

دروس في التوحيد

آية الله المحقق
السيد كمال الحيدري

بقلم
الشيخ علي حمود العبادي

حیدری، کمال

دروس فی التوحید / [من محاضرات] السید کمال الحیدری؛ بقلم علی حمود العبادي . - قم:

دار فراقده، ۱۴۳۲ ق. = ۲۰۱۱ م. = ۱۳۸۹ .

۴۵۲ ص.

ISBN 978-964-2902-73-6: ریال: ۱۰۰۰۰۰

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

کتابنامه: ص. [۴۳۱] - ۴۳۸؛ همچنین به صورت زیر نویس.

۱. توحید . ۲. خدا شناسی . ألف. عبادی، علی حمود، کرد آورنده. ب. عنوان.

۲۹۷/۴۲

BP ۲۱۷/ح ۹ر۴

دروس فی التوحید

آية الله المحقق السيد كمال الحيدري

بقلم:	الشيخ علي حمود العبادي
التدقيق والمراجعة اللغوية:	عبد الرضا افتخاري
عدد النسخ:	۱۰۰۰
سعر النسخة	۱۰۰۰۰ تومان
الطبعة الأولى:	۲۰۱۱ - ۱۴۳۲
المطبعة:	ستاره
:ISBN	۹۷۸ - ۹۶۴ - ۲۹۰۲ - ۷۳ - ۶

جميع الحقوق محفوظة للناشر

دار فراقده للطباعة والنشر

قم - إيران



المقدمة

الحمد لله الذي أخرجنا من الظلمات إلى النور وأنقذنا من الجاهلية بالإسلام، والصلاة والسلام على خير خلقه وخاتم رسله، البشير النذير والسراج المنير، سيدنا محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، وبعد:

لا تخفى موقعية المعرفة التوحيدية وأهميتها في المنظومة العقدية، لما يترتب عليها من آثار وثمار عملية في واقع الحياة الإنسانية، ونحن لا نريد الخوض في بيان أهمية المعرفة التوحيدية وما ينبغي أن تكون عليه هذه العقيدة، لذا نكتفي بإعطاء لمحة تصوّرية مستوحاة من روايات أهل البيت (عليهم السلام) كقول النبي (صلى الله عليه وآله) لأعرابي سأله: يا رسول الله علّمني من غرائب العلم، قال: «ما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن غرائبه؟!» قال الرجل: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: «معرفة الله حقّ معرفته»، قال الأعرابي: وما معرفة الله حقّ معرفته؟ قال: «تعرفه بلا مثل ولا شبه ولا ندّ وأنه واحد أحد ظاهر باطن أول آخر لا كفاء له ولا نظير، فذلك حقّ معرفته»^(١).

فالله تعالى خلق الإنسان لأجل أن يبلغ غايته، وهي تحقيق كماله المتمثل بالقرب الإلهي وتحقيق صبغة التوحيد في قلبه، قال تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (البقرة: ٣٨).

(١) التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، أبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ، المتوفّى ٣٨١هـ، صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ: الباب ٤٠ باب أدنى ما يجزي من معرفة التوحيد، ص ٢٨٨.

ومن الواضح أن جميع العلوم الشرعية تُعدّ مقدّمة لوصول الإنسان إلى تلك الغاية، وهي القرب الإلهي وتحقّق التوحيد في قلبه، إلا أن بعض هذه العلوم مقدمة قريبة وبعضها بعيدة وبعضها بواسطة. فمثلاً علم الفقه - بما يشمل على المسائل الفردية والاجتماعية والمسائل التي تتكفل بسياسة المدن وتعمير البلاد وتدير المنزل وتنظيم العباد - يكون مقدّمة للعمل، والعمل بدوره مقدّمة لحصول المعارف العليا وتحقّق التوحيد في قلب الإنسان.

وكذلك علم الأخلاق الذي يُعدّ مقدّمة لتهديب النفوس وتزكيتها، هو الآخر مقدّمة لتهيئة النفس واستعدادها لتلقّي المعارف الإلهية والقرب الإلهي. ولا ريب أن كمال المعرفة والقرب الإلهي يتوقّف على معرفة الإنسان بخالقه، ومعرفة صفاته وأسماؤه الحسنی، وعنايته تعالى بمخلوقاته وكيفية تدبيرها، مضافاً إلى معرفة النفس الإنسانية وطرق اتصالها بالله تعالى، وغير ذلك من المقدمات التي يتوقّف عليها كمال الإنسان ووصوله إلى القرب الإلهي والسعادة العظمى والشرف العظيم والدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة؛ ذلك لأن القرب الإلهي لا يمكن أن يتحقّق إلا في ضوء معرفة صحيحة وبصيرة، كما جاء في الحديث الشريف: «ليس إلى الله طريق يُسلك إلا بالعلم»^(١) ف: «إن بالعلم تهدي إلى ربك» و «من علم اهتدى»^(٢) و «العمل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق، فلا تزيده سرعة السير إلا بعداً»^(٣).

(١) مصباح الشريعة، المنسوب إلى الإمام الصادق (عليه السلام)، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي، بيروت: ص ١٤.

(٢) روضة الواعظين، محمد بن الفتال النيسابوري، تحقيق السيد محمد مهدي السيد حسن الخراسان، انتشارات الشريف الرضي، قم المقدسة: ص ١٥، ١٦.

(٣) الأصول من الكافي، ثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني الرازي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ: ج ١، ص ٤٤.

ويطلق على العلم الذي يتوصّل بواسطته إلى معرفة الواجب تعالى وأسمائه الحسنى... العلم الأعلى أو الفلسفة الأولى، كما ذكر ذلك العلامة الطباطبائي بقوله: «الحكمة الإلهية هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، ويسمى أيضاً: الفلسفة الأولى، والعلم الأعلى، وموضوعه: الموجود بما هو موجود. وغايته: تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، ومعرفة العلة العالية للوجود، وبالأخصّ العلة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات، وأسمائها الحسنى، وصفاتها العليا، وهو الله عزّ اسمه»^(١).

فالعلم الأعلى أو الفلسفة الأولى من أشرف العلوم، لأن شرف العلم بشرف موضوعه وغايته، وإلى ذلك أشار صدر المتألهين في الأسفار بقوله: «ثم اعلم أن هذا القسم من الحكمة [أي قسم الإلهيات بالمعنى الأخصّ] الذي حاولنا الشروع فيه، هو أفضل أجزاءها وهو الإيمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر المشار إليه في قوله تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥)، وقوله ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ١٣٦) وهو مشتمل على علمين شريفيين أحدهما العلم بالمبدأ وثانيهما العلم بالمعاد، ويندرج في العلم بالمبدأ معرفة الله وصفاته وأفعاله وآثاره، وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات، وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما، فقال جلّ ثناؤه في مدح الناظرين في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدائع الفطرة الدالة على عظمه المبدع وتوحيده: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ (آل عمران: ١٩١) وقال في مدح الناظر في أمر نفسه والمزكي لها عن الأغشية

(١) بداية الحكمة، العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: عباس الزارعي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤١٩هـ: المقدمة، ص ٧.

المادية ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿(الشمس: ٧-١٠)^(١).

لقد جاء هذا الكتاب استجابة من لدن ساحة آية الله المحقق السيد كمال الحيدري، لدعوات بعض الإخوة الفضلاء بضرورة تقديم كتاب خاص بالتوحيد يدعم الحركة العلمية ويكون منسجماً مع البحوث الدراسية، فقامت - بعون الله تعالى - بتدوين أبحاث سماحته في هذا المجال وترتيبها على شكل حلقات دراسية وإخراجها بهذا الشكل المائل بين يدي القارئ الكريم، حيث جاء بثلاثين درساً في التوحيد وما يرتبط به من مسائل.

ويتلخّص منهج البحث فيه بالاستدلال بالنصوص القرآنية وروايات أهل البيت (عليهم السلام) التي تبلغ حدّ الاستفاضة أو التواتر، المُعني عن الدخول في غمرة البحث السندي، وكذلك الاستناد إلى بعض البحوث الفلسفية والكلامية في الموارد التي تحتاج تغطيتها في الاستدلال والبرهنة إلى ذلك؛ غير غافلين عن الاستئناس والاستشهاد بأقوال علماء الفريقين.

أسأل الله تعالى أن يتقبّل منّي هذه البضاعة المزجاة بأفضل القبول، متضرّعاً إليه تعالى أن يرفع أجر هذا العمل إلى أرواح العترة الطاهرة وأن تكون موضع رضاهم (عليهم السلام). والحمد لله ربّ العالمين.

علي حمود عناد العبادي

٥/رمضان المبارك/ ١٤٣١ هـ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لمؤلفه: الحكيم الإلهي صدر الدّين محمد الشيرازي، المتوفّى ١٠٥٠ هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة ١٤١٠ هـ: ج ٦ ص ٩.

الدرس الأول

مقدمات تمهيدية

- المراد من الوحدة في بحث التوحيد
- الفرق بين الوحدة العددية والوحدة الحقيقية
- التوحيد الواحدي والتوحيد الأحدي
- القرآن وأقسام التوحيد الذاتي
- العلاقة بين التوحيد الذاتي والصفات والأفعالي

مقدمات تمهيدية

درجت منهجية البحث الكلامي والفلسفي على تقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام، هي:

١. التوحيد الذاتي.

٢. التوحيد الصفاتي.

٣. التوحيد الأفعالي.

ينقسم التوحيد الذاتي بدوره إلى التوحيد الواحدي والتوحيد الأحدي. وقبل أن نخوض في بحوث التوحيد، نمهد لذلك بعدد من المقدمات:

١. المراد من الوحدة في بحث التوحيد

الوحدة والكثرة في البحث الفلسفي لها أقسام متعددة، فالواحد قد يكون واحداً حقيقياً وقد لا يكون، والواحد الحقيقي قد تكون وحدته حقة وقد لا تكون^(١).

