كذا«الفعل»في الحيوان يكون من باب التحريک، و في حقّه تعالي من باب الابداع، فمعني«الحيّ»و إن كان مفهوماً عامّاً إلّا أنّه ينصرف في الحيّوان الي الحساس المتحرّک، أي من شأنه أن يحسّ و يتحرّک، و في الواجب الي ما يكون عالماً بالفعل بجميع الأشياء، و قادراً بالذات علي كلّ الموجودات لتعاليه عن القوّة و الكلال، و ارتفاعه عن التجدّد و الانتقال ـ و لاشکّ أنّ هذا يوجب المدح و الثناء.

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

---

١. شرح الأسماء الحسنى، ج١، ص٧٨

٢. قال المحقق الحلّي في«المسلک في أصول الدين»: و قد عرفت أنّ الحيّ يصحّ أن يسمع و يبصر كما يصحّ أن يعلم و يقدر، ص ٤٨

٣. القواعد و الفوائد، ج٢، ص١٦٩

من أن«الحيّ»في اللغة ليس عبارة عمّن يوجد فيه هذه الصحة من هذه الحيثيّه فقط ، بل كلّ شيء يكون كاملا في جنسه فانّه يسمّي«حيّاً»و من هاهنا صحّ أن يقال لعمارة الأرض الخربة«احياء الموات»و قال تعالي : ﴿فانظر الي آثار رحمة اللّه كيف يحيي الأرض بعد موتها﴾ (الروم(٣٠) : ٥٠)و قال : ﴿الي بلد ميّت فأحيينا﴾ (فاطر(٣٥) : ٩) ، فانّ كمال حال الأرض أن تكون معمورة فسمّيت حياة ، و كمال حال الأشجار أن تكون مورقة نضرة فسمّيت حياة ، و الصفة المسماة بالحياة في عرف المتكلمين كمال للجسم ، لأنّ كمال الجسم أن يكون حساساً متحركاً ، فلاجرم سميّت هذه الحالة حياة ، فثبت أنّ المفهوم من«الحّي»هو«الكامل في جنسه»و الكامل في الوجود هو الذي يجب وجوده بذاته ، فلا حيّ بالحقيقة إلّا الوجود لذاته ـ انتهي[1] قوله .

و فيه من التعسف ما لا يخفي علي الذوق المستقيم :

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

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

و أما ثالثاً ؛ فلأنّ تبادر معني من اللفظ الي الذهن من غير قرينة دليل الحقيقة و عدمه دليل المجاز ، و نحن إذا سمعنا لفظ«الحيّوان»لم يتبادر في ذهننا إلّا ما له صلاحيّة الادراک و الفعل الارادي ـ و إن كان ناقصاً في جنسه أو نوعه ـ .

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

١ . مفاتيح الغيب للرازى ، ج١ ، ص٤٦٦

المدرة، و ليس لها خلائق حيّة ناطقة إلّا هذه الحيوانات الحاصلة من العفونات صامتها و ناطقها، و لم يعلموا بالطمأنينة العرفانية أنّ له تعالي عالماً آخر هي دار الحيوان بالحقيقة، لقوله تعالي: ﴿و إنّ الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾(العنكبوت(٢٩): ٦٤) و له سبحانه خلائق ملكوتيون حياتهم بالعقل الكلي والشوق الالهي، و غذاؤهم التسبيح و التقديس، واللّه يطعمهم و يسقيهم كقوله ﷺ: «أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني». [١]

و أمّا اشتقاقه، فالحيّ أصله «الحيّي» كحذر و طمع، فأدغمت الياء في الياء عند اجتماعهما و كلا اليائين أصل.

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

و أمّا معني ﴿القيّوم﴾ في اللغة:

فقال الراغب: يقال: قام كذا، أى دام، و قام بكذا، أي: حفظه. و «القيّوم» القائم الحافظ لكلّ شيء و المعطي له ما به قوامه. [٢]

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

و أجيب بأنّ الاستقلال بالحفظ إنّما يتحقّق بذلک، لأنّ الحفظ فرع التقويم، فلو كان التقويم بغيره لم يكن مستقلا بالحفظ، و علي هذا لايرد ما يورد علي تفسير الطهور بـ «الطاهر لنفسه المطهر لغيره» من أنّ الطهارة لازم و المبالغة في اللازم لايوجب التعدية. و ذلک لأنّ المبالغة في اللازم ربّما يتضمّن معني آخر متعدياً، بل المعني اللازم قد يتضمّن بنفسه ذلک، كالقيام المتضمن لتحريک الأعضاء.

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

١. مناقب آل أبى طالب، ج١، ص١٨۴؛ شرح مسلم، ج٨، ص٥٠
٢. مفردات غريب القرآن، ص۴١٧
٣. تفسير الآلوسى، ج٣، ص٨

من المعاني أو صفة من الصفات يفيض منه شيء و يتعدي الي غيره، لست أقول: إنّ المبالغة من أسباب التعدية وضعاً، أو إنّ صيغة المبالغة في كلّ لازم وضعت للتعدية ـ كما هو شأن باب الافعال و التفعيل و حروف الجر، بل المراد أنّ الشيء إذا صار تامّاً في معني من المعاني و اشتدّ تمامه فيه حتّي صار فوق التّمام يفضل منه ذلک المعني علي غيره، فكذلک المبالغة في معني القيام ممّا تستدعي ـ عقلا لا لفظاً ـ الاقامة و الادامة و الحفظ.

