المقاله الأولى
فيما يتعلّق باسمه تعالى﴿الله﴾

وفيه أبحاث وتحقيقات لفظيّة ومعنويّة أوردناها فى مسائل

المسألة الأولى
فى كيفيّة كتابة هذا اللفظ .

يجب ابقاء «لام التعريف» فى الخط على ما هو أصله فى لفظ «الله» كما فى سائر الأسماء المعرفة وأمّا حذف «الألف» قبل «الهاء» فلكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة فى الصورة عند الكتابة ، و لأنّه يشبه «اللاة» فى الكتابة .

قال أهل الأشارة : الأصل فى قولنا : «الله» «الاله» وهو ستة أحرف ويبقى بعد التصرف أربعة فى اللفظ ـ ألف ولامان وهاء ـ ، فالهمزة من أقصى الحلق ، واللام من طرف اللسان ، والهاء من أقصى الحلق ، وهذا حال العبد يبتدى من النكرة والجهالة ويترقى قليلا فى مقامات العبوديّة حتى وصل الى أخر مراتب الوسع والطاقة ودخل فى عالم المكاشفات والأنوار ، ثمّ أخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهى الى الفناء فى بحر التوحيد كما قيل : «النهاية هى الرجوع الى البداية» .

ومن اللطائف المتعلّقة بمواد هذا الأسم وحروفه أنّک إن أسقطت «الهمزة» بقى ﴿للّه﴾ ﴿ولله جنود السموات والأرض﴾(الفتح(٤٨) : ٤) ، فان تركت من هذه البقية «اللام» الأولى بقيت البقية على صورة «له»﴿له ما فى السموات والأرض﴾(البقرة(٢) : ١١٦) ، وان تركت اللام الباقية أيضاً بقى الهاء المضمومة من «هو»﴿قل هو الله أحد﴾(الاخلاص(١١٢) : ١) ، و«الواو» زائدة حصلت من اشباع الضمة بدليل سقوطها فى التثنية والجمع «هما ، هم» .

فانظر الى تقدّس هذا الاسم وتنزّهه عمّا يشبه القوة والبطلان ويوهم النقصان والامكان ولو بحسب مرتبة من مراتبه ، وتفطّن منه الى صمديّة مسمّاه وترفّعه عن التعطّل والقصور فى افاضة الوجود والرحمة على ما سواه .

روى أنّ فرعون قبل أن ادعى الالهيّة قصد أو أمر أن يكتب﴿بسم الله﴾على بابه الخارج ، فلمّا ادعى الألهيّة وأرسل الله اليه موسى ودعاه فلم ير به الرشد وقال : «الهى كم أدعوه ولا أرى به خيراً؟» ، فقال تعالى : «لعلّک تريد اهلاكه ، أنت تنظر الى كفره وأنا أنظر الى ما كتبه على بابه» [1]

فالنكتة فيه أنّ من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمناً من العذاب ـ و إن كان كافراً ـ فالذى كتبه على سويداء قلبه من أوّل عمره الى آخره كيف يكون .

---

١ . تفسير الرازى ، ج١ ، ص١٦٨

المسألة الثانية
فى كيفيّة التلفظ باسم الجلالة

اعلم أنّ القراء والمجودين استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها من لفظ «الله» بعد الفتحة والضمة دون الكسرة، أمّا الأوّل، فللفرق بينه وبين لفظ «اللات» فى الذكر، و لأنّ التفخيم مشعر بالتعظيم، و لأنّ اللام الرقيقة تذكر بطرف اللسان، والغليظة تذكر بكلّ اللسان فكان العمل فيه أكثر، فيكون أدخل فى الثواب، وهذا كما جاء فى التورية: «أجب ربّک بکلک» وربّما قال بعضهم بالوجوب مستدلا بأنّه أمر شائع فلا يجوز خلافه.

و أمّا الثانى؛ فلأنّ النقل من الكسرة الى اللام الغليظة ثقيل على اللسان لكونه كالصعود بعد الأنحدار.

و ربّما قيل: بالتفخيم فى الأحوال الثلاثة، ونقل ذلک عن بعض القراء.

و إنّما لم تعد اللام الغليظة حرفاً أخر كما عدّ الدال حرفاً والطاء حرفاً آخر ــ مع أنّ نسبة الرقيقة الى الغليظة كنسبة الدال الى الطاء، فانّ الدال بطرف اللسان والطاء بكلّ اللسان ـ لاطراد استعمال الغليظة مكان كلّ رقيقة مالم يعق عائق الكسرة وعدم اطراد الطاء مكان كلّ دال.

أقول: وهاهنا وجه آخر وهو أنّ الوجدان يجد تفرقة بينهما سوى التفاوت بالجزئيّة والكليّة فى المخرج، وهو التفاوت بالرخاوة والشدّة، مع أنّ كليهما من الحروف الشديدة عند القراء وهى حروف «اجد قط بكت»، إذ لا شبهة لأحد أنّ جميع هذه الحروف ليست فى درجة واحدة من الشدة، كما أنّ الرخويات ليست مساوية فى حدّ من الرخاوة.

وحذف الألف لحن يبطل به الصلوة، و إنّما ورد فى الشعر للضرورة ولا ينعقد به اليمين عند أصحابنا، إذ ليس حينئذ من الأسماء المختصة ولا الغالبة.

و أمّا الشافعيّة فاليمين لما كان عندهم على ضربين: الصريح ــ وهو الذى ينعقد عندهم بمجرد التلفظ بالاسم من غير نيّة و هو الحلف بالأسماء المختصّة ـ والكنائى ـ وهو ما يحتاج فيه الى النيّة بأن ينوى الحالف الذات المقدسة وهو الحلف بالأسماء المشتركة كالحىّ والسميع والبصير ـ، فاليمين بالاسم المذكور ينعقد عندهم مع النيّة. و أمّا على ما ذهب اليه أصحابنا، فاليمين لا ينعقد إلّا بشرطين:

أحدهما: النيّة والثانى: كونه من الأسماء المختصة له تعالى وهو مفقود عند حذف الألف.

المسألة الثالثة
فی أنّه من أیّ لغة کان، عربیّ أو عبریّ أو سریانیّ، وفی أنّه اسم أو صفة، جامد أو مشتق

قد اختلفت ألسنة الفحول، وتشعبت أراء أرباب العقول، وتفننت أنظار علماء النقول وأصحاب الأبنية والأصول، واضطربت أقوالهم فی لفظة الجلالة کما تاهت أفکار العقلاء فی مدلولها وتحیّرت أذهانهم فی مفهومها، وکما اضمحلّت ذوات العارفین فی حقیقة مسمّاها، واندکت ــ جبال انیاتهم فی هویة الأوّل المحتجب بشدة ضوئه الأبهر ونوره الأقهر عن عیون خفافیش العقول، فکأنّه قد وقعت رشحة من بحر تعزره وتمنّعه وعکست شعلة من نار کبریائه وجلاله علی منصات ظهور جماله، حتی اللفظ الذی بازاء هویّته، فتلجلج لسان الفصحاء عند بیانه، وتمجمج البلغاء فی الأخبار عن شانه.

فقیل[1]: هو لفظ عبری. وقیل: هو سریانی، وأصله «لاها»، فعرب بحذف الألف من آخره، و أدخل اللام والألف علیه.

وقیل: بل هو عربی وأصله «اله» حذفت الهمزة وعوّض عنها بالألف واللام، ومن ثمّ لم یجز اسقاطهما حال النداء ــ ولا وصلت الهمزة تحاشیاً عن حذف العوض أو جزئه، فقیل فی النداء: «یا الله» بالقطع کما یقال: «یا إله» و إنّما خصّص القطع به تمحیضاً له فی العوضیّة للاحتراز عن اجتماع أداتی التعریف ــ وفیه ما فیه ــ.

«والآله» من أسماء الأجناس کالرجل والفرس، فیقع علی کلّ معبود بحق أو باطل، ثمّ غلب علی المعبود بحقّ کما غلب «النجم» علی الثریا، و«السنة» علی عام القحط، و «البیت» علی الکعبة.

و أمّا «الله» ـ بحذف الهمزة ــ فمختص بالمعبود الحق لم یطلق علی غیره، فاختلفوا فیه هل هو اسم أو صفة؟ فالمختار عند جماعة من النحاة کالخلیل وأتباعه وعند أکثر الأصولیین و الفقهاء أنّ لفظ الجلالة لیس بمشتق وأنّه اسم علم له سبحانه لوجوه:

أحدها: أنّه لو کان مشتقاً لکان معناه معنی کلیاً لا یمتنع نفس مفهومه من وقوع الشرکة فیه، وحینئذ لایکون قولنا: «لا إله إلّا الله» موجباً للتوحید المحض ولا الکافر یدخل به فی الاسلام، کما لو قال: «أشهد أن لا إله إلّا الرحیم» أو «إلّا الملک» بالاتفاق. ویرد علیه أنّه

---

۱. مشرق الشمسین، ص ۳۹۴

يجوز أن يكون أصله الوصفيّة، إلّا انّه نقل الى العلميّة.