وعند الرجوع إلى القرآن الكريم نجد آيات كثيرة تصف الله سبحانه بالوحدة كقوله تعالى: ﴿وَالْهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (البقرة: ١٦٣)، فما طبيعة هذه الوحدة؟ أوحدة حقيقية أم وحدة غير حقيقية؟ وإذا كانت حقيقية فهل هي وحدة حقيقية حقة؟ هذه أسئلة تدخل الإجابة عنها في مجال البحث الفلسفي.

(١) انظر نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ: ص ١٤٠.

وللعرفاء تقسيم للوحدة أيضاً، حيث قسّموها إلى وحدة عديدة ووحدة غير عديدة. بعبارة أدق: إلى وحدة عديدة ووحدة حقة حقيقية. فهي «حقة» باعتبار أنّ للحقيقة أقساماً، وليس المراد أن يوصف الله بأيّ من تلك الأقسام، بل المراد أن يوصف بالوحدة الحقة الحقيقية التي هي عين الذات لا صفة زائدة عليها. فالصفة - في حال وصف الله بالوحدة - ليست شيئاً زائداً على الموصوف بل هي عين الموصوف.

٢. الفرق بين الوحدة العددية والوحدة الحقة الحقيقية

الوحدة العددية هي التي إذا انضم إليها شيء آخر صارت اثنين، وإذا انضم إلى الاثنين شيء صاراً ثلاثة وهكذا. ومن أهم خصائص الوحدة العددية المحدودية والانتها، فما لم ينته الأوّل لا تصل النوبة إلى الثاني. لذلك جاء في كلام الإمام علي (عليه السلام) الملازمة بين الحدّ والعدد، فإذا ما حدّ الشيء فسيتعدّد، أي يقبل الثاني والثالث: «ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه»^(١).

على هذا الأساس لا يجوز وصف الله تعالى بالوحدة العددية؛ حيث يقول (عليه السلام) في جواب من سأله يوم الجمل: أتقول إنّ الله واحد؟: «فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد»^(٢).

من هنا نجد أن القرآن الكريم كفرّ من يذهب إلى أنّ الله ثالث ثلاثة، كما

(١) نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلمات أمير المؤمنين (عليه السلام) ضبط نصّه وابتكر فهرسه العلميّة: الدكتور صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، إيران - قم: ص ٤٠.

(٢) توحيد الصدوق، مصدر سابق: باب معنى الواحد، ص ٨٣، الحديث ٣.

استدلَّ الإمام أمير المؤمنين للرجل، بقوله: «أما ترى أنه كفر من قال: إنه ثالث ثلاثة»^(١) في إشارة لقول النصارى الذي حكاه القرآن، في قوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (المائدة: ٧٣) حيث أمرهم أن ينتهوا عن هذا القول ويكفوا عنه: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ (النساء: ١٧١)، ﴿وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (المائدة: ٧٣).

فالمراد من الوحدة الحقّة الحقيقية سنخ واحد لا نهاية له، لا يقبل الثاني. ففرق كبير بين أن يقبل وجود الله وجود الثاني، ولكن لا يوجد ثان، وبين أن لا يقبل وجوده وجود الثاني أساساً.

٣. التوحيد الواحدي والتوحيد الأحدي

أشارت المعاجم اللغوية إلى الفرق بين الواحد والأحد بطرق متعدّدة، منها ما يذكرونه من أن المشهور في كلام العرب استخدام «الأحد» بعد النفي و«الواحد» بعد الإثبات، فيقال كمثال على الأوّل: «ما في الدار أحد» وعلى الثاني: «في الدار واحد».

كما أنّ في الاستخدام القرآني ما يشبه هذا التمييز، حيث قول الله سبحانه: ﴿وَالْهَيْكُلُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ (البقرة: ١٦٣) وقوله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ (التوبة: ٨٤) وقوله ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ (آل عمران: ٨٤) وقوله: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (الأحزاب: ٣٢).

أمّا المتكلمون فيفرّقون بين الواحد والأحد، في أن التوحيد الواحدي

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليهم السلام) تأليف العلم العلامة الحجّة فخر الأئمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة المصحّحة، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م: ج ٣، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

ينفي الشبيه والنظير والمثيل والشريك عن الله تعالى، أمّا التوحيد الأحدي فهو ينفي التركيب في الذات الإلهية نفسها.

ولتوضيح التوحيد الأحدي يمكن الاستعانة بمثال عرقيّ وهو الماء. فالماء مركّب من عنصرين أحدهما الأوكسجين والآخر الهيدروجين، وتستمرّ عملية التجزئة والتحليل حتى تنتهي إلى العناصر البسيطة، وهكذا تتألف الأعيان المادّية من عناصر بسيطة وأخرى مركّبة.

السؤال المطروح على البحث التوحيدي: هل الله سبحانه موجود مركّب أم هو موجود بسيط؟ في التوحيد الأحدي نحن في مقام إثبات أن الله بسيط، فنفي التركيب عنه سبحانه، بصرف النظر عمّا إذا كان له ثان أم لا. فمدار البحث في التوحيد الأحدي هو بساطة الذات وتركيبها وليس نفي الثاني والنظير.

٤. القرآن وأقسام التوحيد الذاتي

إنّ القرآن الكريم أشار إلى هذا التقسيم للتوحيد الذاتي وهو تقسيمه إلى التوحيد الواحدي والتوحيد الأحدي، كما في قوله سبحانه: ﴿وَالْهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ (البقرة: ١٦٣) وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١).

وفي الحديث بسند عن ابن عباس، قال: «جاء أعرابيّ إلى النبيّ (صلى الله عليه وآله)، فقال: يا رسول 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 ندّ، وأنّه واحد أحد، ظاهر باطن، أول آخر، لا كفوله، ولا نظير، فذلك حقّ معرفته»^(١).

(١) توحيد الصدوق، مصدر سابق: باب ٤٠، ص ٢٨٤، الحديث ٥.

فيمكن القول إن لفظة «واحد» تشير في الحديث الشريف إلى التوحيد الواحدي، ولفظة «أحد» تشير إلى التوحيد الأحدي. ومن الغريب أن ثمة من يستخدم هذه النصوص الشريفة أحدهما مكان الآخر من دون إيلاء أهمية للتمييز الكلامي بين التوحيد الواحدي والتوحيد الأحدي. بل إن بعض قدماء الفلاسفة أيضاً لم يكونوا يولون أهمية للتمييز الاصطلاحي بين الواحد والأحد، فقد استخدموا الاثنين بمعنى واحد، كما يشير إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرين حيث يقول: «وليعلم أن لفظ الواحد والأحد استعمل في كلمات الأقدمين، وفي لسان الأخبار والأحاديث، بمعنى واحد، أي استعمل كل واحد منهما مكان الآخر»^(١).

٥. العلاقة بين التوحيد الذاتي والصفاتى والأفعالى

تقدّمت الإشارة إلى وجود ثلاث مراتب للتوحيد بينها علاقة ترابطية محكمة في مقام الإثبات، فإذا ما ثبت التوحيد الذاتى بمعنييه (الواحدى والأحدى) فسوف يثبت التوحيد الصفاتى والتوحيد الأفعالى، وأن ما يتفرّع على التوحيد الأفعالى من فروع وبحوث تفصيلية يرجع أساسه إلى التوحيد الذاتى بقسميه الواحدى والأحدى.

(١) النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، محمود شهابى الخراسانى، طهران ١٣٩٦ هـ: ص ٩٤.

خلاصة الدرس الأول

١. تناول هذا الدرس أقسام التوحيد التي درج البحث الكلامي

بتقسيمها إلى ثلاثة أقسام، هي:

(١) التوحيد الذاتي.

(٢) التوحيد الصفاتي.

(٣) التوحيد الأفعالي.

وينقسم التوحيد الذاتي بدوره إلى التوحيد الواحدي والتوحيد الأحدي،

وقد تضمن البحث عدداً من المقدمات المهمة.

٢. الفرق بين التوحيد الأحدي والواحدية، هو أن التوحيد الأحدي

ينفي التركيب في الذات الإلهية نفسها، أما التوحيد الواحدية فهو ينفي الشبيه
والنظير والمثيل والشريك عن الله تعالى.

٣. العلاقة بين التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي هي علاقة ترابطية

محكمة في مقام الإثبات، فإذا ما ثبت التوحيد الذاتي بمعنييه - الواحدية

والأحدي - فسوف يثبت التوحيد الصفاتي والتوحيد الأفعالي، وأن ما يتفرع

على التوحيد الأفعالي من فروع وبحوث تفصيلية يرجع أساسه إلى التوحيد

الذاتي بقسميه الواحدية والأحدي.

