

النوجيد

بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته

تقريراً للدروس السيد كمال الحيدري

جواب على كسار

الجزء الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

هل يعيش المسلمون، أو البشرية عامة، مشكلة الإلحاد حتى نحشد لمبحث التوحيد كتاباً ضخماً يقع في جزأين بمئات الصفحات؟ أبداً؛ لا يمثل الإلحاد في العالم المعاصر مشكلة نظرية لا بالنسبة إلى المسلمين ولا بالنسبة إلى غيرهم. ورغم كل المظالم والمفارقات التي تلفّ العالم من حولنا، فإن الإنسانية تتوجه صوب الإيمان.

أكثر من ذلك، يرفض الكتاب - تبعاً لمنهج البحث القرآني - أن ينطلق من إثبات وجود الله سبحانه كأصل موضوعي في البحث التوحيدى ونقطة بداية تفترض أن البشرية تعيش حالة إنكار وجود الله، ونداء الحق يقرع الأفءدة والعقول: «أَفِي اللَّهِ شَكٌ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»⁽¹⁾. إنما تكمن المشكلة في الحاجة لتحasisis هذا الإيمان على قواعد معرفية صحيحة، ليؤتي ثماره العملية في واقع الحياة.

فإذا كان المطلوب أن يتحرك المسلمون على خط الاستقامة السلوكية، فإن هذه الاستقامة في إطار العمل الصالح لا تتحقق إلا في ضوء معرفة صحيحة بصيرة؛ لأن «العامل على غير بصيرة كالسائل على غير طريق،

(1) إبراهيم: ١٠

لَا تزِيدْه سرعة السير إِلَّا بعْدًا»^(١).

فالعلم يسبق العمل وهو مقدمة له، كما في الحديث الشريف: «العلم إمام العمل، والعمل تابعه»^(٢)، والعلم هو السبيل إلى الله: «ليس إلى الله تعالى طريق يسلك إلا بالعلم»^(٣)، وبالعلم يهتدي الإنسان إلى ربه: «إِنَّ بِالْعِلْمِ هُدًى إِلَيْ رَبِّكَ»^(٤)، و«من علم اهتدى»^(٥).

ثم تتضاعف أهمية المعرفة عندما يتضح أن الهدف من وراء الخلق هو العبادة كمقدمة للكمال ووسيلة لليقين، على ما ينطق به الذكر الحكيم في قوله سبحانه: ﴿الرِّكَابُ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ * أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهُ...﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٧). فعبادة الله سبحانه لا تكون إلا بمعرفة من سنته، وفي الحديث: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرُفُوهُ، فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبْدُوهُ»^(٨).

(١) تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، الشيخ الحسن بن علي بن شعبة الحراني (ت: ٣٨١ هـ)، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ، ص ٣٦٢.

(٢) الخصال، ص ٥٢٢، ح ١٢، ومصادر أخرى كثيرة مثل مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرى، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت؛ منية المرید؛ إرشاد القلوب؛ أمالى الطوسي؛ تحف العقول؛ عدة الداعي.

(٣) مصباح الشریعہ، ص ٣٤٦.

(٤) روضة الوعظين، ص ١٦؛ مشكاة الأنوار، ص ١٣٥.

(٥) غرر الحكم، رقم ٧٧٣٥.

(٦) هود: ١ - ٢.

(٧) الذاريات: ٥٦.

(٨) علل الشرائع، نقلًا عن الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان (تصوير على الطبعة البيروتية الثالثة، ١٩٧٤)، ج ١٨، ص ٣٩٠.

فالمعرفة مقدمة للعبادة، وما لم يهتد الإنسان إلى الله تعالى ويعرفه، فلا طريق له للوصول إلى العبادة أساساً، بل قد ينحدر إلى هوة سخيفة. قال قوم للإمام الصادق عليه السلام: ندعوك فلا يستجيب لنا؟ قال: «لأنكم تدعون من لا تعرفونه»^(١).

وفي الحديث الشريف: «من هجم على أمر بغير علم جدح أنف نفسه»^(٢). إذن: مادامت المعرفة التوحيدية تأتي في الندوة على خط المعرفة الإسلامية، فسيكون نافعاً أن نبصر موقعها هنا، عبر عدد من الإضاءات الدالة التي توفرها النصوص التالية:

١ - جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله علّمني من غرائب العلم. قال: ما صنعت في رأس العلم حتى تسأله عن غرائبه؟! قال الرجل: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: معرفة الله حق معرفته^(٣).

٢ - كان الإمام أمير المؤمنين في لجة المعركة في يوم الجمل، وإذا برجل يسأله: يا أمير المؤمنين، أتقول إن الله واحد؟ فما كان من الناس إلا أن حملوا عليه؛ متذرعين بأن الساحة ساحة معركة، وال الساعة ساعة حرب واحتدام سيف، لا سؤال ومعرفة، وقالوا: يا أعرابي، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسيم النفس؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «دعوه؛ فإن الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم»^(٤) أي: علام نحار بهم؟ إنما نحار بهم على

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ)، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت، ص ٢٨٨، الحديث: ٧.

(٢) تحف العقول عن آل الرسول، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

(٣) التوحيد، باب ٤٠، ص ٢٨٤، ح ٥ وفي النص تتممة رائعة ستأتي في ثانيا الكتاب.

(٤) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأنتماء الأطهار عليهم السلام، الشيخ محمد باقر =

التوحيد الحق بمكوناته ولوازمه.

٣ - دخل رجل على الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، فسأله الإمام: مَنْ الرَّجُل؟ أجاب: من محبِّيكم ومواليكم. فأوضح له الإمام أنَّ محبِّي أهل البيت عليهم السلام على ثلاث طبقات، طبقة أحبَّتهم في السر والعلانية فهم النمط الأعلى، وطبقة أحبَّتهم في السر دون العلانية فهم النمط الأوسط، والثالثة أحبَّتهم في العلانية دون السر فهم النمط الأسفل.

أمام هذا التصنيف قال الرجل للإمام: فَأَنَا مِنْ محبِّيكِمْ فِي السرِّ وَالْعُلَانِيَّةِ . فَمَا كَانَ مِنَ الْإِمَامِ إِلَّا أَنْ عَاجَلَهُ بِأَنْ هُوَ لَاءُ عَلَامَاتٍ . فَسَأَلَهُ الرَّجُلُ: وَمَا تَلِكُ الْعَلَامَاتُ؟ فَأَجَابَهُ الْإِمَامُ جَوَابًا يُكَشِّفُ عَنْ سَمْوِ التَّوْحِيدِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّوْحِيدِيَّةِ الْحَقِيقَةِ، إِذْ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «تَلِكَ خَلَالُ أَوْلَاهَا أَمْمَهُمْ عَرَفُوا التَّوْحِيدَ حَقًّا مَعْرِفَتَهُ، وَاحْكَمُوا عِلْمَ تَوْحِيدهِ»^(١).

ليس في النص الروائي ذكر لأمر ثان وثالث، لأنَّ من أحكام أساس التوحيد وأوثق عراه فقد أحكم كل شيء، ولا يحتاج إلى شيء آخر. فبالتوحيد تُعرف النبوة، ومعرفة الرسول توصل الإنسان إلى معرفة الإمام. يؤسس النص أيضًا لأمر بالغ الخطورة على صعيد العلاقة بين التوحيد والولاء. فاللينات الأولى للولاء تكمن في التوحيد ذاته، فهناك ترابط وثيق بين التوحيد والولاء، حيث تبدأ المنشائِع العميقَة للولاء من الفهم السليم للتَّوْحِيدِ، وَفِي التَّوْحِيدِ ذَاتِه تَكَمِّلُ الْحَلْقَةُ التَّأْسِيسِيَّةُ الْأَوَّلِيَّةُ لِلْوَلَايَةِ أَهْلَ الْبَيْتِ

= المجلسي، بيروت ١٩٨٣، ج ٣، ص ٢٠٦ . وللحديث تتمة تنطوي على كنوز في المعرفة التوحيدية كما سيوافينا بعدها.

(١) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٢٥ ، وللحديث تتمة فيها غرر من معارف التوحيد لا تصاب إلا في أقوالهم عليهم السلام.

عليهم السلام بحيث كلّما غاب الولاء هؤلاء الأطهار فعلينا أن نشك بسلامة الفهم التوحيدى، بالنحو الذي سيأتي عليه الكتاب تفصيلاً بالأخص في جزئه الثاني.

المنهج العلوي

أفرز فكر المسلمين مناهج عدّة في التعاطي مع بحوث التوحيد، بيد أنّ الكتاب انحاز سلفاً إلى المنهج القرآني بالصياغة التي قدمها الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام ودلت عليه نصوصه ونصوص الأئمّة من ولده عليهم السلام. وحين يلجم الكتاب إلى البحوث الكلامية والفلسفية وغيرها من اتجاهات المعرفة، فهو إنما ينتخب منها ويختار ما ينسجم مع قواعد المنهج العلوي ومكوناته، بحيث لا تخرج المعطيات التي يتبنّاها عن هذه الدائرة، إلا إذا كان الهدف هو المقارنة والتشقّيف.

لا غرابة أن تمثّل النصوص العلمية وما تضمّنته من مادّة في التوحيد منهجاً مستقلاً وخاصّاً في دراسة الموضوع، وفي «نهج البلاغة» وحدّه خمسون خطبة عن التوحيد وما يرتبط به، عدا ما هو مثبت في الكتب والنصوص الأخرى.

لقد سعى الكتاب أن يهتمّي في كلّ فكرة من أفكاره وخطوة من خطواته بنور المعرفة العلوية وأسلوبها في فهم التوحيد، فاستطاع أن يرسو على طائفة من الأصول والمرتكزات هي من صميم المنهج العلوي مباشرة أو مستمدّة منه ومشيدة في ضوء قواعده، نعرض فيما يلي لأمثلة سريعة منها:

- ١ - الأصل في المنهج التوحيدى القرآني توحيد الله سبحانه لا إثبات وجوده. فالمنهج القرآني في التوحيد غالباً ما يتجلّب البحث في إثبات وجود

الله سبحانه، بل يستنكر الشك في هذا الثابت الوجданى ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١).

الإنسان محبوّل على التوحيد وهو موعظ في فطرته؛ قال تعالى: ﴿فِطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...﴾^(٢) والأحاديث متظافرة في تفسير الفطرة بالتوحيد. إذن، لا تواجه الإنسانية مشكلة إلحاد على المستوى النظري ليكون هناك ما يسّوغ تركيز الجهد على إثبات وجوده سبحانه. فالواقع الإنساني كان ولا يزال يعيش الإيمان بالله، والموكب البشري متوجه صوب الإيمان أبداً.

وإذا كان ثـم مشكلة تعيشها البشرية على هذا الصعيد منذ فجر وجودها حتى قيام الساعة، فهي تكمن في إثبات التوحيد ونفي الشرك.

هذه الفكرة لـ شخصها المنطق العلوي وأبان حلقاتها بالنـص التالي الذي يطالعنا في أول خطب النهج: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيد»^(٣). على أنـ النـص يكشف أنـ لا قيمة للمعرفة وحدها ما لم تكن مؤـدية إلى التصدقـ وإيمـانـ، والتـوحـيدـ فيـ المنـطـقـ العـلـويـ هوـ أـهمـ رـكـنـ فيـ التـصدـيقـ، بلـ هوـ كـمالـهـ.

٢ - التـأـمـلـ فيـ حصـيـلةـ النـصـوصـ العـلـوـيـةـ قدـ يـفـيدـ التـصـنـيفـ الـذـيـ يـقـسـمـ التـوـحـيدـ إـلـىـ ثـلـاثـةـ أـقـسـامـ هـيـ: التـوـحـيدـ الذـاتـيـ، وـالتـوـحـيدـ الصـفـاتـيـ، وـالتـوـحـيدـ

(١) إبراهيم: ١٠.

(٢) الروم: ٣٠.

(٣) نهج البلاغة، مجموع ما اختاره الشريف الرضا من كلمات الإمام علي عليه السلام، ضبط نـصـهـ وابـتـكـرـ فـهـارـسـهـ العـلـمـيـةـ: دـ.ـ صـبـحـيـ الصـالـحـ، بـيـرـوتـ، ١٩٦٧ـ،ـ الخـطـبةـ الأولىـ،ـ صـ3٩ـ.

الأفعالي، إلا أن هذا المعنى يمكن استشافه من نصوص نقلية أخرى.

بيد أن المهم في ذلك كله هو بالورة معنى الوحدة التي تحدث عنها القرآن الكريم في مثل قول الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(١)، وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(٢)، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(٣).

إن مفتاح الولوج إلى عالم التوحيد الرحيب، والأصل الذي تقوم عليه معارفه يكمن في هذه النقطة. فمن دون فهم مسألة الوحدة وما يعنيه، لا تتيّسر عملية فهم بقية معارف التوحيد، فهذه المسألة هي القاعدة التحتية التي ينبع منها بناء المعرفة التوحيدية فيما يحيويه من أجزاء وتفاصيل.

لقد فتح القرآن هذه المنقطة المغلقة وهو ينفي الوحدة العددية ليثبت مكانها الوحدة الحقيقة، وقد سارت بموازاته بيانات أئمّة أهل البيت عليهم السلام وعلى رأسهم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ليسجل البحث التوحيدية انعطافة كبيرة على مستوى تأريخ الأديان ومسار الفكر البشري وهو يستهدي بالرؤية القرآنية - العلمية، التي يمكن ملاحظة آثارها في هذا الكتاب، بعد أن تحولت إلى واحدة من أبرز مرتکزاته المنهجية.

٣ - من الأصول الأساسية التي استمدّها الكتاب من المنهج العلوّي ولاسيما فيما ذهب إليه من الوحدة الحقيقة، نظرته إلى الكمال. فإذا ثبت بذلك الوحدة عدم محدودية الله سبحانه و عدم تناهيه، فهذا معناه أنه ما من كمال مفروض إلا والله واحد له. هذه الصيغة تختلف عن القول بأن الله

(١) المائدة: ٧٣.

(٢) الرعد: ١٦.

(٣) ص: ٦٥.

وأجد لكل كمال موجود، لأنّه قد تكون الكمالات الموجودة متناهية.

في هذا الضوء تتضح القاعدة القرآنية العامة التي تنسب كلّ كمال إلى الله، بحيث لا يمكن أن يفرض كمال إلاّ وهو موجود له سبحانه، كما تدلّ عليه الآيات التي تحدث عن صفاته الواقعة في سياق الحصر، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(١)، بل إنّ كلّ كمال ليس موجوداً لله تعالى بنحو التناهي، وإنما هو موجود له فوق ما لا ينتهي بما لا ينتهي. لقد نهضت بإيضاح هذه القاعدة وما تشرّه من نتائج في البحث التوحيدية في الكتاب.

٤ - إلهاقاً بها سبق وتأسّيساً عليه، استطاع الكتاب أن يحوّل مقولته امتلاء الذات الإلهية بالكمالات أجمعها بحيث لا يشذ عنها كمال، بل لها من كمال وجوديّ أعلاه وأشرفه، وذلك على قاعدة: ﴿وَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٢)؛ استطاع أن يحوّلها إلى عنصر منهجيّ مشترك في الرد على جميع النظريات التي لا يؤمن بها؛ يرجع السبب في ذلك إلى أنّ هذه القاعدة تؤسّس للأصل موضوعيّ حاكم على جميع جوانب المعرفة التوحيدية. فـ «امتلاء الذات الأحادية بالكمالات أجمعها، بحيث لا يشذ عنها ضرب منها، بل لها من كمال وجوديّ أعلاه وأشرفه» تحول علمياً إلى ضابطة أساسية تقوم في صورتها الآراء والنظريات.

على سبيل المثال غداً هذا الأصل بالضابطة العلمية التي يوقرها هو العنصر الأول في الرد على نظرية الأشاعرة في زيادة الصفات على الذات، كما

.٨) طه: (١)

(٢) الأعراف: ١٨٠

في الرد على نظرية المعتزلة في نيابة الذات عن الصفات، من خلال ما تستلزمـه كلتا النظريـتين من خلـو الذات عن هذا الضرب من الكمالـ. كما كان للأصل ذاتـه حضورـه الفاعـل في مناقشـة نظرـية المشائـين في العـلم الإلهـيـ، وغـير ذلكـ من الآراءـ والنظـريـاتـ.

٥ - لا معنى للبحثـ في التـوحـيدـ من دونـ الإـيمـانـ بـإمـكـانـ المـعـرـفـةـ وـلوـ بـوـجـهـ وـبـحـدـ ماـ. الحـقـيقـةـ أـنـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ تـنـازـعـتـهـاـ تـيـارـاتـ عـدـيـدـةـ فـيـ فـكـرـ الـمـسـلـمـينـ، أـبـرـزـهـاـ التـيـارـ التـعـطـيلـيـ، الـذـيـ يـنـدـهـ إـلـىـ تـعـطـيلـ الـإـدـرـاكـ الـإـنـسـانـيـ عـنـ التـعـاطـيـ معـ الـمـعـرـفـةـ التـوـحـيدـيـةـ، ثـمـ التـيـارـ التـشـبـيـهـيـ الـذـيـ يـنـزـلـقـ إـلـىـ إـشـراكـ اللـهـ سـبـحـانـهـ مـعـ الـمـمـكـنـاتـ وـقـيـاسـ مـعـرـفـتـهـ فـيـ ضـوـئـهـاـ.

أـمـاـ الـمـنـطـقـ الـعـلـوـيـ فـهـوـ يـؤـمـنـ بـإـمـكـانـ الـمـعـرـفـةـ (أـوـلـ الـدـيـنـ مـعـرـفـتـهـ)^(١) لـكـنـ بـتـميـزـ وـحـدـوـدـ بـيـنـ الـمـمـكـنـ وـالـمـحـالـ. فـيـ نـصـ عـلـوـيـ يـرـسـمـ الـإـمـامـ أـمـيرـ الـمـؤـمـنـينـ الـمـحـدـودـ بـيـنـ الـمـنـطـقـيـنـ الـمـحـالـةـ وـالـمـمـكـنـةـ، بـقـولـهـ عـلـيـهـ السـلـامـ: «لـمـ يـطـلـعـ الـعـقـولـ عـلـىـ تـحـدـيدـ صـفـتـهـ، وـلـمـ يـحـجـبـهـاـ عـنـ وـاجـبـ مـعـرـفـتـهـ»^(٢) كـمـ يـرـسـمـ فـيـ نـصـ آخـرـ حـدـاًـ وـاضـحـاًـ بـيـنـ الـمـعـرـفـةـ الـمـمـكـنـةـ وـالـمـمـتـنـعـةـ: «فـلـسـنـاـ نـعـلـمـ كـنـهـ عـظـمـتـكـ، إـلـاـ أـنـاـ نـعـلـمـ أـنـكـ حـيـ قـيـومـ لـاـ تـأـخـذـكـ سـنـةـ وـلـاـ نـوـمـ»^(٣).

إـذـنـ: الـمـعـرـفـةـ مـمـكـنـةـ، وـالـاـكـتـنـاهـ مـحـالـ، وـبـابـ الـمـعـرـفـةـ مـفـتوـحـ غـيرـ مـسـلـودـ وـإـلـاـ «لـكـانـ التـوـحـيدـ عـنـاـ مـرـفـعـاًـ»ـ كـمـ فـيـ الـحـدـيـثـ الشـرـيفـ^(٤)ـ، أـوـ كـمـ قـالـ الـإـمـامـ

(١) نـهـجـ الـبـلـاغـةـ، مـصـدرـ سـابـقـ، الـخـطـبـةـ الـأـوـلـىـ، صـ ٣ـ٩ـ.

(٢) نـهـجـ الـبـلـاغـةـ، الـخـطـبـةـ رـقـمـ ٤ـ٩ـ، صـ ٨ـ٨ـ.

(٣) نـهـجـ الـبـلـاغـةـ، الـخـطـبـةـ رـقـمـ ١٦ـ٠ـ، صـ ٢٢ـ٥ـ.

(٤) الـذـيـ جـاءـ فـيـ حـوـارـ الـإـمـامـ الصـادـقـ عـلـيـهـ السـلـامـ مـعـ أـحـدـ زـنـادـقـةـ عـصـرـهـ، حـيـنـاـ رـامـ الـمـجـادـلـ أـنـ يـغـلـقـ بـابـ الـمـعـرـفـةـ التـوـحـيدـيـةـ عـبـرـ اـحـتـجاجـهـ بـقـدـرـاتـ الـعـقـلـ الـإـنـسـانـيـ وـأـنـ مـاـ =

الصادق عندما سأله سدير: فكيف سبيل التوحيد؟ قال عليه السلام: «باب البحث ممكّن وطلب المخرج موجود»^(١). إنّما تكمن الأهميّة في عدم الخلط بين المقطعين المحالة والممكّنة، ثم في طبيعة التوفيق بين الإمكانية والكيفيّة حذر السقوط في التشبيه. والنصوص العلوية - وتبعاً لها نصوص بقية أئمّة أهل البيت عليهم السلام - هي التي تصوّغ لنا التوازن الدقيق بين استحالة الإحاطة كنهاً وذاتاً وبين إمكان المعرفة في حدّها الواجب.

٦ - من القواعد التي يمكن أن تبرز إلى جوار القواعد الأخرى التي استمدّها الكتاب من المنهج العلوّي مباشرة أو بالتبع، القاعدة التي تفيد بأنّ مراتب الفيض الإلهي كلّما اقتربت منه سبحانه تبسّط وتوحدت وقويت، وكلّما ابتعدت عنه تكثّرت وتجزّأت وضفت. ففي الخط النزولي لمراتب الفيض الإلهي بشأن السمع والبصر مثلاً ينفرز السمع عن البصر بعد أن كان في مقام الذات الأحادية البسيطة سمعه بصره وبصره سمعه. وبالعكس كلّما اكتسبت المراتب خطأً صعودياً فإنّها تبدأ بالتوحد إلى أن تبلغ معدن العظمة فيصير سمعه عين بصره، وبصره عين سمعه، وهو عين قدرته، وقدرتها عين سمعه وبصره وهكذا.

الحقيقة أنّ هذا المسار يعكس قاعدة عامة تساهم في بناء صرح المعرفة التوحيدية منهاجيًّا في مواضع أخرى في غير مقوله السمع والبصر، حيث أفاد منها الكتاب كثيراً إلى جوار بقية القواعد.

= يكون من صور إدراكيّة في هذا المجال لا يزيد على كونه أوهاماً. ينظر الحوار كاماً في: الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي (ت ٣٢٩ هـ) دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٨٨ هـ، كتاب التوحيد، باب إطلاق القول بأنه شيء، ج ١، ص ٨٣ الحديث: ٦.
(١) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٢٧.

٧ - من خصائص المنطق العلويّ التي سيرد عنها الحديث بعدئذ أيضاً، ما تتسّم به حلقاته من بناء منطقيّ فلّ. فالمقولات داخل سياق النصّ العلويّ تعكس تسلسلاً منطقياً مذهلاً، فكلّ واحدة منها تكون - بتعبير المناطقة - حدّاً أو سط لإثبات التالي منه، فهي مرتبة ترتيباً رياضياً. فكما أنّ ثلاثة تأتي بعد الاثنين، والأربعة بعد الثلاثة، ولا يمكن للستة أن تأتي بعد الأربعة مباشرة، فكذلك هي جمل الإمام منتظمة في سياق من الوحدة المنطقية الرياضية، كما ستأتي الإشارة لأمثلة منه في الفقرة اللاحقة إن شاء الله تعالى.

هذه أمثلة لبعض عناصر ارتكز إليها الكتاب كأصول أخذها من المنهج العلويّ مباشرة أو استمدّها في ضوء قواعده، سُقطتْها على عجل وبهرج شديد، يعود إلى طبيعة المقدمة ومنهج الكتاب وخطّه.

فمن جهة لم أرد للمقدمة أن تأتي مشحونة بالصطلاحات المغلقة والأفكار المعقدة أو المختزلة، لأنّ المقدمة هي بمنزلة اللافتة التي تسعى لأن تجذب إلى الكتاب وتحشد من ورائه أكبر عدد من القراء.

ومن جهة أخرى، تقوم منهجية الكتاب وخطّه على إقامة توازن بين عمق الأفكار وبين وضوحها وسهولة عرضها، بحيث تسفر عن مضامينها بيسراً. فلو راجع القارئ هذه العناصر السبعة في مظانّها من الكتاب، لرأىها في غاية اليسر والوضوح، لا يشوبها إغلاق ولا تعقيد، لأنّها جاءت في سياق موضوعاتها وأشبعت بلغة وافية، لذلك أرجو أن لا يُبخس الكتاب حقّه من هذه الجهة، بفعل ما ذكرته من أفكار مكثفة في هذه النقاط السبع، ألحّتني إليها الضرورة.

فتוחات المعرفة العلوية

من أهداف هذا الكتاب أنه حرص على أن يشّق طريقه مستضيئاً بأنوار النّص العلويّ، وقد هاله كلاماً توغل في البحث كثافة الكشوفات التي يحتزّنها نصّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في ظاهرة تستحق أن يُطلق عليها بحقّ: «فتוחات المعرفة العلوية».

ليست المقدمة بديلاً عن الكتاب، لكن من واقع مهمتها في التنبيه إلى خطّه وتحفيز العقل وإثارته للتعاطي مع محتوياته؛ نسجّل فيها يلي إشارات سريعة إلى بعض أبعاد الفتح المعرفي العلوي الكبير:

• ثُمّ نقطة منهجية تأتي في البدء يميّز عبرها النّص العلوي بين منهجين في المعرفة؛ تبعاً للتمييز القرآني ذاته، حيث يقول الله سبحانه: ﴿سَتُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لُهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(١).

فمع مشروعية الطريقين الآفقي والأنفسي في المعرفة، إلا أن النصوص العلوية لا تخفي ترجيح المعرفة الأنفسية بوصفها الطريق الأفضل والأكمل المؤدي إلى معرفة الله سبحانه؛ تبعاً لما في النبوي الشريف: «من عرف نفسه عرف ربّه» أو «قد عرف ربّه».

فضي «الغرر والدرر» وحده روى الأمدي من كلمات الإمام أمير المؤمنين القصار نيفاً وعشرين حديثاً في معرفة النفس، منها قوله عليه السلام: «غاية المعرفة أن يعرف المرء نفسه»، وقوله: «من عرف نفسه عرف ربّه»، وقوله: «المعرفة بالنفس أنسع المعرفتين».

تستند المعرفة الآفافية التي تنطلق من التعاطي مع الواقع الخارجي، إلى

(١) فصلت: ٥٣

النظر الفكري، ومن ثم فهـي حركة فكرية ترتبـ إلى تأليف الأقيـسة واستعمال البرهـان للتحقـق من صـحة النتائج التي تبـاغـها. لهذا تبـقـى هذه المعرفـة بـحاجـة إلى انتـباـه دائم وترـكـيز مستـمر على مـقـدـماتـها، كـما أـنـها عـرـضـة لـلـخـطاـ والـاخـلاـفـ لأنـها عـلـمـ حـصـولـيـ.

الأـهمـ من ذلك أنـ للمـعـرـفـةـ الفـكـرـيـةـ مـدـيـ مـحـدـداـ لـيـسـ بـمـقـدـورـهـاـ أنـ تـتـخـطـاءـ، وـلـاـ تـرـتـبـ عـلـيـهـاـ بـالـضـرـورـةـ آـثـارـ تـرـبـوـيـةـ.ـ فــمــاـ أـكــثـرـ مــنـ يــعــلــمـ دـيـنـيـاـ وـسـلــوـكــهـ لــاـ يــنــمــ عــنــ الــاســقــامــةــ وــالــصــلــاحــ.

أمـاـ المـعـرـفـةـ الـأـنـفـسـيـةـ التـيـ تـتـجـهـ نـحـوـ الدـاخـلـ الـإـنـسـانـيـ،ـ فـهـيـ تـتـسـعـ لـتـشـمـلـ جـمـيعـ بـنـيـ الـإـنـسـانـ لـأـنـهاـ فـيـ نـفـسـهـاـ لـيـسـ مـنـ السـنـخـ الـذـيـ يـحـتـاجـ إـلـىـ تـأـلـيفـ الـأـقـيـسـةـ وـصـفـ الـمـقـدـمـاتـ وـمـارـسـةـ الـجـهـدـ الـبـرـهـانـيـ،ـ وـإـنـمـاـ يـكــفـيـ فـيـهـاـ إـحـسـاسـ الـإـنـسـانـ بـذـاتـهـ وـإـنـيـتـهـ؛ـ هـذـاـ إـحـسـاسـ الـذـيـ لـاـ يـخـلـوـ مـنـ إـنـسـانـ عـلـىـ وـجـهـ الـبـيـطـةـ بـغـضـ النـظـرـ عـنـ الـمـسـتـوـيـ الـعـلـمـيـ وـالـوـضـعـ الـمـدـنـيـ وـالـخـضـارـيـ.ـ لـكـنـ لـمـّـاـ كــانـتـ الـمـعـرـفـةـ الـنـفـسـيـةـ مـحـفـوـفـةـ بـمـشـاـقـ الـتـهـذـيبـ وـالـتـزـكـيـةـ،ـ فـقـدـ عـزـفـ أـكــثـرـ النـاسـ عـنـهـاـ وـأـصـحـتـ خـيـارـاـ لـلـقـلـةـ،ـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ الرـصـيدـ الـذـيـ تـتـمـتـعـ بـهـ فـيـ ذـاتـ كـلـ إـنـسـانـ.

• سـلـفـتـ الإـشـارـةـ إـلـىـ أـنـ تـوـحـيـدـ اللهـ جـلـ وـعـلاـ -ـ فـيـمـاـ تـعـنـيـهـ هـذـهـ الـوـحـدـةـ -ـ هـوـ مـحـورـ الـبـحـثـ التـوـحـيـدـيـ وـالـلـبـنـةـ الـأـسـاسـيـةـ التـيـ يـشـادـ عـلـيـهـاـ صـرـحـ الـمـعـرـفـةـ التـوـحـيـدـيـةـ فـيـ الرـؤـيـةـ الـكـوـنـيـةـ الـإـسـلـامـيـةـ.

لـقـدـ تـعـدـدـتـ مـذاـهـبـ الـمـعـرـفـةـ الـدـينـيـةـ وـالـإـنـسـانـيـةـ وـاـخـتـلـفـتـ فـيـ مـعـنـىـ هـذـهـ الـوـحـدـةـ،ـ وـفـيـ الـعـصـرـ الـإـسـلـامـيـ تـبـلـوـرـتـ عـدـةـ اـتـجـاهـاتـ تـوـزـعـتـ عـلـىـ الـمـناـهـجـ الـمـشـهـورـةـ فـيـ الـمـعـرـفـةـ،ـ وـهـيـ الـكـلـامـيـ وـالـفـلـسـفـيـ وـالـعـرـفـانـيـ.ـ بـيـدـ أـنـ الرـؤـيـةـ ظـلـتـ مشـوـبـةـ بـالـنـقـصـ وـالـسـلـاجـةـ حـتـىـ مـعـ جـهـودـ عـقـولـ فـلـسـفـيـةـ جـبـارـةـ بـرـزـتـ عـلـىـ هـذـاـ

الصعب. فجّل ما يستشفّ من البحث الفلسفـي لفلاسفة ما قبل الإسلام ومتى تصدّى للمعـارف الإلهـية من فلاسفة المسلمين إلى فـترة متأخرـة من العـصر الإـسلامـي، أتـهم يـذهبون على السـواء إلى مبدأ الوـحدـة العـدـديـة التـي تـكـمن أـبـرـز خـصـائـصـها في أـنـهـا تـقـبـلـ الثـانـيـ، وـمـنـ ثـمـ فـهـيـ مـحـدـودـةـ، وـهـذـاـ مـاـ لاـ يـلـيقـ بـسـاحـةـ الـخـالـقـ جـلـ وـعـلـاـ، وـمـاـ رـفـضـهـ المـنـطـقـ الـعـلـوـيـ بـحـسـمـ: «ـمـنـ أـشـارـ إـلـيـهـ فـقـدـ حـدـهـ، وـمـنـ حـدـهـ فـقـدـ عـدـهـ»^(١). وـقـولـهـ: «ـفـقـولـ القـائـلـ (ـوـاحـدـ)ـ يـقـصـدـ بـهـ بـابـ الـأـعـدـادـ، فـهـذـاـ مـاـ لـاـ يـجـوزـ، لـأـنـ مـاـ لـاـ ثـانـيـ لـهـ لـاـ يـدـخـلـ فـيـ بـابـ الـأـعـدـادـ»^(٢) حيث يـشيرـ الشـطـرـ الـأـخـيـرـ مـنـ النـصـ الـعـلـوـيـ إـلـىـ الـوـحدـةـ الـحـقـيقـيـةـ أوـ الـوـحدـةـ الـقـهـارـةـ التـيـ تـكـمـنـ أـبـرـزـ خـصـائـصـهاـ فيـ أـنـهـاـ سـنـجـ وـاحـدـ لـاـ نـهـاـيـهـ لـهـ، وـمـنـ ثـمـ لـاـ يـقـبـلـ الثـانـيـ، وـيـسـتـحـيلـ أـنـ يـكـوـنـ لـهـ ثـانـيـ، إـذـ مـنـ أـيـنـ يـأـتـيـ الثـانـيـ وـمـتـىـ، وـالـمـفـروـضـ أـنـ ذـلـكـ الـوـاحـدـ لـاـ نـهـاـيـهـ لـهـ؟

إـذـاـ كـانـ هـذـاـ هـوـ حـظـ الـبـحـثـ الـفـلـسـفـيـ فـيـ نـظـرـتـهـ إـلـىـ الـوـحدـةـ، فـلـمـ يـكـنـ بـمـقـدـورـ الـبـحـثـ الـكـلـامـيـ أـنـ يـخـرـجـ بـنـتـيـجـةـ تـزـيـدـ عـلـىـ هـذـهـ الـحـصـيـلـةـ، حـيثـ تـؤـكـدـ النـظـرـةـ الـمـتـفـحـصـةـ لـلـتـرـاثـ الـكـلـامـيـ أـنـهـ لـمـ يـأـتـ بـأـزـيـدـ مـنـ الـوـحدـةـ الـعـدـديـةـ فـيـ هـذـاـ الـمـضـمارـ، مـعـ أـنـ لـلـقـرـآنـ الـكـرـيمـ إـشـارـاتـ صـرـيـحـةـ فـيـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ.

أـمـاـ الـإـمـامـ أـمـيرـ الـمـؤـمـنـينـ عـلـيـهـ السـلـامـ فـقـدـ كـانـ الـفـاتـحـ لـهـذـهـ الـمـنـطـقـةـ مـنـ الـمـعـرـفـةـ الـإـلهـيـةـ مـنـذـ الـعـقـودـ الـمـجـرـيـةـ الـأـوـلـيـ، فـهـذـهـ نـصـوصـهـ تـصـدـعـ: «ـوـاحـدـ لـاـ بـعـدـ»^(٣)، وـأـنـهـ «ـالـأـحـدـ بـلـ تـأـوـيـلـ عـدـدـ»^(٤) وـأـنـ «ـكـلـ مـسـمـيـ بـالـوـحدـةـ غـيرـهـ

(١) نـهـجـ الـبـلـاغـةـ، مـصـدرـ سـابـقـ، الـخـطـبـةـ الـأـوـلـىـ، صـ ٤٠ـ.

(٢) التـوـحـيدـ، مـصـدرـ سـابـقـ، صـ ٨٣ـ-٨٤ـ حـيـثـ يـنـظـرـ النـصـ بـأـكـملـهـ.

(٣) نـهـجـ الـبـلـاغـةـ، مـصـدرـ سـابـقـ، الـخـطـبـةـ ١٨٥ـ، صـ ٢٦٩ـ.

(٤) نـهـجـ الـبـلـاغـةـ، مـصـدرـ سـابـقـ، ١٥٢ـ، صـ ٢١٢ـ.

قليل»^(١)، وأن «من وصفه فقد حَدَّه، ومن حَدَّه فقد عَدَّه، ومن عَدَّه فقد أُبْطَل أَزْلَه»^(٢).

مع أن هذه النصوص - وغيرها مئات - كانت في متناول أيدي المسلمين، إلا أن المفارقة التي تستدعي التأمل أن هذا المجال بقي موصداً لم تزدهر في حقله نظرات المسلمين ولم تتفتح مسارات الفكر إلا بعد قرون؛ ما يكشف عن حصيلتين:

الأولى: أن القرآن وحده لا يكفي من دون أن يقرن بالشلل الثاني وهو العترة، إذ نص النبي صلى الله عليه وآله وأئمها لن يفترقا، وبهما معاً تكون الهدایة التامة.

الثانية: أن العقل الإنساني لو ترك و شأنه بعيداً عن نور الوحي وهدي السماء لما انتهى إلى أكثر من الوحدة العددية. وهذا معناه أن للعقل منطقة معرفية لا يتعدها بامكاناته المستقلة، وأنه يحتاج - إذا ما رام أن يرتقي إلى طور آخر وراءها - إلى من يأخذ بيده.

لكن الأمانة تدعونا لأن نعترف أن معطيات هذه المسألة لم تتضح تفصيلياً في نطاق مدرسة أهل البيت أيضاً إلا بعد مرور قرون؛ ما يكشف - من جهةٍ - عن دقتها و حاجتها إلى المزيد من النباهة وإمعان النظر، كما يكشف - من جهة أخرى - عمّا يجبر إليه الإغفاء عن المعانى العقلية الدقيقة والرفيعة التي تنطوي عليها نصوص الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في مجال المعرفة التوحيدية.

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٦٥، ص ٩٦.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٢، ص ٢١٢.

• يواجهنا مصطلحاً «الأزلية» و«السردية»، حيث يشير الأول إلى طرف الابتداء، والثاني إلى طرف الانتهاء. فإذا افترضنا أنّ للموجود بدأة ونهاية، فهو ليس أزلياً ولا سردياً، وهذا هو شأن الموجودات الحادثة. بيد أنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الله جل جلاله. فمهما توغلنا من حيث الابتداء لا نصل إلى نقطة كانت ولم يكن الله فيها، كما لا نعثر من جهة الانتهاء على نقطة تكون ولا يكون الله فيها.

يؤسِّس الإمام أمير المؤمنين لهذا المعنى ويبرهن عليه في ضوء مبدأ الوحدة الحقة الحقيقة، حيث يقول عليه السلام: «الحمد لله الدال على وجوده بخلقه، وبمدحه خلقه على أزليته»^(١) فبما أنّ مخلوقاته حادثة فوجوده ليس بحادث، وإلا لو كان حادثاً لاحتاج إلى خالق، ولصار مخلوقاً.

لو نظرنا إلى أي موجود لرأيناه مسبوقاً بعدم ثم صار موجوداً، أما وجوده تعالى فإنه سابق على العدم، لا أنّ عدمه سابق على وجوده، وكما يقول أمير المؤمنين: «سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله»^(٢) فأزله سابق على كل شيء.

هذا المعنى يبرز في المعاورة التي دارت بين الإمام أمير المؤمنين والحربي اليهودي، عندما جاء الخبر إلى الإمام يسأله: يا أمير المؤمنين متى كان ربك؟ فقال له: ثكلتك أمك ومتى لم يكن حتى يُقال متى كان؟! كان ربّي قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا غاية له ولا متى لغايته، انقطعت الغايات عنده فهو متى كل غاية». فبعث الرجل، وبهرته هذه الكلمات فبادر الإمام

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٥٢، ص ٢١١.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص ٢٧٣.

يقوله: «يا أمير المؤمنين أفنبي أنت؟! فقال عليه السلام: ويلك إنما أنا عبد من عبيد محمد صلى الله عليه وآله»^(١).

• تعد «القدرة» من البحوث الأساسية التي أولاها الكتاب عنائية كبيرة. فالبحث في هذه الصفة هو بمنزلة المحسن الذي يرسم الحدود الفاصلة بين عدد من المناهج أبرزها المنهجان الكلامي والفلسفى، إذ يمكن التمييز بين النسقين الكلامي والفلسفى، ومن ثم معرفة هوية الباحث وموقعه المعرفي والفكري، انطلاقاً من طبيعة ما يتبعاه من تعريف للقدرة، وما يقدمه على صعيد الفهم ونظرية التفسير، وفي مسار علاج عدد من التفصيات التي تحفّ المسألة؛ من ذلك مثلاً إشكالية الأهون والأصعب التي يصحّ أن تنسب إلى الإنسان لأنّ القدرة عنده محدودة مقيدة، بينما من المستحيل أن تنسب إلى الله سبحانه؛ لما يفضي إليه ذلك من تحيّث في الذات الإلهية. فالذات القدسية ذات واحدة بسيطة، وهي مبدأ القدرة، وحيث إنّ الذات غير متناهية فإنّ القدرة غير متناهية أيضاً، ومن ثم لا معنى لأن يكون هذا الفعل أسهل من ذاك، وذاك أصعب وأعقد، بالنسبة إلى الله سبحانه.

تتمثل الصيغة التي يقدمها البرهان العقلي على ذلك بأن قدرة الله تعالى هي عين ذاته، حيث يحب وجودها ويمتنع عدمها، ومن ثم لوطقيّات بقيـد لانعدمت بانعدام قيـدها، وهو محـال. فإذاـن قدرته سبحانه مطلقة غير محدودة بحد ولا مقـيدة بـقيـد، وكـل شيء بالنسبة إليها سواء، من دون معنى للأصعب والأـسهل^(٢).

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، باب الكون والمكان، ح ٥، ص ٨٩-٩٠.

(٢) تنظر التفاصيل في الكتاب، ص ٣٩١ فـما بعد.

هذا المعنى يبرزه النقل ويجلّيه النص العلوّي على أحسن وجه، ففي الخطبة (١٨٦) من خطب «نهج البلاغة» التي يذكر الشري夫 الرضي أنها تختص بالتوحيد، ويقول في وصفها: «تجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة» يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وهو يذكر خلق الله سبحانه له وللنّاس وما فيها: «لم يتکَّأدَه^(١) صنع شيء منها إذ صنعته، ولم يؤدَه^(٢) منها خلق ما خلقه وبرأه» إلى أن يقول: «ثم هو يفنيها بعد تكوينها، لا لسأم دخل عليه في تصريفها وتدبيرها، ولا لراحة واصلة إليه، ولا لثقل شيء منها عليه. لا يملّه طول بقائها فيدعوه إلى سرعة إفنائها، ولكنه سبحانه ذرّها بلطفه، وأمسكها بأمره، وأتقنها بقدرته، ثم يعيدها بعد الفناء من غير حاجة منه إليها، ولا استعانته بشيء منها عليها، ولا لانصراف من حال وحشة إلى حال استئناس، ولا من حال جهل وعمى إلى حال علم والتماس، ولا من فقر وحاجة إلى غنى وكثرة، ولا من ذلّ وضعة إلى عزة وقدرة»^(٣).

يفيض النص العلوّي بتأكيد القدرة المطلقة لله سبحانه، التي تشمل الأشياء جميعاً على حد سواء.

أما عن مبدأ القدرة ذاتها فلنصلح إلى الإمام عليه السلام حيث يقول: «سبحانك ما أعظم شأنك! سبحانك ما أعظم ما نرى من خلقك! وما أصغر كلّ عظيمة في جنب قدرتك! وما أهول ما نرى من ملكتك! وما أحقر ذلك فيما غاب عنّا من سلطانك!»^(٤).

(١) لم يتکَّأدَه: لم يشقّ عليه.

(٢) لم يؤدَه: لم يثقله.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٨٦، ص ٢٧٦.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٠٩، ص ١٥٨-١٥٩.

ثم لننصره في موضع آخر، وهو يقول: «خلق الخلائق بقدرته، واستعبد الأرباب بعزّته، وساد العظماء بجوده»^(١).

لقد وضع هذا النص والنُّص الذي سبقه نظام التدبير العام في الوجود كله تحت القدرة الإلهية وتدبیرها ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لُهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٢). إنَّ هذا المعنى وإنْ كان قد ورد من خلال النقل إلَّا أَنَّه ينطوي على بيان عقليٍّ، ويستبطن استدلالاً عقلياً كما هو واضح^(٣).

- عندما يصل البحث إلى صفتَيِ السمع والبصر يتجلّى أمامه عدد من النقاط التي تحتاج إلى إيضاح وحسم، منها موقع هاتين الصفتين: أمن صفات الذات هما أم من صفات الفعل؟ يجسم الإمام أمير المؤمنين القول في هذه المسألة في ضوء عَدِ السمع والبصر من الصفات الذاتية، على غرار العلم والحياة والقدرة، فهما متحققتان بالله سبحانه لأنَّهما عين الذات، قبل أن يوجد المسموع والمبصر في الخارج، وذلك عكس ما لو كانتا صفتَيِ فعل، فتتوقفان على وجود الفعل.

يشبّت الإمام أمير المؤمنين هذا المعنى بوضوح في نصوص كثيرة، منها الواقعة المعروفة التي سأَلَ فيها ذعْلُبُ الإمام: «يا أمير المؤمنين هل رأيت ربَّك؟» فردَ عليه الإمام قوله عليه السلام: «كان ربًا ولا مربوب، وإلهًا ولا مألوه، وعالِمًا إذ لا معلوم، وسمِيعًا إذ لا مسموع»^(٤).

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣، ص ٢٦٥.

(٢) فصلت: ٥٣.

(٣) ينظر الكتاب، ص ٣٧٣ فما بعد.

(٤) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٦ ص ٣٠٥.

عندما يواجه هذا التقرير لصفتي السمع والبصر عدداً من الأسئلة منها سؤال الحقيقة، وإشكالية المتعلق، ومسألة كيفية تتحقق السمع والبصر الإلهيين من دون أداة وآلة^(١)، يعود النص العلوي ليلاقي إضاءاته المكثفة على كلّ واحدة من هذه النقاط، بما يقطع أنه سبحانه منزه عن الآلات والأدوات والحواسّ. يقول عليه السلام: «السميع لا بأداة، والبصير لا بت分区 آلة»^(٢)، كما يقول في جواب سؤال ذعلب اليماني: «صانع لا بجارحة ... بصير لا يوصف بالخاتمة»^(٣).

ليست هذه النقاط أكثر من إيماءة إلى إشارات النص العلوي، وهي إشارة على استحياء إلى بحره الزّخار، ونظرة عابرة توّمّض من بعيد إلى أفق المعرفة العلمية.

على صفحات هذا الكتاب يدرك الإنسان عظم مصيبة الأمة وقد أوصدت أمامها النوافذ المشرعة إلى باب مدينة علم النبي، دونها حاجة إلى مطولات الفضائل والمناقب وحجاجات علم الكلام وسجالات المتكلّمين وضروب البرهان العقلي. فالوجودان يمتلكان تلقائياً بومضات من أنوار العلم العلوي، ويشعّ العقل بقبسات من ينبوعه الثّر.

ثم ما أوجع النتيجة التي تسفر عنها مقارنة بين واقع علي بن أبي طالب في علومه وعطاءات معرفته وبين الأمة وجيل الصحابة الذي انكفأ بعيداً عن هذا العطاء الممدود!

الأنكى من ذلك شيوخ النظرية التي يرى أصحابها أن ارتياح البحث في

(١) تنظر التفاصيل في الكتاب، ص ٤٠٩ فما بعد.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٧٩، ص ٢٥٨.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص ٢٧٤.

المفاهيم القرآنية التوحيدية بدعة وحرام شرعاً، حيث يرجع هذا الموقف بالتحليل إلى رؤية تعطيلية مناهضة للعقل، تحرم عليه حقه في المعرفة، وتحظر على الإنسان ممارسة ما جُبل عليه من غريزة البحث والتفكير. وهذا ما يتقاطع تماماً مع الكتاب والسنة فيما حثّا عليه من تدبر وتفكير.

وهذا ما يفسّر الفقر العلمي؛ حيث لم يرصد التاريخ العلمي للمسلمين بحوثاً تحليلية معمقة للاصحابه وجييل التابعين وقدماء المفسّرين في مضمار المعرفة التوحيدية خاصة، وعلى صعيد سائر الحقائق القرآنية عامة.

لكن رويداً كي لا ينوه المسلمين وجييل الصحابة بأكثـر من المسؤولية الطبيعية فلم يكن المنحى الذي بـرـز في الرـعـيل الأول من الصحابة والتـابـعين، إلـا نـتيـجة طـبـيعـية لـتـصـورـيـتهـ مؤـسـسـةـ الـخـلـافـةـ وـدـافـعـتـ عـنـهـ يـقـضـيـ بـعـلـقـ بـابـ الـمـعـرـفـةـ وـالـاـكـنـفـاءـ بـالـظـواـهـرـ.

وقد كان المناخ الذي أشاعتـهـ مؤـسـسـةـ الـخـلـافـةـ وـالـخـطـ الذي اـنـتـهـجـتـهـ عـلـىـ الصـعـيدـ الـعـلـمـيـ،ـ يـقـضـيـ بـتـعـطـيلـ الـبـحـثـ فـيـ هـذـهـ الـجـوـانـبـ منـ الـمـعـرـفـةـ،ـ وـالـحـقـوـلـ دـوـنـ السـؤـالـ عـنـهـاـ،ـ وـأـحـيـاـنـاـ فـرـضـ الـعـقـوـبـةـ عـلـىـ السـائـلـ.

على هذا مضت سيرة أكثر السلف؛ ما قاد إلى جفاف المعرفة وتبيّس العقل وجمود حركة الفكر، إلـا مـنـ التـجـأـ إـلـىـ بـابـ مـدـيـنـةـ عـلـمـ النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ إـذـ ظـلـلـ الـبـابـ الـمـعـرـفـيـ الـوـحـيدـ الـذـيـ أـمـدـ الـأـمـةـ بـالـعـلـمـ عـلـىـ هـذـاـ الصـعـيدـ هوـ بـابـ عـلـيـ وـآـلـ عـلـيـ،ـ رـغـمـ مـاـ أحـاطـ هـذـاـ النـبـعـ الـمـعـرـفـيـ الـزـلـالـ مـنـ ضـرـوبـ الـمـضـايـقـاتـ وـالـضـغـطـ الـسـيـاسـيـ وـالـاجـتمـاعـيـ،ـ وـمـنـ أـلـوـانـ الـحـصـارـ وـالـإـقصـاءـ.

أجل، لم يدع عن خط أهل البيت عليهم السلام لتوّجه مؤسسة الخلافة الذي رأه متعارضاً مع نداء الوجودان ومتطلبات العقل وروح الإسلام، ففجّر

ينابيع الحكمـة في هذا المضمار، وكان الإمام أمير المؤمنـين رائـد هذا الحقل وسـيدـه، فـتحـ من المعرفـة أبوـاـباـ لـولـاه لـظـلتـ مؤـصـدةـ أـبـدـ الآـبـدـينـ.

الأـهمـ من ذلكـ أنـ ما تـناـولـهـ الإـمامـ أمـيرـ المؤـمـنـينـ منـ قـضاـياـ وـأـمـورـ لاـ يـحـتـاجـ إـلـىـ بـحـثـ عـقـليـ مـسـتـقـلـ،ـ لـماـ يـتـضـمـنـهـ مـنـ مـسـلـكـ الـاحـتـجاجـ البرـهـانـيـ التـامـ،ـ لأنـ جـمـيعـ الـمـقـدـمـاتـ الـتـيـ تـأـلـفـ مـنـهـ بـرـاهـينـ الـبـحـثـ العـقـليـ وـالـفـلـسـفـيـ فـيـ هـذـاـ الـمـجـالـ مـوـجـودـةـ فـيـ كـلـامـ الإـمامـ،ـ لـاـ يـزـيدـ مـاـ فـيـ الـبـرـاهـينـ عـلـىـ مـاـ فـيـ كـلـامـهـ عـلـىـ السـلـامـ بـشـيـءـ.

عـلـىـ آـنـ فـتوـحـاتـ الـمـعـرـفـةـ الـعـلـوـيـةـ تـضـعـنـاـ عـلـىـ مـشـارـفـ نـقـطـةـ لـاـ تـقـلـ أـلـقاـ عنـ صـاحـبـتـهاـ؛ـ تـلـكـ هـيـ كـشـوفـاتـ النـقـلـ وـإـيـدـاعـهـ.

كـشـوفـاتـ النـقـلـ

بـصـراـحةـ وـدـونـ مـقـدـمـاتـ:ـ لـاـ يـزـالـ الـبـحـثـ العـقـليـ وـالـفـلـسـفـيـ بـمـخـتـلـفـ ضـرـوبـهـ مـتـأـخـرـاـًـ فـيـ مـجـالـ التـوـحـيدــ عـنـ الـبـحـثـ النـقـلـيـ وـمـاـ قـدـمـهـ النـقـلـ مـنـ كـشـوفـاتـ وـمـاـ أـتـىـ بـهـ مـنـ إـيـدـاعـاتـ عـلـمـيـةـ وـإـنـجـازـاتـ مـعـرـفـيـةـ،ـ خـاصـةـ مـنـ خـلـالـ كـلـمـاتـ أـئـمـةـ أـهـلـ الـبـيـتـ وـلـاسـيـماـ الإـمامـ أمـيرـ المؤـمـنـينـ عـلـيـهـمـ جـمـيعـاـ صـلـوـاتـ اللهـ وـسـلـامـهـ وـتـحـيـاتـهـ وـمـاـ أـنـجـزـتـهـ مـنـ فـتوـحـاتـ عـلـىـ هـذـاـ الصـعـيدـ.

هـذـهـ دـعـوـيـ حـوـلـهاـ الـكـتـابـ إـلـىـ حـقـيقـةـ ثـابـتـةـ مـنـ خـلـالـ عـشـرـاتـ الـمـوارـدـ بـلـ مـئـاتـهـ،ـ وـحـرـصـ عـلـىـ إـبـرـازـهـاـ بـوـصـفـهـ اـمـتدـادـاـ طـبـيـعـيـاـ لـفـتوـحـاتـ الـمـعـرـفـةـ الـعـلـوـيـةـ أوـ نـتـيـجـةـ هـاـ.

ثـمـةـ مـنـ يـعـتـرـضـ أـحـيـانـاـ عـلـىـ التـدـقـيقـ الـذـيـ يـهـارـسـهـ الـبـحـثـ العـقـليـ وـالـفـلـسـفـيـ فـيـ قـضـاـيـاـ الـدـيـنـ سـوـاءـ عـلـىـ مـسـتـوـيـ الـمـعـرـفـةـ التـوـحـيدـيـةـ أوـ غـيـرـهـاـ،ـ مـتـذـرـعـاـًـ أـنـهـ يـزـيدـ عـنـ الـحـاجـةـ،ـ وـلـاـ أـثـرـ لـهـ فـيـ آـيـةـ أوـ روـاـيـةـ،ـ وـلـوـ كـانـتـ لـهـ أـهـمـيـةـ

لأشار إليه النقل، ليستدلى أخيراً أنّ مثل هذه الممارسة تعكس ضرباً من الترف العقلي كان الأجدى أن يوظف في قضايا أهمّ.

لا أحد ينكر وجود الترف العقلي، ومن ثمّ ليس هناك من يجرؤ على تزكية البحث العقلي والفلسفى في جميع القضايا التي يطرقها، والأراء التي ينتهي إليها؛ على أنّ الفضول لا يقتصر على الفلسفة وحدها بل يعمّ ليشمل العلوم والمعارف جمِيعاً.

لقد تناولت النصوص عشرات المسائل ذات الصلة بالتوحيد، مما لم تكشفه الفلسفه بعد، أو لم تُقم البرهان عليه عبر بحوث العقل. كما أنّ الكتاب مملوء ببحوث توحيدية دقيقة سجّل فيها النقل تالقاً لم ترق الفلسفه إلى صفاقه ولم تقترب من تخطومه إلّا بعد ألف عام أو يزيد، والأهمّ من ذلك أنّها لم تتناخه إلّا بإرشاد من النقل نفسه، ولو لا إضافات النقل لبقيت شاردة عنه. ولا غرو، فالمعارف التي يتطلّع إليها الإنسان عبر الفلسفه والكلام، والحقائق التي يصبو إليها عبر الكشف والعرفان، قد جاءت: «على لسان أئمّة ديننا أهل بيت العصمة والوحى، على نحو ألطاف وأشرف مما هي عليه في دقائق كتب الحكمة المتعالية»، كما يثبت ذلك باحث معاصر متصلّع في البحث الفلسفى^(١).

بيد أنّ ذلك لا يعني تعطيل النظر، وتجميد العقل، وإلغاء دور الجهد الإنساني في المعرفة - كيف؟ وهو ما حثّت عليه الشريعة ذاتها - إنّما يعني إرشاداً، له مغزاه العميق على صعيد طبيعة المنهج الذي ينبغي الالتزام به بين

(١) دوّمين يادنامه علامه طباطبائي (الكتاب التذكاري الثاني عن العلامة الطباطبائي)، بحث الشيخ حسن زادة آملي: «العرفان والحكمة المتعالية» ص ٥٦. طهران ١٩٨٤.

دورى العقل والنقل أو الفلسفة والدين.

فالنقل في هذا المضمار مفتاح يشق الطريق أمام العقل ويشير دفائنه^(١)، وهو ضياء ينير له السبيل، ليرقى العقل على هذا الهدى إلى معارج المعرفة وبلغ ذراها.

لذلك لم يكن غريباً أن تدّون الفلسفه أكبر الإنجازات وأسماؤها لأولئك الفلاسفة والباحثين الذين ارتدواها مزودين بسراج النقل، فاختصروا المسافات، ووقفوا على أنفسهم وعلى الناس كثيراً من المزلقات الوعرة التي تحفّ طريق العقل لو سار وحده بصاحبه دون ضياء الوحي أو بعيداً عن نور النقل.

أما الإشكال الذي يرد في طبيعة حاجتنا للعقل إذا كان النقل يكمن من ورائه، وما معنى العقلانية التي تستضيء بنور النقل؟ فإن الإجابة عليه ينبع منها البحث في نظرية المعرفة التي ترسم الحدود وتحدد الشغور بحيث تكون لكل أداة منطقتها.

على أن النقل الذي نتحدث عنه في مجال هذه النقطة، هو ذلك الذي جاء بمنزلة البحث العقلي، وتضمّن صيغ الاستدلال البرهاني بأتم صورها وأدقّها، بحيث لم تزد حصيلة البحث العقلي عندما ولج هذه المواقسيع على ما جاء به النقل بشيء.

مع أن للنقل استخدامات كثيرة في الكتاب تختّط هذه الدائرة، إلا أن ما قصدناه في إطار هذه الملاحظة هي تلك المجالات التي أغنى بها النقل

(١) يقول الإمام أمير المؤمنين: «أبعث فيهم رسلاه، وواتر بهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، وينذّرهم منسيّ نعمته.. ويشروا لهم دفائن العقول». نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١، ص ٤٣.

بروحه البرهانية وعناصره الاستدلالية عن إقامة برهان عقلي.

هذه الموارد كثيرة في الكتاب، بيد أننا سنقتصر على الأمثلة التالية:

- ١ - أثارت الصفات الإلهية في فكر المسلمين معركة انتهت إلى عدد من الاتجاهات الكلامية. عند هذا المنعطف روى المتكلم الإمامي المعروف هشام بن الحكم أنّ زنديقاً دخل على الإمام جعفر الصادق عليه السلام يسأله: «أنتقول إنّه سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصیر بغير آلة، بل يسمع بنفسه، وبيصر بنفسه، وليس قولي إنّه سميع بنفسه إنّه شيء والنفس شيء آخر، ولكنني أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول: يسمع بكلّه، لا أنّ كله له بعض، لأنّ الكلّ له بعض، ولكن أردت إفهامك والتعبير من نفسي، وليس مرجعي في ذلك كله إلاّ أنّه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى»^(١).

يدلّ حديث الإمام عليه السلام على عينية الذات للصفات، وعدم تحيّث الصفات في الذات، بلغة مندهلة في دقّتها، تكشف عن حذر الإمام من أن يتبدّل أيّ التباس إلى ذهن السامع. فهو إذ يصف الله عزّ وجلّ بالسمع سرعان ما ينفي أن يكون ذلك من خلال آلة، بل إنّه سميع بذاته بصير بها. وإذا يقول عليه السلام: «إنّ الله يسمع بنفسه وبيصر بنفسه» لا يلبث أن يلفت نظر السامع إلى أنّ هذا لا يعني أنه سبحانه شيء ونفسه شيء آخر، بل عبر عن المعنى بهذه الصيغة للاِفْهَام، ولأنّ اللغة لا تطيق أكثر من ذلك. وعندما يذكر الإمام أنّ الله عزّ وجلّ: «يسمع بكلّه» لا يبرح أن ينفي عن

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، باب صفات الذات، ح ٢، ص ١٠٨-١٠٩.

ذهن السامع ما قد يتبادر إليه من تجزئته وتبعيض.

٢ - درس الكتاب العلم الإلهي في إطار منهج يطلّ عليه من ثلاثة أقسام، هي علم الله بذاته، وعلمه بمخلوقاته قبل الإيجاد، وعلمه بالأشياء حين الإيجاد وبعده. لكن لب الكلام في المسألة يكمن في القسم الثاني حتى يستشفّ من نصوص بعض الحكماء أنّ الله جل جلاله لا يعلم بالجزئيات؛ خشية التورّط بعدد من الشبهات.

أمّا النقل فقد استوفى تفطية المسألة من جوانبها بما ثبت العلم التفصيلي قبل الإيجاد وخصائص هذا العلم وما يرتبط به عبر عشرات الروايات، بما يعني عن البحث العقلي، تماماً كما حصل قبل ذلك في بحث الوحدة حينما أغنت نصوص الإمام عليّ وبقية أئمّة أهل البيت عليهم السلام بروحها البرهانية وعنصرها الاستدلالية عن إقامة برهان عقلي مستقلّ على تلك الوحدة.

وإذ يصعب سوق النصوص على جوانب المسألة بأجمعها، سنكتفي بنصّين عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام.

جاء في الأوّل: «لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدر، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم»^(١).
وفي الثاني: «كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون. فعلمه به قبل كونه، كعلمه به بعد كونه»^(٢).

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١ باب صفات الذات، ح ١، ص ١٠٧.

(٢) المصدر السابق، ح ٢، ص ١٠٧.

فبينما يدل النص الأول على أن الأشياء كلّها كانت موجودة في العلم، فإن النص الثاني يؤكّد دون شائبة أن علمه سبحانه بالأشياء حين الخلق وبعد أن كانت، هو كعلمه بها قبل أن تكون، من دون فرق بين الحالين، وذلك كإشارة لها مغزاها في مواجهة تيار في فكر المسلمين كان يذهب إلى أن علم الباري قبل الخلق هو علم إجمالي يصير تفصيليًّا بعده.

٣- لإثبات أن القدرة من صفات الذات، جاء في حديث محمد بن عرفة: «قلت للرضا عليه السلام: خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة؟» فقال: لا يجوز أن يكون خلق الأشياء، بالقدرة، لأنك إذا قلت خلق الأشياء بالقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره، وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء، وهذا شرك. وإذا قلت: خلق بقدرة، فإنما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس هو بضعف ولا عاجز ولا تحتاج إلى غيره^(١).

يفصح النص أن القدرة ليست شيئاً غير الله عز وجل، فإذاً لا بد أن تكون عين الذات، وإذا صارت عين الذات فلا يمكن أن تكون صفة فعل، وإنما لا بد أن تكون صفة ذات، وهو المطلوب.

لو أن أحد هم مارس في الوقت الحاضر مثل هذه الدقة في استخدام الألفاظ وتدریب السائل والمتعلم على صحة استعمال اللفظ في موضعه، فربما اعترض عليه آخرون وأنكروا جدواً مثل هذا النهج التدقيري، بل ربما حملوا ذلك على التعامل أو الفضول العلمي، مع أن النصوص الروائية مشحونة بمثل هذه النقاط الدقيقة التي تأتي على سبيل التعليم والتحذير من الوقوع بمخالق الاستخدامات الخطأة.

(١) التوحيد، مصدر سابق، باب القدرة، الحديث ١٢، ص ١٣٠ - ١٣١.

على هذه السيرة ماضى الكتاب وهو يقدم عشرات الأمثلة على كشوفات النقل وإبداعاته، حتى لنستطيع أن نسجل بثقة: أن البحث العقلي لم يستطع أن يغطي في تفصياته جميع الأفكار التي أثارتها النصوص الروائية أو أن يؤسس لها قواعد برهانية ناهضة، من دون أن يعني ذلك خلٰوة طريق النقل من المشكلات، سواء أكانت منهجية عميقة تمثل بطريقة التعاطي مع النص بالأخص مع غياب قواعد وأصول متبلورة على هذا الصعيد أم إجرائية كضعف بعض الأسانيد وإرسال بعض النصوص وأحياناً عدم كفاية النص الروائي في التأسيس لمطلب عقائدي، لاسيما وإن العقيدة تحتاج إلى اليقين، ولا يكفي فيها الارتكان إلى الطرق الظنية.

منهجية العمل

في إطار مسعىً لتقطير مواضيع العقيدة الإسلامية ضمن منهج يجمع بين العمق واليسر، دار الحديث بيني وبين ساحة السيد كمال الحيدري عن مبحث التوحيد، فتّم الاتفاق على إخراج كتاب مختصر يحمل عنوان «رسالة في التوحيد» يأتي بصيغة حوارية، وتقوم نواته على اثنى عشرة محاضرة للسيد الحيدري.

لكن ما لبث أن تغير كل شيء خلال العمل، فتطورت الفكرة إلى كتاب ضخم تحول بعد ذلك إلى جزأين، وتركت المحاضرات مكانها إلى دروس خاصة ومكثفة، كما تم إيدال الأسلوب الحواري بالأسلوب السردي، بالرغم من أنني كنت قد انتهيت من إعداد ثالث الكتاب بالصيغة الحوارية.

في ضوء هذه الخلفية يمكن أن أشير إلى النقاط التالية التي ترتبط بطريقة العمل ومنهجية الكتاب:

١- لم يكن الكتاب بجزأيه أكثر من ثلاثين درساً مكتشفاً، بذلك جهدى في فتحها وتنظيمها وتلدوينها في ضوء مراجعة عشرات المصادر مما أحال إليه السيد الحيدري، لتكسب في نهاية المطاف صيغتها الحاضرة في هذا الكتاب.

٢- يقوم مشروع الكتاب على مرتكزين هما عمق الفكره ووضوح الأسلوب التعبيري. وإذا كانت الدروس قد وفرت العمق فقد أنفقت ما أستطيع من جهد كي تأتي الصياغة واضحة، مؤدية للأفكار والمعاني دون غموض وتعقيد. كما وزّعت المحتوى على هيكل اجتهادت أن يأتي مترابطاً، واخترّت له عناوين دالّة طمعاً في المزيد من التيسير والإيضاح.

لكن مع ذلك يبقى لكل علم مستوى الذي لا يمكن تجاوزه، فالبحث المنطقي مثلاً يبقى رفيعاً حتى مع التيسير إذا ما قورن بالبحث التأريخي الميسّر. ولما كان التوحيد هو موضوع الكتاب بما يكتنفه من بحوث وأفكار ومصطلحات وتقسيمات دقيقة، فلم يكن بمقدوري أن أتخطى المستوى من التيسير الذي عليه الكتاب فعلاً، بالأخص مع التزام النهج المقارن في بيان الرؤى وتحليلها ونقدها وما أملأه من تطواف في أبرز ما أفرزته عقول المسلمين من اتجاهات وموافق في الكلام والفلسفة، وعلى نحو أقل في العرفان.

٣- بوّدي أن أشير بوضوح لفرق بين حصيلتين في تقرير المادة؛ حصيلة تأتي كثمرة للدورة التدريسية، وأخرى تعقب الدورة التدريسية وتأتي من بعدها، كما هو حال هذه الدروس. فالصيغة الثانية تكون أكثر نضجاً وتكاملاً وعمقاً لأنّها بمنزلة المحصلة الأخيرة، خالية ما أمكن من منعرجات الصعود والهبوط وتغيّرات الرأي ونقلباته، مستوية على عمق واحد أو تكاد. وهذا ما كان؛ فهذه البحوث للأستاذ الحيدري ليست تقريراً

لدورسه المنتظمة في التوحيد لطلاب العلوم الدينية في الحوزة العلمية، بل جاءت بعد انتهاء الدورة وكتعبير آخر لموقفه الفكري وخلاصة خبرته المتميزة على هذا الصعيد، فأضافت مكاسب للكتاب يمكن للخبير أن يتلمسها.

٤- المحور في الكتاب هو الرؤية القرآنية وما يستمدّ من معارف أئمّة أهل البيت بالأخص الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليهم أجمعين، بيد أنّ الكتاب لم يترك المرور على النظريات الفلسفية والكلامية. فالخطّ العام قرآنـي - إمامي لكن ثقافة العرض والتّحليل لم تهمل الكلام والفلسفة؛ لتتكامل الرؤية، ويكون القارئ أو الدارس في أجواء أهمّ ما أفرزه فكر المسلمين على هذا الصعيد.

مع ميل البحث إلى ترسیخ منهجية الثقافة التوحیدية المقارنة، استطاع الكتاب أن يقدم خدمة ثقافية على مستوى معرفة أبرز الاتجاهات الفرقية التي كان لمعظمها - ولا يزال - حضورها في المجال الفكري حيال مسائل العقيدة ومفرداتها من خلال طبيعة بناءاتها المعرفية.

كما استطاع في بحوث خاصة كالصفات والقدرة والعلم الإلهي - إلى حدّ ما - أن يتوجّل أكثر ليعزز النسق المتحكم في تعدد أفهام علماء المسلمين وتنوع اتجاهاتهم في إدراك حقائق التوحيد وما يرتبط بها، عبر تحليل خلفياتهم الفكرية والمعرفية على نحو أخصّ، ويكشف من ثمّ عن المسافة الفاصلة بين الرؤية الكلامية والرؤية الفلسفية، كما يؤثّر على طبيعة القراءات داخل النسق الواحد والنتائج المترتبة على كلّ واحدة منها.

٥- للنقل دوره الكبير الذي نهض به في هذا الكتاب، كما له استعمالاته المتعددة. فنارة يكون هو الدليل، أو يكون له الدور الأبرز في تأسيس الدليل،

وتارة يلعب دور الشاهد والمؤيد للمرتكز الوجданى والعقلى الواضح الذى لا يحتاج إلى دليل، وحينئذ لا يحتاج إلى التمحيص السندي، وفي كل الأحوال حرصنا أن نأخذ النصوص عن الكتب المشهورة المؤثقة، وأن تكون الروايات من الكثرة ما ي肯فى للاطمئنان بصدورها إجمالاً، وزيادة في الاطمئنان عمدنا إلى تأييد مضمون النص بالقرائن النقلية والعقلية.

٦- جاء الاستخدام المكثف للمصادر والشواهد لإيجاد الاطمئنان والتحقق على الأفكار المطروحة، وتمرين القارئ أو الدارس على العودة بنفسه إلى الأفكار ومتابعتها في مصادر أخرى، لغرض الاستزادة أو المقارنة. كما لا يخفى أثر ذلك في ترسیخ الثقافة التوحیدية المقارنة.

٧- يتَّلَفُ الهيكل العام للكتاب من ثلاثة أقسام تستوعب أقسام التوحيد الثلاثة، هي: التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي.

لقد غطى هذا الجزء القسمين الأول والثانى، أمما الجزء الثانى فسيتوفَّر على القسم الثالث المتمثل بالتوحيد الأفعالي وما يرتبط به من بحوث تفصيلية مثل القضاء والقدر والعرش والكرسي بإذن الله.

لقد كنت أفكِّر بالتقديم لبحوث الكتاب بتمهيد يكون بمثابة إثارات تحْفَزُ الذهن وتعدّ القارئ وتهيئه للدخول في آفاق البحث التوحيدى، والعامل من وراء ذلك نسبيٌ إذ لم نشأ أن يصطدم القارئ بالبحوث العلمية والمعمقة من دون إعداد.

كتبت التمهيد بالفعل وانتهيت منه كاملاً، وفي خطّتي أن المقدمة ستتأتى مختصرة. بيد أنَّ الذي حصل أن طالت المقدمة فأدت دور التمهيد وإعداد القارئ وتهيئته للدخول في بحوث الكتاب. لذلك فكُرت بتحويل التمهيد إلى خاتمة للكتاب بعد إجراء تغيير طفيف عليه، وهذا ما كان.

الإهداء

ما كان هذا العمل ليتحقق لولا فضل الله وتوفيقه، وما كان ليتم لولا رعاية خاصة من الإمام أمير المؤمنين. فحسب هذا الكتاب أن يعظر صفحاته بغير يتضمن ذكر علي عليه السلام، وكفاه أن يخلط كلماته بأرجح يتوجه من نور معرفته.

أجل، هي محنّة كبيرة أن يخط الإنسان كلمات يرفعها إلى الإمام أمير المؤمنين، وهي حيرى، صدق أبو الطيب المتنبى في التعبير عنها بقوله:

وتركت مدحى للوصي تعمداً إذ كان فضلاً مستطيلاً شاملاً
وإذا استطال الشيء قام بنفسه وصفات ضوء الشمس تذهب باطلاً
حسب هذه الكلمات أتّها رسالة اعتذار توسيع إلى تقصير كاتبها وهو يتطلع إلى الله عز وجلّ، أن يتقبل ثواب عمله مرفوعاً إلى الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بالأضعاف المضاعفة، إن شاء الله.
فإليك - يا سيدى - جهد المقلّ رجاء القبول.
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

١٥ / شعبان / ١٤٢١ هـ

جواد علي كسار

(خالد توفيق)

القسم الأول

التوحيد الذاتي

أقسامه والآثار المترتبة عليه

درجت منهجية البحث التوحيدى في فكر المسلمين على تقسيم التوحيد

إلى ثلاثة أقسام، هي:

- ١ - التوحيد الذاتي.
- ٢ - التوحيد الصفاقتى.
- ٣ - التوحيد الأفعالي.

ينقسم التوحيد الذاتي بدوره إلى التوحيد الواحدى والتوحيد الأحادى. ومع أنّ الموضوع الأساسي لهذا البحث يدور منهجياً حول التوحيد الذاتي بقسميه، لكن من المفيد قبل الدخول في جة البحث العلمي التقديم له بعدد من الأفكار التمهيدية التي ترتبط بالتوحيد عامّة وعدد من المقدّمات المنهجية ذات الصلة ببعدي التوحيد الذاتي خاصّة، ليكتسب البحث الخريطة التالية:

البحث الأول: أفكار تمهيدية ومقدّمات منهجية.

البحث الثاني: التوحيد الواحدى.

البحث الثالث: التوحيد الأحادى.

البحث الأول

مقدّمات منهجية

١. أفكار تمهيدية

ثمَّ عدد من الأفكار والمداخل تُساهم بإضافة المشهد التوحيدِي قاطبةً من خلال ما تلقى عليه من أضواء كاشفة تعين على ضبط الرؤية واتساق المسار؛ منها:

أ. فطرة التوحيد

يتجنّب المنهج القرآني في التوحيد البحث في إثبات وجود الله - في الأعمَّ الأغلب^(١) ويتناول موضوعه من زاوية توحيد وجوده وألوهيته وربوبيته وغيرها من مراتب التوحيد؛ ومغزى ذلك أنَّ القرآن يتعامل مع وجود الله كأمر ثابت جُبل عليه الإنسان، موعظ في فطرته ﴿فِطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢). فالآحاديث متظافرة في تفسير الفطرة بالتوحيد.

• عن هشام بن سالم قال: «قلت - للإمام الصادق عليه السلام - : ﴿فِطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؟﴾ قال: التوحيد»^(٣).

(١) من الآيات التي أشارت إلى إثبات أصل وجوده تعالى: ﴿أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ. أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ الطور: ٣٥، ٣٦.

(٢) الروم: ٣٠.

(٣) الكافي: ج ٢ ص ١٢، كتاب الإيمان والكفر، باب فطرة الخلق على التوحيد، الحديث ١.

• عن زرار، قال: «قلت لأبي جعفر الباقر عليه السلام: أصلحك الله، قول الله عز وجل في كتابه ﴿فَطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: فطّرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنه ربهم. قلت: وخاطبوه؟ فطاطاً رأسه، ثم قال: لو لا ذلك لم يعلموا من ربهم ولا من رازقهم^(١).

وقول الإمام عليه السلام (عند الميثاق) إشارة إلى قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّنَا نُسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾^(٢).

• قال زرار: سألت أبي جعفر الباقر عن قول الله عز وجل ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...﴾ قال عليه السلام: «أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيمة فخرجو كالذر، فعرّفهم وأراهم صنعه، ولو لا ذلك لم يعرف أحد ربّه»^(٣). وهذا ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في ظلال هذه الآية أيضاً حيث قال: «فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونها، ولو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه»^(٤).

وإذا كان كلّ إنسان مولوداً على الفطرة - كما عن رسول الله صلى الله عليه والله: «كلّ مولود يولد على الفطرة، يعني على المعرفة بأنّ الله خالقه»^(٥) - إذن فكلّ إنسان مولود على التوحيد، لأنّ الفطرة هي التوحيد ومعرفة الله سبحانه. وهكذا صار الأصل الأوّل من أصول الدين توحيد وجوده لا إثبات وجوده.

(١) التوحيد للصدق: ص ٣٣٠، باب فطرة الله عز وجل الخلق على التوحيد، الحديث ٨.

(٢) الأعراف: ١٧٢.

(٣) الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٣، الحديث ٢.

(٤) تفسير القمي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، تصحيح وتقديم السيد طيب الموسوي الجزائري، الطبعة الرابعة، قم ١٩٨٨: ج ١، ص ٢٤٨.

(٥) الكافي ، نقاً من: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٦، ص ١٨٨.

ب . الكمال والمعرفة التوحيدية

هناك صلة بين الكمال والمعارفة التوحيدية. فالإنسان مشدود في حركته الحياتية إلى كماله، وثمّ نقطة يلتقي عندها الكمال بالتوكيد ينبغي معرفتها.

لقد أشار القرآن الكريم في آيات عديدة إلى أنّ كُلّ شيء مسخّر لأجل الإنسان ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾^(١) ، حتى الملائكة مسخّرة لتدبير أمور الإنسان ﴿فَالْمُدَبِّرُاتِ أَمْرًا﴾^(٢) فيما تقوم به وفاقاً لدورها من إنزال الوحي والرزق وغير ذلك.

ما تهدف إليه حركة التسخير هذه هو أن يتحرّك الإنسان صوب كماله النهائي. عندما نأتي إلى القرآن لنستطعه عن هدف الخلق، يواجهنا قول الله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٣) . وهذه العبادة لا تمثّل الهدف النهائي لوجود الخلق، وإنّما هي وسيلة وحسب لبلوغ الكمال النهائي المتمثّل في اليقين بالله ﴿وَاعْبُدُ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^(٤) .

والذروة في هذا اليقين هو ما بلغه أنبياء الله العظام على هذا الخطّ، حيث يصف القرآن الكريم مقام خليل الرحمن بقوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونَ مِنَ الْمُوْقِنِينَ﴾^(٥) .

فكلّ شيء إذن مسخّر للإنسان كي يبلغ كماله، وكمال الإنسان في معرفة الله، وبلوغ اليقين بهذه المعرفة.

وهنا يلتقي الكمال بالمعرفة التوحيدية وفق مسار يرسم الإمام أمير

(١) الجاثية: ١٣.

(٢) النازعات: ٥.

(٣) الذاريات: ٥٦.

(٤) الحجر: ٩٩.

(٥) الأنعام: ٧٥.

المؤمنين علي بن أبي طالب خطواته بدقة في قوله: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»^(١).

ج . فضيلة المعرفة التوحيدية

ما دمنا لم نلجم بعد تفاصيل البحث العلمي في التوحيد وأنواعه ومقومات كل نوع، نمر على إضافة من الأحاديث الشريفة في هذا المجال؛ لما تحدثه لدى الإنسان الموحد من شحنة مكثفة من الإحساس التوحيدية ترشد لمكانة الموحدين وتنهي السبيل للبحث العلمي، بما تحدثه من انتشار في النفوس والصدور.

في الأحاديث الشريفة تركيز كبير على ثواب الموحدين يقوم على أساس ما يحمله الموحدون من معرفة توحيدية. فإذا ما أجلنا الطرف في كتاب واحد من كتب أحد علمائنا المحدثين وهو أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين المشهور بالصادق (ت: ٣٨١ هـ) لرأي أنه يفرد في كتابه الفيس «التوحيد» باباً بعنوان «ثواب الموحدين» يسرد فيه عدداً كبيراً من الأحاديث تصل إلى خمسة وثلاثين حديثاً منها:

- عن أبي سعيد الخدري، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما قلت ولا قال القائلون قبلى مثل لا إله إلا الله»^(٢).
- وعن الإمام جعفر بن محمد الصادق، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: خير العبادة قول لا إله إلا الله»^(٣). وورد عن النبي

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١، ص ٣٩.

(٢) التوحيد، مصدر سابق، الشيخ الصادق، دار المعرفة، بيروت، ص ١٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨.

صلى الله عليه وآله: «الاستغفار وقول لا إله إلا الله خير العبادة»^(١) وفيه إشارة إلى قول الله سبحانه: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّاَ اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾^(٢).

• وفي السياق ذاته ما ورد عن جابر بن عبد الله، عن النبي صلى الله عليه وآله آنه قال: «الموجبتان؛ مَنْ مات يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّاَ اللَّهُ [وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ] دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَمَنْ مات يَشْرِكُ بِاللَّهِ دَخَلَ النَّارَ»^(٣).

والمقصود من الموجبة في الحديث هو ما يوجب دخول الجنة وما يوجب دخول النار^(٤). فالتوحيد يوجب دخول الجنة، ولكن ليس مطلق التوحيد بل التوحيد بشرطه وشروطه، والشرك يوجب دخول النار ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٥).

وفيما يكون قيداً لكلمة التوحيد لكي يستوجب صاحبها الجنة، جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله: «إِنَّ لَا إِلَهَ إِلَّاَ اللَّهُ كَلْمَةٌ عَظِيمَةٌ كَرِيمَةٌ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، مَنْ قَالَهَا مُخْلِصاً اسْتَوْجَبَ الْجَنَّةَ». فليست هذه الكلمة تستوجب الجنة مطلقاً، وإنما تستوجبها لصاحبها مع الإخلاص، وكما قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «وَكَمالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصَّفَاتِ عَنْهُ».

أَمّا من يقولها كاذباً غير مخلص، فالحديث يشير في تتمته إلى أنّ جزاءه بها

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٠٥.

(٢) محمد: ١٩.

(٣) التوحيد، مصدر سابق، ص ٢٠.

(٤) في الحديث الشريف عن زرارة، عن الإمام محمد الباقر عليه السلام قال: «لا تنسوا الموجبتين - أو قال: عليكم بالموجبتين - في دبر كل صلاة. قلت: وما الموجبتان؟ قال: تسأل الله الجنة وتتعوذ به من النار» معاني الأخبار ، ص ١٨٣.

(٥) النساء: ٤٨.

في هذه الدنيا أن تعصم ماله ودمه فقط، ولا شيء له في الآخرة إلا الحزري والنار: «ومن قالها كاذبًا عصمت ماله ودمه، وكان مصيره إلى النار»^(١).

وبذلك يتضح أن ما يُرجى في كلمة التوحيد من ثواب للموحدين ليس مطلق اللقلقة والذكر اللساني - وإن كان للذكر اللساني ثوابه في حال توافر شروطه - بل أن تقتربن بشرطها، وأهمّها أن يقوها الناطق بها بإخلاص، وللإخلاص حدوده في المعرفة والنفس والسلوك كما بيّنت الآيات والروايات، مما مر بعضه وستأتي تتمّته إن شاء الله.

عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة، وإخلاصه أن تحجزه لا إله إلا الله عما حرم الله عز وجل»^(٢).

وما يمكن المصير إليه أن التوحيد هو الأساس الذي به يتميّز أهل الجنة من أهل النار.

تقريب الفكرة بأمثلة عرفية

في ضوء التأكيد الكبير الذي أشارت إليه هذه النصوص يتساءل الإنسان عن المراد بالتوحيد، والمطلوب منه، ويُوحّد الله سبحانه؟ نسعى إلى تقريب صورة المسألة من خلال مثال نستمدّه من الإنسان نفسه كموجود طبيعي. إذا ما قمنا بعملية تحليل للمركب الذي يُطلق عليه الإنسان وجدناه يتَّألف من ذات وصفات وأفعال، فلهذا الموجود ذات وهوية، وله صفات، كما أنّ له أفعالاً.

أمّا الذات أو الهوية فالمقصود منها هو ما يتميّز به الإنسان عن غيره، فلو

(١) التوحيد ، مصدر سابق، ص ٢٣.

(٢) التوحيد ، ص ٢٧.

دخلنا بعملية مقارنة بين الإنسان وال موجودات الأخرى لرأينا أنّ هناك عدداً من العناصر المشتركة بينهما، كما أنّ هناك أمراً يميّز الإنسان عن بقية الموجودات. لو بدأنا بعنصر الجسمية وأنّ الإنسان جسم من الأجسام، لرأينا أنّ هذا ليس مما يختص بالإنسان، بل هو عنصر مشترك بين جميع الموجودات الماديّة، فما من موجود مادي إلّا وله جسم، وله طول وعرض وعمق ونحو ذلك. ولو لاحظنا في عملية المقارنة عنصر النمو لرأينا لا يختص بالإنسان وحده، بل هو عنصر مشترك موجود في الحيوان والنبات أيضاً.

كذا الحال لو اطلقنا من عنصر التحرّك الإرادي فيما يقال عن الإنسان - في المنطق - من آنه جسم حسّاس متتحرّك بالإرادة، فإنّ هذا أيضاً لا يختص بالإنسان وحده بل الحيوانات هي الأخرى موجودات متتحرّكة بتحرّك إرادي؛ لذلك راح المناطقة وال فلاسفة يبحثون عمّا يميّز الإنسان عن غيره فيما وراء هذه العناصر المشتركة، فاستقرّوا على النطق، عندما ذكروا في حقيقة الإنسان آنه حيوان ناطق.

ومع اختلافهم في تحديد المراد من النطق؛ فهو القابلية على التكلّم وال الحديث، أم القابلية على إدراك المفاهيم الكلية؟ بعبارة أخرى: وهو أمر مرتبط بنطق الإنسان وتتكلّمه اللساني، أم بتعقله وإدراكه؟ بغض النظر عن هذا كله، وسواء كان المراد هذا أو ذاك، فقد اتفقوا على أنّ ما يميّز الإنسان عن غيره من الموجودات - كالحجر والشجر والبقر والغنم والسماء والأرض - لا يتمثّل في عناصره الجسمية أو النمو أو الحركة الإرادية ونحو ذلك، وإنما يكمن بتلك الحقيقة التي أطلقوا عليها خاصة النطق.

هذه الحقيقة التي تميّز الإنسان عن غيره هي التي يعبر عنها بهويّة الإنسان وذاته، ومن أهمّ خصائصها أنها لو أخذت من الإنسان وسلبت عنه لما بقي

إنساناً، لأنّ إنسانيته متقوّمة بها.

يمكن توضيح المسألة بالماء، فحقيقة الماء آنّه مركب من عنصرين هما الأوكسجين والهيدروجين، ولو سُلب منه أحد هذين العنصرين لما بقي ماءً، ومعنى ذلك أنّ حقيقة الماء مركبة من هذين العنصرين، كذلك حقيقة الإنسان وهوّيّته فهي أيضاً قائمة ومحتّصة بالخصلة التي يعبر عنها الماناطقة بـ «الناظقية» وهذه الخصوصية هي التي يعبر عنها بـ «الذات».

ثمَّ في مقابل الذات أمر آخر يعبر عنه بالصفات. فلو أخذنا الهوية الإنسانية كمثال، فإنَّ لها مجموعة من الصفات، فتارة يكون الإنسان عالمًا وأخرى لا يكون، وتارة يكون شجاعاً وتارة لا يكون، وتارة يكون رحيمًا وأخرى لا يكون، وهكذا. يعبر عن هذه الحصول بصفات الإنسان، والفرق بين الذات والصفة أنَّ الذات إذا فقدت تلك الحقيقة المقوّمة لها فلن تبقى بل تتغيّر وتفقد هوّيتها، بخلاف الصفة؛ فالإنسان إنسان سواء أكان عالمًا أم لم يكن.

الأمر نفسه ينطبق على مثال الماء، فالبرودة والحرارة هما صفتان من صفاتاه، إذ قد يبرد الماء وقد يكون حاراً، ولكن لو ارتفعت الحرارة والبرودة فلا ترتفع حقيقة المائة عن الماء، لأنَّها متقوّمة بشيء آخر، وهذا معناه أنَّ الصفة شيء غير الذات.

وهذه المقوله تصّح ما دام الحديث يدور حول الموجودات الممكنة الحادثة، أمّا في الواجب سبحانه فإنَّ صفاته عين ذاته كما سيجيء تفصيله في بحث التوحيد الصفاتي إن شاء الله.

ممّا مرَّ يتبيّن أنَّ الصفة هي عبارة عن تلك الهيئات والأمور التي قد توصف بها ذات من الذوات وقد لا توصف. وفرق الصفة عن الذات أنَّ

الصفة سواءً كانت موجودة أو رُفعت تبقى الذات على حالها، أي تبقى للوجود هوّيّته بما هي عليه دون أن يطرأ عليها تغيير.

لكن ثَمَّ نسق ثالث يدخل في تركيبة الإنسان بالإضافة إلى الذات والصفات. فعلاوة على أنَّ الإنسان حيوان ناطق من صفاتـه أنه عالم، جاـهـلـ، شجاعـ، جـبـانـ، بـخـيلـ، جـوـادـ، رـحـيمـ، قـاسـ وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ، فـإـنـ لـهـ أـفـعـالـ تـنـسـبـ إـلـيـهـ كـالـقـيـامـ وـالـجـلوـسـ وـالـنـوـمـ وـالـيـقـظـةـ وـالـأـكـلـ وـالـشـرـبـ وـنـحـوـهـاـ. وبـذـلـكـ يـتـمـيـيـزـ الـمـرـكـبـ الـإـنـسـانـيـ إـلـىـ ذـاتـ وـصـفـاتـ وـأـفـعـالـ.

في ضوء هذه المقدمة يتبيّن أنَّ الحديث عندما يجري عن توحيد الله سبحانه فهو تارة يدور عن الوحدة الذاتية التي تقع فيها الوحدة كصفة للذات، بما يعني أنَّ ذاته واحدة، وثانية عن التوحيد الصفتـيـ بما يدلـّ أنَّ صفاتـهـ واحدةـ، وثالثة عن الأفعالـ بما يـفـيدـ أنَّ أـفـعـالـهـ واحدـةـ، وـأـنـ كـلـ ماـ فـيـ الـوـجـودـ إـنـ هـوـ إـلـأـفـعـلـ، وـهـوـ مـاـ يـصـطـلـحـ عـلـيـهـ بـالـتـوـحـيدـ الـأـفـعـالـيـ.

د . دلالة النقل على المراتب الثلاث

اتضح مما مرَّ أنَّ معنى عقيدة التوحيد هو إيمان الموحِّد بتوحيد الله الذاتي والصفاتي والأفعالي؛ لكن أثمة في الآيات والروايات ما يدلـّ على هذه المراتب التوحيدية الثلاث أم هي محض تصنيف منهجيٍّ أملـتـهـ متطلـباتـ الـبـحـثـ الـعـلـمـيـ؟ ثَمَّ في الآيات والروايات دلالة واضحة على هذه المراتب، وهي تشير صراحة إلى توحيد الذات تارة وإلى توحيد الصفات تارة ثانية، وتشير ثالثة إلى توحيد الأفعال، بل أكثر من ذلك تشير أيضاً إلى أقسام كـلـ ضربـ من ضروب التوحيد هذه. على سبيل المثال ينقسم التوحيد الذاتي إلى توحيد واحدـيـ وأـحـديـ، وفي النصوصـ ماـ يـشـيرـ إـلـىـ ذـلـكـ.

كـمـاـ أـنـ لـلـتـوـحـيدـ الـأـفـعـالـيـ أـقـسـامـاـ مـتـعـدـدـةـ تـنـيرـ النـصـوـصـ الـكـرـيمـةـ السـبـيـلـ إـلـىـ

اكتشافها وفهمها، منها توحيد الخالقية الذي يعني أنَّ الخالق واحد لا شريك له، والتوحيد في التشريع الذي يعني أنَّ المشرع هو الله سبحانه، وتوحيد الرزاقية الذي يعني أنَّ الله هو الرزاق، وهكذا إلى بقية صنوف التوحيد الأفعالي.

وبشأن هذه المراتب الثلاث ربما كان في الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه واله ما يشير إليها.

فعن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال: « جاء جبرائيل إلى رسول الله صلى الله عليه واله، فقال: يا محمد طوبي لمن قال من أمتك: لا إله إلا الله وحده وحده وحده»^(١). فمع أنَّه من المحتمل أن يكون تكرار « وحده، وحده، وحده» قد جاء لغرض التأكيد، لكن يُحتمل - والله العالم - أن يكون في الرواية إشارة إلى التوحيد في مراتبه الثلاث، أي وحده ذاتاً، ووحده صفةً، ووحده فعلاً، ومن ثم تكون قد استوعبت التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي.

هـ . التوحيد صفة

من الأفكار التمهيدية الأخرى التي ينبغي التلبيث عندها تحديد موقع التوحيد في التصنيف المأثور للصفات.

توجد تقسيمات متعددة للصفات؛ منها أن تقسم صفات الله سبحانه إلى جمالية وجلالية، أو بتعبير آخر: إلى صفات ثبوتية ثبُّت لله، وأخرى سلبية ينْزَه عنها سبحانه. ومن الواضح أنَّ التوحيد يدخل في عداد الصفات السلبية التي تعني نفي الشريك عن الله، وذلك على غرار نفي الجهل عنه وتنتزهه عن الجسمية ونحو ذلك من الصفات السلبية.

وفي هذا السياق ربما كان في قوله سبحانه: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ﴾

(١) التوحيد ، مصدر سابق، ص ٢١.

وَالْإِكْرَامِ^(١) إشارة إلى هذين النمطين من الصفات، حيث «الإكرام» إشارة إلى الصفات التبوية، و«الجلال» إشارة إلى الصفات السلبية، والله أعلم.

٢- توضيحات منهجية

عندما نصل إلى التوحيد الذاتي يواجهنا البحث الكلامي والفلسفي بتناول الموضوع من خلال بعدين^(٢):

الأول: التوحيد الواحدي.

الثاني: التوحيد الأحادي.

لكن قبل أن نخوض في البحوث المختصة بهذين البعدين، نمهّد بعدد من المقدّمات التي يمكن تنظيمها كما يلي:

أ. أساس المعرفة التوحيدية

إنّ مفتاح الولوج إلى عالم التوحيد الفسيح، والأصل الذي تقوم عليه معارفه، والمنطلق لذلك كله هي الوحدة وتحديد المراد من توحيده سبحانه فيها تشير إليه الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا هُوَ وَاحِدٌ﴾^(٣) ، ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(٤) ، ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(٥).

(١) الرحمن: ٢٧.

(٢) من باب الإشارة فإنَّ للعرفاء حينما يستخدمون «أحدى» و «واحدى» اصطلاحهم الخاص بهم. بيد أنّنا نتحدث عنّا هو سائد في البحث الكلامي والفلسفي فيما يذهب إليه من تقسيم الوحدة الذاتية إلى وحدة واحدة ووحدة أحدية.

(٣) المائدة: ٧٣.

(٤) الرعد: ١٦.

(٥) ص: ٦٥.

فما لم يتم فهم مسألة الواحد لا تتيّسر عملية فهم بقية معارف التوحيد، فالخالقية والمعبودية والرازقية وكل الأسماء الحسنى التي وردت في القرآن يتعدّر فهمها حال إغفال تلك المسألة.

كما تتوقف عملية فهم فعل الله على تلك المسألة أيضاً، التي تعود لتكون القاعدة التحتية التي ينهض عليها بناء المعرفة التوحيدية فيها يحييه من أجزاء وتفاصيل.

ب . معنى الوحدة

حينما ننتقل إلى معنى الوحدة في قولنا «إنَّ اللهُ وَاحِدٌ» نجد أنَّ البحث الفلسفي تناول الوحدة والكثرة بأقسام متعددة، فالواحد قد يكون واحداً حقيقياً وقد لا يكون، والواحد الحقيقي قد تكون وحدته حقيقة وقد لا تكون. عند الرجوع إلى القرآن ثمَّ آيات كثيرة تنسب الوحدة إلى الله وتصفه بها: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(١)، فما طبيعة هذه الوحدة؟ أهي وحدة حقيقة أم وحدة غير حقيقة؟ وإذا كانت حقيقة فهل هي وحدة حقيقة حقيقة؟ هذه أسئلة تدخل الإجابة عنها في مضمار البحث الفلسفي.

للعرفاء تقسيم للوحدة أيضاً، حيث قسموها إلى وحدة عدديَّة ووحدة غير عدديَّة. بعبارة أدق إلى وحدة عدديَّة ووحدة حقيقة. فهي «حقيقة» باعتبار أنَّ للحقيقة أقساماً، وليس المراد أن يوصف الله بـ«أي» واحدة من تلك الأقسام، بل المراد أن يوصف بالوحدة الحقيقة التي هي عين الذات لا صفة زائدة عليها. فالصفة - في حال وصف الله بالوحدة - ليست شيئاً زائداً على الموصوف بل هي عين الموصوف.

(١) البقرة: ١٦٣.

ج . الوحدة العددية والوحدة الحقيقة

يمكن إضاءة المسألة بأمثلة توضح الفارق بين الوحدة العددية والوحدة الحقيقة. الوحدة العددية هي التي إذا انضم إليها شيء آخر صارت اثنين، وإذا انضم إلى الاثنين شيء صارا ثلاثة وهكذا. ومن أهم خصائص الوحدة العددية المحدودية والانتهاء، فيما لم ينته الأول لا تصل النوبة إلى الثاني، فلا يقال لكتاب ثانٍ إلاً عندما ينتهي الأول، أمّا لو كان هناك كتاب لا نهاية له فلا يكون ثمّ مجال لكتاب ثانٍ فمعنى انتهاء الأول ليكون هناك ثان؟ لذلك جاء في كلام الإمام علي عليه السلام ما يربط بين الحدّ والعدد، فإذا ما حُدَّ الشيء فسيتعدّد، أي يقبل الثاني والثالث: «وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَهُ»^(١).

على الأساس نفسه رفض الإمام منطق الوحدة العددية؛ إذ لا يجوز أن يوصف الله بالوحدة العددية؛ وذلك حيث يقول عليه السلام في جواب من سأله يوم الجمل: أتقول إنَّ الله واحد؟: «فَقُولُ الْقَائِلِ وَاحِدٌ يَقْصُدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ، فَهَذَا مَا لَا يَحُوزُ، لَأَنَّ مَا لَا ثَانِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ».

وفي ضوء المنطق ذاته كفر القرآن من يذهب إلى أنَّ الله ثالث ثلاثة، كما استدلَّ الإمام أمير المؤمنين للرجل، بقوله: «أَمَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ ثَالِثٌ ثَلَاثَةٌ»^(٢) في إشارة إلى نظرية النصارى كما حكها القرآن، في قوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(٣) حيث أمرهم أن يتنهوا عن هذا القول ويكتفوا عنه: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾^(٤)،

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، ص ٤٠.

(٢) بحار الأنوار ، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٣) المائدة: ٧٣.

(٤) النساء: ١٧١.

﴿وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمْسِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١).

فالمراد من الوحدة الحقيقة سخ واحد لا نهاية له، لا يقبل الثاني.

فَشَّ فرق كبير بين أن يقبل وجود الله وجود الثاني، ولكن لا يوجد ثان، وبين أن لا يقبل وجوده وجود الثاني أساساً.

على سبيل المثال قد تقتني ساعة وتصفها لف्रط جودتها وجمالها ومواصفاتها الأخرى أمّا لا ثاني لها، ولكن ليس معنى ذلك أنه لا يمكن أن يوجد لها ثان، فالآن ليس لها ثان أمّا في المستقبل فقد يوجد لها ثان.

يمكن أن نقرّب الصورة أكثر من خلال مثال من الألوان:

فلو صار الشيء أبيض، لا يمكن أن يكون أسود في الوقت ذاته بحيث يجتمع البياض والسواد على شيء واحد. وعدم الإمكان هذا لا يقتصر على اللحظة هذه بل هو يشمل الماضي ويسري إلى المستقبل، فمن الحال أن يكون الشيء أبيض وأسود في آن واحد لا فيها سبق ولا حاضراً ولا فيها سيأتي، وهذا ما يُطلق عليه في اللغة العلمية باستحالة اجتماع الضدين. كذلك حال الوجود والعدم، فالشيء - كزير مثلاً - لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً في الوقت نفسه، لا حاضراً ولا في الماضي، كما يستحيل أن يتحقق هذا الأمر مستقبلاً.

وفي وحدانية الله سبحانه هل المراد أنه لا يوجد له ثان فعلاً؟ أم استحالة أن يكون له ثانٍ أصلاً. الاعتقاد الصحيح أن نؤمن - بصفتنا موحدين - باستحالة أن يكون لله ثان. وهذا لا يتحقق إلاّ برفض أن تكون وحدته وحدة عدديّة، وإلاّ فلو كانت وحدته سبحانه عدديّة فإنّ من خواص هذه الوحدة التكرّر والإضافة، ومن ثمّ يمكن أن يقع التعدد، فلا محظوظ من حيث الإمكان. وذلك بعكس الوحدة الحقيقة التي لا تقبل الإضافة والتكرّر، لأنّ الواحد فيها سخ واحد لا نهاية له لكي يقبل الثاني، ويكون له ثان.

د. الفتح المعرفي القرآني

ثُمَّ دعوى للقرآن في هذا الشأن يقابلها تنويعات في مواقف الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء في طبيعة الوحدة التي يتَّصف بها الله، أهي وحدة عدديَّة أم وحدة غير عدديَّة؟ فالقرآن الكريم فيما ذهب إليه من الوحدة الحقيقة هو فاتح هذه المنطقة من المعرفة الإلهية التي كانت مغلقة قبل الإسلام، وظلَّت هكذا من بعده برغم كثافة نصوص أئمَّة أهل البيت ولasisما الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

ما يُستشفّ من البحث الفلسفِي لفلسفِي لفلسفِي ما قبل الإسلام ومَنْ تصدَّى للمعارف الإلهية من فلاسفة المسلمين حتَّى فترة متأخرة من العصر الإسلامي أئمَّهم - على السواء - يذهبون إلى أنَّ وحدة الله سبحانه هي وحدة عدديَّة، حيث يسجل باحث متضلَّع في هذا المضمار نتائجَ تقصيَّيه بقوله: «لذلك ترى المؤثر من كلمات الفلاسفة الباحثين في مصر القديم واليونان وإسكندرية، وغيرهم مَنْ بعدهم، يعطي الوحدة العددية، حتى صرَّح بها مثل الرئيس أبي علي بن سينا في كتاب الشفاء، وعلى هذا المجرى يجري كلام غيره مَنْ بعده إلى حدود الألف من الهجرة النبوية. وأماماً أهل الكلام من الباحثين فاحتاجواهم على التوحيد لا تعطِّي أزيد من الوحدة العددية أيضاً، مع أنَّ هذه الحجج مأخوذة من الكتاب العزيز عامة»^(١).

والنقطة الدقيقة التي تتركها هذه الحصيلة هي أنَّ العقل الإنساني لو ترك و شأنه بعيداً عن نور الوحي وهدي السماء لما انتهى إلى أكثر من الوحدة العددية؛ ما يشير إلى أنَّ للعقل منطقة معرفية لا يتعدَّها بإمكاناته المستقلة، ويحتاج إن رام أن يرتقي أعلى منها إلى مَنْ يأخذ بيده.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٠٤ .

في العصر الإسلامي كان القرآن الكريم - كما أسلفنا - هو الذي فتح هذه المنطقة المغلقة، حيث سارت بموازاته بيانات مدرسة أهل البيت عليهم السلام وعلى رأسهم سيد الموحدين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

بيد أن المفارقة أن هذا المجال بقي مع ذلك مؤصداً لم تزدهر في حقله نظرات المسلمين ولم تفتح إلا بعد قرون؛ ما يكشف عن حصيلتين اثنتين:

الأولى: أن القرآن لا يكفي وحده من دون أن يقرن بالشلل الثاني؛ فقد نص النبي صلى الله عليه وآله بأئمها لن يفترقا، وبهما معاً تكون الهدایة التامة. فمع أن القرآن فتح الباب إلى الوحدة غير العددية أي الوحدة الحقيقة إلا أن أصحاب النظر من فلاسفة ومتكلمين وعلماء لم ينتهوا إلى أكثر من الوحدة العددية عندما تغاضوا عن عطاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام وما تحظى به نصوصهم من ثراء على هذا الصعيد.

الثانية: أن معطيات هذه المسألة لم تفتح تفصيلاً في مضمار المعارف الإلهية في مدرسة أهل البيت أيضاً إلا بعد مرور قرون، وهو ما يكشف من جهة عن دقتها و حاجتها إلى المزيد من النباهة وإمعان النظر. كما أنه يكشف من جهة أخرى عمّا يحرّك إليه الإغصاء عن المعاني العقلية الدقيقة والرفيعة التي تنطوي عليها نصوص الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في مجال المعرفة التوحيدية.

ولإدراك مغزى هذه الإشارة يعلن البحث الفلسفـي صراحة: أنه لم يكتشف الوحدة الحقيقة من القرآن إلا بمعونة روايات أئمـة أهلـ البيت عليهمـ السلامـ، حيث سعى بعض فلاسفة المسلمينـ، ومنـهم صدر الدين الشيرازـيـ (٩٧٩ـ ١٠٥٠ـ هـ)ـ إلى الاستدلالـ علىـ هذهـ الوحدـةـ ونـفيـ الوحدـةـ العـددـيةـ عنهـ سبحانهـ.

الأكثر من ذلك والأهم منه أن باحثاً معاصرًا متضللاً في البحث الفلسفـيـ والعـقـليـ السـيـدـ محمدـ حسينـ الطـبـاطـبـائـيـ يـصـرـحـ بعدـمـ حاجـةـ المسـأـلةـ إـلـىـ بـحـثـ

فلسفي مستقلّ، عندما ينظر إليها من خلال كلام الإمام أمير المؤمنين، وما فيه من مسلك الاحتجاج البرهاني التام؛ قال ما نصّه: «ولهذا بعينه تركنا عقد بحث فلسيّ مستقلّ لهذه المسألة، فإنّ البراهين الموردة في هذا الغرض مؤلّفة من هذه المقدّمات المبينة في كلامه عليه السلام لا تزيد على ما في كلامه بشيء»^(١). وبدورنا سوف نستغنى عن الدليل العقلي لإثبات الوحدة الحقة الحقيقة، لأنّ ما أقامه الفلاسفة من أدلة في هذا المجال وما توفرّ عليه البحث العقلي من مقدّمات مستبطن بأجمعه في الأدلة التي أشار إليها القرآن الكريم وما تضمنته روايات أئمّة أهل البيت بالأخصّ نصوص الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ومن ثمّ فهي من قبيل أدلة ما بعد الواقع.

هـ . التمييز بين البعدين

من الطبيعي أن تميّز كتب اللغة هي الأخرى بين الواحد والأحد بطرق متعدّدة، منها ما يذكرونها من أنّ المشهور في كلام العرب استخدام «الأحد» بعد النفي و«الواحد» بعد الإثبات، فيقال كمثال على الأول: «ما في الدار أحد» وعلى الثاني: «في الدار واحد».

كما أنّ في الاستخدام القرآني ما يشبه هذا التمييز، حيث قول الله سبحانه: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(٢) قوله: ﴿وَلَا تُنَصَّلْ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾^(٣) قوله: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾^(٤) قوله: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(٥).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٠٥ .

(٢) البقرة: ١٦٣ .

(٣) التوبية: ٨٤ .

(٤) آل عمران: ٨٤ .

(٥) الأحزاب: ٣٢ .

أمّا الجهة التي يتركّز عليها تمييز المتكلّمين بين الواحد والأحد فتتمثل بطبيعة الذات الإلهية ومعرفة هل لهذه الصفات ثان أو شريك أو شبيه، كما لو فرضنا أنّ لعليّ شبيهاً ونظيراً في الإنسانية هو زيد.

هل الله سبحانه شبيه ونظير ومتّيل؟ إنّ مهمّة النفي في هذه المقوله هي التي ينهض بها التوحيد الوحداني، فوظيفة هذا القسم من التوحيد نفي الثاني والنظير والمتّيل والشبيه والشريك.

أمّا التوحيد الأحدى فيتحرّك باتجاه آخر مفاده البحث في الذات الإلهية نفسها؛ أهي بسيطة أم مركبة؟

يمكن توضيح الفوارق القائمة بين البحوثين من خلال العودة إلى مثال عرفيّ هو الماء. فلماه مرّكب من عنصرين أحدهما الأوكسجين والآخر الهيدروجين، ثم تستمرّ عملية التجزئة والتحليل حتى تنتهي إلى العناصر البسيطة وهكذا تتألّف الأعيان المادّية من عناصر بسيطة وأخرى مركبة.

السؤال المطروح على هذا الصعيد من البحث التوحيدى: هل الله سبحانه موجود مرّكب أم هو موجود بسيط؟ في التوحيد الأحدى نحن بصدّد إثبات أنّ الله بسيط، فننفي التركيب عنه سبحانه، بصرف النظر عمّا إذا كان له ثان أم لا. فمدار البحث هو بساطة الذات وتركيبها وليس نفي الثاني والنظير.

و. القرآن وبعده التوحيد الذاتي

في ضوء هذه النقطة المنهجية هل يمكن القول أنّ القرآن الكريم يُجاري هذا التقسيم الكلامي ويراعيه في استخدامه «الواحد» و«الأحد»، كما في قوله سبحانه: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(١) وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٢)؟

(١) البقرة: ١٦٣.

(٢) الإخلاص: ١.

لا يمكن القول أن الاستخدام القرآني في الآيات المعنية يجاري الاصطلاح الكلامي، بحيث يتبعي من قوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ التوحيد الأحادي، ومن قوله: ﴿وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ﴾^(١) التوحيد الوحداني.

فالنصوص القرآنية والروائية ليست بصدق ذلك، وإن كان فيها ما يدل على نفي الشريك (التوحيد الوحداني) من جهة، وما يدل على البساطة ونفي التركيب (التوحيد الأحادي) من جهة أخرى. والأكثر من ذلك نجد أن هذه النصوص تستخدم أحدهما مكان الآخر من دون إيلاء أهمية للتمييز الكلامي.

لا يقتصر الأمر على النصوص القرآنية والروائية، بل تشهد نصوص قدماء الفلاسفة أيضاً على عدم التمييز الاصطلاحي بين الواحد والأحد، إذ هم يستخدمون الاثنين بمعنى واحد.

في ضوء هذا ذهب بعض الباحثين المعاصرین للقول: «وليعلم أن لفظ الواحد والأحد استعمل في كلمات الأقدمين، وفي لسان الأخبار والأحاديث بمعنى واحد، أي استعمل كل واحد منها مكان الآخر»^(٢).

فإذا واجهنا قول الله تعالى: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ أو ﴿وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ﴾ فلا يدلان بالضرورة على التوحيد الوحداني. وكذلك إذا واجهنا قوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ فلا يعني ذلك ضرورة التوحيد الأحادي؛ لإمكان استعمال أحدهما مكان الآخر. في الروايات الشريفة ما يدل على الاستخدام الموحد، كما في قول الإمام محمد الباقر عليه السلام: «الأحد الفرد المتفرق، والأحد والواحد بمعنى واحد، وهو المتفرق الذي لا نظير له»^(٣).

(١) العنكبوت: ٤٦.

(٢) النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، محمود شهابي الخراساني، طهران ١٣٩٦ـ ص ٩٤.

(٣) توحيد الصدوق، مصدر سابق، ص ٩٠.

من هنا قد تنطبق القاعدة المعروفة على «الواحد» و«الأحد» فيما ذهب إليه بعض الكتاب من أنهما إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا. ومعنى ذلك أنه إذا جاءت المفردتان في جملة واحدة فسيكون للواحد معنًى وللأحد معنًى آخر، بناءً على أنَّ التأسيس أولى من التأكيد. أمّا إذا افترقا فلا يوجد دليل أو شاهد على أنهما قد استخدما بمعنىين.

بسند عن ابن عباس، قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقال: «يارسول الله علّمني من غرائب العلم؟ قال صلى الله عليه وآله: ما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن غرائبه؟ قال الرجل: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال صلى الله عليه وآله: معرفة الله حقّ معرفته، قال الأعرابي: وما معرفة الله حقّ معرفته؟ قال: تعرفه بلا مثل، ولا شبه، ولا ند، وأنه واحد أحد، ظاهر باطن، أول آخر، لا كفو له، ولا نظير، فذلك حقّ معرفته»^(١). فقد يمكن القول إنَّ لفظة «واحد» تشير في الحديث الشريف إلى التوحيد الواحدي، ولفظة «أحد» تشير إلى التوحيد الأحادي، على أنَّ الحديث يدور برمتّه حول معرفة الحقّ سبحانه ذاتاً حقّ معرفته.

ز. العلاقة بين المراتب الثلاث

سلفت الإشارة إلى وجود ثلاث مراتب للتوحيد بينها علاقة ترابطية محكمة على مستوى الإثبات، فإذا ما ثبت التوحيد الذاتي بمعنىه المشار إليها فسوف يثبت التوحيد الصفتاني والتوحيد الأفعالي، وإنَّ ما يتشعّب على التوحيد الأفعالي من فروع وبحوث تفصيلية يرجع أساسه إلى التوحيد الذاتي ببعديه الواحدي والأحادي.

(١) توحيد الصدوق، باب ٤٠، ص ٢٨٤، ح ٥؛ النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة مصدر سابق، ص ١٠٣ - ١٠٤.

ح . تحليل حديث واقعة الجمل

في الحديث النبوى الذى مرّ علينا قبل قليل، توجد إشارة يمكن أن يُستظهر منها التمييز بين «الواحد» و«الأحد»، لكن حديث واقعة الجمل يمكن أن يقدم مثلاً نطبيقياً آخر يفيد استخدام أحدهما بمعنى الآخر.

فإذا ما عدنا إلى حديث الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام يوم الجمل حينما نهض الأعرابي وسأله: يا أمير المؤمنين؛ أتقول أنَّ الله واحد؟ نجد في جواب الإمام علي عليه السلام ما يفيد استخدامها بمعنى واحد. وبعد أن منع عنه الإمام اعتراض من اعترض عليه بحجّة اشتغال الإمام بأمر الحرب، ردّ على الرجل بقوله عليه السلام: «يا أعرابي، إنَّ القول في أنَّ الله واحد على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله عزَّ وجلَّ، ووجهان يثبتان فيه. فأمّا اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل (واحد) يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنَّ ما لا ثانٍ له لا يدخل في باب الأعداد؛ أما ترى أنَّه كفر من قال إنَّ ثالث ثلاثة؟ وقول القائل (هو واحد من الناس) يريد به النوع من الجنس، فهذا لا يجوز عليه لأنَّه تشبيه، وجَلَّ ربُّنا عن ذلك وتعالي.

وأمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: (هو واحد ليس له في الأشياء شبه)، كذلك الله ربُّنا. وقول القائل: (إنَّ أحدى المعنى)، يعني به أنَّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا عزَّ وجلَّ^(١).

يمكن أن نستنتج من الرواية النقاط التالية:

١ - يتضح من كلامه عليه السلام (إنَّ القول في أنَّ الله واحد على أربعة أقسام): أنَّه أطلق الواحد وأراد الأحد، وفي ذلك دليل على أنَّ القرآن والرواية لم يراعيا الاصطلاح الكلامي الدارج في التمييز بين التوحيد الواحدي

(١) التوحيد ، مصدر سابق، ص ٨٣ - ٨٤.

والتوحيد الأحادي، فقد يُطلِقان الوَاحِد ويريدان الْأَحَد، وقد يستخدماً الأَحَد ويريدان الوَاحِد، اللَّهُمَّ إِلَّا كَمَا ذَكَرَهُ بعْضُ مَنْ أَتَاهُمَا إِذَا اجْتَمَعُوا افْتَرَقا.

٢ - قوله عليه السلام (فوجهان منها لا يجوزان): لا يعني به - بداهةً - عدم الجواز الفقهي وأنّها حرام فقهياً، وإنّما أراد به الوجه الكلامي العقليّ، وأنّها باطلان على الله لا يصحّان عليه سبحانه.

٣ - قوله عليه السلام (فقول القائل «واحد» يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز): إشارة إلى التوحيد الواحد؛ إذ لا يصحّ القول بأنّ الله واحد عدديّ، ومن ثَمَّ فإنَّ الإمام بتصدي نفي الثاني والشريك، ونفي الشبيه والمثل والنظير، وهذا ما ينبعض به البحث في التوحيد الواحدي.

٤ - أمّا قوله عليه السلام: (وقول القائل: «هو واحد من الناس» يريده النوع من الجنس) فيريده نفي التركيب والتجزئة لإثبات البساطة.

لقد نفي الإمام في الجهة الأولى من كلامه الوحدة العددية، ونفي في الجهة الثانية التركيب، فأثبتت في الأوّل الوحدية وفي الثاني الأحادية بحسب الاصطلاح الكلامي.

٥ - وما يدلّ في كلامه على الأحادية بمعنى إثبات البساطة ونفي التركيب قوله عليه السلام: «إنه عزّ وجلّ أحدٌ المعنى».

المستخلص من هذه الإشارة أنّ نصوص أئمّة أهل البيت وإن لم تراع التمييز الاصطلاحي بين الوَاحِد والأَحَد، إلَّا أَنَّه يمكن القول إنَّ لهذا الاستخدام الذي درج عليه المتكلّمون وأهل الفلسفة نحو منشأ في نصوصهم عليهم السلام.

البحث الثاني

التوحيد الوحدي

اتّضح من خلال الأفكار التمهيدية والمقدّمات المنهجية التي مرّت خلال البحث السابق أنّ الاستدلال على الوحدة الحقة الحقيقة (التوحيد الوحدي) يتحرّك بمستويين مترابطين الأوّل قرآنٍ والثاني حديثيًّ، نخلص بعده إلى تسجيل أهم النتائج والمعطيات المترتبة على البحث.

١. الاستدلال القرآني

بشأن المستوى الأول يمكن أن نطلّ على أدلة القرآن الكريم من خلال ما يلي:

الدليل الأوّل قول الله سبحانه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾^(١). تنص الآية صراحة أنّ الله حقّ حض، ولو كان وجوده وجوداً معدوداً فمعنى أنه يقبل الثاني، ولكي يقبل الثاني لابد وأن يكون محدوداً، وإذا صار محدوداً، فمعنى أنه واجد لشيء وقاد لشيء آخر. ومعنى ذلك أنّ وجوده سبحانه سيكون كالمركب من وجدان كمال وفقدان كمال آخر، وإلاّ لو لم يثبت ذلك لما كان معدوداً؛ لما مرّ في

(١) الحج: ٦٢.

معنى الوحدة العددية من أنه ما لم ينته الأول لا تصل النوبة إلى الثاني، وما لم ينته الثاني لا تصل إلى الثالث. فلابد إذن من فرض حد للوجود العددي حتى يتنهى عنده، فيكون الموصوف به فاقداً لشيء وواجداً لشيء آخر. ولو كان وجوده سبحانه وجوداً عددياً للزم منه أن يكون مزوجاً من حق وباطل، من وجود وعدم. وهذا أسوأ أنحاء التركيب.

وبهذا أن الآية قد نصت أن الله هو الحق المحسوس **﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾** (حيث ذكروا أن الخبر إذا جاء معروفاً مع ضمير الفصل «هو» ففي ذلك دلالة على الحصر) إذن فلا يصح أن يشوبه شيء من العدم أو البطلان أو الفقدان أو الحد. وهذا هو أول ما يمكن أن يشار إليه من أدلة في هذا المجال.

الدليل الثاني قوله سبحانه: **﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾**^(١). والنكتة في الآية أن الله لو كان ثالث ثلاثة، فمعناه وجود واحد وأثنين وأنه - تعالى - ثالث هذين الاثنين، ولو كان كذلك لدخل في باب الأعداد وكان وجوده معذوباً.

ولقد نفى الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الوحدة العددية مستشهاداً بهذه الآية، وذلك عندما قام أعرابياً إليه يوم الجمل فقال: يا أمير المؤمنين، أتقول إن الله واحد؟ فحمل الناس عليه، وقالوا: يا أعرابياً، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسيم النفس؟ فقال أمير المؤمنين: دعوه؛ فإن الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم.

ثم قال: يا أعرابياً، إن القول في أن الله واحد، على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل، ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل «واحد» يقصد به باب الأعداد، فهذا لا يجوز، لأن ما لا ثالث له لا

يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفر من قال إنه ثالث ثلاثة^(١).

فمن يقول إن الله ثالث ثلاثة فقد جعله سبحانه في عداد الأول والثاني، فعندما نعد مجموعة من الأقلام نقول: هذا القلم الأول، وهذا الثاني والثالث وهكذا. وكذلك الحال عندما نعد الموجودات نقول: هذا الموجود الأول، وهذا هو الموجود الثاني، والله هو الموجود الثالث، فيدخل في باب الأعداد، والقرآن يصرّح بأنّ هذا هو الكفر ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثٌ ثَلَاثَةٌ﴾.

إذن: ما يجب أن يتبعه إليه الموحد جيداً عندما يقول «إن الله واحد» هو أن لا يخطر على ذهنه هذه الوحدة المألوفة في الأشياء، من قبيل: الكتاب واحد، وزيد واحد، والشجرة واحدة، كلاً، فهذه وحدة عدديّة تدخل - كما عير الإمام أمير المؤمنين - في باب الأعداد، ووحدة الله سبحانه وحدة حقيقة لا تُقهر بالحدودية.

الوحدة القهارة

ربما احتاج الفهم التوحيدى الذى ينادى بالوحدة العددية بإزاء الكثرة العددية، بالقرآن نفسه في دعوته إلى هذا اللون من الوحدة، كما في قوله ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٢)، ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(٣) وغير ذلك مما يدعوه إلى رفض الآلهة الكثيرة وإلى أن يُقبل الإنسان بوجهه لله الواحد ﴿وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ﴾^(٤)

لا ريب أنّ الإنسان جُبل على التنوّع الفكري، وربما كان أبرز مصاديق

(١) توحيد الصدوق، نقاًلاً من الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٩١ - ٩٢.

(٢) البقرة: ١٦٣.

(٣) غافر: ٦٥.

(٤) العنكبوت: ٤٦.

ذلك اختلاف العقل الإنساني في إدراك التوحيد وفهمه برغم ما توفره الفطرة من أساس مشترك يُلهم الإنسانية أصل التوحيد.

وفهم التوحيد على أساس القول بالوحدة العددية في مقابل نفي الكثرة العددية هو مرتبة من مراتب الفهم التوحيدية ثمَّ ما يفوقها ويأتي وراءها إذا ما تعمق الإنسان بالمعارف الإلهية في هذا المضمار ونفذ في غورها.

والقرآن نفسه ينفي هذه الوحدة إلى ما وراءها حيث الوحدة القهارة؛ الوحدة الحقة الحقيقة. فمن دأب القرآن في عدد وافر من آياته أنه يردد وحدة الله بالقهارية كلما ذكرها، كما قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(١)، قوله: ﴿أَأَرْبَابُ مُتَعَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(٢)، وقوله في سورة «ص»: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(٣)، وفي سورة الزمر: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّا صُطْفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(٤).

فهذه الآيات تصرّح بأجمعها أنَّ وحدة الله قهارة؛ والسؤال: لماذا؟ وما معنى ذلك؟

فلو كانت وحدته سبحانه وحدة عددية لكان مقهوره غير قاهرة، ومثل هذا الواحد لو فرض بإزائه فرد آخر كانا اثنين، وصار مقهوراً بالحدّ الذي يجده به الفرد الآخر، فمحدوبيه الوجود هي التي تقدّر الواحد العدي على أن يكون واحداً، وبياناً لباب هذه الوحدة تتألف كثرة عدديه.

(١) الرعد: ١٦.

(٢) يوسف: ٣٩.

(٣) ص: ٦٥.

(٤) الزمر: ٤.

ولو صار الله سبحانه واحداً عددياً، أي موجوداً محدوداً منعزل الذات عن الإحاطة بغيره من الموجودات، لجاز للعقل أن يفترض له ثانياً بصرف النظر عما إذا كان هذا الثاني جائز التحقق في الخارج أم لا، ومن ثم صح عند العقل أن يتّصف بالكثرة بالنظر إلى نفسه وإن فرض امتناعه في الواقع.

بيد أنه سبحانه واحده بحيث إنه لا يُحَدَّ بحدٍّ فيما يمكن فرض ثان له، وهذا هو معنى الآيات التي تنتعنه بالقَهَّارِيَّة بعد وصفه بالوحدة، إذ هي تدل على أن وحدته هي من النوع الذي لا يدع مجالاً في أن يُفرض له ثان مماثل بوجهه، فضلاً عن أن يظهر مثل هذا الثاني في الوجود ويكون له تحقق في الخارج.

يقول السيد الطاطبائي في الاتجاه الذي ينفي الوحدة العددية ويثبت الوحدة القهّارة: «والقرآن ينفي في عالي تعليمه الوحدة العددية عن الإله جل ذكره، فإن هذه الوحدة لا تتم إلا بتمييز هذا الواحد من ذلك الواحد بالمحدوبيَّة التي تقهّرها، والمقدريَّة التي تغلبه، مثل ذلك ماء الحوض إذا فرقناه في آنية كثيرة كان ماء كل إناء ماء واحداً غير الماء الواحد الذي في الإناء الآخر، وإنما صار ماء واحداً يتميّز عما في الآخر لكون ما في الآخر مسلوباً عنه غير مجتمع معه»^(١).

فإذا ثبت أن الله سبحانه قاهر غير مقهور، وغالب لا يغلبه شيء مطلقاً، فلا تتصور في حقه وحدة عددية ولا كثرة عددية. وبذلك فإن القرآن «يثبت من الوحدة ما لا يستقيم معه فرض أي كثرة وتمايز لا في الذات ولا في الصفات، وكل ما فرض من شيء في هذا الباب كان عين الآخر؛ لعدم الحد. فذاته تعالى عين صفاتة، وكل صفة مفروضة له عين الأخرى»^(٢).

(١) الميزان في تفسير القرآن ، مصدر سابق، ج ٦، ص ٨٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ، ج ٦، ص ٩١.

معالجة التباس

لكن قد تحصل في الذهن مفارقة على هذا الصعيد من خلال المقارنة بين قول الله تعالى في سورة «المائدة»: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(١) وبين قوله سبحانه في سورة «المجادلة»: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا حُكْمَةٍ إِلَّا هُوَ سَادُسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا﴾^(٢) بما قد توحيه الآية الثانية من وهم بالإضافة العددية.

من الجلي أن الآية لا ت يريد أن الله سبحانه يدخل في عددهم وفي صفهم، ولا تفيد مثيلته لهم في تميم العدد، لأن كل واحد من هؤلاء شخص واحد جسماني يكون بانضمامه إلى مثله الاثنين، وإلى مثلية الثلاثة، والله منزه عن الجسمية. إذن ينبغي البحث عن معنى الآية في جهة أخرى؛ هذا المعنى يتمثل بالمعية العلمية المقصودة بقوله سبحانه: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾. فما من نجوى إلا والله يشارك أصحابها في العلم ويقارنهم في الاطلاع على ما يتشاركون به لا أنه يماثلهم في تميم العدد؛ فهو تعالى محيط بهم، عالم بنجواهم، مكشوف له ما يتشاركون به ويخفونه عن غيرهم، لا لأن له وجوداً محدوداً يقبل العد بحيث يمكن أن يفرض له ثان وثالث وهكذا، لأن وحدته سبحانه وحدة أحدية يستحيل معها فرض الغير معه.

وما يدل على أن معنى الآية هو المعية العلمية لا الاقتران الجسماني صدر الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ وذيلها: ﴿ثُمَّ يَبْيَهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ إذ يدور كلامها حول

(١) المائدة: ٧٣.

(٢) المجادلة: ٧.

العلم والإحاطة الإلهية^(١).

وفي الحديث الشريف توضيح للآية وتفسير لها بمعنى الإحاطة والإشراف والقدرة، حيث جاء عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾^(٢) قوله: «هو واحد واحدي الذات، باين من خلقه، وبذاك وصف نفسه، ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾^(٣) بالإشراف والإحاطة والقدرة ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ...﴾^(٤). بالإحاطة والعلم لا بالذات، لأن الأمانة محدودة تحويها حدود أربعة، فإذا كان بالذات لزمها الحواية»^(٥).

وبهذا يتنتهي البحث القرآني من خلال هاتين الآيتين، إلى أن الله سبحانه هو الحق المبين، وماذا بعد الحق إلا الضلال. وهو الحق الممحض، وماذا بعد الحق إلا البطلان. وبه ثبت وحدته القهارة، أي: وحدته الحقيقة لا الورقة العددية.

٢- الاستدلال الروائي

ننتقل الآن إلى المستوى الاستدلالي الثاني المتمثل بالبحث الروائي. إن النصوص الواردة عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام مشحونة بالاستدلال لإثبات الوحدة الحقيقة لله سبحانه.

(١) ينظر في تفسير الآية: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٩، ص ١٨٤ - ١٨٥.

(٢) المجادلة: ٧.

(٣) فصلت: ٥٤.

(٤) سباء: ٣.

(٥) الأصول من الكافي ، مصدر سابق، ج ١، ص ١٢٧.

• من ذلك قوله عليه السلام: «من وصفه فقد حده، ومن حده فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله»^(١). فإذا قيل إن وجود الله سبحانه وجود عددي فسيكون حادثاً، وبالتالي باطل فالمقدم مثله، وهذا قياس استثنائي تدركه الفطرة السليمة حتى من غير فهم الاصطلاح والكيفية الفنية التي يتآلف منها.

فلو قيل إن الله واحد عددي لكان حادثاً، ولو صار حادثاً لاحتاج إلى محدث، وإذا احتاج إلى محدث صار مكناً أي ليس واجباً، أو فقيراً - حسب تعبير القرآن - وليس غنياً؛ وذلك لاحتياجه إلى إيجاد الغير له، والفقير هو ما يحتاج إلى الغير.

