نور الأفئدة

محمّد البيابانيّ الأسكويّ

ترجمة

السيّد فاضل الرضويّ

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صل على

المُرتضى، الإمام التقيّ النقيّ

وحُجّتك على مَنْ فوق الأرض ومَنْ تحت الثرى

لصدّيق الشهيد صلاةً كثيرةً تامّةً زاكيةً متواصلةً متواترةً

مترادفةً كأفضل ما صلّيت على أحدٍ من أوليائك

برحمتك يا أرحم الراحمين

ميزان الأفكار

محمّد البيابانيّ الأسكوئيّ

المترجم

السيّد فاضل الرضويّ

سرشناسه: بیابانی اسکوئی، محمد، ۱۳۴۱ -
عنوان قراردادی: توحیدالامامیه .شرح
عنوان و نام پدیدآور: میزان الافکار/ محمد بیابانی اسکویی؛ المترجم فاضل الرضوی.
مشخصات نشر: مشهد : انتشارات ولایت ، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری: ۱۴۴ص؛ ۵/۱۴×۲۱/۵س م.
شابک: 978-964-6172-86-9
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: عربی.
یادداشت: کتاب حاضرترجمه وشرحی برکتاب" توحیدالامامیه" محمد باقرملکی میانجی است.
یادداشت: کتابنامه.
یادداشت: نمایه.
موضوع: ملکی میانجی، محمد باقر، ۱۲۸۴ - ۱۳۷۷. توحیدالامامیه -- نقد وتفسیر
موضوع: توحید
موضوع: خداشناسی
شناسه افزوده: رضوی، سیدفاضل، مترجم
شناسه افزوده: ملکی میانجی، محمد باقر، ۱۲۸۴ - ۱۳۷۷ . توحید الامامیه. شرح
رده بندی کنگره: ۱۳۹۴ ۹۰۴۴۲۳۳ت۷۶م/BP۲۱۷/۴
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۲
شماره کتابشناسی ملی: ۴۱۵۳۴۲۸

دار الولاية للنشر

اسم الكتاب: ميزان الأفكار
المؤلف: محمّد البيابانيّ الأسكوئيّ
المترجم: السيّد فاضل الرضويّ
التحقيق: مؤسّسة عالم آل محمّد عليهم السلام المعارفيّة
التصحيح: الشيخ حميد الخبيريّ النوغانيّ
تقويم النص: الشيخ غلام رضا الفاضليّ
تنضيد الحروف: جواد الجعفريّ
الناشر: دار الولاية للنشر
الطبعة الأولى: ١٣٩٥ش (١٤٣٨ ق ـ ٢٠١٧م)
الكمّيّة: ١٠٠٠ نسخة
ISBN: ٩ ـ ٨٦ ـ ٦١٧٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

مراكز التوزيع: ايران ـ مشهد ـ دار الولاية للنشر ـ هاتف: ٠٠٩٨٩١٥١٥٧٦٠٠٣
ايران ـ قم ـ شارع الصفائيّة ـ مجتمع الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف ـ الطابق الأرضيّ ـ رقم ١١٦ ـ هاتف: ٠٠٩٨٢٥٣٧٨٣٣٦٢٤
عراق ـ النجف الاشرف ـ نهاية شارع الرسول ـ قرب مدرسة النضال ـ نقال: ٠٠٩٦٤٨٨٠٢٤٥٠٢٣٠ ـ ارضيّ: ٣٣٤٠٧٢

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾

يُعدّ العلم والمعرفة أفضل وأكبر النِّعم الإلهيّة المهداة لعباد الله الصالحين لأنّه بالعلم يُعينهم الله على عبوديّته وبه يخضعون له.

والعلماء الربانيّون والعرفاء الإلهيّون هم من يستضيئون بهدى الأنبياء والأئمّة عليهم السلام ولا يشعرون بالتَّعب أو الملل أبداً في سلوك هذا الطريق. طريق العلم والعمل، ويتجنّبون الطُّرُق الأُخرى التي لا تنتهي بهم إلى نيل معارف الأئمّة عليهم السلام.

تهدف هذه المؤسّسة ـ التي تأسّست بدافع إحياء آثار هذه الثلّة المخلصة التي تحمّلت على عاتقها مهمّة الدفاع عن معارف الوحي والعلوم الإلهيّة الأصيلة ـ إلى نشر هذا الفكر عبر الوسائل العصريّة المتاحة ومن الله التوفيق.

عالم آل محمّد
مؤسّسة عالم آل محمّد (عليهم السلام) للمعارفيّة
info@alemalmohammad.com

اللهم لك الحمد
الحجة بن الحسن
صلواتك عليه وعلى آبائه
في كل ساعة وآناء ليلك ونهارك
وقائد الأنصار وأدلاء وعونا حتى تسكنه أرضك
طوعا وتمتعه فيها طويلا

الفهرس

مقدّمة المترجم ٩

الملحق الأوّل: العقل والعلم في العلوم البشريّة / ١٩

العقل العمليّ والنظريّ ٢٤

مدركات العقل العمليّ ٢٤

العقل العمليّ وإصدار الأحكام ٣٥

العلاقة بين العقل العمليّ والنظريّ ٣٨

الملحق الثاني: وضع الألفاظ وما وضعت له / ٤٥

الملحق الثالث: الأسماء والصفات الإلهيّة / ٦٣

طوائف الروايات في باب معرفة الله ٦٩

آراء الفلاسفة والعرفاء وعلماء الإسلام ٨٩

المجاز العرفاني ٩٦

الأسماء والصفات في العرفان ٩٩

مراتب الوجود في العرفان ١٠١

كلام الميرزا مهديّ الاصفهانيّ في الأسماء والصفات ١١٠

الملحق الرابع: معيار الأفكار / ١١٩
الميزان في العرفان النظري ١٢١
المصادر ١٣٣
الملخّص الفارسيّ والإنجليزيّ ١٤٠
بيان المؤسّسة ١٤١

مقدّمة المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علا في توحُّده ودنا في تفرُّده وجلّ في سلطانه وعظم في أركانه وأحاط بكلّ شي علماً وهو في مكانه والصّلاة والسّلام على أشرف الأنبياء والمرسلين حبيب إله العالمين أبي القاسم المصطفى محمّد وعلى أهل بيته الطاهرين الأئمّة الميامين واللّعن الدائم على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

أمّا بعد، ظاهر لمن نظر في الأحاديث الشريفة نظرة خاطفة والتي تتحدّث عن سعة علوم النبيّ و أهل البيت عليهم السلام وإحاطتهم بما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة، أنّ علومهم لا تنحصر بالحلال والحرام وبيان أحكام الله تعالى في العبادات فحسب، بل إنّ مِن علم ما أعطوا علمَ القرآن كما ورد عن سلمة بن محرز قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

إِنَّ مِن عِلمِ مَا أُوتِينَا تَفسِيرَ القُرآنِ وَأَحكَامَهُ وَعِلمَ تَغيِيرِ الزَّمَانِ وَحَدَثَانِه.[1]

---

١. *الكافي*، ج١، ص٢٢٩، ح٣؛ *الوافي*، ج٣، ص٥٦٠، ح٣ [١١١٠].

فهم أبواب معرفة الله وأصول الدين وفروعه وهم العالمون بتفسير القرآن وتأويله وظاهره وباطنه وناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه، وفي أحاديثهم توجد تفاصيل العوالم السابقة وأحوال أهل الدنيا وأخبار الماضين وما يسعد الانسان ويشقيه وما يبعّده عن الله ويقرّبه إليه، والعوالم اللاحقة من البرزخ والقيامة والصراط والجنّة والنار، فهم الكتاب المبين الذي لا يوجد رطب ولا يابس إلّا وهو مكتوب فيه كما ورد في الأحاديث.[١]

وبما أنّ لهم هذا المقام مقام الوساطة بين الخالق والمخلوق ومقام تعليم الناس وتربيتهم وتزكيتهم، فلا محالة يجب أن يكونوا معصومين من الخطأ والزلل ومؤيّدين بروح القدس وأن يكون كلّما ورد عنهم حقّ في أيّ حقل من حقول المعرفة، وفي المقابل فإنّ كلّما جاء من عند غيرهم وجلس مجلسهم باطل لا يغني عن الحقّ شيئاً كما ورد عن الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

كُلُّ مَا لَم يَخرُج مِن هَذَا البَيتِ فَهُوَ بَاطِلٌ.[٢]

ومن نظر في كلمات علماء البشر وعظمائهم من الفلاسفة والعرفاء والمتصوفّة وغيرهم، يرى أنّهم تكلّموا في كلّ شئ من

١. راجع: *الكافي*، ج ٨، ص ٢٤٩، ح ٣٤٩.

٢. *بصائر الدرجات*، ص ٥١١، ح ٢١؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ٧٥، ح ٣٤ [٣٣٢٣٦] (الباب السابع من أبواب الصفات القاضي...من كتاب القضاء).

التوحيد إلى المعاد والعوالم السابقة واللاحقة وخلقة الإنسان وأحواله وحقيقته وما يصلحه ويفسده ـ على حسب زعمهم ـ لكي يضلّوا الناس عن طريق الهدى ويصدّونهم عن الرجوع إلى باب مدينة علم رسول الله صلى الله عليه وآله، فهذا هو الظاهر من كلام الامام عليه السلام كلّما لم يخرج منهم فهو باطل فهناك كلام غير كلامهم وهناك منهج غير منهجهم وهناك سبيل وطريق غير طريقهم.

ولأجل هذا ينبغي لمن آمن بالله ورسوله والأئمّة عليهم السلام واعتقد بأنّهم الحقّ وأنّهم على صواب ـ غيرهم لا يمكن أن يكون على حقّ حتّى لو بذل عمره في إكتشاف الحقائق ـ أن يأخذ عنهم جميع العلوم العقائديّة والفقهيّة والأخلاقيّة والإجتماعيّة والمبانيّ الأصوليّة لكي يكون في الجادة الوسطى ومن شيعة أهل البيت عليهم السلام، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل:

يَا كُمَيلُ لَا تَأخُذ إِلَّا عَنَّا تَكُن مِنَّا.[1]

ولا يلوذ بغيرهم فيكون ممن مصّ الثماد وترك النهر العظيم.

نعم إنّ اهل البيت عليهم السلام مفتاح كلّ علم وأصل كلّ خير وهم سفن النجاة، ولقد أخذ بحجزتهم من أخذ من الأصحاب حتّى وصل بعضهم كسلمان الفارسي إلى مقام يقول عنه رسول الله صلى الله عليه وآله: «سَلمَانُ

١. *تحف العقول*، ص١٧١؛ *وسائل الشيعة*، ج٢٧، ص١٠٣، ح٨٣ [٣٣٣٢٨] (الباب الثامن من أبواب الصفات القاضي...من كتاب القضاء).

بَحرٌ لَا يُنزَفُ وَكَنزٌ لَا يَنفَد»[١] وأصبح حذيفة اليمانيّ صاحب سرّ رسول الله ﷺ ولقد مشى على خطى الأصحاب ثلّة من العلماء في كلّ عصر فارتووا من معين علومهم عليهم السلام وبوّبوا أحاديثهم ثمّ فصّلوها في ضمن كتب قيّمة في جميع الحقول المعرفيّة كي يأخذوا بيد الضعفاء من الموالين والمؤمنين ويزيلوا عنهم الشكّ والريب.

المؤلّف في سطور

ولد الأستاذ محمّد البيابانيّ الأسكوييّ عام ١٣٤١ش في بلدة أسكو من ضواحي مدينة تبريز وبعد إكمال المرحلة الإبتدائيّة والثانويّة في عام ١٣٥٨ دخل في حوزة طالبيّة في تبريز وأكمل جامع المقدّمات والسيوطي والمغني. وفي عام ١٣٦١ ذهب لإتمام دروسه إلى مشهد المقدّسة واشتغل بالدراسة حتّى عام ١٣٦٤ واستفاد من عظماء الحوزة آنذاك، فدرس المطوّل ومعالم الدين في الأصول لدى الأديب البارع حجّت الهاشميّ الخراسانيّ، وشرح اللمعة عند آية الله الحاج الشيخ علي النمازيّ الشاهروديّ دام ظله فتعرّف في هذه الفترة على معارف خراسان الذي أسّسها آية الله ميرزا مهديّ الإصفهانيّ دام ظله. سكن مدينة قم المقدّسة من عام ١٣٦٤ ودرس الرسائل وقسماً من الكفاية لدى آية الله الشيخ مصطفى الإعتماديّ والقسم الآخر من الكفاية لدى آية الله

١. *الإختصاص*، ص٣٤١؛ *بحارالأنوار*، ج٢٢، ص٣٤٨، ح٦٤ (الباب العاشر من أبواب ما يتعلق به ﷺ من أولاده... من كتاب تاريخ نبينا ﷺ)

الستوده، درس المكاسب لدى آية الله الپاياني وحجّة الإسلام والمسلمين الأرجمنديّ الأردبيليّ «قدس الله اسرارهما» وحجة الإسلام والمسلمين الحاجيانيّ، من تلاميذ آية الله العظمى الخوئي ﷺ ومن خواص آية الله السيد تقيّ القميّ α وفي هذه الفترة تعرّف على المرحوم آية الله الشيخ محمّد باقر الملكيّ الميانجيّ ﷺ واستقطف من ثمار معارفه حتّى أن وافته المنيّة، وكان يسافر في العطل إلى مشهد المقدّسة في هذه السنوات ويستفيد من المرحوم آية الله الشيخ حسنعلي المروارید ﷺ وبعد إتمام السطوح العالية تتلمّذ على يد آية الله العظمى الشيخ حسين الوحيد الخراسانيّ α وآية الله العظمى الميرزا جواد التبريزيّ طيلة عشر سنوات وفي نفس الوقت أكمل دورة تخصّصية في الكلام في مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.

وفي مدّة دراسته في قم المقدّسة ألقى دروساً في الكتب الّتي ألّفها، وفي مؤلّفات الفقيه العالم المتبحّر في علوم أهل البيت عليهم السلام آية الله الميرزا مهديّ الإصفهانيّ وتلامذته رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

واهتمّ بالتحقيق، فقدّم بحوثاً في مؤسّسة دائرة المعارف الفقه الإسلاميّ طيلة سبعة سنوات، ولقد صدر عنه(٣٨) مقالاً إلى هذا اليوم وقد نشرت في مختلف المجلّات الثقافيّة منها (السفينة، كيهان أنديشه، دانشنامه إمام عليّ عليه السلام، پژوهشهای علوم وفرهنگ

إسلامي، و...) وكان له دور في تنظيم وترجمة وإحياء بعض آثار تلاميذ آية الله الميرزا مهديّ الإصفهانيّ كآية الله الشيخ محمّد باقر الملكيّ الميانجيّ وآية الله الشيخ عليّ النمازيّ الشاهروديّ والشيخ إسماعيل المعتمد الخراسانيّ «رضوان الله تعالى عليهم» و... .

وصدرت منه مؤلّفات باللغة الفارسيّة في الحقول المعارفيّة والعقائديّة باللغة الفارسيّة:

نماز وسيله قرب و معرفت خدا[١]

معرفت نبيّ

آخرين دولت

معرفت إمام

توحيد و أسماء و صفات[٢]

عدل إلهى

نبوت

إمامت

إنسان و معاد

١. وقد ترجم هذا الأثر الأخ شبيب الرضويّ باللغة الانجليزيّة في سنة ١٣٧٩ بواسطة مؤسسة نبأ.

٢. هذا الكتاب والكتب الأربعة بعده هي مجموعة تتضمن أصول العقائد على منهج القرآن والحديث، وقد نضمّها المؤلّف بشكل درسيّ ليكون مناسبا للتدريس في الحوزات العلميّة والجامعات، وترجم باللغة العربيّة كتاب *التوحيد والاسماء والصفات الالهيّة* من هذه المجموعة بهمّة أعضاء مؤتسة عالم آل محمّد عليهم السلام المعارفيّة وطبع بواسطة دار الولاية للنشر.

أخلاق فطريّ
أصول دين إماميّه
جايگاه عالم ذر و ارواح در فطرت توحيدى انسان

مباحث الكتاب

كتاب توحيد الإماميّة الثمين من الآثار المهمّة في حقل المباحث العقائديّة التوحيديّة، يبيّن هذا الأثر الثمين المعالم التوحيديّة على أساس تعاليم أهل البيت عليهم السلام النورانيّة.

ورد في هذا الكتاب مطالب مهمّة و ذات فوائد كثيرة في بحث نظريّة المعرفة ومعرفة العلم والعقل، معرفة الله تعالى، التذكّر إلى فطريّة معرفة الله، أسماء الله وصفاته، البداء والجبر والإختيار، وينتقد المؤلّف الآراء البشريّة في ضمن بيان المطالب على أساس المعارف الإلهيّة.

والكتاب من تأليف العالم الجليل والمفسّر الربّانيّ ومعلّم العلوم الإلهيّة سماحة آية الله الشيخ محمّد باقر الملكيّ الميانجيّ مدّ ظله وقد نظّمه الأستاذ العزيز والمحقّق النحرير الحاج محمّد البيابانيّ.[1] والذي يعدّ من أبرز تلامذته، وقد شرح وفصّل بعض مطالبه المهمّة التي تحتاج إلى التفصيل في ضمن ملحقات أربع.

الملحق الأوّل: يتمحور حول العلم والعقل في العلوم البشريّة والإلهيّة، يقول الأستاذ: أنّه ورد في متن الكتاب بعض آراء المفكّرين

١. ترجمه إلى اللغة الفارسية بمساعدة حجة الإسلام السيّد بهلول السجاديّ.

وعلماء البشر حول حقيقة العقل، ولمزيد من الإيضاح لما يتعلق بهذا المطلب نذكر بعض النظريّات الأخرى.

بعد ذكر نظريّات الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسيّ والحكيم السبزواريّ أشار إلى خلاصة النظريّات في العقل العمليّ والنظريّ ومدركاتهما ثم ذكر بالمناسبة الحسن والقبح العقليان في المنظار الفلسفيّ ونقده، وذكّر بثمرات الإستنارة بنور العقل والعواقب الفاسدة لعدم اتّباع أحكامه.

وفي تتمّة البحث يتطرّق إلى الإجابة عن التساؤل: من أنّ للعقل حكماً أم لا؟ قائلاً في الجواب: العقل لا يكشف الحسن والقبح فحسب، بل يظهر ما يجب وما لا يجب.

وفي الختام يذكر تحقيقاً في رابطة العقل النظريّ والعمليّ، ويذكّر بأنّ التعبير الوارد في الأحاديث نور العقل من دون تطرّق إلى العقل العمليّ والنظريّ، ويستنتج من ذلك أنّ العلم والعقل ـ ومع التسامح العقل العمليّ والنظري ـ يؤيّد بعضهما الآخر.

الملحق الثاني: حول وضع الألفاظ وما وضعت له، وقد أشار المصنّف إلى هذا المطلب إجمالاً في كتابه(توحيد الإماميّة) ولأهمّيّته شرع الأستاذ في توضيحه، في البدء استشهد بكلام آية الله الميرزا مهدي الإصفهانيّ والشيخ مجتبى القزوينيّ لينبّه إلى منشأ القول بأنّ الألفاظ موضوعة للحقائق الخارجيّة ثم نقد القول بوضع

الألفاظ للأمور المجرّدة والصور الذهنيّة.

الملحق الثالث: عن أسماء الله وصفاته، في هذا الملحق نبّه الأستاذ إلى أنّ منشأ الإختلاف في الإشتراك اللفظيّ أو المعنويّ لأسماء الله وصفاته مع الخلق، يرتبط بمعرفة الله وطريقة بيانها. ثمّ أشار إلى خلاصة مبحث معرفة الله وتطرّق إلى التحقيق في بعض آراء علماء الإسلام ضمن بيان رؤى الآيات والروايات في باب الأسماء والصفات.

وفي الملحق الرابع، ذكر تحقيقاً لمعيار الأفكار وانتقد طريق المكاشفة والعرفان المصطلح.

وفي الختام ينبغي الإشارة إلى أنّني ترجمت هذا الكرّاس بعناية من الإمام الرضا عليه السلام وبطلب من الأخ الفاضل الشيخ مرتضى الأعداديّ الخراسانيّ وسمّيته بـ«*ميزان الافكار*» وهو أحد المباحث المطروحة فيه، وقد أضفت بعض التعليقات التوضيحيّة في الهامش وبعض التغييرات من المؤلّف في نقل العبارات عن آية الله الميرزا المهدي الإصفهانيّ دام ظله في مبحث الألفاظ وما وضعت له، وأشكر كلّ من ساهم في تنظيم هذا الكرّاس وتصحيحه من أعضاء مؤسّسة عالم آل محمّد عليهم السلام المعارفيّة.

فاضل حسين الرضويّ
مشهد المقدّسة
رجب الأصب عام ١٤٣٦

الملحق الأوّل

العقل والعلم في العلوم البشريّة

ذكر المؤلّف رحمه الله في الكتاب بعض نظريّات المفكّرين والعلماء حول حقيقة العقل ولأجل إيضاح جوانب أخرى في المقام نذكر بعض النظريّات الأخرى:

يقول شيخ الرئيس في *شرح الإشارات*:

فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن ـ وهي القوّة التي تختصّ بإسم العقل العمليّ ـ وهي الّتي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيّه جزئيّةً ليتوصّل به إلى أغراض اختياريّة من مقدّمات أوّليّة وذائعة وتجربيّة، باستعانة بالعقل النظريّ في الرأي الكُلّيّ إلى أن ينتقل به إلى الجزئيّ.[1]

يقول المحقّق الطوسيّ في *شرح عبارة* الشيخ:

فالشروع في العمل الإختياريّ ـ الذي يختصّ بالإنسان ـ لا يتأتّى إلّا بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كلّ باب ـ وهو إدراك رأي كلّي ـ مستنبط من مقدّمات كلّيّة أوّليّة ـ أو تجربيّة أو ذائعة أو ظنّيّة ـ يحكم بها العقل النظريّ ـ ويستعملها العقل العمليّ ـ

---

١. *شرح الاشارات والتنبيهات*، ج ٢، ص ٣٥٣.

في تحصيل ذلك الرأي الكلّي- من غير أن يختصّ بجزئيّ دون غيره- والعقل العمليّ يستعين بالنظريّ في ذلك- ثمّ إنّه ينتقل من ذلك باستعمال مقدّمات جزئيّة- أو محسوسة إلى الرأي الجزئيّ الحاصل- فيعمل بحسبه- ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده.[١]

ينقل الحكيم السبزواريّ ﷺ عن صاحب *المحاكمات*[٢] في هذا المضمون:

أمّا العقل العمليّ فإنّما يصدر الأفعال عنه بحسب استنباط ما يجب أن يفعل في رأي كلّيّ مستنبط من مقدّمة كلّيّة. ولمّا كان إدراك الكلّي واستنباطه من المقدّمات الكلّيّة إنّما هو للعقل النظريّ فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظريّ إذ العمل لا يتأتّى بدون العلم، مثلاً لنا مقدّمة كلّيّة وهي أنّ كلّ حسن ينبغي أن يؤتى به وقد استخرجنا منها أنّ الصدق ينبغي أن يؤتى به وهذا رأي كلّيّ أدركه العقل النظريّ. ثمّ إنّ العقل العمليّ لما أراد أن يوقع صدقاً جزئيّاً فهو أنّما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الرأي الكلّيّ. كأنّه يقول هذا صدق وكلّ صدق ينبغي أن يؤتى به. وهذا رأى جزئيّ أدركه العقل

١. *شرح الاشارات والتنبيهات*، ج٢، ص ٣٥٣.

٢. *المحاكمات بين شرحى الاشارات*، ج٢، ص٣٥٣.

النظريّ أيضاً لكنّ العقل العمليّ إنّما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئيّ فالعقل العمليّ بل النفس إنّما يصدر عنه الأفعال لآراء جزئيّة ينبعث من آراء كلّيّة عندها مستنبطة من مقدّمات بديهيّة أو مشهوريّة أو تجربيّة.[1]

يقول الحكيم السبزواريّ ﷺ في حاشية *شرح المنظومة*:

وأمّا العقل النظريّ والعقل العمليّ فكلاهما شأنهما التعقّل، لكنّ النظريّ شأنه العلوم الصرفة الغير المتعلّقة بالعمل المطلوب منها نفسها مثل: «الله موجود واحد وأنّ صفاته عين ذاته» و«الفلك بسيط وكروي» ونحو ذلك.

والعمليّ شأنه العلوم المتعلّقة بكيفيّة العمل مثل: «التوكّل حسن» و«الرضا والتسليم والصبر محمودة» و«الصلاة واجبة» و«الصيام واجب» و«قيام اللّيل مستحب» إلى غير ذلك.

وكلاهما مجرّد لا موضع لهما من الدماغ وغيره وهذا العقل هو المعرّف في الحديث بقوله ﷺ: «العَقلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحمَنُ وَاكتُسِبَ بِهِ الجِنَان» وهو المستعمل في علم الأخلاق. والفعل والتأثير المنسوبان إليه... فليس العقلان كقوتين متباينتين أو كضميمتين. إحداهما: كالمدركة عاقلة، والأخرى: كالمحركة خالية عن التعقّل، بل هما كجهتين لشيء واحد هو

١. *شرح المنظومة*، ج ٥، ص ١٦٨-١٦٩.

النفس الناطقة والعاقلة واحدي الجهتين تخالف الأخرى.[١]

وقد تشعبت أقوال العلماء في موضوع العقل العمليّ والعقل النظري، نشير فيما يلي إلى بعض جوانبه:

العقل العمليّ والنظريّ

١. إنّ العقل العمليّ قوّة تقوم بإجراء وإعمال مدركات العقل النظريّ أي أنّ العقل العمليّ قوّة محرِّكة لا مدرِكة وهو رأي بعض العلماء، ويستفاد هذا بوضوح من عبارة صاحب المحاكمات ـ المتقدّم ذكرها ـ ؛ وقد صرّح به البهمنيار في *التحصيل*، ص٧٨٩ والغزاليّ في *مقاصد الفلاسفة*، ص٣٥٩ والنراقيّ في *جامع السعادات*، ج١، ص٥٧. إلّا أنّه في المقابل اعتقد أكثر الفلاسفة والأصوليّون بأنّ العقل العمليّ كالنظريّ عمله الإدراك، والفرق بينهما أنّ العقل النظريّ شأنه إدراك العلوم التي لا ترتبط بالعمل؛ خلافاً للعقل العمليّ الذي شأنه إدراك العلوم التي المرتبطة بالعمل. وما ذكرنا من عبارة الحكيم السبزواريّ صريحة في هذا المطلب، ويستفاد أيضاً من عبارات آخرين.

مدركات العقل العمليّ

٢. المشهور بين الفلاسفة والمناطقة أنّ حسن العدل وقبح الظلم ـ

١. *شرح المنظومة*، ج ٥، ص ١٦٦.

وهما من أصول مدرَكات العقل العمليّ ـ من المشهورات التي اعتبرها العقلاء لحفظ مصلحة النظام في الحياة الإجتماعيّة. ولذا يكون حسن العدل وقبح الظلم وكذلك بقيّة مدرَكات العقل العمليّ من الأمور الإعتباريّة التي لا واقعيّة لها وراء اعتبار العقلاء.

يقول ابن سينا:

إذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطريّ فأعرض قولك: العدل جميل والكذب قبيح، على الفطرة الّتي عرّفنا حالها قبل هذا الفصل، وتكلّف الشكَّ فيهما، تجد الشكَّ متأتّياً فيهما وغير متأتّ في أنّ الكلّ أعظم من الجزء؛ وهو حقّ أوّليّ.[1]

ويقول الشيخ محمّد حسين الغرويّ الإصفهانيّ رحمه الله:

المراد بأنّ العدل يستحقّ عليه المدح والظلم يستحقّ عليه الذمّ، هو أنّهما كذلك عند العقلاء وبحسب تطابق آرائهم لا في نفس الأمر.[2]

وفي قبال هذه النظريّة اعتقد أكثر الأصوليّين وبعض الفلاسفة والمتكلّمين أنّ مدرَكات العقل العمليّ مثل مدرَكات العقل النظريّ، فكما أنّ مدرَكات العقل النظريّ إمّا أن تكون بديهيّة أو نظريّة، كذلك مدرَكات العقل العمليّ إمّا أن تكون بديهيّة أو نظريّة؛

١. *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، ص١١٩.

٢. *نهاية الدراية*، ج٢، ص٣١٤.

وكما أنّ أبده البديهيّات في مدركات العقل النظريّ هو امتناع ارتفاع النقيضين واجتماعهما، فإنّ أبده البديهيّات في مدركات العقل العمليّ حسن العدل وقبح الظلم.

يقول الحكيم اللاهيجي:

> قد عدّ الحكماء حسن العدل وقبح الظلم من المقبولات العامّة ـ وهو مادّة القياس الجدلي، ويكون الإتّفاق عليه لأجل المصلحة العامّة والمفسدة العامّة ـ ... . وليس مرادهم إلّا التشبيه بالمصلحة والمفسدة العامّة التي لها مدخليّة في قبول عموم الناس. واعتبار المصلحة والمفسدة في الأحكام المذكورة لا يكون مناف للضرورة، فالقضية الواحدة قد تكون داخلة في اليقينيّات من جهة وفي المقبولات من جهة اخرى... . ومن المعلوم أنّ قبول عموم العقلاء لتلك القضايا ليس من جهة المصلحة والمفسدة بل لكونها ضروريّة، حيث إنّ كلّ من يرجع إلى نفسه يعلم أنّه يحكم بتلك الأحكام المذكورة مع قطع النظر عن اعتبار المصلحة والمفسدة.[1]

ذكر الأستاذ محمّد تقي المصباح في (*آموزش فلسفه*) ذيل الأحكام المذكورة:

النظريّة الثالثة هي أنّ الأصول الأخلاقيّة والحقوق من

---

١. *سرمايه ايمان*، ص٦١ـ٦٢.

بديهيّات العقل العمليّ، وهي كالعقل النظريّ منبعثة من فطرة العقل، ولا تحتاج إلى دليل وبرهان وأنّ الملاك في صدقها وكذبها موافقتها ومخالفتها لوجدان الناس. هذه النظرية احكم واقرب إلى الواقع من سائر النظريات، والتي يرجع جذورها إلى آراء القدماء من فلاسفة اليونان وذهب إليها كثير من فلاسفة الشرق والغرب وأكّد عليها (كانت). ومع ذلك يمكن إيراد مناقشات دقيقة عليها.[١]

ثمّ ذكر ثلاث مناقشات.

ويقول العلّامة الحلّيّ رحمه الله أيضاً:

إنّ من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل، كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ. فكلّ عاقل لا يشكّ في ذلك، وليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم بافتقار الممكن إلى السبب وأنّ الأشياء المساويّة لشيء واحد متساويّة. ومنها ما هو معلوم بالاكتساب أنّه حسن أو قبيح ... ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه أو قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات.[٢]

وقال شيخنا الأستاذ الوحيد (دام ظلّه) في بحثه خارج الأصول في

١. *آموزش فلسفه*، ج١، ص٢٣٠.

٢. *نهج الحق وكشف الصدق*، ص٨٢.