الدرس الثاني

التوحيد الواحدي

- الاستدلال القرآني
 - الاستدلال الروائي
 - النتائج
١. عدم تناهي الباري تعالى
 ٢. إثبات أزليته وأبديته
 ٣. نفي التثليث

التوحيد الواحدي

تُضح - إجمالاً - من خلال المقدمات التمهيدية المتقدمة أن الاستدلال على الوحدة الحقة الحقيقية (التوحيد الواحدي) بالقرآن والروايات، وفيما يلي نسلط الضوء على كلا الاستدلاليين:

١. الاستدلال القرآني

يُستدلّ من القرآن الكريم على التوحيد الواحدي بعدة أدلة، منها:
الدليل الأول: قول الله سبحانه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ (الحج: ٦٢). فالآية تدلّ بصراحة على أن الله حقّ محض، ولو كان وجوده وجوداً معدوداً فمعناه أنه يقبل الثاني، ولكي يقبل الثاني لا بدّ أن يكون محدوداً، وإذا كان محدوداً فمعناه أنه واجد لشيء وفاقداً لشيء آخر. وهو يعني أن وجوده سبحانه يكون مركباً من وجدان كمال وفقدان كمال آخر، وإلا لو لم يثبت ذلك لما كان معدوداً؛ لما مرّ في معنى الوحدة العددية من أنه ما لم ينته الأول لا تصل النوبة إلى الثاني، وما لم ينته الثاني لا تصل إلى الثالث. فلا بدّ إذن من فرض حدّ للوجود العددي حتى ينتهي عنده، فيكون الموصوف به فاقداً لشيء وواجداً لشيء آخر.
ولو كان وجوده سبحانه وجوداً عددياً للزم منه أن يكون ممزوجاً من حقّ وباطل، من وجود وعدم، وهو أسوأ أنحاء التركيب.
وحيث إنّ الآية قد نصّت أن الله هو الحقّ المحض ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ (وقد ذكر أنّ الخبر إذا جاء مع ضمير الفصل «هو»، فهو يدل على الحصر)،

وعلى هذا فلا يصحّ أن يشوبه شيء من العدم أو البطلان أو الفقدان أو الحدّ.
الدليل الثاني: قوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ
إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (المائدة: ٧٣). أي أن الله لو كان ثالث ثلاثة، فمعناه وجود
واحد واثنين وأنه - تعالى - ثالث هذين الاثنين، ولو كان كذلك لدخل في
باب الأعداد وكان وجوده معدوداً، وهو باطل؛ لأن ما لا ثاني له لا يدخل
في باب الأعداد، كما استشهد الإمام عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) بهذه الآية لنفي
الوحدة العددية، وذلك عندما قام أعرابيّ إليه يوم الجمل فقال: «يا أمير
المؤمنين، أتقول إن الله واحد؟ فحمل الناس عليه، وقالوا: يا أعرابيّ، أما ترى
ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم النفس؟ فقال أمير المؤمنين: دعوه؛ فإنّ الذي
يريده الأعرابيّ هو الذي نريده من القوم.

ثم قال: يا أعرابيّ، إنّ القول في أنّ الله واحد، على أربعة أقسام. فوجهان منها
لا يجوزان على الله عزّ وجلّ، ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول
القائل (واحد) يقصد به باب الأعداد، فهذا لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في
باب الأعداد، أما ترى أنّه كفر من قال إنّه ثالث ثلاثة^(١).

فمن يقول إنّ الله ثالث ثلاثة فقد جعله سبحانه في عداد الأوّل والثاني،
فعندما نعدّ مجموعة من الكتب مثلاً نقول: هذا الكتاب الأوّل، وهذا الثاني
والثالث وهكذا. وكذلك الحال عندما نعدّ الموجودات نقول: هذا الموجود
الأوّل، وهذا هو الموجود الثاني، والله هو الموجود الثالث، فيدخل في باب
الأعداد، والقرآن يصرّح بأنّ هذا هو الكفر ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ
ثَلَاثَةٍ﴾.

(١) توحيد الصدوق، نقلاً من: الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيّد محمد حسين
الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان، قم - إيران: ج ٦، ص ٩١ - ٩٢.

الوحدة القهّارة في القرآن

القرآن الكريم ينفي الوحدة العددية عن الله تعالى، حيث دأب الذكر الكريم في عدد وافر من آياته أن يصف وحدة الله بالقهّارية كلما ذكر الوحدة، كما قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦)، وقوله: ﴿أَزْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (يوسف: ٣٩)، وقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (ص: ٦٥)، وقوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الزمر: ٤).

فهذه الآيات تصرّح أن وحدة الله قهّارة؛ والسبب في كون وحدته تعالى قهّارة، هو أنه لو كانت وحدته سبحانه وحدة عددية لكانت مقهورة غير قاهرة، ومثل هذا الواحد لو فرض بإزائه فرد آخر كانا اثنين، وصار مقهوراً بالحدّ الذي يُحدّه به الفرد الآخر، فمحدودية الوجود هي التي تقهر الواحد العددي على أن يكون واحداً، وحينها تسلب هذه الوحدة تتألف كثرة عددية.

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

لكنه سبحانه واحد لا يُحدّ بحدّ، فلا يمكن فرض ثانٍ له، وهذا هو معنى الآيات التي تصفه بالقهّارية بعد وصفه بالوحدة، فهي تدلّ على أنّ وحدته من النوع الذي يستحيل أن يفرض له ثانٍ له، فضلاً عن أن يظهر مثل هذا الثاني في الوجود ويكون له تحقّق في الخارج.

يقول السيّد الطباطبائي في الاتجاه الذي ينفي الوحدة العددية ويثبت الوحدة القهّارة: «والقرآن ينفي في عالي تعليمه الوحدة العددية عن الإله جلّ

ذكره، فإن هذه الوحدة لا تتم إلا بتمييز هذا الواحد من ذلك الواحد بالحدودية التي تقهره، والمقدرية التي تغلبه، مثال ذلك ماء الحوض إذا فرّقناه في آنية كثيرة كان ماء كل إناء ماءً واحداً غير الماء الواحد الذي في الإناء الآخر، وإنما صار ماءً واحداً يتمييز 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 تُتصوّر في حقه وحدة عددية ولا كثرة عددية. وبذلك فإن القرآن «يثبت من الوحدة ما لا يستقيم معه فرض أيّ كثرة وتمايز لا في الذات ولا في الصفات، وكلّ ما فرض من شيء في هذا الباب كان عين الآخر؛ لعدم الحدّ. فذاته تعالى عين صفاته، وكلّ صفة مفروضة له عين الأخرى»^(٢).

وبهذا يتضح أن البحث القرآني في هاتين الآيتين، ينتهي إلى أن الله سبحانه هو الحقّ المبين، وهو الحقّ المحض، وما بعد الحقّ إلا البطلان. وبه تثبت وحدته القهّارة، أي: وحدته الحقّة الحقيقية لا الوحدة العددية.

دفع وهم

قد يحصل وهم من خلال المقارنة بين قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (المائدة: ٧٣)، وقوله سبحانه: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْتَمًا كَانُوا﴾ (المجادلة: ٧)، حيث توحى الآية الثانية بالإضافة العددية، ومن ثم يحصل التنافي بين الآيتين؟

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

(٢) المصدر السابق: ج ٦، ص ٩١.

والجواب عن ذلك هو أنّ الآية الثانية لا تريد أن تقول أن الله سبحانه يدخل في عددهم وفي صفّهم، ولا تفيد مماثلته لهم في تميم العدد، لأنّ كلّ واحد من هؤلاء شخص واحد جسمانيّ، ولما ينضمّ إلى مثله يحصل اثنين، وبانضمام الاثنين إلى مثل آخر يكون ثلاثة، والله منزّه عن الجسمية. ومقصود الآية المباركة هو المعية العلمية ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾. فما من نجوى إلاّ والله يشارك أصحابها في العلم ويطلع على ما يتسارّون به، لا أنّه يخالطهم في تميم العدد؛ فهو تعالى محيط بهم، عالم بنجواهم، مكشوف له ما يتسارّون به ويخفونه عن غيرهم، لا أنّ له وجوداً محدوداً يقبل العدّ بحيث يمكن أن يفرض له ثان وثالث وهكذا، لأنّ وحدته سبحانه وحدة حقّة يستحيل معها فرض الغير معه.

ومما يدلّ على أنّ معنى الآية هو المعية العلمية لا الاقتران الجسمانيّ صدرُ الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ وذيلها: ﴿ثُمَّ يُبَيِّنُ لَهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ إذ يدور كلاهما حول 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﴾ (المجادلة: ٧) قوله: «هو واحد واحديّ الذات، بائن من خلقه، وبذاك وصف نفسه، ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ (فصلت: ٥٤) بالإشراف والإحاطة والقدرة ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ...﴾ (سبأ: ٣) بالإحاطة والعلم لا بالذات، لأنّ الأماكن محدودة تحويها حدود أربعة، فإذا كان بالذات لزمها الحواية»^(٢).

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

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

٢. الاستدلال الروائي

النصوص الواردة عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) مشحونة بالاستدلال لإثبات الوحدة الحقيقية لله سبحانه، نشير إلى بعضها:

• من ذلك قوله (عليه السلام): «من وَصَفَه فقد حَدَّه، وَمَن حَدَّه فقد عَدَّه، وَمَن عَدَّه فقد أَبْطَلَ أزلَه»^(١). فإذا قيل إنَّ وجود الله سبحانه وجود عدديّ فسيكون حادثاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

فلو قيل إنَّ الله واحد عدديّ لكان حادثاً، ولو صار حادثاً لاحتاج إلى محدث، وإذا احتاج إلى محدث صار ممكناً، أو فقيراً - حسب تعبير القرآن - وليس غنياً؛ وذلك لاحتياجه إلى إيجاد الغير له.

ثمَّ تسلسل آخر حاصله: لو كان الله سبحانه معدوداً فمعناه أنه محدود، ولو كان محدوداً فمعناه أنه كان معدوماً ثم وُجد، بمعنى أن وجوده كان مسبوقاً بالعدم. ولو كان وجوده مسبوقاً بالعدم لكان حادثاً، وإذا صار حادثاً احتاج إلى من يُحدثه ويوجده وأصبح ممكناً، وإذا أصبح ممكناً لا يمكن أن يكون واجباً، لأنَّ الممكن يكون فقيراً ولا يكون غنياً، والقرآن يعلن صراحة: ﴿بِأَيِّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥).

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

• وقال (عليه السلام): «كلُّ مسمّى بالوحدة غيرُه قليل»^(٢).

توضيحه: أنَّ وحدة الغير وحدة عددية، وعندما تكون عددية فإنه إذا أُضيف لها ثان فإنَّ الاثنين أكثر من الواحد، وإذا أُضيف إلى الاثنين ثالث

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

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق: الخطبة رقم ٦٥، ص ٩٦.

فالثلاثة أكثر من الاثنين وهكذا. إنَّ ما يوصف بالوحدة العددية قليل، لأنَّ من مميزات هذه الوحدة المحدودية، وهي حين تُضاف إلى الغير تكون أقلَّ منه، وهذا ما لا تصحَّ نسبتُه إلى الله سبحانه.

• وقال (عليه السلام): «واحدٌ لا بعدد»^(١) حيث أثبت الله وحدانيته، ونفى أن تكون هذه الوحدة عددية.

• وقال (عليه السلام): «الأحد بلا تأويل عدد»^(٢) أي لا ترجع وحدته إلى الوحدة العددية.