ثم تسلسل آخر يفضي إلى النتيجة ذاتها؛ فلو قيل إن الله سبحانه معدود فمعناه أنه محدود، وإن كان محدوداً فمعناه أنه كان معدوماً ثم وجد، بمعنى أن وجوده كان مسبوقاً بالعدم، وإذا كان وجوده مسبوقاً بالعدم كان حادثاً، وإذا صار حادثاً احتاج إلى من يُحدثه ويوجده وأصبح مكناً، وإذا أصبح مكناً لا يمكن أن يكون واجباً، لأن الممكن يكون فقيراً ولا يكون غنياً، والقرآن يعلن صراحة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(٢).

إن قوام الاستدلال في نص الإمام عليه السلام أن لو كانت وحدة الله وحدة عددية للزم من ذلك بطلان أزليته، إذن لا يمكن أن تكون وحدته عددية.

• إن نصوص الإمام تطمح بتأكيد هذا المعنى؛ من ذلك قوله عليه السلام: «كُلُّ مسْمَىٰ بِالْوَحْدَةِ غَيْرِهِ قَلِيلٌ»^(٣).

توضيحه: أن وحدة الغير وحدة عددية، وعندما تكون عددية فإن إذا

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٥٢، ص ٢١٢.

(٢) فاطر: ١٥.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٦٥، ص ٩٦.

أُضيف لها ثان فإنَّ الاثنين أكثر من الواحد، وإذا أُضيف إلى الاثنين ثالث فالثلاثة أكثر من الاثنين وهكذا. إنَّ ما يوصف بالوحدة العددية قليل، لأنَّ من ممَّيزات هذه الوحدة المحدودية، وهي حين تُضاف إلى الغير تكون أقلَّ منه، وهذا ما لا تصح نسبته إلى الله سبحانه.

- كذلك قوله عليه السلام: «واحدٌ لا بعده»^(١) حيث أثبت لله وحدانيته، ونفى أن تكون هذه الوحدة عددية.

- في الاتجاه ذاته يأتي قوله عليه السلام: «الأحد بلا تأويل عدد»^(٢) أي لا ترجع وحدته إلى الوحدة العددية.

- من ذلك أيضاً قوله عليه السلام: «ولم يولد في صير محدوداً».

تمثلَّ هذه النصوص للإمام أمير المؤمنين - وغيرها كثيرة - بما يفيد أنَّ وحدة الحق سبحانه وحدة غير عددية، وإنَّما هي وحدة حقيقة قهارة. لهذا كله يقول السيد محمد حسين الطباطبائي عندما يعرض هذه الجهة من المعرفة التوحيدية: «ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها إلَّا ما ورد في كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه أفضل السلام خاصَّة، فإنَّ كلامه هو الفاتح لبابها، والرافع لسترها وحجابها، على أهدي سبيل وأوضح طريق من البرهان، ثم ما وقع في كلام الفلسفه الإسلاميين بعد الألف الهجري، وقد صرَّحوا بأنَّهم إنَّما استفادوه من كلامه عليه السلام»^(٣).

ثم يذكر - كما سلقت الإشارة إليه - أنَّ ما أتى به البحث الفلسفِي في هذا المجال لم يزد في براهينه على المقدّمات التي حواها كلام الإمام أمير المؤمنين؛

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٨٥، ص ٢٦٩.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٥٢، ص ٢١٢.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٠١.

ما دفعه إلى ترك عقد بحث فلسفى في الموضوع مكتفىًّا بعرض نصوص الإمام عليه السلام فيه.

في نصّ الطباطبائى إشارة إلى مدرسة الحكمة المتعالية وما تقوم عليه من أصول ومرتكزات، فقد استطاع صدر الدين الشيرازي أن يستفيد من هذه الحقائق التي وردت في كلام الإمام أمير المؤمنين ويوظفها للوصول إلى مبدأ الوحدة الحقيقة الحقة. وفي هذا ما يكشف أنَّ العقل الإنساني بلغ ما بلغ لا يستطيع أن يستغني عن الوحي؛ فالعقل يبقى محتاجاً إلى الوحي دائمًا وأبدًا.

وفي هذا ما يلقى الضوء على الأحاديث الشريفة التي تفيد أنَّ الله حجّتين، حجّة ظاهرة وحجّة باطنية^(١)، فلا يمكن للحجّة الباطنة أن تستغني عن الحجّة الظاهرة، كما لا يمكن للحجّة الظاهرة أن تستغني عن الحجّة الباطنة، لأنَّ الحجّة الظاهرة إنما تكون حجّة من خلال الحجّة الباطنة، فلو لا العقل الذي زُود به الإنسان لما أمكنه أن يفهم هذه الحجّة الظاهرة المتمثلة بالوحي والنبوة والولاية. وهذه النقطة على وجازتها تفتح السبيل إلى رؤية مستبصرة في طبيعة العلاقة بين الوحي والعقل، وترشد إلى مركب يؤلّف بين الاثنين في السجال المحتدم داخل ثقافة الفكر الإسلامي منذ عصوره القديمة حتى الآن.

٣. النتائج والمعطيات

بعد الانتهاء من استعراض الأدلة في مستوىها القرآني والروائي يكون من الطبيعي الانتقال إلى طبيعة النتائج المترتبة على مبدأ الوحدة الحقيقة الحقيقة. فهناك عدد من النتائج التي يمكن الإشارة إلى أهمّها ضمن التسلسل التالي:

(١) من ذلك ما عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام حيث قال: «إِنَّ لِللهِ عَلَى النَّاسِ حَجَّتَيْنِ، حَجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئْمَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦.

النتيجة الأولى: عدم تناهيه

يلازم الوحدة العددية المحدودية والمقهورية والفقدان، أمّا الوحدة الحقة الحقيقية فيلazمها عدم المحدودية وعدم التناهي. وهذه من أهم صفات الله الشبوطية، التي تعني أن ليس لله حد ولا له نهاية.

وإذا ثبت عدم محدوديته وعدم تناهيه تعالى فهذا معناه أنه ما من كمال مفروض إلا والواجب سبحانه واجد له.

وهذه الصيغة هي غير القول إن الله واجد لكل كمال موجود، إذ ربما كانت الكلمات الموجودة متناهية، وإلا لو لم يكن الله واجداً لكل كمال وجوديّ فهذا معناه أنه محدود، أي واجد لشيء وفائد لشيء آخر.

في هذا الضوء تتضح القاعدة القرآنية العامة، فما من كمال إلا وينسبه القرآن إلى الله، حيث لا يمكن أن يُفرض كمال إلا وهو موجود له سبحانه.

وهذا ما تدل عليه عامة الآيات الناعنة لصفاته سبحانه الواقعة في سياق الحصر، مثل قوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(١)، ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٢)، ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾^(٣)، ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾^(٤)، ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾^(٥)، ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾^(٦) و﴿أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(٧). فما من صفة كمالية من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والعزة والقوة والغني، وأي كمال آخر مفروض، إلا وهو

(١) طه: ٨.

(٢) غافر: ٦٥.

(٣) الروم: ٥٤.

(٤) البقرة: ١٦٥.

(٥) التغابن: ١.

(٦) يونس: ٦٥.

(٧) فاطر: ١٥.

موجود له سبحانه. وكلّما فرضنا شيئاً من الأشياء ذا شيء من الكمال بازائه سبحانه ليكون ثانياً له وشريكه، عاد ما بيده من معنى الكمال لله محسباً^(١).

إنَّ هذا الكمال ليس موجوداً الله بنحو التناهي، بل موجود له فوق ما لا ينتاهى بما لا ينتاهى بحسب التعبير الفلسفى. فلو فرضنا أنَّ هناك موجوداً إمكانياً لا ينتاهى، فالحق سبحانه فوق ذلك بما لا ينتاهى لا أنه فوقه بما ينتاهى. في ضوء هذا المبدأ نفهم مغزى القاعدة القرآنية فيما تتحدث به عن الكمال. فأي كمال يتحدث عنه القرآن ينسبة أولاً إلى الله سبحانه ثم ينسبة إلى غيره من المكانتات إما بالغير وإما بالإذن وإما بالظهور ونحو ذلك، بحسب المباني الفلسفية والعرفانية الموجودة في هذا المجال.

إنَّ الشواهد لإثبات هذه الحقيقة كثيرة؛ منها قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «لم يلد فيكون مولوداً، ولم يولد فيصير محدوداً»^(٢) فلو كان مولوداً من شيء لكان محدوداً، إذ لا بد أن ينتهي ذلك الشيء حتى يبدأ هو.

على المنوال ذاته نقول: ليس هو بوالد؛ إذ لو كان والداً لكان محدوداً أيضاً. مما يدل على الحقيقة ذاتها قوله عليه السلام: «الأول الذي لا غاية له فينتهى، ولا آخر له فينقضي»^(٣) وقوله عليه السلام: «الذي ليس لصفته حد محدود»^(٤).

وهذه هي الصفات الذاتية التي ليست محدودة بحدٍ - بعكس الصفات الفعلية التي لها حد كما سيأتي - لأنَّها عين ذاته، والذات غير متناهية، فالصفة لا تكون متناهية أيضاً.

في خطب أخرى يشير الإمام إلى أنَّ الله سبحانه هو الذي حدَّ الأشياء،

(١) ينظر: الميزان في تفسير القرآن ، مصدر سابق، ج ٦، ص ٦٩.

(٢) نهج البلاغة ، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٨٦ ، ص ٢٧٣.

(٣) نهج البلاغة ، الخطبة رقم ٩٤ ، ص ١٣٩.

(٤) نهج البلاغة ، الخطبة رقم ١ ، ص ٣٩.

حيث يصفه بقوله: «يا حَادَّ كُلَّ محدود». فهو سبحانه الذي أعطاه الحد، ولم يكن ثم حد قبل هذا الإعطاء، وذلك من قبيل ما جرى عليه كلام أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «كيف الكيف فلا كيف له، وأين الأين فلا أين له»، لأنّ الكيف والأين مخلوقان له. فقبل خلقه الكيف لم يكن هناك كيف فيكون سبحانه مكيناً بكيف، كما لم يكن قبل خلقه الأين أين حتى يكون مؤيناً بأين. هذا الكلام يجري على الزمان أيضاً، فالله سبحانه خلق الزمان، فلا زمان له، لأنّه قبل أن يخلق الزمان لم يكن زمان فيتصف به الله. لهذا كله قال الإمام أمير المؤمنين في خطبة أخرى: «حد الأشياء عند خلقه لها إبانته له من شبهها»^(١). كما قال عليه السلام في خطبة أخرى: «فالحد خلقه مضروب، وإلى غيره منسوب»^(٢) إلى غير ذلك من الشواهد.

بجملة واحدة يجمع الإمام أمير المؤمنين بين نفي العد ونفي الحد، بقوله عليه السلام: «لا يشمل بحد، ولا يحسب بعد»^(٣).

هذه هي التبيّنة الأولى المترتبة على مبدأ الوحدة الحقيقة تمت الإشارة إليها مع عدد من الشواهد الدالة عليها.

النتيجة الثانية: إثبات أزليته وأبديته

بعد أن ثبت في التبيّنة الأولى أنّ الله سبحانه ليس معدوداً بعد، وأنّ وجوده ليس وجوداً عددياً؛ ما يعني عدم تناهيه، فلا يمكن إذن أن نفترض له ابتداء وانتهاء، بحيث يبدأ من نقطة معينة ويتهي عن نقطة بعینها أيضاً. إنّ بين أيدينا مفهومين في هذا المجال هما مفهوم «الأزلي» و«السريري».

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٦٣، ص ٢٣٢.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٦٣، ص ٢٣٢.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٨٦، ص ٢٧٣.

الأول يشير إلى طرف الابتداء فيما يشير الثاني إلى طرف الانتهاء^(١).

على ذلك إذا افترضنا أنَّ للموجود بداية ونهاية، فهو ليس أَزْلِيًّا ولا سرديًا، لأنَّه له من طرف البداية نقطة ابتداء لم يكن قبلها موجوداً، وله من طرف النهاية نقطة انتهاء لم يعد بعدها موجوداً.

بعباره أخرى: إنَّ هذا المُوْجُود مسبوق في المقدَّم بحالة كان فيها معدوماً، ومن المؤخَّر يلحق بحالة العدم، فالعدم يسبق وجوده ويليه. وهذه حالة عرفية من السهل ملاحظتها في الإنسان، فزيد مثلاً ولد في يوم معين لم يكن قبله موجوداً، ويتهي عمره في يوم محدَّد لا يعود بعده موجوداً، وبذلك فوجوده يحدُّ - في هذه الدنيا - بين الأجلين؛ بين الميلاد والوفاة. وهكذا بشأن بقية المُوجُودات الحادثة التي تفتقر إلى الأزلية قِدْمًا وإلى الأبدية مستقبلاً.

لكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الله سبحانه. فمهما توغلنا من حيث الابتداء لا نصل إلى نقطة كانت ولم يكن الله فيها، كما لا نعثر من حيث الانتهاء على نقطة تكون ولا يكون الله فيها. والحديث عن الابتداء والانتهاء إنما يكتسب معناه من خلال حركتنا وعلاقتنا بالزمان والمكان، حيث ننطلق من نقطة أو لحظة لنرجع إلى نقطة ولحظة وهكذا.

فإذا ثبت عدم محدودية الحقّ سبحانه، وفقاً لمبدأ الوحدة الحقيقة فستثبت أَزْلِيَّته وأَبْدِيَّته. إلى هذا المعنى يشير الإمام عليه السلام في كلامه: «الحمد لله الدالٌ على وجوده بخلقه، وبمحَدَّث خلقه على أَزْلِيَّته»^(٢) فإذا كانت مخلوقاته حادثة فوجوده ليس بحادث، وإنَّ لو كان حادثاً أيضاً لاحتاج إلى خالق، فلم يكن خالقاً بل كان مخلوقاً، ولم يكن غنياً بل كان فقيراً. إذن، لما كانت مخلوقاته

(١) ينظر في معنى الأَزْلِيَّ والسرديَّ: المعجم الفلسفى، د. جمِيل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٢ ج ١، ص ٢٩، ٦٥٤.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٥٢، ص ٢١١.

حادثة فهو ليس بحادث، إذ ليس كمثله شيء.

ومن هذا النص العلوي (الدال على قدم الله تعالى بحدود خلقه) نفهم حقيقة أن المراد بالأزلية هو القدم، لأنّه هناك جعل القدم في قبال الحدوث، وهنا جعل الأزلية في قبال الحدوث.

وإذ يتضح أن المراد من الأزلية هو القدم، لكن ليس القدم الزماني، لأنّ الزمان هو للأمور المادية والجسمانية، والله سبحانه ليس بهادة أو ماديّ، وليس بجسم ولا جسمانيّ؛ لهذا يقول الإمام أمير المؤمنين: «سبق الأوقات كونه، والعَدَم وجودُه، والابتداء أَزْلُه»^(١).

فلو نظرنا لأي موجود لرأينا أنه كان مسبوقاً بعدم ثم صار موجوداً، حتى لو قلنا بقدم الفيض كما هو عليه مبني العرفاء وكثير من الفلاسفة، بل مشهور الفلاسفة أن الفيض الإلهي قديم، كما يقول الحكيم السبزواري في وصفه في هذا البيت:

والفيض منه دائم متصل والمستفيض دائِر وزائل
لو قلنا بذلك أيضاً، فإن كل موجود حتى الصادر الأول مسبوق بعدم،
ولكنه ليس - بالضرورة - عدماً زمانياً.

أمّا وجوده سبحانه فإنه سابق على العدم، لا أن عدمه سابق على وجوده «سبق الأوقات كونه، و [سبق] العَدَم وجودُه، و[سبق] الابتداء أَزْلُه» فأزله سبحانه سابق على كل شيء.

وهذا ما يفسّر لنا طبيعة الكلام الذي دار بين أمير المؤمنين عليه السلام والحرير اليهودي، عندما جاء الحرير إلى الإمام وسألته: «يا أمير المؤمنين متى كان ربّك؟ فقال له: ثكلتك أمك ومتى لم يكن حتى يقال متى كان؟! كان ربّي قبل

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٨٦، ص ٢٧٣.

القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا غاية ولا متهى لغايته، انقطعت الغايات عنده، فهو متهى كلّ غاية. فقال: يا أمير المؤمنين أفنبي أنت؟! فقال: ويلك إنما أنا عبد من عبيد محمد صلّى الله عليه وآلـه»^(١).

أجل، لا غرابة في أن تفيض هذه المعرفة على لسان الإمام علي بن أبي طالب، فهي مما علّمه إياه رسول الله صلى الله عليه وآلـه، وهو القائل مراراً: «علّمني رسول الله صلى الله عليه وآلـه ألف باب من العلم ينفتح لي من كلّ باب ألف باب»^(٢).

من الأحاديث التي تحمل معنىًّا لطيفاً على أزلية الحقّ سبحانه ما أجاب به الإمام محمد الباقر نافع بن الأزرق عندما سأله: أخبرني عن الله متى كان؟ فرد عليه عليه السلام: «متى لم يكن حتى أخبرك متى كان، سبحانه من لم يزل ولا يزال فرداً صمداً لم يتّخذ صاحبةً ولا ولداً»^(٣).

الأبدية بالغير

لكن هناك وصف لبعض الموجودات بالأبدية كما في الإنسان مثلاً حيث يقول الله سبحانه: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾^(٤)، وكذلك ما تشير إليه الأحاديث الشريفة من أنّ الناس خلقوا للبقاء لا للفنا، فكيف يتم التوفيق بين الأمرين؟ الجواب: الأبدية بالذات هي لله سبحانه وحده لا شريك له، لكن هناك الأبدية بالغير كما هو إليه مآل الإنسان في الآخرة ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾.

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٨٩ - ٩٠.

(٢) ينظر في ضبط الحديث وأسانيده ومصادره: نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، السيد علي الحسيني الميلاني، قم ١٤١٤ هـ، ج ١٠ و ١١.

(٣) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٨٨.

(٤) المائدة: ١١٩.

فما تتفق عليه كلمة الأديان الإلهية أنَّ الناس خلقو للبقاء لا للفناء، حيث جاء في هذا السياق قول الرسول المصطفى صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «ما خلقتم للفناء، بل خلقتم للبقاء، وإنما تُقلدون من دار إلى دار»^(١) وهذا البقاء الذي يحظى به الإنسان يكون بإبقاء من الله سبحانه.

هكذا تفيد النتيجة الثانية المترتبة على مبدأ الوحدة الحقيقة أنَّ الحقَّ سبحانه أزلٌ لا ابتداء له، وأبدٍ لا غاية له فينقضى.

النتيجة الثالثة: هو الأول والآخر والظاهر والبُـا من

تتمثل النتيجة الثالثة بمبدأ (هو الأول والآخر، وهو الظاهر والباطن). فهناك تفسيرات متعددة شملت المسألة واختلفت بين الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء، وتبعاً لاختلاف التفاسير تعددت صيغ بيان المسألة أيضاً. لكن لما كان هدف هذا البحث إعطاء لحة تصوّرية عامَّة لما ينبغي أن تكون عليه العقيدة التوحيدية للإنسان المسلم، فسنعزف عن خوض جدّة تلك الآراء وما بينها من اختلافات، مكتفين بالإشارة إلى قراءتين للمسألة، هما:

القراءة الأولى: التفسير على أساس الإضافة

إنَّ المراد من الأولية والأخريَّة - حسب هذه القراءة - أنها صفاتانإضافيتان بالنسبة إلى الإنسان نفسه. فالإنسان بدأ من الله ﴿إِنَّا لِهِ﴾ وسينتهي إليه من حيث الغاية والمال ﴿وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(٢). وإذاً يكون الابتداء منه والأوبة إليه، فهو سبحانه الأول وهو الآخر، ولكن بالنسبة إلى الإنسان ونسبة إلى الله، وإنَّ الله لا أول لأوليتها ولا آخر لآخريتها.

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٦، ص٢٤٩.

(٢) البقرة: ١٥٦.

يمكن تقريب هذا الضرب من التفسير عرفيًا بحركة الإنسان، فإنه يتحرّك من نقطة وينتهي إليها بنفسها، ومع ذلك يطلق على نقطة الانطلاق الأولى وصف الأولى، وعلى الثانية وصف الأخيرة مع أنها نقطة واحدة.

والمسألة تبدو أوضح في الدائرة، فحينما تريد أن ترسم دائرة فإنك تبدأ من نقطة ثم تنتهي إلى النقطة نفسها، والنقطة التي بدأت منها ثم انتهت إليها هي واحدة، لكن تطلق على مبدأ الانطلاق وصف الأول، وعلى النهاية وصف الآخر. والأول والآخر يتعلّقان - هنا - بالإنسان ذاته لا بالنقطة، فبحسب حركة الإنسان صار هناك أول وآخر، وإلاً ليس في النقطة أول ولا آخر.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الله، إذ لا أول له ولا آخر، إنما يرتبط الأمر بحركة الإنسان نفسه الذي يبتدئ من الله وينتهي إليه ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(١) فهو سبحانه الغاية. لذلك اشتهر عن العرفاء قوله: إنّ الغايات هي الانتهاء إلى البدايات. فالأول أول نسبة إلى حركة الإنسان ومسيرته، والآخر صار آخر بالنسبة إليه أيضًا، فالإنسان هو الذي يتحرّك بين مداري البداية والنهاية، في حركة غايتها الرجوع إلى الله، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبْثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(٢) وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجُوعَ﴾^(٣) وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَذِحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^(٤).

وهكذا تفهم الأولية والأخريّة كصفتين إضافيتين بالنسبة إلى الإنسان نفسه، أمّا لو كان في الله أول وآخر لصار محدودًا، لأنّ أوله غير آخره وأخره

(١) البقرة: ١٥٦.

(٢) المؤمنون: ١١٥.

(٣) العلق: ٨.

(٤) الانشقاق: ٦.

غير أوله؛ لذلك ورد عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «كُلُّ أَوْلٍ غَيْرِهِ فَهُوَ لَيْسَ بِآخِرٍ، وَكُلُّ آخِرٍ غَيْرِهِ لَيْسَ بِأَوْلٍ» لأن الشيء إذا صار أول لا يمكن أن يكون آخر، وإذا صار آخر فليس بأول، إلا الله سبحانه وفي ضوء مبدأ الوحدة الحقة الحقيقة.

وإذ نفهم الأولية والآخرية هنا بالنسبة إلى الإنسان في حركته، فيمكن تقريب ذلك بالموت أيضاً. فقد ذكر الفلاسفة في أحد تعريفهم للموت أنه الانقطاع إلى الله. فالإنسان مشغول في هذه النشأة بالأمور المادية والدينية، بيد أنه ينقطع عنها بالموت ويتجه إلى الله سبحانه، أي يعود إليه لأنّه غايته، فيكون في مساره الوجودي قد بدأ منه وانتهى إليه، فهو الأول وهو الآخر.

هذه القراءة قدمها أبو حامد الغزالى في كتابه «المقصد الأسى في شرح معاني أسماء الله الحسنى» الذي يُعد من الكتب القيمة في هذا المجال. يذكر الغزالى في هذا الكتاب أنَّ الأول يكون أول بالإضافة إلى شيء، والآخر يكون آخر بالإضافة إلى شيء، وهما ضدان لا يجتمعان، إذا كان أول فليس بآخر، وإذا كان آخر فليس بأول، فلا يتصور أن يكون الشيء الواحد - من وجه واحد بالإضافة إلى شيء واحد - أول وآخر جيئاً، لأنهما صفتان متضادتان. بل إذا نظرت إلى ترتيب الوجود ولاحظت سلسلة الموجودات المترتبة، فالله تعالى بالإضافة إليها أول، إذ الموجودات كلّها استفادت الوجود منه، وأماماً هو موجود بذاته وما استفاد الوجود من غيره، ومهما نظرت إلى ترتيب السلوك ولاحظت مراتب منازل السائرين إليه فهو آخر؛ بحسب سلسلة الصعود.

فبحسب قوس النزول هو الأول، وبحسب قوس الصعود إليه ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^(١) هو آخر ما ترتفق إليه

(١) فاطر: ١٠.

درجات العارفين، وكلّ معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرقة إلى معرفته، والمنزل الأقصى هو معرفة الله، فهو آخر بالإضافة إلى السلوك، أوّل بالإضافة إلى الوجود، فمنه المبدأ أوّلاً وإليه المرجع والمصير آخرًا^(١).

أمّا ما يرتبط بالظهور والبطون فقد ذكر الغزالي أيضًا أنّ المراد من قوله سبحانه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ﴾^(٢) أنّ بطونه كان لشدة ظهوره، وأنّ منشأ هذا البطون جاء من شدة الظهور^(٣).

وممّا يؤيّد ما ذهب إليه الغزالي ما جاء في القرآن الكريم نفسه، في قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤)، حيث يعرّف النور الحسي بأنه ظاهر بنفسه مظهر لغيره، وكذلك النور الإلهي ظاهر بذاته مظهر لغيره.

وفي «نهج البلاغة»: «وكلّ ظاهر غيره غير باطن، وكلّ باطن غيره غير ظاهر»^(٥)؛ لذلك أيضًا جاء عن الإمام سيد الشهداء الحسين عليه السلام دعاؤه في يوم عرفة: «متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لا تراك عليها رقيباً»^(٦).

وفي قوله سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٧)، إذ ذهبوا إلى أنّ

(١) المقصد الأنسى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، سلسلة بحوث ودراسات، العدد الثالث، دار المشرق، لبنان، ص ١٤٦، (بتصرّف).

(٢) الحديـد: ٣.

(٣) المقصد الأنسى، ص ١٤٧.

(٤) النور: ٣٥.

(٥) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ٩٦، ص ٣٧.

(٦) مفاتيح الجنان، ص ٢٧٢.

(٧) فصـلت: ٥٣.

المراد من «شهيد» هو المشهود؛ يعني أنه مشهود على كل شيء.
وصدق الإمام أمير المؤمنين إذ قال: «ما رأيت شيئاً إلاً ورأيت الله قبله»^(١)!
يشير الحكيم السبزواري إلى المعنى ذاته في منظومته المعروفة، حيث يقول:
يا من اختفى لغرض نوره الظاهر الباطن في ظهوره^(٢)
فهو باطن في ظهوره لشدة ما هو فيه من الظهور، حتى ليتمكن تقريب
ذلك بالمثل العرفي الذي يفيد بأنَّ الشيء إذا ظهر فوق حده انقلب إلى ضده.
وعندئذ فإنَّ ذلك الظهور يكون بدرجة بحيث لا يراه الإنسان فيصير باطناً.
هذه هي القراءة الأولى أو التفسير الأول الذي ورد ذكره في نصوص أبي
حامد الغزالى.

القراءة الثانية: التفسير على أساس الإحاطة

ثمَّ تفسير آخر يرجع الأولية والآخرية والظاهرة والباطنية إلى الإحاطة.
ذلك أنَّ كلَّ ما فرض أولَ فالله سبحانه قبله، وكلَّ ما فرض آخر فهو سبحانه
بعده، وكلَّ ما فرض ظاهراً فهو أظهر منه، وكلَّ ما فرض باطناً فهو أبطن.
وسبب ذلك يرجع إلى الإحاطة، فالله بكلِّ شيء محيط. فيكون المراد من قوله
سبحانه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ﴾ أنه محيط بكلِّ شيء.
مَنْ يذهب إلى هذا التفسير أو القراءة السيد محمد حسين الطاطبائي في
تفسيره «الميزان»، حيث يقول: «وليس أوليته تعالى ولا آخريته، ولا ظهوره
ولا بطونه زمانية ولا مكانية، بمعنى مظروفيته لها، وإنَّ لم يتقدَّمها ولا تنزَّه
عنها سبحانه، بل هو محيط بالأشياء على أيِّ نحو فرضت وكيفما تصوَّرت.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمـة: السبزواري: ١ / ٢: ص ٢٦٣. علّق عليه: آية الله
حسن زاده الأملي.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري، ص ٥، الطبعة الحجرية.

فبان ممّا تقدّم أنّ هذه الأسماء الأربعه: الأوّل والآخر والظاهر والباطن من فروع اسمه المحيط، وهو فرع إطلاق القدرة، فقدرته محيطة بكل شيء. ويمكن تفريع الأسماء الأربعه على إحاطة وجوده بكل شيء...، وكذا للأسماء الأربعه نوع تفرّع على علمه تعالى، ويناسبه تذليل الآية بقوله ﴿وَهُوَ بِكُلِّ
شَيْءٍ عَلِيهِ﴾^(١).

من الواضح أنّ هذه الأسماء فيها يتصنّف به الله سبحانه من أنّه هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، هي فرع عدم المحدودية، مؤسسة على مبدأ الأحادية، لأنّ المحدود إذا صار ظاهراً فلا يكون باطنًا، وإذا صار باطنًا فلا يكون ظاهراً «وكلّ ظاهر غير باطن، وكلّ باطن غير ظاهر»^(٢) كما يقول أمير المؤمنين؛ لأنّ الظاهر ينتهي إلى حدّ فيبدأ الباطن، والأول ينتهي إلى حدّ فيبدأ الآخر.

أمّا غير المتناهي فإنّ أوليته وآخريته وظاهريته وباطنيته تكون مجموعة فيه. ولذلك جاء في الحديث الشريف عن عمر بن علي، عن الإمام علي عليه السلام ما يفيد صلة هذه الأسماء بمبدأ الوحدة الحقة؛ قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: التوحيد ظاهره في باطن، وباطنه في ظاهره، ظاهره موصوف لا يرى، وباطنه موجود لا يخفي، يُطلب بكلّ مكان، ولم يخلُ عنه مكان طرفة عين، حاضر غير محدود، وغائب غير مفقود»^(٣).

أمّا السيد الطباطبائي فيعلّق على الحديث من زاوية صلته بالوحدة الحقة الحقيقة ودلالته عليها، فيقول: «كلامه صلى الله عليه وآله مسوق لبيان وحدته

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٩، ص ١٤٥.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٩٦، ص ٣٧.

(٣) معاني الأخبار، نقلًا من الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٠٣.

تعالى غير العددية، المبنية على كونه تعالى غير محدود بحدّ، فإنّ عدم المحدودية هو الموجب لعدم انعزال ظاهر توحيد وتصنيفه تعالى عن باطنه، وباطنه عن ظاهره، فإنّ الظاهر والباطن إنما يتفاوتان وينعزل كلّ منهما عن الآخر بالحدّ، فإذا ارتفع الحدّ اختلطوا وأتحدا»^(١) أي صارا شيئاً واحداً.

ثمّ تفسيرات وقراءات أخرى لا مجال للاستفاضة بها في هذا البحث الموجز.

النتيجة الرابعة: نفي التثليث

هناك ثمرة أخرى تترتب على هذا البحث تمثّل بنفي التثليث الذي تذهب إليه النصرانية وإبطاله.

بديهيّ أنّ التثليث لم يكن من عقيدة السيد المسيح عليه السلام إنما استحدث من بعده كما ثبتت البحوث التحليلية لتاريخ الأديان. على أنّ التثليث نفسه فيما ذهبت إليه المسيحية من إيمان بالأصول (الأقانيم) الثلاثة الأب والابن وروح القدس، كان وما زال عرضة لتفاصيل متعددة.

من التفاسير المعروفة القراءة التي تذهب إلى أنّ لكلّ أصل من هذه الأصول (الأقانيم) الثلاثة وجوداً مستقلاً عن الآخر، بحيث يظهر كلّ واحد منها في شخص وجود خاصّ به، ويكون لكلّ واحد منها أصل مستقلّ وشخصية ولكن في رتبة واحدة. فهم ثلاثة في عين أنّهم واحد، وواحد في عين أنّهم ثلاثة.

بغض النظر عمّا إذا كان هذا الأمر معقولاً في نفسه أم لا، فهو يتلازم مع الوحيدة العددية. فإذا ثبت أنّ الله سبحانه هو الأب والابن وروح القدس، وأنّ هؤلاء ثلاثة آلة في عرض واحد وفي رتبة واحدة، فمعنى ذلك أنّ وحدة

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٠٣.

الله لابد أن تكون وحدة عدديّة، بينما برهن القرآن الكريم والأدلة الروائية القطعية على أنّ وحدته سبحانه وحدة غير عدديّة، فيبطل التثليث وفق هذه القراءة.

هذه هي مجموعة من الثمرات والنتائج العقديّة المترتبة على مبدأ الوحدة الحقة الحقيقية أو على التوحيد الاحدي ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾^(١).

الخلاصة

١ - في الحقيقة يرجع إثبات التوحيد الاحدي إلى نفي الوحدة العددية وإثبات الوحدة القهارة أو الوحدة الحقة الحقيقية. فمن بين أبرز ما يتربّط على هذه الوحدة إثبات التوحيد الاحدي، ومن ثمّ نفي الثاني والشبيه والنظير بل استحالتها جميعاً، بعكس ما لو كانت وحدته سبحانه وحدة عدديّة، فعندها سيقبل الثاني كما يقبل الشبيه والنظير.

٢ - تلتقي السنة الشريفة مع القرآن الكريم في إثبات التوحيد الاحدي على نسق برهانٍ منظم سبق الفكر الفلسفـي والكلامـي كثيراً، بل لم يستطع الفكر الفلسفـي أن يتقدّم في هذا المضمار إلاّ باعتماده على ما حققه النصّ.

٣ - تترتب على التوحيد الاحدي العديد من النتائج أهمها عدم تناهيـي الحقـ سبحانه، وإثبات ازلـيته وأبـديـته، وإثباتـ كونـه هو الأولـ والآخرـ وهو الظاهرـ والباطـنـ بحيث تكون هذه الصفـاتـ مجموعـةـ فيهـ سبحانهـ فيـ إطارـ عدمـ تناـهـيـهـ؛ وأخـيرـاًـ نـفيـ التـثـليـثـ.

(١) الإخلاص: ٤ - ١.

البحث الثالث

التوحيد الأحادي

لما كان معنى التوحيد الأحادي يتلخص بنفي التركيب عن الحق سبحانه وإثبات بساطته، فسيعرض البحث ضروب التركيب، ثم ينتقل إلى طبيعة الأدلة التي تُساق لإثبات البساطة، بادئًا بالدليل العقلي حيث انتخب تقريرين لهذا الدليل، ليتحول بعدها إلى الدليل النقلي بوجهيه القرآني والحديثي، ثم يلبي في نهاية المطاف مع عدد من النتائج المترتبة على مبدأ التوحيد الأحادي.

١- ضروب التركيب

عندما نرجع إلى نصوص الأعلام في الكلام والفلسفة نجدهم يذكرون أقساماً متعددة للتركيب، منها التركيب من المادة والصورة الخارجية، والتركيب من الأجزاء المقدارية، والتركيب من المادة والصورة الذهنية، والتركيب من الجنس والفصل، والتركيب من الماهية والوجود، والتركيب من الوجود والفقدان^(١).

(١) توفر على ذكر هذه الضروب ستة للتركيز الشيخ جوادي آملي في شرحه للجزء السادس من الأسفار. ينظر: شرح الحكمة المتعالية للأسفار العقلية الأربع (بالفارسية) آية الله عبدالله جوادي آملي، ج ٢، ص ٢٢٠.

ولكن لما كان استيفاء النظر في تمام هذه الأقسام يدخل البحث في لجنة المصطلحات الفلسفية والكلامية، وهذا خارج عن مستوى البحث وغرضه، فستتم الإشارة إلى بعض أقسام التركيب مما يحقق الغاية المنشودة الماثلة في نفي التركيب وإثبات بساطة الحق سبحانه. ساختار التركيب الخارجي الذي يُعد من أهمّ أقسام التركيب، بادئين ببيان المراد منه من خلال أمثلة عرفية محسوسة.

عند تحليل الماء لمعرفة عناصره نجد أنه مركباً من مادي الأوكسجين والهيدروجين، وكذلك الحال بالنسبة لأيّ مركب كيميائي آخر. هذه الحالة هي التي يُطلق عليها التركيب الخارجي، حيث ينطوي الشيء على التعُدُّد في الواقع الخارجي.

من أمثلة التركيب الخارجي من حيث المثال العرفي اللون على الجدار، إذ هو يتَّأْلِفُ من موصوف هو الجسم، ومن صفة له غير الجدار هي البياض.

ثمَّ سُنخ آخر من التركيب يُطلق عليه التركيب العقلي. في هذا الضرب من التركيب ليس هناك اثنينية في الواقع الخارجي كما عليه الحال في التركيب الخارجي، وإنما يتميّز التركيب بحسب التحليل العقلي وتبعاً لمحضر الذهن لا المختبر الكيميائي.

مثاله «الإنسان» كمحمد وعلى، فهذا الإنسان يشير في واقعه الخارجي إلى حقيقة واحدة، بيد أنَّ هذه الحقيقة عندما تأتي إلى الذهن يمارس عليها العقل عملية تحليل وتجزئة، فيحدّد العناصر المشتركة التي تجمعه مع موجودات أخرى ليميّزها عمّا يختصُّ به هذا الموجود.

فهذا الإنسان الخارجي الذي هو محمد مثلاً، يتَّأْلِفُ من جسم، ولكن الجسمية ليست خاصة به بل هي داخلة في الموجودات الأخرى. هو يتَّصف

بالنمو والحركة بيدَ أَنْ هذين الاثنين لا يختصان به بل يدخلان في نطاق العناصر المشتركة التي تجمعه مع الموجودات الأخرى.

وفي التحليل العقلي ذاته يرسو الذهن على مواصفات تميّز هذا الإنسان عن غيره ويختّص بها دون بقية الموجودات. ف بهذه المواصفات يتميّز هذا الإنسان عن باقي أفراد النوع، وعن بقية الأنواع التي تدخل تحت جنس واحد.

عندما نظر إلى محمد وعلى فهذان فرداً، ولكنّهما يدخلان تحت حقيقة واحدة يعبر عنها بالإنسان، فالإنسان نوع وهذا فرداً لذلك النوع. أمّا إذا وضعنا اليد على الإنسان بمختلف أفراده وأصنافه وطبقاته، ووضعنا أيدينا على الغنم فنجد أنَّ هذين النوعين مشتركان في حقيقة واحدة، هي التي يعبر عنها اصطلاحاً بـ «الجنس». فالجنس هو الجهة المشتركة بين الإنسانية والغنمية في هذا المثال.

أمّا «الفصل» فيعبر عن جهة الاختصاص والتميّز، لذلك عندما نقول إنَّ الإنسان حيوان ناطق، فإنَّ الحيوانية هي الجنس والناطقية هي الفصل.

ما يلحظ في هذا النوع من التركيب هو عدم وجود اثنينية في الخارج كما كان الحال في التركيب الخارجي الذي مثلنا له بالجدار والبياض، أو كما هو الحال في المركبات الكيميائية والعناصر المعدنية وغير ذلك من المركبات المتعددة خارجياً، إنما العقل هو الذي استطاع أن يخلل هذا الشيء إلى جنس وفصل.

من الأمثلة الأخرى على هذا النمط من التحليل ما يقوم به العقل من تجزئة الشيء الخارجي إلى حيّة يعبر عنها بالوجود، وحيّة أخرى يعبر عنها باللاماهية. نظير أن نقول: «الإنسان موجود»، و«السماء موجودة»، و«الأرض

موجودة». فالوجود هنا محمول عليها جميعاً، وله واقعية، وهذا ما يعبر عن جهة الاشتراك بين هذه الموجودات جميعاً. ولكن في مقابل العنصر المشترك الذي يمثله الوجود هناك جهة اختصاص، فهذا إنسان وذاك بقر، وهذه أرض وتلك سماء وهكذا.

ووهذا المثال يتضح أنّ الموجودات الخارجية تتميّز ببعدين: مشترك ومتخصص، يعبر عن العنصر المشترك بالوجود، وعن المختص بالماهية.

بيد أنّ هذا التحليل عقلي، إذ ليس أمامنا في الواقع الخارجي إلاّ هذا الإنسان، ولا يتجرّأ الإنسان خارجياً إلى إنسان وجود، بل وجوده وإنسانيته في شيء واحد، وهكذا الحال بالنسبة إلى الأمثلة الأخرى.

على المنوال ذاته الذي يكشف عن ضرب آخر من ضروب التحليل العقلي، ما يقوم به الذهن في وصف الكمال حينما يجذّب حال زيد - مثلاً - وأنه واجد بعض الكمالات وفقدان بعضها الآخر. فمثل هذا الوصف يعبر عن زيد وكأنّه مركّب من وجдан بعض الأشياء وفقدان بعضها الآخر، إذ له - مثلاً - درجة من العلم وليس له درجات أخرى منه، ومن ثمّ فهو عالم بما يعلم، وجاهم بما يجهل؛ أي له درجة من الكمال ودرجة من النقصان، فهو إذن مركّب من وجدان كمال وفقدان كمال آخر.

هذا أيضاً ضرب من التركيب، وهناك أقسام أخرى لا مجال لاستعراضها في هذه الوجيزة.

في ضوء هذه المقدمة عن التركيب سيكون السؤال: هل الله سبحانه مركّب تركيّاً خارجياً على نحو ما عليه العناصر المعدنية والمركبات الكيميائية؟ أم هل هو مركّب ذهني بحسب التحليل العقلي؟ كأن يكون مركّباً من جنس وفصل، أو من ماهية وجود، أو من وجدان وفقدان؟

مهمّة التوحيد الأحادي أن يثبت بساطة الحقّ سبحانه وأنّه غير مركب لا على نحو التركيب الخارجي ولا على نحو التركيب الناتج عن التحليل الذهني والتجزئة العقلية.

٢- الدليل العقلي

بشأن طبيعة الأدلة التي يمكن إقامتها والاستدلال بها لإثبات هذه الدعوى، نواجه في هذا البحث مدى استدلالياً مفتوحاً، إذ يمكن أن نمارس الاستدلال العقلي لإثبات المطلوب، كما يمكن أن نستلزم البرهان على بطلان التركيب من الأدلة النقلية الواردة في القرآن وفيها جاء عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام من روایات في هذا المجال.

أحسب أنَّ الدليل العقلي من الواضحات، وسنعرض له من خلال وجهين:

الوجه الأول: ويتوقف على بيان مقدمة فحواها أنَّ كُلَّ مركّب يحتاج في وجوده إلى وجود أجزائه، فما لم تتحقق تلك الأجزاء لا يمكن أن يوجد. على سبيل المثال يتَّأْلِف الماء - كمركّب - من الأوكسجين والهيدروجين، فلكي يوجد الماء لابدّ من وجود هذين العنصرين، وإلاً لا يتحقّق وجود الماء. وبذلك يحتاج هذا المركب في وجوده إلى هذين العنصرين.

وحاجة كُلَّ مركب إلى أجزائه التي يترَكّب منها هي قاعدة عقلية عامّة. ننتقل الآن إلى واجب الوجود سبحانه، فحيث ينصّ القانون العقلي على حاجة كُلَّ مركب إلى أجزائه، فقد سقط الوجوب عنه بثبوت الاحتياج إذا ما افترضناه مركّباً، لأنَّ الاحتياج علامة الفقر، والفقير لا ينسجم مع الوجوب بالذات.

بتعبير آخر: إنَّ الفقير هو المحتاج إلى الغير، فإذا كان محتاجاً إلى الغير لا

يكون واجب الوجود، وقد ثبت أنَّ الله سبحانه غنيٌ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَتُمُّ
الْفُقَرَاءِ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(١)، فإذا ثبت تركيبه ثبت فقره، وهو
ينافي الغنى الذاتي لله سبحانه.

الوجه الثاني: ينطلق وفقاً للتقرير التالي: إما أن تكون الأجزاء التي
ترَكَب منها الواجب سبحانه واجبة جميعاً، أو أن تكون ممكنة جميعاً. إذا كانت
واجبة جميعاً، فإنَّ مآل ذلك إلى تعدد الآلهة، ومن المفروض أنَّنا نفينا التعدد في
التوحيد الوحدوي، وتقرر لدينا أنَّه سبحانه واحد لا شريك له.

إما إذا كانت الأجزاء ممكنة، فيلزم من ذلك أن يكون الواجب سبحانه
ممكنأً أيضاً، لأنَّه يحتاج هذه الأجزاء الممكنة، وإذا صار ممكنأً يكون محتاجاً إلى
الغير، وبذلك فإنَّ ما فرضناه واجباً لا يكون واجباً، بل سيكون هناك ممكِّن
معمول لمكان آخر، وفقير معمول لفقيه آخر.

تبقي الحالة الثالثة المتمثلة في أن يكون بعض الأجزاء واجباً وبعضها
ممكنأً، فهذا معناه أن يرجع الأمر إلى ما عليه في الصورة الثانية تبعاً للقاعدة
المعروفة التي تنص على أنَّ التبيحة تتبع أحسن المقدمتين.
وبهذا يثبت لنا الدليل العقلي بطلان التركيب بكلٍّ ووضوح.

٣- الدليل النصي

تُرى ما هي الكلمة التي يدلي بها النقل قرآنًا وسنة في هذا المضمار؟ عندما
نرجع إلى القرآن الكريم وإلى الروايات الواردة عن النبي وأهل بيته صلوات الله
عليهم أجمعين وبالخصوص الإمام أمير المؤمنين نجد أنَّها جميعاً تثبت هذه الحقيقة
المتمثلة بإثبات البساطة ونفي التركيب.

(١) فاطر: ١٥.

أولاً : البُعد القرآني

من الآيات التي تم الاستدلال بها لإثبات التوحيد الوحداني والتوحيد الأحادي ما ورد في سورة الإخلاص، حيث قوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾^(١).

فهذه السورة ت يريد أن ثبت التوحيد الأحادي بنفي التركيب عنه سبحانه وإثبات بساطته. والقرينة على ذلك ما ورد في خاتمة السورة ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾. فلو كانت الأحادية في صدر السورة وخاتمتها بمعنى واحد للزم التكرار. وما دامت هناك قاعدة تفيد أن التأسيس أولى من التأكيد، بمعنى أن مقتضى الظاهر الأولى لكلام المتكلّم أنه لا يريد التأكيد إلا إذا قامت قرينة ذلك، فسيكون صدر السورة بصدق نفي التركيب ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ بقرينة خاتمتها ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ التي هي بصدق التعدد والكفر والنفي والند والثاني.

فبقرينة الآية الأخيرة في السورة يثبت أن صدر السورة هو بشأن نفي التركيب، ثم إثبات بساطة الحق سبحانه وتوحيده الأحادي. يعين على هذا المعنى ما ذهب إليه البحث في تاريخ النزول من أن السورة نزلت لرد عقائد المسيحيين، التي تؤمن بالتركيب والتعدد ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثٌ ثَلَاثَةٌ﴾^(٢).

إذا كان الأمر كذلك يتضح أن السورة المباركة ناظرة إلى إثبات بعدي التوحيد الذاتي معًا؛ الصدر لنفي التركيب، والذيل لنفي التعدد. في هذا المنحى سار عدد من العلماء الأعلام، ومنهم السيد الطباطبائي

(١) الإخلاص: ٤ - ١.

(٢) المائدة: ٧٣.

الذي يقول: «وَ(أَحَد) وَصَفْ مَأْخُوذُه مِنَ الْوَحْدَةِ كَالْوَاحِدِ، غَيْرُ أَنَّ الْأَحَدَ إِنَّمَا يُطَلَّقُ عَلَى مَا لَا يَقْبَلُ الْكَثْرَةَ لَا خَارِجًا وَلَا ذَهَنًا، وَلَذِكَّ لَا يَقْبَلُ الْعَدَّ وَلَا يَدْخُلُ فِي الْعَدَدِ، بِخَلَافِ الْوَاحِدِ فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ لَهُ ثَانٌ وَثَالِثٌ إِمَّا خَارِجًا وَإِمَّا ذَهَنًا بِتَوْهِمٍ أَوْ بِفِرْضِ الْعُقْلِ فَيُصِيرُ بِأَنْصَامِهِ كَثِيرًا»^(١).

كما يقول عن الآيتين في خاتمة السورة: ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾: «وَتَنْفِيَانُ أَنْ يَكُونَ لَهُ كُفُؤٌ يَعْدُلُهُ فِي ذَاتِهِ أَوْ فِي فَعْلِهِ وَهُوَ الْإِيجَادُ وَالْتَّدْبِيرُ، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنَ الْمُلْكَيْنِ وَغَيْرِهِمْ بِالْكَفُؤِ الذَّاتِيِّ بِأَنَّهُ يَقُولُ بِتَعْدُّدِ وَاجْبِ الْوِجُودِ عَزَّ اسْمُهُ»^(٢) إِذْ فِي الْجَمْلَةِ الْآخِرَةِ إِشَارَةٌ إِلَى التَّعْدُّدِ الَّذِي تَنْفِيهِ السُّورَةُ، عَلَّاوةً عَلَى نَفْيِهَا لِلتَّرْكِيبِ لِتَثْبِيتِ التَّوْحِيدِ الذَّاتِيِّ بِوْجُوهِهِ الْوَاحِدِيِّ وَالْأَحَدِيِّ.

المكانة التوحيدية لسورة الإخلاص

قد تعود كثرة الأحاديث المروية عن الفريقيين في أهمية السورة وأئمتها تعديل «ثلث القرآن»^(٣) إلى المكانة التي تحظى بها توحيدياً، حيث ورد في الحديث الشريف عن عبد العزيز بن المهدى، قال: سألت الرضا عليه السلام عن التوحيد، فقال: «كُلُّ من قرأ (قل هو الله أحد) وآمن بها فقد عرف التوحيد»^(٤). والرائع في حق هذه السورة ما جاء عن الإمام علي بن الحسين السجّاد عليهما السلام، فعن عاصم بن حميد، قال: سُئل على بن الحسين عليهما السلام عن

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٢٠، ص ٣٨٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ، ج ٢٠ ، ص ٣٩١.

(٣) في الحديث الشريف: «مَنْ قَرَأَ قَلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ مَرَّةً وَاحِدَةً فَكَأَنَّمَا قَرَأَ ثُلَاثَ الْقُرْآنِ» توحيد الصدوق، مصدر سابق، ص ٩٥.

(٤) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١ ، ص ٩١ ، الحديث الرابع.

التوحيد، فقال: «إِنَّ اللَّهَ عَزُّ وَجْلَ عِلْمٌ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ۝ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ وَالآيَاتُ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ ۝ وَهُوَ عَلَيْهِمْ بِذَاتِ الصُّدُورِ ۝ فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ»^(١).

من المفيد أن نشير إلى أن الآيات الست من سورة الحديد التي عناها الحديث الشريف، تتضمن من بين ما تتضمن، قوله سبحانه: ۝ هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ ۝^(٢) مع ما تنطوي عليه هذه الآية الكريمة من معانٍ توحيدية دقيقة مررت الإشارة لبعضها في البحث السابق.

لقد ذكرت وجوه متعددة لتعليق ما جاء في الحديث الشريف من أن هذه السورة تعذر قراءتها ثلث القرآن، أعدها - كما يقول السيد الطباطبائي - أن ما في القرآن من معارف ينتهي بالتحليل إلى الأصول الثلاثة المتمثلة بالتوحيد والنبوة والمعاد، والسورة تتضمن واحداً من الثلاثة وهو التوحيد^(٣).

هكذا يمكن استلهام التوحيد الذاتي ببعديه الوحداني والأحادي من هذه السورة القرآنية على قصرها. وإن نعرف أن الأساس في التوحيد يقوم على التوحيد الذاتي، لأن التوحيد الصفاتي والتوحيد الأفعالي وما يرتبط بهما مرجعهما إليه بشقيه، فسيتضح لنا بعض أسباب عظمة هذه السورة وما تنطوي عليه من موقع كريم كشفت عنه الأحاديث التي جاءت بشأنها.

ثانياً: البُعد الروائي

بشأن الجانب الروائي نعود إلى سؤال الأعرابي للإمام علي عليه السلام في يوم الجمل، حينما قال له: يا أمير المؤمنين؛ أتقول إن الله واحد؟ فقد ذكر الإمام في

(١) الأصول من الكافي، ج ١، ص ٩١، الحديث الثالث.

(٢) الحديد: ٣.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٢٠، ص ٣٩٠.

جوابه: «إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل، ووجهان يثبتان فيه، فأمّا اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: (واحد) يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثانٍ له لا يدخل في باب الأعداد» وهذا نفي للوحدة العددية وإثبات للوحدة الحقيقة، ومن ثمّ فهو دليل على التوحيد الواحدي.

ثم ينتقل الإمام عليه السلام إلى الوجه الثاني الذي لا يجوز على الله سبحانه ليعبر عنه بقوله: «وقول القائل: (هو واحد من الناس) يريده به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه». في هذا النص ينفي الإمام أمير المؤمنين التركيب ويثبت البساطة، حيث يبيّن أن الله سبحانه ليس مركباً من جنس وفصل، وبعبارة أخرى: من أمور مشتركة وأخرى مختصة، كما هو الحال في الإنسان مثلاً الذي يتَّلَفُ وجوده من الحيوانية وهي عنصر مشترك مع موجودات أخرى، والناطقية التي هي عنصر مختص به.

وحيث ينفي حديث الإمام التعدّد والتركيب عن الله سبحانه بنفيه هذين الوجهين، يعود ليثبت له سبحانه وحدته الحقيقة وبساطته، في تتمّة حديثه إلى الرجل، وهو يقول: «وأمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شيء، كذلك ربنا، قوله القائل: إله عز وجل أحدٍ المعنى، يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم»^(١)

فبنفي هذه الأقسام وما تستتبعه من تركيب ثبت البساطة؛ إذ هو سبحانه لا ينقسم في الوجود الخارجي كما هو حال المركبات الكيميائية والعناصر المعدنية، ولا ينقسم بحسب التحليل العقلي، ولا فيما يتصوره الإنسان من أشكال التجزئة والتبعيض.

(١) التوحيد، مصدر سابق، ص ٨٣ - ٨٤.

هذا المعنى يتَأكّد بنفسه في حديث النبي صلى الله عليه وآله مع الأعرابي الذي سأله أن يعلّمه من غرائب العلم، فما كان من النبي إلّا أن أعاده إلى رأس العلم، متمثلاً بقوله صلى الله عليه وآله: معرفة الله حقّ معرفته.

وعندما سأله الرجل: وما معرفة الله حقّ معرفته؟ وضح له النبي صلى الله عليه وآله: «تعرفه بلا مثل، ولا شبه، ولا ندّ، وأنّه واحد أحد، ظاهر باطن، أوّل آخر، لا كفؤ له ولا نظير، فذلك حقّ معرفته»^(١). فمعرفة مثل هذه تستلزم نفي التعدية والتركيب، وإثبات وحدته الحقيقة وبساطته سبحانه.

علاوة على أنّ في الحديث نفسه ما يُستظهر منه الإشارة إلى التوحيدين الواحدي والأحادي معاً، في قوله صلى الله عليه وآله: « وأنّه واحد أحد» فهذا من موارد الافتراق في المعنى؛ لاجتماعهما في اللفظ. فما دام «واحد» و«أحد» قد اجتمعا في لفظ واحد، فإنّ في ذلك إشارة إلى أنّ المتكلّم يريد منها معنيين اثنين.

وممّا له دلالة على المطلوب ما جاء عن الحكيم السبزواري في شرحه لدعاء «الجوشن الكبير»، حيث كتب في بيان النصّ الكريم: «اللّهم إني أسألك باسمك يا أحد، يا واحد» وتوضيح المراد منه ما نصّه: «الأحادية: البساطة وانتفاء الجزء عنه، والواحدية: الفردية وعدم الشريك له»^(٢).

ثم يعقب ذلك ببحث علميّ دقيق لا مجال للخوض في تفاصيله، مفاده أنّ النسبة بين الأحادية والواحدية هي العموم والخصوص من وجهه. فقد يجتمعان في موجود كما في الواجب، فهو سبحانه واحد أحد «اللّهم إني أسألك

(١) التوحيد، ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

(٢) شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الكبير، للحكيم المتأله المولى هادي السبزواري (١٢١٢ - ١٢٨٩هـ)، تحقيق الدكتور نجف قلي حبيبی، منشورات جامعة طهران، طهران ١٩٩٣، ص ٣٦٧.

باسمك يا أحد، يا واحد»، وقد يفترقان، فيكون الشيء واحداً ولا يكون أحداً، يعني لا ثانٍ له ولكنه مركب. كما قد يكون أحداً ولا يكون واحداً، أي له ثان ولكنه بسيط.

٤. الآثار والنتائج

حيث يصل البحث إلى هذه التخوم لم يبق أمامنا إلا أن نستعرض الآثار المترتبة على هذا الضرب من التوحيد.

إذا ثبت أن توحيد الله سبحانه هو توحيد واحدي وأحدى، فسينفتح الطريق لإثبات عدد من الأمور يمكن استعراضها كما يلي:

الأمر الأول: إثبات التوحيد الصفتـي والأفعـالي

إن الأساس الذي ينهض عليه بناء التوحيد الصفتـي والأفعـالي هو التوحيد الذاتـي، وحيث يثبت الأخير فسيكون الطريق مفتوحاً لإثبات التوحيد الصفتـي والتـوحـيد الأفعـالي بأقسامه المختلفة من توحيد الخالقية إلى توحيد الربوبية وتـوحـيد العبـادـة وتـوحـيدـ الحـاكـمـيـةـ والـراـزـقـيـةـ وغيرـ ذـلـكـ، لأنـ هـذـهـ جـمـيـعـاًـ سـتـضـحـيـ تـنـائـجـ لـلـتوـحـيدـ الذـاتـيـ.

الأمر الثاني: إثبات عدم محدوديته وعدم تناهـيه

إن الأساس الذي تقوم عليه معارف الإلهيات بالمعنى الأخص يتمثل بإثبات عدم محدودية الله سبحانه وأنه ليس متناهـياً.

تألف إحدى صيغ التركيب من وجـدانـ كـمالـ وـفقـدانـ كـمالـ آخرـ، ومـثـلـ هذاـ المـرـكـبـ يـعـدـهـ الحـكـيمـ السـبـزـوارـيـ فيـ كـتـابـ شـرـحـ المـنـظـوـمـةـ، وـحـواـشـيهـ عـلـىـ كـتـابـ الـأـسـفـارـ شـرـ التـرـاـكـيـبـ وـأـسـوـاهـاـ، لأنـ مـرـجـعـهـ فيـ التـحـلـيلـ أـنـ مـثـلـ هـذـاـ الـمـوـجـودـ وـاجـدـ لـكـمالـ وـفـاقـدـ لـكـمالـ آخرـ، تـمامـاًـ كـالـإـنـسـانـ الـذـيـ يـتـصـفـ بـعـضـ

الكمالات ويفقد بعضها الآخر. فلو نظرنا إلى الإنسان لرأيناه يفقد بعض الكمالات الموجودة في الحيوان نظير قوّة السمع وقوّة البصر، وقوّة بعض الإدراكات الأخرى، الأمر الذي يدفعه للاستعانة ببعض الحيوانات للتعويض عن النقص الموجود في أجهزته الجسمية والإدراكية على هذا الصعيد.

من أمثلة الحالة تفاوت الكمال العلمي، فهناك إنسان على قدر معين من العلم، وهناك آخر أرفع منه درجة، فيكون الأوّل فاقداً لدرجة الكمال العلمي عند الثاني، وهكذا.

لكن لما كان الله سبحانه بسيطاً بساطةً محضة لا مجال فيه للتركيب فسيثبت أنه ما من كمال مفروض إلا وهو واجد له.

في هذا الضوء ثبتت القاعدة التي ييلورها القرآن الكريم، وبمقتضاهما: ما من كمال إلاً وينسبه إلى الله سبحانه أوّلاً وبالذات، ثم ينعته غيره بإذن منه أو بأيّ نحو آخر بحسب اختلاف التعليقات، كما سنلاحظ تفصيلاً عند الحديث عن القاعدة في بحث التوحيد الأفعالي. ومرد ذلك يعود إلى أنّ وجوده سبحانه غير متناه، وحيث يكون كذلك، فلا يمكن أن يفرض هناك وجود أو كمال وجوديّ أو حقيقة من الحقائق الكمالية إلاّ والحق سبحانه واجد لها.

وهذا ما يفسّر اهتمام الروايات الواردة عن النبيّ وأهل بيته صلوات الله عليهم بهذا الجانب وعناتهم به، كما لمسنا من خلال الأمثلة التي مررت.

في الاتجاه ذاته نفهم ماذهب إليه السيد الطباطبائي، في قوله: «فله تعالى من كلّ كمال محضة، وإن شئت زiadة تفهّم وتتفقّه لهذه الحقيقة القرآنية فافرض أمرًا متناهياً وأخر غير متناه، تجد غير المتناهي محيطاً بالمتناهي، بحيث لا يدفعه المتناهي عن كماله المفروض أيّ دفع فرضته، بل غير المتناهي مسيطر عليه بحيث لا يفقده المتناهي في شيء من أركان كماله، وغير المتناهي هو القائم على

نفسه، الشهيد عليه، المحيط به، ثم انظر في ذلك إلى ما يفيده قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾^(١).

على المنوال ذاته تجري القاعدة القرآنية التي يشير إليها قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾^(٢) لأن الله محيط بكل شيء، بظاهره وباطنه، وبأوله وأخره: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٣)، بكل شيء له سبحانه.

لهذا يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «داخل في الأشياء لا بممازجة، وخارج عنها لا بمزايلة». كما يقول عليه السلام: «معرفته توحيده، وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزلة» لأنه لو انعزل صار محدوداً، أي تنتهي رتبته الوجودية إلى حد محدود ليبدأ الوجود الآخر، حيث يلزم من ذلك المحدودية، والحق سبحانه غير محدود.

كيف نميّزه إذن؟ يوضّح الإمام أمير المؤمنين أن ذلك يكون من خلال الصفات، حيث قوله عليه السلام: «إنه ربُّ خالق غير مربوب مخلوق، ما تُصوّر فهو بخلافه»^(٤) وهذا من ثمار ثبوت البساطة المطلقة.

هناك ثمرة أخرى أسس لها فلسفياً صدر الدين الشيرازي في مقولات الحكمة المتعالية. فعندما يقال إن الله سبحانه بسيط الحقيقة، فإن معنى بسيط أنه حال من أي نحو من أنحاء التركيب الخارجي والعقلي وغيرها. وهذه صغرى القياس. أما كبراه فهي: وكل بسيط الحقيقة فهو تمام الأشياء، فبسط

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٨٩. والآياتان ٥٣ و ٥٤ من سورة فصلت

(٢) الحديد: ٤.

(٣) الحديد: ٣.

(٤) الاحتجاج، الطبرسي، نقاًلاً من: عليّ والفلسفة الإلهية، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الثقلين الثقافية، بيروت، ص ٥٥.

الحقيقة - إذن - كلّ الأشياء وتمامها وليس بشيء منها. هذه قاعدة فلسفية من أجل القواعد الفلسفية أرستها برهانياً مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر الدين الشيرازي، سيأتي مزيد توضيح لها في البحوث القادمة إن شاء الله تعالى.

الأمر الثالث : استحالة المعرفة بالكتنه

من النتائج الأخرى التي ثبتت على التوحيد الذاتي ببعديه الوحداني والأحادي استحالة معرفة الله بالكتنه، إذ لا يمكن أن نقف على ذاته وكنته وحقيقة «يامن لا يعرف ما هو إلاّ هو». فحيث ثبت أنّ الله سبحانه غير متناهٍ وما عدها متناهٍ، فمن المحال أن يحيط المتناهي بغير المتناهي، وأنّى له ذلك!

فلو أنّ الإنسان اكتنـه حقيقة شيء ووقف على كنته فقد أحاط به، ولو كانت تلك إحاطة علمية. ولما كان الواجب سبحانه غير متناهٍ، فمن المستحيل للإنسان أن يكتنـه، حيث لا يمكن للمنتـاهـي - كما مرّ - أن يحيط به علمًا.

وفي هذا الاتجاه راح القرآن الكريم والمأثور من حديث النبي وأهل بيته صلوات الله عليهم يحذران الإنسان من الانزلاق إلى هذا الوادي السحيق؛ لما يفضي إليه من تيه وضياع وضلال.

فمن حيث القرآن وردت آيات عديدة تثبت حقيقة عدم إمكان الإحاطة به علمًا، منها قوله سبحانه: ﴿يَعْلَمُ مَا يَبْيَنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^(١).

وفي رد الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام على أسئلة وشبهات أبي قرفة المحدث، أن الإمام احتاج في دفع الرؤية بقوله سبحانه: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ وآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ

. ١١٠ طه: (١).

. ١٠٣ الأنعام: (٢).

شَيْءٌ ﴿١﴾ حيث قال عليه السلام: «إِذَا رأَتِهِ الْأَبْصَارُ فَقَدْ أَحْاطَ بِهِ الْعِلْمُ وَوَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ»^(١). والمعرفة التي يعنيها الحديث هي المعرفة الإحاطية. وكذا الحال إذا وقع كنهه في العقل، وإذا وقعت هوّيّته وذاته فيه أيضاً.

توضيح ذلك: أن الإحاطة على ضربين، إحاطة بصرية وإحاطة بصيرية (نسبة إلى البصيرة) تقع في القلب، والقرآن ينفي الإحاطتين كليهما، فأنت إذا قلت «إِنَّ الْإِنْسَانَ حَيْوَانٌ نَاطِقٌ» فقد عرفت هوّيّته، ومعرفة هوّية ذات الحقّ محال؛ لاستحالة الإحاطة بضربيها.

يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «لَمْ يُطْلَعِ الْعُقُولُ عَلَى تَحْدِيدِ صَفَتِهِ، وَلَمْ يَجْبَهَا عَنْ وَاجْبِ مَعْرِفَتِهِ»^(٢)، إذ يجمع النص في توازن دقيق بين استحالة الإحاطة كنهاً وإمكان المعرفة في حدّها الواجب. وربما أشار بعض المفسّرين إلى استحالة المعرفة الكنهية وتحذير القرآن منها، بقول الحق سبحانه: **﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾**^(٣) حيث لا يمكن لأحد أن يبلغ ذلك المقام.

من روائع كلمات أمير المؤمنين في هذا المجال، قوله عليه السلام: «فَتَبَارِكُ اللَّهُ الَّذِي لَا يَبْلُغُهُ بُعْدُ الْهَمْمَ، وَلَا يَنَالُهُ حَدْسُ الْفِطْنَ»^(٤). فربما يمكن استشفاف أنّ قوله عليه السلام: «بُعْدُ الْهَمْمَ» له علاقة بسلوك العارف، ومن ثمّ فيه إشارة إلى البعد العملي، حيث يسعى الإنسان إلى أن ينكشف له الحقّ وتحصل له معرفته بكتنه ذاته من خلال الإشراق القلبي وعن طريق التزكية الباطنية، فيأتي هذا النصّ للإمام ليوصد الباب في هذا الاتجاه.

(١) الشورى: ١١.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٩٦.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ٤٩، ص ٨٨.

(٤) آل عمران: ٣٠.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٩٤، ص ١٣٨.

وفي مقابل ذلك، يُشير قوله عليه السلام: «**حدس الفطن**» إلى الحدس العقلي، ليكون المعنى أنّ الطريق إلى اكتناه الذات مغلق أمام الإنسان، سواء سلك معرفته طريق الكشف والإشراق وتزكية الباطن أو طريق العقل والقوّة الإدراكيّة.

المعرفة المكننة والمعرفة المستحيلة

لـكـنـ مـرـ عـلـيـنـاـ أـكـثـرـ مـنـ مـرـّـةـ أـنـ إـلـمـامـ أـمـيرـ الـمـؤـمـنـينـ نـصـ فيـ خـطـبـتـهـ: «أـوـلـ الدـيـنـ مـعـرـفـتـهـ»^(١)؛ فـكـيفـ نـوـفـقـ بـيـنـ هـذـاـ وـبـيـنـ مـاـ نـحـنـ فـيـهـ مـنـ اـسـتـحـالـةـ الـمـعـرـفـةـ؟ـ لـاـ يـعـنـيـ إـلـمـامـ عـلـيـهـ السـلـامـ فـيـ كـلـامـهـ أـنـ الـمـعـرـفـةـ الـإـنـسـانـيـةـ تـعـلـقـ بـذـاتـ الـحـقـ سـبـحـانـهـ،ـ فـمـعـرـفـةـ الـذـاتـ لـاـ مـجـالـ لـهـ،ـ وـلـاـ يـمـكـنـ لـأـحـدـ أـنـ يـعـلـمـ مـاـ هـيـ «ـيـاـ مـنـ لـاـ يـعـلـمـ مـنـ هـوـ إـلـاـ هـوـ»ـ.

وـإـذـ لـاـ يـتـمـكـنـ إـلـيـانـ مـنـ مـعـرـفـةـ الـذـاتـ فـلـاـ يـمـكـنـهـ أـنـ يـضـعـ اـسـمـاـ لـلـذـاتـ،ـ لـأـنـ وـضـعـ اـسـمـ فـرـعـ يـتـأـسـسـ عـلـيـ مـعـرـفـةـ الـمـسـمـيـ،ـ وـمـاـ لـمـ يـسـتـطـعـ إـلـيـانـ أـنـ يـقـفـ عـلـيـ حـقـيـقـةـ الـمـسـمـيـ فـأـنـىـ لـهـ أـنـ يـضـعـ لـهـ اـسـمـاـ!ـ فـبـمـ تـعـلـقـ مـعـرـفـتـنـاـ إـذـنـ؟ـ تـعـلـقـ بـالـصـفـاتـ وـالـأـسـمـاءـ الـإـلهـيـةـ،ـ وـهـذـاـ مـاـ أـمـرـنـاـ بـهـ ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾^(٢)ـ.ـ وـهـذـاـ مـاـ تـؤـكـدـهـ الـبـحـوثـ الـعـقـلـيـةـ وـالـتـفـسـيـرـيـةـ وـالـرـوـاـيـةـ.

أـجـلـ،ـ ذـهـبـ بـعـضـ الـدـارـسـيـنـ وـأـهـلـ الـمـعـرـفـةـ إـلـىـ أـنـهـ عـنـدـمـاـ يـشـارـ إـلـىـ الـذـاتـ الـإـلهـيـةـ الـمـقـدـسـةـ،ـ فـإـنـمـاـ يـشـارـ إـلـيـهـ بـالـضـمـيرـ «ـهـوـ»ـ،ـ وـإـلـاـ لـاـ يـوـجـدـ شـيـءـ آخـرـ أـمـاـنـاـ يـمـكـنـ إـلـيـشـارـةـ مـنـ خـلـالـهـ إـلـىـ الـذـاتـ.

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١، ص ٣٩.

(٢) محمد: ١٩.

من هنا ذهب أهل المعرفة إلى أنّ الضمير «هو» في قوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(١) إشارة إلى مقام الذات، والله هو الاسم الأعظم الذي تتعلق به المعرفة الإلهية.

أجل لا يتنافي هذا الرأي مع من يذهب إلى أنّ «هو» ضمير للشأن، إذ إنّ البحث اللغوي والأدبي شيء والبحث المضموني شيء آخر.

على هذا الأساس ندرك مغزى الأحاديث المستفيضة التي تنهى عن التكلّم في الله وفي الذات. فعن الإمام محمد الباقر عليه السلام، قال: «تكلّموا في خلق الله ولا تتكلّموا في الله، فإنّ الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلاّ تحيراً»^(٢). وفي رواية أخرى: «تكلّموا في كلّ شيء ولا تتكلّموا في ذات الله»^(٣).

وفي حديث آخر عن الإمام محمد الباقر عليه السلام، قال: «دعوا التفكّر في الله، فإنّ التفكّر في الله لا يزيد إلاّ تيهًا، لأنّ الله تبارك وتعالى لا تدركه الأ بصار ولا تبلغه الأخبار»^(٤) وفي الحديث تعليل النهي على أساس استحالة الإدراك عن طريق الإحاطة العلمية.

أخيراً، وفي الاتجاه ذاته يحدّر الإمام جعفر الصادق عليه السلام من الخوض في المعرفة الكنهية - إذ لا معرفة في هذا المجال - وما يؤدي إليه هذا المسلك الوعر من انحدار إلى هوة التيه والضياع، حين يقول: «إيّاكم والكلام في الله تتكلّموا في عظمته ولا تتكلّموا فيه، فإنّ الكلام في الله لا يزداد إلاّ تيهًا»^(٥).

(١) الإخلاص: ١.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٩٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٩٢.

(٤) التوحيد، مصدر سابق، ص ٤٥٧.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٥٧.

الخلاصة

- ١ - تبيّن ما مرَّ أنَّ للتوحيد ثلاث مراتب، هي التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفافي والتوحيد الأفعالي. وأنَّ التوحيد الذاتي ينقسم إلى توحيد واحدي وتوحيد أحادي. معنى التوحيد الذاتي الواحدي أَنَّه لا ثانٍ لِلله سُبْحَانَهُ، وهو مرتبط بالعدد. أمّا التوحيد الذاتي الأحادي فمعناه نفي التركيب وإثبات بساطة الحقّ سُبْحَانَهُ، فهو مرتبط بعالم البساطة والتركيب.
- ٢ - هناك ضروب مختلفة للتركيب أبرزها ستة؛ يقوم الدليل العقلي على نفيها جمِيعاً لإثبات بساطة الله سُبْحَانَهُ، كما يلتقي الدليل النقلي مع الدليل العقلي في إثبات النتيجة ذاتها عبر القرآن والسنة.
- ٣ - من النتائج الأساسية التي يفرزها البحث في التوحيد الذاتي، إثبات عدم محدودية الله سُبْحَانَهُ وعدم تناهيه. هذه النتيجة تتحول إلى أساس تشاد عليه الكثير من بناءات المعرفة التوحيدية.
كما أنَّ هناك عدداً من النتائج التي تترتب على بُعدِي التوحيد الذاتي كلاً على حدة، أو عليهما معاً، مما مرَّت الإشارة إليه تفصيلاً.

القسم الثاني

التوحيد الصفاتي

انطلقت البحوث السابقة من نقطة منهجية تفيد أنَّ للتوحيد ثلاث مراتب هي التوحيد الذاتي ببعديه الوحدوي والأحدوي، فالتوحيد الصفتاني، ثم التوحيد الأفعالي.

وإذ نخَصُّ هذا القسم بأكمله لدراسة التوحيد الصفتاني في معناه وأدله والنظريات البارزة التي انبثقت حوله على امتداد مسار الفكر الإسلامي، فمن المفيد أن نحدِّد المعالم العامة لخريطة البحث من خلال ما يلي:

البحث الأول: يتناول بالدرس والتحليل أبرز نظريات المسلمين حول الصفات، ييدَّ أنه يمهَّد لذلك بعددٍ من المقدَّمات يرتبط بعضها بالمنهج وبعضها بالمحتوى.

البحث الثاني: يتناول عدداً من التحديدات المنهجية في معرفة الصفات، ويهيئ للجانب التطبيقي من البحث.

البحث الثالث: ينصبُّ على دراسة «الحياة» بوصفها أبرز صفة تتصدر الصفات الإلهية الذاتية.

البحث الرابع: يدرس صفة «العلم» الإلهي على نحو تحليليٍّ واسع يمتد على أربعة فصول تتناول علم الله بذاته، وعلمه بالأشياء قبل الإيجاد أو ما يطلق عليه العلم الذاتي، ثم علمه سبحانه بالأشياء عند الإيجاد وبعده أو ما يطلق عليه العلم الفعلي، ثم تأتي الخاتمة بفصل مستقلٍّ يتناول موضوع «الباء» لارتباطه بصفة «العلم».

البحث الخامس: يواصل تقديم المزيد من البحوث التطبيقية حول الصفات من خلال دراسة «القدرة» و«السمع» و«البصر».

البحث الأول

نظريات المسلمين في الصفات

أ- مقدمات منهجية وفكرية

قبل الولوج في البحث الأول الذي يتکفل تناول أبرز النظريات التي أفرزها فکر المسلمين حول الصفات، ينبغي تحديد عدد من المقدمات المنهجية والمضمونية التي تساهم في بناء إطار واضح لموضوع الصفات، وتحول دون الوقوع في الالتباس.

١- التوحيد الأحادي أساس التوحيد الصفاتي

مرّ في البحوث السابقة أنَّ التوحيد الذاتي ينقسم إلى بُعدين: الأول هو التوحيد الوحدوي، ونعني به نفي الثاني والشريك وجوداً وإمكاناً واحتمالاً. أمّا البُعد الثاني فهو التوحيد الأحادي الذي نعني به نفي وجود التركيب في الواجب سبحانه بمختلف أشكاله.

في هذا الضوء يكون التوحيد الأحادي هو الأرضية التي ينشأ عليها البحث في التوحيد الصفاتي، الذي يرتد بدوره إلى سؤالين، هما:

الأول: هل للذات الإلهية صفات؟

الثاني: أزائدة هذه الصفات على الذات، أم هي عين الذات؟

وبذلك يتضح أنَّ الأساس الذي يقوم عليه التوحيد الصفاتي يعود إلى التوحيد الأحادي.

ثم نقطة أخرى تُساهم في التمهيد للبحث ترتبط بالمعرفة. فقد مرّ في البحث السابق أنّ معرفة ذات الله واكتناها أمر مستحيل بعد أن ثبتت بساطته تعالى وانتفاء الماهية عنه وأنّ العقل يكتنه الماهيات، حيث يعبر عن ذلك أحد العلماء المعاصرين بقوله: «فإنّ العقل إنّما يمكنه اكتناه الماهيات، وأمّا ما لا ماهية له فليس للعقل أن يعرف كنهه. فالعقل يعرف الله تعالى بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية»^(١).

وإذ يكون الأمر كذلك فستكتسب الصفات والأسماء أهميّة مضاعفة؛ لأنّ المعرفة ستتمّ من خلالها بعد أن استحالّت عن طريق الذات، حيث ستغدو الصفات وسائل بين الذات وبين مصنوعاته سبحانه ووسيلة للارتباط به. في هذا الاتجاه يقول السيد الطباطبائي: «من هنا يظهر أنّ جهات الخلقة وخصوصيات الوجود التي في الأشياء ترتبط إلى ذاته المتعالية من طريق صفاتـهـ الـكـريـمةـ،ـ أيـ أنـ الصـفـاتـ وـسـائـطـ بـيـنـ الذـاتـ وـبـيـنـ مـصـنـوعـاتـهـ»^(٢).

وهذا ما أشارت إليه الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ عن الإمام الرضا عليه السلام: «فليـسـ يـحـتـاجـ إـلـىـ أـنـ يـسـمـيـ نـفـسـهـ،ـ وـلـكـنـهـ اـخـتـارـ لنـفـسـهـ أـسـمـاءـ لـغـيرـهـ،ـ يـدـعـونـهـ بـهـ،ـ لـأـنـهـ إـذـ لـمـ يـدـعـ بـاسـمـهـ لـمـ يـعـرـفـ»^(٣).

٢. الفرق بين الصفة والاسم

السؤال عندئذ: أيوجد فرق بين الاسم والصفة، أم لا يوجد ومن ثمّ فهما يستخدمان كلفظين لمعنى واحد؟

(١) تعليقه على نهاية الحكمة، محمد تقى مصباح اليزدي، مؤسسة طريق الحق، قم، ١٤٠٥ التعليق رقم ٦٢، ص ٨٦.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٨، ص ٣٥٣.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ٨٨، الحديث ٢٦.

ثمَّ فرق بين الاثنين وإن كان اعتبارياً. فلو أخذنا الصفة بما هي صفة ونظرنا إلى الذات من هذه الزاوية فهذه تسمى صفة. ولكن إذا نظرنا إلى الذات من حيثية هذه الصفة فهذا ما يطلق عليه اسم.

فالاسم هو الذات ولكن لا بما هي ذات بل الذات منظوراً إليها من خلال وصف محدّد وحيثية معينة، أمّا الصفة فهي النظر إلى ذاتها من حيث هي بقطع النظر عن اتصف الذات بها. لهذا يوضح صدر الدين الشيرازي الفارق بين الاثنين بقوله: «الفرق بين أسماء الله وصفاته في عرف العرفاء كالفرق بين المركب والبسيط، فإنهم صرّحوا بأنّ الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم»^(١).

فالذات الإلهية بما هي لا يمكن معرفتها، وإنما تتم المعرفة عن طريق الاسم، كما عن طريق الصفة. والنظر إلى الذات الإلهية من خلال حيثية معينة كحيثية العلم أو القدرة أو الحياة هو الذي يسمّى اسمًا، كما يعبر عن ذلك السيد الطباطبائي بقوله: «وأمّا الاسم (فهو) بمعنى الذات مأخوذاً بوصف من أوصافه»^(٢).

ربّما يتبيّن الفرق جيّداً بمثال نأخذه من الإنسان، حيث يُسمّى الإنسان من حيث هو هو حيواناً ناطقاً، ولكن إذا ما نظر إليه من حيث صفة الطبابة أو النجارة - مثلاً - فلا يسمّى إنساناً وإنما يسمّى طيباً ونجّاراً وهكذا. أمّا بشأن ما ذكره الشيرازي من أنّ الفرق بين الاثنين هو كالفرق بين

(١) الشواهد الروبوية في المناهج السلوكية، محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، تعليق وتصحيح وتقديم السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسسة النشر الجامعي، الطبعة الثانية، مشهد، ١٩٨١م، ص ٤٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١، ص ١٧.

المركب والبسيط، فمردّه إلى طبيعة النّظرة؛ إذ يُنظر تارةً إلى الصفة - ولتكن العلم، مثلاً - وأخرى إلى الذات المتّصفة بالصفة؛ لتكون الحصيلة ذاتاً ثبتت لها الصفة. وهذا هو ما أوهم الاتجاه الأشعري في ما ذهب إليه من أنّ الصفات زائدة على الذات. وعناصر الصورة توهّم بمثل هذا الالتباس وتدفع إليه، فهناك ذات وصفات أو ذات ثبت لها صفات، وعنده الاحتکام إلى العرف السائد إنسانياً فهو الآخر يعيّن على هذا المنحى. فعندما نقول «عالم» أو «شجاع» فمعنى ذلك أنّ هناك ذاتاً ثبت لها وصف معين هو العلم، وذاتاً ثبت لها الشجاعة، فالصفة إذن غير الموصوف.

يساعد على ذلك كله ما جاء عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في قوله:
«الشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف»^(١).

لذلك ينبغي معالجة هذا الأمر بما يدفع شبهة التركيب وشبهة تعدد القدماء، كما سيأتي مفصلاً في أجزاء البحوث اللاحقة بإذن الله تعالى.

نطوي هذه الفقرة بملخص يفيد أنّ القرآن الكريم حين يقول ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٢) إنّها يعني من الأسماء الحسنى الذات مع اعتبار صفة من الصفات، أو اعتبار تعين من التعينات.

آخر ما نختتم به نصٌ للطباطبائي يقول فيه: «لا فرق بين الصفة والاسم، غير أنّ الصفة تدلّ على معنى من المعاني يتلبّس بها الذات أعمّ من العينية والغيرية، والاسم هو الدالّ على الذات مأخوذه بوصف»^(٣).

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى، ص ٣٩.

(٢) الإسراء: ١١٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٨، ص ٣٥٢.

٣. الاسم بين اللفظ والحقيقة

عند تناولنا التوحيد الأفعالي سوف يأتي البحث التفصيلي في «الاسم» و«الاسم الأعظم»، لكن ما دام البحث قد مرّ على المصطلح فمن المفيد أن نلبي قليلاً لنعرف المراد من الاسم وفيما إذا كان لفظاً أم صورة ذهنية أم حقيقة خارجية.

عندما يجري الحديث عن أسماء الله الحسنى والاسم الأعظم فليس المقصود منها الألفاظ، ومن ثم فإنّ الأسماء الحسنى لا تعنى الألفاظ الجميلة، بل المراد منها الحقيقة والعين دون اللفظ والصورة الذهنية.

لذلك قسم العلماء الاسم إلى اسم لفظي واسم عيني. وعندما يدعو الإنسان بقوله: «اللهم إني أسألك باسمك» فلا يقصد بذلك لفظ الاسم، وإنّما هو يسأل بالواقع الخارجي الكائن وراءه. أي: إنّ السؤال يتمّ بواقع الجمال وبواقع الكرم وبواقع القدرة التي تتسم بها الذات الإلهية وليس بالألفاظ الجمال والكرم والقدرة، وإنّ الذي يحقق الإجابة ليس الألفاظ من جهة أنها أصوات بل الحقيقة الكائنة وراءها.

عندما ينادي الإنسان: يا محيي، يا شافي، يا غافر، فما يريد به هذا النداء ليس الاسم اللفظي ولا معناه الماثل في الصورة الذهنية، وإنّما يعني به الاسم العيني، وإلاّ فلا خصوصية للفظ في نفسه ولا لصورته الذهنية مطلقاً.

يقول السيد الطباطبائي مفسّراً ذلك بقوله: «والاسم اللفظي إذا اعتبرناه من جهة خصوص لفظه كان مجموعة أصوات مسموعة هي من الكيفيات العرضية، وإذا اعتبر من جهة معناه المتصور كان صورة ذهنية لا أثر لها من حيث نفسها في شيء البتة»^(١).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٨، ص ٣٥٥.

للتمييز بين الأمرين درج عدد من العلماء على استخدام اصطلاح مؤلف من الاسم واسم الاسم. فالاسم هو الذات مأخوذة بصفة من أوصافها، وهذا من الأعيان والحقائق لا من الألفاظ والمعاني. أمّا اسم الاسم فيقصد به لفظ ذلك الاسم الخارجي، أي الذات مع صفة العلم - مثلاً - حيث يكون هذا (اسم الاسم) لفظاً لذاك (الاسم).

يقول السيد الطباطبائي في هذا المعنى: «أمّا الاسم بمعنى الذات مأخوذًا بوصف من أوصافه فهو من الأعيان لا من الألفاظ».

وبعد تمييز بين الحالتين يتنهى للقول: «لذلك سمووا الذي بالمعنى الثاني اسمًا، والذي بالمعنى الأول اسمَ الاسم»^(١). وبذلك فإنّ الأسماء الإلهية واسم الله الأعظم خاصة مؤثرة في الكون والوجود لكنها تؤثر بحقائقها لا بالألفاظ الدالة عليها لغةً، أو معانيها المتصورة ذهنياً.

على هذا، من العبث ما يذهب إليه بعضهم من التفتيش في الحروف عن تراكيب لفظية إذا ما تم العثور عليها، يحسب صاحبها أنه حصل على الاسم الأعظم وصارت له قدرة التأثير فيها ي يريد بها، وبذلك يستغرق بلعبة التراكيب والألفاظ.

من طريف ما يقوله السيد الطباطبائي بهذا الشأن، قوله: «شاع بين الناس أنه (الاسم الأعظم) اسم لفظي من أسماء الله سبحانه إذا دُعى به استجيب، ولا يشدّ من أثره شيء، غير أنّهم لما لم يجدوا هذه الخاصّة في شيء من الأسماء الحسنى المعروفة ولا في لفظ الحاللة اعتقدوا أنه مؤلف من حروف مجهلة تأليفاً مجهولاً لنا لو عثرنا عليه أحضنا لإرادتنا كل شيء»^(٢)!

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١، ص ١٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٣٥٤.

في ضوء ذلك ما هو دور الاسم اللغوي؟ يقول الطباطبائي في الإجابة عن هذا السؤال: «فإن كان هناك اسم لفظيٌّ وله معنى مفهوم فإنما ذلك لأجل أنَّ الألفاظ ومعانيها وسائل وأسباب تُحفظ بها الحقائق نوعاً من الحفظ»^(١).

٤. الصفات الثبوتية والسلبية

بعد هذه المقدّمات ننتقل إلى مبحث الصفات بادئين فيها درج عليه علماء المسلمين من تقسيمها إلى ثبوتية وسلبية؛ فما معنى ذلك؟ وما دلالة وصف الله سبحانه بالصفات السلبية؟

لقد جرى الفكر العقدي للMuslimين على تقسيم الصفات إلى ثبوتية جمالية وسلبية جمالية. معنى الثبوتية باختصار هو الإشارة إلى الصفات التي يتتصف بها الله عزٌّ وجلٌّ، أمّا معنى السلبية فهو الإشارة إلى تلك الصفات التي يتترّض عنها الحقّ سبحانه؛ ثمَّ في القرآن الكريم ما يوحي إلى ذلك. وإلى هذا المعنى يشير صدر الدين الشيرازي في «أسفاره» وهو يقول: «الصفة إما إيجابية ثبوتية وإما سلبية تقدisiّة، وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْحَلَالِ وَالْإِكْرَام﴾. فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشاهدة الغير، وصفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت»^(٢).

أمّا بشأن ما جاء عن دلالة وصف الله سبحانه بالصفات السلبية وما قد يوحي إليه، فإنَّ النقطة المهمة الجديرة بالانتباه أنَّ الصفات السلبية لا تريد في واقعها أن تسلب كما لاً عن الله بل تريد أن تسلب عنه نقصاً، وسلب النقص مرجعه إلى إثبات الكمال.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، صدر الدين محمد الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٤١٠ هـ، ج ٦، ص ١١٨.

ففي مقوله «الله ليس بجاهل» يواجهنا هذا السؤال: ما هو الجهل؟ إنه عدم العلم، وعندئذ فما تسلبه المقوله هو العدم، وسلب العدم مرجه إلى إثبات العلم. كذلك الحال في مقوله: «الله ليس عاجزاً»، لأنّ معنى العجز عدم القدرة، وما تسلبه المقوله إذن هو عدم القدرة، ونفي النفي يرجع إلى الإثبات.

فالصفات السلبية الجلالية فيما تنزّه به الله سبحانه ترجع بأجمعها إلى نفي النقائص والأعدام عن الله، لا إلى نفي كمال عنده سبحانه، ومرجع نفي النقص إلى إثبات الكمال، ومرجع إثبات الكمال ينتهي بدوره إلى بساطة الحق سبحانه أولاً، وإلى لا تناهيه ثانياً.

توضيح ذلك: أنّ الله سبحانه عندما يكون غير متناه فلا معنى أن يُسلب منه وجود أو كمال وجودي. ولذلك إذا ما قلنا: «إنّ الله ليس جسماً»، و«إنّ الله لا يُرى»، و«إنّه سبحانه ليس جوهرًا» فإنّ ما يُسلب عنه في الحقيقة هو النقائص والأعدام، وليس الجسمية كمالاً حتى يكون تنزّه الله سبحانه عنها سلباً لكمال، وليس الحركة كمالاً لله حتى يكون سلبها عنه بمنزلة سلب كمال عن الله سبحانه، وإنما هي سلب نقص وعدم.

بذلك ترجع جميع الصفات السلبية التنزيهية إلى حقيقة واحدة هي سلب النقص، وبحسب تعبير الشيرازي: «وال الأولى (الصفات السلبية الجلالية) سلوب عن النقائص والأعدام، وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى»^(١).

فالله سبحانه ليس ممكناً، وما يريد من الإمكان هنا هو الإمكان الفقري، فسلبه يعني أنّ الله سبحانه ليس فقيراً.

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج ٦، ص ١١٨.

أمّا الصفات الشبوطية فمرجعها جمِيعاً إلى إثبات الكمال؛ إما إثبات وجود، أو صفة وجودية، وهي بدورها ترجع إلى صفة أصلية واحدة هي الغنى الذي يعبرُون عنه بـ«الوجوب المتأكّد».

من الواضح أنَّ ما يقابل الإمكان - هنا - هو الوجوب، فإذا ما فسّرنا الإمكان بمعنى الإمكان الفقري فسيكون الوجوب بمعنى الغنى. فالله سبحانه عين الغنى، وكلَّ ما عداه عين الفقر ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(١).

٥- عدد الصفات

نصل الآن إلى الصفات الجمالية والجلالية، فهل هناك عدد محدّد لهذه الصفات اتفقت عليه كلمة علماء المسلمين في مجال العقيدة؟

يقول الشيخ جعفر سبحاني بهذا الشأن: «إنَّ علماء العقائد حصروا الصفات الجمالية في ثماني، وهي العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والإرادة، والتكلم، والغنى، كما حصروا الصفات السلبية في سبع، وهي أَنَّه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، وأنَّه غير مرئيٌّ، ولا متحيزٌ، ولا حالٌ في غيره ولا يتَّحد بشيء». ^(٢)

ويعقب: «غير أنَّ النظر الدقيق يقتضي عدم حصر الصفات في عدد معين، فإنَّ الحقَّ أن يقال: إنَّ الملائكة في الصفات الجمالية والجلالية هو: أنَّ كُلَّ وصف يعُدُّ كَمَا لَمْ يَتَّسِعْ لِكُلِّهِ مُتَّصِفٌ بِهِ، وكلَّ أمرٍ يعتبر نقصاً أو عجزاً فهو منزَّهٌ عنه»^(٣).

(١) فاطر: ١٥.

(٢) الإلهيات على هُدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمد مكي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٩ هـ، ج ١، ص ٨٣.

يُلحظ أنَّ الصفات الجمالية التي حصروها بـثمانٍ ليست هي مطلق الصفات الجمالية وإنما هي الصفات الجمالية الذاتية في مقابل الصفات الفعلية. وأمّا العدد فإنَّ ما في الروايات يفيد عدم الحصر، ويؤشر في الوقت ذاته على المعيار المار آنفًا من أنَّه ما من كمال إلَّا وهو ثابت لله سبحانه، وما من نقص إلَّا وهو منزه عنه. فمنها ما يشير إلى أنَّ الله تسعه وتسعين اسمًا، ومنها ما يصل بالأسماء إلى الألف كما في دعاء «الجوشن الكبير»، كما أنَّ من الروايات ما أحصى أربعة آلاف اسم لله سبحانه.

أمّا القرآن الكريم فقد جاء على ذكر مئة وسبعة وعشرين اسمًا^(١).

والمناطق في المسألة: أنَّ كلَّ ما ثبت عقلاً أنه كمال فهو ثابت لله، ليس هذا وحسب بل الثابت له سبحانه هو أعلى درجات ذلك الكمال وأشرفه كما يدلُّ عليه قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٢). إنَّ «الحسنى» جمع «أحسن» لا «حسن»، فمفادة الآية إذن: أنَّ أحسن الأسماء في الوجود هي الثابتة لله.

٦. الصفات الذاتية والفعلية

مرَّ معنا أنَّ الصفات الثبوتية الجمالية تنقسم إلى صفات ذاتية وصفات فعلية، وما تنبغي الإشارة إليه بدءاً أنَّه من النادر العثور على مثل هذا التقسيم للصفات الثبوتية في غير آثار علماء الإمامية، وإنْ وُجد فالضابطة فيه غير واضحة. أمّا علماء الإمامية فالذي يفيده تفحص نصوصهم وجود ضابطتين في التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل، ترجع الأولى إلى علماء الكلام والثانية إلى الفلاسفة.

(١) ذكر ذلك السيد الطباطبائي في تفسيره: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج، ٨،

ص ٣٥٧.

(٢) الأعراف: ١٨٠.

أ: الضابطة الكلامية

مَنْ يَمْثُلُ هَذَا الاتِّجاهَ مِنْ عُلَمَاءِ الْمَدِرْسَةِ الْكَلِيْنِيِّيِّيْنَ فِي «الكافِي»، الَّذِي أَوْضَحَ أَنَّ كُلَّ شَيْئَنَ وَصَفَتَ اللَّهَ بِهَا وَكَانَا جَمِيعاً فِي الْوِجْدَنِ فَذَلِكَ صَفَةُ فَعْلٍ، مِثْلُ الرِّضَا وَالْغَضْبِ، الْحُبُّ وَالْكُرْهِ، الْبَسْطُ وَالْقَبْضُ، فَاللَّهُ سَبَحَانَهُ يَرْضِي وَيَغْضِبُ وَيَحْبِبُ وَيَكْرِهُ وَيَبْسُطُ وَيَقْبِضُ. أَمَّا إِذَا كَانَ هُنَاكَ صَفَةٌ أَتَصْفُ اللَّهَ بِأَحَدٍ طَرْفِيهَا وَلَمْ يَتَصَفَّ بِالْأَطْرَفِ الْآخَرِ، فَهَذِهِ صَفَةُ ذَاتٍ، مِثْلُ الْعِلْمِ وَالْقَدْرَةِ وَالْحَيَاةِ؛ فَاللَّهُ سَبَحَانَهُ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَتَصَفَّ بِالْعِلْمِ تَارَةً وَبِالْجَهْلِ تَارَةً أُخْرَى، وَلَا بِالْقَدْرَةِ مَرَّةً وَبَعْدَهَا مَرَّةً أُخْرَى، وَلَا بِالْحَيَاةِ مَرَّةً وَبِالْمَوْتِ أُخْرَى وَهَكُذا.

يُعَبِّرُ الْكَلِيْنِيُّ عَنْ هَذِهِ الضَّابِطَةِ بِقَوْلِهِ: «إِنَّ كُلَّ شَيْئَنَ وَصَفَتَ اللَّهَ بِهَا وَكَانَا جَمِيعاً فِي الْوِجْدَنِ فَذَلِكَ صَفَةُ فَعْلٍ، وَتَفْسِيرُ هَذِهِ الْجَملَةِ: أَنَّكَ تَثْبِتُ فِي الْوِجْدَنِ مَا يَرِيدُ وَمَا لَا يَرِيدُ، وَمَا يَرْضَاهُ وَمَا يَسْخَطُهُ، وَمَا يَحْبُّ وَمَا يَغْضِبُ، فَلَوْ كَانَتِ الإِرَادَةُ مِنْ صَفَاتِ الذَّاتِ مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقَدْرَةِ كَانَ مَا لَا يَرِيدُ ناقِضاً لِتَلْكَ الصَّفَةِ، وَلَوْ كَانَ مَا يَحْبُّ مِنْ صَفَاتِ الذَّاتِ كَانَ مَا يَغْضِبُ ناقِضاً لِتَلْكَ الصَّفَةِ». وَعَنْ صَفَاتِ الذَّاتِ، قَالَ: «وَصَفَاتِ الذَّاتِ تَنْفِي عَنْهُ بِكُلِّ صَفَةِ ضَدِّهَا، يَقَالُ: حَيٌّ وَعَالَمٌ وَسَمِيعٌ وَبَصِيرٌ وَعَزِيزٌ وَحَكِيمٌ، غَنِيٌّ، مَلِكٌ، حَلِيمٌ، عَدْلٌ، كَرِيمٌ. فَالْعِلْمُ ضَدِّهِ الْجَهْلُ، وَالْقَدْرَةُ ضَدِّهَا الْعَجَزُ، وَالْحَيَاةُ ضَدِّهَا الْمَوْتُ، وَالْعَزَّةُ ضَدِّهَا الذَّلَّةُ، وَالْحِكْمَةُ ضَدِّهَا الْخَطَأُ، وَضَدُّ الْحَلْمِ الْعَجْلَةُ وَالْجَهْلُ، وَضَدُّ الْعَدْلِ الْجُورُ وَالظُّلْمُ»^(١).

فِي حَاشِيَةِ عَلَى هَذِهِ النَّصِّ يَقُولُ الْمَجْلِسِيُّ: «هَذَا التَّحْقِيقُ لِلْمَصْنُوفِ وَلَيْسَ مِنْ تَتْمِّمَةِ الْخَبْرِ، وَغَرْضُهُ الْفَرْقُ بَيْنَ صَفَاتِ الذَّاتِ وَصَفَاتِ الْفَعْلِ، وَأَبَانَ ذَلِكَ

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١١١.

بوجوه؛ الأول: أن كُلَّ صفة وجودية لها مقابلٌ وجوديٌّ فهي من صفات الأفعال لا من صفات الذات، لأنَّ صفاته الذاتية كُلُّها عين ذاته، وذاته ممَّا لا ضدَّ له^(١) ليتصفَ بها مرَّة وبضدِّها مرَّة أخرى.

في هذا الضوء نفهم تصحيح الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام لشخص كتب إليه في دعاء: الحمد لله متتهى علمه! فردَّ عليه الإمام: «لا تقولنَّ: متتهى علمه؛ فليس لعلمه متتهى، ولكن قل: متتهى رضاه»^(٢).

والسرُّ أنَّه لا نهاية لعلم الله لأنَّ العلم من صفات الذات، فلا متتهى له لعدم تناهي الذات. لا يقتصر الأمر على هذه الصفة وحدها، بل إنَّ الصفات الذاتية جميعها غير متناهية، بعكس الصفات الفعلية.

فلو لم تكن صفات الفعل متناهية فلا معنى أن يأتي الضدُّ، فالغضب يبدأ عندما تنتهي الرحمة، ومعنى ذلك أنَّ الرحمة تتدَّ إلى حدٍ ثم تقف ليبدأ الغضب، أمَّا لو كانت هذه الصفة غير متناهية لما جاء دور الغضب. وقد ميزَ العلماء في صفة الرحمة بين الرحمة العامة والرحمة الخاصة، حيث أوضحاوا أنَّ الرحمة بالمعنى العام من صفات الذات. ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٣).

ما ينتهي إليه المعيار الكلامي للتمييز بين قسمي الصفات الثبوتية هو أنَّ كُلَّ ما وُصف به الله وبها يقابلها فهو صفة فعل، وكُلَّ ما لا يتَّصف إلَّا بأحد طرفيه دون الآخر فهو صفة ذات.

ب: الضابطة الفلسفية

في الضابطة الفلسفية يقوم التمييز على أساس انتزاع صفة الذات من

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١١١.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١٠٧.

(٣) الأعراف: ١٥٦.

فرض الذات وحسب، فالذات وحدها كافية للاتصف بهذه الصفة بقطع النظر عن أي شيء آخر. أمّا صفات الفعل فهي ما يحتاج في تحقّقها إلى فرض تحقّق الغير مسبقاً. فما لم يوجد لله خلق، لا يمكن انتزاع صفة الخالقية، وما لم يكن هناك ما يرزقه لا تتنزع صفة الرازقية.

ومن ثم تحتاج صفات الفعل إلى فرض الغير، فالله سبحانه يكون محيياً عندما يكون هناك شيء يحييه، ويكون مميتاً إذا كان ثمّ شيء يميته وهكذا إلى عشرات ومئات الأسماء مما تدخل في صفات الفعل التي تكون فيها الذات بما هي ذات غير كافية لانتزاع الصفة، بل لابد من وجود فعله لانتزاعها.

يقول السيد الطباطبائي في هذا الاتجاه: «ومن وجه آخر تنقسم الصفات إلى صفات الذات، وهي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب، وصفات الفعل وهي التي يتوقف انتزاعها على فرض الغير، وإذا لا موجود غيره تعالى إلاّ فعله فالصفات الفعلية هي المترعة من مقام الفعل»^(١).

وإذ يعني هذا التمييز بين الذاتية والفعلية أن الله سبحانه قبل أن يخلق شيئاً لا يوصف بالخالقية، وقبل أن يرزق لا يوصف بالرازقية وهكذا، فلا محذور في ذلك مع القول إن القدرة على الخلق والقدرة على الرزق هما من صفاته الذاتية، فهو عز وجل قادر والقدرة صفة ذات.

في نص آخر - للطباطبائي - يرسّخ هذا التمييز في مستوى الفلسفي، نقرأ: «لا ريب أن للواجب بالذات صفات فعلية مضافة إلى غيره كالخالق والرازق والمعطي والجود والغفور والرحيم إلى غير ذلك، وهي كثيرة جداً يجمعها صفة القيّوم، ولما كانت مضافة إلى غيره تعالى كانت متوقفة في تحقّقها على

(١) نهاية الحكم، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ هـ، ص ٢٨٤.

تحقق الغير المضاف إليه. وحيث كان كلّ غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً عنها، كانت الصفة المتوقفة عليه (على الغير) متأخرة عن الذات زائدة عليها، فهي متزعة من مقام الفعل منسوبة إلى الذات المتعالية^(١).

٧. الفرق بين الصفات الذاتية والفعلية

في ضوء التمييز الذي مرّ بين الصفات الذاتية والفعلية تعود أهم الفروق بينهما إلى ما يلي:

أولاً: الصفات الذاتية غير متناهية لأنّها عين الذات، أمّا الصفات الفعلية فمتناهية، وإنّ لا تقبل ما يقابلها، علاوة على أنها زائدة على الذات، فهي إذن محدودة.

ثانياً: الصفات الذاتية قديمة بقدم الذات، بينما الصفات الفعلية حادثة بحدوث الفعل.

٨. الصفات ذاتية وخبرية

إذا ما تخطينا التقسيمات التي درج عليها فلاسفة والمتكلّمون في الاتجاه الإمامي الثاني عشرى، نجد أنّ بعض علماء الكلام والمحدّثين في الاتجاه الآخر يقسم الصفات إلى ذاتية وخبرية. المقصود بالصفات الذاتية هو الصفات الثبوتية المعروفة التي تكفي الذات لانتزاعها. أمّا الصفات الخبرية فهي ما أثبته له سبحانه القرآن الكريم والأحاديث الشريفة من العلو والوجه واليدين بحسب ما تفيده ظواهر هذه النصوص.

يقول أحد الباحثين في هذا المجال: «إنّ هناك اصطلاحاً آخر يختصّ بأهل الحديث في تقسيم صفاته سبحانه، فهم يقسمونها إلى ذاتية وخبرية. والمراد من

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٨٧.

الأولى هو الصفات الكمالية، ومن الثانية ما وصف سبحانه به نفسه في الكتاب العزيز، وكونه ذات وجهه ويدين وأعين»^(١).

فقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾^(٢)، قوله سبحانه: ﴿خَلَقْتُ بِيَدِيَ﴾^(٣)، قوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٤) هي برأي أصحاب هذه المدرسة إخبار منه سبحانه لصفات يتحلى بها تسمى الصفات الخبرية.

في هذا النوع من التصنيف يلتقي عدد من المتكلمين بالمحذفين في ما ذهبوا إليه. يقول الشيخ جعفر سبحانه: «قسم بعض المتكلمين صفاتهم سبحانه إلى ذاتية وخبرية...، والمراد من الثانية ما أثبتته ظواهر الآيات والأحاديث له سبحانه من العلو والوجه واليدين إلى غير ذلك»^(٥).

لقد أثار هذا النمط من التصنيف اختلافاً في صفوف المتكلمين يرجع إلى طبيعة تفسيرهم للصفات الخبرية، ذلك أنّ حملها على الظاهر العرفي يفضي إلى التجسيم، وهو ما أدى لبروز عدد من النظريات على هذا الصعيد.

٩. عدد الصفات الذاتية

دأب المختصون على ذكر سبع صفات في عداد الصفات الذاتية، هي: الحي، العالم، القادر، السميع، البصير، المريد، المتكلم. بيد أنّ بعض المحققين نقاشاً في أن يكون الكلام والإرادة من صفات الذات.

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج ١، ص ٨٥.

(٢) يونس: ٣.

(٣) ص: ٧٥.

(٤) الرحمن: ٢٧.

(٥) الإلهيات، مصدر سابق، ص ٣١٧.

عند هذا المفترق نشب نزاع بين الفلاسفة والمتكلّمين حيث يذهب المتكلّمون إلى أنّها من صفات الفعل، يرجح مذهبهم ما تصرّح به الآيات والروايات من أنّ الإرادة من صفات الفعل.

دفع هذا الأمر عدداً من الفلاسفة لاللتزام بأنّ الإرادة من صفات الفعل. إلى هنا انتهى السيد محمد حسين الطباطبائي حين خالف المشهور مما ذهب إليه الفلاسفة في اعتبار الإرادة والكلام من الصفات الذاتية ليتّهي في آخر المطاف إلى أنّها من صفات الفعل^(١).

أمّا بشأن الصفات الخمس المتبقية فهو يعتقد أنّ السمع والبصر يرجعان بحسب التحليل العقلي إلى العلم. فمعنى السمع هو العلم بالسموعات، ومعنى البصر هو العلم بالمبصرات، وقد أفردا كصفتين مستقلتين عن العلم لورودهما في الكتاب والسنة ليس إلا، وذلك بعكس الكلام الذي لم يرد منه في الكتاب الكريم إلاّ ما كان صفة للفعل^(٢).

وهكذا تبقى ثلاث صفات، هي الحياة، والعلم والقدرة، وهذه (الصفات) مما تتفق عليها كلمة العلماء بأئمّها من صفات الذات دون وجود اختلاف يُذكر بينهم.

على أنّ هذه الصفات الثلاث (الحياة والقدرة والعلم) ترجع عند التحليل إلى صفة واحدة هي الحياة. فهي منشأ العلم والقدرة، وهذه الصفة (الحياة) تجتمع في تكوينها كلّ الصفات الذاتية. فإذا ما كان الموجود حيّاً فهو عالم وقدر جزماً، وإذا ما كان عالماً فهو سميع وبصير، وإذا ما كان قادراً فهو مريد ومتكلّم.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٣٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠٨.

هذا كله تتضح أهمية آية الكرسي حين يتحدد مطلعها عن الحياة كصفة في مقدمة الصفات الذاتية للحق سبحانه: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(١). أمّا صفة القيوم فسيأتي الحديث عنها لاحقاً بإذن الله تعالى. وهكذا تنتهي الفقرة إلى اتفاق علماء العقيدة من متكلمين وفلاسفة على ثلات من الصفات الذاتية هي الحياة والعلم والقدرة.

من جهة أخرى يلحظ من يراجع المؤلفات التي تختص ببحوث التوحيد اهتمامها بالصفات الذاتية أكثر من الصفات الفعلية، السبب في ذلك يعود إلى أنّ الصفات الفعلية هي توابع للصفات الذاتية. فالله سبحانه محيي (وهي صفة فعل) لأنّه قادر (والقدرة صفة ذات) وإنّ لم يكن قادراً لما كان محيياً. وهو سبحانه خالق لأنّه قادر، وهكذا بقية الصفات الفعلية التي ترجع جذورها إلى الصفات الذاتية.

لذلك تجد العلماء عندما يبحثون في الأسماء يذكرون أنّ بعضها فوق بعض، وبعضها أوسع من بعض، فأشمل الأسماء والصفات الإلهية هي الصفات الذاتية، وأشمل هذه الصفات هي الحياة والعلم والقدرة.

«فللأسماء الحسنة عرض عريض تنتهي من تحت إلى اسم أو أسماء خاصة لا يدخل تحتها اسم آخر، ثم تأخذ في السعة والعموم، ففوق كلّ اسم ما هو أوسع منه وأعمّ حتى تنتهي إلى اسم الله الأكبر الذي يسع وحده جميع حقائق الأسماء، وتدخل تحته شتات الحقائق برمّتها، وهو الذي نسميه غالباً بالاسم الأعظم»^(٢).

(١) البقرة: ٢٥٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٨، ص ٣٥٤.

بـ· معالم البحث في النظريات

لقد نشبت معركة كبيرة في حياة المسلمين حول صفات الله سبحانه أدىت إلى توزّعهم لمدارس والاتجاهات متعددة ربما كان أشهرها الاتجاه الاعتزالي والأشعري والإمامي. الآن وبعد أن اتضحت أغلب مقدمات بحث الصفات نوّد أن نقف على محل التزاع بين هذه الاتجاهات، والمسار الذي سيكتسبه البحث في مراحله الآتية من خلال عدد من العناوين تتسلسل كما يلي:

١ـ اتجاهات في معركة الصفات

السؤال الأساسي الذي يتمحور من حوله اختلاف وجهات النظر بين الاتجاهات الكلامية المتعددة في حياة المسلمين، هو: هل هناك صفة ذاتية للله؟ في الإجابة عن هذا السؤال يمكن رصد الاتجاهات التالية:

الأول: اتجاه أنكر اتصف الذات الإلهية بالصفات، وهم المعتزلة. فمذهب هؤلاء في صفة العلم كمثال: أنَّ الله سبحانه ليس بعالم ولكن فعله فعل العالم، ومن ثم فهو «عالم لا يعلم» كما سيأتي في نصوصهم. إنَّ الذي أدى بالمعزلة إلى هذا الطريق الوعر هو مشكلات علمية لم يستطيعوا تخطيّها. فالبحث العقلي الذي سلكوه بلغ بهم هذه التخوم، مع أنه كان فيهم من انتبه إلى عدم إمكان الالتزام بذلك وتجريد الذات الإلهية عن صفاتها.

لقد انتهى المعتزلة إلى نظرية نيابة الذات عن الصفات، التي تعني أنَّ الله لا يملك الصفة وإنما ذاته سبحانه هي التي تقوم مقام الصفة.

الثاني: اتجاه ذهب إلى أنَّ الله سبحانه صفات ذات، لكنها حادثة ليست قديمة. معنى ذلك في صفة العلم - كمثال - أنَّ الله لم يكن عالماً ثم صار عالماً

وهذه نظرية الكرامية.

الثالث: لقد تقدم النزاع النظري خطوة إلى الأمام مع هذا الاتجاه بإثبات الصفات الذاتية لله سبحانه. لكن وقع الاختلاف هذه المرة في أنّ هذه الصفات أهي شيء غير الموصوف أم هي عين ذاته؟ اختار اتجاه من علماء المسلمين أنّ صفات الله الذاتية هي شيء غير ذاته، لأنّ الصفة غير الموصوف، وهذه نظرية الأشاعرة.

الرابع: هو الذي اختار إثبات الصفات الذاتية لله سبحانه وأنّ هذه الصفات هي عين الذات، وهذه نظرية الشيعة الإمامية الثانية عشرية. بهذا يتبيّن أنّ المراحل التي يطويها البحث في هذا المسار، تمرّ بالمحطات التالية:

- ١ - هل يتصف الله سبحانه بالصفات الذاتية؟ أم هل فعله فعل من يملك تلك الصفة، كما تذهب لذلك المعتزلة؟
- ٢ - إذا ثبتت الصفات، فهل هي قديمة أم حادثة كما تذهب لذلك الكرامية؟
- ٣ - إذا ثبت أنها قديمة فهل هي زائدة على الذات كما تذهب لذلك الأشاعرة؟ أم هي عين الذات كما تقول بذلك الإمامية؟

من مزايا هذه النهجية أنّها تحافظ على التسلسل المنطقي للبحث، ومن نتائجها أنّها تبدأ بدراسة موقف المعتزلة لتنتهي إلى نظرية الإمامية وليس العكس كما هو دارج في كتب المدرسة ومصنّفاتها، منها كتاب «نهاية الحكم» حيث يعرض السيد الطباطبائي البحث في الصفات الذاتية بتسلسل يمهد له بالقول: «اختلفت كلمات الباحثين في الصفات الذاتية المتزعنة عن الذات الواجبة المقطوعة النظر عمّا عدّوها على أقوال». ثم يأتي بالأقوال كما يلي:

«الأول: أنها عين الذات المتعالية.

الثاني: أنها معانٍ زائدة على الذات لازمة لها، فهي قديمة بقدمها. وهو منسوب إلى الأشاعرة.

الثالث: أنها زائدة على الذات حادثة؛ على ما نسب إلى الكرامية.

الرابع: أنّ معنى اتصف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبّس بالصفة. فمعنى أنّ الذات المتعالية عالمة أنّ الفعل الصادر منها متقن حكم ذو غاية عقلائية كما يفعل العالم. ومعنى كونها قادرة أنّ الفعل الصادر منها كفعل القادر، فالذات نائبة مناب الصفات^(١). وهو المنسوب للمعتزلة.

٢. تمهيد في حقيقة الصفة

قبل أن ندخل في استعراض النظريات نمهد لذلك بكلمة عن حقيقة الصفة وكنهها. مثلاً: عندما نقول «إن الله عالم» فما ذا يعني بذلك؟ حقيقة الأمر أنّ الباحثين اختلفوا في حقيقة الصفات الذاتية. فلو أخذنا العلم كمثال لرأينا تشعيّب النظريات حول هذه الصفة.

والسؤال: هل معنى (أنّ الله عالم) هو المعنى المأثور الذي نفهمه متمثلاً بالإدراك وحضور شيء عند شيء؟ أم معناه شيء آخر غير هذا التشبيه الذي يتزل بالصفة إلى مستوى العلم الإنساني؟

ينسب إلى بعض علماء الإمامية - كالشيخ الصدوق - أنّ معنى الصفات الذاتية هو نفي ما يقابلها، ومن ثم فإنّ المراد من العلم هو نفي الجهل. مؤدّى هذه النظرية أنّه ليس بالمقدور فهم حقيقة العلم كصفة لله، إنّما غاية ما يمكن إدراكه هو نفي الضدّ عنه. وهكذا بقية الصفات.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

إلى هذا المعنى أشار السيد الطباطبائي بقوله: «ربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر، وهو أنّ معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها، فمعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة مثلاً نفي الموت والجهل والعجز»^(١). لكن ما يلاحظ عليه أنّ السيد الطباطبائي جعل هذا القول في عداد الأقوال الأربعة وفي عرضها، مع أنه لا علاقة له بها.

يدخل هذا البحث - كما يبدو - في الموقف الإسلامي العام الذي يحرص - كما تفيد الروايات - على إخراجه سبحانه عن حدّي التشبيه والتعطيل. فالتعطيل في صفة العلم يتمثل في نفي معناه تماماً، بحيث إذا ما سُئل الإنسان عنه أجاب: لا أدرى. أمّا التشبيه فيتمثل بإنزال هذه الصفة إلى مستوى العلم الإنساني.

فالمطلوب تنزيه الله سبحانه عن حدّي التشبيه والتعطيل معاً. هذه قاعدة سيأتي الحديث عنها مفصلاً في بحث لاحق إن شاء الله تعالى.

٣. المعتزلة ونظرية نيابة الذات

نصل الآن إلى نظرية المعتزلة في الصفات، وأبرز ما يمكن أن يوجه إليها من نقد. المشهور السائد في البحوث العقدية المقارنة نسبة نفي الصفات إلى المعتزلة مطلقاً^(٢). لكن يبدو أنّ هذا هو رأي أبي علي الجبائي خاصة، تابعه عليه ابنه أبو هاشم، في حين هناك من يختلف معه ويثبت للله الصفات كما هو حال أبي هذيل العلاف شيخ المعتزلة في البصرة^(٣).

(١) نهاية الحكم، مصدر سابق، ص ٢٨٥.

(٢) انظر: بحث في الملل والنحل؛ دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، جعفر السبحاني، قم، ١٤١١هـ، ج ٢، ص ٨٤.

(٣) انظر آراء المعتزلة حيال الصفات بالتفصيل في: أوائل المقالات في المذاهب المختارات =

يرجع جوهر المشكلة التي تورّط بها المعتزلة وجرّتهم إلى نظرية نفي الصفات ونيابة الذات عن الصفات، إلى أنّهم لو أثبتوا لله صفات، فلابد أن يقولوا أنّها غير الموصوف، وعندئذ لا تخرج عن أحد أمرين: الأول: أن تكون حادثة، بمعنى أنّ الله - في صفة العلم مثلاً - لم يكن عالماً ثم صار عالماً، وهنا تأتي مشكلة الكرامية التي ترفض المعتزلة موقفها. الثاني: أن تكون قديمة، فيلزم من ذلك تعدد القدماء، وهذا ما يورّط المعتزلة بما تورّط به الأشاعرة في مذهبهم القائل بـتعدد القدماء.

= تأليف فخر الشيعة أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكاري البغدادي الملقب بالشيخ المفید، المتوفى ٤١٣هـ، طبعة واعظ جرданی، ص ٥٧ - ٦٣، حيث يشير نصاً إلى أنّ هذا القول: «أبدعه أبو هاشم الجبائي وفارق به سائر أهل التوحيد» بما فيهم المعتزلة أنفسهم (ص ٥٧).

أما بشأن الانقسام الذي طرأ على المعتزلة وتوزّعهم إلى مدرستين كبيرتين، فتجمع المصادر إلى أنّ الاعتزال نشا في البصرة، لكن مع قدوم بشر بن معتمر (ت: ٢١٠هـ) إلى بغداد نشأ ضرب من الاعتزال يطلق عليه جملة من الباحثين «علوي الرأي». على هذا الأساس تميّزت مدرسة الاعتزال البغدادي عن الاعتزال البصري بظهور تقسيم شيعية على فكر مدرسة بغداد واقترابها من التشيع، حتى أطلق ابن الروandi على أقطاب هذه المدرسة «متشيعي المعتزلة».

من رموز معتزلة البصرة عمرو بن عبيد، وإبراهيم بن سيار النظام، وعمرو بن بحر الجاحظ، وثامة بن أشرس، وهشام بن عمرو، ويوسف بن عبدالله الشحامي. أما أبرز أقطابه في بغداد فهم بشر بن المعتمر، وعيسي بن صبيح، وجعفر بن مبشر، وأبو جعفر الخياط، وأبو الحسين الخياط وعبدالله بن محمود البلخي وتلامذته. وهؤلاء من قدماء المعتزلة في المدرستين.

ينظر لمزيد من التفاصيل: المسار الثقافي بين المعتزلة والشيعة منذ البداية حتى عصر الشيخ المفید، رسول جعفريان، نقله إلى العربية خالد توفيق، منشورات مؤسسة الشيخ المفید، قم ١٤١٣هـ، ص ٢٥ فما بعد.

لَهُذَا كُلَّهُ عَمِدُوا - أَوْ التَّيَّارُ الَّذِي اخْتَارَ هَذَا الْمَوْقِفَ - إِلَى إِنْكَارِ صَفَاتِ الْذَّاتِ مِنَ الْأَسَاسِ لِيَحْفَظُوا عَلَى مَبْدَأِ الْقِدْمَ الَّذِي عَدُوهُ أَخْصَّ وَصَفَ اللَّهَ.

يَقُولُ صَاحِبُ «الْكَشَافِ» فِي التَّعْرِيفِ بِمَذَهِبِهِمْ: «وَقَالُوا أَيْضًا بِنَفْيِ الصَّفَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ الْقَدِيمَةِ الْقَائِمَةِ بِذَاتِهِ احْتِرَازًا عَنِ إِثْبَاتِ قَدْمَاءِ مُتَعَدِّدَةٍ، وَجَعَلُوا هَذَا تَوْحِيدًا، وَقَالُوا جَيْعًا بِأَنَّ الْقَدْمَ أَخْصَّ وَصَفَ اللَّهَ تَعَالَى»^(١).

لَقَدْ عَبَرَ عَنِ هَذَا الْمَوْقِفِ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ الْمُعْتَزِلِي فِي كِتَابِهِ «شَرْحُ الْأَصْوَلِ الْخَمْسَةِ» وَرَأَمْ أَنْ يَجْعَلَ مِنْهُ مَوْقِفًا عَامَّاً لِلْمُعْتَزِلَةِ حِينَما سَعَى إِلَى تَقْرِيبِ رَأْيِ أَبِي الْمُهَذِّلِ الْعَلَّافِ الَّذِي يَقُولُ بِالصَّفَاتِ الْذَّاتِيَّةِ، مِنْ رَأْيِ أَبِي عَلِيِّ الْجَبَّارِيِّ وَوْلَدِهِ أَبِي هَاشِمٍ»^(٢).

كَمَا نَسَبَ أَبُو الْحَسْنِ الْأَشْعَرِيِّ فِي «مَقَالَاتِ الْإِسْلَامِيِّينَ» هَذَا الرَّأْيُ الَّذِي يَعْرُفُ أَصْحَابَهُ بِنَفَاهِ الصَّفَاتِ إِلَى أَكْثَرِيَّةِ الْمُعْتَزِلَةِ لَا كُلُّهُمْ»^(٣).

مِنْ جَانِبِ آخَرَ صُورَ بَاحِثٍ مُعَاصِرٍ الْمَأْزَقُ الَّذِي دَفَعَ أَبَا عَلِيِّ الْجَبَّارِيَّ إِلَى نَفِيِّ الصَّفَاتِ، كَمَا يَلِي: «مِنْ جَانِبِ اتَّفَقَتِ الشَّرَائِعُ السِّيَّاسِيَّةُ عَلَى أَنَّهُ سَبَحَانَهُ عَالَمٌ حَيٌّ قَادِرٌ، وَيَدْلِلُ عَلَى ذَلِكَ إِتقَانُ أَفْعَالِهِ». وَمِنْ جَانِبِ آخَرَ: وَاقِعِيَّةُ الْوَصْفِ لَا تَنْفَكُّ عَنِ الْقِيَامِ بِالْغَيْرِ، فَلَوْ لَمْ تَكُنْ قَائِمَةً بِهِ لَمْ تَصْدِقْ عَلَيْهِ الصَّفَةُ»^(٤) مَعْنَى كَلَامِهِ فِي الْجَمْلَةِ الْآخِيرَةِ مِنَ النَّصِّ أَنَّ الْجَمِيعَ يَتَّقَنُ عَلَى أَنَّ

(١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للباحث العلامة محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، بيروت، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ١٥٧٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ نقلًا من: بحوث في الملل والنحل، سبحاني، ج ٢، ص ٨٥.

(٣) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ج ١، ص ٢٢٤ نقلًا من: بحوث في الملل والنحل، سبحاني، ج ٢، ص ٨٢.

(٤) بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، ج ٢، ص ٨٣.

الله يتصرف بالعلم، لكن حين نقول «صفة» فمعنى ذلك أنَّ الصفة غير الموصوف، ومن ثمَّ فإنَّ العلم غير العالم، فكيف يتم الجمع بين الأمرين؟ يستمرُّ المنطق المعتزلي على المنوال ذاته ليحصر المسألة في أربعة احتمالات، هي:

- ١ - نفي الصفات عن ساحتها سبحانه على الإطلاق. وهذا تكذبه آثار فعله وما اتفقت عليه الشرائع السماوية.
- ٢ - أن تكون صفاته زائدة على ذاته، وهذا يستلزم تعدد القدماء.
- ٣ - أن تكون عين ذاته، وفي منطقه من المحال أن يكون العلم عين العالم، لأنَّ العلم غير العالم، فإنَّ الصفة غير الموصوف. فتعين التالي.
- ٤ - أي أن تكون ذاته نابضة مناب الصفات وإن لم تكن هناك واقعية للصفات. فصحيح أنَّ واقعية الصفة - ولنفترض أنها العلم كمثال - غير موجودة، إلا أنَّ الذات تقوم بفعل العالم.

إلى هذا المعنى يشير الحكيم السبزواري في منظومته:

والأشعري بازدياد قائلة وقال بالنيابة المعتزلة^(١)

مَنْ اختار هذا القول قبل الجبائي من المعتزلة عَبَادُ بن سليمان المعتزلي، الذي قال: «هو عالم قادر حِيّ، ولا أثبِّت له علمًا ولا قدرة ولا حياة، ولا أثبت سمعاً ولا أثبت بصراً. وأقول: هو عالم لا بعلم، وقدر لا بقدرة، وحيٌّ لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يُسَمَّى به من الأسماء التي يُسَمَّى بها»^(٢).

(١) شرح المنظومة، السبزواري، قسم الحكم، الطبعة الحجرية، ص ١٦١، غرر في ذكر أقوال المتكلمين في هذا الباب.

(٢) مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٢٥ نقلًا من: بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، ج ٢، ص ٨٣.

الملاحظ جيداً أنّ هذا النصّ تتحكّم به الإشكالية السالفة ذاتها، فهو يخشى من إثبات الصفة لأنّ الصفة غير الموصوف، كما يخشى من القول بقدم الصفات حتى لا يتعدّد القدماء.

المناقشة

وتتم على مستويين، هما:

المستوى الكلامي: عند الرجوع إلى الآيات والروايات فيها تصف به الله سبحانه من أنّه حيّ، عليم، سميع، بصير، مريد، متكلّم، فإنّها تبغي من وراء ذلك أنّ تثبت لله هذه الصفات حقيقة. ففي صفة العلم يصرّح القرآن الكريم أنّ الله عالم حقيقة لا أنّ فعله فعل العالم.

إذا ما ابتغى هؤلاء صرف هذا الظهور القرآني خلافاً لما هو عليه، فلا بدّ من وجود دليل يثبت استحالة أن يكون الله عالماً. فإذا أثبت الدليل استحالة أن يكون عالماً متّصفاً بصفة العلم، فعندئذ يصار إلى توجيه هذه الظواهر. لكنّ لما لم يكن ثمّ وجود هذه الاستحالة - وإن تصور هؤلاء خلاف ذلك - فإنّ الظواهر تجري على حالها.

المستوى العقلي: ينطلق من السؤال عن الصفات الذاتية هذه وهل هي صفات كمال؟ لذا نأخذ العلم كمثال: فهل العلم صفة كمال؟ إذا لم يكن صفة كمال فهو منفيٌ عن الواجب أساساً. أمّا إذا ثبت أنّ العلم صفة كمال وقلنا بسلبه عن الواجب سبحانه فمعنى أنه اتصف بنقيضه، وهو أنّه ليس بعالماً وإن كان فعله فعل العالم. وهذا محال.

يقول السيد الطباطبائي: «وأمّا القول الرابع المنسوب إلى المعتزلة، وهو نيابة الذات عن الصفات، ففيه: أنّ لازمه فقدان الذات للكمال، وهي فياضة

لكلّ كمال، وهو محال»^(١). إذن لا الدليل النقلي ولا الدليل العقلي ينهضان بتأييد نظرية المعتزلة في الصفات.

٤- الكرامية وحدود الصفات

ليس هناك وجود خارجي لفرقة الكرامية في واقع حياة المسلمين المعاصرة، لكن من المناسب المرور على نظريةِهم في الصفات من باب ترسیخ الثقافة التوحیدية المقارنة. يعود جوهر نظرية الكرامية إلى قولهم بأنّ صفات الله زائدة حادثة. أمّا الفرقـة نفسها فتنتسب إلى محمد بن كرام السجستاني (ت: ٢٥٥هـ).

عن شخصية هذا المؤسس كتب الذهبي يقول: «ساقط الحديث على بدعته، أكثر عن أحمد الجوبـاري و محمد بن قيم السعدي وكـانـا كـذـابـين». كما قال عنه ابن حبان: «خذل، حتى التقط من المذاهب أرداها، ومن الحديث أوهاها...، وجعل الإيمان قولـاً بلا معرفـة».

أمّا ابن حزم فقد كتب عنه: «قال ابن كرام: الإيمان قول باللسان، وإن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن. ومن بدع الكرامية قولهـم في العبودـة تعالى أنه جسم كال أجسام»^(٢).

أمّا الشيخ جعفر السبحاني فيقول ملخصاً أصل مذهبـه والقاعدة التي يقوم عليها: «وقد اعتمـدـه التجسيـمـ، وتوصـيفـ الواجبـ بأمورـ حـادـثـةـ»^(٣).

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٨٧.