هذا الصدد:

إنّ للمرحوم الإصفهانيّ نظريّة في المقام وهي أنّه لا توجد قضيّة برهانيّة في موارد الحسن والقبح العقليّين، بل إنّهما من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء، حفظاً للنظام. فحسن العدل وقبح الظلم لا من الأوّليّات ولا من الفطريّات ولا من التجريبيّات ولا من الحدسيّات ولا من المتواترات ولا من الحسيّات الظاهريّة والباطنيّة، فلا يدخلان تحت أيّ واحدة من هذه الأقسام التي يتشكّل منها البرهان، بمعنى أنّهما لا يكونان من مبادئ البرهان.

يرد على هذه النظريّة إشكالات:... الإشكال الثاني: أنّ لزوم الطلب والفحص عن الأصول والمباني الدينيّة أي المبدء والمعاد والنبوّة وغيرها ينتهي إلى الحسن والقبح، فلو كانا مجعولين بجعل العقلاء فأيّ ملزِم يبقى للفحص عنها ؟؟

والإشكال الثالث: هو أنّه لو كان حسن العدل وقبح الظلم مجعولين بجعل العقلاء ومعلّلين بالتحفّظ على المصالح والتحرّز عن المفاسد لأجل حفظ النظام، يجب الإلتزام بعدم قبح الظلم فيما لم يكن فيه مفسدة نوعيّة؛ وكذا لو لم تكن مصلحة نوعيّة في فعل، فإنّه لا يجب أن يكون حسناً. وحينئذ يجب الإلتزام بانتفاء الحسن والقبح والمدح والذمّ والثواب والعقاب في أكثر الأحكام الشرعيّة وبالأخص العبادات؛ وهذا

ممّا لا يلتزم به أحد....

والصحيح في المقام هو أنّ: حسن العدل وقبح الظلم مثل قضيّة«الكلّ أعظم من الجزء»؛ والعقل يدرك أنّ الظلم قبيح على المولى الحقيقي ويستحقّ عليه العقوبة، سواء وجد في العالم عاقل أو عقلاء كي يعتبرون قبحه أم لم يوجد. فحسن العدل وقبح الظلم لا يدوران مدار وجود المصلحة والمفسدة النوعيّتين ولا مدار حفظ النظام. والميزان فيهما عين الميزان في أعظميّة الكلّ من الجزء.

ومع التوضيحات المذكورة في متن الكتاب في بحث حقيقة العقل ومدركاته يظهر عدم صحّة اعتباريّة مدركات العقل العمليّ، لأنّ العقل في منظار القرآن والحديث نور مجرّد[1] لا يطرء عليه الخطاء[2]،[3] وأنّ مَثَل النفس الإنسانيّة كالدابّة الخبيثة فإذا لم تُعقل بعقال العقل، فإنّها لا تأبى عن ارتكاب الفواحش بطبعها الفتّاك الطاغي، وبذلك

١. خارج عن حقيقة الإنسان يهبه الله لمن يشاء بمقدار ما يشاء .(المترجم)

٢. إذ أنّ حيثه الكاشفيّة عن الأشياء فلا يخطأ ابداً وهو غير القطع الذي هو من حالات النفس، تارة يكون مطابقاً للواقع وأخرى مخالفاً له.(المترجم)

٣. كما يفهم من قول رسول الله ﷺ: اسْتَرْشِدُوا الْعَقْلَ تُرْشَدُوا وَلَا تَعْصُوهُ فَتَنْدَمُوا.

كنز الفوائد، ج٢، ص٣١؛ *بحار الأنوار*، ج١، ص٩٦، ح٥١ (الباب الأوّل من أبواب العقل والجهل من كتاب العقل والعلم والجهل).

وما ورد في *نهج البلاغة*، الحكمة ٢٨١، ص٥٢٥ عن أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: قَدْ تَكْذِبُ الْعُيُونُ أَهْلَهَا وَلَا يَغُشُّ الْعَقْلُ مَنِ انْتَصَحَهُ.

تردي الإنسان في مزالق الأخطار والقبائح.[١]

وعليه من أعرض عن عقله واتّبع هواه، يقدم على المكر والخديعة والشيطنة ويحرم عن نورانيّته، ويفقد هذه النعمة العظمية بسهولة، لأنّ مَثَل العقل في الإنسان كالنور في الليل المظلم.[٢] من أراد المشي في ذلك الظلام، وجعل النور أمامه لم يضل الطريق؛ ومن جعله خلفه لم يهتد إلى الطريق وعجز عن الوصول إلى بغيته.

العقل نور[٣] ولكنّه ليس بنور مادّيّ[٤] بل هو نور إلهي مجرّد[٥]، يُعرف به الخير من الشرّ[٦] والصدق من الكذب، والوجوب والحرمة، ومكارم

١. كما في النبويّ ﷺ: الْعَقْلَ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ وَالنَّفْسَ مِثْلُ أَخْبَثِ الدَّوَابِّ فَإِنْ لَمْ تُعْقَلْ حَارَتْ. *تحف العقول*، ص١٥؛ *بحارالأنوار*، ج١، ص١١٧، ح١١(الباب الرابع من أبواب العقل والجهل من كتاب العقل والعلم والجهل).

٢. كما ورد عن النّبيّ ﷺ: مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السِّرَاجِ فِي وَسَطِ الْبَيْتِ. *علل الشرائع*، ج١، ص٩٨، ح١؛ *بحارالأنوار*، ج١، ص٩٩، ح١٤(الباب الثاني من أبواب العقل والجهل من كتاب العقل والعلم والجهل).

٣. كما ورد عن رسول الله ﷺ: الْعَقْلُ نُورٌ فِي الْقَلْبِ يُفَرِّقُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ. *إرشاد القلوب*، ج١، ص١٩٨.

٤. لأنّ المادّة والمادّيات سنخها سنخ المعلوم المظلم المكشوف، والعلم سنخ مباين مع المعلوم، فإذا كان سنخ المادّة من المعلومات يجب أن يكون العلم غير مادّي كما لا يخفى لمن تأمّل.

٥. خارج عن حقيقة الإنسان أعطاه الله تبارك وتعالى، خلافاً للفلاسفة لأنّهم يقولون باتحاد العقل والعاقل والمعقول وهذه النظريّة مخالفة للوجدان والفطرة والنقل المعتبر.

٦. كما ورد عن النّبيّ ﷺ في العقل: فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيَّ. *علل الشرائع*، ج١، ص٩٨، ح١؛ *بحارالأنوار*، ج١، ص٩٩، ح١٤(الباب الثاني من أبواب العقل والجهل من كتاب العقل والعلم والجهل).

الأخلاق. وهذه الأمور المدرَكة بالعقل ليست أموراً اعتباريّة وجعليّة، بل هي كالعقل من الأمور الواقعيّة الحقيقيّة المنكشفة بنور العقل.

ولم يكن للإنسان نصيب من هذا النور في صغره، ومع مرور السنين يجد مقداراً قليلاً منه وعند بلوغه يستنير به حتّى تكون له قابليّة التكليف. وهذا الإنسان البالغ العاقل بسبب اتباعه لأوامر العقل التي منها الأمر بالخضوع لأوامر الله سبحانه، يقوى عقله ويصل إلى مرحلة يدرك أموراً ـ لا يستطيع درك حسنها وقبحها الناس العاديّين ـ بصورة واضحة فيقدم عليها بمعرفة تامّة. ومن أعرض عن أوامر العقل وأوامر الله تعالى وغلبه هواه، استوجب نقص أو حرمان عقله حتّى أنّه يرى القبيح حسناً، يقول الإمام الصادق عليه السلام:

اَلعُجبُ دَرَجَاتٌ: مِنهَا أَن يُزَيِّنَ لِلعَبدِ سُوءَ عَمَلِهِ فَيَرَاهُ حَسَناً فَيُعجِبُهُ وَيَحسَبُ أَنَّهُ يُحسِنُ صُنعَاً... .[1]

ويقول أميرالمؤمنين عليه السلام عن العجب:

عُجبُ المَرءِ بِنَفسِهِ أَحَدُ حُسَّادِ عَقلِهِ.[2]

ويقول عليه السلام عن الفقر:

يَا بُنَيَّ، إنّي أخَافُ عَلَيكَ الفَقر، فَاستَعِذ بِالله مِنهُ؛ فَإنَّ الفَقرَ مَنقَصَةٌ لِلدِّينِ، مَدهَشَةٌ لِلعَقل، دَاعِيَةٌ لِلمَقتِ.[3]

---

١. *الكافي*، ج٢، ص٣١٣، ح٣؛ *بحارالأنوار*، ج٦٩، ص٣١٠، ح٤(باب ١١٧ من أبواب الكفر ومساوى الأخلاق... من كتاب الايمان والكفر).

٢. *نهج البلاغه*، الحكمة٢١٢، ص٥٠٧.

٣. *نهج البلاغه*، الحكمة ٣١٩، ص٥٣١.

ويقول أيضاً عن العقل:

يَنبَغي لِلعَاقِلِ اَن يَحتَرِسَ مِن سُكرِ المَالِ وَسُكرِ القُدرَةِ وسُكرِ العِلمِ وَسُكرِ المَدحِ وَسُكرِ الشَّبَابِ. فَإنَّ لِكُلِّ ذَلِكَ رِيَاحاً خَبِيثَةً تَسلُبُ العَقلَ وَتَستَخِفُّ الوَقَارَ.[1]

ومن أعداء العقل التي يوجب إخماد نوره، الآمال الكاذبة وشهوات النفس وكثرة الكلام. يقول الإمام الصادق عليه السلام:

يَا هِشَامُ، مَن سَلَّطَ ثَلَاثاً عَلَى ثَلَاثٍ، فَكَأَنَّمَا أعَانَ عَلَى هَدمِ عَقلِهِ. مَن أظلَمَ نُورَ تَفَكُّرِهِ بُطُولِ أَمَلِهِ، وَمَحَا طَرَائِفَ حِكمَتِهِ بِفُضُولِ كَلَامِهِ، وَاَطفَأَ نُورَ عِبرَتِهِ بِشَهَوَاتِ نَفسِهِ، فَكَأَنَّمَا أعَانَ هَوَاهُ عَلى هَدمِ عَقلِهِ. وَمَن هَدَم عَقلَه، أَفسَدَ عَلَيهِ دِينَهُ ودُنيَاهُ.[2]

وقد كتب علي عليه السلام رسالة إلى بعض أصحابه يعظه فقال:

أُوصِيكَ وَنَفسِي بِتَقوَى مَن لَا تَحِلُّ مَعصِيَتُهُ وَلَا يُرجَى غَيرُهُ وَلَا الغِنَى إلّا بِهِ فَإنَّ مَنِ اتَّقَى اللهَ جَلَّ وَعَزَّ وَقوِيَ وَشَبِعَ وَرَوِيَ وَرُفِعَ عَقلُهُ عَن أَهلِ الدُّنيَا فَبَدَنُهُ مَعَ أَهلِ الدُّنيَا وَقَلبُهُ وَعَقلُهُ مُعَاينُ الآخِرَةُ، فَأَطفَأَ بِضَوءِ قَلبِهِ مَا أَبصَرَت عَينَاهُ مِن حُبِّ الدُّنيَا، فَقَذَّرَ حَرَامَهَا وَجَانَبَ شُبُهَاتِهَا.... وَرَجَاؤُهُ عَلَى خَالِقِ

---

١. *تصنيف غرر الحكم*، ص٦٦، ح٨٧٥؛ *مستدرك الوسائل*، ج١١، ص٣٧١، ح١٣٢٩٣ (الباب٤٩ من أبواب جهاد النفس... من كتاب الجهاد).

٢. *الكافي*، ج١، ص١٧، ح١٢؛ *بحار الأنوار*، ج١، ص١٣٧، ح٢٩ (الباب الرابع من أبواب العقل والجهل من كتاب العقل والعلم والجهل) بإختلاف يسير.

الألفاظ للأمور المجرّدة والصور الذهنيّة.

الملحق الثالث: عن أسماء الله وصفاته، في هذا الملحق نبّه الأستاذ إلى أنّ منشأ الإختلاف في الإشتراك اللفظيّ أو المعنويّ لأسماء الله وصفاته مع الخلق، يرتبط بمعرفة الله وطريقة بيانها. ثمّ أشار إلى خلاصة مبحث معرفة الله وتطرّق إلى التحقيق في بعض آراء علماء الإسلام ضمن بيان رؤى الآيات والروايات في باب الأسماء والصفات.

وفي الملحق الرابع، ذكر تحقيقاً لمعيار الأفكار وانتقد طريق المكاشفة والعرفان المصطلح.

وفي الختام ينبغي الإشارة إلى أنّني ترجمت هذا الكرّاس بعناية من الإمام الرضا عليه السلام وبطلب من الأخ الفاضل الشيخ مرتضى الأعداديّ الخراسانيّ وسمّيته بـ«*ميزان الافكار*» وهو أحد المباحث المطروحة فيه، وقد أضفت بعض التعليقات التوضيحيّة في الهامش وبعض التغييرات من المؤلّف في نقل العبارات عن آية الله الميرزا المهدي الإصفهانيّ مدّ ظلّه في مبحث الألفاظ وما وضعت له، وأشكر كلّ من ساهم في تنظيم هذا الكرّاس وتصحيحه من أعضاء مؤسّسة عالم آل محمّد عليهم السلام المعارفيّة.

فاضل حسين الرضويّ
مشهد المقدّسة
رجب الأصب عام ١٤٣٦

الملحق الأوّل

العقل والعلم في العلوم البشريّة

ذكر المؤلّف رحمه الله في الكتاب بعض نظريّات المفكّرين والعلماء حول حقيقة العقل ولأجل إيضاح جوانب أخرى في المقام نذكر بعض النظريّات الأخرى:

يقول شيخ الرئيس في *شرح الإشارات*:

> فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن ـ وهي القوّة التي تختصّ بإسم العقل العمليّ ـ وهي الّتي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيّه جزئيّةً ليتوصّل به إلى أغراض اختياريّة من مقدّمات أوّليّة وذائعة وتجربيّة، باستعانة بالعقل النظريّ في الرأي الكُلّيّ إلى أن ينتقل به إلى الجزئيّ.[1]

يقول المحقّق الطوسيّ في *شرح عبارة* الشيخ:

> فالشروع في العمل الإختياريّ ـ الذي يختصّ بالإنسان ـ لا يتأتّى إلّا بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كلّ باب ـ وهو إدراك رأي كلّي ـ مستنبط من مقدّمات كلّيّة أوّليّة ـ أو تجربيّة أو ذائعة أو ظنّيّة ـ يحكم بها العقل النظريّ ـ ويستعملها العقل العمليّ ـ

---

١. *شرح الاشارات والتنبيهات*، ج ٢، ص ٣٥٣.

في تحصيل ذلك الرأي الكلّي- من غير أن يختصّ بجزئيّ دون غيره- والعقل العمليّ يستعين بالنظريّ في ذلك- ثمّ إنّه ينتقل من ذلك باستعمال مقدّمات جزئيّة- أو محسوسة إلى الرأي الجزئيّ الحاصل- فيعمل بحسبه- ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده.[١]

ينقل الحكيم السبزواريّ ﷺ عن صاحب *المحاكمات*[٢] في هذا المضمون:

أمّا العقل العمليّ فإنّما يصدر الأفعال عنه بحسب استنباط ما يجب أن يفعل في رأي كلّيّ مستنبط من مقدّمة كلّيّة. ولمّا كان إدراك الكلّي واستنباطه من المقدّمات الكلّيّة إنّما هو للعقل النظريّ فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظريّ إذ العمل لا يتأتّى بدون العلم، مثلاً لنا مقدّمة كلّيّة وهي أنّ كلّ حسن ينبغي أن يؤتى به وقد استخرجنا منها أنّ الصدق ينبغي أن يؤتى به وهذا رأي كلّيّ أدركه العقل النظريّ. ثمّ إنّ العقل العمليّ لما أراد أن يوقع صدقاً جزئيّاً فهو أنّما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الرأي الكلّيّ. كأنّه يقول هذا صدق وكلّ صدق ينبغي أن يؤتى به. وهذا رأى جزئيّ أدركه العقل

١. *شرح الاشارات والتنبيهات*، ج٢، ص ٣٥٣.

٢. *المحاكمات بين شرحى الاشارات*، ج٢، ص٣٥٣.

النظريّ أيضاً لكنّ العقل العمليّ إنّما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئيّ فالعقل العمليّ بل النفس إنّما يصدر عنه الأفعال لآراء جزئيّة ينبعث من آراء كلّيّة عندها مستنبطة من مقدّمات بديهيّة أو مشهوريّة أو تجربيّة.[1]

يقول الحكيم السبزواريّ ﷺ في حاشية *شرح المنظومة*:

وأمّا العقل النظريّ والعقل العمليّ فكلاهما شأنهما التعقّل، لكنّ النظريّ شأنه العلوم الصرفة الغير المتعلّقة بالعمل المطلوب منها نفسها مثل: «الله موجود واحد وأنّ صفاته عين ذاته» و«الفلك بسيط وكروي» ونحو ذلك.

والعمليّ شأنه العلوم المتعلّقة بكيفيّة العمل مثل: «التوكّل حسن» و«الرضا والتسليم والصبر محمودة» و«الصلاة واجبة» و«الصيام واجب» و«قيام اللّيل مستحب» إلى غير ذلك.

وكلاهما مجرّد لا موضع لهما من الدماغ وغيره وهذا العقل هو المعرّف في الحديث بقوله ﷺ: «العَقلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحمَنُ وَاكتُسِبَ بِهِ الجِنَان» وهو المستعمل في علم الأخلاق. والفعل والتأثير المنسوبان إليه... فليس العقلان كقوتين متباينتين أو كضميمتين. إحداهما: كالمدركة عاقلة، والأخرى: كالمحركة خالية عن التعقّل، بل هما كجهتين لشيء واحد هو

١. *شرح المنظومة*، ج ٥، ص ١٦٨-١٦٩.

النفس الناطقة والعاقلة واحدي الجهتين تخالف الأخرى.[١]

وقد تشعبت أقوال العلماء في موضوع العقل العمليّ والعقل النظري، نشير فيما يلي إلى بعض جوانبه:

العقل العمليّ والنظريّ

١. إنّ العقل العمليّ قوّة تقوم بإجراء وإعمال مدركات العقل النظريّ أي أنّ العقل العمليّ قوّة محرِّكة لا مدرِكة وهو رأي بعض العلماء، ويستفاد هذا بوضوح من عبارة صاحب المحاكمات ـ المتقدّم ذكرها ـ ؛ وقد صرّح به البهمنيار في *التحصيل*، ص٧٨٩ والغزاليّ في *مقاصد الفلاسفة*، ص٣٥٩ والنراقيّ في *جامع السعادات*، ج١، ص٥٧. إلّا أنّه في المقابل اعتقد أكثر الفلاسفة والأصوليّون بأنّ العقل العمليّ كالنظريّ عمله الإدراك، والفرق بينهما أنّ العقل النظريّ شأنه إدراك العلوم التي لا ترتبط بالعمل؛ خلافاً للعقل العمليّ الذي شأنه إدراك العلوم التي المرتبطة بالعمل. وما ذكرنا من عبارة الحكيم السبزواريّ صريحة في هذا المطلب، ويستفاد أيضاً من عبارات آخرين.

مدركات العقل العمليّ

٢. المشهور بين الفلاسفة والمناطقة أنّ حسن العدل وقبح الظلم ـ

١. *شرح المنظومة*، ج ٥، ص ١٦٦.

وهما من أصول مدرَكات العقل العمليّ ـ من المشهورات التي اعتبرها العقلاء لحفظ مصلحة النظام في الحياة الإجتماعيّة. ولذا يكون حسن العدل وقبح الظلم وكذلك بقيّة مدرَكات العقل العمليّ من الأمور الإعتباريّة التي لا واقعيّة لها وراء اعتبار العقلاء.

يقول ابن سينا:

إذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطريّ فأعرض قولك: العدل جميل والكذب قبيح، على الفطرة الّتي عرّفنا حالها قبل هذا الفصل، وتكلّف الشكَّ فيهما، تجد الشكَّ متأتّياً فيهما وغير متأتّ في أنّ الكلّ أعظم من الجزء؛ وهو حقّ أوّليّ.[١]

ويقول الشيخ محمّد حسين الغرويّ الإصفهانيّ رحمه الله:

المراد بأنّ العدل يستحقّ عليه المدح والظلم يستحقّ عليه الذمّ، هو أنّهما كذلك عند العقلاء وبحسب تطابق آرائهم لا في نفس الأمر.[٢]

وفي قبال هذه النظريّة اعتقد أكثر الأصوليّين وبعض الفلاسفة والمتكلّمين أنّ مدرَكات العقل العمليّ مثل مدرَكات العقل النظريّ، فكما أنّ مدرَكات العقل النظريّ إمّا أن تكون بديهيّة أو نظريّة، كذلك مدرَكات العقل العمليّ إمّا أن تكون بديهيّة أو نظريّة؛

١. *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، ص١١٩.

٢. *نهاية الدراية*، ج٢، ص٣١٤.

وكما أنّ أبده البديهيّات في مدركات العقل النظريّ هو امتناع ارتفاع النقيضين واجتماعهما، فإنّ أبده البديهيّات في مدركات العقل العمليّ حسن العدل وقبح الظلم.

يقول الحكيم اللاهيجي:

قد عدّ الحكماء حسن العدل وقبح الظلم من المقبولات العامّة ـ وهو مادّة القياس الجدلي، ويكون الإتّفاق عليه لأجل المصلحة العامّة والمفسدة العامّة ـ ... . وليس مرادهم إلّا التشبيه بالمصلحة والمفسدة العامّة التي لها مدخليّة في قبول عموم الناس. واعتبار المصلحة والمفسدة في الأحكام المذكورة لا يكون مناف للضرورة، فالقضية الواحدة قد تكون داخلة في اليقينيّات من جهة وفي المقبولات من جهة اخرى... . ومن المعلوم أنّ قبول عموم العقلاء لتلك القضايا ليس من جهة المصلحة والمفسدة بل لكونها ضروريّة، حيث إنّ كلّ من يرجع إلى نفسه يعلم أنّه يحكم بتلك الأحكام المذكورة مع قطع النظر عن اعتبار المصلحة والمفسدة.[1]

ذكر الأستاذ محمّد تقي المصباح في (*آموزش فلسفه*) ذيل الأحكام المذكورة:

النظريّة الثالثة هي أنّ الأصول الأخلاقيّة والحقوق من

١. *سرمايه ايمان*: ص٦١ـ٦٢.

بديهيّات العقل العمليّ، وهي كالعقل النظريّ منبعثة من فطرة العقل، ولا تحتاج إلى دليل وبرهان وأنّ الملاك في صدقها وكذبها موافقتها ومخالفتها لوجدان الناس. هذه النظرية احكم واقرب إلى الواقع من سائر النظريات، والتي يرجع جذورها إلى آراء القدماء من فلاسفة اليونان وذهب إليها كثير من فلاسفة الشرق والغرب وأكّد عليها (كانت). ومع ذلك يمكن إيراد مناقشات دقيقة عليها.[١]

ثمّ ذكر ثلاث مناقشات.

ويقول العلّامة الحلّيّ رحمه الله أيضاً:

إنّ من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل، كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ. فكلّ عاقل لا يشكّ في ذلك، وليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم بافتقار الممكن إلى السبب وأنّ الأشياء المساويّة لشيء واحد متساويّة. ومنها ما هو معلوم بالاكتساب أنّه حسن أو قبيح ... ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه أو قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات.[٢]

وقال شيخنا الأستاذ الوحيد (دام ظلّه) في بحثه خارج الأصول في

١. *آموزش فلسفه*، ج١، ص٢٣٠.

٢. *نهج الحقّ وكشف الصدق*، ص٨٢.

هذا الصدد:

إنّ للمرحوم الإصفهانيّ نظريّة في المقام وهي أنّه لا توجد قضيّة برهانيّة في موارد الحسن والقبح العقليّين، بل إنّهما من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء، حفظاً للنظام. فحسن العدل وقبح الظلم لا من الأوّليّات ولا من الفطريّات ولا من التجربيّات ولا من الحدسيّات ولا من المتواترات ولا من الحسيّات الظاهريّة والباطنيّة، فلا يدخلان تحت أيّ واحدة من هذه الأقسام التي يتشكّل منها البرهان، بمعنى أنّهما لا يكونان من مبادئ البرهان.

يرد على هذه النظريّة إشكالات:... الإشكال الثاني: أنّ لزوم الطلب والفحص عن الأصول والمباني الدينيّة أي المبدء والمعاد والنبوّة وغيرها ينتهي إلى الحسن والقبح، فلو كانا مجعولين بجعل العقلاء فأيّ ملزِم يبقى للفحص عنها ؟؟

والإشكال الثالث: هو أنّه لو كان حسن العدل وقبح الظلم مجعولين بجعل العقلاء ومعلَّلين بالتحفّظ على المصالح والتحرّز عن المفاسد لأجل حفظ النظام، يجب الإلتزام بعدم قبح الظلم فيما لم يكن فيه مفسدة نوعيّة؛ وكذا لو لم تكن مصلحة نوعيّة في فعل، فإنّه لا يجب أن يكون حسناً. وحينئذ يجب الإلتزام بانتفاء الحسن والقبح والمدح والذمّ والثواب والعقاب في أكثر الأحكام الشرعيّة وبالأخص العبادات؛ وهذا

ممّا لا يلتزم به أحد....

والصحيح في المقام هو أنّ: حسن العدل وقبح الظلم مثل قضيّة«الكلّ أعظم من الجزء»؛ والعقل يدرك أنّ الظلم قبيح على المولى الحقيقي ويستحقّ عليه العقوبة، سواء وجد في العالم عاقل أو عقلاء كي يعتبرون قبحه أم لم يوجد. فحسن العدل وقبح الظلم لا يدوران مدار وجود المصلحة والمفسدة النوعيّتين ولا مدار حفظ النظام. والميزان فيهما عين الميزان في أعظميّة الكلّ من الجزء.

ومع التوضيحات المذكورة في متن الكتاب في بحث حقيقة العقل ومدركاته يظهر عدم صحّة اعتباريّة مدركات العقل العمليّ، لأنّ العقل في منظار القرآن والحديث نور مجرّد[1] لا يطرء عليه الخطاء[2]،[3] وأنّ مَثَل النفس الإنسانيّة كالدابّة الخبيثة فإذا لم تُعقل بعقال العقل، فإنّها لا تأبى عن ارتكاب الفواحش بطبعها الفتّاك الطاغي، وبذلك

١. خارج عن حقيقة الإنسان يهبه الله لمن يشاء بمقدار ما يشاء .(المترجم)

٢. إذ أنّ حيثه الكاشفيّة عن الأشياء فلا يخطأ ابداً وهو غير القطع الذي هو من حالات النفس، تارة يكون مطابقاً للواقع وأخرى مخالفاً له.(المترجم)

٣. كما يفهم من قول رسول الله ﷺ: اسْتَرْشِدُوا الْعَقْلَ تُرْشَدُوا وَلَا تَعْصُوهُ فَتَنْدَمُوا.
كنز الفوائد، ج٢، ص٣١؛ *بحار الأنوار*، ج١، ص٩٦، ح٥١ (الباب الأوّل من أبواب العقل والجهل من كتاب العقل والعلم والجهل).
وما ورد في *نهج البلاغة*، الحكمة ٢٨١، ص٥٢٥ عن أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: قَدْ تَكْذِبُ الْعُيُونُ أَهْلَهَا وَلَا يَغُشُّ الْعَقْلُ مَنِ انْتَصَحَهُ.

تردي الإنسان في مزالق الأخطار والقبائح.[١]

وعليه من أعرض عن عقله واتّبع هواه، يقدم على المكر والخديعة والشيطنة ويحرم عن نورانيّته، ويفقد هذه النعمة العظمية بسهولة، لأنّ مَثَل العقل في الإنسان كالنور في الليل المظلم.[٢] من أراد المشي في ذلك الظلام، وجعل النور أمامه لم يضل الطريق؛ ومن جعله خلفه لم يهتد إلى الطريق وعجز عن الوصول إلى بغيته.

العقل نور[٣] ولكنّه ليس بنور مادّيّ[٤] بل هو نور إلهي مجرّد[٥]، يُعرف به الخير من الشرّ[٦] والصدق من الكذب، والوجوب والحرمة، ومكارم

١. كما في النبويّ ﷺ: الْعَقْلَ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ وَالنَّفْسَ مِثْلُ أَخْبَثِ الدَّوَابِّ فَإِنْ لَمْ تُعْقَلْ حَارَتْ. *تحف العقول*، ص١٥؛ *بحارالأنوار*، ج١، ص١١٧، ح١١(الباب الرابع من أبواب العقل والجهل من كتاب العقل والعلم والجهل).

٢. كما ورد عن النّبيّ ﷺ: مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السِّرَاجِ فِي وَسَطِ الْبَيْتِ. *علل الشرائع*، ج١، ص٩٨، ح١؛ *بحارالأنوار*، ج١، ص٩٩، ح١٤(الباب الثاني من أبواب العقل والجهل من كتاب العقل والعلم والجهل).

٣. كما ورد عن رسول الله ﷺ: الْعَقْلُ نُورٌ فِي الْقَلْبِ يُفَرِّقُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ. *إرشاد القلوب*، ج١، ص١٩٨.

٤. لأنّ المادّة والمادّيات سنخها سنخ المعلوم المظلم المكشوف، والعلم سنخ مباين مع المعلوم، فإذا كان سنخ المادّة من المعلومات يجب أن يكون العلم غير مادّي كما لا يخفى لمن تأمّل.

٥. خارج عن حقيقة الإنسان أعطاه الله تبارك وتعالى، خلافاً للفلاسفة لأنّهم يقولون باتحاد العقل والعاقل والمعقول وهذه النظريّة مخالفة للوجدان والفطرة والنقل المعتبر.

٦. كما ورد عن النّبيّ ﷺ في العقل: فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيَّ. *علل الشرائع*، ج١، ص٩٨، ح١؛ *بحارالأنوار*، ج١، ص٩٩، ح١٤(الباب الثاني من أبواب العقل والجهل من كتاب العقل والعلم والجهل).

الأخلاق. وهذه الأمور المدرَكة بالعقل ليست أموراً اعتباريّة وجعليّة، بل هي كالعقل من الأمور الواقعيّة الحقيقيّة المنكشفة بنور العقل.

ولم يكن للإنسان نصيب من هذا النور في صغره، ومع مرور السنين يجد مقداراً قليلاً منه وعند بلوغه يستنير به حتّى تكون له قابليّة التكليف. وهذا الإنسان البالغ العاقل بسبب اتباعه لأوامر العقل التي منها الأمر بالخضوع لأوامر الله سبحانه، يقوى عقله ويصل إلى مرحلة يدرك أموراً ـ لا يستطيع درك حسنها وقبحها الناس العاديّين ـ بصورة واضحة فيقدم عليها بمعرفة تامّة. ومن أعرض عن أوامر العقل وأوامر الله تعالى وغلبه هواه، استوجب نقص أو حرمان عقله حتّى أنّه يرى القبيح حسناً، يقول الإمام الصادق عليه السلام:

اَلعُجبُ دَرَجَاتٌ: مِنهَا أَن يُزَيِّنَ لِلعَبدِ سُوءَ عَمَلِهِ فَيَرَاهُ حَسَناً فَيُعجِبُهُ وَيَحسَبُ أَنَّهُ يُحسِنُ صُنعَاً... .[1]

ويقول أمير المؤمنين عليه السلام عن العجب:

عُجبُ المَرءِ بِنَفسِهِ أَحَدُ حُسَّادِ عَقلِهِ.[2]

ويقول عليه السلام عن الفقر:

يَا بُنَيَّ، إنّي أخَافُ عَلَيكَ الفَقر. فَاستَعِذ بِالله مِنهُ؛ فَإنَّ الفَقرَ مَنقَصَةٌ لِلدِّينِ، مَدهَشَةٌ لِلعَقل، دَاعِيَةٌ لِلمَقتِ.[3]

---

١. *الكافي*، ج٢، ص٣١٣، ح٣؛ *بحار الأنوار*، ج٦٩، ص٣١٠، ح٤ (باب ١١٧ من أبواب الكفر ومساوى الأخلاق... من كتاب الايمان والكفر).