النتائج

بعد الانتهاء من استعراض الأدلَّة القرآنية والروائية، ننتقل إلى النتائج المترتبة على الوحدة الحقَّة الحقيقية. ويمكن الإشارة إلى أهمَّها كما يلي:

النتيجة الأولى: عدم تناهي الباري تعالى

يلازم الوحدة العددية المحدودية والمقهورية والفقدان، أمَّا الوحدة الحقَّة الحقيقية فيلازمها عدم المحدودية وعدم التناهي. وهذه من أهمَّ صفات الله الثبوتية، التي تعني أن ليس لله حدٌّ ولا له نهاية.

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

وهذا المعنى غير القول إنَّ الله واجد لكلِّ كمال موجود، إذ ربَّما كانت الكمالات الموجودة متناهية، وإلا لو لم يكن الله واجداً لكلِّ كمال وجودي فهذا معناه أنه محدود، أي واجد لشيء وفاقد لشيء آخر.

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

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

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

وهذا ما تدلّ عليه الآيات الناعثة لصفاته سبحانه، الواقعة في سياق الحصر، مثل قوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (طه: ٨)، ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (غافر: ٦٥)، ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ (الروم: ٥٤)، ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ (البقرة: ١٦٥)، ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ (التغابن: ١)، ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ (يونس: ٦٥) ﴿أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥). فما من صفة كمالية من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والعزة والقوة والغنى وأي كمال آخر مفروض، إلا وهو موجود له سبحانه. وكلما فرضنا شيئاً من الأشياء ذا شيء من الكمال بإزائه سبحانه ليكون ثانياً له وشريكاً، عاد ما بيده من معنى الكمال لله محضاً.

والشواهد لإثبات هذه الحقيقة كثيرة؛ منها قول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام): «لم يلد فيكون مولوداً، ولم يولد فيصير محدوداً»^(١) فلو كان مولوداً من شيء لكان محدوداً، إذ لا بد أن ينتهي ذلك الشيء حتى يبدأ هو. وكذا ليس هو بوالد؛ إذ لو كان والداً لكان محدوداً أيضاً.

ومن الشواهد أيضاً قوله (عليه السلام): «الأول الذي لا غاية له فينتهي، ولا آخر له فينقضي»^(٢) وقوله (عليه السلام): «الذي ليس لصفته حدّ محدود»^(٣).

هذه هي الصفات الذاتية التي ليست محدودة بحدّ - بعكس الصفات الفعلية التي لها حدّ كما سيأتي - لأن الصفات الذاتية عين ذاته، والذات غير

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

(٢) نهج البلاغة: الخطبة رقم ٩٤، ص ١٣٩.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة رقم ١، ص ٣٩.

متناهية، فالصفة لا تكون متناهية أيضاً.

في خطب أخرى يشير الإمام (عليه السلام) إلى أن الله سبحانه هو الذي حدّ الأشياء، حيث يصفه بقوله: «يا حادّ كلّ محدود»^(١). فهو سبحانه الذي أعطاه الحدّ، ولم يكن ثمّ حدّ قبل هذا الإعطاء، وذلك من قبيل ما جرى عليه كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) في قوله: «كَيْفَ الكيف فلا كيف له، وأَيْنَ الأين فلا أين له»، لأنّ الكيف والأين مخلوقان له. فقبل خلقه الكيف لم يكن هناك كيف فيكون سبحانه مكيفاً بكيف، كما لم يكن قبل خلقه الأين أين، حتى يكون مؤيّنًا بأين. وكذلك الحال مع الزمان أيضاً، فالله سبحانه خلق الزمان، فلا زمان له، لأنّه قبل أن يخلق الزمان لم يكن زمان فيتصّف به الله. لهذا كلّ قال الإمام أمير المؤمنين في خطبة أخرى: «حدّ الأشياء عند خلقه لها إبانة له من شَبهها»^(٢). كما قال (عليه السلام) في خطبة أخرى: «فالحدّ لخلقه مضروب، وإلى غيره منسوب»^(٣) إلى غير ذلك من الشواهد.

النتيجة الثانية: إثبات أزليّته وأبديّته

مفهوم «الأزلي» يشير إلى طرف الابتداء، و«السرمدى» يشير إلى طرف الانتهاء^(٤). فلو فرضنا لموجود بداية ونهاية، فهو ليس أزليّاً ولا سرمدياً، لأنّ له من طرف البداية نقطة ابتداء، لم يكن قبلها موجوداً، وله من طرف النهاية نقطة انتهاء، لم يعد بعدها موجوداً.

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٩٥، ص ٣٩٣.

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

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

(٤) ينظر في معنى الأزليّ والسرمدى: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٢ م: ج ١، ص ٢٩، ٦٥٤.

لكن الأمر بالنسبة إلى الله سبحانه ليس كذلك، فمهما تعمقنا 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 الحق سبحانه، وفقاً لمبدأ الوحدة الحقة الحقيقية فستثبت أزليته وأبديته. إلى هذا المعنى يشير الإمام (عليه السلام) في كلام له: «الحمد لله الدال على وجوده بخلقه، وبمحدث خلقه على أزليته»^(١) فإذا كانت مخلوقاته حادثة فوجوده ليس بحادث، وإلا لو كان حادثاً أيضاً لاحتاج إلى خالق، فلم يكن خالقاً بل كان مخلوقاً، ولم يكن غنياً بل كان فقيراً. إذن، لما كانت مخلوقاته حادثة فهو ليس بحادث، إذ ليس كمثله شيء.

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

فالمراد من الأزلية هو القدم، لكن ليس القدم الزماني، لأن الزمان هو للأمر المادي والجسمانية، والله سبحانه ليس بمادة أو مادي، وليس بجسم ولا جسماني؛ لهذا يقول الإمام أمير المؤمنين: «سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله»^(٢).

فلو نظرنا لأي وجود لرأينا أنه كان مسبقاً بعدم ثم صار موجوداً، حتى لو قلنا بقدم الفيض كما هو مبنى العرفاء وكثير من الفلاسفة، بل مشهور

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

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

الفلاسفة أنّ الفيض الإلهي قديم.

أمّا وجوده سبحانه فإنّه سابق على العدم، لا أنّ عدمه سابق على وجوده «سبق الأوقات كونه، و [سبق] العدم وجوده، و [سبق] الابتداء أزله» فأزله سبحانه سابق على كلّ شيء.

وهذا ما يشير إليه أمير المؤمنين (عليه السلام) في حديثه مع الحبر اليهودي، عندما سأله: «يا أمير المؤمنين متى كان ربّك؟ فقال له: ثكلتك أمك ومتى لم يكن حتى يقال متى كان؟! كان ربّي قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا غاية ولا منتهى لغايته، انقطعت الغايات عنده، فهو منتهى كلّ غاية. فقال: يا أمير المؤمنين أفنبيّ أنت؟! فقال: ويلك إنّما أنا عبد من عبيد محمّد (صلى الله عليه وآله)»^(١).

النتيجة الثالثة: نفي التثليث

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

من الواضح أنّ التثليث استُحدث من بعد النبي عيسى (عليه السلام)، كما تثبتت البحوث التحليلية لتأريخ الأديان. على أنّ التثليث نفسه فيما ذهبت إليه المسيحية من إيمان بالأصول (الأقانيم) الثلاثة الأب والابن وروح القدس، كان وما يزال مورد خلاف في تفسيره عند المسيحيين أنفسهم.

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 تشخص ووجود خاصّ به، ويكون لكلّ واحد منها أصل مستقلّ وشخصية ولكن في رتبة واحدة. فهم ثلاثة في عين أنّهم واحد، وواحد في عين أنّهم ثلاثة.

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

بغض النظر عمّا إذا كان هذا الأمر معقولاً في نفسه أم لا، فهو يتلازم مع الوحدة العددية. فإذا ثبت أنّ الله سبحانه هو الأب والابن وروح القدس، وأنّ هؤلاء ثلاثة آلهة في عرض واحد وفي رتبة واحدة، فمعنى ذلك أنّ وحدة الله لا بد أن تكون وحدة عددية، بينما برهن القرآن الكريم والأدلة الروائية القطعية على أنّ وحدته سبحانه وحدة غير عددية، فعلى هذا الأساس يبطل التثليث.

هذه هي مجموعة من الثمرات والنتائج العقدية المترتبة على مبدأ الوحدة الحقة الحقيقية أو على التوحيد الواحدي.

خلاصة الدرس الثاني

١. يرجع إثبات التوحيد الواحدي إلى نفي الوحدة العددية وإثبات الوحدة القهارة أو الوحدة الحقة الحقيقية. فمن بين أبرز ما يترتب على هذه الوحدة إثبات التوحيد الواحدي، ومن ثمّ نفي الثاني والشبيه والنظير بل استحالتها جميعاً، بعكس ما لو كانت وحدته سبحانه وحدة عددية، فعندئذ سيقبل الثاني كما يقبل الشبيه والنظير.

٢. تلتقي السنّة الشريفة مع القرآن الكريم في إثبات التوحيد الواحدي، وسبقا الفكر الفلسفي والكلامي كثيراً، بل لم يستطع الفكر الفلسفي أن يتقدّم في هذا المجال إلاّ باعتاده على ما حقّقه النصّ.

٣. تترتب على التوحيد الواحدي العديد من النتائج، أهمّها: عدم تناهي الحقّ سبحانه، وإثبات أزليته وأبديته، ونفي التثليث وإبطاله.

الدرس الثالث

التوحيد الأحدي

- البرهان العقلي على التوحيد الأحدي
 ١. البرهان على عدم تركب الواجب من وجود وماهية
 ٢. البرهان لنفي الأجزاء الفعلية عن الواجب
 ٣. البرهان لنفي التركيب من الوجود والعدم
- البرهان النقلي على عدم تركب الواجب تعالى
 ١. البرهان القرآني
 ٢. البرهان الروائي

التوحيد الأحدي

يتلخّص معنى التوحيد الأحدي بنفي التركيب عن الحقّ سبحانه وإثبات بساطته، ولكي يتّضح هذا المعنى جيداً لابد من الإشارة إلى التركيب، ثم ننتقل إلى طبيعة الأدلة التي تُساق لإثبات البساطة، بدءاً بالدليل العقلي وبعده الدليل النقلي.