(٢) ميزان الاعتدال، الذهبي، ج ٤، ص ٢١ نقاـلاً من: بحـوثـ في المـلـلـ والنـحلـ، ج ٣، ص ١٣٣.

(٣) بحـوثـ في المـلـلـ والنـحلـ، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٣٣.

المناقشة

الإشكال في نظرية الكرامية واضح، فإذا ما كانت الصفات حادثة فهي تحتاج إلى محدث، أي إلى علة. فمن الذي أحدثها؟ فإذا ما قيل إنَّ الله سبحانه هو الذي أحدثها في نفسه، فسيلزم منه أن يكون فاقد الشيء معطياً له، وهذا محال عقلاً، لأنَّ المفروض أنَّ الله سبحانه فاقد للعلم وللقدرة - كمثال - فكيف يعطي نفسه العلم والقدرة؟

وإذا ما قيل: إنَّ الغير أو بحد هذه الصفات لله، فيلزم أن يكون الحق سبحانه مُحلاً للحوادث وموضعًا للانفعال.

من جهة أخرى: إذا اتصف الله سبحانه بصفات حادثة، بأن يكون علمه حادثاً على سبيل المثال، فسيكون في علمه محتاجاً، وإذا صار محتاجاً لا يكون واجب الوجود، فيتناقض وجوب وجوده مع هذا الحدوث.

هناك عدد آخر من الأدلة العقلية التي توفر على ذكرها الباحثون، بيَدَ أنَّ الاتجاه العام للنقض هو ما ورد في المناقشة، حيث يقول الشيخ سبحانه مدللاً عليه: «لو كانت الذات الإلهية فاقدة لهذه الصفات منذ الأزل، لاستلزم ذلك كون صفاتِه ممكنة وحادثة. وحيث إنَّ كل ممكِن مرتبط بعلة، ومحاج إلى محدث، لزم أن نقف على محدثها، فهل وردت من قبل نفسها، أو من قبل الله سبحانه أو من جانب علة أخرى؟ وكلُّها باطلة»^(١).

كما يقول السيد الطباطبائي في الاتجاه ذاته: «وأمام القول الثالث المنسوب إلى الكرامية وهو كون الصفات زائدة حادثة، ففيه: أنَّ لازمه إمكانها واحتياجها إلى العلة. وعلتها إما هي الذات، ولازمه أن تفيض الذات لنفسها ما هي فاقدة له، وقد تحقق استحالته. وإما غير الذات، ولازمه تحقق جهة

(١) بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ٨٠ - ٨١.

إمكانية فيها وانسلاط كمالات وجودية عنها، وقد تحقق استحالته»^(١).

٥- الأشاعرة ونظرية المغايرة

بان من السياق الملاز أنّ الصفات موجودة فعلاً، خلافاً لنظرية المعتزلة، كما أنها قديمة ولا يمكن أن تكون حادثة، خلافاً لنظرية الكرامية. عند هذه التخوم نكون قد وصلنا إلى النظرية الثالثة التي تؤمن بالصفات وقدمها ولكنها تذهب إلى أنها زائدة على الذات نزولاً على قاعدة المغايرة التي تفيد أنّ الصفة غير الموصوف. تنطلق نظرية الأشاعرة في الصفات التي تتعمى تنظيرياً إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤هـ) الذي أرسى قواعدها ثم سار أقطاب المدرسة على منواله؛ تنطلق من مقوله التغایر بين الصفة والموصوف. فعندما نقول إنّ علياً عالم، فمعنى المقوله أنّ هناك شخصاً ثبت له العلم، فاتّصف بهذه الصفة.

هذا هو معنى المشتقّ، حيث يقال فيه: إنّه ذات ثبت لها مبدأ الاشتقاء، فعندما يقال عليّ عادل، فالمعنى يرتدّ في التحليل إلى ذاتٍ ثبتت لها صفة العدل.

إذا ما عدنا إلى الصفات الذاتية فإنّ الاتجاه الأشعري - كمذهب كلاميّ - يثبت وجودها لله سبحانه، بيد أنه يعدّها معاني زائدة على ذاته، قديمة بقدم الذات. بذلك يتميّز عن المعتزلة التي أنكرت الصفات، والكرامية التي قالت بحدوثها، والإمامية التي آمنت أنها عين الذات.

وفق مبدأ المغايرة: إنّ القول بأن الله عالم أو قادر، معناهما ذات ثبت لها العلم، وثبتت لها القدرة، ومن ثمّ ينبغي أن يكون هناك ذاتٌ وعرض يُتنزع

(١) نهاية الحكم، مصدر سابق، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

من اتصاف الذات بالعرض، وهذه هي حقيقة المشتق^(١).

وحيث يكون الأمر كذلك فلا يكون الله عالماً بنفسه، وعلمه عين نفسه، بل هو عالم بعلم، لاستحالة أن يكون العلم عالماً.

معنى عالم بعلم أن علمه ليس بذاته بل بواسطة علمه، فهو سبحانه يعلم الأشياء من خلال هذه الواسطة^(٢)، وإلا فإن ذاته ليس لها علم^(٣).

(١) على هذه الخلفية يتم فهم الاختلاف الذي نشب في صفوف المناطقة والفلسفية والمتكلمين والأصوليين في معنى المشتق وفيما إذا كان بسيطاً أم مركباً، إذ تعود لهذا الاختلاف العلمي جذور تلتقي مع البحث التوحيدى في الصفات الذاتية، فإذا ما أثبت البحث العلمي أن المشتق مركب فسيعكس ذلك مباشرة على بحث الصفات ليكون معنى مقوله «الله عالم» كمثال، هو ذات ثبت لها العلم، وبالتالي فإن الموصوف غير الصفة. أي هو عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه لاستحالة أن يكون العلم عالماً.

أما إذا كانت الثانية وأثبتت البحث العلمي أن المشتق بسيط وليس مركباً من وصف وموصوف، فعندئذ لا محدود أن يقال «إن الله عالم» وهو مع ذلك بسيط، ليس مركباً من ذات ثبت لها مبدأ الاشتراق.

المشكلة بحذافيرها انتقلت إلى الفلسفة مع مبحث الوجود، فقد ذكر شيخ الإشراق الذي ينسب إليه القول بأصلية الماهية، أن معنى موجود هو ذات ثبت لها الوجود، وحيث إن هذا الوجود موجود، فسيفرضي القول بأصلية الوجود إلى التسلسل بحسب ما ينسب إليه من القول بأصلية الماهية.

(٢) بهذه المناسبة نستطيع أن نفهم تأكيد روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام وإصرارها على القول: إنه سبحانه عالم لا بعلم، سميع لا بسمع، بصير لا ببصر، وذلك إمعاناً منها في نفي هذا البعد، ونفي أن تكون ذاته واسطة في علمه وسمعيه وبصره.

(٣) على هذا الضوء تتضح أهمية الإنجاز الفلسفى الذى حققه مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر الدين الشيرازي فيما ذهب إليه فى مقوله اتحاد العلم والعالم والمعلوم، =

هذا هو المنطق الذي يقوم عليه المذهب الأشعري - كمذهب كلامي - في الصفات، وقد لخصه باحث معاصر عن كتابي «الإبانة» و«اللمع» لأبي الحسن الأشعري، بهذه الصيغة: «ما يدلّ على أنَّ الله عالم بعلم، آنَّه سبحانه لا يخلو عن أحد صورتين:

١ - أن يكون عالماً بنفسه.

٢ - أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه.

فإن كان عالماً بنفسه كانت نفسه علمًا، ويستحيل أن يكون العلم عالماً أو العالم علمًا، ومن المعلوم أنَّ الله عالم، ومن قال إنْ علمه نفس ذاته لا يصح له أن يقول آنَّه عالم.

فإذا بطل هذا الشق تعيين الشق الثاني، وهو آنَّه يعلم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه^(١).

ثم يضيف: «لب البرهان هو: آنَّ واقعية الصفة هي البينونة، فيجب أن يكون هناك ذات وعرض، يتزعز من اتصاف الأولى بالثانية عنوان العالم والقادر، فالعالم من له العلم، والقادر من له القدرة، لا من ذاته نفسها. فيجب أن يفترض ذات غير الوصف»^(٢).

طبيعي آنَّ هناك وجوهاً أخرى استدل بها على مذهبه، بيد آنَّ أقواها هو هذا الوجه.

= التي تُعدّ من أهمّ أسس النظرية ومرتكزاتها.
ففي ضوء هذه المقوله يمكن أن تحلّ هذه المشكلة بحيث يكون الموجود علمًا وعالماً، وتكون الذات نفسها هي حقيقة العلم، دونها حاجة إلى أن يكون سبحانه عالم بعلم هو غير ذاته.

(١) اللمع، ص ٣٠، نقلًا من: بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، ج ٢، ص ٨٨.

(٢) بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، ج ٢، ص ٨٨.

خلفية النظرية وأصداها

في البدء ينبغي أن يلاحظ أنّ هذا الرأي للأشعري لم يكن من عنده بل مضى فيه على تقليل الكلابية التي ذهبت إلى أنّ الله سبحانه صفات ذات كمالية قديمة زائدة على ذاته، حسبما يذكر القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة»، حيث يقول: «و عند الكلابية أنّه تعالى يستحق هذه الصفات لمعانٍ أزلية، وأراد بالأزليِّ القديم، إلاّ أنه لما رأى المسلمين متّفقين على أنه لا قدّيم مع الله تعالى لم يتجرّأ على إطلاق القول بذلك. ثم نبغ الأشعري، أطلق القول بأنّه تعالى يستحق هذه الصفات لمعانٍ قديمة؛ لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام وال المسلمين»^(١).

في الحقيقة تحولت هذه النظرية التي تقمّصها الأشعري عن الكلابية إلى مذهب كلامي شامل لأهل السنة قاطبةً بعد أن غابت المعتزلة والفرق الصغيرة الأخرى عن مسرح الحياة الإسلامية. وكثير من آثار العنف المذهبية الناشئ عن دعم السلطة السياسية لهذا الاتجاه وذاك، راح هذا الاتجاه الكلامي يفرض رأيه على البقية بقوّة السلطة وإرها بها متوسلاً بتفسير ما عدّه وتکفیره.

على سبيل المثال شهدت بغداد مطلع القرن الهجري الخامس تعميماً لهذه العقيدة في الصفات في كتاب صدر بعنوان «الاعتقاد القادر» قرئ في الدواوين، وقد جاء فيه: «وهو القادر بقدرة، والعالم بعلم أزلي غير مستفاد، وهو السميع بسمع، والمبصر ببصر...، وإنّ كلام الله غير مخلوق، تكلّم به تكليماً فهو غير مخلوق بكل حال متلوّاً ومحفوظاً ومكتوباً ومسموعاً، ومن قال

(١) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص١٨٣ ، نقاً من: بحوث في الملل والنحل، ج٢ ، ص٩٠ - ٩١.

إِنَّه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال الدم بعد الاستتابة منه». في الكتاب ذاته دُمغ الفقهاء والمحدثون من لا يعتقد بمذهبهم هذا بالفسق والكفر، عندما جاء فيه نصاً: «إِنَّ هذَا اعْتِقَادُ الْمُسْلِمِينَ وَمِنْ خَالِفِهِمْ فَقَدْ فَسَقَ وَكَفَرَ»^(١)!

بمثل هذه العقلية القمعية التي يلتقي فيها الفقيه بالسلطان تشيي بذور سلطة القمع والتنكيل باسم الشرعية الدينية. والغريب أن ذلك يحصل في مسألة عقدية لا مجال للتقليد فيها ولا للاطّاع، بل هي من مسائل الفكر والنظر.

لقد سعى هذا الاتجاه أن يستدلّ على عقيدته هذه في الصفات بالظواهر القرآنية، مثل قوله سبحانه: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمٍ﴾^(٢)، قوله: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُثْنَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمٍ﴾^(٣)، قوله: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾^(٤). حيث انتهجوا في استدلالهم نهجاً حرفيّاً محضاً لا يحمل أثراً للبحث العقلي.

في إطار هذا النهج تغدو التبيّنة أنَّ ذا القوّة هو ذات ثبت لها القوّة، وبحسب الظواهر ذاتها تصير الذات الإلهية ذاتاً لها علم ولها قدرة، وكلما يغايران ذاته، وإلَّا لو كانا عين ذاته لما صَحَّ التعبير بقوله: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمٍ﴾، قوله: ﴿وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمٍ﴾ وهكذا إلى سائر الآيات.

(١) نقل ذلك الشيخ جعفر سبحاني عن ثلاثة مصادر مهمّة، هي: المنتظم، ص ١٩٥ - ١٩٦ البداية والنهاية لابن كثير، ج ١٢، ص ٦ - ٧، هامش تاريخ ابن الأثير، ج ٧، ص ٢٩٩ - ٣٠٢ طبعة دار الكتاب العربي. ينظر: بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩١.

(٢) النساء: ١٦٦.

(٣) فاطر: ١١.

(٤) الذاريات: ٥٨.

والذي يثير الدهشة أنّ هذه العقلية النصوصية لا تهيمن على الاتجاه الحديسي وحده بل تتخبطه بظلالها حتّى على اتجاه عقليٍّ كالمعتزلة، فمع أنّ المنهج العام يبدو عقلياً لدى المعتزلة، إلا أنّ عمليات التفكير والتحليل سرعان ما تكشف عن الخلفية النصوصية الثاوية وراء صور الاستدلال العقلي، وهي تحكم قبضتها على العقول، وتوجّهها كيفما شاء، كما يبدو جلياً في بعض آراء المعتزلة وبحوثها.

المناقشة

وتمر عبر المستويات التالية:

- ١ - انطلق الاتجاه الفلسفـي قديماً وحاضرـاً في مناقشـة الموقف الأشعري، من صميم السؤـال التالي: لا يـعدـو أمرـ المعـانـيـ الأـزـلـيـةـ التي ذـكـرـتـ أحـدـ حالـينـ:
 الأول: أن تكون واجبة بذاتها.
 الثاني: أن تكون ممكنة.

إذا كانت واجبة، يلزم منه تعدد القدماء، وأدلة وحدانية الواجب - التي تقدمت في التوحيد الذاتي - تبطل هذا الاتجاه.

عند هذه النقطة نصل إلى إشارة مهمة. فعندما يقال: إنّ الأشاعرة يقولون بالقدماء الثانية (الذات زائداً صفات الذات) فهم لا يقولون بذلك ابتداء ولا يبعونه، إنّما يأتي ذلك من باب الإلزام، وكتبيجة منطقية لموقفهم من الصفات. فمثل ذلك الموقف يملي عليهم ضرورة الالتزام بقدم الذات والصفات معاً (القدماء الثمانية).

هذا بشأن الحالة الأولى، أمّا إذا التزموا بالحالة الثانية وقالوا إنّ المعاني الأزلية ممكنة، فلا يخلو ذلك من احتمالين:
 الأول: أنّها هي التي أوجـدتـ نفسهاـ، وهذا محـالـ.

الثاني: أنّ الغير هو الذي أوجدها.

والغير هذا اثنان لا ثالث لها: إما نفس واجب الوجود المتصف بها، وإما غير واجب الوجود. فإذا كان الأول، فيلزم من ذلك أن يكون فاقد الشيء معطياً له، ومعطى الشيء فاقداً له، وهذا محال.

أما إذا كان الذي أوجدها غيره، فإن كل ما بالغير لابد أن ينتهي إلى واجب بالذات؛ لاستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية.

إذن، لابد أن تنتهي هذه الصفات الممكنة القديمة إلى موجود واجب الوجود هو غير الواجب المتصف بها!

طبيعي بالإمكان مسايرة هذه الصيغة من الاستدلال بإثارة هذا الإشكال: من أين جاء ذاك الواجب الوجود بهذه الصفات؟ ليفرضي الأمر إلى التسلسل. لكن حتى مع عدم إثارة الإشكال، فإن الحصيلة التي يتنتهي إليها المنطق الأشعري هي لزوم تعدد الواجب، حيث يكون هناك واجبان أحدهما فاقد لهذه الصفات، والثاني هو الذي أوجدها فيه.

وهذا ما أبطلته أدلة وحدانية الواجب سبحانه.

٢ - لو كانت هذه الصفات زائدة على الذات لكان الذات متناهية، لأنّها تكون مركبة من وجdan وفقدان، وهذا أرداً أنواع التركيب بحسب تعبير الحكيم السبزواري.

وقد يكون التركيب بين أمرين وجوديين، أما التركيب بين الوجدان والفقدان فهو تركيب بين أمر وجوديٍّ وآخر عدميٍّ. ومثاله في الصفات أن يقال بأنّ الذات خالية من العلم لأن الصفة زائدة على الذات، وعليه فإنّ الذات فاقدة لهذا الكمال، ومن ثم فهي مؤلفة من وجدان كمال وفقدان آخر.

لقد ثبت بطحان ذلك في مبحث التوحيد الذاتي عندما اتضح أنّ وحدة الواجب سبحانه وحدة غير عددية، إنما هي وحدة أحدية قهارة غير متناهية،

والقول بأنّ الصفات ليست عين الذات يستلزم تناهي الذات، لأنّ الغيرية لا تتحقق إلا إذا انتهت الذات، أمّا إذا كانت الذات غير متناهية فلا مجال للغير. وبذلك فإنّ القول بزيادة الصفات الذاتية لا يتّسق إلا مع مبدأ الوحدة العددية، أمّا مع مبدأ الوحدة الأُحدية الحقة فيكون هذا الكلام سالباً بانتفاء الموضوع.

إلى هذا المعنى يشير السيد الطباطبائي في مناقشته لهذا القول، إذ يقول: «لازمه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال. وقد تقدم أنّه صرف الوجود الذي لا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي»^(١).

٣ - ومن الأدلة التي تُساق لإبطال النظرية الأشعرية ما جاء عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. وهذا الدليل وإن كان يصنف في الأدلة النقلية إلا أنه مليء بالمضامين العقلية، ومن ثم فمحتواه عقلي قد صُبّ في إطار النقل.

فبعد أن يشير الإمام عليه السلام إلى: أنّ من كمال الإخلاص لله سبحانه نفي الصفات الزائدة على ذاته؛ لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، يعود ليقول: « فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عدّه»^(٢).

وفي خطبة أخرى يقول عليه السلام: «من وصفه فقد حده، ومن حده فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله»^(٣).

(١) نهاية الحكم، مصدر سابق، ص ٢٨٦.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١، ص ٣٩ - ٤٠.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٥٢، ص ٢١٢.

٦ - الإمامية ونظرية عينية الصفات للذات

اتّضح مما مرّ أنَّ الله سبحانه متصف بصفات ذاتية اختلفت فيها الأقوال، منها ما ذهب إلى أنَّ هذه الصفات حادثة، ومنها أُمِّها قديمة. لكن لما ثبت أنَّه يستحيل لهذه الصفات أن تكون زائدة على الذات، إذن فلا بدَّ أن تكون عين الذات. وهذه هي نظرية الشيعة الإمامية الثانية عشرية.

والسؤال الآن من شقين، الأوّل: ما هي أبعاد هذه النظرية؟ الثاني: ما هي طبيعة البرهان الذي تستدلُّ به على ما تدّعى؟

بشأن الشق الأوّل تدعى النظرية الإمامية - بعد أن ثبتت الصفات الذاتية - أنَّ الذات مملوئة بهذه الصفات، كما أُمِّها تذهب إلى أنَّ الصفات ليست زائدة على الذات. في هذا الضوء تنطوي النظرية الإمامية على ركنين: الأوّل: أنَّ الصفات موجودة في الذات، والذات مالكة لهذه الصفات وتنسُّ بها.

الثاني: أنَّ هذه الصفات ليست زائدة على الذات.

ولذلك سميت نظرية الإمامية بنظرية عينية الصفات للذات.

من الواضح أنَّ هذه النظرية تواجه في متبنياتها الموقفين المعتزلي والأشعري معاً. ففي مقابل نظرية نيابة الذات التي تبنّاها المعتزلة أو فريق منهم، أعلنت الإمامية نظرية امتلاء الذات بالصفات. وفي مقابل نظرية الأشاعرة فيما ذهبت إليه من أنَّ الصفات زائدة على الذات، نادت الإمامية بعينية الصفات للذات وأُمِّها ليست زائدة عليها.

لكن ليس المهم المدعيات وما يرفعه أيّ اتجاه من متبنيات، وإنما طبيعة الأدلة التي يقيّمها على صحة موقفه ومتبنياته. والنظرية الإمامية في الصفات ترجع إلى مجموعة من الأدلة العقلية والنقلية، يمكن الإشارة إليها كما يلي:

أولاً : الدليل العقلي

يبتني هذا الدليل بكلياته إلى ما مررت الإشارة إليه في بحث التوحيد الوحدوي والأحدوي. فقد ثبت في التوحيد الأحدي أنّ الذات الإلهية بسيطة، وهي مشتملة على كلّ كمال وجمال، أمّا إذا أخذنا بنظرية المعتزلة فيلزم من ذلك أن يكون الحقّ سبحانه مركباً من وجدان كمال وفقدان كمال آخر، خلافاً لما تمَّ إثباته.

وإذا أخذنا بنظرية الأشاعرة فيلزم من ذلك نفي التوحيد الوحدوي ويفضي إلى التعُدُّد، وهذا خلاف ما ثبت في التوحيد الوحدوي من أنّ الله سبحانه واحد لا ثانٍ له.

بهذا يظهر أنّ واحدة من ثمار إثبات التوحيد الذاتي ببعديه الوحدوي الذي يفيد إثبات الوحدة غير العددية، والأحدوي الذي يفيد إثبات بساطة الذات، تتجلّ في التوحيد الصفتاني.

فبعد أن ثبت أنّ الله سبحانه بسيط حقيقةً، وواحد حقيقةً، وأن وحدته غير عددية، سيثبت أنّه لابدّ أن يكون واحداً لكلّ صفة كمال في مقام الذات لئلاً يكون مركباً من وجدان وفقدان، ولا بدّ أن تكون هذه الصفات عين الذات حتى لا يلزم أن تكون الوحدة وحدة عددية. بهذا يرجع البرهان العقلي إلى ما تقدّم في التوحيد الذاتي ببعديه الأحدوي والوحدوي.

ثانياً : الدليل الناطقي

بادئ بدء يشار إلى أنّ الآيات والروايات مشحونة بذكر الصفات الإلهية، فالقرآن الكريم يصف الله سبحانه بالحياة والقيومية والقدرة والعلم والسمع والبصر، كما هو الحال - مثلاً - في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ﴾

الْقَيْوُمُ^(١). وفي ذلك ما يكفي لنفي نظرية المعتزلة التي تذهب إلى خلوّ الذات من الصفات وقيامها مقامها.

أمّا بشأن إثبات أنّ هذه الصفات هي عين الذات بإزاء ما تذهب إليه الأشاعرة من أنّها زائدة عليها، فيبين أيدينا وفرة في الأدلة النقلية، نقتصر على بعضها، كما يلي:

١ - عن هشام بن سالم، «قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقال لي: أتنعّث ربّك؟ فقلت: نعم. قال: هات. فقلت: هو السميع البصير. قال: هذه صفة يشتراك فيها المخلوقون. قلت: فكيف تنعنه؟ فقال: هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحق لا باطل فيه. فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد»^(٢).

٢ - سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن التوحيد، فقال: «هو عزّ وجلّ مثبت موجود، لا مبطل ولا معنود، ولا في شيء من صفة المخلوقين، وله عزّ وجلّ نعوت وصفات، فالصفات له، وأسماؤها جارية على المخلوقين مثل السميع والبصير والرؤوف والرحيم وأشباه ذلك، والنعوت نعوت الذات لا تليق إلا بالله تبارك وتعالى، والله نور لا ظلام فيه، وحيّ لا موت له، وعالم لا جهل فيه، وصمد لا مدخل فيه، ربّنا نوريّ الذات، حيّ الذات، عالم الذات، صمديّ الذات»^(٣).

من الواضح أنّ صيغة التعبير في الرواية الشريفة تستهدف الردّ على الاتجاهات التي تزعم أنّ الله عالم ولكن لا بذاته، بل عالم بعلم، وأنّه قادر لا

(١) البقرة: ٢٥٥.

(٢) التوحيد، الصدوق، مصدر سابق، الحديث رقم ١٤، ص ١٤٦.

(٣) المصدر السابق، الحديث رقم ٤، ص ١٤٠.

بذاته بل بالقدرة، وحي لا بذاته بل بالحياة وهكذا.

تدل الرواية صراحة على أنه سبحانه عالم وحي بذاته لا شيء مزيد عليها.

٣ - من الروايات الواضحة التي تشير إلى ذاتية الصفات ما عن حماد بن

عيسى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: لم ينزل الله يعلم؟ قال: أنّي يكون يعلم ولا معلوم؟ قلت: فلم ينزل الله يسمع؟ قال: أنّي يكون ذلك ولا مسموع؟ قلت: فلم ينزل يبصر؟ قال: أنّي يكون ذلك ولا مبصر؟ ثم قال عليه السلام: «لم ينزل الله عليه سمعاً بصيراً، ذات علامه سميعة بصيرة»^(١).

تنطوي النصوص الكريمة هذه على عناصر مشتركة ثلاثة، هي:

الأول: أن الله سبحانه يتصرف بهذه الصفات حقيقة، على عكس ما تذهب

إليه المعتزلة في أن الذات تقوم مقام الصفات.

الثاني: أنّ الصفات هذه هي جميعاً عين الذات لا أنها زائدة عليها.

فالرواية الثالثة تتحدث صراحة أن العلم ذاته، وكذلك السمع والبصر، لا أنه عالم بعلم هو غير ذاته.

أما الروايتان الأولى والثانية فهما واضحتان فيها ينصان عليه من أنه سبحانه حياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وذلك بخلاف ما لو كان عالماً بعلم، فلن تكون الذات عندئذ علماً، لأن العلم زائد عليها، فيلزم منه أن تكون الذات جاهلة وصارت عالمة بالعلم، كما هو مأثور لدى البشر.

فذاي أنا جاهلة، وبالعلم تصير عالمة. ولو كان الأمر كذلك بالنسبة لله، لما

صح تعبير الحديث «علم لا جهل فيه».

فالعلم إذن موجود في الذات لا أنه زائد عليها، كما يذهب لذلك

الأشاعرة.

(١) التوحيد، مصدر سابق، الحديث رقم ٢، ص ١٣٩.

الثالث: أن إثبات الصفات الذاتية المتعددة للذات لا يعني أن جزءاً من الذات علم، وجزءاً منه قدرة، وجزءاً حياة، وجزءاً سمع، وجزءاً بصر. ولو كان الأمر كذلك لما صح فيها ما جاء في الحديث الشريف من أنه سبحانه: «علم لا جهل فيه» و«حياة لا موت فيها». فحيث يصار إلى نظرية التجزئة والتبسيط والتحيز، يكون الجزء من الذات التي تنطوي على العلم لا جهل فيه، أما الجزء الذي فيه قدرة فلا علم فيه.

هذا مضافاً إلى ما يفضي إليه هذا المنطق في الصفات من بروز مشكلة التركيب، وهو يتعارض مع ما تم إثباته - في التوحيد الأحدي - من بساطة الذات.

فما ترید الأحاديث الشرفية إثباته هو أن علمه عين قدرته، وأن قدرته عين علمه، لا أن حيّة منه علم، وأخرى منه قدرة وهكذا سائر الصفات. فكلما أخذت الذات، وأني نظرت إليها فهي علم وقدرة وحياة وسمع وبصر بدون تحيزات. وهذا هو معنى عينية الصفات للذات الإلهية المقدسة، كما ستشير إليه بقية النصوص الروائية الكريمة.

٤ - ثم في «الأصول من الكافي» رواية تبيّن هذا المعنى بجلاء. فعن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال في صفة القديم: «إنه واحد صمد أحدى المعنى ليس بمعنى كثيرة مختلفة» وعندئذ يسأله الراوي: جعلت فداك! يزعم قوم من أهل العراق أنه يسمع بغير الذي يبصر، ويبصر بغير الذي يسمع، فقال: «كذبوا وألحدوا وشَبَهُوا - تعالى الله عن ذلك - إنه سميع بصير، يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع»^(١).

فهذه التحيزات وتقسيم الصفات إلى عالم، قادر، سميع، بصير وغير ذلك

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٨.

تعكس رؤيتنا، وإلاًّ فليس بالذات المقدّسة تركيب، بل هو سبحانه بسيط مُحض، وبتعبير الإمام عليه السلام: «أحدى المعنى ليس بمعاني كثيرة مختلفة».

٥ - في روایة أخرى هي أوضح من سابقتها في الدلالة على المطلوب، جاء عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سأله أبو عبد الله الصادق عليه السلام إذ قال له: «أتقول: إنَّه سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصیر بغير آلة، بل يسمع بنفسه، ويبصر بنفسه، وليس قوله: إنَّه سميع بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر، ولكنني أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول: يسمع بكله، لا لأنَّ كلَّه له بعض لأنَّ الكلَّ لنا بعض، ولكن أردت إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك كلَّه إلاًّ أنه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى»^(١).

يعكس حديث الإمام عليه السلام دلالة واضحة على عينية الذات للصفات، وعدم تحيّث الصفات في الذات، بلغة مذهبة في دقتها، تكشف حذر الإمام من أن يتبدّل أي التباس إلى ذهن السامع.

فهو عليه السلام إذ يصف الله بالسمع سرعان ما ينفي أن يكون ذلك من خلال آلة، بل سميع بذاته بصير بها، تعكس الإنسان الذي يُصر بالآلة ويسمع بأخرى، ومن ثم لا يستطيع أن يبصر بما يسمع أو يسمع بما يبصر.

وإذ يقول الإمام عليه السلام: إنَّ الله يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، سرعان ما يلفت نظر السامع إلى أنَّ هذا القول لا يعني أنَّه سبحانه شيء ونفسه شيء آخر، بل عَبر عن المعنى بهذا التعبير للاِفْهَام ولأنَّ اللغة لا تتحمّل أكثر من ذلك.

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص ١٠٨ - ١٠٩.

وعندما يذكر الإمام عليه السلام أنَّ الله سبحانه «يسمع بكلِّه» سرعان ما يعود لينفي عن ذهن السامع ما قد يتبارد إليه من تحفظه وتبغضه.

٦ - في ضوء ما مرّ من وفرة في التركيز على عينية الصفات للذات وعدم تغافلها، تؤكّد الروايات الشريفة أنَّ الانزلاق إلى مقوله زيادة الصفات على الذات هو ضرب من الشرك، لا يجتمع مع الولاية الصحيحة لأهل البيت عليهم السلام، لأنَّ الولاية لهؤلاء الأطهار تبدأ من الفهم التوحيدى السليم.

بهذا الشأن جاء عن أبيان بن عثمان الأحمر، قوله: «قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام: أخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل سمعياً بصيراً عليهما قادرًا؟ قال: نعم. فقلت له: إنَّ رجلاً يتحلّ موالاتكم أهل البيت، يقول: إنَّ الله تبارك وتعالى لم يزل سمعياً بسمع، وبصيراً ببصر، وعلىه بعلم، وقدر بقدرة».

في هذا الجزء من الحديث إشارة إلى نظرية الأشاعرة وما تذهب إليه من أنَّ الله علیم لا بذاته بل علیم بعلم، تماماً كالجدار المتصف بالخضرة مثلاً، فهو بذاته ليس أخضر، وإنما صار كذلك بعرض اللون الأخضر عليه، وهكذا بالنسبة إلى الله سبحانه فهو ليس عالماً بذاته، بل عالماً بعلم.

واجه الإمام جعفر بن محمد الصادق هذا المنطق الذي عبر عنه الراوي ونسبه إلى من انتحل ولاية أهل البيت بغضب، موضحاً ما ينطوي عليه هذا القول من مخاطر على العقيدة والولاية على حد سواء، حيث نقرأ في تتمة الرواية الشريفة: «فغضب عليه السلام ثم قال: من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولaitنا على شيء. إنَّ الله تبارك وتعالى ذاتُ علامَة سمعية بصيرة قادرة»^(١).

(١) التوحيد، مصدر سابق، الحديث رقم ٨، ص ١٤٣ - ١٤٤.

في الحديث إشارة لطيفة إلى الترابط بين التوحيد والولاية، وأنّ المناشئ العميقه للولاية تبدأ من الفهم السليم للتوحيد، حيث تكمن في التوحيد الحلقه التأسيسيه الأولى لولاية أهل البيت عليهم السلام.

٧. حقيقة الذات وتعدد المفاهيم

إذ ثبت واضحًاً ممّا مرّ من أدلة عقلية ونقلية أنّ الصفات عين الذات من جهة، ومن جهة أخرى أنّ كُلّ صفة ليست متحيزة في جزء من الذات بل هي الذات كُلّها، فلماذا إذن نفهم هذا الواحد الحقيقى البسيط (الذات) بمجموعة مختلفة من المفاهيم؟ تعود المسألة إلى الإنسان ذاته وإلى تركيبة جهازه الإدراكي على وجه التحديد. فإذا عجز عن إدراك هذه الحقيقة على ما هي عليه، يعود لينظر إليها بحسب حاجاته التي يحتاج إليها، حيث يضع لكلّ حاجة اسمًا أو صفة، فهو سبحانه إذ يرفع عجزي أسميه قديرًا، وإذا رفع جهلي أطلق عليه عالماً، وإنّما وإنّ الذي يرفع العجز والجهل وال الحاجة هو أحدى المعنى، بسيط الحقيقة، إنّما اختلاف حاجاتي هو الذي يدفعني إلى أنّ أسميه بأسماء متعددة. إلى هذا المعنى يشير السيد الطباطبائي بقوله: «ثم إنّ الشيء الذي هو موجود، إذا كان ممّا لوجوده بقاء ما فإنّ بين يديه ما يديم به بقاءه ويرفع به جهات نقصه و حاجته، إذا اعتبر في نفسه انتزع منه أنه رزق يرتفع به»^(١). على هذا الأساس يجيء التعدد المفهومي من جهة القابل لا من جهة الفاعل بحسب التعبير الفلسفى، وإنّما سبحانه أحدى المعنى كما يقول الإمام عليه السلام.

على أنّ هناك تعليلاً آخر يتخطى هذه الرؤية إلى ما هو أدقّ منها يرتبط

(١) نهاية الحكم، مصدر سابق، ص ٢٨٨.

بالجهاز الإدراكي للإنسان. فالعقل الإنساني لم يرَكَب بحث يستطيع أن يدرك حقيقة من هذا القبيل، ومن دأب العقل أن يجزئ أية حقيقة يواجهها من أجل أن يستوعبها. يضرب الشيخ مطهري مثلاً للحالة من طبيعة تعاطي الإنسان مع الطعام، فقد يحتاج الإنسان إلى تناول نصف كيلوغرام من الطعام، بينما لا يستطيع تناول هذه الكمية دفعة واحدة بحسب التركيب الذي عليه جهازه المضمي، لذلك يقوم بسد حاجاته لذلك الطعام لقمة لقمة نزولاً عند ضرورات جهازه المضمي.

كذلك الحال مع الحقائق الكبرى التي لا يستطيع الذهن الإنساني أن يستوعبها دفعة واحدة، فيبدأ بتجزئتها إلى وحدات مفهومية بأدواته الإدراكية، وهذه التجزئة ترتبط بالإنسان نفسه لا بالحقيقة ذاتها، وإنما ليس في الواقع الحقيقي الخارجي إلا شيء واحد.

معالجة شبهة

قد يسعى بعض للاستدلال على صحة الموقفين المعتزلي والأشعري من الصفات بنصّ أول خطبة من خطب الإمام أمير المؤمنين عليهما السلام في نهر البلاغة. فالمعتزلي ربما جعل من قول الإمام «كمال توحيد الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» ذريعة لما يذهب إليه من خلوّ الذات من الصفات. وربما صحّح الأشاعرة موقفهم النظري بقول الإمام في الخطبة ذاتها: «لشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنه غير الصفة» لما يفيد نظريتهم في المغايرة.

والسؤال: كيف نتعاطى مع هذا النصّ العلويّ لما يفضي إلى تجاوز الاشكالية بطرفها؟

في الحقيقة لا يمكن أن يكون نصّ الإمام أمير المؤمنين عليهما السلام دليلاً على

ما تدّعيه المعتزلة ولا الأشاعرة، وذلك لما يلي من نقاط:

١ - لا ينبغي التعاطي مع نصوص الإمام في «نهج البلاغة» إلا في إطار كونها وحدة موضوعية متكاملة، بل لا ينبغي التعامل مع نصوص «نهج البلاغة» بمعزل عن بقية نصوص الإمام في المصادر الأخرى، ومن ثم ليس من الصحيح الاكتفاء بهذا المقطع من «النهج» للكشف عن الاتجاه النظري لوقف الإمام من الصفات، بل لابد من تتبع النصوص الأخرى وتكوين الرؤية من خلال ذلك.

٢ - حين العودة إلى الخطبة الأولى ذاتها وتفحص ما سبق هذه الفقرة وما تلاها نلحظ أنَّ الإمام ليس بصدق بيان نظرية المعتزلة أو نظرية الأشاعرة؛ يقول عليه السلام في الفقرة ذات العلاقة: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»، والسؤال: ما هو المراد بالإخلاص هنا؟ يطلق الإخلاص مرّة ويراد منه ما يرتبط بتطهير النية وتخلصها من الرياء وغيره في الجانب العبادي والعملي من الطاعات، ويطلق تارة أخرى ويراد منه أن يكون الإنسان مخلصاً على المستوى النظري العقدي.

من الواضح أنَّ الإخلاص في نصِّ الإمام لا يرتبط بالبعد العملي للإنسان، بل بالجانب العقدي منه.

في هذا الضوء يتمثّل الإخلاص التوحيدى بنفي الغير عن الله، حتى لو كان الغير صفة زائدة على الذات، لأنَّ الإيمان بها يلزم الشرك؛ لما يفضي إليه من الوحدة العددية التي تقبل الغير، بعكس الوحدة الحقة الحقيقة.

وما يقصده الإمام عليه السلام بالإخلاص أنَّ توحيد الله سبحانه هو نحو توحيد لا يقبل الغير وإن كان ذلك الغير صفة له.

على هذا الأساس يكون معنى «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»،

نفي الصفات الزائدة، وإنّ لو كانت الصفات عين الذات لما كانت غيره، وبذلك يتحقق الإخلاص في التوحيد الذي يعني نفي الغير.

بهذا يتحول نصّ الإمام أمير المؤمنين إلى دالة واضحة على ردّ نظرية الأشاعرة التي تذهب إلى أنّ الصفات زائدة على الذات. والقرينة التي تؤيد ذلك وترجّحه هي قول الإمام في تتمة الخطبة: «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عدّه»^(١) وفي خطبة أخرى: «ومن عدّه فقد أبطل أزله»^(٢).

من الواضح أنّ الصفة إذا كانت عين الموصوف (عين الذات) فلا يسوغ كلام الإمام «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه» إنما يحصل الاقتران إذا كانت الصفة غير الموصوف زائدة على الذات.

ومن ثمّ يتّضح أنّ الإمام لم يكن بصدّ نفي مطلق الصفات كما تذهب إليه المعذلة، كما أنه ليس بشأن إثبات أنّ الصفة زائدة على الذات كما يقول الأشاعرة.

يقول صدر الدين الشيرازي في هذا المجال: «قوله عليه السلام (وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه) أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات، وإنّ فداته بذاته مصدق لجميع النوعات الكمالية والأوصاف الإلهية، من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنّه صفة كمالية له، فعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلّها موجودة بوجود ذاته الأحادية»^(٣).

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى، ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٥٢، ص ٢١٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٤٠.

ثم يضيف: «قوله عليه السلام (لشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنه غير الصفة) إشارة إلى برهان نفي الصفات العارضة، سواء فرضت قديمة كما يقوله الأشاعرة أو حادثة كما يقول الكرامية»^(١).

٣ - ثم إن الإمام علياً عليه السلام نفسه يؤمن أن الله سبحانه يتصرف بصفات كما تدل على ذلك بوفرة نصوص «نهج البلاغة». ففي الخطبة الأولى ذاتها يقول الإمام: «الذى ليس لصفته حد محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معنود، ولا أجل ممدود»^(٢).

هذه الصفات ليست زائدة على ذاته، وإنما لو كانت كذلك فستفضي إلى القرن والثنية والتجزئة والحدّ والعدّ وإبطال الأزل كما تفيد نصوصه عليه السلام.

أما قوله عليه السلام في خطبة أخرى: «لم يطلع العقول على تحديد صفتة، ولم يحجبها عن واجب معرفته»^(٣) فهو فضلاً على إثباته الصفات، يرسم طريقاً متوازناً بين المعرفة الممكنة والمستحيلة، إذ المستحيلة هي التي ترتبط بمعرفة كنه الصفة، وهذا لا يكون لأنّ الصفة عين الذات، والمعرفة ما دون ذلك ممكنة.

وفي ثانياً «النهج» ثم كثير من النعوت أطلقها الإمام في خطب متعددة يصف بها الله سبحانه بصفات ثبوتية، منها قوله عليه السلام: «عالِمٌ إذ لا معلوم، وربُّ إذ لا مربوب، قادرٌ إذ لا مقدور»^(٤). وقوله: «حيٌ لا يموت»^(٥). وكذلك

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٤٠.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى، ص ٣٩.

(٣) المصدر السابق، الخطبة رقم ٤٩، ص ٨٨.

(٤) المصدر السابق، الخطبة رقم ١٥٢، ص ٢١٢.

(٥) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٣٤، ص ١٩٣.

قوله عليه السلام في خطبة أخرى: «من تكلّم سمع نطقه، ومن سكت علم سرّه، ومن عاش فعليه رزقه»^(١) وغير ذلك كثير.

٨- إشكالية التشبيه

إذا أخذنا «الابستمولوجيا» بالمعنى الذي يشير إلى تاريخ الأفكار وفلسفتها، والمنашئ النفسية من وراء ابناها^(٢)، فسيقودنا التحليل إلى أن التشبيه كان في طليعة أبرز المشكلات التي جرّت الأشاعرة إلى رأيهم في المغایرة، وبالتالي زيادة الصفات على الذات. فعندما رأى هؤلاء أنَّ القرآن يصف الله سبحانه أنَّه قادر، حيٌّ، عالم، سميع، بصير ونحو ذلك توهموا أنَّه لابدَّ من حمل المصدق على ما هو كائن عند الإنسان. فعندما نقول على عالم، تكون الذات شيء والعلم شيء آخر، وقد طبقوا الحالة بحذافيرها على الحق سبحانه فيما ذهبوا إليه من أنَّ ذاته شيء والعلم شيء آخر، مع أنَّه لم يقم برهان عقليٍّ على ذلك، بل قد قام البرهان على خلافه تماماً.

مرة أخرى تبيّن الأهمية الكبيرة التي تحظى بها قاعدة إخراج الحق سبحانه عن حدّ التشبيه والتعطيل، التي سيأتي الحديث عنها تفصيلاً في البحث القادم الذي يتناول عدداً من التحديدات المنهجية في معرفة الصفات.

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٠٩، ص ١٥٨.

(٢) ترافق الابستمولوجيا في الإنجليزية نظرية المعرفة، بيد أن المصطلح يكتسب في الثقافة الفرنسية منحى آخر يساوّق فلسفة العلوم وتاريخها الفلسفي، بينما يوسع بعضهم معناه ويطلقه على سايكولوجية العلوم أو المناشئ ذات الطابع الذاتي التي تكمن وراء ابناها. ينظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا: ج ١، ص ٣٣؛ درس الابستيمولوجيا أو نظرية المعرفة، عبد السلام بن عبد العالى وسامي يفوت، الطبعة الثانية، بغداد ١٩٨٦: ص ٩٨.

٩. تعدد المفهوم ووحدة المصدق

استقررت نظرية الإمامية عند مبدأ «الصفات عين الذات» وأن كلّ صفة هي عين الأخرى، مما قد يوحي باختلاط المفاهيم فيها بينها مع أنها متميزة بالأساس في الحقيقة.

يعود منشأ هذا الإشكال إلى عدم التمييز بين المفهوم والمصدق الخارجي. فعندما يقال إنّ الصفات عين الذات وإنّ كلّ صفة عين الأخرى، فذلك لا يعني أنّ المفاهيم بعضها عين بعض. فعلى مستوى المفاهيم يميز الذهن جيداً في المعاني التي يستوحيها بين الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر، فكلّ واحد من هذه هو غير الآخر على مستوى المفاهيم، ومن ثمّ تبقى المفاهيم محافظة على ثغورها وتعددتها.

إنّ الذهن الإنساني يفهم من مقولتي: «الله عالم» و«الله سميع» معنيين لا معنىً واحداً، بعكس ما يفهمه من كلمتي «بشر» و«إنسان» إذ لا يتadar إلى ذهنه غير معنىً واحداً لترادف اللفظين.

لكن السؤال: هل هذه المفاهيم المختلفة والمعاني المتکثرة في الذهن، تحكي عن حقائق متعددة في الواقع الخارجي، أم عن حقيقة واحدة؟ لا ريب أنها تحكي حقيقة واحدة هي الله سبحانه.

على سبيل المثال، لو افترض الإنسان أنّ أمامه ناراً، وعبر عنها بأنّها حارة ومضيئة، فإنّ الحرارة والنور مفهومان اثنان، فالحرارة غير النور، إذ قد يكون الشيء حاراً ولا يكون نيراً، وقد يكون نيراً ولا يكون حاراً، ولكن هل يعبر هذان المفهومان عن حقيقة واحدة في الخارج أم حققتين؟ ليس أمام الإنسان إلاّ النار، وهي حقيقة خارجية واحدة انتزع منها الذهن مفهومين. وإلاً فليس معنى التعدد المفهومي أنّ بعضًاً من النار مضيء غير حار، وبعضًاً منها حار

غير مضيء، بل المصدق واحد.

في مثال آخر: أجد نفسي أنا كاتب السطور مخلوقاً لله ومعلوماً له سبحانه، و«مخلوق» و«معلوم» مفهومان، ولكن أيعني ذلك مصداقاً أن نصفي معلوم ونصفي الآخر مخلوق، أم يعني أنني بكلّي مخلوق ومعلوم في آن.

إذن: يمكن أن يكون المصدق واحداً لكن المفهوم متعدد، وهذه هي نظرية الإمامية فيما تذهب إليه في الصفات من أنها جمياً عين الذات، وهي جمياً بعضها عين بعض في الواقع الخارجي، مع تمايزها مفهوماً. فمنشأ الإشكالية هو الخلط بين المفهوم والمصدق، على أن اللغة والعرف ينفيان الترافق بين مفاهيم الصفات.

هذا هو مغزى ما ذهب إليه السيد الطباطبائي بقوله: «وأمّا ما قيل من كون هذه الصفات عين الذات وهي متراصة بمعنى واحد، فكأنّه من اشتباه المفهوم بالمصدق. فالذي يثبته البرهان أنّ مصادقها واحد، وأمّا المفاهيم فمتغيرة لا تتّحد أصلًا. على أنّ اللغة والعرف يكذبان الترافق»^(١).

على هامش هذه النقطة نصل إلى ما ذكره الأشعري في «الإبانة»^(٢) من أنه يلزم من كون علم الله هو الله أن يصحّ أن نقول: يا علم الله اغفر لي وارحمني. والمناط في تصحيح ذلك هو اللغة، لكن ما المحذور من صحته علمياً؟ فحيث يكون علمه عين ذاته فيمكن أن يسمّى علمًا. لذلك رأينا الإمام عليه السلام يقول في الروايات التي ذكرناها «حياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه» ولم يقل حيّ أو عالم؛ ما يدلّ على صحته علمياً، مع أنّ المنطّ في استخدامه باللغة العامة يعود إلى مقاييس اللغة وما جاء عن الشريعة من آداب.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٨٧.

(٢) الإبانة، ص ١٠٨، نقلًا من: بحوث في الملل والنحل، جعفر السبحاني، ج ٢، ص ٨٧.

الخلاصة

١ - المُتَحَصِّلُ مِنْ بَحْثِ التَّوْحِيدِ الصَّفَاقِيِّ أَنْ يُؤْمِنُ الْإِنْسَانُ بِأَنَّ اللَّهَ سَبِّحَانَهُ مُشْتَمِلٌ عَلَى جَمِيعِ صَفَاتِ الْكَمالِ وَالْجَمَالِ، وَأَنَّ هَذِهِ الصَّفَاتُ هِيَ عِينُ الْذَّاتِ. وَفِي الْمُقَابِلِ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِزِيادةِ الصَّفَاتِ عَلَى الْذَّاتِ هُوَ ضَرَبٌ مِنَ الشَّرِكِ الصَّفَاقِيِّ.

وَبِهِ يَتَضَعَّ أَنَّ لِلشَّرِكِ مَرَاتِبَ كَمَا لِلتَّوْحِيدِ تَامًاً، تَأْتِي بِإِزَاءِ مَرَاتِبِ التَّوْحِيدِ. وَبِذَلِكِ فَإِنَّ مِنَ الشَّرِكِ مَا هُوَ ذَاتِيٌّ، وَمِنْهُ مَا هُوَ صَفَاقِيٌّ، وَمَا هُوَ أَعْلَىٰ.

٢ - مِنْ بَيْنِ الْعَدِيدِ مِنَ النَّظَرِيَّاتِ الَّتِي احْتَضَنَهَا فَكُرُّ الْمُسْلِمِينَ فِي الصَّفَاتِ اهْتَمَ الْبَحْثُ بِأَبْرَزِهَا عَبْرِ تَحْلِيلٍ وَمُنَاقِشَةِ نَظَرِيَّةِ الْمُعْتَزِلَةِ فِي نِيَابَةِ الْذَّاتِ، وَالْكَرَامَيَّةِ فِي حَدُوثِ الصَّفَاتِ، وَنَظَرِيَّةِ الْأَشَاعِرَةِ فِي قِدْمِ الصَّفَاتِ وَأَنَّهَا زَائِدَةٌ عَلَىِ الْذَّاتِ، ثُمَّ خَتَمَ بِنَظَرِيَّةِ الشِّيَعَةِ الإِمامَيَّةِ الْأَثْنَيِّ عَشْرِيَّةِ الْتِي تَعْرِفُ بِعِينِيَّةِ الصَّفَاتِ لِلْذَّاتِ.

٣ - يَأْنِي الْأَخْتِيَارُ النَّظَرِيُّ الَّذِي رَسَتْ عَلَيْهِ الشِّيَعَةُ الإِمامَيَّةُ فِي الصَّفَاتِ كَتْتِيَّةً مُنْطَقِيَّةً لِمَا أَسَّسَتْ لَهُ فِي التَّوْحِيدِ الذَّاتِيِّ. فَبَعْدَ أَنْ ثَبَّتَ أَنَّ اللَّهَ بِسَيِطِ الْحَقِيقَةِ (التَّوْحِيدُ الْأَحَدِيُّ)، وَوَاحِدُ حَقِيقَةٍ، وَحَدَّتْهُ غَيْرُ عَدْدِيَّةٍ (التَّوْحِيدُ الْوَاحِدِيُّ) فَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ وَاجِدًا لِكُلِّ صَفَةٍ فِي مَقَامِ الْذَّاتِ حَتَّى لا يَكُونَ مَرْكَبًا مِنْ وَجْدَانٍ وَقَدْانٍ، وَلَا بَدَّ لِهَذِهِ الصَّفَاتِ أَنْ تَكُونَ عِينَ الْذَّاتِ لَئِلَّا يَلْزَمُ مِنَ الْوَحْدَةِ أَنْ تَكُونَ عَدْدِيَّةً.

البحث الثاني

تحديات منهجية في معرفة الصفات

أثبتت البحوث السابقة - من بين ما أثبتت - حقيقتين:

الأولى: عدم إمكان معرفة الذات الإلهية بما هي هي، لأنَّ اكتناء الذات أمر غير معقول كما يعبر عن ذلك الأدب التوحيدى، بعكس الموجودات الإمكانية التي يمكن معرفة حقائقها على ما هي، كما في حال الإنسان، والشجر، وغير ذلك.

الثانية: أن طریق معرفة الله سبحانه یمرُّ عبر خیار وحید هو الأسماء والصفات، على فرقٍ مِّنَ الْاثنین.

إشكالية الموضوع

في ضوء ذلك سيرز ضربٌ من الالتباس بين ما تفضي به الحقیقتان المذکورتان آنفًا وبين الإدراك الإنساني لهذه المفاهيم.

فأهُم خصوصيتين تتسم بهما الصفات مثل الحياة والعلم والسمع، وأنَّها مستمدَّة من مصدق مادي، وأنَّها محدودة، ومن ثم ستكون الإشكالية: كيف یوصف الله سبحانه بمثل هذه المفاهيم على محدوديتها وما تحمله من خصائص مادَّية؟

لقد برزت هذه الإشكالية الكامنة بين تعالي الذات الإلهية وإطلاقها وحدودية المفاهيم وضيقها، برزت واضحة في نصوص عديدة تعود لباحثين متخصصين في الموضوع.

يسوق باحث متخصص بالقواعد الفلسفية في الفلسفة الإسلامية الكلام عن هذه الجهة بقوله: «الآن ينبعق هذا السؤال: إذا كانت ذات واجب الوجود المقدسة لا تشتراك مع أي شيء في أي أمر من الأمور، فكيف يتم تفسير إطلاق المفاهيم العامة بشأن ذات الحق تبارك وتعالى وسائر الموجودات الآخر؟»^(١).

أما السيد محمد حسين الطباطبائي فيطّل على الإشكالية ذاتها في بحث تحليلي يسوقه حول ظاهرة عبادة الأصنام في الحياة الإنسانية. فالإنسان عاش منذ بداية الخليقة مطمئناً إلى الحسن، قد ارتبط به برباطوثيق، وألفه كما يألف أقرب الأشياء إليه.

لقد ألمت هذه النزعة الحسية العميقه في الإنسان ظلالها على معقولاته حتى تخطّت الدائرة الطبيعية حينما صار الإدراك الإنساني يقحم الحسن فيما لا طريق للحسن إليه مطلقاً.

يقول الطباطبائي في توضيح هذه الحالة: «إن مزاولة الإنسان للحسن والمحسوس مدى حياته وانكبابه على المادة وإخلاده إلى الأرض، عوّده أن يمثل كلّ ما يعقله ويتصوّره تمثيلاً حسياً، وإن كان مما لا طريق للحسن والخيال إليه البُّتة كالكلليّات والحقائق المنزّهة عن المادة»^(٢).

ثم راح يعرض لآثار هذه النزعة الحسية وما تفضي إليه من خلط نظري ومشكلات عملية حتى داخل نسق الثقافة التوحيدية وفي صفوف الموحدين وسلوكهم، كما يكشف عن ذلك تأريخ الأديان، حيث تصوّر بعض أنساق

(١) قواعد كلي فلسي در فلسفة إسلامي (القواعد الفلسفية الكلية في الفلسفة الإسلامية) - بالفارسية - غلام حسين إبراهيمي دنياني، الطبعة الثانية، طهران ١٩٨٧، ج ٣، ص ٤٦٢ - ٤٦٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٠، ص ٢٧٢.

هذه الثقافة القدرة الكائنة وراء هذا الوجود تصوّرًا حسّياً على شاكلة الإنسان ذاته، بيد أنّها أقدر وأعظم^(١).

ثلاثة اتجاهات

انكبّ الفكر التوحيدى على معالجة هذا الالتباس بتقديم عدد من الإجابات، بحيث يمكن فرز ثلاثة اتجاهات كلامية ساهمت بتقديم تكييفات نظرية حول إشكالية إطلاق المفاهيم المادّية المحدودة إزاء الواجب سبحانه. هذه الاتجاهات هي:

الأول: المشبهة، وُيطلق عليهم أيضًا المجسمة والحسوية وغير ذلك.

الثاني: المعطلة.

الثالث: إمكان المعرفة بوجه لا من جميع الوجوه.

النظرية الأولى: المشبهة

تتلخّص نظرية المشبهة في أنّ المفهوم يصدق على الواجب وعلى الممكن سواءً بسواء. فالله - في زعمهم - يسمع بأذنين، ويبصر بعينين وهكذا، قياساً للواجب المطلق بالإنسان المحدود وتشبيهاً له به.

في الأدبيات المختصة بالملل والنحل يُعرف هؤلاء بالمجسمة والحسوية. يقول عنهم الشيخ سبحاني مانصه: «زعمت المجسمة والمشبهة أنَّ الله

(١) من طريف ما يسوقه الطابطائي في هذا المجال التصور النفسي - الذي يتخيله بعض الموحّدين - الله؛ يقول: «كثيراً ما حكاها في نفسه بصورة إنسان فوق السماوات جالس على عرش الملك، يدبر أمر العالم بالتفكير، ويتمّمه بالإرادة والمشيئة والأمر والنهي، وقد صرّحت التوراة الموجودة بأنَّ الله سبحانه كذلك، وأنَّه تعالى خلق الإنسان على صورته. وظاهر الأنجليل أيضاً ذلك». ينظر: الميزان، مصدر سابق، ج ١٠ ص ٢٧٣.

سبحانه عينين ويدين مثل الإنسان»^(١).

أمّا الشهرياني فيقول عنهم: «أمّا مُشبّهة الحشوية فقد أجازوا على ربّهم الملامة والمصادحة وأنّ المسلمين المخلصين يعانونه سبّحانه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهد إلى حد الإخلاص»^(٢).

ثم يستفيض السبحاني في الحديث عنهم في موضع آخر معزّزاً ما يذكره بنصوص مكثّفة من كتب الفرق والملل والنحل، حيث يلخص رؤيتهم في الصفات على نحو أوضح بقوله: «وهو إجراؤها (الصفات) على الله سبّحانه بنفس المعانى المرتكزة في أذهان الناس من دون أي تصرّف فيها. وهو قول المشبهة»^(٣).

بعدئذ يكشف عن مكوّنات هذه النظرية بعدد من النصوص التوضيحية؛ منها: «حكى الكعبي عن بعضهم أنّه كان يجوز الرؤية في دار الدنيا، وأنّهم يزورونه ويزورهم.

وحكى عن داود الجورابي أنّه قال: اعفوني عن الفرج واللهجة، واسألهونى عما وراء ذلك.

وقال: إنّ مععبده جسم ولحم ودم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعيدين، وأذنين، وهو مع ذلك جسم لا كال أجسام، ولحم لا كاللحومن، ودم لا كالدماء. وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء.

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، قم ١٤٠٩هـ، ج ١، ص ٣١٧.

(٢) الملل والنحل، الشهرياني، ج ١، ص ١٠٥؛ نقاًلاً من سبحاني، المصدر السابق.

(٣) بحوث في الملل والنحل: دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، جعفر السبحاني، الطبعة الثانية، قم ١٤١١هـ، ج ٢، ص ٩٣.

وُحْكِي عنه أَنَّهُ قَالَ: هُوَ أَجْوَفُ مِنْ أَعْلَاهُ إِلَى صَدْرِهِ، مَصْبَطٌ مَا سُوِيَ
ذَلِكَ، وَأَنَّ لَهُ وَفْرَةً سُودَاءَ وَلَهُ شَعْرٌ قَطْطَ!

وَأَمَّا مَا وَرَدَ فِي التَّنْزِيلِ مِنِ الْإِسْتِوَاءِ وَالْوَجْهِ وَالْيَدِينَ وَالْجَنْبِ وَالْمَجِيءِ
وَالْإِتِيَانِ وَالْفَوْقِيَّةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَأَجْرَوْهَا عَلَى ظَاهِرِهَا، أَعْنَى مَا يُفَهَّمُ عِنْدِ
إِطْلَاقِ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ عَلَى الْأَجْسَامِ... وَزَادُوا فِي الْأَخْبَارِ أَكَاذِيبَ وَضَعْوَهَا
وَنَسَبُوهَا إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَأَكْثَرُهَا مَقْتَبَسَةٌ مِنَ الْيَهُودِ، فَإِنَّ التَّشْبِيهَ
فِيهِمْ طَبَاعٌ»^(١).

مناقشة المشبهة

تنطلق مناقشة هذا القول من مستوىين عقليّ ونقلّي. يرتكز البُعد العقلي على مبدأ الوحدة غير العددية التي ثبتت للملوكي سبحانه في التوحيد الذاتي. فمقتضى تلك الوحدة أنَّ الله سبحانه لا يمكن أن يكون محدوداً، فضلاً عن أن يكون جسماً. وقد مرَّ البحث تفصيلاً.

أمّا من جهة الدليل النصي الذي يناهض هذا الفهم، فثمَّ كثرة من الآيات والروايات التي تدحضه صراحة، نظير قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ^(٢)
وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٢)، قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ
وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٣).

ومن الحديث الشريف قول الإمام علي عليه السلام: «كذب العادلون بك إذ شبھوك بأصنامهم، ونحلوك حلية المخلوقين بأوهامهم، وجزاؤك تحزنـة

(١) بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٣ - ٩٤ . والنصوص في المتن نقلها المؤلف عن: الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٢) الشورى: ١١ .

(٣) الأنعام: ١٠٣ .

المجسّمات بخواطركم، وقدرتك على الخلقة المختلفة القوى بقرائحت عقوهم. وأشهد أنّ من ساواك شيء من خلقك فقد عدل بك، والعادل بك كافر بما تنزلت به محكمات آياتك، ونطقت عنه شواهد حجج بيّناتك»^(١).

لا يتحمل النص العلوّي التباساً في إشارته إلى التنزيل، كمثل قوله سبحانه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» وهو ضرب من البيان والتفصيل له. يعكس نصّ علوّي آخر المعنى ذاته، حيث يصل إلى الملائكة وتنزيههم الله، فيقول: «لا يتوهّمون ربّهم بالتصوير، ولا يُجرون عليه صفات المصنوعين، ولا يحدّونه بالأماكن، ولا يشيرون إليه بالظائر»^(٢).

في خطبة له عليه السلام يتحدث بها عن صفات الجلال، يقول: «لا تقع الأوهام له على صفة، ولا تُعَقِّدُ القلوبُ منه على كيفية، ولا تناله التجزئة والتبعيض، ولا تحيط به الأبصار والقلوب»^(٣).

هذا المعنى التنزيهي الرفيع يلتقي في الدلالة مع نصّ علوّي آخر يقول فيه الإمام أمير المؤمنين: «وإنك أنت الله الذي لم تتناه في العقول، فتكون في مهبّ فكرها مكيّفاً، ولا في روّيات خواطرها ف تكون محدوداً مصّراً»^(٤).

كما يقول عليه السلام: «فتبارك الله الذي لا يبلغه بعد الهمم، ولا يناله حدُّ الفطنة»^(٥).

وعنه أيضاً: «لا تناله الأوهام فقدّره، ولا تتوهّمه الفطنة فتصوره، ولا تدركه الحواس فتحسّه، ولا تلمسه الأيدي فتمسّه، ولا يتغيّر بحال، ولا يتبدّل في

(١) نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح، مصدر سابق، الخطبة ٩١، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى، ص ٤١ - ٤٢.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ٨٥، ص ١١٥.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة ٩١، ص ١٢٧.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة ٩٤، ص ١٣٨.

الأحوال، ولا تبليه الليالي والأيام، ولا يغّيره الضياء والظلام، ولا يوصف بشيء من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء، ولا بعرض من الأعراض، ولا بالغيرية والأعراض»^(١).

من نصوصه في المجال ذاته قوله عليه السلام: «هو الله الحق المبين، أحق وألين مما ترى العيون، لم تبلغه العقول بتحديد فيكون مشبهًا، ولم تقع عليه الأوهام بتقدير فيكون ممثلاً»^(٢).

كما يقول عليه السلام في تمثيل قوله سبحانه: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾: «لم ينته إليك نظر، ولم يدركك بصر، أدركتَ الأ بصار»^(٣).

أخيراً نختم بنصّ علويٍّ يخبر فيه الإمام أنَّ الله سبحانه لا يشبه بخلقه ولا يقاس بهم، حيث يقول عليه السلام: «لا يُنْظَرُ بَعْيْنَ، وَلَا يُحَدَّ بَأْيْنَ، وَلَا يُوَصَّفُ بِالْأَزْوَاجِ، وَلَا يُخْلَقُ بِالْعَلَاجِ، وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ، وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ»^(٤).

يتبيّن من السياق أنَّ نظرية التشبيه والتجمسي تتعارض مع البراهين العقلية، وأنّها غير معقوله في نفسها، كما أنها تصطدم بجلاء مع النقل، باطلة في ضوء معاييره.

النظرية الثانية : المعطلة

كرد فعل فكريٍّ على نظرية المشبهة انطلقت في أجواء المسلمين نظرية تقف على الطرف المقابل، تؤمن بإثبات الصفات والأفعال، بيد أنها تلوذ بتعطيل العقل الإنساني عن إدراكتها ومعرفتها.

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص ٢٧٤.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٥٥، ص ٢١٧.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٦٠، ص ٢٢٥.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٢، ص ٢٦٢.

يؤمن أنصار هذه النظرية بأن الله عالم، بيد أنهم لا يتوجّلون في معرفة هذا العلم، بل لا يفكّرون فيه مطلقاً، إنما يكتفون بتصوّر أولى يفيد إثبات الصدّ، ليكون معنى عالم أنه غير جاحد. وهكذا بالنسبة للصفات الأخرى وما يدخل في منظومة الفكر التوحيدى من معارف.

برز هذا المنحى واضحًا في الرعيل الأول من الصحابة والتابعين ومن اتّبعهم، وقد جاء نتيجةً طبيعية لتصوّر بُشّته مؤسسة الخلافة ودافعت عنه يقضي بغلق باب المعرفة والاكتفاء بالظواهر^(١).

لكن خطّ أهل البيت عليهم السلام لم يذعن لهذا التوجّه الذي رآه متعارضاً مع نداء الوجدان ومتطلبات العقل وروح الإسلام، ففيّر ينابيع الحكمة في هذا المضمار، وكان الإمام أمير المؤمنين رائد هذا الحقل وسيده، حيث فتح أبواباً من المعرفة لولاه لظلت مؤصلة أبد الآبدين.

(١) ينظر في هذا المجال التحليل الذي قدّمه السيد الطباطبائي لطبيعة الدوافع التي حملت مؤسسة الخلافة إلى اعتماد هذا النهج بعد النبي عندما باادرت إلى غلق مجال البحث العلمي في شؤون الإسلام بالأخصّ الجانب العقدي، وفتحت المجال واسعاً أمام الفتوحات العسكرية.

كما يقول في تصوير الحالة العلمية في ظل سياسة مؤسسة الخلافة: «كان البحث المنطقي الحرّ في المسائل الاعتقادية يجرّ الويّلات على من يجرؤ على ممارسته، ويكون سبباً في إزالة أشدّ العقوبات به، كما حصل لذلك الرجل الذي جرّ وناقشه الخليفة في مسألة، فما كان من الخليفة إلا أن أشبعه ضرباً بالسوط (وبجريد النخل) حتى سالت الدماء من بدنـه. وحصل في مجلس آخر أن تناول الخليفة معنى آية من آيات القرآن وأوضّحـه بما يُظهر معنى «الجبر» فاعتـرض عليهـ رـجلـ، فغضـبـ الخليـفةـ عـلـيـهـ حتـىـ هـمـ بـقتـلهـ، إـلـىـ أـطـفـأـ بـعـضـ الـخـضـارـ ثـائـرـةـ الـخـلـيـفـةـ وـغـضـبـهـ».

ينظر: رسالة التشريع في العالم المعاصر، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت ١٤١٨ هـ، ص ١١٢ - ١١١.

كلّامة عن هذه النظرية وتصوراتها في المعرفة التوحيدية، يقول باحث معاصر: «إذا كانت تلك [الطائفة المشبهة] متھورة في تشبيهها ومفرطة في تجسيمها، فإنّا نجد في مقابلها طائفة أخرى أرادت التحرّز عن وصمة التشبيه وعارض التجسيم فوّقعت في إسارة التعطيل، فحكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه وعمرفة صفاته وأفعاله... فهذا مالك عندما سُئل عن معنى قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وقد نقل عن سفيان بن عيينة، أنه قال: كلّ ما وصف الله به نفسه في كتابه، فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»^(١).

عندما يصل السيد الطباطبائي في تفسيره إلى قول الله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾^(٢) يشير إلى هذا الاتجاه الذي وطّد أركانه في حياة المسلمين منذ القرون الأولى، فيقول: «للناس في معنى العرش، بل في معنى قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة، فأكثر السلف على أنها وما يشاكلها من الآيات من المتشابهات التي يجب أن يرجع علمها إلى الله سبحانه، وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطلع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنة بدعة»^(٣).

ثم يشير إلى مجازة منطق هؤلاء للعقل والدين، فيقول: «والعقل يخطئهم في ذلك، والكتاب والسنة لا يصدقانهم، فآيات الكتاب تحرض كلّ التحريريين

(١) الإلهيات، جعفر سبحاني، مصدر سابق، ج ١، ص ٨٧. والنّصان عن مالك وسفيان أخذهما المؤلف عن: الملل والنحل، ج ١، ص ٩٣؛ الرسائل الكبرى، ابن تيمية، ج ١، ص ٣٢.

(٢) الأعراف: ٥٤.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٨، ص ١٥٣.

على التدبر في آيات الله وبذل الجهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته بالذكر والتفكير والنظر فيها والاحتجاج بالحجج العقلية، ومتفرقات السنة المتوترة معنىً توافقها. ولا معنى للأمر بالمقْدمة، والنهي عن التبيّنة»^(١).

يعود إلى هؤلاء تارة أخرى، ليقول: «لم ينقل عن طبقة الصحابة بحث حقيقي عن مثل العرش والكرسي وسائر الحقائق القرآنية، وحتى أصول المعرف كمسائل التوحيد وما يلحق بها، بل كانوا لا يتعدون الظواهر الدينية ويقفون عليها. وعلى ذلك جرى التابعون وقدماء المفسّرين»^(٢). ثم ينقل كلام مالك وسفيان.

بعد ذلك يذكر أن الباب المعرفي الوحداني الذي أمد الأئمّة بالعلم على هذا الصعيد، هو باب عليٍّ وآل عليٍّ: «فهذا نحو سلوكهم (السلف) في ذلك لم يورث منهم شيء إلا ما يوجد في كلام الإمام علي بن أبي طالب والأئمّة من ولده بعده عليهم السلام»^(٣).

ينتهي التحليل المدعم بالنصوص والشواهد التاريخية المكثفة إلى أن نظرتي التشبيه والتعطيل كانتا تلقيان بظلال مكثفة على أجواء السلف وتتقاسمان ثقافتهم التوحيدية إلاّ ما خرج بدليل، وهو قليل.

أكثر من ذلك، يمكن تلمس آثار نظرية التعطيل في نصوص فريق من محدثي الإمامية، وإن جاءت بلا هذا العنوان.

على سبيل المثال نقرأ للشيخ الصدوقي (ت: ٣٨١هـ) بعد انتهاءه من نقل روايات صفات الذات قوله: «قال محمد بن علي مؤلف هذا الكتاب، رضي الله عنه: إذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات فإنما ننفي عنه بكل صفة

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٨، ص ١٥٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ١٦١.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦١.

منها ضدّها، فمتى قلنا أنه حيٌّ نفيانا عنه ضدّ الحياة وهو الموت، ومتى قلنا أنه عليم نفيانا عنه ضدّ العلم وهو الجهل^(١) إلى آخر ما يذكره من صفات. إنَّ هذا النسق الذي يحصر المعرفة بنفي الضدِّ يصبُّ في اتجاه نظرية التعطيل. أجل، يمكن توجيه الكلام بصرفه إلى عدم معرفة المصدق، فلو كان المراد نفي معرفة المصدق دون المفهوم لكان الكلام صحيحاً جزماً، وإلاً من غير العقول القول بأن الإدراك الإنساني لا يفقه معنىًّا للفاهيم العلم والحياة والسمع. من معرفة هذا القول للشيخ الصدوق يبدو واضحاً أن السيد الطباطبائي يكون قد عناه - على الأرجح - ومن يذهب إلى هذا المذهب عندما استعرض النظريات الأربع التي تبلورت في فكر المسلمين إزاء الصفات الذاتية، ليعقبها بقوله: «ربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر، وهو أنَّ معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها. فمعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة مثلاً نفي الموت والجهل والعجز»^(٢).

ليقول بعد مناقشته: «بهذا يبطل أيضاً ما قيل إنَّ معنى الصفات الذاتية الشبوانية سلب مقابلاتها»^(٣) مرتكزاً إلى أنَّ هذا المعنى يلزم منه خلوُّ الذات من الصفات الكمالية، وهو محال.

مناقشة المعطلة

بشأن مناقشة نظرية التعطيل، من الواضح أنها تتناقض والوجودان الإنساني، فالإنسان يحكم بالوجودان بإمكان المعرفة، بل يعد التفكير المنطقي

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت، ص ١٤٨.

(٢) نهاية الحكم، مصدر سابق، ص ١٨٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٨٧.

والبحث الحرّ بلوغاً إلى المعرفة من مكنونات الجبلة الإنسانية، ومن جملة ما أودع الله من غرائز في النوع البشري.

أمّا لو انتقلنا إلى الآيات والروايات، فثمّ منها كثير يتصادم مع هذا المنطق ويدحضه.

وفي القرآن الكريم عدد وافر من الآيات يذكر الله سبحانه الصفات والأسوء؛ من ذلك قوله سبحانه: ﴿سَبَّحَ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحِبِّي وَيُمِيِّتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١).

كذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُوْسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَمِّنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمَصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٢).

فهل من المعقول أن يذكر القرآن عشرات بل مئات الصفات والأسوء دون أن يكون لها معنى؟ أو أن يكون المراد منها نفي مقابلها فقط؟ لو كان الثاني هو المقصود لأشار القرآن إليه ضرورة، ولأشارت إليه الروايات أيضاً.

هذا فيما تتحرّك النصوص الروائية في اتجاه مغاير لذلك المدلول. ففي الروايات التي تقدّمت عن الصفات كان يكفي الإمام - لو كان نفي المقابل هو المقصود - أن يقول: إن الله ليس بجهل، وليس بعجز، وليس بميّت ونحو ذلك، بدلاً من الصيغة التي جاءت بها فعلاً: «هو نور لا ظلمة فيه»، «حياة لا

(١) الحديـد: ١ - ٣.

(٢) الحـشر: ٢٢ - ٢٤.

موت فيه»، «علم لا جهل فيه».

أجل، ما لا يمكن معرفته هو الذات أو اكتناه الذات، والنهي الذي تضمنه عدد من الروايات واقع على هذه المعرفة، لا على الصفات والأسماء. إن عدم رعاية هذه الموازنة بين المعرفة المحالة والمعرفة الممكنة ساهم في بعض الالتباس الذي نشأ في هذا المجال.

يطالعنا نص للإمام علي بن أبي طالب يرسم الحدود بين المنطقتين المحالة والممكنة، بقوله عليه السلام: «لم يطلع العقول على تحديد صفتة، ولم يحجبها عن واجب معرفته»^(١).

كما أن هناك رواية مشهورة عن الإمام زين العابدين علي بن الحسين السجاد تتتجاوز إمكان المعرفة إلى المعرفة التوحيدية العميقه. فعندما سُئل عن التوحيد، أجاب عليه السلام: «إن الله عز وجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ والآيات من سورة الحديد إلى قوله ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فمن رام وراء ذلك فقد هلك»^(٢).

ثم نص جلي يبيّن بوضوح إمكان المعرفة، بيد أنه يترسّم لها مساراً ضابطاً يقيّدها بين حدّي التعطيل والتشبّيه، فقد سُئل الإمام أبو جعفر الثاني عليه السلام: يجوز أن يقال لله إنّ شيء؟ قال: «نعم، يخرجه من الحدّين حدّ التعطيل وحدّ التشبّيه»^(٣).

ولعلّ من أوضح الروايات في هذا الباب، وفي نفي مذهب التعطيل خصوصاً ما ذكره شيخنا الصدوق، ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام حيث قال: «إن الناس في التوحيد ثلاثة مذاهب، مذهب إثبات بتشبيه (وهم

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٤٩، ص ٨٨.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٩١، الحديث ٣.

(٣) الأصول من الكافي، ج ١، ص ٨٢.

المجسّمة) ومذهب النفي (وهم المعطلة) ومذهب إثبات بلا تشبيه. فمذهب الإثبات بتشبيه لا يجوز، ومذهب النفي لا يجوز، والطريق في المذهب الثالث إثبات بلا تشبيه»^(١)

المراد بالتعطيل: تعطيل الإدراك الإنساني عن التعاطي مع المعرفة التوحيدية، كما أشار إليه الشيخ المجلسي في تعليقه على الحديث بقوله: «حدّ التعطيل هو عدم إثبات الوجود والصفات الكمالية والفعالية والإضافية له تعالى، وحدّ التشبيه الحكم بالاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات وعوارض الممكنات»^(٢).

في حوار بين الإمام الصادق وأحد الزنادقة في عصره يسعى السائل إلى غلق باب المعرفة التوحيدية عبر مداخل متعددة، منها احتجاجه بقدرات العقل الإنساني، وأنّ ما يكونه من صور إدراكيّة في هذا المجال لا تزيد على كونها أوهاماً، حيث يقول السائل: فإنّا لم نجد موهوماً إلاّ مخلوقاً؟ قال أبو عبدالله عليه السلام: «لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً لأنّا لم نكلّف غير موهوم».

يتلخّص منطق الإمام في الردّ أنّ الأمر لو كان كما صوّره السائل لارتفاع التوحيد ومعرفة الله عنّا، وبالتالي باطل، فسيثبت بالدلالة الالتزامية أنّ التوحيد ومعرفة الله ليست مرتفعة.

ثم يوضّح له أنّ هذا تعطيل، والتعطيل يساوي إنكار الربوبية، فلا بدّ من تحاشيه وتحاشي التشبيه معاً؛ يقول: «لكن لابدّ من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه، لأنّ من نفاه فقد أنكره ودفع ربوبيته وأبطله، ومن شبهه بغيره فقد أثبته

(١) توحيد الصدوق، مصدر سابق، ص ١٠١، الحديث: ١٠.

(٢) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، المولى محمد باقر المجلسي (ت: ١١١١هـ)، الطبعة الثانية، طهران ٤١٤٠٤هـ، ص ٢٨٤.

بصفة المخلوقين المصنوعين^(١).

كذلك ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام مع من دخل عليه وقال إنّه من محبيه، فذكر له معرفة التوحيد كأول عالمة على حبّ أهل البيت، حتى قال عليه السلام في سياق ذلك: «ومن زعم أنه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغّر بالكبير، وما قدروا الله حقّ قدره» قيل له: فكيف السبيل إلى التوحيد؟ فأجاب عليه السلام: «باب البحث ممكّن، وطلب المخرج موجود» وما أدّل التعبير على إمكان المعرفة ومناهضة التعطيل^(٢).

نختم أخيراً بنصّ وجيز للإمام أمير المؤمنين حيث يقول عليه السلام في أول خطبة من خطب «نهج البلاغة»: «أول الدين معرفته» فلو لم تكن المعرفة ممكنة فلا معنى أن يعدها الإمام أول الدين^(٣).

إذن: المعرفة ممكنة، والاكتناه محال، وباب المعرفة مفتوح غير مسدود، إنما تكمن الإشكالية في طبيعة التوفيق بين الإمكانيّة والكيفيّة، بالأخص وإنّ مفاهيم الصفات مأخوذة من مصاديق ماديّة محدودة في نطاق الإدراك الإنساني. هذا ما يضعنا على مشارف النظرية الثالثة.

النظرية الثالثة: إمكان المعرفة

وقد يُطلق عليها نظرية المعرفة الممكنة. تعبر هذه النظرية - بحسب اعتقادنا - عن موقف القرآن الكريم وأئمّة أهل البيت عليهم السلام. بدائيّي عندما تُبيّن هذه النظرية موقفها بإمكان المعرفة، فلا تعني أنّ بمقدور الإدراك الإنساني أن يعرف الله سبحانه بتمام حقيقته وكنهه فهذا محال،

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٨٤ - ٨٥، الحديث ٦.

(٢) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١، ص ٣٩.

إنّها هدفها الأساسي أن تناهض النظرية التعطيلية التي تغلق باب المعرفة بتهمة لتجحّب الإنسان عن واجب معرفة الله تعالى وتحرمه من عطاء التوحيد. يحدّد بعض المحقّقين ثغور المعرفة الممكّنة بأنّها معرفة الله بوجهه، لا من جميع الوجوه، لأنّها إذا كانت من جميع الوجوه صارت اكتنائية، وهي ممتنعة، كما وأنّها لو أسقطت الوجه الممكّن لهوَت إلى التعطيل.

في تعقيب على حديث الإمام الصادق مع الزنديق - حيث قول الإمام عليه السلام: «لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً»^(١) - يقول الشعراي: «معنى الحديث، أنا لم نكلّف بعبادة شيء لم ندركه أصلًا بل بشيء ندركه بوجهه ونجهل حقيقته. وهذا نظير النفس فإن وجوده معلوم وإلا لم يكن فرق بين الحي والموت، ولكن حقيقته مجھولة لأكثر الناس، وكثير من الأدوية نعرفها بخواصّتها في العلاج وأثارها ولا نعرف حقيقتها، وكذلك نعرف الله بوجهه ولا نعرفه بكلّ الوجوه»^(٢).

التفكيك بين المفهوم والمصدق

من اللوازيم المترتبة على إثبات هذه النظرية بإمكان المعرفة أن تتحمّل أعباء مواجهة إشكالية الكيفية؛ إذ كيف يكون بمقدور المفاهيم الإنسانية بتطابعها المحدود المتلابس مع المادة أن تكون أدلة لمعرفة صفات المطلق وأسمائه؟

(١) ينظر الحديث: الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٨٣ - ٨٥، الحديث ٦.

(٢) هو الميرزا أبو الحسن الشعراي من الأساتذة البارزين في الفلسفة، مارس مهامه العلمية في طهران، له تعلقة قيمة على شرح أصول الكافي والروضة للمولى محمد صالح المازندراني (ت: ١٠٨١ أو ١٠٨٦ هـ).

ينظر: الكافي: الأصول والروضة، شرح جامع للمولى محمد صالح المازندراني، مع تعليق علمية للميرزا أبي الحسن الشعراي، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران ١٣٨٤ هـ، ج ٣، ص ٩٤ - ٩٥.

يتمثل إنجاز هذه النظرية علمياً أَنَّها تؤمن بالاشراك المعنوي للمفاهيم بين الممكن والواجب، بيدَ أَنَّها تميّز بينهما بالمصدق.

عندما تطلق أوصاف العلم والقدرة والحياة وغيرها على الله سبحانه وَهُوَ عَزَّ ذِكْرُهُ، ففي مقوله «الله عالم» و«على عالم» يكون معنى العلم بينهما واحداً على سبيل الاشتراك المعنوي، لا أَنَّه في الله سبحانه بمعنى وفي علي بمعنى آخر.

أجل، ما يختلف هو المصدق، فأين التراب ورب الأرباب!

المصدق في الإنسان: ممکن، فقیر، محدود، مجسّم، لكنه في الله: سبحانه مطلق، غير متنه، واجب وغنى.

تعتقد هذه النظرية أَنَّ هذا المسار القائم على التمييز بين المفهوم والمصدق هو الصراط السوي في معرفة الصفات الذاتية. فالمفهوم مشترك معنوي، بيدَ أَنَّ أحدهما غير الآخر في المصدق.

على هذا يوجد مشارك لله سبحانه من حيث المفهوم، لكنه في المصدق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١).

لقد مرَّ التنظير لهذه الفكرة وصياغتها نظرياً بعدد من المحطّات، منها ما قدّمه مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ)، أمّا من المعاصرين فقد تناولها السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢ هـ) بفصل مستقلٍ من «نهاية الحكم» عنوانه «أنَّ الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصدق»^(٢)، وقد عقب عليه أحد الشرّاح بتعليقه تشير إلى التمييز المذكور بوضوح، حيث قال: «لأنَّ بعض المفاهيم وإن

(١) الشورى: ١١.

(٢) نهاية الحكم، السيد محمد حسين الطباطبائي، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

كان مشتركاً بين الواجب والمكناة كالحياة والعلم والقدرة وغيرها إلا أن المكناة تختلف عنه من حيث المصدق، فهذه الصفات مثلاً زائدة على ذات المكناة بخلافها في الواجب [فإنما عين الذات]، مضافاً إلى أن ما للواجب من حقيقة هذه المفاهيم وأشباهها من المفاهيم الوجودية هو المرتبة الغير المتناهية في الشدة والتي لا يخالطها نقص ولا عدم بخلاف المكناة».

ثم يختتم بإشارة جميلة عندما يقول: «فهذا الفصل كأنه تفصيل لما أجمل في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمُثْلِيهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)»^(١).

إلى الحقيقة ذاتها أشار باحث آخر، وبعد أن أوضح أنّ عدداً من المفاهيم العامة تطلق على واجب الوجود وعلى غيره أيضاً، عاد ليميز بين الاستخدامين، ثم انتهى للقول: «خلاصة الكلام في هذا الباب أنّ مفهوم الوجود وإن كان يعدّ مفهوماً واحداً، إلا أنّ مصاديقه متفاوتة جداً و مختلفة. يمكن للتباين أو الاختلاف بين مصاديق مفهوم ما أن تتدّ من حدود النقص حتى الكمال المطلقاً. يطلق على التفاوت والاختلاف: التشكيك في مراتب الوجود - بحسب لغة الاصطلاح - وهذا التشكيك يصدق على سائر المفاهيم العامة أيضاً، فلمفهوم العلم والقدرة وجميع الصفات الكمالية مراتب تشكيك كذلك»^(٢).

في هذا الضوء يتبيّن أنّ عناية البحث الفلسفية بدراسة الاشتراك المعنوي لهذه المفاهيم ليس أمراً اعتباطياً أو لمحض أن يكون أمراً نظرياً تجريدياً، بل لما يترتّب عليه من آثار في حقل الإلهيات بالمعنى الأخصّ. فلو آمناً بالاشتراك اللغطيّ بشأن هذه المفاهيم كما ينسّب ذلك إلى بعض المتكلّمين لكان

(١) تعلقة على نهاية الحكمة، محمد تقى مصباح اليزدي، قم ١٤٠٥ هـ، ص ٤٣٧.

(٢) القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٤٦٢، بالفارسية.

الحصيلة انسداد باب المعرفة.

ف والله يطأق عليه عالم، واللفظ نفسه يُطلق على الممکن أيضاً، فالنتيجة بحسب مقوله الاشتراك اللفظي أنّ العالم في الممکن معلوم وفي الواجب مجهول بحيث نعرف اللفظ ولا نعرف المراد منه ومعناه، وهذا هو التعطيل. لهذا السبب نسب الحكيم السبزواري من لا يؤمن بالاشتراك المعنوي في الوجود إلى التعطيل، كلامه لابد وأن تترتب عليه، كما يدلّ عليه قوله:

وإنَّ كلاً آية الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل^(١)

سبقت الإشارة إلى أنَّ السيد الطباطبائي خصص فصلاً للبحث ذاته وإن كان التعبير فيه يوحى بشيء من الإيهام، فعنوان الفصل هو: «أن الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصدق»^(٢). والمقصود لا مشارك له من حيث المصدق، كما يدلّ عليه قوله في الشرح: «وأماماً حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات وغيره - كالوجود المحمول باشتراكه المعنوي عليه وعلى غيره، مع الغض عن خصوصية المصدق، وكذا سائر صفات الواجب بمفاهيمها فحسب كالعلم والحياة والرحمة مع الغض عن الخصوصيات الإمكانية - فليس من الاشتراك المبحوث عنه في شيء»^(٣).

بمعنى أنَّ حمل تلك المفاهيم ليس من الاشتراك المصداقـي، بل هذا هو الاشتراك المفهومـي، وإلاً فأحدـهما بحسب المصدق واجب غنيـي والأخر ممکن فقيرـ.

ينبغي إذن التميـز جيدـاً بين فضاء المفاهيم وعالم المصاديق. وربما كان أحد

(١) شرح غرر الفوائد، الحاج ملا هادي السبزواري، طهران ١٩٨١، ص ٤.

(٢) نهاية الحكمـة، مصدر سابق، ص ٢٨٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٨٣.

معاني إخراجه سبحانه من حدّي التعطيل والتشبيه وسلوك الصراط السويّ في المعرفة التوحيدية أنّ المفهوم معلوم للإدراك البشري عبر الاشتراك المعنوي، والمصدق مجهول الكنه.

لكن مع ذلك كله ثَمَّ تقييد في عالم المفاهيم ينبغي لنا مراعاته في الدائرة التوحيدية.

أقسام المفاهيم

القسم الأول: المفاهيم التي تحكي عن نقص كمفهوم الجهل والعجز والموت والفقر. لا ريب في أنّ هذه لا تصدق على الواجب سبحانه وهو منزه عنها.

القسم الثاني: المفاهيم التي تحكي عن كمال مرتبط بمرتبة من مراتب الوجود لا بكلّ مراتبه نظير الحركة، فإذا ما قيس شيء بشيء آخر قيل هذا ساكن وهذا متحرّك، وهذا الشخص متعلمًّا وذاك غير متعلمًّا، وهذه المرأة ولود وتلك عاقر. فالحركة والتعلم والولادة هي مفاهيم كمالية تصف مكنات وجودية في فضاء الوجود الممكن. لكن هذه المفاهيم لا تصلح للتعبير عن وجودات أعلى مرتبة كالملائكة مثلاً. فلا توصف الملائكة أثناًها ولودة إبرازاً لصفة كمالية فيها؛ لأنّه لا معنى للولادة في عالم الملائكة، حتى تكون صفة كمالية وعكسها صفة نقص، بل لا يصلح استخدام المفهوم إزاء الرجل مع أنه في مرتبة وجودية واحدة مع المرأة، لأنّ الولود وإن كان مفهوماً كمالياً للمرأة، إلاّ أنه لا يُعدّ عدمه مفهوم نقص بالنسبة إلى الرجل، لأنّ الولادة ليست من شأنه.

هذا الضرب من المفاهيم الكمالية التي ترتبط بمرتبة وجودية معينة، لا يصدق هو الآخر على الواجب سبحانه.

القسم الثالث: المفاهيم التي تحكي كاماً مطلقاً في أيّ مرتبة من مراتب الوجود، وهي بمنزلة المفاهيم العامة التي تنطبق على عالمنا المادي وعلى غيره،

كالعلم والقدرة والحياة، فليست الحياة كمالاً موجود في مرتبة خاصة، بل هي كمال مطلق يعمّ كلّ مراتب الوجود.

في ضوء ما يذهب إليه علم المعرفة من تصنيف المفاهيم العقلية إلى مفاهيم ماهوية أو معقولات أولى تنتزع ذاتياً من المدركات الجزئية، ومفاهيم أخرى يكسبها الإنسان بنشاطه العقلي، يثير باحث معاصر تقسيماً آخر يفيد منه في تحليل المعرفة التوحيدية، يوزّعها إلى مفاهيم إيجابية وسلبية.

يقول عما يجوز نسبته إلى الله سبحانه من المفاهيم الإيجابية العامة، ما نصّه:

«هناك طائفة أخرى من المفاهيم الإيجابية تحكي عن كمالات الوجود ولا تتضمن أيّ جهة نقص أو محدودية، ولو أتّها قد تطلق على مصاديق محدودة أيضاً، مثل العلم والقدرة والحياة. مثل هذه المفاهيم يمكن نسبتها إلى الله تعالى بعنوان كونها صفات إيجابية مع اشتراط عدم محدودية المصدق»^(١).

فمقولة صدق المفهوم على الله لا تعمّ بحيث تشمل مطلق المفاهيم.

فالمفهوم الماهوي لا يصدق على الله، كما لا يصدق عليه أيضاً المفهوم النسبي غير الماهوي والمفهوم الإيجابي الذي يرتبط بمرتبة من مراتب الوجود، إنما يصدق عليه سبحانه المفهوم الإيجابي الذي يعبر عن كمال مطلق دون أن يشوبه ضرب من النقص والمحدودية.

هذا المعنى أكّده أكثر من واحد من الباحثين المتضلعين في المعرفة التوحيدية، فقد كتب السيد الطباطبائي في حاشية الأسفار ما يلي: «لا ريب أنّ الصفات التي ثبّتها فيه تعالى كالعلم والقدرة والحياة وغيرها، إنّما هي الصفات الكمالية التي نجدها فيما عندنا من الفضائل الوجودية، ثم نجرّدّها

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقى مصباح اليزدي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤٠٩ هـ، ص ٤٢٥.

عن شوب الأعدام والنقائص، فتعود صفة كمالية بحثة تقبل الصدق والانطباق عليه تعالى... فمن المسلم أن القدرة بحدودها المادية التي توجد عندنا لا توجد عنده تعالى، ولا هي بذلك المعنى تصدق عليه»^(١).

تطهير المفهوم

يضعنا نص الطباطبائي أمام حالة يمكن أن يطلق عليها تطهير المفهوم من شوائب المادة وتجريده عن المحدودية والضيق. عندما يؤخذ العلم من المصدق المادي يكون مشوباً بالأعدام والنقائص والحدود، وحالة التطهير تقوم بتجريده عن هذه الشوائب ليصير مطلقاً، عندئذ يصدق على الله سبحانه. لهذا تؤكد روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام عندما تتحدث عن الصفات أنه سميع لا بآلة، بصير لا بآلة، لأن السمع والبصر والعلم وغيرها تقتربن عند النوع الإنساني بالآلة والحواسس والمادة، وتتصف بالضيق والمحدودية.

عند هذه النقطة بالذات تكبر في النفس إشارة للسيد الطباطبائي يفيد فيها أن القرآن يقرن الحمد بالتسبيح على الدوام، باستثناء عدد من المخلصين. فالحمد وصف مدح وثناء إذا صدر من إنسان ليس ملخصاً خالطاً النقائص فلا يليق بساحة قدسه، فاحتاج إلى التنزيه. بعكس ما لو صدر عن المخلصين «سبحان الله عما يصفون * إلا عباد الله المخلصين»^(٢) ذوي التوحيد الإلخachi «وكمال توحيد الإخلاص له»^(٣)، كما حكاه عن عدّة من أنبيائه، وعن أهل الجنة المطهرين من لغو القول والتأثيم «وآخر دعواهم أن الحمد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٠٧، هامش الطباطبائي.

(٢) الصافات: ١٥٩-١٦٠.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١، ص ٣٩.

الله رب العالمين^(١)، وقد جعل حمدتهم حمده ووصفهم وصفه. يقول: «وَأَمّا غَير هذِه الموارد فهُوَ تَعَالَى وَإِنْ حَكَى الْحَمْدُ عَنْ كَثِيرٍ مِّنْ خَلْقِهِ بَلْ عَنْ جَمِيعِهِمْ، كَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾^(٢)، وَقَوْلُهُ: ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّاعِدُ بِحَمْدِهِ﴾^(٣)، وَقَوْلُهُ: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^(٤)، إِلَّا أَنَّهُ سُبَّحَنَهُ شَفَعَ الْحَمْدَ فِي جَمِيعِهَا بِالتسْبِيحِ بَلْ جَعْلُ التَّسْبِيحِ هُوَ الْأَصْلُ فِي الْحَكَايَةِ وَجَعْلُ الْحَمْدِ مَعَهُ، وَذَلِكَ أَنَّ غَيْرَهُ تَعَالَى لَا يُحِيطُ بِجَهَالِ أَفْعَالِهِ وَكَاهَا كَمَا لَا يُحِيطُونَ بِجَهَالِ صَفَاتِهِ وَأَسْمَائِهِ الَّتِي مِنْهَا الْأَفْعَالُ؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^(٥). فَمَا وَصَفُوهُ بِهِ فَقَدْ أَحاطُوا بِهِ وَصَارَ مَحْدُودًا بِحَدَادِهِمْ مَقْدِرًا بِقَدْرِ نِيلِهِمْ مِّنْهُ، فَلَا يُسْتَقِيمُ مَا أَثْنَوْا بِهِ مِنْ ثَنَاءٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَنْزَهُوهُ وَيُسَبِّحُوهُ عَمَّا حَدَّوْهُ وَقَدْرُوهُ بِأَفْهَامِهِمْ؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ النَّحْلُ: ٧٤^(٦).

الاستثناء الوحيد هنا هم المخلصون من عباده، فقد جعل حمدتهم حمده ووصفهم وصفه ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلَّا عِبَادُ اللَّهِ الْمُخْلَصُونَ﴾^(٧)، وَذَلِكَ عَلَى غَرَارِ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(٨) فَالْحَمْدُ هُوَ حَمْدُ اللَّهِ سُبَّحَنَهُ لَكَنَّهُ جَرَى عَلَى لِسَانِهِؤْلَاءِ، بَعْدَ أَنْ بَلَغُوا مَقَامَ الْإِخْلَاصِ «مَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مَا افْتَرَضْتَهُ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ».

(١) يوئيس: ١٠.

(٢) الشورى: ٥.

(٣) الرعد: ١٣.

(٤) الإسراء: ٤٤.

(٥) طه: ١١٠.

(٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٠.

(٧) الصافات: ١٥٩ - ١٦٠.

(٨) الأنفال: ١٧.

حتى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق»^(١) فحمدُ هؤلاء المخلصين هو حمدُ الله يجري على لسانهم. بيدَ أنَّ عملية التطهير هذه بتجريد المفاهيم عن كُلِّ ما يشوبها من نقص ومحودية، لا ترفع المفاهيم إلى أن تكون أدوات معرفية مطلقة بل تبقى تصطدم بمشكلات أخرى ترجع نهاية المطاف إلى ضيق اللغة عن الإشراف على ساحة قدسه سبحانه.

حدود المفاهيم

إنَّ للمفهوم حدوداً لا يتخطَّاها حتَّى مع التجريد والتطهير، فعندما نطلق مفاهيم الحياة والعلم والقدرة على الله سبحانه فإنَّها تبقى محودة مهما جرَّدت، تبرز محوديتها لأنَّها تعبر عن معناها ولا تحكي غيرها. على سبيل المثال: لا يتضمَّن مفهوم الحياة القدرة والعلم مثلاً، كما لا يتضمَّن مفهوم العلم الحياة والقدرة، بل إنَّ كلاً من هذه المفاهيم يحكي معناه ويعبر عنه وحسب.

حتى تقيد هذه المفاهيم بقرينة من قبيل «علم لا كالعلوم» و«قدرة لا كقدرة غيره» لا ينقذ المفاهيم من ورطة التحديد التي ترجع بالأساس إلى محودية اللغة ذاتها. يقول السيد الطباطبائي: «مفهوم العلم - مثلاً - هو معنى أخذناه من وصف محدود في الخارج نعدُّه كما لا يوجد له، وفي هذا المفهوم من التحديد ما يمنعه أن يشمل القدرة والحياة مثلاً، فإذا أطلقناه عليه تعالى ثم عدلنا محوديته بالتقيد في نحو قولنا: «علم لا كالعلوم» فهو أنه يخلص من بعض التحديد لكنَّه بعدُ مفهوم لا ينعزل عن شأنه وهو عدم شموله ما وراءه - ولكلَّ مفهوم وراء يقصر عن شموله - وإضافة مفهوم إلى

(١) رسالة لقاء الله، ميرزا جواد ملكي تبريزي، قم ١٤٠٥، ص ٢٤؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥٣، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

مفهوم آخر لا يؤدي إلى بطلان خاصّة المفهومية^(١).

في ضوء هذه المشكلة في المفاهيم وبنية اللغة نشير إلى معنى أدقّ مما مرّ لكلمات الإمام أمير المؤمنين في قوله عليه السلام: «لا تحدّد الصفات»، «وكمال الإخلاص له نفي الصفات» وكذلك قوله: «الذى ليس لصفته حدّ محدود، ولا نعت موجود». هذه تشير بأجمعها إلى أنّ هذه الصفات والمفاهيم لا تصدق عليه سبحانه بها لها من حدّ، دون أن يعني ذلك نفي الصفة ذاتها.

يقول الطباطبائي مستأنفًا: «وهذا هو الذي يحرّر الإنسان الليب في توصيفه تعالى بما يثبته له لبّه وعقله، وهو المستفاد من قوله عليه السلام: لا تحدّد الصفات، ومن قوله فيما تقدّم من خطبته المنشورة: وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، وقوله أيضًا في تلك الخطبة: الذي ليس لصفته حدّ محدود، ولا نعت موجود، وأنت ترى أنّه عليه السلام يثبت الصفة في عين أنّه ينفيها أو ينفي حدّها، ومن المعلوم أنّ إثباتها هي لا تنفك عن الحدّ، فنفي الحدّ عنها إسقاط لها بعد إقامتها، ويؤول إلى أنّ إثبات شيء من صفات الكمال فيه لا ينفي ما وراءها فتتحدّد الصفات بعضها مع بعض ثم تتحدّ مع الذات ولا حدّ، ثم لا ينفي ما وراءها مما لا مفهوم لنا نحكي عنه، ولا إدراك لنا يتعلّق به»^(٢).

ثم يشير إلى أنّ المشكلة تكمن في اللغة عندما تتغيّر أن تشرف من خلال مفاهيمها المحدودة على ساحة عظمته وكبرياته، من دون أن يعني ذلك الانحدار صوب التعطيل بغلق باب المعرفة تماماً، بل المعرفة ممكنة بوجه من الوجوه، وبعلامات تدلّ على الصفات.

أمّا امتناع اكتناه الذات واستحالته على الإدراك البشري فيفسّره السيد

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٠١.

(٢) المصدر السابق، ج ٦، ص ١٠١.

الطباطبائي في ضوء مشكلة اللغة من خلال تقرير حسّي ملموس، يذكر فيه: «أنَّ هذه المعاني والمفاهيم للعقل بمنزلة الموازين والمكائيل يُوزن ويُكتال بها الوجود الخارجي والكون الواقعي، فهي حدود محدودة لا تنعزل عن هذا الشأن وإن ضممنا بعضها إلى بعض واستمدنا من أحدها للآخر، لا يُعترف بأواعيتها إلَّا ما يقاربها في الحدّ، فإذا فرضنا أمراً غير محدود (الذات الإلهية) ثم قصدناه بهذه المقاييس المحدودة لم ننل منه إلَّا المحدود وهو غيره، وكلَّما زدنا في الإيمان في نيله زاد تعاليًا وابتعادًا»^(١).

من معطيات التمييز بين المفهوم والمصدق معالجة مشكلة أخرى قد يعرض لها بعضهم في سياق المعرفة التوحيدية. فالذات مطلقة لا يمكن اكتناها ومعرفتها، والصفات عين الذات، فلا يمكن إذن معرفة الصفات! يعكس الإشكال خلطاً بين المفهوم والمصدق، فإنَّ الصفة عين الذات مصداقاً، وما تدركه المعرفة التوحيدية الإنسانية بوجه يكون على صعيد المفهوم، بالقيود والحدود التي ذكرت للمفاهيم خاصة، وللغة بشكل عام. إذن تبقى المفاهيم أوعية محدودة ويبقى الإدراك الإنساني أسير تلك الحدود، وتبقى الذات الإلهية فوق جميع التصورات بل حتى فوق هذا التصور الذي يفيد أنَّه سبحانه بخلاف كلَّ تصور. ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^(٢). يقول الإمام علي عليه السلام: «ما تُصوَّر فهو بخلافه»^(٣). كما يرسم في قول آخر حدّاً واضحًا بين المعرفة الممكنة والمعرفة الممتنعة: «فلسنا نعلم كنه عظمتك، إلَّا أنا نعلم أَنْكَ حيٌّ قيوم لا تأخذك سِنة ولا نوم»^(٤).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٠١.

(٢) طه: ١١٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٠٢.

(٤) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٦٠، ص ٢٢٥.

يتضمن النصّ أيضاً إشارة إلى أنّ صفة الحياة والقيومية هما في طليعة الصفات الإلهية، وأنّ مرجع بقية الصفات إلى هاتين الصفتين.

الخلاصة

- ١ - عالج البحث عدداً من الإشكالات المنهجية، في طليعتها محدودية المفاهيم وما يشبهها من خصائص مادّية.
- ٢ - تناول قضية إمكان المعرفة من خلال ثلاثة تكييفات نظرية، رفض منها نظرية المشبهة والمعطلة معاً، ومال إلى النظرية التي تؤمن بإمكان المعرفة من وجه، عبر الصفات والأسماء.
- ٣ - تؤمن نظرية المعرفة الممكنة من وجه الاشتراك المعنوي للمفاهيم بين الممكن والواجب، بيد أنها تميّز بينهما مصداقاً.
- ٤ - تستخدم نظرية المعرفة الممكنة المفاهيم الإيجابية التي تعبر عن كمال مطلق كأدلة لعرفة الحق سبحانه بعد أن تطهّرها من شوب المادة وإسار المحدودية والضيق دون غيرها من أقسام المفاهيم.
- ٥ - مع ذلك تبقى المفاهيم محدودة وللغة ضيقة عن استشراف ساحة قدس الحقّ سبحانه مهما بلغ بها التجريد والتطهير.

البحث الثالث

الحياة

الحياة والعلم والقدرة ثلاث صفات تتصدر الصفات الإلهية الذاتية. وحيث يختص هذا الفصل ببحث الحياة، فمن المفيد الانطلاق من تحديد منهجي يرسم نقطة البداية. كان يفترض للبحث في هذه الصفة أن يبدأ من بيان حقيقتها، بيد أنَّ الباحثين من فلاسفة ومتكلمين وعرفاء أجمعوا على أنَّ حقيقة الحياة مجهرة الكنه؛ هذا الجهل لا يقتصر على هذه الصفة في الواجب سبحانه بل يمتد ليشمل مطلق حقيقة الحياة. لذلك انعطف البحث من التعريف والحقيقة إلى الآثار، بعد أن عجز عن أن يتحقق تقدماً على صعيد معرفة الحياة بذاتها.

لكي ندرك الفارق بين المنطلقيين نستعين بمثال من الإنسان. ففي جواب سؤال: ما هو الإنسان؟ يقال مرّة: هو موجود حيٌّ ناطق، ويقال أخرى: هو الذي يضحك ويمشي. الأول تعريف يشير إلى الحقيقة، والثاني بيان للآثار. يقول صدر الدين الشيرازي عن الحياة: «الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتم بإدراك و فعل»^(١).

يفسر النصُّ الحياة على أساس الإدراك والفعل، وهاتان ليستا الحياة نفسها، بل هما آثار الحَيِّ.

يمضي الطباطبائي على المنوال ذاته وهو يوضح الحياة من خلال الآثار،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٦، ص ٤١٣.

فيقول: «الحياة فيها عندها من أقسام الحيوان كون الشيء بحيث يدرك ويفعل». ثم يضيف بعد ذلك: «فالحياة التي في الحيوان مبدأ وجودي يترتب عليه العلم والقدرة»^(١). كما يقول عند تفسير قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(٢): «الحياة نحو وجود يترشح عنه العلم والقدرة»^(٣).

تدل هذه النصوص بوضوح على أمرتين:

الأول: عدم إدراك العقل الإنساني لحقيقة الحياة وكتابتها، بل الاقتصار في التعاطي معها على آثارها وحسب.

الثاني: أن حقيقة العلم والقدرة تكمن في الحياة. وحيث إن الثابت أن له تعالى علمًا وقدرة - كما سيأتي - إذن فهو يتصف بالحياة أيضًا، وهذا دليل عقلي أشبه بالإن منه باللهم.

ثم بالإضافة إلى البرهان العقلي أدلة نقلية تفوق الإحصاء تثبت صفة الحياة لله سبحانه، تكفي منها الآية الكريمة الراسخة في الأذهان: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(٤)، كذلك قوله: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾^(٥).

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٢١. ٣٢١. ومثله في: ج ١٠، ص ٥١، حيث يكتب: «الحياة بحسب النظر البادي في الإنسان هي المبدأ الذي يظهر به العلم والقدرة في الشيء» فهذا أيضًا تعريف أو بيان للحياة من خلال الآثار. كما يبينها أيضًا من خلال المقابل والآثار معاً، حين يقول: «ثم الحياة، وهي تقابل الموت الذي هو بطلان مبدأ الأفعال الحيوية، تعود بحسب التحليل إلى كون الشيء بحيث تترتب عليه آثاره المطلوبة منه».

(٤) البقرة: ٢٥٥.

(٥) طه: ١١١.

بيد أنّ الحياة التي تنسب إلى الله سبحانه كصفة ذات، ينبغي أن تخضع للضوابط نفسها التي مررت حول الصفات. من تلك الضوابط تقسيم الصفات الثبوتية إلى صفات فعل وصفات ذات على معيارين كلاميّ وفلسفيّ يميّزان بينهما، حيث يفيد المعيار الكلامي أن صفة الذات ما لا مقابل لها، كالحياة والعلم والقدرة. فالله سبحانه لا يوصف بالحياة مرةً والموت أخرى، ولا بالعلم والقدرة تارةً وبالجهل والعجز تارةً أخرى.

الحياة من صفات الذات، بل هي الأصل الذي تنشأ منه أمّهات الصفات كالعلم والقدرة. لكن عندما نرجع إلى القرآن نراه يجعل الموت في مقابل الحياة: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾^(١). والله سبحانه حيٌ نحو حياة لا يقابلها موت.

لكي تتّضح الصفة أفضل وأن الله سبحانه يتّصف بحياة لا يعرضها موت، لابد من الاستعانة مجددًا بالتمييز القائم بين المفهوم والمصدق من جهة، وبين المصاديق ذاتها من جهة أخرى. فالمصاديق التي يعرضها الموت هي الممكّنات، أمّا واجب الوجود سبحانه فصفاته عين ذاته، ومن ثم فالصفات التي تطلق عليه صفات غير متناهية، إذ لو كانت متناهية فهي غير قابلة للصدق عليه ذاتاً، فالله إذن حياة لا موت فيه. هذه حقيقة أكّدتها القرآن الكريم على نحو جليّ، في قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾^(٢).

لكن قد يعرض على ذلك بأنّ الملائكة لا تموت أيضًا، بل الإنسان نفسه لا يموت - أي لا يفنى - بل يتحول من نشأة إلى أخرى. في الحقيقة ثُمَّ فرق بين الحالتين، فالملائكة والإنسان وبقية الموجودات الممكّنة من الممكن أن يعرضها

(١) الملك: ٢.

(٢) الفرقان: ٥٨.

الموت، بينما الله سبحانه حيّ نحو حياة من المحال أن يعرض عليها الموت. من ثمَّ فإنَّ الحياة الحقيقة هي لله حضراً ﴿اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(١) لا لسواه، أي أنَّ الحياة التي لا يطأ عليها الموت لذاتها محصورة بالله وحده، على غرار القوّة والعلم والعزّة وغيرها، فهذه في وصفها المطلق غير المتناهي لله وحده، وما للأخرين من حياة وعلم وقدرة وعزّة، عارضة عليهم بإفاضة منه سبحانه. يقول السيد الطباطبائي بعد بيان: «من هنا يظهر أنَّ الحياة الحقيقة يجب أن تكون بحيث يستحيل طرُّ الموت عليها لذاتها، ولا يتصوّر ذلك إلاّ بكون الحياة عين ذات الحيّ غير عارضة لها ولا طارئة عليها بتمليك الغير وإفاضته؛ قال تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾^(٢)، وعلى هذا فالحياة الحقيقة هي الحياة الواجبة، وهي كون وجوده بحيث يعلم ويقدر بالذات. ومن هنا يعلم أنَّ القصر في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٣) قصر حقيقي غير إضافي، وأنَّ حقيقة الحياة التي لا يشوبها موت ولا يعتريها فناء وزوال هي حياته تعالى»^(٤).

يتَّضح أنَّ أهمَّ خصوصية للحياة الواجبة أنها حياة يستحيل أن يقع في قبالتها موت، تماماً كما مرَّ في وحدته سبحانه من أنها وحدة يستحيل أن يقع في قبالتها ثان، على عكس الوحيدة التي يتسم بها الإنسان مثلاً، فهي تقبل الثاني. كذلك حياة الموجودات الممكنة مجردة كانت أم مادّية فهي الأخرى يمكن أن يطأ عليها الموت، وإذا كانت هناك مخلوقات مجردة لا تموت كالملائكة، فإنَّ حياتها لا بذاتها إنما بإفاضة من الله.

(١) البقرة: ٢٥٥.

(٢) الفرقان: ٥٨.

(٣) غافر: ٦٥.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٣٠.

لفتة

لأهل المعرفة تميز لطيف بين قول الله سبحانه: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةٌ
الْمَوْتِ﴾^(١) وقوله: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾^(٢) إذ المقصود من الآية الأولى هو الموت الذي يعرض النفس بعد الحياة. أمّا الآية الثانية فهي ت يريد أن تبيّن أنك في ذاتك لا حياة لك، إذا كانت لك حياة فهي عارضة عليك من الغير. إنّ خطاب ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾ يعمّ جميع الموجودات الحية، فأيّها موجود حيّ نضع اليد عليه الآن يصحّ عليه وصف ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾ ولا حياة له في ذاته، بل تطلق عليه صفة الحياة بإفاضة من الله سبحانه.

هذا المعنى بالمواصفات ذاتها يحكيه قوله سبحانه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا
وَجْهَهُ﴾^(٣) فكلّ شيء هالك الآن لا أنه سيهلك في المستقبل، وكل ما خلا الله باطل^(٤)، باطل في ذاته، وإذا ما وجد له شيء فإعارة من الله وإفاضة منه، كما سيتضح ذلك تفصيلاً في بحث التوحيد الأفعالي.

تؤكّد النصوص الروائية هذا المعنى للحياة الحقيقية المطلقة التي تتّصف

(١) آل عمران: ١٨٥.

(٢) الزمر: ٣٠.

(٣) القصص: ٨٨.

(٤) قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ﴾ (لقمان: ٣٠). كما يشتهر في هذا المجال بيت لبيد بن ربيعة العامري:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَّ اللَّهُ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةٌ زَائِلٌ

حيث نسب إلى النبي صلى الله عليه وآله أنه قال فيه: «أشعر كلمة تكلمت به العرب كلمة لبيد»، وفي رواية أخرى أنه صلى الله عليه وآله قال: «أصدق كلمة قالها شاعر». جامع مسلم: ج ٤، ص ٤١، ط مصر، العدد المسلسل ٢٢٥٦، نقلًا من شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١ / ٢، ص ١٠٠، علّق عليه: آية الله حسن زاده الهمي.

بها الذات الإلهية، من ذلك قول الراوی: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إن الله عالم لا جهل فيه، حياة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه، قال: «كذلك هو»^(١).

في رواية ثانية عن الإمام الباقر عليه السلام جاء فيها: سمعته يقول: «إن الله نور لا ظلمة فيه، وعلم لا جهل فيه، وحياة لا موت فيه»^(٢).

الخلاصة

- ١ – مشكلة الحياة أتّهَا مجھولة الحقيقة والكتنے مفهوماً ومصداقاً، لا مجال للإطلاع عليها إلّا من خلال آثارها.
- ٢ – العلم والقدرة هما أبرز آثار الحياة، ومن ثم صارت الحياة مرجعاً تنتهي إليها أمّهات الصفات الذاتية.
- ٣ – الحياة الحقيقية هي ما يستحيل طرّاً الموت عليها لذاتها، والحياة بهذا البيان هي الله حضراً إلّا ما أفاضه لغيره.

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ٨٤، الحديث ١٧.

(٢) بحار الأنوار، ج ٤، ص ٨٤، الحديث ١٨.

البحث الرابع: العلم

الفصل الأول:

علم الله بذاته

مقدّمات منهجية

يبدأ الفصل بعدد من المقدّمات المنهجية التي تمهد لتفاصيل البحث. هذه المقدّمات هي:

١ - يعدّ العلمُ واضحًا في الذهن مفهوماً ومصداقاً، ومن ثم فهو ليس قابلاً للتعرّيف، فأيّما تعريف تعرّف به العلم لا بدّ أن يكون مسبوقاً بمعرفة مفهوم العلم، أي أن يفهم المُدرِكُ العلم مسبقاً حتى يفهم تعريف العلم. لذلك لا تبحث الفلسفة مفهوم العلم أو مصادقه، بل تبحث خواص العلم وفيها إذا كان موجوداً مادياً أم مجرّداً، كما تبحث في أقسامه، أو هو حضوريٌّ وحضورىٌّ، أم حضوريٌّ فقط، أم حضوريٌّ فقط.

على هذا يقرّر البحث الفلسفي نتيجة تفيد أنّ: «وجود العلم ضروريٌّ عندنا بالوجودان وكذلك مفهومه بديهيٌّ لنا» إنّما ينصبّ البحث «على أخصّ خواصه»^(١).

(١) نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، ص ٢٣٦.

يشبه العلم الوجود في منهج البحث، إذ لا تتناول الفلسفة أصل إثبات الوجود لأنّه وجدانيّ، ولا تعريف مفهومه لأنّه بدائيّ، بل ينصبّ البحث على أقسامه.

٢ - يقرّ الوجدان أيضًا أنّ العلم صفة كمال، وكفى بالعلم فخرًا أن يدعى من لا علم له، ولو كان نقصاً ما ادعاه الجاهل؛ لذلك ترى الجميع صغيراً وكبيراً، بارزاً وضئيلاً يتّالم إذا نسبت إليه الجهل. فالعلم إذن وصف وجودي كمالي لا يختص بمرتبة دون أخرى بل هو وصف عام، بحسب ما يقرّره العقل والوجدان.

ثمّ في النقل نصّ روائيّ يتّلّق في تأكيد هذا المعنى، فعن ابن عميرة عن هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: «العلم هو من كماله»^(١) يعني كمال الله سبحانه.

ينبغي الإشارة إلى نقطة منهجية في استخدام النصّ الروائي في مثل هذه الموضع، إذ لا يحتاج الباحث أن يدقّق في السنّد، لأنّ النصّ يلعب دور الشاهد والمؤيد للمرتكز الوجданى والعقلي الواضح الذي لا يحتاج إلى دليل، ومن ثمّ فهو لا يمارس دور تأسيس الدليل حتى يحتاج إلى التمحيص السندي.

٣ - يحظى بحث العلم بأهمية متميزة في الإلهيات، بل ربما كان أهمّ بحوث التوحيد، فمن العلم تنفتح أبواب متعددة، وعلى أساسه تشدّد قواعد يرتدّ فيها البحث التوحيدى آفاقاً رحبة.

يقول الحكيم السبزواري في حاشية له على الأسفار: «اعلم أنّ مسألة العلم مسألة مهمة في الإلهيات يستنبط اللبيب العارف منها كثيراً من المسائل المهمّة، خصوصاً مسألة التوحيد الخاصّي، إذ كما مرّ قولنا: «البسيط كلّ

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، بيروت ١٩٨٣، ج ٤، ص ٨٣.

الموجودات» ليس إلا مسألة العلم الخضوري الذاتي، ولا يستقيم هذا إلا بذاته^(١) كما سيأتي مفصلاً.

٤ - يتضمن مبحث العلم ثلاثة محاور أساسية، هي:
أولاً: علم الله بذاته.

ثانياً: علمه بمخلوقاته قبل الإيجاد، ويعبر عنه بالعلم الذاتي.
ثالثاً: علمه بمخلوقاته عند الإيجاد، ويعبر عنه بالعلم الفعلى.

أولاً: علم الله بذاته

من يتبع النصوص الروائية التي جاءت عن طريق أئمّة أهل البيت عليهم السلام يلحظ تأكيداً مكثفاً على هذا المبحث، مع إشارات بيّنة تدلّ على تورّط المجتمع في خوض المسألة، وانقسامه إلى تيارات يتبنّى كلّ منها موقفاً يغاير موقف التيار الآخر.

عندما تختطف مسائل البحث المعرفيّ أروقة البحث العلمي إلى المجتمع، ففي ذلك دلالة على انتشارها المكثف، وأتها صارت من الأمور التي يعمّ بها البلاء. وهكذا كانت مسألة علم الله بذاته.

تحليل الشبهة

لكن ما هي الدوافع التي أملت على المهتمّين في البحث التوحيدى أن يشروا الشك في علم الله بذاته؟ نشأت المشكلة من شبهة عقلية فلسفية أفضت مضاعفاتها والعجز عن حلّها إلى إنكار علم الله سبحانه بذاته.

تتلخّص الشبهة فيما ذهبوا إليه من أنّ العلم غير المعلوم، وهو نوع إضافة بين العالم والمعلوم، وإذا صار إضافة يستلزم الاتثنينية. بمعنى أنّهم لو قالوا إنّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، حاشية السبزواري، ج ٦، ص ٢٧٠.

الله يعلم ذاته للزم أن يكون الواحد اثنين: عالماً ومعلومه غيره؛ وفاقاً لقاعدة «العالم غير المعلوم»، لذلك قفزوا على الشبهة بإنكار أن يكون الله عالماً بذاته، مع أنه يعلم غيره!

يقول الفخر الرازي: «وَقَيْلَ إِنَّهُ (الْعِلْمُ) أَمْرٌ إِضَافِيٌّ، وَهُوَ الْحَقُّ لَنَا، أَنَّهُ لَا يُمْكِنُنَا كُونُ الشَّيْءِ عالماً إِلَّا إِذَا وَضَعْنَا فِي مُقَابِلَتِهِ مَعْلُومًا»^(١) وَمِنْ ثُمَّ لَا يَكُونُ اللَّهُ عالماً بذاته إِلَّا إِذَا وَضَعْنَا مَعْلُومًا بِإِبَازِهِ، التَّالِي باطِلٌ لَأَنَّهُ يَسْتَلِمُ الْأَثْنِيَّةَ، فَهُوَ إِذْنٌ لَا يَعْلَمُ بذاته!

يوضّح العلّامة الحلي (ت: ٧٢٦) الشبهة على نحو أفضل عندما يعرض إلى تحليلها في شرحه لكتاب أستاذه نصير الدين الطوسي «تجريد الاعتقاد» حيث يقول في «كشف المراد»: «قال (الطوسي): والتغيير اعتباري. أقول (الحلي): لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات الواردة عن المخالفين وابتداً باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته، ولم يذكر الاعتراض صريحاً بل أجاب عنه وحذفه للعلم به. وتقرير الاعتراض أن نقول: العلم إضافة بين العالم والمعلوم، أو مستلزم للإضافة، وعلى كلا التقديرين فلا بدّ من المغایرة بين العالم والمعلوم، ولا مغایرة في علمه بذاته»^(٢).

كما قرر الشبهة من المعاصرين الشيخ جعفر سبحانى بقوله: «استدلّ

(١) تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل بالإضافة إلى رسائل وفوائد كلامية، الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢ هـ)، إعداد عبدالله نوراني، طهران ١٩٨٠، ص ١٥٧. الجدير ذكره أن «المحصل» هو لفخر الدين الرازي وتلخيصه أو نقاده لنصير الدين الطوسي.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلّامة الحلي (ت: ٧٢٦ هـ)، تعليق الشيخ حسن حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤٠٧ هـ، ص ٢٨٥.

النافون لعلمه سبحانه بذاته بأن العلم نسبة قائمة بين العالم والمعلوم، والسبة إنما تكون بين الشيئين المترافقين، ونسبة الشيء إلى نفسه محال؛ إذ لا تغایر ولا اثنينية. وباختصار: الشيء الواحد، يعني سبحانه وتعالى، بما هو شيء واحد لا تتصور فيه نسبة»^(١).

الجواب

أما الجواب فيعود مرة أخرى إلى التمييز بين المفهوم والمصدق، فالخلط بين الاثنين هو الذي أفضى بهؤلاء إلى إنكار ما أنكروه، فحيث عرضت عليهم الشبهة لم يستطعوا معالجتها عقلياً، ولم يأowوا إلى ركن رشيد يعصمهم منها ومن غيرها، بعد أن أوصدوا على أنفسهم بباب أئمة أهل البيت عليهم السلام وحرموها من معارفهم، فوقعوا بهذا الالتباس وغيره.

توضيح الجواب: أن العلم والعالم والمعلوم بعضها غير بعض من حيث المفهوم، فكمفاهيم مختلف بعضها عن بعض، لكن لم يقم برهان على وجوب أن يكون العالم غير المعلوم في كل علم من حيث المصدق، إذ يمكن أن يكون العالم عين المعلوم ويمكن أن لا يكون.

هكذا يختلف الحال باختلاف زاوية النظر، فإذا تم النظر من زاوية المفهوم فالعالم غير المعلوم مفهوماً، أما إذا تم النظر إلى المصدق الخارجي فيمكن أن يكون المصدق واحداً لكن تصدق عليه مفاهيم متعددة.

لقد ثبت فيما تقدم أن الله سبحانه من حيث المصدق حقيقة واحدة بسيطة، لكن تصدق عليه مفاهيم متعددة. فليكن الأمر كذلك في هذه الحالة، إذ يصدق عليه سبحانه عالم ويصدق عليه معلوم، لكن العالم عين المعلوم ولا

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ص ١١٢.

محذور فيه.

لهذا المعنى أشار المحقق الطوسي بكلامه: «والتحاير اعتباري»^(١) أي إن التحاير بين العالم والمعلوم هو باعتبار الذهن، أمّا بحسب المصادق الخارجى فأحدهما عين الآخر.

كما أشار إليه أيضًا العلامة الحلي في شرحه لعبارة الطوسي، حين قال بعد استعراض الشبهة وتحليلها: «والجواب: أن المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار، وهو هنا ذاته تعالى من حيث إنّها عالمٌ مغائرة لها من حيث إنّها معلومة»^(٢).

الاستدلال

تعود الأدلة إلى إثبات علم الله بذاته إلى المستويين العقلي والنقلـي. ينتهي البرهان العقلي إلى قاعدة «معطـي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له»، وأدلة أخرى.

ملخص الدليل: أن الإنسان يعلم ذاته على حضوريًا، فمهما غفل عن شيء فلا يغفل عن ذاته، ولو شك في كل شيء فلا يشك بوجوده الذي يعبر عنه بـ«أنا»، فكيف يجوز أن يكون الله قد زوّد الإنسان بهذا العلم وهو فاقد له؟ لو كان ذلك للزم منه أن يكون فاقد الشيء معطياً له، وهو محال عقلاً، لأن مفهـض الكمال وواهـبه لا يمكن فاقدـه.

وحيث «ثبت استناد جميع المكـنـات إلى ومنها الذوات العـالـمةـ بـأـنـفـسـهـاـ، وجـبـ أنـ يـكـونـ الـواـجـبـ وـاجـداـ لـهـذـاـ الـكـمـالـ، أيـ عـالـمـاـ بـذـاتـهـ عـلـمـاـ يـكـونـ نـفـسـهـ».

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ص ٢٨٥.

(٢) كشف المراد، مصدر سابق، ص ٢٨٥.

ذاته لا زائداً عليها»^(١). بل «علم الموجود الحق بذاته أتمّ العلوم وأشدّها نورية وجلاء وظهوراً»^(٢) وفacaً لقاعدة أن الواجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

يضيف صدر الدين الشيرازي في إشارة إلى قانون أنّ واهب الكمال من الحال عقلاً أن يكون فاقداً له: «كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية أن يكون واهب كمال ما ويفيه قاصراً عن ذلك الكمال؟»^(٣).

أمّا على الصعيد النقيلي، فقد انفتحت روایات أهل البيت على المسألة، بالأخصّ بعد أن تحولت إلى إشكال علميّ بدأ يتسرّب خارج حلق أهل العلم وينفذ إلى المجتمع. كما يلحظ أنّ السؤال عنها شهد كثافة منظورة في عصر الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام حينما سمحت أجواء السياسة على عهد المؤمن العباسى بمجالس المنازرة والعلم التي راحت أصواتها تعبّر أسرار البلاط إلى مختلف فئات الأمة.

من بين العديد من الروایات نختار فيها يلي نصّين، لها دلالة على المطلوب:

١ - عن محمد بن سنان، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: هل كان الله عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق؟ قال: نعم. قلت: يراها ويسمعها؟ قال: «ما كان محتاجاً إلى ذلك؛ لأنّه لم يكن يسألها ولا يطلب منها، ونفسه هو، وقدرته نافذة فلا يحتاج أن يسمّي نفسه، ولكنه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها»^(٤) إلى

(١) الإلهيات، مصدر سابق، ص ١١١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٧٧.

(٣) المصدر السابق، ج ٦، ص ١٧٨.

(٤) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ٨٨، الحديث ٢٦.

آخر النصّ.

ثُمَّ في النصّ تميّز دقيق له دلالته في الموضوع، فهو لم يستخدم كلمة «عالماً» بل استخدم «عارفاً» والمعرفة أدقّ من العلم، وهي أخصّ منه. إنّ تعبير العلم ينسجم حتّى مع العلم الحصولي، أمّا العرفان فلا يكون إلّا في الحضوري.
وجواب الإمام بالإثبات.

٢ - عن فضيل بن سكرة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك إن رأيت أن تعلّمني هل كان الله جلّ وجهه يعلم قبل أن يخلق الخلق أنه وحده؟ فقد اختلف مواليك، فقال بعضهم: قد كان يعلم قبل أن يخلق شيئاً من خلقه، وقال بعضهم: إنّما معنى يعلم يفعل، فهو اليوم يعلم أنه لا غيره قبل فعل الأشياء، فقالوا: إن أثبتنا أنه لم يزل عالماً بأنه لا غيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليته؟ فإن رأيت يا سidi أن تعلّمني ما لا أعدوه إلى غيره؟ فكتب عليه السلام: «ما زال الله عالماً تبارك وتعالى ذكره»^(١).

يكشف النصّ عن المناخ الاجتماعي الذي كان سائداً إزاء هذه المسألة العلمية، كما يشير بوضوح إلى شبهة الاثنينية ودورها في بلورة الاتجاه الذي انتهى إلى مقوله إنكار علم الله بذاته، بيد أنّ جواب الإمام جاء حاسماً في إثبات العلم الإلهي في هذا الطور كما في الأطوار الأخرى كما يفيد قوله عليه السلام: «ما زال الله عالماً».

الخلاصة

١ - يعدّ العلم من الضرورات الواضحة في الإدراك البشري مفهوماً ومصداقاً.

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٨، الحديث ٦.