والثانى: أنّ الترتيب العقلى يقتضى ذكر الذات، ثمّ تعقيبه بالصفات، نحو «زيد الفقيه الأصولى أو النحوى»، ثمّ أنّا نقول: «الله الرحمن الرحيم» ولا نقول بالعكس، فنصفه، ولا نصف به، فدلّ ذلک على أنّ «الله» اسم علم.

ويرد عليه: أنّ هذا لا يستلزم العلميّة لجواز كونه اسم جنس أو صفة غالبة يقوم مقام العلم فى كثير من الأحكام، ويخدشه أيضا قوله تعالى: ﴿صراط العزيز الحميد الله الذى له ما فى السموات﴾(ابراهيم(١٤): ١) فى قراءة الحفص.[1]

و أجيب بأنّ قراءة الحفص عند من قرأ به ليست لأجل أنّه جعله وصفاً، و إنّما هو للبيان، كما فى قولک: «مررت بالعالم الفاضل زيد».

والثالث: قوله تعالى: ﴿هل تعلم له سمياً﴾(مريم(١٩): ٦٥) وليس المراد الصفة و إلّا لزم خلاف الواقع، فوجب أن يكون المراد اسم العلم وليس ذلک إلّا «الله». ولقائل أن يمنع تالى شقّ الأوّل مسنداً بأنّ المراد من الصفة كمالها المعرى عن شوب النقص.

والرابع: أنّه سبحانه يوصف بصفات مخصوصة فلابدّ له من اسم خاص يجرى عليه تلک الصفات، إذ الموصوف إمّا أخص أو مساو للصفة.

وفيه أوّلا: أنّ هذه مغالطة من باب الاشتباه بين أحكام اللفظ وأحكام المعنى، فانّ الاختصاص بالنعوت والأوصاف يوجب مساواة ذات الموصوف أو أخصّيتها بالقياس الى الصفة لا وقوع لفظ مخصوص بازاء الذات، والأوّل لا يستلزم الثانى.

وثانيا: أنّه على تقدير التسليم لا نسلّم لزوم العلميّة، لأنّ الصفات مفهومات كليّة و إن تخصصت بعضها ببعض لا ينتهى الى التعيّن الشخصى. غاية ما فى الباب أن يصير كلياً منحصراً فى فرد، فيكفى لموصوفها عنوان هو أمر كلى منحصر فى فرد.

وثالثاً: أنّه يرد عليه ما ورد أوّلا على الثانى.

وأمّا القائلون بالاشتقاق فحجتهم أمور:

منها قوله تعالى: ﴿وهو الله فى السموات وفى الأرض﴾(الأنعام(٦): ٣)، إذ لوكان علماً لم يكن ظاهر هذه الآية مفيداً معنى صحيحاً لا كما وجّهه بعضهم من أنّه يشعر بالمكانيّة؛ لأنّ ذلک حديث آخر يتعلّق بعلم أرفع من مباحث الألفاظ و لعلّ الألفاظ المشعرة بالتجسّم

١. قرء حفص «الله» بالكسر.

فی القرآن غیر محصورة و السرّ فی الجمیع شیء واحد لیس هذا الموضع محل بیانه، بل لأنّ المعنی الجامد لا یصلح للتقیید بالظروف وغیرها بخلاف المعنی الوصفی، فانّه لا یجوز أن یقال: «هو زید فی البلد» و إنّما یقال: «هو العالم فی البلد» أو «الواعظ فی المجلس».

والجواب أنّ الاسم قد یلاحظ معه معنی وصفی اشتهر مسمّاه به فیتعلّق بالظرف کما فی «أسد علی» لتضمّنه معنی الصائل أو المقدم، فکذلک یلاحظ هاهنا معنی المعبود بالحق لکونه لازماً لمسمّاه مشتهراً فی ضمن فحواه.

ومنها أنّه لما کانت الاشارة ممتنعة فی حقّه تعالی کان العلم له ممتنعاً.

ومنها أنّ العَلَم للتمییز، و لامشارکة فلا حاجة الیه.

والجواب عن الوجهین أنّ وضع العلم لتعیّن الذات المعیّنة ولا حاجة الی الاشارة الحسیّة ولا یتوقف علی حصول الشرکة.

قال بعض العلماء:[1]

یشبه أن یکون النزاع بین الفریقین لفظیاً غیر مؤدّ الی فائدة؛ لأنّ القائلین بالاشتقاق متفقون علی أنّ «الاله» مشتق من «أله ــ بالفتح ــ آلهة» أی: عبد عبادة. وأنّه اسم جنس یقال علی کلّ معبود، ثمّ غلب علی المعبود بحق کما مرّ، و أمّا «الله» بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بالحق لم یطلق علی غیره ولم یفهم سواه وهذه خاصیة العلم.

و قیل: اشتقاقه من «ألهت الی فلان» أی: سکنت. وهذا المعنی أیضاً لا یتحقّق إلّا بالقیاس الی جنابه المقدّس، فانّ النفوس لا تسکن إلّا الیه والعقول لا تقف إلّا لدیه، لأنّه غایة الحرکات ومنتهی الرغبات کما برهن فی الحکمة الالهیّة و لأنّ الکمال محبوب لذاته ﴿ألا بذکر الله تطمئن القلوب﴾ (الرعد(۱۳): ۲۸).

و قیل: من «الوله» وهو ذهاب العقل. وهو بالحقیقة ثابتة للذوات بالنسبة الی قیّوم الهویّات وجاعل الانیّات، وسواء فیه الواصلون الی ساحل بحر العرفان المستغرقون فی لجّة یمّ الایقان والواقفون فی ظلمات الجهالة والعمیان المتزحزحون فی تیه الخذلان.

و قیل: من «لاه» بمعنی ارتفع، وهو تعالی مرتفع عن شوب مشابهة الممکنات ومتعال عن وصمة مناسبة المحدثات.

و قیل: من «أله فی الشیء»، إذا تحیّر فیه، لأنّ العقل وقف بین الأقدام علی اثبات ذاته

۱. القائل هو الفاضل النیشابوری، نور البراهین، ج۱، ص۴۷۵

نظراً الى وجود مصنوعاته والتكذيب لنفسه لتعالى ذاته عن ضبط وهمه وحسّه ولذلک قال المحققون : السالک الواصل الى درک الواجب لذاته هو نحو البرهان المأخوذ عن معنى الوجود و أنّ له مبدءاً قيّوماً لذاته فهو الشاهد على ذاته وعلى كلّ شيء لا العقل ، إذ ليس له إلّا أن يقرّ بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن ادراک الجمال والجلال ، فعجز العقل هاهنا عن درک الادراک ادراک .

و قيل : من«لاه يلوه» ، إذا احتجب ؛ لأنّه بكنه صمديّته محتجب عن العقول فانّها إنّما يستدل علي كون الشعاع مستفاداً من الشمس بدورانه معها وجوداً و عدماً و طلوعاً و أفولا و شروقاً و غروباً ، و لو كانت الشمس ثابتة في كبد السماء لما حصل اطمينان بكون الشعاع مستفاداً منها ، و لما كان ذاته باقياً علي حاله و كذا الممكنات التابعة له ، فربّما يخطر ببال ضعفاء العقول أنّ هذه الاشياء موجودة بذواتها ، و كثير منهم لا يمكنهم تصوّر دوام المجعول مع الفاعل التام مع أنّ البقاء لأحدهما بالأصالة و الحقيقة و للآخر بالتبعيّة و المجاز ـ إذ المهيّات و الأعيان مظلمة الذوات بذواتها لازمة الفقدان و العدم بأنفسها ، إلّا أنّها مرائي لحقيقة الأوّل و مجالي لظهور نور الحق لم يزل فاختفي الحق بالخلق و ظهر الخلق بنور الحق ، فلاسبب لاحتجاب نوره إلّا كمال ظهوره ، كما لاسبب لظهور الخلق إلّا غاية بطونه و بطلانه ، فالحق محتجب و الخلق محجوب .

و قيل من«أله الفصيل» ؛ إذا ولع بأمّه ؛ لأنّ العباد يتضرعون اليه في البليّات﴿و إذا مس الناس ضرّ دعوا ربّهم منيبين اليه﴾هذا شأن الناقصين ، و أمّا العارفون الكاملون فهم في بحر شهوده مغرقون و هو جليسهم و أنيسهم .

شكي بعض المريدين كثرة الوسواس فقال له الشيخ : «كنت حداداً عشر سنين ، و قصاراً عشراً ، و بوابا عشرا»فقيل : «و كيف ما رأينا منک؟» ، فقال : «القلب كالحديد ، ألنته بنار الخوف عشراً . ثمّ شرعت في غسله عن الأوضار و الأوزار عشراً ، ثمّ وقفت علي باب القلب عشراً أسل سيف لا إله إلّا اللّه فلم أترک حتي يخرج منه حبّ غير اللّه تعالي و يدخل فيه حبّ اللّه ، فلما خلت عرصة القلب عن غيره و قويت محبته ، سقطت من بحر عالم الجلال قطرة من النور ، فغرق القلب فبقي في تلک القطرة ، و فني عن الكلّ و لم يبق فيه إلّا سرّ محض ﴿لا اله إلّا اللّه﴾ .