أقسام التركيب

القسم الأول: التركيب من الوجود والماهية، أي من الأجزاء التحليلية.
القسم الثاني: التركيب من الأجزاء العقلية بالمعنى الأخصّ، وهي المادة والصورة العقلية، ويسمى أيضاً بالأجزاء الذهنية بالمعنى الأخصّ.
القسم الثالث: التركيب من الأجزاء الحدية، وهما الجنس والفصل، أي الحد المنطقي، فكلّ ماهية محدودة بحدّين من جهة العموم وهي الجنس، ومن جهة الخصوص وهي الفصل.
القسم الرابع: التركيب من المادة والصورة الخارجيتين.
القسم الخامس: التركيب من الأجزاء المقدارية، وهي أجزاء الكمّ المتّصل، التي لا تكون إلاّ أجزاء بالقوّة، وتسمّى أجزاء وهمية، أي أنّ انقسامها بتوهم العقل، لا بحسب الواقع الخارجي.
وهناك قسم سادس من التركيب، هو التركيب من الوجود والعدم، ويسمى أيضاً بالتركيب من الوجدان والفقدان.

بعد بيان أقسام التركيب نقول إن مهمّة التوحيد الأحدي أن يثبت بساطة الحق سبحانه وأنه غير مركب بأي نحو من أنحاء التركيب. وهذا ما سنتناوله من خلال البرهان العقلي والنقلي بشقيه القرآني والروائي.

١. البرهان العقلي على التوحيد الأحدي

يمكن عرض البرهان العقلي على عدم تركب الواجب تعالى بأي نوع من أنواع التركيب من خلال التسلسل التالي:

البرهان الأول: على عدم تركب الواجب من وجود وماهية

ويمكن بيانه من خلال مقدمتين:

المقدمة الأولى: لو كان للواجب تعالى ماهية لكانت ممكنة؛ ذلك لأنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة^(١)، أي أنّ الوجود والعدم ليس شيء منهما مأخوذاً في حدّ ذاتها، بأن يكون أحدهما (الوجود والعدم) عينها أو جزأها، فهي لا تأبى أن تتّصف بهما. إذن الوجود لا هو عين الماهية ولا جزؤها ولا هو لازم لها، سواء كان لازماً اصطلاحياً كالزوجية بالنسبة للأربعة، أو لازماً ذاتياً كالإمكان بالنسبة لها.

المقدمة الثانية: كلّ ممكن فهو محتاج إلى علة.

وهذا حكمٌ أوّلٍ بديهيّ، لأنّ الماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فيحتاج تلبّسها بالوجود إلى سبب وعلة. وعلة تلبّس الماهية بالوجود إمّا ماهية الواجب، أو غيرها، ولا ثالث لهما.

والثاني محال؛ لأنّه يلزم أن يكون الواجب بالذات واجباً بالغير، وهو ينافي كونه واجب الوجود بنفسه، فينحصر الأمر في أن تكون علة تلبّس الماهية

(١) انظر نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الأول من المرحلة الخامسة.

بالوجود هي الماهية، وحيث إنّ العلة متقدّمة على معلولها وجوداً، فننقل الكلام إلى الوجود الذي يقع وصفاً للماهية التي هي في رتبة العلة، هل هو نفس الوجود الذي يقع في رتبة المعلول أم غيره؟ ولا شقّ ثالث. فإن كان أحدهما عين الآخر، لزم تقدّم الماهية على نفسها؛ لتقدّم العلة على معلولها بالوجود، وهو باطل بالضرورة. وإن كان الوجود في رتبة العلة غير الوجود في رتبة المعلول فنقل الكلام إليه فيتسلسل، وقد تقدّم أنّ التسلسل في العلل الفاعلية باطل، وببطلان التالي - وهو علة تلبس الماهية بالوجود إمّا ماهية الواجب أو غيرها- يبطل المقدم وهو أنّ للواجب ماهية. وبهذا يتضح أنّ الواجب لا ماهية له.

إلى هذا البرهان أشار الطباطبائي بقوله:

«لو كانت للواجب تعالى ماهية وراء وجوده، كانت في ذاتها لا موجودة ولا معدومة، فتحتاج في تلبسها بالوجود إلى سبب. والسبب إمّا ذاتها أو أمر خارج منها، وكلا الشقين محالّ.

أما كون ذاتها سبباً لوجودها، فلأنّ السبب متقدّم على مسببه وجوداً بالضرورة، فيلزم تقدّمها بوجودها على وجودها، وهو محالّ. وأما كون غيرها سبباً لوجودها، فلأنّه يستلزم معلولية الواجب بالذات لذلك الغير، فيكون ممكناً وقد فرض واجباً بالذات، هذا خلف. فكون الواجب بالذات ذا ماهية وراء وجوده، محالّ. وهو المطلوب»^(١).

البرهان الثاني: لنفي الأجزاء الفعلية عن الواجب تعالى

حاصل البرهان: بما أنّ الواجب لا ماهية له - كما تقدم في البرهان الأول -

(١) انظر شرح نهاية الحكمة - الإلهيات بالمعنى الأخصّ لآية الله السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ على حمود العبادي، دار فراقده، قم - إيران: ج ١، ص ١٥٥.

فلا حدّ منطقيّ له من الجنس والفصل؛ لأنّ الماهيّة حدّ الوجود^(١)، وإذا لم يكن له جنس وفصل، فليست له أجزاء من المادّة والصورة، وهما المادّة والصورة العقليّتان، لأنّ المادّة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا، وما لا مادّة ولا صورة عقليّة له، لا مادّة وصورة خارجيّة له، لأنّ المادّة والصورة العقليّة تؤخذان من المادّة والصورة الخارجيّة، وبانتفاء المادّة والصورة العقليّة يثبت عدم وجود مادّة وصورة خارجيّة.

إذن يثبت من عدم وجود الماهيّة عدم وجود الجنس والفصل وعدم الأجزاء الذهنية - المادّة والصورة العقليّتين - ومن ثمّ يثبت عدم وجود المادّة والصورة الخارجيّة.

البرهان المتقدم ينفي ثلاثة أقسام من التركيب:

لا يخفى أن هذا البرهان ينفي ثلاثة أقسام من التركيب هي التركيب من الجنس والفصل، ومن المادّة والصورة العقليّة، ومن المادّة والصورة الخارجيّة، وكذا الأجزاء المقداريّة لأنّ ما لا ماهيّة له لا كمّ له، لأنّ الكمّ قسم من الماهيّة، وبذلك لا يكون مقداراً، لأنّ المقدار هو الكمّ المتّصل، وإذا لم يكن مقداراً فليس له أجزاء مقداريّة، ولذا قال الطباطبائي في حاشيته على الأسفار - بعد استشكاله على دليل صدر المتألّهين لنفي الأجزاء المقداريّة - ما حاصله: «والأولى الاعتماد في نفي الأجزاء المقداريّة على برهان نفي مطلق الحدّ عنه تعالى»^(٢)؛ لأنّ الماهيّة هي حدّ الوجود. فما لا حدّ له، لا ماهيّة له، ولا جزء مقداريّ له.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧ ص ٢٢٧، حاشية ١.

(٢) المصدر السابق: الحاشية رقم ٢١، ج ٦ ص ١٠١.

البرهان الثالث: لنفي التركيب من الوجود والعدم

قبل الولوج في بيان البرهان لابد من الوقوف على حقيقة التركيب من الوجود والعدم والفرق بينه وبين التركيب من الوجود الماهية.

التركيب من الوجود والعدم: ذكرنا في بداية هذا الدرس أن التركيب على خمسة أقسام، وهي التركيب من الوجود والماهية ومن الجنس والفصل، ومن المادة والصورة العقلية، ومن المادة والصورة الخارجيتين، ومن الأجزاء المقدرية، بالإضافة إلى القسم السادس وهو التركيب من الوجود والعدم، وهو محل الكلام في المقام.

ومما يجدر الالتفات إليه: أن هذا القسم - وهو التركيب من الوجود والعدم- لم يُذكر في كلمات القدماء من الفلاسفة، وإنما كان من ابتكارات صدر المتأهين في الأسفار والحكيم السبزواري الذي أطلق عليه اسم التركيب من الوجودان والفقدان، ونعته في تعليقه على الأسفار بأنه «شرّ التراكيب»^(١).

وقد وقع اختلاف في هذا القسم من التركيب، إذ ثمّ من أرجعه إلى التركيب من الوجود والماهية، فيما أن الماهية أمرٌ عدميّ - لأنها حدّ الوجود- فيكون التركيب من الوجود والعدم هو عين التركيب من الوجود والماهية، كما ذهب إلى ذلك الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على «نهاية الحكمة»^(٢)، وآخر جعله قسمًا مستقلًا قبال التركيب من الوجود والماهية، كما ذهب إلى ذلك صدر المتأهين والحكيم السبزواري، والحق ما

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الحكيم السبزواري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م: ج ٦ ص ١١١، الحاشية رقم ١.

(٢) انظر تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة، مؤسسة طريق الحق، قم، ١٤٠٥هـ: ص ٤٢٣ رقم (٤١٣).

ذهب إليه صدر المتأهّين، لوجود فرق بين التركيب من الوجود والماهية والتركيب من الوجود والعدم.

توضيح ذلك: إنّ التركيب من الوجود والماهية إنّما ينحصر في الوجودات الإمكانية المحدودة؛ بناءً على أنّ الماهية هي حدّ الوجود، أمّا لو فرضنا أنّ هناك وجوداً إمكانياً لا حدّ له، فلا يكون له ماهية، وهذا ما أشار إليه الطباطبائي في تفسيره، حيث قال: «أطبقت البراهين على أنّ وجود الواجب تعالى بما أنّه واجب لذاته، مطلق غير محدود بحدّ ولا مقيد بقيد ولا مشروط بشرط، وإلاّ انعدم في ما وراء حدّه وبطل على تقدير عدم قيده أو شرطه، وقد فرض واجباً لذاته، فهو واحد وحدة لا يتصوّر لها ثانٍ ومطلق إطلاقاً لا يتحمّل تقييداً.