- ٢ - يحظى العلم بموقع متميز في البحث التوحيدى، إذ تفرّع منه وُشاد عليه مسائل أساسية في التوحيد.
- ٣ - يتضمن مبحث العلم محاور أساسية ثلاثة، هي علم الله بذاته، وعلمه بمخلوقاته قبل الإيجاد وعلمه بمخلوقاته بعد الإيجاد.
- ٤ - ثم شبهة نشأت حول علم الله بذاته أدت إلى إنكار بعضهم لهذا الضرب من العلم، ناتجة أساساً من الخلط بين المفهوم والمصدق.
- ٥ - ينتهي الدليل العقلي لإثبات علم الله بذاته في أحد أوجهه، إلى القاعدة التي تفيد أنه من المحال عقلاً أن يكون معطى الشيء فاقداً له. كما ثَمَّ نصوص روائية مكثفة تؤكّد المعنى ذاته.

الفصل الثاني:

العلم الذاتي

ثانياً: علم الله بالأشياء قبل إيجادها

استحوذت هذه المسألة على اهتمام الفلاسفة منذ القديم، حيث سجّل البحث الفلسفـي آراء واتجاهات متعددة ازدادت تنوّعاً في العصر الإسلامي. من المحققين من أنهى القول فيها إلى سبعة مذاهب يضم كلّ مذهب عدداً من الآراء التي تنتهي إلى رموز فلسفية أو كلامية أو عرفانية، كما فعل ذلك صدر الدين الشيرازي، الذي سعى أن يقدم استعراضاً موجزاً للمسألة في نطاق التاريخ الفلسفـي بدءاً من العهد اليوناني وانتهاءً بالقرن الهجري العاشر^(١). لكن رغم التنوّع الكبير يلحظ أن الموقف الصدرائي في إطار الصياغة التي قدمتها مدرسة الحكمة المتعالية هو الذي هيمن على الساحة خلال القرون الأخيرة، على الأقلّ في نطاق هذه المدرسة ومريديها صعوداً إلى وقتنا الحاضر، حيث تشهد ازدهاراً منظوراً في الاتجاه الفلسفـي السائد في الحوزة القميّة، بالأخصّ مع العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي وتلاميذه. يعبّر أحد تلاميذه العلّامة عن الموقف الخاصّ هذا إزاء المسألة وأهميتها، بقوله: «هذه المسألة (علم الله تعالى) هي من أغمض المسائل الحكمية. وقد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج٦، ص ١٨٠ فما بعد.

بذل كبار الفلاسفة والمتكلّمين جهوداً وافرة لتبينها، وعقدوا مسائل كثيرة في باب العلم تمهيداً لحلّها، كالعقل الإجمالي، والعلم الكلّي الحاصل من الأسباب قبل تحقّق مسبباتها، وغيرهما مما ركّز عليه الشيخ (ابن سينا) في كتبه.

ويكفيك نموذجاً جلياً لهذه الجهود ما ترى في كتاب (التعليقات) حيث عالج هذه المسألة مرةً بعد أخرى مما يشكّل قسماً كبيراً من هذا الكتاب^(١).

ولهم أقوال عديدة ومباحثات طويلة ومناقشات عنيفة تعرّض لبعضها صدر المتألهين^(٢)، وتصدّى للمحاكمة بينها، وقد مهدّ نفسه مقدمات^(٣) لتوضيح ما اختاره من العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، مما يعدّ أروع متوج للتفكير الفلسفـي وأبدع منسوج للعقل البشري، وإن كان حقيقة المقصود أرفع مما يحـلـقـ إـلـيـه طـائـرـ الـذـهـنـ الإـنـسـانـيـ «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» (البقرة: ٢٥٥)^(٤). لكن الحق أن للإنجاز الصدرائي على هذا الصعيد بذوراً معرفية مكينة سبقته أشاد على أساسها البناء، وأقامه على قواعدها. ولا غرو، فمن سنّة المعرفة البشرية أن يستفيد اللاحق من السابق.

منهج البحث

سيتّم تناول الموضوع من خلال الخطوات التالية:

١ - إضاءة المسألة عبر عرض عدد من الآيات القرآنية والنصوص الروائية التي تناولت العلم الإلهي.

(١) راجع التعليقات، ص: ١٣ - ١٥، ٢٤ - ٢٩، ٤٨، ٦٥ - ٦٥، ٦٠، ٧٨، ٦٦ - ٦٦، ٨١، ٩٧، ١٠٢ (منه).

(٢) الأسفار، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢٨٩ - ١٦٩ (منه).

(٣) ينظر: الأسفار، ج ٦، ص ١٤٩ - ١٦٨؛ المبدأ والمعاد، ص ١٢٣ - ٧٦ (منه).

(٤) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقى مصباح اليزدي، قم ١٤٠٥ هـ، ص ٤٤٢.

- ٢ - تحديد المشكلة بتحرير محل النزاع.
- ٣ - الاستدلال على المطلوب بالدليل النقلي وبيان النتائج المترتبة عليه.
- ٤ - ذكر عدد من البراهين العقلية وفق مرتکزات مدرسة الحكمة المتعالية.
- ٥ - معالجة بعض الشبه والإشكالات التي ترتب على الجواب.
- ٦ - استعراض نظريات المشائين والإشراقيين والعرفاء وما قدّموه من إجابات إزاء المسألة، لكي يعكس البحث صورة متوازنة قدر الإمكان للجهود التي بذلت على هذا الصعيد.

١- المشهد القرآني والروائي

يضيء القرآن الكريم جوانب المشهد في مسألة العلم الإلهي بأروع بيان، كاشفاً عن جزئيات علمه سبحانه بالأشياء على أدق وجه. المهمة ذاتها ينهض بها النص الروائي، إذ ثمّ عدد وافر من الروايات يتحدث عن علمه التفصيلي بالأشياء.

فيما يلي عدد من الآيات نسقها على سبيل المثال^(١)؛ منها:

١ - يقول سبحانه: ﴿وَعِنْدُهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ * وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّ أَكُםْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَ حُثُمٌ بِالنَّهَارِ﴾^(٢).

(١) تناول الشيخ المجلسي عدداً وافراً من هذه الآيات على ترتيبها في المصحف الشريف، تحت عنوان: «العلم وكيفيته والآيات الواردة فيه».

ينظر: بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ٧٤ فما بعد.

(٢) الأنعام: ٥٩ - ٦٠.

- ٢ - قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(١).
- ٣ - قوله: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغْيِضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسْرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَحْفَى بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾^(٢).
- ٤ - قوله سبحانه: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفْيِضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزِبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالٍ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^(٣).
- ٥ - قوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِمُونَ﴾^(٤).
- ٦ - قوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلَيْهَا حَلِيلًا﴾^(٥).
- ٧ - قوله سبحانه: ﴿إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾^(٦).

أمّا بشأن النصوص الروائية، فحسبنا منها خطب الإمام أمير المؤمنين في «نهج البلاغة»، من ذلك:

- ١ - قوله عليه السلام: «ولا يعزب عنه عدد قطر الماء ولا نجوم السماء، ولا

(١) آل عمران: ٢٩.

(٢) الرعد: ٨ - ١٠.

(٣) يونس: ٦١.

(٤) النحل: ١٩.

(٥) الأحزاب: ٥١.

(٦) الأحزاب: ٤.

سوافي الريح في الهواء، ولا دبيب النمل على الصفا، ولا مقيل الذر في الليلة
الظلماء. يعلم مساقط الأوراق وخفّي طرف الأحداق»^(١).

٢ - قوله عليه السلام: «فسبحان من لا يخفي عليه سواد غسق داج ولا ليل ساج
في بقاع الأرضين المتطاٹنات، ولا في بقاع السفح المتجاورات، وما يتجلجل به
الرعد في أفق السماء، وما تلاشت عنه بروق الغمام، وما تسقط من ورقة تزيلها
عن مسقطها عواصف الأنواء وانهطال السماء، ويعلم مسقط القطرة ومقرّها،
ومسحب الذرة و مجرّها وما يكفي البعوضة من قوتها وما تحمل الأثني في بطنه»^(٢).

٣ - قوله عليه السلام: «يعلم عجيج الوحوش في الفلووات، ومعاصي العباد في
الخلوات، واختلاف النّينان (أي الحيتان) في البحر الغامرات، وتلاظم الماء
بالرياح العاصفات»^(٣).

٤ - قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ سَبَّحَنَهُ وَتَعَالَى لَا يَخْفِي عَلَيْهِ مَا الْعَبَادُ مُقْتَرِفُونَ
فِي لَيْلَهُمْ وَنَهَارَهُمْ، لَطْفٌ بِهِ خَبْرًا، وَأَحْاطَ بِهِ عِلْمًا، أَعْضَاؤُكُمْ شَهُودٌ
وَجُوَارٌ حُكْمٌ جَنُودٌ، وَضَمَائِرُكُمْ عَيْوَنَهُ، وَخَلْوَاتُكُمْ عَيَانَهُ»^(٤).

٥ - قوله عليه السلام: «قَسَمَ أَرْزَاقَهُمْ وَأَحْصَى آثَارَهُمْ وَأَعْمَالَهُمْ وَعَدَّدَ أَنْفُسَهُمْ
وَخَائِنَةَ أَعْيُنِهِمْ وَمَا تَخْفِي صُدُورُهُمْ مِنَ الضَّمِيرِ، وَمُسْتَقْرَرُهُمْ وَمُسْتَوْدِعُهُمْ مِنَ
الْأَرْحَامِ وَالظَّهُورِ، إِلَى أَنْ تَنْتَاهِي بِهِمُ الْغَایَاتِ»^(٥).

إِنَّ نَصْوَصَ النَّقْلِ قُرآنًا وَحَدِيثًا قَطْعِيَّةُ الدِّلَالَةِ فِي بَيَانِ الْعِلْمِ التَّفَصِيلِيِّ اللَّهُ
سَبَّحَنَهُ، وَأَنَّهُ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تَخْفِي الصُّدُورُ، بَلْ يَعْلَمُ السَّرَّ وَأَخْفَى.

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٧٨، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٢، ص ٢٦١.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٩٨، ص ٣١٢.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٩٩، ص ٣١٨.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة ٩٠، ص ١٢٣.

بيد أن هذا الوضوح القرآني - الحديسي لم يمنع من ظهور مشكلة على صعيد الإدراك الإنساني عندما تحول الإنسان إلى مضمار التحليل وصياغة النظريات سواء على مستوى الفلسفة أو الكلام.

٢- محل النزاع

ما أثبتته النصوص المتقدمة أن الله سبحانه يعلم هذه الأشياء علمًا تفصيليًا حين خلقها وبعد الخلق، لكن السؤال: هل كان يعلمها على النحو التفصيلي ذاته قبل أن يخلقها؟

لقد تمت الإشارة إلى أن العلم الإلهي على ثلاثة ضروب، هي علم الله بذاته، وعلمه بمخلوقاته قبل الإيجاد، وعلمه بالأشياء حين الإيجاد وبعده.

ما يبدو من متابعة بحوث المختصين أن أحدا لا ينكر علمه سبحانه بالأشياء حين الإيجاد، إنما الكلام في المسألة التي يعبر عنها بلغة المعرفة التوحيدية المختصة بـ «العلم التفصيلي قبل الإيجاد» أو «العلم الذاتي»، وقد وقع الاختلاف فيها، حتى أنه يفهم من نصوص بعض الحكماء أن الله لا يعلم الجزئيات؛ خشية التورّط بعدد من الشبهات.

فالنزاع إذن يدور حول علم الله بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد.

٣- الدليل النقلي

لقد استوفى الدليل النقلي تغطية المسألة من جميع جوانبها لما يثبت العلم التفصيلي قبل الإيجاد وخصائص هذا العلم وما يرتبط به عبر عشرات الروايات، ويغني من ثم عن البحث العقلي، تماماً كما مر في الوحدة العددية حينما أغنت نصوص الإمام علي وبقية أئمّة أهل البيت عليهم السلام بروحها

البرهانية وعناصرها الاستدلالية عن إقامة برهان عقليٍّ مستقلٌّ على تلك الوحيدة. مع أننا لن نحمل الدليل العقلي تماماً، إلا أن البداية ستكون بالدليل النقلي وفق منهج ييلور أهم خصائص هذا العلم عبر تسع مسائل، هي:

المُسَأَلَةُ الْأُولَىُ : أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ الْإِيمَاجِادِ

في هذا المجال عدد من الروايات، نشير فيما يلي إلى بعضها:

- عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لم يزل الله عزّ وجّل ربينا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم»^(١).

في النص دلالة واضحة على أن هذه الأشياء كلّها كانت موجودة في العلم، و«كان المعلوم» هي «كان» التامة بمعنى «وُجد».

- عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «كان الله عزّ وجّل ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه»^(٢).

تؤكّد الرواية بما لا يقبل للبس أن علمه سبحانه بالأشياء حين الخلق وبعد أن كانت - على الوصف الدقيق البارع الذي بيّنته النصوص القرآنية والروائية المتقدّمة - هو كعلمه بها قبل أن تكون، من دون فرق بين الحالين.

يسعى هذا النص - وغيره - في تركيزه على العلم التفصيلي قبل الإيجاد، إلى مواجهة تيار كان يذهب إلى أن علم البارئ قبل الخلق هو علم إجمالي يصير

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٧، الحديث ١.

(٢) الأصول من الكافي، ج ١، ص ١٠٧، الحديث ٢.

تفصيلياً بعده، تماماً كالرسام الذي يعلم إجمالاً أنه يستطيع أن يرسم عدداً من اللوحات الفنية، فهو لا يعرف التفاصيل قبل الرسم وإنما يصير عالماً بها بعد إنجاز الرسم وإكماله.

• عن أيوب بن نوح أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عز وجل أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء وكوّنها أو لم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكونيتها، فعلم ما خلق عندما خلق، وما كون عندما كون؟ فوقع بخطه: «لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء، كعلمه بالأشياء عندما خلق الأشياء»^(١).

• عن جعفر بن محمد بن حمزة، قال: كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله: أن مواليك اختلفوا في العلم، فقال بعضهم: لم يزل الله عالماً قبل فعل الأشياء، وقال بعضهم: لا نقول لم يزل الله عالماً لأنّ معنى يعلم يفعل، فإن ثبّتنا العلم فقد ثبّتنا في الأزل معه شيئاً، فإن رأيت جعلني الله فداك أن تعلّمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه؟ فكتب عليه السلام بخطه: «لم يزل الله عالماً تبارك وتعالى ذكره»^(٢). ثم في النص إشارة إلى الحيز الاجتماعي للمسألة، بحيث استحوذت على اهتمام الناس حتى توزعوا إلى فرق بعدد الآراء انتظمت الصحف الشيعي نفسه بحسب دلالة «مواليك». كما فيه تنبية إلى «الشبهة» التي يحذر منها بعضهم لو التزم بمبدأ علم الله بالأشياء قبل الإيجاد، إذ يخشى هؤلاء أن يثبتوا مع الله قديماً أو أزلياً آخر.

• عن ابن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيمة، أليس كان في علم الله تعالى؟ قال: فقال: «بلى قبل أن

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٧، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١٠٨ - ١٠٧، الحديث ٥.

يخلق السماوات والأرض»^(١).

• عن ابن مسakan، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الله تبارك وتعالى أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان أم علِمه عندما خلقه وبعدما خلقه؟ فقال: «تعالى الله، بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كَوَّنه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان»^(٢).

• عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما كَوَنَ، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعدما كَوَنَه»^(٣).

• عن ابن حازم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: «لا، من قال هذا فأخزاه الله». قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيمة أليس في علم الله؟ قال: «بلى، قبل أن يخلق الخلق»^(٤).

المُسَائِلةُ الثَّانِيَةُ: عِلْمُهُ بِالْمُمْتَنَعِ لِوَكَانِ كَيْفَ كَانَ يَكُونُ

أثبتت النصوص المذكورة آنفًا أنَّ الله يعلم ما كان وما هو كائن وما سيكون إلى أبد الآبدين. بيد أنها أضافت ضرباً آخر إلى علم الله، هو علمه بالممتنع لو وُجد كيف يوجد. وهذه من أتعجب الروايات فيما تتضمنه من دقة في المعرفة، فلو دار الأمر حول الممكن وأنَّه سبحانه يعلم به لو وُجد كيف يوجد ، لكان في ذلك وجه، أما الممتنع فمحال أن يوجد، مع ذلك أشارت

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ٨٤، الحديث ١٤.

(٢) بحار الأنوار، ج ٤، ص ٨٥، الحديث ٢٠.

(٣) بحار الأنوار، ج ٤، ص ٨٦، الحديث ٢٣.

(٤) بحار الأنوار، ج ٤، ص ٨٩، الحديث ٢٩.

إليه النصوص الروائية الكريمة جرياً على قاعدة فرض المحال ليس بمحال. من ذلك ما عن فتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: يعلم القديم الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون؟ قال: «ويحك إن مسألتك لصعبه، أما سمعت الله يقول: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلهَةٌ إِلَّاَ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وقوله: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ وقال - يحكي قول أهل النار - : ﴿أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلْ﴾ وقال: ﴿وَلَوْ رُدُوا لَعَادُوا لِمَا مُهُوا عَنْهُ﴾ فقد علم الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون»^(١).

معنى قوله: «لم يكن» أي يمتنع أن يكون، لا أنه لم يوجد. والشاهد عليه كثيرة، منها لغة بعض الروايات في التعبير عن الممتنع بصيغة «لا يكون»^(٢)، كذلك الشاهد التي ذكرها الإمام الكاظم مثل تعدد الآلهة، حيث يمتنع شريك البارئ، كما من الحال أن يعود الإنسان من تلك النشأة إلى هذه بحسب ما أثبته البرهان العقلي في موضعه.

المُسَائِلةُ الثَّالِثَةُ : عِلْمُهُ فَعْلٌ لَا انْفُعَالٌ

ينقسم العلم - بنحو من أنحاء القسمة - إلى فعليٍّ وانفعاليٍّ. العلم الانفعالي هو الذي يكون فيه العلم تابعاً للمعلوم، فإذا ما وجد المعلوم وارتبط به

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ٨٢ - ٨٣، الحديث ١٠.

(٢) من ذلك، ما عن ابن أديبة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ قال: إن الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون». لأن القدرة تتعلق بما يصح حصوله ويمكن وجوده، فيما هو ممتنع وجوده ومتعدّر حصوله لا تتعلق به القدرة، ولا يصح أن يُسأل عنه بأن الله قادر أن يفعله أم لا؟ وبالجملة فالنقص في القابل دون الفاعل. ينظر: بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٤٣، الحديث ١٠، والتعليق على الرواية منه.

الإنسان بأحد الحواس الخمس، وأخذ صورة من المعلوم، يكون العلم منفعاً من المعلوم الخارجي.

أمّا إذا كان المعلوم تابعاً للعلم، فهو علم فعليّ.

علم الله سبحانه هو علم فعليّ لا انفعاليّ، ومن ثمّ فهو ليس تابعاً للمعلوم بل المعلوم تابع له، بمعنى أنّ المعلوم وُجد على أساس العلم، لا أن هذا العلم وُجد على أساس المعلوم الخارجي.

أشارت الروايات إلى هذا المعنى في عدد من النصوص، منها قول الإمام الصادق عليه السلام: «لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم... فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم»^(١). يقرّ النصّ الكريم بوضوح أنّ العلم أسبق من المعلوم، والمعلوم متّأخر عنه. كما يعقب عليه المجلسي في «مرآة العقول» بقوله: «وكان المعلوم: أي وُجد»^(٢).

لكن ينبغي عدم الخلط بين العلم الفعلي الذي هو في مقابل العلم الانفعالي، وبين العلم الفعلي في مقابل العلم الذاتي، فالثاني غير الأول، وكثيراً ما يقع الالتباس والخلط في هذه المصطلحات.

فالفعليّ قد يطلق بإزاء الذاتيّ، كما قد يطلق بإزاء الانفعاليّ.

لذلك يقول المحقق الطوسي في «تجريد الاعتقاد» تحت عنوان «في أقسام العلم»: «وهو فعليّ وانفعاليّ وغيرهما». ثم يعقب الشارح العلامّة الحلي عليه، بقوله: «أقول: العلم منه ما هو فعليّ وهو المحصل للأشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته... ومنه انفعاليّ وهو المستفاد من الأعيان

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٧، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق، هامش ص ١٠٧.

الخارجية كعلمنا بالسماء والأرض وأشباهها»^(١).

عبارة أخرى: يراد بالعلم الفعلي ما يكون المعلوم فيه تابعاً للعلم، أمّا العلم الانفعالي فهو ما يكون العلم تابعاً للمعلوم.

وقد أشارت النصوص الروائية بوضوح إلى أنَّ علم الله فعليٌ سبق المعلوم. وفي نصٍّ للإمام أمير المؤمنين يقول عليه السلام في سبق العلم للمعلوم: «مبتدع الخلائق بعلمه»^(٢).

المُسَأَّلَةُ الرَّابِعَةُ : أَنَّ عِلْمَهُ قَبْلَ الْإِيمَاجَادِ عَيْنَ الدَّازِّ

وهذه المسألة تدور حول علاقة العلم بالذات، فهل العلم الإلهي بالأشياء قبل الإيماجاد زائد على الذات أم هو عين الذات؟ لقد تقدم الحديث في فصول سابقة أنَّ صفات الله الذاتية عين ذاته، يستحيل أن تكون زائدة على الذات، خلافاً لنظرية الأشاعرة. والعلم من الصفات الذاتية، فهو إذن عين الذات.

من الروايات التي تثبت هذا المعنى ما عن عبد الأعلى، عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام قال: «علم الله لا يوصف الله منه بأين، ولا يوصف العلم من الله بكيف، ولا يفرد العلم من الله، ولا يبيان الله منه، وليس بين الله وبين علمه حد»^(٣).

تدلُّ الرواية صراحة على عينية العلم للذات، ولو كان زائداً لكان بيان منه، وكان بينه سبحانه وبين علمه حد.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي، مصدر سابق، ص ٢٢٩.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، ص ٢٨٣، الخطبة ١٩١.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ٨٦، الحديث ٢٢. وقد عقب العلامة السيد الطباطبائي على الرواية في المامش، بقوله: «من الروايات الدالة على عينية العلم للذات صراحة».

ثمَّ للْمُحَقِّقِ السَّيِّدِ الْمِيرِ دَامَادَ لفْتَةً لطِيفَةً فِي «الْقَبِسَاتِ» يَسْتَدِلُّ بِهَا مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى عِينِيَّةِ الْعِلْمِ لِلذَّاتِ. فَعِنْدَمَا يَجِيءُ إِلَى قَوْلِهِ سَبَّاحَهُ ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(١) يَذَكُّرُ أَنَّ الْآيَةَ تَثْبِتُ بِأَنَّ عِلْمَ اللَّهِ عِنْ ذَاتِهِ، وَإِلَّا لَوْ كَانَ عِلْمُهُ زَائِدًا عَلَى ذَاتِهِ لَكَانَ ذَا عِلْمٍ أَيْضًا لَا عَلَيْهِ، فَيَكُونُ فَوْقَهُ عَلِيمٌ، فَلَا بَدْ مِنَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى مَوْضِعِ يَكُونُ الْعَالَمُ فِيهِ لَيْسَ ذَا عِلْمٍ بَلْ عِنْ الْعِلْمِ، حَتَّى لَا يَوْجِدْ فَوْقَهُ عَلِيمٌ. إِذْنَ الصَّفَةِ عِنْ الذَّاتِ.

يَقْارِبُ السَّيِّدُ الطَّبَاطِبَائِيُّ هَذَا النَّهَجُ فِي الْإِسْتِدْلَالِ عِنْدَمَا يَصْلُ إِلَى تَفْسِيرِ الْآيَةِ ذَاتِهَا مِنْ سُورَةِ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَإِنْ كَانَ لَا يَتَطَابِقُ مَعَهُ، حَيْثُ يَقُولُ: «وَفِي قَوْلِهِ: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ بِيَانِ أَنَّ الْعِلْمَ مِنَ الْأَمْوَارِ الَّتِي لَا تَقْفَ عَلَى حَدٍّ تَتَهْيِي إِلَيْهِ، بَلْ كُلِّ ذِي عِلْمٍ يُمْكِنُ أَنْ يَفْرُضَ مِنْهُ أَعْلَمُ مِنْهُ. وَيَبْغِي أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ ظَاهِرَ قَوْلِهِ: ﴿ذِي عِلْمٌ﴾ هُوَ الْعِلْمُ الطَّارِئُ عَلَى الْعَالَمِ، الزَّائِدُ عَلَى ذَاتِهِ، لَمَّا فِي لَفْظَةِ «ذِي» مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَصَاحِبَةِ وَالْمَقَارِنَةِ، فَاللَّهُ سَبَّاحُهُ وَعِلْمُهُ الَّذِي هُوَ صَفَةُ ذَاتِهِ عِنْ ذَاتِهِ، وَهُوَ تَعَالَى عِلْمٌ غَيْرُ مَحْدُودٍ كَمَا أَنْ وَجُودَهُ أَحَدِيٌّ غَيْرُ مَحْدُودٍ، خَارِجٌ بِذَاتِهِ عَنْ إِطْلَاقِ الْكَلَامِ. عَلَى أَنَّ الْجَمْلَةَ ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ إِنَّمَا تَصَدِّقُ فِيهَا أُمْكِنَهُنَّاكَ فَرْضُ «فَوْقَ» وَاللَّهُ سَبَّاحُهُ لَا فَوْقَ لَهُ، وَلَا تَحْتَ لَهُ، وَلَا وَرَاءَ لَوْجُودِهِ، وَلَا حَدٌّ لِذَاتِهِ وَلَا نَهَايَةَ.

وَلَا يَعْدُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ إِشَارَةً إِلَى كُونِهِ تَعَالَى فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ بَأْنَ يَكُونُ المرادُ بِعِلْمِهِ هُوَ اللَّهُ سَبَّاحُهُ أُوْرَدَ فِي هِيَةِ النَّكْرَةِ صَوْنًاً لِلْسَّانِ عَنْ تَعْرِيفِهِ لِلتَّعْظِيمِ^(٢).

(١) يُوسُفُ: ٧٦.

(٢) المِيزَانُ، مَصْدَرُ سَابِقٍ، ج ١١، ص ٢٢٦.

هكذا يلتقي القرآن والسنّة للتركيز على أنّ علمه سبحانه عين ذاته، بما يشمل علمه قبل الإيجاد، حيث يدور البحث.

المُسَأَّلَةُ الْخَامِسَةُ : أَنَّ عِلْمَهُ غَيْرُ مُتَنَاهٍ

من الخصائص الأخرى لهذا العلم أنّه غير متناهٍ. برهانه العقلي واضح: لما كانت الذات غير متناهية، وهذا العلم هو عين الذات، فهو غير متناهٍ أيضاً. لم يقتصر البرهان النقلي على إثبات هذه الحقيقة على أنسع وجه وأدقّ بيان، بل سجّل أيضاً سابقاً على البحث في مضمون الفلسفه.

فعن أبي علي القصاب، قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فقلت: الحمد لله ممتهنٍ علمه، فقال: «لا تقل ذلك فإنه ليس لعلمه ممتهنٍ»^(١).

وعن الكاهلي، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام في دعاء: الحمد لله ممتهنٍ علمه، فكتب إلىي: «لا تقولن ممتهنٍ علمه، فليس لعلمه ممتهنٍ، ولكن قل ممتهنٍ رضاه»^(٢).

وقد مرّ فيما سبق التمييز بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية، بما يفيد التمييز الموجود في الحديثين الشريفين بين العلم والرضا، فالعلم صفة ذات، وصفة الذات غير متناهية لأنّها عين الذات، أمّا الرضا فصفة فعل لأنّها تقبل ما يقابلها وهو الغضب، من ثمّ فهي محدودة.

المُسَأَّلَةُ السَّادِسَةُ : عِلْمٌ لَا يَتَبَدَّلُ وَلَا يَتَغَيِّرُ وَلَا يَقْعُدُ فِيهِ الْبَدَاءُ

يتلخص سؤال المسألة بما يلي: هل العلم الإلهي بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد - الذي هو عين ذاته - يتغيّر ويبدل ويقع فيه البداء؟

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ٨٣، الحديث ١١.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ص ١٠٧، الحديث ٣.

تعدّ هذه المسألة من أهم المركبات التي تؤسس إلى فهم صحيح للبداء، فالذين يشنّعون على الشيعة قوّلهم بالبداء، ويتهمّونهم بسبة الجهل إلى الله سبحانه لا يعرفون شيئاً عن البداء، وإلى أيّ موقع من موقع العلم الإلهي يتسبّب هذا المبدأ.

إنّ الشيعة لا تدعّي البداء والتغيير في العلم الإلهي الذاتي، وإنّ لزم التغيير في ذاته، والله سبحانه لا يمكن أن يكون محلاً للحوادث وموضعًا للمتغيرات والتبدلات، بل علمه ذاك الذي هو عين ذاته، ولا يطاله التبدل والتغيير، ولا يقع فيه البداء، هو من العلم المكفوف الذي لا يعلمه غيره.

إنّ الأدلة البرهانية التي أثبتت أن لا مجال للتغيير في الذات الإلهية هي نفسها التي ثبتت عدم وجود تغيير في هذا العلم، لأنّه عين الذات، ولو تغيّر للزم منه التغيير في الذات.

بيد أنّ إثبات ثبات هذا العلم بثبات الذات أدى إلى بروز مشكلة عويصة في المعرفة التوحيدية، من جهة صفة الأشياء المعلومة. من الواضح أنّ أشياء هذا العالم متغيرة، فكيف يعلمها الله تفصيلاً ولا يتغيّر؟

الله يعلم بالمتغير، وعلمه عين ذاته، فيلزم إذن التغيير في الذات. لقد صارت هذه الشبهة منشأً لدى بعض الإنكار العلم التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد، أي إنكار العلم بالجزئيات المتغيرة.

هذه الشبهة التي ستأتي على طرحها وعلاجها تفصيلاً بعد الانتهاء من استعراض خصائص العلم الإلهي الذاتي من خلال الدليل النقلي، هي غير مسألة الثابت والمتغير وطبيعة العلاقة بينهما.

المهم أن النصوص الروائية الكريمة تناولت العلم الإلهي الذاتي من هذه الزاوية، لما يفيد ثباته وعدم تغييره أو وقوع البداء فيه.

قال أبو هاشم الجعفري: سأله محمد بن صالح الأرماني أباً محمد عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ فقال: هل يمحو إلّا ما كان؟ وهل يثبت إلّا ما لم يكن. فقلت في نفسي: هذا خلاف قول هشام بن الحكم إنّه لا يعلم بالشيء حتى يكون، فنظر إلىّ فقال: «تعالى الجبار الحاكم العالم بالأشياء قبل كونها» قلت: أشهد أنّك حجّة الله^(١). يثبت النصّ أنّ الله عالم بالأشياء، وأمّا آية ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ فلا علاقة لها بهذا العلم، بل لها دائرة أخرى سيأتي الحديث عنها.

المُسَائِلةُ السَّابِعَةُ: عِلْمُهُ بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ الإِيجَادِ عِلْمٌ حَضُورِيٌّ

من الخصائص الأخرى للعلم الذاتي أنّه علم حضوري. إنّ من أهمّ تقسيمات العلم تقسيمه إلى حصولي وحضوري، والفارق الأساسي بين العلم الحضوري والحصولي أن هناك واسطة في الحصولي بين العالم والمعلوم. هذه الواسطة هي الصورة الحاصلة من المعلوم في الخارج.

هكذا تنتهي أطراف العلم الحصولي إلى ثلاثة، هي العالم ومعلوم خارجيّ هو الوجود الخارجي، ومعلوم في الذهن وهو الصورة التي في الذهن. والواسطة في العلم الحصولي قد تطابق الواقع وقد تخطئه، من هنا يبرز الصواب والخطأ والانطباق وعدم الانطباق.

بدائيٍ هناك خصوصيات وفوارق أخرى بين العلمين، إلّا أنّ محل الشاهد يقتصر على هذا الجانب فعلاً.

أمّا العلم الحضوري فهو ثنائيّ الأطراف لا ثلثيّ، إذ هناك عالم ومعلوم ولا توجد واسطة بين العالم والمعلوم الخارجي، بل المعلوم نفسه حاضر لدى

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ٩٠، الحديث ٣٣.

العالم. فالقلم الذي أخطّ به الكلمات الآن، صورته حاضرة في ذهني، ومن ثم هذه الصورة تتوسط بيني وبين وجوده الخارجي، ولكن لا وجود للواسطة بيني وبين صورته المرسمة في ذهني، لأنّ الصورة نفسها حاضرة وليس صورة عنها.

ربّما يتّضح الفارق على نحو أفضل من خلال مثال طبّي، فعندما يشعر الإنسان بألم في أسنانه ويذهب إلى طبيب الأسنان، فإنّ الطبيب يراه يتّألم فيحصل له علم بألم المريض، إلاّ أنّ علمه بالألم يبقى حصولياً، لأنّ نصيبيه من الألم مجرّد صورة عنه، بعكس المتألم فإنّ نصيبيه من الألم هو الألم نفسه لا صورة عنه، والألم حاضر بنفسه عنده، وهو يعاني من آثاره مباشرة.

يُقاس على الألم اللذة والابتهاج والسرور والحزن، فهذه حالات يعيشها الإنسان الذي يمرّ بها حضوريًا، في حين تُنعكس عند الآخرين حصولياً.

في هذا الضوء يكون السؤال: هل علم الله سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد هو علم حصوليّ بحيث نصيبيه منه صور الأشياء؟ أم هو علم حضوريّ، أي نفس الأشياء.

إذا قيل إنّه حصوليّ فلا يوجد موجود بعد حتى يأخذ صورة عنه. ثم إن ذلك يتنافي مع ما مرّ من صفتة من أنه علم فعليّ، لأنّه إذا صار حصولياً يكون علمًا انفعاليًا لا علمًا فعليًا. أمّا إذا قيل إنّه حضوريّ، فالأشياء غير موجودة حتى تكون حاضرة عنده سبحانه.

هنا يكمن التعقيد الذي تنطوي عليه المسألة، إذا فصلت عن السياق وبقية المسائل، أمّا لو تمّ النظر إليها في ضوء المبني والمرتكزات السابقة فسيسهل علاجها والجواب عنها.

لقد مرّ في الفصل الأول من فصول العلم أنّ الله سبحانه يعلم ذاته،

وعلمه بذاته حضوريّ. ثم ثبت أنّ علمه بالأشياء قبل الإيجاد هو عين الذات وليس زائداً عليها، إذن سيكون علمه بهذه الأشياء المساوّق للذات علمًا حضوريّاً. وهذه واحدة من ثمرات مبدأ أنّ علمه سبحانه عين ذاته وليس زائداً عليها.

أجل، لو قلنا إنّ علمه بالأشياء قبل الإيجاد زائد على الذات لكان يصحّ السؤال عنه أحصوليّ هو أم حضوريّ، ثم يرد على كلّ واحد منها الإشكال الذي مرّ معنا آنفاً. أما وإنّ علمه سبحانه عين الذات، وهو يعلم بذاته علمًا حضوريّاً، فإنه سيعلم بالأشياء قبل الإيجاد علمًا حضوريّاً ولا إشكال.

أمّا كيف يمكن للأشياء التي لم توجد على تفاصيلها بعد أن تكون معلومة حضوراً، فهذا سؤال عن الكيفية لا عن أصل الحقيقة، وسيأتي الكلام عنه. عند هذه النقطة يتبيّن المطلب الذي وقعت به عدّة من الاتجاهات الفلسفية والكلامية فيها ذهبت إليه من أنّ الله سبحانه يعلم بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد حصولاً لا حضوراً.

المحصلة: أنّ الدمج بين مبدأ علم الله بذاته علمًا حضوريًا، وما تقدّم من أنّ العلم بالأشياء قبل الإيجاد عين الذات، يتوجّ سبع خصائص هذا العلم: من آنّه سبحانه عالم بالأشياء قبل الإيجاد حضوراً لا حصولاً.

هذه المسألة وإن لم نستحضر لها نصّاً روائياً إلاّ أنها تامة على المبني التي مرت.

المسألة الثامنة: أنّ العلم بالأشياء قبل الإيجاد علم تفصيليٌّ

تدلّ الروايات السابقة بوضوح أنّ علم الله سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد، الذي هو عين الذات، علم تفصيليٌّ لا إجماليٌّ كما يذهب إليه بعضهم، حيث يُنسب إلى شيخ الإشراق أنّ علمه سبحانه قبل الإيجاد إجماليٌّ ومع الإيجاد

يصير تفصيليًّاً. من تلك الروايات جواب الإمام الصادق عليه السلام عن المكان حيث قال: «تعالى الله بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كونه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان»^(١).

كما أيضاً في حديث سبقت إليه الإشارة، حيث يقول الإمام الصادق عليه السلام: «لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم... فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم»^(٢).

هذا النصان - وثمَّ غيرهما - يُفصحان أنَّ علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد علم تفصيليًّاً. من حيث البرهان العقلي المسألة واضحة أيضاً، فما دام العلم التفصيلي أكمل من العلم الإجمالي، فلا بد أن يتَّصف به الله لأنَّ له من كلِّ كمال درجته الأعلى، ولو لم يتَّصف به لكان نقصاً، وإذا كان نقصاً صار حدّاً، وهو ينافي لا تناهيه وإطلاقه.

المسألة التاسعة: أنه علم إجماليٌ في عين الكشف التفصيلي

يتتج من حاصل الجمع بين مقوله بساطة الحق سبحانه وما ثبت في المسألة الثامنة من أنَّ علمه تفصيليًّاً، أنَّ علمه بالأشياء لابد أن يكون تفصيليًّاً في عين البساطة لا التركيب، وإلاً لو تركب لتناف مع بساطة الذات، وهو ما تم إثباته في البحوث السابقة.

من هذا المنطلق جاء تأكيد صدر الدين الشيرازي والحكماء من بعده على أنَّ علمه سبحانه هو علم إجماليٌ في عين الكشف التفصيلي.

في البدء لابدَّ من توضيح المراد بالتفصيلي، فهذا المصطلح قد يطلق ويراد

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ٨٥، الحديث ٢٠.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٧، الحديث ١.

منه ما يقابل الإجمال، ومن ثم يكون العلم الإجمالي أدنى مرتبة من التفصيل كما هو السائد في علم الأصول، حيث المراد من العمل الإجمالي ما يكون متعلقه بهماً. وقد يستخدم في قبال العلم البسيط، فيكون المراد من التفصيل هو العلم المركب.

ليس المراد من مقوله «العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي» أن هذا العلم مبهم في عين التفصيل، لأنّه من المحال أن يكون مبهاً ويكون مفصلاً في آن، بل المقصود من الإجمالي البسيط، غير المركب.

على هذا الأساس يقرّر السيد الطباطبائي هذا المطلب بقوله: «فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبة ذاته المتعالية علمًا تفصيليًا في عين الإجمال، وإجمالياً في عين التفصيل»^(١).

لكن هذا العلم إذا صار مفصلاً كيف يكون بسيطاً؟ هذا سؤال عن الكيفية، يرجع إلى الكنه ومعرفة المصدق، وهو ما لا مجال إلى معرفته، فما يعرفه الإدراك البشري أنّ الله يعلم الأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد مع بساطة ذاته المتعالية، لكن لا مجال إلى تصوير كيفية ذلك.

لقد استطاع الدليل النقلي أن يثبت هذه الحقيقة بالبيان الذي تقدم، بيد أن العقل الفلسفي لم يستطع ذلك. أجل، سعى صدر الدين الشيرازي إلى إثباتها بعض القواعد الفلسفية، انتهى فيها للقول: «فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتتفاصيل وهو أشرف منها»^(٢). فمع أنّ هذا العلم بسيط لكنه أشرف من العلم التفصيلي، على خلاف العلم الإجمالي الذي يقع في علم الأصول بإزاء العلم التفصيلي، فإنه أدنى مرتبة من العلم التفصيلي.

(١) نهاية الحكم، مصدر سابق، ص ٢٨٩.

(٢) الحكم المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢٤٣.

هذه النظرية هي التي حظيت ولا تزال بإشادة عدد كبير من الحكماء والباحثين منذ أن استطاع صدر الدين الشيرازي صياغتها برهانياً وتقديمها في بيان منظم ومنسجم، حتى وصفها أحد المنافحين عن الفلسفة الصردائية في مدرسة قم المعاصرة أنها أروع منتوج للتفكير الفلسفى، وأبدع منسوج للعقل البشري^(١).

بيد أن هذه النظرية قد تواجه سؤالاً عن الكيفية، فهي وإن كانت واضحة على مستوى التصور الذهني إلا أنها ليست كذلك على مستوى التصديق الخارجى. والجواب أن الكيفية الخارجية مجهلة لأنها ترتبط بالصدق، ولما كانت الصفة عين الذات، والذات مجهلة الكنه، فستكون الكيفية مجهلة أيضاً. يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «لا نعلم كنه عظمتك إلا أنا نعلم أنك حي قيّوم، لا تأخذك سنة ولا نوم»^(٢).

إنما المهم في المسألة أن الدليل النقلي والعقلى التقى معاً على إثباتها، وإن بقيت الكيفية مجهلة.

إلى هذه النقطة يشير الشيخ البهائى (ت: ١٠٣٠ هـ) بقوله:

«المليون والحكماء متّفقون على أن علمه تعالى محيط بجميع المعلومات كلّيتها وجزئيتها، وليس بارتسام صورة مساوية للمعلوم بل هو حضوري، فالأشياء بأنفسها حاضرة منكشفة لديه جلّ وعلا، والإشكال هنا مشهور فإنّ حضور المعدومات بل الممتنعات لديه طور وراء طور العقل وتصوره صعب. والحقّ أنا نعلم أنه عالم بتلك الأشياء لأنّها معلولة لذاته، لكنّا لا نعلم كيفية ذلك العلم، ولا استنكاف لأحد من الجهل بذلك لأنّ علمه عين ذاته،

(١) تعليقه على نهاية الحكمة، محمد تقى مصباح اليزدي، مصدر سابق، ص ٤٢.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٦٠.

وكيف لا يُستنكر من الجهل بذاته ويُستنكر من الجهل بكيفية العلم الذي هو عين ذاته؟ فلا معنى بعد الاعتراف بالعجز عن تعقل الذات وسدّ هذا الباب بالكلية لأن يُطمع في التسلق إلى معرفة ما هو عين ما قد سدّ دونه الباب، وحاررت فيه الألباب، وضرب بيننا وبينه ألف حجاب»^(١).

نقطة منهجية

يعتبر بعضهم أحياناً على التدقير الذي يُمارسه البحث الفلسفى في قضايا الدين سواءً على مستوى المعرفة التوحيدية أو غيرها، متذرّعاً أنه يزيد عن الحاجة، ولا أثر له في آية أو رواية، ولو كانت له أهمية لأشار إليه النقل، ليستدلّ أخيراً أنّ مثل هذه الممارسة تعكس ضرباً من الترف العقلي، كان الأجدى أن يوظّف في قضايا أهمّ.

بديهيّ لا أحد ينكر وجود الترف العقلي، ومن ثمّ ليس هناك من يحرّر على تزكية البحث الفلسفى في جميع القضايا التي يطرقها، والأراء التي ينتهي إليها، على أنّ الفضول لا يقتصر على الفلسفة وحدها بل يعمّ ليشمل العلوم والمعارف جميعاً.

بيد أنّ التقدير يختلف في البحث الذي انتهينا منه للتوّ. فالمسائل التسع استلهمت بأجمعها من النصّ الروائي مباشرة عبر التحليل تارة ومن خلال الدمج والتركيب تارة أخرى.

أكثر من ذلك، بمقدور الإنسان أن يقرّ باطمئنان أنّ البحث الفلسفى

(١) كشكول البهائي، ص٥١٤، طبعة نجم الدولة، الطبعة الحجرية، نقاًلاً من: شرح المنظومة، قسم الحكمـة؛ غرر الفرائد وشرحـها، الحـكيم السـبـزـوارـي، تعـلـيق الشـيخ حـسن زـادـة آـمـلـي، تـحـقـيق مـسـعـود طـالـبـي، طـهـرـان ١٤١٣ـهـ، جـ٢، هـامـش صـفـحة ٥٧٩، بإـسـقـاط جـمـلة لمـتـؤـثـر عـلـى السـيـاقـ.

بمختلف ضروبها ما يزال متأنّراً في مجال التوحيد عما حققه النقل من إنجازات علمية ومعرفية، لا سيما ما قدّمه الإمام أمير المؤمنين من فتوحات على هذا الصعيد^(١).

لقد تناولت النصوص عشرات المسائل ذات الصلة بالتوحيد، مما لم تكشفه الفلسفة بعد، أو لم تُقْمِ البرهان عليه عبر بحوث العقل. كما مرّت في الفصول السابقة أمثلة لبحوث توحيدية دقيقة تأثّق فيها النقل تأثّقاً لم ترق الفلسفة إلى ضفافه ولم تقترب من تخومه إلاّ بعد ألف عام وأكثر، والأهمّ منها لم تتخامه إلاّ بإرشاد من النقل نفسه، ولو لا إضاءات النقل لبقيت شاردة عنه. ولا غرو، لأنّ المعرف التي يتطلّع إليها الإنسان عبر الفلسفة والكلام، والحقائق التي يصبو إليها عبر الكشف والعرفان قد جاءت «على لسان أئمّة ديننا أهل بيت العصمة والوحي، على نحو ألطاف وأشرف مما هي عليه في لطائف الصحف العرفانية، وأعمق وأدقّ مما هي عليه في دقائق كتب الحكمة المتعالية»^(٢)، كما يكتب معاصر متضلع بالبحث الفلسفـي.

بيدَ أنَّ ذلك لا يعني تعطيل النظر، وتجميد العقل، وإلغاء دور الجهد الإنساني في المعرفة، كيف وهو مما حثّت عليه الشريعة ذاتها، إنما يعني إرشاداً له مغزاه العميق على صعيد طبيعة المنهج الذي ينبغي الالتزام به بين العقل

(١) لقد عالج السيد الطباطبائي هذه المسألة في موارد عدّة منها: *الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان*، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى، الطبعة الثانية، بيروت ١٤١٨هـ، فصل التفكير الفلسفـي في نصوص أئمّة الشيعة، ص ١٦٢ - ٢٠٣.

كذلك ينظر: عليّ والفلسفة الإلهية، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الثقلين الثقافية، بيروت، بدون تاريخ.

(٢) الكتاب التذكاري عن العلّامة الطباطبائي، مصدر سابق، بحث الشيخ حسن زادة آملي، ص ٥٦.

والنقل أو الفلسفة والدين.

فالدين أو النقل مفتاح يشقّ الطريق أمام العقل ويثير دفائنه، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «بعث فيهم رسلاه، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم مياثق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويثيروا لهم دفائن العقول»^(١)، وضياء ينير له السبيل، ليرقى العقل على هذا الهدى إلى معارج المعرفة.

لذلك ليس من الغريب أن ثبّت الفلسفة أكبر الإنجازات وأسمها لأولئك الفلاسفة والباحثين الذين ارتادوها وهم مزدودون بسراج النقل، فاختصروا المسافات، ووفرّوا على أنفسهم وعلى الناس كثيراً من المزلقات الوعرة التي تحفّ طريق العقل وحده لو سار بصاحبها دون ضياء الوحي أو بعيداً عن نور النقل، كما حصل - كمثال - مع صدر الدين الشيرازي، الذي تحسّ أن يد النقل كامنة وراء كثير مما حقّقه من إنجازات على هذا الصعيد من دون أن يعني ذلك مطلقاً تبنياً لجميع ما وصل إليه من نتائج، وما سلكه من بحوث.

أمّا الإشكال الذي يرد فهو في طبيعة حاجتنا للعقل إذا كان النقل يكمن من ورائه؟ وما معنى العقلانية إذا كانت تستضيء بنور النقل؟ فإن الإجابة عليه - وأمثاله - ينهض بها البحث في نظرية المعرفة التي ترسم الحدود وتحدد الثغور، بحيث تكون لكلّ أداة منطقتها.

والملاحظة هذه مسوقة على أساس موقف محدّد في المعرفة، يؤمّن بذلك التزاوج أو التركيب بين النقل والعقل^(٢).

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة: ١.

(٢) ينظر في ذلك: بحث في مناهج المعرفة: مدخل إلى المدارس الخمس في العصر الإسلامي، السيد كمال الحيدري، قم ١٤١٥ هـ.

٤- الاستدلال العقلي

يكسب الاستدلال العقلي على مبدأ علم الله بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد صيغًا متعددة في بنائه والمرتكزات التي يقوم عليها، وكيفية تقريره وبيانه، تصلح كلّ صيغة دليلاً مستقلاً على المطلوب. وإذا يتعدد استعراض الأدلة العقلية بجمعها، نصير إلى انتخاب ثلاثة منها، هي:

البرهان الأول: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء

يعود تقرير هذا البرهان إلى صدر الدين الشيرازي، ويقوم على القاعدة الفلسفية المعروفة بقاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس شيء منها، التي برهن الشيرازي على إثباتها خلال بحوثه الفلسفية، وأكّدتها في مواضع متعددة من كتابه الأسفار.

بل بلغ من اعتزازه بالقاعدة، أن قال فيها نصّاً^(١): «إن كلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل، وهذا مطلب شريف لم أجده في وجه الأرض من له علم بذلك»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٣، ص ٤٠.

(٢) بغياب الحركة النقدية العلمية الشاملة لمشروع صدر الدين الشيرازي الفلسفى تمتلى الساحة على حد سواء باتجاهات تبالغ بها حقيقه أو تجحف به من خلال الخطّ من إنجازه. بانتظار ولادة تلك الحركة التي تدرس فلسفة صدر المتألهين برؤيه شامله وتقيم الإنجاز الصدرائي بصيغة متوازنة، نمرّ على شهادات خطيرة تلتقي في الدلالة بجمعها على أنّ أبرز مرتكزات الحكمة المتعالية تثوي في كتابات الشيخ محبي الدين بن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ) بالأخصّ كتابه «فصول الحكم» و«الفتوحات المكية»، وإن كلّ ما يعود لصدر الدين الشيرازي هو تشيد الأبنية البرهانية لمقولات الشيخ الأكبر =

= وأمهات أفكاره، بحيث لم يكن كتاب «الحكمة المتعالية» إلاّ صيغة برهانية لمقولات ابن عربي وأفكاره.

الدال في هذه الشهادات، أتّها بجمعها تنتمي إلى رموز كبيرة من ممثّلي مدرسة «الحكمة المتعالية» الذين سبروا باطنها، وغاصوا أغوارها، وأحاطوا بخفاياها بأستاذية لامعة يشهد لهم بها الجميع.

بعض هؤلاء اختار منهجاً تحليلياً تطبيقياً لكتاب «الحكمة المتعالية» مثل الباحث الشيخ حسن حسن زادة آملي، الذي راح يفكّك نصوص صدر الدين الشيرازي ويرجع محتوياتها إلى أصولها في كتابات ابن عربي، فانتهى بعد ما يناظر العشرين عاماً من البحث التقني إلى ما يلي: «إنَّ جميع المباحث الرفيعة والعرشية للأسفار منقوله من الفصوص والفتוחات وبقية الصحف القيمة والكريمة للشيخ الأكبر وتلاميذه بلا واسطة أو مع الواسطة». ثم يقول: «إذا ما اعتبرنا كتاب الأسفار الكبير مدخلاً أو شرحاً للفصوص والفتouchات فقد نطقنا بالصواب».

كما يقول أيضاً في واحدة من الحصائر التي انتهت إليها دراسته: «إنَّ صدر المؤلّفين نفسه يذكر في مواضع عديدة اسم ذلك العظيم بإجلال، كما يذكر صحفه العلمية، وهو يفعل ذلك بخشوع وتواضع لا يضارع بذكر أحد من أكابر العلماء ومشايخ أهل التحقيق، وأعظم أهل الكشف والشهود، ولا يبني على أحد كما يبني عليه، لأنَّه يعرف أفضل من أيّ شخص آخر أنَّ أساس حكمته المتعالية الفتouchات والفصوص، وما أسفاره العظيمة إلاً شرح تحقيقٍ لها».

مع أنه يشير إلى أنَّ هذا المعنى لا يخفى على أيّ متضلّع بالحكمة المتعالية من جهة، وبالكتب العرفانية الأصلية على رأسها الفصوص والفتouchات من جهة أخرى، إلاً أنه يورد عدداً من الشواهد التي أخذها صدر المؤلّفين عن الشيخ الأكبر وعرضها بأسفاره بعد أن كساها ثوب البرهان.

من الشواهد التي يذكرها قاعدة «بسط الحقيقة كلَّ الأشياء وليس شيء منها» التي أشاد صدر الدين الشيرازي على أساسها برهانه في إثبات مبدأ العلم الإلهي التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد، وهو: العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي.

= ينظر: دوّمين يادنامه علامه طباطبائي (الكتاب التذكاري الثاني للعلامة الطباطبائي) طهران ١٩٨٤، بحث الشيخ حسن حسن زادة آملي المعنون: «العرفان والحكمة المتعالية»، ص ٣٦، ١٦، بالفارسية.

أما الشيخ جوادي آملي الذي يعدّ أبرز مثلي مدرسة الحكمة المتعالية في حوزة قم المعاصرة إن لم يكن أبرزهم على الإطلاق، فهو يعتقد أن النصاب التام لما ذكره الفخر الرازي في ابن سينا من أنه: «ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده» هو الشيخ ابن عربي الذي يقوله فيه: «لا يرقى إليه أحد من بين معاريف أهل العرفان، ولا له نظير منذ عصره حتى الآن... لأنّ جميع ما قاله الآخرون وكتبوه بالعربية والفارسية، ثرّاً كان أو نظّماً في الماضي والحاضر يعدّ بضعة نسبة إلى بحر محبي الدين المواجه».

ثم يتحدث عن المسافة العلمية بين الشيخ الأكبر من جهة وبين شيخ الإشراق وصدر المتألهين من جهة أخرى، فيقول نصاً: «إن المسافة العلمية التي تفصل ابن عربي عن شيخ الإشراق رحمه الله شاسعة، وعن صدر المتألهين قدّس سره ليست قليلة، الذي يشهد على ذلك ما يديه صدر المتألهين لمحبي الدين من احترام غير متناه، مما لا يدانيه فيما يفعله مع أي حكيم أو عارف آخر، ذلك لأن الكثير من مباني الحكمة المتعالية مدینة إلى العرفان الذي أرسى قواعده المعروفة ابن عربي نفسه».

ينظر: رسالة القرآن، آية الله عبدالله جوادي آملي، مؤسسة رجاء الثقافية، طهران ١٩٩١، ص ١٠٧، بالفارسية.

هذا عن موقع ابن عربي علمياً وعرفانياً من شخصية صدر الدين الشيرازي واتجاهه الفلسفـي في الحكمة المتعالية. أما بخصوص موقفه من العلم الذاتي الذي أسس له على قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء، وذكر أنه لم يعرف على وجه الأرض من له علم بها، فإنـ الشيخ جوادي آملي يعتقد أنـ القاعدة موجودة في نصوص ابن عربي وتلاميذه على نحو واضح.

فعندما يورد هذا النص: «لأنـ تلك الحقائق (حقائق عالم الإمكان) أيضاً عين ذاته حقيقة، وإنـ كانت (الذات) غيرها تعيناً (أي حدودها الماهوية غير موجودة)»، يعقب عليه بقوله: «هذه الجملة هي من العبارات الواضحة التي يستفاد منها قاعدة =

= بسيط الحقيقة كل الأشياء، والآنوند (الملاّ صدرا) إنّا اعتمد على هذه القاعدة لإثبات العلم الذاتي للحق سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد».

ينظر: شرح القيصري على فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محبي الدين ابن العربي، طبعة قم ١٩٨٤، ص ٧، وشرح الشيخ أملي لمقدمة القيصري، الدرس التاسع، بالفارسية، وقد أخذنا النص من التسجيل الصوتي.

الغريب أنّ الشيرازي نفسه ينقل كلاماً للشيخ الأكبر تأييداً لرأيه يرد فيه بالنص تعبير: العلم التفصيلي في عين الإجمال، مما يدلّ على وجود سابقة للاقاعدة والتيبة المترتبة عليها في العلم الإلهي لا نعرف لماذا أغفلها صدر المتأهفين بقوله: «وهذا مطلب شريف لم أجده في وجه الأرض من له علم بذلك». ينظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢٨٦ - ٢٨٩.

ثمّ شهادة أثراً تعود لأستاذ السيد الطباطبائي، السيد علي القاضي التبريزى، يقول فيها نصاً عن مقام ابن عربي: «إنّ أحداً من الرعية لم يبلغ إلى ما بلغه محبي الدين بن عربي في المعارف العرفانية والحقائق النفسانية، بعد مقام العصمة والإمامية».

ثم ينبعض موضحاً تأثير ابن عربي المطلق على صدر الدين الشيرازي، فيقول: «كل ما لدى ملا صدرا هو من محبي الدين، وقد جلس على مائدةه». الكتاب التذكاري، مصدر سابق، ص ٤١.

أما العلامة الطباطبائي فيعتقد أنه: «لم يستطع أحد في الإسلام أن يأتي بسطر واحد (مما كتبه) محبي الدين». ينظر: المنظومة، الشرح التفصيلي الشهيد مرتضى مطهرى، الطبعة الثانية، ٤ هـ ١٤٠٤، ح ١، هامش صفحة ٢٣٩، بالفارسية.

كما أنّ الشيخ مرتضى مطهرى نفسه، يسجّل: «إنّ الملاّ صدرا لا يتواضع لأحد كما يتواضع لمحبي الدين، وهو يعدّ ابن سينا لا شيء مقابل محبي الدين». المصدر السابق، هامش ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

تفيد هذه الشهادات إجمالاً أنّ الجذور المعرفية لصدر الدين الشيرازي تعود إلى الشيخ ابن عربي، ولو قُدر لهذه النقطة أن تثري بالمزيد من الدراسات التحليلية والتطبيقية لعاد ذلك بالنفع الجليل على حركة الفكر الفلسفى والعرفانى بما يحفظ لكل رمز =

ينطلق الشيرازي في إثبات القاعدة من نفي التركيب، فكلّ هوية صحّ أن يُسلب عنها شيء فهي متحصلة من إيجاب وسلب، وكلّ ما كان كذلك فهو مركب من إيجاب وسلب. وبعكس النقيض: فإنّ كلّ ذات بسيطة الحقيقة لا يُسلب عنها شيء، وقد ثبت أنّ الله بسيط الحقيقة، إذن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

بتعبير صدر الدين نفسه: «إنّ الهوية البسيطة الإلهية لم يكن كلّ الأشياء وكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر، فيتربّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيّثين مختلفتين، وقد فرض وثبت أنه بسيط الحقيقة، هذا خلف. فالمفروض أنه بسيط إذا كان شيئاً دون شيء آخر، كأن يكون «أ» دون «ب» فحيثية كونه «أ» ليست بعينها حيّثية كونه «ليس ب» وإنّ الـكان مفهوم «أ» ومفهوم «ليس ب» شيئاً واحداً، واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم أمراً واحداً، فالملزم مثله، فثبتت أنّ البسيط كلّ الأشياء»^(١).

بعبارة أوضح: إذا كان الله واحداً لشيء وفاصداً لشيء آخر، يلزم التركيب. وحيث ثبت أنّ الله سبحانه ليس مركباً، بل هو بسيط من كلّ جهة، إذن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها.

في ضوء هذه القاعدة أسس الشيرازي لمبدأ علم الواجب سبحانه

= إنجازه ودائرته إبداعه دون بخس أو تضخيماً.

أجل، يبدو أنّ أحداً من الدارسين لا يختلف في أنّ صدر الدين سعى إلى تأسيس العرفان على البرهان، ومن ثمّ سعى على أن ترتدى مقولات ابن عربي وأفكاره ثوباً برهانياً، لكن هل يعني ذلك أنّ آثار الشيخ الأكبر تخلو من الاستدلال البرهاني تماماً؟

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، صدر الدين محمد الشيرازي، مصدر سابق

بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد. يقول في موضع آخر من مبحث العلم الإلهي في الأسفار، ما نصّه: «إِنَّمَا تَمَهَّدُ هَذِهِ الْأَصْوَلُ، فَنَقُولُ: الْوَاجِبُ تَعَالَى هُوَ الْمُبْدَأُ الْفَيَاضُ لِجَمِيعِ الْحَقَائِقِ وَالْمَهَيَّاتِ، فَيُجِبُ أَنْ يَكُونَ ذَاهِهِ تَعَالَى مَعَ بَسَاطَتِهِ وَأَحْدِيثِهِ كُلَّ الْأَشْيَاءِ».

ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أنَّ البسيط الحقيقى من الوجود يجب أن يكون كُلَّ الأشياء...، فإذاً لما كان وجوده تعالى وجود كُلَّ الأشياء، فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء. وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل.

فواجب الوجود عاقل لذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبتت أنَّ علمه (تعالى) بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمالى التفصيلي بوجهه، والإجمالى بوجهه، وذلك لأنَّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط^(١).

هذا هو البرهان الأول لإثبات علم الواجب بما عداه في مرتبة ذاته قبل الإيجاد، وقد عبر عنه بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، وهو مبني على قاعدة بسيط الحقيقة كُلَّ الأشياء^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، صدر الدين محمد الشيرازي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢٦٩ - ٢٧١.

(٢) إلى هذا المعنى أشار السيد محمد حسين الطباطبائي في هامش له على هذا الموضع من الأسفار، جاء به: «بيان مبني على قاعدة بسيط الحقيقة كُلَّ الأشياء السابق ذكرها». الحكمة المتعالية، ج ٦، هامش صفحة ٢٧٠.

البرهان الثاني: معطى الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له

خلق الله سبحانه كُلَّ شيءٍ ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١) سواء كان في أصل وجوده (أي كان التامة) أو بالكمال الذي يرتبط بكل موجود (كان الناقصة) حيث يستطيع كُلُّ موجود أن يبلغ الكمال الذي هيأه الله له على وفق قاعدة «كُلُّ ميسَرٍ لَا خُلُقٌ لَهُ» التي ينصّ عليها الحديث النبوي.

تفيد المقدمة الأولى إذن: أنَّ الله سبحانه خالق كُلِّ شيءٍ، وواهبه كماله الذي يستحقّ ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(٢). أمّا المقدمة الثانية، فهي: أنَّ معطى الشيء يستحيل أن يكون فاقداً له، هذه كبرى عقلية يكفي لإثباتها تصور أطرافها.

هكذا يكون أمامنا قياس من الشكل الأول، صغراه: أنَّ الله سبحانه معطى كُلِّ شيءٍ خلقه، وكبراً: أنَّ معطى الشيء يستحيل أن يكون فاقداً له. التبيّنة: يستحيل أن يكون الله سبحانه فاقداً لأيّ شيءٍ، ولو فقد العلم التفصيلي قبل الإيجاد لكان فاقداً، وإذا كان فاقداً لا يمكن أن يكون معطياً، وبالتالي باطل لأنَّه أعطى، فإذا لابدَّ أن يكون واحداً.

لا ريب أنَّ هذا البرهان القائم على قاعدة معطى الشيء لا يمكن فاقداً له كحدٌّ أو سط، قريب المأخذ من البرهان السابق، لكن بيان آخر.

البرهان الثالث: الإِ ملاقي الوجودي للواجب

ذكره السيد الطباطبائي في حواشيه على الأسفار مفاده: أنَّ الله سبحانه مطلق غير محدود بحدٍّ ولا بقييد ولا بشرط، لأنَّه واحد بالوحدة الحقة الحقيقة، ومن ثم يتحيل سلب إحاطته الوجودية سبحانه بأيّ وجود أو

(١) الزمر: ٦٢.

(٢) طه: ٥٠.

موجود مفروض، لانطوائه في مقام الذات المطلقة على كُلّ كمال وجوديّ. وهذه من معطيات الإيمان بالوحدة الحقيقة إذ تبرز ثمرة من أهمّ ثمارها على مستوى إثبات العلم التفصيلي في مقام الذات بالأشياء قبل الإيجاد. يقول السيد الطباطبائي: «ويمكن بناء مسألة العلم التفصيلي في مقام الذات، على الإطلاق الوجودي اللازم من فرض وجوب الوجود بالذات، إذ كُلّ وجود أو موجود مفروض يستحيل حينئذ سلب إحاطته تعالى الوجودية عنه، فهو واجد في مقام ذاته المطلقة غير المحدود كُلّ كمال وجوديّ، وذاته حاضرة عند ذاته، إذ لا غيبة هناك لشيء عن شيء للوحدة الحقيقة، وهو العلم. فعلمه بذاته عين علمه بكلّ شيء، وهو المطلوب»^(١).

ثمَّ براهين أخرى كُبرُهان الغنى، ييدَ آنَا نكتفي بالثلاثة التي سلفت مع ملاحظة مهمة في هذا المجال. إن البحث يتحدّث من الوجهة المنهجية عن علم الله بذاته، وعلمه بغيره في مقام ذاته كمحورين منفصلين، وهذا صحيح من الوجهة الإجرائية والمنهجية، وهو مطلوب لتبسيير البحث وتفكيك مفراداته بهدف استيعابها. لكن في الواقع ليس هناك مسألتان، بمعنى أنَّ علمه بذاته يلزم منه علمه بغيره، بل هما حقيقة واحدة، أي إن علمه بذاته عين علمه بغيره في مقام ذاته.

إلى هذه الحقيقة يشير الطباطبائي بقوله: «أطبقت البراهين على أنَّ وجود الواجب تعالى بها أنَّه واجب لذاته مطلق غير محدود بحدّ، ولا مقيد بقيد، ولا مشروط بشرط، وإلاً انعدم فيها وراء حدّه، وبطل على تقدير عدم قيده أو شرطه، وقد فرض واجباً لذاته فهو واحد وحدة لا يتصور لها ثان، ومطلق إطلاقاً لا يتحمل تقييداً»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، حاشية صفحة ٢٧٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٣، ص ٧٥ - ٧٦.

٥. تغيير بالعلم أم علم بالتغيير؟

تواجه نظرية العلم التفصيلي في مقام الذات عدداً من الأسئلة والإشكالات بعضها مهم وبعضها الآخر ثانوي. من الإشكالات الثانوية ما ذكره من أن إدراك الجزئيات يحتاج إلى أداة أو آلة، كذلك قوله إن العلم بالجزئيات يلزمه الكثرة في الذات إذا كان هذا العلم عين الذات، ومن قبيل أن العلم بالجزئيات يجب انقلاب المكن واجباً، وغير ذلك^(١).

لكن ربما كان أهم ما يثار حول النظرية إشكالان أحدهما يذهب إلى أن هذا النمط من العلم الإلهي يستلزم الجبر في السلوك الإنساني، لكي يأتي هذا السلوك متطابقاً دائماً مع العلم الإلهي ولا ينقلب إلى جهل.

هذه مسألة ستأتي تحليلها تفصيلاً والإجابة عنها في مبحث التوحيد الأفيعي عند الحديث عن الفعل الإنساني ومن هو خالق الفعل؛ فهو الله أم الإنسان، أم أمر بين أمرين، كما هي عليه أبرز نظريات ثلاث في هذا المجال. أمّا الإشكال الآخر فيتمثل بما ذهبوا إليه من أن العلم بالجزئيات يلزمه التغيير في علمه سبحانه، ومن ثم تكون الذات نفسها عرضة للتغيير؛ لما ثبت من أن علمه عين ذاته.

توضيح ذلك: أن الله سبحانه يعلم الأمور بجميع جزئياتها وتفاصيلها، سواء أكانت مجردة عن المادة غير متغيرة، أم أموراً مادية متغيرة. وحيث نقول إن الله يعلم المتغيرات، يلزم من هذا العلم التغيير بالعلم، ولما كانت هذه المعلومات عين ذاته، يلزم من ذلك تغيير في الذات.

مثاله: أن زيداً حي الآن، وبعد سنة يكون ميتاً، فإذا كان الله يعلم

(١) ينظر في تحليل هذه الشبهات وعلاجها: الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، مصدر سابق، ج ١، ص ١٢٦ - ١٢٨.

بتفاصيل حاله وما يطرأ عليه من تغيير من حياة إلى موت، أي يعلم هذا التغيير، فيلزم منه التغيير في علمه سبحانه. وإذا قيل إنه لا يعلم التفاصيل، فهذا خلاف ما ثبت عقلاً ونقلأً من أنه يعلم بكل شيء تفصيلاً.

وإذا قيل إن الله يعلم أن زيداً حي، لكنه لا يعلم موته عندما يموت، بل هو باق على علمه بأن زيداً حي، حتى لا يقع التغيير بالعلم، فإن علمه سبحانه ينقلب إلى جهل، لأن زيداً حي في علمه، وهذا لا يطابق الواقع لأن زيداً قد توفي.

بهذا العرض يتنهى الإشكال إلى ما يفيد أن العلم بالمتغير يلزم منه التغيير في العلم، وحيث إن هذا العلم قبل الإيجاد عين الذات، فيلزم منه التغيير في الذات وهو محال.

لقد أفضى هذا الإشكال في علم الله بالأشياء الجزئية الزمانية المتتجدة، إلى أن ينكر بعض الفلاسفة علم الحق سبحانه بالجزئيات لكي يخلصوا من المشكلة أساساً، كما أدى إلى آراء غريبة.

يشير الشيخ المجلسي إلى المنكرين بقوله: «اعلم أن من ضرورات المذهب كونه تعالى عالماً أولاً وأبداً بجميع الأشياء كلياتها وجزئياتها من غير تغيير في علمه تعالى، وخالف في ذلك جمهور الحكماء فنفوا العلم بالجزئيات عنه تعالى».

لا تتسم نسبة الإنكار إلى جمهور الحكماء بالدقة. أجل لقد ذهب بعضهم إلى ذلك، لكن ربما أراد بالحكماء المتكلمين منهم، يؤيده تتمة النص، حيث يضيف: «ولقدماء الفلاسفة في العلم مذاهب غريبة، منها أنه (تعالى) لا يعلم شيئاً أصلاً، ومنها أنه لا يعلم ما سواه ويعلم ذاته، وذهب بعضهم إلى العكس، منها أنه لا يعلم جميع ما سواه وإن علم بعضه، ومنها أنه لا يعلم

الأشياء إلّا بعد وقوعها، ونسب الأخير إلى أبي الحسن البصري وهشام بن الحكم»^(١) ثم يدفع عن هشام ما نسب إليه.

بيد أنّ الجواب عن الإشكال واضح وإن احتاج لشيء من الدقة. إذا تم التمييز جيّداً بين العلم بالتغيير وبين التغيير في العلم فسيتضح بأنّ التغيير في العلم لا يلزم العلم بالتغيير.

لو عَلِمَ الإنسان شيئاً واتضح له بعد ذلك أنّ ما علمه لم يكن مطابقاً للواقع ونفس الأمر، إنّما الواقع شيء وعلمه شيء آخر، كأنّ اعتقاد عمرو وأنّ زيداً قد مات في هذا اليوم، ثم اتّضح له بعد ذلك بأنه حيٌّ لم يمت، هنا وقع التغيير في علم عمرو من علم بالموت إلى علم بالحياة، وأنّ العلم الأوّل كان خاطئاً. هذا هو المراد من التغيير في نفس العلم.

أمّا العلم بالتغيير، فهو أن يعلم الله أنّ زيداً له حياة تنتدّ إلى أجل محدّد - ليكنّه خمسين عاماً مثلاً - وهو يعلم أنّه سيتّنقل بعد بلوغ أجله، من الحياة إلى الموت. هنا العلم لم يتغيّر، إنّما انتقل متعلّق العلم (المعلوم) في الخارج من حال إلى حال أخرى، مع بقاء العلم الإلهي على حاله.

إذن في مسألة «العلم بالتغيير» يبقى العلم على ثباته لا يتغيّر عمّا هو عليه، إنّما يعلم المتغيّر في محلّه الذي يناسبه.

إذا كان الأمر كذلك اتّضح أنّ العلم بالتغيير لا يلزم تغيير في العلم. فالله سبحانه يعلم كُلّ شيء تفصيلاً قبل الإيجاد، دون أن يضرّه أن يكون المعلوم الخارجي متغيّراً متجدّداً، ومن دون أن يؤدّي التبدل الزمني إلى تغيير علمه، لأنّ هذا العلم بالتغيير علم ثابت قبل وقوع الحدث ومع وقوعه وبعد وقوعه، ومن ثمّ فهو لا يتغيّر عمّا هو عليه.

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، الطبعة ال بيروتية، ج ٤، ص ٨٧.

يقرّب السيد الطاطبائي الفكرة بمثاليين من البناء ومن الرصد الفلكي، حيث يقول: «فالكلي هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي، كصورة البناء التي يتصوّرها البناء فيبني عليها، فإنّها على حامها قبل البناء ومع البناء وبعد البناء وإن انعدم» فلو نظر الإنسان إلى المعلوم الخارجي المتمثل بالبناء فهو متغيّر، أمّا إذا نظر إلى العلم بهذا البناء فهو ثابت على حاله قبل البناء ومعه وبعده، إذ علم البناء به علم ثابت برغم طروع التبدل عليه زمنياً^(١).

ثم يتنتقل إلى مثال من الرصد الفلكي فيقول: «كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى ساعة كذا، يرجع فيه إلى الوضع السماوي بحيث يجب حلول الأرض بين القمر والشمس، فعلمه بذلك على حالة قبل الخسوف ومعه وبعده»^(٢).

تقوم معالجة الإشكال إذن على أساس التمييز بين العلم بالتغيّر والتغيّر في العلم، وأن أحدهما غير الآخر، ولا ملازمة بين الاثنين. يقول الطاطبائي: «العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم، والتغيّر ثابت في تغييره لا متغيّر، وتعلق العلم بالتغيّر أي حضوره عند العالم إنما هو من حيث ثباته لا تغييره»^(٣).

٦- النظريات الأخرى

من يراجع تاريخ الفكر الفلسفي في الجانب الإلهي يلمس بوضوح أنّ قضية العلم الإلهي بالجزئيات كانت مداراً للبحث الفلسفي منذ القدم. فقد ترك عدد من حكماء اليونان آراء في المسألة منهم إفلاطون وفرفريوس وغيرهما.

(١) نهاية الحكم، مصدر سابق، ص ٢٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٧.

وعندما بدأت تتألف ملامح العصر الإسلامي على مستوى النظر العقلي بمستوييه الكلامي والفلسفي وقعت هذه المسألة معركة للآراء بين المتكلمين وال فلاسفة والعرفاء، بعد أن دخل العرفان على الخطّ وقدّم العرفاء رؤاهم النظرية جنباً إلى جنب الفلسفه والمتكلمين.

على كثرة الرؤى والنظريات والأقوال التي برزت في حياة المسلمين العقلية والفكرية إلا أن ذلك لم يمنع هيمنة اتجاهات رئيسية على المشهد النظري في العصر الإسلامي كان لها - ولا يزال - بصمات قوية، تنطلق أساساً من موقف محدد في نظرية المعرفة، ليتمدد تأثيرها بعدها إلى الجوانب الأخرى، ومنها المعرفة التوحيدية.

على هذا الصعيد، لا تخطئ العين الاتجاهات التالية:

- ١ - الاتجاه الكلامي.
- ٢ - الاتجاه العرفاي.
- ٣ - الاتجاه الفلسفي، الذي يضمّ بين دفتيه مدارس عدّة، أبرزها:
 - المدرسة المشائية.
 - المدرسة الإشراقية.
 - مدرسة الحكمة المتعالية.

لقد تمّ الحديث فيما مضى عن مدرسة الحكمة المتعالية والموقف الصدرائي (نسبة إلى صدر الدين الشيرازي) على وجه التحديد، ومن يتعمّي إليه منهجياً ونظرياً، وما يزال في البحث متّسعاً كي يتناول نظريات أخرى حول مسألة العلم الإلهي، تطوف على آراء المشائين، فالإشراقين ثم العرفاء.

أ: نظرية المشائين

شهدت الساحة الفلسفية اختلافاً كبيراً في تحديد نظرية المشائين حول العلم الإلهي، حتى تنوّع ما ينسب إلى هذا الفريق على أنه رأيهم في المسألة، تبعاً

للاختلاف في فهم نصوصهم وموقفهم الفلسفـي.

ما سنقدمه في هذا المجال قراءتان، الأولى شائعة تغلب على كتابات المشتغلين في هذا الحقل، والثانية تعكس موقفاً أقلّاً يغاير القراءة الأولى.

القراءة الأولى

ترتكز القراءة الأولى إلى ما قدّمه صدر الدين الشيرازي في «الأسفار» وتبعه من بعده كثيرون. يقول الشيرازي: «في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء: أحدها مذهب توابع المشائين، منهم الشيخان أبو نصر وأبو علي وبهمنيار وأبو العباس اللوكرى وكثير من المؤخرين، وهو القول بارتسام صور المكنات في ذاته تعالى وحصوها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلي»^(١).

اقتفى السيد الطباطبائي خطى صدر المتألهين في تقرير نظرية المشائين، فذكر في «نهاية الحكمـة» ما نصّه: «في علمه تعالى: الثامن: ما يُنسب إلى المشائين أنّ له تعالى علم حضورياً بذاته المتعالية، وعلم تفصيلياً حصولياً بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهيتها على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى، لا على وجه الدخول بعينية أو جزئية، بل نحو قيامها بها بالثبتوت الذهني على وجه الكلية، بمعنى عدم تغيير العلم بتغيير المعلوم - على ما اصطلاح عليه في مباحث العلم - فهو علم عنايـي يستتبع فيه حصول المعلوم علم حصوله عيناً»^(٢).

تفضي عملية تحليل هذين النصـين إرجاع النظرية إلى عدد من المبادئ التي تتـألف منها، وهي:

(١) الحكمـة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعـة، مصدر سابق، ج٦، ص١٨٠، ويعني بأبي نصر وأبي علي الفارابي وابن سينا، أما بهمنيار فهو تلميذ ابن سينا.

(٢) نهاية الحكمـة، مصدر سابق، ص٢٩١ - ٢٩٢.

١ - إن علمه سبحانه بذاته هو علم حضوري، بيد أن علمه بما سواه من الأشياء قبل الإيجاد يتم بنحو من العلم الحصولي لا الحضوري، يدل على ذلك ما نسبه إليهم الشيرازي والطباطبائي من القول بالصور الارتسامية.

وهذا العلم وإن كان على تفصيلياً بالأشياء قبل الإيجاد إلا أنه علم حصولي.

٢ - كما تكتسب بعض الأشياء في فعل الله بالواقع العيني عنوان العلة وبعضها عنوان المعلول، بعضها الصادر الأول وبعضها الصادر الثاني، كذلك في العلم. فالله سبحانه يعلم الأشياء على الترتيب الموجود في الخارج أيضاً لكن بنحو من العلم الحصولي.

٣ - إن هذه الصور المرتسمة ليست عين الذات ولا جزءاً منها بل على نحو قيام هذه الصور بالثبوت الذهني، أي بنحو الوجود الذهني، كما يدل عليه تعبير السيد الطباطبائي، بالأخص قوله: «لا على وجه الدخول بعينية أو جزئية بل على نحو قيامها بالثبوت الذهني».

ومن ثم فإن هذا العلم الحصولي بالأشياء قبل الإيجاد لا هو عين الذات، ولا هو جزء الذات، إنما قائم بالذات.

٤ - إن هذا العلم هو علم ثابت لا يتغير، يدل عليه ما نسبه إليهم الطباطبائي بقوله: «على وجه الكلية». وهنا تكمن نقطة دقة ينبغي الانتباه إليها جيداً؛ حذراً من الالتباس في فهم نظرية المشائين، تدور حول معنى الكلي.

إن للكلي معاني متعددة، إذ يطلق تارة ومقابله الجزئي في علم المنطق، وهو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كمفهوم الإنسان، في مقابل الجزئي الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين كمفهوم زيد الخارجي، المتموضع في الزمان

والمكان.

لكن قد يطلق الكلّي تارةً أخرى ولا يراد منه ما يقابل الجزئي بالمعنى المنطقي، بل يُقصد به الثابت في مقابل الجزئي الذي يُقصد منه المتغيّر^(١). عندما يستخدم المشّاؤون مصطلح الكلّي في وصف العلم الإلهي بالأشياء فلا يريدون منه معناه المنطقي بإزاء الجزئي، بل يعنون به العلم الثابت. هذا ما أشار إليه الطباطبائي في تعريف الكلّي عند المشّائين بقوله: «بمعنى عدم تغيّر العلم بتغيّر المعلوم».

فما كان من العلم متغيّراً بتغيّر المعلوم يطلق المشّاؤون عليه علمًا متغيّراً، وما كان ثابتاً لا يتغيّر يسمّونه كلياً.

هذه نقطة مهمّة تبرز آثارها فيما ذهب إليه فريق من المتكلّمين من الطعن على الفلسفه في وصفهم لهذا للعلم، مع أنّهم تبنّوا نظريتهم.

٥ – يقصد بقوله: « فهو علم عنائي » الفاعل بالعنایة، لا بالقصد ولا بالتجّلي^(٢). وهو الذي له علم سابق على الفعل زائد على ذاته، نفس الصورة العلمية منشأً لصدور الفعل من غير داع زائد، كالإنسان الواقف على جذع عال فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض، وكالواجب (تعالى) في إيجاده الأشياء عند المشّائين، كما يوضّحه الطباطبائي نفسه^(٣).

(١) ينظر: المعجم الفلسفى، مصدر سابق، د. جمیل صلیبا، بيروت ١٩٨٢، ج ٢، ص ٢٣٨ فما بعد.

(٢) الفاعل بالقصد هو ما يذهب إليه جمهور المتكلّمين في تعليل علم الواجب سبحانه. أما الفاعل بالتجّلي فهو مذهب مدرسة الحكمة المتعالية ومن يشاعرها فيما تذهب إليه من أن علم الله (تعالى) علم إجمالي بالأشياء في عين الكشف التفصيلي.

(٣) نهاية الحكم، مصدر سابق، ص ١٧٣.

بين الفلسفه والمتكلمين

لم تقتصر نظرية علم الله بالأشياء قبل الإيجاد على تفصيلياً لكن بنحو العلم الحصولي^١، على الفلسفه وحدهم بل تخطّتهم إلى جمهور المتكلّمين. يقول السيد الطباطبائي في هامش له على «الأسفار»: «إليه (إلى رأي المشائين) ذهب عامة المتكلّمين»^(١). كما يقول في «نهاية الحكمه» بعد بيانه لنظرية المشائين: «واعلم أن أكثر المتكلّمين على هذا القول»^(٢).

بيد أنّ المتكلّمين لم يذعنوا إلى نظرية المشائين بتمامها، بل اختلفوا معهم في نقطتين:

الأولى: لم يقبلوا ما ذهب إليه المشائون من وصف العلم الإلهي بالكلية، لأنّهم تصوّروا أن علم الله إذا صار كلياً فهو لن يعلم الجزئي^(٣).

ومنشأ الالتباس يعود إلى استخدام فلاسفه المشاء تعبير على وجه الكلية، فتصوّر المتكلّمون أن ما يقصده المشائون هو الكلي في مقابل الجزئي، ومن ثم رتّبوا عليه أن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات.

لكن قد تبيّن خطأ هذا التصور فيما مرّ، من خلال التمييز بين الكلي والجزئي المنطقي، وبين الكلي والجزئي في استخدام المشاء، فما أراده فلاسفه من الكلية هو الثبوت في مقابل التغيير، وليس الكلي في مقابل الجزئي المنطقي،

(١) الحكمه المتعاليه في الأسفار العقلية الأربعه، مصدر سابق، ج٦، هامش صفحة ١٨٠.

(٢) نهاية الحكمه، مصدر سابق، ص ٢٩٢.

(٣) هذا الالتباس صار منشأ لما ذهب إليه المجلسي في بحار الأنوار من نسبة جمهور الفلاسفه إلى نفي علم الله بالجزئيات، حين قال: «اعلم أن من ضروريات المذهب كونه تعالى عالماً أولاً وأبداً بجميع الأشياء كلياتها وجزئياتها من غير تغيير في علمه تعالى، وخالف في ذلك جمهور الحكماء فنفوا العلم بالجزئيات عنه تعالى». بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص ٨٧.

بمعنى أنّ علمه سبحانه ثابت لا يتغيّر بتغيّر المعلوم. إلى هذا الفارق بين الرؤيتين يشير السيد الطباطبائي في حاشيته على «الأسفار»: «وإليه (رأي المشائين) ذهب عامة المتكلّمين، وإن تحاشوا عن تسميته كلياً»^(١).

كما يبين الفارق ذاته بين الاثنين في «نهاية الحكمة» بقوله: «واعلم أنّ أكثر المتكلّمين على هذا القول (المشائين) وإن طعنوا فيه من حيث عدّه العلم قبل الإيجاد كلياً، زعموا منهم أنّ المراد بالكلي ما اصطُلح عليه في مبحث الكلي والجزئي من المنطق»^(٢).

الثانية: تكمن نقطة الاختلاف الثانية بين الفريقين، برفض المتكلّمين لما ذهب إليه المشائون من عدّ هذا العلم زائداً على الذات، وأنّه ليس عين الذات ولا هو جزء منها. إليه أشار السيد الطباطبائي، تتمّة النصّ أعلاه تعقيباً على «الأسفار»: «وتحاشى أكثرهم (المتكلّمين) عن عدّه زائداً على الذات»^(٣).

مناقشة مزدوجة

حيث تُمثل النظرية السابقة بوجهيها الموقف العلمي لطبقة واسعة من الفلاسفة المشائين والمتكلّمين، أمكّن مناقشتها بعدد من النقاط.

بشأن المشائين يُلحظ ما يلي:

١ - بعد أن أثبتت الموقف الفلسفـي المشائـي أنّ هـذا الـعلم زـائد عـلى الذـات، ليس داخـلاً فـيهـ لا بـنـحوـ العـيـنةـ وـلاـ بـنـحوـ الـجـزـئـيةـ، يـلـزمـ مـنـهـ خـلـوـ الذـاتـ عـنـ الـكـمالـ. فالـذـاتـ بـهـاـ هيـ ذاتـ ماـ دـامـتـ خـالـيـةـ مـنـ الـعـلـمـ بـالـأـشـيـاءـ قـبـلـ الإـيجـادـ تـفـصـيلاًـ، فـهـيـ فـاقـدةـ لـكـمالـ، وـهـذـاـ خـلـوـ يـنـعـكـسـ نـقـصـاًـ وـحدـدـاًـ وـفـقـراًـ. وـهـوـ

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، حاشية ص ١٨٠.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٩٢.

(٣) الحكمة المتعالية، ج٦، حاشية ص ١٨٠.

محال، لأنَّ الله سبحانه كامل لا نقص فيه، وغنيًّا لا فقر فيه، وعلم كُلُّه لا جهل فيه، وهو وجود صرف لا يشَدُّ عنه كمال من الكمالات الوجودية، بل له من كُلِّ كمال أعلاه وأشرفه، فإن قيل أنَّه فاقد لكمال العلم بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً، فهذا معناه أنَّه ليس علمًا كُلُّه لا جهل فيه.

٢ - تفضي نظرية المشائين إلى ثبوت العلم الحصولي للمجرد، وهذا خلاف ما ثبت في محله من أنَّ المجرد ذاتاً وفعلاً ليس له علم حصولي.

ثمَّ مناقشات أخرى تفصيلية تحتاج إلى مقدمات علمية^(١).

أمّا المتكلّمون الذين تبنّوا نظرية الفلسفة المشائين مع تعديلين، فيلحظ

على موقفهم ما يلي:

١ - تحاشى المتكلّمون الالتزام بالموقف الفلسفي الذي ذهب إليه المشائين أنَّ هذا العلم ليس زائداً، بل هو عين الذات، فلزم منه الكثرة في الذات. توضيحه: أنَّ هذا العلم بالجزئيات قبل الإيجاد هو علم حصولي، والعلم الحصولي قائم على أساس الكثرة، وهذه الكثرة عين الذات، فلزم من ذلك أن تكون الذات متحيّة بحثويات متعدّدة، وعندئذ لا يكون البسيط بسيطاً بل يكون مركّباً، وهذا خلاف ما ثبت من أنَّه سبحانه بسيط الذات.

لقد مررت الإشارة إلى عنوان هذه الشبهة أثناء عرض ما يواجه نظرية الحكمة المتعالية من إشكالات، ولا موضع لها هناك لأنَّ تلك النظرية لا تقول بارتسام الأشياء في الذات الإلهية أو بالعلم الحصولي، وإنما تؤمن بأنَّ العلم الإلهي بالجزئيات قبل الإيجاد علم حضوري في مقام الذات، بل هي ترد على نظرية المتكلمين، كما هو واضح^(٢).

(١) ينظر: نهاية الحكمة، مصدر سابق ص ٢٩٢.

(٢) ينظر في بيان الشبهة وجوابها: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق =

٢ - وقع المتكلمون ممن تبني نظرية المشائين بالتباس واضح في فهم النظرية الفلسفية، عندما حملوا الكلي على معناه المنطقي، على حين لم يكن هذا ما يتبعيه الفلاسفة، بل أرادوا من الكلي «الثابت» وهو ما يقابل «المتغير»، بمعنى عدم تغيير العلم بتغيير المعلوم على حسب ما جرت عليه الدراسات الفلسفية^(١).

القراءة الثانية

يتوقف صواب المناقشات المشار إليها آنفًا على صحة نسبة النظرية إلى فلاسفة المشائء وإلى المتكلمين.

هذا القيد يتتأكد أكثر بشأن الفلاسفة المشائين بالأخص مع الاختلاف الكبير الذي بروز في تقرير موقفهم من العلم الإلهي الذاتي.

لكي تكتسب هذه الملاحظة مصداقية أكبر، نسوق في هذه الفقرة قراءة مغايرة للموقف الفلسفي المشائي تخرج بصيغة للنظرية تختلف تماماً عن الصيغة السابقة. البديع في هذه القراءة أنها لا تنطلق من موقع مشائي، بل

= ج ١، ص ١٢٧.

(١) يقول الطباطبائي على سبيل المثال: «فالكلي هو العلم الذي لا يتغير بتغيير المعلوم الخارجي» وهذا ما قصده المشاؤون، وليس المعنى المنطقي. ينظر: نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٤٦.

أما المعنى المنطقي، فيلحظ: المنطق للشيخ محمد رضا المظفر، تصوير على الطبيعة الثالثة، ص ٦٧.

وب شأن المعنى العرفاني الذي يعني السعة والضيق الوجودي، فيلحظ: شرح القيصري على فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محبي الدين ابن العربي (كذا!) شرح داود بن محمود القيصري، طبعة قم ١٩٨٤، ص ٢٧.

تصدر عن باحث يتميّز منهجيًّا ونظريًّا إلى مدرسة الحكمة المتعالية، بيد أنَّ أمانة العلم، والدقة في نسبة المواقف إلى أصحابها ساقتاه إلى قراءة أخرى.

تعود هذه القراءة إلى الشيخ حسن حسن زادة آملي أحد البارزين في حاضرة قم العلمية على صعيد الدرس الفلسفـي، إذ ينقل عن الشيخ البهائي (ت: ١٠٣٠هـ) ما يفيد إيمان ثلاثة من كبار رموز الحكمة المشائة بالعلم الحضوري للحق سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلًا؛ يقول فيه: «والحاصل أنَّ علمه جلَّ وعلا بمعلوماته منظو في علمه بذاته، وهذا هو الشهود العلمي. وقد صرَّح الشیخان أبو نصر وأبو علي بذلك وكلام بهمنیار يومئ إلیه. وإذا كان علمه بمعلوماته منظرياً في علمه بذاته كما صرَّح به هؤلاء، فلا معنى بعد الاعتراف بالعجز عن تعقل الذات وسدُّ هذا الباب بالكلية لأنَّ يطمع في التسلق إلى معرفة ما هو عين ما قد سدَّ دونه الباب، وحارت فيه الألباب، وضرب بيننا وبينه ألف حجاب»^(١).

مع أنَّ كلام الشيخ البهائي (ت: ١٠٣٠هـ) وتكراره كلمة «صرَّح» يكفي لإثبات نسبة العلم الحضوري إلى الفارابي (ت: ٣٣٩) وابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨هـ) وتلميذه بهمنیار، إلا أنَّ الشيخ حسن زادة لم يكتفي بذلك في التدليل على قراءته التي تقف على الصدْ مَا نسبته القراءة الأولى إلى حكماء المساء من القول بالعلم الحصولي، بل عاد ليقتبس نصًا آخر من «كشكول» الشيخ البهائي ينقل فيها كلامًا لابن سينا في رسالة وضعها لتحقيق علم الباري سبحانه، جاء فيها: «العلم إنما هو حصول الصورة المعلومة وهي مثال مطابق للأمر الخارجي وصورة المعلومات حاصلة له قبل وجودها، ولا يجوز أن

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمـة: غرر الفرائد وشرحـها، تأليف الحكـيم السبـزوارـي، تعليـقـ الشـيخـ حـسـنـ زـادـةـ آـمـلـيـ، تـحـقـيقـ مـسـعـودـ طـالـبـيـ، جـ ٢ـ، صـ ٥٧٩ـ، التـعلـيقـةـ ٣٣ـ.

تكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضوع آخر فإنّه يستلزم الدور والتسليسل، وأن لا يكون علماً له، ولنست صوراً معلقة إفلاطونية لأنّا أبطلنا ذلك، ولا من الموجودات الخارجية إذ العلم لا يكون إلاّ صورة، فلم يبق من الاحتمالات إلاّ أن يكون في صنع من الربوبية^(١) مما يؤكّد العلم الحضوري للحقّ سبحانه.

إنماً، يستند الشيخ حسن زادة آملي في الإفصاح عن قراءة أخرى لنظرية فلاسفة المشائ في العلم الإلهي الذاتي تغاير القراءة الصدرائية ومن يشاعها، إلى العديد من النصوص والمقتبسات، يخلص في نهايتها إلى التيجتين التاليتين:

الأولى: تأبى سجية التحقيق حمل الفارابي وابن سينا على الإيمان بالعلم الحضوري، حيث يقول في ذلك نصاً: «ثم إن إسناد العلم الحضوري الارتسامي بمعنىه السائر في الألسنة من كونه زائداً على العالم زيادة متصلة في علم الباري تعالى إلى غيره، إلى المعلم الثاني والشيخ الرئيس، يأباه التحقيق. وقد تحقق بعض الحقائق في ذلك في شرحنا على فصوص الفارابي (نصوص الحكم على فصوص الحكم) سينا في رسالتنا في العلم. والارتسام والتمثيل يستعملان في كلمات الشيخ كثيراً على تقرر الصورة العلمية وثبوتها للعالم بها بحيث لا تمایز الذات»^(٢).

الثانية: إيمانه بمرتكز منهجي يفيد بتلاقي القرآن والبرهان والعرفان^(٣).

في هذا الضوء يخلص إلى أنّ ما انتهت إليه الحكمة المتعالية مستمدٌ تارة وله وجه التقاء وشبه تارة أخرى مع الفلسفة المشائية والعرفان.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٧٦ - ٥٨٠، التعليقة ٣٣.

(٢) شرح المنظومة ، ج ٢، ص ٥٧٧ - ٥٧٨، التعليقة ٢٧.

(٣) الكتاب التذكاري للعلامة الطباطبائي ، مصدر سابق، ص ١٢.

ففي مسألة العلم الذاتي وما تذهب إليه نظرية الحكمة المتعالية من أنه علم تفصيلي في مقام الذات، يرى آملي أن هذه النتيجة لا تختلف مع ما انتهى إليه ابن سينا بوصفه أكبر رموز حكمة المساء، حيث يخلص الشيخ الرئيس إلى المعنى نفسه، كما يثبت ذلك الشيخ حسن آملي في تعقيب على موقف ابن سينا، يقول فيه: «ثم وجه علمه سبحانه بالكل يعرف بما تقدم من البحث والتحقيق في أن البسيط الحق كُل الأشياء»^(١). وهذا عين ما ذهبت إليه مدرسة الحكمة المتعالية.

أما عن التقاء الحكمة المتعالية مع العرفان في الموقف نفسه من العلم الذاتي فيورد نصاً من «أسفار» صدر المتألهين يأخذه الشيرازي من «شرح القيصري على فصوص الحكم» ويدرجه في كتابه دون تغيير مهم في المعنى^(٢).

على أساس هذا الالتقاء - في مسألة العلم الذاتي على أقل تقدير - يتلاشى التمايز الذي تسعى الفلسفة الصدرائية أن تسبقه حول نفسها وتسقط القراءة الأولى التي تنسب إلى حكمة المساء ما لا تؤمن به.

لكن على فرض صحة تلك القراءة، وبالتالي صحة ما نسب إلى المتألهين من أن علمه سبحانه زائد على ذاته بنحو العلم الحصولي، ستبقى المناقشة المسوقة آنفاً على موضعها تنطبق عليهم وعلى كل من يقول بذلك.

(١) شرح المنظومة، ج ٢، ص ٥٨٠، تتمة التعليقة ٣٣.

(٢) فعل ذلك الشيرازي آخر الفصل العاشر من الموقف الثالث من إهيات الأسفار، تحت عنوان «إشراق تعليمي وتنبيه تفريعي» مع تغيير طفيف في اللفظ. ينظر: الأسفار، ج ٦، ص ٢٤٨. ويقارن مع أصل المطلب في شرح القيصري على فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محبي الدين بن العربي، قم ١٩٨٤، ص ١٧. كما ينظر أيضاً: شرح المنظومة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٨٠، آخر التعليقة ٣٣.

ب: نظرية الإشراقيين

عرض هذه النظرية صدر الدين الشيرازي في «الأسفار» ونسب إليها القول بأنّ علم الله سبحانه بها سواه علم واحد إجمالي، يعلم به الأشياء كلّها قبل إيجادها على وجه الإجمال^(١).

مع أنّ هذه النظرية تنتسب إلى شيخ الإشراق السهروردي (٥٤٩ - ٥٨٧هـ) واضح بذور الاتجاه الاشراقي في الفلسفة^(٢)، إلا أنّ عدداً آخر من

(١) ينظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢٣٨، الفصل التاسع.

(٢) هو شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ - ٥٨٧هـ) المشهور بشيخ الإشراق. أسس لنهج لم يكتف بالبرهان وحده كما لم يكتف بالشهود المحسّن، بل جمع بين البرهان والعرفان، ويعدّ سابقاً في هذا المضمار.

ليس صحيحاً ما يتوهّم بعضهم من أنّ شيخ الإشراق يرفض العقل والاستدلال البرهاني، إنما لم يقف عند العقل وحده ولم يجعله هدفاً بل جعله جسراً، ثم تخطّاه إلى منطقة أرفع، وعلى حدّ قوله: «كلّ هذه العلوم صغير سفير يستيقظك عن رقدة الغافلين» (التلويحات، ص ١٠٤).

ييدّ أنّ الأهمّ من هذا وذاك، عناية المدرسة الإشراقيّة بالكتاب والسنة، حيث يقول السهروردي في رسالته «حكمة التصوّف»: «أول ما أوصيك به تقوى الله عزّ وجلّ، فما خاب من آب إليه، وما تعطلّ من توكل عليه، احفظ الشريعة فإنّها سوط الله، بها يسوق عباده إلى رضوانه، كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهيء من تفاريق العبث وشعب الرفت» (ثلاث رسائل لشيخ الإشراق، ص ٨٢، بالفارسية). كما تؤكّد المدرسة على أتباعها أهميّة العناية بالقرآن والدعاء، إذ يقول السهروردي عن القرآن: «وعليك بقراءة القرآن مع وجده طرب، وفكّر لطيف، واقرأ القرآن كأنّه ما أنزل إلاّ في شأنك فقط» (ثلاث رسائل، مصدر سابق، ص ١٢٩).

كما يقول عن الدعاء: «وكن كثير الدعاء في أمر آخرتك، فإنّ الدعاء نسبته إلى استجلاب المطالب كنسبة الفكر إلى استجلاب المطلوب العلمي، فكلّ معدّ لما

المحقّقين قد اتّبعه على قوله هذا في العلم الإلهي، يُذكر من بينهم الخواجة نصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢) الذي لم يوافق نظرية الشيخ الرئيس في شرحه «الإشارات والتنبيهات»^(١) بينما تبنّى نظرية شيخ الإشراق السهوروبي. أكثر من ذلك ذهب الشيرازي إلى أنّ نظرية السهوروبي شَكّلت حجر زاوية لمن جاء من بعده، حيث يقول: «وهذا مذهب أكثر المتأخّرين»^(٢). أمّا السيد الطباطبائي فيتّرّسّم بداية النظرية وأفقها المستقبلي من حيث تبنّي الآخرين لها، على نحو أكثر تحفظاً من الشيرازي، وهو يقول أثناء عدّه الأقوال التي احتضنها فكر المسلمين في تفسير العلم الإلهي: «الرابع: ما ينسب إلى شيخ الإشراق وتبّعه جمع مّن بعده من المحققين»^(٣). لقد تعرّض صدر المتألهين لنظرية شيخ الإشراق وناقشها تفصيلاً^(٤)، بيد

= يناسبه» (فلسفة السهوروبي، ص ٤، بالفارسية). في هذا الضوء يمكن أن يقال: إنّ الاتجاه الإشراقي يرتكز إلى فلسفة تجمع الشريعة إلى الفلسفة والعرفان، أو إنّها تجمع ما بين البيان والبرهان والعرفان، مع ملاحظة حدود العقل ومنطقته وعناية أكبر بالتهذيب ورياضة النفس.

من أبرز كتب السهوروبي «حكمة الإشراق» و«مطارات». ينظر: بحث في مناهج المعرفة، السيد كمال الحيدري، مصدر سابق، المدرسة الإشراقيّة، ص ٩٦ - ٨٣؛ رسالة القرآن، الشيخ جوادی آملي، الطبعة الأولى، طهران ١٩٩١، ص ٩٨ بالفارسية.

(١) ينظر: الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، في علم ما قبل علم الطبيعة، مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد أبي جعفر الرازى، الطبعة الثانية، قم ١٤٠٣ هـ، ج ٣، ص ٣٠٤.

(٢) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢٣٨.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٩٠.

(٤) ينظر: الحكمة المتعالية، ص ٢٣٨ - ٢٤٥.

أَنَّا نستعين بالسيد الطباطبائي التي تعرّض لمنطوقها بصيغة مكثفة، وهو يقول: «الرابع: ما ينسب إلى شيخ الإشراق وتبعه جمع مِنْ بعده من المحققين، أنَّ الأشياء أعمَّ من المجرّدات والماديات حاضرة بوجودها العيني له تعالى، غير غائبة ولا محجوبة عنه، وهو علمه التفصيلي بالأشياء بعد الإيجاد، فله تعالى علم إجماليٌّ بها تتبع علمه بذاته»^(١).

تنتهي هذه النظرية عند التفكيك، إلى ما يلي:

١ - تؤمن دون تردد أنَّ الله سبحانه عالم بذاته.

٢ - تذهب إلى أنَّ الله سبحانه عالم بالأشياء قبل الإيجاد علمًا إجماليًا لا علمًا تفصيليًّا. نقصد بالإجمال ما يقابل التفصيل، لا الإجمال الذي يقابل التركيب، ليصير معناه العلم البسيط، ومن ثُمَّ يكون العلم التفصيلي أشرف من العلم الإجمالي كما في علم الأصول.

ما يُنسب إلى شيخ الإشراق أنَّ الله يعلم بالأشياء قبل الإيجاد إجمالاً، ويعلم بها سبحانه بعد الإيجاد تفصيلاً.

يضرب لتقرير هذه الحالة إلى الذهن مثال من عمل الرسّام فالرسّام القدير يستطيع أن يرسم لوحات فنية ممتازة، ولو سُئل: هل بمقدورك رسم عشر لوحات؟ لأجاب بالإيجاب جزماً. لكنه لا يعلم تفاصيل هذه اللوحات، وإنما يحمل عنها صورة إجمالية، تتحول إلى علم تفصيلي حين الإيجاد.

تماماً كما أن بمقدور الإنسان أن يخلق أي صورة يشاء في ذهنه، هذه القدرة على الخلق قبل الإيجاد يطلق عليها العلم الإجمالي، لكن مع الإيجاد يصير العلم تفصيليًّا.

نوقشت النظرية بعدد من الردود، أهمُّها:

(١) نهاية الحكم، ص ٢٩٠.

الأول: تذهب النظرية إلى حضور الماديات له سبحانه، وهذا أمر ممتنع، لأنَّ المادِيَّة لا تجتمع الحضور.

الثاني: ما دامت النظرية تذهب إلى أنَّ الله سبحانه يعلم بالأشياء تفصيلاً حين الوجود لا قبل الوجود، يلزم من ذلك أن تكون الذات خالية عن العلم التفصيلي. وهذا مخالف لما ثبت أنَّ الذات الإلهية حاوية لكلِّ كمال بأعلاه. يقول السيد الطباطبائي في الرد على النظرية: «إنَّ قصر العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبة وجوداتها، يوجب خلوَ الذات المتعالية الفيَاضة لكلِّ كمال تفصيلي في الأشياء عن تفصيلها، وهي وجود صرف جامع لكلِّ كمال وجوديٍّ بمحو أعلى وأشرف»^(١).

ما ينبغي أن يلحظ هو أنَّ هذه النقطة في الرد تمثل منهجياً عنصراً مشتركاً في الرد على جميع النظريات. يرجع السبب في ذلك إلى أنها تؤسس لأصل موضوعيٍّ حاكم على جميع جوانب المعرفة التوحيدية. فـ«امتلاء الذات الأُحدِيَّة بالكمالات أجمعها، بحيث لا يشدُّ عنها ضرب منه، بل لها من كُلِّ كمال وجوديٍّ أعلى وأشرفه» يتحول علمياً إلى ضابطة كبرى تُعدَّ في ضوئها الآراء والنظارات.

على سبيل المثال: كان هذا الأصل بالضبط العلمية التي يوفرها هو العنصر الأول في الرد على نظرية الأشاعرة في زيادة الصفات على الذات، كما في الرد على نظرية المعتزلة في نيابة الذات عن الصفات، من خلال ما تستلزمه النظريتان معاً من خلوَ الذات عن هذا الضرب من الكمال. كما كان للأصل ذاته حضوره الفاعل في مناقشة نظرية المشائين التي مرت في العلم الإلهي، وسيقى كذلك فيها يأتي من آراء ونظريات.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٩١.

ولو تمت نسبة نظرية الإشراقيين إلى الخواجہ نصیر الدین الطوسي وأتباعه هؤلاء في مقوله أن علم الله سبحانه إجمالي قبل الإيجاد وتفصيلي عند الإيجاد، لورد عليه ما ورد عليهم من أن ذلك يقتضي خلوّ الذات من كمال.

ج: نظرية العرفاء والمعتزلة

تسجل البحوث التحليلية التي تستند إلى نظرية المعرفة فروقاً بل تقاطعات كبيرة بين المعتزلة والعرفاء، بيد أن أغلب الباحثين جعوا بينهما وقرنوهما إلى بعض عند بلوغ الحديث عن موقفهما من العلم الإلهي الذاتي^(١). يعود السبب الرئيسي لذلك إلى نقطة اشتراك تجمع بينهما، إذ يذهب المعتزلة إلى نظرية «الثابات الأزلية» في حين يذهب العرفاء إلى نظرية «الأعيان الثابتة»، حيث يتفق الفريقان على أن للإلهيات إمكانية ثبوتًا قبل الإيجاد هو الذي يتعلّق به العلم الإلهي.

لذلك لم نشأ أن نشدّ عن طريقة أولئك الباحثين بعرض ومناقشة كلّ فريق بشكل منفصل عن الثاني، بل جرينا على المنوال ذاته في الجمع بينهما، والمقارنة بين النظريتين ومناقشتهما على صعيد واحد.

هناك مشكلة أخرى ترتبط بنسبة نظرية «الأعيان الثابتة» فالمشهور أتها نظرية العرفاء، بيد أن بعض أبرز التصانيف في الإلهيات تعبر عنهم بالتصوّفة، ولفظ الصوفية ينطوي في التداول الفكري على شحنة سلبية من حيث الفقر العلمي لهذا الفريق بعكس العرفاء. لكن تلك التصانيف ترافق بين الصيغتين؟

(١) ينظر كمثال على من جمع بينهما على بساط بحث واحد: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ١٨٢؛ الحكيم السبزواري، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ج ٢، ص ٥٧٣. كذلك أتى بها السيد الطباطبائي الواحد تلو الآخر، ينظر: نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٩٢.

لما له دلالة على أكبر رموز العرفان في الحياة الإسلامية، في طليعتهم الشيخ الأكبر محبي الدين بن عربي (٦٣٨ - ٥٦٠) ولا تزيد بالمتصوّفة إلاّ هؤلاء دون من يعلق بالوعي العام من زهاد ودراويش، ونصول صدر الدين الشيرازي - وغيره أيضاً - في الحديث عن هذا المذهب لها دلالة واضحة على هذه الملاحظة. ينطلق هؤلاء من نظرية الأعيان الثابتة التي تفيد أنّ للأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً به تعلق علم الله قبل الإيجاد.

فلو أخذنا الإنسان مثلاً، فهم يعتقدون أنّ الماهية وجوداً خارجياً هو هذا الإنسان الذي في الخارج - أمامي وأمامك - فهو موجود بالوجود الخارجي، لكن كان هذه الماهية لها قبل وجودها الخارجي نحو من الثبوت، ومن ثم فإنّ الوجود عندهم لا يُرافق الثبوت، فقد يكون الشيء ثابتاً ولا يكون موجوداً. هذه الماهية الثابتة تكون قائمة بنحو مستقل تارة، وأخرى قائمة بمن يعلمها، فإذا كان الثبوت بنحو العينية والاستقلال فهذه نظرية المعتزلة في الثابتات الأزلية، وإذا كان الثبوت علمياً لا عينياً خارجياً فهذه نظرية العرفاء في الأعيان الثابتة.

إذن تشتراك نظرية المعتزلة ونظرية العرفاء في شيء وتحتلقان في شيء آخر. فالنظريتان تلتقيان عند إيمانهما معاً بأنّ للماهيات الإمكانية ثبوتاً قبل الإيجاد وإن لم تكن موجودة، فالأشياء وإن لم تكن موجودة إلاّ أنّ لها ثبوتاً. هذه جهة الاشتراك.

بيد أنّهما يفترقان في تحديد طبيعة الثبوت، إذ يذهب المعتزلة إلى أنّ هذا الثبوت عينيّ، بينما يذهب العرفاء إلى أنه ثبوت علميّ. هذه جهة الاختلاف. يجري السيد الطباطبائي على هذا التمييز بين النظريتين وهو يستعرض مذاهب المسلمين في العلم الإلهي، إذ يقول: «التاسع: قول المعتزلة أنّ للماهيات ثبوتاً عيناً في العدم، وهو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد».

ثم يضيف في بيان مذهب العرفاء: «العاشر: ما نسب إلى الصوفية أنّ للماهيات ثبوتاً علمياً بطبع الأسماء والصفات، هو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد»^(١).

عادة ما تساق نصوص الشيخ الأكبر محبي الدين بن عربي كدالة على النظرية، من قبيل قوله في «الفتوحات المكية»: «إن أعيان الممكناً في حال عدمها رائبة مرئية، وسامعة مسموعة برؤيه ثبوته وسمع ثبوتي»^(٢)، كذلك ما ذكره في «القصوص»^(٣).

قراءتان

لكن كما حصل في مرات سابقة، فقد صارت هذه النظرية موئلاً لأكثر من قراءة، أبرزها اثنان، هما:

الأولى: القراءة التي تحمل النص على مرماه الظاهري من حيث إثبات شيئاً للماهيات سابق لثبوتها العيني، فتساوي في الرد عليه وعلى المعتزلة معاً، كما ذهب إلى ذلك السبزواري في منظومته، حيث قال:

إِمَّا هُوَ الْمَعْدُومُ ثَابِتًا بِدَا
أَوْ لَيْسَ مَفْصُولاً، فَأَمَا الْمُبْتَدَا^(٤)

وَذَهَنًا صَوْفِيَّةً ذَا قَائِلَةً

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٩٢.

(٢) الفتوحات المكية، محبي الدين بن عربي، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، تصدرت ومراجعة: د. إبراهيم مذكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٤٠٥ هـ، ج ٣، ص ٢٥٧، الباب ٣٥٧.

(٣) فصوص الحكم للشيخ الأكبر محبي الدين بن عربي، تعليق أبو العلاء عفيفي، طبعة مصورة، طهران ١٩٨٧، الفص ٥، ١٣، ص ٨٢، ١٣٠.

(٤) شرح المنظومة، السبزواري، ص ١٦٥، الطبعة الحجرية، غرر في ذكر الأقوال في العلم ووجه الضبط لها.

حيث يقول في توضيحه:

«فَأَمّا الْمُبْدأ، وَهُوَ أَنْ يَكُونُ (عِلْمَهُ سُبْحَانَهُ) مُنْفَصِلاً عَنْ ذَاتِهِ، فَلَا يَخْلُو إِمّا هُوَ، أَيْ عِلْمُهُ الْمَدْعُومُ ثَابِتاً بِدَا، أَيْ ذُو شَيْئَةٍ ثَبُوتٍ وَتَقْرِيرٍ، فَأَمّا عِنْنَا لَهُ التَّبُوتُ مُنْفَكِّاً عَنْ كَافَّةِ الْوِجُودَاتِ، فَهَذَا مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَةِ.

فَجَعَلُوا عِلْمَهُ تَعَالَى الْمَاهِيَّاتِ الثَّابِتَةِ فِي الْأَزْلِ، وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ أَصْلَ تَقْرِيرِ الْمَاهِيَّةِ مُنْفَكِّاً عَنِ الْوِجُودِ باطِلٌ.

أَوْ ذَهَنَّا لَهُ التَّبُوتُ مُنْفَكِّاً عَنْ وُجُودِ الْمَاهِيَّةِ نَفْسَهَا لَا عَنِ الْوِجُودِ التَّبَعِيِّ لِللهِ تَعَالَى.

الصوفية مثل الشيخ العربي وأتباعه ذا قائلة، فجعلوا الأعيان الثابتة الالزمة لأسئلته تعالى في مقام الواحدية علمه تعالى. وهذا أيضاً مزيف من حيث إثباتهم شيئاً للماهيات، وإسنادهم التبوت إليها في مقابل الوجود، مع أنك قد عرفت أصل الوجود ولا شيء الماهية^(١).

تبني القراءة ذاتها السيد الطباطبائي، مما حداه أن يرد على نظرية المعترضة في الثابتات الأزلية، بقوله: «إنه قد تقدم بطidan القول بثبتوت المعدومات». ورد على نظرية العرفاء في الأعيان الثابتة بقوله: «إن أصل الوجود واعتبارية الماهية تنفي أي ثبوت معروض للماهيات قبل ثبوتها العيني الخاص بها»^(٢).

في داخل هذه القراءة رأي تبنّاه صدر الدين الشيرازي، هاجم فيه نظرية المعترضة والعرفاء معاً، معرضاً أن ما يرد على الثابتات الأزلية التي تقول بالثبتوت العيني للأشياء قبل الإيجاد يرد بنفسه على الأعيان الثابتة التي تقول بالثبتوت العلمي لها دون فرق يذكر، بيد أنه عاد ليوجه للعرفاء نظريتهم!

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٧٣ - ٥٧٤.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٩٢.

يقول: «وأماماً مذهب المعتزلة القائلين بأنّ المعدوم شيء، وأنّ المعدومات في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة ببعضها عن بعض، وأنه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الأزل، فهو عند العقلاة من سخيف القول وباطل الرأي، والكتب الكلامية والحكمية متکفلة بإبطال شیئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم».

وأماماً ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفية، فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة، فإن ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود أمر واضح الفساد، سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان، وسواء كان معدوماً مطلقاً أو صار موجوداً بعد عدم ما في وقت من الأوقات، والتفرقة تحكم محض.

لكن لحسن ظننا بهذه الأكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقیقات شریفة، ومکاشفات لطيفة، وعلوّماً غامضة مطابقة لما أفاده الله على قلوبنا، وألهمنا به مما لا نشك فيه ونشك في وجود الشمس في رايته النهار، حملنا ما قالوه ووجّهنا ما ذكروه حملأاً صحيحاً، ووجههاً وجيههاً في غایة الشرف والإحکام، مع أنّ ظواهر أقواهم بحسب النظر الجليل ليست في السخافة والبطلان ونبو العقل عنها بأقلّ من كلام المعتزلة فيهم»^(١).

ثم يبدأ باستعراض أقوال ابن عربى الدالة على النظرية من «الفصوص» و«الفتوحات» ليقوم بعدها بتوجيهها^(٢).

الثانية: القراءة التي تحمل نصوص العرفاء، ثم مرادهم على غير المحمل الذي ذهبت إليه القراءة الأولى.

بل أكثر من ذلك، تقرر صراحة أن أساس الموقف الصردائي يكمن في نظرية العرفاء، وما أسست له مدرسة الحكمة المتعالية يعود بناؤه ومكوناته إلى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج١، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٤ - ١٨٧.

العرفاء، أخذه صدر الدين الشيرازي عنهم ورفع بناءه على قواعده.

يرفع لواء هذه القراءة المغايرة مرّة ثانية الشيخ حسن حسن زاده آملي، حيث يوضح بعض عناصرها بقوله: «الأعيان الثابتة في اصطلاح العرفاء هي الصور العلمية، والصور العلمية هي عين الذات عندهم، كما يقول به أهل الحكمة المتعالية» ومن ثم: «ليست الثابتة واسطة بين الوجود والعدم، بل الثابتة في اصطلاح العارفين بالله هو الوصف المميز للأعيان».

ثم يستعرض ما يدلّ على مقصوده نصوصاً لابن عربي من «فصوص الحكم»^(١)، تتلوها نصوص أخرى تؤيدّها من أبرز شراح الفصوص وأكثرهم ذيوعاً، داود بن محمود القيصري، حيث قال نصّاً: «الأعيان الثابتة التي هي الصور العلمية للعالم»^(٢) ليستنتج أنّ مراد العرفاء ليس «إثباتهم شيئاً للماهيات وإسنادهم الثبوت إليها» على ما ذهبت إليه القراءة الأولى، لأنّ الأعيان الثابتة عندهم هي الصور العلمية، وهي عين الذات الأحدية.

أخيراً يتّهي إلى استنتاج أكّده أكثر من مرّة يفيد بأنّ جوهر ما في الحكمة المتعالية مأخوذه من العرفاء، وبينّصّ تعبيره: «بل أقول: أساس ما في الحكمة المتعالية إنّما هو صحف العرفان الأصيلة كما يرشدك إلى هذا الحكم الحكيم رسالتنا: العرفان والحكمة المتعالية»^(٣).

في ضوء هذه القراءة ترتدّ نظرية العرفاء إلى النظرية الأولى التي تمت الإشارة إليها، متمثّلة بموقف الحكمة المتعالية من العلم الإلهي الذاتي لتبقى نظرية المعتزلة وحدها في الميدان، عرضةً للنقد الذي تقدّم.

(١) فصوص الحكم، الفصل ٢٥ (حكمة علوية في الكلمة موسوية)، ص ٢٠٠.

(٢) شرح القيصري على فصوص الحكم، مصدر سابق، ص ٤٤٨، الطبعة الحجرية.

(٣) شرح المنظومة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٧٤، التعليقة ١١ للشيخ حسن زاده آملي.

خاتمة

انطلق هذا البحث في العلم الإلهي الذاتي من الدليل النقلي لإثبات مراده في أن علم الله سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد هو علم تفصيلي في مقام الذات، ثم طاف بالبراهين العقلية، وما أفرزته عقول المسلمين من نظريات. الآن تعود الخاتمة إلى نقطة الانطلاق ذاتها التي بدأت منها، عبر حديث شريف وتعليق عليه من قبل الإمام الخميني.

عن أبي بصير، قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لم يزل الله عزّ وجلّ ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدر، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدر»^(١).

يقول الإمام الخميني بين يدي الحديث ما نصّه: «من الأبحاث الشريفة التي أشار إليها هذا الحديث هو علم الله سبحانه بمخلوقاته في الأزل قبل إيجادها. لقد حصل خلاف عظيم في أصل هذا العلم وكيفيته من أنه يكون على نحو الإجمال أو التفصيل؟ وهل هذا العلم يكون زائداً على الذات أو عينه؟ وهل هو قبل الإيجاد أو معه؟».

بعد كلام يعود للقول: «اعلم أنه قد ثبت لدى أصحاب البرهان (الفلسفه) وأرباب العرفان (العرفاء) بأن هذا الحديث الشريف قد أومأ إلى أن العلم بالمعلوم قد كان في الأزل قبل الإيجاد، وأن هذا العلم عين الذات المقدس، وأن علمه سبحانه تفصيلي وليس بإجمالي، حيث قال: (والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر). ومن الواضح أن البصر والسمع مشهود للمبصر والمسموع بصورة تفصيلية.

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٧، الحديث ١.

وأشير أيضاً في هذا الحديث إلى علمه التفصيلي سبحانه عندما يقول عليه السلام: (إِنَّمَا أَحَدُ الأَشْيَاءِ وَكَانَ الْعِلْمُ وَقَعَ عَلَى الْعِلْمِ مِنْهُ لَأَنَّمَا سَبَّحَنَهُ لَمْ يَجِدْ عِلْمَهُ بَعْدَ الإِيمَاجَادِ، وَإِنَّمَا وَقَعَ عَلَى الْعِلْمِ مِنْهُ لَمَّا حَدَوَتْهُ»^(١).

الخلاصة

- ١ - انتهى الدليل النقلي في أصل العلم الإلهي الذاتي وخصائصه إلى إثبات أنَّ الله سبحانه يعلم الأشياء قبل الإيمجاد، وأنَّه يعلم الممتنع لو كان كيف كان يكون فضلاً عن الممكن، وأنَّ علمه فعليٌّ لا انفعاليٌّ، وأنَّ هذا العلم قبل الإيمجاد عين ذاته ليس زائداً عليها، وأنَّ هذا العلم غير متناه، وأنَّ هذا العلم الذاتي لا يتبدل ولا يتغير ولا يقع فيه البداء، كما أنه علم حضوريٌّ لا حصوليٌّ، وأنَّه علم تفصيليٌّ لا إجماليٌّ، وأنَّه بسيط لا مرَّكب.
- ٢ - من بين عدد وافر من البراهين العقلية الدالة على المراد اختار البحث ثلاثة، يقوم الحد الأوسط للأول على أساس قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء، وللثاني على قاعدة أنَّ معطى الشيء لا يكون فاقداً له، وللثالث على أساس الإطلاق الوجودي للواجب سبحانه وأنَّه بحيث لا يتحمّل أي تقيد.
- ٣ - بعد معالجة عدد من الإشكالات، انتقل البحث إلى استعراض عدد آخر من النظريات أهمّها نظرية المشائين على قراءتين تنسب الأولى إليهم القول بالعلم الحصولي على وجه الكلية، بينما تبعدهم الثانية عن هذه النسبة وتذهب إلى إيمانهم بالعلم الحضوري الذي لا يميز الذات.

(١) الأربعون حديثاً، الإمام الخميني، تعریف السيد محمد الغروی، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ص ٤٧، فصل «في بيان العلم قبل الإيمجاد».

على أطراف نظرية المشائين تم استعراض وجهة نظر المتكلمين في العلم الذاتي، ليتم الانتقال بعدئذ إلى نظرية الإشراقيين فيما نسب إليهم من أن علم الله سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد هو علم إجمالي يصير بعد الإيجاد تفصيلياً.

بعد الإشراقيين جاء دور العرفاء في نظرية الأعيان الثابتة التي تقرن مع المعتزلة في نظرية الثابتات الأزلية، حيث تم تحليل النظريتين والكشف عن نقاط التوافق والتقاطع فيما بينهما، مع العناية بتقديم قراءتين حيال نظرية العرفاء، لا تكتفي الثانية بمخالفة المؤلف الذي تدعى القراءة الأولى وحسب، بل تتخطّى ذلك لما يفيد إرجاع نظرية الحكمة المتعالية نفسها إلى نظرية العرفاء، وأن خط صدر المتألهين لم يزد على استلهمة أمّهات أفكاره من العرفاء ولاسيما رائدتهم محيي الدين بن عربي.

٤ - انطلق البحث من الوجهة المنهجية وهو يميّز بين مسألة علم الله بذاته، ومسألة علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد. إذا كان هذا التمييز صحيحاً منهجياً ومفيداً لغراض الدراسة والتحليل، إلا أنّ حقيقة المسألة شيء آخر، إذ ليس هناك علمان: علم بالذات وعلم بالأشياء قبل الإيجاد، بل هما علم واحد، لأن علمه بذاته هو عين علمه بالأشياء قبل الإيجاد.

وتصور المسألة واضح وفق قاعدة «بسط الحقيقة كل الأشياء وليس شيئا منها».

الفصل الثالث:

العلم الفعلي

ثالثاً: علم الله بالأشياء عند الإيجاد

عرضت الآيات القرآنية والروايات الشريفة عن النبي ﷺ صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام مسألة علم الله سبحانه بالأشياء عند الإيجاد، هذا العلم الذي صاغته اللغة العلمية ضمن اصطلاح «العلم الفعلي»، أي العلم في مقام الفعل، إزاء «العلم الذاتي» الذي هو علم في مقام الذات^(١). وهذا هو المحور الثالث والأخير من محاور البحث في العلم.

خريطة البحث

يغطي هذا المبحث بأكمله العلم الفعلي من جوانب متعددة تشمل المسائل التالية:

(١) العلم الفعلي ما يكون فيه المعلوم تابعاً للعلم، يقابله في الفلسفة العلم الانفعالي الذي يكون فيه العلم تابعاً للمعلوم. يكتب ابن سينا: «الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجية كما تستفيد صورة السماء من السماء، وقد يجوز أن تسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة، ثم يصير لها وجود من خارج، مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً». ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني» وفيه تصريح واضح في أن علم الله سبحانه علم فعلي لا انفعالي.
ينظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ)، مع شرح وترجمة، طبعة طهران، ١٩٨٩، ج ١، ص ٣٨٦.

- ١ - تحديد معنى العلم الفعلي.
 - ٢ - استعراض أبرز الفوارق بين الذاتي والفعلي.
 - ٣ - التوقف عند المشهد القرآني في بيانه للعلمين.
 - ٤ - العلم الفعلي مرتبة واحدة أم مراتب متعددة؟
 - ٥ - بيان مراتب العلم الفعلي.
 - ٦ - نظريات المسلمين في فهم هذه المراتب.
 - ٧ - البحث التطبيقي ويشمل تقديم مثالين من العلم الفعلي بما مرتبة الكتاب المبين ومرتبة كتاب لوح المحو والإثبات من خلال التحليل التفسيري والروائي.
- ثم نختتم - كما جرت العادة في البحوث السابقة - بتلخيص مكثف لأهم محتويات البحث.

١- معنى العلم الفعلي

كما يوصف فعل الله بأنّه مخلوق له سبحانه، كذلك يوصف بأنّه معلوم له، وهذا هو العلم الفعلي.

بتعبير آخر: كما أنّ الفعل الإلهي هو خلقه فكذلك هو علمه. عند هذه النقطة تبرز ملاحظة مهمة تفيد أنّ هذا العلم ليس في مقام الذات، بل هو خارج عن ذلك.

يمكن تقريب هذه الحقيقة إلى الأذهان من خلال مثال: لو تصور الإنسان واحتلق صورة خيالية في ذهنه، كأن يصوّر إنساناً له رأسان وأربعة أيد وعشرة أرجل مثلاً، أو تصور فرساً مجّنحاً كما تبدو في بعض اللوحات الفنية أحياناً، فإنّ هذه الصورة الخيالية التي لا واقع لها تعدّ من أفعال النفس وخلوقاتها، وكما أنها مخلوقة من قبل الإنسان فهي معلومة له أيضاً.

خلق الإنسان هذه الصورة بنفسه، فهي فعله، وفي الوقت ذاته هي علّمه. معنى أنَّ هذه الصورة علم الإنسان: أنَّها ليست معلومة له من خلال صورة منها، بل هي بنفسها تؤلُّف علم الإنسان، فهي معلومة له بذاتها دون واسطة. يتعاطى الإنسان مع الكتاب الذي بين يديه الآن من خلال صورة ذهنية، فالكتاب حاضر عند القارئ لكنَّه حاضر بوجوده الذهني. فهناك إذن شيء يتوَسِّط بين الإنسان والواقع الخارجي (الكتاب) يطلق عليه الصورة الذهنية. لكن هل هناك شيء يتوَسِّط بين الصورة الذهنية وبين الإنسان، أم هذه الصورة الذهنية حاضرة بنفسها ومعلومة بذاتها عنده؟ لا ريب أنَّها حاضرة بنفسها دون واسطة، ومن ثَمَّ فإنَّ هذه الصورة الذهنية هي فعل الإنسان وهي علم الإنسان أيضاً، ومعلومة لديه بنفسها لا بواسطة صورة أخرى.

الذي يقوم عليه البحث في هذا الضرب من ضروب العلم الإلهي أنَّ هذه الأشياء الموجودة في الخارج كما أنها فعل الله وملائكته، فهي أيضاً علم سبحانه ومعلوماته، لكن في مقام الفعل لا في مقام الذات.

العلم الفعلى حضوري أم حصولي؟

في ضوء التمييز المذكور آنفًا يكون العلم الإلهي بالأشياء مع الإيجاد وبعده علمًا حضوريًا، لأنَّ مخلوقات الله سبحانه وأفعاله معلومة له بنفسها، وحاضرة عند خالقها وموجدها بوجودها، لا بتتوَسِّط صورة فيصير العلم حصولياً. بيَدَ أنَّ إثبات هذه المسألة على صعيد البحث العقلي يتطلَّب إثبات أنَّ العلم الحضوري لا يختصُّ بعلم الشيء بنفسه بل يعمّه إلى غيره.

رغم اختلاف الدراسات الفلسفية في هذا المجال، إلا أنَّ ثمَّ اتجاهًا فلسفياً ذهب للبرهنة على أنَّ العلم الحضوري لا يختصُّ بعلم الشيء بنفسه، بل هناك أقسام أخرى للعلم الحضوري، منها علم العلة بمعلومتها في مقام الفعل، وبهذا

يثبت المطلوب. يقول الطباطبائي في فصلٍ عنوانه: «في العلم الحضوري وأنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه» ما نصّه: «وهل يختص العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه أو يعمّه وعلم العلة بعلوها وعلم المعلول بعلته، ذهب المشاؤون إلى الأول، والإشراقيون إلى الثاني، وهو الحق»^(١).