و الحاصل أنّ دلالة «القيّوم» علي «الحافظ المديم لكلّ شيء» دلالة عقلية لاوضعية، و كثيراً ما يذكر في اللغة المعاني الالتزاميّة التي صارت لكثرة الاستعمال بمنزلة المعني المطابقي.

ثمّ لأحد أن يقول لم لايجوزأن يكون القيّوم بالمعني المذكور غير مأخوذة من قام بالمعني الّذي مرّ، بل بمعني آخر مناسب قد ترک استعماله فيه ـ و نظائره في اللغة كثيرة، مثال ذلک «يذر» و «يدع» المأخوذان من «وذر» و «ودع» ـ علي رأي ـ و أصلاهما مهجوران في الاستعمال ـ.

و أمّا في الجواب؛ فلأنّ المبالغة في لفظ واحد لاتكون إلّا مبالغة واحدة في معناه الأصلي، فاذا سلم كون المبالغة في هذا اللفظ ممّا يجعل معني «القيام» معني «الحفظ» فلم يحصل من المبالغة في القيام التي هي من أسباب التعدية بحسب اللفظ ـ علي ما تصوره و فرضه ـ إلّا مجرّد الحفظ، لا الاستقلال فيه، فمن أين حصل معني «الاستقلال» من التعدية التي مفادها الحفظ و الادامة ومنشأها المبالغة في معني القيام؟ ليفرع عليه توقفه علي اعطاء ما به القوام.

بل الحق أن يقال في هذا المقام: إنّ هذا المعني أيضاً يحصل من المبالغة في أصل القيام، فانّ الشدة و الكمال فيه علي الوجه الأبلغ الأوفي كما يوجب الاقامة للغير يوجب الاستقلال في الاقامة أيضاً، و هذا ممّا لايحصل إلّا بافادة أسباب كلّ شيء و اعطاء ما به قوام ذاته و وجوده، و لهذا حكموا بأن لامؤثر في الوجود إلّا الله، و هذا أحد الوجوه لتوحيد الأفعال، و به تعلم أيضاً وجهاً من وجوه عظمة هذا الاسم لدلالته علي التوحيد، كما يدلّ علي غيره من الصفات الالهيّة.

ثمّ إنّ لفظ «الطهور» ليس موضوعاً للمبالغة، و اعتبار التطهير فيه ليس لما زعمه ـ من أنّه ناش من المبالغة ـ بل هو اسم لما يتطهّر به كالسحور و الفطور، و الذي يتطهّر به يلزمه غالباً الطهارة و التطهير، فيصدق عليه أنّه طاهر مطهّر، فتعريف «الطهور» بهما تعريف

باللازم لا أنّه تفسير لمفهوم اللفظ .

و أما اشتقاقه ، فالقيّوم كان في الأصل قيووم علي فيعول ، فجعلت الياء الساكنة و الواو الأولى ياء مشددة ، ولو كان قووما علي فعوول لقيل قوّوم .

و قرء : الحيّ القيام ، و القيّم .[1]

الفصل الثاني
في اثبات كونه تعالي هو الحيّ القيّوم

بيانه أنّ كلّ جملة من علل و معلولات لابدّ و أن ينتهي الي طرف هو علّة ليس بمعلول ، لأنّ تلك الجملة إمّا متناهية ، و إمّا غير متناهية . و الثّاني باطل بالقواطع البرهانية المذكورة في موضعها ، حيث ذكر أنّ كلّ مقدار أو عدد ذي ترتيب بالطبع أو الوضع موجود معاً ، فلابدّ و أن يكون متناهياً ، فكلّ جملة مترتبة من علل و معلولات لها مبدأ ، و هو علة ما سواه و موجده و مبدعه .

و لأنّه لو لم يكن لهذه الجملة طرف لم يصلح واحد من الآحاد للعليّة و لا للمعلوليّة ؛ لأنّها معاً ممكنة و لامزيّة لأحد من الممكنات علي الاخر من حيث هي مهيّات ممكنة ، بخلاف ما إذا كان لها طرف يقتضي الاستغناء عن الغير و التقدّم للكلّ ، فيكون ما هو أقرب اليه مستحقاً لفضيلة التقدّم علي ما هو أبعد منه فيكون علّة له ، و إذا لم يكن للجملة طرف خارج عن الممكنات واجب الوجود بذاته متقدّم علي غيره ، فلاتكون للممكنات نسبة قرب و لابعد ، و لم يتميّز من تلك الجملة شيء هو علة عن شيء هو معلول .