٢. *نهج البلاغه*، الحكمة ٢١٢، ص٥٠٧.

٣. *نهج البلاغه*، الحكمة ٣١٩، ص٥٣١.

ويقول أيضاً عن العقل:

يَنبَغي لِلعَاقِلِ اَن يَحترِسَ مِن سُكرِ المَالِ وَسُكرِ القُدرَةِ وسُكرِ العِلمِ وَسُكرِ المَدحِ وَسُكرِ الشَّبَابِ، فَإنَّ لِكُلِّ ذَلِكَ رِيَاحاً خَبِيثَةً تَسلُبُ العَقلَ وَتَستَخِفُّ الوَقَارَ.[1]

ومن أعداء العقل التي يوجب إخماد نوره، الآمال الكاذبة وشهوات النفس وكثرة الكلام. يقول الإمام الصادق عليه السلام:

يَا هِشَامُ، مَن سَلَّطَ ثَلَاثاً عَلَى ثَلَاثٍ، فَكَأَنَّمَا أَعَانَ عَلَى هَدمِ عَقلِهِ. مَن أَظلَمَ نُورَ تَفَكُّرِهِ بِطُولِ أَمَلِهِ، وَمَحَا طَرَآئِفَ حِكمَتِهِ بِفُضُولِ كَلَامِهِ، وَاَطفَأَ نُورَ عِبرَتِهِ بِشَهَوَاتِ نَفسِهِ. فَكَأَنَّمَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلى هَدمِ عَقلِهِ. وَمَن هَدَم عَقلَه، أَفسَدَ عَلَيهِ دِينَهُ ودُنيَاهُ.[2]

وقد كتب علي عليه السلام رسالة إلى بعض أصحابه يعظه فقال:

أُوصِيكَ وَنَفسِي بِتَقوَى مَن لَا تَحِلُّ مَعصِيَتُهُ وَلَا يُرجَى غَيرُهُ وَلَا الغِنَى إلّا بِهِ فَإنَّ مَنِ اتَّقَى اللهَ جَلَّ وَعَزَّ وَقَوِيَ وَشَبِعَ وَرَوِيَ وَرُفِعَ عَقلُهُ عَن أَهلِ الدُّنيَا فَبَدَنُهُ مَعَ أَهلِ الدُّنيَا وَقَلبُهُ وَعَقلُهُ مُعَايِنُ الآخِرَةُ. فَأَطفَأَ بِضَوءِ قَلبِهِ مَا أَبصَرَت عَينَاهُ مِن حُبِّ الدُّنيَا. فَقَذَّرَ حَرَامَهَا وَجَانَبَ شُبُهَاتِهَا.... وَرَجَاؤُهُ عَلَى خَالِقِ

---

١. *تصنيف غرر الحكم*، ص٦٦، ح٨٧٥؛ *مستدرك الوسائل*، ج١١، ص٣٧١، ح١٣٢٩٣ (الباب٤٩ من أبواب جهاد النفس... من كتاب الجهاد).

٢. *الكافي*، ج١، ص١٧، ح١٢؛ *بحار الأنوار*، ج١، ص١٣٧، ح٢٩ (الباب الرابع من أبواب العقل والجهل من كتاب العقل والعلم والجهل) باختلاف يسير.

الأَشيَاءِ فَجَدَّ وَاجتَهَدَ وأَتعَبَ بَدَنَهُ. حَتَّى بَدَتِ الأَضلَاعُ وَغَارَتِ العَينَانِ فَأَبدَلَ اللهُ لَهُ مِن ذَلِكَ قُوَّةً فِي بَدَنِهِ وَشِدَّةً فِي عَقلِهِ وَمَا ذُخِرَلَهُ فِي الآخِرَةِ أَكثَرُ.[١]

وقال أيضاً في حقّ السالك في الطريق إلى الله:

قَد أَحيى عَقلَهُ وَأَمَاتَ نَفسَهُ؛ حَتَّى دَقَّ جَليلُهُ وَلَطُفَ غَليظُهُ وَبَرَقَ لَهُ لَامِعٌ كَثيرُ البَرقِ فَأَبَانَ لَهُ الطَّريقَ وَسَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ وَتَدَافَعَتهُ الأَبوَابُ إلى بَابِ السَّلَامَةِ وَدَارِالإِقَامَةِ وَثَبَتَ رِجلَاهُ بِطُمَأنِينَةِ بَدَنِهِ فِي قَرَارِالأَمنِ والرَّاحَةِ. بِمَا استَعمَلَ قَلبَهُ وَأَرضَى رَبَّهُ.[٢]

إحياء العقل يكون بالعمل به والإصغاء لأوامره، وإماتة النفس وعدم اتّباعها والإخضاع لوساوسها. من أمات هواه هانت الدنيا في عينه ولا يُفرحه إقبالها عليه ولا يحزنه إدبارها عنه. وإنسان كهذا يعيش في الدنيا ولا يرى نفسه من أهلها ولا يسكن ويَطمأنّ إليها؛ لأنّه أدرك طريق الهدى والآخرة أنّه ولايبقى في الدنيا إلّا أيّاماً معدودة ويفكّر دائماً في لحظة الإنتقال عنها، يرى أنّ راحته وأمنه في الآخرة ولا يغفل عنها. وينتظر كلّ لحظة ملك الموت كي يأمره

١. *الكافي*، ج٢، ص١٣٦، ح٢٣؛ *بحارالأنوار*، ج٧٠، ص٧٥، ح٣٩ (الباب ١٢٢ از أبواب الكفر ومساوي الأخلاق من كتاب الإيمان والكفر).

٢. *نهج البلاغه*، الخطبة٢٢٠، ص ٣٣٧.

بالرحيل عن الدنيا.

وفي المقابل من أمات عقله ولم يستفد منه واتّبع هواه، فإنّه يطمئنّ إلى الدنيا وزخارفها؛ فيفرح عند إقبالها عليه ويحزن لدى إدبارها عنه. يرى الدنيا بأنّها الدار الأبديّة له، فتكون هي وزخارفها همّه وغمّه دائماً؛ فهو غافل عن انتقاله منها إلى عالم الآخرة. يصعب عليه الرحيل عنها، والإنتقال منها بمثابة ذهاب كلّ شئ عنده، فلا يريد الإنتقال منها أبداً، إلّا أنّه لا مفرّ من ذلك وسينتقل منها قسراً يوماً من الأيام حينما يأتيه ملك الموت ويخرجه منها .

إذا أمات الإنسان عقله فإنّه قد حرم نفسه بنفسه عمّا يميّز به الصلاح والفساد. وحينئذ يعمل كلّ شئ ويسدّ العُجب بصيرته؛ حتّى أنّه يرى أعماله القبيحة حسنة، فلا يكون له واعظاً من نفسه؛ ويكون قد وضع الحجاب على رسوله الباطنيّ بسبب المعاصي والتعدّي واتّباع الهوى، وأعمى رؤيته الباطنة. إذا ذهبت هذه الحجّة الباطنة وخُتم عليها، فإنّه لا تؤثّر عليه إرشادات الحجّة الظاهرة . يقول الله تعالى :

﴿وَلَقَد ذَرَأنَا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِنَ الجِنّ وَالإنسِ لَهُم قُلُوبٌ لَا يَفقَهُونَ بِهَا وَلَهُم أَعيُنٌ لَا يُبصِرُونَ بِهَا وَلَهُم آذَانٌ لَا يَسمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنعَامِ بَل هُم أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الغَافِلُونَ﴾.[1]

١. الأعراف(٨)، الآية ١٧٩.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيهِم ءَأَنذَرتَهُم أَم لَم تُنذِرهُم لَا يُؤمِنُونَ * خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِم وعَلَى سَمعِهِم وَعَلَى أَبصَارِهِم غِشَاوَةٌ ولَهُم عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.[1]

العقل العمليّ وإصدار الأحكام

٣. من الجهات المبحوثه في العقل هي أنّه هل للعقل العمليّ حكم أم لا؟

يظهر من الآيات والروايات المتقدّم ذكرها عن العقل، أنّ الإنسان يدرك بعقله الخير والشرّ، والجمال والقُبح، والوجوب والحرمة.[2] ويدرك به الإنسان وجوب الخضوع لخالقه وربّه ـ بعد ما عرفه ـ وشكر نعمائه، وبه يفهم حرمة تضييع حقّ الآخرين وأن لا يريد لغيره ما لا يريده

١. البقره(٢)، الآيتان ٦ـ٧.

٢. كما ورد في حديث طويل عن أبي عبد الله عليه السلام:

إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَ مَبْدَأَهَا وَقُوَّتَهَا وَعِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَنُوراً لَهُمْ فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَأَنَّهُ الْبَاقِي وَهُمُ الْفَانُونَ وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَ شَمْسِهِ و قَمَرِهِ وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ وَبِأَنَّ لَهُ وَ لَهُمْ خَالِقاً وَ مُدَبِّراً لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وَأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ قِيلَ لَهُ فَهَلْ يَكْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ قَالَ إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللهُ قِوَامَهُ وَ زِينَتَهُ وَهِدَايَتَهُ عَلِمَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَعَلِمَ أَنَّ لِخَالِقِهِ مَحَبَّةً وَأَنَّ لَهُ كَرَاهِيَةً وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَعَلِمَ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَطَلَبِهِ وَأَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ.

الكافي، ج١، ص٢٩، ح٣٥.

لنفسه، وبه يدرك أنّ القتل والتعدّي على حقوق الآخرين والتهاون في أداء وظائف العبوديّة وهتك حرمة المولى أمر قبيح وحرام.

وقد ورد في كتاب *التنبيهات حول المبدأ والمعاد:*

> وبالجملة: لا ينفكّ حكم من الأحكام الشرعيّة: التكليفيّة والوضعيّة، والقلبيّة والقالبيّة عن حكم من الأحكام العقليّة. ويعبّر عنه بالحكم، لأنّ كشف الحسن والقبح أو الوجوب والحرمة وسائر الوظائف العقليّة باعث ومحرّك للعاقل نحو العمل، كالحكم الصادر من المولى، وإلّا فليس من شأن العقل إلّا الكشف.[١]

حينما يجد العاقل بنور عقله أنّ العمل الفلاني حسن و واجب والعمل الفلاني قبيح وحرام، يحرّكه هذا الكشف إلى فعل ذلك العمل أو تركه، لأنّ كشف العقل مرتبط بالعمل مباشرةً، ولأجل هذا لو ترك العاقل عملاً حسناً مع الإلتفات إلى حسنه فإنّه يُعاتب ويُسأل لم تركته مع أنّك تعلم حسنه؟! وكذا الحال في العمل القبيح. مع أنّه لا يوجد مثل هذا العتاب للأطفال والمجانين وكذا العاقل الجاهل بحسن عمل أو قبحه. وهذا العقل هو الذي يعاتب الإنسان بعد ارتكابه القبيح، ويمدحه ويشوّقه حينما يفعل الحَسَن. من هنا يفهم أنّ المدح والذمّ والتشويق والعتاب ليس لأجل الفعل الحَسَن

١. *تنبيهات حول المبداء والمعاد*، ص٤٤.

والقبيح ـ بأن يقال الفعل الحسن ما يعقّبه المدح والتشويق، والفعل القبيح ما يعقّبه الذمّ والعتاب ـ بل لأنّ فعل الحسن والقبيح صدر عن الإنسان العاقل العالم والمختار، وذلک بتحريك عقله وكشفه، ولذا لو صدر هذا العمل من الأطفال والمجانين العاقل الغافل لا يعقّبه مثل هذا المدح وذمّ.

العقل مصباح يظهر الخير والشر وما يجب وما لا يجب، و ما يجب وما لا يجب بعث ومنع [نحو الفعل]، فالعقل لا يكشف الخير والشر فحسب بل يكشف ما يجب وما لا يجب منه أيضاً، كالأوامر والنواهي الصادرة من المولى، فلو كانت الأوامر و النواهي الصادرة عن المولى حكماً يكون ما يجب وما لا يجب ـ الظاهر للإنسان بعقله ـ حكماً أيضاً.

لو أعطى الله سبحانه وتعالى هذا العقل للناس ولم يرسل أنبيائه ـ الذين هم الحجج الظاهرة ـ كي يذكّروهم بالأحكام العقليّة، لم يرد الإشكال على عقاب الله الناس بما تذكّروا به من مدرَكاتهم العقليّة، وما كان لأحد أن يدّعي عدم وجود بعث وإنذار من طرف الله سبحانه وتعالى كي ينبعث وينزجر به، لأنّ العقل حجّة ورسول باطنيّ للإنسان والكشف والبعث والتحريك والمنع الصادر منه حكم الله سبحانه و تعالى، كما هو حال أوامر الأنبياء الربّانيّين من قِبَل الله سبحانه وتعالى.

العلاقة بين العقل العمليّ والنظريّ

٤. وممّا يبحث عنه في الحديث عن العقل هو العلاقة بين العقل النظريّ والعقل العمليّ. وقد ذكرنا سابقاً أنّ بعض العلماء يرى بأنّ العقل النظريّ هو القوّة المدرِكة والعقل العمليّ هو القوّة المنفذّة، وليس له دور في الإدراك والفهم.

والبعض الأخر ذهب إلى أنّ العقل النظريّ والعمليّ قوّتان لا علاقة لأحدهما بالآخر، بل شأن أحدهما كشف المعلومات وشأن الآخر كشف ما له مدخليّة بالفعل. وتستفاد هذه النظريّة من كلمات شيخ الرئيس وآخرين.

واعتقد آخرون أنّ حقيقة العقل النظريّ والعمليّ شئ واحد،غاية الأمر أنّهما يفترقان من حيث مدرَكاتهما. وهو المستفاد من كلمات ملّا هادي السبزواريّ وهو صريح كلام المحقّق الإصفهانيّ.

وبناءاً على هذه النظريّات الموجودة بالنسبة إلى هذين القسمين من المُدرَكات، هل يمكن إيجاد علاقة بين هذين النوعين من المعرفة أم لا؟

مضافاً إلى ذلك فإنّ هناك اختلاف بين العلماء من جهة واقعيّة مدرَكات العقل العمليّ بأنّها كالعقل النظريّ، أم أنّها أمور إعتباريّة ولا دخل لها بالواقع.

يمكن أن يكون لهذا الإختلاف أثر كبير في إيجاد العلاقة بين العقل النظريّ والعمليّ. ولكنّنا نغضّ الطرف عن البحث في هذا المجال، ونكمل البحث بما استفدناه من الآيات والروايات في باب العقل.

قلنا إنّ العقل في الروايات هو النور المجرّد الكاشف للخير والشرّ، والقبح والجمال، والوجوب والحرمة، والفريضة والسنّة. وكلّما ذكر العقل في الروايات يراد منه هذه الأمور عادة، وجميعها تتوافق مع المعنى اللّغوي للعقل أي العقال. إذ يعقل المرء نفسه يعقل نفسه المتمرّدة بواسطة العقل ويحذّرها عن ارتكاب المحرّمات والقبائح.[١]

إذا عرف الإنسان بعقله الخير والوجوب أو الشرّ والحرمة لعملٍ، ولكنّه لم يرتّب أثراً لما أراه له عقله وخالفه، فإنّه لا يُدعى عاقلاً. ومن عرف قبح شئ بعقله ثمّ مال إليه وارتكبه لا يُدعى عاقلاً.

وكما ذكرنا أنّ الخير والشرّ، والحسن والقبح، والوجوب والحرمة كلّها أمور واقعيّة وليست إعتباريّة. وليس الناس في مرتبة واحدة من حيث وجدانهم لنور العقل؛ فالبعض واجد لنور العقل أكثر من الآخر؛ فمن كان وجدانه لنور العقل أكثر يجد الخير والشرّ والحسن والقبح لأفعال كثيرة ببركة عقله، أمّا من كان حظّه منه أقلّ فإنّه لا ينكشف له إلّا حسن وقبح، وحرمة أو وجوب بعض الأفعال.

---

١. كما في حديث النبويّ: إنَّ الْعَقْلَ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ وَ النَّفْسَ مِثْلُ أَخْبَثِ الدَّوَابِّ فَإِنْ لَمْ تُعْقَلْ حَارَتْ فَالْعَقْلُ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ... ؛ *تحف العقول*، ص١٥؛ *بحارالأنوار*، ج١، ص١١٧، ح١١(الباب الرابع من أبواب العقل والجهل من كتاب العقل والعلم والجهل).

فالعقل في الإستعمال القرآني والروائيّ يراد منه عادة معرفة هذه الموارد وفي الموارد الأخرى يستخدم لفظ العلم، وهما ـ كما سيأتي ـ نور واحد[١] والإختلاف بينهما يكون من حيث مدرَكاتهما. وعليه لو سأل سائل عن العلاقة بين العقل والعلم يرجع سؤاله في الحقيقة إلى نوعين من المدرَكات، لا نوعين من القوى المدرِكة.

وإن قيل أنّ العلم نور العقل والعقل مركَب العلم، فإنّ المراد منه مدرَكاتهما لا أنفسهما. لأنّ حقيقتهما شئ واحد ونور واحد؛ ولا فرق بينهما في النورانيّة والكاشفيّة، والفرق يكون بينهما يكون فقط في مكشوفاتهما.

ورد في الروايات حول العلاقة بين هذين النوعين من المدرَكات:

قال أميرالمؤمنين عليه السلام: اَلعَقلُ غَرِيزَةٌ، تَزَيدُ بِالعِلمِ بالتَّجَارِبِ.[٢]

وقال عليه السلام: اَلعِلمُ مِصبَاحُ العَقلِ.[٣]

وقال عليه السلام: اَلعَقلُ والعِلمُ مَقرونَانِ فِي قَرَنٍ[٤] لَا يَفتَرقَانِ ولَا يَتَبايَنَانِ.[٥]

---

١. كما في رواية النبويّ صلى الله عليه وآله: إنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَخْزُونٍ مَكْنُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّتِي لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ فَجَعَلَ الْعِلْمَ نَفْسَهُ وَالْفَهْمَ رُوحَه... ؛ *الخصال*، ج٢، ص٤٢٧، ح٤؛ *بحارالأنوار*، ج١، ص١٠٧، ح٣ (الباب الرابع من أبواب العقل والجهل... من كتاب العقل والجهل).

٢. *تصنيف غررالحكم*، ص٥٣، ح٤٤٣.

٣. *تصنيف غررالحكم*، ص٤٣، ح٦٩.

٤. *كتاب العين*، ج٥، ص١٤١، القرن: الحبل يقرن به.

٥. *تصنيف غررالحكم*، ص٥٣، ح٤٤٤.

وقال عليه السلام: اَلعَقلُ أَصلُ العِلمِ.[١]

وقال عليه السلام: بِالعُقُولِ تُنَالُ ذُروَةُ العُلُومِ.[٢]

وقال الصادق عليه السلام: كَثرَةُ النَّظَرِ فِي العِلمِ، يَفتَحُ العَقلَ.[٣]

وقال امير المؤمنين عليه السلام: أَعقَلُ النَّاسِ أطوَعُهُم للهِ سُبحَانَهُ.[٤]

ومع الإلتفات إلى هذه الروايات نقول:

العقل والعلم أو (العقل العمليّ والنظريّ تسامحاً) يؤيد بعضهما الآخر؛ فمن جهة نجد أنّ العقل، جذر العلم وأصله، ومن جهة أخرى يكون العلم نور العقل، هادٍ إليه. ومن جهة ثالثة زيادة العلم والتجربة يكون سبباً في زيادة العقل ومن جهة رابعة ينتهي العلم إلى العقل؛ فهما مرتبطان معاً بحيث لو ضعف أو قوي أحدهما كان السبب في ضعف وقوّة الآخر. وعليه حينما نقول: أنّ أعبد الناس لله تعالى أعقلهم، لا ينافي قولنا: أنّ أعبد الناس لله تعالى أعلمهم، لأنّ الأعقل يكون هو الأعلم لا محالة، وكذلك العكس.

وممّا يجب التنبيه إليه أنّ العلم والعقل في هذه الروايات إيجابيّان. فإنّ العالم من استفاد من علمه واهتدي به؛ كما أنّ العاقل هو العامل

---

١. *تصنيف غرر الحكم*، ص٥٣، ح٤٣٩.

٢. *تصنيف غرر الحكم*، ص٥٣، ح٤٤١.

٣. *الدعوات*، ص٢٢١، ح٦٠٣؛ *بحار الأنوار*، ج١، ص١٥٩، ح٣١ (الباب الرابع من أبواب العقل والجهل من كتاب العقل والعلم والجهل).

٤. *تصنيف غرر الحكم*، ص٥٢، ح٣٨٣.

بمقضتى عقله. ولا يوجد كلام في هذه الروايات عن العلم والعقل السلبيّان: فالعلم الذي لا يكون هادياً والعقل الذي لا يُعمل بأحكامه لا يكون علماً وعملاً، فالعلم والعقل كلاهما نوران كاشفان. إذا لم يتنبّه شخص إلى نورانيّتهما وكاشفيّتهما لم يكن له حظّ منهما.

قال الإمام علي عليه السلام:

اَلعَقلُ والشَّهوَةُ ضِدَّانِ، وَمُؤَيِّدُ العَقلِ العِلمُ، وَمُزَيِّنُ الشَّهوَةِ الهَوَى، وَالنَّفسُ مُتَنَازِعَةٌ بَينَهُمَا؛ فَأَيُّهُمَا قَهَرَ كَانَت فِي جَانِبِهِ.[1]

العلم الذي يكون مُعيناً للعقل وفي قبال الشهوة وهوى النفس، ليس هو العلم الذي يوجب الكبر والغرور والعُجب والتعدّي على حقوق الآخرين. لأنّ العقل يكشف عن حرمة الكبر والغرور والعُجب، كما أنّه يكشف عن وجوب رعاية حقوق الآخرين. العلم الذى يعين العقل ويزيده هو العلم الهادي النافع الذي يدخل في قلب الانسان.

قال النبي الأعظم صلى الله عليه وآله:

اَلعِلمُ عِلمَانِ: عِلمٌ فِي القَلبِ، فَذَلِكَ العِلمُ النَّافِعُ؛ وَعِلمٌ فِي اللِّسَانِ، فَذلِكَ حُجَّةُ اللهِ عَلَى العِبَادِ.[2]

والعلم الذي يكون سبباً في حبّ المرء للدنيا وابتعاده عن الآخرة لا يكون العلم الهادي.

---

١. *تصنيف غرر الحكم*، ص٥٣، ح٤٤٨.

٢. *كنز الفوائد*، ج٢، ص١٠٧؛ *بحار الأنوار*، ج٢، ص٣٧، ح٤٦ (الباب التاسع من أبواب العلم من كتاب العقل والجهل).

قال النبي صلى الله عليه وآله:

مَنِ ازدَادَ في العِلمِ رُشداً لَم يَزدَد في الدُّنيَا زُهداً، لَم يَزدَد مِنَ اللهِ إلّا بُعداً.[١]

وقال أمير المؤمنين عليه السلام:

لَا خَيرَ فِي عِلمٍ لَا يَنفَعُ، وَلَا يُنتَفَعُ بِعِلمٍ لَا يَحِقُّ تَعَلُّمُهُ.[٢]

والمراد من العلم النافع هو العلم الذي يقرّب الإنسان إلى الله؛ إذ أنّ العاقل لا يصرف عمره الثمين في تعلّم العلم للبُعد عن الله والآخرة والوصول إلى الدنيا.

قال أمير المؤمنين عليه السلام:

لَو أَنَّ حَمَلَةَ العِلمِ حَمَلُوهُ بِحَقِّهِ، لَأَحَبَّهُم اللهُ ومَلَائِكَتُهُ وأَهلُ طاعَتِهِ مِن خَلقِهِ. ولكِنَّهُم حَمَلُوهُ لِطَلَبِ الدُّنيَا فَمَقَتَهُم اللهُ وهَانُوا عَلَى النَّاسِ.[٣]

تطأ قدما ابن آدم الدنيا وهو لا يعلم شيئاً وحينما يكبر تدريجاً وتفتح عينه وأذنه على الأشياء ويرتبط مع بني نوعه والموجودات من حوله، فإنّه يكتسب كلّ يوم معلومة جديدة؛ إلّا أنّه مهما كان

١. *أعلام الدين في صفات المؤمنين*، ص٨١؛ *بحار الأنوار*، ج٢، ص٣٧، ح ٤٧ (الباب التاسع من أبواب العلم من كتاب العقل والعلم والجهل).

٢. *نهج البلاغه*، الرسالة ١٣١، ص ٣٩٣.

٣. *تحف العقول*، ص٢٠١؛ *بحار الأنوار*، ج٢، ص٣٧، ح٤٨ (الباب التاسع من أبواب العلم من كتاب العقل والعلم والجهل).

هذا الإنسان ذكيّاً وفطناً، لا يمكن له أن يعرف نفسه والموجودات الأخرى وارتباطه بها من دون مراجعة تجارب وعلوم الآخرين.

ومن البديهيّ أنّ العالِم بحقائق الموجودات هو الخالق لها؛ فلو أراد الإنسان معرفة نفسه حقّ المعرفة يجب عليه أن يعرف كيفيّة خلقته وحقيقة ما ركّب فيه كاملاً، كي يستطيع معرفة ما يحتاجه بنيان وجوده وكيفيّة الإستفادة من أعضائه وجوارحه؛ ولا طريق للوصول إلى هذه المعرفة إلّا عبر الإرتباط بخالقه وخالق سائر الموجودات. ولا يتأتّى ذلك إلّا عبر الأنبياء والرسل وأوصيائهم عليهم جميعاً سلام الله.

وبعد حصوله ووجدانه للعلم الحقيقيّ[1] ومعرفة حقيقة نفسه وحقيقة سائر الموجودات المحيطة به وبعد الإستعانة بنور عقله، يعمل الإنسان بواجباته ويرفع احتياجاته بواسطة النعم التي وضعت بين يديه. وعليه أن يشكر الله الذي أكرمه بهذه النعم وهيئها له. ومع ازدياد معرفته بالموجودات يزداد خضوعاً وخشوعاً للربّ تعالى؛ ومع تساميه في مراتب العلم يزداد خوفاً وخشيةً وطاعةً لله تبارك وتعالى؛ لأنّه كلّما تعمّق أكثر في نفسه وبقيّة الموجودات، يجد شدّة ارتباطهما واحتياجهما إلى الله تعالى، فالعلم والعقل يهديان الإنسان معاً إلى الطريق الصحيح.

والحاصل: أنّ كمال كلّ من العلم والعقل في الإنسان مرتبط بالآخر، فلا يمكن لامرءٍ أن يرتقي درجات الكمال إلّا بهما معاً.

---

١. أي: العلم الذي يهبه الله تعالى لمن أخذ بحجزة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، لا ما جاء به الفلاسفة وعلماء البشر في معرفة النفس ومعرفة الخالق ومعرفة حقائق الأشياء.

الملحق الثاني

وضع الألفاظ وما وضعت له

قد ذكر المؤلّف القدير واستاذنا المعظّم مبحث وضع الألفاظ وأشار إلى أنّها موضوعة للحقايق الخارجيّة بشكل مقتضب، ولم يفصّل القول فيه، وبما أنّ هذا الموضوع من المواضيع الهامّة والرئيسيّة لهذا الكتاب ارتأينا لزوم التفصيل فيه، لتتّضح نظريّة المؤلّف ﵀ بنحو كامل فنقول:

ورد في كتاب *بيان الفرقان* في هذا المقام:

إنّ ألفاظ الكتاب والسنة المقدّسة في مقام البيان تشير إلى نفس الحقائق الموجودة في الخارج والواقع.

وبعبارة أخرى: إنّ لفظ الماء والتراب وغيرهما من الألفاظ وضع لنفس الحقائق الموجودة في الخارج لا أنّه موضوع للمتصوّر من تلك الحقائق. وما قيل من أنّ الألفاظ وضعت للمعاني الذهنيّة ـ أي الأمور المتصوّرة المتخيّلة و إن لم يكن لها واقعيّة في الخارج وكانت معتبرة ومنتزعة في الذهن ـ من المطالب

الإصطلاحيّة. ولا يرتبط بمقاصد الألفاظ في الكتاب والسنّة... إنّ لفظ العلم والعقل من الألفاظ التي ورد ذكرها في الكتاب والسنّة وهو إشارة إلى حقيقة موجودة في الخارج ولها واقعيّة. ليست التصوّرات والخيالات علماً ولا عقلاً. ولا يمكن معرفة العلم والعقل إلّا عبر آثارهما أو وجدانهما.[١]

ورد في *أجود التقريرات*:

الفرق بين المعنى والمفهوم والمدلول، هو أنّ المعنى يطلق على نفس المعاني المجرّدة في العقل التي جرّد عنها جميع ما يلازمها من المادّة ولوازمها. فزيدٌ الخارجيّ الذي يجرّد عنه جميع ما يلازمه يعبّر عنه بـ«المعنى» سواء وضع له اللفظ أم لا. استعمل فيه اللفظ أم لا. وعند الإستعمال يتنزّل هذا المعنى المجرّد إلى عالم الوجود الخارجيّ أيضاً بتوسّط اللفظ. فكأنّ المتكلّم يلقي المعنى في الخارج. ولذا قيل بأنّ للشيء أنحاءً من الوجود وعدّ منها الوجود اللفظي؛ فزيد له قوس صعوديّ من الخارج إلى الحسّ المشترك، ومنه إلى الخيال، ومنه إلى عالم العقل قبل الإستعمال، وله قوس نزوليّ حين الإستعمال. وأمّا المفهوم أو المدلول فيطلقان عليه باعتبار انفهامه من اللفظ أو دلالة اللفظ عليه.[٢]

---

١. *بيان الفرقان*، ج١، ص١٠٦.

٢. *أجود التقريرات*، ج١، ص٢٠.

ونقرأ في أصول المعارف:

فاعلم أنّ الألفاظ إنّما وضعت للحقائق والأرواح ولوجودهما في القوالب يستعمل الألفاظ فيها على الحقيقة لإتّحاد ما بينهما. مثلاً لفظ القلم إنّما وضع لآلة نقش الصور في الألواح، من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك؛ بل ولا أن يكون جسماً ولا كون النقش محسوساً أو معقولاً. ولا كون اللوح من قرطاس أو خشب، بل مجرّد كونه منقوشاً فيه وهذا حقيقة اللوح وحدّه وروحه. فإن كان في الوجود شيء يتسطّر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب، فأخلق به أن يكون هو القلم؛ فإنّ الله «عَلَّمَ بِالقَلَمِ عَلَّمَ الإنسَانَ مَا لَم يَعلَم». بل هو القلم الحقيقيّ حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحدّه من دون أن يكون معه ما هو خارج منه... وعلى هذا القياس كلّ لفظ ومعنىً.[1]

ومع الإلتفات إلى ما ذكرنا يظهر لك الوجه فيما ذهب اليه المؤلّف رحمه الله واستاذه المرحوم آية الله الحاج الشيخ مجتبى القزوينيّ رحمه الله صاحب كتاب *بيان الفرقان* من أنّ الألفاظ وضعت للحقائق الخارجيّة. ولا يخفى أنّ أساس هذه النظريّة ناشئة من كلمات الميرزا مهدي الغرويّ الإصفهانيّ قدس سره الذي تتلمذ المؤلّف واستاذه على يديه سنين عديدة وأخذا منه المعارف الأصيلة لأهل

١. *أصول المعارف*، ص ١٨٨.