و قيل : من«أله الرجل يأله» ، إذا فزع من أمر نزل به ، فآلهه أي آجره ، و المجير لكلّ الخلائق من كلّ المضار هو اللّه و لايجار عليه .

كشف تحقيقي
[الاسم المخصوص للذات الأحديّة غير متصوّر أصلاً]

الحق أنّ وضع الاسم المخصوص للذات الأحديّة و الهويّة الغيبيّة مع قطع النظر عن النسب و الاضافات غير متصور أصلا، لا لما قيل: إنّ ذاته تعالي من حيث هي غير معقول للبشر، فلايمكن أن يدل عليها بلفظ. إذ يرد عليه ما ذكره بعض المحققين[1]: أنّ أقصى ما يلزم منه عدم تمكّن البشر من وضع الاسم له جل شأنه، و المدعي أن ليس له تعالي علم أصلا، و قد صحّ أنّ أسمائه توقيفية، فيجوز أن يضع هو لذاته المقدسة اسماً، علي أنّ القول بعدم تمكّن البشر من وضع العلم محل كلام، إذ يكفي في وضع الاسم تعقل المسمّي بوجه يمتاز عمّا عداه؛ بل لأنّ الغرض من وضع الألفاظ و النقوش الكتابية ليس إلّا الدلالة علي المعاني الذهنية الدالة علي الحقائق الخارجيّة، إذ لو كانت الحقيقة بنحو وجودها الجارجي حاضراً عند المخاطب سقط اعتبار اللفظ، بل لايحتاج الي اشارة عقليّة و لاحسيّة لكونها مدركة بصريح المشاهدة، و لما لم يتصوّر لحقيقة الباري صورة ذهنية مطابقة لذاته، فلايمكن الدلالة عليه بالألفاظ الدالة علي الصورة الذهنية المطابقة له، و لا اسم لذاته المخصوصة أيضاً، إذ لايمكن نيل ذاته المقدسة إلّا بصريح ذاته و اشراق نور وجهه الكريم بعد فناء السالک عن ذاته و اندكاک جبل انيتّه و اضمحلاله في العين و اماطة أذي هويته في طريق الحق من البين، و حينئذ فلا اسم له و لا رسم و لا نعت و لا خبر عن الغيب المحض و المجهول المطلق، فالسالک مادام في حجاب وجوده و عينه فلا فائدة للألفاظ في حقّه و لا خبر عن الحق أصلا، و إذا وصل الي الشهود الحقيقي فلا أثر منه عند الغير كما قيل:

اين مدعيان در طلبش بی‌خبرانند　　　كانرا كه خبر شد خبری باز نيامد

و من هاهنا يتبيّن و يتحقّق أنّ وضع الألفاظ للمفهومات و الصور الذهنية لا للاعيان الخارجيّة، سواء كان الغرض تعرّف أحوال تلک الأعيان و أحكامها أم لا ـ كما في الأحكام الذهنية.

وممّا يؤكّد أنّ وضع الألفاظ للصور الذهنيّة أنّه قد ثبت في مقامه أن لا سبيل للعلم بأنحاء الوجودات الخارجيّة للمهيّات إلّا بالحضور العيني و المشاهدة الاشراقيّة أو الاحساس، فعلي هذا كيف يتصوّر أن يفهم من مجرّد اطلاق اللفظ الهويّة الخارجيّة، إلّا

1. القائل هو البهائی العاملی فی مشرق الشمسين، ص ۳۹۶

بسبب سبق علم شهودي أو احساسي بتلك الهويّة و إذا لم يكن الأمر العيني ممّا يتصوّر في حقّه المشاهدة الاكتناهيّة أو الاحساس كذاته تعالي فلا فائدة لوضع الألفاظ لذاته المخصوصة بوجه أصلا .

فان قلت : لاشبهة في أنّ للعلوم و الصور الذهنية دلالات علي المعلومات و الأعيان الخارجيّة ـ و إن لم يحضر الأمر الخارجي ـ، فالعلم بها لايتوقف علي حضورها . و أيضاً لاشک أنّ الأحكام الخبرية ليست كلّها جارية علي مجرّد الصور العقلية ، و إلّا لكانت القضايا كلّها ذهنيّات فلم يبق قضية حقيقية أو خارجية ، فالحكم علي الشيء لابدّ من ادراكه .

قلنا : نحن لاننكر أنّ للصورة العقليّة دلالة علي الشيء الخارجي بوجه من الوجوه ، لكنّا نقول : هذه الدلالة علي الأمر الخارجي بهويّته المخصوصة لايمكن إلّا بعد العلم الحضوري به ، فاللفظ إذا دلّ عليه فانّما دلّ أوّلاً علي الصورة الذهنية ، و بتوسطها علي الأمر الخارجي بالشرط المذكور ، و أمّا القضايا و الأحكام الخارجيّة أو الحقيقية ، فالحاضر بالذات للعقل عند اطلاق اللفظ في الحمليّات مطلقاً ليس إلّا الصور الذهنية ، إلّا أنّها قد تكون مأخوذة على وجه يصير عنواناً لحقيقة خارجيّة ، كما في المحصورات الخارجيّة ، فانّ المحكوم عليه في قولنا : كلّ انسان كاتب هو الصورة العقليّة للانسان المأخوذة من حيث هي هي علي وجه يصير مرآة لملاحظة الأفراد علي سبيل الاجمال بمعني أنّ كلّ واحد واحد من الأفراد لو كان حاضراً مشهوداً بهويّته العينيّة لكان متحداً مع تلک الصورة المأخوذة كذلک .

و هذا الحكم في الأفراد المقدّرة في القضية الحقيقية بخلاف الطبيعة الذهنية ، فانّ المحكوم عليه فيها مجرّد الصورة من حيث كونها متعيّنة في الذهن ففي القبيلين المدرک بالذات ليس إلّا صورة الشيء الخارجي و وجهه دون هويّته و ذاته ، إلّا أنّ في أحدهما اعتبر المطابقة مع ما في الخارج علي الوجه المذكور ، و في الآخرلم يعتبر ، و هذا هو الفرق بين العلم بوجه الشيء و بين العلم بشيء بالوجه ، مع الاتفاق في كون المعلوم بالذات هو الوجه ، لا الكنه .

فقد استنار و انكشف أنّ حقيقته المقدسة باعتبار الأحديّة الغيبيّة لاوضع للألفاظ بازائه ، إذ لايمكن له اشارة عقليّة كما لايمكن اشارة حسيّة ، و هذا سرّ قوله عليه و آله الصلوة و السلام : «إنّ اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار ، و إنّ الملاء الأعلي يطلبونه كما أنتم تطلبونه»[1] .

١ . تحف العقول ، ص٢٤٥

المسألة الرابعة
في أنّ موضوع لفظ الجلالة ماذا؟

اعلم أنّ أقسام الأسماء الواقعة علي المسميّات تسعة :

أولّها : اسم الشيء بحسب ذاته كزيد ، ثانيها : اسمه بحسب جزء من أجزائه كالحيّوان علي الأنسان ، ثالثها : اسمه بحسب صفة حقيقيّة قائمة بذاته كالأسود و الحارّ ، و رابعها : اسمه بصفة اضافيّة كالمالک و المملوک و المتيامين و المتياسر ، و خامسها : اسمه بصفة سلبّية كالجاهل و الأعمي ، و سادسها : اسمه بصفة حقيقيّة مع اضافة لها الي شيء كالعالم و القادر ، و سابعها : اسمه بصفة حقيقيّة مع صفة سلبيّة كاطلاق الجوهر بمعني الموجود بالفعل لا في الموضوع علي ما له وجود زائد علي مهيّته ، ثامنها : اسمه بصفة اضافيّة مع صفة سلبية كالأوّل ـ فانّ معناه سابق غير مسبوق ، تاسعها : صفة حقيقيّة مع اضافة و سلب . فهذه أقسام الأسماء المقولة علي الشيء و لايكاد تجد اسماً خارجاً عنها سواء كان لله أو لمخلوقاته .

إذا تقرّر هذا فلقائل أن يقول : لمّا تبين و تحقّق أنّ حقيقته تعالي المقدسة عن لوث الأفهام و الأوهام بحسب هويّته الغيبيّةغير قابلة لاسم و لارسم و لا حدّ و لا اشارة و إنّما ألفاظ الأسماء و الصفات جارية علي ذاته باعتبار مفهومات هي نعوت كماليّة أو اضافيّة أو سلبيّة فالاسم«الله»لايكون موضوعاً للذات الأحديّة بل لواحدة من الصفات الحقيقيّة أو الاضافيّة ـ سواء كانت مع السلوب أم لا .