له في الدلالة على المطلوب تعبير أوضح ذكره في «الميزان» جاء فيه: «فإن علمه تعالى بالحوادث والأشياء في الخارج عين وجودها فيه، فإن الأشياء معلومة له تعالى بنفس وجودها لا بصورة مأخوذة منها، نظير علومنا وإدراكاتنا، وهو ظاهر»^(٢) وهذا هو العلم الفعلي.

على هذا الأساس ذهب الباحثون المحققون إلى أنَّ صفحة الأعيان إلى الله سبحانه كصفحة الأذهان إلى الإنسان. وربما يمكن أن تستلهم هذه الحقيقة من قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾^(٣) فهذه الإحاطة لا تكون تامة إلا إذا كانت علمًا حضورياً.

إذا انْتَصَرَ موضوِّع البحث يمكن الانتقال بسهولة إلى بيان أبرز الفوارق بين العلم الذاتي والعلم الفعلي.

٢- الفوارق بين الذاتي والفعلي

يمكن الإشارة على نحو الإجمال إلى عدد من الفوارق بين العلم الذاتي بالأشياء قبل الإيجاد، والعلم الفعلي بالأشياء مع الإيجاد وبعد الإيجاد، من خلال ما يلي:

أوّلاً: يعدُّ العلم الذاتي عين الذات، بينما يكون العلم الفعلي عين الفعل،

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٦٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٨ - ٢٩.

(٣) آل عمران: ١٢٠.

وهو غير الله سبحانه.

ثانياً: إن العلم الذاتي بالأشياء غير متناهٍ لأنّه عين الذات، والذات غير متناهية على عكس العلم الفعلى فإنه عين الفعل، والفعل متناهٍ، فهو متناهٍ أيضاً.

ثالثاً: يوصف العلم الذاتي قبل الإيجاد بأنّه ثابت بسيط لا يتغير، تنطبق عليه جميع ما للذات من صفات لأنّه عينها، عكس العلم الفعلى الذي هو علم متغّير حادث تنطبق عليه جميع أحكام الفعل.

رابعاً: للعلم الذاتي مرتبة واحدة هي مرتبة الذات لأنّه عين الذات، أمّا العلم الفعلى فهو عين الفعل، فإذا أثبت البرهان تعدد مراتب الفعل الإلهي وأنّ للمخلوقات الإلهية مراتب طولية متعددة، فسيثبت أنّ هذا العلم مراتب أيضاً.

٣- البيان القرآني

قبل أن يتوجّل البحث في المزيد من التفريع والتشقيق يحسن الوقف عند كتاب الله لاستشراف موقفه على هذا الصعيد. فهل هذا التمييز إلى ذاتي وفعلي هو من ثمار البحث النظري أم إن القرآن أشار لهذين الضربين من العلم؟

في الحقيقة تحفل آيات القرآن الكريم ببيان مكثف للعلم الإلهي بضربيه الذاتي والفعلي، وإن لم يرد التمييز باستخدام المصطلح نفسه. لقد تقدّم مطلع مبحث العلم عدد من الآيات التي انصبّت حول العلم الإلهي مباشرة، بيّناً أنا لم نميّز بين ما يدلّ منها على العلم الذاتي وما يدلّ على العلم الفعلى. أما وقد أوضح معنى العلمين وحدودهما وأبرز الفوارق فيما بينهما، فقد صار مناسباً استعراض عدد من الآيات التي ترتبط بكلّ واحد منها وتدلّ عليه.

أ: العلم الذاتي: من الآيات التي تدلّ عليه:

• قوله سبحانه: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَيْمٌ﴾^(١).

.(١) البقرة: ٢٣١

- قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١) وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾^(٢).
- قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾^(٣) على أن يكون الشهيد بمعنى الشاهد وليس المشهود.
- قوله سبحانه: ﴿وَسَعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾^(٤).
- قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾^(٥).

ب: العلم الفعلي: من الآيات التي تدلّ عليه:

- قوله سبحانه: ﴿الآنَ حَفََّ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيهِمْ ضَعْفًا﴾^(٦). وجه دلالة الآية على العلم الفعلي أنها تتحدث عن علم حادث لم يكن ثم كان. من الواضح أنّ مثل هذا العلم لا يمكن أن يكون ذاتياً لأنّه حادث، والعلم الذاتي عين الذات قد يسبق بقدمها.
- قوله سبحانه: ﴿فَضَرَبَنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا * ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجِزْئَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَيْشُوا أَمَدًا﴾^(٧).
- قوله سبحانه: ﴿وَلَنَبْلُونَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾^(٨).
- قوله: ﴿أَمْ حَسِبُتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَمَا يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) النساء: ٣٢.

(٣) النساء: ٣٣.

(٤) الأعراف: ٨٩.

(٥) التوبية: ٧٨.

(٦) الأنفال: ٦٦.

(٧) الكهف: ١١ و ١٢.

(٨) محمد: ٣١.

مِنْكُمْ وَيَعْلَمُ الصَّابِرِينَ^(١).

• قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَاهُلُهُ أَيْدِيْكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَحَافِهِ بِالْغَيْبِ^(٢).

• قوله سبحانه: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَتَصْرُّهُ وَرَسُولُهُ بِالْغَيْبِ^(٣).

تفضي عملية التدبر بالقرآن الكريم ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا^(٤) إلى وجود عشرات الآيات التي تحكي عن علم الله بضربيه الذاتي والفعلي، وإن كانت الآيات الدالة على العلم الفعلي أكثر.

لقد أضاء السيد الطباطبائي حقيقة العلم الفعلي في القرآن الكريم، خلال موارد متعددة من تفسيره؛ من ذلك ما ذكره عند تفسير قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحَزَبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا^(٥)﴾، حيث يقول: «والمراد بالعلم: العلم الفعلي، وهو ظهور الشيء وحضوره بوجوده الخاص عند الله. وقد كثر ورود العلم بهذا المعنى في القرآن».

بعد أن يسوق عدداً من الشواهد القرآنية يعود للقول: «وإليه يرجع قول بعضهم في تفسيره: إنَّ المعنى: ليظهر معلومنا على ما علمناه^(٦). بمعنى أنَّ الله سبحانه علمه بالمعنى الذاتي كذلك، وقد كان ذلك علمًا في مقام الذات، والآن أراد له سبحانه أن يكون علمًا ومعلومًا في مقام العين.

بتعبير آخر: كان علم الله بالأزل بنحو يريد سبحانه أن يرى ذلك العلم ومعلومه في الواقع العيني عبر الانتقال من عالم العلم الإلهي إلى عالم العين

(١) آل عمران: ١٤٢.

(٢) المائدة: ٩٤.

(٣) الحديد: ٢٥.

(٤) محمد: ٢٤.

(٥) الكهف: ١٢.

(٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٣، ص ٢٤٩.

الخارجي، وبذلك سوف يكون هذا الواقع الخارجي هو معلوم ذلك العلم الذي هو عين الذات.

كما أشار إلى الفكرة ذاتها في ظلال تفسيره لقول الله عز وجلّ:

﴿وَلَنَبْلُونَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُو أَخْبَارَكُمْ﴾^(١)

بقوله: «وقد تقدم فيها تقدم أن المراد بالعلم الحاصل له تعالى من امتحان عباده هو ظهور حال العباد بذلك، وبنظر أدق هو علم فعليّ له تعالى خارج عن الذات»^(٢).

من الموارد الأخرى التي عالج خلاها المسألة ما كتبه عند تفسير قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُونَكُمُ اللَّهُ يُشَيِّعُ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ﴾^(٣)، حيث قال: «ليعلم (كذا) كناية عن أنه سيقدر (كذا) ليتميز منكم من يخاف الله بالغيب عمن لا يخافه، لأن الله سبحانه لا يجوز عليه الجهل حتى يرفعه بالعلم»^(٤).

ثم ذكر أنه قد تمت الإشارة آنفًا إلى أن الآية الكريمة تتحدث عن ضرب آخر من العلم غير العلم الذاتي، وهو العلم الفعلي، كما اتضح من النصوص السالفة.

هناك حاجة ماسّة للتمييز بين هذين الضربين من العلم عند التعاطي مع كتاب الله، ورعاية ما يتمتع به كل واحد منها من خصائص، لأن الخلط بينهما يفضي إلى التباسات خطيرة في المعرفة التوحيدية، من قبيل توهّم الجهل على الله سبحانه، أو افتراض الحدوث والتبدل والتغيير في ذاته المتعالية.

(١) محمد: ٣١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٨، ص ٢٤٣.

(٣) المائدة: ٩٤.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٣٨.

٤- العلم الفعلي مرتبة واحدة أم مراتب؟

لا جدال أنَّ العلم الذاتي مرتبة واحدة؛ لأنَّه عين الذات. أمَّا حسم المسألة بالنسبة إلى العلم الفعلي فيتوقف على تحليل فعل الله نفسه وتحديد القول: إنَّه مرتبة واحدة أم مراتب متعددة؟

بشأن تحليل فعل الله سبحانه تخضع المسألة منهجياً إلى صيغتين من البحث عقليٌّ تضطلع به الفلسفة، ونقيليٌّ يضطلع به التفسير والحديث.

أ: موقف البحث العقلي

أثبتت البراهين العقلية والفلسفية من خلال عدد من القواعد أن لفعل الله سبحانه مراتب متعددة. من تلك البراهين قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا واحد» أو قاعدة «إمكاني الأشرف» التي نهضت بتحليل الوجود الممكن وإثبات تعدد مراتبه بين أشرف وأحسن منه وهكذا^(١).

كمثال للتناول الفلسفي قول الطباطبائي في «نهاية الحكمة»: «إنَّ للوجود الإيمكاني - وهو فعله تعالى - انقساماتٌ منها انقسامه إلى ماديٍّ ومحرِّدٍ، وانقسام المحرِّد إلى محرِّد عقليٍّ ومحرِّد مثاليٍّ. وأشارنا هناك إلى أنَّ عالم الوجود الكلية ثلاثة: عالم التجدد التام العقلي، وعالم المثال وعالم المادة والماديات. فالعالم العقلي مجرد تام ذاتاً وفعلاً عن المادة وأثارها، وعالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها من الأشكال والأبعاد والأوضاع وغيرها»^(٢).

لهذه العوالم خصائص، أهمُّها:

١- أنَّها مترتبة وجوداً بالسبق واللحوق. فعالِم العقل قبل عالم المثال، وعالِم

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، قاعدة إمكان الأشرف، ص ٣١٩، حيث يذكر أنَّ عدداً من الحكماء اهتموا بأمرها وبنوا عليها عدداً من المسائل.

(٢) نهاية الحكمة، ص ٣١٣ - ٣١٤.

المثال قبل عالم المادة وجوداً.

٢ - إن الترتيب بينها ترتيب علّي، بحيث إن عالم العقل علّة لعالم المثال، وعالم المثال علّة مفيدة لعالم المادة، وهكذا يكون العالم السابق علّة للاحق، والعالم اللاحق معلول للسابق.

٣ - من خصائصها أن العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة نظاماً، لكن بها يليق بكل منها وجوداً. ففي عالم المثال نظام مثالي يضاهي نظام عالم المادة وهو أشرف منه، وفي عالم العقل ما يطابق نظام المثال لكنه موجود بنحو أبسط وأشرف.

٤ - من خصائصها أيضاً أنه ما من موجود إمكانياً مادياً أو مجرد، علويّ أو سفليّ إلا وهو آية للواجب سبحانه، يحكي بما عنده من الكمال الوجودي كمال الواجب تعالى^(١).

إن تقسيم نظام الخلقة إلى عوالم كلية إمكانية ثلاثة يختص بالفلسفه المتمم إلى المدرسة الإشراقيه ومدرسة الحكمه المتعاليه، أمما فلاسفه المدرسه المشائيه فيذهبون إلى أن العالم الإمكانى ثنائى لا ثالثى، إذ يعتقد هؤلاء بعالم المجردات أو عالم العقول، وعالم المادة.

عندما يؤول الأمر إلى المتكلمين فإن الاتجاه العام غير الإمامي يذهب إلى أن عالم الإمكان أحادي ليس فيه إلا العالم المادي؛ فكل ما سوى الله سبحانه فهو مادى جسماني سواء كان كثيفاً أو لطيفاً.

فريق رابع هم العرافه يذهبون إلى أن العالم الإمكانى رباعي يتألف من عالم العقول، وعالم التجدد المثالي أو المثال المنفصل، وعالم المادة، وعالم الإنسان الكامل الذي يحيط بهذه العوالم الثلاثة.

ما أثبتته هذه المدارس من تعدد في مراتب الخلقة لا يقصد منه مطلق

(١) نهاية الحكمه، مصدر سابق، ٣١٤ - ٣١٥.

النعدد ومطلق المرتبة، بل مرتبة من الوجود تكون بمنزلة العلة والسبب والواسطة، ومرتبة تكون بمنزلة المعلول وما يوجد بواسطه المرتبة الأشرف أو الأعلى، أي أنه توجد علاقة طولية بين هذه المراتب لا عرضية، وإلاًّ فمن الواضح أنّ هناك وجودات متعددة في مرتبة واحدة كمرتبة عالم المادة يأتي بعضها فوق بعض، فالإنسان فوق الحيوان، والحيوان فوق النبات، والنبات فوق الجماد، وكلّ واحد منها يؤلّف عالماً.

إنّ ما يرتبط بإثبات مراتب للعلم الفعلي بثبوت وجود مراتب للفعل الإلهي نفسه، يتصل بوجود مراتب على نحو الطولية بينها عليه وملوئية. يقول الطباطبائي في هذا المجال: «وتتصور هذه الكثرة على أحد وجهين: إما طولاً وإما عرضاً، فالاول وهو حصول الكثرة طولاً، أن يوجد عقل ثم عقل وهكذا... وهناك أنواع متباعدة من العقول، كلّ منها منحصر في فرد، وهي مرتبة نزولاً، كلّ عال أشد وأشرف مما هو بعده وعلّة فاعلة تامّ الفاعلية له»، على خلاف الكثرة عرضاً؛ إذ «لا عليه ولا معلوئية بينها»^(١) والمطلوب لإثبات تعدد مراتب الفعل هو الكثرة الطولية.

ب: موقف البحث النقلي

يدور البحث أساساً حول موقف النقل من المسألة المطروحة بشكل عامّ وأنّه أثبت لفعل الله مرتبة واحدة أم مراتب متعددة.

ستنقصر الحديث على القرآن الكريم وحده تاركين الجانب الروائي إلى الفقرات التي ستأتي فيما بعد. في القرآن الكريم عدد من الآيات تناولت الموضوع، بيد أنّ البحث سيتركز حول آية توصف أئمّا من غير الآيات. يقول الله سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا حَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٣١٧.

مَعْلُومٌ^(١). يصف الطباطبائي الآية بأئمّها وما يناظرها من غرر الآيات، قائلاً: «والذّي يعطيه التدبر في الآية وما يناظرها من الآيات الكريمة أئمّها من غرر كلامه تعالى، تبيّن ما هو أدق مسلكاً وأبعد غوراً ممّا فسّرها به»^(٢). فمن آيات القرآن ما يكون مضمونه جزئياً، ومنها ما يكون مضمونه كلياً يرجع إليه غيره من الآيات ويؤول معناه إليه، مثل قوله سبحانه: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾^(٣) وقوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُه سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾^(٤) وقوله ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُمْ﴾^(٥) وقوله: ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٦) وعشرات الآيات الأخرى.

تحليل مضموني للأية

تبيّن الآية قواعد في الفعل الإلهي، وهي تحتاج إلى تحليل مضموني لبيان وجه دلالتها على تعدد مراتب الفعل الإلهي، نتوفر عليه من خلال النقاط التالية:

١ - يستفاد من قوله تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾ شمولاً لها لكلّ ما يصدق عليه شيء إلاّ ما يخرجه سياق الآية نفسه. فـ«إنّ ظاهر قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾ على ما به من العموم بسبب وقوعه في سياق النفي مع تأكيده بـ«من»، كلّ ما يصدق عليه الله شيء من دون أن يخرج منه إلاّ ما يخرجه نفس السياق، وهو ما تدلّ عليه لفظة (نا) و(عند) و(خزائن) وما عدا ذلك مما يرى ولا يُرى

(١) الحجر: ٢١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٢، ص ١٤٣.

(٣) الرعد: ١٧.

(٤) البقرة: ٢٥٥.

(٥) الحديـد: ٤.

(٦) النور: ٣٥.

مشمول للعام^(١). إلى المذهب ذاته يتّجه الفخر الرازى وهو يردّ على من أراد بالآلية المطر، لأنّه هو السبب للأرزاق ولعيش بني آدم وغيرهم، حيث يقول: «تحصيص قوله تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ بالمطر تحكّم محض، لأنّ قوله ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾ يتناول جميع الأشياء إلّا ما خصّه الدليل، وهو الموجود القديم الواجب لذاته»^(٢).

أوّل ما يواجهنا إذن أنّ الآية عامّة ليست مختصة بشيء دون شيء آخر.

٢ - تنصّ الآية: آنّه ما من شيء ﴿إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ حيث ذكرت الخزائن بصيغة الجمع، وأقلّ الجمع اثنان وهو الجمع المنطقي، أمّا الجمع غير المنطقي فهو ثلث فما فوق. يقول الواحدي: «الخزائن جمع الخزانة، وهي اسم المكان الذي يخزن فيه الشيء أي يحفظ»^(٣).

المهمّ أن الآية استخدمت «الخزائن» بصيغة الجمع. وحيث تفيد الآية أن ما من شيء في عالمنا إلّا ويعبر عن مرتبة في الوجود، له فوقها خزائن، فستكون مراتب الشيء ثلاثة مراتب هي مرتبة هذا العالم، ومرتبتان في تلك الخزائن على وفق قاعدة أنّ الاثنين أقلّ الجمع. كما يمكن أن تنزل إلى مرتبتين هما مرتبة الوجود الظاهري، والمرتبة التي عبر عنها القرآن «خزائن»، هذا على تقدير أن تكون الخزائن جميعاً في مرتبة واحدة. على هذا الاحتمال يكون للفعل الإلهي مرتبتان على أقلّ تقدير.

أمّا عدد تلك الخزائن التي تحوي أشياء الوجود، بالمعنى الذي يكون لهذه الأشياء مرتبة وجود سابقة، فهو أمر ينأى عن تحديده العقل، يحتاج القول فيه إلى دليل قطعيّ نصّي من القرآن أو الرواية، يبيّن عدد تلك الخزائن (العالم).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٢، ص ١٤٣.

(٢) التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازى، الطبعة الثانية، طهران، ج ١٩، ص ١٧٤.

(٣) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ١٩، ص ٧٤.

بيَدَ أَنَّ الَّذِي يُفِيدُ النَّصَّ الْقُرْآنِ أَنَّ تَلْكَ الْخَزَائِنَ مَحْدُودَةٌ مُتَمَيِّزَةٌ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ، وَإِلَّا لَوْ لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ لَكَانَتْ وَاحِدَةً. عَنْ هَذَا الْمَعْنَى يَقُولُ الطَّبَاطِبَائِيُّ: «وَقَدْ جَمِعَ فِي تَعْرِيفِ هَذِهِ الْخَزَائِنِ بَيْنَ كُوْنَهَا فَوْقَ الْقَدْرِ الَّذِي يَلْحِقُ الشَّيْءَ وَبَيْنَ كُوْنَهَا خَزَائِنَ فَوْقَ الْوَاحِدَةِ وَالْاثْتَيْنِ، وَمِنَ الْعِلُومِ أَنَّ الْعَدْدَ لَا يَلْحِقُ إِلَّا الشَّيْءَ الْمَحْدُودَ، وَإِنَّ هَذِهِ الْخَزَائِنَ لَوْ لَمْ تَكُنْ مَحْدُودَةٌ مُتَمَيِّزَةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ كَانَتْ وَاحِدَةً الْبَيْتَ»^(١).

يَتَرَبَّطُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ الْخَزَائِنَ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ، وَكُلُّ مَا هُوَ عَالٍ مِنْهَا غَيْرُ مَحْدُودٍ بِحَدٍّ مَا هُوَ دَانٍ. بِاللُّغَةِ الْفَلْسُفِيَّةِ: تَنْتَظِمُ تَلْكَ الْمَرَاتِبَ قَاعِدَةً الْعَلَّةِ وَالْمَعْلُولِ، بِحِيثُ تَكُونُ الْمَرْتَبَةُ الدَّانِيَّةُ مَقِيدَةً بِقِيدٍ عَدْمِيٍّ، فَاقِدَةً لِكَمَالِهِ، فِي حِينَ لَيْسَ الْمَرْتَبَةُ الْعَالِيَّةُ الَّتِي عَلَّتْهَا مَقِيدَةً بِالْقِيدِ نَفْسِهِ، وَإِلَّا لَمَا كَانَتْ عَلَّةُ وَالْمَرْتَبَةُ الدَّانِيَّةُ مَعْلُولاً. يَتَمَثَّلُ جَوْهِرُ هَذِهِ النَّقْطَةِ أَنَّ تَلْكَ الْخَزَائِنَ فَوْقَ الْاثْتَيْنِ.

٣ - هَلْ تَلْكَ الْخَزَائِنُ هِيَ فِي عَالَمِنَا الْمَادِيِّ الْمَشْهُودُ أَمْ هِيَ فَوْقَ هَذَا الْعَالَمِ؟ تَنْصُّ الْآيَةُ: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَرَائِنُهُ﴾ فَأَضَافَتُ الْخَزَائِنَ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِقَرِينَةِ «عِنْدَنَا».

عَنِ الْعُودَةِ إِلَى الْقُرْآنِ، نَرَاهُ يَمْيِيزُ بَيْنَ «مَا عِنْدَكُمْ» وَبَيْنَ «مَا عِنْدَ اللَّهِ»، وَيَعْطِي حُكْمَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ لِلْمَوْجُودَاتِ وَالْأَشْيَاءِ الَّتِي تَدْخُلُ فِي دَائِرَةِ «مَا عِنْدَكُمْ» عَنْ تَلْكَ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي تَدْخُلُ فِي دَائِرَةِ «مَا عِنْدَ اللَّهِ»، حِيثُ يَقُولُ سُبْحَانَهُ: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^(٢). وَبِرَبِطِ هَذِهِ الْآيَةِ مَعَ الْآيَةِ مُورِدِ الْبَحْثِ ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَرَائِنُهُ﴾ يَتَّسْعُ أَنَّ تَلْكَ الْخَزَائِنَ أَمْوَارَ ثَابِتَةٍ غَيْرَ زَائِلَةٍ وَلَا مَتَغِيرَةٍ لِأَنَّهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ باقٍ، فَإِذَا هِيَ فَوْقَ عَالَمِنَا الْمَشْهُودِ، لِأَنَّ الْأَشْيَاءِ فِي هَذِهِ النَّشَأَةِ الْمَادِيَّةِ وَفِي عَالَمِنَا الْمَحْسُوسِ مَتَغِيرَةٌ فَانِيَّةٌ لَا تَتَّسِمُ بِالثَّبَاتِ وَلَا بِالْبَقَاءِ.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٢، ص ١٤٥.

(٢) النحل: ٩٦.

هكذا يتنهى التحليل المضموني في خاتمة هذه النقطة إلى أنّ الخزائن الإلهية التي تذكرها الآية هي جمِيعاً فوق عالمنا المشهود، بحكم انتسابها إلى ما عند الله، وما عند الله باق، ومن ثُمَّ فهي أمور ثابتة غير زائلة.

٤ - تنصّ الآية: ﴿وَمَا نُنَزَّلُهُ إِلَّا بِقَدْرٍ مَعْلُومٍ﴾. فما معنى الإنزال أو التنزيل أو النزول، بالأخص وإن القرآن الكريم يستخدم التعبير في مواضع متعدّدة، منها قوله سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَّكَةٍ﴾^(١)، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^(٢)، ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾^(٣) وغير ذلك كثير.

عندما يقول سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ فهل معنى ذلك أنّ القرآن الكريم كان في مكان ماديٍ عالٍ، وأنّ الله سبحانه أنزله نزولاً مكانياً، كما لو كان عندنا شيء ذو قيمة في مكانٍ عالٍ، ثم نزله مكانياً من مكان إلى مكان آخر؟ وهل يعني قوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ أنّ هذا الحديد الذي بيد الإنسان كان في مكان عالٌ مثلاً، ثم أُنزله الله من هناك؟ كذلك قوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةً أَزْوَاجٍ﴾^(٤) أو قوله في إدريس عليه السلام: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾^(٥) هل يعني أنّ الله سبحانه رفعه من حيث الارتفاع المكاني، أم المقصود المكانة الرفيعة؟

وفي الآية مورد البحث ﴿وَمَا نُنَزَّلُهُ إِلَّا بِقَدْرٍ مَعْلُومٍ﴾ فإنّ النزول يستدعي علوّاً وسفلاً، ورفعه وخفضه، وسماءً وأرضًا، فكيف يتم تدبر الأمر؟ وعلى أيّ صورة يُفهم هذا الإنزال؟

(١) الدخان: ٣.

(٢) القدر: ١.

(٣) الحديد: ٢٥.

(٤) الزمر: ٦.

(٥) مريم: ٥٧.

انتهى البحث العلمي إلى التمييز بين ضربين من النزول لفهم النزول في القرآن، كثيراً ما يقع الخلط بينهما، ويفضي إلى التباسات كبيرة، والضربان هما:

١. النزول على نحو التجافي

ينظر إلى العلوّ والسفل تارة على نحو مكاني. فهذا الكتاب يوجد في مكان عال الآن، فإذا أخذه شخص ووضعه في مكان داين، قيل فيه: إِنَّهُ كَانَ عَالِيًّا وصار الآن سافلاً. كذلك الحال في ترتيب وضع اليدين إحداهما فوق الأخرى، حيث تصير إحداهما فوق، نسبةً إلى الأخرى التي تصير في السفل. من خصائص العلوّ والسفل المكاني: أن الشيء فيه يكون بنحو التجافي، بحيث إذا كان في الأعلى فهو غير موجود في الأسفل، وإذا كان في الأسفل فهو غير موجود في الأعلى. على هذا جرت الآية في قوله سبحانه: ﴿تَتَجَافَ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾^(١) فعندما ينهض هؤلاء لا تبقى جنوبهم في المضاجع، بل تتجاف عنها وتبتعد. هذا النوع من العلوّ والسفل هو الذي يطلق عليه الإنزال على نحو التجافي، بحيث يكون الشيء في مكان ولا يكون في آخر.

٢. النزول على نحو التجلي

هناك ضرب آخر من الإنزال والتنزيل يطلق عليه القرآن الكريم «التجلّ». كما في قوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾^(٢). أبرز خصوصية في هذا الضرب من التنزيل أن الشيء إذا تنزل لا يفقد وجوده في العلوّ ولا يفقد مرتبته الحضورية فيه، بعكس التنزيل على نحو التجافي، حيث يفقد الشيء مرتبته العالية، بحيث إذا صار سفلاً فهو ليس عالياً، وإذا صار فوقاً فهو ليس تحتاً وهكذا.

(١) السجدة: ١٦.

(٢) الأعراف: ١٤٣.

يمكن تقريب الحالة بمثال من النشاط العلمي للإنسان، فإذا ما كانت عند الإنسان فكرة في ذهنه، ثم عمد إلى كتابتها على الورق، فإن هذه الفكرة تنزلت من مرتبة العقل وصارت في مرتبة الورق، والعقل مرتبة من الوجود والورق مرتبة أخرى منه. لكن الفكرة عندما نزلت من الذهن على الورق لم يفقد الإنسان علمه بها، بل هي ما تزال تحافظ على وجودها في الذهن، غاية ما هناك أنها ظهرت في مرتبة أخرى من مراتب الوجود دون أن تفقد مرتبتها السابقة.

طبيعي أن للفكرة في مرتبتها الوجودية الجديدة أحكامها الخاصة بها، فإن الفكرة وهي في الذهن موجود مجرد غير قابل للنقل والسرقة مثلاً، لكنها وهي على الورق تنطبق عليها أحكام المادة، فهي قابلة للانتقال والسرقة وما إلى ذلك. فالفكرة هي هي، وهي غيرها. هي هي لأن المضمن واحد، فما هو موجود في الذهن وما هو على الورق شيء واحد، بيد أنها يختلفان في المرتبة الوجودية، فللفكرة في الذهن درجة وجودية مجردة عن المادة، أما على الورق فهي في درجة وجودية أخرى.

لقد تقدم فيما سبق تعبير للتطابقي في تحديد العلم الفعلي في أمثل قول الله سبحانه: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرَسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾^(١) وقوله سبحانه: ﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاتِ رَبِّهِمْ﴾^(٢)، حيث قال فيه: «إن المعنى: ليظهر معلومنا (يعني به الله سبحانه) على ما علمناه»^(٣). في ضوء هذا التمييز يتضح أن علم الله سبحانه لا يتحول ويتنزل ويكون علينا، لأنّه لو صار كذلك لفقد مرتبته. هذا عن قوس النزول، حيث يكون الابتداء من الله والنزول إلى عالمنا.

(١) الحديـد: ٢٥.

(٢) الجن: ٢٨.

(٣) المـيزان في تفسـير القرآن، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٢٤٩.

كذلك الأمر في قوس الصعود من هذا العالم إلى العالم الأخرى. يقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَذُحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^(١) كما يقول: ﴿إِلَيْهِ يَصْعُدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾^(٢)، فليس معناه أنّ الإنسان إذا صعد مرتبة وجودية فقد مرتبته السابقة. كلاً، هذا صعود على نحو التجلي، كما أنّ ذلك تنزّل على نحو التجلي أيضاً.

وبه أيضاً يتبيّن خطأ التصور الذي يظنّ أن آية ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ تحتاج إلى صرف عن ظاهرها، لأنّ الحديد شيء؛ فله خزائن كما تنص الآية صراحةً، لكن من البديهي أنّ خزائن الحديد عند الله لا تحوي الحديد على النحو الذي يتداوله الإنسان على الأرض، بل هو هناك بنحو من الوجود، وعلى الأرض بنحو آخر، وتلك حقيقة وهذه حقيقة وإن كان المحتوى واحداً.

نخلص في خاتمة هذه النقطة إلى أنّ التنزّل في الآية الكريمة ﴿وَمَا نُنَزَّلُهُ﴾ هو ليس التنزّل على نحو التجافي، وإنما هو التنزّل على نحو التجلي. وفيه: أنّ الشيء لا يفقد مرتبته العالية بحضوره في مرتبة وجودية أخرى.

٥ - تقول الآية في آخرها: ﴿وَمَا نُنَزَّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾. من المباحث القرآنية المهمة أنّ الشيء كلّما «تنزّل» (أي ترتب في مراتب الوجود من الأعلى إلى الأسفل في نطاق العلية والمعلولية) تزداد قيوده. فكلّما ابتعد عن مصدر الكمال المطلق المتمثل بالحق سبحانه كثرت حدوده وزادت نفائصه وقلّت كمالاته، فإذا كان في أوّل تنزّله فسيكون فيه نحو من الحدّ، ثم إذا صار في التنزّل الثاني كثر الحدّ وهكذا. نقطة المعيار في هذه الملاحظة هي الاقتراب من مصدر الكمال سبحانه والابتعاد عنه، فالشيء عند الله مستقرّاً في خزائنه يكون غير مقدر بقدر، ولا محدود بحدٍّ، وهو مع ذلك هو. لكن كلّما تنزّل ازدادت

(١) الانشقاق: ٦.

(٢) فاطر: ١٠.

حدوده وقيوده وقل كماله. كثير من الآيات تشير إلى هذه الحقيقة، تعرف بآيات القدر، منها قوله سبحانه: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾^(١) وقوله: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾^(٢). والآية مورد البحث وأشارت للحقيقة ذاتها: ﴿وَمَا نُنَزَّلُهُ إِلَّا بِقَدْرٍ مَعْلُومٍ﴾ إذ قرنت النزول - وهو الخلقة - بالقدر فرناً لازماً لا يجوز فيه الانفكاك؛ لكان الحصر. فكينونة زيد - مثلاً - وظهوره بالوجود إنما هو بما له من القدر المعلوم، فوجوده محدود لا محالة. وهذا القدر هو الذي بسببه يتعمّن الشيء ويتميز عن غيره، فيكون في زيد مثلاً شيء به يتميّز عن عمرو وغيره من أفراد الإنسان، ولو لا هذا الحد لم يتميّز الإنسان والحيوان، ولا الأرض والسماء^(٣).

خلاصة هذه النقطة أن للشيء حال تنزّله قدرًا به يتعمّن ويتميز عن غيره.

النتيجة

تنتهي هذه الجولة من التطواف في الآية الكريمة، إلى إثبات مراتب متعددة للفعل الإلهي تبدأ من الثلاثة فما بعد، أولها وثانيها ما في الخزائن الموجودة فوق هذا العالم المشهود - على اعتبار أن أقل الجمع اثنان - وثالثها ما في هذا العالم المشهود. ومن ثم تخطئ الرؤية الكلامية في المدرسة الإسلامية غير الإمامية حين تحصر عالم الخلقة والإمكان ببعد أحادي واحد، فيما ذهبت إليه من أن كل ما سوى الله فهو العالم المادي الجسماني.

وليس استيعاب أن يكون للوجود الواحد مرتب متعددة له في كل مرتبة حكمه الخاص بالقضية المستصعبة، بعد أن أثبت البحث الفلسفـي منذ القدم - يعارضـه البحث النفسي المعاصر - أن الإدراك الإنساني مثلاً على مراتب

(١) الرعد: ٨.

(٢) الطلاق: ٣.

(٣) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٢، ص ١٤٣ - ١٤٥.

متعددة. فالإنسان يدرك الشيء بمرتبته الحسّية، ثم بمرتبة التخييل حيث تبقى الصورة الذهنية المترولة عن ذلك الإحساس الخاص بالذاكرة، ليعقبها مرحلة التعقل أو الإدراك العقلي الذي يبرز على مستوىً كليًّا لا يلحظ إحساساً خاصاً^(١).

فالحقيقة هنا واحدة، ييدَ أنْ لها مراتب متعددة، هكذا الحال في الفعل الإلهي الذي له مراتب متعددة، تتعدد في ضوئه مراتب العلم الفعلي.

٥. مراتب العلم الفعلي

والآن، ما هي المراتب التي تعبر عن علم الله الفعلي؟ تواجهنا في جواب السؤال - مرّة أخرى - رؤيتان إحداهما يدلّي بها البحث الفلسفـي، تسمـ بالإنـجـمالـ، والأخرى يدلـي بها كتاب الله والـتـحلـيلـ التـفسـيريـ تتصفـ بالـتفـصـيلـ، يـعـضـدـهاـ الحـدـيـثـ الشـرـيفـ بـنـصـوصـ وـافـرـةـ تـضـيـءـ المشـهدـ بـتـفـصـيـلـاتـ كـبـيرـةـ.

أ: رأي البحث الفلسفـي

يختضـنـ النـصـ الفلـسـفـيـ فـيـ الإـلـهـيـاتـ تـعبـيرـاتـ متـعدـدةـ عـنـ مـرـاتـبـ عـلـمـ اللهـ الفـعـليـ،ـ منهاـ:ـ العـنـاـيـةـ،ـ وـالـقـضـاءـ وـالـقـدـرـ.

يقول السيد الطاطبائي في «نهاية الحكمـةـ»: «ذـكـرـواـ أـنـ منـ مـرـاتـبـ عـلـمـهـ تـعـالـىـ العـنـاـيـةـ وـالـقـضـاءـ وـالـقـدـرـ؛ـ لـصـدـقـ كـلـ مـنـهـ بـمـفـهـومـهـ الخـاصـ عـلـىـ خـصـوـصـيـةـ مـنـ خـصـوـصـيـاتـ عـلـمـهـ تـعـالـىـ»^(٢).

(١) ينظر: شـرـحـ المنـظـومةـ،ـ مـحـاضـرـاتـ أـلـقـيـتـ عـلـىـ طـلـابـ كـلـيـةـ الإـلـهـيـاتـ،ـ الشـهـيدـ مـرـتـضـىـ مـطـهـريـ،ـ تـرـجمـةـ السـيـدـ عـمـارـ أـبـوـ رـغـيفـ،ـ مـؤـسـسـةـ أـمـ القرـىـ لـلـتـحـقـيقـ وـالـنـشـرـ،ـ ١٤١٧ـهـ،ـ صـ١١١ـ فـيـمـاـ بـعـدـ.

(٢) نـهاـيـةـ الحـكـمـةـ،ـ مـصـدرـ سـابـقـ،ـ صـ٢٩٢ـ فـيـمـاـ بـعـدـ.

أمّا صدر الدين الشيرازي فيقول تحت فصل: «في مراتب علمه بالأشياء»: «هي العناية والقضاء، ويقال له أم الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو والإثبات كما أشار إليه بقوله ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثِبُّ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١) ومحلّها اللوح والقلم، أحدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميّه، والآخر القلم على سبيل الفعل والحفظ. وأمّا العناية فقد أنكرها أتباع الإشراعيين، وأثبتتها أتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه»^(٢). تحتاج عملية فك وتحليل هذه المراتب على الصعيد الفلسفى بحثاً تفصيلياً يخرج بالكتاب عن غايته، إنّما المهم أن نعرف إجمالاً أنّ للفلسفة موقفها على هذا الصعيد.

ب: مراتب العلم الفعلى قرآنياً

أشار القرآن الكريم إلى عدد كبير من المراتب في علم الله الفعلى نمرّ على أبرزها من خلال النقاط التالية:

١ - مرتبة الكتاب المبين. يشير إليها قوله سبحانه: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^(٣). وقوله: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَاءٍ وَمَا تَنْتَلُ مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالٍ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^(٤).

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢٩٠ فيما بعده.

(٣) الأنعام: ٥٩.

(٤) يونس: ٦١.

وقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقْرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلُّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^(١) قوله سبحانه: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^(٢) قوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِنَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِنَّكُمْ عَالَمُ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^(٣).

تميّزت هذه الآيات بالحديث عن مرتبة من مراتب علم الله الفعلى أطلق عليها القرآن الكريم «الكتاب المبين». كما دأب على ذكرها باسماء أخرى ناظراً لأهم خصائصها وجهاتها، أهمّها:

- اللوح المحفوظ. يقول سبحانه: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ حَيِيدٌ * فِي لَوْحٍ حَفْوَظٍ﴾^(٤).

- الكتاب المسطور. يقول سبحانه: ﴿وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ * فِي رَقٍ مَنْشُورٍ﴾^(٥).

على قول تفسيري.

- الكتاب المكنون. يقول سبحانه: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمْسِهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمَيْنَ﴾^(٦).

- الكتاب الحفيظ. يقول سبحانه: ﴿فَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾^(٧).

- ثم مرتبة أخرى من مراتب علم الله الفعلى عبر عنها القرآن الكريم بمرتبة الكتاب. يقول سبحانه: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي

(١) هود: ٦.

(٢) النمل: ٧٥.

(٣) سباء: ٣.

(٤) البروج: ٢٢ - ٢١.

(٥) الطور: ٣ - ٢.

(٦) الواقعة: ٧٧ - ٨٠.

(٧) ق: ٤.

الأَرْضِ مَرَّتِينَ وَلَتَعْلَمَنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا^(١) ، ويقول: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^(٢) . ربما انطبقت هذه المرتبة على بعض الكتب السابقة، على اللوح المحفوظ أو الكتاب المبين أو الكتاب المسطور أو الكتاب المكنون أو الكتاب الحفيظ.

٠ أُمُّ الْكِتَابِ . يقول سبحانه: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَيْهِ حَكِيمٌ﴾^(٣) . وتعدّ أهمّها لأنّها المرجع والأصل.

٢ - مرتبة لوح المحو والإثبات. يقول سبحانه: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٤) .

٣ - مرتبة الكرسيّ. تعدّ هذه المرتبة من المراتب المهمّة في العلم الإلهي الفعلي، بيد أنّ القرآن لم يذكرها إلاّ في آية واحدة، هي المشهورة بآية الكرسي. يقول سبحانه: ﴿وَاسْعَ كُرْسِيهِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^(٥) .

٤ - مرتبة العرش. الآيات فيها كثيرة، منها قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ﴾^(٦) وقوله: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾^(٧) وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾^(٨) وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٩) وقوله: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا

(١) الإسراء: ٤.

(٢) الحج: ٧٠

(٣) الزخرف: ٤.

(٤) الرعد: ٣٩.

(٥) البقرة: ٢٥٥

(٦) الأعراف: ٥٤.

(٧) التوبية: ١٢٩.

(٨) يونس: ٣.

(٩) طه: ٥.

يَصْفُونَ^(١) وقوله: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ
الْعَظِيمِ﴾^(٢) وقوله: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ
الْكَرِيمِ﴾^(٣) وقوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾^(٤) وقوله:
﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾^(٥) وقوله: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ
الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾^(٦) وقوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو
الْعَرْشِ﴾^(٧) وقوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا
يَصْفُونَ﴾^(٨) وقوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا
يَخْرُجُ مِنْهَا﴾^(٩) وقوله: ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ
يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَّةُ﴾^(١٠) وقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولِ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي
الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾^(١١) وقوله: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَحِيدُ﴾^(١٢).

يضاف إلى هذه المراتب التي ذكرها القرآن ما صرّح به عدد من الفلاسفة
من أنّ القضاء والقدر هما من مراتب علمه الفعلي. كما يمكن لعملية التقصي

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) المؤمنون: ٨٦.

(٣) المؤمنون: ١١٦.

(٤) النمل: ٢٦.

(٥) الزمر: ٧٥.

(٦) غافر: ٧.

(٧) غافر: ١٥.

(٨) الزخرف: ٨٢.

(٩) الحديد: ٤.

(١٠) الحاقة: ١٧.

(١١) التكوير: ١٩ - ٢٠.

(١٢) البروج: ١٤ - ١٥.

في الآيات أن ترشد إلى مراتب أخرى توفر على ذكرها القرآن.

ثم مراتب أخرى ذكرها البحث الروائي منها مرتبة نون ﴿نَ وَالْقَلْمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾^(١)، سيأتي الحديث عن بعضها لاحقاً.

تنتهي هذه الفقرة إلى خلاصتين مهمتين:

الأولى: أثبت القرآن أن ليس لفعل الله مرتبة واحدة، إنما له مراتب، بدلالة أساسية من القاعدة العامة التي بلورتها الكريمة: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَرَائِهُ وَمَا تُنَزَّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(٢)، ولم يشذ عن ذلك البحث العقلي بمدارسه المتعددة ما خلا اتجاه كلامي ينتمي إلى المدرسة الإسلامية العامة.

الثانية: أن هذه المراتب أسماء متعددة ذكرها القرآن والحديث، كما توفر عليها البحث الفلسفية بأسلوبه الخاص.

بيد أنّ وضوح هذه الحصيلة لم يكُن دون تعدد أفهم علماء المسلمين وتنوع اتجاهاتهم في إدراك هذه الحقائق والمراتب والأسماء؛ تبعاً لاختلاف خلفياتهم الفكرية والمعرفية على نحو أخص. فالموقف المعرفي هو الذي يحدد المسار الذي يتحرك عليه العالم ويعين ملامح الاتجاه المنهجي، ومن ثم ينبغي البحث عن كثير من الاختلافات التي تبرز في مجال المعرفة التوحيدية خاصة وفي مجال الفكر الإسلامي عامّة، في طبيعة المكان الذي يتموقع به صاحب الرأي داخل منطقة المعرفة، والموقع الذي يختاره على ساحتها.

هذا التنوّع يقود البحث بشكل طبيعي إلى استشراف أبرز النظريات التي قدّمتها فكر المسلمين على هذا الصعيد.

(١) القلم: ١.

(٢) الحجر: ٢١.

٦- نظريات المسلمين في فهم المراتب

يمكن متابعة الاتجاهات التي تتوسع بداخلها فكر المسلمين حيال هذه القضية من خلال عدد من النظريات، أبرزها:

النظريّة الأولى

يرى أصحابها أنَّ ارتياح البحث مثل هذه المفاهيم القرآنية بدعة وهو حرام شرعاً. نشأت هذه النظرة في كنف الاتجاه من الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآلـهـ متأثِّرـاً بالمناخ الذي أشاعتـه مؤسـسـةـ الخـلـافـةـ والـخـطـ الذي انتـهـجـتهـ على الصعيدـ العـلـمـيـ،ـ الذي يـقـضـيـ بـتـعـطـيلـ الـبـحـثـ فيـ هـذـهـ الـجـوـانـبـ منـ الـعـرـفـ،ـ وـالـحـوـلـ دـوـنـ السـؤـالـ عـنـهـ،ـ وـأـحـيـاـنـاًـ فـرـضـ العـقـوـبـةـ عـلـىـ السـائـلـ.

على هذا مضت سيرة أكثر السلف إلاَّ من التجأ منهم إلى باب مدينة النبي صلى الله عليه وآلـهـ الإمام علي بن أبي طالب والأئمة من ولده عليهم السلام، على رغم ما أحاط هذا النبع المعرفي الزلال من ضروب المضايقة والضغط السياسي والاجتماعي، ومن ألوان الحصار والإقصاء.

يعكس الطباطبائي الرؤية العامة لأصحاب هذا الاتجاه بقوله: «للناس في معنى العرش، بل في معنى قوله ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْش﴾ والأيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة، فأكثر السلف على أنها وما يشاكلها من الآيات من المتشابهات التي يجب أن يرجع علمها إلى الله سبحانه، وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطلع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنة بدعة»^(١).

أما موقفهم من المعرفة التوحيدية خاصة وما يتصل بها من قضايا، فيقول عنه: «لم ينقل عن طبقة الصحابة بحث حقيقي عن مثل العرش والكرسي

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٨، ص ١٥٣.

وسائل الحقائق القرآنية، وحتى أصول المعرف كمسائل التوحيد وما يلحق بها، بل كانوا لا يتعدّون الظواهر الدينية ويقفون عليها، وعلى ذلك جرى التابعون وقدماء المفسّرين^(١) ثم ينقل عدداً من الشواهد التي يصرّح بها رموز كبيرة من ذلك الرعيل بأنَّ السؤال عن أمور كهذه بدعة وضلاله، والأحرى الاكتفاء بتلاوة تلك الآيات والسكوت عليها.

يرجع هذا الموقف بالتحليل إلى رؤية تعطيلية مناهضة للعقل، تحرّم عليه حُقُّه في المعرفة، وتحظر على الإنسان ممارسة ما جُبِل عليه من غريزة البحث والتفكير كما أنها تقاطع بالكامل مع الكتاب والسنة فيما حثّ عليه من تدبّر وتفكير.

النظرية الثانية

نزعـة أخرى نشأت في حياة المسلمين إزاء هذه الحقائق لم تكن أقل خطلاً من سابقتها، فقد بُرِزَت اتجاهات في تاريخ الفكر الإسلامي حملت هذه الحقائق على ظاهر معناها ومصاديقها المادّية. فالعرش عندهم مخلوق كهيئة السرير له قوائم، وهو موضوع على السماء السابعة، والله مستو عليه كاستواء ملوك البشر على عروشهم، والكرسيّ مثله!

وهكذا الحال بالنسبة إلى اللوح وما يلحق هذا الجانب من مفردات.

هؤلاء هم المشبهة والمجسمة من المسلمين، الذين نزلوا بحقائق التوحيد من مستواها التنزيهي الرفيع، إلى واقع مادّي ضيق، وقد فاتهم أنَّ القرآن والسنة والعقل تجتمع على مناهضة رؤيتهم وتقاطعها بالكامل، وهي تنزه رب العالمين أن يهايل شيئاً من خلقه ويشبهه في ذات أو صفة أو فعل.

بديهيًّا أنَّ بروز هذا الاتجاه في حياة المسلمين لم يكن مستغرباً أو غير متوقع

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ١٦١.

في ظل المناخات التعطيلية التي حاصرت العقل وضررت على حق الإنسان في المعرفة والسؤال ومارسة البحث العلمي الحر، فمقدمات مثل تلك تكمّل الأفواه وتلتحق الناس وتصفهم بالبدعة والضلال والكفر، كان لابد أن تفضي إلى هذه النتائج وما هو أسوأ.

لقد فات أصحاب هذه النظرية أنّ قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١) لا يقتصر على الذات الربوبية وحسب، بل هو بلورة لقاعدة مطردة أو قانون عام يضبط المعرفة التوحيدية ويوجّهها في بحث الصفات والأفعال كما في الذات. فكما أنّه ليس كمثل ذاته شيء، كذلك ليس كصفاته وأفعاله شيء يماثلها. بتعبير أكثر علمية: إنّ قوله سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يقدّم بين يدي الإدراك الإنساني قاعدة من أهمّ القواعد التي تطرّد وهي تشمل التوحيد الذاتي والتوكيد الصفتاني والتوكيد الأفعالي جميعاً.

النظرية الثالثة

تعتمد في تقديم تفسيرها للعرش والكرسي وما شابه على علم الهيئة بصيغته البطليموسية القائمة على نظرية الأفلاك التسعة. لقد سعى أصحاب هذا الاتجاه إلى تطبيق ظواهر القرآن الكريم بهذا الشأن على ما افترضه علماء الهيئة والطبيعيات في هذا المجال، فذكروا مثلاً أنّ العرش هو الفلك التاسع المحيط بالعالم الجساني، والمحدد للجهات والأطلس الخالي من الكواكب، والراسم بحركته اليومية للزمان، وفي جوفه مماساً به الكرسي وهو الفلك الثامن الذي فيه الثوابت، وفي جوفه الأفلاك الكلية السبعة، إلى آخر أقواهم وفرضياتهم وتطبيقاتهم.

يرد النقض على هذه النظرية من جهتين:

(١) الشورى: ١١.

الأولى: تعارض ظواهر القرآن مع فرضيات الهيئة والطبيعيات القديمة القائمة أساساً على الأفلاك الكلية التسعة لتوجيه الحركات العلوية.

الثانية: إنكار تلك الفرضيات أمام الرقي العلمي الحديث الذي حققه الإنسانية خلال القرون الأخيرة ودعمته بالحسن والتجربة. يقول الطباطبائي: «أوضحت الأبحاث الأخيرة العميقة في الهيئة والطبيعيات المؤيدة بالحسن والتجربة بطلان الفرضيات السابقة من أصلها، فاضطرر هؤلاء إلى فسخ تطبيقهم ورفع اليد عنه»^(١).

كما يقول: «على أن القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغيير وغير ذلك، كانت أصولاً موضوعة من الهيئة والطبيعيات القديمتين، وقد انفسخ اليوم هذه الآراء»^(٢) وإن كانت بعض المؤشرات توحّي أن بعض المعاصرين ما زال لم يتحرر كلياً بعد من تأثيرات نظرية الأفلاك البطليموسية، فهي بعد عزيزة على نفسه. وربما هذا ما يفسّر إصرار هؤلاء على دراستها وتدريسها والانكباب على ذلك سنوات دون أن تعلم الجدوى من ذلك!

النظرية الرابعة

يتمثّل جوهر هذه النظرية في أنه ليس هناك مصاديق أو حقائق خارجية اسمها الكرسي والعرش واللوح المحفوظ ولوح المحو والإثبات والقلم وما إلى ذلك، بل التعبير هي استخدام كنائي على أمور، فقول «استوئ على العرش» مثلاً هو كناية عن استيلائه سبحانه على عالم الخلق، أو أن الاستواء على العرش معناه الشروع في تدبير الأمور، وهكذا دون أن يكون وراء هذه الألفاظ حقائق واقعية موجودة في الخارج.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٨، ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٣٢٦.

يلتقي على هذه النظرية لفيف من القدماء والمعاصرين. يناقشهم الطباطبائي بقوله: «إن كون قوله: «ثم استوى على العرش» جارياً مجرى الكنية بحسب اللفظ وإن كان حقاً، لكنه لا ينافي أن يكون هناك حقيقة موجودة تعتمد عليها هذه الكنية اللفظية». ثم يوضح أنّ لغة الظواهر الدينية وإن كانت تشابه ما يجري في الواقع الإنساني من حيث البيان، حيث يستخدم الإنسان السلطة والاستيلاء والرئاسة والسيادة كأمور وضعية اعتبارية لا واقع لها في الخارج إلا آثارها، إلا أنّ «الله سبحانه يبيّن لنا أن هذه البيانات (الدينية) وراءها حقائق واقعية، وجهات خارجية ليست بوهمية اعتبارية»^(١).

لكن في الوقت الذي يرفض فيه السيد الطباطبائي أن تكون نظرية الكنية بديلاً لوجود حقيقة واقعية ومصدق خارجي وراء هذه الألفاظ، فهو يحرص على التأكيد بإصرار أنّ تلك الحقائق الخارجية والمصاديق الحقيقية هي بما يليق مع ساحة قدره سبحانه، على تفصيل يسوقه في هذا المجال^(٢)، يرجع في جزء منه إلى التمييز الذي سلفت الإشارة إليه مرات بين المفهوم والمصدق، وتعدد المصدق و اختلافه، ويتوافق وقاعدة «لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ»^(٣).

النظرية الخامسة

سيطول مكتنا مع هذه النظرية قياساً إلى سابقاتها بخاصة وأنّها ستمثل موقفنا الذي نختاره في فهم وتفسير مراتب العلم الفعلى والحقائق المرتبطة بها. يمرّ الحديث عن النظرية بثلاث مراحل تتکفل الأولى عرض تصور عامّ عنها، فيما تعكف الثانية على بيان المرتكز المنهجي الذي تنھض عليه، لنختتم

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٨، ص ١٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٥ فما بعد.

(٣) الشورى: ١١.

الجولة أخيراً ببحث تطبيقي يتناول عدداً من تطبيقات العلم الفعلى في ضوء القاعدة التي تنتهي النظرية إلى صياغتها.

تنطلق النظرية من تصور يفيد أنّ المفهوم وإن كان واحداً إلا أنّ المصاديق يمكن أن تكون مختلفة بعضها مادّي وبعضها مجرّد عن المادة. فعندما يستخدم القرآن الكريم لفظ الميزان والقلم والعرش والكرسي والرؤية واللوح وغير ذلك فليس من الضروري أن تنطوي هذه المفاهيم على مصدق واحده هو المصدق المادّي، بل يمكن للمصدق أن يتنوّع وهو يمتدّ ليشمل بالإضافة إلى المصدق المتداول في حياتنا الحسّية مصاديق أخرى فوق العالم المشهود.

لهذه النظرية بذور كامنة في ممارسات علمية سابقة، بيد أنها اكتسبت مع الشيخ محمد محسن بن مرتضى المعروف بالفيض الكاشاني (١٠٩١ - ١٠٠٧هـ) صياغة واضحة، وتحولت على الأثر إلى قاعدة تفسيرية ساقها المؤلف في إطار اثنتي عشرة قاعدة تمثل منهجه التفسيري وتعكس رؤيته في التعاطي مع كتاب الله، على ما ذكره في مقدّمات تفسيره الموسوم بـ«الصافي»^(١).

ثم عادت القاعدة ذاتها لتكتسب تماساً أكبر مع المفسّر المعاصر السيد محمد حسين الطباطبائي الذي استطاع بما يملك من مهارات علمية ومنهجية مشهودة أن يحوّلها إلى قاعدة من أهمّ القواعد التي تدخل في بناء وتكونين منهجه التفسيري، بل إلى مفتاح منهجيّ أساسّي استطاع الإفاده منه على مدى واسع، وحلّ من خلاله عدداً من معضلات التفسير.

صياغة الكاشاني

يعرض الكاشاني للمسألة في المقدمة الرابعة من مقدّمات تفسيره، ويقدّم لها بما يدلّ على أهميتها الفائقة؛ لما يترتب عليها من نتائج وافرة، حيث يقول:

(١) ينظر: تفسير الصافي، المولى محسن الملقب بالفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ) مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٧٩، مقدّمات التفسير، ج ١، ص ٩-٦٦.

إنَّ الْكَلَامَ بِهَا هُوَ : «مِنْ جَنْسِ الْلَّبَابِ، وَفَتْحُ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ يَنْفَتِحُ مِنْهُ لِأَهْلِهِ أَلْفَ بَابٍ». ثُمَّ يَعْرُضُ لِجُوهرِ تَصْوِيرِهِ بِمَا يَلِي : «إِنَّ لِكُلِّ مَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي حَقِيقَةً وَرُوْحًا، وَلَهُ صُورَةٌ وَقَالْبٌ، وَقَدْ يَتَعَدَّ الصُورُ وَالْقَوَالِبُ حَقِيقَةً وَاحِدَةً، وَإِنَّمَا وُضِعَتِ الْأَلْفَاظُ لِلْحَقَائِقِ وَالْأَرْوَاحِ وَلِوُجُودِهِمَا فِي الْقَوَالِبِ تَسْتَعْمَلُ الْأَلْفَاظُ فِيهِمَا عَلَى الْحَقِيقَةِ لَا تَحَادُدُ مَا بَيْنَهُمَا»^(١).

يَنْتَقِلُ بَعْدَئِذٍ لِيُوَضِّحَ مَرَادُهُ بَعْدَ مِنَ الْأَمْثَلَةِ التَّطْبِيقِيَّةِ، مِنْهَا الْقَلْمُ. فَلِفَظُ الْقَلْمِ إِنَّمَا وَضَعَ لِآلَةِ نَقْشِ الصُورِ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ دُونِ اعْتِبَارِ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْآلَةُ مِنْ قَصْبٍ أَوْ حَدِيدٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، بَلْ وَلَا أَنْ يَكُونَ الْقَلْمُ جَسماً أَوْ أَنْ يَكُونَ النَّقْشُ مَحْسُوساً أَوْ مَعْقُولاً، وَلَا كَوْنُ الْأَلْوَاحِ الَّتِي يَكْتُبُ عَلَيْهَا مِنْ قَرْطَاسٍ أَوْ خَشْبٍ، بَلْ مَجْرِدُ كَوْنِهِ مَنْقُوشًا فِيهِ، وَهَذِهِ وَحْدَهَا حَقِيقَةُ الْلَوْحِ وَرُوحِهِ. فَإِنْ كَانَ فِي الْوُجُودِ شَيْءٌ يَتَسْطِيرُ بِوَاسْطَةِ نَقْشِ الْعِلْمِ فِي الْأَلْوَاحِ الْقُلُوبُ، فَأَخْلَقَ بِهِ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْقَلْمُ؛ قَالَ سَبِّحَانُهُ : ﴿عَلَمَ بِالْقَلْمِ * عَلَمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ﴾^(٢)، بَلْ هُوَ الْقَلْمُ الْحَقِيقِيُّ حِيثُ وَجَدَ فِيهِ رُوحَ الْقَلْمِ وَحْقِيقَتِهِ وَحْدَهُ، مِنْ دُونِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ مَا هُوَ خَارِجٌ عَنْهُ.

الشَّيْءُ نَفْسِهِ يَقَالُ عَنْ مَثَلٍ آخَرُ هُوَ الْمِيزَانُ، فَإِنَّهُ مَوْضِعُ لِمِعْيَارٍ يَعْرَفُ بِهِ الْمَقَادِيرُ، وَهَذَا مَعْنَى وَاحِدٍ هُوَ حَقِيقَتِهِ وَرُوحِهِ، وَلَهُ قَوَالِبٌ مُخْتَلِفةٌ وَصُورٌ وَمَصَادِيقٌ شَتَّى، بَعْضُهَا جَسَمَانِيٌّ مَادِيٌّ وَبَعْضُهَا رُوحَانِيٌّ مَجْرِدٌ. كَمَا يَوْزُنُ بِهِ الْأَجْرَامُ وَالْأَنْتَقَالُ مُثْلُ ذِي الْكَفَّتَيْنِ وَالْقَبَّانِ وَمَا يَجْرِي مُجْرَاهُمَا، وَمَا يَوْزُنُ بِهِ الْمَوَاقِيتُ وَالْأَرْتِفَاعَاتُ كَالْأَسْطَرِلَابِ، وَمَا يَوْزُنُ بِهِ الدَّوَائِرُ كَالْفَرْجَارِ، وَمَا يَوْزُنُ بِهِ الْأَعْمَدةُ كَالْشَّاقُولُ، وَمَا يَوْزُنُ بِهِ الْخَطُوطُ كَالْمَسْطَرَةُ، وَمَا يَوْزُنُ بِهِ الشِّعْرُ كَالْعَرْوَضُ، وَمَا يَوْزُنُ بِهِ الْفَلْسَفَةُ كَالْمَنْطَقُ، وَمَا يَوْزُنُ بِهِ بَعْضُ الْمَدْرَكَاتُ كَالْحُسْنِ وَالْخِيَالِ، وَمَا يَوْزُنُ بِهِ الْعِلْمُ وَالْأَعْمَالُ كَمَا يَوْضِعُ لِيَوْمِ

(١) تَقْسِيرُ الصَّافِيِّ، مُصَدْرُ سَابِقٍ، ص٢٩.

(٢) الْعَلْقُ : ٤ - ٥.

القيامة، وما يوزن به الكل كالعقل الكامل، إلى غير ذلك من الموازين^(١). ثم يخلص إلى القول: «وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه، ولغة الميزان حقيقة في كل منها باعتبار حده وحقيقة الموجدة فيه، وعلى هذا القياس كل لفظ ومعنى»^(٢).

بناءً على هذا، ليس من الضروري أن يكون مصداق العرش والكرسي والقلم واللوح وما يقع على شاكلتها، مصداقاً مادياً، بل يمكن أن تكون لها حقائق وراء عالم المادة، وهذا نجح بالفهم مختلف عن الذي سبقه، ذاك الذي أراد أن يفهم هذه الألفاظ كتعابير كنائية على مفاهيم، ثم يسقط حقائقها في الواقع الخارجي.

صياغة الطبا ببائي

يستعرض السيد الطباطبائي في مقدمة تفسيره «الميزان» اختلاف مسالك المفسرين منذ بداية عصر التفسير حتى الوقت الحاضر. ثم يوضح أن هذا الاختلاف ليس ناشئاً عن اختلاف النظر في مفهوم الكلمات أو الآيات، فكيف يصح ذلك والقرآن كلام عربي مبين، بل أوضح الكلام، ومن ثم ليس بين آيات القرآن آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها بحيث يتحير الذهن في فهم معناها^(٣).

إنما تكمن المشكلة في جهة أخرى، «إنما الاختلاف كل الاختلاف في المصداق الذي ينطبق عليه المفاهيم اللغوية من مفردها ومركبها، وفي المدلول التصوري والتصديقي»^(٤).

(١) تفسير الصافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩ - ٣٠ بتصرّف طفيف بالألفاظ.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، مقدمة الكتاب، ج ١، ص ٤ - ٩.

(٤) المصدر السابق، ص ٩.

تكمّن المشكّلة تحديداً في ألغة الذهن الإنساني إلى المعانى المادّية حال تعاطيه الألفاظ واستماعه إليها «إذا سمعنا ألفاظ الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمر، كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات المادّية لمفاهيمها».

وإذا سمعنا ألفاظ السماء والأرض، واللوح والقلم والعرش والكرسي، والملك وأجنحته، والشيطان وقبيله وخيله ورجله إلى غير ذلك، كان المبادر إلى أفهامنا مصاديقها الطبيعية.

وإذا سمعنا أن الله خلق العالم كذا، وعلم كذا، وأراد أو يريد أو شاء أو يشاء كذا، قيّدنا الفعل بالزمان؛ حملأ على المعهود عندنا.

وإذا سمعنا «ولَدَيْنَا مَزِيدٌ»، وقوله: «لَا تَخَذُنَاهُ مِنْ لَدُنَّا»، وقوله: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ» وقوله: «إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»، قيّدنا معنى الحضور بالمكان. وهذا شأننا في جميع الألفاظ المستعملة^(١).

بدائي لا يجد الطابطائي غصاً في ذلك، بل ويرى أن «من حقنا ذلك، فإنّ الذي أوجب علينا وضع ألفاظ إنما هو الحاجة الاجتماعية إلى التفهم والتّفهّم، والمجتمع إنما تعلق به الإنسان ليستكمل به في الأفعال المتعلقة بالمادة ولو اتحقّها، فوضعنا الألفاظ علائم لسمّياتها التي نريد منها غایات وأغراضًا عائدة إلينا»^(٢).

بيد أنه يرى أنه كان علينا أن ننتبه إلى التغيير الذي يطرأ على تلك المسّيات المادّية، فهي محكومة إلى التبدل دائمًا؛ تبعًا للتبدل الاحتياجات ذاتها وسيرها في طريق التحول والتكامل. على سبيل المثال: اكتسب السراج الذي يستضيء به

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١، ص ٩ - ١٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠.

الإنسان صيغة بدائية تتَّلُّف من فتيلة وشيء من الزيت، ثم لم يزد يتكامل حتى بلغاليوم إلى السراج الكهربائي بحيث تلاشت أجزاء السراج الذي صنعه الإنسان في البداية ووضع بإزاره لفظ السراج.

كذلك الحال في الميزان في استخدامه الأول، وما بلغه الآن من تحول وتكامل حيث صارت إحدى مصاديقه الميزان الذي يُوزن به ثقل الحرارة مثلاً. الأمر نفسه ينطبق على السلاح بين ما كان يدلّ عليه من مصاديق سابقاً وبين مصاديقه الحاضرة.

وفي جميع هذه الأمثلة وغيرها، بلغت المسميات حدّاً في التغيير إلى درجة فقدت جميع أجزائها السابقة ذاتاً وصفة، والاسم مع ذلك باقٍ، وليس ذلك إلا لأنّ المراد في التسمية إنّما هو الشيء في غaitه، لا شكله وصوريته، فما دام غرض التوزين أو الاستضاعة أو الدفع باقياً كان اسم الميزان والسراج والسلاح وغيرها باقياً على حاله.

إذن كان حريّاً بالإنسان أن يتتبّع: «أنّ المدار في صدق الاسم اشتتمال المصدق على الغاية والغرض، لا جموداللفظ على صورة واحدة، فذلك مما لا مطعم فيه البّة، ولكنّ العادة والأنس منعانا ذلك. وهذا هو الذي دعا المقلّدة من أصحاب الحديث من الحشووية والمجسمة أن يجمدوا على ظواهر الآيات في التفسير، وليس في الحقيقة جموداً على الظواهر بل هو جمود على العادة والأنس في تشخيص المصدق»^(١).

في ضوء هذه القاعدة التي حوّلها الطباطبائي إلى مفتاح منهجي استخدمه في التفسير على مدىًّ واسع، قدّمت النظرية الخامسة فهمها لراتب العلم الإلهي الفعلى كالعرش والكرسي واللوح والقلم والكتاب؛ ما يفيد أنّ هذه المفاهيم

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠.

جميعاً حقائق واقعية ومصاديق خارجية تتناسب وشأنها، لكن غاية ما هناك أنَّ الإدراك الإنساني لم يألفها؛ لأنفته بمصاديق عالم المادة دون ما يقع وراءه. قد يلحظ أحياناً أن لغة بعض الروايات تتحدث عن هذه الحقائق بما يشبه المصدق المادي؛ يأتي هذا من باب المثال ﴿وَتِلْكَ الْأَمْتَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾^(١) باعتبار أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يستوعب تلك الحقائق إلَّا من خلال هذا السبيل.

يفضي تطبيق هذا المبدأ كقاعدة بارزة من قواعد المعرفة التفسيرية إلى حلَّ عدد من المعضلات على صعيد المعرفة التوحيدية، في مجال مراتب العلم الفعلي وغيره، كما يؤدِّي إلى تجاوز عدد من الالتباسات الخطيرة.

على سبيل المثال يقول الطباطبائي: «فمعنى الملك والسلطنة والإحاطة والولاية وغيرها فيه سبحانه، هو المعنى الذي نفهمه من كلِّ هذه الألفاظ عندنا، لكن المصاديق غير المصاديق، فلها هناك مصاديق حقيقة خارجية على ما يليق بساحة قدره تعالى»^(٢).

لا تقتصر حدود هذه القاعدة على هذه الجوانب وحدها، بل تنسحب على مباحث سلفت معالجتها مثل الرؤية والسمع والبصر والجيء، فهذه كلُّها حين تطلق إزاء الحقِّ سبحانه لا يصحُّ قرنه بالصدق المادي وتقييدها بما يألفه الإنسان في عالمه من فعل زمانيٍّ وحضور مكانيٍّ.

على سبيل المثال: عندما يصرِّح القرآن: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾^(٣) فلا معنى أن تختص الرؤية بما يكون بالعين، ولا ضرورة أن يختص السمع والبصر بما له آلة، ولا أن يكون للجميء في قوله ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(٤) مصدق مادي،

(١) العنكبوت: ٤٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٨، ص ١٥٥.

(٣) العلق: ١٤.

(٤) الفجر: ٢٢.

بالأخص وإن القرآن يستخدم بعض هذه التفاسير في مصاديق متعددة مادّية وغير مادّية، كما هو الحال في الرؤية التي ربطها بالآلة مادّية هي العين تارة، وأحاجها أخرى إلى القلب بما يدلّ على مصدق غير مادي.

٧. البحث التطبيقي

في ضوء المركز المنهجي الذي تبلور فيما سلف ندلف إلى بعض التطبيقات من مراتب العلم الفعلي، تأتي وفق القاعدة السابقة. وحيث يصعب استيعاب جميع مراتب العلم الفعلي، فسيقتصر البحث على تقديم تطبيقيين يدوران حول الكتاب المبين ولوح المحو والإثبات.

أ: الكتاب المبين

توفّر القرآن الكريم على ذكر الكتاب المبين في عدد من الآيات التي مرّت لها الإشارة سابقاً، منها قوله سبحانه: ﴿وَعِنْدُهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^(٢).

لكي يكتسب البحث وضوحاً أكبر نعرض له من خلال النقاط التالية:

١ - ما الكتاب المبين؟: بتطبيق القاعدة المنهجية التي بانت بها مرّ من البحث يتضح أنّ هذا الكتاب ليس من سخن الألواح والأوراق المادّية مع أنه يؤدّي وظيفة الكتاب. للأشياء مرتبة وجود في خزائن الله سبحانه وفق القاعدة التي تحذّث عنها الآية الكريمة: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا

(١) الأنعام: ٥٩.

(٢) النمل: ٧٥. كذلك ينظر: يونس: ٦١، هود: ٦، سباء: ٣، طه: ٥٢.

خَرَائِئُهُ، وبين هذه المرتبة الغريبة للأشياء التي يستمدّ منها كلّ شيء أصله، ويعود إليها كلّ شيء كما نصّت عليه الآية، ومرتبة التحقق الخارجي المشهود عبر الحدّ والمقدار كما دلّ عليه قوله سبحانه في تتمّة الآية: ﴿وَمَا نُنَزَّلُهُ إِلَّا بِقَدْرٍ مَعْلُومٍ﴾^(١)، بين هاتين المرتبتين مرتبة ثالثة للأشياء يمثلها الكتاب المبين، تأتي أنزل من الخزائن.

بربط الآيات فيما بينها يتضح أنّ: «ما من شيء مما خلقه الله إلّا والكتاب المبين يخصيه قبل وجوده وعنه وبعده، غير أن الكتاب أنزل درجة من الخزائن»^(٢). وكتاب مثل هذا يخصي كلّ شيء في مدى الأبد، لا يعقل أن يكون من الألواح والأوراق العادية، لأنّ هذه - أيّاً ما فرضت وكيفما قدّرت - لا تحتمل ذلك.

أمّا طبيعة العلاقة بين هذا الكتاب والحوادث الخارجية، فهي تشبه نسبة برنامج العمل إلى العمل الخارجي، وفي ذاك يقول السيد الطباطبائي: «فالكتاب المبين أيّاً ما كان هو شيء غير هذه الخارجيات من الأشياء بنحو المغایرة، وهو يتقدّمها ثم يبقى بعد فنائها وانقضائتها كالبرامجات المكتوبة للأعمال التي تشتمل على مشخصات الأعمال قبل وقوعها، ثم تحفظ المشخصات المذكورة بعد الواقع»^(٣).

الخلاصة: أنّ مفهوم الكتاب وإن كان واحداً، إلّا أن مصادقه مختلفاً للقاعدة التي قرّرها الفيض الكاشاني والسيد الطباطبائي، ومن ثم لا معنى لحمله على الكتاب الذي نألفه في حياتنا.

(١) الحجر: ٢١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٧، ص ١٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٧.

٢ - خصائص الكتاب: للكتاب المبين خصائص متعددة أهمّها أنّه يحصي كلّ شيء، لا يعزّب عنه رطب ولا يابس، ولا مثقال ذرة في السماوات والأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، يشتمل على دقائق حدود الأشياء ويضبطها بعد نزولها من الخزائن وقبل بلوغها منزل التحقّق وبعده، يضبط جميع ما وقع في عالم الصنع والإيجاد مما كان ويكون وما هو كائن دون أن تشدّ عنه غائبة.

من خصائصه أيضًا أنّه كتاب ثابت لا يتغيّر ولا يتبدل في نفسه، وهذا ما يدفع أن يكون الكتاب المبين هو نفسه هذا الكون الذي يضمّ أعيان الأشياء ومادّتها، لأنّ هذه متغيرة خاضعة لقوانين الحركة، عرضة للزوال والفساد، وذاك الكتاب ثابت نحوًا من الثبوت، ومن ثمّ فهو أمر وراء هذا الكون، وفي ضوئه أيضًا تستبين نسبته إلى الواقع الخارجي وأنه كبرنامج العمل إلى العمل يضبط مشخصات العمل ويحفظها، موجود قبل الأشياء ومعها وبعدها. أجل وراء هذا الكتاب ألواح وكتب تقبل التغيير والتبديل، وتحتمل المحو والإثبات، وذلك قوله سبحانه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثِبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١).

من خصائصه الأخرى أنّه لا يطاله شيء من الخطأ أو السهو والنسيان، وأنّى يكون ذلك «وهو المشتمل على علمه تعالى علمًا لا سبيل للضلالة والنسيان إليه، لذلك ربّما يُحدّس أن المراد به مرتبة واقعية الأشياء وتحقّقها الخارجي الذي لا سبيل للتغيير إليه»^(٢).

٣ - الكتاب غير الخزائن: هذا الكتاب غير الخزائن؛ بدليل أنّه حاوٍ

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٧، ص ١٢٨.

لجميع التفاصيل والجزئيات، على عكس الخزائن فإنّها غير مقدرة بقدر، ولا محدودة بحدّ، كما يدل عليه قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا حَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ﴾^(١). فالشيء في الخزائن ليس له حدّ، لكن بعد التنزيل يكتسب القدر، ويكون مفصلاً ومجزءاً ولهم حدّ، وما دام الكتاب المبين يحيي التفاصيل ودقائق حدود الأشياء، إذن فهو غير الخزائن.

يقول الطباطبائي: «من هنا يظهر أنّ هذا الكتاب بوجهٍ غير مفاتح الغيب وخرائن الأشياء التي عند الله سبحانه، فإنّ الله تعالى وصف هذه المفاتيح والخزائن بأنّها غير مقدرة ولا محدودة... ووصف هذا الكتاب بأنه يشتمل على دقائق حدود الأشياء وحدود الحوادث، فيكون الكتاب المبين من هذه الجهة غير خزائن الغيب التي عند الله سبحانه»^(٢).

٤ - لماذا سمى أم الكتاب؟: عبر القرآن الكريم عن هذا الكتاب بأم الكتاب. ومرد ذلك أنّ هذا الكتاب أصل تنشأ منه الأشياء وترجع إليه، فهو «أم» إذن لأنّ الأم في اللغة: الأصل، وقد استبانت مرجعيته للأشياء، وأنّه يضبط صورها الثابتة على نحو دقيق بعد نزولها من الخزائن صوب عالم التحقق والتنجيز، ويحفظ مشخصاتها أثناء وجودها وبعدده، فإذاً هو أم الكتاب وأصل الأشياء.

بهذا الوصف يصير الكتاب المبين مصدراً للكتب الأخرى، تستنسخ منه باقي الكتب، على ما سيأتي توضيحه في فقرة البحث الروائي.

٥ - بين الكتاب المبين والكتب الأخرى: تقدم أنّ الكتاب المبين هو أم الكتاب. يزيد الطباطبائي إلى ذلك أنه أيضاً اللوح المحفوظ والكتاب الحفيظ

(١) الحجر: ٢١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٧، ص١٢٧.

والكتاب المكنون. فيساوق في نصٌّ تفسيري بين الكتاب المبين وهذه الكتب مستدلاً بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثِبُّتْ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١) على أنه هو أم الكتاب، وبقوله: ﴿فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ على أنه هو اللوح المحفوظ، وبقوله: ﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِظٌ﴾^(٢) على أنه هو الكتاب الحفيظ.^(٣)

نسعى إلى بيان دلالة الكتاب المبين على هذه الكتب ووجه تسميتها بها في القرآن الكريم، تبعاً للطباطبائي في «الميزان» بعد أن استبان وجه تسميتها بأم الكتاب.

عن الكتاب المكنون يقول الطباطبائي في ظلال تفسير قوله سبحانه: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾^(٤) ما نصّه: «وقوله في ﴿كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ وصف ثانٍ للقرآن، أي محفوظ مصون عن التغيير والتبدل، وهو اللوح المحفوظ كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ حَمِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢١ - ٢٢)^(٥)، والكتاب المبين ثابت مصون عن التغيير والتبدل كما مرّ. أما كونه كتاباً محفوظاً فيقول: «قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ حَمِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ والمعنى ليس الأمر كما يدعون، بل القرآن كتاب مقرؤٌ، عظيم في معناه، غزير في معارفه، في لوح محفوظ عن الكذب والباطل، مصون عن مسّ الشياطين»^(٦).

وب شأن كونه كتاباً حفيظاً يعود لتأكيد الحقيقة ذاتها، يقول: «وقوله:

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) ق: ٤.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٧، ص ١٢٧.

(٤) الواقعة: ٧٧ - ٧٨.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ١٣٧.

(٦) المصدر السابق، ج ٢٠، ص ٢٥٤.

﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِظٌ﴾ أي حافظ لكل شيء ولا تاره وأحواله، أو كتاب ضابط للحوادث، محفوظ عن التغيير والتحريف، وهو اللوح المحفوظ الذي فيه كل ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيمة^(١) وقد بان مما مرت أن هذه صفة الكتاب المبين، فضلاً عما ذكره من أن اللوح المحفوظ هو الكتاب المبين.

كما يشير في تفسير قوله سبحانه: **﴿وَكِتَابٌ مَسْطُورٌ فِي رَقٍ مَنْشُورٍ﴾**^(٢) أن أحد الأقوال التفسيرية في الآية، أن الكتاب المسطور هو اللوح المحفوظ الذي كتب الله فيه ما كان وما يكون وما هو كائن، وهذا هو الكتاب المبين، بيد أنه لا يتباين بل يرى في قول آخر أنه الأنسب ومعنى الآية^(٣).

يتضح من حاصل الجمع بين هذه الآيات - وغيرها - أن اللوح المحفوظ والكتاب المكنون، والكتاب الحفيظ، والكتاب المسطور - على قول - هي أسماء حقيقة واحدة وأوصاف متعددة للكتاب المبين الذي يعد من مراتب علم الله الفعلى، وهو ألم الكتاب، كما يؤيده البحث الروائي الآتي في الفقرة التالية.

٦ - البحث الروائي: تلتقي أحاديث الفريقين على تأكيد المعاني السابقة بالأخص في تأكيد أن الكتاب المبين هو ألم الكتاب، والمصدر الذي تستنسخ منه الكتب الأخرى. فمن «الدر المنثور» في ظلال قوله سبحانه: **﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾**^(٤) أخرج ابن جرير، عن ابن عباس، قال: «إن الله خلق النون وهو الدواة، وخلق القلم، قال: اكتب، فقال: ما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيمة من عمل

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٨، ص ٣٣٩.

(٢) الطور: ٢ - ٣.

(٣) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ٦.

(٤) الجاثية: ٢٩.

معمول بِرْ أو فاجر، أو رزق مقسم حلال أو حرام... ثم جعل على العباد حفظة، وعلى الكتاب خزانًا تحفظه ينسخون كل يوم من الخزان عمل ذلك اليوم... قال ابن عباس رضي الله عنهم: أَلستم قوماً عرباً تسمعون الحفظة تقولون ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وهل يكون الاستنساخ إلا من أصل؟^(١).

انتهى الخبر في صيغة ثانية إلى رجل قام فقال: «يا ابن عباس! أَلستم قوماً عرباً ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ هل يُستنسخ الشيء إلا من كتاب؟^(٢). والدلالة في الخبرين واحدة، حيث يرجعان إلى كتاب يكون هو الأصل الذي يؤخذ منه.

في تفسير القمي، عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام مثله، حيث قال في رواية طويلة في جواب من سأله عن ﴿نَّ وَالْقَلْمَ﴾: « فهو الكتاب المكnoon منه النسخ كلها، أَولئكم عرباً! فكيف لا تعرفون معنى الكلام، وأحدكم يقول لصاحبه: انسخ ذلك الكتاب، أوليس إنما ينسخ من كتاب أخذ من الأصل، وهو قوله: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٣).

الأحاديث في ذلك كثيرة عن الفريقيين، وهي تشير أن وجه تسمية الكتاب المبين بأم الكتاب يعود إلى أنه الأصل الذي يتم الرجوع إليه لأخذ كل المعلومات، والمصدر الذي يستنسخ عليه.

تحتاج عملية انتقاش العلوم والمعارف في الكتاب إلى شيئين هما القلم والمداد، وهذا المعنى تنهض ببيانه الكتب الروائية للفريقيين على نحو مشترك.

(١) الدر المنشور في التفسير المأثور، للإمام عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت ١٤٠٣هـ، ج ٧، ص ٤٣٠.

(٢) تفسير القمي، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٨٠.

عن سفيان بن سعيد الثوري، عن الإمام الصادق في تفسير الحروف المقطعة في القرآن، قال عليه السلام: «وأَمّا نون فهو نهر في الجنة، قال الله عزّ وجلّ: أجمد، فجمد، فصار مداداً، ثم قال عزّ وجلّ للقلم: اكتب، فسطّر القلم في اللوح المحفوظ ما كان وما هو كائن إلى يوم القيمة، فالمداد مداد من نور، والقلم قلم من نور، اللوح لوح من نور»^(١).

في نص آخر عن عبد الرحيم القشير عن الصادق عليه السلام قال: سأله عن ن والقلم قال: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْقَلْمَنْ مِنْ شَجَرَةٍ يُقَالُ هَا الْخَلْدُ، ثُمَّ قَالَ لِنَهَرٍ فِي الْجَنَّةِ: كُنْ مَدَاداً. فَجَمَدَ النَّهَرُ وَكَانَ أَشَدَّ بِيَاضاً مِنَ الثَّلَجِ وَأَحْلَى مِنَ الشَّهَدِ. ثُمَّ قَالَ لِلْقَلْمَنْ: اكْتُبْ مَا أَكْتُبْ؟ قَالَ: اكْتُبْ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. فَكَتَبَ الْقَلْمَنْ فِي رُقْ أَشَدَّ بِيَاضاً مِنَ الْفَضَّةِ وَأَصْفَى مِنَ الْيَاقُوتِ. ثُمَّ طَوَاهُ فَجَعَلَهُ فِي رَكْنِ الْعَرْشِ، ثُمَّ خَتَمَ عَلَى فِيمَ الْقَلْمَنْ فَلَنْ يَنْطَقَ أَبَدًا»^(٢).

يعقب السيد الطباطبائي على النص الروائي، بقوله: «قوله عليه السلام: (فكتب القلم في رق...) إلى آخره تمثيل للوح المكتوب فيه الحوادث بالرق، والرق ما يكتب فيه شبه الكاغد - على ما ذكره الراغب - وقد تقدم الحديث عنه عليه السلام أن القلم ملك واللوح ملك، وقوله: (فجعله في ركن العرش) تمثيل للعرش بعرش الملك ذي الأركان، وقوله: (ثم ختم على فم القلم) إلى آخره، كنایة عن كون ما كتب في الرق قضاءً محتوماً لا يتغير ولا يتبدل»^(٣).

في النص إشارة إلى القاعدة التي مر ذكرها من أن مصاديق المفهوم الواحد متعددة، منها ما يكون مادياً ومنها ما يكون وراء العالم المشهود، ومن ثم لا

(١) البرهان في تفسير القرآن، المحدث السيد هاشم البحرياني، الطبعة الجديدة، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٤١٩هـ، ج ٨، ص ٨٤.

(٢) تفسير القمي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٧٩ - ٣٨٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٨، ص ١٨٢.

معنى لصرف اللوح والقلم إلى مصاديقها المادّية في عالمنا.

بشأن الرواية التي جاء فيها أنَّ القلم واللوح مملكان، ذكر صاحب «البرهان» أنَّ سفيان بن سعيد الشوري سأله الإمام الصادق عليه السلام فقال: يابن رسول الله، بِيَنْ لِي أَمْرُ الْلَّوْحِ وَالْقَلْمَنْ وَالْمَدَادِ فَضَلَّ بِيَانًا، وَعَلِمْنِي مَا عَلِمْكَ اللَّهُ؟ فَقَالَ: «يابن سعيد، لَوْلَا أَنْكَ أَهْلُ لِلْجَوَابِ مَا أَجْبَتَكَ، فَنُونُ مَلَكٍ يُؤَدِّي إِلَى الْقَلْمَنْ وَهُوَ مَلَكٌ، وَالْقَلْمَنْ يُؤَدِّي إِلَى الْلَّوْحِ وَهُوَ مَلَكٌ، وَالْلَّوْحُ يُؤَدِّي إِلَى إِسْرَافِيلَ، وَإِسْرَافِيلُ يُؤَدِّي إِلَى مِيكَائِيلَ، وَمِيكَائِيلُ يُؤَدِّي إِلَى جَبَرِيلَ، وَجَبَرِيلُ يُؤَدِّي إِلَى الْأَنْبِيَاءِ وَالرَّسُولِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ لِي: قُمْ يَا سَفِيَانَ، فَلَا نَأْمَنُ عَلَيْكَ»^(١).

في نصٍ آخر، عن إبراهيم الكرخي، قال: سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن اللوح والقلم، فقال: «هُما مَلَكَان»^(٢).

وفيها تتحدّث به أحاديث الفريقين من مضمون مشترك عن نون والقلم والدواة والألواح، ورد في «الدر المنشور» أنَّ ابن عباس سُئل عن قوله سبحانه: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنِسُخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٣)، فقال: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلْمَنْ، ثُمَّ خَلَقَ النُّونَ وَهِيَ الدَّوَاهُ، ثُمَّ خَلَقَ الْأَلْوَاهُ، فَكَتَبَ الدُّنْيَا وَمَا يَكُونُ فِيهَا حَتَّى تَفْنَى، مِنْ خَلْقِ مَخْلوقٍ، وَعَمِلَ مَعْمُولٍ، مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، وَمَا كَانَ مِنْ رِزْقٍ حَلَالٍ أَوْ حَرَامٍ، وَمَا كَانَ مِنْ رَطْبٍ وَيَابِسٍ، ثُمَّ أَلْزَمَ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ شَأْنَهُ دُخُولَهُ فِي الدُّنْيَا حَيًّا وَبِقَارَوْهُ فِيهَا كَمْ وَإِلَى كَمْ تَفْنَى، ثُمَّ وَكَلَّ بِذَلِكَ الْكِتَابُ الْمَلَائِكَةُ، وَوَكَلَّ بِالْخَلْقِ مَلَائِكَةُ، فَتَأْتِي مَلَائِكَةُ الْخَلْقِ إِلَى مَلَائِكَةِ ذَلِكَ

(١) البرهان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٨، ص ٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٥.

(٣) الجاثية: ٢٩.

الكتاب فيستنسخون ما يكون كُل يوم وليلة مقسوم على ما وَكّلوا به، ثم يأتون إلى الناس فيحفظونهم بأمر الله، ويسوقونهم إلى ما في أيديهم من تلك النسخ. فقام رجل، فقال: يا ابن عباس، أَلستم قوماً عرباً ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ هل يستنسخ الشيء إلا من كتاب؟^(١).

تنطوي هذه النصوص الروائية على استخدام مكثف لصيغة المثال، وهو أسلوب قرآنٍ عامٍ: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾^(٢)، بيد أنَّ استخدام المثال في الخطاب القرآني لا يعني إسقاط الحقائق الواقعية والمصاديق الخارجية لهذه المفاهيم ما وراء عالمنا المحسوس، فهي موجودة بحقائقها، ووظيفة المثال أنَّه يساهم في تعقلها على مستوى الإدراك الإنساني.

لقد أفادت النصوص الروائية أنَّ القلم موجود حيٌّ ناطق عاقل، فحينما قال له الله سبحانه: اكتب، ردَّ: ياربِّ وما أكتب؟ ما يدلُّ على أنَّه ليس موجوداً جامداً كالأقلام المادية التي نتداولها في عالمنا الإنساني، وهذا ما عنده الروايات من أنَّ القلم واللوح ملك وهكذا. في القرآن نفسه شاهد يدلُّ عليه في قوله سبحانه: ﴿نَّ وَالْقَلْمَ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾^(٣) حيث أتى بصيغة جمع العقلاه مع إفراده فيكون له دلالة واضحة على المطلوب، كما أشار إليه صدر الدين الشيرازي^(٤).

نصير من مجموع البحث الروائي إلى نتيجتين:

الأولى: يلتقي البحث الروائي مع البحث التفسيري في أنَّ الكتاب المبين ينطوي على تفاصيل كُل شيء، وهو مرتبة من مراتب علم الله، يأتي التعبير عنه بأسماء أخرى منها الكتاب المكنون واللوح المحفوظ والكتاب الحفيظ وأم

(١) الدر المنشور في التفسير المأثور، مصدر سابق، ج٧، ص٤٢٩ - ٤٣٠.

(٢) العنکبوت: ٤٣.

(٣) القلم: ١.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج٦، ص٢٩٣ فما بعد.

الكتاب، والأخير أهّمها.

الثانية: ثُمَّ قبل هذا الكتاب خلوقات أخرى هي التي عبرت عنها الصوص بـ«نون والقلم».

٧ - معرفة ما في الكتاب المبين: يواجهنا في آخر فقرات بحث هذه المرتبة من مراتب العلم الفعلى، السؤال التالي: الأَحد من أولياء الله من النبيين والأئمَّة الأوصياء سبِيل لمعرفة محتوى الكتاب المبين أم يدخل في العلم المكْنون الذي لا سبِيل لأحد إليه إلا هو سبحانه؟ عند العودة إلى القرآن الكريم يحدّثنا صراحة بإمكان المعرفة، إذ يقول سبحانه: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^(١). الآيات دالة بوضوح أنَّ هناك سبِيلاً إلى المسَّ، الذي هو العلم، بيدَأنَّه يقتصر على المطهَّرين، لأنَّ ضمير «لا يمسُه» يرجع بحسب قواعد اللغة العربية إلى أقرب المراجع، إلَّا إذا دلَّ دليل على خلافه، أو منع منه مانع، ومن ثمَّ فهو عائد على الكتاب المكْنون.

وقد بان مما تقدَّم أنَّ الكتاب المكْنون هو اسم للكتاب المبين، إذن بمقدور المطهَّرين أن يقفوا على الكتاب المبين. يتنهى الطباطبائي بعد شرح وتوضيح إلى القول: «والمعنى: لا يمسُ الكتاب المكْنون الذي فيه القرآن إلَّا المطهَّرون، أو لا يمسُ القرآن الذي في الكتاب إلَّا المطهَّرون»^(٢).

عند العودة إلى القرآن نفسه، يحدّد بعض مصاديق المطهَّرين، بقوله سبحانه: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا»^(٣). فالمطهَّرون هم أهل البيت عليهم السلام. وهذا خير قرينة على أنَّ مصداق أهل البيت لا يمكن أن يتمتدّ ليشمل نساء النبي وبقية قرابتة، لأنَّ

(١) الواقعة: ٧٧ - ٧٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٩، ص ١٣٧.

(٣) الأحزاب: ٣٣.

أحداً من هؤلاء لم يدع أنه من أهل البيت، بل صرّحت نساء النبي أن الآية مختصة بالنبي صلى الله عليه وآله وعليه وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام عندما جمعهم النبي تحت الكسأء.

هناك علاوة على ذلك دليل وجداً على هذه الحقيقة، فلو أن أحداً غير هؤلاء كان من أهل البيت لكان من المطهرين، وإذا كان من المطهرين لكان من يمس الكتاب المكنون وأم الكتاب اللوح المحفوظ، وبالتالي كان بمقدوره أن ينطق بحقائق لا سيل للأخرين إليها. وهذا ما لم نلمسه في الحياة العلمية والفكرية لأي من نساء النبي صلى الله عليه وآله وقرابته.

في ضوء ذلك ينكشف المدلول العظيم لنصّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب حيث قال عليه السلام: «﴿نَ وَالْقَلْمَ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾^(١) : فالقلم قلم من نور، وكتاب من نور، في لوح محفوظ، يشهده المقربون وكفى بالله شهيداً»^(٢). لقد تظافرت عشرات الروايات على أن المقربين في القرآن هم النبي صلى الله عليه وآله وعليه وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

إن المس غير اللمس، فالممس هو العلم والاطلاع، وهو يحتاج إلى طهارة باطنية من الذنوب جميعاً وهذه هي العصمة. يقول الطباطبائي: «والمطهرون - اسم مفعول من التطهير - هم الذين طهر الله تعالى نفوسهم من أرجاس المعاصي وقدارات الذنوب أو مما هو أعظم من ذلك وأدق، وهو تطهير قلوبهم من التعلق بغيره. وهذا المعنى من التطهير هو المناسب للمس الذي هو العلم، دون الطهارة من الخبر أو الحدث كما هو ظاهر.

المطهرون هم الذين أكرمهم الله تعالى بتطهير نفوسهم كالملائكة الكرام والذين طهّرهم من البشر؛ قال تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ

. (١) القلم: ١.

(٢) البرهان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٨، ص ٨٥.

أَهْلُ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا^(١)، ولا وجه لتخصيص المطهرين بالملائكة، كما عن جل المفسّرين؛ لكونه تقيداً من غير مقيّد^(٢).

تنتهي حصيلة البحث في هذه النقطة إلى أنّ بمقدور المطهرين الاطلاع على الكتاب المبين، بدلالة واضحة من القرآن الكريم^(٣).

ب: لوح المحو والإثبات

بالرغم من أنّ لوح المحو والإثبات هو من مراتب علم الله الفعلى تماماً كمرتبة الكتاب المبين، إلا أنّ نتناوله بالطريقة نفسها التي عالجنا بها الكتاب المبين. والسبب في ذلك منهجيّ يعود إلى ارتباط موضوع البداء بالمحو والإثبات. وحيث ستم دراسة البداء في بحث مستقلّ، لذلك سنكتفي بعرض صورة عامّة عن هذه المرتبة تبدأ بتصوّر قرآنّ إجماليّ، وببعض الإشارات الروائية، ثم نختتم بخصائص هذه المرتبة، لكي يتمهدّ السبيل

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٩، ص ١٣٧.

(٣) يمكن التعاطي مع آية التطهير وفق منهجين: الأول: هو التحليل الداخلي لمضمون الآية، ويتألف من مقدمتين الأولى أن قوله «ويطهّركم تطهيراً» دالٌ على العصمة، والثانية: أنّ قوله «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ» هو إخبار وليس انشاءً، ومن ثم لا يمكن أن تشمل الآية نساء النبي ولا أقرباءه غير العترة خاصةً، لأنّ المسلمين يتّفقون جميعاً على عدم عصمة أولئك، كما أنّ أحداً منهم لم يدع ذلك.

أما المنهج الثاني: فهو الذي يستفيد من القرائن الخارجية، مثل الأحاديث التي تحصر أهل البيت بالخمسة تحت الكساء، وغيرها، مضافاً إليه الواقع التاريخي لحياة الأنّمّة وما يدلّ على طهارتهم وعصمتهم من الذنوب. والمنهجان يفضيان لنتائج واحدة، إلا أن ميزة الأول أنه قرآنّ صرف يستغني عن أيّ قرينة من الخارج.

ينظر: بحث حول الإمامة: نصّ الحوار مع السيد كمال الحيدري، حاوره جواد علي كسار، الطبعة الثانية، مؤسسة الثقلين - دار الصادقين، بيروت ١٩١٩ هـ، ص ٢٣١.

بذلك إلى دراسة مفصلة عن البداء، تأتي لاحقاً إن شاء الله تعالى. من الآيات الدالة على هذه المرتبة قوله سبحانه: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثِبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١). فالمحو هو إذهاب رسم الشيء وأثره بعد ثبوته، ويكثر استعماله في الكتاب، يقابل الإثبات وهو إقرار الشيء في مستقرره بحيث لا يتحرك ولا يضطرب.

يتصل قوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثِبِّت﴾ بما قبله، وهو قوله سبحانه: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾^(٢) وبما بعده، وهو قوله: ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾؛ ما يفيد: «أن المرادمحو الكتب وإثباتها في الأوقات والأجال، فالكتاب الذي أثبته الله في الأجل الأول إن شاء محاه في الأجل الثاني وأثبت كتاباً آخر، فلا يزال يمحى كتاب ويثبت كتاب آخر»^(٣).

تشير الآية إلى وجود مجموعة من الأحكام المتغيرة تتنظم نظام الوجود، هذا التغيير في الكتب والأجال لا ينبع من اختلاف ذوات الأشياء، بل يأتي من ناحية التصرف الإلهي بمشيئته ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَاءٍ﴾^(٤).

يقول السيد الطباطبائي في معنى الآية: «إن لكل وقت كتاباً يخصه فيختلف، فاختلاف الكتب باختلاف الأوقات والأجال إنما ظهر من ناحية اختلاف التصرف الإلهي بمشيئته، لا من جهة اختلافها في أنفسها ومن ذواتها بأن يتعين لكل أجل كتاب في نفسه لا يتغير عن وجهه، بل الله سبحانه هو الذي يعيّن ذلك بتبدل كتاب مكان كتاب، ومحو كتاب وإثبات آخر»^(٥).

إن الموضع الذي تثبت به هذه المتغيرات هو الذي يطلق عليه لوح المحو

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) الرعد: ٣٨.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١١، ص ٣٧٥.

(٤) الرحمن: ٢٩.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١١، ص ٣٧٥ - ٣٧٦.

والإثبات. بتعبير آخر: إن للأشياء المشهودة جهتين: جهة تغير، تشهد عليه سنة التغير الجارية في جميع أرجاء العالم المشهود، وجهة ثبات، وحيث بان آنفًا أن أم الكتاب تمثل جهة الثبات، فإن كتاب المحو والإثبات يمثل جهة التغير.

صلة التغير بالثابت

لماذا ختمت الآية الكريمة بقوله: ﴿وَعِنْدُهُ أُمُّ الْكِتَاب﴾؟ بتعبير آخر: لماذا ختم ما هو متغير بما هو ثابت؟ ثم ما هي العلاقة بين لوح المحو والإثبات وأم الكتاب؟ يعلل الطباطبائي ذلك على أساس دفع مذور قد يوهم بأن التغير قد يجري في القضايا والأمور تبعًا للعلل والعوامل الخارجية، من دون أن توجد صورة ثابتة مسبقة يرجع إليها، أو أنه يتم جزافاً مما يؤدي إلى اضطراب نظام الخلقة العام. يقول في ذلك: «قوله ﴿وَعِنْدُهُ أُمُّ الْكِتَاب﴾ أي أصله، فإن الأم هي الأصل الذي ينشأ منه الشيء ويرجع إليه، وهو دفع للدخل وإيابة لحقيقة الأمر، فإن اختلاف حال الكتاب المكتوب لأجل بالمحو والإثبات، أي تغير الحكم المكتوب والقول المضي به حيناً بعد حين ربياً أو هم أن الأمور والقضايا ليس لها عند الله سبحانه صورة ثابتة، وإنما يتبع حكمه العلل والعوامل الموجبة له من خارج كأحكامنا وقضاياانا معاشر ذوي الشعور من الخلق، أو أن حكمه جزافي لا تعين له في نفسه ولا مؤثر في تعينه من خارج، كما ربما يتوهם أرباب العقول البسيطة أن الذي له ملك مطلقة وسلطنة مطلقة، له أن يريد ما يشاء ويفعل ما يريد على حرية مطلقة من رعاية أي قيد وشرط، وسلوك أي نظام أو لا نظام في عمله، فلا صورة ثابتة لشيء من أفعاله وقضايايه عنده، وقد قال تعالى: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيْهِ﴾^(١)، وقال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدُهُ بِمِقْدَارٍ﴾^(٢) إلى غير ذلك من الآيات.

.(١) ق: ٢٩.

.(٢) الرعد: ٨.

فدفع هذا بقوله: ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَاب﴾ أي أصل جنس الكتاب، والأمر الثابت الذي يرجع إليه هذه الكتب التي تُمحى وثبتت بحسب الأوقات والأجال، ولو كان هو نفسه يقبل المحو والإثبات لكان مثلها لا أصلاً لها، ولو لم يكن من أصله كان المحو والإثبات في أفعاله تعالى إماً تابعاً لأمور خارجية تستوجب ذلك، فكان تعالى مقهوراً مغلوباً للعوامل والأسباب الخارجية مثلنا، والله يحكم لا معقب لحكمه. وإنما غير تابع شيء أصلاً، وهو الجراف الذي يختل به نظام الخلقة والتدبير العام الواحد بربط الأشياء بعضها بعض جلت عنه ساحته؛ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَا عِينَ * مَا خَلَقْنَا هُنَّا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الدخان: ٣٨ - ٣٩)^(١).

به يتضح أن الله سبحانه في كل وقت وأجل قضاةين: متغير وثابت. ففي المتغير يمحو الله ما يشاء من هذه الكتب والأحكام والأقضية ويثبت ما يشاء، بحيث يغير القضاء الثابت في وقت فيوضع مكانه في الوقت الثاني قضاء آخر. لكن ثم إلى جوار هذا الكتاب (أي الحكم والقضاء) المتغير، كتاباً أو قضاءً ثابتاً عنده سبحانه إلى كل وقت لا يقبل المحو والإثبات، وهو الأصل الذي ترجع إليه الأقضية الأخرى وتنشأ منه، فيمحو ويثبت على حسب ما يقتضيه هو.

في هذا الضوء تنتهي خصائص كتاب المحو والإثبات إلى ما يلي:

١. أن حكم المحو والإثبات عام لجميع الحوادث التي تدخلها الأجال والأوقات.
- ٢ - أن الله في كل شيء قضاءً ثابتاً لا يتغير هو الذي يطلق عليه الكتاب المبين، موجود قبل الشيء ومع الشيء وبعد الشيء.
- ٣ - ينقسم القضاء إلى متغير وغير متغير.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١١، ص ٣٧٦.

أما بشأن البحث الروائي فيلحظ أنّ كتب الفريقين تتحدث عن عناصر مشتركة، وإن كان بينها نقاط افتراق أيضاً، يمكن الرجوع إليها تفصيلاً في المصادر المختصة^(١).

ملاحظة الختام

في خاتمة الحديث عن هذه المرتبة من مراتب علم الله الفعلى، تتهيأً الأرضية الفكرية المناسبة لمعالجة موضوع البداء الذي يؤمن به الشيعة الإمامية، ويلقى كثيراً من سوء الفهم من قبل الآخرين مع أنّ النزاع فيه لفظيّ كما سيوضح أثناء البحث التفصيلي إن شاء الله.

نلقت النظر أيضاً إلى أنّ البحث كان يمكن أن يمتدّ ليشمل العرش والكرسي بوصفهما مرتبتين من مراتب علم الله الفعلى، لكن لما كان البعد التدبيري أوضح على هاتين المرتبتين من الحقيقة العلمية رغم ارتباطهما بالعلم، أمكن تأجيلهما إلى التوحيد الأفعالي الذي يتناول وحدة الربوبية والتدبیر ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمَيْنَ﴾^(٢)، بما يبرز مرتبتي العرش والكرسي بوصفهما من مظاهر التدبير الإلهي للعالم.

بتعبير أوضح: الحقيقة العلمية تتيح تناول العرش والكرسي في إطار مبحث العلم الفعلى لأنّهما رتبتان من رتبه، بيد أنّ الحقيقة التدبيرية المهيمنة عليهما تسمح بتأجيل البحث فيها وترحيله إلى مبحث التوحيد الأفعالي، وهذا ما سوف نفعله.

(١) ينظر مثلاً: تفسير القمي، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٦٦. كذلك: الدر المنشور في التفسير المأثور، مصدر سابق، ج ٤، ص ٦٥٩ فما بعد. ويلحظ أيضاً: الميزان في تفسير القرآن، ج ١١، ص ٣٧٩ فما بعد ولاسيما مناقشات الطباطبائي للروايات وتعليقاته عليها.

(٢) الفاتحة: ٢.

الخلاصة

- ١ - عكف البحث في البداية على دراسة مجموعة من المسائل عبر عدد من المقدّمات التي تناولت معنى العلم الفعلي، والفرق بين الذاتي والفعلي مستفيداً من الرؤية القرآنية في هذا المجال.
- ٢ - انتهى بعد تحليل الفعل الإلهي في ضوء معطيات البحث العقلي والتفسيري إلى تعدد مراتبه، ثم تعدد مراتب العلم الإلهي الفعلى نفسه.
- ٣ - بشأن عدد مراتب العلم الفعلى مر بإشارة إلى موقف البحث الفلسفي، يبدأ أنه عوّل على البحث النقي وما قدّمه التحليل التفسيري على هذا الصعيد، حيث انتهى إلى أنّ القرآن الكريم يعضده الحديث الشريف، وأشار إلى مراتب الكتاب المبين، ولوح المحو والإثبات، والكرسي، والعرش ونون والقلم بمعنى من المعاني، كما يمكن استشراف مراتب أخرى.
- ٤ - تناول البحث تفصيلاً مواقف المسلمين في فهم هذه المراتب مارّاً بأبرز خمس نظريات قدّمها فكر المسلمين في هذا المضمار.
- ٥ - قدم بحثاً تطبيقياً واسعاً لمرتبتي الكتاب المبين ولوح المحو والإثبات، في ضوء القواعد المنهجية التي بلورتها النظرية الخامسة، وأجل الكلام عن مرتبتي العرش والكرسي إلى مبحث التوحيد الأفعالي.
- ٦ - في ضوء الحديث عن لوحة المحو والإثبات انفتح المجال لمعالجة موضوع البداء الذي تعارضه أفهم متعددة، ويحوطه عدد من الالتباسات، حيث سيأتي في فصل مستقل إن شاء الله.

الفصل الرابع:

البداء في القرآن والسنة

يُعدّ البداء في طبيعة النتائج المترتبة على بحثي لوح المحو والإثبات وأم الكتاب، فقد بان ممّا مرّ أنّ علم الله سبحانه ذاتي في مقام الذات، وفعلي ذو مراتب، والسؤال: أفي العلم الذاتي يكون البداء أم في العلم الفعلي؟ وإذا كان في الفعلي، فأين يقع؟ أفي الكتاب المبين الذي هو الكتاب المكتنون واللوح المحفوظ وأم الكتاب، أم في لوح المحو والإثبات؟
يؤلّف جواب هذه الأسئلة وغيرها من النقاط التي ترتبط ببحث البداء موضوع هذا الفصل.

هيكل البحث

يتسلسل البحث عبر المحاور التالية:

- ١ - البداء في اللغة.
- ٢ - البداء في حديث أهل البيت عليهم السلام.
- ٣ - نظرية التفسير التي تنهض بتحليل المسألة، والسعى لاكتشاف موقع البداء من العلم الإلهي.
- ٤ - فلسفة البداء التي تتضمّن بيان أبرز المعطيات المترتبة على الإيمان بالبداء.

١- البداء في اللغة

تلتقى معاجم اللغة في القديم والحديث على معنى مشترك للبداء. فكلمة «بداء» مصدر الفعل الثلاثي «بَدَأَ» بمعنى ظهر.

قولهم: **بَدَا الشَّيْءُ يَبْدُو بِدُورًا وَبِدَاءً**: ظهر. هذا ما ذكره ابن فارس^(١) والأزهري^(٢) والزبيدي^(٣) والفيومي^(٤) وابن منظور^(٥) والجوهري^(٦).

ومن المعاجم الحديثة، جاء في «المعجم الوسيط»: **بَدَا بَدُورًا وَبِدَاءً**: ظهر. وبدأ له في الأمر كذا: جدّ له فيه رأي. البداء: ظهور الرأي بعد أن لم يكن، وأيضاً: استصواب شيء علم بعد أن لم يعلم، وكذلك: بدا لي في هذا الأمر بداء: أي ظهر لي فيه رأي آخر.^(٧)

أما الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) فقد ذكر في «المفردات»: **بَدَا الشَّيْءُ بَدُورًا وَبِدَاءً**: ظهر ظهوراً بيّناً؛ قال الله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، القاهرة ١٣٦٦هـ، ص ٢١٢.

(٢) تهذيب اللغة، الأزهري، القاهرة ١٩٦١، ج ٤، ص ٢٠٢.

(٣) تاج العروس، الزبيدي، مصر ١٣٠٦هـ، ج ١، ص ٣١.

(٤) المصباح المنير، الفيومي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٣٩، ج ١، ص ٥٥، نقلًا من: نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي، عبد الزهرة البندر، النجف الأشرف، ١٣٩٥هـ، ص ٢٥.

(٥) لسان العرب، ابن منظور (٦٣٠ - ٧١١هـ)، الطبعة الأولى لدار احياء التراث العربي، بيروت ١٤١٦هـ، ج ٣٤٧.

(٦) الصحاح، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٤هـ، ج ٦، ص ٢٢٧٨.

(٧) المعجم الوسيط، جمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الخامسة، طهران ١٤١٦، ص ٤٤ - ٤٥.

يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ^(١)، وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئاتٌ مَا كَسَبُوا^(٢)، فَبَدَأْتُ لَهُمَا سَوْأَتُهُمَا^(٣). وقد ورد المعنى في القرآن الكريم إحدى وثلاثين مرة موزّعاً على ستّ عشرة سورة^(٤).

من الواضح أنّ اللغة تتفق على معنّي واحد، بيد أنّ هناك اختلافاً في التطبيق والمصداق يأتي من ناحية اللام وربطها للظهور، فعندما يقال: «زيد بَدَأَهُ فِي الرَّأْيِ» فمعناه: ظهر له ما كان مخفياً عنه، أمّا عندما يقال: «برز عَلَيْهِ بَدَأَهُ مِن الشَّجَاعَةِ» فمعناه: ظهر من شجاعته ما كان مخفياً عن الناس.

البداء بالاستخدام الأوّل الذي يعني ظهور الأمر بعد أن لم يكن، والعلم بعد أن لم يُعلم، أي العلم الذي يسبقه جهل، هو أمر مستحيل على الله سبحانه، لا يلتزم به عاقل موّحد مؤمن بالله، فضلاً عن عالم، فكيف بأئمّة أهل البيت عليهم السلام وهم عدل القرآن!

إذن «فالبداء المنسوب إلى الله جل شأنه، إنّما هو بمعنى المثال الثاني. أي ظهر الله من المشيئة ما هو مخفي على الناس، وعلى خلاف ما يحسبون. هذا ما يقتضيه العقل»^(٥) كما يصرّح بذلك العلامة محمد جواد البلاغي.

(١) الزمر: ٤٧.

(٢) الزمر: ٤٨.

(٣) طه: ١٢١.

(٤) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الإيرانية الثانية، طهران ١٩٩٥، ص ١٤٧ - ١٤٨. كذلك: نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق، ص ٢٦.

(٥) رسالتان في البداء، تأليف: الشيخ محمد جواد البلاغي (١٢٨٢ - ١٣٥٢ هـ)، السيد أبو القاسم الموسوي الحوئي (١٣١٧ - ١٤١٣ هـ)، إعداد السيد محمد علي الحكيم، قم ١٤١٤ هـ، ص ٢٠.

٢- البداء في حديث أهل البيت

تولي أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام عنايةً كبيرة بموضوع البداء من حيث الإقرار بوجوده، وأهميّة الإيمان به، بالإضافة إلى معالجة ما يطرأ على بعض الأذهان من التباسات حول المسألة.

فيما يلي من نقاط نمرّ على بعض هذه الروايات، ثم نختتم بعدد من المعطيات التي نستخلصها من النصوص الروائية.

- عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «ما عظّم الله بمثل البداء»^(١).

- عن مالك الجهنمي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه»^(٢).

- عن مرازم بن حكيم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما تنبأ النبيّ قطّ حتى يقرّ الله بخمس خصال: بالبداء والمشيئة والسجود والعبودية والطاعة»^(٣).

- عن الرّيان بن الصلت، قال: سمعت الرضا عليه السلام، يقول: «ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر، وأن يقرّ الله بالبداء»^(٤).

بشأن معالجة الالتباس الذي يقع به بعض من نسب الجهل إلى الله سبحانه وتعالى نتيجة الإيمان بالبداء، تظافرت الروايات عن أهل البيت عليهم السلام في درء هذه الشبهة ومعالجتها، ببيان واضح، منها:

(١) الأصول من الكافي، ج ١، ص ١٤٦، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١٤٨، الحديث ١٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٨، الحديث ١٣.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٨، الحديث ١٥.

• عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبُدُّ لَهُ مِنْ جَهَلٍ»^(١).

• عن أبي بصير وسماحة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْدُو لَهُ فِي شَيْءٍ لَمْ يَعْلَمْهُ أَمْسٌ فَابْرُؤُوا مِنْهُ»^(٢).

• عن منصور ابن حازم، قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ: هَلْ يَكُونُ الْيَوْمَ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِ اللَّهِ بِالْأَمْسِ؟ قَالَ: لَا، مَنْ قَالَ هَذَا فَأَخْزَاهُ اللَّهُ». قَلْتَ: أَرَأَيْتَ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلِيْسَ فِي عِلْمِ اللَّهِ؟ قَالَ: «بَلٌّ، قَبْلَ أَنْ يَخْلُقِ الْخَلْقَ»^(٣).

• عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ يَقْدِمُ مَا يَشَاءُ، وَيَمْحُو مَا يَشَاءُ، وَيَثْبِتُ مَا يَشَاءُ وَعِنْهُ أَمْ الْكِتَابِ» وقال: «فَكُلُّ أَمْرٍ يَرِيدُهُ اللَّهُ فَهُوَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يَصْنُعَهُ، لَيْسَ شَيْءٌ يَبْدُو لَهُ إِلَّا وَقَدْ كَانَ فِي عِلْمِهِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَبْدُو لَهُ مِنْ جَهَلٍ»^(٤).

في ضوء هذه الإضمامات من النصوص الكريمة، يمكن تسجيل ما يلي:
 أولاً: ليست روايات البداء خبراً واحداً، بل هي: «متکاثرة مستفیضة، فلا يُعبأ بها نُقل عن بعضهم أَنَّهُ خبر واحد»^(٥).
 بإزاء ذلك ليس المقصود منه المعنى الباطل الذي ينسب الجهل إلى الله

(١) الأصول من الكافي، ج ١، ص ١٤٨، الحديث ١٠.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ١١١، الحديث ٣٠.

(٣) الأصول من الكافي، ج ١، ص ١٤٨، الحديث ١١.

(٤) بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٢١، الحديث ٦٣. للاحظة أحاديث البداء بشكل عام يمكن النظر إلى: البحار، ج ٤، باب البداء والنحو، ص ٩٢ - ١٢٢، حيث استقصى المجلسي سبعين خبراً من مصادر متعددة. كذلك: الأصول من الكافي، ج ١، باب البداء، ص ١٤٦ - ١٤٩ حيث أورد خمسة عشر حديثاً.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١١، ص ٣٨١.

سبحانه، لأنّ هذا ممّا يحزم العقل والنقل ببطلانه، بل له في القرآن الكريم وروایات أهل البيت عليهم السلام معنىً آخر سيّئ.

ثانياً: تُفيد النصوص الحديثية بدلالة واضحة لا تخطئها العين أنّ البداء عنصر مشترك في الإيمان الديني رافق نبوات السماء جميعاً، لم تشذّ عنه نبوة قطّ ممّن بعث الله منذ آدم عليه السلام إلى خاتم النبيين محمد صلّى الله عليه وآله^(١).

ثالثاً: تكشف النصوص بلغة صريحة لا يشوبها التباس عن حذر أئمّة أهل البيت عليهم السلام ممّا ستلوكه ألسنة البعض في مخالفة البداء، فسعوا إلى توضيح الالتباس، ودرء الشبهة، واستئصال سوء الفهم من الجذور، هذا لو قدر أن مناولة البداء ترجع إلى سوء فهم والتباس في التلقّي فعلاً، وليس إلى غرض مبيّت و موقف مبني على أساس اللجاجة والعناد!

٣- نظرية التفسير

في محاولة لصياغة إشكالية الموضوع حتى يتسلّى حلّها بنظرية للتفسير تنھض بتعليق البداء، نعيid التذكير بها ظهر في البحوث السابقة من التقاء الدليل العقلي والنقلي على أنّ الله سبحانه يعلم الأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً قبل أن يوجدها، حيث تظافرت النصوص - في مجال النقل، قرآنًا وسنة - على أنّ الله تعالى يعلم الأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد، وهذا هو العلم التفصيلي بالأشياء في مقام الذات.

كما انتَصَرَ أنّه لا يشدّ عن علمه شيء في مقام العلم الفعلي، ولا تعزب عنه غائبة، بل كلّ شيء عنده في الكتاب المبين الذي هو الكتاب المكنون واللوح المحفوظ وأمّ الكتاب، إذ ما من شيء لا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين،

(١) ينتهي البحث التحليلي في تاريخ الأديان قبل الإسلام إلى تأكيد هذه الحقيقة. ينظر: نظرية البداء، مصدر سابق، الفصل الثاني، ص ٦٧ - ٨٧.

ولا أصغر من ذلك ولا أكبر.

بإزاء ما أكده الأئمّة عليهم السلام من أنّ علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد في مقام الذات، ومع الإيجاد في الكتاب المبين، كيف نوفق بين هذه الحقيقة والبداء، بالأخصّ حين تؤخذ بنظر الاعتبار الأحاديث المستفيضة عنهم صلوات الله عليهم ليس في إثبات البداء وحسب، بل في أنه من أفضل ما عبد الله به.

ربما ازدادت الإشكالية شقة وبعدها بإدخال ما أشير إليه آنفًا من أنّ القول بالبداء لا يعني نسبة الجهل إلى الله سبحانه كما نصّت على ذلك الروايات، لأنّ من المستحيل أن تتناسب هذه النسبة مع البحوث المكثفة التي أثبتت علمه الذاتي وعدم إمكان تغييره، وبالتالي عدم إمكان البداء فيه، كما أنها لا تتّسق مع شمول علمه الفعلي سبحانه، ومن ثمّ تأبى نسبة الجهل إليه.

في ضوء هذه الإشكالية يكون البحث بحاجة ماسّة إلى معنى واضح ومحدد للبداء الذي يؤمّن به شيعة أهل البيت يتّسق وثوابت العلم الإلهي ذاتاً وفعلاً، وإلى نظرية تفسّر هذا الاستخدام وتسويغه بما لا يشدّ عن تلك الثوابت. من أجل أن تكتسب نظرية التفسير تسلسلاً واضحاً يعيّن على فهمها، نعرض لها من خلال النقاط التالية:

أ: القضاء المحتوم

ينقسم القضاء الإلهي إلى محتوم وغير محتوم. وفي المحتوم يكون التقدير الإلهي مبرماً، وقضاؤه سبحانه قضاءً قطعياً لا يُردّ ولا يبدل ولا يتغيّر، وهو الذي يعبر عنه القرآن الكريم بالسنّة ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنْنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنْنَةَ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(١).

(١) فاطر: ٤٣.

بديهي أن ثبات هذا الضرب من القضاء وعدم تغييره لا يعني أن الله سبحانه عاجز على أن يبدله، كلاما إنما اقتضت حكمته الأزلية أن تكون هذه سنته وهذا قضاوه. الأمثلة على ذلك كثيرة منها أن الله قضى أن يخلق الخلق، وأن يكون الإنسان مختارا في فعله **﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفُرْ﴾**^(١)، وأن يدخل الجنة من آمن وعمل صالحاً ويدخل النار من كفر واجترح السيئات، وأن الإنسان يتنقل من هذه النشأة إلى نشأة أخرى **﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾**^(٢)، وأن من دخل الجنة فإنه لا يخرج منها، ومن القضايا الإلهي المحتوم أن الله كتب على نفسه الرحمة، وكتب على نفسه أن يكون عادلاً **﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيد﴾**^(٣).

هذه الأقضية وأقضية كثيرة أخرى، تحكي تقديراً إلهياً محتوماً لا يرد ولا يتبدل، ولا يطاله التغيير بالصدقة والدعاء والاستغفار، وهو ما يعبر عنه القرآن بالسورة الإلهية **﴿وَلَا تَجِدُ لِسْتَنَّا تَحْوِيلًا﴾**^(٤).

ب: القضاء غير المحتوم

في مقابل القضاء الأول هناك قضاء ثان وتقدير إلهي آخر علّقه على شيء. على سبيل المثال قضى الله سبحانه بحق إنسان معين أن يموت في سن الثلاثين، بيد أنه علّق موته على عدم دفع الصدقة، وعدم صلة الرحم، وعلى عدم دعاء والديه له أو دعاء الناس له لو قضى حاجاتهم. هذا هو القضاء الإلهي المعلق على شرط، فإن تحقق الشرط، لا يموت الإنسان في ذلك العمر.

(١) الكهف: ٢٩.

(٢) العنكبوت: ٥٧.

(٣) فصلت: ٤٦.

(٤) الإسراء: ٧٧.

مثال آخر يمكن استمداده من المرض، بأن قضى الله سبحانه على إنسان أن يموت إذا مرض بمرض معين في إطار النظام الوجودي، لكن إذا عولج الإنسان، فإن هذا العلاج يكون رافعاً للمرض، كما أن الدعاء والصدقة ونحوهما مؤثرة على تغيير هذا القضاء.

في ضوء ما مرّ يتضح الفارق بين القضاةين، فالأول حتمي لا يتطرق إليه البداء أبداً، وهو مقام أم الكتاب، لا يتأثر بالدعاء والصدقة ولا شيء من صالح الأعمال وطاخها، لأنّه تعبير عن سنة ثابتة. أمّا الثاني فيتغير بالصدقة والدعاء وضرور البر، ويكون فيه تأثير لعمل الإنسان على المصير المعلق. فالعمل السيئ والعمل الصالح كلاهما مؤثران في مثل هذا التقدير الإلهي المعلق على الشرائط والموانع^(١). وهذه العملية تجري برمتها على نطاق لوح المحرو والإثبات. وهذه هي منطقة البداء.

لغة الحديث الشريف توضح حقيقة هذين القضاةين والفارق بينهما بوضوح. عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من الأمور أمر مختومة جائية لا حالة، ومن الأمور أمر موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ويمحو منها ما يشاء ويثبت منها ما يشاء، لم يطلع على ذلك أحداً - يعني الموقوفة -»^(٢). كذلك ما جاء في حديث آخر أن الإمام الرضا عليه السلام قال لسليمان المروزي: «يا سليمان إنّ من الأمور أمراً موقوفة عند الله تبارك وتعالى يقدم منها ما يشاء ويؤخر ما يشاء»^(٣).

بين أيدينا حديث نبوي يوضح بمثال عملي لغة تطبيقية تأثير بعض الأفعال الصالحة، التي يأتي بها كمصدق، على القضاة المعلق. عن الحسين بن

(١) ينظر: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٨٤ فما بعد.

(٢) بحار الأنوار، ج ٤، ص ١١٩، الحديث ٥٨.

(٣) بحار الأنوار، ج ٤، ص ٩٦، الحديث ٢.

زيد بن علي عن جعفر بن محمد عن أبيه، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن المرأة ليصل رحمه وما بقي من عمره إلا ثلث سنين فيمدها الله إلى ثلث وثلاثين سنة، وإن المرأة ليقطع رحمه وقد بقي من عمره ثلات وثلاثون سنة فيقصرها الله إلى ثلث سنين أو أدنى». قال الحسين: وكان جعفر يتلو هذه الآية:

﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١).

بيد أن للعمل صالحًا أم طالحًا حدوده في التأثير ومنطقته التي لا يتعادها، فتأثيره يبقى في نطاق لوح المحرو والإثبات، حتى إذا صار إلى أم الكتاب فلا أثر. عن عمار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام: سُئل عن قول الله ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ فقال: «إن ذلك الكتاب كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت، فمن ذلك الذي يردد الدعاء القضاء، وذلك الدعاء مكتوب عليه: الذي يردد به القضاء، حتى إذا صار إلى أم الكتاب لم يغرن الدعاء فيه شيئاً»^(٢).

ج: موقف القرآن من القضاة

لقد أشار القرآن الكريم بوضوح إلى وجود نوعين من التقدير الإلهي أو إلى قضاةين وأجلين؛ وفاقاً لما مرّ آنفاً، من ذلك قوله سبحانه: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمٌّ عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْرُونَ»^(٣). تحدث الآية بصرامة عن أجيلين، هما: قضى أجلاً، وأجل مسمى عنده. وبتقيد الأجل المسمى بقوله «عنه» يتضح أن هذا هو الأجل الذي لا يقع فيه تغيير؛ لقوله سبحانه: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ»^(٤) وهو الأجل المحتوم

(١) بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٢١، الحديث ٦٦. الآية ٣٩ من سورة الرعد.

(٢) بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٢١، الحديث ٦٥.

(٣) الأنعام: ٢.

(٤) النحل: ٩٦.

الذي لا يتغير ولا يتبدل ﴿إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾^(١). ومن ثم فإنّ هذا الأجل هو الموجود في أم الكتاب، ولا بداء فيه، لأنّ أم الكتاب يتطابق مع الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب العامة التي لا تختلف عن تأثيرها.

أمّا الثاني فهو الذي أطلقت عليه الآية ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلًا﴾ حيث جاء مبهمًا، وهو الأجل المعلق غير المحتوم، وفيه يقع البداء، لأنّه قابل للتغيير حيث يتوقف تتحققه على تحقق شرطه، وهو موجود في لوح المحو والإثبات القابل للانطباق على الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب الناقصة.

بتعبير آخر يفيد قوله ﴿وَأَجَلٌ مُسَمَّىٰ عِنْدَه﴾ وجود نحو من الأجل والتقدير الإلهي لا يتبدل ولا يتغير ولا يزول، بل هو باق لقوله ﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾. وبقرينة المقابلة نتبين أن قوله ﴿قَضَى أَجَلًا﴾ يفيد أن هذا قابل للزوال والتبدل والتغيير، وإلا لو كان ﴿قَضَى أَجَلًا﴾ ثابتًا أيضًا وباقياً لا يزول ولا يتبدل، لم يكن ثمّ معنى لقوله ﴿قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمَّىٰ عِنْدَه﴾.

بالإضافة إلى دلالة الآية على الأجلين يلحظ أنّ البحث التفسيري يثبت هو الآخر اتفاق تفاسير من المدرستين على الدلالة نفسها بصرف الأجل المطلق في قوله ﴿قَضَى أَجَلًا﴾ إلى لوح المحو والإثبات، بالنحو الذي يكون فيه هذا الأجل قابلاً للتبدل والتغيير، على حين حمل ﴿وَأَجَلٌ مُسَمَّىٰ عِنْدَه﴾ على أم الكتاب ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٢) الذي هو الكتاب المبين ولللوح المحفوظ والكتاب المكون ونحو ذلك.

في هذا الضوء انتهي هؤلاء إلى أنّ الأجل أجلان: محتوم، وآخر معلق أو موقوف، كما سنعرض لأمثلة له من خلال ما يلي:

(١) يونس: ٤٩.

(٢) الرعد: ٣٩.

١ - يقول الفخر الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ) في «التفسير الكبير» ما نصّه: «وَأَمّا قُولُهُ تَعَالَى ﴿وَأَجَلٌ مُسَمٌّ عِنْدَهُ﴾ فَاعْلَمْ أَنَّ صَرِيحَ هَذِهِ الْآيَةِ يَدْلِلُ عَلَى حَصْوَلِ أَجْلَيْنِ لِكُلِّ إِنْسَانٍ. وَاخْتَلَفَ الْمُفَسِّرُونَ فِي تَفْسِيرِهِمَا عَلَى وِجْهِهِ». ثُمَّ يَبْدِأُ بَعْدَ الْوِجْهِ وَاسْتِعْرَاضِهِ إِلَى أَنْ يَصْلِي إِلَى السَّادِسِ، فَيَقُولُ: «وَالسَّادِسُ: وَهُوَ قَوْلُ حُكَمَاءِ الْإِسْلَامِ أَنَّ لِكُلِّ إِنْسَانٍ أَجْلَيْنِ، أَحَدُهُمَا الْأَجَالُ الْطَّبِيعِيَّةُ. وَالثَّانِي الْأَجَالُ الْأَخْتَرَامِيَّةُ. أَمَّا الْأَجَالُ الْطَّبِيعِيَّةُ فَهِيَ الَّتِي لَوْ بَقِيَ ذَلِكَ الْمَزَاجُ مَصْوُنًا مِنَ الْعَوَارِضِ الْخَارِجِيَّةِ لَانْتَهَتَ مَدَّهُ بِقَائِمِهِ إِلَى الْوَقْتِ الْفَلَانِيِّ، وَأَمَّا الْأَجَالُ الْأَخْتَرَامِيَّةُ فَهِيَ الَّتِي تَحَصُّلُ بِسَبِيلِ الْأَسْبَابِ الْخَارِجِيَّةِ كَالْغَرَقُ وَالْحَرْقُ وَلَدْغُ الْحَسَرَاتِ وَغَيْرُهَا مِنَ الْأَمْوَارِ الْمُعْضَلَةِ. وَقُولُهُ ﴿مُسَمٌّ عِنْدَهُ﴾ أَيْ مَعْلُومٌ عِنْهُ أَوْ مَذْكُورٌ اسْمُهُ فِي الْلَوْحِ الْمَحْفُوظِ»^(١).

طَبِيعِيُّ أَنَّ الْأَجَالَ بِضَرِبِهَا لَا تَخْتَصُ بِالْإِنْسَانِ وَحْدَهُ، وَإِنْ كَانَتِ الْآيَةُ مُورِدُ الْبَحْثِ تَتَحدَّثُ عَنِ الْأَجَلِ الْإِنْسَانِيِّ، بَلْ لِكُلِّ شَيْءٍ فِي الْوُجُودِ أَجَلٌ.