و لأنّ العلل و المعلولات كثيرة ، و كلّ كثرة فالواحد الحقيقي موجود فيها ؛ لأنّ كلّ كثرة لايوجد فيها الواحد لايتناهي أبداً ـ لا هي و لاجزء منها أصلا ـ إذ كلّ جزء منه لايخلو إمّا أن يكون واحداً أو لا ، و علي الثاني إمّا أن يكون لاشيئاً محضاً أو كثيراً . فعلي الأوّل يستحيل أن يجتمع من لاشيء شيء كثير و علي الثاني كان الكلام باقياً ، فينجر الي غير النهاية ، و هو جزء من الكثير الأوّل ، فيلزم أن يكون ما لايتناهي من الأعداد الموجودة المترتبة معاً جزءاً ممّا لايتناهي فلم يكن حينئذ فرق بين كلّ من أجزء الكثير الأوّل و بينه ، فلافرق بين الجزء و الكلّ و كلا الشقين باطلان .

---

١ . جامع البيان ، ج٣ ، ص٢٢٢

فثبت من هذا القول أنّ الواحد موجود في كلّ كثرة، لكن لاشيء من المعلولات من جملة هذه الكثرة بواحد حقيقي، إذ كلّ معلول زوج تركيبي ـ ولو بوجه ـ فهو واحد من وجه، لا واحد من وجه، و إذا لم يكن في المعلولات واحد ـ و لابدّ في الكثرة من واحد ـ فيكون الواحد في الكثرة، و ليس في المعلولات، فذلک الواحد هو العلّة للجميع، و هو الواحد الحق الذي يفيد سائر الأشياء الواحديّة.

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

منها: مسلک الخليل عليه السلام و هو النظر في الحركات و الأشواق الكلية للأجرام العظام الفلكيّه المستلزمة للأفول في هويّ الامكان، و هو مبغوض ممقوت للسالک الهارب عن النقص و الفناء، الطالب للوجود و البقاء، و لذلک قال لما رأي أفول الكواكب: ﴿لا أحبّ الآفلين﴾، و قال أيضاً ـ علي نبيّنا و عليه السلام ـ: ﴿فانّهم عدوّ لي إلّا ربّ العالمين﴾ (الشعراء (٢٦): ٧٧) عند انزعاجه الي المحبوب الأوّل و انقطاعه عن الأسباب و العلل.

و منها: طريقة النفس الانسانية من جهة قوامها لابالبدن و تجرّدها عن الأحياز و الأمكنة، و علمها بذاتها و كونها مع تجرّدها ممّا لايخلو عنها جزء من أجزاء البدن ـ علوّها و سفلها ـ فامكانها يوجب الانتهاء الي موجود واجب الوجود مقدّس عن الأجرام و الأحياز و الأمكنة و الأقدار، و مع ذلک لايخلو عنه سماء و لا الأرض، و لا برّ و لابحر، إذ موجد الشيء أولي بأن يكون بريئاً من النقائص التي تتبرأ عنها المعلول.

و هذه طريقة نبيّنا صلى الله عليه و آله لقوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و هي أشرف الطرق المسلوكة لغيره من الأنبياء و الحكماء، و ذلک لأنّ المسلک فيها عين السالک فلايمكن أحسن منها في الطرائق الامكانيّة، فما أشرفها و أشرف سالكها و ناهجها صلى الله عليه و آله، نعم هاهنا طريقة أخري أشرف الطرائق كلّها، بل لانسبة لها الي غيرها و قد سلكها الرسول و سلكها الصدّيقون من أهل بيته و أولاده ـ عليه و آله الصلوات و السلام ـ و سلكها الشهداء الصالحون من أمّته التي هي خير أمّة أخرجت للناس و هي النظر أوّلا في حقيقة الوجود المطلق الفطري التصور هويّة، الضروري التصديق هليّة، لكونه أظهر من أن يستر و أجلي من أن يخفي، ثمّ الارتقاء منه الي نيل مرتبة الأحديّة، و درک حقيقة الواجبيّة، و هويّة نور الأنوار، و انيّة الواحد القهار.

و هذا أشرف الطرق و أنورها و أفضلها مطلقاً، لكون الوجود هو السالک فيها بالحقيقة و المسلک و المسلوک اليه جميعاً، و خاصية هذه الطريقة هو فناء السالک أوّلا في التوحيد، ثمّ بقاؤه بالوجود الحقّاني كما أشير اليه بقوله: ﴿شهد اللّه أنّه لا إله إلّا هو و الملائكة و أولوا العلم﴾(آل عمران(٣): ١٨).