بيت العصمة عليهم السلام، وما خطه يراعهما كان تبييناً أو تحقيقاً وتحليلاً لآراء الأستاذ الفذّ.

وقد يرد هنا تساؤل وهو أنّه ما هو الإشكال في القول بأنّ الألفاظ وضعت للأمور والحقائق المجردة والأرواح والصور الذهنيّة لكي يعرض أمثال هؤلاء العظام عن هذا القول؟

والجواب عنه واضح جدّاً، لأنّ المرحوم الميرزا مهديّ الإصفهانيّ رحمه الله وتلامذته عرفوا من الحقائق المودعة في الآيات القرآنيّة وروايات أهل بيت العصمة عليهم السلام أنّ الألفاظ التي يستعملها الإنسان في بيان ما في ضميره، مجرّد علامات؛ وأنّ ما يوجد في ضمير الإنسان على القول بالصورة الذهنيّة إنّما هو علامة ووجه للخارج فالانسان مع الالتفات إلى ما يدور في ضميره وعبر استخدام الالفاظ، ينبّه مخاطبه إلى الحقيقة الخارجيّة، لأنّ ما في ضميره أوجده روحه بتناسب الحقيقة الخارجيّة.

وبهذا البيان تنهدم أقسام الوضع[1] التي وردت في كتب الأصول ولا يبقى لزوم للقول بأنّ لفظ زيد مثلاً قد وضع أوّلاً للزيد المجرّد عن

١. ذهب الأصوليّون في مبحث الوضع إلى أنّ الوضع على أربعة أوجه (الوضع عام الموضوع له عام، الوضع عام والموضوع له خاصّ، الوضع خاصّ الموضوع له خاصّ والوضع خاصّ والموضوع له عام) وأنّ مرادهم من الوضع هو المعنى المتصور والملحوظ حال الوضع، فإن قلنا إنّ المراد من المعنى الذي وضع واستعمل له اللفظ الحقيقة الخارجية لا المعنى المتصوّر في الذهن، لا يبقى مجال لهذه التقسيمات في هذا البحث كما هو واضح.

اللوازم وآثار المادّة وخصوصيّات الخارج. وبه يرد الإشكال على ما ذكر في *أجود التقريرات* في كيفيّة استعمال الألفاظ.

هذا مضافاً إلى أنّه لا يمكن إيجاد صورة ذهنيّة وحقيقة مجرّدة لكثير من الأمور؛ فعلى سبيل المثال أنّ من الموارد التي أكّد عليها المرحوم الميرزا مهدي الإصفهانيّ رحمه الله كثيراً في عباراته، لفظ العلم والعقل وموارد من هذا القبيل؛ حيث إنّها في نظره بالقطع واليقين علامة لحقائقها الخارجيّة والواقعيّة، من دون أن يوجد الإنسان صورة أو وجهاً لها في ضميره حين استعمالها. يعني أنّ الإنسان يجد مثل هذه الحقائق من خالقها ومالكها، ويشير بهذه الألفاظ إلى تلك الحقيقة التي وجدها بإعطاء الله تعالى، ويضع الألفاظ آية وعلامة عليها.

وكذلك الأمر في أسماء وصفات الباري تعالى فحينما يذكر الإنسان تلك الأسماء والصفات على لسانه، فإنّه يجعلها علامة وآية على الله الذي عرفه بنفسه،[1] لأنّه ليس له أيّ تصوّر عن الله كي يوضع اللفظ لتلك الصورة يقيناً، لأنّ تصور الربّ لا يُبعد الإنسان عن ربّه فحسب،

١. خلافاً لما ذهب إليه الفلاسفة والمتكلّمون من عدم إمكان معرفة ذات الله وأنّ معرفته تكون بانتزاع صور المخلوقات من الخارج وغمض العين عن خصوصياتها ثمّ جعلها عنواناً وحكايةً عن الله، وهذه المعرفة تسمّى عندهم بمعرفة الله بالوجه والعنوان وهي مبنيّة على السنخيّة بين الخالق والمخلوق، إذ لو كان المخلوق مسانخاً للخالق يكون الباقي بعد غمض العين عن الحدود والخصوصيات الموجودة في المخلوق، حاكياً عن الله. وأمّا على المبنى الصحيح المطابق للعقل والآيات والروايات من عدم وجود أيّ سنخيّة بين الخالق والمخلوق لا يبقى مجال للقول بالمعرفة بالوجه. (المترجم)

بل إنّ الربّ الذي يمكن أن يتصوّره الإنسان في الحقيقة إله وربّ مخلوق بواسطة ذهنه وهو في رتبة المصنوع له، لا خالقه وصانعه.

وواضح بالنسبة إلى العلم والعقل، أنّ الذي يتصوّره الإنسان منهما ويحدّده معلوم ومعقول له، لا علمه وعقله، وكذلك الأمر في الأمور التي تكون من هذا القبيل.

يجري هذا الأمر في الحقائق الأخرويّة أيضاً، فالحيّة والعقرب والماء والنار وما أشبه ذلك من الموجودات والحقائق الأخرويّة وكذلك المَلَك والجنّ لا يكون موضوعها تصوّرات الناس عنها، لأنّ تصوّرهم عن الأمور الأخرويّة لا يكون صحيحاً عادةً؛ هذا أوّلاً، وثانياً إنّ التصوّرات عن هذه الأمور مختلفة جدّاً من شخص إلى آخر، فلو كانت هذه الألفاظ حاكية عن هذه التصوّرات المختلفة، لزم أن يكون في قبال كلّ تصوّرٍ، وضعٌ خاص كي يمكن للشخص إلقاء تلك الصورة بواسطة اللفظ وفي قالبه إلى الخارج، لأنّ الإستعمال تابع للوضع؛ فهذه الألفاظ كسائر الألفاظ آية وعلامة وإشارة إلى الموجودات والحقائق الأخرويّة والخارجيّة.

ونعمّم هذا المطلب في المحسوسات التي لم يحسّ بها الإنسان المتكلّم مستقيماً وإنّما أيقن بها بسبب إخبار الآخرين، فنقول: إنّ إنساناً كهذا حينما يستعمل لفظاً لتفهيم هذه المعاني، فإنّه إنّما

يضعه آية وعلامة للموجود الخارجيّ، الموجود حال التكلّم أو الموجود سابقاً أو في المستقبل، لا لما يتصوّره منه، فعلى سبيل المثال حينما يتلفّظ كلّ مسلم اسم النبيّ محمّد ﷺ، فإنّ قصده من استعمال هذا اللفظ جعله آية وعلامة على الحقيقة الخارجيّة والواقعيّة لرسول الله ﷺ الذي اصطفاه الله بالرسالة والنبوّة في جزيرة العرب. ولا فرق في هذه الجهة بين الإستعمال والوضع؛ فكما أنّ الإستعمال إنّما هو آية وعلامة جعل اللفظ للمعنى والحقيقة الموجودتان في الخارج، كذلك هو حال الوضع فإنّه آية وعلامة جعل اللفظ للمعنى والحقيقة الموجودتان في الخارج. والمراد من المعنى هو نفس الحقيقة الخارجيّة، لا تصوّر الواضع والمستعمِل منه.

يجدر بنا الأن أن نذكر عبارات من المرحوم الميرزا مهدي الإصفهانيّ ﷺ، كي يتضح رأيه من هذه العبارات:

إنّه أشار في كتاب *أبواب الهدى* أيضاً إلى هذا الأمر وقال في الإخبار عن الحقائق النورانيّة والظلمانيّة:

> فالمتكلّم حال الإخبار عنه [أي عن الشيء] يشير إليه بلفظ الذي وضع له من غير نظر منه إلى الصورة الذهنيّة، فيكون المعنى والمراد نفس الحقيقة الخارجيّة كلفظ الشمس مثلاً، فيراد بلفظها نفس ذلك الجرم النوريّ من غير توسّط صورة متعقّلة ومتصوّرة. فكذلك الحال في ألفاظ الحقائق الخارجيّة

النوريّة الظاهرة بذاتها يشار بألفاظها إلى نفس الحقائق الخارجيّة من غير تصوّر لشيء أصلاً؛ فالمراد بلفظ العقل والعلم كلّما ورد في القرآن والروايات من حَمَله علوم القرآن هو النور الخارجيّ.[١]

ويقول أيضاً:

وهكذا الأمر في الحياة والقدرة والشعور والفهم، فألفاظ تلك الحقائق علامات و إشارات يشير الإنسان بها إلى تلك الحقايق أوّلاً وبالذات ويكون المعنى والمراد هى الحقائق الخارجيّة وهذا كاشف عن وضع تلك الأسماء لتلك الحقائق.[٢]

ويقول في آخر الباب بعد ذكر روايات تدلّ على أنّ المعانى والمرادات في الروايات نفس الحقائق الخارجيّة:

فالروايات المباركة جرى على الفطرة في باب استعمال الألفاظ في المعانى الخارجيّة من دون توسّط أمر من الصور الذهنيّة، فالألفاظ إشارات إلى الخارجيّات لا إلى المتصوّرات والمعقولات.[٣]

ويقول في باب آخر من *أبواب الهدى*، الأصل والأساس في المعارف الإلهيّة أنّ معرفة الحقائق النوريّة لا يمكن إلّا بنفسها.

١. *أبواب الهدى*، ص٢٦٦ـ٢٦٧.
٢. *أبواب الهدى*، ص٢٦٨ـ٢٦٩.
٣. *أبواب الهدى*، ص٢٧١.

معرفة العقل والعلم والحياة وأمثالها يكون بوجدانها، وهذا بخلاف ما جعله الفلاسفة والعلماء غير الإلهيّين أساساً لعلومهم، فإنّهم يقولون إنّ العلم هو التصوّر والتصديق، والتصوّرات بديهيّة ونظريّة وقالوا إنّ التصديق من دون تصوّر محال ويعتقدون أنّه لا يمكن تصديق أيّ شئ من دون تصوّره، وعليه التصديق بالعلم والحياة والعقل و... حتّى التصديق بالله يكون صحيحاً إذا تصوّرنا شيئاً منه. ويقول:

إنّهم زعموا أنّ الواضع لابدّ له من تصوّر الألفاظ وما يريد وضع الألفاظ له والمتصوّر هو المعنى، فلو كان المتصوّر حيث وجود الشيء يكون المعنى وجهاً من وجوهه لإمتناع تصوّر حقيقة الوجود، ولو كان من سنخ الماهيّات يكون المفهوم والمعنى عين الماهيّة الخارجيّة لعدم النظر إلى وجوده العقليّ في وضع الألفاظ. وبهذه الجهة صارت الألفاظ موضوعة عندهم في المعاني المتصوّرة ومستعملة فيها حتّى في الأعلام الشخصيّة؛ ولهذا قسّم الأدباء معاني الألفاظ إلى المستقلّ بالمفهوميّة وغير المستقلّ بها؛ ولهذا السرّ كانت الألفاظ المستعملة في ربّ العزّة جلّ شأنه وفي غيره تعالى بمعنى واحد كالوجود والعالم والقادر والسميع والبصير وغيرها.[1]

١. *أبواب الهدى*، ص٢٨٤.

ويقول في تتمّة هذا الباب:

ولمّا كان أساس الوضع والإستعمال عندهم على ذلك صار الإستعمال عندهم عبارة عن تنزّل المعاني عن مرتبة البساطة العقليّة إلى مرتبة النفس ومقام التفصيل، ثمّ تتجسّد في قوالب الألفاظ؛ فالإستعمال هو إلقاء المعاني بالألفاظ، والألفاظ فانية في المعاني لدى الإستعمال.

وقالوا: هذه النزولات هي قوس النزول للمعاني حسب التطوّرات الوجوديّة. وزعموا أنّ مقام الإستفادة هي عبارة عن تجرّد المعاني بخلع كسوة الألفاظ، والصعود إلى مرتبة النفس، أي نفس المخاطب فيفهمها، ثمّ تصعد إلى المرتبة العقليّة، فتتّحد معها وتصل من مقام التفصيل إلى مرتبة الجمع والبساطة، وهذا هو قوس الصعود عندهم، وهذان القوسان في المعاني والألفاظ أخذا من التكوينيّات في نزول الوجود من المقام الربوبيّ - بزعمهم - إلى مقام العقل والنفس وعالم الأفلاك، والعناصر إلى رتبة الهيولىٰ الأولى، وهذا قوس النزول ثمّ الصعود من مقام الهيولى إلى مقام اللاهوت، واستدلّوا عليه بقوله عزّوجلّ: ﴿كَمَا بَدَأَكُم تَعُودُونَ﴾.[1]

وكلا القوسين في كلا المقامين منسوجات خالية عن الحقيقة، وانحراف عن الطريقة كما عرفت في الجملة وستعرف تفصيلها إن شاء الله تعالى.

---

١. *الأعراف* (٧)، الآية ٢٩.

وقد مضت الإشارة مجملاً إلى بطلان ذلك بأنّ المعاني غير المتصوّرات بل الحقائق الخارجيّة أوّلاً وبالذات، وتصوّر ما يراد الإخبار عنه صدقاً أو كذباً أو إيجاده في الخارج، أجنبيّ عن مرحلة استعمال الألفاظ في المعاني والإخبار عن الواقع بتلك الألفاظ أو إيجاد أمر في الخارج بها كما حرّرناه في «*مصباح الهدى*» في الأصول، بل هذه مقدّمات للإستعمال، والإستعمال هو نفس الإشارة بالألفاظ إلى الحقائق الخارجيّة فقط؛ فجعل الألفاظ حكايةً عن المفاهيم المتصوّرة باب من أبواب الرّدى فإنّه باب توهّم حكاية المفاهيم المتصوّرة عن ربّ العزّة، فهو عين الضلالة والإعراض عن العلوم الإلهيّة، فيجب على العاقل سدّ الباب و إغلاقه، وسلوك سبيل الهدى والقرآن العظيم بجعل الألفاظ علامات و إشارات إلى الحقائق الخارجيّة على طبق الفطرة العقلائيّة المتداولة.

فحيث أنّ أساس الدين على التذكّر بنور العقل والعلم وربّ العزّة جلّ شأنه، ولا يكون لفظ العقل الوارد في الروايات والآيات إلّا إشارة إلى النور الظاهر بذاته لكلّ عاقل واجد لذلك النور، وكذلك لفظ العلم ليس إلّا إشارة إلى النور الظاهر بذاته بالفطرة لكلّ عالم بعد جهله بشيء ثمّ علمه بذلك الشيء، وليست أسماء ربّ العزّة تعالى شأنه إلّا الإشارة إلى الذات القدّوس الظاهر بذاته تعالى لكلّ عاقل بالفطرة عند

البأساء والضرّاء، فلفظة «الله» جلّ جلاله ولفظة العالم والقادر والعليّ والعظيم والغفور والرحمن والرحيم والحيّ والرئوف والودود والقهّار والجبّار والمهيمن والعزيز والربّ والقدّوس كلّها إشارات إلى الذات الخارجيّ المقدّس عن الحدّين، التعطيل والتشبيه، لا أنّها دلالات إلى المفاهيم المتصوّرة المتوهّمة. وهذه العلوم الجديدة الإلهيّة في المعارف في قبال الاصطلاحات الفلسفيّة اليونانيّة.

ويقول المرحوم الميرزا المهدي الإصفهانيّ ﷺ على ما ذكره الشيخ علي أكبر الصدرزاده الدامغانيّ ﷺ في مكتوباته تحت عنوان (*تنبيه وتحقيق*) ص٢٨:

لا يخفى أنّ حقيقة الإستعمال هي إلقاء الألفاظ التي جعلت بالوضع سمةً وعلامةً للمعنى فانياً فيه لا إلقاء المعنى باللفظ؛ فالحقيقة هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له فانياً فيه... والحقّ في المجاز هو إلقاء اللفظ الفاني في الموضوع له فانياً في المراد والمعنى المجازيّ حاكياً عنه ومراداً به إيّاه. بعبارة أخرى إذا ألقي اللفظ فانياً في الموضوع له ويراد به المعنى المجازيّ فهو مجاز.

وقد ورد في ص ٣٤ في نفس هذه المكتوبات:

ليس الإستعمال إلّا إعمال السمة والعلامة لا إلقاء المعاني

بالألفاظ بمعنى إيجاد المعاني بوجوداتها اللفظيّة وتنزيل المعقولات إلى مرتبة الملفوظات، ولا جعل الألفاظ حاكيةً عن المعاني ومرآةً لها. وبعبارة أخرى: الإستعمال عبارة عن نصب الأعلام والسمات ليتوجّه المستمع الغافل عن الواقعيّات بالسمات إليها؛ فالألفاظ ليست حاكيةً ومرآةً ومعرّفات للمعاني بوجه من الوجوه، بل المعرّف والحاكي في دار التحقّق ليس إلّا حقيقة العلم. وممّا يشهد على ذلك أنّه إن لم يكن لنا العلم بالمعنى أبداً، لا يحصل لنا العلم باستماع اللفظ بمعناه بوجه من الوجوه؛ فلذا قالوا: دلالة اللفظ على المعنى باستماعه لا يكون إلّا بعد العلم بالوضع واللفظ والموضوع له.

وقال ﷺ في كتاب *مصباح الهدى*:

الألفاظ موضوعة لنفس الماهيّات، والمعنى والمقصود نفس الحقائق الخارجيّة وجدت أم لم توجد؛ لأنّ العقل والعلم كاشفان للماهيّات الخارجيّة بلا احتياج إلى الثبوت العقليّ والعلميّ، وعلى تقدير الثبوت يكون المعقول المعلوم الثابت بهما وجه الخارج، والألفاظ سمات للخارج بواسطة هذه الوجوه، فمعنى الألفاظ والمراد منها نفس الحقائق أوّلاً وبالذات، وعليه الفطرة الأوّليّة العقلائيّة... وجرت

استعمالات صاحب الشريعة على هذه الفطرة الأوّليّة... فالعقلاء بالفطرة و إن كان لهم التعقّل والتصوّر قبل التكلّم إلّا أنّهم لا يجعلون الألفاظ إلّا آيةً و إشارة وعلامة يشيرون بها إلى الأمور الخارجيّة، وليس في البين إلقاء للمعاني بالألفاظ، ولا قوس نزول وصعود، ومن تأمّل في كيفيّة الأخبار يرى أنّهم بعد اليقين وما يلحق به بالأمور المحقّقة يخبرون عنها بإلقاء الألفاظ، يشيرون بها إلى نفس الخارجيّات، وعند الإنشاء لا يوجدون إلّا الحقائق الخارجيّة الظاهر تحقّقها بفطرتهم، وفي الأكاذيب بعد التأمّل، وترتيب القضايا الكاذبة في النفس عند الإخبار عنها لا يلقون تلك القضايا المتخيّلة؛ بل يلقون الألفاظ ويشيرون بها إلى الخارج الذي لا واقعيّة له، وبهذا يكون كذباً، ولهذا يكون إخبار المنافقين بقولهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ﴾ كذباً؛ لأنّهم أخبروا بشهادتهم وهم لا يشهدون.

فَعلى هذا لا تكون ألفاظ الحروف إلّا أدوات يشار بها إلى الأعراض الخارجيّة المتحقّقة أو ما يتحقّق في حال الإخبار والإنشاء كالنداء، والتحقيق والتمنّي والترجّي وغيرها.

فإنّ بكلمة «قد»، يتحقّق ما يتحقّق في الخارج من التأكيد والشدّة... .

والهيئة البعثيّة والزجريّة إشارات وسمات إلى الإضافة

الحكميّة بين الحاكم والمحكوم.

وحروف الجرّ إشارات وسمات إلى الإضافات أو خصوصيّاتها الخارجيّة التي تكون بين الأفعال وملابساتها.[1]

هذا خلاصة ما ذكره المرحوم الميرزا مهدي الإصفهانيّ ﷺ في حقيقة الوضع والإستعمال[2] ودور الألفاظ في المعارف البشريّة؛ ومن المعلوم أنّه قد أبدع في هذه النظريّة وهي لا تخالف الآراء الفلسفيّة والمنطقيّة فحسب، بل أنّها صريحة في مخالفة النظريّات المطروحة

---

١. *مصباح الهدى*، ص٨١ـ٨٣.

٢. الحاصل: مآل البحث إلى أنّ الميرزا مهديّ الإصفهانيّ ﷺ يذهب إلى أنّ العلم نور كاشف عن الخارج والواقع خارج عن حقيقة الإنسان ولكنّ الآخرين يقولون أنّ العلم بالخارج عبارة عن حصول صورة الخارج في النفس وبناء على كلا النظريتان يكون استعمال الألفاظ بمعنى جعل اللفظ علامة للمعنى إلّا انّه بناء على نظريّة تلك الصورة بناء على رأي الميرزا فانّه لاطيق لهم الخارج وتوجههم الى الصورة الذهنية فقط ـ لأنّها العلم عندهم ـ يكون اللفظ علامة على تلك الصورة وبناء على رأي الميرزا فانّه لا لزوم لوضع اللفظ علامة للصورة الذهنيّة وهي للخارج، بل أنّ اللفظ يوضع للخارج مستقيماً، هذا اولاً.

ثانياً: ما يجده كلّ عاقل أنّه حينما يولد مولود يوضع اسم (عليّ) مثلاً على نفس ذات المولود الخارجي وحينما ينادونه يقصدونه الشخص الموجود في الخارج ونظريّة اللفظ على صورة الذهنيّة وكذا الإستعمال على صورة الذهنيّة خلاف الوجدان كما لا يخفى.

ثالثاً: إنّ بعض الأمور ليس لها صورة ذهنيّة ومحال أن يكون لها، كالعلم والعقل والحياة والقدرة والعدم وذات الله تعالى لأنّه محال أن تكون معقولة ومتصورة ومعلومة وكلّما يتصوّر فهو خلافها، وهذا الإشكال يرد على القائلين بأن اللفظ موضوع للماهيّة لأنّ بعض الأمور، مثل ذات الباري والعدم لا ماهيّة لها مضافاً إلى أنّ لنفس الماهيّة موهومة كما قرّر في محلّه.

في بعض العلوم الأُخر.

وممّا لا شك فيه أن لهذا المبحث علاقة وثيقة بالمباحث الطبيعيّة التي استفادها الميرزا ﷺ عليه مباشرة من الآيات والروايات، ولذا فإنّه يلزم على من يريد فهم هذه النظريّة أن يحقّق في بقيّة المطالب التي طرحها، الأمر الذي تركناه رعاية للإختصار مع ارجاع القارئ الكريم إلى مطالعة مؤلّفاته في الأصول والمعارف.

الملحق الثالث

الأسماء والصفات الإلهيّة

يرى شيخنا الأستاذ المعظّم أنّ اشتراك أسماء الله وصفاته مع الخلق اشتراك لفظيّ، استناداً إلى روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام.

وواضح أنّ البحث عن الأسماء والصفات الإلهيّة من البحوث الكلاميّة والفلسفيّة المهمّة، وآراء العلماء مختلفة في هذا المجال؛ وبما أنّ منشأ هذا الإختلاف راجع إلى الإختلاف في باب معرفة الله تعالى وكيفيّة بيان هذه المعرفة، لذا نذكر أوّلاً ما ورد في بحث معرفة الله في *ميزان الأفكار* بإيجاز، ومن ثَمَّ نشرع في بيان بحث الأسماء والصفات الإلهيّة وأقوال العلماء فيه، مستمدّين العون من الله تبارك وتعالى وتعاليم الأئمّة الأطهار عليهم السلام. ونرجوا من الله أن يوفّقنا لتوضيح عبارات شيخنا الأستاذ رحمه الله وحلّ المعضلات الموجودة فيه.

ملخص بحث معرفة الله

١. لا يوجد للبشر طريق إلى معرفة الله تعالى من تلقاء أنفسهم، وإنّه عاجز عن الوصول إلى إدراك مقام الربّ الشامخ وعظمته اللامتناهيّة، إذ إنّ العقول والأفكار متحيّرة هناك، وقد مُنع الناس

عن التفكّر والتعقّل فيه. يقول الله تبارك وتعالى:

﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ المُنتَهَى﴾.[١]

فحينما يصل الكلام إلى الله يجب التوقّف وعدم الخوض فيه. يقول الإمام الصادق عليه السلام في توضيح الآية الشريفة:

فَإذَا انتَهى الكَلَامُ إلَى اللهِ، فَأَمسِكُوا.[٢]

٢. إنّ الطريق الوحيد لمعرفة الله إنّما هو بتعريفه نفسه، فهو الذي عرّف نفسه لعباده تفضّلاً وإحساناً، والعباد إنّما يعرفونه بما عرّفهم نفسه. قال الإمام الصادق عليه السلام:

لَم يُكَلِّفِ اللهُ العِبَادَ المَعرِفَةَ ولَم يَجعَل لَهُم إلَيهَا سَبِيلاً.[٣]

نقرء في دعاء أبي حمزة الثماليّ:

أَنتَ دَلَلتَنِي عَلَيكَ ودَعَوتَنِي إلَيكَ، ولَولَا أَنتَ لَم أَدرِ مَا أَنتَ.[٤]

وقد عُبّر عن هذا التعريف الذي هو فعل الله في الآيات والروايات، بالمعرفة الفطريّة. يقول الله تعالى:

﴿فِطرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا لَاتَبدِيلَ لِخَلقِ اللَّهِ﴾.[٥]

---

١. النجم (٥٣)، الآية٤٢.

٢. *الكافي*، ج١، ص٩٢، ح٢؛ *بحارالأنوار*، ج٣، ص٢٦٤، ح٢٢(الباب التاسع من كتاب التوحيد).

٣. *المحاسن*، ج ١، ص١٩٨، ح٢٦؛ *بحارالأنوار*، ج٥، ص٢٢٢، ح٥(الباب التاسع من أبواب العدل من كتاب العدل والمعاد).

٤. *اقبال الأعمال*، ج١، ص٦٧؛ *بحارالأنوار*، ج٩٥، ص٨٢، ح٢(الباب السادس من أبواب أعمال شهر رمضان من كتاب أعمال السنين والشهور).

٥. الروم (٣٠)، الآية٣١.

وقد فسّرت الروايات الفطرة في الآية الكريمة بالتوحيد والمعرفة.

يقول الإمام الباقر عليه السلام في رواية:

فَطَرَهُم عَلَى المَعرِفَةِ بِهِ.[١]

فالمعرفة التي هي حصيلة فعل الله تبارك وتعالى معجونة في خلقة جميع البشر والجميع واجدون لها.

٣. إنّ تعريف الله الذي هو فعله، لا كيفيّة ولا طور له؛ كما أنّه تبارك وتعالى لا طور له ولا كيفيّة، فتعريف الله لا يمكن بيانه بالعقل كما أنّ الله تعالى كذلك.

إذن تجزئة الله وتحليله وكذلك جميع أفعاله لا يمكن دركها بالعقل وهي خارجة عن محدودة كشفه؛ وما ينبغي معرفته أنّ حصيلة المعرفة موجودة في قلب جميع الناس وهم حاملون لها بتعريف الله.

٤. إنّ الله سبحانه وتعالى تعمّد في إنساء الناس لِهذه المعرفة التي عجنها بخلقتهم، ووضعهم في معرض امتحان آخر؛ وأرسل الأنبياء واحداً تلو الآخر ليذكّروهم تلك النعمة المنسيّة ويطالبوهم بميثاق الفطرة.

فَبَعَثَ فِيهِم رُسُلَهُ ووَاتَرَ إلَيهِم أَنبِيَاءَهُ لِيَستَأدُوهُم مِيثَاقَ فِطرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُم مَنسِيَّ نِعمَتِهِ.[٢]

٥. إنّ الأنبياء والأوصياء هم المذكّرون لهذه المعرفة فحسب،

١. *الكافي*، ج٢، ص١٣، ح٤؛ *بحارالأنوار*، ج٦٤، ص١٣٥، ح٧(الباب الرابع من أبواب الإيمان والإسلام... من كتاب الإيمان والكفر).

٢. *نهج البلاغة*، الخطبة الأولى، ص٤٣.

فإنّه وإن كان الله سبحانه وتعالى يذكّر الناس عبر طرق مختلفة، إلّا أنّها لا ترفع الإستغناء عن الأنبياء، بل جميعها مقدّمة لإيصال الإنسان إلى الأنبياء والأوصياء، كي يقووا علاقتهم بالله ويبتعدوا عن الشيطان ـ الذي هو أكبر أعداء الله وأقوى مانع عن معرفته ـ ويتوجّهوا إليه ويتحمّلوا معرفته أكثر فأكثر، كلّ ذلك عبر إطاعة الأنبياء والأوصياء وأخذ الأوامر الإلهيّة منهم والعمل على طبقها.

قال أميرالمؤمنين عليه السلام في بيان هذه المعرفة حينما سأله سائل:

بِمَ عَرَفتَ رَبَّكَ؟ فَقَالَ: بِمَا عَرَّفَنِي نَفسَهُ.

قِيلَ: وَكَيفَ عَرَّفَكَ نَفسَهُ؟ فَقَالَ: لَا تُشبِهُهُ صُورَةٌ وَلَا يُحَسُّ بِالحَوَاسِّ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ... .[1]

وحينما سئل الإمام الرضا عليه السلام عن أدنى المعرفة قال:

الإقرَارُ بِأَنَّهُ لَا إلهَ غَيرُهُ وَلَاشِبهَ لَهُ وَلَا نَظِيرَ وَأَنَّهُ قَدِيمٌ مُثبَتٌ مَوجُودٌ غَيرُ فَقِيدٍ، وَأَنَّهُ لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ.[2]

وقال الإمام الباقر عليه السلام:

لَا تُدرِكُهُ الأَوهَامُ، كَيفَ تُدرِكُهُ الأَوهَامُ وَهُوَ خِلَافُ مَا يُعقَلُ وَخِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الأَوهَامِ؟! إنَّمَا يُتَوَهَّمُ شَيءٌ غَيرُ مَعقُولٍ وَلَا مَحدُودٍ.[3]

---

١. *التوحيد*، ص٢٨٥، ح٢؛ *بحارالأنوار*، ج٣، ص٢٧٠، ح٨ (الباب العاشر من كتاب التوحيد).

٢. *الكافي*، ج١، ص٨٦، ح١؛ *بحارالأنوار*، ج٣، ص٢٦٧، ح١ (باب العاشر من كتاب التوحيد).

٣. *التوحيد*، ص١٠٦، ح٦؛ *بحارالأنوار*، ج٣، ص٢٦٦، ح٣٢ (الباب التاسع من كتاب التوحيد).

والحاصل: أنّ الإنسان يجد بتذكّرات الأنبياء والحجج الإلهيّة أنّ الله تعالى لا يشترك مع المخلوق بوجه من الوجوه ولا توجد أيّة شباهة ولا سنخيّة بينه وبين الخلائق. ويجد أيضاً أنّه وأمثاله ونظائره جميعهم مخلوقات لله تعالى وقوامهم به واتّكالهم عليه، فلا يستطيع أن يفكر وجود الله تعالى، وعليه التجنّب عن تشبيهه بالمخلوقات؛ وهذا هو الأساس في معرفة الله تعالى ويجب الإلتزام به في جميع مراحل التوحيد؛ فلو قصّر الإنسان بمقدار ذرّة في هذين الأمرين أي نفي التعطيل والتشبيه، كان في توحيده ومعرفته إشكال وابتلي بالشرك والكفر.