وقد ثبت أيضاً أنّ وجود ما سواه أثر مجعول له، وأنّ الفعل ضروريّ المسانخة لفاعله، فالأثر الصادر منه واحد بوحدة حقّة ظلّية، مطلق غير محدود، وإلاّ تركّبت ذاته من حدّ ومحدود، وتألّفت من وجود وعدم، وسرت هذه المناقضة الذاتية إلى ذات فاعله، لمكان المسانخة بين الفاعل وفعله، وقد فرض أنّه واحد مطلق، فالوجود الذي هو فعله وأثره المجعول واحد غير كثير، ومطلق غير محدود، وهو المطلوب»^(١).

فعلى هذا نتساءل: ما هو الفرق بين هذا الوجود الإمكانى غير المحدود،

وبين الواجب تعالى؟

وفي مقام الجواب نقول: ليس الفرق في كون الوجود الإمكانى مركّباً من وجود وماهية هي حدّ الوجود، والواجب تعالى غير مركّب منهما، وإنّما يكمن الفرق في أنّ الوجود الإمكانى - بالرغم من أنّه لا حدّ له أيضاً - في أنّه عين الفقر في ذاته، وأنّه وجود رابط متعلّق بعلته، وهذا بخلاف الواجب تعالى،

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٣ ص ٧٥.

فإنه غني بالذات.

إذن: الوجود الإمكانى وإن كان لا ماهية له ولا حد، لكنه فاقد لكمال الغنى بالذات. وعليه فالأثر وإن كان موجوداً لا يفقد كمالاً من الكمالات الوجودية التي لما دونه من الممكنات، لكنه مع ذلك يفترق عن الواجب تعالى، من جهة أنه رابط متعلق بعلة، فقير قائم بغيره، بخلاف الواجب تعالى فإنه غني بالذات قائم بذاته.

بل يمكن تصوير هذا النحو من التركيب من الوجود والعدم في الموجودات الممكنة المحدودة، ببيان أن الماهية تابعة للوجود - بناءً على أصالة الوجود - وعليه فهي في رتبة متأخرة عنه، فهنا نسأل هل الوجودات الإمكانية متغايرة متميزة في وجودها قبل الوصول إلى رتبة الماهية؟

والجواب أنها كذلك، فإن من الموجود ما هو غني قائم بذاته، وهو الواجب تعالى، ومنه ما هو عين الفقر والحاجة، وهو الممكن، ومنه ما هو متقدم وشديد، ومنه ما هو متأخر وضعيف، وهكذا. وهذا ما أشار إليه صدر المتأهلين بقوله: «على أنك قد علمت أن البسيط لا ماهية له، وأن العقل إنية بلا ماهية، والمغايرة بينه تعالى وبين الهويات البسيطة والإنيات المحضبة بالتقدم والتأخر والكمال والنقص»^(١).

إذن فالوجودات الإمكانية المحدودة، يمكن تصوير تركيبها من الوجود والعدم، وهو غير التركيب من الوجود والماهية. مما تقدم يتضح أن التركيب من الوجود والعدم قسم آخر من التركيب يختلف عن التركيب من الوجود والماهية.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧ ص ٢٢٧.

ومما يجدر الإشارة إليه أن الطباطبائي لم يرتض كون التركيب من الوجود والعدم (الوجدان والفقدان) قسماً مغايراً للتركيب من الوجود والماهية، وإنما يذهب إلى أنّها قسم واحد، وهذا ما أشار إليه في حواشيه على الأسفار معلقاً على كلام صدر المتأهّين المتقدّم بقوله: «قد عرفت سابقاً المناقشة فيه، فإنّ من لوازم وجود المعلول كونه محدوداً يُحمل عليه شيء ويُسلب عنه شيء، ولا نعني بالماهية إلاّ حدّ الوجود»^(١).

بيان كيفية تركيب ينشأ من الوجود والعدم

صورة البرهان على إثبات هذه الدعوى تتركب من صغرى وكبرى:
 الصغرى: كلّ هويّة يسلب عنها شيء، فهي متحصّلة من إيجاب وسلب.
 الكبرى: وكلّ هويّة متحصّلة من إيجاب وسلب، فهي مركّبة من وجود وعدم.
 ينتج: كلّ هويّة يسلب عنها شيء، فهي مركّبة من وجود وعدم.
 والدليل على الصغرى: كلّ هويّة يسلب عنها شيء، فهي متحصّلة من إيجاب وسلب، هو مغايرة الحثيّتين، حيثيّة ثبوت الشيء نفسه، وحيثيّة سلب غيره عنه. فالإنسان - مثلاً - له حيثيّة ثبوتية وهي وجوده، وحيثيّة سلب غيره عنه وأنّه ليس بفرس وليس بشجر... ومن الواضح أنّ هاتين الحثيّتين متغايرتان في الواقع ونفس الأمر، وإلاّ لزم أن يكون الوجود والعدم شيئاً واحداً، وهو محال.

وبتوضيح من صدر المتأهّين من خلال المثال التالي يقول: (كأن يكون «ألفاً» دون «ب» فحيثيّة كونه «ألفاً» ليست بعينها حيثيّة كونه «ليس ب» وإلاّ لكان مفهوم «أ» ومفهوم «ليس ب» شيئاً واحداً. واللازم باطل، لاستحالة

(١) المصدر السابق: الحاشية رقم ١، ج ٧ ص ٢٢٧.

كون الوجود والعدم أمراً واحداً، فالملزوم مثله.

ثمّ قال: وتفصيله أنا إذا قلنا: الإنسان - مثلاً - مسلوب عنه الفرسيّة أو أنّه لا فرس، فحيثيّة أنّه ليس بفرس، لا يخلو إمّا أن يكون عين حيثيّة كونه إنساناً أو غيرها. فإن كان الشقّ الأوّل - حتّى يكون الإنسان بما هو إنسان لا فرساً - فيلزم من ذلك أنّا متى عقلنا ماهيّة الإنسان عقلنا معنى «اللافرس». وليس الأمر كذلك، أي ليس كلّ من يعقل الإنسان يعقل أنّه ليس بفرس، فضلاً عن أن يكون تعقل الإنسان وتعقل «ليس بفرس» شيئاً واحداً، كيف وهذا السلب ليس سلباً مطلقاً ولا سلباً بحتاً؟ بل هو سلب نحو من الوجود، والوجود بما هو وجود، ليس بعدم ولا بقوّة وإمكان لشيء، إلاّ أن يكون فيه تركيب، فكّل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول، مواطأة أو اشتقاقاً، فهو مركّب. فإنّك إذا أحضرت في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السليبي مواطأة أو اشتقاقاً، وقايست بينهما بأن تسلب أحدهما عن الآخر أو توجب سلبه عليه، فتجد أنّ ما به يصدق على الموضوع أنّه كذا، غير ما يصدق عليه أنّه ليس هو كذا، سواء كانت المغايرة بحسب الخارج، فيلزم التركيب الخارجي من مادّة وصورة، أو بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل أو ماهيّة ووجود.

فإذا قلت مثلاً: زيد ليس بكاتب، فلا يكون صورة «زيد» في عقلك هي بعينها صورة «ليس بكاتب» وإلاّ لكان «زيد» من حيث هو «زيد» عدماً بحتاً، بل لا بدّ أن يكون موضوع مثل هذه القضية مركّباً من صورة «زيد» وأمر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوّة واستعداد، فإنّ الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر، إلاّ أن يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوّة بجهة أخرى. وهذا التركيب بالحقيقة منشأه نقص الوجود، فإنّ كلّ ناقص حيثيّة نقصانه

غير حيثية وجوده وفعليته^(١).

وأما الكبرى وهي: «إنَّ كلَّ هويّة متحصّلة من إيجاب وسلب فهي مركّبة من وجود وعدم» فهي واضحة غنيّة عن الاستدلال.
فالتبيحة إذن: كلَّ هويّة يسلب عنها شيء، فهي مركّبة من وجود وعدم.

قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء

إحدى أهمّ النتائج التي ربّتها صدر المتألّمين على ما تقدم (من أن كلّ هويّة يسلب عنها شيء، فهي متحصّلة من إيجاب وسلب) هي أن الشيء إذا كان بسيط الحقيقة^(٢) - أي لا يُسلب عنه أيّ وجود أو كمال وجوديّ - فهو كلّ الأشياء وتماها. وهي القاعدة التي عبّر عنها صدر المتألّمين بقوله: «إنَّ كلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل، وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذلك»^(٣).

وهذا هو الذي أشار إليه الطباطبائي بقوله: «وتنعكس النتيجة بعكس النقيض إلى أن كلّ ذات بسيطة الحقيقة، فإنّها لا يسلب عنها كمال وجوديّ» أي بعكس النقيض المخالف، حيث إنَّ الأصل هو قولنا «كلّ هويّة يسلب عنها شيء فهي مركّبة من وجود وعدم» موجبة كليّة، انعكست إلى سالبة كليّة، مقدمها نقيض تالي الأصل، وتاليها عين مقدّم الأصل، وهي قولنا: بأنّ كلّ هويّة ليست بمركّبة فلا يسلب عنها شيء.

تقرير برهان كون الواجب تعالى غير مركّب من الوجود والعدم

يمكن تقرير هذا البرهان من خلال القياس التالي:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ١١٢.

(٢) انظر شرح نهاية الحكمة، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٠٠ وما بعد.

(٣) المصدر السابق: ج ٣ ص ٤٠.