٢ - يقول الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ): «وَقَدْ يَكُونُ الشَّيْءُ مَكْتُوبًا بِشَرْطِ فِي تَغْيِيرِ الْحَالِ فِيهِ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمٌّ عِنْدَهُ﴾^(٢)، فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْأَجَالَ عَلَى ضَرِبِينِ، ضَرَبَ مِنْهَا مُشَرَّطٌ يَصْحَّ فِيهِ الْزِيَادَةُ وَالنَّقْصَانُ، أَلَا تَرَى إِلَى قُولِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾^(٣) وَقُولُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرْبَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤) فَبَيْنَ أَنَّ آجَاهُمْ كَانَتْ

(١) التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، الطبعة الثانية، طهران، ج ١٢، ص ١٥٣ - ١٥٤.

(٢) الأنعام: ٢.

(٣) فاطر: ١١.

(٤) الأعراف: ٩٦.

مشترطة في الامتداد بالبرّ، والانقطاع بالفسوق. وقال تعالى فيها أخبر به عن نوح عليه السلام في خطابه لقومه: ﴿إِسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَارًا * يُرِسِّلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ إلى آخر الآيات^(١). فاشترط لهم في مدّ الأجل وسبوغ النعم الاستغفار، فلما لم يفعلوه قطع آجالهم، وبتر أعمارهم، واستأصلهم بالعذاب.

فالبداء من الله تعالى يختص ما كان مشترطاً في التقدير، وليس هو الانتقال من عزيمة إلى عزيمة، ولا من تعقب الرأي، تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً^(٢).

٣ - يقول السيد الطباطبائي في طلال الآية: «فتبيّن بذلك أنّ الأجل أجلان: الأجل على إيهامه، والأجل المسمى عند الله. وهذا هو الذي لا يقع فيه تغيير؛ لكن تقييده بقوله ﴿عِنْهُ﴾ وقد قال تعالى: ﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^(٣) وهو الأجل المحتموم الذي لا يتغير ولا يتبدل؛ قال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾^(٤).

فنسبة الأجل المسمى إلى الأجل غير المسمى نسبة المطلق المنجز إلى المشروط المعلق، فمن الممكن أن يتخلّف المشروط المعلق عن التتحقق؛ لعدم تتحقق شرطه الذي علق عليه، بخلاف المطلق المنجز فإنه لا سيل إلى عدم تتحققه البالى.

(١) نوح: ١٠ - ١١.

(٢) شرح عقائد الصدوق أو تصحح الاعتقاد، الشيخ المفيد محمد بن النعيمان (ت: ٤١٣ هـ) المطبوع مع: أوائل المقالات في المذاهب المختارات للشيخ المفيد أيضاً، طبعة قم (دون تاريخ)، ص ٢٠٠.

(٣) النحل: ٩٦.

(٤) يومنس: ٤٩.

* والتدبر في الآيات السابقة منضمة إلى قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١) يفيد أن الأجل المسمى هو الذي وضع في أم الكتاب، وغير المسمى من الأجل هو المكتوب فيها نسميه بـ «لوح المحرو والإثبات»^(٢).

د: الموقف الروائي

ما يعتصد التحليل الذي تبنّاه البحث الكلامي والتفسيري هو ما جاءت به نصوص روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام، بالأخصّ مع ما تنطوي عليه من تحديد ووضوح. من ذلك:

- عن حمran، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سأله عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمَّى عِنْدَهُ﴾ (الأنعام: ٢)، قال: «هـما أجيـلانـ: أـجلـ مـختـومـ، وأـجلـ مـوقـوفـ»^(٣).

- عن الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «العلم علـمانـ: فـعلـمـ عـنـدـ اللهـ مـخـزـونـ لـمـ يـطـلـعـ عـلـيـهـ أـحـدـاـ مـنـ خـلـقـهـ، وـعـلـمـ عـلـمـهـ مـلـائـكـتـهـ وـرـسـلـهـ، فـهـاـ عـلـمـهـ مـلـائـكـتـهـ وـرـسـلـهـ فـإـنـهـ سـيـكـونـ، لـاـ يـكـذـبـ نـفـسـهـ وـلـاـ مـلـائـكـتـهـ وـلـاـ رـسـلـهـ، وـعـلـمـ عـنـدـ اللهـ مـخـزـونـ يـقـدـمـ مـنـهـ مـاـ يـشـاءـ وـيـؤـخـرـ مـنـهـ مـاـ يـشـاءـ»^(٤).

- عن فضيل، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من الأمور أمور موقوفة عند الله يقدّم منها ما يشاء ويؤخر منها ما يشاء»^(٥).

(١) الرعد: ٣٨ - ٣٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٧، ص ٩.

(٣) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٤٧، الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ١٤٧، الحديث ٦.

(٥) المصدر السابق، الحديث ٧.

• عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ عَلِمَ مَكْنُونَ مَخْرُونَ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ؛ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ، وَعَلِمَ عَلَّمَهُ مَلَائِكَتَهُ وَرَسُولَهُ وَأَنْبِيَاءَهُ، فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ»^(١).

• سُئلَ الْإِمَامُ أَبُو جَعْفَرَ الْبَاقِرُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ لَيْلَةِ الْقَدْرِ، فَقَالَ: «تَنْزَلُ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ وَالْكِتَابَ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا، فَيَكْتَبُونَ مَا هُوَ كَائِنٌ فِي أَمْرِ السَّنَةِ وَمَا يَصِيبُ الْعَبَادَ فِيهَا. قَالَ: وَأَمْرٌ مُوقَوفٌ لِلَّهِ تَعَالَى فِيهِ الْمُشَيْئَةِ يَقْدِمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَيَؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾»^(٢).

هـ: موقع البداء من العلم الإلهي

في ضوء التسلسل المذكور، أصبح من السهل تبيّن المنطقة التي يحصل بها البداء. فمن العلم الإلهي ما هو علم ذاتيًّا بالأشياء قبل الإيجاد، والبداء لا يقع في هذا الضرب من العلم الذي هو عين الذات، ومن ثمَّ لا مجال للتغيير فيه. كما أنَّ هناك العلم الفعلي الذي ينطوي على مراتب ومظاهر عدّة، الأولى منها يطلق عليها مرتبة الكتاب المبين واللوح المحفوظ (وغير ذلك) وهذه المرتبة لا يقع فيها بداء، وهي لا تتحمل التغيير والزيادة والنقصان، وهي أمُّ الكتاب. لكن هناك مرتبة أخرى من العلم الفعلي أطلق عليها القرآن الكريم لوح المحو والإثبات هي التي يقع فيها البداء، وهو يتمًّ أيضاً في إطار ما هو موجود في أمِّ الكتاب وبها لا يشَدُّ عن نطاق السنن المكونة التي لا تتحمل التحويل والتبدل، وبذلك لا يستدعي البداء ولا يلزم التغيير في العلم، وإنما التغيير في مظاهر علمه الفعلي التي تنعكس فيها تقاديره^(٣).

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٤٧، الحديث ٨.

(٢) بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٠٢، الحديث ١٤.

(٣) ينظر: الإلهيات على هُوى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٨٣.

و: التحليل الفلسفي

يقدم البحث الفلسفي تعليلاً للظاهرة ينطلق من تفسير نسبة الأشياء إلى عللها، لينتهي إلى محصلة تفيد أنَّ البداء نسبة حاصلة للشيء إلى عللها الناقصة، والقضاء نسبة إلى عللته التامة.

توضيح ذلك: «أنَّ وجود كُلِّ موجود من الموجودات الخارجية له نسبة إلى مجموع عللته التامة التي يستحيل معها عدم الشيء، وعند ذلك يجب وجوده بالضرورة. وله نسبة إلى مقتضيه الذي يحتاج الشيء في صدوره منه إلى شرط وعدم مانع، فإذا وُجِدَ الشرط وعُدِمَ المانع تَمَّت العلة التامة ووجب وجود الشيء. وإذا لم يوجد الشرط أو وُجِدَ مانع لم يؤثِّر المقتضى أثره وكان التأثير للمانع، وحيثئذ يصدق البداء.

فإنَّ هذا الحادث إذا نسب وجوده إلى مقتضيه الذي كان يظهر بوجوده خلاف هذا الحادث، كان موجوداً ظهر من عللته خلاف ما كان يظهر منها، ومن المعلوم أنَّ علمه تعالى بال الموجودات والحوادث مطابق لما في نفس الأمر من وجودها، فله تعالى علم بالأشياء من جهة عللها التامة، وهو العلم الذي لا بداء فيه أصلًاً، وله علم بالأشياء من جهة مقتضياتها التي تكون موقوفة التأثير على وجود الشرط وفقد المانع، وهذا العلم يمكن أن يظهر خلاف ما كان ظاهراً منه بفقد شرط أو وجود مانع، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللُّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾^(١).

(١) ينظر: الأصول من الكافي، ج ١، هامش ص ١٤٦، باب البداء، تعليقة للسيد الطباطبائي. كذلك: بحار الأنوار، ج ٤، هامش ص ١٢٩، تعليقة للسيد الطباطبائي. ولمزيد من التفاصيل، ينظر: نهاية الحكم، ص ٢٩٢، فصل في العناية والقضاء والقدر. أيضاً: الميزان، ج ٧، ص ٩ - ١٠.

لتوضيح نسبة الشيء إلى العلة التامة والناقصة يُضرب مثال بإضافة الشمس. فنحن نعلم أن هذه الليلة ستنتهي بعد ساعات وتطلع علينا الشمس فتضيء وجه الأرض، لكن إذا تقارن ذلك بوجود سحاب في السماء أو أي مانع آخر فسيمنع الشمس من الإضاءة، أمّا إذا كانت الشمس فوق الأفق ولم يقع أيّ مانع ففترض بينها وبين الأرض فإنّها تضيء وجه الأرض لا محالة.

فطلع الشمس وحده، بالنسبة إلى الإضاءة، بمنزلة العلة الناقصة. وطلعها مع حلول وقتها، وعدم وجود أيّ حائل بينها وبين الأرض بالنسبة إلى الإضاءة، بمنزلة علة تامة^(١).

هل يختص البداء بالشيعة؟

البداء بالمعنى المذكور الذي لا يعني تغييرًا في العلم والإرادة الإلهيين، لا يختص بالشيعة وحدهم. فأحاديث الفريق الآخر مشحونة بروايات نبوية تشير إلى الآجال المعلقة وتأثير العمل في تغيير المصير؛ منها:

- عن السيوطي في «الدر المنثور» في ظلال قوله سبحانه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثِبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٢): «عن علي رضي الله عنه أنه سأله رسول الله صلى الله عليه [والله] وسلم عن هذه الآية فقال له: لأقرن عينيك بتفسيرها، ولا أقرن عين أمتي بعدي بتفسيرها: الصدقة على وجهها، وبر الوالدين، واصطناع المعروف، يحول الشقاء سعادة، ويزيد في العمر، ويقي مصارع السوء»^(٣).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٧، ص ٩ - ١٠.

(٢) الرعد: ٣٩.

(٣) الدر المنثور في التفسير بالتأثر، مصدر سابق، ج ٤، ص ٦٦١.

- وعنه أيضاً، عن ابن عباس، قال: «لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر»^(١).
- عن ثوبان، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «لا يرد القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر، وإن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه»^(٢).
- روى سليمان عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر»^(٣).
- عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «الدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل، فعليكم عباد الله بالدعاء»^(٤).
- بل ورد لفظ البداء نفسه في كتبهم، حيث أطلق النبي صلى الله عليه وآله اللفظ في حديث الأقرع والأبرص والأعمى، فيما رواه عنه: «بِدَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَتَلَيهُمْ»^(٥).

في ضوء هذا الاشتراك المعنوي - بل حتى اللفظي كما في حديث الأقرع والأبرص والأعمى - تبيّن دقة الملاحظة التي أبدتها علماء الشيعة وباحثوهم منذ القدم من أن النزاع حول البداء لفظي، وإلا فالنصوص الروائية من

(١) الدر المنشور في التفسير بالتأثر، مصدر سابق، ص ٦٦١.

(٢) رواه ابن ماجه في سننه: ج ١، ص ٣٥، الحديث ٩٠؛ ج ٢، ص ١٣٣٤، الحديث ٤٠٢٢؛ ج ١، ص ٢٤ باب في القدر. كما رواه الحاكم في المستدرك: ج ١، ص ٤٩٣.

وأحمد في مسنده: ج ٥، ص ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٢.

(٣) سنن الترمذى، ج ٤، ص ٤٤٨، الحديث ٢١٣٩؛ ج ٨، ص ٣٥٠ باب: لا يرد القدر إلا الدعاء.

(٤) المستدرك، ج ١، ص ٤٩٣.

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزمى، ج ١، ص ١٠٩، نقلًا من: الإلهيات، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٨١.

الغريقين تؤكّد وجود ضربين من الأجل، كما هي مستفيضة في الكشف عن تأثير العمل في تغيير المصير. يقول الشيخ المفید (ت: ٤١٣هـ) في «أوائل المقالات» عندما يصل إلى البداء: «وليس بيني وبين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنما خالف من خالفهم في اللفظ دون ما سواه»^(١).

ومن المعاصرين كرر الملاحظة ذاتها السيد الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ) عندما كتب: «والذي أحسب أن النزاع في ثبوت البداء كما يظهر من أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام ونفيه كما يظهر من غيرهم، نزاع لفظي... ومن الدليل على كون النزاع لفظياً استدلاهم على نفي البداء عنه تعالى بأنّه يستلزم التغيير في علمه، مع أنه لازم البداء بالمعنى الذي يفسّر به البداء فيما، لا البداء بالمعنى الذي يفسّر به الأخبار فيه تعالى»^(٢).

مع ذلك كلّه لم يسلم الشيعة من الغائلة والتهم تکال لهم دون تحيص وعلم منذ الصدر الأوّل حتّى الآن^(٣)، من دون أن يكلّف المشنعون أنفسهم عناء الفهم والإصغاء إلى الدليل. ولا غرابة أن يقتفي الخلف آثار السلف مادام الأمر يتعلّق بالشيعة؛ ذلك أنّ «كل شيء تطور إلا الكتابة عن الشيعة،

(١) أوائل المقالات في المذاهب المختارات، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعيم العكري البغدادي (ت: ٤١٣) ص ٩٢ - ٩٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١١، ص ٣٨١ - ٣٨٢. كما ينظر أيضاً: الإلهيات، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٨١.

(٣) الذي يدرس أحاديث البداء ويطلع عليها دفعة واحدة في الماجمיע الحديثي، يلمس بسهولة من ثانياً تلك الأحاديث النزعة التشكيكية التي كان يحملها بعضهم لهذا المبدأ، بل يبرز هذا المعنى واضحاً في ثانية أحاديث الباب من موسوعة بحار الأنوار، في الحوار الذي جرى بين الإمام علي بن موسى الرضا وسليمان المروزي، حيث يبادر الإمام عليه السلام بسؤاله: «ما أنكرت من البداء يا سليمان!»: بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ٩٥، الحديث ٢.

ولكل بذاته نهاية إلاّ الافتراء على الشيعة، ولكل حكم مصدره ودليله إلاّ الأحكام على الشيعة^(١) كما يقول - بحق - المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العلي العظيم.

٤- فلسفة البداء

من حق العقل الإنساني أن يتساءل عن الفوائد المترتبة على الإيمان بالبداء وطبيعة الفلسفة الكائنة وراء هذا التركيز الكبير عليه في السنة، حتى جاء في الحديث الشريف: «ما عبد الله عز وجل بشيء مثل البداء»^(٢) و «ما عظم الله عز وجل بمثل البداء»^(٣)، وكذلك: «لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه»^(٤).

فيما يلي نقدم عدداً من النقاط التي تُساهم في الكشف عن فلسفة البداء والفوائد المترتبة على الإيمان به:

أ: الإنسان وحرية المصير

حظي التفكير الفلسفـي بعنـية كبيرة بالـإنسـان ومصـيرـه، من خـلال تحـليل قـواه وطـبـيعـة العـلاـقة الـتـي تـرـبـطـه بـها حـولـه. وـفـي الـقـرـون الـأـخـيـرة خـرج الـبـحـث عنـ المـصـيرـ الـإـنـسـانـي منـ نـاطـقـ الـفـلـسـفـةـ الـمـحـضـةـ لـيـسـتـقـرـ فيـ عـناـوـينـ جـدـيـدةـ أـهـمـهـاـ فـلـسـفـةـ التـارـيـخـ وـفـلـسـفـةـ الـمـجـتمـعـ، حـيـثـ عـكـفـ الـمـفـكـرـونـ وـالـبـاحـثـونـ عـلـىـ تـقـدـيمـ

(١) ينظر النص في مقدمة الشيخ محمد جواد مغنية لكتاب (عبد الله بن سباء وأساطير أخرى)، تأليف السيد مرتضى العسكري، ط ٦، ١٤١٣ هـ، ج ١، ص ١١.

(٢) التوحيد، الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١ هـ)، طبعة دار المعرفة، ص ٣٣٢، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٣٣، الحديث ٢.

(٤) التوحيد، مصدر سابق، ص ٣٣٤، الحديث ٣٣٤.

عدد من التكييفات النظرية التي تراوح بين الإيمان بوجود حتميات وجودية وطبيعية وتاريخية واجتماعية تحكم بالإنسان وتشدّه إلى مصير معين، وبين تكييفات تشدد نكيرها على نظرية الحتميات حتى الوجودية والطبيعية منها لتومن بحرية الإنسان في تحديد المصير^(١).

ولم يكن الإيمان الديني بمعزل عن هذا المعرك النظري، ولا كان المسلمون بمنأى عنه، بل شارك المسلمون في هذا المضمار، وبرزت لهم فيه آراء ومذاهب واتجاهات، ولا يزال العطاء مستديماً في هذا المجال، بخاصة بعد أن تلامس البحث في هذا الموضوع مع واقع المسلمين وطموح النهضة، إذ راحت تطلق الأسئلة في بواطن حالة التخلف والضعف التي تلمّ بالأمة، وهل هي تعبير عن حتمية أو قضاء محتوم لا يمكن تخطيّه؟ أم إنّها حالة مرتبطة بالجهد الإنساني، ومن ثمّ بمقدور المسلمين النهوض مجدداً إذا عثروا على سنن التقدّم وتمسّكوا بها، واكتشفوا طبيعة العلاقة الكائنة بين الإنسان والسنن والتاريخ والمجتمع^(٢).

ما دام البداء في جوهره يتحرّك في نطاق تأثير العمل الإنساني على مصير الإنسان، فإنّ في ذلك ما يشعره أنّ مصيره وطول عمره وقصره بيده، وأنّ

(١) تداخل مصطلحات الحتمية واللاحتمية والمصير والحرية معانٍ وتحديّدات متعدّدة فلسفية واجتماعية وسياسية، ينظر فيها كمثال: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبيا، بيروت ١٩٨٢، ج ١، ص ٤٤٢ (الاحتميّة)، ص ٤٦١ (الحرية)؛ ج ٢، ص ٢٦٠ (اللاحتميّة) ص ٣٨٥ (المصير).

(٢) ينظر في هذا المجال: تفسير التاريخ، عبد الحميد صديقي، ترجمة د. كاظم الجوادى، الكويت ١٩٨٠؛ التفسير الإسلامي للتاريخ، د. عماد الدين خليل، ١٩٧٥؛ المدرسة القرآنية، محاضرات السيد محمد باقر الصدر، بيروت ١٤٠٠هـ؛ المجتمع والتاريخ، الشيخ مرتضى مطهري، طهران، ١٤٠٢هـ وغيرها كثيرة.

انفتاح أبواب الطبيعة بالعطاء والبركات تعتمد على سلوكه ونوع علاقته مع الطبيعة. فالطبيعة يمكن أن تفيض ببركاتها على الإنسان كما يمكن أن تعيقه عن الحركة في خط التكامل، لأنّ الإنسان جزء لا ينفك من الوجود، يتأثر به ويتفاعل معه، وبتعبير السيد الطباطبائي: «إنّ لجميع أجزاء الكون ارتباطاً وتأثيراً في الوجود الإنساني»^(١).

والبداء مؤشر لبيان هذه العلاقة الجدلية بين الإنسان في عقيدته وفكره وسلوكه وبين الواقع الخارجي ونظام الوجود والتكونين. وأيات القرآن تلقي أصواتاً مكثفة على هذا التأثير والتفاعل بين الإنسان ونظام الوجود باتجاهيه السلبي والإيجابي. يقول سبحانه: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَارًا * يُرِسِّلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدُكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلُ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلُ لَكُمْ أَمْهَارًا﴾^(٢)، ويقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَائِ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّاتٌ عَنْ يَمِينِ وَشَمَائِلِ كُلُّوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةً طَيِّبَةً وَرَبُّ غَفُورٌ * فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَلْنَاهُمْ بِجَنَّتِهِمْ جَنَّاتٍ دَوَاقَيْ أُكُلٍ حَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْئٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ * ذَلِكَ جَزِينَاهُمْ بِهَا كَفَرُوا وَهُلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾^(٣)، قوله: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخَزِيِّ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾^(٤)، قوله: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغْدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنَّمِعَ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخُوفِ بِهَا

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٧، ص ١٠.

(٢) نوح: ١٠ - ١٢.

(٣) سباء: ١٥ - ١٧.

(٤) يونس: ٩٨.

كَانُوا يَصْنَعُونَ^(١)، وقوله سبحانه الذي يأتي بمثابة القاعدة العامة: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرْبَىٰ آمَنُوا وَاتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ^(٢).

هذه القاعدة القرآنية يعكس مضمونها آيات أخرى، مثل قوله سبحانه:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾^(٣) أو قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾^(٤).

لقد صاغ السيد الطباطبائي انطلاقاً من هذه الآيات عدداً من القوانين التي تدخل في بناء نظرية إسلامية في نشوء العمران الإنساني وظهور الحضارات واندثارها جاءت إلى جوار نظريات إسلامية أخرى أفرزتها عقول المسلمين في قراءة تاريخ الإنسانية من حيث بزوغ الحضارات والمدنيات وسقوطها، ومن حيث إمكان استعادتها^(٥). وبعد أن يفرغ الطباطبائي من بيان عدد من القوانين الوجودية في طبيعة العلاقة المتبادلة بين الإنسان والكون،

(١) النحل: ١١٢.

(٢) الأعراف: ٩٦.

(٣) الأنفال: ٥٣.

(٤) الرعد: ١١.

(٥) من التفاسير الحديثة والمعاصرة التي ولجت هذا الميدان برؤية قرآنية محددة «مجالس التذكير من كلام الحكم الخبير» للشيخ ابن باديس، وتفسير القرآن الكريم المشهور بتفسير المنار للشيخ محمد عبده، وتفسير الميزان للسيد محمد حسين الطباطبائي، أخيراً المدرسة القرآنية للشهيد السيد محمد باقر الصدر.

وكمحاولات مستقلة تنطلق من رؤية قرآنية مباشرة، ينظر: ظهور الحضارات وأفولها من وجهة قرآنية، علي كرمي، قم ١٩٩١، بالفارسية. كذلك: رؤية القرآن التاريخية، يعقوب جعفري، طهران ١٩٨٥، بالفارسية.

يتهمي للقول: «فهذه حقيقة برهانية تقرّ أنّ الإنسان كغيره من الأنواع الكونية مرتبط الوجود بسائر أجزاء الكون المحيط به، ولأعماله في مسیر حياته وسلوكه إلى منزل السعادة ارتباط بغيره، فإن صلحت للكون صلحت أجزاء الكون له وفتحت له برکات السماء، وإن فسدت أفسدت الكون وقابلة الكون بالفساد فإن رجع إلى الصلاح فيها، وإلاً جرى على فساده حتّى إذا تعرّق فيه انهض عليه الكون وأهلكه بهدم بنيانه وإعفاء أثره، وطهر الأرض من رجسه»^(١).

كما يمعن في نص آخر بإظهار تمادي الإنسان فيما يخلي إليه تحدي الطبيعة الكونية وقهرها عبر التقى العلمي، ليخلص إلى القول: «كيف يمكن للإنسان وأى يسعه أن يعارض الكون بعمله وهو أحد أجزائه التي لا تستقل دونه بتّة؟»^(٢). ثم يتّصل إلى تقرير العلاقة الجدلية بين الفعل الإنساني صالحًا أو طالحًا وبين الطبيعة من حوله، وهو يقول: «تأمّل في قوله تعالى: ﴿ظَاهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقُهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾^(٣) تراه شاهداً ناطقاً بذلك، فالآية تذكر أنّ المظالم والذنوب التي تكسبها أيدي الناس توجب فساداً في البر والبحر، مما يعود إلى الإنسان كوقوع الحرّوب وانقطاع الطرق وارتفاع الأمان وغير ذلك، أو لا يعود إليه كاحتلال الأوضاع الجوية والأرضية الذي يستضرّ به الإنسان في حياته ومعاشه»^(٤).

تنتهي هذه النقطة إلى حصيلة تبيّن من خلال ما أثبته القرآن من تعدد

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص١٩٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٨.

(٣) الروم: ٤١.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص١٩٦ - ١٩٧.

التقدير الإلهي وما أشار إليه أئمّة أهل البيت عليهم السلام من خلال مسألة البداء، أنّ مصير الإنسان بيد الإنسان نفسه، وأنّ العلاقة مع النظام الكوني تابعة لنسق علاقة الإنسان مع ربّه، فكـلما كانت العلاقة قائمة على أساس الطاعة والانقياد فإنّ الطبيعة تنقاد إليه، وتفيض بخيراتها عليه، أمّا إذا كانت العلاقة قائمة على أساس التمرّد والعصيان، وتتحرّك في نطاق الغرور والزهو والخيال والمنطق الفرعوني القائل: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾^(١) فإنّ السنن الكونية الحاكمة في نظام التكوين ستقهر الإنسان ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنْنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنْنَةَ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(٢).

في ضوء هذه الخلفيّة يمكن تفهّم بعض أسباب تركيز أئمّة أهل البيت عليهم السلام على البداء، حتى نصّت أحاديثهم أنّه ما تنبأّنبيّ قطّ حتى يقرّ الله بالبداء^(٣). فمصير الإنسان يرتبط بمسألته، أي إنّ التقدير المعلق ومصير الطبيعة والنظام الوجودي لها علاقة وثيقة بالإنسان وطبيعة ما يحمل من أفكار ومعتقدات وما ينطوي عليه من سلوك.

ب: الآثر التربوي وشدّ الإنسان إلى الله

لو هيمن على الإنسان نمط من الاعتقاد يفيد بأنّ ما جرى به قلم التقدير أمر لا مردّ له، وهو كائن لا محالة دون استثناء، لسقط الإنسان في هوة اليأس وضررت عليه حالة من الإحباط والقنوط، فعلام يلتجأ إلى الدعاء والأمر قد فرغ منه؟

(١) النازعات: ٢٤.

(٢) فاطر: ٤٣.

(٣) في الحديث الشريف: «ما تنبأّنبيّ قطّ حتى يقرّللله عزّوجلّ بخمس: بالبداء والمشيّة والسجود والعبودية والطاعة» التوحيد، الشيخ الصدوق، مصدر سابق، ص ٣٣٣.

لا ريب أنّ البداء يفتح أمام الإنسان نافذة أمل بإمكان التحكّم بالمصير عبر العمل الإرادي، ويضيء أمامه مجرى الحياة بإشراقة تبعث في قلوب المؤمنين الرجاء بالله دائمًا وأبدًا، فيحثّه ذلك على الدعاء والصدقات وضرورات البرّ وفنون الطاعات؛ ما يوثق علاقته بخالقه سبحانه، ويضع أمامه فرصةً مفتوحة على الدوام لتعديل المصير.

يقول السيد الخوئي قدس سره في رسالته عن البداء: «والقول بالبداء يوجب انقطاع العبد إلى الله، وطلبه إجابة دعائه منه وكفاية مهمّاته وتوفيقه للطاعة وإبعاده عن المعصية.

فإنّ إنكار البداء والالتزام بأنّ ما جرى به قلم التقدير كائن لا محالة دون استثناء، يلزمه يأس المعتقد بهذه العقيدة عن إجابة دعائه. فإنّ ما يطلبه العبد من ربّه إن كان قد جرى قلم التقدير بإنفاذـه فهو كائن لا محالة، ولا حاجة للدعاء والتوكّل. وإن كان قد جرى بخلافـه لم يقع أبداً ولم ينفعـه الدعاء والتضرّع.

وإذا يئس العبد من إجابة دعائه ترك التضرّع لخالقه، حيث لا فائدة في ذلك. وكذلك الحال فيسائر العبادات والصدقات التي وردت عن المعصومين عليهم السلام أنها تزيد في العمر أو في الرزق أو غير ذلك مما يطلبـه العبد. وهذا هو سرّ ما ورد في روایات كثيرة عن أهل البيت عليهم السلام من الاهتمام بشأن البداء»^(١).

ومثله ما ذكره الشيخ جعفر سبحانـي، الذي أضاف: «إن الاعتقاد بالبداء يضاهي الاعتقاد بقبول التوبة والشفاعة وتکفير الصعائر باجتناب الكبائر، فإنّ الجميع يبعثـ الرجاء في النفوس ويشرحـ قلوبـ الناسـ أجمعـينـ، عصـاةـ

(١) رسالتان في البداء، مصدر سابق، ص ٤٣ - ٤٤.

ومطيعين حتى لا يأسوا من روح الله^(١).

بل يمكن القول إن الدعاء يكتسب معقوليته بالنسبة إلى الإنسان انطلاقاً من البداء، والإقرار بتعذر التقدير الإلهي، وبالتالي دور الفعل الإنساني في تغيير المصير. كذلك يقال بشأن الطاعات الآخر التي ذكرت كمصاديق للتأثير على التقدير المعلق بـوالدين والصدقة وسائر أعمال البر والإحسان.

أما بشأن الدعاء بالذات، فالنصوص واضحة ووفيرة، من ذلك:

• عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «ادع الله عزّ وجلّ ولا تقل إن الأمر قد فرغ منه»^(٢).

• كذلك: «إن الدعاء يرد القضاء، ينقضه كما ينقض السلك وقد أبرم إبراماً»^(٣).

• عن عمر بن يزيد، قال: سمعت أبي الحسن عليه السلام يقول: «إن الدعاء يرد ما قد قدر وما لم يقدر. قلت: وما قد قدر عرفته فيما لم يقدر؟ قال: حتى لا يكون»^(٤).

• عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال لي: «ألا أدلّك على شيء لم يستثنِ فيه رسول الله صلى الله عليه وآله؟» قلت: بلى. قال: «الدعاء يرد القضاء وقد أبرم إبراماً، وضمّ أصابعه»^(٥).

• عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قال: «عليكم بالدعاء، فإن الدعاء لله والطلب إلى الله يرد البلاء وقد قدر وقضى ولم يبق إلا إمضاؤه، فإذا دعى الله

(١) الإلهيات، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٨٢.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٦٧، الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٦٩، الحديث ١.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٦٩، الحديث ٢.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٧٠، الحديث ٦.

عزّ وجلّ وسُئل صرف البلاء صرفة»^(١).

تكتسب هذه النصوص الكريمة الحاثة على الدعاء دلالتها في ضوء مفهوم البداء والقضاء المعلق، وإلاً لو كان الأمر يأني تبعاً لما جرى به قلم التقدير دون استثناء، لما بقي معنى لهذه النصوص، ولصار الإنسان عرضة للإياس والقنوط. وعلى هذا يتضح: «أنَّ إنكار البداء يشترك بالنتيجة مع القول بأنَّ الله غير قادر على أن يغير ما جرى به قلم التقدير، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، فإنَّ كلا القولين يؤيِّس العبد من إجابة دعائِه، وذلك يوجِّب عدم توجُّجه في طلباته إلى ربِّه»^(٢).

على أنَّ المسألة لا تقتصر على التراث المروي عن أئمَّة أهل البيت عليهم السلام وحده، بل تتحطّه إلى أحاديث الفريق الآخر التي تُسجّل التقاءً في تأكيد المضمون ذاته. فعن ابن عباس، قال: «لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر»^(٣). وعن ابن عمر، عن النبي صلَّى الله عليه وآله: «الدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل، فعليكم عباد الله بالدعاء»^(٤).

غنيٌّ عن القول أنَّ التأثير على التقدير أو القضاء المعلق لا يقتصر على البداء وحده، بل يمتدُّ ليشمل ضروب البر و فعل الطاعات، مما أشارت أحاديث الفريقين إلى مصاديق له. فعن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: «أفضل ما توسل به المتسللون الإيمان بالله، وصدقَة السر فإنَّها تذهب الخطية وتطفئ غضبَ ربِّه، وصنائعَ المعروف، فإنَّها تدفع ميَّةَ السوء وتقى مصارعَ الهوان». وفي حديث آخر: «صلة الرحم تزكي الأعمال، وتنمي الأموال،

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٧٠، الحديث ٨.

(٢) رسالتان في البداء، مصدر سابق، ص ٤٥.

(٣) الدر المنشور في تفسير المؤثر، مصدر سابق، ج ٤، ص ٦٦١.

(٤) المستدرك، ج ١، ص ٤٩٣.

وتدفع البلوى، وتيسر الحساب، وتنسى في الأجل».

ومن مصادر الفريق الآخر روى سليمان عن النبي صلى الله عليه وآله: «لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر»^(١). كذلك ما أخرجه ابن مardonيه وابن عساكر عن علي عليه السلام أنه سأله رسول الله صلى الله عليه وآله عن قوله سبحانه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثِبُ﴾ فقال له: «الأقرن عينيك بتفسيرها، والأقرن عين أمّتي بعدي بتفسيرها، الصدقة على وجهها، وبّر الوالدين، واصطناع المعروف، يحول الشقاء سعادة، ويزيد في العمر، ويقي مصارع السوء»^(٢).

ج: إثبات القدرة المطلقة ومناهضة المنحى اليهودي

ثم منحى في العقيدة والفكر يذهب إلى تضييق القدرة الإلهية المطلقة، والبداء يضرب أركان هذا الفكر من القواعد ويقوّض بنائه. القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام تنسب هذا الضرب من الفكر صراحة إلى اليهود، الذين كانوا يؤمّنون أن الله سبحانه عندما قدر الأمور في علمه الذاتي منذ الأزل، فإن القلم قد جفّ بما قدر، ولا يمكن الله نفسه أن يغيّر ما قدر. فرد القرآن الكريم عن هذا الادعاء بقوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ عُلِّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَاتٍ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^(٣).

ترجع الدعوى اليهودية بالتحليل إلى تقييد القدرة الإلهية وتحديدها، وهو ما يتعارض مع إطلاقها ولاتها. أجل، يؤمّن الإنسان الموحّد بأن الله

(١) سنن الترمذى، ج ٤، ص ٤٤٨، الحديث ٢١٣٩.

(٢) الدر المنشور في التفسير بالتأثیر، ج ٤، ص ٦٦١.

(٣) المائدة: ٦٤.

سبحانه سناً تجري في الكون، وأنّ هناك قضاءً وتقديرًا قضاه الله وقدرته في هذا العالم، بيد أنّه يؤمن في الوقت ذاته أنّ هذا النظام كله واقع تحت سلطته وسلطانه المطلق، لا يخرج عن ملكه وقدرته شيء.

يشير الطباطبائي لهذا المنحى اليهودي في ظلال تفسيره للآية، بقوله: «كانت اليهود لا ترى جواز النسخ في الأحكام الدينية، ولذا كانت لا تقبل بنسخ التوراة وتعيّر المسلمين بنسخ الأحكام. وكذا كانت لا ترى جواز البداء في القضايا التكوينية». وبعد مناقشة في التفاصيل والوجوه التفسيرية للآية، يتنهي إلى القول: «وكيف كان فهذه النسبة - أعني نسبة غلّ اليد والمغلوبية عند بعض الحوادث - مما لا يأبه تعليمهم الديني والأراء الموجودة في التوراة. فالتوراة تجوز أن يكون الأمور معجزاً لله سبحانه، وصادقاً مانعاً له من إنفاذ بعض ما يريده من مقاصده كالأقواء من الإنسان، يشهد بذلك ما تقصّه من قصص الأنبياء كآدم وغيره»^(١).

حملت الآية على هذا المنحى من التفكير، وقالت: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَاتٌ» واليد في كلام العرب القوة والقدرة. يقول الطباطبائي: «والجملة - أعني قوله: «يَدَاهُ مَبْسُوطَاتٌ» - كنایة عن ثبوت القدرة، وهو شائع في الاستعمال». ثم يضيف في التعقيب على استخدام الآية صيغة الشنفية في قوله «يَدَاهُ» مع أنّ اليهود جاءوا بها بصيغة الإفراد، في قولهم «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولٌ» أنّ ذلك جاء «ليدلّ على كمال القدرة»^(٢).

والبداء مظهر من مظاهر القدرة الإلهية المطلقة، ومن يؤمن بالبداء إنما يؤمن بالله ويدين له بهذه القدرة المطلقة. وفي هذا بعض أسباب التأكيد للبداء.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٢ - ٣٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٣٣.

يقول المرحوم الشيخ محمد جواد البلاغي في رسالته عن البداء ما نصّه: «إذن، فالفضل المذكور والأهمية الكبرى للاعتراف بالبداء ما هو إلا لأنّه يرجع إلى الاعتراف بحقيقة الإلهية وأنّ الموجّد للعالم إنّها هو إله وموجّد بالإرادة والقدرة على مقتضى الحكمة، متصرّف بقدرته بما يتراهى من العلل وتعليلاتها التي هي من صنعه وإيجاده، والخاضعة لتصرّف مشيّته فيها»^(١).

كما يقول السيد الخوئي قدس سره: «فالقول بالبداء هو الاعتراف الصريح بأنّ العالم تحت سلطان الله وقدرته في حدوثه وبقائه، وأنّ إرادة الله نافذة في الأشياء أولاً وأبداً»^(٢).

هذا من حيث القرآن الكريم ومعطيات التحليل التفسيري. ولو انتقلنا إلى الحديث الشريف، للمسنا التركيز نفسه على مناهضة هذا الضرب من التفكير الذي يريد أن يضيق القدرة الإلهية، متمثلاً في الوسط الديني باليهود كمصدق بارز.

• عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «﴿وَقَالَتِ اليَهُودْ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾: كانوا يقولون قد فرغ من الأمر»^(٣).

• عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في قول الله عزّ وجلّ «﴿وَقَالَتِ اليَهُودْ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾: (لم يعنوا أنّه هكذا ولكنّهم قد قالوا قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص)، فقال جل جلاله تكذيباً لقولهم: «﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِهَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَاتٍ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ أو لم تسمع الله عزّ وجل يقول: «﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾»^(٤).

(١) رسالتان في البداء، مصدر سابق، ص ٢٣ - ٢٤.

(٢) رسالتان في البداء، ص ٤٣.

(٣) البرهان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٨٦.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٨٦.

• وفي تفسير القمي، عن عليّ بن إبراهيم، قال: «قالوا قد فرغ الله من الأمر لا يحدث غير ما قد قدره في التقدير الأول، فرد الله عليهم فقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَاتٍ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ أي يقدم ويؤخر، ويزيد وينقص، وله البداء والمشية»^(١).

لذلك نهت الأحاديث عن الاستسلام إلى المنطق اليهودي هذا، كما في المروي عن الإمام الصادق عليه السلام حيث يقول: «يا ميسر ادع ولا تقل إنّ الأمر قد فرغ منه»^(٢).

بهذا يلتقي القرآن والسنة - تعصدهما ضرورة العقل - على أن إثبات البداء هو إثبات للقدرة الإلهية المطلقة ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِيْهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَمْ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٣). فالنسخ سواء أكان تشريعياً أم تكوينياً هو إثبات للقدرة الإلهية المطلقة كما تفيد خاتمة الآية ﴿أَمْ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ لأنّه سبحانه هو المالك الحقيقى المطلق لكل شيء: ﴿أَمْ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾^(٤). ومن ثم فإنّ القوانين والسنن والقضاء الذي قضاه ليس حاكماً عليه سبحانه لأنّه عز اسمه: «ليس سبباً في عرض الأسباب، وعلة في صفة العلل المادية والقوى الفعالة في الطبيعة، بل هو الذي أحاط بكل شيء، وخلق كل سبب فساقه وقاده إلى مسببه، وأعطى كل شيء خلقه ثم هدى، ولا يحيط بخلقته ومسببه غيره»^(٥).

(١) تفسير القمي، علي بن إبراهيم، مصدر سابق، ج١، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج٢، ص ٤٦٦، الحديث ٣.

(٣) البقرة: ١٠٦.

(٤) البقرة: ١٠٧.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص ١٩٧ - ١٩٨.

الخلاصة

- ١ - يترتب موضوع البداء على مبحث العلم، وهو نتيجة طبيعية له.
- ٢ - ليس في المسلمين من يتلزم بالمعنى اللغوي للبداء إذا كان يعني العلم بعد الجهل، لأنّ هذا مما يحزم العقل والنّقل ببطلانه. وفي الحديث الشريف: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبُدْ لَهُ مِنْ جَهَلٍ».
- ٣ - من العلم الإلهي ما هو علم ذاتي بالأشياء قبل الإيجاد، والبداء لا يقع في هذا الضرب الذي هو عين الذات. كما أنّ هناك العلم الفعلي الذي ينطوي على مراتب منها ما لا يحتمل التغيير والزيادة والنقصان وهي مرتبة أم الكتاب، ومنها لوح المحو والإثبات، وهو المنطقة التي يقع فيها البداء، لكن أيضاً في إطار ما هو موجود في أم الكتاب وبها لا يشذ عن نطاق السنن المكونة التي لا تحتمل التحويل والتبدل.
- ٤ - تقوم نظرية التفسير على أساس وجود قضاءين أو تقديرين؛ ثابت ومعلق، والمعلق هو الذي تؤثر في تغييره الأعمال كما أشار إليه القرآن وفصلته السنّة بأحاديث مستفيضة من الفريقين.
- ٥ - مع أنّ المشهور أنّ البداء من مختصات الشيعة إلا أنّ الفريق الآخر يؤمن بمحتواه العملي، والنزاع بين الفريقين إنّما هو لفظي، كما نبه إليه الشيخ المفید وتبعه على ذلك الآخرون.
- ٦ - يقوم البداء على فلسفة ناهضة ترتبط بجوانب متعددة من حياة الإنسان ووجوده وعمله وعلاقته بما حوله. فما دام البداء في جوهره يتحرّك في نطاق تأثير العمل الإنساني على مصير الإنسان، فإنّ فيه ما يشعره بأنّ له تأثيراً على مصيره وطول عمره ونوع علاقته مع الطبيعة. كما أنّ للبداء أثراً تربوياً يتمثّل في حتّ الإنسان على التوسل والدعاء

والصدقات وضروب البر والطاعات، حيث يباشر ذلك كله بإشرافه أمل بالتغيير، بعكس ما لو جمد قلم التقدير على الأمور كما هي دون أن يطالها إمكان التغيير بالبداء.

أخيراً، ثم منح في العقيدة والفكر يذهب إلى تضييق القدرة الإلهية المطلقة، والبداء يضرب أركان هذا الفكر ويقوّض بنائه من القواعد. فالبداء مظهر من مظاهر القدرة الإلهية المطلقة، ومن يؤمن به إنما يؤمن بالله ويدين له بهذه القدرة المطلقة.

البحث الخامس

القدرة

ليس ثمَّ اختلاف بين صفوف الموحدين في أنَّ القدرة من صفات الله سبحانه، إنما تعددت الرؤى حول مسائل أخرى ترتبط بتعريف هذه الصفة وطبيعة نظرية التفسير التي تتراوح بين هذا الاتجاه وذاك، بالإضافة إلى أسئلة أخرى من قبيل تعريف القدرة أصفة ذات هي، أم زائدة على الذات؟ محدودة أم غير محدودة؟ تقبل التقييد والاستثناء أم لا؟

على صعيد آخر يُعدُّ بحث القدرة بمنزلة المحسن الذي يرسم الحدود الفاصلة بين عدد من المناهج أبرزها المنهجان الكلامي والفلسفـي. فعلى طبيعة التموضع الذي يصار إليه في تعريفها وفهمها ونظرية التفسير التي تقدم حوالها يكتسب الباحث موقعه داخل الفلسفة أو الكلام. بهذا الاعتبار يدخل بحث القدرة في عداد البحوث التي تفصل بين الفلسفة والكلام كاتجاهين منهجهين في المعرفة التوحيدية ويُميِّز - تبعاً لذلك - هوية الباحث وموقعه المعرفي والفكري.

هيكل البحث

في ضوء ما مرَّ سيعتبر الباحث في القدرة الهيكل التالي:

١ - القدرة في النصوص. تشمل هذه النقطة على استعراض الصفة من

خلال النصوص القرآنية والحديثية.

- ٢ - تعريف القدرة. وتتوفر على ذكر تعريفين أساسين كلاميًّ وفلسفيًّ.
- ٣ - تحرير محل النزاع. هذه النقطة تتناول بيان موطن الاختلاف في فهم المسألة وتعريفها.
- ٤ - ثلات قراءات. تغطي هذه الفقرة أبرز قراءات ثلاث للفعل الإلهي عند المسلمين، وذلك من زاوية ارتباط الفعل بالقدرة.
- ٥ - نظرية التفسير. تسعى لتقديم تعليل للقدرة تلتقي فيه بعض عناصر الكلام والفلسفة، مع بيان التبيّنة أو النتائج المرتبطة على هذا الفهم.
- ٦ - دلائل القدرة. وتتضمن استعراض بعض الأدلة النقلية والعقلية على هذه الصفة.
- ٧ - أسئلة حول القدرة. تتکفل هذه الفقرة معالجة عدد من الأسئلة والإشكاليات التي تثار من حول المسألة.
- ٨ - ثم نختتم بنقاط مكثفة تلخص موضوع البحث.

١- القدرة في النصوص

وفرة من الآيات القرآنية تتحدث عن قدرة الله مباشرة، منها:

- قوله سبحانه: ﴿قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١).
- قوله سبحانه: ﴿إِنْ يَشَاءُ يُذْهِبُكُمْ أَمْهَانَ النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا﴾^(٢).
- قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَاءُ

. (١) البقرة: ٢٥٩.

. (٢) النساء: ١٣٣.

- يُذْهِبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ^(١).
- قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢).
 - قوله سبحانه: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾^(٣).
 - قوله سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِّنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾^(٤).
 - قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعِزِّزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلَيْهَا قَدِيرًا﴾^(٥).
 - قوله سبحانه: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾^(٦).

إلى جوار عشرات الآيات القرآنية، هناك عدد كبير من الروايات تذكر صفة القدرة، منها:

- عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: « جاءَ قومٌ من وراء النهر إلى أبي الحسن عليه السلام فقالوا له: جئناك نسألك عن ثلات مسائل، فإن أجبتنا فيها علمنا أنك عالم. فقال: سلوا. فقالوا: أخبرنا عن الله أين كان، وكيف كان؟ وعلى أي شيء كان اعتماده؟ فقال: إن الله عز وجل كيف فهو بلا كيف، وأين الأين فهو بلا أين، وكان اعتماده على قدرته. فقالوا: نشهد أنك عالم »^(٧). يعقب الشيخ الصدوقي على هذه الرواية بقوله: « يعني بقوله: (وكان

(١) إبراهيم: ١٩ - ٢٠.

(٢) النحل: ٤٠.

(٣) الكهف: ٤٥.

(٤) الأحزاب: ١٧.

(٥) فاطر: ٤٤.

(٦) المعارج: ٤٠.

(٧) التوحيد، الصدوق ، مصدر سابق، باب القدرة، الحديث ٣، ص ١٢٥ .

اعتماده على قدرته) أي على ذاته؛ لأنّ القدرة من صفات ذات الله عزّ وجلّ^(١).

لكن لو كان هذا المعنى هو المراد من النصّ لصحّ أن يقال إنّ اعتماده عزّ وجلّ على علمه وحياته أيضاً لأنّهما يشتركان والقدرة في أنّها جمِيعاً صفات ذات. والحقيقة أنّ التأْمَل في النصّ يفضي إلى أنّ السائل إنما سأله عن أيّ شيء كان اعتماده في إيجاد الفعل، لا ما هو اعتماده في ذاته، كما فهم الشيخ الصدوق، عند ذلك قال الإمام عليه السلام: إنّه كان اعتماده على القدرة لأنّها هي مبدأ الافعال لا على العلم أو الحياة أو أيّة صفة أخرى، والقرينة على ذلك هي كلمة القدرة نفسها بما أنّها مبدأ لل فعل.

هذا المعنى الذي يختلف في استظهار دلالة النصّ مع ما ذكره الصدوق أُشير إليه في هامش الصفحة ذاتها من دون أن نعرف صاحب الhamash^(٢).

- عن الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ الله عزّ وجلّ لا يوصف»، قال: وقال زرارة: قال أبو جعفر عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ لا يوصف، وكيف يوصف وقد قال في كتابه ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾^(٣) فلا يوصف بقدرة إلاّ كان أعظم من ذلك»^(٤).

- عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، قال: «من شبه الله بخلقه فهو مشرك، ومن أنكر قدرته فهو كافر»^(٥).

(١) التوحيد، الصدوق، مصدر سابق، ص ١٢٥.

(٢) المصدر السابق، الhamash الثالث، ص ١٢٥، قول المهمش دون أن يُرمز إليه بما يدلّ عليه: «وظاهر الكلام اعتماده على فعله».

(٣) الأنعام: ٩١؛ الحجّ: ٧٤؛ الزمر: ٦٧.

(٤) التوحيد، مصدر سابق، باب القدرة، الحديث ٦، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٥) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٩٩، الحديث ٢٩.

هذه إضماماً قليلة من الآيات والروايات كافية لإثبات أصل الصفة وجودها، تمهد السبيل للانتقال إلى الخطوة التالية المتمثلة بالتعريف.

٢- تعريف القدرة

قبل أن ينتقل البحث إلى استشراف آراء المتكلمين وال فلاسفة في تعريف القدرة يتناول في البدء معناها اللغوي كما جاء في كتاب «المفردات».

ذكر الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢ هـ) ما نصّه: «القدرة إذا وُصفَ بها الإنسان فاسم هيئة له، بها يتمكّن من فعل شيء ما، وإذا وُصف الله تعالى بها فهي نفي العجز عنه، ومحال أن يوصف غير الله بالقدرة المطلقة معنى وإن أطلق عليه لفظاً، بل حّقّه أن يقال قادرٌ على كذا، ومتى قيل هو قادر فعل سبيل معنى التقيد. ولهذا لا أحد غير الله يوصف بالقدرة من وجه إلاّ ويصبح أن يوصف بالعجز من وجه، والله تعالى هو الذي ينتفي عنه العجز من كُلّ وجه»^(١).

لا ريب أنّ التعبير ينطوي على دقة واضحة في الحديث عن نسبة القدرة إلى الإنسان، فهو لم يذكر بأنّ القدرة في الإنسان تمكّنه من فعل كُلّ شيء، بل قيّده بقوله: «من فعل شيء ما» على اعتبار أنه قادر على فعل شيء وعجز عن فعل شيء آخر. أمّا بشأن نسبة القدرة إلى الله بتوجيه المعنى على أساس نفي الضدّ متمثلاً بالعجز وتعريف القدرة في هذا الضوء، فسيتضح ما فيه من خلال استعراض التعريفين الكلامي والفلسفي وما يخلل ذلك من نقاط.

تعدّ القدرة - كما سلفت الإشارة - واحدة من المسائل التي تفصل بين الاتجاه الفلسفي والكلامي. وهي من هذه الزاوية تشبه عدداً آخر من المسائل المفصلية التي تؤطر الباحث فيها داخل الفلسفة أو الكلام، ثم تتحدد هوّيتها

(١) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢ هـ)، ص ٣٩٤.

المعرفية كفليسوف أو متكلّم، كمسألة حدوث العالم، أو مسألة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

أمّا الداعي الكائن وراء هذا الموضع الذي تحتلّه القدرة في المعرفة التوحيدية فيعود إلى طبيعة النتائج المترتبة عليها في هرم هذه المعرفة، منظوراً إليها من خلال مسائل ثلاث، هي:

الأولى: توفر البحث الفلسفـي على ذكر أقسام للفاعـل منها أن يكون فاعـلاً بالقصد، وقد يكون فاعـلاً بالرضا، أو فاعـلاً بالتجلي وهكـذا. وطبيـعة التعرـيف المـُتـسـخـبـ للقدرة له دخل مباشر في تحـديد نحو الفـاعـلـية الإلهـية.

الثانية: يتوقف على طبيـعة تعرـيف القدرة وفهمـها تحـديد معنى الاختـيار الإلهـي. فالاختـيار عند الإنسان له معنى واضح، فهو يـستطيع أن يـفعل وأن يـترك بإـزـاءـ الفـعلـ الواـحدـ، فـهلـ يـنـطبقـ المعـنىـ ذاتـهـ عـلـىـ اللهـ سـبـحانـهـ حينـماـ يـوـصـفـ آـنـهـ فـاعـلـ مـخـتـارـ، أـمـ هـنـاكـ معـنىـ آـخـرـ لـابـدـ مـنـ الـالـتـزـامـ بـهـ؟ـ

الثالثة: ترتبط التـيـيـجـةـ الثـالـثـةـ الـتـيـ تـنـشـأـ عـنـ طـبـيـعـةـ فـهـمـ الـقـدـرـةـ وـتـعـرـيفـهـاـ بـمـسـأـلـةـ الـفـيـضـ، وـهـلـ هوـ مـنـقـطـعـ الـأـوـلـ؟ـ إـنـ حـسـمـ المـوـقـفـ فيـ قـضـيـةـ حدـوثـ الـعـالـمـ وـهـلـ كـانـ مـسـبـوـقاـ بـعـدـ - لـيـسـ مـنـ الضـرـوريـ أـنـ يـكـونـ عـدـمـاـ زـمـانـياـ (ـبـمـعـنىـ أـنـ اللهـ سـبـحانـهـ كـانـ وـلـمـ يـكـنـ مـعـهـ شـيـءـ، ثـمـ خـلـقـ بـعـدـ ذـلـكـ وـأـوـجـدـ وـصـنـعـ)ـ -ـ يـتـوـقـفـ عـلـىـ طـبـيـعـةـ مـعـرـفـةـ الـقـدـرـةـ الإـلـهـيـةـ، فـهـذـهـ هـيـ الـتـيـ تـحـدـدـ الـأـمـرـ وـتـحـسـمـهـ بـيـنـ الـقـوـلـ بـدـوـامـ الـفـيـضـ مـنـ الـأـوـلـ أـوـ اـنـقـطـاعـهـ مـنـ الـأـوـلـ أـيـضـاـ، حـيثـ لـاـ كـلامـ فـيـ اـتـصالـهـ مـنـ الـآـخـرـ.

في ضوء هذه الخلـفـيـةـ الـتـيـ تعـطـيـ لـلـقـدـرـةـ هـذـاـ المـوـقـعـ التـمـيـزـيـ بـيـنـ الـفـلـسـفـةـ وـالـكـلـامـ، نـسـعـيـ الآـنـ لـلـرـسـوـ وـأـبـرـزـ تـعـرـيفـيـنـ مشـهـورـيـنـ أـفـرـزـهـماـ الـفـكـرـ الـفـلـسـفـيـ وـالـكـلـامـيـ عـلـىـ مـسـارـهـماـ الطـوـيلـ.

التمييز بين التعريفين الفلسفية والكلامية

يفيد التعريف الفلسفى أنّ القدرة هي كون الفاعل في ذاته بنحو إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. أمّا كلامياً فقد ذهب المتكلّمون إلى أنّ القدرة هي صحة الفعل ومقابله، أي الترك. والمقصود من الصحة في التعريف ليس معناها الفقهي والأصولي بل معناها الفلسفى الذي يعني الإمكان، أي إمكان الفعل والترك، وهو معنى مألوف في الإنسان، بل كلّ موجود ممكن.

يقول صدر الدين الشيرازي في هذا الاتجاه: «إنّ للقدرة تعريفين مشهورين أحدهما: صحة الفعل ومقابله -أعني الترك- وثانيهما: كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. والتفسير الأول للمتكلّمين، والثاني للفلاسفة»^(١).

في مصنف درسي آخر يعود لعلميين كبيرين جمعهما معاً أكثر من عمل مشترك؛ هما نصير الدين الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢ هـ) والحسن بن المطهر الحلي (٦٤٧ - ٧٢٦ هـ)، جاء من كلام الخواجة الطوسي عن الصفات الثبوتية قوله: «فمنها أنّه تعالى قادر، والقادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل الفعل، ولا يجب. وإذا فعل، فعل باختيار وإرادة لداعٍ يدعوه إلى أن يفعل.

ويقابله الموجبُ (أي يقابل القادر، الفاعل الموجب، المضطرّ، أو الفاعل الطبيعي بتعبير الأصوليين) وهو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل، ويجب أن يقارنه فعله (العدم الانفكاك بين الفاعل و فعله الذي يرجع إلى دوام الفيض) لأنّه لو تأخر الفعل عنه، لما كان صدور الفعل عنه واجباً، إذ لم يصدر عنه في الحال المتقدّم على الصدور».

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٦، الموقف الرابع في القدرة، الفصل الأول في تفسير معنى القدرة، ص ٣٠٧.

ثم ينطعطف بعد ذلك ليدلّل كيف أنّ القدرة مساحة يتنازع فيها الاتجاهان الكلامي والفلسفى، فيضيف: «وما التكلّمون يقولون بأنّ الباري تعالى قادر إذ كان فعله حادثاً، غير صادر عنه في الأزل، ويلزم القائل بالقدّم كون فاعله موجوداً. والحكماء يقولون: كلّ فاعل فعل بإرادّة مختار، سواء قارنه الفعل في زمانه أو تأخّر عنه»^(١).

نلمس التمييز ذاته بين المتكلّمين والحكماء وافتراقهما إلى نمطين في كتاب درسي آخر هو «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» حيث يقول مؤلفه في بحث الصفات: «إنه تعالى قادر مختار، بمعنى أنه يتمكّن من الفعل والترك، بمعنى أنه تعالى قد يتخلّف عنه الفعل. فإنّ القدرة بهذا المعنى هو المتنازع فيه بين المتكلّمين والحكماء»^(٢).

ثم يذكر بعدها موطن التوافق بينهما قبل أن يمضي بتحليل المسألة وما يرتبط بها من مقولات، فيستطرد مضيفاً: «وأمّا القدرة بمعنى كونه بحيث يصبح منه فعل العالم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى، أو بمعنى كونه بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فمتّفق عليه بين الفريقين»^(٣).

من أشار إلى وجود تعريفين للقدرة الأوّل كلاميّ والآخر فلسفى وأنّ أحدهما غير الآخر، علاء الدين علي بن محمد القوشجي (ت: ٨٧٩هـ) في كتاب درسي آخر لعقائد المسلمين^(٤).

(١) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، للمحقق الطوسي والعالمة الحلي، تحقيق وتعليق الشيخ حسن مكي العاملی، دار الصفوۃ، بيروت ١٤١٣هـ، ص ١٥٧، ١٥٩.

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاھيجي (ت: ١٠٥١هـ)، طبعة حجرية، المجلد الأوّل والثاني، في المباحث المتعلّقة بالقدرة، ص ٥٠٠.

(٣) شرح تجريد العقائد، علاء الدين علي بن محمد القوشجي (ت: ٨٧٩هـ) طبعة حجرية، منشورات الرضي - بیدار - عزیزی، المقصد الثالث، ص ٣١٠.

على هذا المنوال تمضي أمّهات المصادر في الدرس العقائدي مما أفرزته عقول المسلمين في مختلف الحقب والأزمان.

في ضوء هذه الخلفية يتبيّن موضع الإشارة التي أشار إليها القاضي السيد نور الله التستري (ت: ١٠١٩هـ) في كتابه السجالي الشهير «إحقاق الحق وإزهاق الباطل»، وهو يكتب في مناقشة شبه الأشاعرة في اختيارية الأفعال: «فقد ظهر من هذا أنّ هذين الدليلين آتيان في حقّ الله تعالى، وهم إن صحّا لزم خروج الواجب تعالى عن كونه قادرًا ويكون موجّبًا، هذا هو الكفر الصريح، إذ الفارق بين الإسلام والفلسفة إنّما هو هذه المسألة^(١). ففي النصّ تصريح بأهميّة بحث القدرة وأنّ منهجة الفهم تفضي ب أصحابها إلى التموضع داخل هذا الاتجاه المعرفي أو ذاك، وذلك لما يتربّب على هذه الصفة من نتائج تمت الإشارة إليها إجمالاً.

يتطلّب هذا الاستعراض خطوة أعمق تنهض بتحليل الفوارق بين التعريفين، أو بحسب اللغة العلمية: تحرير محلّ النزاع بين الفهمن الكلامي والفلسفي.

٣- تحرير محل النزاع

يمكن لهذه النقطة أن تنطلق من تحليل الفواعل الإمكانية كالإنسان. فعندما نجيء إلى الإنسان كفاعل إمكاني نلمس فيه خصيّصتين بارزتين، هما: الأولى: أن يوجد عنده داع يكون زائداً على ذاته، وإنّما إذا لم يكن الداعي زائداً على الذات فإنّ الفاعل لا يتحرّك لإيجاد الفعل خارجاً. فالإنسان لا

(١) إحقاق الحق وإزهاق الباطل، للقاضي السيد نور الله الحسيني المرعشى التستري (ت: ١٠١٩هـ) مع تعليقات السيد شهاب الدين الحسيني المرعشى النجفي، قم، ج ٢ ص ١١٦.

يقوم مثلاً بتهيئة الماء أو شربه إلا إذا كان عطشاناً.

الثانية: أن الداعي يدعوا إلى أمر معروم، وإنّ إذا كان الشيء موجوداً والأمر متحققاً فلا معنى لداعوية الداعي إلى الفعل، لأنّه تحصيل حاصل. إن الخصيصة الثانية هي التي تفسّر إصرار المتكلمين في أن يكون هذا العالم مسبوقاً بالعدم لكي يكون الله سبحانه فاعلاً مختاراً، وإن لم يكن مسبوقاً بالعدم فلا معنى لتحقق الداعوية إلى أمر موجود، لأنّه تحصيل حاصل.

هذا ما يرتبط بالفاعل الإنساني، لكن هل تجري القدرة في الله في ضوء هاتين الخصيصتين أو الشرطين أيضاً؟ في البدء لا بدّ من التنويه إلى أنّ مسألة الداعي إلى إيجاد الفعل، وأن الداعي لا يكون إلا إلى أمر معروم يُعدّان من أهم المسائل الفلسفية.

لقد مضت سيرة المتكلمين والحكماء على معالجة المسألة وبحثها في إطار المقوله التي تفيد: هل أفعال الله سبحانه معللة بالأغراض؟ ثم هل ينبغي وجود هذين الشرطين في الله لكي يكون فاعلاً مختاراً؟ في الحقيقة هنا يمكن محل النزاع بين الطرفين. فالمتكلم يذهب إلى لابدية الشرطين، وهو يفترض ضرورة أن يوجد عند الله سبحانه داع زائد على ذاته، وأنّه لا بدّ وأن يكون الفعل معروضاً، بينما يرفض الحكيم كلا الشرطين في تعريف القدرة وفهمها، ثم تعليلها وتفسيرها تفسيراً عقلياً.

يرفض الحكيم أو الفيلسوف نظرية زيادة الداعي على الذات، كما لا يقبل أن تتحول مقوله «الابد وأن يكون الداعي إلى أمر معروم» إلى شرط أو حتمية لا تُخرم، لأنّه يمكن برأيه أن يكون إلى أمر موجود.

ومع أنّ المسألتين كلتيهما طرحتا على طاولة البحث الفلسفي كعنوانين مستقلّين، إلا أنّ معطى البحث فيها يرتبط بالقدرة ارتباطاً وثيقاً.

بعد معرفة النقطة التي يكمن من حولها الخلاف بين المتكلمين وال فلاسفة يكون البحث قد تقدم خطوة إضافية، وهو يسعى إلى استكناه أبرز مواقف الفرقاء على هذا الصعيد.

٤. ثلاث قراءات

بشأن مقوله: «هل أفعال الله معللة بالأغراض؟» أفرز ثراث المسلمين الفكري ثلاث قراءات موزعة على ثلاثة اتجاهات فرقية كان لها ولزيال حضورها في السجال الفكري حيال مسائل العقيدة ومفرداتها من خلال طبيعة بناءاتها المعرفية؛ هذه القراءات هي:

١ - القراءة الأشعرية: المقصود من الأشعرية هنا ليس كيانها الفرقي والتاريخي بل مضمونها الفكري الذي ينطلق من نظرة معرفية محددة لعقيدة الإسلام تعكس آثارها على بقية جوانب هذا الدين، ولاسيما الفروع والأخلاق والمفاهيم، بل حتى النظم الإسلامية كالسياسة والمجتمع. يذهب الأشاعرة إلى أن الفعل الإلهي غير معلل بالغرض، فهو سبحانه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسَأَلُونَ﴾^(١).

٢ - القراءة الاعتزالية والإمامية: اختار المعتزلة وكثير من الإمامية أن الله داعياً لإيجاد الفعل، وهذا الداعي وإن كان زائداً على ذاته إلا أنه راجع إلى فعله لا إلى الفاعل نفسه الذي هو الله سبحانه. فإيجاد الإنسان أو العالم يكمن وراءهما داع زائد على الذات يتمثل بمصلحة الفعل وغايته لا بمصلحة الفاعل وغايته. فمن خلق الإنسان ووجوده - مثلاً - يقول سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢). فالعبادة هنا هي الداعي والغرض،

(١) الأنبياء: ٢٣.

(٢) الذاريات: ٥٦.

لكن للفعل لا لفاعل، لأنّ الله سبحانه غنيّ عن العالمين. وذلك على عكس القراءة الأولى التي تلتزم بعدم التعليل بالأغراض، ومن ثمّ يغدو جوابها عن سؤال مثل: لماذا خلق الله العالم؟ هو: لا يُسأل عمّا يفعل، وحسب!

٣ - القراءة الفلسفية: أمّا الحكماء وال فلاسفة فهم يذهبون إلى أنّ الداعي هو الذات الإلهية المقدّسة نفسها، وليس شيئاً آخر غيرها وزائدًا عليها. فإذا ما كانت الذات هي الداعي، وهي موجودة من الأزل، والفاعل تامّ الفاعلية لا يتوقف فعله سبحانه على شرط أو قيد لأنّه لا يوجد قبل الإيجاد شيء حتى يتوقف فعله عليه، إذا كان كذلك فلابدّ أن يكون الفعل موجودًا من الأزل، وأن يكون صدوره عنه سبحانه بنحو الضرورة والوجوب.

ربما اتضحت معلم القراءة الفلسفية أكثر بالعودة إلى السؤال المذكور آنفًا: لماذا خلق الله العالم؟ لا تبلغ القراءة الأشعرية بأكثـر من القول: لا يُسأل عمّا يفعل، وذلك لكي تنسجم مع مبانيها. أمّا القراءة الاعتزالية ومن يصطف معها من الإمامية فتنتهي إلى ما يفيد بأنّه سبحانه خلقه ليوصل النفع إليه. أمّا القراءة الحكمـية فتنتهي الإجابة إلى أنّ الله سبحانه يحبّ ذاته، وحبّ ذاته جعله يخلق، لأنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثار ذلك الشيء.

ولما كان حبه لذاته سبحانه موجودًا منذ الأزل وليس بالأمر الحادث، فإنّ فاعليته للفعل ستكون تامةً وليست ناقصة، وإذا تحقّقت العلة التامة والفاعلية التامة فمن المستحيل أن ينفك المعلول عنها.

هكذا تفضي القراءة الفلسفية إلى الالتزام بأمرتين اثنين هما الركنان الأصليان في هذه القراءة:

الأول: أنّ الفعل قديم.

الثاني: أنه ضروري التحقق.

لقد أشار الطباطبائي إلى الأطراف الثلاثة في هذه القراءة للقدرة عندما

كتب في «نهاية الحكمة» يقول: «ذهب قوم من المتكلّمين إلى أنّ الواجب تعالى لا غاية له في أفعاله، لغناه بالذات عن غيره، وهو قوله: إنّ أفعال الله لا تعلّل بالأغراض. وذهب آخرون منهم إلى أنّ له تعالى في أفعاله غaiات ومصالح عائدة إلى غيره وينتفع بها خلقه».

لينتهي بعد مناقشة هاتين النظريتين للقول: «بل الحقّ أنّ الفاعل بما هو فاعل، لا غاية لفعله بالحقيقة إلّا ذاته الفاعلة بما هي فاعلة، لا ييعشه نحو الفعل إلّا نفسه، وما يتربّ على الفعل من الغاية غاية بالطبع، وهو تعالى فاعل تامّ الفاعلية وعلّة أولى إليها تنتهي كلّ علة»^(١). فإنّ ذاته هي المنشأ وهي العلة التامة وفاعل تامّ، وذاك الداعي موجود من الأزل، ومن ثمّ لابد أن يكون الفعل موجوداً من الأزل أيضاً.

إشكالية الضرورة والاختيار

لكن هذا الفهم يصطدم في نتيجته مع ما مرّ من تعريف القدرة، إذ كيف انتهى الفعل إلى أن يكون ضرورياً في هذا التحليل مع أننا أخذنا بنظر الاعتبار في القدرة أنّه سبحانه إن شاء فعل وإن شاء ترك؟

أشاروا في الجواب إلى أنّ هذه قضية شرطية، والقضية الشرطية لا تتکفل بيان ما هو عقد الحمل فيها، أو ما هو عقد الوضع فيها. القضية الشرطية تنسجم مع ضرورة عقد الوضع واستحالة عقد الحمل.

توضيح ذلك: ينصب مفاد القضية الشرطية على أنّه إذا كان كذا فهو كذا، مثاها: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٢)، فهذه قضية شرطية وصادقة. لكنّ تعدد الآلهة أمكن في الواقع الخارجي أم ممتنع؟ إنه ممتنع. إذن: القضية

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ١٨٤، ١٨٥.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

الشرطية تنسجم مع استحالة التالي.

وفي القدرة الشرطية يعتقد الاتجاه الحكمي أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا لا يتنافى مع أن يكون الفعل ضرورياً و عدمه ممتنعاً، لأنَّ القضية الشرطية تنسجم مع الامتناع تارةً ومع الوجوب أخرى.

يعبر أحد أركان هذا الاتجاه عن هذا المعنى صراحةً بقوله: «فصدق القضية الشرطية القائلة (إن شاء فعل) لا ينافي وجوب المقدم، وضرورة العقد الحتمي له ضرورة أزليَّة دائمَة. (لأنَّ القضية الشرطية صادقة مع ضرورة عقد الحمل فيها) وكذا الشرطية القائلة: إن لم يشأ لم يفعل، لا تنافي استحالة المقدم امتناعاً ذاتياً، وضرورة نقيضه ضرورة أزليَّة»^(١).

في ضوء هذه الخلفية استبان الباعث لالتزام ذوي هذه القراءة بقدام الفعل وأنَّه يوجد بالضرورة.

نص للسيد الصدر

بهذه المناسبة يرد نصٌّ للشهيد السيد محمد باقر الصدر (ت: ١٤٠٠ هـ) في أبحاث درسه الخارج يتلقي مع النقاشات المحتدمة حول الموضوع. ففي إطار تناوله لمسألة الخبر والاختيار في نطاق مبحث «الطلب والإرادة» يفكّك بين منطلقين للدراسة كلاميًّاً وفلسفياً، ليقول في إطار المنطلق الثاني: «ما ذهب إليه المشهور من فلاسفة فاعترفوا بالمقْدِمة الثانية وهي أنَّ فعل الإنسان مسبوق بالضرورة، لكنَّهم ناقشو المقدْمة الأولى وهي أنَّ الضرورة تنافي الاختيار، وذلك لأنَّهم فسّروا الاختيار بأنَّ مرجعه إلى القضية الشرطية القائلة إن شاء وأراد فعل وإن لم يفعل. والقضية الشرطية لا تتکفل حال شرطها وأنَّ هل هو موجود بالضرورة أو معدوم بالضرورة أو لا، فمتى ما صدقت هذه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٠٩.

القضية الشرطية فقد صدق الاختيار حتى إذا فرض أن الشرط وهو الإرادة مثلاً كان ضرورياً بالغير أو كان ممتنعاً فكان الجزاء ممتنعاً بالغير، من دون فرق بين أن يكون وجوب الشرط وامتناعه بالغير كما في الإنسان، أو بالذات كما يفترضونه في حق الباري تعالى، لأن صفاته واجبة بالذات لأنها عين ذاته، وضرورة الفعل الناشئة من الإرادة لا تنافي الاختيار بل تؤكده^(١).

الحصيلة أنه بمجرد أن تصدق هذه القضية الشرطية فإنه يصدق الاختيار، وتتهاوى إشكالية التنافي بين الضرورة والاختيار. وهذا في الحقيقة هو الذي يفسّر لنا إصرار الاتجاه الفلسفـي على القضية الشرطية ورفضـه قضـية إمكان الفعل والترك، وذلك لأنـ الإمكان في قبـل الضرورـة.

لقد عدل الاتجاه الفلسفـي عن التعريف المشهور عند المتكلـمين وقرر قاعدة «إن شـاء فعل وإن لم يشـأ لم يفعل» لكي يتحقق ضرورة الفعل وامتناع الترك، وإلاـ لو كان التزم بالمقولـة الكلامية فلا يمكن لـلفلاسـفة أن يتبنـوا مقولـة ضرورة الفعل وامتناع الترك. بـيدـ أنـ ذلك لم يضعـهم بـمأمن عن إشكـالية جـديدة كـما سـنـى.

إشكـال الفـخر الرـازـي

لقد استطاع الفـهم الفلسفـي - فيما يراه المـتكلـم - أن يحافظ على جهة الوجـوب في قـدرة الله سبحانه وـمشـيـته وإـرادـته، بـيدـ أنه فـرـطـ باختـيـارـهـ، إذ صـارـ الحقـ سبحانه فـاعـلاـ مـوجـباـ مـضـطـراـ، لا فـاعـلاـ مـكـرـهاـ لأنـه لا يوجدـ فيـ الخارجـ أحدـ يـكرـهـهـ، بلـ العـاملـ الدـاخـليـ هوـ الذـيـ اـضـطـرـهـ إـلـىـ الفـعلـ، وـهوـ ذاتـهـ، لأنـهـ

(١) بـحـوثـ فيـ علمـ الأـصولـ (٢)، مـبـاحـثـ الدـلـيلـ الـلـفـظـيـ، تـقـرـيرـاـ لأـبـحـاثـ سـيـدـناـ وأـسـتـاذـناـ الشـهـيدـ السـعـيدـ آـيـةـ اللهـ العـظـيمـ السـيـدـ مـحـمـدـ باـقـرـ الصـدـرـ، السـيـدـ مـحـمـودـ الـهاـشـميـ، قـمـ .١٤٠٥ـ هـ، جـ ٢ـ، صـ ٣٠ـ ـ ٣١ـ.

علة تامة.

هذا هو فحوى الإشكال الذي أطلقه عدد من المتكلمين في السابق والحاضر. من هؤلاء الفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، حيث ذكر في «المطالب العالية»: «قال أهل الملل والنحل: المؤثر إما أن يقع مع جواز أن لا يؤثر وهو قادر، أو أن يؤثر لا مع جواز أن لا يؤثر، وهو الموجب، فهذا التقسيم يدل على أن كل مؤثر، فهو إما قادر وإما موجب». إلى أن قال: «قالت الفلسفه: القول بإثبات مؤثر يكون تأثيره على سبيل الصحة، لا على سبيل الوجوب، قول مشكل»^(١) ثم استفاض بعدئذ في المناقشة.

من الواضح أنه يميز وفق المنطق الكلامي في الفاعل، فهو عنده إما قادر وإنما موجب، فإن كان قادراً فسيكون اختياره بالمعنى الذي مرّ عند الممكن، وإن لم يكن بذلك المعنى فيكون فاعلاً موجباً^(٢).

ما دام البحث وصل إلى عرض الإشكالات المتبادلة بين الفهمن الفلسفي والكلامي، فمن الجدير التنبيه إلى نقطة ربما لم تلحظ عند أكثر المتكلمين. فما يذكره المتكلمون من وجود الداعي الزائد، ينبغي فيه أن لا يكون هذا الداعي قدّيماً، وإنما لو كان قدّيماً - كما عليه الحال عند الأشاعرة -

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، تأليف فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ، ج ٣، القادر والموجب بين الفلسفه والمتكلمين وأهل الأديان، ص ٧٧.

(٢) إلى هذا المعنى عند المتكلمين أشار الطباطبائي عند استعراضه أقسام الفاعل في مبحث العلة والمعلول، حيث قال: «الفاعل بالقصد، وهو الذي له علم وإرادة، وعلمه بفعله تفصيلي قبل الفعل بداع زائد (على ذاته) كالإنسان في أفعاله الاختيارية، وكالواجب عند جمهور المتكلمين». نهاية الحكم، في العلة والمعلول، الفصل السابع: في أقسام العلة الفاعلية، ص ١٧٣.

فإن ذلك لا يحيل المشكلة، بل لابد وأن يفترض أن الداعي داعٍ زائد وحدث، وعنده يكون الفعل حادثاً أيضاً.

هذه الجهة هي التي أدت بالفلسفه أن لا يقبلوا هذا المنطق، لأن هذا الداعي الزائد عندما بدأ يؤثر فهذا معناه أن الله سبحانه صار ملّا للحوادث، أي طرأ عليه شيء غير من عدم فاعليته. فتبعد المسألة معقدة من الطرفين.

إشكال السيد الخوئي

على هذا نجد أن من بين من أشكل كلامياً على المعنى الفلسفى المذكور السيد الخوئي (ت: ١٤١٢هـ) في تقريرات بحثه الخارج أثناء تناوله لبحث الأوامر وما يتفرع عليه، من خلال عدد من وجهات النظر الفرقية والمعرفية. ففي حال تناوله لنظرية الفلسفه قال بعد كلام: «فمعنى علية ذاته تعالى للأشياء ضرورة تولّدها منها وتعارضها معها، كضرورة تولّد الحرارة من النار وتعارضها معها، ويستحيل انفكاكها عنها. غاية الأمر أن النار علة طبيعية غير شاعرة، ومن الواضح أن الشعور والالتفات لا يوجدان تفاوتاً في الواقع العلية وحقيقة الموضوعية، فإذا كانت الأشياء متولدة من وجوده تعالى بنحو الحتم والوجوب، وتكون من مراتب وجوده تعالى النازلة بحيث يتمتنع انفكاكها عنه، فإذا ما هو معنى قدرته تعالى وسلطنته التامة»^(١).

أجل، الله سبحانه فاعل، لكنه شاعر وعالم وفعله ملائم لذاته. وهذا ما يصرّح به بعض الأعلام من أن الاختيار هنا يكفي فيه أن يكون له علم بفعله، وأن فعله ملائم لذاته، فلا يشترط من ثم أكثر من ذلك كأن يكون تساوي النسبة إلى الفعل والترك.

(١) محاضرات في أصول الفقه، محمد إسحاق الفياض، تقريرات أبحاث السيد أبي القاسم الخوئي قدس سره، المجلد الثاني، ص ٤٢.

على أساس هذا السجال والاختلاف بين الطرفين رفض المتكلمون التعريف الذي يقدمه الفلاسفة، وعدلوا منه إلى غيره، بما يفيد أنّ القدرة تعني إمكان الفعل وإمكان الترك. وهذا لا يتم إلا إذا كان هناك داع زائد وحدث، وأنّ الفعل لا يجب عند تمامية الفاعل. والنقطة الثانية مهمة أيضاً لأنّ عليها يتعلّق مصير مقوله أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، التي آمن بها الفلاسفة.

لهذا كلّه أنكر المتكلمون أنّ الداعي عين الذات، كما أنكروا أيضاً أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهو المقولتان التي آمنت بهما الفلسفة، لتحفظ اختيارية الفاعل وقدرته على الفعل والترك.

في المقابل يرفض الفلاسفة المقولتين كلتיהם: مقوله زيادة الداعي على الذات، ومقوله إمكان انفكاك المعلول عن علته التامة.

توضيح الشيرازي

لذلك يقول صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ) بعد أن يعرض نظرية المتكلمين مشيراً إلى خطأ ما ذهب إليه بعضهم من القول بالتلازم بين التعريفين الكلامي والفلسي؛ يقول: «فإن الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الإمكان الذاتي. وقد استحال عند الحكماء أن يتتحقق في واجب الوجود ولا منه (أي لا في واجب الوجود ولا من واجب الوجود) جهة إمكانية، لأنّ هناك وجوداً بلا عدم، ووجوباً بلا إمكان، وفعالية بلا قوّة»^(١).

توضيحيه: أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، إذن لا يمكن أن تكون هناك جهة إمكانية بحسب البرهان الذي أُقيم عليه في البحوث المختصة، وما يرتكز إليه من أنه إذا كانت هناك جهة إمكانية، فمعناه وجود فقدان، فيكون محدوداً وقد فرض صرفاً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج٦، ص٣٩.

وحيث تكون أمامنا قاعدة منقحة مفادها أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فإن قيل إنّ نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان فهذا معناه أنّه حصلت فيه جهة إمكانية، وهذا ما ينافي القاعدة.

وهذا معنى كلام الشيرازي: «لأنّ هناك وجوداً بلا عدم، ووجوباً بلا إمكان، وفعالية بلا قوّة. وإنما يجوز هذه النقيص عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالأشاعرة، أو يجعل الدواعي على صنعه وإيجاده أمراً مبائناً»^(١) أي مبائناً لذاته، ومعناه أنّ هذا الإمكان إنما يصحّ عند من يجعل الداعي زائداً على ذاته، ولا يمكن عند الحكيم الذي يرى أنّ الداعي عين ذاته.

للمزيد من التوضيح للفارق بين الفهمين يمكن إعادة طرح المسألة بالشكل التالي: حيث يكون الداعي للإيجاد حادثاً، فالفعل حادث، ومن ثم فإنّ نسبة الفعل إلى الذات بالإمكان لا بالوجوب، وبذلك ستكون نسبة الذات بما هي ذات إلى الفعل بالإمكان لا بالوجوب، فإذا حصلت فيه جهة الإمكان. فكما أنّ نسبة شرب الماء وعدم شربه إلى زيد هي نسبة الإمكان، فكذلك إيجاد العالم وعدم إيجاده، إذ لو نسب ذلك إلى الذات بما هي ذات من غير أخذ الداعي فإنّها ستكون بالإمكان أيضاً، لأنّ الداعي زائد على الذات. لكن إذا كان الداعي هو عين الذات، فعندها لا يمكن أن تكون نسبة الذات إلى الفعل بالتساوي، بل لا بدّ أن تكون بالضرورة.

توضيح الفاضل المقادد

هذا المعنى الاختلافي بين النسقين الكلامي والفلسفى أو ما إليه العديدون - كما سلفت الإشارة - منهم الفاضل المقادد في شرحه لـ«نهج المسترشدين» حيث قال في بحث القدرة: «وقد حقّق المحقق الطوسي قدس الله نفسه موضع

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٠٩.

الخلاف بين الفريقين في تصانيفه، وقال: إنَّ الحكماء يقولون كُلَّ فاعل فعلٍ بإرادةٍ مختارٍ، سواء قارنه فعله في زمانه أو تأخر عنه.

وموضع الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في الداعي، وذلك لأنَّ الحكماء يجِّزُون تعلق الداعي بال موجود، ومع انضمامه إلى القدرة يجب وقوع الفعل، وحيث القدرة والداعي أَزْلِيَان فالفعل أَرْزِيٌّ، فمن ثُمَّ قالوا بقدم العالم.

والمتكلمون يقولون إنَّه لا يدعُون إلاً إلى معدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان (إذا كان حادثاً زمانياً) أو بتقدير الزمان، ويقولون إنَّ هذا الحكم ضروريٌّ، إذ لو دُعِي إلى الموجود لزم تحصيل الحاصل، وهو محالٌ^(١). في ضوء ما مرَّ يتضح أنَّ الفارق بين النسرين الكلامي والفلسفي حول القدرة يكمن بما يلي:

١- مسألة دوام الفيض وانقطاعه.

٢- فاعلية الحق، حيث يذهب المتكلمون إلى أنَّ الله سبحانه فاعل بالقصد، بينما يرفض الحكماء ذلك.

٣- مسألة الاختيار، حيث يذهب المتكلّم إلى أنَّ معناه تساوي نسبة الفعل والترك إلى الفاعل، بينما لا يوافقه الحكيم على ذلك.

٤- أخيراً التزم المتكلّم أن يكون الداعي لأمر معدوم، بينما لا يرى الحكيم ذلك شرطاً، وفي الحصيلة التزم الأوّل بحدوث العالم، والثاني بقدمه.

هل النزاع لفظي؟

في ضوء ما تقدّم من بيان التعريفين وتحرير محل النزاع، هل يصحّ الركون إلى من يقول إنَّ النزاع لفظيٌّ بين الاثنين، وإنَّ التعريفين متلازمان صدقاً؟ من

(١) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، جمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري الأُسدي الحلي (ت: ٨٢٦هـ)، تحقيق السيد مهدي رجائي، قم ١٤٠٥هـ، ص ١٨٣.

الواضح أن ذلك لا يصح، لأن كل واحد من التعريفين تتوقف صحته على لوازم تختلف عن لوازم التعريف الآخر، ومن ثم فهما يعبران عن نسقين في الفهم والمعرفة.

على هذا يتبيّن مدى دقة ما ذهب إليه باحث معاصر، وقد أخذ على عاتقه أن يدافع عن التعريفين معاً، ويلتزم بتصحيحهما كليهما، غالباً النظر عمّا يحيوه كل واحد منها من لوازم في جوفه تشير إلى طريقة في الفهم والنظر تختلف عن الأخرى، كما بان ذلك بجلاء مما مرّ^(١).

٥. نظرية التفسير

تعكس نظرية التفسير موقف الكتاب من مبحث القدرة وتكشف عن مدى التزامه بالنظرية الكلامية أو الفلسفية في المسائل موضوع الاختلاف. يمرّ الطريق إلى نظرية التفسير عبر تحليل معنى القدرة، ثمّ بيان الموقف من الخلاف الكلامي - الفلسفي، وأخيراً الإلماع إلى بعض النتائج المترتبة على البحث.

معنى القدرة

إذا رجعنا إلى تصنيف علميّ مدرسيّ رأينا أنه يدخل إلى موضوع القدرة بالمدخل التالي: «إنّ من المعاني التي نعدّها من الكمالات الوجودية القدرة، ولا تكون إلاّ في الفعل دون الانفعال، فلا نعدّ انفعال الشيء عن غيره - شديداً كان أو ضعيفاً - قدرة. ولا في كلّ فعل، بل في الفعل الذي لفاعله علم به. فلا نسمّي الفواعل الطبيعية العادمة للشعور قدرة لها، ولا في كلّ فعل لفاعله علم

(١) ينظر: الإلهيات، للسبحاني، مصدر سابق، فصل القدرة، فقرة: دفاع عن التعريفين، ج ١، ص ١٣٤ فما بعد.

به، بل في الفعل العلمي الذي يبعث العلم به فاعله على الفعل. فليست مبدئية الإنسان مثلاً لأفعاله الطبيعية البدنية (مثل حركة المعدة في هضم الطعام ونبض القلب) قدرة وإن كان له علم بها، بل الفعل الذي يعلم الفاعل أنه خير له... ولازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كما لا يقتضيه بنفسه... وإذا فرض أنه عالم بكونه خيراً له وكما لا يقتضيه، ابعت الفاعل إليه بذاته، لا بإيجاب مقتضٍ غيره وتحميله عليه؛ فلا قدرة مع الإجبار، والقادر مختار»^(١).

ههنا إذن عوامل أو قيود ثلاثة تحيط معنى القدرة، هي:

- ١ - المبدئية أو الفعل وعدم الانفعال.
- ٢ - العلم، إذ ترتبط القدرة بالفعل الذي لفاعله علم به.
- ٣ - الاختيار، إذ لا يكفي علم الفاعل بالفعل وحسب، بل لابد أن يكون قادرًا على الإتيان بالفعل.

على هذا يتحصل: «أن القدرة المجردة عن النواقص والأعدام هي كون الشيء مبدأً فاعلياً للفعل عن علم بكونه خيراً و اختياراً في ترجيحه»^(٢).

فإذا ما كان الفاعل ناقصاً فهو يريد من فعله أن يستكمل به نقصه ويدرأه عن نفسه، لكون الفعل خيراً للفاعل وكما لا له. أمّا إذا كان الفاعل تماماً فلا يستكمل بالناقص، إنما يفعل هذا الفعل لأنّه تام، فلتزمه يفعل هذا الفعل، تماماً كما في الإنسان الجoward، فلو سألت الجoward لماذا أعطي، لجاء الجواب لأنّه جoward. فالجoward هو منشأ العطاء. ولو قدر لهذا الكيف النفسياني (الجoward) أن يتتحقق في الخارج ونسمّله: لماذا أعطي؟ لجاء الجواب: لأنّي جود، ومن شأن

(١) نهاية الحكمـة، مصدر سابق، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٨.

الجود أن يعطي. كذا الحال في الإنسان الشجاع، فلو سألت: لماذا أقدم الشجاع في المعركة؟ لقليل: لأنّه شجاع. ولو تجسّدت الشجاعة في وجود خارجي وسُئلت: لماذا أقدمت؟ لأجابت: لأنّي شجاعة، ومن طبعي الإقدام. ب شأن الله سبحانه يقضي هذا المنطق أنه يفعل الفعل لأنّه هو، أي يفعله بنفس ذاته، لا بداع خارج عنها، ولا لأنّه أراد أن يوصل النفع، أو لأنّه لا يُسأل عما يفعل، كما مرّ في النظريات التفسيرية السابقة.

هذا المعنى أشار إليه الطباطبائي في حواشيه على «الأسفار» أيضاً، حيث ذكر: «ثم إن الواجب تعالى وجود لا يشوبه عدم، ومطلق غير مقيّد بقييد، ولا محدود بحدّ، على ما تدل عليه البراهين، وفاعل للكلّ بنفس ذاته لا بأمر يلتحقه من خارج، وقد أُقيم عليه البرهان. فإذا كان ذاته هو مبدأ الفعل، وهو مطلق غير مقيّد، فلا يكون مقيّداً بالفعل لامتناع الترك، ولا بالترك لامتناع الفعل، بل مبدأ فعله الذي هو ذاته مطلق غير مقيّد بالفعل أو الترك (أي بوجوب الفعل أو الترك) وهذه هي القدرة الواجبية، وهي عين الذات. وإذا كانت الذات المتعالية في مبدئيتها للفعل مطلقة عن أيّ قيد مفروض، فلا يقهره شيء هو فوقه أو في عرضه بإيجاب الفعل عليه، ولا واجب غيره، ولا يقهره شيء من أفعاله بإيجاب نفسه أو غيره عليه»^(١).

يمكن أن نسجل على النص الملاحظات التالية:

١ - ينفي في قوله: «لا بأمر يلتحقه من الخارج» نظرية الداعي الزائد على الذات.

٢ - يثبت قوله: «مطلق غير مقيّد» الاختيار دون أن تكون ذاته سبحانه مقيّدة، لا بضرورة الفعل ولا بضرورة الترك؛ ذلك لأنّ ذاته سبحانه سُنخ ذات

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، هامش الطباطبائي، ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

لا تقبل التقييد بالفعل حتى يكون الفعل ضروريًّا، ولا بالترك حتى يكون الترك وعدم ضروريًّا.

٣ - لكن النص لم يشير إلى شق ثالث هو: هل الذات لازمها الذاتي الفعل أم أنه يمكن أن ينفك عنها؟ لم ينفي هذا الشق. وال الصحيح أنه كما لا يوجد إكراه فكذلك لا يوجد اضطرار حتى من الذات.

وهذه نقطة الخلاف الأصلية، لذلك نرى السيد الطباطبائي يقول في مكان آخر من كتاب «نهاية الحكمة»: «قد تبيّن في الأبحاث السابقة أن قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعليّته لما سواه، وهي عين الذات المتعالية، ولازم ذلك دوام الفيض واستمرار الرحمة وعدم انقطاع العطية»^(١).

بين المتكلمين وال فلاسفة

اتضح مما مر أن بحث القدرة يتوقف على طبيعة الفهم الذي يتلزم به الإنسان بشأن مقوله أفعال الله سبحانه و هل هي معللة بالأغراض؟ وكذلك المسألة الثانية المترتبة عليها متمثلةً بدوام الفيض أو انقطاعه.

سيأتي البحث التفصيلي لهاتين المسألتين عند الانتقال إلى قسم التوحيد الأفعالي، وذلك حين الحديث عن الغرض من خلق العالم وإيجاده. لكن بشكل عام نقر أن الحق في مسألة الداعي مع الحكماء لا مع الأشاعرة أو المعزلة، بيد أننا مع ذلك لا نلتزم بمقوله دوام الفيض، بل نقول بحدوثه.

هناك إذن معادلة تؤطر الموقف النظري للكتاب، يقع طرفاها بين المتكلمين وال فلاسفة، فمن جهة لا نلتزم بها يذهب إليه الأشعري والمعزلي من أن الداعي خارج عن الذات، بل نراه عين الذات المقدسة التي هي السبب

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٣٢٦.

لإيجاد العالم. وهذا هو موقف الحكماء. ومن جهة ثانية فإنّ فاعليته التامة ليست سبباً لوجوب صدور الفعل عنه، بل يمكن أن يصدر الفعل بعد ذلك، وأن يكون الفيض حادثاً. وهذه هي نظرية المتكلّمين في انقطاع الفيض.

يؤمن فلاسفة بدوام الفيض ويعدّونه لازماً للفاعليّة التامة - كما مرّت إليه إشارة الطباطبائي كمثال^(١) - فالفاعليّة عين ذاته، وذاته أزلية، فلا بدّ أن تكون فاعليّته أزلية، فيلزم دوام الفيض في الابتداء^(٢).

وهذه الفاعليّة ليست صحة الفعل والترك، إنّما هي بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشاً لم يفعل، على نحوٍ ينسجم مع ضرورة الفعل^(٣).

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٣٢٦ قوله: «إن قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعليّته لما سواه، وهي عين الذات، ولازم ذلك دوام الفيض».

(٢) هنا بحث يُشار على هامش هذه المسألة مفاده: هل تنسجم نظرية دوام الفيض مع كون الله خالقاً؟ إذ قد يقال إنّ معنى خلق وصنع وأوجد وفطر هو أن يكون المخلوق مسبّقاً بالعدم، وإلاً إذا لم يكن مسبّقاً بالعدم فلا معنى للإيجاد، إذ لا معنى للإرادة إذا كان الفعل موجوداً معه سبحانه من الأزل. أجل، كلّ ما في الأمر أنّ هذا الفعل ليس واجباً بالذات بل هو واجب بالغير، وذلك من قبيل اللازم الذي يلزم المزوم بالذات. الزوجية - مثلاً - لازمة للأربعة، ولا تنفك عنّها، وعندها فلا معنى من القول إنّ الأربعه أو جدت الزوجية.

على هذا يفيد الاعتراض عدم انسجام مقوله الدوام مع الخالقية والفاعليّة والصانعية. ومع أنه ستأتي معالجة هذه المسألة تفصيلاً، إلاّ أننا نشير إلى أنّ المنحى الذي اخترناه في البحث القاضي بالجمع بين نظرية الحكماء في أنّ الداعي عين الذات ونظرية المتكلّمين في انقطاع الفيض، يكفي لمعالجة هذا الإشكال.

(٣) تترتب على هذا النحو من الفهم مسائل كثيرة حتّى في علم المعاد، فهل هناك مرحلة ما بعد الدنيا كالتي يشير إليها القرآن بقوله: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر: ١٦)؛ هل هناك مرحلة تعددٌ فناءً بمعنى العدم أم لا؟ عندما يأتي أصحاب هذه الفهم إلى قوله «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص: ٨٨)، قوله سبحانه: «وَيَبْقَى=

خلص مما مر إلى أن هناك في معنى القدرة حدوداً ثلاثة، هي المبدئية لل فعل، وأن تكون هذه المبدئية عن علم، وأن يكون لهذا العلم مدخلية وتأثير في إيجاد الفعل. والمهم أن الفعل يمكن أن يختلف عن فاعله، لا أنه يستحيل أن يختلف عنه. أجل لو شاء، يستحيل أن يختلف، أما إذا لم يشا فلا يستحيل. بتعبير قرآني: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، فإذا قال «كن» فيستحيل أن يختلف.

طبيعي، نحن أيضاً نؤمن بقاعدة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، لكن بهذا المعنى، فإذا ما تعلقت إرادته سبحانه بشيء فمن المستحيل أن يبقى الفعل متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، لأن ذلك خلاف النص القرآني وخلاف الأدلة العقلية. ومعنى ذلك فتحنا لا نقبل نظرية الأولوية بالطلق. في ضوء جميع ما مر تعني مقوله أن الله سبحانه قادر أنه ليس مكرهاً وليس عاجزاً كما أنه ليس مضطراً، والقدرة التي ثبتت له سبحانه هي في قبال هذه الأمور الثلاثة.

= وَجْهُ رَبِّكَ (الرحمن: ٢٧) وما هو في معناه، تراهم يحملون الفنان على ضرب من التأويل، ونحو من أنحاء التصرف، حيث لا يمكن أن يكون المراد من الفنان هو العدم؛ لعدم انسجام ذلك مع فاعليته التي هي عين ذاته.

تعد هذه المسألة سائلة، إذ لا بد أن تبدأ بعد هذا العالم - بعد مرحلة **«يَوْمَ نَطَوَيِ السَّمَاءَ كَطِي السِّجْلَ لِلْكُتُبِ»** (الأنبياء: ١٠٤) - نشأة وعالم وفاعلية أخرى، وهكذا. وقد أعاد هذا المنطق الفلسفى ما أثبتته معطيات العلوم الحديثة خلال القرون الأخيرة من تبدل النظرة إلى الكون بعد أن سقطت نظرية الأفلاك والأجرام العلوية دائمة الوجود بسقوط علم الهيئة القديم، لتغيب بذلك الحجة التي تفيد بأن الأفلاك والأجرام العلوية دائمة الوجود بأشخاصها.

(١) يس: ٨٢.

٦ - دلائل القدرة

تساق على القدرة أدلة متعددة نقلية وعقلية نعرض لبعضها في النقاط التالية:

الدليل الأول: يتمثل بإيجاد العالم وإتقانه وتدبره، فيعد دليلا قدرته سبحانه. وهذا الدليل كثير الدوران في القرآن الكريم وفي النصوص العلوية، وكلمات أهل البيت عليهم السلام.

المتكلّم بدوره لم يهمل هذه الفرصة بل استثمرها وراح يفيد منها في إثبات نظريته المتمثلة في مقوله «الداعي إلى أمر معده» إذ يتساءل بقوله: كيف يصح أن يتحدّث كلّ هذا العدد الغفير من الآيات والروايات على أنّ إيجاد العالم والخلق هو دليل قدرته لو أنّه كان موجوداً منذ الأزل؟ وألا يعده ذلك ضرباً من تحصيل الحاصل؟

أما النصوص في ذلك فهي كثيرة، منها:

١ - قوله سبحانه: ﴿الَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بِيَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١). إذ في الآية الدلالة على أنّ خلق السماوات والأرض هو دليل على قدرته. وثمة في هذا المفاد آيات كثيرة.

٢ - جاء في كلام الإمام أمير المؤمنين في الخطبة المعروفة بخطبة «الأشباح» قوله عليه السلام في جواب من سأله أن يصف له ربّه: «وأرانا من ملوك قدرته، وعجبائب ما نطق به آثار حكمته، واعتراف الحاجة من الخلق إلى أن يقيمه بما يملك قوّته، ما دلّنا باضطرار قيام الحجّة له على معرفته، فظهرت البدائع التي

(١) الطلاق: ١٢.

أحدثها آثار صنعته، وأعلام حكمته، فصار كلّ ما خلق حجّة له ودليلًا عليه، وإن كان خلقاً صامتاً فحجّته بالتدبر ناطقة، ودلالة على المدعى قائمة^(١). ثم راح يصف بدائع في خلق الإنسان وتدبر الوجود، وفي صفة السماء والملائكة والأرض، مما فيه دلالة قدرته سبحانه.

٣ - وفي خطبة أخرى في بيان قدرته سبحانه قال الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام: «بِيْدُكَ ناصيَّةٌ كُلُّ دَابَّةٍ، وَإِلَيْكَ مَصِيرٌ كُلُّ نَسْمَةٍ. سَبَحَانَكَ مَا أَعْظَمَ شَائِنَكَ، سَبَحَانَكَ مَا أَعْظَمَ مَا نَرَى مِنْ خَلْقَكَ، وَمَا أَصْغَرَ كُلُّ عَظِيمَةٍ فِي جَنْبِ قَدْرَتِكَ، وَمَا أَهُولَ مَا نَرَى مِنْ مَلْكُوكَكَ، وَمَا أَحْقَرَ ذَلِكَ فِيهَا غَابَ عَنَّا مِنْ سُلْطَانَكَ، وَمَا أَسْبَغَ نَعْمَكَ فِي الدُّنْيَا، وَمَا أَصْغَرَهَا فِي نِعْمَ الْآخِرَةِ!»^(٢).

٤ - وفي خطبة أخرى في بيان قدرة الله سبحانه قال الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام: «خَلَقَ الْخَلَائِقَ بِقَدْرَتِهِ، وَاسْتَعْبَدَ الْأَرْبَابَ بِعَزَّتِهِ، وَسَادَ الْعَظَمَاءَ بِجُودِهِ»^(٣).

٥ - وفي الواقعة المعروفة بين الإمام جعفر الصادق عليه السلام وابن أبي العوجاء التي وقعت في الحجّ، كان مما سأله ابن أبي العوجاء قوله: ما منعه إن كان الأمر كما تقول أن يظهر لخلقه، ويذعنون إلى عبادته حتى لا يختلف منهم اثنان، ولمّا احتجب عنهم وأرسل إليهم الرسل؟ فأجابه الإمام: «وَيْلُكَ، وكيف احتجب عنك من أراك قدرته في نفسك، نشوءك ولم تكن، وكبرك بعد صغرك، وقوّتك بعد ضعفك، وضعفك بعد قوّتك، وسقملك بعد صحتك، وصحتك بعد سقملك... ورجاءك بعد يأسك، و Yasك بعد رجائك، وخاطرك

(١) نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح، مصدر سابق، الخطبة ٩١، ص ١٢٦.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٠٩، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣، ص ٢٦٥.

بما لم يكن في وهمك، وعزوب ما أنت معتقد عن ذهنك» إلى أن قال ابن أبي العوجاء: «وما زال يعده على قدرته التي هي في نفسي لا أدفعها حتى ظننت أنه سيظهر فيها بيدي وبينه»^(١).

لقد وضع هذا النص والذى سبقه نظام التدبير العام في الوجود كله بما يتضمنه من إنسان وسماءات وأراضين وملائكة تحت القدرة وتدير القدرة ﴿سُنْرِيْمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لُّهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٢).

هذا الدليل وإن كان ورد من خلال النقل وعبر النصوص القرآنية والحديثية، إلا أنه ينطوي على بيان عقلي، ويستوطن استدلالاً عقلياً كما هو واضح.

الدليل الثاني: وهو دليل عقلي يرتد إلى قاعدة «معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له».

بيانه: من الواضحات الجلية بالوجودان والفطرة أن القدرة موجودة عند كل إنسان، وهذا ما لا يحتاج إلى دليل، وما دامت القدرة كما لا وجودياً، ويستحيل أن يكون معطي الكمال الوجودي فاقداً له، فلابد إذن أن يكون واحداً له بال نحو الذي ينسجم مع الواجب وغناه سبحانه، وبها يتتسق وقاعدة أن له من كل كمال وجودي أشرفه وأعلاه، بحيث ينسجم ذلك الكمال مع مرتبته الراجحة.

الدليل الثالث: وهو دليل عقلي يستند إلى قاعدة عامة تفيد أن كل ما بالغير لابد أن ينتهي إلى ما بالذات.

(١) توحيد الصدوق، طبعة دار المعرفة، باب القدرة، الحديث ٤، ص ١٢٧.

(٢) فصلت: ٥٣.

بيانه: ما دام واضحاً أنّ وجود الإنسان بالغير، فإنّ صفاته الوجودية بالغير أيضاً، فإذان القدرة بالغير أيضاً، ولا بدّ أن تنتهي إلى صفة تكون واجبة، أي إلى قدرة واجبة.

عبارة أخرى: لما كانت القدرة عندنا نحن البشر ممكنة قائمة بالغير، فالحاجة قائمة إلى أن تكون هناك قدرة واجبة قائمة وغنية بذاتها. والذي يبدو أنّ البيان القرآني والروائي يرجع إلى هذا الأساس، لما يفيده من أنّ الخلق والتدبیر قائمان بالقدرة.

توجد أدلة عقلية ونقلية أخرى استفاضت الكتب المختصة بذكرها^(١). هناك أيضاً من استدلّ بإجماع الملل والنحل والأديان والشريعة السماوية. وبصرف النظر عمّا إذا كان يصحّ الاستناد إلى مثل هذه الإجماعات أم لا، فإنّ المستفاد منها يقيناً أنها تقوّي في الإنسان ما انتهى إليه من الدليل، وتصحّ مؤيّداً عليه. فعندما يتنهى الإنسان من الأدلة العقلية والنقلية يعيش حالة من الاطمئنان إلى صحة موقفه وأنّه على الحقّ والصراط المستقيم، وهو يرى إجماع أهل الملل والنحل وتوافق الأديان والشريعة مع ما انتهى إليه، وإلاّ لو لم يكن الأمر كذلك لوقع في أصل المسألة شيء من الاختلاف.

بعد أن انتهى البحث إلى هذه التخوم وبيانت حدوده وثغوره يكون من المنطقي معالجة الأسئلة التي تثار في مدار هذه الصفة سواء على شكل استفهامات تحتاج إلى علاج، أو نقاط إضافية تزيد من استحكام البناء النظري للبحث وتقوّي متناته.

(١) ينظر على سبيل المثال: شرح تجريد العقائد للقوشجي؛ شوارق الإلهام للهابيжи؛ إرشاد الطالبين للفالضل المقداد. وكمصدر معاصر يُنظر: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، بحث القدرة، ص ١٣٣ - ١٤٣.

٧- أسئلة حول القدرة

السؤال الأول : صفة ذات أم صفة فعل؟

أول الأسئلة يتصل بطبيعة صفة القدرة: أصفة ذات هي أم صفة فعل؟ قبل الإجابة يحسن بنا استعادة تمييز مرت إلينه الإشارة سابقاً بين صفات الذات وصفات الفعل.

في هذا المجال معياران قدمهما البحث العقدي أحدهما كلامي والآخر فلسي. ففي مضمار البحث الفلسفي انتهى المعيار الأساس إلى أنّ الذات إذا كانت بنفسها كافية للاتصف بتلك الصفة فهي صفة ذات، أمّا إذا كانت محتاجة إلى الغير للاتصف بها فهي صفة فعل. مثال الأول العلم والحياة؛ فإنّ الانتصاف بها لا يتوقف على شيء بل نفس الذات كافية للاتصف بها. ومثال الثاني: الرزاق والخالق، فمن دون وجود مخلوق ومرزوق لا معنى للاتصف بالخالق والرزاق.

أمّا في مضمار البحث الكلامي فإنّ الميزان يفيد أنّ صفة الذات هي كلّ صفة اتصف بها الله سبحانه ولم يتصرف بضدّها ونقىضها كالعلم والقدرة، فلا يصحّ أن يكون عالماً بشيء وجاهلاً بشيء آخر، أو قادرًا على شيء وعجزًا عن آخر. أمّا صفة الفعل فهي كلّ صفة يتصرف بها الله سبحانه وبها يصادفها مثل: خلق ولم يخلق، أراد ولم يرد، أعطى ومنع، بسط وقبض وهكذا.

هذا هو المعيار العام وإن كانت هناك فروق أخرى في مجال البحث التفصيلي. الحصيلة أنّه على الملائكة كليهما تعدّ القدرة صفة من صفات الذات لا من صفات الفعل. مع أنّ هذا الميزان يكفي لجسم الإجابة بالأخصّ وأنّه يسجل إجماع النسرين الكلامي والفلسفي والتقاءهما عليه، إلا أنّ هناك رواية مهمة في هذا المجال تفيد صراحة أنّ القدرة من صفات الذات.

ففي حديث عن محمد بن عرفة، قال: قلت للرضا عليه السلام: خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة^(١)? فقال: «لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة، لأنك إذا قلت خلق الأشياء بالقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره، وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء، وهذا شرك^(٢). وإذا قلت خلق الأشياء بقدرة، فإنّها تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره»^(٣).

يبتغى النص أن يوضح بوضوح بأن القدرة ليست شيئاً غير الله سبحانه، فإذاً لا بد أن تكون عين الذات، وإذا صارت عين الذات فلا يمكن أن تكون صفة فعل، بل لا بد أن تكون صفة ذات، وهو المطلوب.

على أن النص يلتقي في دلالته على نفي آلية القدرة، بقوله عليه السلام: «وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء» مع منحه سبق وأن لا حظناه عند دراسة نظريات المسلمين في الصفات، إذ رأينا أن الاتجاه الأشعري يثبت قدم الصفات، ومن ثم يلتزم بأنّها زائدة على الذات، عندما ذهب إلى أن الله سبحانه عالم بعلم، وبذا يكون العلم غير الذات. وهذا ما تصدّى إليه منهج المعرفة التوحيدية عند أئمّة أهل البيت عليهم السلام في التأكيد على أنه عالم لا

(١) في التعبير ما يوضح عن السبب الكامن وراء ما استدلّ عليه الأعلام من أن إيجاده الخلق هو دليل قدرته، وأن القدرة منشأ الخلق.

(٢) لو أن أحدهم مارس في الوقت الحاضر مثل هذه الدقة في استخدام الألفاظ وتدريب السائل والمتعلم على صحة استعمال اللفظ في موضعه، فلربما اعترض عليه آخرون وأنكروا عليه جدواً مثل هذا النهج التدقيقي، بل ربما حملوا ذلك على التعامل أو الفضول العلمي، مع أن النصوص الروائية مشحونة بمثل هذه النقاط الدقيقة التي تأتي على سبيل التعليم والتحذير من الوقوع بمزاعق الاستخدامات الخاطئة.

(٣) توحيد الصدوق، مصدر سابق، باب القدرة، الحديث ١٢، ص ١٣٠ - ١٣١.

يعلم، سميع لا يسمع، حي لا بحياة، وقدر لا بقدرة كما هو الحال في البحث الذي بين أيدينا، بل هو ذات عالم حية سمّاعة بصيرة قادرة، من دون توسيط شيء بين الصفة والذات.

السؤال الثاني : اكتناء القدرة

إذا كانت القدرة عين الذات فهل يمكن الوقوف على حقيقتها واكتناؤها؟ من الواضح أن المبني التي أشيد عليها منهج الكتاب، بالأخص التمهيدية، تجمل الإجابة بالنفي، ربما دون حاجة إلى طرح السؤال أصلاً، وذلك لما مرّ من استحالة اكتناء الذات، والقدرة مصداقاً هي عين الذات.

بيد أنّ الذي دفع إلى عنونة المسألة وعرضها في سؤال مستقل هو مجئها بهذا الشكل في نصوص أئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ من ذلك ما جاء من كلام للإمام أمير المؤمنين في خطبة «الأشباح» حيث قال عليه السلام: «ولا تقدّر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهاكين». هو القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك منقطع قدرته، وحاول الفكر المبرأ من خطرات الوساوس أن يقع عليه في ميقات غيوب ملوكه، وتولّت القلوب إليه لتجري في كيفية صفاته، وغمضت مداخل العقول في حيث لا تبلغه الصفات لتناول علم ذاته، ردعها وهي تحبب مهاوي سدف الغيوب، متخلاصة إليه سبحانه، فرجعت إذ جبّهت معترفةً بأنه لا يُنال بجور الاعتساف كنه معرفته^(١).

لقد انطلق النص العلوي وهو يتحدث عن القادر، لكنه ما لبث أن تحول إلى كنه المعرفة مسجلاً استحالتها للذى يتکلفها اعتسافاً وهو يروم تخطي دائرة المعرفة الممكنة إلى ما وراءها؛ لأنّ القدرة عين الذات، والذات لا تكتنن.

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٩١ المعروفة بخطبة الأشباح، ص ١٢٥ - ١٢٦.

السؤال الثالث: هل القدرة متناهية؟

بعد أن ثبت أن القدرة صفة ذات فمن المستحيل أن تكون متناهية، لأنّ الصفات الذاتية عين الذات مصداقاً وإن كان بعضها مختلفاً عن بعضها الآخر مفهوماً، أي أن القدرة غير العلم، والعلم غير الحياة مفهوماً، وهكذا.

ولما كان قد ثبت خلال الأبحاث السابقة أنه ليس لله حد كم مر تفصيلاً في بحث التوحيد الذاتي، لأنّ من حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله كما يقول الإمام أمير المؤمنين، وإذا بطل أزله فقد صار مسبوقاً بالعدم، وإذا صار مسبوقاً بالعدم صار ممكناً، وإذا صار ممكناً فهو ليس بواجب ولا غنيّ.

على هذا يستحيل لقدرة الله سبحانه أن تكون مقيدة بقيد، بل هي قدرة مطلقة، ومحال أن يوصف غير الله بالقدرة المطلقة معنىًّا، لأنّ كلّ ما هو غيره قادر على شيء وعجز عن شيء. كذا في بقية الصفات كالحياة والعلم، فالحيّ غيره سبحانه حي إلى حدّ وبعدها صائر إلى الموت، لأنّه مسبوق بالعدم، والعالم غيره عالم إلى حدّ وجاهل فيما وراء ذلك. أمّا الله سبحانه فإذا ثبتت له صفة كمالية ذاتية فلابد أن تكون غير متناهية لا يشوبها نقص أو عدم، ولا يكون لها حد لأنّها عين ذاته المقدّسة.

على هذا يتّسم ما ذكره الراغب الأصفهاني في «المفردات» عن هذا الجانب من القدرة بالدقة، إذ يقول: «ومحال أن يوصف غير الله بالقدرة المطلقة معنىًّا وإن أطلق عليه لفظاً، بل حقّه أن يقال قادر على كذا. ومتي قيل هو قادر فعل سبيل معنى التقيد، ولهذا لا أحد غير الله يوصف بالقدرة من وجه إلا ويصحّ أن يوصف بالعجز من وجه»^(١).

أمّا ما ذكره في معنى قدرة الله سبحانه من أنها تعني: «نفي العجز عنه»^(٢)

(١) المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، ص ٣٩٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٩٤.

تأثراً بمنهج إرجاع الصفات الثبوتية إلى صفة سلبية، فهو يواجه إشكالاً معرفياً يتنافى مع منهج الكتاب ونظريته في الإيمان بالمعرفة الممكنة كما مرّ شرحها، وذلك في مقابل النزعة التي تقول بالتعطيل صراحة أو يفضي مقاها إلى التعطيل، وهي تكتفي في كلّ صفة بنفي ضدّها، حيث يتلهي معنى العلم عندها إلى نفي الجهل، والقدرة إلى نفي العجز وهكذا بقية الصفات.

تؤكّد النصوص القرآنية والحديثية بدورها مطلقة القدرة وعدم تقيّدها بقييد، يقول سبحانه: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾^(١) هكذا بإطلاق دونها أي قيد.

أمّا في الجانب الروائي، فنصوص «نهج البلاغة» مكثفة في تأكيد هذا المعنى، إذ يقول الإمام علي عليه السلام في بعضها: «وَكُلُّ عَزِيزٍ غَيْرِ ذَلِيلٍ، وَكُلُّ قَوِيٍّ غَيْرِ ضَعِيفٍ، وَكُلُّ مَالِكٍ غَيْرِ مَلُوكٍ، وَكُلُّ عَالَمٍ غَيْرِ مَتَّلِّمٍ، وَكُلُّ قَادِرٍ غَيْرِ يَقْدِرُ وَيَعْجِزُ»^(٢).

أمّا من حيث الدليل العقلي فهو الآخر قائم على إثبات سعة قدرته تعالى وإطلاقها وعدم تقيّدها، وهذا من الواضحات.

بيانه: أنّ ذات الله سبحانه وتعالى هي مبدأ قدرته، وهي المقتضي لها - والاستخدام نسقه بهذه الصيغة من باب الضيق في التعبير حيث لا مناص من استعمال مثل هذه الألفاظ لإيصال المعنى - ومن هذه الجهة لا يوجد قيد، فإذاً المقتضي تامّ، وإذا ما كان شيء من التقيد في القدرة فمنشأه المانع لا المقتضي، لأنّ المقتضي مطلق غير مقيد؛ لتمثّله بذاته التي هي مبدأ القدرة، والذات مطلقة.

(١) الأحزاب: ٢٧.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٦٥، ص ٩٦.

هكذا لا يمكن لأي تقييد يشوب القدرة أن يرجع إلى الذات، وإنما يعود إلى المانع وإلى القابل. والمانع إنما إله غيره في قباله سبحانه وهو محال، وإنما أن الممکن نفسه يعجزه سبحانه، وهذا أيضاً محال، لأنّ صفة الإمكان هي الموجة للقدرة، بمعنى أنّ الحقيقة التي صار على أساسها هذا الشيء مقدوراً تتمثل في أنه ممکن الوجود، فكلّ ممکن فهو مقدور.

إذن المقتضى تامّ المبدئية، والقابل تامّ القابلية، فلا معنى لتقييد القدرة.

يقول الطوسي في «التجريد»: «و عمومية العلة تستلزم عمومية الصفة»^(١). فعلة أنّ هذا مقدور لله أنه ممکن، وإنّ لو كان واجباً أو ممتنعاً لكان خارجاً عن المقسم. وحيث إنّ الإمكان هو علة المقدورية، وهو حاكم على كل شيء، لأنّ كلّ ما خرج عن دائرة الوجوب والامتناع فهو داخل في دائرة الإمكان للحصر العقلي، وحيث صار الإمكان علة إلى كونه مقدوراً، والمفروض أنه عام، فالقدرة تكون عامّة، وعمومية العلة التي هي الإمكان تستلزم عمومية الصفة التي هي القدرة.

يبدو أنّ هذا المنحى لإثبات عموم القدرة وإطلاقها من خلال الاستناد إلى تمامية المقتضى وإطلاقه متمثلاً بالذات وعدم وجود المانع، يعبر عن اتجاه عامّ لدى الدارسين^(٢).

لقد تمَّ في البحوث السابقة إثبات أصل القدرة بنحو القضية المهملة، أمّا مع هذا الدليل العقلي والأدلة النقلية التي تفوق حدّ الإحصاء، فقد ثبت عموم القدرة على نحو الموجة الكلية وأنّها شاملة لكلّ ممکن.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص ٢٨٣.

(٢) ينظر: الإلهيات، مصدر سابق، ص ١٤٠ - ١٤٢.

السؤال الرابع: هل تشمل الواجب والممتنع؟

حيث ثبت أن قدرته سبحانه غير متناهية بل هي مطلقة غير محدودة بقيد، فهل يعني ذلك أنها تشمل الواجب والممتنع أيضاً؟ لو قلنا إن قدرته سبحانه تشمل الممتنع بالذات للزم من ذلك الخلف والتناقض، لأنّه لو كان الممتنع مشمولاً بالقدرة لأمكن أن يوجد، والمفروض أنه ممتنع بالذات، إذن ما فرض أنه ممتنع بالذات ليس ممتنعاً بالذات، وهذا خلف. ومرجع الخلف في نهاية المطاف إلى التناقض.

كذلك في الواجب بالذات. فإذا فرض أنه يوجد من الغير باشتغال القدرة عليه، فسيكون واجباً بالغير، وقد فرض أنه واجب بالذات، إذن ما فرض أنه واجب بالذات ليس واجباً بالذات، وهذا خلف أيضاً.

على هذا لا تشمل القدرة الواجب والممتنع. لكن هذا التعبير ربما أوحى بشيء من تقييد القدرة، بينما المقصود هو أن القدرة لا تشملها لضعف أو عجز في الفاعل، بل لعدم قابلية القابل، أمّا لضعفه إلى حد أنه ممتنع بالذات، أو لغناه ووجوبه بالذات بحيث لا يقبل التأثير، ومن ثم فهو خارج عن مدار القدرة من دون أن يكون ذلك عجزاً في القدرة ذاتها.

وهذا ما يفسّر لنا تظاهر النصوص القرآنية والرواية في التأكيد أن الله سبحانه ليس بعجز، وتركيزها على نفي العجز عن الفاعل. إنما تكمن المشكلة في القابل، إذ لا بد وأن يكون قابلاً لأن يأخذ فيض الفاعل. أمّا لو عجز على أن يأخذ فيض الفاعل لضعفه وهلاكته وبطانته كالممتنع، أو لقوّة وجوده لكونه واجباً بالذات، فسيكون خارجاً عن مدار القدرة، بيد أنه خروج تخصيسي لا تخصيصي، أي خروج موضوعي لا خروج حكمي.

مثال البيضة والدنيا

النصوص الروائية حافلة في تأكيد هذا المعنى، منها الرواية المعروفة التي

تنصّ أنّ رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام وسأله: هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن يصغر الدنيا أو يكبّر البيضة؟ قال: «إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون»^(١).

في تحليل بعض مفردات النصّ نلحظ أنّ قول الإمام: «إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز» يشير إلى عدم وجود إشكالية في الفاعل، فالفاعل تمام الفاعلية ومن ثمّ فهو لا ينسب إلى العجز، إنّما تكمن الإشكالية في موضع آخر عَبَر عنه الإمام بقوله: «والذي سألتني لا يكون» حيث المطلوب في سؤال السائل هو الممتنع. والممتنع لا تتعلق به القدرة، وهذا هو منشأ عدم إمكانه، لأن هناك استثناءً وتقييداً وعجزاً في الفاعل وفي القدرة الإلهية.

مع أنّ هذا النصّ الروائي تؤيّده نصوص أخرى في تأكيد المضمن ذاته، إلا أنّ هناك ما قد يتعارض مع هذا المضمن ويُشعر بالتهافت، وذلك في الحوار الذي جرى بين المتكلّم هشام بن الحكم وأبي عبدالله الديصاني، إذ سأله الديصاني هشاماً قائلاً له: «ألك ربّ؟ فقال: بل، قال: قادر؟ قال: نعم قادر، قاهر. قال: يقدر أن يدخل الدنيا كلّها في بيضة لا يكبّر البيضة ولا يصغر الدنيا؟ فقال هشام: النّظرة. فقال له: قد أنظرتك حولاً. ثمّ خرج عنه».

عندئذ هرع هشام بن الحكم إلى الإمام أبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق فعرض عليه المسألة، فأجابه الإمام عليه السلام: «يا هشام كم حواسك؟ قال: خمس. فقال: أيّها أصغر؟ فقال: النّاظر. قال: وكم قدر النّاظر؟ قال: مثل العدسة أو أقلّ منها. فقال: يا هشام، فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى. فقال: أرى سماءً وأرضاً ودوراً وقصوراً وتراباً وجبالاً وأنهاراً. فقال له أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقلّ منها قادر أن

(١) توحيد الصدوق، مصدر سابق، باب القدرة، الحديث ٩، ص ١٣٠.

يدخل الدنيا كلّها البيضة لا يصغر الدنيا ولا يكبر البيضة»^(١).

من الواضح أنَّ الأصل هو ما يفيده النصُّ الأوَّل من عدم تعلق القدرة بما طلبه السائل في سؤاله؛ لأنَّه ممتنع، والقدرة لا تتعلق بممتنع. وعندئذ فإنَّ الرواية الأولى هي الأصل المحكم وما دونه يحتاج إلى تأويل كما ذهب إليه الباحثون، منهم المجلسي (ت: ١١١١هـ) في «بحار الأنوار» حيث ذكر أربعة وجوه لتأويل الخبر، استظهر من بينها الوجه الرابع الذي قال فيه: «إنَّ السائل لما كان قاصراً عن فهم ما هو الحق معاذداً ولو أجاب عليه السلام بعدم تعلق القدرة به لتشبُّث بذلك ولحّ وعاند»^(٢).

فلو أنَّ الإمام عرض الجواب من زاوية أنَّ العجز في القابل لا في الفاعل، وذكر أنَّ الله سبحانه لا يقدر على ذلك، لكن لا لعجز فيه بل لنقص في القابل، لكان يمكن أن نتصوَّر تمسِّك السائل ذي الشبهة بالقطع الأوَّل من كلام الإمام الذي يقول فيه: «الذِي سأْلْتُنِي لَا يَكُون» وتشبُّث به متغافلاً عن الجزء الثاني الذي ينطوي على التوضيح.

من المناسب أن نشير في هذا المجال إلى تعقيب للسيد الطباطبائي على الرواية التي سبقتها، يقول الإمام عليه السلام: «والذِي سأْلْتُنِي لَا يَكُون» ذكر فيه: «لأنَّ القدرة تتعلَّق بما يصحُّ حصوله ويمكن وجوده. فما هو ممتنع وجوده ومتعذر حصوله لا تتعلَّق به القدرة، ولا يصحُّ أن يُسأَل عنه هل الله قادر أن يفعله؟ فإثبات عموم قدرته وتزييه ساحته عن العجز والقصور لا ينافي عدم إمكان حصول تلك الأمور. وبالجملة فالنقص في القابل دون الفاعل»^(٣).

(١) التوحيد، مصدر سابق، ص ١٤٠ - ١٢٣ - ١٢٢؛ بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٤٠ .

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٤٢ .

(٣) المصدر السابق، ج ٤، تعقيب للطباطبائي على الخبر العاشر في هامش صفحة ١٤٣ .

السؤال الخامس: ما معنى الأهون؟

حيث ثبت أن قدرته سبحانه مطلقة غير متناهية فهل يمكن تصور أن يكون هناك معنى للأصعب والأسهل عليه سبحانه بحيث تكون بعض الأفعال أسهل بالنسبة إليه من بعض؟ في الحقيقة ليس في الآيات والنصوص الروائية تعبر «أصعب» لما في ذلك من إساءة أدب إزاء الذات المتعالية المقدّسة، بل ورد فيها أن بعض الأفعال أهون، فيكون هناك ما ليس بأهون بحسب المدلول الالتزامي، أي ما هو أصعب ويحتاج إلى قدرة أكبر.

تنطلق البداية المنطقية في الجواب من تحليل السؤال. فعندما يقال: «هذا الفعل صعب وذاك سهل» فما هو منشأ الصعوبة والسهولة؟ يمكن المنشأ في طبيعة المقدمات التي يستند إليها الفعل. فمن الأفعال ما يتوقف على مقدمات قليلة، ومنها ما يتوقف على مقدمات كثيرة، وعندها يكون الفعل الأول سهلاً والثاني صعباً قياساً إليه.

لو افترضنا مقياساً معيناً للقدرة يتتألف من درجات بحيث يكون لكل مقدمة واحدة عشر درجات، ثم افترضنا أن هناك فعلاً يتوقف تحققه على مقدمة واحدة وآخر يتوقف على عشر مقدمات، فمن الواضح أن الفعل الأول يحتاج إلى عشر درجات على سلم معيار القدرة بينما يحتاج الثاني إلى مائة درجة. ومعنى ذلك أن الإنسان الذي ينجذب الفعل المؤلف من مقدمة واحدة، سيكون عاجزاً عن تحقيق الفعل المؤلف من عشر مقدمات بقدرة الفعل الأول، وبذلك لا يتحقق الفعل الثاني.

على هذا يقدر الإنسان على تحقيق شيء ويعجز عن تحقيق آخر، ومن ثم يمكن تصور إطلاق الأسهل والأصعب بالنسبة إليه، لأن للقدرة الإنسانية مرتبة تبلغها وحدة لا بد أن تتوقف عنده دون أن تستطيع تخفيضه. من البديهي أن

هذا المعنى من المستحيل أن ينطبق على قدرة الله، وعندئذ لا معنى لأن نتصور وجود فعل أو شيء أسهل وأخر أصعب بالنسبة إليه، لما يفضي إليه ذلك من تحيز في الذات الإلهية، فبالتحيز يمكن أن يصح القول بأن الله سبحانه قادر على قدر هذه الحقيقة، أمّا ما زاد عن ذلك فيحتاج إلى إضافة حقيقة أخرى حتّى يكون قادراً عليه.

من الواضح أن هذا مستحيل، ولا يصح بالنسبة إلى الله سبحانه لأنّه ذات واحدة بسيطة، والذات هي مبدأ القدرة، وحيث إنّ الذات غير متناهية فإنّ القدرة غير متناهية أيضاً، ومن ثم لا معنى أن يكون هذا الفعل أسهل من ذاك، وذاك أصعب وأعقد أو أكبر من هذا وهكذا.

فما يثبته البيان العقلي أن قدرته سبحانه على حد سواء بالنسبة إلى جميع الأفعال. وهذا أمر واضح تصرّح به الآيات القرآنية، منها قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١) من دون فرق بين الأشياء ومقدّمات الأفعال، سواء كان الفعل يتألف من ألف مقدمة أو أكثر أو من مقدمة واحدة أو أقل، إذ الآية تتحدّث بإطلاق لا يشوبه أي قيد. وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٌ بِالْبَصَرِ﴾^(٢)، على أن استخدام تعبير «كلمح البصر» يفيد التشبيه لما يألفه الإنسان في حياته من دالة على السرعة الخارقة، وإلا فإن تحقق الفعل في القدرة الإلهية يفوق حتّى هذا التصور، وتخترق حقيقته هذا المدى أيضاً.

لقد جاء في الحديث القدسي عندما سأله موسى عليه السلام ربّه عن خزائنه: خزائي أقول للشيء كن فيكون. وحيث إن لكل شيء خزائن ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ

(١) يس: ٨٢.

(٢) القمر: ٥٠.

إِلَّا عِنْدَنَا خَرَائِنُهُ^(١)، فَإِنَّهُ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَهُوَ مُتَعَلِّقٌ بـ«كُن».