طوائف الروايات في باب معرفة الله

بعد التوجّه إلى هذا الأمر، نتطرّق إلى الآيات والروايات الواردة في باب الأسماء وصفات الحقّ المتعال، ثمّ بعد الإستنتاج واختيار المشرب المختار فيها، نتطرّق إلى نظريّات علماء الإسلام في هذا المقام.

نقسّم الروايات الواردة في هذا الباب إلى طوائف ونوضّح كلّ واحد منها:

١. تنزيه الله عن توصيف العباد

قال الله جلّ وعلا:

﴿سُبحَانَهُ وتَعَالى عَمَّا يَصِفُونَ﴾.[١]

١. الأنعام(٦)، الآية ١٠٠.

وقال الإمام الرضا عليه السلام:

جَلَّ عَمَّا وَصَفَهُ الوَاصِفُونَ. وتَعَالى عَمَّا يَنعَتُهُ النَّاعِتُونَ.[١]

وقال موسى بن جعفر عليهما السلام:

تَعَالى عَن صِفَاتِ المَخلُوقِينَ عُلُوّاً كَبِيراً.[٢]

وقال الإمام الصادق عليه السلام:

اللهُ أَكبَرُ مِن أَن يُوصَفَ.[٣]

إنّ الإنسان حقيقة غير قادر على توصيف الله تعالى، لأنّ توصيف كلّ شيء فرع معرفته، ولا يستطيع الإنسان توصيف شئ حتّى يعرفه. وقلنا فيما مضى إنّ الطريق إلى معرفة الله مسدود من قِبَل البشر، لأنّ الله أعلى وأجلّ من العقول والأفكار وهو خالقهما، فالعقول والأفكار عاجزة عن وصف الله تعالى، يقول أميرالمؤمنين عليه السلام:

اللهُ أَجَلُّ مِن أَن يُدرِكَ الوَاصِفُونَ قَدرَ صِفَتِهِ الَّتِي هُوَ مَوصُوفُ بِهَا؛ و إنَّمَا يَصِفُهُ الوَاصِفُونَ عَلى قَدرِهِم لَا عَلى عَظَمَتِهِ وجَلَالِهِ؛ تَعَالَى اللهُ عَن أَن يُدرِكَ الوَاصِفُونَ صِفتَهَ عُلُوّاً كَبِيراً.[٤]

---

١. *الكافي*، ج١، ص١٣٨، ح٣؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٢٩٠، ح٢١(الباب الرابع من أبواب أسمائه تعالى و... من كتاب التوحيد).

٢. *التوحيد*، ص٧٧، ح٣٢؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٢٩٦، ح٢٣(الباب الرابع من أبواب أسمائه تعالى و...من كتاب التوحيد).

٣. *المحاسن*، ج١، ص٢٤١، ح٢٢٥؛ *بحارالأنوار*، ج٩٠، ص٢١٨، ح١ (الباب التاسع من أبواب الأذكار وفضلها من كتاب الذكروالدعاء).

٤. *التوحيد*، ص ٢٣٨، ح١(الباب٣٤)؛ *بحارالأنوار*، ج٨١ ، ص١٣٢، ح٢٤ (الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي و... من كتاب الصلاة).

٢. توصيف الله بنفسه

قال الإمام الحسين عليه السلام:

أَصِفُ إلهِي بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفسَهُ.[١]

وقال أميرالمؤمنين عليه السلام:

سُبحَانَهُ، هُوَ كَمَا وَصَفَ نَفسَهُ.[٢]

وقال الإمام الباقر عليه السلام:

... إنَّ الأَسمَاءَ صِفَاتُ وَصَفَ بِهَا نَفسَهُ.[٣]

وقال موسى بن جعفر عليهما السلام:

فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفسَهُ، وكُفُّوا عَمَّا سِوى ذلِكَ.[٤]

إنّ هذه الطائفة من الروايات كما ترى، تأمر الناس صراحة بتوصيف الله بما وصفه به نفسه وأن لا يصفوه من عند أنفسهم ، فلا يقدر أحد أن يصفه كما هو؛ فيجب أن يكون توصيف الله بما وصفه به نفسه كما أنّه لا يمكن للإنسان معرفته من دون تعريف نفسه له؛ فالمؤمن حقيقةً وواقعاً الذي لم يتعدّ عن منهج الدين والعقل في باب توصيف الله ولم يضع قدمه في طريق ينتهي به إلى هلاك نفسه

١. *التوحيد*، ص٨٠، ح٣٥؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٢٩٧، ح٢٤ (الباب الرابع من أبواب أسمائه تعالى... من كتاب التوحيد).

٢. *التوحيد*، ص٤٢، ح٣؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٢٦٩، ح١٥(الباب الرابع من أبواب أسمائه تعالى... من كتاب التوحيد).

٣. *الكافي*، ج١، ص٨٨، ح٣؛ *الوافي*، ج١، ص٣٤٨٩، ح٤ [٢٧١] .

٤. *الكافي*، ج١، ص١٠٢، ح٦؛ *بحارالأنوار*، ج٣، ص٢٦٦، ح٣١(الباب التاسع من كتاب التوحيد).

بنفسه، لأجل المعرفة الصحيحة أو غير الصحيحة.

٣. نفي الصفات عن الله

قال أميرالمؤمنين عليه السلام:

نِظَامُ تَوحِيدِهِ نَفيُ الصِّفَاتِ عَنهُ.[١]

وعنه عليه السلام أيضاً:

كَمَالُ الإخلَاصِ لَهُ نَفيُ الصِّفَاتِ عَنهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيرُ المُوصُوفِ وشَهادَةِ كُلِّ مَوصُوفٍ أَنَّهُ غَيرُالصِّفَةِ.[٢]

وقال الإمام الرضا عليه السلام:

نِظَامُ تَوحِيدِ اللهِ نَفيُ الصِّفَاتِ عَنهُ؛ لِشَهَادَةِ العُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوصُوفٍ مَخلُوقٌ.[٣]

مع الالتفات إلى الطائفتين المتقدّمتين من الروايات يظهر المراد من نفي الصفات بنحو مطلق في هذه الطائفة الثالثة. ويظهر طريقة الجمع بين الروايات من الروايات نفسها، فإنّ الطائفة الأولى تنزّه الله عن الأوصاف التي يوصفها بها عباده بواسطة فِكرهم ووهمهم وخيالهم. والطائفة الثانية تثبت لله الأوصاف التي وصف نفسه بها.

---

١. *الإحتجاج*، ج١، ص٢٠٠؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٢٥٣، ح٦(الباب الرابع من أبواب أسمائه تعالى و... من كتاب التوحيد).

٢. *نهج البلاغه*، الخطبة الأولى، ص٣٩.

٣. *التوحيد*، ص٣٥، ح٢؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٢٢٨، ح٣ (الباب الرابع من أبواب أسمائه تعالى... من كتاب التوحيد).

ومع الإلتفات إلى روايات الطائفة الأولى والثالثة، يظهر لك أنّه ليس المراد من جواز توصيف الله بما وصفه به نفسه في الطائفة الثانية، أن نتعقّل ونتفهّم هذه الأوصاف ونصفه بها. لأنّه في هذه الحالة يكون الوصف والموصوف كلاهما مخلوقين لنا فيشملهما نفي الصفات المذكور في رواية الإمام الرضا عليه السلام في الحديث السابق. فيجب علينا تنزيه الله عن هذا النوع من الأوصاف كما هو مدلول روايات الطائفة الأولى أيضاً.

من هنا لا يجوز لنا إدخال العقل والفكر والوهم والخيال في هذه الأوصاف التي نريد أن نصف الله بها، بل يجب توصيفه بالإتّكال على المعرفة الفطريّة وبما عرّف به نفسه ووصفها به، سنوضّح هذا الأمر في تتمّة الكلام.

إذن ليس اللازم والمطلوب والضروريّ التجنّب عن توصيف الله بما لم يصف به نفسه فحسب، بل إنّه يجب الإجتناب عن دخالة العقل والفكر والوهم والخيال أيضاً، لأنّه لو لم يكن كذلك كان الوصف والموصوف به لتلك الأوصاف، متولّد ومخلوق لعقولنا وأفهامنا؛ وإذا أردنا توصيف الله ـ الذي عرفناه بالفطرة ـ بهذه الأوصاف المحدودة بعقولنا وأوهامنا، فحينئذ يكون عدم الإرتباط بينها وبين الموصوف واضحاً ويكون الموصوف غير الصفة، لأنّ

الصفة مخلوقة لعقلنا في هذه الصورة، إلّا أنّ الموصوف خالقنا وخالق عقولنا. ولو تعقّلنا وتوهّمنا الموصوف أيضاً، فحينئذ يكون الوصف والموصوف كلاهما متولّدين ومخلوقين لعقولنا وأوهامنا، لا الموصوف الذي عرفناه بالمعرفة الفطريّة.

قال محمّد بن مسلم رضي الله عنه قلت للباقر عليه السلام:

يَزعُمُونَ أَنَّهُ بَصيرٌ عَلى مَا يَعقِلُونَهُ؟ قَالَ: فَقَالَ تَعَالى اللهُ، إنَّمَا يُعقَلُ مَا كَانَ بِصِفَةِ المَخلُوقِ ولَيسَ اللهُ كَذلِكَ.[1]

وقال الإمام الرضا عليه السلام:

مَا تَوَهَّمتُم مِن شَيءٍ فَتَوَهَّمُوا اللهَ غَيرَهُ.[2]

وقال الإمام الصادق عليه السلام:

كُلَّ مَا وَقَعَ فِي الوَهمِ، فَهُوَ بِخِلَافِهِ.[3]

٤. رجوع الصفات إلى التنزيه

قال موسى بن جعفر عليهما السلام:

إنَّهُ الحَيُّ الَّذِي لَايَمُوتُ، وَالقَادِرُ الَّذِي لَا يَعجُزُ، وَالقَاهِرُ الَّذِي لَا يُغلَبُ، وَالحَلِيمُ الَّذِي لَا يَعجَلُ، وَالدَّائِمُ الَّذِي لَا يَبِيدُ،

---

١. *الكافي*، ج١، ص١٠٨، ح١؛ *بحار الأنوار*، ج٤، ص٦٩، ح١٤ (الباب الأوّل من أبواب الصفات من كتاب التوحيد).

٢. *التوحيد*، ص١١٤، ح١٣؛ *بحار الأنوار*، ج٤، ص٤٠، ح١٨ (الباب الخامس من أبواب تأويل الآيات... من كتاب التوحيد).

٣. *التوحيد*، ص٨٠، ح٣٦؛ بحار *الأنوار*، ج٣، ص٢٩٩، ح٣٠ (الباب ١٣ من كتاب التوحيد).

وَالبَاقِي الّذِي لَا يَفنى، وَالثَّابِتُ الَّذِي لَا يَزُولُ، وَالغَنِيُّ الَّذِي لَا يَفتَقِرُ، وَالعَزِيزُ الَّذِي لَا يَذِلُّ، وَالعَالِمُ الَّذِي لَا يَجهَلُ، وَالعَدلُ الَّذِي لَا يَجُورُ، وَالجَوَادُ الَّذِي لَا يَبخَلُ.[1]

وقال الإمام الجواد عليه السلام:

فَقَولُكَ: إنَّ اللهَ قَدِيرٌ، خَبَّرتَ أَنَّهُ لَا يُعجِزُهُ شَيءٌ فَنَفَيتَ بِالكَلِمَةِ العَجزَ وَجَعَلتَ العَجزَ سِوَاهُ وَكَذلِكَ قَولُكَ: عَالِمٌ إنَّمَا نَفَيتَ بِالكَلَمَةِ الجَهلَ وَجَعَلتَ الجَهلَ سِوَاهُ.[2]

وقال الإمام الرضا عليه السلام:

إنَّمَا سُمِّيَ اللهَ عَالِماً لِأَنَّهُ لَا يَجهَلُ شَيئاً.[3]

إنّ الأئمّة عليهم السلام في هذه الطائفة من الروايات ـ كما ترى ـ قرنوا كلّ واحدة من أوصاف الله الثبوتيّة مع صفة تنزيهيّة. وقد فسّر الإمام الجواد عليه السلام علم الله وقدرته بنفي الجهل والعجز عنه تعالى. والظاهر أنّ ما أوجب هذا التفسير للأوصاف الإلهيّة، هو أنّه بما أنّ الإنسان يستخدم عادةً هذه الأوصاف فيما بينه وبين بني نوعه، فإنّ المعنى

١. *التوحيد*، ص٧٦، ح٣٢؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٢٩٦، ح٢٣(الباب الرابع من أبواب أسمائه تعالى و... من كتاب التوحيد).

٢. *التوحيد*، ص١٩٣، ح٧؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص١٥٣ـ١٥٤، ح١(الباب الأوّل من أبواب أسمائه تعالى و... من كتاب التوحيد).

٣. *الكافي*، ج١، ص١٢١، ح٢؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص١٧٧، ح ٥(الباب الثاني من أبواب أسمائه تعالى... من كتاب التوحيد).

الذي يتداعى منه في ذهنه عنها نفس تلك المعاني التي يفهمها منها حين استخدامها لنفسه ولبني نوعه وذلك لأنسه وارتباطه بهم.

وبما أنّه لا توجد صفة كماليّة في أيّ مخلوق إلّا وأنّه لم يكن واجداً لها في يوم من الأيّام ومن الممكن أن تُسلب عنه في أيّ لحظة، فالصورة التي ترتسم في ذهنه عنها ناشئة عن دركه وفهمه لنفسه ولبني نوعه عنها، وعادة يكون الناس في غفلة عن المعرفة الفطريّة. فلأجل ذلك أراد الأئمّة عليهم السلام ـ من ضمّ المعاني التنزيهيّة والسلبيّة إلى أوصاف الله وكمالاته ـ ردع مخاطبيهم عن تطبيق هذه الصورة الحاصلة في أذهانهم من الأوصاف ـ الناشئة من استخدامها فيما بينهم ـ على الله تبارك وتعالى، وتقريبهم إلى المعاني الحقيقيّة والواقعيّة لهذه الأسماء والصفات المعروفة بتعريف الله نفسه وتذكيرهم بالمعرفة الفطريّة، كي ينزّهوا الله عن كلّ تشبيه بينه وبين خلقه. وهذا المعنى يتّضح من الروايات التي سنذكرها في الطائفة الخامسة.

٥. الإشتراك اللفظيّ في الأسماء والصفات

قال الإمام الصادق عليه السلام:

فَمَن قَالَ لِلإنسَانِ وَاحِدٌ، فَهَذَا لَهِ اسمٌ وَلَهُ شَبِيهٌ وَاللهُ وَاحِدٌ وَهُوَ لَهُ اسمٌ لَا شَيءَ لَهُ شَبِيهٌ وَلَيسَ المَعنى وَاحِداً وَأَمَّا الأَسمَاءِ فَهِيَ دَلَالَتُنَا عَلَى المُسَمّى.[1]

١. *بحار الأنوار*، ج٣، ص١٩٥ (الباب الخامس من كتاب التوحيد)؛ *مكاتيب الأئمة*، ج٤، ص٧٣.

وقال الإمام الرضا عليه السلام:

سُمِّيَ رَبُّنَا سَمِيعاً لَا بِجُزءٍ فِيهِ يَسمَعُ بِهِ الصَّوتَ وَلَا يُبصِرُ بِهِ، كَمَا أَنَّ جَزءَنَا الَّذِي نَسمَعُ بِهِ لَا نَقوى عَلَى النَّظَرِ بِهِ، وَلٰكِنَّهُ أَخبَرَ أَنَّه لَا يَخفى عَلَيهِ الأَصوَاتُ لَيسَ عَلى حَدِّ مَا سُمِّينَا نَحنُ فَقَد جَمَعنَا الإِسمَ بِالسَّمِيعِ وَاختَلَفَ المَعنى وَهٰكَذَا البَصَرُ.[1]

إنّ هذه الروايات تنفي وجودَ أيّة شباهة بين الخالق والمخلوق وأنّها صريحة في بيان عدم وجود الاشتراك المعنويّ بين الخالق والمخلوق بأيّ نحو من الأنحاء، فإن كان اللفظ واحداً، لكنّ المعنى مختلف. فالانسان لا يستطيع أن يسمع بما يرى وأن يرى بما يسمع، إلّا أنّ الله ليس كذلك. قال الإمام الرضا عليه السلام:

إِنَّهُ يَسمَعُ بِمَا يُبصِرُ وَيَرى بِمَا يَسمَعُ، بَصِيرٌ لَا بِعَينٍ مِثلِ عَينِ المَخلُوقِينَ، وَسَمِيعٌ لَا بِمِثلِ سَمعِ السَّامِعِينَ، لِكَن لَمَّا لَم يَخفَ عَلَيهِ خَافِيَةٌ.[2]

فلا يُظنّ بأنّ الخالق والمخلوق يشتركان معاً في الرؤية والسماع اللذان هما مفهومان ومدرَكان لنا، لأنّ الله تعالى خالق عقل الإنسان وفهمه وإدراكه، فما كان مفهوماً ومعقولاً للإنسان لا يمكن أن يكون

١. *التوحيد*، ص١٨٨، ح٢؛ بحار *الأنوار* ج ٤ ص ١٧٧، ح٥(باب الثانى من أبواب أسمائه تعالى... من كتاب التوحيد).

٢. *التوحيد*، ص٦٥، ح١٨؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٢٩٢، ح٢١(الباب الرابع من أبواب أسمائه تعالى... من كتاب التوحيد) و فيه «لَمَّا لَم تَخفَى» بدل «لَمَّا لَم يَخفَ».

وصفاً لله، لا يتّصف به.

يجب الإلتفات إلى أنّ هذا الأمر لا يكون سدّاً لباب المعرفة الإلهيّة، بل إنّه سدٌّ للمعرفة الناشئة من المفاهيم والمتصوّرات والتوصيفات المفهوميّة بالنسبة إليه تبارك وتعالى، ولا إشكال في هذا النوع من الإنسداد ـ كما ذكرنا ـ لأنّه ليس للبشريّة طريق إلى معرفة الله ولا يجب على الإنسان أن يتكلّف لمعرفته، لأنّ المعرفة خارجة عن سعة قدرته، ومعرفته يجب أن تكون بتعريفه فقط. من هنا تكون معرفة أسمائه وصفاته به أيضاً.

قال الإمام الحسين عليه السلام:

لَاتُدرِكُهُ العُلَمَاءُ بِأَلبَابِهَا وَلَا أَهلُ التَّفكِيرِ بِتَفكِيرِهِم إلّا بِالتَّحقِيقِ إيقَاناً بِالغَيبِ لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِشَيءٍ مِن صِفَاتِ المَخلُوقِينَ وهُوَ الوَاحِدُ الصَّمَدُ، مَا تُصُوِّرَ فَي الأَوهَامِ فَهُوَ خِلَافُهُ... إحتَجَبَ عَنِ العُقُولِ كَمَا احتَجَبَ عَنِ الأَبصَارِ... بِهِ تُوصَفُ الصِّفَاتُ لَابِهَا يُوصَفُ وبِهِ تُعرَفُ المَعَارِفُ لَا بِهَا يُعرَفُ.[1]

يظهر بهذا البيان أنّه ليس المراد من الإشتراك اللفظيّ هنا أن يكون للفظ واحد معنيان متصوّران في الذهن متعدّدان،[2] بل المراد منه أنّ

١. *تحف العقول*، ص٢٤٤ـ٢٤٥؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٣٠١، ح٢٩(الباب الرابع من أبواب أسمائه تعالى... من كتاب التوحيد).

٢. حيث إنّ المراد من الإشتراك اللفظيّ الاصطلاحي هو إطلاق اللفظ على معنيين متصوَّرين في الذهن ولازمه امكان تصوّر ذات الله وهو محال عقلاً، والمراد منه هنا هو المعنيين الموجودين في الخارج.

اللفظ حينما يطلق على المخلوق يكون معناه بمقدار دركه وفهمه وهو قادر على فهمه، ولكن حينما يطلق نفس ذلك اللفظ على الخالق، فإنّه لا يفهم إلّا بالمعرفة الفطريّة وتعريفه.

إنّ الله المتعال اصطفى لنفسه أسماء وصفات وأمر عباده أن يدعوه بها؛ وإن لم يفعل ذلك، تحيّر العباد حين العبادة وإظهارهم العجز ولم يعلموا كيف يدعونه وبأيّ إسم. سأل رجل الإمام الجواد عليه السلام عن أسماء الله وصفاته قائلاً: أسماءه وصفاته هي هو؟ فقال أبوجعفر عليه السلام:

... إنَ كُنتَ تَقُولُ: «هِيَ هُوَ» أَي أَنَّهُ ذُو عَدَدٍ وَكَثرَةٍ فَتَعَالَى اللهُ عَن ذلِكَ. و إن كُنتَ تَقُولُ: لَم تَزَل هذِهِ الصِّفَاتُ وَالأَسمَاءُ، فَإنَّ «لَم تَزَل» يَحتَمِلُ مَعنيَينِ. فَإن قُلتَ: لَم تَزَل عِندَهُ فِي عِلمِهِ وَهُوَ مُستَحَقُّهَا فَنَعَم. وَإن كُنتَ تَقُولُ: لَم يزَل تَصوِيرُهَا وَهِجَاؤُهَا وتَقطِيعُ حُرُوفِهَا، فَمَعَاذَ اللهُ أَن يَكُونَ مَعَهُ شَيءُ غَيرُهُ، بَل كَانَ اللهُ وَلَاخَلقَ، ثُمَّ خَلَقَهَا وَسِيلَةً بَينَهُ وَبَينَ خَلقِهِ يَتَضَرَّعُونَ بِهَا إلَيهِ ويَعبُدُونَهُ. وَهِيَ ذِكرُهُ، وكَانَ اللهُ ولَا ذِكرَ. وَالمَذكُورُ بِالذِّكرِ هُوَ اللهُ القَدِيمُ الَّذِي لَم يَزَل. وَالأَسمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخلُوقاتُ المَعَانِي وَالمَعنِيُّ بِهَا هُوَ اللهُ الَّذِي لَا يَليقُ بِهِ الإختِلَافُ وَالإئتِلَافُ... .[1]

١. *التوحيد*، ص١٩٣، ح٧؛ *بحارالأنوار*، ج٥٤، ص٨٢ـ٨٣، ح٦٢ (الباب الأوّل من أبواب كليات أحوال العالم... من كتاب السماء والعالم).

إن قلت: هذه الطائفة من الروايات تدلّ على أنّ الإشتراك لفظيّ في الأسماء والصفات بين الخالق والمخلوق ولا يوجد إشتراك بينهما في المعنى كما ذكر، ولكنّ الواقع خلاف ذلك، لأنّ هناك في البين أسماء وصفات أُطلقت على الباري تعالى بصيغة «أفعل» التفضيل وهو دليل على اشتراك الأسماء والصفات في أصل المعاني بين الخالق والمخلوق ويكون الإختلاف في الرتبة والدرجة.

قلت: صحيح أنّ صيغة «أفعل» التفضيل تدلّ على اشتراك المفضَّل والمفضَّل عليه في أصل الفعل والوصف، إلّا أنّ هذه القاعدة ليست كليّة وفي كثير من الموارد تنسلخ هذه الصيغة عن معنى التفضيل وتكون بمعنى اسم الفاعل والصفة المشبَّهة. ففي قوله تعالى:

﴿رَبِّ السِّجنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدعُونَنِي إِلَيهِ﴾.[1]

كلمة «أَحَبُّ» جائت على وزن أفعل التفضيل والمفضّل هنا هو السّجن والمفضَّل عليه هو العمل القبيح الذي كانت النسوة يدعون النبيّ يوسف عليه السلام به. فلو كان «أحَبّ» هنا بمعنى التفضيل لزم أن يكون كلا الأمرين ـ والعياذ بالله ـ محبوبين لدى النبيّ يوسف إلّا أنّ محبّته بالسجن كانت أكثر، مع أنّه لم يكن الأمر كذلك يقيناً ولم يكن النبيّ يوسف يحبّ ذلك الأمر أبداً. كذلك الحال في الأسماء والصفات

١. يوسف (١٢)، الآية ٣٣.

الإلهيّة التي وردت بصيغة أفعل التفضيل وأُطلقت عليه، والشاهد عليه روايتان وردت عن الصادق عليه السلام في تفسير معنى «الله أكبر»:

قَالَ رَجُلٌ عِندَهُ: اللهُ أَكبَرُ. فَقَالَ: اللهُ أَكبَرِ مِن أَيِّ شَيءٍ؟! فَقَالَ: مِن كُلِّ شَيءٍ. فَقَالَ أَبُوعَبدِاللهِ عليه السلام: حَدَّدتَهُ. فَقَالَ الرَّجُلُ: كَيفَ أَقُولُ؟ فَقَالَ: قُل: اللهُ أَكبَرُ مِن أَن يُوصَفَ.[1]

وفي الرواية الثانية حينما يقول الراوي للإمام عليه السلام، الله أكبر من كلّ شئ يقول الإمام عليه السلام له: «وَكَانَ ثَمَّ شَيءٌ فَيَكُونَ أَكبَرَ مِنهُ؟» ثمّ يفسّر الإمام عليه السلام لفظ الله أكبر مثل الرواية الأولى.

٦. الأسماء والصفات مخلوقات ومغايرة لله

ذكرنا أنّ الإمام الجواد عليه السلام قال:

وَ إن كُنتَ تَقُولُ: لَم يَزَل تَصوِيرُهَا وهِجَاؤُهَا وتَقطِيعُ حُرُوفِهَا، فَمَعَاذَ اللهُ أَن يَكُونَ مَعَهُ شَيءٌ غَيرُهُ؛ بَل كَانَ اللهُ وَلَا خَلقَ، ثُمَّ خَلَقَهَا وَسِيلَةً بَينَهُ وَبَينَ خَلقِهِ يَتَضَرَّعُونَ بِهَا إلَيهِ وَيَعبُدُونَهُ، وَهِيَ ذِكرُهُ، وَكَانَ اللهُ وَلَا ذِكر.[2]

وقال الإمام الصادق عليه السلام:

اِنَّمَا عَرَفَ اللهَ مَن عَرَفَهُ بِاللهِ، فَمَن لَم يَعرِفهُ بِهِ، فَلَيسَ

---

١. *التوحيد*، ص٣١٣، ح١؛ *بحار الأنوار*، ج٨١، ص٣٦٦، ح٢٠(الباب ٢٢ من أبواب مكان المصلّي وما يتبعه من كتاب الصلاة).

٢. *التوحيد*، ص١٩٣، ح٧؛ *بحار الأنوار*، ج٥٤، ص٨٣، ح٦٢(الباب الأوّل من أبواب كلّيات أحوال العالم... من كتاب السماء والعالم).

يَعرِفُـهُ، إنَّمَـا يَعـرِفُ غَيـرَهُ، وَاللهُ خَـالِقُ الأَشـيَاءِ لَا مِـن شَـيءٍ يُسَمّى بِأَسمَائِهِ، فَهُوَ غَيرُ أَسمَائِهِ وَالأَسمَاءُ غَيرُهُ.[١]

وعنه عليه السلام:

الاِسمُ غَيرُ المُسَمّى، فَمَن عَبَدَ الإسمَ دُونَ المَعنى، فَقَد كَفَرَ وَلَم يَعبُد شَيئاً، وَمَن عَبَدَ الإسمَ وَالمَعنى، فَقَد أَشرَكَ وَعَبَدَ الإثنَينِ. وَمَن عَبَدَ المَعنى دُونَ الإسمِ فَذاكَ التَّوحِيدُ... . للهِ عَزَّوَجَلَّ تِسعَةٌ وتِسعُونَ اسماً؛ فَلَو كَانَ الإسمُ هُوَ المُسَمّى، لَكَانَ كُلُّ اسمٍ مِنهَا هُوَ إلهاً، وَلكِنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ مَعنىً يُدَلُّ عَلَيهِ بِهذِهِ الأَسمَاءِ وَكُلُّهَا غَيرُهُ.[٢]

أنّ المراد من الإسم في هذه الروايات الأسماء اللفظيّة التي جعلها الله آية وذكراً لنفسه وخلقها كي يدعوه عباده ويعبدونه بها ويهدون الآخرين إليه بواسطتها، هذه الأسماء ذكر الله التي يتوجّه الإنسان إليه ويذكره بها. فليس للإسم موضوعيّة في عبادة الله ويلزم على العبد أن لا يجعلها موضوعاً في عباداته، بل يجب عليه أن يعبد بها المعنى والمسمّى ـ الذي هو معروف له بالفطرة وقد عرفه بما عرّف به نفسه ـ ويخضع له، كما قال الإمام الصادق عليه السلام:

مَعرُوفٌ عِندَ كُلِّ جَاهِلٍ.[٣]

١. *التوحيد*، ص١٤٣، ح٧؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص١٦١، ح٦ (الباب الأوّل من أبواب أسمائه تعالى... من كتاب التوحيد).

٢. *التوحيد*، ص٢٢١، ح١٣؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص١٥٧ـ١٥٨، ح٢.

٣. *الكافي*، ج١، ص٩١، ح٢؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٢٨٦، ح١٨ (الباب الرابع من أبواب أسمائه تعالى... من كتاب التوحيد).

إنّ حقيقة العبوديّة العبادة، وحقيقة العبادة الخضوع والخشوع للمالك والخالق والمولى. وواضح أنّ هذه الأسماء مجرّد ألفاظ وعبادتها في الحقيقة لا يكون عبادة شئ. كما قال الإمام عليه السلام:

فَمَن عَبَدَ الإسمَ دُونَ المَعنى، فَقَد كَفَرَ وَلَم يَعبُد شَيئاً.

٧. صفات الذات والفعل

قال أبو بصير: قلت للإمام الصادق عليه السلام:

فَلَم يَزَلِ اللهُ مُتَكَلِّماً؟ قَالَ: إنَّ الكَلَامَ صِفَةٌ مُحدَثَةٌ لَيسَت بِأَزَلِيَّةٍ، كَانَ اللهَ عَزَّوَجَلَّ وَلَا مُتَكَلِّمَ.[1]

وقال عاصم بن حميد: قلت للإمام الصادق عليه السلام:

لَم يَزَلِ اللهُ مُرِيداً؟ فَقَالَ: إنَّ المُرِيدَ لَا يَكُونُ إلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ، بَل لَم يَزَل عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَ.[2]

وعنه عليه السلام:

اَلمَشِيَّةُ مُحدَثَةٌ.[3]

وقال الإمام الرضا عليه السلام لسليمان المروزي حول الإرادة:

هِيَ مُحدَثَةٌ يَا سُلَيمَانُ، فَإنَّ الشَّيءَ إذَا لَم يَكُن أَزَلِيّاً كَانَ

---

١. *التوحيد*، ص١٣٩، ح١؛ *بحار الأنوار*، ج٤، ص٧٢، ح١٨(الباب الأوّل من أبواب الصفات من كتاب التوحيد).

٢. *التوحيد*، ص١٤٦، ح١٥؛ *بحار الأنوار*، ج٤، ص١٤٤، ح١٦(الباب الرابع من أبواب الصفات من كتاب التوحيد).

٣. *المحاسن*، ج١، ص٢٤٥، ح٢٤١؛ بحارالأنوار،ج٥، ص١٢٢، ح٦٧(الباب الثالث من أبواب العدل من كتاب العدل والمعاد).