فانظر الي الطريقة المحمديّة، و قس اليها الطريقة الابراهيميّة لتجد بينهما من التفاوت ما لايحصي، فانّ طريقة الخليل عليه السلام التجريد المحض، و السفر الأوّل، و السير الي الله، لقوله: ﴿إنّي ذاهب الي ربّي سيهدين﴾(الصافات(٣٧): ٩٩) و الاحتجاب عن الخلق بالحق وترک ماسوي المرتبة الأحديّة، لقوله: ﴿فانّهم عدوّ لي إلّا ربّ العالمين﴾ (الشعراء(٢٦): ٧٧)و هي ممّا يوجب الذهول عن لوازم الالهيّة و المظاهر الأسمائيّة، و طريقة الحبيب صلى الله عليه و آله حفظ الأدب مع اللّه تعالي و المواظبة علي العبوديّة في المواطن كلّها، و الجمع بين المحبّة الذاتية و الأسمائيّة و الآثاريّة و ملازمة الحق في جميع الأسفار الأربعة ـ اليه و فيه و به و منه ـ في قوله تعالي: ﴿هو معكم أينما كنتم﴾(الحديد(٥٧): ٤) و هذه المعاني مشروحة مفصلة في مسفوراتنا و ما ذكرناه يكفي للمستبصر فيما نحن بصدده انشاء الله.

فاذا ثبت أنّ مبدأ الممكنات موجود واجب بالذات، ثبت كون الباري قيّوماً لكونه قائماً بذاته مقوّماً لغيره.

ثمّ إنّ المؤثّر إمّا أن يكون مؤثّراً علي سبيل الجبر و التسخير و إمّا مؤثّراً علي سبيل القدرة و الاستقلال، لكن الانجبار و التسخير ينافيان الوجوب الذاتي و المبدئيّة المطلقة، فيتعيّن أن يكون تأثيره بالقدرة، فأزيل توهّم كونه مجبوراً في القيّوميّة و الايجاد بقوله: «الحيّ القيّوم»، فانّ«الحيّ»معناه ـ كما سبق ـ«الدرّاک الفعال»[1]، فقوله: ﴿الحيّ﴾دلّ علي كونه عالماً قادراً، و قوله: «القيّوم»دلّ علي كونه قائماً بذاته و مقوماً لكلّ ما عداه. و عند من ذهب الي أنّ كمال كلّ شيء حياته ـ كما مرّ ـ، فالقيّوميّة لما دلّت علي كمال الوجود و تأكّده كما أشرنا اليه، فالقيّوم يكون حيّاً لامحالة.

و النكتة في عدّ هذين الكلمتين اسماً واحداً من أسماء اللّه تعالي كما صرّحوا به و قالوا: إنّه من قبيل«بعلبک»ـ هي توافقهما في المعني قوة أو فعلا و تداخلها في المفهوم كلّا أو بعضاً، كما في أجزاء المركب الطبيعي.

---

١. مصباح الأنس بين المعقول و المشهود، ص٢٨٥

الفصل الثالث
في أنّ جميع المعارف الربوبيّة و المسائل المعتبرة في علم التوحيد ينشعب من هذين الأصلين

منها : أنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة غير مركب من الأجزاء الخارجيّة ، لافتقار كلّ مركب خارجي الي أجزائه في الوجود العيني ، و الافتقار الي شيء ينافي القيّومية ـ .

و لا من الأجزاء العقلية ـ ؛ لأنّ كلّ ما له جزء عقلي من جنس و فصل ، فله مهيّة كلية غير الوجود ، فلايكون قيّوماً ، لافتقاره في الوجود و القيام الي جاعل يجعله موجوداً قائماً ، و قد برهن علي أنّ الوجود لايمكن أن يكون لازماً لمهيّة من المهيّات .

و لا من الأجزاء المقداريّة ـ و إلّا لكان جسماً أو جسمانيّاً ، و شيء من الجسم و الجسماني لايمكن أن يكون قيّوماً ، أمّا الجسماني فلافتقاره الي الجسم بالحلول فيه ، و أمّا الجسم فلتركبّه و افتقاره الي الأجزاء : إمّا من الجواهر الفردة كما زعمه المتكلّمون ، أو من جوهرين هيولي و صورة كما رآه جماعة من الحكماء ، و إمّا من جوهر و عرض كما رآه آخرون . هذا بحسب المهيّة و الحقيقة . و أمّا بحسب التشخّص و العدد ، فمن الجسميّة و اللواحق المشخصة كما ذهب اليه الكلّ ـ و المفتقر الي الشيء لايكون قيّوماً .

و إذا ثبت أنّ كلّ قيّوم بسيط الحقيقة ثبت أنّ«القيّوم»لايكون إلّا واحداً ـ و إلّا فلو فرض وجودان قيّومان لكانا مشتركين في حقيقة الوجود القائم بذاته و الاشتراك يوجب كون المشترک فيه أمراً كليّاً و كون كلّ من المشتركين ذامهيّة كلية ، فلم يكن وجوداً بحتا قيّوماً . و هو خرق الفرض ؛ لأنّ كلامنهما بذاته قيّوم لابسبب عارض أو خارج . أيضاً يلزم كون كلّ منهما مركباً ممّا به الاشتراک ، و ما به الامتياز ، إذ الاشتراک بشيء لاينفک عن الامتياز بشيء آخر لما مرّمن أنّ الوحدة الاتحاديّة إنّما معروضها الكثرة .