لكن لقائل أن يعارض ذلک و يقول : إنّ الاسم«الله»لو لم يكن موضوعاً للذات لكان إمّا موضوعاً لصفة كماليّة بخصوصه ـ كالعالم مثلا أو القادر أو غيرهما ـ فكان المفهوم من كلمة«الله»هو بعينه المفهوم من«العالم»مثلا ، و لم يكن لقولنا : «اللّه عالم»معني زائداً علي معني أحد جزئيه ، بل يكون مثل قولنا : «اللّه الله» ، «العالم عالم»حيث لم يفد المجموع معني غير ما أفاده أحد جزئيه ، و التالي باطل فالمقدم مثله .

و إمّا أن يكون موضوعاً لصفة اضافيّة محضة كالأوليّة و السببيّة و الأخرويّة و الغائية و

هو أيضاً باطل بمثل البيان المذكور .

و إمّا أن يكون موضوعاً للسلوب المحضة كالقدوسيّة و الفرديّة و الجلالة و هو ظاهر الاستحالة ، لأنّا لانفهم من هذا اللفظ إلّا تحصيل أمر حقيقي أو اضافي ، لا رفع أمر .

و إمّا أن يكون موضوعاً لجزء من الذات و هو أيضاً مستحيل لاستلزامه تركّب الواجب تعالي عنه علواً كبيراً ، و الحال في كونه موضوعاً للمركّب من بعض المعاني المذكورة مع بعض يعرف بما ذكرناه من الاستحالة .

فلم يبق الاحتمالات التسعة المذكورة الحاصلة من وقوع الأسماء علي المسميّات إلّا واحد و هو كون الاسم «الله» واقعاً علي الذات دالّا عليها مطابقة لاستحالة غيره لما علمت من استحالة التوالي بأسرها عند فرض المقدّمات الثمانية المحتملة في بادي النظر و أنّ فساد التوالي يستلزم فساد المقدّمات ، و كذا استحالة المفهوم المردّد بين التوالي يستلزم استحالة المفهوم المردّد بين شقوق المقدم ، و استحالته يوجب ثبوت نقيضه ـ و هو الذي ادعيناه من كون لفظ الجلالة بازاء الذات الأحديّة المعراة عن الاعتبارات ـ حقيقية كانت أو اضافية أو سلبيّة ـ و إلّا يلزم كون هذا الاسم مع جلالته مهملا غير موضوع لمعني و هو ظاهر البطلان .

و أقول في الجواب : إنّ هذا الاسم ـ في التحقيق الذي لامجمحة فيه ـ من الأعلام الجنسية للذات المستجمعة للصفات الكمالية بأسرها ، المنزّهة عن النقائص الامكانيّة برمّتها ، فهو علم لهذا المفهوم الجامع المقدس المنحصر في ذات الواجب القيّوم بذاته ، و ليس من أسماء الأجناس ، إذ ليس اسم جنس لذاته لعدم كونه تعالي كلّها طبيعياً كما زعمته طائفة من المتصوفة ـ تعالي عمّا يقوله الظالمون علواً كبيراً ـ و لا أيضاً اسم جنس لصفة من الصفات بخصوصها أيّ صفة كانت ايجابيّة أو سلبيّة كما مرّ ذكره .

فلم يبق من الاحتمالات إلّا الذي ادعيناه ، إذ لايرد عليه شيء من النقوض و الايرادات المذكورة و هو خارج عن الشقوق التسعة المشهورة ، و دعوي انحصار أقسام الأسامي فيما ذكر ممنوع ، لأنّه غير مستند الي أمر عقلي بل مجرّد استقراء غير تام يكاد يوجد اسم خارج عن الجميع ، سواء كان لله او لغيره ، و سواء كان الواضع هو اللّه أو غيره .

فان قلت : هذا الاسم أشرف الأذكار و هو الاسم الأعظم عند بعضهم . و إذا كان كذلك

فلابد أن يكون مسمّاه الذات الأحديّة ؛ لأنّ شرف الذكر و الاسم بشرف المذكور و المسمّي كما أنّ شرف العلم بشرف المعلوم .

قلنا : قدمرّ أنّ ذكر الذات الأحديّة باعتبار هويّته الغيبيّة و كذا تسميته بخصوصه و الاشارة اليه بعينه و الاشعار به غير متصوّر أصلا ، بل أمر مستحيل ؛ لأنّه من الحيّثيّة المذكورة مجهول مطلق لما سوي ذاته تعالي ـ و المجهول المطلق من حيث هو مجهول مطلق لايخبر عنه و لايذكر و لايشار اليه بوجه من الوجوه .

و هذا لايقدح في كون هذا الاسم أشرف الأذكار و أعظم الأسماء ، فانّ المذكور و المسمّي في كلّ ذكر و اسم من الأذكار و الأسماء الحسني معني من المعاني العقلية الاعتقادية الصادقة في حقّه تعالي اللائقة بجناب إلهيّته و قيّوميّته و ليس شيء منها نفس ذاته المقدسة لتعاليه عن أن يحوم حول ادراكه فكر أو قياس ، أو ينال ذاته عقل أو وهم أو حواس إلّا أنّ ما يدلّ عليه هذا الاسم باعتبار الاستجماع الذي أشرنا اليه لم يبعد أن يقال : إنّه أشرف المذكورات الدالة عليها سائر الأسماء ، فلو اتفق لعبد من عباده الوقوف علي ذلک الاسم علي ما يكون ـ بأن تجلي له معناه و انكشف له فحواه ـ أوشكّ أن ينقاد له عوالم الجسمانيّات و الروحانيّات .

ثمّ القائلون بأنّ الاسم الأعظم موجود اختلفوا فيه علي وجوه :

منهم من قال هو «ذو الجلال و الاكرام» متمسكين بقوله ﷺ : «ألظّوا بـ «ياذا الجلال و الاكرام»[1] و ردّ بأنّ الجلال من الصفات السلبيه و الاكرام من الاضافيّة ، و من البيّن أنّ الذات المأخوذة مع الصفات الحقيقية أو الذات المطلقة المأخوذة بلاقيد أشرف من السلوب و الاضافات .

ومنهم من قال : إنّه «الحيّ القيّوم» لما مرّ سابقاً من الروايات و لقوله ﷺ لأبيّ بن كعب : «ما أعظم آية في كتاب اللّه تعالي؟ فقال : ﴿اللّه لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم﴾ . فقال : ليهنئک العلم يا أبا المنذر»[2] . و عورض بأنّ «الحيّ» هو الدّراک الفعّال و هذا ليس فيه عظمة ، و لأنّه صفة .

و أمّا «القيّوم» فمعناه كونه قائماً بنفسه مقوّما لغيره ، و الأوّل مفهوم سلبي و هو استغناؤه

---

١ . بحار الأنوار ، ج ٩٠ ، ص ٢٣٥ ، ح ٧ ؛ مسند أحمد ، ج ٤ ، ص ١٧٧ ؛ المستدرک ، ج ١ ، ص ٤٩٩

٢ . تفسير الآلوسى ، ج ١ ، ص ٤١

عن غيره، و الثاني اضافي و سنذكر لک ما يليق بهذا المقام و بيان كون هذين الاسمين من الأسماء العظام.

و منهم من قال: إنّ أسماء اللّه كلّها عظيمة لاينبغي أن يتفاوت بينها، وردّ بما مرّ من أنّ اسم الذات أشرف من اسم الصفة. و فيه أنّ الذات البحتة لم يوضع له اسم و الأولي أن يقال: إنّ المفهوم من بعض الأسماء أشرف من بعض بكثير إلّا أنّ القول بأنّ الاسم الأعظم غير منحصر في واحد أو اثنين غير بعيد عن الصواب كما سنشير اليه و به يندفع التدافع بين النصوص الواردة في أعظميّة اسم و الواردة في أعظميّة اسم آخر غيره.

و منهم من قال: إنّ الاسم الأعظم هو «الله» و هو قول منصور، لأنّک قد علمت أنّه عَلَم للذات المستجمعة للصفات الكمالية و الالهيّة مع التقدّس عن جميع النقائص الكونيّة، فهو يجري مجري العَلَم للذات الحقيقيّة الأحديّة و ينوب منابه، فكأنّه دالّ علي ذاته المخصوصة الأحديّة و هذا المقام غير متحقّق لشيء من الأسماء العظام لعدم دلالته علي ما دلّ عليه هذا الاسم إلّا علي سبيل الالتزام مع بيان و برهان كما في «الحيّ القيّوم».

و يؤيّده ما روي عن أسماء بنت زيد أنّها روت عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «اسم اللّه الأعظم في هاتين الآيتين: ﴿و الهكم إله واحد لا إله إلّا هو الرحمن الرحيم﴾ (البقرة(٢): ١٦٣) و فاتحة سورة آل عمران: ﴿اللّه لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم﴾ (آل عمران(٣): ١).[1]

و عن بريدة: «إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله سمع رجلا يقول: اللّهم إنّي أسئلک بأنّي أشهد أنّک أنت اللّه لا إله إلّا أنت، الأحد الصمد الذي لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد. فقال: و الذي نفسي بيده لقد سأل اللّه باسمه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب و إذا سئل به أعطي»[2] و لاشكّ أنّ الاسم «الله» في الآيتين و الحديثين أصل و الصفات مرتبة عليه.