مُحدَثاً... ثُمَّ قَالَ الرِّضَا عليه السلام يَا سُلَيمَانُ، أَلَا تُخبِرنِي عَنِ الإرَادَةِ فِعلٌ هِيَ أَم غَيرُ فِعلٍ؟ قَالَ: بَل هِيَ فِعلٌ قَالَ: فَهِيَ مُحدَثَةٌ لِأَنَّ الفِعلَ كُلَّهُ مُحدَثٌ.[١]

وقال الإمام الصادق عليه السلام:

كَانَ عَزَّوَجَلَّ وَلَا مُتَكَلِّمٌ وَلَا مُرِيدٌ وَلَا مُتَحَرِّكٌ وَلَا فَاعِلٌ جَلَّ وَعَزَّرَبُّنَا، فَجَمِيعُ هذِهِ الصِّفَاتِ مُحدَثَةٌ عِندَ حُدُوثِ الفِعلِ مِنهُ.[٢]

مع الإلتفات إلى هذه الروايات يظهر المراد من الصفات الفعليّة في لسان أهل البيت عليهم السلام؛ فإنّ الشاخص المهمّ فيها إنّ الله غير موصوف بها من الأزل واتصف بها بحدوث الفعل؛ خلافاً للصفات الذاتيّة التي لا يصحّ سلبها عن الله أبداً. وقد وردت تعابير مختلفة في الروايات عن صفات الذات نشير إلى بعضها:

قال الإمام الرضا عليه السلام:

فَلَم يَزَلِ اللهُ عَزَّوَجَلَّ عِلمُهُ سَابِقاً لِلأَشيَاءِ قَدِيماً قَبلَ أَن يَخلُقَهَا؛ فَتَبَارَكَ رَبُّنَا تَعَالى عُلُوّاً كَبِيراً خَلَقَ الأَشيَاءَ وَعِلمُهُ بِهَا سَابِقٌ لَهَا كَمَا شَاءَ، كَذلِكَ لَم يَزَل رَبُّنَا عَلِيماً سَمِيعاً بَصِيراً.[٣]

١. *التوحيد*، ص٤٤٥ ـ ٤٤٨، ح١؛ *بحار الأنوار*، ج١٠، ص٣٣١ـ٣٣٣، ح٢ (الباب١٩ من أبواب احتجاجات أمير المؤمنين عليه السلام و... من كتاب الإحتجاج).

٢. *التوحيد*، ص٢٢٧، ح٧؛ *بحار الأنوار*، ج٥، ص٣١، ح٣٩ (الباب الأوّل من أبواب العدل من كتاب العدل والمعاد).

٣. *التوحيد*، ص١٣٧، ح٨؛ *بحار الأنوار*، ج٤، ص٧٩، ح١(الباب الثاني من أبواب الصفات من كتاب التوحيد).

ونقرء في مناظرة الإمام الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي:

قَالَ سَلَيمَانُ: إنَّهَا [أَي الإرَادَةَ] كَالسَّمعِ وَالبَصَرِ وَالعِلمِ. قَالَ الرِّضَا عليه السلام:... فَأَخبِرنِي عَنِ السَّمعِ وَالبَصَرِ وَالعِلمِ أَمَصنُوعٌ؟ قَالَ سُلَيمَانُ: لَا. قَالَ الرِّضَا عليه السلام: فَكَيفَ نَفَيتُمُوهُ فَمَرَّةً قُلتُم لَم يُرِد، وَمَرَّةً قُلتُم أَرَادَ، وَلَيسَت بِمَفعُولٍ لَهُ؟ قَالَ سُلَيمَانُ: إنَّمَا ذلِكَ كَقَولِنَا مَرَّةً عَلِمَ وَمَرَّةً لَم يَعلَم. قَالَ الرِّضَا عليه السلام: لَيسَ ذلِكَ سَوَاءً، لِأَنَّ نَفيَ المَعلُومِ لَيسَ بِنَفيِ العِلمِ وَنَفيُ المُرَادِ، نَفيُ الإرَادَةِ أَن تَكُونَ لِأَنَّ الشَّيءَ إذَا لَم يُرَد لَم يَكُن إرَادَةٌ وَقَد يَكُونُ العِلمُ ثَابِتاً وَإن لَم يَكُنِ المَعلُومُ بِمَنزِلَةِ البَصَرِ فَقَد يَكُونُ الإنسَانُ بَصِيراً وَإن لَم يَكُنِ المُبصَرُ.[1]

وقال الإمام الصادق عليه السلام:

لَم يَزَلِ اللهُ جَلَّ وَعَزَّ رَبُّنَا وَالعِلمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعلُومَ، وَالسَّمعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسمُوعَ، وَالبَصَرُ ذَاتُه وَلَا مُبصَرَ، وَالقُدرَةُ ذَاتُه وَلَا مَقدُورَ.[2]

وعنه في رواية أخرى:

لَم يَزَلِ اللهُ عَلِيماً سَمِيعاً بَصِيراً؛ ذَاتُ عَلَّامَةٌ سَمِيعَةٌ بَصِيرَةٌ.[3]

---

١. *التوحيد*، ص٤٤٨ ـ ٤٤٩، ح١؛ *بحارالأنوار*، ج١٠، ص٣٣٤، ح٢ (الباب١٩ من أبواب إحتجاجات أميرالمومنين عليه السلام من كتاب الإحتجاج).

٢. *التوحيد*، ص١٣٩، ح١؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٧١، ح١٨(الباب الأوّل من أبواب الصفات من كتاب التوحيد).

٣. *التوحيد*، ص١٣٩، ح٢؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٧٢، ح١٩(الباب الأوّل من أبواب الصفات من كتاب التوحيد).

وعنه عليه السلام:

رَبُّنَا نُورِيُّ الذَّاتِ، حَيُّ الذَّاتِ، عَالِمُ الذَّاتِ، صَمَدِيُّ الذَّاتِ.[١]

قال زنديق للإمام الصادق عليه السلام: أتقول إنّه سميع بصير؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام:

هُوَ سَمِيعٌ بصيرٌ سَمِيعٌ بِغَيرِ جَارِحَةٍ وَبَصِيرٌ بِغَيرِ آلَةٍ، بَل يَسمَعُ بِنَفسِهِ وَيُبصِرُ بِنَفسِهِ؛ وَلَيسَ قَولِي يَسمَعُ بِنَفسِهِ أَنَّهُ شَيءٌ وَالنَّفسُ شَيءٌ آخَرُ وَلكِنّي أَردتُ عِبَارَةً عَن نَفسِي إذ كُنتُ مَسؤُولاً وَإفهَاماً لَكَ إذ كُنتُ سَائِلاً. فَأَقُولُ: يَسمَعُ بِكُلِّهِ لَا أَنَّ كُلَّهُ لَهُ بَعضٌ وَلكِنّي أَرَدتُ إفهَامَكَ وَالتَّعبِيرُ عَن نَفسِي وَلَيسَ مَرجَعِي فِي ذلِكَ إلَّا إلى أَنَّهُ السَّمِيعُ البَصِيرُ العَالِمُ الخَبِيرُ بِلَا اختِلَافِ الذَّاتِ وَلَا اختِلَافِ المَعنى.[٢]

الكلام في هذه الروايات في أنّ الله بذاته عالم قادر حيّ بصير سميع صمد و... . ولمّا كان الله ذاتاً علامة وعلم، فلا يكون جاهلاً؛ ولمّا كان ذاتاً قديراً فلا يكون عاجزاً؛ ولمّا كان بذاته حيّاً لا يكون ميّتاً؛ ولمّا كان بذاته نوراً، فلا يكون فيه ظلمة؛ لأنّه من البديهيّ التخالف والتضادّ بين العلم والجهل والقدرة والعجز والحياة والموت والنور

١. *التوحيد*، ص١٤٠، ح٤؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٦٨، ح١٢(الباب الأوّل من أبواب الصفات من كتاب التوحيد).

٢. *التوحيد*، ص١٤٤ـ ١٤٥، ح١٠؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٦٩، ح١٥ (الباب الأوّل من أبواب الصفات من كتاب التوحيد).

والظلمة، وواضح أنّ العلم غير الجهل والقدرة غير العجز.

وقولنا: أنّه ذاتاً عالم، قادر، حيّ، بصير، سميع؛ ليس معناه أنّ ذاته شئ والعلم شئ آخر ولازم لذاته، كذا الحال في القدرة وباقي صفات الذات. وليس معناه أنّ اختلاف مفاهيم هذه الأسماء يوجب الإختلاف في الذات والمعنى؛ بل المراد من هذه التعابير والمقصود من هذه الصفات والأسماء التذكّر بالله ـ الذي وجده الإنسان بتعريفه وفطرته على تلك المعرفة ـ وكمالاته؛ فمن أراد أن يبني المعرفة الإلهيّة على المفاهيم والتصوّرات من جهة، واعتقد بأنّ صفات الله عين ذاته من جهة أخرى، سيسري إختلاف مفاهيم الأسماء والصفات إلى المعنى والذات كما هو واضح. وقلنا فيما تقدّم إنّ الله منزّه عن توصيف عباده وأنّ المفاهيم والمتصوّرات ـ وإن كانت عقليّة ـ مخلوقة للإنسان نفسه، مباينة لله الذي خلق الإنسان وتصوّراته. قال الإمام الحسن عليه السلام:

فَلَا تُدرِكُ العُقُولُ وَأَوهَامُهَا، وَلَا الفِكَرُ وَخَطَرَاتُهَا، وَلَا الأَلبَابُ وَأَذهَانُهَا صِفَتَهُ.[1]

ثمّ من جهةٍ إنّ المفاهيم مهما كانت عامّة إلّا إنّها تبقى محدودة، إنّ مفهوم العامّ للعلم غير المفهوم العامّ للقدرة، وكذلك مفهوم العام

١. *التوحيد*، ص٤٥ـ٤٦، ح٥؛ *بحار الأنوار*، ج٤، ص٢٨٩، ح٢٠ (الباب الرابع من أبواب أسمائه تعالى ... من كتاب التوحيد).

للوجود والشئ غير مفهوم الحياة؛ وكذلك الحال في بقيّة المفاهيم. ومن جهة أخرى لا توجد أيّ محدوديّة لله تعالى؛ فمن أراد أن يعرفه بالمفاهيم يكون قد أنزله في مرتبة المفهومات وحدّده. ولهذا يجب الخروج عن محدوديّة المفاهيم في إطلاق الأسماء والصفات على الله، و ـ كما قلنا ـ يجب جعل هذه الأسماء علامة وآية لله تعالى.

بالطبع ليس بمعنى أنّا جعلناها علامة له، بل أنّ الله هو الذي جعلها لنفسه وأجاز لنا أن ندعوه بهذه الأسماء والعلائم، وكلّنا نعلم أنّ الإسم والصفة بمعنى الآية والعلامة، وعلامة كلّ شئ غير ذلك الشئ.

وكما قلنا ليس معنى هذا الكلام سدّ باب معرفة الله وكمالاته، لأنّ كلّ إنسان يجده بالمعرفة الفطريّة وتعريفه، وهذه الأسماء والألفاظ وضعت للتذكّر والتوجّه إليه تعالى. وبديهيّ أنّ كون شئٍ آية وعلامة على شئ آخر، فرع معرفتهما ومعرفة الجعل الموجود بينهما.

مع التأمّل في هذه المسألة يتّضح لنا السبب في توقيفيّة أسماء الله تعالى، لأنّه لمّا لم يمكن تعريفه إلّا بنفسه، فحينئذ يكون الشئ الذي جعله هو إسماً وعلامة لنفسه إسماً وعلامة له. إذا لم يبعث الأنبياء لكي يوجّهوا العباد إليه وإذا لم يعلّمونا هذه الألفاظ والأسماء كي ندعوه بها، لم يكن باستطاعتنا أن ندعوه عند التوجّه إليه بإسمٍ مّا؛ وواضح أنّ من أراد أن ينادي أحداً بإسمه، عليه أن

يُعلم الطرف المقابل أنّي كلّما أردت نداءك أناديك بهذا الإسم، أو أن يقول ذلك الشخص له إذا أردت ندائي، عليك أن تناديني بهذه الأسماء، وبما أنّه لا توجد هكذا معرفة منه في نفوسنا حتّى نستطيع أن ننتخب له إسماً وعلامة ونخبره بهما، فإنّ الله سبحانه وتعالى بلطفه وكرمه قد وضع لنفسه أسماءً، وعرّفنا بها عن طريق الأنبياء.

ما ينبغي التوجّه إليه أنّ ما ذكرناه في الصفات الإلهيّة من أنّها خارجة عن حدّ المفاهيم والتصوّرات، جارٍ في صفات فعل الله تعالى. ففعل الله ـ كما هو كذلك ـ لا طور ولا كيف له. ولذا لا يمكن بيانه بالعقل وهو خارج عن محدوديّته. فكما أنّه يجب الرجوع إلى الآيات والروايات لبيان الأوصاف الإلهيّة الذاتيّة، فإنّه يجب عدم التخطي عمّا ورد فيهما في بيان صفات فعل الله تعالى.

إنّ الكلام حول الروايات الواردة في باب الأسماء والصفات مفصّل، ولكن نكتفي بهذا المقدار هنا وسنبحث عنه في ضمن مبحث مستقلّ إن شاء الله تعالى، وبما أنّه قد ذكرنا ما استظهرنا من الروايات، من المناسب أن نختم البحث بالإشارة إلى بعض آراء الفلاسفة والعرفاء وعلماء الدين في هذا المقام.

آراء الفلاسفة والعرفاء وعلماء الإسلام

قال الشيخ الصدوق رحمه الله في كتاب *التوحيد*:

يعني أنّ العلم ليس هو غيره وأنّه من صفات ذاته، لأنّ الله

عزّوجلّ ذات علّامة سميعة بصيرة. و إنّما نريد بوصفنا إيّاه بالعلم نفي الجهل عنه ولانقول: إنّ العلم غيره لأنّا متى قلنا ذلك ثمّ قلنا: إنّ الله لم يزل عالماً أثبتنا معه شيئاً قديماً لم يزل، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.[١]

وأكّد الصدوق رحمه الله الكلام ذاته بالنسبة إلى بقيّة صفات الله تعالى في ص ١٤٨.

إنّه قد نزّه الله المتعال عن الجهل الذي يكون في حدّ فهم الإنسان وتصوّره، إلّا أنّه كما ذكرنا سابقاً إنّا لا ننزّه الله عن هذا الجهل فحسب، بل ننزّهه عن العلم والقدرة والحياة والنور الذي يكون مدرَكاً ومفهوماً ومتصوّراً لنا، وعن كلّ شئ سار في المخلوق؛ بل أكثر من ذلك ننزّهه عن الشئ والكون والوجود الذي يكون محدوداً بتصوّر الإنسان وفهمه. وليس معنى ذلك عدم إثبات كمالاته ـ بتعريفه بنفسه والمعرفة الفطريّة ـ وتمجيده بها.

نقرء في كتاب *فلاح السائل*:

يكون لحبّه سبحانه أو رضاه وغضبه أو سخطه، وجه معلوم غير ما نعرفه من رضا الأجسام وحبّها وغضبها وسخطها، وغير ما فسّروه بأنّ حبّه ورضاه، ثوابه وغضبه، عقابه؛ كما كان تفسير سائر صفاته جلّ جلاله غير صفات الأجسام، فإنّ كون أحدنا قادراً يقتضي قوّة زائدة وحالاً متجدّدة غير

١. *التوحيد*، ص١٣٥، ذيل ح٤.

كونه عاجزاً، وكذا كون أحدنا عالماً وحيّاً وسائر صفاتنا يقتضي تجدّد حالات وتغيّرات علينا. وهذه المعاني مستحيلة على الله جلّ جلاله. ولكن هذه الصفات في الله كما يليق بذاته المقدّسة الّتي لا مثل لها وكما يليق بصفاته المنزّهة الّتي لا شبه لها. وكذا يكون تفسير الحبّ منه جلّ جلاله والرضا والغضب والسخط.[١]

قال العلّامة المجلسيّ رحمه الله في كتاب *حقّ اليقين*:

الصفات الكماليّة الإلهيّة عين ذاته، بمعنى أنّه ليس له صفة موجودة قائمة بذاته المقدّسة، بل إنّ ذاته قائمة مقام جميع الصفات. كما أنّ فينا ذاتاً يعرض عليها صفة القدرة وفي الله فإنّ ذاته قائمة مقام جميع الصفات. وكذا في سائر الصفات الكماليّة فإنّ الذات قائمة مقام الجميع ولا يوجد غير ذاته المقدّسة البسيطة.[٢]

وكتب في *مرآة العقول*:

صفات المخلوقات مشوبة بأنواع النقص والعجز، والله تعالى متّصف بها معرّىً عن جهات النقص والعجز... ولمّا كان علمه سبحانه غير متصوّر لنا بالكنه ورأينا الجهل فينا نقصاً فنفيناه عنه، فكأنّا لم نتصوّر من علمه تعالى إلّا عدم

١. *فلاح السائل*، ص١١٦.

٢. *حقّ اليقين*، ص٩.

الجهل؛ فإثباتنا العلم له تعالى إنّما يرجع إلى نفي الجهل لأنّا لم نتصوّر علمه تعالى إلّا بهذا الوجه. وإذا وفيت في ذلك حقّ النظر، وجدته نافيّاً لما يدّعيه القائلون بالإشتراك اللفظيّ في الوجود وسائر الصفات، لا مثبتاً له. وقد عرفت أنّ الأخبار الدالّة على نفي التعطيل، ينفي هذا القول.[1]

لو كان القول بالإشتراك اللفظيّ موجباً لتعطيل معرفة الأسماء والصفات الإلهيّة، فإنّ القول برجوع الصفات الثبوتيّة إلى المعاني السلبيّة أيضاً يوجب تعطيل المعرفة فيها، لأنّه لو لم تكن لنا أيّة معرفة بعلمه تعالى وسلبنا عنه الجهل الذي نراه نقصاً في أنفسنا، فإنّ هذا الأمر لا يكون موجباً لعدم معرفة علمه فحسب، بل إنّه لا يقرّب إليه، لأنّ الجهل الذي نسلبه عنه يقابل العلم الذي نجده في أنفسنا؛ ومعلوم أنّ مع نفيه عنّا تحصل لنا المعرفة بعلمنا لا بعلمه.

نعم؛ لو كنّا نقول بالتشكيك وأنّ علمنا هو مرتبة ضعيفة من علمه كما أنّ وجودنا كذلك، ففي هذه الصورة أمكن القول بأنّ نفي جهلنا والوصول إلى علمنا، يقرّبنا إلى معرفة علم الله تعالى؛ وكذلك الأمر في الوجود وبقيّة صفاته. وهذا هو الطريق الذي بناه البشر للوصول إلى معرفة الله وكمالاته، والذي أساسه تشبيه الخالق بالمخلوق؛ مع أنّ المخلوق لا يشارك الخالق بشئ أبداً. إنّ معرفة الله فعل الله والعبد لا

١. *مرآة العقول*، ج٢، ص٤٤ـ٤٥.

يعرف الله وكمالاته إلّا بتعريفه، فالإشتراك المعنويّ والتشكيك في وجود الله وصفاته ممنوع، وهذا الطريق الذي بناه البشر في معرفته مسدود. وقد ذكرنا سالفاً مع الإستنارة من الروايات تفسيراً دقيقاً للإشتراك اللفظيّ وأجبنا عن إشكال التعطيل المطروح.

قال في *إحياء العلوم*:

قد ذكرنا أنّ محبّة العبد لله تعالى حقيقة وليست بمجاز إذ المحبّة في وضع اللسان عبارة عن ميل النفس إلى الشيء الموافق ... فأمّا حبّ الله للعبد، فلا يمكن أن يكون بهذا المعنى أصلاً بل الأسامي كلّها إذا أطلقت على الله تعالى وعلى غير الله لم تطلق عليهما بمعنى واحد أصلاً، حتّى إنّ اسم «الوجود» الذي هو أعمّ الأسماء اشتراكاً، لا يشمل الخالق والخلق بوجه واحد، بل كلّ ما سوى الله تعالى، فوجوده مستفاد من وجود الله تعالى فالوجود التابع لايكون مساوياً للوجود المتبوع. وإنّما الإستواء في إطلاق الإسم نظير اشتراك الفرس والشجر في اسم الجسم إذ معنى الجسميّة وحقيقتها مشابهة فيهما من غير استحقاق أحدهما، لأن يكون فيه أصلاً فليست الجسميّة لأحدهما مستفادة من الآخر. وليس كذلك اسم الوجود لله ولا لخلقه. وهذا التباعد في سائر الأسامي أظهر كالعلم والإرادة والقدرة وغيرها، فكلّ ذلك لايشبه فيه الخالق

الخلق. وواضع اللغة إنّما وضع هذه الأسامي أوّلاً للخلق، فإنّ الخلق أسبق إلى العقول والأفهام من الخالق، فكان استعمالها في حقّ الخالق بطريق الإستعارة والتجوّز والنقل.[1]

مع الإلتفات إلى ما ذكرنا يظهر أنّ الله هو الذي اختار لنفسه أسماء وسمّى نفسه بها. والتسمية نفس الوضع. وعليه لا معنى لقولنا: إنّ واضع اللغة قد وضع هذه الألفاظ ابتداء للمخلوق حقيقة واستخدمه باقي الناس ـ تبعاً له ـ في المخلوق حقيقة، وفي الخالق بالمعنى المستعار أو المجازي أو النقلي. مضافاً إلى أنّ المعنى المستعار أو المجازيّ يحتاج إلى التشبيه وعلاقة الهوهويّة وقد نفاه بنفسه. ووجود النقل في الإستعمال أيضاً يحتاج إلى دليل يناسبه وعدمه بديهيّ هنا. وصريح القرآن أنّ الله سبحانه وتعالى علّم النبيّ آدم عليه السلام الأسماء.

فالعجب العُجاب القول: بأنّ تسمية الله بهذه الأسماء كانت بواسطة البشر وبما أنّه وضعها لنفسه ولنظرائه وبما أنّ الله لا يشبه الإنسان، فلذلك يستعملها فيه مجازاً.

إنّ عظماء البشر المقرّبين إلى الله والأنبياء والرسل المستغرقون في عظمة الله تعالى، أظهروا العجز والضعف عن مدح الله وثنائه، ويرون أنّ توصيف الله وتسميته من قِبَل البشر، أمر غير معقول، وينزّهون الله عن هذه التوصيفات ولا يضعون إسماً عليه من عند

١. *إحياء علم الدين*، ج١٤، ص٩٦ـ٩٧.

أنفسهم؛ فيعلم من ذلك أنّ إطلاق هذه الأسماء على الله ليس بهذه السهولة، ولا يمكن للبشر أن يصف الله أو يسمّيه بصفة أو إسم من دون الإرتباط به والتعلّم منه.

قال صدر الدين الشيرازيّ في كتاب *المبدأ والمعاد*:

> فالمحبّة في حقّ الخلق يصحبها نقص وشين، وأمّا في حقّ الخالق فهي مقدّسة عن القصورات والنقائص والكدورات الإمكانيّة... فكذلك حبّ الله تعالى لمخلوقاته حقيقيّ وليس بمجاز عن إيصال الثواب للطاعات كما زعموا بل أرفع من ذلك. نعم الأسامي كلّها إذا أطلقت على الله تعالى وعلى غيره لم يطلق عليهما بمعنى واحد في درجة واحدة، حتّى أنّ اسم الوجود الذي هو أعمّ الأشياء اشتراكاً لايشمل الواجب والممكن على نهج واحد ... مع ذلك ليس إطلاق الوجود على ماسوى الله مجازاً لغويّاً بل مجازاً عرفانيّاً عند أهل الله، وهكذا في سائر الأسامي كالعلم والإرادة والقدرة وغيرها فكلّ ذلك لا يشبه فيه الخالق الخلق.[1]

وبما أنّه وصل البحث إلى إطلاق الوجود على الموجودات على نحو المجاز العرفانيّ، نذكر توضيحاً له من بعض تلامذة مكتب الحكمة المتعالية.

---

١. *المبدأ والمعاد*، ص١٥٦.

المجاز العرفاني

قال في الحاشية على *أصول فلسفه وروش رئاليسم*:

إنّ وجود الأشياء في المشرب الذوقي لأهل العرفان والحكمة المتعالية الصدرائيّة المؤيّد بالبرهان القويم يكون بالنسبة إلى عدم الوجود وأمّا بالنسبة إلى ذات الباري تكون النسبة نسبة لا وجود؛ فالنسبة إليه تكون من قبيل الظلّ وصاحبه والصورة والمصوِّر.[١]

قال في شرح *مقدّمة القيصريّ*:

إنّ محيي الدين العربيّ في قسم من كلماته ينفي الكثرة بالكليّة ويحصر الوجود بالحقّ، ويرى أنّ وجود الموجودات وجود مجازيّ ويقول:

إنّ جميع الموجودات نَسَب وجود الحقّ. وأنّ مرادهم... من النسب والإضافة، الإضافة الإشراقيّة وقد عبّر عنها الكُمَّل بالإضافة الإعتباريّة والمراد من الإعتبار هنا، الإعتبار العرفانيّ... إنّ الإضافة والنسب العرفانيّة ظلّ وجود الحقّ... لا يقع في حاقّ الأعيان والنفس إلّا الذات الواحدة القائمة بذاته المنزّه عن جميع أنحاء التركيب والتقييد والتخصيص، والمتشخّص بذاته... وكلّما يُرى من حقيقة سواه يكون من شؤونات الذاتيّة لذلك الوجود. ونسبة ما

١. *أصول فلسفه وروش رئاليسم*، ج٥، ص٨٢.

سوى الله إليه مثل نسبة الأصل إلى الفرع والصورة إلى المصوّر. وهذا هو المراد ممّا قاله الأعاظم (فالعالم متوهّم ماله وجود حقيقي).[١]

قال في *تحرير تمهيد القواعد*:

البحث في العرفان النظريّ في أنّ الموجود المطلق من حيث إطلاقه واجب. ونتيجة هذا الإدّعاء أنّه لا يوجود في العالَم غير الواجب، لأنّ غيره ممكنٌ والممكن لا حظَّ له من الوجود. لأنّه لو كان موجوداً ممكناً لانقسم الموجود إلى واجب وممكن لا محالة، وهذا خلاف الفرض. فحينئذ لو كان الموجود (بما أنّه موجودٌ) واجباً، يكون إسناد الوجود إلى غير الواجب إسناداً إلى غير ما هو له ومجازيّاً. وهذا الإسناد المجازيّ قابل للجمع مع ذلك الإسناد الحقيقيّ من غير تحميل قيد عليه. ففي العالم توجد حقيقة واحدة والباقي مجاز. مثلما لو كان (جرى الماء) واحداً وسلسلة من (جرى الميزاب).[٢]

وقال في صفحه ٧٣٤:

على مبنى التشكيك في الوجود توجد حقيقة ذات مراتب يكون الواجب أعلى مراتبه والممكن باقي مراتبه. ولازم هذا الكلام أن يكون إسناد مفهوم الوجود إلى المراتب النازلة

١. *شرح مقدّمه قيصري*، ص١١٧.

٢. *تحرير تمهيد القواعد*، ص٧٣٥.

والوسطى كإسناده إلى المرتبة العالية من الوجود، إسناداً إلى ما هو له. فكما أنّه يطلق على القطرة والبحر كلمة الماء وكما أنّ إسناد الجريان إلى القطرة والسيل إسناد إلى ما هو له، أُطلقت كلمة الوجود على الواجب والممكن و إسنادها إليهما إسناد حقيقي.

ففي العرفان يكون للوجود مصداق واحد وهو وجود الواجب، والممكنات ليست مصاديق واقعيّة وحقيقيّة للوجود. أي لا يوجد في الحقيقة وجود بإسم الممكن. وأمّا في لدى أهل البيت عليهم السلام فإنّ وجود الخالق غير وجود المخلوق. «إِنَّ اللهَ خِلوٌ مِن خَلقِهِ وَ خَلقَهُ خِلوٌ مِنه.» والبينونة بين الخالق والمخلوق بينونة صفتيّة، أي أنّه لشدّة وضوحه ونورانيّته وعدم تناهيه لا يقبل التوصيف، وأمّا الخلق لمحدوديّته يقبل التوصيف. وكما قلنا: وجود الخالق والمخلوق سنخان متباينان.[1] وكذلك يكون الأمر في الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق؛ وكما قلنا: إنّ الإشتراك بينهما في الأسماء والصفات يكون في اللفظ فقط. وبما أنّه وصل الكلام إلى هنا نلقي النظر إلى مبحث الأسماء والصفات لدى العرفاء.

---

١. لمزيد الاطلاع راجع *السنخية أم الإتحاد والعينية أم التباين*.

الأسماء والصفات في العرفان

ورد في *تحرير تمهيد القواعد*:

ذات الله المقدّسة التي هي نفس الهويّة المطلقة، أعلى من أن يحيط بها فكر الحكيم أو يشهدها العارف. ولذا لا يوجد أيّ مسألة ذكرت بالنسبة إلى ذلك الذات[1]... وأمّا التعيّنات فهي الحقائق الخارجيّة التي إذا لوحظت وحدها تُسمّى (وصفاً) وإذا لوحظت لظهور الذات فيها وارتباطها بذاك الذات المطلق تُسمّى (إسماً). في مقام الحكاية عن الإسم والصفة توضع ألفاظاً مثل العلم والعليم والقدرة والقدير؛ هذه الألفاظ التي هي أسماء إعتباريّة لتلك الأسماء والصفات الحقيقيّة تُسمّى إسماً وصفةً، تبعاً للمفاهيم التي تحملها. وعليه يجب الإلتفات إلى أنّ المقصود من الإسم والصفة في العرفان النظريّ غير هذه الألفاظ والأسماء الإعتباريّة. الأسماء في العرفان النظريّ هي نفس الحقائق الخارجيّة التي تكون مسمّيات هذه الألفاظ، فالألفاظ أسماء اعتباريّة لتلك الأسماء الحقيقيّة ـ أي إسم الإسم ـ.[2]

---

١. أي: لم يتكلم احد من علماء البشر في ذات الله.

٢. *تحرير تمهيد القواعد*، ص١٤٩.