و منها أنّ واجب الوجود ليس حالّا في شيء و لاعرضاً في موضوع و لاصورة في مادة ؛ لأنّ الحالّ مفتقر الي المحل ، و المتفتقر الي الغير لايكون قيّوماً بذاته .

و ليس في جهة من الجهات و لا في حيّز من الأحياز ، و إلّا لكان جسماً أو جسمانيّاً و قد ثبت بطلانهما ، و بطلان التالي يوجب بطلان المقدم .

و إذا لم يكن متحيّزاً لايكون مشكلّا ذا أعضاء ـ كما توهّمه الحنابلة ـ و لا ذا حركة و

سكون؛ لأنّهما من عوارض الأجسام.

و إذا لم يكن متحرّكاً لايكون زمانيّاً، لأنّ الزمان كميّة الحركة و عددها من جهة التقدم و التأخر، فلايكون في حقّه المضي و الحال و الاستقبال، فلايتجدّد له حال و لايعتريه انتقال و انفعال.

و من هاهنا يثبت ما قاله العرفاء الحكماء: «إنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»، إذ لو لم يكن واجب الوجود بحسب حيثية من الحيّثيات لكان امكان وقوعه مستلزماً لمحالين: أحدهما التجدّد و الانتقال و الآخر التركّب من جهتي الفعل و الانفعال ـ كما هو مفصل محقّق في مقامه.

و منها: أنّه عالم بذاته و ذلك، لأنّ العلم هو صورة حاضرة من المعلوم عند من له صلاحية العالمية، و المعلوم إمّا معلوم بالقوة ـ و ذلك إذا كان صورة مغشوشة بفواش ماديّة و لواحق جسمانيّة ـ و إمّا معلوم بالفعل ـ و ذلك إذا كان صورة مجرّدة قائمة بذاتها ـ فالواجب تعالي لما كان قيّوماً بذاته ـ لم يكن ذاته صورة لمادة ـ فيكون معقولا بالفعل لابالقوة، و إذا كان ذاته معقولا بالفعل كان عاقلا بالفعل ـ إذ لااثنينيّة في ذاته ـ فيكون العقل و العاقل و المعقول فيه شيئاً واحداً، و ليس من شرط المعقول أن يكون غير ذات العاقل، و لا من شرط العاقل أن يكون غير ذات المعقول، و الاضافة بينهما أمر ذهني لايوجب الاثنينيّة لافي الذات و لا في الاعتبار.

و منها: أنّه إذا كان قيّوماً ـ بمعني كونه مقوّماً لغيره و مؤثّراً فيما سواه جميعاً إمّا بواسطة أو بغيرها ـ و كان عالماً بذاته، و قد ثبت أنّ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فوجب أن يكون عالماً بجميع الأشياء كلياتها و جزئياتها، معقولاتها و محسوساتها، إذ ما من شيء إلّا و يرتقي اليه تعالي في سلسلة الأسباب، و هو عالم بأسبابها و مباديها و استعداداتها و ارتباطاتها، و النسب الحاصلة فيها و حركاتها و أزمنتها، الي غير ذلك من الأمور التي تتأدّي اليها الأسباب الكلية الي أن ينتهي الي وجود الأشخاص الكائنة الفاسدة، فيعلم عين هذه الكائنات بنحو وجودها الجزئي، و تغيّرها و تجدّدها و زوالها و انتقال المواد و الموضوعات من صورة شخصيّة الي صورة أخري شخصيّة، و من عرض شخصي الي عرض شخصي آخر، الي غير ذلك من المعلومات الشخصيّة و الحوادث الجزئيّة، و مع

ذلک فلایتغیّر علمه بشيء و لایخفي علیه خافیة في وقت من الأوقاف، و لایغیب عن ادراکه ذرّة من الذرّات، و لایعزب عن علمه شيء في الأرض و لا في السموات.

و منها: أنّ فاعلیّته للأشیاء علي سبیل العنایة، لأنّه کان حیّاً قیّوماً کان شاعراً بذاته الفاعلة لما سواه، فیعلم (ذاته) من ذاته کیفیة صدور الأشیاء عنه علي الوجه الأفضل قبل حصولها، و ذلک لأنّ ذاته بذاته دون انضمام أمر الیه منبع نظام الخیر، فلو لم یعلم ذاته علي هذا الوجه قبل ایجاد العالم لم یکن عالماً بذاته، فثبت أنّ وجود الأشیاء عنه علي هذا النحو الذي هي علیه من ضرورات علمه بذاته، فیتحقّق حینئذ القول بالعنایة و القضاء، أي وجود العالم قبل صدورها في العالم الربوبي و الصقع الالهي ـ وجوداً علي وجه أشرف و أعلي.

و منها: أنّه لما کان بذاته قیّوماً یلزم أن یکون حدوث العالم و فنائه أمراً لازماً لهویّته القاصرة عن قبول فیض الوجود أزلا و أبداً ـ لامنع و تقتیر أو تجدّد و تغییر من جانبه تعالي ـ و إلّا فالجود مبذول منه و العنایة ذاتیة له و الخیر هجّیراه، و القصور إنّما یکون من القوابل من جهة عدم استعدادها لقبول الوجود علي الوجه الأکمل.