و التحقيق أنّ شرافة اسم علي اسم باعتبار شرافة مدلوله بأحد الدلالات، فمن نظر الي أنّ مدلول الاسم «الله» بحسب الدلالة المطابقة هو الذات المستجمعة لجميع الصفات

١. كنز العمّال، ج١، ص ٤٥١، ح١٩٤١؛ الجامع الصغير، ج١، ص ١٥٧، ح١٠٣٢؛ بحار الأنوار، ج٩٠، ص ٢٢٧؛ سنن ابن ماجه، ج٢، ص ١٢٦٧، ح٣٨٥٥.

٢. بحار الأنوار، ج٩٠، ص٢٢٤؛ مسند أحمد، ج٥، ص ٣٤٩؛ سنن ابن ما جه، ج٢، ص ١٢٦٨، ح٣٨٥٧؛ المستدرک، ج١، ص٥٠٤

الجمالـيّة و الجلاليّة، و لايوجد في الأسماء ما له هذه الجامـعيّة في الدلالة الـوضعيّة إلّا اسم«الله»حكم بأنّه الأعظم، و من نظر الي أنّ «الحيّ القيّوم» يدل مفصلة علي ما دلّ عليه اسم«الله»مجملا من تلـک الأوصاف و النعوت الالهيّة الوجوبـيّة لكن علي بعضها دلالة وضعيّة، و علي بعضها دلالة عقليّة، و الدلالة التفصيلية أرجح في طلب القرب و الوصول من الدلالة الاجمـاليّة، فحكم بـأنّ هذا أعظم الأسماء، و من نظـر الـي أنّ كـلّ واحد من الأسماء الحسني يرشد الي الآخر و يدلّ عليه دلالة عقليّة عند التأمّل الصادق فيه و المواظبة علي ذكره حكم بأنّه لارجحان لاسم علي اسم بل كلّ واحد منها إذا نظرت اليها فهو عين جميع الأسماء بحسب المفاد، كقوله تعالي: ﴿قل ادعوا اللّه أو ادعوا الرحمن أيّا ما تدعوا فله الأسماء الحسني﴾(الاسراء(١٧): ١١٠).

المسألة الخامسة
في اعرابه و نظمه

«هو»مرفوع بالابتداء، و خبـره إمّا محذوف و هو«موجود»أو«ثابت»أو«واحد»بقرينة ما بعده، و هو«لا إلـه إلّا هو»مؤكّداً له، و يحتمل أن يـكـون الجملة خبـراً بنفسها لا تابعـاً، و يحتمل أن يكون«الله»خبر مبتداء محذوف أي: هو اللّه دون غيره.

و معناه علي الأوّل أنّ اللّه بنفس ذاته موجود لايزيد وجوده علي هويّته كما في الممكنات التي لها مهـيّات قابلة للـوجود و العدم غير مقتضية لشيء منهمـا بـذواتها، فيحتاج الي مـا يرجّح أحد الطرفين فيها علي الآخر، فيؤدّي سلسلة الافتقار الي موجود لايزيد وجوده علي ذاته دفعا للدورو التسلسل، و كذا يقاس كونه واحداً.

و علي الثاني أنّ الموجود الحق بنفس هويّته إله للعالم لابصفة زائدة علي ذاته أي: صنعة الالهيّة في الواجب ليست كصنائـع ذوي الصناعات الامكانيّة التي صانعـيّتها إنّما يتحقّق بشيء زائد علي ذاتها، كما أنّ لنا شيئين نتجوهر بأحدهما ـ و هو النطق ـ و نكتب بالاخر ـ و هو صنعة الكتابة ـ و كذا النار تتجـوهر بصـورتها المخصوصة و تحرق بحـرارتها، و كذا الشمس تتذوت بشيء و تضيء وجه الأرض بشيء، ثمّ لايكفي في هذه المبادي الفاعلية الذات و الصفة، بل يحتاج مع ذلک الي قابل و حـركة حتي يظهر منها آثـارها، لأنّ شأنهـا

الاعداد و التحريک لا الجـود و الافاضة ، و أمّا الاله المحض و الجـواد الحق فلاينقسـم بشيئين ، بأحدهما تجوهر ذاته و بالآخر الهيّته بل هو بذاته إله و بنفسه خلاق ، و إلّا لاحتاج في ايجاد صفة الهيّته الي الهيّةأخري ، و هكذا حتي يتسلسل أو يدور و كلاهما ممتنع ، فهو اللّه بذاته هو الرحمن الرحيم بنفسه لابصفة زائدة بها تحصل الالهيّة .

أمّا ارتباطه بما سبق فهو أنّ من عادته سبحانه و تعالي في هذا الكتاب المجيد أنّه يمزج هذه الأنواع الثلاثة بعضها ببعض ـ أعني علم التوحيد ، و علم الأحكام و علم القصص ـ و المقصـود من ذكر القـصـص إمّا تقدمة دلائل الـتـوحيد و إمّا البالغـة فـي الـزام الأحكام و التكاليف ، و هذا الطريق هو الأحسن في الهداية و اللائق بالانسان ، فانّ الكلام في النوع الواحد كأنّه ممّا يوجب له الملال ، فـأمّا إذا وقع الانتقال من نوع من العلـوم الي نوع فكأنّه ينشرح به الصدور و يفرح به القلب و ينشط به الذهن و ينتعش الطبع فيصير به الكلام أقرب الي فهم معناه و العمل بمتقضاه ، و إذ قـد تـقـدّم من علم الأحكام و القصص ما اقتـضـي المقام ايراده ذكر الآن ما يتعلّق بعلم التوحيد .

المسألة السادسة
في تحرير القول بأنّ هذا الاسم عين ذاته تعالي أو غيرها

اعلم أنّه قد اختلفت كلمة أهل الكـلام فـي أنّ الاسم مطلقـاً هل هو عين المسـمّي أو غيره؟ فالأوّل منسوب الي الأشاعرة ، و الثاني الي المعتزلة .

و المتاخّرون ـ عن آخرهم حتي النحارير ـ تحيّروا في تحرير محل النزاع و مورد الخلاف بحيث يصيرقا بلا للمتقابلين قبل قيام الدليل ، غير قطعي الاستحالة في أحد الجانبيـن ، و جزم بعضهم أنّ البحث فيه لفظي أو عبث ، و هو كذلک بحسب الظاهر علي ما هو مصطلح أهل الكلام .

و أمّا علي ما هو عرف العرفاء في الأسماء ، فالخطب فيه عظيم و البحث فيه مهمّ كما سيلوح لک منه شيء ، كيف و لايشک عاقل في أنّ لفظ «الأسد» ليس حيواناً مفترساً ، ولالفظ «الأسود» قابضاً للبصر ، ولالفظ «النار» محرقاً ، و لاالتلفظ بالعسل و السكر يوجب الحلاوة .

و ربّما استدلّ بعضهم علي هذا الأمر الفطري بأنّ الاسم حاصل من أصوات غير قارة ، و

مختلف باختلاف الأمم و متعدّد تارة كالمترادفة، و متحد أخري كالمشترک، و المسمّي بخلافه في الأولّين و بعكسه في الأخيرين، و بأنّهما متضايفان و المضافان متغايران ـ و فيه تأمّل ـ و بأنّ اللفظ عرض ممكن و المسمّي قد يكون جوهراً بل واجباً.

و استدلت المعتزلة بقوله تعالي: ﴿تبارک اسم ربّک﴾(الرحمن(۵۵): ۷۸) و بوقوع النكاح و الطلاق شرعاً بالحمل علي الأسماء.

و أجيب عن الأوّل بأنّه كما يجب علينا تنزيه ذاته تعالي عن النقائص يجب تنزيه اسمه عن الرفث و سوء الأدب، و بأنّه قد يراد لفظ«الاسم»مجازاً كما في قول لبيد:

«الي الحول ثمّ اسم السلام عليكما».[1]

و من الثاني بأنّ المراد الذات التي يعبّر عنها بهذا اللفظ.

هذا ماقيل في هذا المقام.

و أقول: الاسم في عرف المحققين من أكابر العرفاء المعتبرين عبارة عن الذات المأخوذة مع بعض الشؤون و الاعتبارات و الحيثيّات، فانّ للحق سبحانه بحسب﴿كلّ يوم هو في شان﴾ (الرحمن(۵۵): ۲۹)شؤوناً ذاتيّة و مراتباً غيبيّة يحصل له بحسب كلّ منها اسم أو صفة حقيقيّة أو اضافيّة أو سلبيّة، و لكلّ منها نوع من الوجود حتي السلوب، فانّها ممّا يعرضها الوجود من وجه كما إذا تمثّل في ذهن من الأذهان أو يكون له مصداق ينتزع منه إذا قيس الي الأمر المسلوب.