الصغرى: الواجب لا يُسلب منه كمال وجودي.
 الكبرى: كل مركب من الوجود والعدم يُسلب عنه كمال وجودي.
 ينتج: الواجب غير مركب من الوجود والعدم. وهو المطلوب.
 أما الدليل على الصغرى - وهي أن الواجب لا يُسلب عنه كمال وجودي -
 فلاَّه تعالى واجد لكل كمال وجودي في عالم الإمكان، لانتهاه العلل إليه
 تعالى، وحيث إنَّ العلة واجدة لجميع كمالات معلولها - لأنَّه لو لم تكن العلة
 واجدة لجميع كمالات معلولها لكانت فاقدة لها، وفاقد الشيء لا يُعطيهِ - إذن
 فما من كمال وجودي إلاَّ والواجب تعالى واجد له.
 ولا يخفى أنَّ التقييد بالكمال الوجودي هو قيدٌ احترازي لأجل بيان أنَّه
 تعالى واجد لكل كمال مرتبط بأصل الوجود من حيث هو وجود، من قبيل
 العلم والقدرة والإرادة...

أما الكمالات الأخرى التي لا ترتبط بالوجود بما هو وجود، فهي
 الكمالات الثابتة لبعض مراتب الوجود كالحركة التي هي كمال للوجود المادي
 فقط، أما غير المادي فلا تكون الحركة كمالاً له بل تعدُّ نقصاً؛ من قبيل كون
 الأثنى ولوداً فإنه كمال لها، وليس كذلك للذكر؛ ولهذا قيّد الكمال الواحد له
 تعالى بأنَّه وجودي.

أما الكبرى - وهي كل مركب من الوجود والعدم يُسلب عنه كمال
 وجودي - فهي قضية أولية يكفي لإثباتها تصوّر أطرافها.
 فينتج: أنَّ الواجب تعالى غير مركب من وجود وعدم، وهو المطلوب.

٢. البرهان النقلي على عدم تركيب الواجب تعالى

عندما نرجع إلى القرآن الكريم وإلى الروايات نجد أنَّها جميعاً تُثبت هذه
 الحقيقة المتمثلة بإثبات البساطة ونفي التركيب.

أولاً: البرهان القرآني على عدم تركب الواجب تعالى

من الآيات التي تم الاستدلال بها لإثبات التوحيد الواحدي والتوحيد الأحدي ما ورد في سورة الإخلاص، حيث قوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١-٤).

فهذه السورة تريد أن تثبت التوحيد الأحدي بنفي التركيب عنه سبحانه وإثبات بساطته. والقرينة على ذلك ما ورد في خاتمة السورة ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. فلو كانت الأحدية في صدر السورة وخاتمتها بمعنى واحد للزم التكرار. وما دامت هناك قاعدة تفيد أن التأسيس أولى من التأكيد، بمعنى أن مقتضى الظاهر الأولي لكلام المتكلم أنه لا يريد التأكيد إلا إذا قامت قرينة على ذلك، فسيكون صدر السورة بصدد نفي التركيب ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ بقرينة خاتمتها ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ التي هي بصدد التعدد والكفاء والنظير والند والثاني. فبقرينة الآية الأخيرة في السورة يثبت أن صدر السورة هو بشأن نفي التركيب، ثم إثبات بساطة الحق سبحانه وتوحيده الأحدي. ومما يؤيد هذا المعنى ما ذكر في سبب النزول من أن السورة نزلت لردّ عقائد المسيحيين، التي تؤمن بالتركيب والتعدد ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ (المائدة: ٧٣). إذا كان الأمر كذلك يتضح أن السورة المباركة ناظرة إلى إثبات التوحيد الذاتي ببعديه؛ فالصدر لنفي التركيب، والذيل لنفي التعدد.

ثانياً: البرهان الروائي على عدم تركب الواجب تعالى

حينما نعود إلى سؤال الأعرابي للإمام علي (عليه السلام) في يوم الجمل، إذ قال له: يا أمير المؤمنين؛ أتقول إن الله واحد؟ فقد ذكر الإمام في جوابه: «إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ،

ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: (واحد) يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد» وهذا نفي للوحدة العددية وإثبات للوحدة الحققة الحقيقية، 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) يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه». في هذا النصّ ينفي الإمام أمير المؤمنين التركيب ويثبت البساطة، حيث يبيّن أنّ الله سبحانه ليس مركّباً من جنس وفصل، وبعبارة أوضح: من أمور مشتركة وأخرى مختصة، كما هو الحال في الإنسان مثلاً الذي يتألف وجوده من الحيوانية (وهي عنصر مشترك مع موجودات أخرى) والناطقة التي هي عنصر يختصّ به.

وحيث ينفي الإمام (عليه السلام) التعدّد والتركيب عن الله سبحانه بنفيه هذين الوجهين، يعود ليثبت له سبحانه وحدته الحقّة وبساطته، في تتمّة حديثه إلى الرجل، وهو يقول: «وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربّنا، وقول القائل: إنّه (عزّ وجلّ) أحديّ المعنى، يعني به أنّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم»^(١).

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

(١) التوحيد، مصدر سابق: ص ٨٣ - ٨٤.

خلاصة الدرس الثالث

١. التوحيد الذاتي ينقسم إلى توحيد واحدٍ وتوحيدٍ أحديّ. معنى التوحيد الذاتي الواحدي أنه لا ثاني لله سبحانه، وهو مرتبط بالعدد. أمّا التوحيد الذاتي الأحدي فمعناه نفي التركيب وإثبات بساطة الحق سبحانه.
٢. هناك أنواع مختلفة للتركيب أبرزها ستة؛ يقوم الدليل العقلي على نفيها جميعاً لإثبات بساطة الله سبحانه، كما يلتقي الدليل النقلى مع الدليل العقلي في إثبات النتيجة ذاتها من خلال القرآن والسنة.
٣. من النتائج الأساسية المترتبة في مبحث التوحيد الذاتي، إثبات عدم محدودية الله سبحانه وعدم تناهيه.

الدرس الرابع

في صفات الواجب والتوحيد الصفاتي

- أقسام الصفات
 ١. الصفات ثبوتية وسلبية
 ٢. الصفات ذاتية وفعلية
 ٣. الثبوتية حقيقة وإضافية
 ٤. الحقيقية محضة وذات إضافة
 ٥. الصفات ذاتية وخبرية
- في معنى اتصاف الواجب بالصفات

في صفات الواجب والتوحيد الصفاتي

يعدّ البحث في صفات الواجب تعالى من الأبحاث المهمّة في الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وتتفرّع على هذا البحث مجموعة أبحاث أخرى من قبيل تقسيم الصفات إلى ثبوتية وسلبية، وتقسيم الصفات الثبوتية إلى صفات ذاتية وأخرى فعلية، وأن الصفات الذاتية عين ذاته تعالى، ونحوها من الأبحاث الأخرى.

وقد كرّس هذا الدرس للبحث في مسألتين:

المسألة الأولى: في إعطاء لمحة عامة حول أقسام الصفات

المسألة الثانية: في معنى اتّصاف الواجب بالصفات.

المسألة الأولى: أقسام الصفات

هنالك عدّة تقسيمات للصفات الإلهية منها:

١. تقسيم الصفات إلى ثبوتية وسلبية

تنقسم صفاته تعالى انقساماً أوّلياً - أي بما هي هي وبقطع النظر عن أيّ أمر خارجي - إلى صفات ثبوتية وصفات سلبية.

الصفات الثبوتية: هي الصفات الدالّة على الكمال المطلق الذي يتّصف به الواجب تعالى من قبيل العلم والقدرة والجود والرزق، وهي جميعاً ترجع إلى إثبات الكمال، وهي بدورها ترجع إلى صفة واحدة وهي صفة الغنى الذي يُعبّر عنه بالوجوب المتأكّد.

الصفات السلبية: هي الصفات التي يتنزّه عنها الواجب تعالى من قبيل أنه تعالى ليس بعاجز وليس بجاهل وليس بظالم...

وإلى هذا التقسيم أشار صدر الدين الشيرازي في الأسفار بقوله: «الصفة إمّا إيجابيّة ثبوتية، وإمّا سلبية تقدّسية، وقد عبّر الكتاب عن هاتين بقوله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٧٨)؛ فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت»^(١).

٢. تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعليّة

هناك ضابطتان للتمييز بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية، إحداهما فلسفية والأخرى كلامية.

أما الضابطة الفلسفية، فحاصلها: أنّ الصفات الذاتية هي ما يكفي اتّصاف الذات الإلهية بها فرض الذات الإلهية وحدها من دون حاجة إلى فرض أمر خارج عن الذات، كصفة الحياة والعلم والقدرة، فهي صفات كمالية، والواجب تعالى لا يشدّ عنه أيّ كمال وجودي، كما تقدّم.

أما الصفات الفعلية فهي الصفات التي يحتاج الاتّصاف بها إلى فرض تحقّق الغير مسبقاً، فما لم يوجد لله تعالى خلق فلا يمكن وصفه بالخالق، وما لم يكن هناك ما يرزقه تعالى فلا يمكن وصفه تعالى بالرازق، وما لم يكن هناك شيء يحييه لم يتّصف بصفة الإحياء وهكذا.

أما الضابطة الكلامية فقد ذكرها الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني في الكافي، وحاصلها: إنّ الصفات الفعلية هي كلّ صفة اتّصف بها الواجب وبضدّها، من قبيل الرضا والغضب والحبّ والكراهة والبسط والقبض، فالله

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ١١٨.

تعالى يرضى ويغضب ويحب ويكره ويبسط ويقبض ...

أما الصفات الذاتية فهي كل صفة اتّصف الواجب بأحد طرفيها ولم يتّصف بالطرف الآخر، من قبيل العلم والقدرة والحياة، فالواجب تعالى لا يمكن أن يتّصف تارةً بالعلم وتارةً أخرى بالجهل، ولا بالقدرة مرّةً وبالعجز مرّةً أخرى، ولا بالحياة تارةً وبالموت أخرى.. وهكذا.