و من هنا یعلم لمیّة تحقّق الشرور في هذا العالم، علي أنّ الشرّ بالذات لیس إلّا أمراً عدمیّاً و العدمي لایکون معلولا لأمر أصلا، بل یکفي في ثبوته عدم تحقّق علّة ما هو عدم له.

و أمّا ما فرعه بعض الفضلاء[1] علي قیّومیته تعالي من حدوث العالم ـ و وجّه ذلک بأنّه لمّا کان قیّوماً لکلّ ما سواه، کان کلّ ما سواه محدثاً، لأنّ تأثیره في تقویم ذلک الغیر یمتنع أن یکون حال بقائه؛ ـ لأنّ تحصیل الحاصل محال ـ، فامّا حال عدمه أو حال حدوثه، و علي التقدیرین وجب أن یکون الکلّ حادثاً ـ محل نظر، إذ قد تبیّن في مقامه أنّ الممکن مفتقر الي العلّة، و علّة افتقاره الیها هي من جهة امکانه، لا من جهة حدوثه شرطاً أؤ شطراً أو استقلالاً، و الامکان حاصل للممکن دائماً مادام ذاته، لأنّه من لوازمه البیّنة، بخلاف الحدوث، و إذا کانت العلّة دائمة کان المعلول دائماً، فالافتقار الي المرجح ثابت للممکن حین بقائه کما هو ثابت له حین حدوثه، فالعلّة مؤثرة في رجحان وجود الممکن علي عدمه حدوثاً و بقاءاً.

و أمّا حدیث تحصیل الحاصل: فالحق أنّ المحدث تحصیله بتحصیل ثان لابنفس

۱. تفسیر الرازی، ج۷، ص۵

هذا التحصيل، إذ لامحذور فيه، بل العليّة لاينفک عنه، علي أنّ السبب المؤثّر في الشيء حدوثاً و بقاءاً أقوي في السببيّة و أولي باسم السبب ممّا يكون أثره نفس الحدوث دون الدوام، على أنّ العليّة ليست إلّا مجرّد الاستتباع في الوجود، كحال النيّر و الضوء الحاصل منه في الأجسام القابلة، لاكنسبة ذات الكاتب و كتابته، بل كنسبة المتكلّم و كلامه.

و العجب أنّ أصحاب هذا الفاضل ممّا صرّحوا القول بأنّ الباري سبحانه لوجاز العدم عليه بعد احداث العالم لما ضرّ عدمه وجود العالم. و هذا غاية الجهل و الفساد في النفس، حيث ارتكب هذا القول الشنيع و الظلم الفظيع، و غفلة عن أنّ المعلول ليس وجوده إلّا لمعة فائضة من المبدأ الأعلي، أو ظلّا حاصلا عن السبب الأقصي، وإنّما حداهم الي هذا القول القبيح و الظلم الصريح أصول فاسدة ارتكبوها تعصباً و عناداً من غير بصيرة كشفيّة، و لا معرفة حاصلة من أصول صحيحة الهيّة مقتبسة من مشكوة نبويّة، أو حذراً من الاعتراف بالجهل و القصور في ادراک الأسرار الايمانيّة و المعارف الربوبيّة، و كيفية صدور الأفعال الالهيّة على الوجه الذى لا يوجب نفصاً و لا نقضاً، فانّ ذلک ممّا لايتسيّر إلّا برفض الهوي و الشهوات، و ترک الجاه و الترفعات، و اختيار الخمول و الانزوا، و ايثار الفناء علي الشهوة و الريا مع سلامة الفطرة و شدة الذكاء.

و منها: أنّه تعالي إذا كان حيّاً كان سميعاً بصيراً، لأنّ الحياة مصحّحة للادراک بأنحائه إلّا ما يوجب تكثراً أو تجسماً، و المصحّح للشيء بمعني الامكان العامي في عالم الربوبيّة و عالم التجرّد كاشف عن الضرورة اللزوميّة، إذ لاجهة امكانيّة في ذات الواجب لاستلزامها التركيب فيه من الجهتين ـ الامكان و الوجوب ـ كما لا وجه هناک للامكان بمعني القوة و الاستعداد، لأنّه من لواحق المادة الجسمانيّة ـ كما حقّق في مقامه ـ.