و الفرق بين الاسم و الصفة في اعتبار العقل كالفرق بين المركب و البسيط، إذ الذات معتبرة في مفهوم الاسم دون مفهوم الصفة، لأنّها مجرّد العارض، فالاسم ـ اللّه ـ عبارة من مرتبة الألوهيّة الجامعة لجميع الشؤون و الاعتبارات للذات المندرجة فيها جميع الأسماء و الصفات التي ليست إلّا تجليّات ذاته، و هي أوّل كثرة وقعت في الوجود و برزخ بين الحضرة الأحديّة الذاتيّة الغيبيّة و بين المظاهر الخلقيّة، و هو بعينه جامع بين كلّ صفتين متقابلتين و اسمين متقابلين لماعلمت أنّ للذات مع كلّ صفة معيّنة و اعتبار تجلّ خاص من تجليّاته اسماً، و هذه الأسماء الملفوظة هي«أسماء الأسماء». و من هاهنا تحقّق و انكشف أنّ المراد بأنّ الاسم عين المسمّي ما هو.

و قد يقال: الاسم للصفة، إذ الذات مشتركة بين الأسماء كلّها و التكثّر فيها بسبب تكثّر

۱. خزانة الأدب، ج۴، ص۳۱۱

الصفات، و ذلک التکثّر إنّما یکون باعتبار مراتبه الغیبیّة التي هي مفاتیح الغیب، و هي معان معقولة في عین الوجود الحق، بمعني أنّ الذات الالهیّة بحیث لو وجد في العقل أو أمکن أن یلحظها الذهن لکان ینتزع منه هذه المعاني و یصفها به، فهو في نفس الأمر مصداق لهذه المعاني من دون حاجة الي تحقّق صفة في ذاته.

و هذا مراد المحققین من الحکماء و غیرهم أنّ صفاته عین ذاته، و معني کلام أمیرالمؤمنین و امام الموحدین علیه السلام: «کمال التوحید نفي الصفات»[1]؛ لأنّ المدعي أنّ مجرّد وجود الذات هو بعینه وجود الصفات بالعرض لا أنّ لصفاته تعالي وجوداً في أنفسها، و لذاته وجوداً آخر في نفسه ـ کما في صفات الممکنات ـ لیلزم فیه تعالي جهتا قبول و فعل لا أیضاً شيء من الذات بازاء صفة و شيء منها بازاء صفة أخري لیلزم الترکیب في ذاته تعالي عن ذلک علواً کبیراً، فصفاته الحقیقیة ـ علي کثرتها ـ موجود بوجود واحد بسیط أحديّ هو وجود الذات، و هو بعینه مصداق تلک الصفات کلّها و لیس المدعي أن لیست الصفات مفهومات متغائرة في الذهن و إلّا لکانت مترادفة الألفاظ ـ و هو ظاهر الفساد ـ فهي في أنفسها کسائر المفهومات الکلیة لیست من حیث هي موجودة و لا معدومة، و لا عامة و لا خاصة، و لا کلیّة و لا جزئیّة بالذات بل بالتبعیّة، فتصیر کلیّة في الذهن جزئیة في الخارج، موجودة في العقل معدومة في العین، و لها الحکم و الأثر فیما له الوجود العیني، بل ینسحب علیها أحکام الوجود بالعرض و هي تتنوّر بنوره و تتصبغ بصبغة من الوجوب و الوحدة و الأزلیّة، کما یجري علیها أحکام الامکان عند ظهورها في الأعیان الثابتة التي هي ناشیة منها باعتبار تعیّنها في علم الحق.

و تحقیق هذا المرام یطلب من کتب العرفاء الکرام.

قال الشیخ محي الدین الأعرابي في الفص الیوسفي من کتابه: «الوجود الحق هو اللّه خاصة من حیث ذاته و عینه لا من حیث أسمائه، لأنّ الأسماء لها مدلولان: أحدهما: عینه و هو عین المسمّي و المدلول الآخر ما یدلّ علیه ممّا ینفصل الاسم به عن الاسم الآخر و یتمیّز في العقل، فقد بان لک بما هو کلّ اسم عین الاسم الآخر، و بما هو غیره، فبما هو عینه هو الحق، و بما هو غیره هو الحق المتخیّل الذي کنّا بصدده، فسبحان من لم یکن علیه دلیل سوي نفسه و لا ثبت کونه إلّا بعینه ـ»انتهي کلامه.[2]

۱. نهج البلاغه، الخطبة الأولی

۲. فصوص الحکم، ص ۱۰۴، فیه فروق یسیرة

أقول : مراده من «الحق المتخيل» ما لوّ حنا اليه من أنّ كلّا من مفهومات الأسماء الالهيّة و إنّ كان بحسب نفس معناه معري عن صفة الوجود الحقيقي ـ من الوجوب ، و القِدَم ، و الحقيّة ، و الأزليّة ـ إلّا أنّها ممّا يجري عليه تلك الأحكام و ينصبغ بها بالعرض و تقبلها بتبعيّة العين ، و هذا النحو من الاتحاد و العينية بالعرض فيما بين ذاته تعالي و الأسماء الذي ذهب اليه محققوا العرفاء ضرب من الاتحاد بالعرض غير ما ألّفه الجمهور و شاع في الكتب العقليّة ، إذ ليس هذا الاتحاد كاتحاد العرضيّات و المشتقّات مع ذات الموضوع لها كاتحاد الأبيض و الأعمي مع زيد مثلا ، بمعني أنّ الوجود المنسوب أولّا و بالذات الي «زيد» هو بعينه منسوب الي العرضي المشتق ثانياً و بالعرض ـ أي علي سبيل المجاز ـ مع جواز أن يكون لهذه العرضيّات نحو آخر من الوجود يناسبها في ذاتها مع قطع النظر عن عروضها للموضوع ، فانّ لمفهوم الأبيض نحواً من الوجود في نفسه الذي يتحقّق بعين وجوده الرابطي و هو وجود العرض ، فانّ وجود العرض هو بعينه وجوده لمحله ، و هذا غير الوجود بالعرض ، فانّ هذا عندهم مجازي دون ذلک ، و قد تبيّن الفرق بينهما في علم الميزان .

فالحاصل أنّ اتحاد العرضيّات بالموضوع اتحاد بالعرض ، و موجوديّتها به موجوديّة مجازيّة لصدقها عليه بحسب مرتبة من الواقع بعد مرتبة وجود الموضوع ، و أمّا اتحادها بالأعراض التي هي مبادي اشتقاقها فهو اتحاد بالذات و وجودها كوجود تلک الأعراض وجود حقيقي لاتحاد العرض و العرضي بالذات كما هو التحقيق عند المحققين .

و أمّا عينيّة صفاته المقدسة و أسمائه الحسني مع الذات الأحديّة فليست من هذا القبيل من المعيّة التي هي بين العرضي و الذاتي في الطبائع الامكانيّة ، إذ ليست لصفاته نحواً من الوجود غير ذاته تعالي و لا كمعيّة الذاتيّات مع الذات ؛ لأنّ الحق تعالي ليس ذا مهيّة كلية أصلا ـ فضلا عن أن يكون مركباً من مقوّمات متحدة في الوجود ، بل حقيقته ليست إلّا وجوداً مقدّساً بسيطاً صرفاً لا اسم له و لا رسم و لا اشارة اليه إلّا بصريح العرفان ، و لاحدّ له و لابرهان عليه و هو البرهان علي كلّ شيء و الشاهد علي كلّ وجود .

فمعني كون صفاته عين ذاته حسبما أشرنا اليه أنّ الذات الأحديّة بحسب مرتبة هويّته الغيبيّة و انيّته العينيّة ـ مع قطع النظر عن انضمام أمر أو اعتبار حيثية غير ذاته بوجه من الوجوه ـ بحيث يصدق في حقّه هذه الأوصاف الكماليّة و النعوت الجماليّة و يعرف منه هذه الأحكام و يستفاد منه هذه المعاني و يظهر من نور ذاته هذه المحامد القدسيّة و يترائي

في شمس وجهه هذه الشمائل العليّة و هي في حدود أنفسها مع قطع النظر عن نور وجهه لاشيئيّة لها و لا ثبوت أصلا، فهي بمنزلة ظلال و عكوس لها تمثّل في الأوهام و الحواس.

و كذا الحكم في الأعيان الثابتة و سائر المعقولات و الأعيان المعلومة، و ما هي إلّا نقوش و علامات دالّة علي أنحاء الوجودات الامكانيّة التي هي رشحات جود الحق، و أشعة نور الوجود المطلق، و مظاهر أسمائه و صفاته، و مجالي جماله و جلاله، و أمّا نفس تلك الأعيان و المهيّات مع قطع النظر عن الوجودات فلا وجود لها بالذات لاعيناً و لاعقلا كقوله تعالي: ﴿إن هي إلّا أسماء سمّيتموها أنتم و آباؤكم ما أنزل اللّه بها من سلطان﴾ (النجم(٥٣): ٢٣).