قال في *شرح مقدّمة القيصريّ*:

يرى العرفاء والصوفيّة حقيقة الوجود مع ملاحظة صفة من صفات الإسم، القدرة والعلم والإرادة والحياة والسمع والبصر صفات وجوديّة منتزعة عن الذات؛ وهي في هذا المقام عين حقيقة الوجود. وباعتبار اتصاف الذات بها تكون في مقام واحديّة الأسماء الإلهيّة. إنّ المظاهر الخارجيّة والأعيان الثابتة في مقام علم الحقّ، هي صور وتعيّنات الأسماء والصفات وهذه التعيّنات مع الأسماء موجودة بوجود الحقّ، والحقّ يظهر في المظاهر بواسطة هذه الحقايق. ظهور الحقائق في الخارج هو نفس التعيّن الخَلقي للأسماء والصفات. هذه الحقائق من جهة تكون عين وجود الحقّ ومن جهة غير الحقّ. باعتبار غيريّة القادر الذي هو الذات المقيَّد بالقدرة أو العالم الذي هو ذات الوجود المتّصف بالقدرة وفي مصطلح العرفاء تعدّ من الحقايق الإلهيّة، تكون مصداق حمل القدرة والعلم إلّا أنّ إطلاق العلم والقدرة على الحقايق الإلهيّة وذات الوجود في مقام الأحديّة المتّحد مع العلم والقدرة وسائر الصفات ولا تغاير بينهما بوجه من الوجوه مع الذات ومع بعضهما البعض، يكون بنحو الإشتراك اللفظيّ. وبما أنّ جميع الحقائق الإلهيّة والأسماء والصفات والأعيان الثابتة منبعثة من وجود الحقّ، والحقّ متجلّ في تلك الحقايق والفرق بين حقيقة الوجود

وهذه الحقائق في الإطلاق والتقييد، يكون إطلاق العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وسائر الكمالات الوجوديّة على حقيقة الوجود في مقام الأحديّة وعلى الحقائق، بنحو التشكيك والإشتراك المعنويّ.[١]

ويقول في صفحة ٢٤٤:

العالم إسم للذات المتّصفة بالعلم وكذلك سائر الأسماء... الأسماء الملفوظة كالعالم والقادر والمتكلّم والسميع والبصير والحيّ أسماء للأسماء، لأنّها عنوان للوجود الخارجي للذات الواحد المتعيّن بهذه الأسماء. إنّ أسماء الحقّ، أي مصداق العالم والقادر عين المسمّى والوجود الخارجي لذات الحقّ... تكثّر الذات في مقام الأسماء والصفات ناشئ من تكثّر الصفات، والصفات منشأ لتكثّر أسماء الحقّ، وتكثّر الصفات منبعث من مراتب الغيبيّة للصفات التي هي عين الذات في أحديّته.

بما أنّه قد عرفنا حقيقة الأسماء والصفات في العرفان بإيجاز، يلزم علينا ـ توضيحاً للمقام ـ أن نشير إلى مراتب الوجود المذكورة في العرفان كي تتّضح مكانة الأسماء والصفات في الوجود:

مراتب الوجود في العرفان

١. مرتبة غيب الغيوب

في هذه المرتبة يكون وجود الله وهويّة الواجب لا بشرط، المنسلخ

١. شرح *مقدّمة القيصريّ*، ص٢٢٩.

عن قيد اللا بشرطيّة؛ فالحقّ في هذه المرتبة فوق التعيّن ومنزّه عن الإسم والعلامة، فلا يقع موضوعاً لأيّ مسألة من مسائل العرفان، لأنّ الحقّ في هذا المقام لا يبقي ما يقابله ـ لإطلاق سعته وعدم تناهيه ـ كي يُحمل عليه إثباتاً أو نفياً بصورة إسم من الأسماء أو وصف من الأوصاف بعنوان المحمول.

لا ظهور للأسماء والصفات المختلفة الظاهرة بتجلّيات الحقّ في هذا المقام، والسرّ في ذلك أنّ الإنسان يصل في الشهود إلى مرحلة لا يرى غير الله بل يرى فناء جيمع التعيّنات. وفي الهويّة المطلقة يدرك الوجود المطلق على نحو لا يكون معه إسم من الأسماء بأيّ نحو من الأنحاء.[١]

يقول في *شرح المبسوط*:

> هذه مرتبة لا يصل إليها أيّ إنسان بأيّ معنى من المعاني ولذا عُبّر عنه بعنقاء المغرب.[٢]

وقد عُبّر عن هذا المقام في لسان العرفاء بعناوين مثل مقام لا إسم له، ولا رسم له، ولا نسبة، ولا حكم، الغيب المجهول، الكنز المخفي، عنقاء المغرب، غيب الغيوب، حقيقة الحقائق، الهويّة المطلقة،

١. هذا المقطع مقتبس من كتاب *تحرير تمهيد القواعد*، ص٤١٧ـ ٤٢٩؛ و*شرح مقدّمة القيصري*، ص٢٠٥ـ٢١٢.

٢. *شرح المبسوط*، ج٤، ص٩٤.

الحقّ المطلق، والحقيقة الكليّة. بالطبع أنّ إطلاق الوجود على الذات في هذا المقام يكون من باب التفهيم لا أن يكون إسماً للذات.

٢. مرتبة التعيّن الأوّل

أوّل إسم يكون للهويّة المطلقة هو الوحدة الحقيقيّة، وهو شامل لجميع الوحدات والكثرات المتقابلة ولا يقابله إلّا العدم، فلذا لا يتفاوت مع الهويّة المطلقة إلّا يسيراً، ولذا يكون في حدّ التعيّن ولا تعيّن في هذه المرتبة، يتعيّن الذات[١] بأوّل مراتب التعيّن باعتبار اتّصافه بهذه الوحدة الذاتيّة. الحقّ في هذا المقام يشهد نفسه بالشهود الأحديّ الذاتيّ مع الأحكام واللوازم والصور والمظاهر المعنويّة والروحانيّة والمثاليّة والحسّيّة؛ مع التوابع ومتبوعات مظاهر الأنواع والأجناس والأشخاص بحسب البدء والعود والنزول وجميع الشؤون ومراتب الأكوان من حيث إنّهم موجودين بوجود واحد، وإنّ جميعهم عين الواحد، أمّا الشهود المفصّل في المجمل الذي يُعبّر عنه برؤية المفصّل مجملاً، ورد في بيان هذا المقام في *شرح مقدّمة القيصريّ*:

> إنّ مقام أحديّة الذات ناف لجميع التعيّنات. وكلّ تعيّن أعمّ من التعيّن الإسمي والوصفي وسائر التعيّنات مستهلك في مقام أحديّة الوجود. في ذاك المقام الشامخ لا تكون الصفة ملحوظة ولا الإسم ولا الرسم ولا المسمّى. لأنّ جميع هذه

١. أي: ذات الله تعالى.

الجهات حاكية عن التعيّن ولا تعيّن لحقيقة الوجود في هذا المقام، وكلّما يستشمّ منه رائحة التعيّن منفيّ من هذه المرتبة. حتّى أنّه صرّح المحقّقون بأنّ التجلّي في الأحديّة بما هو أحديّة محال. إنّ جميع الصفات الثبوتيّة الكماليّة موجودة بوجود واحد في هذه المرحلة، ولا تميّز بينهما. والصفات في هذه المرتبة في حكم الوجود.[١]

ويقول في صفحة ٣٣٥:

الأعيان الثابتة موجودة بوجود الذات في غيب ذات الحقّ ومقام الأحديّة، الأسماء أيضاً والتي هي روح وباطن الأعيان، عين الأعيان الثابتة في مقام الأحديّة.

وقال في *تحرير تمهيد القواعد*:

التعيّن الأوّل ... في عين كونه مقتضياً للشعور بالكمال الذاتيّ، فإنّه مقتض للعلم بالكمالات الأسمائيّة أيضاً. علم الواجب الذاتيّ بكمالات الأسماء والصفات ولوازمهما المعبَّر عنه بالكمال الأسمائي هو نتيجة الظهور الذي يوجده الذات لنفسه عن طريق التعيّنات المتحقّقة فيه بالوجود الجمعيّ. وهذا الظهور نتيجة الفيض المفاض في الذات على هذه التعيّنات. وهذا الفيض لأنّه لا يوجب تكثّر وتعدّد المستفيض والمفيض والإفاضة ولا تحقّق المعلومات

١. شرح *مقدّمة القيصريّ*، ص٢٢٦.

بوجـودات ممتـازة عـن وجـود الواجـب، يُسـمّى بـالفيض الأقدس... لوازم الأسماء والصفات حينما تتحقّق بالفيض الأقدس بالوجود العلميّ، تسمّى الأعيان الثابتة... الأعيان الثابتة تقع في علم الواجب الإجمالي بذاته الذي هو عين الكشف التفصيلي لما سواه، ولذا هي متأخّرة عن التعيّن الأوّل والهويّة الغيبيّة. الأعيان الثابتة تمتاز عن الأعيان الخارجة لأنّها غير منفصلة عن ذات الواجب، خلافاً للأعيان الخارجة وهي موجودة بالوجود العلميّ للحقّ. وكلام أهل المعرفة في نفي الوجود عن الأعيان الثابتة ناظر إلى هذا المعنى أيضاً.[1]

ويقول في صفحة ٤٤٣:

يُعبّر عن الفيض الأقدس عند أهل العرفان بالجلاء.

ويقول في صفحة٤٧١:

فالتعيّنات في محدودة الفيض الأقدس، لا مجال لها للظهور وهي مندمجة هناك.

ويقول في صفحة٤٧٩:

إنّ ترتيب التعيّنات العلميّة للواجب عبارة عن: أوّلاً: ظهور الذات للذات، ثانياً: ظهور صفات الذات للذات، ثالثاً: ظهور

١. *تحرير تمهيد القواعد*، ص٤٤٠.

لوازم الأسماء والصفات . وفي هذا التعيّن تظهر الماهيّات والأعيان الثابتة والأحكام ولوازمها للذات، بالفيض الأقدس عن شائبة الكثرة؛ فالفيض الأقدس الموجب للظهور العلميّ للماهيّات المتعيّنة ـ والمُعبّر عنه بالتعيّن الجلائي ـ يظهر في المرحلة الثالثة من التعيّنات العلميّة.

ويقول في صفحة ٤٢٧:

فيعتبر للتعيّن الأوّل في المرتبة الأولى أربعة أسماء يُعبّر عنها بالأسماء الأُوَل... والأسماء الأُوَل في المصطلح العرفانيّ هم العلم، النور، الوجود والشهود.

وخلاصة الكلام أنّ مرتبة التعيّن الأوّل هو مرتبة جمع التعيّنات، أي أنّه أساس جميع التعيّنات. وعُبّر عن هذه المرتبة بمرتبة الأحديّة، الحقيقة المحمّديّة، التعيّن الأوّل، أحديّة الجمع، مقام جمع الجمع، مقام ظهور الفيض الأقدس ومقام العمى.

٣. مرتبة التعيّن الثاني

التعيّن الثاني هو مقام الواحديّة والمكان الذي ترتسم فيه المعلومات مع حفظ التمايز النسبيّ، ففي هذه المرحلة تظهر الماهيّات المُعبّر عنها أحياناً في لسان العرفاء بالأعيان الثابتة؛ أي أنّها كانت في المراتب السابقة مكنونة ومستترة فظهرت في هذه المرتبة.

قال في *شرح مقدّمة القيصريّ*:

تتميّز الصفات والأسماء عن الذات وعن بعضها بالتميّز العلميّ في مرتبة التعيّن الثاني. لأنّ الحقّ يشهد في هذه المرتبة جميع الحقائق تفصيلاً. فجميع الأسماء مع التعيّنات وصورها (الأعيان الثابتة) متحقّقة ـ تبعاً للوجود الأصلي للحقّ ـ في هذا المشهد، العلم متميّز عن القدرة والقدرة عن الإرادة. إنّ تكثّر الصفات المتميّزة في هذا المشهد، يصير منشأ لتكثّر الأسماء ومظاهرها. ولهذه الجهة تتميّز الحقائق الإلهيّة بعضها عن بعض.[١]

قال في *تحرير تمهيد القواعد*:

الواجب المتعال بعد ما أوجد بالفيض الأقدس لوازم الأسماء والصفات ـ أي (الأعيان الثابتة) ـ بالوجود العلميّ، أوجد بالوجود العينيّ الأعيان التي تقتضي وتطلب الوجود العينيّ، وذلك بفيض آخر يُعبّر عنه بالفيض المقدّس.[٢]

وقال في ص٤٤٣:

يُعبّر عن الفيض المقدّس (في مصطلح أهل العرفان) بالإستجلاء. ويُعبّر عن هذه المرتبة في لسان العرفاء بمقام الواحديّة والتعيّن الثاني.

---

١. *شرح مقدّمة القيصريّ*، ص٢٢٧.

٢. تحرير تمهيد القواعد، ص٤٤١.

إنّ الوحدة الشخصية للوجود أصل أصول العرفان الذي أصرّ العرفاء عليه، ومعناه ليس الوجود إلّا واحداً وهو واجب.[١] وما يُرى من الموجودات الكثيرة غير وجود الواجب، كلّها شؤون وتطوّرات وتجلّيات ذلك الواجب. وجميع هذه الكثرات تنشأ من أسمائه وصفاته التي كانت مندمجة في ذات الوجود في مرتبة الأحديّة والتعيّن الأوّل، ولا ظهور للأسماء والصفات في هذا المقام. ومكان ظهورها ولوازمها الذي هو عبارة عن الأعيان الثابتة ـ أي الماهيّات ـ يكون في مقام ومرتبة الواحديّة المتأخّر عن مرتبة الأحديّة. وتظهر حقائق الأسماء والصفات في هذه المرتبة وهذه الحقائق ليست إلّا وجود الذات، وجميعها تعيّنات وتطوّرات ذلك الوجود. وتُسمّى هذه الأسماء بالأسماء والصفات اللفظيّة. وحينما نتلفّظها بألسنتنا ففي الحقيقة ندعو حقائق هذه الأسماء التي تتعيّن في المرتبة الثالثة. ومعرفتنا بذات الوجود تنتهي إلى هذه المرتبة في الواقع. ولا يمكن معرفة الهويّة المطلقة للوجود، لأنّها غيب محض. ولا يمكن معرفة مرتبة الأحديّة التي هي في حافّة التعيّن واللاتعيّن أيضاً. ونهاية عرفان البشر يُختم بالمرحلة الثالثة للوجود الذي هو محلّ ظهور الأسماء والصفات. وكلّ اسم حاكٍ عن تعيّن وتطوّر خاصّ، والذات في ذلك التعيّن الخاصّ محطّ نظر المتكلّم عن ذلك

١. أي: أنّه يجب وجوده وهو وجود الله.

الأسم. وعليه؛ مع هذا البيان لا تكون العبادة التي هي فرع المعرفة، عبادة الذات بما هو ذات؛ والمعبود للعباد يكون الذات في لباس التعيّنات والأسماء والصفات.

ورد في رسالة (*وحدت از ديدگاه عارف وحكيم*):

إنّ الأسماء ظهورات وتجليّات الهويّة المطلقة... وقد عُبّر عن هذا الظهور بتجلّي الإسم، وتطابقاً لغلبة احدى الأسماء في مظهر ما، يسمّى ذلك المظهر بإسمه وهو هنا إسمان: أوّلها الإسم التكوينيّ العينيّ الخارجيّ الذي هو شأن من شؤون ذات واجب الوجود... وثانيهما إسم الإسم وهو الألفاظ... وأنّ مَثَل هذا الذات المتّصف بصفة معيّنة، مَثَل أمواج البحر فإنّ الأمواج تطوّرات وشؤونات ماء البحر؛ كلّ موج مائيّ متشأّن بحدّ وليس لهذه الأمواج وجود إستقلالي؛ مع أنّ كلّ واحد من الأمواج لم يكن بحراً، إلّا أنّه غير منفصل عن البحر، فذات الماء مع حدّ خاصّ يكون موجاً وهو إسم له والموج الآخر يكون إسماً آخر. و إذا أردنا أن نضع ألفاظاً ـ باقتضاء خواصّ الماء وغلبة وصف من الأوصاف في مظاهر هذه الأمواج ـ لأسماء شؤون البحر، تكون هذه الأسماء اللفظيّة أسماء الأسماء.[١]

بما أنّكم لاحظتم هذا المطلب راجعوا إلى ما ذكرنا في باب معرفة

١. رساله *وحدت از ديدگاه عارف وحكيم*، ص١٢٩.

الله تعالى وأسمائه وصفاته المذكورة في مدرسة القرآن والروايات، واسعوا بعد التأمّل والتدقيق أن تعرفوا الفرق بينهما ومن ثمّ تبعيّة الحقّ. قلنا هناك إنّ الأسماء والصفات وكلّ ما كان غير الله مخلوق له. وعبادة الإسم والمعنى شرك، وعبادة الإسم فقط كفر، وعبادة المعنى فقط عبادة الله تعالى. أنّ الأسماء والصفات كلّها علامات وآيات لله ولغيره. وأنّ جميع الناس يعرفونه ـ أي نفسه ـ لا أن يعرفوه في حدّ الأسماء والصفات. كما يقول الإمام الصادق عليه السلام:

مَعرُوفٌ عِندَ كُلِّ جاهِلٍ.[1]

أردنا أن نذكر بعض آراء أُخَر في هذا الباب كرأي المرحوم الفيض الكاشانيّ والقاضيّ سعيد القميّ ـ الذي هو أيضاً ممّن قال بالإشتراك اللفظيّ ـ والشيخ أحمد الإحسائيّ وبعضاً آخرين، إلّا أنّه لم نذكرها للإختصار وسنوردها في جزوة مستقلّة سنكتبها في هذا المجال إن شاء الله.

كلام الميرزا مهديّ الاصفهانيّ في الأسماء والصفات

وفي الختام ننقل كلام المرحوم ميرزا مهدي الإصفهانيّ رحمه الله ـ أستاذ المؤلّف المحترم ـ في باب الأسماء والصفات:

قال في كتاب *أبواب الهدى*:

الباب الرابع من أبواب الهدى معرفة ربّ العزّة جلّ جلاله

١. *الكافي*، ج١، ص٩١، ح٢؛ *بحارالأنوار*، ج٤، ص٢٨٦، ح١٨(الباب الرابع من أبواب أسمائه تعالى... من كتاب التوحيد).

على تعريف نفسه لعباده و إيصالهم إلى رؤيته ولقائه بنفس ذاته وأنّها في العلوم الإلهيّة محقّقة واقعيّة ولكن به تعالى وممتنعة بغيره... .

إنّ معرفة الله تعالى ومعرفة كمالاته وأفعاله ممتنعة في العلوم الإلهيّة بالنور العلميّ والعقليّ، فكيف بالتعقّلات والتصوّرات والمنسوجات الخياليّة والتوهميّة بوجه من الوجوه... بل تنحصر معرفة ذاته وكمالاته وأفعاله بذاته تعالى وبتعريفه نفسه.[1]

وقال في صفحة ٤٢:

اعلم بأنّ علمه تعالى كان بالأشياء قبل كيان الأشياء، كان عالماً ولا معلوم. وعلمه بالأشياء كان بنفس ذاته المقدّس في رتبة ذاته الّتي هي نفس الأزل والأبد، ولا حدّ ولا نهاية لعلمه كما لا حدّ لذاته ... ومن الكمالات لله تعالى القدرة الظاهرة بآياتها بلانهاية. وقدرته بنفس ذاته المقدّس إذ لا مقدور بوجه من الوجوه.

وقال في *معارف القرآن*:

كمال الإخلاص هو معرفة العبد ربّه بربّه أنّه لا يوصف ولا يعرف بالتوصيفات والتعريفات البشريّة بوجه من الوجوه حتّى من حيث المالكيّة وعطاء الحياة والعلم والقوّة والقدرة،

١. *أبواب الهدى*، ص١٩.

بل مالكيّته وعطاؤه إنّما يعرف به تعالى بعين معرفة الحقّ بالحقّ في علوّه وقدسه عن التجزئة والتبعيض والتحديد والتعيّن في أفعاله من جميع الجهات، وفي عين معرفة الحقّ بالحقّ في علوّه وقدسه عن المعلوميّة والمفهوميّة والمعقوليّة والمدركيّة بوجه من الوجوه... فكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، فمن وصفه بالتوصيفات والتعريفات فقد حدّه؛ لأنّ المعلومات والمفهومات والمعقولات غير كاشفات عن نفسها، فضلاً عن كشفها ومعرّفيّتها للعلم والعقل، فكيف بالعزيز القدّوس. وأمّا الأوصاف الّتي وصف بها نفسه، فهي معرّفات وأوصاف لتقدّسه وعلوّه عن المعروفيّة بها، بل براهين على أنّه به توصف الصفات لا بها يوصف وبه تعرف المعاريف لابها يعرف.[١]

وقال في *أبواب الهدى*:

فهو جلّ جلاله خالق الوجود وربّ الوجود وربّ الحياة وربّ العقل والعلم والقدرة والقوّة. وهذه الأمور النوريّة الّتي بهرت أفكار البشر فظنّوا أنّها الربّ الملك القدّوس، هي من أعظم آياته تعالى لانفسه. ولا يلزم ارتفاع النقيضين، لأنّ مالك الوجود ليس في رتبة الوجود؛ والإتّحاد في الرتبة شرط التناقض؛ فهو جلّ شأنه ليس بالوجود ولا بالعدم، بل هو ربّ الوجود ومالكه.[٢]

١. *معارف القرآن*، ج١، ص٣٤٤.

٢. أبواب *الهدى*، ص٣٩.

وقال في صفحة ٦٣:

لا جامع بين الخالق والمخلوق حتّى يكون المعنى واحداً. ولأجل عدم التشبيه بين الخالق والمخلوق ذكر في الأحاديث قيود حين إثبات هذه الكلمات للباري لئلّا يلزم التشبيه. قالوا عليهم السلام: «شيء بحقيقة الشيئيّة» احترازاً عن التشبيه بالشيئيّة في المخلوق حيث إنّ الشيئيّة في المخلوق تكون بالغير والشيئيّة في الخالق تكون بذاته ولا جامع بينهما إلّا في اللفظ. وكذا في إطلاق لفظ الوجود والكائن. قالوا: «كائن لا عن عدم».

فبعض الألفاظ في العلوم البشريّة تكون مشتركاً معنويّاً بين الخالق والمخلوق كلفظ الحقّ والحقيقة والواقعيّة والذات والوجود، لأنّ المعنى عندهم هو المفهوم المتصوّر بوجه في الذهن... ولكنّ الروايات صريحة في أنّ المعنى أوّلاً وبالذات هو الخارجيّات ولذا قالوا بأنّ اللفظ مشترك بين الخالق والمخلوق والمعنى مختلف. فإطلاق هذه الألفاظ على المعاني الخارجيّة يكون في الخالق والمخلوق في واحد على الحقيقة وفي واحد مجازاً. ولابدّ في الإطلاق المجازي من العناية ولذا يقال: شيء بحقيقة الشيئيّة أو موجود لا من عدم أو وجوده إثباته.

وقلنا إنّه يقول في معنى المجاز:

المجاز هو إلقاء اللفظ الفاني في الموضوع له فانياً في المراد والمعنى المجازيّ حاكياً عنه ومراداً به إيّاه. بعبارة أخرى: إذا ألقي اللفظ فانياً في الموضوع له ويراد به المعنى المجازيّ فهو مجاز.

بهذا البيان لو أطلق الإنسان لفظ الوجود ـ مثلاً ـ على الله، فإنّه يُلقي لفظ الوجود الذي يكون فانياً في مفهوم الوجود غير المستقلّ المحتاج إلى الغير، ويقصد ـ من هذا اللفظ الفاني في هذا في المفهوم ـ وجود الله الذي له وجود مستقل وبالذات.

إنّا نحتاج في إرادة المعنى المجازي من اللفظ ـ مضافاً إلى القرينة اللفظيّة أو المقاميّة أو العقليّة ـ إلى الشباهة الإدّعائيّة والتنزيليّة بين المعنى الحقيقيّ والمجازيّ، بخلاف الإشتراك اللفظيّ الذي يكفي وجود القرينة اللفظيّة أو المقاميّة أو العقليّة للمعنى المقصود؛ مع الإلتفات إلى هذا المطلب لم يذكر المرحوم الميرزا مهديّ الإصفهانيّ ﷺ مسألة الإستعمال المجازيّ في كتابه *معارف القرآن*، وعبّر بالإشتراك اللفظيّ كما صُرّح بذلك في الروايات أيضاً:

قال في *معارف القرآن*:

وصف تعالى نفسه بأسماء لفظيّة ليدعى بها وكان ذلك بالإشتراك اللفظي.[١]

١. *معارف القرآن*، ص١٣٠.

وقال في صفحه ١٦١:

لا يمكن للبشر التعبير عنه وتعريفه وتسميته وذكره بالأسماء والألفاظ الموضوعة للمعاني المعقولة المفهومة حقيقة ولا مجازاً. لأنّ ذلك تشبيه وقد قامت البراهين الإلهيّة على قدسه الخارج عن الحدّين إلّا في لفظ «شيء» وكلمة «هو» على تقدير كون الشيء موضوعاً لحيث ثبوت الشيء والخروج عن حدّ العدم، وكلمة «هو» موضوعة للغائب فيصحّ الإطلاق مجازاً بعناية خروج الحقّ عن حدّ التعطيل أو تحيّر العقول فيه وغيبته عنها. أمّا سائر الألفاظ فلا؛ لأنّ الإستعمال المجازيّ لابدّ له من عناية الهوهويّة تنزيلاً.[1] ولهذا وضع تلك الألفاظ لنفسه العزيز وسمّاه بها، ويكون وضعها له بالإشتراك اللفظيّ.

الذي يخطر بالبال بما أنّ الميرزا رحمه الله لا يرى سلب الوجود والعدم عن الحقّ موجباً لإرتفاع النقيضين كما قال في كتاب *أبواب الهدى* ـ ونقلناه سابقا ـ فإنّه يرد على الإستثناء الذي ذهب إليه بالنسبة إلى لفظ «شئ» وكلمة «هو» هنا، ما يرد على بقيّة الألفاظ، فلا يصحّ استعمال المجاز فيهما أيضاً. ولا فرق في هذه الجهة بين هذين اللفظين وسائر الألفاظ. وحينئذ هل هناك فرق بينهما مع

١. أي: حينما يطلق لفظ الأسد على الرجل الشجاع ففي الواقع عدّ من مصاديق الأسد بالادّعاء وتنزيلا. (المؤلّف)

سائر الألفاظ من جهات أخرى أو عدمه كي يصحّ إطلاق المجاز فيهما؟ الله عالم بذلك.

نختم البحث عن الأسماء والصفات الإلهيّة بنقل كلام عن المرحوم الميرزا مهدي الإصفهانيّ ﷺ في بحث توحيد الله تعالى. قال في *أبواب الهدى*:

الإثبات مع التشبيه باطل، لأنّ الأشياء وتحقّقها غير عين الوجود وأنّ الله غير حقيقة الوجود. ومذهب النفي وتحديد الله تعالى بنقيض الوجود والعلم والحياة والقدرة أيضاً باطل، لأنّ الحكم بالمحدود متوقف على معقوليّة خلقة الوجود والحياة والعلم والقدرة وخلقة الوجود لا يصل إليها العقول. فهذه الحقائق غير منفصلة عن الله العزيز بل البينونة بينهما بينونة الصفة التي لا تُعرف إلّا بالله تعالى، لأنّ البينونة الصفتيّة ترجع إلى الذات و إلى فعل الله. والمعلوميّة والمعقوليّة والمفهوميّة خلاف ذاته تعالى... لا يُعرف حقيقة التوحيد وامتناع محدوديته بواسطة الأعدام إلّا به تعالى... يقول الإمام الرضا عليه السلام: إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبَ مَذهَبُ إِثبَاتٍ بِتَشبِيهٍ وَمَذهَبُ النَّفيِ وَمَذهَبُ إِثبَاتٍ بِلَا تَشبِيهٍ، فَمَذهَبُ الإِثبَاتِ بِتَشبِيهٍ لَا يَجُوزُ وَمَذهَبُ النَّفيِ لَا يَجُوزُ وَالطَّرِيقُ فِي المَذهَبِ الثَّالِثِ إِثبَاتٌ

بِلَا تَشبِيهٍ.[١]

أقول: لايخفى لطافة تعبيره عليه السلام حيث قال: «في التوحيد ثلاثة مذاهب» ولم يَقُل: التوحيد على ثلاثة أقسام. أي: ما كان مقصود الإمام عليه السلام أنّ الناس بالنسبة إلى الله يكونون على ثلاثة مذاهب؛ بعضهم يقولون بنفي الإله وهم المادّيون، وبعضهم بأنّ الله ثابت ولكنّه شبيه بسائر الموجودات، وبعضهم بأنّ الله ثابت وهو غير شبيه بشيء؛ بل قال عليه السلام: «للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: إثبات بتشبيه» يعني ثابت شبيه بسائر الأشياء أو هو عين سائر الأشياء كما هو قول الصوفيّة. «و مذهب النفي» وهو تحديده تعالى بالنفي والعدم. يعنى هو تعالى محدود بعدم الجسم وعدم الوجود. «وَمَذهَبُ إثبَاتٍ بِلَاتَشبِيه». يعني هو تعالى ثابت ومع الأشياء ولكن لا يشبه الأشياء، وهو غير سنخ الأشياء، لايشبه الحقائق النوريّة مثل العقل والعلم، ولا الحقائق الظلمانيّة الذات من الماديّات؛ وهو تعالى مبائن لهم لا مباينة عزلة بل مباينة صفة.[٢]

---

١. *التوحيد*، ص١٠١، ح١٠؛ *بحار الأنوار*، ج٣، ص٣٠٤ ح٤١ (الباب ١٣ من كتاب التوحيد).

٢. *أبواب الهدى*، ص٩٤.

الملحق الرابع

معيار الأفكار

الميزان في العرفان النظري

ورد في كتاب *تحرير تمهيد القواعد* في هذا المجال:

لا شكّ في الإحتياج إلى آلة لتمييز الحقّ عن الباطل في العلوم العرفانيّة أيضاً، لأنّه لو لم توجد مثل هذه الآلة لتمييز الحقّ عن الباطل في الوجدانيّات المتفاوتة العرفانيّة، لا يُمكن الإعتماد على أيّ واحدة منها، وعليه لا يكون طريق العرفان طريقاً تامّاً كاملاً.

يمكن أن يقال: حتّى وأن احتجنا إلى المنطق لتمييز الخطأ عن الصواب في العلوم الفلسفيّة، إلّا أنّه لا نحتاج إلى الميزان في العلوم العرفانيّة؛ لأنّ العلوم الحاصلة لأهل العرفان عن طريق تصفية النفس وتزكيتها، هي كالأوّليّات والبديهيّات العقليّة من الأمور الوجدانيّة والضروريّة التي لا يختلج إليها الشكّ والترديد، كي تحتاج إلى طريق لتشخيص الصحيح والسقيم لرفع الترديد عنها.[1]

والجواب عن هذا الإدعاء: أنّ هذا الكلام صحيح فيما لو

---

١. *تحرير تمهيد القواعد*، ص٧١٦.

كانت وجدانيّات أهل العرفان من قبيل الضروريّات أو الوجدانيّات المشتركة بين الجميع؛ والحال أنّ الواقع خلاف ذلك، لأنّ الكثير من وجدانيّات أهل العرفان يخالف ويناقض بعضها الآخر، فترى إنّ البعض منهم أنكر الوجدانيّات الذوقيّة والمعارف الكشفيّة للبعض الآخر؛ فعلى سبيل المثال في باب الوحدة والكثرة فإنّ البعض قائل بأنّ الكثرة هي الشئ الثاني الذي يراه الإنسان الأحول وأنّها كالسراب، والبعض الآخر يزعمها أمر حقيقيّ كالوحدة؛ والبعض الآخر يرى الكثرة أمراً حقيقيّاً والوحدة عين الكثرة العينيّة.

يمكن أن يكون اختلاف مشاهدات أهل التحقيق بسبب الإختلاف التشكيكي لمراتب الضعف والشدّة في استعدادهم... ولكن هذا الظنّ باطل، لأنّه كما ذكرنا في كثير من الموارد اختلاف وجدانيّات أصحاب المجاهدة، يكون على نحو التناقض لا التشكيك.