و إنّما قلنا: إنّ السمع و البصر مع كونهما نحوان مخصوصان من الادراک لايوجبان نقصاً و لاتكثّرا؛ لأنّ تخصّصهما ليس باعتبار المحلّ ليوجب التجسم ـ تعالي عنه علواً كبيراً ـ بل إمّا باعتبار المتعلّق ـ فانّ مدرک أحدهما الأصوات و الحروف و مدرک الاخر الأضواء و الألوان ـ أو باعتبار نفس الادراک، فانّهما ممّا يعتبر فيهما المشاهدة الحضوريّة والانكشاف الاشراقيّ النوري، بخلاف مطلق العلم بالمسموعات و المبصرات، إذ لايقال له السمع و لا البصر ما لم يكن بنحو المشاهدة، فيكون اتصافه تعالي بهذين الوصفين

بالحقيقة لا بالمجاز ـ كما ظنّ ـ و إمّا الجارحة المخصوصة فليست معتبرة في مطلق السمع و لا في مطلق البصر، إذ لو فرض أنّ اللّه خلق الحالة الادراكيّة البصريّة في الجبهة لكان الشخص بصيراً، و كذا الحال في السمع، أو لا تري أنّ الانسان في حالة النوم ـ و هو عبارة عن عدم استعمال النفس حواسها الظاهرة لكلال و فتور يعرضها ـ يبصر و يسمع لابهاتين الجارحتين و لا بغيرها؟ بل بذاتها الحيّة السمعية البصيرة؟ فانّ للنفس في ذاتها سمعاً و بصراً و ذوقاً و شمّاً و لمساً و يداً باطنة و رجلا ماشية، و هذه الحواس الظاهرة الجسمانيّة حجاب لها عن استعمال مشاعرها الداخلة، و قواها و جنودها الباطنة، و عند رفض هذه العوائق ـ إمّا بالموت الارادي أو الطبيعي ـ يتحقّق بذاتها و يتخلّص في استعمال آلاتها الذاتيّة و جنودها الباطنيّة.

و اليه أشير في قوله تعالي: ﴿فكشفنا عنک غطائک فبصرک اليوم حديد﴾(ق(٥٠): ٢٢) فاجعل النفس الانسانيّة مقياساً لک في معرفة كثير من الصفات الالهيّة؛ لأنّه سبحانه خلقها لتكون معرفتها ذاتاً و صفاتاً و أفعالا مرقاة لمعرفة باريها كذلک.

فان قلت: فلم اذا لم يستعمل في حقّه تعالي أنّه شام أو ذائق أو لامس؟

قلنا: لاشعار هذه الثلاثة بالتجسيم دون الحالتين الأوّليين، لأنّهما ألطف الحواس، و محسوسهما ألطف المحسوسات ـ كما ذكره بعض الحكماء الاسلاميين في رسالة له قدّس سره ـ.

و منها: أنّ كونه قيّوماً يوجب كونه حكيماً جواداً غنياً، لأنّ حكمته ايجاد الموجودات علي أحكم وجه و أتقنه بحيث يترتّب عليها المنافع و يندفع عنها المضار، و لو لم يكن حكيماً لكان في ايجاده للأشياء نوع خلل أو قصور أو نقصان فلم يكن قيّوماً بذاته، إذ يتصوّر قيّوم آخر غيره لم يكن فعله ذا خلل و آفة ـ هذا خلف

فثبت أنّه حكيم في أفعاله علي الوجه المذكور، و هو إنّما ينتظم بايداعه في كلّ شيء جبليّاً لما هو كامل منها لكماله ـ لينحفظ به كماله ـ و شوقاً غريزياً لما هو ناقص منها الي كماله ليتحرّک نحو كماله الممكن في حقّه و يجبر بها نقصه، و لهذا قيل: «لولا عشق العالي لانطمس السافل».

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

كان عيناً أو ثناءاً أوصيتاً أو فرحاً، و بالجملة الجواد الحقيقي من لايكون اعطائه شيئا لأجل أولويّة حاصلة من العطاء عائدة الى ذاته، و إلّا لم يكن اعطائه جـوداً محضاً، بل معاملة و استفاضة، فلم يكن تـامّاً في ذاتـه، لأنّه عادم كمال يجبر بذلک الاعطاء نقصانـه، و كـلّما كان كذلک لم يكن قيّوماً بذاته و إلّا لم يقتصر في تحصيل كماله الي وسط، فحيث يكون كمال بلانقص، و تمام بلاقصور، و فعل بـلاقـوة كان فعله منبعـثاً عن ذاته بذاته، و كرمه ناشياً عن حاقّ حقيقته غير معلّل لغيره و لامستند الي ما سواه، فيكون فعله جوداً حقيقياً.

و إذا ثبت أنّه جواد حقيقي لم يكن في ذاته و لا في فعله مفتقراً الي غيره، فيكون غنيّاً من جميع الوجوه، و كلّ ما سواه لامكانه مفتقراً اليه، كما في قوله تعالي: ﴿و اللّه الغني و أنتم الفقراء﴾(محمّد(۴۷): ۳۸).

و منها: أنّه لما كان قيوماً كان مالكاً و ملكاً للموجودات الممكنة، و يكون العوالم كلّها ملكه و ملكه لقـوله تعالي: ﴿له الملک﴾(الأنعام(۶): ۷۳) و لقوله: ﴿ولله ملک السمـوات و الأرض﴾(آل عمران(۳): ۱۸۹) و ذلک لأنّ القيّوم ـ بمعني المقوّم لما سواه ذاتاً و وجوداً ـ يلزمه أن يكون له وجـودات الأشياء و ذواتها، لأنّ المعلـول ـ بما هو معلـول ـ إنّما وجوده لعلتـه الموجبة له ـ و قد حقّقنا ذلک بما لامزيد عليه في موضعه ـ و المالک للشيء ماله ارتباط مّا اليه، و الملک للشيء ماله تـصـرف مّا فيه، فاذا كان ذات كـلّ شيء للقيـوم تعالي كان هو المالک و الملک بالحقيقة.