و لعلّ الكلام أنجر الي ما لايطيق تقريره أسماع الأنام بل يضيق عن فهمه نطاق أكثر الأفهام، و يضعف عن سلوكه الأقدام.

المسألة السابعة
في أنّه هل لمعني هذا الاسم حدّ أم لا؟

الحدّ عند الحكماء قول دالّ علي تصور أجزاء الشيء و مقوّماته، فما لا جزء له لا حدّله، و ما لا حدّ له لا برهان عليه، لأنّهما متشاركان في الحدود كما بيّن في الميزان، و إذا تقرّر هذا فلا شبهة في أنّ ذات الباري تعالي لتقدسه عن شوب التركيب ـ سواء كان من الأجزاء الوجوديّة أو المقداريّة أو الذهنيّة أو التحليليّة علي ما اقتضاه برهان التوحيد ـ لا حدّله و لا برهان عليه.

و أمّا مفهوم لفظ «الله» هل له حدّ أم لا؟ فالحق هو الأوّل، لأنّ معناه الموضوع له معني مجمل متضمن لمعاني جميع الصفات الكمالية، فكلّ منها عند التفصيل جزء من مفهومه، و الفرق بين الحد و المحدود ليس إلّا بالاجمال و التفصيل في نحوي الادراک، فانّ الألفاظ المذكورة في الحدّ تدلّ علي ما دلّ عليه لفظة المحدود بعينه بدلالة تفصيليّة، و ليس من شرط الحدّ أن يكون تأليفه من جنس و فصل، بل من أجزاء الشيء، سواء كانت بعضها أعم من بعض مطلقاً أو متساوية، أو متباينة، أو لها أعميّة من وجه، إلّا أنّ المشهور بين الجمهور أنّ الحدّ لايكون إلّا من جنس و فصل لما رأوا أنّ الحقائق المتأصلة التي لها طبيعة نوعيّة لا تكون إلّا كذلک.

و بالجملة كلّ لفظ وضع لمعني اجمالي قابل للتحليل الي معان متعدّدة يدلّ عليها بألفاظ متعددة يكون الأوّل محدوداً و الثاني حدّاً و هكذا اسم«الله»بالقياس الي جميع الأسماء الحسني، فانّ نسبة المجموع اليه بحسب المعني نسبة الحدّ الي المحدود، و هذا لايضر بساطة الذات المقدسة و أحدية الوجود القيّومي تعالي عن التصور و التمثيل و التخيل و التعقل لغيره، فانّ كلّ ما يدركه العقل من معاني الأسماء بحسب مفهوماتها اللغوية و الاصطلاحية فهي خارجة عن ساحة العزّ و الكبرياء، إنّما يجد الذهن سبيلا اليها من ملاحظة مظاهرها و مجاليها و مشاهدة مربوباتها و محاكيها.

قال ابن الأعرابي في الفص النوحي: «إنّ للحق في كلّ خلق ظهوراً خاصاً، فهو الظاهر في كلّ مفهوم، و هو الباطن عن كلّ فهم إلّا عن فهم من قال إنّ العالم صورة هوّيته، و هو الاسم الظاهر، كما أنّه بالمعني روح ما ظهر فهو الاسم الباطن، فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبّر للصورة، فيؤخذ في حدّ الانسان مثلا باطنه و ظاهره، و كذلک كلّ محدود، فالحق محدود بكلّ حدّ، و صور العالم لاتنضبط و لايحاط بها و لاتعلم حدود كلّ صورة منها إلّا علي قدر ما حصل لكلّ عالم من صورة، فلذلک يجهل حدّ الحق فانّه لايعلم حدّه إلّا من يعلم حدّ كلّ صورة. و هذا محال حصوله، فحدّ الحق محال.

ثمّ قال: «فحدّ الألوهيّة له بالحقيقة لا بالمجاز»ـ انتهت ألفاظه.[1]

و يتخلص من كلامه أنّ مسمّي لفظ«الله»هو المنعوت بجميع الأوصاف و النعوت الالهيّة، ثمّ لما تقرّر عندهم أنّه ما من نعت إلّا وله ظل و مظهر في العالم و ثبت أيضاً أنّ الاشتراک بين كلّ اسم و مظهر ليس بمجرّد اللفظ فقط حتي يكون ألفاظ«العلم»و«القدرة»و غيرها موضوعة في الخالق بمعني و في المخلوق بمعني آخر ـ و إلّا لم تكن هذه المعاني فينا دلائل علي تحقّقها في الباري علي وجه أعلي و أشرف ـ و المتحقّق خلافه ـ، فبطل كون الاشتراک فيها بمجرّد اللفظ.

نعم، هذه المعاني في المخلوق في غاية الضعف و القصور و في الحق تعالي في غاية العظمة و الجلالة، فتكون الأسماء الحسني مع مظاهرها و مجاليها التي هي المهيّات المسمّاة بالأعيان مشتركة في أصل المعني سواء كانت المظاهر من الصور المنوعة الجسمانيّة المدركة بالحواس الظاهرة التي هي من عالم الشهادة و عالم الخلق و مظهر

١. فصوص الحكم، ص٦٨

الاسم«الظاهر»المشتمل علي الأسماء الكثيرة التي تحت حيطته و لها مظاهر مختلفة من هذا العالم الظاهر ، أو كانت من الصور العقليّة المجرّدة الذوات المدركة بالمدارک الباطنة العقليّة و الروحيّة التي هي من عالم الغيب و مظهر الاسم«الباطن»المشتمل علي أسماء كثيرة علي اختلافها تحت حيطة ذلک الاسم ، كما أنّ مظاهرها المختلفة الأنواع مندرجة تحت عالم الأمر .

و حدّ الشيء كما عرفت عبارة عن صورة عقلية تفصيليّة يدل بألفاظ متعدّدة دالة علي ما يدلّ عليه لفظ واحد هو معني اجمالي لذلک الشيء ، بل معناها عين معناه ، بأن يكون لحقيقة واحدة كالانسان صورتان ادراكيتان ، احداهما موجودة بوجود واحد اجمالي و الأخري موجودة بوجودات متعدّدة تفصيليّة ، فيقال للمفصلة إنّها حدّ و للمجملة إنّها محدودة . فعلي هذا يلزم أن يكون مفهومات جميع الأسماء و مظاهرها التي هي أجزاء العالم ظاهراً و باطناً علي كثرتها حدّاً حقيقيّاً لمفهوم اسم«الله» .

و المراد من لفظة«الحق»في قوله : «فالحق محدود بكلّ حدّ»هو مفاد لفظ«الله»باعتبار معناه العقلي و مفهومه الكلي ، لا باعتبار حقيقة معناه التي هي الذات الأحديّة و غيب الغيوب ، إذ لانعت له و لاحدّ و لا اسم و لا رسم و لاسبيل اليه للادراک و التعقل ، و لاينال أهل الكشف و الشهود لمعة من نوره إلّا بعد فناء هويّتهم و اندكاک جبل وجودهم .

و يؤيّد ذلک ما قال في الفص الاسمعيلي : «اعلم أنّ مسمّي«الله»أحديّ بالذات ، كلّ بالأسماء ، و كلّ موجود فما له من اللّه إلّا ربّه خاصة يستحيل أن يكون له الكلّ ، و أمّا الأحديّة الالهيّة فما لواحد فيها قدم ؛ لأنّه ينال الواحد منها شيئاً و الآخر منها شيئا ؛ لأنّها لاتقبل التبعيض ، فأحديّته مجموع كلّه بالقوة ـ انتهي .[1]

١ . فصوص الحكم ، ص٩٠

المسألة الثامنة
في تحقيق أنّ مسمّي ﴿الله﴾ معبود للكمّل من العرفاء دون غيرهم بحسب الحقيقة

اعلم أنّ أكثر الناس لايعبدون اللّه من حيث هو «الله»، و إنّما يعبدون معتقداتهم في ما يتصورونه معبوداً لهم فاليههم في الحقيقة أصنام ينحتونها و يتصورونها بقوة اعتقاداتهم العقليّة و الوهميّة، و هذا هو الذي أشار اليه عالم من أهل بيت النبوة و الولاية سلام اللّه عليهم أجمعين: «كلّ ما ميّز تموه بأوهامكم و عقولهم في أدقّ معانيه فهو مصنوع مثلكم مردود اليكم»[1] ـ الي آخر الحديث ـ أي: فلا يعتقد معتقد من المحجوبين الذين جعلوا الاله في صورة معتقدهم فقط الهاً إلّا بما جعل في نفسه و تصوّره بوهمه، فالهه مجعول لنفسه، منحوت بيد قوته المتصرّفة، فلافرق بين الاصنام التي اتخذت الها و بينه في أنّه مصنوع لنفوسهم، سواء كانت في خارجها او في داخلها، بل الاصنام الخارجيّة أيضاً إنّما عبدت من جهة اعتقاد الالوهيّة من عابدها في حقّها، فالصورة الذهنيّة معبودة حينئذ بالذات، و الصورة الخارجيّة معبودة بالعرض.