وقال في صفحة ١٣٤:

بعد إثبات الميزان للعلوم الإستدلاليّة يمكن طرح السؤال في أنّه هل للعرفان النظريّ ميزان كذلك أم لا؟

توضيح السؤال: العارف مادام كونه في حال المشاهدة والمكاشفة فإنّه غير مرتبط بالمفهوم التصوّريّ ولا بالقضيّة، ولذا

لا كلام في تلك المرحلة عن التصوّر والتصديق. بناءً عليه لا يكون في تلك المرحلة مجال للشكّ والترديد المنطقيّ كي يُقيَّم بالعلم الحصولي... . يقول صاحب *الفتوحات* بالنسبة إلى تقييم الإنسان في حالة المكاشفة والمشاهدة: لو ارتبط الإنسان في ذاك المقام بمن هم موازين القسط ـ الأنبياء والأوصياء ـ فإنّه يستطيع أن يقيّم وجدانيّاته بواسطتهم. ولو انحرم السالك عن الإرتباط بهؤلاء الناس الذين هم موازين الحقّ فإنّه يبقى في وادي التيه والحيرة... .

إنّ جميع القوانين العقليّة لا تكون مفتاحاً لهذا القسم من الأشخاص في تلك الحالة، لأنّ العلوم الحصوليّة لا يمكن أن تكون ميزاناً لذاك المقام، فلو أراد حكيمٌ الإنتقاد والتحقيق في وجدانيّاته في حالة العرفان، يكون مَثَله كمن أراد أن يقيس القواعد الفلسفيّة بآلة قياس المساحة.

ما نبحث عنه الآن مرتبط بالوقت الذي يرجع فيه العارف إلى حالته العادّية من حالة الشهود، السؤال عن الأمور التي يجدها العارف في التنزّل العقلي أو التمثّل الخيالي. في هذه المرحلة يحتاج العارف إلى ميزان كي يستطيع أن يحقّق به في وجدانيّاته ليميّز بين ما هو مرتبط بالوهم أو المثال المتّصل والعقل أو المثال المنفصل... .

ما يعرضه العارف في الصحو الحصولي بعد المحو الشهوديّ من سنخ المفهوم، لذا يجب الإستفادة من ميزان مسانخ للأمور الحصوليّة في تقييمها. وعلى هذا الأساس عرّفوا القواعد العقليّة ميزاناً للعرفان النظريّ... .

بما أنّ تطبيق القواعد العقليّة في تقييم المعارف المفهوميّة محدود بموارد خاصّة، لذا عرّف أهل العرفان ميزاناً آخر أعمّ منه. وهذا الميزان هو طريق الأنبياء والأولياء الربّانيّون الذين هم الموازين العامّة والمطلقة للقسط. ولازم هذا الإطلاق أن لا يكونوا موازين لبعض المراحل انحصاراً، لذا كما أنّ الإرتباط بهم في عالم المكاشفة والشهود رادع عن الضلالة والهلاكة، فإنّ الإرتباط بهم في مرحلة الحصول أيضاً أمان من الخطاء هذا أوّلاً. وثانياً أنّ معياريّتهم للميزان غير محدود بحدّ من الحدود، ولذا يكونوا معياراً في جميع المراحل للتقييم بنحو واسع وعام.

يُعلم من البيان الأخير أنّ الميزان في الأثر الذي جاء به الأنبياء والأولياء الربانيّين عن طريق الوحي السماويّ في قالب العلم الحصولي، غير محدود بالموازيين البشريّة الأخرى، أي ليس الأمر هكذا؛ بأن تكون دائرة القواعد العقليّة خارجة عن الموازين الشرعيّة، بل إنّ هذه الموازين موجودة في متن القواعد البرهانيّة المبتنية على الفطرة الإنسانيّة، من

دون أن تكون هذه المعيّة موجبة لنقصان في قوّة وقدرة الميزان الشرعيّ.

ثمّ إنّه يبيّن في صفحة ١٣٨ عدم احتياج الأنبياء الإلهيّين في معياريّتهم للقسط إلى شئ آخر، بوجوه قائلاً:

١. إنّ الأنبياء والأولياء الإلهيّين أصحاب الفتوحات الربّانيّة. وهذا الفتح يفتح على العبد جميع الأبواب الإمكانيّة على نحو لا يخفى عليه شئٌ.

٢. إنّ الأنبياء والأولياء الإلهيّين عبادٌ مخلصون، ومن هنا فإنّهم بعيدون عن وساوس الشيطان و نفوسهم فارغة عن الوساوس والفتن الباطنيّة والخارجيّة.

٣. ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجعَل لَكُم فُرقَانَاً﴾[١] إنّ الأنبياء هم المَثَل الأعلى للتقوى واستفادوا من الفرقان الإلهيّ أكثر الإستفادة.

٤. ﴿الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهدِيَنَّهُم سُبُلَنَا﴾.[٢]

٥. الإنسان الكامل الذي تكون عقيدته ميزان العقائد، وخُلُقه معيار الأخلاق، وعمله ميزان أعمال الآخرين؛ يجب أن يكون مصوناً عن الخطأ في المراحل الثلاثة وهي التلقّي والحفظ وبيان الوحي. والآيات في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى القُرآنَ مِن لَدُن

١. الانفال(٨)، الآية٢٩.

٢. العنكبوت(٢٩)، الآية٦٩.

حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[١] و ﴿سَنُقرِئُكَ فَلَا تَنسَى﴾[٢] و ﴿مَا يَنطِقُ عَنِ الهَوَى﴾[٣] دالّة على مصونيّة النبيّ ﷺ في هذه المراحل الثلاثة.

٦. يجب أن يكون صاحب البيّنة الإلهيّة ولا يرى في نفسه شكّاً وترديداً؛ قال عليه السلام: مَا شَكَكتُ فِي الحَقِّ مُذ أُرِيتُهُ.[٤]

٧. لا يدخله أيّ شائبة من الخوف.

٨. العلامة الأخرى للأنبياء والأولياء الإلهيّين، الذين هم موازين القسط ومعايير الحقّ والصدق هو أنّه لايوجد أيّ إختلاف فيما بينهم أبداً؛ فلا يوجد تضادّ في سيرتهم الفرديّة ولا تناقض في سيرتهم الإجتماعيّة. وأنّ هذه الصيانة من خصائصهم، فإنّا لو خرجنا عن دائرة النبوّة والولاية نجد الإختلاف الكبير حتّى بين تلامذتهم؛ حكيم يتكلّم عن حكمة المشاء، وآخر يدافع عن حكمة الإشراق، وثالث ـ وهو زعيم الحكمة المتعالية ـ كان يعتقد بأصالة الماهيّة برهة ومن ثمّ راح يسعى في إثبات أصالة الوجود، وهذا التطوّر علامة الإختلاف الداخلي وشاهد على الإختلاف في الخارج.

إنّ شيخ الإشراق ـ الذي هو في عبارات أهل النظر قرّة عين

---

١. النمل(٢٧)، الآية٦.

٢. الأعلى(٨٧)، الآية٦.

٣. النجم(٥٣)، الآية٣.

٤. نهج *البلاغه*، الخطبه الرابعة، ص٥١.

أصحاب المعارف ـ يدّعى أنّ الله سبحانه قد ألهمه في ليلة واحدة مطالب كتاب حكمة *الإشراق* وأنّه كتبه في طيّ أشهر. ويدّعي فيه مجعوليّة الماهيّة وروحانيّة حدوث الروح وقدمة العناصر الأوّليّة؛ مع أنّ صدر المتألّهين يرى جميع هذه الموارد غير صحيحة.

أنّ تضارب مثل هذه الآراء من ذي رأي أو من بعض ذوي الرأي، دالّ على خطأ بعضها، لأنّه لا يمكن أن تكون جميع الآراء المتضادّة حقّة؛ فلا يمكن جعلها ميزاناً لتمييز الصواب عن الخطأ. ودعوى صحة الآراء والمكاشفات وإثبات هذه الدعوى بنفس هذا السنخ من الرأي والكشف لا يخلو عن المصادرة بالمطلوب.

فميزان القسط هو الرأي وكشف الحقّ ومن علائمه النزاهة من أيّ تخلّف واختلاف. وهذا هو نفس الوحي الإلهيّ المعصوم عن الخطأ في جميع المراحل المذكورة.

إنّ الإستفادة من هذا المعيار ممكن في زمن حضور النبيّ أو الولي عليهما السلام ـ المطهّر من كلّ رجس وشرّ ـ، وأمّا في زمن الغيبة ـ الذي هو زمن فقدان أحد الثقلين في الخارج ـ ينحصر طريق الإطمئنان في المنقول عن المعصوم عليه السلام الذي يكون: أوّلاً: سنده قطعيّاً؛ وقطعيّة السند تثبت بالتواتر أو القرائن العقليّة.

ثانياً: جهة صدوره لبيان الواقع عارٍ عن التقيّة.

ثالثاً: دلالته أعلى من الظهور بل كانت في رتبة النصّ.

نعم يلزم الإعتراف بأنّ في زمن غيبة المعصوم عليه السلام قلّما نجد حديثاً يوجد فيه هذه الأركان الثلاثة المفيدة لليقين.

قلّة المنقول الشامل لهذه الشروط المذكورة يكشف عن بطلان هذه النظريّة القائلة بأنّ النقل وحده كافٍ لبيان جميع المعارف العقليّة في زمن الغيبة.

خلاصة هذا القول هو أنّه لا يوجد طريق لمعرفة الحقّ عن الباطل والوصول إلى لبّ الواقع في زمن الغيبة، لأنّ منظومة العقل النظريّ وقواعد علم المنطق لا عموميّة لها، وذلك: أوّلاً: لقصور العقل النظريّ والأقيسة المنطقيّة عن الوصول إلى المعارف العالية.

وثانياً: كثرة الإختلاف بين أهل النظر في هذا الفنّ، حاكٍ عن عدم مصونيّته عن الخطاء، فلا يمكن جعله ميزاناً ومعياراً لمعرفة الحقّ عن الواقع.

والكشف والشهود العرفانيّ لا يكون معياراً وميزاناً لتقييم الحقّ عن الواقع إلّا فيما إذا لم يوجد أيّ اختلاف بين مدّعيه. ومع وجود الإختلاف بين أصحاب الكشف والشهود ـ الّذي يبلغ مرتبة التناقض ـ كيف يمكن الإلتزام بكونه مصوناً عن الخطأ وعدم دخالة

الوساوس الشيطانيّة وقوّة التخيّل والواهمة فيه وجعله ميزاناً للحقّ؟

وطريق الوحي أيضاً وإن كان مفتاحاً ومنهاجاً لهذه الجهة في زمن حضور المعصوم إلّا أنّ أيدينا قاصرة عنه في زمن الغيبة، لقلّة النقل المتواتر الموجب لليقين أو لعدمه.

ودعوى معرفة حقائق الأشياء لمن لم يكن خالقاً وصانعاً وموجِداً لها، محال، فمن كان خالقها وموجِدها أو كان مرتبطاً به يستطيع أن يدّعي هذا الإدّعاء؛ فمن لم يكن خالقاً للأشياء وكان في صدد معرفة حقيقة الأشياء، عليه أن يرتبط بخالقها كي يتمكّن من معرفة كنهها.

وثمة تساؤل يطرح وهو كيف نعرف خالق الأشياء ونأنس به قبل كلّ شئ؟

والجواب عنه: لا يوجد طريق لمعرفة الخالق إلّا بنفسه، وأنّه عرّف نفسه للإنسان حينما أعطاه العلم والعقل، ونتيجة التعريف، المعرفة التي توجد في ذات الإنسان وهو يتذكّرها عن طريق الأنبياء والهداة أو بواسطة الوقوع في البأساء والضرّاء. وحينئذ يكشف عقل الإنسان له، الوظائف والأحكام الموجودة بين الخالق والمخلوق ويطلب منه أن يحترم تلك الوظائف ويعمل بها. ومع الإلتفات إلى مكانة العقل في معرفة الله تعالى ومعرفة النبيّ ـ المذكورة في مقدّمة مباحث كتاب توحيد الإماميّة ـ يتّضح دور العقل ومحدوديّته في معرفة الأشياء.

أمّا الآيات والروايات الواردة في باب المعارف الإلهيّة، إن كان

مضمونهما ضمن محدوديّة شعاع العقل الفطريّ والعقل الحقيقيّ، لا يبقى مجال للشكّ والشبهة فيهما؛ وإن كان خارجاً عن محدوديّتهما وكان بنحو يحصل للإنسان اليقين بصدورها عن المعصوم فإنّه يستطيع أن ينسبها إلى المعصوم ويعتقد بها.

وفي هذا المقام لا يبقى مجال للشكّ والشبهة في لزوم الإعتقاد بالمسائل التي تكون خارجة عن شعاع العقل الفطريّ والعلم الحقيقي وقامت ضرورة الدين عليها، مثل جسمانيّة المعاد وحشر الناس أو ما قام عليه ضرورة المذهب، كولاية أميرالمؤمنين عليه السلام بلا فصل وما شاكل ذلك من المسائل.

فمع الإلتفات إلى ما ذكرنا والتأمّل والتفكّر فيها والإبتعاد عن بعض العصبيات، تظهر مكانة الوجدان، العقل، العلم والآيات والروايات ودور جميع ذلك في الوصول إلى المعارف الإلهيّة والمسائل الأخرى.

نقرء في *شرح مقدّمة القيصريّ*:

> كما ذكرنا في المقدّمة لكلّ علم معيار وميزان يُعلم به الصحّة والسقم والصواب والخطأ في ذلك العلم... احتياج هذا العلم الذي هو أشرف العلوم إلى الميزان والمعيار أشدّ. ولذا ذكر في كتب أهل الفنّ مطالب لمعرفة الموازين وتحصيل ضوابط الأصول والقوانين... .

ورد في كتب أهل السلوك والرياضة والمتأدّبين بآداب الشريعة الإسلاميّة، المعيار والميزان والفرق بين الخواطر والإلقاءات والواردات. قسّموا الإلقاءات إلى الصحيحة والفاسدة، الإلقاءات الصحيحة موثوقة ومعتمدة خلافاً للإلقاءات الفاسدة.

قسّموا الإلقاء الصحيح إلى الإلقاء الإلهيّ والربّانيّ والإلقاء المَلَكلي والروحانيّ، فما كان مرتبطاً بالعلوم والمعارف فهو إلقاء ربّاني، وما يسوق العبد إلى طاعة الله وأداء الواجبات والمستحبّات. وبالجملة ما هو صلاح للسالك ـ إلقاء مَلكي، والذي يُعدّ نوع من الإلهام.

الإلقاء الفاسد ينقسم إلى الإلقاء الشيطانيّ والنفسانيّ.

الإلقاء الشيطانيّ هو السبب لميل الإنسان إلى المعاصي.

الإلقاء النفسانيّ هو السبب لرغبة الإنسان إلى أمور توجب الإلتذاذ والحظوظ النفسانيّة. الشرع المقدّس الإسلاميّ هو المعيار والميزان والفارق بين هذه الأقسام، ما يقرّب الإنسان إلى الحقّ مطلوب في الشريعة الإسلاميّة وما يبعّده عن الله منهيّ عنه....

الشرع هو المعيار وميزان التميّز بين أقسام الإلقاءات والواردات، فما كان متعلّق الأمر الإلهيّ ـ أعمّ من الوجوب والإستحباب ـ كان رحمانيّاً وإلهيّاً، وما كان منهيّاً عنه ـ أعمّ من المحرّمات

والمكروهات ـ فهو من الإلقاءات والواردات الشيطانيّة.
وفي المُباحات ما كان أقرب إلى الإلتذاذ وحظّ النفس أي كان موافقاً لحظوظ النفس واستكمال الجانب الحيوانيّ فهو ملحق بالإلقاءات الشيطانيّة، وما كان منشأ لمخالفة النفس أي لم يلاحظ فيه الحظوظ النفسانيّة فهو رحمانيّ ربّاني.[١]

إنّ دخالة الشيطان وهوى النفس في مكاشفات العارف ومشاهداته يؤدّي إلى عدم اعتباريّة كشف العارف وشهوده. ورجوع العارف إلى الوحي لتصحيح وتمييز الكشف والشهود الصحيح عن الفاسد لا يكون سبباً لإعتباريّتهما، إذ أنّ العارف الذي يرى نفسه ملتزماً بالشريعة يتعلّم معارف أحكامه الدينيّة من المصادر الشرعيّة ويعمل بها قبل أن يصل إلى مرحلة الكشف والشهود، والإلقاءات التي تحصل له حينئذ إمّا أن يكون عارفاً بها قبل الشهود بواسطة الشرع، فلا يحصل له علماً جديداً مع الشهود؛ وإمّا أن تكون من الأمور التي لم يعلمها قبل الشهود وفي هذه الصورة يكون شهوده لا ثمرة له من دون عرضه على الشرع، ولا يكون له أيّ قيمة علميّة.
ومن هنا، فلا يمكن أن يكون الكشف والشهود طريقاً مستقلاً للوصول إلى حقائق الأشياء؛ وعند تعارض الكشف والشهود مع الوحي ـ كما هو حال أكثر المكاشفات ـ يُقدّم الوحي عليه.

١. *شرح مقدّمة القيصريّ*، ص٥٩١.

المصادر

- القرآن الكريم
- نهج البلاغة

١. *أبواب الهدى*. الإصفهانيّ، الميرزا مهدى (ت١٣٦٥ق). تحقيق و تعليق: حسين المفيد. طهران: منشورات منير. الطبعة الأولى: ١٣٨٧ش.

٢. *أجود التقريرات*. الخوئيّ، أبوالقاسم (ت١٤١٣ق). قم: التحقيق والنشر مؤسّسة صاحب الأمر عجّل الله تعالى فرجه الشريف. الطبعة الأولى: ١٤١٩ق.

٣. *الإحتجاج على أهل اللجاج*. الطبرسيّ، أحمد بن عليّ (ت٥٨٨ق). التحقيق: محمّد باقر الخرسان. مشهد: نشر المرتضى. الطبعة الأولى: ١٤٠٣ق.

٤. *إحياء علوم الدين*. الغزالي، أبوحامد محمّد بن محمّد (ت٥٠٥ق). بيروت: منشورات دار الكتب العربى.

٥. *الإختصاص*. مفيد، محمد بن محمد (ت٤١٣ق). التحقيق: على اكبر الغفاريّ. قم: المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد. الطبعة الأولى: ١٤١٣ق.

٦. *إرشاد القلوب إلى الصواب*. الديلميّ، حسن بن محمّد (ت٨٤١ق). قم: منشورات الشريف الرضي. الطبعة الأولى: ١٤١٢ق.

٧. *أصول المعارف*. الفيض الكاشانيّ، ملّا محسن(ت١٠٩١ق). تصحيح: سيّد جلال الدين الآشتيانيّ. قم: منشورات بوستان كتاب. الطبعة الثالثة: ١٣٧٥ش.

٨. *أصول فلسفه وروش رئاليسم*. المطهريّ، مرتضى (ت١٣٥٨ش). قم: منشورات صدرا (من مجموعة الآثار ش ٩ـ١٠). الطبعة الثانية: ١٣٦٨ش.

٩. *أعلام الدين في صفات المؤمنين*. الديلميّ، حسن بن محمّد (ت٨٤١ق). قم: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى: ١٤٠٨ق.

١٠. *إقبال الأعمال*. ابن طاوس، علي بن موسى(ت٦٦٤ق). طهران: منشورات دار الكتب الإسلاميّة. الطبعة الثانية: ١٣٦٧ش.

١١. *آموزش فلسفه*. المصباح اليزديّ، محمّد تقي. قم: منشورات مؤسّسة الإمام الخميني(ره). الطبعة الثالثة: ١٣٩٢ش.

١٢. *بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام*. المجلسيّ، محمّد باقر(ت١١١٠ق). بيروت: منشورات دار إحياء التراث العربيّ. الطبعة الثانية: ١٤٠٣ق.

١٣. *بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد عليهم السلام*. الصفّار، محمّد بن حسن(ت٢٩٠ق). التحقيق: محسن كوچه باغي التبريزيّ. قم: مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ قدس سره. الطبعة الثانية: ١٤٠٤ق.

١٤. *بيان الفرقان في توحيد القرآن مع تعليقات السيّد جعفر السيّدان*. القزوينيّ، مجتبى(ت١٣٤٥ق). قم: منشورات دليل ما. الطبعة الأولى: ١٣٨٩ش.

١٥. *تحرير تمهيد القوائد*. الجواديّ الآمليّ، عبدالله. قم: منشورات الزهراء عليها السلام. الطبعة الأولى:١٣٧٢ش.

١٦. *تحف العقول عن آل الرسول* عليهم السلام. الحرّانيّ، حسن بن شعبة(القرن الرابع). قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ. الطبعة الثانية: ١٤٠٤ق.

١٧. *تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم*. التميميّ الآمديّ، عبد الواحد بن محمّد(ت٥٥٠ق). التحقيق: مصطفى الدرايتيّ. قم: منشورات بوستان كتاب. الطبعة الأولى: ١٣٦٦ش.

١٨. *تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة*. الحرّ العامليّ، محمّد بن حسن(ت١١٠٤ق). قم: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى: ١٤٠٩ق.

١٩. *تنبيهات حول المبدأ والمعاد*. المرواريد، الميرزا حسنعليّ. مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة. الطبعة الثالثة: ١٤٣٤ق.

٢٠. *التوحيد*. ابن بابويه، محمّد بن عليّ (ت٣٨١ق). التحقيق: هاشم الحسينيّ. قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ. الطبعة الأولى: ١٣٩٨ق.

٢١. *حق اليقين*. المجلسيّ، محمّد باقر(ت١١١٠ق). منشورات إسلاميّة.

٢٢. *الخصال*. ابن بابويه، محمّد بن علي(ت٣٨١ق). قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ. الطبعة الأولى: ١٣٦٢ش.
٢٣. *الدعوات / سلوة الحزين*. قطب الدين الراونديّ، سعيد بن هبة الله(ت٥٧٣ق). قم: منشورات مدرسة الإمام المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف. الطبعة الأولى: ١٤٠٧ ق.
٢٤. *رساله وحدت از ديدگاه عارف و حكيم*. حسن زاده الآمليّ، حسن. قم: منشورات فجر. الطبعة: ١٣٦٢ش.
٢٥. *سرمايه إيمان*. لاهيجيّ، عبدالرزّاق(ت١٠٧٢ق). طهران: منشورات الزهراء عليها السلام.
٢٦. *شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات*. الطوسيّ، خواجة نصيرالدين(ت٦٧٢ق). قم: نشر البلاغة. الطبعة الأولى: ١٣٧٥ش.
٢٧. *شرح المبسوط منظومة*. مطهريّ ، مرتضى(ت١٣٥٨ش). قم: منشورات صدرا (من مجموعة الآثار ش٦).
٢٨. *شرح المنظومة*. السبزواريّ، ملّاهادي (ت١٢٨٩ق). طهران: منشورات ناب. الطبعة الأولى: ١٣٦٩ش.
٢٩. *شرح مقدّمه قيصريّ بر فصوص الحكم*. الآشتيانيّ، سيّد جلال الدين(ت١٣٨٤ش). طهران: منشورات أميركبير. الطبعة: ١٣٧٠ش.
٣٠. *علل الشرائع*. ابن بابويه، محمّد بن علي(ت٣٨١ق). قم: منشورات داوري. الطبعة الأولى: ١٣٨٥ش.

٣١. *فلاح السائل ونجاح المسائل*. ابن طاووس، عليّ بن موسى (ت٦٦٤ق). قم: منشورات بوستان كتاب. الطبعة الأولى:١٤٠٦ق.

٣٢. *الكافي*. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب (ت٣٢٩ق). التحقيق: على أكبر الغفاريّ. طهران: منشورات دارالكتب الإسلاميّة. الطبعة الرابعة: ١٤٠٧ق.

٣٣. *كتاب العين*. الفراهيدي، خليل(ت١٧٥ق). قم: منشورات هجرت. الطبعة الثانية:١٤٠٩ق.

٣٤. *كتاب الوافي*. الفيض الكاشانيّ، ملّامحسن (ت١٠٩١ق). اصفهان: مكتبة الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام. الطبعة الأولى: ١٤٠٦ق.

٣٥. *كنز الفوائد*. الكراجكيّ، محمّد بن عليّ (ت٤٤٩ق). التحقيق: عبدالله نعمة. قم: منشورات دارالذخائر. الطبعة الأولى: ١٤١٠ق.

٣٦. *المبدأ والمعاد*. ابن سينا، حسين بن عبد الله (ت٤٢٨ق). ملاحظات: عبد الله النوران. طهران: مؤسّسة مطالعات الإسلاميّ. الطبعة الأولى: ١٣٦٣ش.

٣٧. *المحاسن*. البرقيّ، أحمد بن محمّد بن خالد(ت ٢٨٠ق). قم: منشورات دارالكتب الإسلاميّة. الطبعة الثانية: ١٣٧١ق.

٣٨. *المحاكمات بين شرحي الإشارات*. الرازيّ، قطب الدين (ت٧٦٦ق). قم: نشر البلاغة. الطبعة الأولى: ١٣٧٥ش.

٣٩. *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول* عليهم السلام. المجلسيّ، محمّدباقر(ت١١١٠ق). التحقيق: السيّد هاشم الرسوليّ المحلّاتيّ. طهران: دار الكتب الإسلاميّة. الطبعة الثانية: ١٤٠٤ق.

٤٠. *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. النوري، ميرزا حسين (ت١٣٢٠ق). قم: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى: ١٤٠٨ق

٤١. *مصباح الهدى به ضميمه إعجاز القرآن*. الإصفهانيّ، ميرزا مهديّ (ت١٣٦٥ق). قم: منشورات بوستان كتاب. الطبعة الأولى:١٣٨٧ش.

٤٢. *معارف القرآن*. الإصفهانيّ، الميرزا مهديّ(ت١٣٦٥ق). المخطوط.

٤٣. *مكاتيب الأئمّة* عليهم السلام. الأحمدي الميانجيّ، علي(ت١٤٢١ق). التحقيق: مجتبى الفرجي. قم: دارالحديث. الطبعة الأولى: ١٤٢٦ق.

٤٤. *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*. ابن سينا، حسين بن عبد الله (ت٤٢٨ق). طهران: منشورات جامعة طهران. الطبعة الثانية: ١٣٧٩ش.

٤٥. *نهاية الدراية في شرح الكفاية*. الإصفهانيّ، محمّد حسين (ت١٣٦١ق). قم: منشورات سيّد الشهداء عليه السلام. الطبعة الأولى: ١٣٧٤ق.

٤٦. *نهج الحقّ وكشف الصدق*. علّامة حلّي، حسن بن يوسف (ت٧٢٦ق). بيروت: دار الكتاب اللبنانيّ. الطبعة الأولى: ١٩٨٢م.

٤٧. *نهج البلاغة من كلام الإمام أميرالمومنين* عليه السلام. جمع و تدوين: السيّد محمّد بن الحسين الموسويّ (م٤٠٦ق).

میزان أفکار

محمد بیابانی اسکویی

ترجمه: سید فاضل رضوی

انتشارات ولایت

۱۳۹۵ ـ ۱۴۳۸

چکیده

استاد محمد بیابانی اسکویی پیشتر این نوشته را در قالب چهار پیوست به ترجمه فارسی کتاب توحید الامامیة استاد خود، آیت الله محمدباقر ملکی میانجی، افزوده بود. به سبب اهمیت مباحث ارائه شده در این پیوست‌ها مؤسسه عالم آل محمد علیهم‌السلام المعارفیة بر آن شد تا این مطالب را به صورت مستقل تعریب و در اختیار دانش پژوهان عرب قرار دهد.

میزان افکار مشتمل بر چهار نوشتار است:

۱. عقل و علم در علوم بشری و الهی؛ که در آن به مباحث عقل عملی و نظری و رابطه بین این دو و مخالفت این تقسیم با مکتب معارفی می‌پردازد.

۲. وضع الفاظ و موضوع له آن ها؛ که نظریه مرحوم آیت الله العظمی میرزا مهدی اصفهانی و شاگرد مبرز ایشان آیت الله حاج شیخ مجتبی قزوینی را می‌شناساند.

۳. اسما و صفات الهی؛ که به موضوع اشتراک لفظی و معنوی اسماء الله اشاره می‌کند.

۴. بررسی معیار اندیشه‌ها و نقد طریقه مکاشفه و عرفان مصطلح.

انتشارات ولایت

ایران، مشهد مقدس، بازار بزرگ

تلفن: ۰۰۹۸۹۱۵۱۱۶۲۹۰۷ _ ۰۰۹۸۹۱۵۱۵۷۶۰۰۳

Abstract

This book was first published as an appendix to a valuable work written by the author's teacher, Ayatollah M.B. Maleki, titled: "The belief in Tawheed according to the followers of the twelve Imams ."

It involves four subjects :

1. Knowledge and intellect in Philosophy and in religion, a comparison between the two schools of thought, and an insight into meanings of intellectual command and prohibition .

2. Words refer to physical entities not conceptual references, based on the works of Mirza Mahdi Esfahani.

3. Allah's attributes and the references of His names.

4. A critical analysis on the foundation of mysiticism.

The publisher
Velayat publishers
Address: Iran, Mashhad, central bazaar, Velayat publisher.
Tel: 00989151576003 - 00989151162907

The Standard of Correct Thinking

Mohammad B. Eskooei

Translated by:
Sayed Fadhel Razavi

Velayat Publishers
2017 _1395

بسم الله الرحمن الرحیم

﴿اُدعُ إلی سَبیلِ رَبِّکَ بِالحِکمَةِ وَ المَوعِظَةِ الحَسَنَة﴾

علم و معرفت بزرگترین و بهترین نعمت الهی است که خداوند متعال آن را به بندگان صالح خویش عطا می‌فرماید و آن‌ها را در مسیر عبودیت و کمال بندگی به سوی خود با آن یاری می‌کند. بزرگ‌ترین افتخار بندگان خدا برخورداری آن‌ها از این نعمت گرانسنگ است. عالمان ربانی و عارفان حقیقی کسانی هستند که در راه بندگی خدا همواره پیامبران الهی و امامان معصوم علیهم‌السلام را چراغ راه خویش قرار داده و از سلوك طریق علمی و عملی آن‌ها هیچ وقت احساس خستگی به خود راه نداده و از هر طریق دیگری غیر از راه امامان معصوم علیهم‌السلام دوری و بیزاری می‌جویند.

این بنیاد با هدف احیای آثار چنین بزرگانی که در طول تاریخ تشیع همواره مدافع و پشتیبان معارف اصیل وحیانی و علوم راستین أهل‌بیت علیهم‌السلام بوده‌اند تشکل می‌یابد.

امید است با توجهات خاص حضرات معصومین علیهم‌السلام در این راه توفیق یارشان باشد تا بتوانند قدم‌های مثبت مهمی در احیای آثار ارزشمند آن بزرگان با شرایط روز بردارند.

عالم آل محمد
مؤسسة عالم آل محمد (علیهم السلام) للمعارفة
info@alemalmohammad.com

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿اُدعُ إِلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالحِكمَةِ وَالمَوعِظَةِ الحَسَنَة﴾

Call on to the way of your lord with wisdom and good preaching

Knowledge is arguably God's most precious blessing given to humanity, with which they can understand, worship, and submit to the Almighty's commandments. It is indeed the greatest of His gifts for both in this life and the afterlife.

And those with divine understanding are the true inheritors of the prophets and their successors. Those are the people of wisdom who stop at nithing in carrying on their endeavor in seeking knowledge from its one and only source; The messengers of Allah.

This institution, was founded on the revival and republishing the canons and original works of the scholars who gave their life in supporting the foundations of the religion and the teachings of the holy prophet and his immaculate household. We ask Allah to guide us in this holy path.

عالم آل محمّد
مؤسّسة عالم آل محمّد (عليهم السلام) للمعارفيّة
info@alemalmohammad.com