وهذا يعني أنَّه يستوي عندَه (تعالى) خلق السماوات والأرض وخلق نفس واحدة، من دون فرق، من هذه الجهة، بين الاثنين.

مثل من واقع الإنسان

يمكن تقريب المعنى من خلال مثال مستلٌ من واقع الممارسة الإنسانية. فلو أرادَ الإنسان من خلال علاقته بالواقع الخارجي أن يتحقق فعليَّن لأحدِهما مقدمةً واحدةً وللآخر سبع مقدماتٍ مثلاً، فمن البديهي أن تحقيق الفعل الأوَّل أسهلٌ من الفعل الثاني، والثاني أصعبٌ من الأوَّل. لكنَّ لو انتقلنا إلى صفحة الذهن الإنساني، وأرادَ الإنسان أن يصوِّر في ذهنه صورة لشيءٍ، فلا فرقٌ في قدرة الإيجاد بالنسبة إليه بين أن يصوِّر صورة لريشة أو صورة لجبل مع ما بين الاثنين من فارقٍ هائلٍ في الواقع الخارجي. فبمجرد أن يشاء الإنسان يستطيع الذهن أن يوجد صورة ذهنية لريشة أو ذبابة، كما يستطيع في الوقت نفسه أن يوجد صورة لجبل أو فيلٍ من دون أن يلمس عناءً لا في الذهن ولا في قدرة الإيجاد بين التصور الأوَّل والتصور الثاني.

يتَّضح من هذا المثال أنَّ كُلَّ إنسان هو أيضًا مظهر لـ«كُن فيكون»، غاية ما في الأمر أنَّ هناك دائرة محددة لتحقيق هذه الإرادة لا يمكنه أن يتخطَّاها.

بيدَ أنَّ النتيجة الأهمُ التي تترتب على هذا المثال أنَّ القدرة إذا تحرَّكت وفق قاعدة «كُن فيكون» فليس هناك فرقٌ في إيجاد الفعل بين أن يكون صغيرًا أو كبيرًا، ومن ثمَّ لا معنى للسهولة والصعوبة، كما لاحظنا ذلك من خلال المثال. عند هذه النقطة نلمس المعنى الذي يذكره المحققون بقولهم: إنَّ صفحة الاعيان إلى الله، كصفحة الأذهان إلينا. فما دامت الأعيان في الخارج حاضرة

(١) الحجر: ٢١.

كلّها عند الله سبحانه فهو يُعمل فيها قدرته من خلال «كن فيكون» من دون فرق بين أن يتوقف الفعل على واسطة واحدة أو على ألف واسطة. لا شكّ أنّه قد يعرض بعض على المثال انطلاقاً من قاعدة أنّ المثال يقرب من جهة ويبعّد من جهة أو من ألف جهة، أو أنّ التمثيل ليس حجة بحسب قول المناطقة، إلاّ أنّ الذي ذُكر لم يأخذ مكان الدليل العقلي على المسألة، بل سبق من زاوية تقرير أحد زوايا الفكرة إلى الذهن، متمثلاً في أنّ شيئاً في الخارج يمكن أن يكتسب أحدهما صفة سهل والآخر صفة صعب، لكن نفس هذين الشيئين يفقدان الحوصلة المذكورة عندما يرددان على صفحة الذهن، إذ يحيطان في التصور الإنساني على درجة سواء من دون أن يكون هناك معنى لإطلاق أنّ هذا أسهل وذاك أصعب على مستوى إيجاد صورتها الذهنية بالنسبة إلى الإنسان. مع ذلك نأمل أن لا يفضي هذا التمثيل إلى خلط بين القدرة الإلهية المطلقة والقدرة الإنسانية من زاوية الفهم والإدراك بالنحو الذي يؤدي إلى ترحيل بعض قيود وشروط وموانع القدرة الإنسانية وتعويضها في فهم وإدراك القدرة الإلهية. فالقدرة في الإنسان مقيدة ولا يملك بإزاء فعل كتناول الطعام مثلاً سوى الإرادة، وما يزيد على ذلك فهو وسائل وشروط وموانع خارجة عن قدرته بالحقيقة وقيد يقيدها، بحيث إذا ما أراد الإنسان أن يعمل قدرته في تناول الطعام فإنّ عليه أن يهيئ تلك الأمور التي تتقيّد بها قدرته في التأثير كتحصيل الغذاء ووضعه قريباً منه، ورفع الموانع واستخدام الأدوات البدنية الالازمة وهكذا.

إذن فـ «قلة هذه الأمور وكثرتها وقربها وبعدها وما أشبه ذلك من صفاتها توجب اختلاف الفعل في السهولة وعدمها وضعف القدرة وقوتها، فتقيد القدرة هو الموجب للاختلاف.

وأمّا قدرته تعالى فإنّها عين ذاته التي يجب وجودها ويمتنع عدمها. وإذا

كان كذلك فلو تقيّدت بقيد من وجود سبب أو شرط أو عدم مانع لانعدمت بانعدام قيدها، وهو محال، فقدرته تعالى مطلقة غير محددة بحدٌ ولا مقيدة بقيد، عامّة تعلق بكل شيء على حد سواء من غير أن يكون شيء بالنسبة إليه أصعب من شيء أو أسهل^(١).

بهذا يتّضح أنّ القاعدة التي تفيد «أنّ الأفعال والأشياء جميعاً إلى قدرة الله على حد سواء، لا معنى فيها لأن يكون هذا الفعل أسهل وذاك أصعب» تستند إلى برهان عقليّ، والمثال المساو ما هو إلا تمثيل نقليّ يهدف إضاعة المسألة وتسهيل تلقيها وحسب.

الموقف النقطي

في الوقت ذاته حريّ بنا أن ننتبه إلى أنّ هذه المعاني مبثوثة في النصوص الروائية على أحسن وجه، لاسيما «نهج البلاغة»، بخاصة الخطبة (١٨٦) التي يقول الشريف الرضي في وصفها: «في التوحيد، وتجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة». يقول الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام في جزء منها وهو يذكر خلقه سبحانه للدنيا وما فيها: «لم يتكأدْ صنع شيء منها إذ صنعه، ولم يؤدْه^(٢) منها خلق ما خلقه وبرأه» إلى أن يقول: «ثمّ هو يفنيها بعد تكوينها، لا لسأم دخل عليه في تصريفها وتدبيرها، ولا لراحةٍ واصلةٍ إليه، ولا لنقل شيء منها عليه. لا يملأ طول بقاعها فیدعوه إلى سرعة إفنائها، ولكنّه سبحانه دبرها بلطفة، وأمسكها بأمره، وأنقذها بقدرته، ثمّ يعيدها بعد الفناء من غير حاجة منه إليها، ولا استعاذه بشيء منها عليها، ولا لانصراف من حال وحشة إلى حال استئناس، ولا من حال جهل وعمى إلى حال علم والتهاس، ولا من فقر وحاجة

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٣٠٦.

(٢) لم يتكأدْ: لم يشقّ عليه. ولم يؤدْه: لم يثقله، نهج البلاغة، مصدر سابق، ص ٦٤٧.

إلى غنىًّ وكثرة، ولا من ذلٌّ وضعة إلى عزٌّ وقدرة»^(١).

يفيض النص في تأكيد قدرة الله المطلقة التي تصرف إلى الأشياء جمِيعاً على حد سواء. كما أنَّ جمع الإتقان إلى القدرة في قوله: «وأتقنها بقدرته» تأييد لمن استدل بإنقان الخلق والنظام الوجودي على إثبات القدرة.

في نص روائي آخر يسأل شخص الإمام جعفر الصادق عن قول الله سبحانه: «وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ»^(٢)، فيجيبه عليه السلام بقوله: كذلك هو في كل مكان. قال السائل: قلت: بذاته؟ قال: «ويحك إن الأمانة أقدار، فإذا قلت: في مكان بذاته لزمك أن تقول في أقدار وغير ذلك، ولكن هو بأئن من خلقه، محيط بما خلق علماً وقدرة وإحاطةً وسلطاناً وملكاً، وليس علمه بما في الأرض بأقل مما في السماء، لا يبعد منه شيء، والأشياء له سوء علماً وقدرةً وسلطاناً وملكاً وإحاطةً»^(٣).

يُثبت النص بوضوح أنَّ الأشياء سواء بالنسبة إلى قدرة الله سبحانه حتى ليتمكن تشبيه ذلك بمركز الدائرة، فلا توجد ثم نقطة على المحيط أقرب إلى المركز من أخرى، وإن كانت بالنسبة إلى بعضها تتفاوت قرباً وبعداً.

آية وإشكالية

إن إثبات القدرة بهذا المعنى بحيث لا يكون هناك سهل وصعب بالنسبة إليه سبحانه، يواجه مشكلة في ضوء قوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي يَبْدأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهُونُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثُلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»^(٤). فما يستفاد من الآية بالدلالة الالتزامية أنَّ الإنشاء والبدء الذي

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٨٦، ص ٢٧٦.

(٢) الأنعام: ٣.

(٣) توحيد الصدوق، باب القدرة، الحديث ١٥، ص ١٣٣.

(٤) الروم: ٢٧.

يقابل الإعادة ليس بأهون، إلا إذا وجدت قرينة تصرف النص عن معناه الظاهر إذا لم يمكن توجيهه بحسب الظواهر اللغوية.

المطروح الآن للبحث هو: كيف نعالج الإشكالية القائمة بين ما تم إثباته آنفًا من نفي السهل والصعب، وبين ما يتحدث عنه ظاهر الآية من أن الإعادة أهون، وهو ما يتنافى مع قدرته المطلقة غير المحدودة التي لا يختلف حالها في تعلقها بشيء دون شيء؟

معالجة الزمخشري

تعددت محاولات المفسّرين وما قدّموه من معالجات لهذه الإشكالية توفر الطباطبائي على تقديم عدد منها^(١). من أبرزها ما تقدّم به الزمخشري في «الكشاف» من أن التفضيل في صيغة «أهون» إنما هو للإعادة في نفسها بالقياس إلى الإنشاء البدائي لا بالنسبة إليه سبحانه، ووقوع التفضيل بين فعل منه وفعل، لا بأس به، كما في قوله سبحانه: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾^(٢)، على ما يفيده قوله: «إِنْ قَلْتَ: مَا بِالإِعْادَةِ اسْتَعْظَمْتَ فِي قَوْلِهِ ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ (الروم: ٢٥) حَتَّى كَأْتَهَا فَضَلَّتْ عَلَى قِيامِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ هُوَنَتْ بَعْدَ ذَلِكَ؟ قَلْتَ: الإِعْادَةُ فِي نَفْسِهَا عَظِيمَةٌ، وَلَكِنَّهَا هُوَنَتْ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْإِنْشَاءِ»^(٣).

في ضوء هذه المعالجة يكون التفضيل في الآية قد وقع بين فعل وفعل بالنسبة إلى الأفعال نفسها لا بالنسبة إليه سبحانه، أي إن التفضيل وقع من

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٦، ص ١٧٣ - ١٧٤ .

(٢) المؤمن: ٥٧ .

(٣) الكشاف عن دقائق غوامض التنزيل وعيون الأقوایل في وجوه التأویل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت: ٥٢٨ هـ)، طبعة بيروت، دار الكتاب العربي، ج ٣، ص ٤٧٦ .

جهة القابل لا من جهة الفاعل، لكن هذا الوجه وإن كان وجيهًا في نفسه إلا أنه لا يحل الإشكال، لأن الآية تتحدث صراحة بقوله سبحانه: ﴿عَلَيْهِ﴾ حيث يرجع الضمير إلى الله لا إلى الأفعال، ومن ثم فهي ناظرة إلى الفاعل لا إلى الأفعال، وفي ذلك أصدق شاهد على أن القياس الواقع بين الإعادة والإنساء إنما هو بالنسبة إليه سبحانه لا بين الإعادة والإنساء^(١).

أجل، لو جاءت صيغة التفضيل مطلقة لما يفيد أن ذلك أهون مطلقاً أو أكبر مطلقاً دون صيغة الآية في قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ حيث يعود الضمير إلى الله، لكن يمكن صرف التفضيل إلى الأفعال بعضها على بعض دون الفاعل، ولصحّ هذا الوجه الذي ذكره الزمخشري.

معالجة الطبا ببائي

يقدم الطباطبائي معالجة لا تنفي ما عند الزمخشري بل تؤسس عليه لكنّها توّجّهه وجهة أخرى. ينطلق رحمه الله في البدء من قاعدة مررت علينا خلال هذا الكتاب مررات تفيد أن كلّ صفة كمالية ثبتت موجود فأحسنتها وأكملتها وأشرفها ثابت لله سبحانه، فإذا ما ثبت العلم موجود فأحسنها وأشرفه وأعلاه ثابت للله، جرياً على قاعدة: ﴿وَلِلّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٢).

ولو عدنا إلى الإعادة والإنساء بحسب طبعهما فإنّ الإعادة أسهل من الإنساء - وبهذا استفاد من رأي الزمخشري - في مقياس الناس. وبذل فإنّ أفضل هذا الأهون أو الأسهل وأعلى درجاته متمثلاً بالهين المحسّن موجود لله سبحانه ككمال من كمالاته.

وبهذا يصير مفاد الآية: إذا كان هذا (الإعادة) هيناً عند الناس فهو عند

(١) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٧٣.

(٢) الأعراف: ١٨٠.

الله أهون بمقتضى أ فعل التفضيل وجرياً لقاعدة أنّ له من كُلّ كمال وجوديّ أحسن، لا أنّ الأفعال بعضها أهون من بعض بالنسبة إلى قدرة الله سبحانه. بتعبير آخر: إذا كان هذا الفعل عند الناس هينًا بدرجة عشرة مثلاً، فهو أهون عند الله بدرجة صفر، لأنّ له من هذا الكمال الذي هو أهون أحسن متمثلاً بالهون المحسّن الذي لا تطاله صعوبة ولا تشوبه مشقة. وذلك على غرار ما في الصفات الكمالية الأخرى كالعلم مثلاً، فإذا ما وصف الإنسان بأنه عالم فإنّ الله أعلم بشكل مطلق وغير متناه، وكذا هذا الفعل المتمثل بالإعادة حيث هو أسهل عند الإنسان من الإنشاء والابتداء، فإنّ هذا الأسهل لو نسب إلى الله فسيكون الأسهل مطلقاً.

يقول الطباطبائي في بيان نظريته بعد استعراض عدد من نظريات المفسّرين ومناقشتها: «والذي ينبغي أن يقال: إن الجملة - أعني قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ - معلل بقوله بعده: ﴿وَلَهُ الْمَثُلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ فهو الحجّة المثبتة لقوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾. والمستفاد من قوله: ﴿وَلَهُ الْمَثُلُ الْأَعْلَى﴾ أنّ كُلّ وصف كمالي يمثل به شيء في السماوات والأرض كالحياة والقدرة والعلم والملك والجود والكرم والعظمة والكرياء وغيرها، فلله سبحانه أعلى ذلك الوصف وأرفعه من مرتبة تلك الموجودات المحدودة، كما قال: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾.

ثم يستخلص: «فكلّ صفة توجد فيه وفي غيره من المخلوقات، فالذى فيه أعلىها وأفضلها، والذي في غيره مفضول بالنسبة إلى ما عنده. ولما كانت الإعادة متّصفة بالهون إذا قيس إلى الإنشاء فيما عند الخلق، فهو عنده تعالى أهون، أي أهون محض غير مخلوط بصعوبة ومشقة، بخلاف ما عندنا معاشر الخلق. ولا يلزم منه أن يكون في الإنشاء صعوبة ومشقة عليه (تعالى) لأنّ

المشقة والصعوبة في الفعل تتبع قدرة الفاعل بالتعاكس، فكلما قلت القدرة كثرت المشقة، وكلما كثرت (القدرة) قلت (المشقة) حتى إذا كانت القدرة غير متناهية انعدمت المشقة من رأس، وقدرتها تعالى غير متناهية؛ فلا يشّق عليه فعل أصلًا، وهو المستفاد من قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١).

السؤال السادس: هل يقيّد المعتزلة القدرة؟

ينسب إلى بعض المعتزلة ولا سيما إبراهيم بن سيار المشهور بالنظام (حوالي ١٦٠ هـ - ٢٣١ هـ) الذهاب إلى عدم قدرة الله سبحانه على القبيح.

إنّ من أوضح مصاديق القبيح: الظلم، ومن أوضح مصاديق الحسن: العدل. وفق هذا المذهب فإنّ الله يستطيع أن يفعل العدل لكنه عاجز عن فعل الظلم، ومن ثمّ فهو عاجز عن القبيح. المشكلة أنّ هذا الاتجاه يخلق إشكالية جديدة وهو بصدق حلّ إشكالية قديمة، فإذا ما كان الله عاجزاً عن فعل القبيح فسيكون فعل العدل ضروريًا وواجبًا، بحيث يؤول هذا القول بحسب التحليل العقلي إلى نفي القدرة مطلقاً، إذ سيكون سبحانه وفق هذا المنطق فاعلاً مضطراً أو فاعلاً موجباً مضطراً إلى العدل، ومستحيلاً عليه القبيح.

يكشف هذا البيان وحده بطلان هذا القول دونها حاجة إلى أدلة إضافية. لكن مع ذلك فقد ساقت الدراسات المختصة أدلة وافرة على دحضه وبيان تهاوته. فعل الصعيد النضي يلزم من نفي قدرة الله سبحانه على القبيح أن يكون مضطراً موجباً ولا يكون فاعلاً مختاراً.

من جهة أخرى يمكن مناقشة هذا الاتجاه بالسؤال عن مصدر عدم القدرة في مقوله أنّ الله عاجز عن القبيح، إذ لا يعدو ذلك أحد احتمالين؛

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٦، ص ١٧٥.

الأول أن يكون لعجز في قدرته سبحانه، وهذا باطل بعد أن ثبت بالأدلة العقلية والنقلية إطلاق قدرته وشمولها وعدم تناهيتها، لأنّها صفة ذات تمتّع بامتداد الذات نفسها دون أن يحدها قيد.

أمّا الاحتمال الثاني فيتّمثّل في أنّ القبيح لا يمكن أن تناهه القدرة ولا أن تشمله بمداها. وهذا بدوره لا يكون إلا في إطار إحدى حالتين:

الأولى: أن يكون القبيح ممتنعاً بالذات، وليس ثمّ من يتلزم بذلك مطلقاً.

الثانية: أن يكون واجباً، وليس في الدنيا من يتلزم أنّ القبيح واجب الوجود حتّى لا تشمله القدرة.

إذا انتفت الحالتان وخرج القبيح عن حدّي الامتناع الذاتي والوجوب فلا بدّ أن يكون ممكناً، وعندها فإنّ القدرة تشمله كما تشمل غيره من المكنات. وبتعبير المحقق الطوسي: «وعنّومية العلة تستلزم عمومية الصفة»^(١).

على أنّ هناك خلطاً وعدم تمييز وقع فيه هذا الفريق من المعتزلة بين عدم الإمكان، وبين أنّه لو فعل القبيح فلازم الفعل أنّه إماً جاهم وإماً محتاج، لا أنّ القبيح غير ممكّن، على ما أشارت إليه عدد من الكتب المختصة، منها «إرشاد الطالبين»، وبعد أن ذكر أنّ النظام المعتزلي ذهب إلى منع قدرته سبحانه على القبيح لأنّه يستلزم الجهل أو الحاجة، وهو متفقان في حقّه، ردّ عليه بقوله: «إنّها لازمان للوقوع لا القدرة، فالامتناع من حيث الحكمة»^(٢).

تبين مما مرّ أنّ الله سبحانه قادر على فعل القبيح بيد أنّه لا يفعله قطعاً. وعدم الفعل مرتبط بعالم الواقع ولا شأن له بدائرة القدرة ومداها. ولو فعل

(١) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلّامة الحلي، مصدر سابق، ص ٢٨٣.

(٢) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، المقداد السعدي، مصدر سابق، ص ١٨٨.

جرياً على قاعدة «فرض المحال الوقوقي ليس بمحال» فإنّ هذا الفعل سيكشف عن جهله بأنّ هذا قبيح أو عن حاجته إلى فعل القبيح، وبهذا فإنّ الجهل وال الحاجة ينفيان الواقع ولا ينفيان الإمكان.

الامتناع الذاتي والامتناع الوقوقي

في الحقيقة تأسّس الإجابة المبدئية في ضوء موقف واضح من القبيح. ومادام البحث قد قارب هذه النقطة، فمن النافع إضاءتها لما يؤسّس قاعدة يستفيد منها الكتاب ليس في هذا البحث وحده، بل في بحوث أخرى أيضاً. تمثّل نقطة الانطلاق بالسؤال عن القبيح أمكن هو ذاتاً أم ممتنع ذاتاً؟ إنّ القبيح - في الحقيقة - ممكن ذاتاً، من قبيل: إنسان له سبعة رؤوس، وذلك على عكس اجتماع التقىضيين الذي يعدّ ممتنعاً ذاتاً. وعندما يكون الفعل أو الشيء ممكناً ذاتاً فإنّ القدرة تتعلق به بعكس اجتماع التقىضيين الذي لا تتعلق به القدرة لأنّه ممتنع ذاتاً.

لكن ثمة فرق بين الامتناع الذاتي والامتناع الوقوقي هو الذي أفضى إلى وقوع بعضٍ بها وقع به من التباسات بهذا الشأن. ففعل القبيح ممكن بالنسبة إلى الله سبحانه وهو قادر عليه، لكنه لا يصدر عنه أبداً، ويمتنع وقوعه منه مطلقاً. وفرق كبير بين الاثنين، إذ إن القول بعجزه عنه فضلاً عما فيه من تقيد لقدرة الواجب سبحانه فهو يحوله إلى فاعل مضطّر، وعندئذ لا يكون فاعلاً مختاراً. أما لماذا يمتنع وقوع القبيح منه سبحانه، فلذلك أسباب، منها: أولاً: أنّ القبيح لا يسانح الواجب جلّ وعلا، وهو القائل: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِه﴾^(١) والقبيح ليس من شاكلته سبحانه ولا هو مسانح له.

ثانياً: إنّ لصدور القبيح مناشئ منها أنّ فاعله يجهل قبحه فيصدر منه، وهو باطل ومحال بالنسبة إلى الله جل شأنه؛ لعلمه المطلق. وإنما آنه عالم بقبحه، لكنه يجد نفسه لا يستطيع أن يصل إلى ما يريد إلاّ من خلال فعل القبيح. وهذا بالنسبة إلى الله سبحانه منافٍ لقدرته المطلقة، فكلّ ما يريد تحققه يتحقق بـ«كن فيكون».

في ضوء ذلك ليست هناك حاجة تدعو الواجب سبحانه إلى فعل القبيح. والالتباس لحق المعتزلة ومن تابعهم على هذا المذهب من واقع عدم التمييز بين عدم الإمكان الذاتي وبين عدم الإمكان الواقعي. على آنه ليس ثمّ ضرورة تحكم أن يتحقق في الخارج كلّ ما يدخل في دائرة قدرة الله سبحانه كما في الإنسان ذي الرؤوس السبعة مثلاً، فهذا ممكن ولكنه لا يقع، لجواز كون الشيء ممكناً لذاته لكنه غير واقع.

وما التبس على النظام المعتزلي من لزوم الجهل وال الحاجة على الواجب سبحانه لو قدر على القبيح، مما لازمان للوقوع لا للقدرة ذاتها، كما أوضح ذلك الطوسي والحدّي وغيرهما من الأعلام.

السؤال السادس : هل يقيّد الفلسفه القدرة ؟

جاء في نصوص الفلاسفة والحكماء ما يفيد تأكيد إيمانهم بقاعدة أنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد، فهل تعدّ هذه القاعدة ضرباً من التقييد للقدرة الإلهية المطلقة؟

تقع الإجابة عن هذا السؤال في نطاق مرتبتين تفصيلية وإجمالية. ففي المرتبة التفصيلية لابدّ أن يتوفّر البحث على دراسة الأساس أو المبني النظري الذي تقوم عليه القاعدة، الذي يرجع في جزء منه إلى بداية الخلق. فأخلق الله سبحانه العالم وما ينطوي عليه من موجودات في عرض واحد، أم خلقه من خلال نظام السببية والعلة والمعلول؟

ثُمَّ ما هو هذا الواحد الذي خلقه الله سبحانه في البدء وفق قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلَّا واحد»؛ أهو العقل الأول، أم الصادر الأول، أم القلم، أم هو «نوري» -أي نور النبي- كما في رواية «جابر» الشهيرة؟ من جهة أخرى ينبغي أن تتبين حقيقة هذا الواحد أو الصادر الأول، ما هو؟ أو واحدٌ عددي أم ماذا؟

هذه وغيرها أسئلة ونقاط ينبغي أن تتوفر عليها مرحلة البحث التفصيلي التي نؤجّل الحديث عنها إلى حيث يأتي محلّها في مقدمات التوحيد الأفعالي. أمّا بشأن المرتبة الإجمالية التي تنهض بها هذه الأسطر، فإنّ روح البحث تتجه مباشرة إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل ترجع قاعدة (الواحد لا يصدر منه إلَّا واحد) التي يتبنّاها الفيلسوف إلى تقييد القدرة الإلهية؟ فهم عدد من أقطاب المتكلّمين أنّ هذه القاعدة الفلسفية تفضي إلى تقييد القدرة، وبذلك ناقشوها ورفضوها.

على سبيل المثال عندما يصل العلّامة الحلي في شرحه لكتاب «تجريد الاعتقاد» إلى مبحث القدرة ويناقش من يقول بعموم هذه الصفة ومن يقيدها، يقول بشأن الفلاسفة: «فإِنَّ الْفَلَاسِفَةَ قَالُوا: إِنَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، لَأَنَّ الْوَاحِدَ لَا يَتَعَدَّ أَثْرَهُ، وَقَدْ تَقدَّمَ بِطَلَانَ مَقَالَتِهِمْ»^(١).

كما آنّه يومئ إلى النقطة ذاتها في كتاب آخر له هو «نهج المسترشدين» حيث يقول المقداد السيوري (ت: ٨٢٦ هـ) أحد أبرز شراح كتاب الحلي، ما نصّه في توضيح مراده: «فإِنَّ الْحَكَمَاءَ مَنْعَوْا مِنْ قَدْرَتِهِ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ الْوَاحِدِ، وَحَكَمُوا بِأَنَّهُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ بِذَاتِهِ إِلَّا شَيْءٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْعُقْلُ، وَقَدْ تَقدَّمَ حِجَّتَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَالجَوابُ عَنْهَا»^(٢).

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص ٢٨٣.

(٢) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، مصدر سابق، ص ١٨٧.

هكذا إذن يستقر الفهم الكلامي على أن الفلسفه يقيّدون القدرة من خلال قاعدة الواحد. وهذا الفهم ما يزال هو المأثور داخل صفواف الفكر الكلامي المعاصر.

إلى أن يحين وقت النقاش التفصيلي للمسألة في مقدمات التوحيد الأفعالي - كما سلف القول - نكتفي بإشارة تتوجه إلى استبيان المغزى الدقيق لقاعدة كما يعرضها الفلسفه في نصوصهم. يعتقد هؤلاء أن صدور أكثر من واحد ممتنع عقلاً، وإذا كان ممتنعاً عقلاً فلا تشمله القدرة، ومن ثم لا يعني ذلك تقييداً لها، لأن القدرة - كما مر - لا تتعلق بالممتنع ذاتاً.

بتعبير آخر: إن ما يذكره الفلسفه في هذه القاعدة يسانخ ما ذكره الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في جواب من سأله: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة؟ حيث قال: «إن الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز والذي سألتني لا يكون»^(١). فالقصد في مدلول هذه القاعدة لا يمكن في تقدير قدرته بعد أن ثبت إطلاقها وشمومها، بل إن المورد المعنى لا تتعلق به القدرة أساساً لأنّه ممتنع بحسب قناعة الفلسفه، والممتنع وجوده والمعذر حصوله لا تتعلق به القدرة حتى يصح أن ينسب التقيد إلى القدرة الإلهية بشأنه.

بهذا يتّفق الفلسفه مع غيرهم في شمول القدرة للمقدور وعمومها لما تتعلق به القدرة دون أي تردد في ذلك.

أجل، يمكن أن يتوجه النقاش لهؤلاء في الصغرى متمثلةً في أن صدور أكثر من واحد من الواحد البسيط ممتنع عقلاً، فإذا ما أبطلت حجتهم في هذا المضمار، وقام البرهان على إمكان صدور أكثر من واحد، فقد صار ذلك ممكناً، وإذا صار ممكناً فقد تعلقت به القدرة، ومن ثم فلا مشكلة.

(١) توحيد الصدوق، باب القدرة، الحديث ٩، ص ١٣٠.

إلى هذا التمييز الدقيق بين مدلول القاعدة وقناعة الحكماء أشار الطباطبائي في نصّه التالي عند بلوغه قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد): «وقد اعترض عليه بالمعارضة أنَّ لازمه عدم قدرة الواجب تعالى على إيجاد أكثر من واحد، وفيه تقييد قدرته، وقد بُرهن على إطلاق قدرته وأنَّها عين ذاته المتعالية. ويردَّه أنَّه (أي صدور أكثر من واحد عن الواحد) مستحيل بالبرهان، والقدرة لا تتعلق بالمحال، لأنَّه بطلان محض لا شئية له. فالقدرة المطلقة على إطلاقها»^(١). إذن المرتكز الذي ترتكن إليه قناعة هؤلاء أنَّ صدور أكثر من واحد محال، مثله كمثل اجتماع النقيضين، لا أنَّه ممكن وأنَّ الله سبحانه غير قادر عليه.

بهذا الاعتبار لا يعدُّ هذا المنحى في الفهم الفلسفى تقييداً للقدرة، بل هم يؤمنون مع غيرهم بإطلاقها.

٨. الخلاصة

يمكن تلخيص أهمِّ أفكار بحث القدرة في النقاط التالية:

- ١ - ليس هناك اختلاف بين أهل القبلة، بل الموحّدين من أتباع الديانات التوحيدية قاطبة في أنَّ القدرة من صفات الله سبحانه، إنَّما الكلام في تعليل القدرة وتفسيرها وبيان مداها وما يرتبط بها.
- ٢ - تعدُّ القدرة من البحوث المفصلية التي تميّز بين النسقين الكلامي والفلسفي. فوق التعريف المنتخب وما يتضمّنه ويترتب عليه من لوازم يتحدّد الموقف المعرفي للإنسان وما إذا كان داخلاً في النسق الكلامي أو الفلسفي.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ١٦٦.

٣ - في ضوء ما تقدم نشأ ضرب من التقابل في فكر المسلمين التوحيدية بين المتكلمين وال فلاسفة في تعريف القدرة و تفسيرها . وهذا ما أمل على البحث تحديد كلّ تعريف و بيانه ، ثمّ تحرير محلّ النزاع بين الاثنين .

٤ - بعد أن اتضحت ثغور المسألة وحدودها انتقل البحث لتقديم النظرية التي يؤمن بها الكتاب في تفسير القدرة . وكان أبرز ما انتهت إليه نظرية التفسير أنها سجلت التقاءً واحداً على الأقل مع الفهم الكلامي رغم إيمانها بالتغيير العام بين الفهمين الكلامي والفلسفى .

كما كان من النتائج المترتبة على نظرية التفسير التي قدّمتها الكتاب إثبات نتائج عدّة أبرزها أنّ القدرة صفة ذات وما يلحق ذلك من لوازم تتحقق بالصفات الذاتية .

٥ - تناول البحث بعدئذ أدلة القدرة مستعرضاً أبرزها في العقل والنقل .

٦ - على مدار القسم الأخير استعرض البحث من خلال سبعة أسئلة أبرز وأهم الإشكاليات والاستفهامات التي تحوم حول القدرة مما يؤثر على إطلاقها وشمومها وعمومها بحسب الموصفات التي انتهت إليها نظرية التفسير .

كان من بين هذه الأسئلة مناقشة مكثفة لإشكالية الأسهل والأصعب وهل لها معنى أمام ساحة القدرة الإلهية؟ ومناقشة فريق من المعتزلة فيما نسب إليه من عدم قدرة الله سبحانه على القبيح، وأخيراً مناقشة الفلسفه في قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) وهل هذه القاعدة تفضي إلى تقييد القدرة حقاً؟

في ضوء هذه الحصيلة التي طافت في عدد من الصفات أبرزها الحياة والعلم والقدرة لم يبق أمامنا سوى مبحث تطبيقي واحد في مجال التوحيد الصناعي يرتبط بهذه المرة بصفتي السمع والبصر .

البحث السادس

السمع والبصر

تمهيد

ينصبّ البحث في ما يلي على السمع والبصر بوصفهما آخر مثال تطبيقي في التوحيد الصفافي. والذي يلحظ في هذا المجال هو وفرة الآيات القرآنية التي تذكر السمع والبصر كصفتين من صفات الله سبحانه، إذ تعدّ هذه النصوص بالعشرات، وهي تزداد كثيراً إذا ما أضيفت إليها النصوص الحديبية الكريمة.

فمن الآيات يُشار إلى ما يلي:

- قوله سبحانه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(١).
- قوله سبحانه: ﴿الَّهُ يَضْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٢).
- قوله سبحانه: ﴿مَا خَلَقْتُمْ وَلَا بَعْثَرْتُمْ إِلَّا كَنْفُسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٣).
- قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ

(١) الحج: ٦١.

(٢) الحج: ٧٥.

(٣) لقمان: ٢٨.

السَّمِيعُ الْبَصِيرُ^(١).

- قوله سبحانه: ﴿فَإِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٢).
- قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٣).
- قوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٤).
- قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(٥).
- قوله سبحانه: ﴿فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(٦).

في هذا الضوء التقت نصوص عديدة على مستوى المختصين في الدراسات الكلامية والفلسفية بأنّ السمع والبصر من الصفات القطعية التي لا تحتاج إلى إثبات، بل فيهم من تخطي ذلك ليفيد أنّ ضروري الدين كضروري العقل، بعد أن قرر أنّها من ضروريات الدين.

على سبيل المثال يقول الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ) في «الأسفار»: «قد وردت في شريعتنا الحقة، بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقرآن والحديث المتواتر والإجماع من الأمة أنّ الباري سميع بصير»^(٧). ويعقب السبزواري (ت: ١٢٨٩ هـ) على نصّ الشيرازي بقوله: «أو صار في هذه الأوّان بحيث لا يحتاج إلى الدليل في إثباتها له تعالى، لأنّ ضروريّ الدين كضروري العقل»^(٨).

(١) غافر: ٢٠.

(٢) غافر: ٥٦.

(٣) الشورى: ١١.

(٤) المجادلة: ١.

(٥) النساء: ٥٨.

(٦) النساء: ١٣٤.

(٧) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٦، ص ٤٢١ - ٤٢٢.

(٨) المصدر السابق، هامش صفحة ٤٢١.

وهذه في الحقيقة قاعدة منهجية مهمة تفيد في حسم عدد من المشكلات في البحث المعرفي والتحليل الفكري. فكما أنَّ القاعدة العقلية تعطي نتيجة يقينية لا تقبل الخلاف فكذلك هو ضروري الدين، وإنما يتوجه البحث أو ينشأ الخلاف في مثل هذه الموارد في البحث الصغروي المصداقي. وهذه مسألة أخرى. إذا كانت هذه الحصيلة على مستوى مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فيبدو أنَّ القناعة ذاتها تسري عند علماء أهل السنة. فقد كتب الفخر الرازي (ت: ٦٠٦) في كتابه «محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين من العلماء والحكماء والمتكلِّمين» المعروف اختصاراً بـ«المحصل» ما نصَّه: «اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير»^(١).

هيكل البحث

بدا واضحاً من التمهيد المتقدم عدم وجود خلاف في ثبوت صفتَي السمع والبصر لله سبحانه. إنما يتخطى الخلاف هذه الدائرة إلى بحوث تفصيلية ترتبط بموقع هاتين الصفتين بين صفات الذات وصفات الفعل، ودراسة طبيعة علاقتها بالعلم وما إذا كانوا جزءاً منه ومتفرّغان عليه أم زائدين عليه، هكذا إلى بقية البحوث التفصيلية.

في هذا الضوء يمكن وضع الهيكل المنهجي للبحث وفق الخريطة التالية:

- ١ - صفتَ ذات أم فعل؟
- ٢ - السمع والبصر وكيفية التحقق.

(١) ينظر: تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، نصير الدين الطوسي، إعداد عبدالله نوراني، طبعة جامعة طهران ١٩٨٠، ص ٢٨٧. وهذا الكتاب هو في حقيقته شرح نقدي لنصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢هـ) على كتاب فخر الدين الرازي.

- ٣ - العلاقة مع العلم.
- ٤ - البُعد التربوي للصفتين.
- ٥ - الخلاصة.

١- صفتا ذات أمر فعل؟

ما يتضح من الاحتكام إلى البيان الذي قدّمه الكتاب في التمييز بين صفة الذات وصفة الفعل^(١) أن السمع والبصر من صفات الذات وليسوا من صفات الفعل.

علاوة على ذلك فإن في روایات أئمّة أهل البيت عليهم السلام ما يشبه الإجماع تقريرًا على ذلك، من خلال وضع السمع والبصر في عداد العلم والحياة والقدرة، وهي من الصفات الذاتية.

من هذه النصوص:

١ - عن أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: لم يزل الله جلّ وعزّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور»^(٢). يشير النص صراحة إلى أن السمع والبصر من صفات الذات معهما العلم والقدرة.

٢ - جاء في نص آخر عن حمّاد بن عيسى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام، فقلت: لم يزل الله يعلم؟ قال: آنئي يكون يعلم ولا معلوم! قال: قلت: فلم يزل الله يسمع؟ قال: آنئي يكون ذلك ولا مسموع! قال: قلت: فلم يزل

(١) يلاحظ الكتاب: التوحيد الصفائي، الصفات الذاتية والفعلية، ص ١١٩ - ١٢٢ حيث تذكر ضابطان كلامية وفلسفية للتمييز بين صفات الذات وصفات الفعل.

(٢) توحيد الصدوق، مصدر سابق، باب صفات الذات وصفات الأفعال، ح ١، ص ١٣٩.

يُبَصِّر؟ قال: أَنِّي يَكُونُ ذَلِكَ وَلَا مُبَصِّرٌ! قال: ثُمَّ قَالَ: لَمْ يَزُلْ اللَّهُ عَلَيْهَا سَمِيعاً^(١)
بَصِيرًا، ذَاتٌ عَلَّامَةٌ سَمِيعَةٌ بَصِيرَةٌ»^(٢).

أَنْكَرَ النَّصْ صِيغَةً «يَعْلَمُ، يَسْمَعُ، يُبَصِّرُ» وَاخْتَارَ عَوْضًاً عَنْهَا صِيغَةً
«عَلِيمٌ، سَمِيعٌ، بَصِيرٌ». وَالسَّبَبُ فِي ذَلِكَ يَعُودُ إِلَى أَنَّ صِيغَةَ الْفَعْلِ الْمُضَارِعِ
تَدَلُّلٌ عَلَى النَّسْبَةِ التَّلَبِيسِيَّةِ الَّتِي تَقْتَضِيُ وَجْهَ الْطَّرَفَيْنِ^(٢)، أَيْ هِيَ تَوْحِيدُ بُوْجُودِ
الْمَعْلُومِ وَالْمَسْمُوعِ وَالْمَبَصَرِ أَيْضًا، عَلَى حِينَ يَرِيدُ النَّصْ أَنْ يَجْزِمُ بِوَجْهِ الْعِلْمِ
قَبْلِ الْمَعْلُومِ، وَالسَّمْعِ قَبْلِ الْمَسْمُوعِ، وَالْبَصَرِ قَبْلِ الْمَبَصَرِ، وَفِي هَذَا دَلَالَةُ جَلِيلَةٍ
عَلَى أَنَّ هَذِهِ صَفَاتُ ذَاتٍ لَا صَفَاتٍ فَعَلَ، وَهِيَ مَتْحَقَّقَةٌ بِاللَّهِ سَبَّحَانَهُ قَبْلَ أَنْ
يَوْجُدَ الْمَعْلُومُ وَالْمَسْمُوعُ وَالْمَبَصَرُ فِي الْخَارِجِ، وَإِلَّا لَوْ كَانَتْ صَفَةُ فَعْلٍ فَعَلَ فَإِنَّهَا
تَتَوَقَّفُ عَلَى وَجْهِ الْفَعْلِ.

مِنْ بَابِ «الْأَمْثَالُ تُضَرِبُ وَلَا تُقَاسُ» يُمْكِنُ مَقَارَنَةُ الْمَسْأَلَةِ بِالْوَاقِعِ
الْإِنْسَانيِّ. فَلِلإِنْسَانِ سَمْعٌ يَتَمْتَّعُ بِهِ حَتَّى مَعَ عَدَمِ وَجْهِ الْمَسْمُوعِ، وَلَا مَحْذُورٌ
فِي فَعْلِيَّةِ السَّمْعِ وَأَنْ يَكُونَ الْمَسْمُوعُ مُسْتَقْبِلًا يَأْتِي بَعْدَ ذَلِكَ.

هَكُذا فَإِنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ قَبْلَ وَجْهِ الْمَسْمُوعِ وَالْمَبَصَرِ، حَتَّى إِذَا
مَا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءِ وَكَانَ الْمَعْلُومُ «وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ، وَالسَّمْعُ عَلَى
الْمَسْمُوعِ، وَالْبَصَرُ عَلَى الْمَبَصَرِ، وَالْقَدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ»^(٣) كَمَا فِي الْحَدِيثِ
الشَّرِيفِ، وَذَلِكَ بِالصِّيغَةِ الَّتِي يُبَيِّنُ فِي الْبَحْوثِ السَّابِقَةِ.

(١) تَوْحِيدُ الصَّدُوقِ، مَصْدَرُ سَابِقِ، الْحَدِيثُ ٢، ص ١٣٩.

(٢) جَاءَ فِي «التَّوْحِيدِ» عَلَى هَامِشِ الْحَدِيثِ أَعْلَاهُ: «لَا يَصْحُّ أَنْ يَقَالُ: اللَّهُ يَعْلَمُ بِالشَّيْءِ
فِي الْأَزْلِ، بَلْ يَصْحُّ أَنْ يَقَالُ: إِنَّهُ عَالِمٌ بِالشَّيْءِ فِي الْأَزْلِ، لِأَنَّ صِيغَةَ الْمُضَارِعِ تَدَلُّلٌ عَلَى
النَّسْبَةِ التَّلَبِيسِيَّةِ، وَهَذِهِ النَّسْبَةُ تَقْتَضِيُ وَجْهَ الْطَّرَفَيْنِ فِي ظَرْفٍ وَاحِدٍ». الْمَصْدَرُ،
هَامِشُ الصَّفَحَةِ ١٣٩.

(٣) تَوْحِيدُ الصَّدُوقِ، بَابُ صَفَاتِ الذَّاتِ وَصَفَاتِ الْأَفْعَالِ، الْحَدِيثُ ١، ص ١٣٩.

لقد مرّت المسألة ذاتها في القدرة، حيث صرّحت النصوص الروائية أنَّ الله سبحانه ليس قادرًا بالقدرة، بل قادرٌ بقدرة، إذ يمكن أن يكون «الألف واللام» للعهد وهي غير الذات، بعكس ما لو كانت بقدرة، إذ هي عين الذات ولا محذور.

٣ - عن الحسين بن خالد، قال: «سمعت الرضا عليًّ بن موسى عليه السلام يقول: لم يزل الله تبارك وتعالى عليه قادراً حيَاً قدِيمَاً سمعياً بصيراً». فقلت له: يابن رسول الله إنَّ قوماً يقولون: إِنَّه عَزُّ وَجَلٌ لَمْ يَزُلْ عَالِماً بِعِلْمٍ، وَقَادِرًا بِقُدرَةٍ، وَحَيَاً بِحَيَاةٍ، وَقَدِيمًا بِقَدْمٍ، وَسَمِيعًا بِسَمْعٍ، وَبَصِيرًا بِبَصَرٍ». فقال عليه السلام: مَنْ قال ذلك وَدَانَ بِهِ فَقَدْ اخْتَذَ مَعَ اللَّهِ آلهَةً أُخْرَى، وَلَيْسَ مِنْ وَلَيْتَنَا عَلَى شَيْءٍ. ثُمَّ قال عليه السلام: لم يزل الله عَزُّ وَجَلٌ عَلَيْهِ قادراً حيَاً قدِيمَاً سمعياً بصيراً لذاته، تعالى عَنِّي يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَالْمُشْبِهُونَ عَلَوْاً كَبِيرًا»^(١).

علاوة على أنَّ هذا النص يثبت بجلاء أنَّ السمع والبصر هما من بين الصفات الذاتية لا الفعلية، فهو يرد على نظرية الأشاعرة في الصفات وما تفضي به من تعدد القدماء كما مرَّ بحث ذلك تفصيلاً^(٢).

٤ - في الواقع المعروفة التي انبرى فيها ذعلب لسؤال الإمام علي بن أبي طالب قائلاً: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربّك؟ كان مما ردَّ عليه الإمام علي السلام قوله: «كان ربّاً ولا مربوب، وإلهًا ولا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم، سمعياً إذ لا مسموع»^(٣).

(١) توحيد الصدوق، كتاب باب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث ٣، ص ١٣٩ -

. ١٤٠

(٢) ينظر الكتاب: التوحيد الصفائي، البحث الأول: نظريات المسلمين في الصفات، الأشاعرة ونظريّة المغايرة، ص ١٣٦ - ١٤٣ .

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، كتاب التوحيد، أبواب أسمائه تعالى وحقائقها وصفاتها =

لكن مع ذلك فإنّ استقرار السمع والبصر في عداد الصفات الذاتية لم يمنع من بروز عدد من الإشكاليات التي تحتاج إلى بيان وتوضيح، ربما كان في طليعتها إشكالية الحيّة وإشكالية المتعلق.

إشكالية الحيّة

تنطلق هذه الإشكالية من سؤال يقدم منطوقه بالصيغة التالية: إنّ الحيّة التي يسمع بها الله سبحانه أهيّ الحيّة ذاتها التي يصرّ بها أم هناك فرق بين الاثنين؟ الإنسان مثلاً يبصر بشيء ولا يسمع به، كما أنه يسمع بشيء ولا يبصر به، لأنّ البصر والسمع شيئاً متغايران، فهل يجري الأمر نفسه على الله سبحانه بحيث يكون ثمّ تعدد حيّة في ذاته المتعالية، إذ هو يسمع بحبيبة ويصرّ بأخرى؟

لقد تقدّم بيان البرهان العقلي على بطلان تعدد الحيّة بعد أن ثبت أنّ الله سبحانه بسيط من كُلّ جهةٍ، لا يحتمل تعدد الحيّيات ولا يقبل التجزئة^(١). بالإضافة إلى ذلك فإنّ الدلالات النقلية مكثفة في نفي تحيّث الذات، وتشديد النكير على من يتخلّ هذا النمط من التفكير. من هذه الروايات:

١ - عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سأله الإمام الصادق، آنه قال له: أتقول إنّه سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصیر بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويصرّ بنفسه،

= ومعانيها، ج ٦، ص ٣٠٥.

(١) ينظر الكتاب: القسم الأوّل: التوحيد الذاتي، ص ٦٣ - ٨٦ (التوحيد الوحدوي) ص ٩٧ - ١١٤ (التوحيد الأحادي). كما يلاحظ أيضاً الإمامية ونظريّة عينية الصفات للذات، ص ١٥١ - ١٥٨.

وليس قولي (إنه يسمع بنفسه) أنه شيء، والنفس شيء آخر، ولكنني أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول: يسمع بكلّه، لا أنَّ كله له بعض، ولكنني أردت إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك إلا إلى أنه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى^(١).

ينفي النص بوضوح تعدد الحيات في الذات بدقة فائقة في استخدام الألفاظ بغية توصيل المفاهيم بشكل سليم. فلو كانت حيّة السمع غير حيّة البصر فمن المستحيل أن تكون ذاته سمع كله، ويصر كله، وعلم كله، وقدرة كلهَا وحياة كلهَا. ومع ذلك فإن الإمام التزم أقصى حالات الحذر من أن لا تؤدي إجابته وطبيعة الكلمات التي يستخدمها بالتبسيط والتجزئي. فعندما يقول له: «يسمع بكلّه» يرد ذلك مباشرة: «لا أنَّ كله له بعض» إنما هي الضرورات التي تعلّمها عملية نقل الفكرة من خلال اللغة.

يلحظ أيضاً أنَّ هذه الحقيقة التي يطويها النص اكتسبت في صيغة التعبير الفلسفي قاعدة بسيط الحقيقة^(٢).

(١) توحيد الصدوق، صفات الذات وصفات الأفعال، حديث ١٠، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٢) نسجل هذه الإشارة - وثُمَّ غيرها كثير - في ظل بعض الأجزاء التي تشير عدداً من الاستفهامات في مواجهة البحث الفلسفية وطبيعة المناشئ التي تقوم عليه أفكاره وقواعدـه. إنَّ الملاحظ أنَّه ما من فكرة أو قاعدة أثارـها البحث الفلسفـي بشأن المعارف الحقيقة إلا وهناك ما هو أفضل منها موجود في النصوص الحديثـية. لكن غاية ما هناك وجود بعض المشكلات المنهجـية من ضعـف بعض الأسانـيد أو إرسـال بعض النصـوص، وأحياناً عدم كفاية النصـ الروائي في التأسيـس لطلب عقائـدي.

أكثر من ذلك لم يستطـع البحث العـقلي أن يغطـي في تفصـيلاته جميع الأفـكار التي = أثارـتها النصـوص الروـائية ويؤسـس لها قوـاعد برـهانية نـاهضة.

٢ - عن محمد بن مسلم، عن الإمام محمد الباقر عليه السلام آنَّه قال: «من صفة القديم آنَّه واحد أحد صمد، أحديَّ المعنى، وليس بمعانٍ كثيرة مختلفة. قال (الراوي): قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق آنَّه يسمع بغير الذي يبصر، ويبصر بغير الذي يسمع. قال: كذبوا وألحدوا وشَبَهُوا تعالى عن ذلك، إِنَّه سميع بصير، يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع»^(١).

يمكن القول إنَّ عبارة «أحديَّ المعنى» تشير في لغة الروايات إلى البساطة، كما أنَّ النصّ واضح في دلالته على المراد من آنَّه سبحانه يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع.

إشكالية المتعلق

تواجده عملية النظر إلى السمع والبصر في عداد الصفات الذاتية إشكالية أخرى، مفادها حاجة هاتين الصفتين إلى مُتعلَّق، حيث يحتاج السمع إلى مسموع، والبصر إلى مُبصر، وإلاًّ كيف يكون سبحانه سميعاً إذ لا مسموع وبصيراً إذ لا مُبصر؟

الإجابة تبدو ممكنة وواضحة في ضوء المنهجية التي استخدمها الكتاب في معالجة مسألة أخرى طرحت على غرار هذه المسألة متمثلة في العلم^(٢) حيث

= هناك مشكلة أخرى ساهمت في ذمَّ البحث الفلسفى والتقليل من شأنه تتصل بالمصطلح، فوحدة بعض المصطلحات واشتراكها مع الفلسفة اليونانية في اللفظ ساهم في عزلة الفلسفة. وهذه المشكلة يمكن مواجهة بعض جوانبها من استخدام الأصطلاحات التي تستخدمنا الآيات والروايات، ثم تشييد الأدلة لها من خلال البحث العقلي، مما يفضي إلى تقليل الحساسيات بهذا الشأن.

(١) توحيد الصدق، كتاب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث ١٠، ص ١٤٤.

كذلك: بحار الأنوار، أبواب الصفات، ج ٦٩، ص ٦٩، حديث ١٤.

(٢) ينظر الكتاب: بحث العلم، ص ٣١٨ - ١٩٥.

ثبت هناك أنه سبحانه عالم بالأشياء قبل الإيجاد على تفصiliاً هو عين ذاته^(١).

لقد انطلقت تلك المنهجية من معطيات البحث العقلي لإثبات قاعدة بسيط الحقيقة التي تم على أساسها تشيد البرهان العقلي^(٢)، كما أفادت من دلالات النقل حيث أثبتت نصوص نقليه مكتفة أنه سبحانه عالم بالأشياء تفصiliاً قبل الإيجاد^(٣).

على الأساس ذاته يمكن معالجة الإشكالية المطروحة على صعيد السمع والبصر، فكما كان هناك عالم في مقام الذات إذ لا معلوم، ولم يكن معلومه خارجاً عن الذات بل كان عين الذات، لأنّه سبحانه عالم بالأشياء قبل الإيجاد تفصiliاً، فكذلك يمكن تصور الأمر ذاته بشأن السمع والبصر، إذ يكون المتعلق عين ذاته وليس خارجاً عنها.

عندئذ لا تنافي بين الحقيقة التي تفيد «سميع إذ لا مسموع وبصير إذ لا مبصر» وبين أن يحتاج السمع والبصر إلى متعلق، لأنّ الذي تنفيه المقوله هو «لا مسموع» و«لا مبصر» و«لا معلوم»، أي ما هو «مسموع ومبصر ومعلوم» بما هو فعل وليس بما هو ذات. وإلاّ لو لم تكن الأشياء موجودة عنده تفصiliاً، ومسموعة عنده تفصiliاً، ومبصرة عنده تفصiliاً، فلا معنى لتوجّه الخطاب إليها بـ«كن» في قوله ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٤) حيث لا يكون هناك مرجع يتعلّق به الضمير «له».

بتعبير آخر: لو أردنا أن نغض النظر عن البحث الفلسفى الذى يستند إلى

(١) ينظر الكتاب: مبحث العلم الذاتي، ص ١٩٧ - ٢٦٤.

(٢) ينظر الكتاب: مبحث العلم الذاتي، الاستدلال العقلي، ص ٢٢٩ - ٢٣٦.

(٣) ينظر الكتاب: الدليل النقلي، ص ١ - ٢٠٢.

(٤) يس: ٨٢.

قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، فإنَّ الآيات تدلّ صراحة على نحو وجودٍ يتعلّق به السمع والبصر قبل وجود هذا المسموع والمُبَصَّر، وكذلك المعلوم بالنسبة إلى العلم.

ففي قوله سبحانه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١) سيرز السؤال عمن تتجه إليه «كن» الوجودية، وعن مرجع الضمير «له» والمعلوم والمسموع والمُبَصَّر معروفة. لابدَّ أن يكون هناك نحو من الوجود في مقام ذاته سبحانه وفي الصدق الربوبي يتتجه إليه خطاب «كن»^(٢) ويكون هو مرجع الضمير «له»، ومن ثمَّ فهو متعلق علمه وسمعه وبصره، ولا محظوظ في ذلك. لكن غاية ما هناك أننا لا نعرف كنه ذلك النحو من الوجود لأنَّه مرتبط بمقام الذات^(٣).

هكذا يمكن تخطي الإشكالية المثارة حول متعلق السمع والبصر كصفتين من صفات الذات، حيث قام التعليل على المنوال ذاته الذي تمَّ في تعليل صفة العلم التي هي أيضاً صفة حقيقة ذات إضافة. فكما حلَّت هناك إشكالية العلم بلا معلوم بما لا يخرج عن مقام الذات، فكذا الحال بالنسبة إلى السمع والبصر، حيث أمكن تصوّر المتعلق بما لا يخرج عن مقام الذات أيضاً.

(١) يس: ٨٢.

(٢) لاشكَّ أن ليس الخطاب منه سبحانه لفظياً بل قوله فعله.

(٣) ثمَّ في هذا المجال لفتة تفسيرية؛ إذ الملاحظ أنَّ الآيات القرآنية غالباً ما تقدم السمع على البصر. وقد فسر ذلك بعضهم بتقدُّم السمع وجودياً، ذلك أنَّ أول كلام وجوديَّ شق الممكنات لم يكن مرتبطاً بالبصیر وإنما بالسميع. فكمن في قوله (يقول له كن) هي كن الوجودية ذات الصلة بعالم السمع لا بعالم البصر، وبذلك تقدَّمت، وهذه نكتة ذوقية على أيِّ حال، ليس من الضروري أن يكون البرهان قائماً على صحتها.

٢- السمع والبصر وكيفية التحقق

إن إثبات أن السمع والبصر صفتان من صفات الذات، وأنهما عين ذاته سبحانه تماماً على حد الحياة والعلم والقدرة، وكذلك تجاوز الإشكاليتين المشار إليهما آنفًا، كل ذلك لا يخلص البحث مما يحفل به من مشكلات. ففي هذه المرة تواجهنا مشكلة الآلة أو الأداة. فلو أخذنا الإنسان كمثال لوجدنا أن السمع والبصر لا يتحققان في هذا الكائن إلا من خلال الآلة والأداة، ومن ثم فإن السؤال الذي يواجهنا هو: أُشرط تحقق الأداة والآلة أولاً كلاماً تحقق السمع والبصر أم يمكن أن يصار إلى صيغة أخرى بشأن السمع والبصر الإلهيين؟

بصدق مواجهة هذه المسألة أمامنا ثلاثة مستويات من البحث، هي:

الأول: الموقف الروائي.

الثاني: دراسة النسبة التي تربط بين الآلة وهذين الإدراكيين لمعرفة هل هي من اللوازيم الذاتية؟ وهذا بحث عقلي.

الثالث: طبيعة النتائج المترتبة على المحصلة التي ينتهي إليها بحث المسألة.

أ: الموقف الروائي

تصرّح النصوص الروائية وبلغة قاطعة أن الله سبحانه منزه عن الآلات والأدوات والحواس، فهو سميع لا بآلة، وبصير لا بحاسة. هذا المعنى يلمس بغزاره في نصوص الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. من الشواهد الدالة عليه:

- ١ - قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام متحدّناً عن الصفات الإلهية: «السميع لا بأداة، والبصير لا بتفريق آلة، والشاهد لا بمماسة»^(١).

(١) نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح، مصدر سابق، الخطبة ١٥٢، ص ٢١٢.

٢ - من قول الإمام علي عليه السلام في جواب سؤال ذعلب اليهاني: «صانع لا بجارة... بصير لا يوصف بالحاسة»^(١).

٣ - قوله عليه السلام في خطبة في التوحيد قال عنها الشريف الرضا أتّها تجمع من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة: «فاعل لا باضطراب آلة... ولا يوصف شيء من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء... يُخَبِّرُ لا بلسان ولهوات، ويسمع لا بخرق وأدوات، يقول ولا يلفظ»^(٢).

٤ - عن الإمام الصادق قوله عليه السلام: «هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة»^(٣).

٥ - وفي جواب الإمام الرضا على سؤال فتح بن يزيد الجرجاني، الذي قال فيه: «فَرَجَتْ عَنِي فَرْجُ اللَّهِ عَنْكَ، غَيْرَ أَنْكَ قَلْتَ: السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، سَمِيعٌ بِأَذْنٍ وَبَصِيرٌ بِالْعَيْنِ؟ فَقَالَ: إِنَّهُ يَسْمَعُ بِمَا يَبْصُرُ وَيَرَى بِمَا يَسْمَعُ، بَصِيرٌ لَا يَعْنِي مِثْلَ عَيْنِ الْمَخْلوقِينَ، وَسَمِيعٌ لَا يَسْمَعُ مِثْلَ سَمْعِ السَّامِعِينَ»^(٤). تنفي هذه النصوص الجوارح والأعضاء والحواسس والأدوات والآلات على اختلاف فيما بينها في التعبير، وإنما يحتاج إلى ذلك المخلوق، والخالق - جل جلاله - منزه عن ذلك كله.

ب: نسبة الآلة إلى السمع والبصر

هل تعدّ نسبة الآلة أو الأداة أو الوسيلة إلى السمع والبصر من اللوازم الذاتية لهذين الإدراكيين؟ إذا ثبت أتّها من اللوازم الذاتية فمن المستحيل أن

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٩، ص ٢٥٨.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص ٢٧٤.

(٣) توحيد الصدوق، كتاب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث ١٠، ص ١٤٤.

(٤) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٩٢.

يبقى الملزم بلا لازمه. أمّا إذا لم يثبت هذا المعنى فيبيّن حينئذ أنّ الأداة أو الآلة أو الوسيلة ليست لازماً ذاتياً للسمع والبصر وإنّما هي لازم لمرتبة من المراتب دون جميعها.

عندما نأتي إلى الوجود فهناك مجموعة من الأحكام بعضها من لوازم ذات الوجود، وبعضها الآخر من لوازم بعض مراتب الوجود. على سبيل المثال: يعدّ الحجم لازماً للوجود، ولكن للوجود المادي الطبيعي. كذلك إذا أخذنا الحركة، فهي أيضاً كمال، لكن ليس مطلقاً، بل هي كمال لمن يعيش في نشأة التكامل ويتحرّك على خطّه. أمّا لو كانت الحركة بمعنى الخروج من القوّة إلى الفعل كما لا مطلقاً فإنّ المجرّد - مثل الله سبحانه - لا يوجد فيه تغيير ولا تطرأ عليه حركة، فيلزم أن يكون فاقداً لهذا الكمال وفق هذا المقياس!

ولو قلنا إنّ الجسمية والحجم والأبعاد الثلاثة كمال وجودي، فيلزم من ذلك أن يكون الله سبحانه فاقداً مثل هذا الكمال؛ لأنّه يفتقر إليها.

كذلك الحال بالنسبة إلى القراءة والكتابة فهما ليسا كما لا مطلقاً، بل هما كمال نسبيّ، هما كمال للجاهل، أمّا العالم فهما بالنسبة إليه سالبة بانتفاء الموضوع، والайнيني القول إنّ الله سبحانه لا بدّ أن يقرأ ويكتب لكي يكون واجداً مثل هذا الكمال، مع أنّ هذين هما وسيلة، والله سبحانه غنيّ عنهما بعلمه المطلق^(١).

في ضوء هذه المقدمة ننطّف إلى السمع والبصر لنرى هل الحاجة إلى الآلة والوسيلة والأداة هي كمال مطلق بحيث لا بدّ وأن تكون لازماً مطلقاً للسمع

(١) على هذا يمكن أن نسجّل استطراداً أنّ نفي القراءة والكتابة عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ لا يعني افتقاده لكمال، إذ هما لا يدعوان أن يكونا وسليتين أغناه الله عنهما بالعصمة والوحى وبقية ضروب الكمال التي تكتنز بها شخصيته المقدّسة.

والبصر، أم هي لازم لمرتبة؟ عند العودة إلى البحوث المختصة لرجال العلم نجدها تتعامل مع السمع والبصر على أنها ضربان من الإدراك، بغض النظر عما إذا كان هذا الإدراك يرجع إلى العلم أو مختلف عنه، إذ المهم أنها نوعان من الإدراك.

والذي يلحظ أن هذين الضربين من الإدراك يحتاجان في مرتبة من مراتبها إلى أداة؛ لضعفهما، لكن لو قدر لهذا الإدراك أن يتضاعف في مراتب عالية فسيكون بمعنىً عن الأداة. أبرز مثال لذلك وأوسعه هو العلم، فالعلم عندما يكون عند الإنسان لا يعود أن يكون كيماً نفسانياً قائماً بالإنسان نفسه. بيد أن هذا العلم نفسه عندما يصعد إلى الله سبحانه يكون غنياً وقائماً بنفسه لأنَّه عين الذات.

فلئن كان العلم بالنسبة إلى الإنسان قائماً بالغير، فلا ينبغي أن تتصور أن ذلك من لوازمه العلم بما هو علم وأنه لا بد لأي علم أن يكون قائماً بالغير. هنا في الحقيقة تكمن مشكلة بعض الاتجاهات الفلسفية والكلامية، فإنَّها لما رأت أنَّ العلم عند الإنسان قائم بنحو الكيف النفسي، عممت الأمر إلى الله سبحانه فتصورت أنه لا بد أن يكون قائماً به، فجعلته زائداً على الذات ولكنَّه قديم، كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة.

الحصيلة: أنَّ الآلة والأداة والوسيلة بالنسبة إلى السمع والبصر هي ليست من اللوازم المطلقة، وإنَّما هي من لوازمه بعض مراتب الوجود فحسب، ومن ثم فإنَّ الله سبحانه منزه في سمعه وبصره عن الآلة والجارحة.

عند هذه النقطة في تنزيه المولى - جلَّ وعلا - عن الجارحة والآلة في السمع والبصر التقت نصوص للفريقيين، منها ما ذكره أبو حامد الغزالى (ت: ٥٠٥) الذي قال عن السمع أثناء شرحه لأسماء الله الحسنى، ما نصَّه: «السميع: هو

الذي لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفي، فيسمع السر والنجمي، بل ما هو أدق من ذلك وأخفى، يسمع حمد الحامدين فيجازيهم، ودعاء الداعين فيستجيب لهم. ويسمع بغير أصمعه وأذان، كما يفعل بغير جارحة ويتكلّم بغير لسان. وسمعه متّه عن أن يتطرق إليه الحديث. وممّا نزّهت السميع عن تغيير يعتريه عند حدوث المسموعات، وقدّسته عن أن يسمع بأذن أو بالآلة وأداة، علمت أن السمع في حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات. ومن لم يدقق نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه، فخذ منه حذرك، ودقّق فيه نظرك»^(١).

كما أشار إلى المعنى ذاته صدر الدين الشيرازي في «الأسفار» حين قال في حديثه عن السمع والبصر: إن هذا الإدراك «يحصل بغير آلة، وإن لم يحصل فيينا؛ لصورنا، إلا آلة»^(٢). وفي النص دلالة حاسمة على أن الآلة ليست من اللوازم الذاتية للسمع والبصر مطلقاً، وإنما هي كذلك لبعض مراتب الوجود فقط.

ترتّكز هذه المسألة على قاعدة تفيد بأنّ مراتب الفيض الإلهي كلّها اقتربت

(١) كما يكثر التأليف في أوساط علماء مذهب أهل البيت عن الأربعين حديثاً تدويناً وشرعاً اتباعاً للأخبار التي تحدّث عن ذلك، فإنه يكثر التأليف في أوساط علماء مذهب أهل السنة عن شرح أسماء الله الحسني اتباعاً للأخبار التي تحدّث عن ذلك، ومنها الرواية التي يرفعها الغزالى إلى النبي في قوله صلى الله عليه وآله: «إنّ لله عزّ وجلّ تسعة وتسعين اسمًا، مئة إلا واحداً، إنه وتر يحبّ الور، من أحصاها دخل الجنة». ومن المؤلفات المهمّة بهذا الشأن كتاب الغزالى الموسوم: المقصد الأسمى في شرح معاني أسماء الله الحسني، تحقيق الدكتور فضيلة شحادة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٦، والنصّ المقتبس أعلاه عن صفحة ٩٦.

(٢) الحكمة المتعالية، الموقف السادس في كونه تعالى سميّاً بصيراً، ج ٦، ص ٤٢٢.

منه سبحانه تبسطت وتوحدت وقويت، وكلما ابتعدت عنه تكثرت وتجزأ وضفت. ففي الخط النزولي لراتب الفيض الإلهي بشأن السمع والبصر مثلاً ينفرز السمع عن البصر، بعد أن كان سمعه بصره وبصره سمعه في مقام الذات البسيطة. وبالعكس كلما اكتسبت المراتب خطأً صعودياً فإنها تبدأ بالتوحد إلى أن تبلغ معدن العظمة فيصير سمعه عين بصره، وبصره عين سمعه، وهما عين قدرته، وقدرته عين سمعه وبصره وهكذا.

والحقيقة أن هذا المسار يعكس قاعدة عامة تساهم في بناء صرح المعرفة التوحيدية منهجاً في مواضع أخرى غير مقوله السمع والبصر، كما تترتب عليها آثار في السمع والبصر أيضاً.

ج: النتائج

نتيجتان تأتيان في طليعة النتائج المترتبة على البحوث المتقدمة، هما:

الأولى: بفك الارتباط بين الآلة وبين السمع والبصر لن يكون هناك معنى لكي يوصف السمع والبصر أتها قويان تارة وضعيفان تارة أخرى، وإنما يصح هذا الوصف ويصدق إذا ارتبط السمع والبصر بالآلة، فيقويان إذا قويت الآلة ويضعفان إذا ضعفت، أما وهما غير متقوّمين بالآلية ولا يحتاجان إليها، فلا معنى لأن يضعفان في موضع ويقويا في آخر.

الثانية: للسمع والبصر عند الإنسان - كمثال - مدى محدود، وهناك حد للبصر وما بعده عمى، وهناك حد للسمع وما وراءه صمم، أما بالنسبة إلى الله سبحانه فلا تصح الحدود ولا معنى للمديات، بحيث يكون للسمع مدى ثم بعده اللاسمع، وللبصر حد وما بعده الالبصر. ومبعد ذلك أن السمع والبصر الإلهيين منزهان عن الجارحة والأداة غنيان عنها، فهما قوة مطلقة غير متناهية لأنهما عين الذات أيضاً والذات غير متناهية.

أجل، يمكن استثناء ما لا يشمله السمع والبصر، بحيث يكون محالاً بالذات، فعندئذ يغدو الأمر سالباً بانتفاء الموضوع، إذ لا يتعلّق به السمع والبصر لضعف في القابل لا لعجز في الفاعل كما تقدّم في الصفات السابقة أيضاً، بالأخص بحث القدرة.

إلى هذا المعنى الذي يتحدّث عن محدودية الصفة عند الممكن وإطلاقها عند المطلق غير المتناهي، أشار الإمام أمير المؤمنين علي في قوله عليه السلام: «وكلّ سميع غيره يصمُّ عن لطيف الأصوات، ويصمّه كبرها، ويزهد عنـه ما بعـد منها، وكلّ بصير غيره يعمـي عن خـفي الألوان ولطيف الأجسام»^(١)، فهو سبحانـه سمع كـله لا صممـ فيه، وبصـر كـله لا عمـي فيه.

٣. العلاقة مع العلم

أثارت البحوث المختصة في المعرفة التوحيدية نقاشاً تفصيلياً في طبيعة عـلاقـة السـمع والـبـصر بـالـعـلم، أـهمـا وـصـفـانـاً مـسـتقـلـانـ عنـ العـلم أـمـ هـما يـرـجـعـانـ إـلـيـه؟ بـدـيـهـيـ أنـ الـبـحـث يـتـجـهـ إـلـى المـفـهـومـ لـاـ إـلـى المـصـدـاقـ، وـإـلـاـ مـنـ الـواـضـحـ أـنـ السـمعـ وـالـبـصرـ عـيـنـ الـعـلمـ مـصـدـاقـاـ، وـالـعـلمـ عـيـنـ الـقـدرـةـ وـهـكـذاـ.

لقد أفرز البحث التحليلي عدداً من النظريات يمكن المرور عليها كما يلي:

النظرية الأولى: تذهب إلى أن السمع والبصر شعبتان من شعب العلم، تماماً كما أن الخلق من شعب القدرة، والخبرة من شعب العلم. وهكذا عندما يقال «إن الله سميع» فالمقصود مفهوماً علمه سبحانه بالسموع، كما أنه عندما يوصف بالبصیر فالمراد أنه سبحانه له علم بالمبصر، وبهذا يرتد السمع والبصر

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٦٥. قال عنها الرضي: إن فيها مباحث لطيفة في العلم الإلهي، ص ٩٦.

إلى العلم ويرجعان إليه.

يبدو أن هذه النظرية لاقت قبولاً عاماً من الفلاسفة ومتكلمي الإمامية عامة، كما مال إليها خط الاعتزال البغدادي وأخرون، حتى قال الشيخ المفيد (ت: ١٣٤ هـ) بهذا الشأن: «ولست أعلم من متكلمي الإمامية في هذا الباب خلافاً، وهو مذهب البغداديين من المعتزلة، وجماعة من المرجئة، ونفر من الزيدية، وينحى في المذهب وإخوانهم من أصحاب الصفات والبصريون من أهل الاعتزال»^(١).

ومن أشار إلى أن هذه النظرية التي ترجع السمع والبصر إلى العلم في مذهب الفلاسفة، الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي المعروف بالعلامة (ت: ٧٢٦ هـ) إذ قال: «اتفق الناس على أنه تعالى سميع بصير، واحتلقو في معناه. فذهب الفلاسفة وأبو القاسم الكعبي، وأبو الحسين البصري إلى أنه عبارة عن كونه تعالى عالماً بالسموعات والمبصرات. وقد ثبت فيها تقدّم أنه تعالى عالم بكل معلوم، فثبت المطلوب»^(٢).

من اختار المذهب ذاته وانتصر له من رموز البحث الفلسفـي المعاصر، السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢ هـ) حيث ذكر بعد ردّه على نظرية الشهود الإشراقي والعلم الحضوري بأن السمع والبصر هما: «من مطلق العلم، والمراد بها العلم بالمبصرات والعلم بالسموعات»^(٣).

النظرية الثانية: إذا كانت النظرية الأولى ترجع السمع والبصر إلى العلم،

(١) أوائل المقالات في المذاهب المختارات، الشيخ المفيد، مصدر سابق، طبعة قم، ص ٦٠.

(٢) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، للعلامة الحلي في شرح كتاب المحقق الطوسي، تحقيق حسن مكي العاملي، بيروت ١٤١٣ هـ، ص ١٨٥.

(٣) تعقيب للطباطبائي على كلام الشيرازي في الحكمة المتعالية، ج ٦، هامش ص ٤٢٣.

فإن النظرية الثانية تقف على الطرف الآخر لها تماماً، فتعكس منطقها بالكامل وهي ترجع العلم إلى البصر، بيد أنها تفهم البصر بمعنى الشهود، فهو شهود السمع. تعد هذه النظرية من مختصات شيخ الإشراق السهروردي (٥٤٩ - ٥٨٧ هـ).

الغريب أن الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ) يميل إلى هذه النظرية في «الأسفار». وبعد أن يقلّب عدداً من الآراء في السمع والبصر يبني ميلاً واضحاً إلى نظرية شيخ الإشراق تكشفه كلّاته، وهو يقول: «فقد علمت مما ذكرنا أن سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان إلى مطلق العلم، بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما لكان أولى وأقرب إلى الحق، بأن قال كما قال صاحب الإشراق: إن علمه راجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه»^(١).

غاية ما هناك أن الطباطبائي الذي يرفض هذه النظرية ويتبنّى بدلاً منها النظرية الأولى، يسعى إلى توضيح نظرية شيخ الإشراق بقوله: «كان المراد إرجاع مطلق العلم إلى البصر بتفسير البصر بالإشراق الحضوري، وإرجاعه إلى السمع بتفسير السمع بشهوده الموجودات من حيث إنها كلمات له تعالى»^(٢).

النظرية الثالثة: تفيد أن السمع والبصر وصفان زائدان على العلم، إذ ليس كل إدراك هو علم. يقول الحلي في «كشف الفوائد» موضحاً هذا الاتجاه: «وأثبتت جماعة من المعتزلة والأشاعرة معنى زائداً على العلم قياساً على الشاهد. فإنّا ندرك تفرقة ضرورية بين حالنا عند فتح العين ومشاهدة المرئي وبين حالنا عند التغميض، مع ثبوت العلم فيهما، فذلك الزائد هو

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج ٦، ص ٤٢٣.

(٢) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج ٦، هامش ص ٤٢٣.

لقد ردَّ الفلاسفة والمعتزلة على هذا الاتجاه بأنَّ المرجع لهذا الزائد إلى تأثُّر الحاسة وعدمه، ومن ثُمَّ فهو مرتبط بوجود الآلة، والله سبحانه يسمع وبصر بلا آلة كما تمَّ إثبات ذلك.

أجل، يستشفَّ من النصوص الروائية أنَّها تجعل السمع والبصر في قبال العلم، ولو كان مرجعهما إلى العلم لاحتاج إفرادهما إلى قرينة. ومعنى ذلك أنَّ

الظهور الروائي يفيد صراحة أنَّ العلم شيءٌ والسمع والبصر شيءٌ آخر.

ما نراه أنَّه إذا أمكن التفريق بينهما فلسفياً وعملياً فيها ونعمت، أمَّا إذا لم يمكن ذلك فإنَّ عدم الاستطاعة لا تصلح لنفي الظهور. ولو أنَّ الخطاب الروائي ابتعى بذكره للسمع والبصر أن يتوفَّر على ذكر بعض فروع العلم لتحول ذلك إلى قاعدة مطردة تشمل الصفات الأخرى، إذ هناك كثرة من أسماء الله وصفاته متفرِّعة على القدرة والحياة بل على العلم ذاته. بيد أنَّ ذلك لم يحصل؛ ما يدلُّ أنَّ السمع والبصر شيءٌ غير العلم، أو هما في الأقل في عرضه.

النظرية الرابعة: يمكن تقديم نظرية رابعة في تفسير طبيعة علاقة السمع والبصر مع العلم تتناسب إلى من يقول فيهما بالتوقف. ممَّن ينتمي إلى هذه الوجهة المحقق الطوسي. وتوافقه يبنيه على استدلال مؤدَّاه أنَّ النقل ورد بأنَّها صفتان، كما أفاد أيضاً بإفرادهما وأنَّ الله سبحانه سمَّ نفسه بالسميع والبصير، فإذاً هما نحو إدراك غير العلم، ولو لم نفهم وجه الإفراد، ولم نقف على حقيقتهما، بالأخص على مستوى المصدق.

يثبت الطوسي هذا الرأي في «نقد المحصل» حيث يقول: «وال الأولى أن يقال: لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما، آمنا بذلك، وعرفنا أنَّها لا يكونان له

(١) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، مصدر سابق، ص ١٨٥ - ١٨٦.

تعالى بالذين كما للحيوانات، واعترفنا بأنّا لسنا واقفين على حقيقتها، وذلك لأنّ ما قالوا في هذا الباب لا يرجع بطالٌ^(١).

يصل الطوسي إلى هذا الرأي بعد استعراض عدد من النظريات والأقوال في معرض شرحه النقدي لكتاب الفخر الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) المعروف بـ«المحصل».

والحقيقة: أن الاستطراد في بيان هذه النظريات والإمعان بمناقشتها قد ينطوي على قيمة علمية، لكنه ربما لا يؤثّر كثيراً في بناء مستوى الحد الأدنى من المعرفة التوحيدية الازمة. لذلك نكتفي بهذا القدر بشأن طبيعة العلاقة بين السمع والبصر وبين العلم، على أن نعيد التأكيد بأنّ الظهور الروائي يدل صراحة على أنّهما غير العلم، أو هما في عرضه على أقلّ تقدير.

٤. البُعد التربوي للصفتين

نطالع في الآيات والروايات تأكيداً كبيراً على صفتين السمع والبصر، ربما أمكن تعليمه على أساس الفوائد التربوية المتواخة من انتبه الإنسان وتفاعلاته مع هاتين الصفتين، بما يتنهى لتنمية الرقابة الأخلاقية وزيادة التقوى. فلو اقتصر البعد الرقابي على علم الله وحسب، بحيث يشعر الإنسان أنّ الله سبحانه يعلم كلّ شيء عنه ويعرفه، لأنّه ذلك حالة معينة من التقوى والالتزام، من المؤكّد أنّها ستتضاعف مرات لو شعر الإنسان أنّ الله بالإضافة إلى علمه يتبع حركاته ويرى سكناته، وينظر طاعته ومعصيته ويسمع نطقه. وبذلك تزداد فاعلية إحساس الإنسان واستشعاره بأنّ الله سبحانه يسمعه ويراه، ويزداد التأثير الأخلاقي لهذه الحالة بمرّات عَمّا عليه في الحالة الأولى التي تقتصر على العلم وحده.

(١) تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، مصدر سابق، ص ٢٨٨.

إنّ هناك فرقاً واضحاً من الناحية النفسية والتربوية بين أن يعلم الإنسان بأنّ ثمَّ مَنْ يعلم بعمله القبيح وبين أن يفعل ذلك القبيح بمحضه وعلى مسمع منه ومرأى. يقول سبحانه: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾^(١). هذا المعنى واضح في النصوص، وممّا يدلُّ عليه:

- قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «أَيُّهَا النَّاسُ، اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِنْ قَلْتُمْ سَمِعْ»^(٢) حيث ربط التقوى بسمع الله سبحانه.

- كذلك قوله عليه السلام: «مَنْ تَكَلَّمَ سَمِعْ نُطْقَهُ، وَمَنْ سَكَتَ عَلِمَ سُرْهُ»^(٣).

- قوله عليه السلام: «اَحْذِرُ أَنْ يَرَاكَ اللَّهُ عِنْدَ مَعْصِيَتِهِ، وَيَفْقَدُكَ عِنْدَ طَاعَتِهِ فَتَكُونُ مِنَ الْخَاسِرِينَ، وَإِذَا قَوَيْتَ فَاقُوْتَ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ، وَإِذَا ضَعُفتَ فَاضْعُفَ عَنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ». كما قال عليه السلام: «أَيُّهَا النَّاسُ، لِيَرَكُمُ اللَّهُ مِنَ النِّعَمَةِ وَجِلِينَ، كَمَا يَرَاكُمْ مِنَ النِّقْمَةِ فَرِقِينَ»^(٤).

إذ يربط النصان بين الرقابة الإلهية عبر السمع والبصر، وبين التقوى واستقامة السلوك الإنساني وتوازنه.

كما أشار الغزالي إلى بعض الآثار التربوية للسمع والبصر على الإنسان، حيث قال عن السمع: «وَإِنَّمَا حَظِّهِ الدِّينِيُّ (وفي نسخة: المعنوي) منه أَمْرَانٌ: أحدهما أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ سَمِيعٌ، فَيَحْفَظُ لِسَانَهُ، وَالثَّانِي أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ لَمْ يَخْلُقْ لَهُ السَّمْعَ إِلَّا لِيَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَكِتَابَهُ الَّذِي أَنْزَلَهُ، فَيَسْتَفِيدُ بِهِ الْهُدَايَا إِلَى طَرِيقِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَلَا يَسْتَعْمِلُ سَمْعَهُ إِلَّا فِيهِ»^(٥).

(١) العلق: ١٤.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الحكمة ٢٠٣، ص ٥٠٥.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٠٩، ص ١٥٨.

(٤) التنظيم الموضوعي لنهج البلاغة، طهران ١٩٧٨، رقم ١٢، ١١، ص ٥٨.

(٥) المقصد الأنسى في شرح معاني أسماء الله الحُسْنَى، مصدر سابق، ص ٩٦.

وعن البُعد التربوي للبصر على الإنسان قال في المصدر ذاته: «وَإِنَّمَا حَظَّ الْدِينِي (وفي نسخة: المعنوي) مِنْهُ أَمْرَانٌ: أَحَدُهُمَا أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ خَلَقَ لِهِ الْبَصَرَ لِيُنَظِّرَ إِلَى الْآيَاتِ وَإِلَى عَجَائِبِ الْمُلْكُوتِ وَالسَّمَاوَاتِ، فَلَا يَكُونُ نَظَرُهُ إِلَّا عِبْرَةً. وَالثَّانِي أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ بِمَرْأَى مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَبِمَسْمَعِهِ، فَلَا يَسْتَهِنُ بِنَظَرِهِ إِلَيْهِ وَاطْلَاعُهُ عَلَيْهِ... وَالْمَرَاقِبَةُ إِحْدَى ثُمَرَاتِ الْإِيمَانِ بِهَذِهِ الصَّفَةِ، فَمَنْ قَارَفَ مُعْصِيَةً وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَرَاهُ، فَمَا أَجْسَرَهُ وَمَا أَخْسَرَهُ، وَمَنْ ظَنَّ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَرَاهُ فَإِنَّمَا أَكْفَرُهُ!»^(١).

٥. الخلاصة

- ١ - ليس ثُمَّ اختلاف بين المسلمين - بل بين الموحدين قاطبة - في أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ سَمِيعٌ بِصَيْرٍ. إِنَّمَا لِل اختلاف مناشئ في التعليل والتحليل وما يرتبط بالصفتين من خصالٍ أخرى.
- ٢ - أثبت البحث وفق الميزان الذي يعتمد الكتاب للتمييز بين صفات الذات وصفات الفعل، أَنَّ السمع والبصر من الصفات الذاتية، مركزاً على البحث الروائي في هذا المضمار.
- ٣ - تناول البحث عدداً من الإشكاليات المترتبة على القول بذاتية الصفتين أبرزها إشكالية التحقيق التي نفتها بالدلائل العقلي والنقطي، وإشكالية المتعلق التي عالجها على غرار معالجته للعلم وبالمنهجية ذاتها التي تثبت أَنَّ متعلقاً السمع والبصر هو الذات الإلهية المقدسة نفسها وليس شيئاً خارجاً عنها، بالإفادة من البحث العقلي وقاعدة بسيط الحقيقة خاصة، والبحث النقطي.

(١) المقصد الأُسْنَى في شرح معاني أسماء الله الحُسْنَى، مصدر سابق، ص ٩٧.

٤ - انطلق البحث لنفي الآلة والأداة في تحقق السمع والبصر الإلهيين من تحليل مفاده أنّ الآلة ليست لازمة للسمع والبصر بالنسبة إلى جميع مراتب الوجود، بل يمكن تتحققها بدونها في بعض المراتب، مستفيداً من معطيات البحث الروائي والعقلي، بالأخص قاعدة تدرج مراتب الفيض وأنّها كلّما اقتربت منه سبحانه قويت وتبسّطت وكلّما ابتعدت عنه تكثّرت وضعفت، ليخلص من ذلك إلى نتائج أهمّها أنّه لا معنى للضعف والقوّة في السمع والبصر عند الله سبحانه لأنّها غير متقوّمين بالآلة، وثانيتها أنّه لا مدى للسمع والبصر الإلهيين بل هما مطلقاً ممتدان إلى غير نهاية.

٥ - في طبيعة العلاقة بين السمع والبصر والعلم تناول البحث أربعاً من النظريات أوّلها ما يُرجع السمع والبصر إلى العلم، والثانية بالعكس حيث ترجع العلم إلى البصر بتفسير البصر بالإشراق الحضوري، والثالثة تفيد أنّ السمع والبصر وصفان زائدان على العلم، والرابعة تقرّ بإفرادهما؛ فتميّزهما عن العلم، بيد أنّها تتوقف عن التعليل والتفسير.

الخاتمة

ارتباط التوحيد بحياتنا العامة

مسألتان أساسيتان في القرآن تُعدان محور الموضوع العقدي، هما التوحيد والمعاد. فعند العودة إلى القرآن الكريم نراه يعني بالتوحيد ويؤكده في نفسه وفي آثاره التربوية والنفسية والاجتماعية بها لا يوازي تأكيده وعنايته بأي موضوع عقدي آخر، إلا المعاد الذي يؤكده ويعني به في نفسه وما يتربّب عليه من آثار تربوية واجتماعية بما يفوق تأكيده وتركيزه على التوحيد^(١).

يشير القرآن الكريم في مفتتح سورة «هود» إلى وجود المحكم والمفصّل في الكتاب الكريم^(٢). يقول الله سبحانه: ﴿الرَّكَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾

(١) يذكر الشيخ مرتضى مطهري أن عدد آيات القرآن التي تخصّ المعاد تصل - بحسب بعض الباحثين - إلى ١٤٠٠ آية. ينظر: المعاد، مرتضى مطهري، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، رمضان ١٤١٨ هـ، ص ٥، ٤٨.

ويعود هذا التأكيد والاهتمام بالمعاد إلى أنّ إنكاره هو إنكار للربوبية «إذ لا معنى لرب لا معاد إليه» (الميزان، مصدر سابق، ج ١١، ص ٢٩٩) وإلى أنّ سقوطه هو بمنزلة «بطلان الدين الإلهي من رأس» (الميزان، ج ١٠، ص ١٥) كما أنه «لا موقع للدين ولا فائدة له مع إنكار المعاد وإن اعترف بوحدانية الرب» (الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٣، ص ٤٨).

(٢) لا ينبغي الخلط بين أمرين، فإنَّ في القرآن ما يضع المحكم في مقابل المتشابه، كما في قوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران: ٧)، ما يعني أنَّ بعض آياته محكم وبعضها متشابه. لكن إلى جوار ذلك هناك ما يشير إلى أنَّ القرآن محكم بأجمعه، كما في قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ﴾ (هود: ١)، ومتشابه بأجمعه أيضاً: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقَشَّعُ مِنْهُ جَلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جَلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٢٣) ما يعني أنَّ المحكم والمتشابه - هنا - يجري على القرآن بأكمله. ومعنى المتشابه في الحالة الثانية هو غير معناه في الحالة الأولى التي يكون فيها في مقابل =

من لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ^(١).

المراد من الكتاب بحسب الظاهر هو القرآن الذي بين أيدينا، وأيات الكتاب من محكمات ومفصلات تتبعني أمراً واحداً، هو: ﴿أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهُ﴾^(٢) حسبما تسجّله الآية التي تلي الآية الأولى من السورة نفسها.

يمكن مقاربة هذه الآية بقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٣)، فمع أن الشريعة لا تقتصر على العباديات وحدها، إذ فيها الأمور العقدية وغير العقدية إلا أن الآية هي بصدق بيان المهدى من إيجاد الخليقة، فذكرت ذلك بالعبادة. وكذلك الآية الأولى، إذ أشارت إلى أن المهدى من إنزال الكتاب هو توحيد العبادة: ﴿أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهُ﴾.

دور المعرفة وحدودها

تعد المعرفة الخطوة الأولى التي يتعين على الإنسان أن يخطوها باتجاه التوحيد. والقضية واضحة، فما لم يعرف الإنسان المعبود في خصائصه وصفاته وأسمائه الحسنى، وما الذي يقربه منه ويبعد عنه، لا يبعد أن يأتي بشيء يقصد به القربة (إلى الله) وهو في حقيقته يبعد عنه، أو يترك شيئاً ظناً أنه يبعد (عن الرب) فيما هو يقرب إليه. وفي الحديث الشريف: «من هجم على أمر بغير علم

= المحكم، والمراد منه كصفة عامة للقرآن. إن جميع آياته تنتظم في سياق واحد، وينعطف بعضها على بعض، بحيث تؤلف نظاماً جذاباً، وكياناً واحداً يتسم بالإحكام ويغرس عن الحقائق بشكل منسجم، أما الآية التي نحن فيها «كتابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ» فهي تضع المفصل في مقابل المحكم.

(١) هود: ١.

(٢) هود: ٢.

(٣) الذاريات: ٥٦.

جدع أنف نفسه»^(١).

وكذلك قاربت الرواياتُ التي جاءت في ظلال الآية العبادة بالمعروفة. فعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: خرج الحسين بن علي عليه السلام على أصحابه فقال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيُعْرَفُوهُ، فَإِذَا عُرِفُوهُ عَبْدُوهُ»^(٢). والأمران كلامها صحيح لأنَّ المعرفة مقدمة العبادة، فما لم يهتدِ الإنسان إلى الله سبحانه ويعترف، فلا طريق له للوصول إلى العبادة أساساً، بل ربما انحدر إلى هوة سحيقة، بعد أن تفرقت به السُّبُلُ، وادهمت أمامه الرؤية. وفي الحديث الشريف: «العامل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق، فلا تزيده سرعة السير إلا بُعداً»^(٣). فمثل هذا الإنسان يريد الهدف، بيد أنه لا يعرف الطريق إليه، فهو كلما يغدو السير يبتعد عن الهدف.

إنَّ قوام هذا الدين هو التوحيد، وليس بمقدور الإنسان أن يخطو خطوة واحدة في هذا الدين ما لم يعرف التوحيد. عند هذه النقطة يكمن المغزى العميق لكلام الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام حيث يقول في أول خطبة من خطب «نهج البلاغة»: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُه»^(٤).

لكنَّ كمال الإنسان ليس في المعرفة، بل في الإيمان والتصديق، وكرامته في مزاوجة الإيمان بالعمل: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَا بِهِ﴾^(٥). والعلم وحده دون تصديق وإيمان ليس عديم النفع للإنسان فحسب، بل يصير سبباً لخذلانه والاحتجاج عليه. يقول سبحانه:

(١) تحف العقول عن آل الرسول، مصدر سابق: ص ٣٥٦.

(٢) علل الشرائع، نقلًا من الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٨، ص ٣٩٠.

(٣) تحف العقول، مصدر سابق: ص ٣٦٢.

(٤) نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح، بيروت، ١٩٦٧، الخطبة الأولى، ص ٣٩.

(٥) الرعد: ٢٩.

﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾^(١) فهو لاء من حيث العلم عندهم يقين، ولكن في الجهة الأخرى ليس لديهم إيمان وتصديق بما علموا وبلغوا فيه اليقين، بل لديهم جحود. فلا قيمة للعلم بها هو علم ما لم يؤد إلى الإيمان والتصديق، فقد يكون الإنسان عالماً ولكنه ضالٌ غير مهتدٌ «وَأَصَلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ»^(٢). فهذا ضلٌ وهو عالم وليس بجاهل، إذ ليس بالضرورة أن يكون المرء مهتماً كلما كان عالماً.

على هذا الأساس ذهب العلماء إلى أنَّ العلم أمر غير اختياريٍ في الإنسان بخلاف الإيمان الذي يعد أمراً اختيارياً. وتوضيح ذلك أنَّ حصول العلم بعد تهيئة المقدمات هو أمر اضطراريٌّ، فإذا ما رُفعت لوحة أمامك وقد كُتب عليها (٢ × ٢) فسيقفز في ذهنك الرقم (٤) فوراً، من دون اختيار منك. وهكذا الحال كلما تحققت المقدمات.

بناءً على هذا الفرق نجد القرآن يحيث على الإيمان ويطلبه، حتى نصَّت الآية المباركة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا»^(٣) وهذا أمر معقول لا إشكال فيه، في ضوء التمييز المشار إليه بين العلم والإيمان.

وعند العودة إلى خطبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام نراه يؤكّد هذه الحقيقة وهو يعقب قوله «أول الدين معرفته» بقوله: «وكمال معرفته التصديق به»^(٤). وإلاً فلا قيمة للمعرفة عند الله ما لم تكن مؤديةً إلى التصديق والإيمان. وفي المنطق العلوي يُعدَّ التوحيد أهم ركن في التصديق، بل هو كماله: «وكماله التصديق به توحيد»^(٥).

(١) النمل: ١٤.

(٢) الجاثية: ٢٣.

(٣) النساء: ١٣٦.

(٤) نهج البلاغة، مصدر سابق، ص ٣٩.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص ٣٩.

أولوية التوحيد على الإثبات

التوحيد صفة من صفات الله سبحانه بيد أنه مقدم على غيره، حتى إذا ما أردنا أن نعدّ أصول الدين في إطار الفهم المتبادل قلنا إنّ الأصل الأوّل هو التوحيد وليس الإيمان بالله، بعبارة أدقّ هو صفة سلبية بمعنى «نفي الشرك» لكن الاهتمام ينصبّ برمّته على التوحيد لا على إثبات وجود الله، فما خلا شرذمة من الناس هم الملاحدة ليس هناك من لديه شكّ في وجود الله.

إنّ الإنسانية لا تعيش مشكلة إلحاد على المستوى النظري ليكون هناك ما يسُوّغ تركيز الجهد على إثبات وجود الله سبحانه. فالواقع الإنساني كان ولا يزال يعيش الإيمان بالله، والموكب البشري متّجه صوب الإيمان دائمًا.

وإذا كانت البشرية تعيش مشكلة على هذا الصعيد منذ فجر وجودها حتّى قيام الساعة، فإنّما هي في مجال التوحيد ونفي الشرك. لذلك لخص الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام كُلّ القضية بقوله: «وكمال التصديق به توحيده».

أمّا عن الوجه الآخر من القضية، فإن القرآن يسجل صراحة سريان الشرك ودبيبه في أكثرية أهل الصف الإيماني ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(١).

ومن ثمّ لا مناص من أن يتّضح التوحيد بمكوّناته ومختلف أبعاده قبل ولوج بقية البحوث التي ترتبط بالجانب العقدي كالمعاد، والنبوة، والقرآن، وولاية أهل البيت، والشفاعة وغير ذلك.

(١) يوسف: ١٠٦.

التوحيد وأهل البيت

من أجل أن تتجلّى الصلة بين التوحيد والعناديين المشار إليها، من المفيد أن نقف عليها بمثال، ولتكن صلة ولاية أهل البيت بالتوحيد.

يمكن أن ندخل المسألة من زاوية محدّدة هي الشفاعة ودور أهل البيت عليهم السلام فيها، ولننطلق بها من السؤال التالي: هل الشفاعة ثابتة للنبي ﷺ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام؟ فإذا ما اعتقدنا بذلك واجهتنا شبهة الشرك، حيث يذهب جملة من المسلمين إلى أن الإيمان بالشفاعة لغير الله نحوً من الشرك ﴿مَا نَبْدُلُهُمْ إِلَّا لِيُقْرَبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَ﴾^(١). وإذا ما أوضحتنا بأنّنا لا نعبد النبي ﷺ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام باتخاذهم واسطة في إجابة الدعاء، وإنّما نتوسّل بهم إلى الله وحسب، لردّ أولئك بأنّ هذا المنطق يلتقي - ولو بأسلوب آخر - مع ما نهى الله المشركين عنه في هذا المجال.

أمّا إذا لم نعتقد بالشفاعة فلربما كان التوسل من أصل التوحيد وصميمه. ومن ثم يرجع النفي والإثبات في هذا الاعتقاد الذي تترتب عليه آثار عملية، إلى التوحيد.

في علاقة أهل البيت بالتوحيد لا تقتصر المسألة على عنوان الشفاعة وحده، بل تشمل التوسل، والتبرك، والزيارة، والولاية وحدودها.

إذا ما أردنا أن نتحدث بصرامة فإن الالتباس الذي يصل حد الإنكار والاتهام بالشرك لا يقتصر على مجموعة معينة ومعروفة من المسلمين، بل نفذ إلى شيعة أهل البيت أنفسهم، ففيهم من يعيش هذه الشبهة في جواز التوسل والاستشفاع بأهل البيت وزيارتهم وإن لم يصرّح بذلك، فبعضهم يتساءل:

(١) الزمر: ٣.

هل يجوز لنا أن ندعوا أهل البيت ونتوسل بهم؟

الحقيقة: أن العقيدة تكمن في التوحيد، فإذا ما اتّضح التوحيد فستحصل للإنسان رؤية ناصعة إزاء هذه الأمور نظرياً وعملياً، ذلك لأنّ التوحيد هو البناء التحتي الذي تنهض عليه تلك المسائل، بل جميع أجزاء البناء. وهذا ما يفسّر لنا عناية القرآن به، واهتمام النبيّ وأهل بيته بأمره.

لا تقتصر الصلة فيما يثار من أسئلة - وأحياناً التباسات - على علاقة أهل البيت بالتوحيد وحسب، بل تمتدّ إلى موضع آخر. على سبيل المثال لننطلق من موقع النبيّ صلّى الله عليه وآله ودوره، هل للنبي صلّى الله عليه وآله دور غير تبليغ الرسالة؟

إنّنا نعتقد أنّ دور النبي يتجاوز مجرّد تبليغ الرسالة بكثير، ومن أدواره أنّه صلّى الله عليه وآله واسطة في الاستغفار لأمّته؛ بما له من منزلة عند الله؛ قال الله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾^(١)، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفِرَ لَهُمُ الرَّسُولُ...﴾^(٢).

قد يعرض أحد قائلاً: إنّ عملية الاستغفار هذه تنافي التوحيد، لأنّ الله هو الذي يغفر الذنوب، إذن فلا معنى أن أوّسط الرسول ليستغفر لي.

الأمر نفسه ينطبق أيضاً على التشريع. ففي مجال التوحيد التشريعي هل ثمّ مشروع غير الله سبحانه؟ عند ما نأتي إلى عدد من الأحكام نجد أمّها شرّعت من قبل رسول الله صلّى الله عليه وآله بتفويض من الله عزّ وجلّ.

هناك روایات كثيرة في «الكافی» وغيره تشير إلى أنّ التشريع صدر عن النبي في هذه الدائرة الضيقة التي أوكلها الله سبحانه إليه. فالنبي في هذه الدائرة مشروع للحكم، ولكن بتفويض من الله.

(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) النساء: ٦٤.

في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا وَلِيُكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١) يتadar إلى الذهن السؤال التالي: ما المقصود بولاية رسول الله صلى الله عليه وآله؟ أهي غير ولاية الله أم هي نفسها؟ إذا كانت نفس ولاية الله سبحانه فلا حاجة إلى ولاية أخرى غير ولاية الله، لأنّ ما يقوله الرسول وينطق به قد قاله الله.

فلا بد إذن من الاعتقاد بولاية النبي، ولا بد من وجود أمور صدرت عنه تجب إطاعته بها. ولذلك ذهب بعض الأعلام إلى أنّ إطاعة الله وإطاعة الرسول هما أمران اثنان في قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولُو الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٢) فهناك أوامر صدرت عن الله تجب طاعتها فيها، وهناك أوامر صدرت من الرسول تجب طاعتها فيها. كمثال دال على هذه الحالة تلحظ الأحكام التي ترتبط بالخلل في الصلاة، بالأخص الشك في ركعاتها. فمن المعروف أن لا سهو ولا شك ولا وهم في الركعتين الأوليين من الفريضة، فإذا ما شك المصلي أو توهم وسها فتجب عليه الإعادة، بعكس ما لو حصل له الشك أو السهو في الأخيرتين، إذ ينبغي له إتمام الصلاة وإصلاح الخلل وعدم إعادتها.

والسر الذي تعلّل به كثرة وافرة من الأحاديث الفارق بين الحالتين، أن الركعتين الأوليين هما فرض الله سبحانه أما الآخرين فهما مما أضافهما رسول الله صلى الله عليه وآله.

من تلك الروايات ما عن الإمام محمد الباقر عليه السلام قال: «لما عرج برسول الله صلى الله عليه وآله نزل بالصلاوة عشر ركعات، ركعتين ركعتين، فلما

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) النساء: ٥٩.

ولد الحسن والحسين عليهما السلام زاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبع ركعات» إلى أن قال: « وإنما يجب السهو فيما زاد رسول الله صلى الله عليه وآله، فمن شك في أصل الفرض الركعتين الأولىتين استقبل صلاته»^(١) أي استأنفها. وفي حديث آخر: « كان الذي فرض الله تعالى على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهن وهم، يعني سهواً، فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله، سبعاً وفيهن الوهم وليس فيهن قراءة، فمن شك في الأولىين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين، ومن شك في الأخيرتين عمل بالوهم»^(٢) يعني بأحكام السهو والشك.

بناءً على هذا ولكي يتميّز فرض الله عَمِّا شرّعه النبي وزاده على الفرض، ترتّب الحكم الفقهى الذى يلخّصه الحديث الشريف: «الإعادة في الركعتين الأولىتين، والسهوا في الركعتين الأخيرتين»^(٣).

التوحيد وسلطة النبي التشريعية

لا تقتصر الحالة على دائرة الصلاة وحدها بل تمتد لتشمل أحكاماً و مجالات تشريعية أخرى، إذ يلحظ الأمر نفسه في الدييات، حيث تبرز فيها السلطة التشريعية للنبي واصحة، فقد جاء في الحديث الشريف عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: « وضع رسول الله صلى الله عليه وآله دية العين، ودية النفس، ودية الأنف، وحرّم النبيذ وكلّ مسكر. فقال له رجل: فوضع هذا رسول الله صلى الله عليه وآله من غير أن يكون جاء فيه شيء؟ قال: نعم، ليعلم

(١) وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي (ت: ١١٠٤ هـ)، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ٨، ص ١٨٩، الحديث رقم ١٠٣٨٢.

(٢) المصدر السابق، ج ٨، ص ١٨٧ - ١٨٨، الحديث رقم ١٠٣٧٥.

(٣) المصدر السابق، ج ٨، ص ١٩٠، الحديث رقم ١٠٣٨٤.

من يطع الرسول ويعصيه^(١).

بصورة عامّة، هناك روايات صريحة ومستفيضة بهذا المعنى، منها: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مُحَمَّداً عَبْدًا فَأَدَّبَهُ، حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَرْبَعينَ سَنَةً أَوْ حَيَ إِلَيْهِ وَفَوَّضَ إِلَيْهِ الْأَشْيَاءَ، قَالَ: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾»^(٢).

وحيث قد يلتبس الأمر على بعضهم بقوله سبحانه: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ»^(٣) لنفي ما للنبي من ولایة في التشريع، فقد جاء في الرواية ما يزيل هذا الالتباس، فعن جابر الجعفي، قال: «قرأت عند أبي جعفر عليه السلام قول الله: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ»، قال: بلى والله إن له من الأمر شيئاً وشيئاً، وليس حيث ذهبت» يقصد في معنى الآية، حيث يذهب البحث التفسيري إلى أنها معتبرة في سياق الآيات التي تتحدث عن غزوة بدر، ومنها قوله سبحانه: «لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتُهُمْ فَيُنَقْلِبُوا خَائِبِينَ»^(٤) فائدتها بيان أن الأمر في القطع والكبث لله وليس للنبي صلى الله عليه واله، ومن ثم فلا علاقة لها بنفي ما للنبي من ولایة في التشريع^(٥)، وهناك وجوه أخرى. لذلك نقرأ في تتمة الرواية المشار إليها آنفاً قول الإمام الباقر عليه السلام: «وَكَيْفَ لَا يَكُونُ لَهُ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ»، وقد فوّض الله إليه أن جعل ما أحلّ فهو حلال، وما حرم فهو حرام قوله: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»^(٦).

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢٥ ص ٣٣٢، الحديث السابع.

(٢) المصدر السابق، ج ٢٥، ص ٣٣١، الحديث ٦.

(٣) آل عمران: ١٢٨.

(٤) آل عمران: ١٢٧.

(٥) ينظر على سبيل المثال: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٤، ص ٩.

(٦) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢٥، ص ٣٣٧، الحديث ١٧.

عموماً ليس هذا من التفويض الممتنع الذي تذهب إليه المفوضة من أنَّ الله سبحانه اعزلتخلقهم وفُوْض أمرهم لغيره، وإنما هو مَا تجري فيه إشاعة الله؛ لذلك جاء في ذيل هذه الأحاديث التي ثبتت سلطة التشريع للنبي وأهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين ما يؤكد هذا المعنى.

من ذلك أنَّ اختلافاً نشب في أوساط الشيعة عن المسألة ذاتها، بالأخص في ظلِّ تزاحم المجتمع بمقالات مختلفة للمفوضة وغيرهم، فما كان منهم إلا أن فزعوا للإمام الباقر عليه السلام الذي أوضح حدود المسألة ودائرة الولاية التشريعية للنبي والأئمة ثم قال: ﴿وَلَا يَفْعَلُونَ إِلَّا مَا شَاءَ، عَبَادٌ مَكْرُمُونَ لَا يُسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾^(١).

في خاتمة حديث آخر يكشف الإمام عليه السلام عن ثغور هذه السلطة في التشريع وحدودها، بقوله: «نَحْنُ الْمَحْلُونُ حَلَالَهُ وَالْمَحْرُمُونُ حَرَامُهُ»^(٢).

وما تؤكده الأحاديث ذاتها أنَّ ما فُوْض إلى النبي من ولاية التشريع هو لأئمة أهل البيت أيضاً، منه: «فَمَا فُوْضَ إِلَيْنَا فَقَدْ فُوْضَ إِلَيْنَا»^(٣). ومن ذلك ما عن الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ أَدْبَرَ رَسُولَهُ حَتَّى قَوَّمَهُ عَلَى مَا أَرَادَ، ثُمَّ فُوْضَ إِلَيْهِ فَقَالَ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا مَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٤) فَمَا فُوْضَ اللَّهُ إِلَيْرَسُولِهِ فَقَدْ فُوْضَهُ إِلَيْنَا»^(٥).

وعند هذه النقطة يتبسِّل الأمر على بعض الناس، فيبادر يسأل الإمام عليه السلام عما إذا كان هذا التفويض هو ما ذهبت إليه المفوضة في مقالتها، فيرد عليه

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢٥، ص ٣٣٩، الحديث ٢١.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٢٠.

(٣) المصدر السابق، ج ٢٥، ص ٣٣٣، الحديث ١٠.

(٤) الحشر: ٧.

(٥) بحار الأنوار، ص ٣٣٢، الحديث ٩.

موضحاً: «كذبوا، بل قلوبنا أوعية لمشيئة الله، فإذا شاء شيئاً، والله يقول: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(١)؛ ما يدلّ على أنّ هذه المساحة من التشريع المخولة إلى النبي وأهل بيته تجري في الخط العام لمشيئة الله، وبإذن منه سبحانه. والسؤال الذي يُطرح إزاء هذه الحالة: إن اعتقدنا بوجود مشرع غير الله سبحانه فأفيض من ذلك شرك؟ وهل نسبة التشريع لغير الله تنافي التوحيد؟ لا تقتصر القضية على دور النبي صلى الله عليه وآله وحده، بل تتحطّه إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام، فهل الأئمة رواة عن رسول الله فقط، أم لهم دائرة محدّدة يمارسون فيها التشريع، كما أشارت الأحاديث المارة إلى ذلك؟ من الواضح أنّ فصل القول في هاتين المسألتين يرجع إلى التوحيد وطبيعة الموقف الذي تتباين هناك، ومعرفة ما إذا كانت نسبة التشريع لغير الله تنافي التوحيد أم لا. إنّ هذا وغيره هو الذي يفسّر لنا محورية التوحيد في القرآن، والعناية الكبيرة بهذا البحث.

على خطّ آخر، يُبحث التوحيد من خلال مراتب متعدّدة قد تصل إلى عشر مراتب أو خمس عشرة مرتبة، منها: توحيد الربوبية، وتوحيد العبادة، وتوحيد التشريع، وتوحيد الشفاعة، وتوحيد الغفران وهكذا.

التوحيد ونفي الشرك

إذا ما أشرنا على المسألة من جهتها الأخرى حيث يقابل الشركُ التوحيد، ستبرز تجلّيات وآثار أخرى للتوحيد في الحياة العملية. يحسب الإنسان أحياناً نفسه موحداً، بيد أنه في الواقع مشرك، يتحرّك

(١) الإنسان: ٣٠.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢٥، ص ٣٣٧، الحديث ١٦.

تحرّكاً شركياً، وكلّ ما هناك هو الاختلاف في مصداق الشرك، فبعض مصاديقه واضح وبعضها خفي، وبعضها ملتبس، وقد تظافرت الأحاديث في أنّ الشرك ينقسم إلى جليٍّ وخفىٍّ، وأنه أخفى من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء! لذلك لا ينبغي أن ينحصر تصور الشرك في أذهاننا على مصداقه الواضح الذي ينصرف إلى عبادة الأصنام، وإلاً فهل الذي يتّجه إلى الصنم ويتوسل إليه هو وحده المشرك، أمّا الذي يتّجه إلى عبادة المال أو إلى عبادة هواه وإطاعته فهو موحد؟!

لابدّ من العودة إلى كتاب الله لنظر الحدود التي يرسمها بين التوحيد والشرك، يقول تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهًا هَوَاهُ﴾^(١)، ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِنْ أَتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدَىٰ مِنَ اللَّهِ﴾^(٢). ثم يأتي النهي عن اتّباع الهوى: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى﴾^(٣)، ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾^(٤). ربما يتساءل بعض الناس عن فائدة هذا البعض، وهل هناك مشكلة تعود على الإنسان إذا ما جهل مراتب الشرك؟

أجل، هناك مشكلة تنبع من قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ﴾^(٥). فإذا ما وقع الإنسان في بعض مراتب الشرك أفيشمش بالغفران والشفاعة، أم يكون من استبعده الآية لشركه؟

قد يعيش الإنسان في حياته اطمئناناً إلى شموله بالشفاعة بحكم ولائه لأئمّة أهل البيت عليهم السلام، بيد أنّ القرآن صريح بقوله: ﴿لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا مَنْ

(١) الجاثية: ٢٣.

(٢) القصص: ٥٠.

(٣) النساء: ١٣٥.

(٤) الكهف: ٢٨.

(٥) النساء: ٤٨.

أرْتَضَى^(١). فمتى يكون الإنسان مريضاً؟ وإذا كان مشركاً فهل يكون مريضاً؟ وما هي دائرة الشرك التي إذا اقترب منها لا يُعد مريضاً، وإذا ابعد عنها يكون مريضاً؟

هناك إذن شبهة مصداقية، وهل مثل هذا الإنسان مشمول بروايات شفاعة أهل البيت؟ وهكذا تكتسب القضية أبعاداً أخرى.

إنّ جهلنا بأبعاد الموضوع هو الذي يوقعنا في تصورات ساذجة وبسيطة إزاءها، أمّا من ينفذ إلى الأعماق أو يتبعه إلى بعض الأبعاد وتصحو نفسه عليها، فستطرأ على حياته انقلابات عميقة وواسعة. من ذلك ما وقع للغزالى - صاحب «إحياء علوم الدين» - أواخر حياته، إذ يُنقل أنه ترك كل شيء في سنواته الأخيرة ولم يُعد يُرى. وما يذهب إليه أهل المعرفة في تعليم هذه الحالة أنه غالب عليه اسم الجبار^(٢)، فكان كلما يذكر الله لم يكن يتذكرة بصفة الغفور الرحيم، بل بالجبار المتقم، وبشديد العقاب، لذلك لم يكن يهدأ له روع.

التوحيد ومظاهر السلوك الملتبس

ربما يحمل بعض المسلمين البحث في التوحيد وأصول العقيدة عامّة على الترف الفكري، لاسيما مع ميل جزء ملحوظ من اتجاهات البحث إلى ناحية الإثبات، وكان المسلم يعيش مشكلة إنكار وإلحاد، بينما يدخل التوحيد في كلّ جزء من حياتنا العبادية وينفذ في تفاصيل حياتنا العملية. حين تمرض تلجأ إلى الطبيب اعتقاداً منك أنه هو الشافي، فهل يُحمل هذا على الشرك؟ وحين تظمأ تلجأ إلى الماء تشربه لترفع العطش، ولكن من دون أن تقول «إن شاء الله»،

(١) الأنبياء: ٢٨

(٢) يذهب بعضهم إلى أن هذه الحالة اعتبرت الغزالى آخريات حياته بعد أن انفتح على التشيع.

وإذا سئلت عن ذلك تعلّم بقولك: الماء هو الذي يرفع العطش ولا حاجة إلى قولي «إن شاء الله»، فلو قلت ذلك أو لم أقله فإنّ الماء يفعل فعله.

من طريف ما ينقله أحد فضلاء المبلغين أنّه كان راكباً الطائرة حينما راحت المضيفة تتحدّث عن الرحلة وأنّها تستغرق كذا دقيقة، وأنّ الطائرة تخلق بارتفاع كذا، وستصل إلى المقصود في كذا دقيقة وهكذا.

يذكر أنّها عندما انتهت من كلامها ومررت بالقرب منه، سأّلها: لماذا لم تعقّبّي كلامك وما ذكرتني به بـ«إن شاء الله»؟ فردّت عليه بالحرف الواحد: لا حاجة لذلك، لأنّ الحاسوب الآلي والأجهزة الدقيقة قد أوضحت كلّ شيء بجلاء ودقّة، ومن ثمّ لا أثر لكلمة «إن شاء الله» قلتها أو لم أقلّها.

بتعبير أوضح: الحاسوبات الالكترونية هي التي تحدد الارتفاع والسرعة وزمن الوصول، فما دخل الله في القضية؟

إنّ حياتنا العملية تجري على هذا المنوال، وحتى حين نردد أقوالنا ونمارسها بـ«إن شاء الله»، فإنّنا نفعل ذلك من باب الثواب، لا من باب الاعتقاد بأنّ هذه الأمور تتحرّك بمشيئة الله.

إنّ النمط الذي تجري عليه الحياة قائم على أساس الربط بين العمل والجهد الإنساني ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^(١) وما يبدو على هذا المنطق أنّه لا يحتاج إلى «إن شاء الله»، ومن ثمّ يسقط في هذا الزحام المغزى الذي ترمي إليه الآية في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلُ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٢)، والسؤال: هل يتخلل الشرك هذه الممارسات بحيث تتنافى مع روح التوحيد ومكوناته؟ أم ماذا؟

(١) النجم: ٣٩.

(٢) الكهف: ٢٣ - ٢٤.

بمناسبة ذكر الآية، من المفيد أن نتساءل: لماذا استخدمت الآية اسم «الرب» ﴿وَإِذْ كُرِّرَ رَبُّكَ إِذَا نَسِيَتْ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّ لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَداً﴾^(١) ولم تستخدم «العليم» أو «القدير» أو «اللطيف» بدلاً منه؟ وما هي العلاقة بين ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءُ اللَّهُ﴾ وبين ربوبيته تعالى للعالمين؟

تلقي هذه الإشارة ضوءاً على توحيد الربوبية. وبذلك على الإنسان المسلم أن لا يتصور أن التوحيد كلمات تقال في المسجد يصاحبها مأتم وينتهي الأمر. كلا، بل أمر التوحيد أجل من ذلك وأعظم.

إن التوحيد والشرك يتحرّكان مع الإنسان في كل حركة من حركاته، ويصاحبانه في كلّ تصور يخطر على ذهنه. فهو معرض دائمًا لأن يبتلي بمحو من الشرك، كما بمقدوره أن يلتمس في المواقف والمخاطر جميعاً روح التوحيد. لنضع اليد على ممارسات صغيرة تزخر بها حياة الإنسان المسلم يومياً. عندما يمرض، أيّها يخطر على ذهنه: الله أم الطبيب؟ وعندما تقول له: الله، يرد عليك: زوّدني برقم هاتف المستشفى!

عندما تنزل بالإنسان مصيبة، أيّفكّر أن الله هو الذي يخلصه، أم يلجم إلى هذا الإنسان وذاك؟ لا أريد لهذه الكلمات أن تتحرّك في المجرّد الذهني بحيث تكون خالية من أي دلالة على الواقع، لذلك أتحدّث عن نفسي، ودعوني أسجل صراحة: أن الله هو آخر من تذكريه!

فعندما تنقطع علينا السُّبُل، وتوصد أمامنا الأبواب كاملاً نعود لتتذكري: ﴿أَمْ مَنْ يُحِبُّ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْسِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ إِلَّا مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾^(٢).

. ٢٤) الكهف : (١)

. ٦٢) النمل: (٢)

ليس التوحيد إذن مسألة نقرأها في كتاب، أو درساً نحصله، أو كلمة نسمعها في المسجد ثم نفصل عنها ليتهي كل شيء، بل هو نافذ في مسامات حياتنا العملية وتصوراتنا الذهنية، فما من ممارسة يقدم عليها الإنسان وما من تصور يطرأ على ذهنه إلاّ وله صلة مسيسة بالتوحيد والشرك، وله نسبة واقعية إلى التوحيد أو إلى الشرك، لذلك جاء في الحديث الشريف: «أفضل العبادة العلم بالله»^(١).

التوحيد وتنظيم الأصول

من باب تحصيل الحاصل أن تأخذ بقية أصول العقيدة موقعها في عقيدة المسلم من خلال موقفه من التوحيد. فإذا ما حسم الإنسان موقفه من التوحيد والتضحت لديه أركانه وثغوره، فمن المؤكد أن تأخذ النبوة موقعها الصحيح في منظومته العقدية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المعاد والإمامية، ثم الفروع من عبادات وغيرها.

إن التوحيد هو نقطة التوازن التي إذا ما احتلت موقعها الصحيح فستكتسب جميع الأمور مواقعها الطبيعية، وإلا سيصاب كل شيء بالخلل. ومع الخلل قد يعطي الإنسان ما لله لغيره، وما للغير لله وهكذا، ويبدأ بحركة تنظير وتسويغ واسعة لتصوراته وأفكاره، قد تجر على المسلمين وبالآ تدوم آثاره قروناً.

ليست مخنة المسلمين مع الأشاعرة ورد فعل المعتزلة عليهم، سوى مخنة ناشئة من هذه المنطقية بالذات، فقد شاء الأشاعرة أن يعطوا الله شيئاً هو للبشر في موقفهم من أفعال العباد، فما كان من المعتزلة إلا أن ردوا على ذلك

(١) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٦٤.

مرتكبين إلى نزعتهم العقلية. وكان منطق المعتزلة أَنَّا إِذَا نسبنا الأفعال إلى الله وقنا أَنَّ الله هو الذي يخلقها، فإِنَّ في هذه الأفعال قبائح ومعاصي، فكيف يجوز أن ننسب فعل القبيح والمعصية إلى الله.

وفي السبيل إلى تنزيه الله عن ذلك مال المعتزلة إلى نسبة الأفعال إلى الإنسان وأنَّ الإنسان هو الذي يخلق أفعاله، ولا مدخلية الله في ذلك.

ردَ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام على مثل هذا المنطق فيما ذهب إليه بقوله: «مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله بعده فأخرجوه من قدرته وسلطانه»^(١). أمَّا الأشاعرة فقد أنكروا ذلك ونسبوا حتى القبائح إلى الله سبحانه، فصار في مقتضى منطقهم أنَّ الله يحيى الإنسان على المعصية ويعاقبه عليها يوم القيمة. لماذا؟ لأنَّه ﴿لَا يُسأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسَأَلُونَ﴾^(٢) !

مرة أخرى كان خطأهم أنَّهم نسبوا الله ما هو لغير الله. في الصراط السوي للتوحيد كان رسول الله صلى الله عليه وآله قد حذر من الاتجاهين كليهما، حيث جاء في الحديث الشريف: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من زعم أنَّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أنَّ الخير والشرّ بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه»^(٣).

لكن كيف؟ هذا ما يضطلع التوحيد بالإجابة عنه بصيغة متوازنة، وهذا هو الذي يحول التوحيد إلى صراط مستقيم يكون أحدَ من السيف وأدقَ من الشعر، ينصب في واقع هذه الحياة، ليكون ميزاناً.

فبالتوحيد يصل المسلمون إلى حل إشكالية الفعل الإنساني في علاقته بالله

(١) عن الميزان، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٠.

(٢) الأنبياء: ٢٣.

(٣) التوحيد، نقاًلاً من الميزان، ج ١، ص ١٠٣؛ الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٥٨، ح ٦.

من جهة وبالفاعل الإنساني من جهة أخرى، حيث يبرز منطق: «لا جبر ولا تفويض لكن أمر بين أمرتين» كما ينصّ الحديث الشريف^(١).

وبالتوحيد يتضح الفهم القويم للأمر بين أمرتين، بما لا يورّط الإنسان في التباسات جديدة.

إلاّ فمع غياب الفهم التوحيدّي القويم تظل الإشكالية تراوح مكانها حتى مع وجود الضابطة. فهل إذا كذبْتُ أنسَب نصف كذبتي لنفسي ونصفها إلى الله سبحانه من باب الأمر بين الأمرين، أم ماذا؟!

ألا يبدو هذا المنطق للوهلة الأولى وكأنّه يتورّط بها هو أبعد من مشكلة الأشاعرة على حدة، ومشكلة المعتزلة على حدة، من خلال الجمع بينهما في مقوله واحدة؟

ما معنى الأمر بين الأمرين؟

• إن قلت: «إن الفعل الذي أؤديه هو فعلٌ»، فهذا كلام المعتزلة.

• وإن قلت: «إنه فعل الله»، فهذا كلام الأشاعرة.

• وإن قلت: «فعلٌ وفعل الله»، فقد جمعت المعتزلة إلى الأشاعرة وصار الخطب أشدّ وأدهى!

هل ثمّ شق رابع؟ أجل هناك منزلة أخرى يقول فيها الإمام عليه السلام أمّها لفطرت سمعتها أوسع مما بين السماء والأرض، حيث جاء في الحديث الشريف: «هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا (الباقي والصادق عليهما السلام): نعم أوسع مما بين السماء والأرض»^(٢). والبحث التوحيدّي القويم هو الذي يضطلع ببيان أركان هذه الرؤية ومكوناتها^(٣).

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦٠، ح ١٣.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٥٩، ح ٩.

(٣) ينظر كمثال على ذلك: بحث الجبر والتقويض، الميزان، ج ١، ص ٩٣ - ١١٠؛ =

التوحيد والمدلول الاجتماعي

لنتنقل إلى المعطيات الاجتماعية للتوحيد فقد تبيّن فاعلية هذا الأصل العقدي على نحو أفضل. لو ساد التوحيد القويم بين الناس لا نبسط آثاره الاجتماعية في كل شيء، ولو غاب لظهرت تبعات هذا الغياب واضحة في كل شيء. لأنّنا نأخذ المجتمعات التي تلقلق بالتوحيد بأسانتها بينما هي منفصلة عنه عملياً، وننظر ما الذي تنزله بالبشرية من دواهٍ وخطوب! إنّ واقع المسلمين وهو يشهد غياب التوحيد عملياً ليس أفضل من واقع بقية المجتمعات.

لهذا نشطت منهجيات حديثة من أول هذا القرن وحتى قبل ذلك أيضاً راحت تدعو إلى استكمان المدلولات الاجتماعية للتوحيد في حياة المسلمين^(١)، وكمؤشرات سريعة تلحظ رسالة الأفغاني في «الرد على الدهريين» التي جمع فيها السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ) المنطق الاجتماعي إلى جوار المنطق الفلسفى. فقد تحدّث عن أنّ المادّية أو الدهريّة تنتهي بالضرورة إلى «إفساد الهيبة الاجتماعية وتزعزع أركان المدنية»^(٢).

سعى الشيخ محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣ هـ) - في كتابه الشهير «رسالة

= الإنسان والقضاء والقدر، مرتضى مطهري، ترجمة محمد علي التسخيري، الطبعة الثانية، دار التعارف، لبنان، ١٩٨١.

(١) ينظر كمصدر مهم في رصد هذه التحوّلات: أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، فهمي جدعان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، بيروت، ١٩٨١، فصل التوحيد المحرر.

(٢) رسالة الرد على الدهريين، السيد جمال الدين الأفغاني، منشورة في كتاب:تأثير الإسلامى جمال الدين الأفغاني، بقلم الشيخ محمد عبده، سلسلة كتاب الهمال، ص ٣٣.

التوحيد» - أن يقرأ التوحيد توحيداً للمجتمع وأخوه بين أفراده في مقابل الشرك الذي رأى فيه الفرقة والتمزق الاجتماعي^(١).

على المنوال نفسه سار محمد إقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨ م) في مناشدته المسلم أن يتحرّى الروح الاجتماعية للتوحيد متمثلة في «المساواة والاتحاد والحرية»^(٢).

أمّا مالك بن نبيٍّ (١٩٠٥ - ١٩٧٣ م) فهو يسجل في نصّ نافذ، قوله: «إنَّ مشكلتنا ليست في أنَّ «نبرهن» للMuslim على وجود الله، بقدر ما هي في أنَّ نشعره بوجوده ونملأ به نفسه باعتباره مصدرًا»^(٣). وذلك في إشارة نقدية إلى غياب التأثير النفسي والاجتماعي لمبدأ التوحيد الكلامي.

أمّا مع مطلع الثمانينيات فقد تصدى عدد من العلماء والمفكّرين للحديث بكثافة عن المدلولات الاجتماعية للتوحيد، ربما كان من المناسب أن نشير منها إلى كتابات السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره (استشهد عام ١٩٨٠ م) الذي كتب يقول نصاً: «إنَّ أصول الدين الخمسة التي تمثل على الصعيد العقائدي جوهر الإسلام والمحتوى الأساسي لرسالة السماء هي في نفس الوقت تمثل بأوجهها الاجتماعية على صعيد الثورة الاجتماعية التي قادها الأنبياء الصورة المتكاملة لأسس هذه الثورة»^(٤).

وعن التوحيد قال: «فالتوحيد يعني اجتماعياً أنَّ المالك هو الله دون غيره من الآلهة المزيفة»^(٥). على هذا المنوال راح يتقصّى الآثار الاجتماعية للتوحيد

(١) مشكلة الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبد ومحمد إقبال، عطية سليمان أبو عاذرة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥، ص ١١٣ فما بعد.

(٢) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة محمود عباس، ص ١٧٨.

(٣) وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ص ٥٥.

(٤) الإسلام يقود الحياة، محمد باقر الصدر، طبعة وزارة الإرشاد، إيران، ص ٣٨.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٤.

في حياة المسلمين.

هذه العناية بالتوحيد نلمسها في تأكيد أئمّة أهل البيت وحثّهم على الأمر. يدخل رجل على الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فيسأله الإمام: من الرجل؟ يردّ عليه: من محبّيكم ومواليكم. فيوضّح له الإمام أنّ محبّي أهل البيت عليهم السلام على ثلات طبقات، طبقة أحبّتهم في السرّ والعلانية فهم النمط الأعلى، وطبقة أحبّتهم في السرّ دون العلانية فهم النمط الأوسط، والثالثة أحبّتهم في العلانية دون السرّ، فهم النمط الأسفل.

أمام هذا التصنيف يقول الرجل للإمام: فأنا من محبّيكم في السرّ والعلانية. فما يكون من الإمام عليه السلام إلا أن يعاجمه بأنّ هؤلاء علامات. فيسأله الرجل: وما تلك العلامات؟

يحييه الإمام عليه السلام جواباً يكشف عن سموّ مقام التوحيد والمعرفة التوحيدية الحقة، حين يقول له: «تلك خلال أوها أئمّهم عرفوا التوحيد حقّ معرفته، وأحكموا علم توحيده. والإيمان بعد ذلك بما هو وما صفتة، ثم علموا حدود الإيمان وحقائقه وشروطه وتأويله»^(١).

الطريف أنّه ليس في الرواية ذكر لأمر ثانٍ وثالث، لأنّه من أحكم أساس التوحيد وأوثق عراه يكون قد أحكم كلّ شيء، ولا يحتاج إلى شيء آخر. وبالتالي تعرف النبوة، فإذا عرف الله توصل إلى معرفة الرسول، ومعرفة الرسول توصل الإنسان إلى معرفة الإمام. ولذلك جاء في دعاء المعرفة: «اللهم عرّفني نفسك، فإنّك إن لم تعرّفني نفسك لم أعرف رسولك، اللهم عرّفني رسولك فإنّك إن لم تعرّفني رسولك لم أعرف حجّتك، اللهم

(١) تحف العقول عن آل الرسول، مصدر سابق، ص ٣٢٥ - ٣٢٩. وفي الحديث غرر من معارف التوحيد لا تُصاب إلا في أقوالهم عليهم السلام.

عَرَّفْنِي حَجَّتُكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تَعْرَفْنِي حَجَّتُكَ ضَلَّلْتُ عَنِ دِينِي»^(١).