فمعبود عبدة الأصنام كلّها ليست إلّا صور معتقداتهم و أهواء أنفسهم كما أشير اليه بقوله تعالي: ﴿أفرايت من اتّخذ الهه هواه﴾ (الجاثية(٤٥): ٢٣)، فكما أنّ أصحاب الأصنام الجسميّة يعبدون ما عملوها بأيديهم، فكذلک أصحاب الاعتقادات الجزئية في حق الحق يعبدون ما كسبتها أيدي عقولهم ﴿أفّ لكم و لما تعبدون من دون الله﴾ (الأنبياء(٢١): ٦٧).

و أمّا الكمّل من العرفاء فهم الذين يعبدون الحق المطلق المسمّي باسم «الله» من غير تقييد باسم خاص و صفة مخصوصة، فيتجلي لهم الحق تعالي المنعوت بجميع الأسماء، و هم لاينكرونه في جميع التجليّات الأسمائيّة و الأفعاليّة و الأثاريّة بخلاف المحجوب المقيّد الذي يعبد اللّه علي حرف، فان أصابه خير اطمان به و إن أصابته فتنة انقلب علي وجهه، و ذلک لغلبة أحكام بعض المواطن عليه و احتجاب بعض المجالي عن بعض في حقه.

و من هذا الاحتجاب منشأ الاختلاف بين الناس، فيكفّر بعضهم بعضاً و يلعن بعضهم بعضاً، و كلّ أحد يثبت للحق تعالي غاية ما يراه و يعتقده لائقاً بالربوبيّة من العظمة و الجلالة و ينكر غيرها و قد أخطأ و أساء الأدب معه تعالي و هو عند نفسه أنّه قد بلغ الغاية في المعرفة و التأدّب.

---

١. الرواشح السماويّة، ص٤٢؛ بحار الأنوار، ج٦٦، ص ٢٩٣

و كذلک حال كثير من الملكوتين و الملائكة إلّا الانسان الكامل الذي علّمه ربه علم جميع الأسماء و مظاهرها، كما قال اللّه تعالي: ﴿و علّم آدم الأسماء كلّها ثمّ عرضهم علي الملائكة فقال أنبؤني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين *قالوا سبحانک لا علم لنا إلّا ما علّمتنا﴾ (البقرة(٢): ٣٢).

فاذا تجلّي الحق سبحانه بالصفات السلبية التنزهيّة للعقول المسبحة المنزّهة يقبله تلک العقول و يمجّدونه و يسبّحونه و ينكره كلّ من لايكون مجرداً بل يكون كالوهم و الخيال و النفوس المنطبعة، إذ ليس من شأنهم ادراک الحق إلّا في مقام التشبيه كأكثر الناس.

و إذا تجلّي بالصفات الثبوتية فيقبله القلوب و النفوس الناطقة، و لأنّها مشبهة من حيث تعلّقها بالأجسام و منزّهة من حيث تجرد جوهرها، و ينكره المحجوبون بالتجرّد المحض كأكثر الفلاسفة، فيقبل كلّ نشآة من النشآت العقليّة و النفسيّة و الخياليّة من التجليّات الالهيّة ما يناسبها و يليق بحالها، و أمّا الانسان الكامل و العارف الفاضل فهو الذي يقبل الحق و يهتدي بنوره في جميع تجليّاته و يعبده بجميع أسمائه و صفاته، فهو عبد اللّه في الحقيقة.

و لهذا سمّي بهذا الاسم أكمل نوع الانسان ﷺ، فانّ الاسم الالهي كما هو جامع لجميع الأسماء و هي تتحد بأحديّته كذلک طريقه جامع طرق الأسماء كلّها، و إن كان كلّ واحد من تلک الطرق مختصاً باسم يرب مظهره و يعبده ذلک المظهر من ذلک الوجه و يسلک سبيله المستقيم الخاص بذلک المظهر، و ليس الجامع لها إلّا ما سلكه المظهر الجامع النبوي الختمي المحمديّ ـ صلوات اللّه عليه و آله ـ و خواص أمّته الذين كانوا خير أمة أخرجت للناس، و هو طريق التوحيد الذي عليه جميع الأنبياء و الأولياء، و هو الغرض من بعثة الأنبياء و نصب الأولياء، و به تحصل النجاة من عذاب النار القطيعة و جهنم البعد، و الاحتجاب عن ربّ الأرباب، مع أنّ كلّ أحد يرجع الي ربّه بوجه، كما قال: ﴿كلّ الينا راجعون﴾ (الأنبياء(٢١): ٩٣) إلّا أنّ اكثرهم ناكسة رؤوسهم، محجوبة عقولهم، مقيّدة أبدأنّهم بالسلاسل و الأغلال، و جميع الطرق يتشعب و يتفرع من طريق التوحيد.

و يؤيّد ذلک ما روي عن رسول اللّه ﷺ[1] لمّا أراد أن يبين ذلک للناس خطّ خطاً مستقيماً، ثمّ خط من جانبيها خطوطاً خارجة من ذلک الخطّ، و جعل الأصل الصراط المستقيم الجامع، و الخطوط الخارجيّة منها جعل سبل الشيطان كما قال اللّه تعالي ﴿و لاتتبعوا السبل

١. سنن ابن ماجه، ج٢، ص١٤١٤، ح٤٢٣١؛ تفسير جوامع الجامع، ج١، ص٦٣١؛ تفسير السمعاني، ج٢، ص١٥٧

فتفرق بكم عن سبيله﴾(الأنعام(۶): ۱۵۳) يعني السبيل التي لكم فيها السعادة و النجاة، و إلّا فالسبل كلّها اليه، لأنّ اللّه منتهي كلّ سبيل فاليه يرجع الأمر كلّه، و لكن مأكل من رجع اليه و آب سعد و نجي عن التفرقة و العذاب، فسبيل السعادة واحدة: ﴿قل هذه سبيلي أدعوا الي اللّه علي بصيرة أنا و من اتّبعني﴾(يوسف(۱۲): ۱۰۸) و أمّا جميع السبل فغايتها كلّها الي اللّه أولاً، ثمّ يتولاه الرحمن آخراً، و يبقي حكم الرحمن فيها الي الأبد الذي لا نهاية لبقائه.

و هذه مسألة عجيبة قلّ من استقام عقله عند سماعها و درک معناها و وصل فهمه الي نيل فحويها، لكنّ المقصود من بيان هذه و نظائرها ليس كلّ من له صلاحية المخاطبة العرفيّة دون المكاشفة الذوقية، بل من كان له قلب أو ألقي السمع و هو شهيد، و إنّ كان نوع من الانتفاع عام لغيره، أو لا تري أنّ الخطاب في الكلام المجيد شامل لكلّ أحد و الفهم يختص بمن شرح اللّه صدره للاسلام فهو علي نور من ربّه لقوله تعالي: ﴿و ما يعلم تأويله إلّا اللّه و الراسخون في العلم﴾(آل عمران(۳): ۷) ـ في قرائة الوصل ـ و الدليل عليه قوله تعالي: ﴿بل هو آيات بيّنات في صدور الذين أوتوا العلم﴾(العنكبوت(۲۹): ۴۹) وقوله: ﴿إنّ في ذلک لذكري لمن كان له قلب﴾(ق(۵۰): ۳۷) و قوله: ﴿إنّک لاتسمع الموتي و لاتسمع الصمّ الدعاء﴾(النمل(۲۷): ۸۰).

و كما أنّ الأذواق مختلفة في الانتفاع و الالتذاذ بالأرزاق الصوريّة و الأغذية الجسمانيّة بحسب سلامة القوة الذوقية و مراتب البعد عن الأمراض و المحذورات المزاجيّة، كذلک الفهوم و المدارک مختلفة في الانتفاع و الاستمداد بالأرزاق المعنويّة و الأغذية الروحانيّة بحسب سلامة الفطرة عن الأمراض الباطنية و مراتب خلوص القلب عن الوساوس الوهميّة و التعلّقات النفسانيّة بقوله تعالي في حق الكل: ﴿و اللّه فضّل بعضكم علي بعض في الرزق﴾(النحل(۱۶): ۷۱) و قوله في حق الأنبياء: ﴿تلک الرسل فضّلنا بعضهم علي بعض﴾ (البقرة(۲): ۲۵۳)و قوله: ﴿رفع بعضهم درجات﴾(البقرة(۲): ۲۵۳) و قوله في حق الملائكة: ﴿و ما منّا إلّا له مقام معلوم﴾(الصّافات(۳۷): ۱۶۴).

فظهر أنّ مشارب الناس و حظوظهم مختلفة، و أذواقهم متفاوتة في باب الأخذ عن مشارع العلم و منابع الحكمة ﴿و من يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾(البقرة(۲): ۲۶۹) ﴿و من لم يجعل اللّه له نوراً فماله من نور﴾(النور(۲۴): ۴۰).