و أمّا التخصيص المفهـوم من قوله تعالـي: ﴿مالک يوم الدين﴾(الحمـد(۱): ۳) ففيه وجه وجيه يعلمه الراسخون في العلم، و لايمكن لهم كشفه للمحجوبين مع أنّ ذكره يؤدّي الي شنعة الجهال المتشبهين بأهل العلم، و كذلک القياس في اثبات سائر الصفات الالهيّة و الأحكام الوجوبيّة، فانک إن ساعدک التوفيق و تأمّلت في هذه المعاقد التي كشفنا القناع عن وجهها و أحسنت أعمال رويّتک فيها علمت أنّه لاسبيل الي الاحاطة بشيء من المسائل المتعلّقة بالعلم الالهي إلّا بوسيلة كونه تعالي حيّاً قيّوماً، فلاجرم ليس ببعيد القول بأنّ الاسم الأعظم هو هذا.

و أمّا سائر الآيات الالهيّة كقوله: ﴿إلهكم إله واحد لا إله إلّا هو﴾(البقرة(۲): ۱۶۳) و قوله: ﴿شهد اللّه أنّه لا إله إلّا هو﴾(آل عمران(۳): ۱۸۹) ففيه بيان للتوحيد بمعني نفي الضد و الندّ.

و أما قوله : ﴿قل هو اللّه احد﴾(الاخلاص(۱۱۲) : ۱) ففيه أيضاً بيان التوحيد بمعني نفي الضد و الندّ، و بمعني أنّ حقيقته غير متألّفة من الأجزاء .

و أمّا قوله : ﴿إنّ ربّكم اللّه الذي خلق السموات و الأرض﴾(الأعراف(۷) : ۵۴) ففيه بيان صفة الربوبيّة و ليس فيها بيان الوحدة الحقيقيّة .

و أمّا قوله : ﴿الحيّ القيّوم﴾ ، فانّه يدلّ علي الكلّ ، لأنّ كونه «قيّوماً» يقتضي أن يكون قائماً بذاته و أن يكون مقوّماً لغيره ، و كونه قائماً بذاته يقتضي اتصافه بالوحدة الحقيقية الموجبة لنفي الكثرة ، و ذلک يقتضي الوحدة الانفراديّة الموجبة لنفي الضد و الندّ ، و يقتضي نفي التحيّز و الحلول و نفي الجهة و الاشارة الحسيّة و أيضاً كونه قيّوماً بمعني كونه مقوّما لغيره يقضي حدوث كلّ ما سواه جسماً كان أو نفساً ، و يقتضي اسناد الكلّ اليه و انتهاء جملة الأسباب و المسبّات اليه ، و ذلک يوجب القول بالقضاء و القدر .

فظهر أنّ هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهي ، فلا جرم بلغت هذه الآية في الشرف الي المقصد الأقصي ، و استوجب أن يكون هذا الاسم من أعظم أسماء اللّه تعالي ، و يشهد له ورود الخبر بأنّ الاسم الأعظم في آية الكرسي و أوّل آل عمران ، وقد وجّهنا القول و بيّنا السرّ سابقاً في كون هذا الاسم أعظم الأسماء من وجه ، و في كون اسم «الله» أعظم من وجه آخر ، و في كون كلّ من الأسماء عظيماً من وجه آخر عند طائفة ، فتذكره تعرف أنّه إذا تجلي اللّه للعبد بهاتين الصفتين انكشف للعبد عند تجلي اسمه «الحيّ» معاني جميع أسمائه و صفاته ، و عند تجلّي اسمه «القيّوم» فناء جميع المخلوقات إذا كان قيامها بقيّوميّة الحق لابأنفسهم .

فلمّا جاء الحق و زهق الباطل فلايري في الوجود إلّا الحيّ القيّوم ، فنفي التعدد و بقيت الوحدة ، فيذكره عند شهود عظمة الوحدانيّة بلسان عيان الفردانيّة فقد ذكره باسمه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب ، و إذا سئل به أعطي ؛ لأنّه ينطق حينئذ باللّه فيكون الحال كما جري علي لسانه ، لكونه مطابقاً لما في القضاء ، فأمّا الذكر عند غيبته من عظمة الوحدانية فبكلّ اسم دعاه يكون الاسم الأعظم بالنسبة الي حال غيبته ، و عند شهود العظمة فبكلّ اسم دعاه يكون الاسم الاعظم كما سئل أبو يزيد عن الاسم الأعظم ، فقال : الاسم الأعظم ليس له حدّ محدود لكن فرغ قلبک لوحدانيّته ، فاذا كنت كذلک فاذكره بأي اسم شئت .