وهذه المنهجية تعكس - بحسب المناطقة - الطريق اللمي لا الطريق الإلئي. فالنمط الأعلى من الشيعة هم من أحكام أساس التوحيد، بيد أنّ ما يبعث على الأسف في واقعنا المعاصر أنّ الإنسان - بل حتّى طالب العلم الديني - يعرف كلّ شيء إلّا التوحيد؛ بزعم أنه يكفيه أن يعرف بأنّ الله واحد، غافلاً عن أنّ هذا أمر يعرفه حتىوثنية العرب ووثنية البراهمة والبوذية والصابئة! لقد كنتُ أراجع بحثاً تاريجياً عن الوثنية في نشوئها وتطور أفكارها وفرقها، فرأيت أنّ معارف البراهمة تضمّ بين دقتها حتى لفظ «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ»، ما يعني أنّهم يعترفون أنّه ليس كمثل الله شيء، بيد أنّهم تبنّوا من المعتقدات ما جعلهم وثنين^(٢).

وعندما تجلس إلى المسيحيين تراهم لا يعدّون أنفسهم مشركين، والقرآن يقرّ هؤلاء في أصحاب الديانات التوحيدية بيد أنّه يسمّ واقعهم بالشرك، وهذا يكشف أنّ المسألة ليست مسألة فكر وحسب، بل هي واقع عملي أيضاً. لقد جاء الإسلام لكي ينقّي الواقع الإنساني من الشرك في جميع مظاهره ومراتبه. وهذه عملية ليست يسيرة، لاسيما وقد تظافرت الأحاديث في أنّ الشرك ينقسم إلى جليّ وخفويّ، وأنّه ذو مراتب كثيرة لا يسلم من جميعها إلّا المخلصون، وأنّه أخفى من دبيب النمل على جبل الصفا في الليلة الظلماء، كما وصفه رسول الله صلى الله عليه وآله.

(١) مفاتيح الجنان، الطبعة العربية، دار إحياء التراث العربي، ص ٥٨٨.

(٢) ينظر بحث السيد الطباطبائي عن نشأة الوثنية وتياراتها عند الصابئة والبرهمية والبوذية والعرب: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٠، ص ٢٧٥ - ٢٨٧.

التوحيد ودلائل المعنى

بعد أن انتهينا من البحث المنهجي المنظم في التوحيد وأقسامه بودّي أن نلبيت مجدداً مع معناه وما يرتبط بهذا المعنى. معنى التوحيد أن يعتقد الإنسان بأنَّ الله واحد لا شريك له. وأول ما يواجهنا في هذا التعريف هو معنى الوحدة، فما لم ندرك ما معنى أَنَّه واحد لا شريك له، وأيّ وحدة هذه التي نعنيها، لا يمكن إدراك بقية المسائل التي ترتبط بال موضوع.

قد يتصور بعض الناس أنَّ هذه المقوله هي من قبيل توضيح الواضحت. ولكن المسألة ليست كذلك، فهذا البحث هو أُسّ مسائل التوحيد والقاعدة التحتية التي ينبع منها البناء.

عندما نقول إنَّ الله واحد، فهل هذه الوحدة هي من سبيل أن نقول إنَّ الكتاب واحد، وإذا ضمَّ إليه آخر صار اثنين؟ أم ماذا؟

هذه مسألة مهمة، حتّى ليكفي في أهميتها - وأهمية بحوث التوحيد عموماً - أن نعرف أنَّ هناك ما ينافذ الخمسين خطبة من خطب «نهج البلاغة» أولى فيها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام هذا الموضوع أهمية تفصيلية.

فها هو سيد الموحدين الإمام أمير المؤمنين وهو في جنة المعركة من يوم الجمل، وإذا ب الرجل يسأله: يا أمير المؤمنين، أتقول إنَّ الله واحد؟ فما كان من الناس إلا أن حملوا عليه، متذرّعين بأنَّ الساحة ساحة معركة، والساعة ساعة حرب واصطدام سيف، لا سؤال و معرفة، وقالوا: يا أعرابي، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسيم النفس؟ فقال أمير المؤمنين: «دعوه، فإنَّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم» علام نحاربهم؟ ألسنا نحاربهم على التوحيد الحقّ بمكوناته ولوازمه؟

ثمّ أوضح الإمام أمير المؤمنين للرجل: «إنَّ القول في أنَّ الله واحد، على

أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل، ووجهان يثبتان فيه^(١) كما مرّ الحديث عن ذلك مفصلاً في بحوث الكتاب.

في الاتجاه ذاته الذي يوضح أحديّة الله سبحانه وينفي عنه الوحدة العددية يقول الإمام علي بن أبي طالب في توحيد الصفات: «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه»^(٢) «ومن عدّه فقد أبطل أزله»^(٣).

تعكس المقولات داخل سياق كلام الإمام تسلسلاً منطقياً رهيباً، فكلّ واحدة منها تكون - بتعبير المناطقة - حدّاً أو سط لإثبات التالي منه. فهي مرتبة ترتيباً رياضياً، فكما أنّ الثلاثة تأتي بعد الاثنين، والأربعة بعد الثلاثة، ولا يمكن للستة أن تأتي بعد الأربعة مباشرة، فكذلك جمل الإمام عليه السلام منتظمة في سياق من الوحدة المنطقية الرياضية، لإثبات أنّ الله واحد لا كالعدد.

فالله واحد، ولكن لا بتصور أنك إذا وضعت شيئاً بجانبه يمكن أن يكون اثنين، فإذا ما اعتقدت بمثل هذه الوحدة في الله، فقد صار حادثاً، وإذا ما صار حادثاً فإنّه يحتاج إلى محدث. فما تعتقد بوحدته العددية فهو ليس الله، لأنّ الله لا يحتاج إلى من يخلقه، وإذا احتاج فهو ليس الله.

بتعبير آخر: إذا بطل أزله صار حادثاً، وإذا صار حادثاً احتاج إلى من يحدّثه، وعندئذ سيكون مخلوقاً لا خالقاً.

لو رجع الإنسان إلى نفسه، بل لو رجعت أكثرية البشرية الموحدة إلى

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة الأولى، طبعة صبحي الصالح، ص ٣٩ - ٤٠.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة: ١٥٢.

نفسها، لرأت أنَّ التصوُّر الذي يسكن ذهنها عن واحديَّة الله يتمثُّل بالوحدة العددية، وذلك على غرار أن نقول: هذا الكتاب واحد.

ومعنى الوحدة العددية أنَّ المقدور أن يضاف إلى هذا الواحد واحد فيكونا اثنين، ثم يضاف إليهما واحد آخر فتكون ثلاثة، وهكذا.

إنَّ الأعداد مهما كبرت فهي تعود إلى الواحد، وتنشأ من مضاعفة الواحد.

فما الخامسة إلَّا تكرار الواحد خمس مرات، والعشرة ما هي إلَّا تكرار الواحد عشر مرات. ومن جهة أخرى، إنَّ من خصائص الأعداد أنَّه لا يمكن بلوغ الرقم اللاحق إلَّا إذا انتهى الرقم السابق. فما لم ينتهِ الاثنان لا يمكن الوصول إلى الثلاثة. ومتى تصل إلى الأربع؟ عندما تنتهي الثلاثة، وإلى الخامسة؟ عندما تنتهي الأربع. وهكذا.

فما لم يكن للسابق حدٌ محدود لا تصل النوبة إلى اللاحق، وإنَّ إذا كان السابق لا حدَّ له فلا تصل النوبة إلى الذي بعده. يقول الإمام أمير المؤمنين: «ومن أشار إليه فقد حدَّه» فهو هنا موجود وهناك غير موجود، فهو إذن محدود، أمّا إذا لم يكن محدوداً فلا تمكن الإشارة إليه.

يضيف في التسلسل المنطقي ذاته: «ومن حدَّه فقد عَدَه» وإذا عَدَه فقد أبطل أزله.

فإذا ما اعتقد الإنسان بأنَّ الله واحد عدديٌّ فقد حدده، وإذا حددَه فقد أشار إليه، وإذا أشار إليه فقد جهله، مع أنَّ المفروض أنَّ «أول الدين معرفته» كما يقول الإمام أمير المؤمنين مطلع الخطبة.

إنَّ الواقع الذي يستشيري بيننا - نحن المسلمين - هو الجهل بالتَّوحيد، وغياب المعرفة فيه، وفي الحديث: «ولا يعقل من لا يعلم»^(١) وإذا لم يعلم

(١) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

الإنسان فلا يفهم «ومن لم يعلم لم يفهم»^(١)، وإذا لم يعقل فلا يصلح له أمر «لا يصلح من لا يعقل»^(٢).

التوحيد بين اللفظ والمعرفة

عند هذه النقطة أود أن ألبث قليلاً عند الأذكار التوحيدية وما جاء فيها من ثواب عظيم، حتى روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «خير العبادة قول لا إله إلا الله». فهل هناك شروط في المعرفة لتحقق هذا الثواب وصدق العنوان؟

في كتاب «الكافي»^(٣) وفي مقدمة كتاب «التوحيد» للشيخ الصدوق، وكتب عديدة أخرى، أحاديث كثيرة عن ثواب الموحدين والأذكار التوحيدية؛ منها:

«ما من شيء أعظم ثواباً من شهادة أن لا إله إلا الله»^(٤).

وكذلك «ثمن الجنة لا إله إلا الله والله أكبر»^(٥).

وصيغ أخرى كثيرة تشابها وتزيد عليها؛ ما يفيد أن شهادة «لا إله إلا الله» إذا وضعت في ميزان الإنسان فلا يحتاج إلى شيء آخر لأنها أثقل شيء فيه، وأن من أتى بها فإن القرآن والنبي وأهل بيته يضمنون له الجنة.

لكن ليس من الإنصاف أن يظن المسلم أن الأمر يقتصر على مسک

(١) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥٦.

(٣) الأصول من الكافي، محمد بن يعقوب الكليني الرازي (ت ٣٢٨ هـ)، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨ هـ، ج ٢، كتاب الدعاء، ص ٥١٥ - ٥٢١.

(٤) المصدر السابق، ص ٥١٦.

(٥) المصدر السابق، ص ٥١٧.

المسبحة والتلفظ بهذه الأذكار الكريمة وحسب. لا ريب في أن ثواباً يتحقق على الذكر القولي واللسانى يتنااسب مع شروط الذاكرا، لكن بلوغ مقام الموحدين لا يتوقف على الذكر اللغظي وحده، ولا على لقلقة اللسان وحسب، بل الأمر مرهون بشروطه، والمعرفة التوحيدية من شروطه؛ لذلك جاء في الحديث الشريف: «أفضل العبادة العلم بالله»^(١).

أما وإن الإنسان تذهب به أوهامه هذا المنحى وذاك في واحديه الله وصفاته وبقية أقسام التوحيد ومراتبه، وما يرتبط به ويترتب عليه من لوازم في نفسه وفي بقية الأصول ثم يطمح أن يرتقي تلك المرقاة، فلا أظن أنه قد أنصف نفسه، وفي الحديث: «ومن هجم على أمر بغیر علم جدع أنف نفسه»^(٢). في ضوء ذلك كله نرجو العناية بما مرّ من بحوث، والتعامل معها بصورة جادة، عسى أن تستضيء حياتنا جميعاً بنور المعرفة التوحيدية، وتستقيم على شرع الله جل جلاله.

(١) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٦٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥٦.

الفهارس التفصيلية

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث
- فهرس المصطلحات
- فهرس الأعلام
- فهرس المصادر
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات

رقم الآية	رقم الصفحة
-----------	------------

الفاتحة

٢ : ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ٣١٧

البقرة

٢٩ : ﴿وَهُوَ يَكُلُّ شَيْءٍ عَلَيْمٌ﴾ ٢٧٠

٤٠١، ٣٥٠ - ٤٠٧ - ١٠٦ : ﴿مَا تَنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُسِّهَا... وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مِنْ وَلِيٍّ﴾

٨٠، ٧٩ : ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ ١٥٦

٦٥، ٥٨ - ٥٦، ٥١ : ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهٌ إِلَّا هُوَ﴾ ١٦٣

٧٣ : ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعًا﴾

٢٣١ : ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ يَكُلُّ شَيْءٍ عَلَيْمٌ﴾ ٢٦٩

٢٥٥ : ﴿اللّٰهُ لَا إِلَهٌ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ... وَسَعَ كُرْسِيهُ﴾ ١٩٢، ١٩٠، ١٤٦، ١٢٦

٢٨٧، ٢٧٦، ٢٠٦

٢٥٩ : ﴿فَالَّذِي أَعْلَمُ أَنَّ اللّٰهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ٣٥٤

آل عمران

٧ : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ﴾ ٤٣٧

٢٩ : ﴿فَلْ إِنْ تُحْكِمُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبَدُّوْهُ يَعْلَمُ اللّٰهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي...﴾ ٢٠٨

٣٠ : ﴿وَيَحْدُرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ﴾ ١٠٢

٨٤ : ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ ٥٦

- ١٢٠: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ ٢٦٨
- ١٢٧: ﴿لِيُقْطِعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتُهُمْ... لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ﴾ ٤٤٦
- ١٤٢: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمَ اللَّهُ الدَّيْنَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾ ٢٧١
- ١٥٩: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ ٤٤٣
- ١٨٥: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ ٣٢٦، ١٩٣

النساء

- ٣٢: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ ٢٧٠
- ٢٣: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾ ٢٧٠
- ٤٨: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ٤٤٩، ٤٤
- ٤٨: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمًا يَعْظُمُ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ ٤١٠
- ٥٩: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكَ الَّذِينَ مِنْكُمْ﴾ ٤٤٤
- ٤٤٣: ﴿وَلَوْ أَتَهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفِرَ لَهُمُ الرَّسُولُ﴾ ٤٤٣
- ٣٥٤: ﴿إِنْ يَشَاءُ يُذْهِبُكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بَاخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ ذَلِكَ قَدِيرًا﴾ ١٣٣
- ٤١٠: ﴿فَيَعْنَدَ اللَّهُ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ ١٣٤
- ٤٤٩: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهُوَى﴾ ١٣٥
- ٤٤٠: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَمْنُوا﴾ ١٣٦
- ١٤١: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ ١٦٦
- ٥٢: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ اتَّهُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ ١٧١

المائدة

- ٤٤٤: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنَّهُمْ يُقْيِمُونَ الصَّلَاةَ﴾ ٥٥
- ٣٥٠ - ٣٤٧: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ﴾ ٦٤
- ٩٣، ٦٨، ٦٥، ٦٤، ٥٢، ٥٠، ١١: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ ٧٣

فهرس الآيات

٤٦٩

- ٧٣: ﴿وَإِنْ لَمْ يَتَّهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لِيَمْسَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾
 ٩٤: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْلُونَكُمُ اللَّهُ يُشَيِّءُ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ﴾
 ١١٩: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبْدًا﴾

الأنعام

- ٢: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمَّى﴾
 ٣: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾
 ٢٨: ﴿وَلَوْ رُزُدُوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾
 ٥٩ - ٦٠: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾
 ٤٢: ﴿وَكَذَلِكَ تُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونَ مِنَ الْمُؤْفَقِينَ﴾
 ١٠١: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ﴾

الأعراف

- ٥٤: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ﴾
 ٨٩: ﴿وَسَعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾
 ٩٦: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرْيَ آمَنُوا وَاتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾
 ١٤٣: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّ رَبُّهُ لِلْمَجَلَّ﴾
 ١٥٦: ﴿وَرَحْمَتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾
 ١٧٢: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ... أَنْ تَقُولُوا﴾
 ٤٠٠، ٣٩٩، ١١٩، ١٢: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحَسَنَى﴾

الأنفال

- ١٧: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾
 ٥٣: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾
 ٦٦: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيهِمْ ضَعْفًا﴾

التوبة

- ٧٨: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سَرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَامُ الْغُيُوبِ﴾ ٢٧٠
- ٨٤: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ ٥٦
- ١٢٩: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ ٢٨٧

يونس

- ٣: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ ٢٩٤، ٢٩٠، ٢٨٧، ١٢٤
- ١٠: ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمَيْنَ﴾ ١٨٣
- ٤٩: ﴿إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ ٣٣١، ٣٢٩
- ٦١: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَاءٍ وَمَا تَنْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ... إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ ٢٨٥، ٢٠٨
- ٦٥: ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ ٧٣
- ٩٨: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرِيهٌ أَمْنَتْ فَنَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمُ يُونُسَ﴾ ٣٤٠

هود

- ١ و ٢: ﴿الرِّكَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ... أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهُ﴾ ٤٣٨، ٦
- ٦: ﴿وَمَا مِنْ دَائِيَةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقْرَرَهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا...﴾ ٢٨٦

يوسف

- ٣٩: ﴿أَرْبَابُ مُتَّرَقْقُونَ خَيْرٌ أَمِّ اللَّهِ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ ٦٦
- ٧٦: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ ٢١٧
- ١٠٦: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثُرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ ٤٤١

الرعد

- ٨-١٠: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أَنْشَى... وَسَارِبُ بِالنَّهَارِ﴾ ٣١٥، ٢٨٣، ٢٠٨
- ١١: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ ٣٤١
- ١٣: ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّاعِدُ بِحَمْدِهِ﴾ ١٨٣

فهرس الآيات

٤٧١

٦٦، ٥٠، ١١

١٦: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾

٢٧٦

١٧: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٍ بِقَدَرِهَا﴾

٤٣٩

٢٩: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾

٣٨ - ٣٩: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ. يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾

٣٤٩، ٣٣٥ - ٣٣٢، ٣٢٩، ٣٢٨، ٣١٦ - ٣١٤، ٣٠٥، ٣٠٣، ٢٨٧، ٢٨٥، ٢٢٠

إبراهيم

١٠، ٥

١٠: ﴿أَكَيْ إِلَهٌ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

٣٥٥

١٩ - ٢٠: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ... وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾

الحجر

٢٨٣ - ٢٧٦، ٩٣

٢١: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا حَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾

٣٠٣، ٣٠١، ٢٨٨

٤٢

٩٩: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾

النحل

٢٠٨

١٩: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرِونَ وَمَا تُعْلِمُونَ﴾

٣٥٥

٤٠: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرْدَنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

١٨٣

٧٤: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾

٣٣١، ٣٢٩، ٣٢٨، ٢٧٨

٩٦: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾

٣٤٠

١١٢: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَةً... وَالْحُوْفِ بِهَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾

الإسراء

٢٨٦

٤: ﴿وَقَصَّيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لِتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلَمُنَّ﴾

١٨٣

٤٤: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِحُ بِحَمْدِهِ﴾

٣٢٦

٧٧: ﴿وَلَا تَحِدُ لِسُتُّنَا تَحْوِيلًا﴾

٤٠٣ : ﴿فُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾
 ١١٣ : ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾

الكهف

٢٧٠ : ﴿فَصَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾
 ٢٧١ ، ٢٧٠ : ﴿ثُمَّ بَعْثَنَاهُمْ لِتَعْلَمَ أَيُّ الْجَزِيرَنَ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمْدًا﴾
 ٤٥١ : ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾
 ٤٥٢ : ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءُ اللَّهُ وَإِذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيْتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي﴾
 ٤٤٩ : ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾
 ٣٢٦ : ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلِيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلِيَكُفُرْ﴾
 ٣٥٥ : ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾

مريء

٢٧٩ : ﴿وَرَفَعَنَاهُ مَكَانًا عَلَيْاً﴾

طه

٢٨٧ : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾
 ٧٣ ، ١٢ : ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾
 ٢٣٥ : ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾
 ١٨٦ ، ١٨٣ ، ١٠١ : ﴿يَعْلَمُ مَا يَبْيَنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا حَلَفُهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾
 ١٩٠ : ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾
 ٣٢١ : ﴿فَبَدَأْتُ لَهُمَا سَوْا هُمَا﴾

الأنبياء

٢٩٨ : ﴿لَا تَخْدُنَاهُ مِنْ لَدُنَّا﴾
 ٣٦٥ ، ٢١٤ : ﴿أَلْوَ كَانَ فِيهِمَا أَهْلُهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾
 ٢٨٧ : ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

٤٥٠ : ﴿لَا يَشْعُونَ إِلَّا مَا أَرَتَنَى﴾ ٢٨

٤٥٤ ، ٣٦٣ : ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسَأَلُونَ﴾ ٥٦

٣٧٨ : ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطْيًا السَّجْلَ لِكُتُبِ﴾ ١٠٤

الحج

٤٠٩ : ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي الظَّلَلِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَعْلَمُ﴾ ٦١

٦٣ : ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَعْلَمُ﴾ ٦٢

٢٨٧ : ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ ٧٠

٤٠٩ : ﴿اللَّهُ يَصُطَّفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ ٧٥

المؤمنون

٢٨٨ : ﴿فُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبِيعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ ٨٦

٢١٤ : ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ ٩١

٨٠ : ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبْتَانَا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ ١١٥

٢٨٨ : ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ ١١٦

النور

٢٧٦ ، ٨٢ : ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ٣٥

الفرقان

١٩٢ ، ١٩١ : ﴿وَنَوَّكُلُ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ ٥٨

النمل

٤٤٠ : ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنُتُهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ ١٤

٢٨٨ : ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ ٢٦

٤٥٢ : ﴿أَلَمْ مَنْ يُحِبِّ الْمُضْطَرَ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خَلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ ٦٢

٣٠١ ، ٢٨٦ : ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ ٧٥

القصص

٤٤٩

٥٠: ﴿وَمَنْ أَصْلَى مِنَ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدَىٰ مِنَ اللَّهِ﴾

٣٧٧، ١٩٣

٨٨: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهُهُ﴾

العنكبوت

٢٩٨

١٧: ﴿إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

٣١٠، ٣٠٠

٤٣: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَصِرِّبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾

٦٦، ٦٥، ٥٨

٤٦: ﴿وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَأَحَدٌ﴾

الروم

٣٩٨

٢٥: ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَكُمْ﴾

٤٠٠ - ٣٩٧

٤٧: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَدْأُلُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثُلُ الْأَعْلَى﴾

٤١، ٤٠، ١٠

٤٠: ﴿فِطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾

٣٤٢

٤١: ﴿ظَاهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي﴾

٧٣

٥٤: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾

لقمان

٤٠٩

٢٨: ﴿مَا خَلَقْتُكُمْ وَلَا بَعْثَنُكُمْ إِلَّا كَنْفُسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾

السجدة

٢٨٠

١٦: ﴿تَتَجَافَ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾

الأحزاب

٣٥٥

١٧: ﴿فُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ... وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا﴾

٣٨٧

٢٧: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾

٥٦

٣٢: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾

٣١٢، ٣١١

٣٣: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾

٢٠٨

٥١: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلَيْهَا حَلِيمًا﴾

٢٠٨

٥٤: ﴿إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَيْهَا﴾

س

- ٣: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِنَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِنَاكُمْ...﴾ ٢٨٦، ٦٩
 ١٥ - ١٧: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبِيلٍ فِي مَسْكِنِهِمْ أَيْهَا جَنَّاتُنَّ... ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا﴾ ٣٤٠

فاطر

- ١٠: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلْمُ الطَّيْبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ ٢٨٢، ٨١
 ١١: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنَقْصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ ٣٣٠
 ١١: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُثْنَيْ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ ١٤١
 ١٥: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَتُنُّمُ الْفُقَرَاءَ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ ١١٨، ٩٢، ٧٣، ٧٠
 ٣٧: ﴿أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلْ﴾ ٢١٤
 ٤٣: ﴿فَلَنْ تَحِدَ لِسُنْنَةِ اللَّهِ تَبَدِيلًا وَلَنْ تَحِدَ لِسُنْنَةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ ٣٤٣، ٣٢٥
 ٤٤: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ يُعِزِّزُهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ ٣٥٥

يس

- ٨٢: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ٤١٩، ٤١٨، ٣٩٣، ٣٧٨

الصفات

- ١٥٩ - ١٦٠: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ . إِلَّا عِبَادُ اللَّهِ الْمُخْلَصُونَ﴾ ١٨٤، ١٨٣

ص

- ٦٥: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ ٦٦، ٥٠، ١١
 ٧٥: ﴿خَلَقْتُ بِيَدِي﴾ ١٢٤

الزمر

- ٣: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيَقْرِبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ ٤٤٢
 ٤: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَخَذَ وَلَدًا لَا صَطَافَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ﴾ ٦٦
 ٦: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةً أَزْوَاجٍ﴾ ٢٧٩

٤٣٧ : ﴿كِتَابًا مُتَشَاهِدًا مَثَانِي تَقْسِعُرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشُونَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلَيْنُ﴾ ٢٣

١٩٣ : ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ ٣٠

٣٢١، ٣٢٠ : ﴿وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا.. وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا﴾ ٤٧

٢٣٥ : ﴿الَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ٦٢

٣٥٦ : ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ ٦٧

٢٨٨ : ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ ٧٥

غافر

٢٨٨ : ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ ٧

٢٨٨ : ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ ١٥

٣٧٧ : ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ ١٦

٤١٠ : ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ٤٠

٤١٠ : ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ٥٦

١٩٢، ٧٣، ٦٥ : ﴿هُوَ الْحَكِيمُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لِهِ الدِّينَ﴾ ٦٥

٣٩٨ : ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ ٥٧

فصل

٣٢٦ : ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ ٤٦

٣٨١، ٩٩، ٨٢ - ٥٤ : ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ... بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ ٥٣

الشوري

١٨٣ : ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ ٥

٤١٠، ٢٩٤، ٢٩٢، ١٧٨، ١٧٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٠١ : ﴿لَيْسَ كَمُثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ١١

الزخرف

٢٨٧ : ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّيٌّ حَكِيمٌ﴾ ٤

٢٨٨ : ﴿سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصْفُونَ﴾ ٨٢

الدخان

- ٢٧٩ : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾
 ٣٨ - ٣٩ : ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَا يَعِيشُنَّ . مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا﴾

الجاثية

- ٤٢ : ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾
 ٤٤٩ ، ٤٤٠ : ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اخْتَدَاهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾
 ٣٠٩ - ٣٠٦ : ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطَقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَسْعِنُ مَا كُتُبْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

محمد

- ١٠٣ ، ٤٤ : ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِلَّذِنِبِكَ﴾
 ٢٧١ : ﴿أَفَلَا يَنْدَبَرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾
 ٢٧٢ ، ٢٧٠ : ﴿وَلَنَبْلُونَكُمْ حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ...﴾
 ٣٠٦ ، ٣٠٥ ، ٢٨٦ : ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِظْ﴾
 ٣١٥ : ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيْ﴾
 ٢٩٨ : ﴿وَلَدِينَا مَرِيدُ﴾

الذاريات

- ٤٣٨ ، ٣٦٣ ، ٤٢ ، ٦ : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَنَ إِلَّا يَعْبُدُونَ﴾
 ١٤١ ، ٦٤ : ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتَينُ﴾

الطور

- ٣٠٦ ، ٢٨٦ : ﴿وَكِتَابٌ مَسْطُورٌ . فِي رَقٍ مَنْشُورٍ﴾
 ٤٠ : ﴿أَمْ حُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْحَالِقُونَ . أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ﴾

النجم

- ٤٥١ : ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾

القمر

٣٩٣

٥: ﴿وَمَا أَمْرَنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلْمَحٍ بِالْبَصَرِ﴾

الرحمن

٣٧٧، ١٢٤، ٤٩

٢٧: ﴿وَيَقِنَّى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾

٣١٤

٢٩: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأنٍ﴾

١١٦

٧٨: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾

الواقعة

٣١١، ٣٠٥، ٢٨٦

٧٧ - ٨٠: ﴿إِنَّهُ لِقُرْآنٌ كَرِيمٌ... لَا يَمْسِهُ إِلَّا مُطَهَّرُونَ﴾

الحديد

١٧٢

١: ﴿سَبَّحَ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾

١٧٢

٢: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْكِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

١٧٢، ٨٤، ٨٢

٣: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

٢٨٨، ٢٧٦، ١٠٠

٤: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ... وَهُوَ مَعْلُومٌ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾

١٧٣، ٩٥

٦: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾

٢٨٢، ٢٨١، ٢٧٩، ٢٧١

٢٥: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ... وَلَيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرَسُولُهُ﴾

المجادلة

٤١٠

١: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾

٧

٧: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ

٦٩، ٦٨

رَابِعُهُمْ وَلَا حَسَنَةٌ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرٌ إِلَّا﴾

الحشر

٤٤٦

٧: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾

٢٢ - ٢٤: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ... يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ١٧٢

التغابن

١: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ ٧٣

الطلاق

٣: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ ٢٨٣

١٢: ﴿الَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بِيَنْهُنَّ﴾ ٣٧٩

الملك

٢: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَلْبُوْكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ ١٩١

القلم

١: ﴿نَ وَالْقَلْمَ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ ٣١٢ - ٣١٠ ، ٣٠٨ ، ٣٠٧ ، ٢٨٩

الحقة

١٧: ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقُهُمْ يَوْمَئِذٍ تَهَايَةٌ﴾

٣١٢ - ٣٠٧ ، ٢٨٩ ، ٢٨٨

المعارج

٤: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَسَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾ ٣٥٥

نوح

١٠ - ١٢: ﴿إِسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَارًا . يُرِسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ ٣٤٠ ، ٣٣١

الجن

٢٨: ﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ﴾ ٢٨١

الإنسان

٣٠: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ٤٤٨

النَّازِعَاتُ

٥: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾

٤٢

٢٤: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾

٣٤٣

التَّكْوِيرُ

١٩ - ٢٠: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلَ رَسُولٍ كَرِيمٍ . ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾

الانشقاقُ

٢٨٢، ٨٠

٦: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَذَّا فَمُلَاقِيهِ﴾

البروجُ

٢٨٨

١٤ - ١٥: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ . ذُو الْعَرْشِ الْمَحِيدُ﴾

٣٠٥، ٣٠٤، ٢٨٦

٢١ - ٢٢: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ حَمِيدٌ . فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾

الفجرُ

٣٠٠

٢٢: ﴿وَجَاءَ رَبَّكَ﴾

العلقُ

٢٩٦

٤ - ٥: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلْمَ . عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾

٨٠

٨: ﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾

٤٣١، ٣٠٠

١٤: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾

القدرُ

٢٧٩

١: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾

الإخلاصُ

١ - ٤: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ... وَمَنْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾

٤٩٥، ١٧٣، ١٠٤، ٩٤، ٩٣، ٨٦، ٥٨، ٥٧

فهرس الأحاديث

- ١- الأحد بلا تأويل عدد ٧١ ، ١٨
- ٢- الأحد الفرد المتفرد، والأحد الواحد بمعنى واحد، وهو المتفرد ٥٨
- ٣- احذر أن يراك الله عند معصيته، ويفقدك عند طاعته فتكون من الخاسرين ٤٣١
- ٤- أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيمة فخرعوا كالذر ٤١
- ٥-رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيمة أليس في علم الله؟ ٣٢٣ ، ٢١٣
- ٦- الاستغفار وقول لا إله إلا الله خير العبادة ٤٤
- ٧-أشعر الكلمة بكلمتها بالكلمة ١٩٣
- ٨- أصدق الكلمة قالها شاعر ١٩٣
- ٩ - الإعادة في الركعتين الأولتين، والسهو في الركعتين الأخيرتين ٤٤٥
- ١٠ - أفضل العبادة العلم بالله ٤٦٤ ، ٤٥٣
- ١١ - أفضل ما توسل به المتسولون بالإيمان بالله، وصدقة السر ٣٤٦
- ١٢ - ألا أدلّك على شيء لم يستثنِ فيه رسول الله صلى الله عليه وآله؟ ٣٤٥
- ١٣ - الذي ليس لصفته حدٌ محدود ولا نعت موجود ولا وقت ١٨٥ ، ١٥٦ ، ٧٤
- ١٤ - اللهم إني أسألك باسمك يا أحد، يا واحد ٩٧
- ١٥ - اللهم عرّفني نفسك، فإنك إن لم تعرّفني نفسك لم أعرف رسولك ٤٥٩
- ١٦ - المعرفة بالنفس أنسع المعرفتين ١٦
- ١٧ - أما ترى أنه كفر من قال: إنه ثالث ثلاثة ٥٢
- ١٨ - إن الله أدب رسوله حتى قوّمه على ما أراد، ثم فوّض إليه ٤٤٧

- ١٩ - إن الله تبارك وتعالى ذات علامه سميحة بصيرة قادرة ١٥٠
- ٢٠ - إن الله خلق القلم من شجرة في الجنة يقال لها الخلد... ثم ختم على فم ٣٠٨
- ٢١ - إن الله خلق محمداً عبداً فأدبه، حتى إذا بلغ أربعين سنة أوحى إليه ٤٤٦
- ٢٢ - إن الله سبحانه وتعالى لا يخفى عليه ما العباد مفترضون في ليتهم ونهارهم ٢٠٩
- ٢٣ - إن الله علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون... فمن رام وراء .. ٩٥ ، ١٧٣
- ٢٤ - إن الله عزوجل كيف الكيف فهو بلا كيف... وكان اعتماده على قدرته ٣٥٥
- ٢٥ - إن الله عزوجل لا يوصف، وكيف يوصف ٣٥٦
- ٢٦ - إن الله عزوجل ما خلق العباد إلا ليرفوه، فإذا عرفوه عبدوه ٦ ، ٤٣٩
- ٢٧ - إن الله لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون ٢١٤ ، ٣٩٠ ، ٤٠٦
- ٢٨ - إن الله لم يبد له من جهل ٣٢٣ ، ٣٢٣
- ٢٩ - إن الله يقدم ما يشاء، ويمحو ما يشاء، ويثبت ما يشاء وعنده ألم الكتاب ... ٣٢٣
- ٣٠ - إن الدعاء يرد القضاء، ينقضه كما ينقض السلك وقد أبرم إبراماً ٣٤٥
- ٣١ - إن الدعاء يرد ما قد قدر وما لم يقدر... حتى لا يكون ٣٤٥
- ٣٢ - إن ذلك الكتاب كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت ٣٢٨
- ٣٣ - إن الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقل منها قادر ٣٩٠
- ٣٤ - إن لا إله إلا الله كلمة عظيمة كريمة... من قالها مخلصاً استوجب الجنة ٤٤ ، ٤٥
- ٣٥ - إن للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب، والطريق في المذهب الثالث ١٧٤
- ٣٦ - إن الله عالمين، علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء ٣٣٣
- ٣٧ - إن الله على الناس حججين، حجة ظاهرة وحججة باطنية ٧٢
- ٣٨ - إن محبي أهل البيت عليهم السلام على ثلاث طبقات ٤٥٨
- ٣٩ - إن المرء ليصل رحمه وما بقي من عمره إلا ثلات سنين فيمدّها الله ٣٢٨
- ٤٠ - إنه رب خالق غير مربوب مخلوق، ما تصور فهو بخلافه ١٠٠ ، ١٨٧
- ٤١ - إنه واحد صمد أحدى المعنى ليس بمعانٍ كثيرة مختلفة ١٤٩ ، ١٥٠

فهرس الأحاديث

٤٨٣

٤٢ - إنّه يسمع بما يبصر ويرى بما يسمع، بصير لا بعين	٤٢١
٤٣ - أَنِّي يكون يعلم ولا معلوم؟	٤١٢ ، ١٤٨
٤٤ - أوسع مما بين السماء والأرض	٤٥٥
٤٥ - أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به	٤٣ ، ٢٣ ، ١٠ ، ٤٣٩ ، ١٧٥ ، ١٥٥ ، ١٥٣ ، ١٠٣ ، ٤٤١ ، ٤٦٢
٤٦ - الأوّل الذي لا غاية له فيتهي، ولا آخر له فينقضي	٧٤
٤٧ - إِيَّاكُمْ وَالْكَلَامُ فِي اللَّهِ، تَكَلَّمُوا فِي عَظَمَتِهِ وَلَا تَكَلَّمُوا فِيهِ	١٠٤
٤٨ - أَيُّهَا النَّاسُ، اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِنْ قَلْتُمْ سَمِعْ	٤٣١
٤٩ - أَيُّهَا النَّاسُ، لِيَرَكُمُ اللَّهُ مِنَ النِّعَمَةِ وَجَلَّيْنِ، وَكَمَا يَرَاكُمْ مِنَ النِّعَمَةِ فَرَقَيْنِ	٤٣١
٥٠ - باب البحث ممکن، وطلب المخرج موجود	١٧٥ ، ١٤
٥١ - بدا لله عزوجل أن يبتليهم	٣٣٦
٥٢ - بلى قبل أن يخلق السماوات والأرض	٢١٣
٥٣ - بلى قبل أن يخلق الخلق	٣٢٣ ، ٢١٣
٥٤ - بلى والله إن له من الأمر شيئاً وشيئاً وليس حيث ذهبت	٤٤٦
٥٥ - بيديك ناصية كل دابة	٣٨٠ ، ٢٢
٥٦ - تعالى الله، بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعدما	٢٢٣ ، ٢١٣
٥٧ - تعالى الجبار الحاكم العالم بالأشياء قبل كونها	٢٢٠
٥٨ - تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في الله	١٠٤
٥٩ - تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا في ذات الله	١٠٤
٦٠ - تلك خلال أولها أنهم عرفوا التوحيد حق معرفته وأحكمو علم	٤٥٨ ، ٨
٦١ - تنزل فيها الملائكة والكتبة إلى سماء الدنيا، فيكتبون ما هو كائن	٣٣٣
٦٢ - التوحيد ظاهره في باطنه، وباطنه في ظاهره	٨٤
٦٣ - ثكلتك أمك ومتى لم يكن حتى يقال متى كان؟ أنا عبد من عبيد محمد	٧٨ ، ٢٠

٦٤ - ثمن الجنة لا إله إلا الله والله أكبير	٤٦٣
٦٥ - حد الأشياء عند خلقه لها إبانته له من شبهها	٧٥
٦٦ - الحمد لله الدال على وجوده بخلقه، وبمحاث خلقه على أزليته	٧٦، ٢٠
٦٧ - حي لا يموت	١٥٦
٦٨ - خلق الخالق بقدرته، واستعبد الأرباب بعزّته، وساد العظماء بجوده	٣٨٠، ٢٣
٦٩ - خير العبادة قول لا إله إلا الله	٤٦٣، ٤٣
٧٠ - داخل في الأشياء لا بممازجة وخارج عنها لا بمزايلة	١٠٠
٧١ - الدعاء يرد القضاء وقد أبرم إبراماً، وضمّ أصابعه	٣٤٥
٧٢ - الدعاء ينفع مما نزل وممّا لم ينزل، فعليكم عباد الله بالدعاء	٣٤٦، ٣٣٦
٧٣ - دعوا التفكّر في الله، فإن التفكّر في الله لا يزيد إلا تيهًا	١٠٤
٧٤ - دعوه، فإن الذي يريد الأعرابي هو الذي نريده من القوم... إن القول في أن الله واحد على أربعة	٤٤٠، ٩٧، ٩٦، ٦٤، ٦٠، ٥٢، ١٨، ٧
٧٥ - سبحانه ما أعظم شأنك!	٣٨٠، ٢٢
٧٦ - سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله	٧٧، ٢٠
٧٧ - السميع لا بآدأة، والبصير لا بت分区 آلة، والشاهد لا بمماسة	٤٢٠، ٢٤
٧٨ - صانع لا بجارحة... بصير لا يوصف بالحسنة	٤٢١، ٢٣
٧٩ - صلة الرحم تزكي الأعمال، وتنمي الأموال، وتدفع البلوى، وتيسر	٣٤٦
٨٠ - طوبي لمن قال من أمتك لا إله إلا الله وحده وحده	٤٩
٨١ - عالم إذ لا معلوم ورب إذ لا مقدور	١٥٦
٨٢ - عالم لا يعلم	١٢٧
٨٣ - العامل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق، فلا تزيده سرعة	٤٣٩، ٦
٨٤ - علم الله لا يوصف الله منه بأين، ولا يوصف العلم من الله بكيف	٢١٦
٨٥ - العلم أمام العمل والعمل تابعه	٦

٨٦ - العلم علمنا، فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحداً	٣٣٢
٨٧ - العلم هو من كماله	١٩٦
٨٨ - علّمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم ينفتح لي من كل	٧٨
٨٩ - عليكم بالدعاء، فإن الدعاء لله والطلب إلى الله يرد البلاء وقد قدر	٣٤٥
٩٠ - غاية المعرفة أن يعرف المرء نفسه	١٦
٩١ - فإذا رأته الأ بصار فقد أحاط به العلم وو قعت المعرفة	١٠٢
٩٢ - فاعل لا باضطراب آلة... ولا يوصف بشيء من الأجزاء	٤٢١
٩٣ - فالحمد لله خلقه مضروب وإلى غيره منسوب	٧٥
٩٤ - بعث فيهم رسلاه... ليستأدوهم ميثاق فطرته... ويشيروا لهم دفائن	٢٢٨، ٢٨
٩٥ - فتبارك الله الذي لا يبلغه بعد الهمم، ولا يناله حدس الفتن	١٦٦، ١٠٣، ١٠٢
٩٦ - فسبحان من لا يخفى عليه سواد غسق داج.. وما تحمل الأنثى	٢٠٩
٩٧ - (فطرة الله التي فطر الناس عليها)، قال: التوحيد	٤٠
٩٨ - فطربهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنه ربهم	٤٠
٩٩ - فكل أمر يريده الله فهو في علمه قبل أن يصنعه	٣٢٣
١٠٠ - فلسنا نعلم كنه عظمتك، إلا أنا نعلم أنك حي قيوم	٢٢٥، ١٨٧، ١٣
١٠١ - فليس يحتاج إلى أن يسمى نفسه، ولكنه اختار لنفسه أسماء لغيره	١١١
١٠٢ - مما فُوِّضَ إلى نبيه فقد فُوِّضَ إلينا	٤٤٧
١٠٣ - فمن وصف الله فقد قرنه... ومن أشار إليه	٤٦٢، ٤٦١، ١٤٤، ٥٢، ١٨، ١٥٣
١٠٤ - فهو الكتاب المكنون منه السُّنْخُ كُلُّها، أولستم عرباً!	٣٠٧
١٠٥ - قالوا قد فرغ الله من الأمر، لا يحدث غير ما قدره في التقدير الأول	٣٥٠
١٠٦ - القلم قلم من نور، وكتاب من نور، في لوح محفوظ، يشهد المقربون	٣١٢
١٠٧ - قسم أرزاقهم، وأحصى آثارهم... إلى أن تنتهي بهم الغايات	٢٠٩
١٠٨ - كان الله عزوجل ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون	٣٠، ٢١١

- ١٠٩ - كان الذي فرض الله تعالى على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة ٤٤٥
- ١١٠ - كان ربًا ولا مربوب، وإلهًا ولا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم وسميناً ٤١٤، ٢٣
- ١١١ - كانوا يقولون قد فرغ من الأمر ٣٤٩
- ١١٢ - كذب العادلون بك إذ شبّهوك بأصنامهم... ونطقت عنه شواهد حجج ١٦٥
- ١١٣ - كذبوا، بل قلوبنا أوعية لمشيخة الله، فإذا شاء شيئاً ٤٤٨
- ١١٤ - كذبوا وألحدوا وشبّهوا، تعالى الله عن ذلك، إنه سميع بصير ٤١٧، ١٤٩
- ١١٥ - كل أوّل غيره فهو ليس باخر، وكل آخر غيره ليس بأوّل ٨١
- ١١٦ - كل مسمى بالوحدة غيره قليل ٧٠، ١٨
- ١١٧ - كل من قرأ (قل هو الله أحد) وآمن بها فقد عرف التوحيد ٩٤
- ١١٨ - كل مولود يولد على الفطرة، يعني على المعرفة بأن الله خالقه ٤١
- ١١٩ - كل ميسّر لما خلق له ٢٣٥
- ١٢٠ - كيف الكيف فلا كيف له، وأين الأين فلا أين له ٧٥
- ١٢١ - لأنكم تدعون من لا تعرفونه ٦
- ١٢٢ - لأقرن عينيك بتفسيرها ولأقرن عين أمتي بتفسيرها ٣٤٧، ٣٣٥
- ١٢٣ - لا تحده الصفات ١٨٥
- ١٢٤ - لا تقع الأوهام له على صفة، ولا تُعقد القلوب منه على كيفية ١٦٦
- ١٢٥ - لا تقل ذلك فإنه ليس لعلمه متنه ٢١٨
- ١٢٦ - لا تقولن متنه علمه وليس لعلمه متنه ولكن قل متنه رضاه ٢١٨، ١٢١
- ١٢٧ - لا تثاله الأوهام فتقدره ولا تتوهّم الفتن فتصوّره.. ولا بالغيرة والأبعاض ١٦٦
- ١٢٨ - لا جبر ولا تفويض لكن أمر بين أمرتين ٤٥٥
- ١٢٩ - لا يتوهّمون ربّهم بالتصوير، ولا يُجرّون عليه صفات المصنوعين ١٦٦
- ١٣٠ - لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة ٣٨٤، ٣١
- ١٣١ - لا يردّ القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر ٣٤٧، ٣٣٦

١٣٢ - لا يُشَمَّل بحدٍ، ولا يُحْسَب بعده.....	٧٥
١٣٣ - لا يصلحُ من لا يعقل.....	٤٦٣
١٣٤ - لا ينظر بعين، ولا يُحَدَّ بأين... ولا يقاس بالناس	١٦٧
١٣٥ - لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر.....	٣٣٦
١٣٦ - لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف.....	١٥٦، ١٥٤، ١٤٤، ١١٣
١٣٧ - لكن لابد من الخروج من جهة التعطيل والتبيه.....	١٧٥
١٣٨ - لما عرج برسول الله صلى الله عليه وآله، نزل بالصلاوة عشر ركعات	٤٤٤
١٣٩ - لم يتکأده صنع شيء منها إذ صنعه	٣٩٦، ٢٢
١٤٠ - لم يزل الله تبارك وتعالى عليماً قادرًا حيًّا قدِيمًا سمعياً بصيراً	٤١٤
١٤١ - لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعدما	٢١٢
١٤٢ - لم يزل الله عالماً تبارك وتعالى ذكره	٢١٢
١٤٣ - لم يزل الله ربنا والعلم ذاته ولا معلوم	٤١٢، ٢٦٢، ٢٢٣، ٢١٥، ٢١١، ٣٠
١٤٤ - لم يزل الله عليماً قادرًا حيًّا قدِيمًا سمعياً بصيراً لذاته	٤١٤
١٤٥ - لم يزل الله عليماً سمعياً بصيراً، ذاتٌ علامٌ سمعية بصيرة	٤١٣، ١٤٨
١٤٦ - لم يُطلع العقول على تحديد صفتة ولم يحججها عن ..	١٣، ١٥٦، ١٠٢، ١٧٣
١٤٧ - لم يعنوا أنه هكذا ولكنهم قد قالوا قد فرغ من الأمر.....	٣٤٩
١٤٨ - لم يلد فيكون مولوداً، ولم يولد فيصير محدوداً	٧٤، ٧١
١٤٩ - لم ينته إليك نظر، ولم يدركك بصر، أدركت الأ بصار	١٦٧
١٥٠ - لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام	٣٣٨، ٣٢٢
١٥١ - لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً	١٧٦، ١٧٤
١٥٢ - ليس إلى الله تعالى طريق يسلك إلا بالعلم.....	٦
١٥٣ - ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر، وأن يقرّ الله بالبداء	٣٢٢
١٥٤ - ما تنبأ نبي قط حتى يقرّ الله بخمس خصال: بالبداء والمشيئة	٣٤٣، ٣٢٢

..... التوحيد - ج ١ ٤٨٨
١٥٥ - ما خلقتم للفناء، بل خلقتم للبقاء، وإنما تُقلدون من دار إلى دار..... ٧٩	
١٥٦ - ما رأيت شيئاً إلاً ورأيت الله قبله..... ٨٣	
١٥٧ - ما زال الله عالماً تبارك وتعالى ذكره ٢٠٢	
١٥٨ - ما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن غرائبه؟ ٩٧، ٩٦، ٩١، ٥٩، ٧	
١٥٩ - ما عبد الله بشيء مثل البداء..... ٣٣٨	
١٦٠ - ما عظّم الله بمثل البداء..... ٣٣٨، ٣٢٢	
١٦١ - ما قلت ولا قال القائلون قبلي مثل لا إله إلا الله ٤٣	
١٦٢ - ما كان محتاجاً إلى ذلك لأنّه لم يكن يسألها ولا يطلب منها ٢٠١	
١٦٣ - ما من شيء أعظم ثواباً من شهادة أن لا إله إلا الله ٤٦٤	
١٦٤ - ما يتقرّب إلى عبدي بشيء أحبّ إلى مما افترضته عليه، وإنه ليتقرّب... ١٨٤	
١٦٥ - مبتدع الخلاقين بعلمه ٢١٦	
١٦٦ - متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟... عميتْ عين لا تراك ٨٢	
١٦٧ - متى لم يكن حتّى أخبرك متى كان، سبحانه مَن لم يزل ولا يزال ٧٨	
١٦٨ - مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله بعده فآخر جوه من قدرته ٤٥٤	
١٦٩ - معرفة الله حق معرفته أن تعرفه بلا مثل ولا شبيه ٩٧، ٩٦، ٩١، ٥٩، ٧	
١٧٠ - معرفته توحيده وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة ... ١٠٠	
١٧١ - من الأمور أمور محومة جائحة، ومن الأمور أمور موقفة ٣٣٢، ٣٢٧	
١٧٢ - من تكلّم سمع نطقه ٤٣١، ١٥٧	
١٧٣ - من زعم أنَّ الله عزّ وجلّ يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابرؤوا منه... ٣٢٣	
١٧٤ - من زعم أنَّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ٤٥٤	
١٧٥ - من زعم أنه يضيق الموصوف إلى الصفة فقد صغَّر بالكبير ١٧٥	
١٧٦ - من شبهَ الله بخلقه فهو مشرك، ومن أنكر قدرته فهو كافر ٣٥٦	
١٧٧ - من صفة القديم أنَّه واحد أحد صمد، أحدي المعنى، وليس بمعان ٤١٧	

فهرس الأحاديث

٤٨٩

- ١٧٨ - من عرف نفسه عرف ربّه ١٦
- ١٧٩ - من علم اهتدى ٦
- ١٨٠ - مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَدَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلهَةً أُخْرَى ١٥١، ٤١٤
- ١٨١ - من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شيء ١٥١
- ١٨٢ - من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة، وإخلاصه أن تمحجهه عما حرم ٤٥
- ١٨٣ - من قال هذا فأخزاه الله ٢١٣، ٣٢٣
- ١٨٤ - مَنْ قَرَأْ قَلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ مَرَّةً وَاحِدَةً فَكَأْنَمَا قَرَأْ ثُلَثَ الْقُرْآنِ ٩٤
- ١٨٥ - من وَصَفَهُ فَقَدْ حَلَّهُ، وَمَنْ حَلَّهُ فَقَدْ عَلَّهُ، وَمَنْ عَلَّهُ ٤٦١، ١٥٥، ٧٠، ١٤٣، ١٩٥
- ١٨٦ - من هجم على أمر بغير علم جدع أنف نفسه ٤٦٤، ٤٣٨، ٧
- ١٨٧ - الموجبتان؛ مَنْ ماتَ يَشَهِّدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ ٤٤
- ١٨٨ - نَحْنُ الْمَحْلُونُ لِحَلَالِهِ وَالْمَحْرُمُونُ لِحَرَامِهِ ٤٤٧
- ١٨٩ - وَاحِدٌ لَا بَعْدَ ١٨، ٧١
- ١٩٠ - وَأَرَانَا مِنْ مَلْكُوتِ قَدْرَتِهِ، وَعَجَابُ مَا نَطَقْتُ بِهِ آثَارُ حِكْمَتِهِ ٣٧٩
- ١٩١ - وَأَمَّا نُونٌ فَهُوَ نَهْرٌ فِي الْجَنَّةِ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَجْمَدُ، فَجَمِدُ ٣٠٨
- ١٩٢ - وَإِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَتَنَاهْ فِي الْعُقُولِ، فَتَكُونُ فِي مَهْبَّ فَكْرَهَا مَكِيفًا ١٦٦
- ١٩٣ - وَإِنَّمَا يَجِبُ السَّهْوُ فِيمَا زَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَمَنْ شَكَ ٤٤٥
- ١٩٤ - وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ دِيَةَ الْعَيْنِ، وَدِيَةَ النَّفْسِ، وَدِيَةَ الْأَنْفِ ٤٤٥
- ١٩٥ - وَكُلَّ سَمِيعٍ غَيْرِهِ يَصْسُمُ عَنْ لَطِيفِ الْأَصْوَاتِ، وَيَصْسِمُهُ كَبِيرُهَا ٤٢٦
- ١٩٦ - وَكُلَّ ظَاهِرٍ غَيْرِهِ بَاطِنٌ، وَكُلَّ بَاطِنٍ غَيْرِهِ غَيْرُ ظَاهِرٍ ٨٢، ٨٤
- ١٩٧ - وَكُلَّ عَزِيزٍ غَيْرِهِ ذَلِيلٌ وَكُلَّ قَوِيٍّ غَيْرِهِ ضَعِيفٌ، وَكُلَّ مَالِكٍ غَيْرِهِ مَمْلُوكٌ ٣٨٧
- ١٩٨ - وَكَيْفَ لَا يَكُونُ لَهُ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ، وَقَدْ فَوَضَّعَ اللَّهُ إِلَيْهِ أَنْ جَعَلَ ٤٤٦
- ١٩٩ - وَلَا تَقْدِرُ عَظَمَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عُقْلَكَ فَتَكُونُ مِنَ الْهَالَكِينِ ٣٨٥
- ٢٠٠ - وَلَا يَعْزِبُ عَنْهُ عَدْدُ قَطْرِ الْمَاءِ وَلَا نَجْوَمُ السَّمَاءِ وَلَا سَوْافِيِ الرِّيحِ ٢٠٨

- ٢٠١ - ولا يعقل من لا يعلم ٤٦٢
- ٢٠٢ - ولا يفعلون إلّا ما شاء، عبادٌ مكرّمون ٤٤٧
- ٢٠٣ - ومن لم يعلم لم يفهم ٤٦٣
- ٢٠٤ - ويحك إنَّ الأماكن أقدار ٣٩٧
- ٢٠٥ - ويحك إنَّ مسألك لصعبٍ، أما سمعت الله يقول ٢١٤
- ٢٠٦ - ويلك، وكيف احتجب عنك من أراك قدرته في نفسك ٣٨٠
- ٢٠٧ - هل يقدر ربك أنْ يدخل الدنيا في بضة من غير أنْ؟ ٤٠٦، ٣٩١، ٣٩٠، ٢١٤
- ٢٠٨ - هل يكون اليوم شيءٌ لم يكن في علم الله بالأمس؟ ٣٢٣، ٢١٣
- ٢٠٩ - هما أجلان، أجل محتوم وأجل موقوف ٣٣٢
- ٢١٠ - هو الله الحق المبين أحقٌ وأبَيَنَ ممّا ترى العيون، لم تبلغُ العقول ١٦٧
- ٢١١ - هو سميع بصير، بغير جارحة... والتعبير عن نفسي ٤٢١، ٤١٦، ١٥٠، ٢٩
- ٢١٢ - هو عزٌّ وجل مثبت موجود، لا مبطل ولا معدود... ربنا نوري الذات ١٤٧
- ٢١٣ - هو القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك منقطع قدرتها... ردعها ٣٨٥
- ٢١٤ - هو نور لا ظلمة فيه وحياة لا موت فيه، وعلم ١٧٣، ١٥٩، ١٤٩ - ١٤٧..
- ٢١٥ - يابن سعيد، لو لا أنك أهل للجواب ٣٠٩
- ٢١٦ - يا حادَّ كُلَّ محدود ٧٥
- ٢١٧ - يامن لا يعرف ما هو إلّا هو ١٠١
- ٢١٨ - يا من لا يعلم من هو إلّا هو ١٠٣
- ٢١٩ - يا ميسراً دع ولا تقل إنَّ الأمر قد فرغ منه ٣٥٠
- ٢٢٠ - يا هشام كم حواسِك ٣٩٠
- ٢٢١ - يخرجه من الحدين؛ حدَّ التعطيل وحدَ التشبيه ١٧٣
- ٢٢٢ - يعلم عجيج الوحوش في الفلووات، ومعاصى العباد في الخلوات ٢٠٩

فهرس الأبيات الشعرية

ألا كل شيء ما خلا الله باطل
وكل نعيم لا محالة زائل ١٩٣

أوليس مفصولاً، فأماماً المبتدا
إما هو المعدوم ثابتًا بدا
أو ذهناً الصوفية ذا قائلة ٢٥٨

والأشعرى بازدياد قائلة
وقال بالنيابة المعتزلة ١٣٣

وإنَّ كلامَ آيةِ الجليل
وخصمنا قد قال بالتعطيل ١٧٩

وتركت مدحِي للوصي تعمداً
إذ كان فضلاً مستطيلاً شاملاً
وصفات ضوء الشمس تذهب باطلًا ٣٦

والفيض منه دائم متصل
والمستفيض داثر وزائل ٧٧

يا من اختفى لفريط نوره
الظاهر الباطن في ظهوره ٨٣

فهرس المصطلحات

- الإشراق الحضوري، ٤٢٨، ٤٣٣
- الإشرافيون، الاتجاه الإشرافي، المدرسة الإشرافية، ٦١، ٨٤، ٩٣، ٩٧، ١٤٣، ١٤٤
- الأحدية، ٢٠٧، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٤١، ٢٥٢، ٢٠٧
- الأذلي، الأزلية، ٢٠، ٧٠، ٧٥، ٧٦، ٧٧
- الإضافة العددية، ٦٨
- الإطلاق الوجودي، ٢٣٥، ٢٣٣
- الاعتزال = المعتزلة، ٤٢٦
- الاعتزال البغدادي، ١٣٠، ١٣٢
- الأعيان الثابتة، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦١
- الأشاعرة، الاتجاه الأشعري، المذهب الأشعري، ١١٣، ١٢٦ – ١٢٧
- الأقانيم الثلاثة، ٨٥
- الاثنا عشرية = الإمامية، ٨١
- الأسماء الحسنی، ١٢، ٥١، ٧٣، ٨١
- الإمامية الاثنا عشرية، ١١٩، ١٢٣، ١٢٦
- الاشتراك اللغطي، ١٧٨، ١٧٩، ٣٦٣
- الاشتراك المصداقی، ١٧٩
- الاشتراك المعنوي، ١٧٧ – ١٨٧، ١٨٠
- الاشتراك المفهومي، ١٧٩
- الابستمولوجيا، ١٥٧
- الأحدية، ٤٦١، ٤٦٥
- الاسم الأعظم، اسم الله الأعظم، ١٠٤
- الاسم اللفظي، ١١٤
- الأشاعرة، الاتجاه الأشعري، المذهب الأشعري، ١٢، ١٣٢ – ١٢٩، ١٢٨، ١٣٢
- المنطق الأشعري، الموقف الأشعري، النظرية الأشعرية، ١٣٨، ٣٨٤، ٣٧٦
- الاشتراك المصداقی، ٣٦٣، ٣٦١، ٢٥٥، ٢١٦، ١٦٠
- الاشتراك المعنوي، ٣٦٤، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٦، ٤١٤، ٤٢٣
- الاشتراك المفهومي، ٤٢٨، ٤٥٣ – ٤٥٥
- ٤٠٩

- الامتناع، ٣٦٦، ٣٨٨، ٣٨٩، ٤٠٢
امتناع اكتناء الذات، ١٨٦
امتناع الترك، ٣٧٥
الامتناع الذاتي، ٤٠٣، ٤٠٢
امتناع الفعل، ٣٧٥
الامتناع الوقوبي، ٤٠٣
امتلاء الذات بالصفات، ١٤٥
إمكان الأشرف، ٢٧٣
الإمكان الفقري، ١١٧، ١١٨
إمكان المعرفة = المعرفة الممكنة
أصلالة الماهية، ٢٥٩
أصلالة الوجود، ٢٥٩
الأهون والأصعب، ٢١
البداء، ١٠٩، ٢١٨، ٢٦٣، ٣١٣
٣٢٢، ٣٢١، ٣٢٠، ٣١٩، ٣١٨
٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٢٩
٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩
٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٤٩
٣٥٠، ٣٥١
البراهمة، ٤٥٩
برهان الغنى، ٢٣٦
بسط الحقيقة كل الاشياء وليس بشيء منها (البسط الحق كل الاشياء)، ٥٨، ٥٩، ١٥٢، ١٦٠، ١٠٠، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٥١، ٢٦٣، ٢٦٤، ٤١٦، ٤١٨
٤٣٢، ٤١٩
كل بسط الحقيقة يجب أن يكون
- جميع الاشياء بالفعل، ٢٢٩
البسط الحقيقي، ٢٣٤
البسط كل الموجودات، ١٩٦
البودية، ٤٥٩
التثليث، ٨٦، ٨٥
التجسيم، ١٢٤، ١٣٥، ١٦٧، ١٦٩
التركيب، ٥٧، ٥٨، ٦١، ٦٤، ٧٤ - ٨٧
١١٣، ١٤٢، ١٤٩، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٣
٢٢٣، ٢٣٣، ٢٢٨، ٢٢٦
التركيب الخارجي، ٨٨ - ٩١، ٩١، ١٠٠
التركيب العقلي، ٨٨
التشبيه=المشبهة
تطهير المفهوم، ١٨٢
تعدد القدماء، ١١٣، ١٣١ - ١٣٤، ١٣٣
٤١٤، ١٤٢
تعدد المفهوم، التعدد المفهومي، ٩٧
١٥٢، ١٥٦، ١٥٨
التعطيل، التيار التعطيلي = المعطلة
التغيير بالعلم، ٢٣٧، ٢٣٨
التغيير في العلم، ٢١٩، ٢٣٨ - ٢٤٠
التوحيد الأحدى، ٣٩، ٣٥، ٤٨، ٤٩، ٥٩
٦٠، ٥٧ - ٥٧، ٥٠، ٣٩، ٣٥، ٩٨، ٩٥، ٩٥، ٩٩، ١٠٥، ١٠٩، ١١٣
١٦٠، ١٤٩، ١٦٠، ١٤٩
التوحيد الأفعالي، ٣١٧، ٣١٨، ٢٣٧، ١٩٣، ١٦٠
٤٠٦، ٤٠٥، ٣٧٦

- حدوث الفيض، ٣٧٦
- الخشوية، ١٦٣، ٢٩٩، ١٦٤
- الحكمة المتعالية، أهل الحكمة المتعالية، مدرسة الحكمة المتعالية، مقولات الحكمة المتعالية، نظرية الحكمة المتعالية، ٧٢، ٨٧، ١٠١، ١٠٠
- الحكمة المتعالية، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٢٧، ٢٤١، ٢٤٧، ١٧٧، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٦٤، ٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٠
- الحياة الواجبة، ١٩٢
- الدهرية، ٤٥٦
- الذكر اللغظي، ٤٦٤
- الرازقية، ٤٩، ٥١، ٩٨، ١٢١، ١٢٢
- زيادة الصفات الذاتية، ١٤٤، ١٥١
- ٢٥٥، ١٦٠، ١٥٧
- الزيدية، ٤٢٧
- السرمدي، ٧٦، ٧٥، ٢٠
- الشهدو الإشراقي، ٤٢٧
- الشيعة = الإمامية
- الشيء ما لم يجب لم يوجد، ٣٥٨
- ٣٧٨، ٣٧٠
- الصابة، ٤٥٩
- الفلسفة الصدرائية، ٢٥١، ٢٥٠، ٢٢٥
- الصفات الشبوانية، ١٢١، ١١٩، ١١٦، ٥٠
- ٣٨٧، ٣٥٩، ١٩١، ١٥٥، ١٢٣
- الصفات الجلالية، ١٦٦، ١١٧، ٥٠
- الصفات الجمالية، ٤٩، ١١٨
- الصفات الجمالية الذاتية، ١١٨
- الصفات الخبرية، ١٢٤، ١٢٣
- توحيد الحاكمية، ٩٨
- التوحيد الخاصي، ١٩٦
- توحيد الخالقية، ٩٨، ٤٨، ٣٩، ٣٧، ٣٥
- التوحيد الذاتي، ٤٩، ٥٠، ٥٧، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٨، ١٠١، ١٠١، ١٤٦، ١٤٣، ١٤١، ١١٠، ١٠٩
- ٣٨٦، ٢٩١، ١٦٥، ٢٩١
- التوحيد الذاتي الأحادي، ١٠٥
- التوحيد الذاتي الواحدي، ١٠٤
- توحيد الرازقية، ٤٨، ٩٨
- توحيد الربوبية، ٩٨، ٤٤٨، ٤٥٢
- توحيد الشفاعة، ٤٤٨
- التوحيد الصفاتي، ٤٧، ٣٩، ٣٥، ١٠، ٤٨، ٩٥، ٩٨، ٩٥، ٥٩، ٤٨، ١٠٩، ١٠٧، ١٠٥، ١٢٢، ٢٩٢، ٤٠٨، ٤٠٩
- ٤٦١
- توحيد العبادة، ٩٨، ٤٣٨، ٤٤٨
- توحيد الغفران، ٤٤٨
- التوحيد في التشريع، ٤٤٨، ٤٤٣، ٤٩
- التوحيد الواحدي، ٥٨، ٥٧، ٥٠، ٣٩
- ٩٨ - ٩٦، ٦٣، ٦١، ٦٠، ٥٩، ١٦٠، ١٤٦، ١١٠، ١٠٩، ١٠٤، ١٠١
- الثابتات الأزلية، ٢٦٤، ٢٥٩، ٢٥٧، ٢٥٦
- الجنس، ٦٠، ٦١، ٨٧، ٩٦، ٨٩
- الحدوث، ٧٧، ٢٦٣، ١٣٥
- حدوث الصفات، ١٣٥، ١٦٠
- حدوث العالم، ٣٥٨، ٣٧٢

- الصفات الذاتية، ٧٤، ١١٩ – ١٤٩، ١٧١، ٢٢٤
 العلم التفصيلي في عين الإجمال، ١٧٧، ١٩٤، ٢١٦، ٢١٨، ٣٨٢، ٣٨٦
 العلم التفصيلي في مقام الذات على الإطلاق، ٢٣٦ – ٤٠٨، ٤٢١، ٤٣٢
 الصفات السلبية، ٥٠، ١١٧، ١١٦، ١١٨
 الصفات السلبية الجلالية، ١١٧، ١١٦
 صفات الفعل(الصفات الفعلية)، ١١١، ٤١٢ – ٤٣٢
 الصفات الفعلية، ٣٨٣، ٢١٨، ١٧٤، ١٢٦، ١١٨
 الصفات الفعلية، ١١٩، ١١٨، ١١١، ٧٤، ٤١١، ٤٢١
 الصورة الذهنية، ٨٧، ١١٤، ٢٦٧، ٢٨٤
 العرفان، العرفاء، ٥٤، ٧٩، ٧٧، ٨٠، ١١٢
 العلم الذاتي، ١٠٩، ١٩٧، ٢١٠، ٢٠٥
 العلم الذاتي، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢٩، ٢٥١، ٢٦٤، ٢٦٣
 العلم الحضوري، ١٩٥، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠
 العلم الحضوري، ٢٠٢، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٥١
 العلم الحضوري، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٦٨
 العلم الحضوري الذاتي، ١٩٧
 العلم الذاتي بالأشياء قبل الإيجاد، ٣٣٣
 العلم العائلي، ٢٤٢، ٢٤٤
 العلم الفعلي، ١٠٩، ١٩٧، ٢١٥، ٢١٦
 العلم العائلي، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٦٩
 العلم التفصيلي، ٢٠٩، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٤٣
 العلم التفصيلي بوجهه والإجمالي، ٢٠٦، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٤
 علم إجمالي يصير بعد الإيجاد تفصيلياً، ٢٥٤
 العلم بالإجمالي، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٤٣
 العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، ٦
 العلم بالإجمالي، ٢٣١، ٢٦٤، ٢١١
 العلم بالتغيير، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٠
 العلم التفصيلي، ٢٠٩، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٥٤
 العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبة وجوداتها، ٢٥٥
 العلم التفصيلي بالأشياء في مقام الذات قبل الإيجاد، ٣٠، ٢١١، ٢١٠، ٢١٩
 عينية الصفات للذات، ١٤٥، ١٤٩
 بوجهه، ٢٣٤
 العلم الكمالى التفصيلي بوجهه والإجمالي، ١٥١، ١٦٠

متشيّعة المعتزلة، المجسمة، المرجئة، المشاوّون، الحكمة المشائية، الفلسفة المشائية، المدرسة المشائية، المشيبة، المعتزلة، الاتجاه الاعتزالي، أهل الاعتزال، القراءة الاعتزالية، نظرية المعتزلة، المتنقّل، الموقف المعتزلي، ـ ١٣٤ - ١٢٧، ـ ١٥٣ - ١٤٨، ـ ٣٦٣ - ٢٦٤، ـ ٤٠٤ - ٤٢٩، ـ ٤٥٣ - ٤٥٥ ـ ٤٠٣، ـ ١٧٦، ـ ١٧٣ - ١٧٦، ـ ٣١١، ـ ٣٨٧، ـ ٣٨٧ ـ ٣٨١، ـ ٢٦٣، ـ ٢٣٥، ـ ٢٠٠، ـ ١٤٣، ـ ٣٨١	<p>٢٥٩</p> <p>١٣٠</p> <p>٢٩٩، ٢٩١، ١٧٤، ١٦٣</p> <p>٤٢٧</p> <p>٢٥١، ٢٠٧، ١٣، ٢٠٧ - ٢٥١</p> <p>٢٨٥، ٢٦٤، ٢٦٨، ٢٧٤، ٢٧٤</p> <p>٤٢٧، ٢٩١، ١٨٧، ١٦٩ - ١٦٣</p> <p>١٤٢، ١٤٠، ١٣٤ - ١٢٧، ـ ١٤٨، ـ ٢٦٠، ٢٥٥، ١٦٠، ١٥٥ - ١٤٨، ـ ٣٧٦، ٣٦٤، ٣٦٣ - ٢٦٤، ـ ٤٠١، ـ ٤٢٧، ٤٠٨، ٤٠٤ - ٤٢٩، ـ ٤٥٣ - ٤٥٥</p> <p>١٣، ١٠٣، ١٥٦، ١٧٦، ١٨٦</p> <p>ـ ١٧٦، ١٧٣ - ١٧١، ١٦٣</p> <p>ـ ٣١١، ـ ٣٨٧، ٣٨٥</p> <p>ـ ٣٨٧</p> <p>ـ ٣٨١، ـ ٢٦٣، ـ ٢٣٥، ـ ٢٠٠، ـ ١٤٣، ـ ٣٨١</p>	<p>عینیة الذات للصفات، ٢٩، ١٥٠</p> <p>الغنى الذاتي، ٩٢</p> <p>الفاعل بالتجلي، ٣٥٨، ٢٤٤</p> <p>الفاعل بالعنایة، ٢٤٤</p> <p>الفاعل بالقصد، ٣٧٢، ٣٦٨، ٣٥٨، ٢٤٤</p> <p>الفصل، ١٧٨، ٨٩، ٨٧</p> <p>فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، ١٢، ٢٠١، ٧٤</p> <p>القدرة الواجبية، ٣٧٥</p> <p>القدريّة، ٤٥٤</p> <p>القدم، ٣٦٠، ١١٣، ١٣٢، ٧٧</p> <p>قدم الذات، ١٤٢، ١٣٧، ١٢٨، ١٢٣</p> <p>قدم الصفات، ١٦٠، ١٣٦، ١٣٤، ١٢٨</p> <p>ـ ٣٨٤</p> <p>قدم العالم، ٣٧٢</p> <p>قدم الفعل، ٣٦٦</p> <p>القدم الزماني، ٧٧</p> <p>الكرامية، ١٣٥، ١٣١، ١٢٩، ١٢٨، ١٣٥</p> <p>ـ ١٦٠، ١٣٧، ١٣٦، ١٥٦</p> <p>الكلابية، ١٤٠</p> <p>كل ميسر لما خلق له، ٢٣٥</p> <p>الكلمات الوجودية، ٣٧٣، ٢٤٧</p> <p>الماديّة، ٤٦، ٥٧، ٨١، ٧٧، ١٣٦، ١٨٢</p> <p>ـ ٢٣٧، ١٩٢، ١٨٧، ١٧٥، ١٦١، ٢٥٥</p> <p>ـ ٣١٠، ٣٠٩، ٢٩٨، ٢٩١، ٣٠١، ٣٠٢</p> <p>ـ ٤٥٦، ٣٥٠</p> <p>الماهية، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ١١١، ١٣٧، ٢٥٧</p>
--	---	--

- المفاهيم اللغوية، ٢٩٧
 المفهوم، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٣، ١٧١، ٣٧٠ واجب الوجود بالذات، ١٧٦
 -، ١٨٦، ١٩١، ١٩٩، ٢٩٤، ٢٠٣، ٢٩٥ الواحد العددي، ٦٦، ٦٧، ٧٠، ٤٦٢، ٤٠٥
 واحدي الذات، ٦٩
 الواحدية، ٦١، ٩٧، ٢٥٩ الواحد
 واهب الكمال من المحال عقلاً أن يكون فاقداً له، ٢٠١
 الوجوب، ١١٨، ٩١، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٧
 الوجوب المتأكّد، ١١٨
 الوحدة الأحدية، ٥٠، ٦٨
 الوحدة الأحدية الحقة، ١٤٤
 الوحدة الحقيقة، ٥١
 الوحدة الواحدية، ٥٠
 الوحدة الحقيقة الحقيقة، ١١، ١٨، ٢٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٦٦، ٦٣، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨١، ٨٤، ٢٣٦، ٢٣٥، ١٥٤، ٩٦
 الوحدة الحقيقة الفهارس، ١٨، ٦٥ - ٧١
 الوحدة الذاتية، ٤٨
 الوحدة العددية، ١١، ١٨، ١٩، ٥٢، ٥١، ٥٥، ٦١، ٦٤ - ٧٣
 ٨٦، ٨٥، ٧٣، ٥٤، ٥٣
 ١٦٠، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٣، ٩٧، ٩٦
 ٤٦٢، ٤٦١، ٢١٠، ١٦٥
 ٤٠٧ - ٤٠١، ٣٨٨
 ٣٧١
 ٤٢٦، ٣٠٨
 المفهوم الإيجابي، ١٨١
 المفهوم الماهوي، ١٨١
 المفهوم النسبي، ١٨١
 مفهوم الوجود، ١٧٨
 المفهومية، ١٨٥
 الممتنع، ٢١٣، ٢١٤، ٢٢٥، ٢٦٣، ٣٨٩
 ٤٤٧، ٤٠٦، ٣٩٠
 النزول على نحو التجافي، ٢٨٢ - ٢٨٠
 النزول على نحو التجلي، ٢٨٢ - ٢٨٠
 نفأة الصفات، ١٣٢
 نفي التشليث، ٨٦، ٨٥
 نيابة الذات عن الصفات، ١٣، ١٢٧
 ١٢٠، ١٣١، ١٣٤، ١٤٥، ١٦٠
 الواجب بالذات، ١٢٢، ١٤٣، ١٧٧
 ٣٨٩، ١٧٩
 واجب الوجود، ٤٧، ٩٢، ٩١، ٧٣، ٧٠، ٩٧، ٩٤
 ١٣٤، ١٢٢، ١١٠، ١٠٢، ١٠١، ١٨٧، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٧
 ٢٣٣، ٢١٥، ٢٠٠، ١٩١، ١٨٩
 ٢٣٦، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢٦٣
 ٣٦٤ - ٣٦٨، ٢٧٧، ٢٧٧، ٣٥٩، ٣٦١، ٣٦١
 ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٥، ٣٨٢، ٣٨١، ٣٨٦

فهرس الأعلام

أطالذوات المقدّسة

- رسول الله محمد صلى الله عليه وآله ^{٧، ١٩}
، ٤٢١، ٤٢٠، ٤١٤، ٤٠٦، ٣٩٦، ٣٨٩
، ٤٥٤، ٤٤٢، ٤٤٠، ٤٣٠، ٤٢٦
، ٤٦٣، ٤٦٢، ٤٦١، ٤٦٠
فاطمة الزهراء عليها السلام، ٣١٢
الإمام الحسن عليه السلام، ٤٤٥، ٣١٢
الإمام الحسين عليه السلام، ٤٣٩، ٨٢
الإمام علي السجاد عليه السلام، ١٧٣، ٩٤
الإمام علي السجّاد عليه السلام، ١٧٣، ٩٤
الإمام محمد الباقر عليه السلام، ١٣، ٨، ٦
، ٢٨ - ٣٠، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٥٨، ٥٨، ٧٨
، ٣٣٢، ٢١٣، ٢١١، ١٩٤، ١٤٩
الإمام الصادق عليه السلام، ٢٩، ١٤، ٨، ٧
، ٤٠ - ٤٥، ٤٩، ٦٩، ١٠٤، ١٤٩
، ٢١٥، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٤، ١٥١
، ٣٢٨، ٣٢٣، ٣٠٩ - ٣٠٧، ٢٢٣
، ٣٩٠، ٣٨٠، ٣٥٦، ٣٥٠، ٣٤٥
الإمام الرضا عليه السلام، ١٠١، ٩٤، ٣١
، ١١١، ١٢١، ١٧٣، ١٩٤، ٢١٢
، ٣٥٥، ٣٤٥، ٣٢٧، ٣٢٢، ٢١٨، ٢١٤
، ٤٢١، ٤١٤، ٣٨٤، ٣٣٧
الإمام أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب
عليه السلام، ٧ - ٣٦، ٤٢ - ٥٦، ٦٠، ٦٤
، ٧٥، ٧٨ - ٧٩، ٨١، ٨٣، ٨٤، ٩٥، ٩٦
، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣، ١١٣، ١٤٣، ١٥٢
، ١٧٥، ١٧٩، ١٧٠، ١٧٣، ١٦٦، ١٥٣
، ٢٢٥، ٢١٦، ٢١٠، ٢٠٨، ١٨٦، ١٨٥
، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٩٠، ٣١٢، ٣١١، ٣٣٥
، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٠، ٣٧٩، ٣٨٧
الإمام أبو الحسن الكاظم عليه السلام، ٧٢
، ٣٤٥، ٢١٦، ٢١٤
الإمام الرضا عليه السلام، ١٠١، ٩٤، ٣١
، ١١١، ١٢١، ١٧٣، ١٩٤، ٢١٢
، ٣٥٥، ٣٤٥، ٣٢٧، ٣٢٢، ٢١٨، ٢١٤
، ٤٢١، ٤١٤، ٣٨٤، ٣٣٧

اطسائر الأعلام

- | | |
|---|--|
| <p>الأشتيني (جلال الدين)، ١١٢
الأشعري (أبو الحسن)، ١٣٩، ١٣٧، ١٣٢
الأفغاني (جمال الدين)، ٤٥٦
إقبال (محمد)، ٤٥٧
ابن بابويه محمد بن علي بن الحسين، الآملي (حسن زاده)، ١٩٣، ٨٣، ٢٧، ٢٦١، ١٩٨ - ٢٤٩، ٢٢٦، ٢٢٢، ٤١٢، ٣٣٣
أبان بن عثمان الأحمر، ١٥١
أبو بصير، ٢١١، ٢٦٢، ٣٢٣
أحمد بن حنبل، ٣٣٦
أحمد بن محمد بن أبي نصر، ٣٥٥
أبيّوب بن نوح، ٢١١
البحراني (هاشم)، ٣٤٩، ٣٠٨
بشر بن المعتمر، ١٣١
البصري (أبو الحسن)، ٢٣٨
البصري (أبو الحسين)، ٤٢٧
البلاغي (محمد جواد)، ٣٤٨، ٣٢١
البلخي (عبد الله بن محمود)، ١٣١
بهمنيار، ٢٤٢، ٢٤٩
التبريزي (علي القاضي)، ٢٣٢
الترمذى، ٣٤٧، ٣٣٦
التستري (نور الله الحسيني المرعشى)، ٣٦١
التسخيري (محمد علي)، ٤٥٦
التهانوى، (محمد علي)، ١٣٢
ثمامه بن أشرس، ١٣٠
ثوبان، ٣٣٦
الثورى (سفيان بن سعيد)، ٣٠٩، ٣٠٨
جابر الجعفى، ٤٤٦</p> | <p>ابن الأثير، ١٤١
ابن الراوندي، ١٣١
ابن أبي العوجاء، ٣٨١، ٣٨٠
ابن أذينة، ٢١٤
ابن باديس، ٣٤١
ابن تيمية، ١٦٩
ابن حازم، ٣٢٣، ٢١٣، ٢١٢
ابن حبان، ١٣٥
ابن حزم، ١٣٥
ابن سينا = الشیخ الرئیس
ابن شعبة = الحرانی
ابن عباس، ٥٩، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٠
ابن عساکر، ٣٤٧
ابن عمر، ٣٤٦، ٣٣٦
ابن عمیرة، ١٩٦
ابن فارس، ٣٢٠
ابن کرام، ١٣٥
ابن ماجه، ٣٣٦
ابن مردویه، ٣٤٧
ابن مسکان، ٢١٣
ابن منظور، ٣٢٠
الأرمي (محمد بن صالح)، ٢٢٠
الأزہري، ٣٢٠</p> |
|---|--|

- جابر بن عبد الله الأنباري، ٤٤
الجاحظ (عمرو بن بحر)، ١٣١
الجبائي (أبو هاشم)، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠
الجبائي (أبو علي)، ١٣٣ - ١٣٠
الجرجاني (فتح بن يزيد)، ٤٢١، ٢١٤
جرداني (واعظ)، ١٣١
الجزائري (طيب الموسوي)، ٤١
الجزري (مجد الدين أبو السعادات)
المبارك بن محمد)، ٣٣٦
عمر بن مبشر، ١٣١
عمر بن محمد بن حمزة، ٢١٢
الجعفري (أبو هاشم)، ٢٢٠
جعفر (يعقوب)، ٣٤١
جعفريان (رسول)، ١٣١
الجوادي (كاظم)، ٣٣٩
جوادي آملي (عبد الله)، ٢٥٣، ٨٧، ٣٣١
الجورابي (داود)، ١٦٤
الجوهري (اسماعيل بن حماد)، ٣٢٠
الجوبياري (أحمد)، ١٣٥
الجهني (مالك)، ٣٢٢
الحاكم، ٣٣٦
حبيبي (نجد قلي)، ٩٧
الحر العاملي (محمد بن الحسن)، ٤٤٥
الحراني (الحسن بن علي بن شعبة)، ٦
الحسين بن خالد، ٤١٤
الحسين بن زيد بن علي، ٣٢٨
الحكيم (محمد علي)، ٣٢١
الحلبي (العلامة، الحسن بن يوسف بن مطهر)، ٣٦٠، ٣٥٩، ٢١٥، ٢٠٠، ١٩٨
السبحياني (جعفر)، ١١٨، ١٢٤، ٤٤، ٣٤٥، ٣٥٦
الزمخشري (جار الله محمود بن عمر)، ٣٩٨، ٣٩٩
الزبيدي، ٣٢٠
الريان بن الصلت، ٣٢٢
زرارة، ٤٠، ٤١، ٤٤، ١٣٢، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٥٩، ١٦٤
الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد)، ٣٦٨، ٤١١، ٤٣٠
الرازي (قطب الدين محمد بن أبي جعفر)، ٢٥٣
الرازي، (الإمام الفخر فخر الدين)، ١٩٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٧٧، ٣٣٠، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٤٣، ٣٢١
الخياط (أبو جعفر)، ١٣١
الخياط (أبو الحسين)، ١٣١
دنياني (غلام حسين إبراهيمي)، ١٦٢
الديصاني (أبو عبدالله)، ٣٩٠
الذهبي، ١٣٥
الرازي

التوحيد - ج ١	٣٧٣، ٣٤٤، ١٩٨، ١٦٩
الشيخ المفید (أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العکبری البغدادی)، ٤٢٧، ٣٥١، ٣٣٧، ٣٣١، ١٣١	السبزواری (الحکیم المتأله الملا هادی)، ٧٧، ٩٧، ٨٣، ١٤٣، ١٣٣، ٩٨، ٤٢٧
الشیرازی (صدر المتألهین، الملا صدرا، صدر الدین محمد بن إبراهیم)، ٥٥	١٩٦، ٢٥٨، ٢٤٩، ٢٢٦، ١٩٧
١٥٥، ١٣٨، ١١٦، ١١٢، ١٠٠، ٧١	٤١٠
٢٢٣، ٢٠٥، ٢٠١، ١٨٢، ١٨٩، ١٧٧	السجستانی (محمد بن کرام)، ١٣٥
٢٢٨، ٢٢٥، ٢٤٢، ٢٤١، ٢٣٤ – ٢٣٤	السعدي (محمد بن تميم)، ١٣٥
٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٥٧	سفیان بن عینة، ١٦٩
٢٨٥، ٢٦١، ٢٥٩، ٣٧١، ٣٦٦، ٣٥٩، ٣٢١	سفیان بن سعید، ٣٠٨
٤٢٤ – ٤٢٤	السقا (أحمد حجازي)، ٣٦٨
٢٩٧ – ٢٩٥ الصافی، ٣١٠	سلیمان (ره)، ٣٣٧
٤٣٩، ٤٢٠، ٣٨٠، ١٦٦ صبھی الصالح،	سماعة، ٣٢٣
٣٣٩، ٤٥٧ الصدر (الشهید محمد باقر)،	السهروردي = شیخ الإشراق
٣٦٦، ٣٤١	السيوطی (عبد الرحمن جلال الدين)،
٣٩٧ الصدق (أبو جعفر محمد بن علي بن الحسین)،	٣٣٥، ٣٠٧
٤٣، ٥٩، ٩٤، ٦٥، ١٢٩، ١٤٧	الشحام (یوسف بن عبد الله)، ١٣١
٣٣٨، ٣٣١، ١٧٤، ١٧١، ١٧٠، ٣٣٨	الشريف الرضي، ٣٩٦
٣٩٠، ٣٤٣، ٣٥٥، ٣٨٤، ٣٨١، ٤٦٣ – ٤١٢	الشعراني (أبو الحسن)، ١٧٦
٤٠٦، ٣٩٧ صدیقی (عبد الحمید)، ٣٣٩	الشهرستاني، ١٦٤
٢٤٣، ١٥٧، ٧٦ صلیبیا (جمیل)،	شیخ الإشراق (شهاب الدين السهروردي)،
٢٣٩ طالبی (مسعود)، ٢٤٩	٤٢٨، ٢٣١، ٢٢٢، ١٣٨
٢٢٥ الطباطبائی (العلامة السيد محمد حسین)،	٤٢٨، ٢٥٤
٦، ٥٥، ٧١، ٧٢، ٧٧، ٨٣، ٨٤، ٩٥، ٩٣، ٩٢، ١٢٢، ٩٩، ١٠٠، ١١١ – ١١٦، ١١٦، ١٤٣، ١٣٦، ١٣٠ – ١٢٤	الشيخ الأکبر محیی الدین ابن عربی،
١٥٢، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٨، ١٦٢ – ١٦١، ١٦٩، ١٩٥، ١٩٢، ١٩٠ – ١٧١، ١٧٩، ٢٠٥	٢٢٣ – ٢٢٩، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٧، ٢٥٨
٢١٦، ٢١٧، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٥٣، ٢٥١ – ٢٣١	٢٦٤، ٢٦١
	الشيخ البهائی، ٢٤٩
	الشيخ الرئيس (أبو علي حسین بن عبد الله بن سینا)، ٥٤
	٢٤٩، ٢٤٢، ٢٠٦، ٢٨٥
	٢٥٠

- عمّار بن موسى، ٣٢٨ - ٢٣٦، ٢٤٠ - ٢٥٣، ٢٥٩ - ٢٦٨
 عمر بن علي، ٨٤ - ٢٧١، ٢٨١ - ٣٣١، ٢٨٤ - ٣١٧، ٢٩٠ - ٣٤١
 عمر بن يزيد، ٣٤٥ - ٣٣٧، ٣٣٧ - ٣٣٤، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٨ - ٣٦٤
 عمرو بن عبيد، ١٣٠ - ٣٦٨، ٣٦٨ - ٣٩٥، ٣٧٧ - ٣٩١، ٣٩٥ - ٣٩٥
 عيسى بن صبيح، ١٣٠ - ٤٠٠، ٤٠٧ - ٤٢٧، ٤٢٨ - ٤٢٩
 الغروي (محمد)، ٢٦٣ - ٤٣١، ٤٢٤ - ٤٣١
 الغزالى (أبو حامد)، ٤٢٣، ٨٢، ٨١، ٨٣ - ٤٠٢، ٤٠٤، ٤١١
 الغفارى (علي أكبر)، ١٧٦ - ٣٧١، ٣٨٨ - ٤٢٧
 الفارابى (أبو نصر)، ٢٥٠ - ٤٢٩، ٤٢٩ - ٤٣٠
 الفاضل المقداد=المقداد السعورى
 فضيل بن سكرة، ٢٠٢ - ٣٥٦
 الفضيل بن يسار، ٣٣٢ - ٣٦٩
 الفياض (محمد إسحاق)، ٣٦٩
 الفيض الكاشانى (المولى محمد محسن
 بن مرتضى)، ٣٠٢ - ٢٩٤
 الفيومى، ٣٢٠ - ٤٥١
 قراءتى (محسن)، ٤٥١
 القصاب (أبو علي)، ٢١٨ - ٣٠٨
 القصير (عبد الرحيم)، ٣٠٨ - ٣٦٠
 القمي (أبو الحسن علي بن إبراهيم)،
 ٤١، ١٧١، ٣٠٧، ٣٠٨ - ٣١٧، ٣٥٠
 القوشجى (علاء الدين علي بن محمد)،
 ٣٦٠ - ٣٦٠
 القيصرى (داود بن محمود)، ٢٢٩، ٢٣٢ - ٢٤٨
 الكاشانى=الفيض
 الكاھلی، ٢١٨ - ٣٠٩
 الكرخى (إبراهيم)، ٣٠٩
 الطوسي (المحقق الخواجة نصير الدين
 محمد بن محمد بن الحسن)، ١٩٧ - ٣٥٩
 العاشرى (ليد بن ربيعة)، ١٩٣ - ٢٥٣
 العاملى (حسن محمد مكى)، ١١٨ - ٤٢٧
 عبد الباقى (محمد فؤاد)، ٣٢١ - ٣٣٨
 عبد السلام بن عبد العالى، ١٥٧
 عبد العزيز بن المهدى، ٩٤ - ٢٥٨
 عثمان يحيى، ١٣٢ - ٢٥٨
 العجم (رفيق)، ٤٥٧ - ٤٦٤
 العسكرى (السيد مرتضى)، ٣٢٠ - ٣٢٠
 عطار (أحمد عبد الغفور)، ٢٥٨ - ٢٥٨
 عطية سلمان أبو عاذرة، ٣٥٠ - ٣٥٠
 عفيفي (أبو العلا)، ١٣٢ - ١٣٢
 العلاف (أبو هذيل)، ٣٠٧ - ٣٠٧
 علي بن إبراهيم، ٣٤١ - ٣٤١
 عاصم الدين خليل، ٢٣٩ - ٢٣٩
 عماد الدين رغيف، ٢٨٤ - ٢٨٤
 عمّار أبو رغيف، ٤٢٧ - ٤٢٧

- كسار (جود علی)، ١٣٠، ١٦٨، ٢٢٦، ٢٢٧، ٣١٢، ٤٣٧
المعتزلی (القاضی عبد الجبار)، ١٣٢، ١٤٠، ١٣٣
الکعبی (أبو القاسم)، ٤٢٧، ١٦٤
الکلینی (محمد بن یعقوب)، ١٤، ١١٩، ٤٦٣، ٢٠٢، ١٢٠، ٤٦٣
اللاھیجي (عبد الرزاق)، ٣٨٢، ٣٦٠
اللوکری (أبو العباس)، ٢٤٢
المازندرانی (محمد صالح)، ١٧٦
مالك، ١٦٩
مالك بن نبی، ٤٥٧
المأمون، ٢٠١
المجلسی (محمد باقر)، ١٢٠، ١٧٤
٣٩١، ٣٢٣، ٢٤٥، ٢٣٨، ٢١٥، ٢٠٧
المحدث (أبو قرة)، ١٠١
محمد بن سنان، ٢٠١
محمد بن عرفة، ٣٨٣، ٣٠
محمد بن مسلم، ٤١٧، ٢١٣، ٢١١
محمد عبده، ٤٥٧، ٣٤١
محمود عباس، ٤٥٧
مذکور (ابراهیم)، ٢٥٨
مرازم بن حکیم، ٣٢٢
المرزوکی (سلیمان)، ٣٢٧، ٣٣٧
مسلم، ١٩٣
مطہری (الشهید مرتضی)، ١٥١، ٢٣٢
٤٥٦، ٢٣٩، ٤٣٧، ٢٨٤
المظفر (محمد رضا)، ٢٤٨
- المعتزلی (عبد بن سلیمان)، ١٣٣
المعتزلی (القاضی عبد الجبار)، ١٣٢، ١٤٠، ١٣٣
مغنية (محمد جواد)، ٣٣٨
المقداد السیوري (الفاضل المقداد، جمال الدین بن عبدالله الأسدی الحلّی)، ٣٧٢، ٤٠٢، ٤٠٥
ملکی تبریزی (میرزا جواد)، ١٨٤
منصور بن حازم، ٣٢٣
المیرداماد، ٢١٧
المیلانی (علی الحسینی)، ٧٨
نافع بن الأزرق، ٧٨
النجفی (شهاب الدین الحسینی المرعشی)، ٣٦١
النظام (ابراهیم بن سیار)، ٤٠١، ١٣٠
نورانی (عبد الله)، ١٩٨
الهاشمي (السید محمود)، ٣٦٧
هشام بن الحكم، ٢٩، ٢٣٩، ١٥٠، ١٩٦، ٤١٥، ٣٩٠، ٢٢٠
هشام بن سالم، ٤٠، ١٤٧، ٣٢٢
هشام بن عمرو، ١٣٠
الیزدی (محمد تقی مصباح)، ١١١، ١٧٨، ٢٢٥، ٢٠٦، ١٨١
یقوت (سالم)، ١٥٧

فهرس المصادر

١. الاحتجاج، للطبرسي ١٠٠
٢. إرشاد القلوب، ٦
٣. إحقاق الحق وازهاق الباطل، ٣٦١
- تأليف القاضي السيد نور الله الحسيني المرعشبي التستري (ت: ١٠١٩هـ)، مع تعليقات للسيد شهاب الدين الحسيني المرعشبي النجفي، قم.
٤. الأربعون حديثاً، ٢٦٣
- الإمام الخميني، تعریب السيد محمد الغروی، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي.
٥. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ٤٠٥، ٣٧٢، ٤٠٢
- جمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري الأسدی الحلّی، تحقيق السيد مهدي رجائی، قم ١٤٠٥هـ.
٦. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ٤٥٦
- فهمي جدعان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، بيروت، ١٩٨١.
٧. الإسلام يقود الحياة، ٤٥٧
- الشهيد محمد باقر الصدر، طبعة وزارة الإرشاد.
٨. الإشارات والتنبيهات، ٢٥٣، ٢٥٣
- للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، مع الشرح للمحقق نصیر الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد أبي جعفر الرازى، الطبعة الثانية، قم ١٤٠٣هـ.
٩. الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ١١٨، ١٢٤، ١٦٤، ١٦٩، ١٩٩، ٢٠١، ٢٣٧، ٢٤٧، ٣٢٧، ٣٣٦، ٣٤٥، ٣٧٣، ٣٨٢، ٣٨٨

محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمد مكي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٩هـ.

٦. أمالی الطوسي،

١١. الإنسان والقضاء والقدر، ٤٥٦

مرتضى مطهری، ترجمة محمد علي التسخیری، الطبعة الثانية، دار التعارف، لبنان، ١٩٨١.

١٢. أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ١٣٠، ٣٣١، ٣٣٧، ٤٢٧

تألیف فخر الشیعة أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العکبری البغدادی الملقب بالشیخ المفید، المتوفی ٤١٣هـ طبعة واعظ جردانی.

١٣. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ٧، ٢٣، ٧٩، ٥٢، ١١١، ٢٣٣، ٢٤٥، ٢٣٩، ٢٢٣، ٢٢٠، ٢١٨ - ٢١٣، ٢٠٧، ٢٠١، ١٩٦، ١٩٤، ٣٢٨، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٥٦، ٣٩١، ٤١٧، ٤١٤، ٤٢١، ٤٤٦ - ٤٤٨

الشیخ محمد باقر المجلسی، بیروت ١٩٨٣.

١٤. بحث حول الإمامة، ٣١٣

نصّ الحوار مع السيد کمال الحیدری، حاوره جواد علی کسّار، الطبعة الثانية، مؤسسة الثقلین - دار الصادقین، بیروت ١٩١٩هـ.

١٥. بحث في مناهج المعرفة، ٢٢٨، ٢٥٣

مدخل إلى المدارس الخمس في العصر الإسلامي، السيد کمال الحیدری، قم ١٤١٥هـ.

١٦. بحوث في الملل والنحل، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٦٥، ١٦٤، ١٥٩

دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، جعفر السبحاني، الطبعة

- فهرس المصادر ٥٠٧
- الثانية، قم ١٤١١هـ.
١٧. بحوث في علم الأصول، ٣٦٧
- مباحث الدليل اللغطي، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، السيد محمود الهاشمي، قم ١٤٠٥هـ.
١٨. البداية والنهاية، ١٤١
١٩. البرهان في تفسير القرآن، ٣٤٩، ٣١٢، ٣٠٩، ٣٠٨
- المحدث السيد هاشم البحرياني، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٤١٩هـ.
٢٠. تاج العروس من جواهر القاموس، ٣٢٠
- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق مصطفى حجازي، دار الهداية، مصر ١٣٠٦هـ.
٢١. تجديد الفكر الدينى في الإسلام، ٤٥٧
- محمد إقبال، ترجمة محمود عباس.
٢٢. تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآلـهـ، ٦، ٧، ٨، ١٤، ١٧٥، ٤٣٩، ٤٥٣، ٤٥٨، ٤٦٢، ٤٦٣
- الشيخ الحسن بن علي بن شعبة الحراني (ت: ٣٨١هـ)، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.
٢٣. تعليقه على نهاية الحكمة، ١١١، ١٧٨، ٢٠٦، ٢٢٥
- محمد تقى مصباح اليزدي، مؤسسة طريق الحق، قم، ١٤٠٥.
٢٤. التفسير الإسلامي للتاريخ، ٣٣٩
- د. عماد الدين خليل، ١٩٧٥.
٢٥. تفسير التاريخ، ٣٣٩
- عبد الحميد صديقي، ترجمة د. كاظم الجوادى، الكويت ١٩٨٠.
٢٦. تفسير الصافي، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧

- ٥٠٨ التوحيد - ج ١
- المولى محسن الملقب بالفقيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ) مؤسسة الأعلمي،
ببيروت ١٩٧٩.
٢٧. تفسير القرآن الكريم المشهور بتفسير المنار للشيخ محمد عبده، ٣٤١
٢٨. تفسير القمي، ٤١، ٣٠٧، ٣١٧، ٣٠٨
- لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، تصحيح وتقديم السيد طيب
الموسوي الجزائري، الطبعة الرابعة، قم ١٩٨٨.
٢٩. التفسير الكبير، ٢٧٧، ٢٣٠
للإمام الفخر الرازى، الطبعة الثانية، طهران.
٣٠. تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، ١٩٨، ٤١١، ٤٣٠
للإمام الفخر الرازى، بالإضافة إلى رسائل وفوائد كلامية، الخواجة نصیر
الدین الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢هـ)، إعداد عبدالله نوراني، طهران ١٩٨٠.
٣١. التلویحات، ٢٥٢
٣٢. التنظيم الموضوعي لنهج البلاغة، ٤٣١
علي أنصاريان، طهران ١٩٧٨، منشورات جهان.
٣٣. تهذيب اللغة، ٣٢٠
الأزهري، القاهرة ١٩٦١.
٣٤. التوحيد، ٧، ١٨، ٣١، ٤١، ٣١، ٤٥ - ٤١، ٥٩، ٥٨، ٤٩، ٤٥، ٦٥، ٦٠، ٩٤، ٩٦، ٩٧، ٩٧، ٣٨٤، ٣٨١، ٣٥٦، ٣٤٣، ١٧٤، ١٧١، ١٥١، ١٤٨، ١٤٧، ١٠٤، ٤٠٦، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٦، ٤١٧، ٤٢١، ٤٢١، ٤٥٤
الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد
هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت.
٣٥. الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني، ٤٥٦
بقلم الشيخ محمد عبده، سلسلة كتاب الهلال.

- ٥٠٩ فهرس المصادر
٣٦. *ثلاث رسائل لشيخ الإشراق*، ٢٥٢
٣٧. *جامع مسلم*، طبعة مصر، ١٩٣
٣٨. *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع*، ٦، ١١٦، ١٥٥، ١٥٦، ١٨٢،
٢٥٣، ٢٥٢، ٢٤٥، ٢٤٢، ٢٣٦-٢٢٩، ٢٢٤، ٢٠٥، ٢٠١، ١٩٧، ١٨٩
- ٤٢٤، ٤١٠، ٣٧٥، ٣٦٦، ٣٥٩، ٣٧١، ٣٧٠، ٢٨٥، ٢٦٠، ٢٥٦
٤٢٨، ٤٢٧
- صدر الدين محمد الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ)، دار إحياء التراث العربي،
الطبعة الرابعة، بيروت ١٤١٠ هـ.
٤٩. *الخصال للصادق*، ٦، ٤٧
٤٠. *الدرامنثور في التفسير المأثور*، ٣٠٧، ٣١٧، ٣١٠، ٣٣٥، ٣٤٦، ٣٤٧
- لإمام عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١ هـ)، الطبعة الثانية، دار
الفكر، بيروت ١٤٠٣ هـ.
٤١. درس الابستيمولوجيا أو نظرية المعرفة، ١٥٧
- عبد السلام بن عبد العالى وسالم يفوت، الطبعة الثانية، بغداد ١٩٨٦.
٤٢. رؤية القرآن التاريخية، ٣٤١
- يعقوب جعفرى، طهران ١٩٨٥، بالفارسية
٤٣. الرسائل الكبرى لابن تيمية، ١٦٩
٤٤. رسالة التشيع في العالم المعاصر، ١٦٨
- السيد محمد حسين الطباطبائى، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى
للتحقيق والنشر، بيروت ١٤١٨ هـ.
٤٥. رسالة الرد على الدهريين، ٤٥٦
- السيد جمال الدين الأفغاني، منشورة في كتاب: *التأثير الإسلامي* جمال
الدين الأفغاني، بقلم الشيخ محمد عبده، سلسلة كتاب الهلال.

٤٦. رسالة القرآن، ٢٣١، ٢٥٣
- آية الله عبد الله جوادی آملی، مؤسسه رجاء الثقافية، طهران ١٩٩١، بالفارسية
٤٧. رسالة لقاء الله، ١٨٤ للميرزا جواد ملکی تبریزی، قم ١٤٠٥
٤٨. رسالتان في البداء، ٣٢١، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٩
- تألیف: الشیخ محمدجواد البلاغی (١٢٨٢-١٣٥٢ھ)، السید أبو القاسم الموسوی الخوئی (١٣١٧-١٤١٣ھ)، إعداد السید محمد علی الحکیم، قم ١٤١٤ھ.
٤٩. روضة الوعاظین، ٦
٥٠. سنن الترمذی، ٣٣٦، ٣٤٧
٥١. سنن ابن ماجه، ٣٣٦
٥٢. شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الكبير، ٩٧
- للحكیم المتأله المولی هادی السبزواری (١٢١٢-١٢٨٩ھ)، تحقيق الدكتور نجف قلی حبیبی، منشورات جامعة طهران، طهران ١٩٩٣.
٥٣. شرح الأصول الخمسة، ١٣٢، ١٤٠
٥٤. شرح تجرید العقائد، ٣٦٠، ٣٨٢
- علاء الدین علی بن محمد القوشجی (ت: ٨٧٩ھ) طبعة حجرية، منشورات الرضی - بیدار - عزیزی.
٥٥. شرح الحکمة المتعالیة للأسفار العقلیة الأربع، ٨٧
- آیة الله عبدالله جوادی آملی، بالفارسیة.
٥٦. شرح القیصری على فصوص الحكم، ٢٣٢، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٦١
- للشیخ الأکبر محیی الدین ابن العربی، شرح داود بن محمود القیصری، طبعة قم ١٩٨٤.
٥٧. شرح المنظومة للسبزواری، ٢٢٦، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٣، ٩٨، ٨٣، ١٩٣، ١٣٣، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٨٤، ٢٥٦، الطبعة الحجرية.
٥٨. شرح عقائد الصدوق أو تصحیح الاعتقاد، ٣٣١

- الشيخ المفید محمد بن النعمان (ت: ٤١٣ھـ) المطبوع مع: أوائل المقالات في المذاهب المختارات للشيخ المفید أيضاً، طبعة قم (دون تاريخ).
٥٩. شرح غرر الفوائد، ١٧٩ للحاج ملا هادی السبزواری.
٦٠. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ٣٦٠، ٣٨٢.
- عبد الرزاق اللاهيجي (ت: ١٠٥١ھـ)، طبعة حجرية.
٦١. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ١١٢.
- محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، تعليق وتصحيح وتقديم السيد جلال الدين الاشتياياني، مؤسسة النشر الجامعي، الطبعة الثانية، مشهد، ١٩٨١.
٦٢. الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوريان، ٢٢٧.
- ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى، الطبعة الثانية، بيروت ١٤١٨ھـ.
٦٣. الصاحب، ٣٢٠.
- لإسماعيل بن حمّاد الجوهری، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٤ھـ.
٦٤. ظهور الحضارات وأفولها من وجهة قرآنية، ٣٤١.
- علي كرمي، قم ١٩٩١، بالفارسية.
٦٥. عبد الله بن سباء وأساطير أخرى، ٢٣٨.
- تأليف السيد مرتضى العسكري، مقدمة الشيخ محمد جواد مغنية، ط٦، ١٤١٣ھـ.
٦٦. عدّة الداعي، ٦.
٦٧. علل الشرائع، ٦، ٤٣٩.
٦٨. علي والفلسفة الإلهامية، ١٠٠، ٢٢٧.
- السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الثقلين الثقافية، بيروت.
٦٩. غرر الفرائد وشرحها، ٢٢٦، ٢٤٩ للحکیم السبزواری.
- تعليق الشيخ حسن زادة آملي، تحقيق مسعود طالبي، طهران ١٤١٣ھـ.

٧٠. الفتوحات المكية، ٢٢٩، ٢٥٨

محبي الدين بن عربي، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، تصدر ومراجعة:
د. إبراهيم مذكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٤٠٥هـ.

٧١. فصوص الحكم، ٢٢٩، ٢٥٨، ٢٥٠، ٢٦١

للشيخ الأكبر محبي الدين بن عربي، تعليق أبو العلا عفيفي، طهران ١٩٨٧.
٧٢. فلسفة السهروردي، ٢٥٣ (بالفارسية)

٧٣. القادر والواجب بين الفلسفه والمتكلمين وأهل الأديان، ٣٦٨

٧٤. القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، ١٧٨

غلام حسين إبراهيمي دنياني، الطبعة الثانية، طهران ١٩٨٧، بالفارسية.

٧٥. الكافي، ١٤، ٢١، ٢٩، ٣٠، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٦٩، ٧٢، ٧٨، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ١٠٢، ١٠٤، ١٢٠، ١٢١، ١٤٩، ١٤٩، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ٢٠٢، ٢١١، ٢١٢، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٦٢، ٣٢٢، ٣٣٢ – ٣٤٦، ٣٥٠، ٤٤٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٦٣

محمد بن يعقوب الكليني الرازي (ت ٣٢٩هـ)، دار الكتب الإسلامية،
طهران، ١٣٨٨هـ.

٧٦. الكافي: الأصول والروضه، ١٧٦

شرح جامع للمولى محمد صالح المازندراني، مع تعليق علمية للميرزا أبي
الحسن الشعراوي، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران ١٣٨٤هـ.

٧٧. الكتاب التذكاري عن العلامة الطباطبائي، ٢٢٧، ٢٣١

بحث الشيخ حسن زادة آملي، بالفارسية (دوّمين يادنامه علامه طباطبائي).

٧٨. الكشاف عن دقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٣٩٨
جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت: ٥٢٨هـ)، طبعة بيروت، دار
الكتاب العربي.

٥١٣	فهرس المصادر
٧٩	٧٩. كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد , ٤٢٧، ٣٦٠، ٤٢٩
	للمحقق الطوسي والعلامة الحلي، تحقيق وتعليق الشيخ حسن مكي
	العاملي، دار الصفو، بيروت ١٤١٣هـ.
٨٠	٨٠. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد , ٢١٦، ٢٠٠، ٣٨٨، ٤٠٢
	٤٠٥
	العلامة الحلي (ت: ١٧٢٦هـ)، تحقيق حسن حسن زاده آملي، مؤسسة النشر
	الإسلامي، قم ١٤٠٧هـ.
٨١	٨١. كشکول البهائی , ٢٢٦ طبعة نجم الدولة، الطبعة الحجرية.
٨٢	٨٢. لسان العرب , ٣٢٠
	ابن منظور (٦٣٠ - ٧١١هـ)، لدار احياء التراث العربي، بيروت ١٤١٦هـ.
٨٣	٨٣. المبدأ والمعاد , ٢٠٦
	صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين
	آشتيناني وتمهيد للسيد حسين نصر، منشورات الجمعية الفلسفية في ايران.
٨٤	٨٤. مجالس التذكير من کلام الحکیم الخبیر للشیخ ابن بادیس , ٣٤١
٨٥	٨٥. المجتمع والتاريخ , ٣٣٩
	الشيخ مرتضى مطهری، طهران، ١٤٠٢هـ.
٨٦	٨٦. مجمع البيان في تفسیر القرآن , ٦
	الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبری، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
٨٧	٨٧. محاضرات في أصول الفقه , ٣٦٩
	محمد إسحاق الفياض، تقريرات أبحاث السيد أبي القاسم الخوئي.
٨٨	٨٨. المدرسة القرآنية , ٣٤١، ٣٣٩
	محاضرات السيد محمد باقر الصدر، بيروت ١٤٠٠هـ.
٨٩	٨٩. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول , ١٧٤

- التوحيد - ج١ ١١١هـ، المولى محمد باقر المجلسي (ت: ١١١هـ)، الطبعة الثانية، طهران ١٤٠٤هـ.
٩٠. المسار الثقافي بين المعتزلة والشيعة منذ البداية حتى عصر الشیخ المفید، ١٣١ رسول جعفریان، نقله إلى العربية خالد توفیق، منشورات مؤسسة الشیخ المفید، قم ١٤١٣هـ.
٩١. المستدرک، ٣٣٦، ٣٤٦.
٩٢. مشكلة الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال، ٤٥٧ عطية سلمان أبو عاذرة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥.
٩٣. مصباح الشریعة، ٦.
٩٤. المصباح المنیر، ٣٢٠ الفیومی، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٣٩.
٩٥. المطالب العالية من العلم الإلهی، ٣٦٨ تأليف فخر الدين الرازی، تحقيق الدكتور أحمد حجازی السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ.
٩٦. المعاد، ٤٣٧.
٩٧. المعجم الفلسفی، ٣٣٩، ٢٤٤، ١٥٧، ٧٦.
٩٨. المعجم المفہر لألفاظ القرآن الكريم، ٣٢١ د. جميل صلیبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٢.
٩٩. المعجم الوسيط، ٣٢٠ محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الإيرانية الثانية، طهران ١٩٩٥.
١٠٠. معجم مقاييس اللغة، ٣٢٠ مجتمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الخامسة، طهران ١٤١٦.

ابن فارس، القاهرة ١٣٦٦هـ

١٠١. مفاتيح الجنان، ٨٢، ٤٥٩ الطبعة المعربة، دار إحياء التراث العربي.

١٠٢. المفردات في غريب القرآن، ٣٥٧، ٣٨٦

الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني.

١٠٣. معاني الأخبار، ٤٤، ٨٤

١٠٤. مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، ١٣٢، ١٣٣

١٠٥. المقصد الأنسى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ٨١، ٤٢٤، ٤٣١، ٤٣٢

سلسلة بحوث ودراسات، تحقيق الدكتور فضلة شحادة، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٨٦.

١٠٦. الملل والنحل للشهرستاني، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٩، ٣٦٨، ٣٨٢

١٠٧. المنطق، ٢٤٨ للشيخ محمد رضا المظفر، تصوير على الطبعة الثالثة.

١٠٨. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ١٨١

محمد تقى مصباح اليزدي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة

النشر الإسلامي، قم ١٤٠٩هـ

١٠٩. منية المريد، ٦

١١٠. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ١٣٢

للباحث العلامة محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفique

العجم، بيروت، ١٩٩٦

١١١. الميزان في تفسير القرآن، ٦، ٤١، ٥٤، ٥٦، ٦٧، ٦٥، ٦٩، ٧١، ٧٤، ٨٤

، ١٧٠، ٩٤، ٩٥، ١٠٠، ١١١ - ١١٦، ١١٩، ١٢٦، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٩

- ٢٧٦، ٢٧٢، ٢٧١، ٢٦٨، ٢٣٦، ٢١٧، ١٩٢، ١٩٠، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٣

، ٣١٣، ٣١١، ٣٠٨ - ٢٩٧، ٢٩٤، ٢٩٣، ٢٩٠، ٢٨٣، ٢٨١، ٢٧٨

، ٣٤٨، ٣٤٢، ٣٣٧، ٣٣٥، ٣٣٤، ٣٢٣، ٣١٧، ٣١٦، ٣١٤

٤٥٥، ٤٤٦، ٤٣٩، ٤٣٧، ٤٠١، ٣٩٩، ٣٩٨، ٣٩٦، ٣٥٠

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان (تصوير على
الطبعة ال بيروتية الثالثة، ١٩٧٤).

١١٢. ميزان الاعتدال للذهبى، ١٣٥.

١١٣. النّظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، ٥٨، ٥٩

محمود شهابي الخراساني، طهران.

١١٤. نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي، ٣٢١، ٣٢٠، ٣٢٤
عبد الزهرة البيندر، النجف الأشرف، ١٣٩٥ هـ

١١٥. نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، ٧٨
السيد علي الحسيني الميلاني، قم ١٤١٤ هـ

١١٦. نهاية الحكم، ١٢٥-١٢٢، ١٢٨، ١٣٧، ١٣٥، ١٣٠-١٢٨، ١٤٤، ١٥٢، ١٥٩،
١٧١، ١٧٧، ١٧٩، ١٩٠، ١٩٥، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٨، ٢٤٥-٢٤٤، ٢٦٨، ٢٧٣-٢٥٩
٣٧٤، ٣٦٨، ٣٦٥، ٣٣٤، ٢٩٣، ٢٨٤، ٢٧٥-٢٧٣، ٢٦٨، ٢٥٩-٢٥٣
٤٠٧، ٣٧٧، ٣٧٦

السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ هـ

١١٧. النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢٣٦

للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري.

١١٨. نهج البلاغة، ٩، ١٠، ١٣، ١٣، ١٨-٢٤، ٤٣، ٥٢، ٧٠، ٧١، ٧٤، ٧٥،
٧٦، ٧٧، ٨٢، ٨٤، ١٠٢، ١٠٣، ١١٣، ١٤٤، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧،
٢٢٥، ٢١٦، ٢٠٩، ١٨٢، ١٧٥، ١٧٣، ١٦٧، ١٦٦، ٢٤٠، ٣٨٥، ٣٨٧، ٣٩٦، ٤٢١، ٤٢٦، ٤٣١،
٤٣٩، ٤٢٨، ٣٨٠، ٤٤٠، ٤٦٠

طبعه صبحي الصالح، بيروت، ١٩٦٧.

٥١٧ فهرس المصادر

١١٩. هامش تاريخ ابن الأثير، ١٤١، طبعة دار الكتاب العربي.

١٢٠. وجهة العالم الإسلامي، ٤٥٧، مالك بن نبي.

١٢١. وسائل الشيعة، ١٨٤، ٤٤٥

محمد بن الحسن الحر العاملي (ت: ١١٠٤ هـ) مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

ملاحظة: الكتب التي لم تفتقر إلى التوثيق عدنا إليها بالواسطة.

فهرس الموضوعات

٥	المقدمة
٩	المنهج العلوي
١٦	فتورفات المعرفة العلوية
٢٦	كشوفات النقل
٣٢	منهجية العمل
٣٦	الإهاداء

القسم الأول

التوحيد الذاتي.. أقسامه والآثار المترتبة عليه

البحث الأول: مقدمات منهجية

٤٠	١ - أفكار تمهيدية
٤٠	أ: فطرة التوحيد
٤٢	ب: الكمال والمعرفة التوحيدية
٤٣	ج: فضيلة المعرفة التوحيدية
٤٥	تقرير الفكرة بأمثلة عرفية
٤٨	د: دلالة النقل على المراتب الثلاث
٤٩	ه: التوحيد صفة
٤٩	٢ - توضيحات منهجية
٥٠	أ: أساس المعرفة التوحيدية
٥١	ب: معنى الوحدة

التوحيد - ج ١ ٥٢

ج: الوحدة العددية والوحدة الحقة الحقيقة ٥٢
د: الفتح المعرفي القرآني ٥٤
هـ: التمييز بين البعدين ٥٦
وـ: القرآن وبعده التوحيد الذاتي ٥٧
زـ: العلاقة بين المراتب الثلاث ٥٩
حـ: تحليل حديث واقعة الجمل ٦٠

البحث الثاني: التوحيد الواحدي

١ - الاستدلال القرآني ٦٣
الوحدة القهّارة ٦٥
معالجة التباس ٦٨
٢ - الاستدلال الروائي ٦٩
٣ - النتائج والمعطيات ٧٢
النتيجة الأولى: عدم تناهيه ٧٣
النتيجة الثانية: إثبات أزليته وأبديته ٧٥
الأبدية بالغير ٧٨
النتيجة الثالثة: هو الأول والآخر والظاهر والباطن ٧٩
القراءة الأولى: التفسير على أساس الإضافة ٧٩
القراءة الثانية: التفسير على أساس الإحاطة ٨٣
النتيجة الرابعة: نفي التشليث ٨٥
الخلاصة ٨٦

البحث الثالث: التوحيد الأحادي

١ - ضروب التركيب ٨٧
٢ - الدليل العقلي ٩١

٥٢١	فهرس الموضوعات
٩٢	٣ - الدليل النقلي
٩٣	أولاً: البُعد القرآني
٩٤	المكانة التوحيدية لسورة الإخلاص
٩٥	ثانياً: البُعد الروائي
٩٨	٤ - الآثار والنتائج
٩٨	الأمر الأول: إثبات التوحيد الصفاتي والأفعالي
٩٨	الأمر الثاني: إثبات عدم محدوديته وعدم تناهيه
١٠١	الأمر الثالث: استحالة المعرفة بالكتبه
١٠٣	المعرفة الممكنة والمعرفة المستحيلة
١٠٥	الخلاصة

القسم الثاني التوحيد الصفاتي

البحث الأول: نظريات المسلمين في الصفات

١١٠	أ: مقدمات منهجية وفكيرية
١١٠	١ - التوحيد الأحادي أساس التوحيد الصفاتي
١١١	٢ - الفرق بين الصفة والاسم
١١٤	٣ - الاسم بين اللفظ والحقيقة
١١٦	٤ - الصفات الثبوتية والسلبية
١١٨	٥ - عدد الصفات
١١٩	٦ - الصفات الذاتية والفعلية
١٢٠	• الضابطة الكلامية
١٢١	• الضابطة الفلسفية
١٢٣	٧ - الفرق بين الصفات الذاتية والفعلية

١ ج - التوحيد ٥٢٢	
١٢٣ ٨ - الصفات ذاتية وخبرية	
١٢٤ ٩ - عدد الصفات الذاتية	
١٢٧ ب: معالم البحث في النظريات	
١٢٧ ١ - اتجاهات في معركة الصفات	
١٢٩ ٢ - تمهيد في حقيقة الصفة	
١٣٠ ٣ - المعتزلة ونظريّة نيابة الذات	
١٣٤ المناقشة	
١٣٥ ٤ - الكرامية وحدود الصفات	
١٣٦ المناقشة	
١٣٧ ٥ - الأشاعرة ونظريّة المغايرة	
١٤٠ خلفيّة النظريّة وأصداوّها	
١٤٢ المناقشة	
١٤٥ ٦ - الإماميّة ونظريّة عينيّة الصفات للذات	
١٤٦ أولاً: الدليل العقلي	
١٤٦ ثانياً: الدليل النقلي	
١٥٢ ٧ - حقيقة الذات وتعدد المفاهيم	
١٥٣ معالجة شبهة	
١٥٧ ٨ - إشكاليّة التشبيه	
١٥٨ ٩ - تعدد المفهوم ووحدة المصداق	
١٦٠ الخلاصة	

البحث الثاني: تحديدات منهجية في معرفة الصفات

١٦١ إشكالية الموضوع	
١٦٣ ثلاثة اتجاهات	
١٦٣ النظريّة الأولى: المشبهة	

فهرس الموضوعات ٥٢٣

١٦٥	مناقشة المشبهة
١٦٧	النظرية الثانية: المعطلة
١٧١	مناقشة المعطلة
١٧٥	النظرية الثالثة: إمكان المعرفة
١٧٦	التفكير بين المفهوم والمصدق
١٨٠	أقسام المفاهيم
١٨٢	تطهير المفهوم
١٨٤	حدود المفاهيم
١٨٧	الخلاصة

البحث الثالث: الحياة

١٩٣	لفتة
١٩٤	الخلاصة

البحث الرابع: العلم

الفصل الأول: علم الله بذاته

١٩٥	مقدّمات منهجية
١٩٧	أولاً: علم الله بذاته
١٩٧	تحليل الشبهة
١٩٩	الجواب
٢٠٠	الاستدلال
٢٠٢	الخلاصة

الفصل الثاني: العلم الذاتي

٢٠٥	ثانياً: علم الله بالأشياء قبل إيجادها
٢٠٦	منهج البحث

١ - المشهد القرآني والروائي	٢٠٧
٢ - محل النزاع	٢١٠
٣ - الدليل النقلي	٢١٠
المسألة الأولى: أن الله يعلم بالأشياء قبل الإيجاد	٢١١
المسألة الثانية: علمه بالممتنع لو كان كيف كان يكون	٢١٣
المسألة الثالثة: علمه فعلي لا انفعالي	٢١٤
المسألة الرابعة: أن علمه قبل الإيجاد عين الذات	٢١٦
المسألة الخامسة: أن علمه غير متناه	٢١٨
المسألة السادسة: علم لا يتبدل ولا يتغير ولا يقع فيه البداء	٢١٨
المسألة السابعة: علمه بالأشياء قبل الإيجاد علما حضوريا	٢٢٠
المسألة الثامنة: أن العلم بالأشياء قبل الإيجاد علم تفصيلي	٢٢٢
المسألة التاسعة: أنه علم إجمالي في عين الكشف التفصيلي	٢٢٣
نقطة منهجية	٢٢٦
٤ - الاستدلال العقلي	٢٢٩
البرهان الأول: بسيط الحقيقة كل الأشياء	٢٢٩
البرهان الثاني: معطي شيء لا يمكن أن يكون فاقدا له	٢٣٥
البرهان الثالث: الإطلاق الوجودي للواجب	٢٣٥
٥ - تغيير بالعلم أم علم بالتغيير؟	٢٣٧
٦ - النظريات الأخرى	٢٤٠
أ: نظرية المشائين	٢٤١
القراءة الأولى	٢٤٢
بین الفلاسفة والمتكلمين	٢٤٥
مناقشة مزدوجة	٢٤٦
القراءة الثانية	٢٤٨
ب: نظرية الإشراقيين	٢٥٢

٥٢٥ فهرس الموضوعات

٢٥٦	ج: نظرية العرفاء والمعتزلة
٢٥٨	قراءتان
٢٦٢	خاتمة
٢٦٣	الخلاصة

الفصل الثالث: العلم الفعلى

٢٦٥	ثالثاً: علم الله بالأشياء عند الإيجاد
٢٦٥	خريطة البحث
٢٦٦	١ - معنى العلم الفعلى
٢٦٧	العلم الفعلى حضوري أم حصولي؟
٢٦٨	٢ - الفوارق بين الذاتي والفعلي
٢٦٩	٣ - البيان القرآني
٢٧٣	٤ - العلم الفعلى مرتبة واحدة أم مراتب؟
٢٧٣	أ: موقف البحث العقلاني
٢٧٥	ب: موقف البحث التقليدي
٢٧٦	تحليل مضموني للأية
٢٨٠	١. النزول على نحو التجافي
٢٨٠	٢. النزول على نحو التجلي
٢٨٣	النتيجة
٢٨٤	٥ - مراتب العلم الفعلى
٢٨٤	أ: رأي البحث الفلسفى
٢٨٥	ب: مراتب العلم الفعلى قرآنياً
٢٩٠	٦ - نظريات المسلمين في فهم المراتب
٢٩٠	النظرية الأولى
٢٩١	النظرية الثانية

١ التوحيد - ج	٥٢٦
٢٩٢	النظريّة الثالثة
٢٩٣	النظريّة الرابعة
٢٩٤	النظريّة الخامسة
٢٩٥	صياغة الكاشاني
٢٩٧	صياغة الطباطبائي
٣٠١	٧ - البحث التطبيقي
٣٠١	أ: الكتاب المبين
٣١٣	ب: لوح المعحو والإثبات
٣١٥	صلة المتغّير بالثابت
٣١٧	ملاحظة الختام
٣١٨	الخلاصة

الفصل الرابع: البداء في القرآن والسنّة

٣١٩	هيكل البحث
٣٢٠	١ - البداء في اللغة
٣٢٢	٢ - البداء في حديث أهل البيت (عليهم السلام)
٣٢٤	٣ - نظرية التفسير
٣٢٥	أ: القضاء المحتوم
٣٢٦	ب: القضاء غير المحتوم
٣٢٨	ج: موقف القرآن من القضاةين
٣٣٢	د: الموقف الروائي
٣٣٣	هـ: موقع البداء من العلم الإلهي
٣٣٤	و: التحليل الفلسفـي
٣٣٥	هل يختص البداء بالشيعة؟

فهرس الموضوعات ٥٢٧

٤ - فلسفه البداء ٣٣٨
أ: الإنسان وحرية المصير ٣٣٨
ب: الأثر التربوي وشدّ الإنسان إلى الله ٣٤٣
ج: إثبات القدرة المطلقة ومناهضة المنحى اليهودي ٣٤٧
الخلاصة ٣٥٠

البحث الخامس: القدرة

هيكل البحث ٣٥٣
١ - القدرة في النصوص ٣٥٤
٢ - تعريف القدرة ٣٥٧
التمييز بين التعريفين ٣٥٩
٣ - تحرير محل النزاع ٣٦١
٤ - ثلاث قراءات ٣٦٣
إشكالية الضرورة والاختيار ٣٦٥
نص للسيد الصدر ٣٦٦
إشكال الفخر الرازي ٣٦٧
إشكال السيد الخوئي ٣٦٩
توضيح الشيرازي ٣٧٠
توضيح الفاضل المقداد ٣٧١
هل النزاع لفظي ٣٧٣
٥ - نظرية التفسير ٣٧٣
معنى القدرة ٣٧٣
بين المتكلمين وال فلاسفة ٣٧٦
٦ - دلائل القدرة ٣٧٩
٧ - أسئلة حول القدرة ٣٨٣
السؤال الأول: صفة ذات أم صفة فعل؟ ٣٨٣

٥٢٨ ج ١ التوحيد

السؤال الثاني: اكتناء القدرة ٣٨٥
السؤال الثالث: هل القدرة متناهية؟ ٣٨٦
السؤال الرابع: هل تشمل الواجب والممتنع؟ ٣٨٩
مثال البيضة والدنيا ٣٨٩
السؤال الخامس: ما معنى الأهون؟ ٣٩١
مثل من واقع الإنسان ٣٩٤
الموقف النقلاني ٣٩٦
آية وإشكالية ٣٩٧
معالجة الزمخشري ٣٩٨
معالجة الطباطبائي ٣٩٩
السؤال السادس: هل يقييد المعتزلة القدرة؟ ٤٠١
الامتناع الذاتي والامتناع الواقعي ٤٠٣
السؤال السابع: هل يقييد الفلاسفة القدرة؟ ٤٠٤
٨ - الخلاصة ٤٠٧

البحث السادس: السمع والبصر

تمهيد ٤٠٩
هيكل البحث ٤١١
١ - صفتا ذات أم فعل؟ ٤١٢
إشكالية الحيوانية ٤١٥
إشكالية المتعلق ٤١٧
٢ - السمع والبصر وكيفية التحقق ٤٢٠
أ: الموقف الروائي ٤٢٠
ب: نسبة الآلة إلى السمع والبصر ٤٢١
ج: النتائج ٤٢٥

٥٢٩	فهرس الموضوعات
٤٢٦	٣ - العلاقة مع العلم
٤٣٠	٤ - البُعد التربوي للصفتين
٤٣٢	٥ - الخلاصة

الخاتمة

ارتباط التوحيد بحياتنا العامة

٤٣٨	دور المعرفة وحدودها
٤٤١	أولوية التوحيد على الإثبات
٤٤٢	التوحيد وأهل البيت
٤٤٥	التوحيد وسلطة النبي التشريعية
٤٤٨	التوحيد ونفي الشرك
٤٥٠	التوحيد ومظاهر السلوك الملتبس
٤٥٣	التوحيد وتنظيم الأصول
٤٥٦	التوحيد والمدلول الاجتماعي
٤٦٠	التوحيد ودللات المعنى
٤٦٣	التوحيد بين اللفظ والمعرفة

الفهارس التفصيلية

٤٦٧	فهرس الآيات
٤٨١	فهرس الأحاديث
٤٩١	فهرس الأبيات الشعرية
٤٩٣	فهرس المصطلحات
٤٩٩	فهرس الأعلام
٥٠٥	فهرس المصادر
٥١٧	فهرس الموضوعات