وبحسب تعبير الشيخ الكليني: «إنّ كلّ شيئين وصفت الله بهما وكانا جميعاً في الوجود، فذلك صفة فعل. وتفسير هذه الجملة: إنّك تثبت في الوجود ما يريد وما لا يريد وما يرضاه وما يسخطه وما يحبّ وما يبغض. فلو كانت الإرادة من صفات الذات كالعلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة، ولو كان ما يحبّ من صفات الذات كان ما يبغض ناقضاً لتلك الصفة»^(١).

وعن صفات الذات قال: «وصفات الذات تنفي عنه بكلّ صفة منها ضدها، يُقال: حيّ وعالم وسميع وبصير وعزيز وحكيم، غنيّ، ملك، حلیم، عدل، كريم. فالعلم ضده الجهل، والقدرة ضدها العجز، والحياة ضدها الموت، والعزّة ضدها الذلّة، والحكمة ضدها الخطأ، وضدّ الحلم العجلة والجهل، وضدّ العدل الجور والظلم»^(٢).

وفي حاشية هذا النصّ يقول المجلسي: «هذا التحقيق للمصنّف وليس من تتمّة الخبر، وغرضه الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل، وأبان ذلك بوجوه:

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: جملة القول في صفات الذات وصفات الفعل، ج ١ ص ١١١.

(٢) المصدر السابق: ص ١١٢.

الأوّل: إنّ كلّ صفة وجوديّة لها مقابل وجوديّ، فهي من صفات الأفعال لا من صفات الذات؛ لأنّ صفاته الذاتيّة كلّها عين ذاته، وذاته ممّا لا ضدّ له، ثمّ بيّن ذلك في ضمن الأمثلة وأنّ اتّصافه سبحانه بصفتين متقابلتين ذاتيتين مُحال.

والثاني: ما أشار إليه بقوله: ولا يجوز أن يُقال: يقدر أن يعلم. والحاصل: أنّ القدرة صفة ذاتيّة تتعلّق بالممكنات لا غير، فلا تتعلّق بالواجب ولا بالمتنع، فكّل ما هو صفة الذات هو أزلّي غير مقدور، وكلّ ما هو صفة الفعل فهو ممكن مقدور، وبهذا يُعرف الفرق بين الصفتين^(١).
إذن الضابطة الكلاميّة للتمييز بين صفات الفعل وصفات الذات هي أنّ كلّ ما وصف به الله وبما يقابله فهو صفة فعل، وكلّ ما لا يتّصف به الواجب إلّا بأحد طرفيه دون الآخر فهو صفة ذاتيّة.

ومن المعلوم أنّ تقسيم الصفات إلى ذاتيّة وفعليّة، يجري في جملة من التقسيمات المتقدّمة، فالصفات السلبية يمكن أن تكون ذاتيّة من قبيل: ليس بجاهل، ويمكن أن تكون فعليّة من قبيل: ليس بظالم، وكذا يجري هذا التقسيم في الصفات الإضافيّة كالعالمية والقادريّة والخالقيّة والرازقيّة، ويجري كذلك في الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة كالعالم والقادر والخالق. نعم، الصفات الحقيقيّة المحضة لا تكون إلّا صفات ذاتيّة.

٣. تقسيم الصفات الثبوتية إلى حقيقيّة وإضافيّة

الصفات الحقيقيّة: هي الصفات التي يكون لها ما بإزاء في الخارج، أي لها مصاديق خارجيّة مستقلّة كالعلم والإرادة والسمع والبصر والجود ونحو

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ١١١.

ذلك، وهي أمور واقعية ولها مصداق خارجي مستقل.

الصفات الإضافية: هي الصفات التي ليس لها ما يإزاء في الخارج، فهي أمور اعتبارية لا مصداق خارجي لها.

والمراد بكونها اعتبارية هو أحد معاني الاعتباري التي أشار لها الطباطبائي في بداية الحكمة حيث قال: «وللاعتباري معانٍ أخر... منها الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز، مقابل ما له وجود منحاز، كالإضافة الموجودة بوجود طرفيها، مقابل الجوهر الموجود بنفسه..»^(١)، من قبيل صفة العالمية والخالقية والقادرية.

فالمراد بالصفات الإضافية في المقام هي أمور إضافية اعتبارية لا مصداق خارجي لها؛ وذلك لأن الإضافة عبارة عن نفس النسبة بين أمرين، أي بين الذات الإلهية وغيرها، ومن الواضح أن النسبة القائمة بالطرفين لا حقيقة لها.

وإلى هذا المعنى أشار السبزواري في شرح الغرر بقوله «العالمية نفس النسبة التي بين العلم والمعلوم وكالقادرية التي هي نفس النسبة بين القدرة والمقدور»^(٢).

في هذا الضوء فالمراد بالصفات الإضافية في المقام أعم من الصفات الذاتية والصفات الفعلية؛ إذ النسبة كما تكون بين العالم والمعلوم كذلك تكون بين الخالق والمخلوق، ومن الواضح أن صفة الخلق من الصفات الفعلية.

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق، الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة: ص ١٥٢.
(٢) شرح منظومة السبزواري، تأليف: الأستاذ مرتضى المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ: ج ٣ ص ٥٤٣.

وجه التسمية بالإضافية

يمكن تقديم وجهين لسبب تسمية هذه الصفات بالإضافية:
 الوجه الأول: هو لأن هذه الصفات صفات زائدة على الذات اعتبارية لا حقيقية، فلا تكون الذات الإلهية مصداقاً للصفات الاعتبارية، وإلى هذا المعنى أشار الطباطبائي بقوله: «ولا ريب في زيادة الصفات الاعتبارية على الذات الإلهية؛ لأنّها معانٍ اعتبارية، وجلّت الذات أن تكون مصداقاً لها»^(١).
 الوجه الثاني: إنّنا حينما ننظر إلى عالم الإمكان وإلى فعله تعالى بنحو الاستقلالية - لا بنحو الوجود الرباطي والمعنى الحرفي - تحصل نسبة بين الواجب تعالى وبين فعله، وعلى هذا الأساس سمّيت هذه النسبة إضافية؛ لأنّها قائمة بطرفين، وإن كان ذلك باعتبار من العقل الذي فرض عالم الإمكان عالماً مستقلاً.

٤. تقسيم الصفات الثبوتية الحقيقية إلى محضة وذات إضافة

بعد أن قسّمنا الصفات إلى ثبوتية وسلبية، ثمّ الثبوتية إلى حقيقية وإضافية، يأتي تقسيم فرعيّ آخر وهو أنّ الصفات الثبوتية الحقيقية تنقسم إلى صفات حقيقية محضة وإلى حقيقية ذات إضافة.

الصفات الحقيقية المحضة: هي الصفات التي لا تتوقّف - مصداقاً ومفهوماً - على الغير، كقولنا «الله حيّ»، فإنّ صفة الحياة لا تحتاج في تحقّقها في الواجب ولا في تصوّرها، إلى الغير، فهي علاوة على أنّها صفات حقيقية بذاتها، لا توجد إضافة في معانيها؛ إذ إنّها صفات حقيقية لها ما بإزاء في الخارج قائمة

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة، ص ١٦١.

بذاتها، فلا تحتاج في تحققها ولا في تصوورها إلى الغير.

الصفات الحقيقية ذات الإضافة: وهي الصفات التي أخذت الإضافة في مفهومها، فهي في تصوورها متوقفة على الغير كالعلم مثلاً، فلا نستطيع أن نتصور صفة العلم من دون معلوم، وهكذا الأمر في صفة القادر والخالق ونحوهما.

فإن كانت الصفة من الصفات الذاتية فهي متوقفة في تصوورها على الغير، وإن لم تتوقف في تحققها على الغير.

وإن كانت الصفة من الصفات الفعلية فهي متوقفة على الغير في تصوورها ومفهومها وفي تحققها، كالخلق والرزق ونحوهما.

وبهذا يتضح أن الصفات الحقيقية المحضة لا يوجد لها مصداق من الصفات الفعلية؛ لأن الصفات الفعلية متوقفة على الغير مصداقاً ومفهوماً، في حين إن الصفات الحقيقية المحضة لا تتوقف على الغير لا مصداقاً ولا مفهوماً، أما الصفات الحقيقية ذات الإضافة فلها مصاديق من الصفات الفعلية كالخلق والرزق، ولها مصاديق من الصفات الذاتية أيضاً كالعلم.

٥. تقسيم الصفات إلى ذاتية وخبرية

إذا ما تخطينا التقسيمات التي درج عليها الفلاسفة والمتكلمون في الاتجاه الإمامي الاثني عشري، نجد أن بعض علماء الكلام والمحدثين في الاتجاه الآخر يقسم الصفات إلى ذاتية وخبرية. المقصود بالصفات الذاتية الصفات الثبوتية المعروفة التي تكفي الذات لانتزاعها. أما الصفات الخبرية فهي ما أثبتته له سبحانه القرآن الكريم والأحاديث الشريفة من العلو والوجه واليدين بحسب ما تفيده ظواهر هذه النصوص.

يقول أحد الباحثين في هذا المجال: «إن هناك اصطلاحاً آخر يختص بأهل

الحديث في تقسيم صفاته سبحانه، فهم يقسمونها إلى ذاتية وخبرية. والمراد من الأولى الصفات الكمالية، ومن الثانية ما وصف سبحانه به نفسه في الكتاب العزيز، وكونه ذا وجه ويدين وأعين^(١).

فقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (يونس: ٣)، وقوله سبحانه: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص: ٧٥)، وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٧)، هي برأي أصحاب هذه المدرسة إخبار منه سبحانه لصفات يتحلّى بها تسمى الصفات الخبرية.

في هذا النوع من التصنيف يلتقي عدد من المتكلمين بالمحدثين في ما ذهبوا إليه. يقول الشيخ جعفر سبحاني: «قسّم بعض المتكلمين صفاته سبحانه إلى ذاتية وخبرية...، والمراد من الثانية ما أثبتته ظواهر الآيات والأحاديث له سبحانه من العلوّ والوجه واليدين إلى غير ذلك»^(٢).

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 أدّى لبروز عدد من النظريات على هذا الصعيد.

المسألة الثانية: معنى اتصاف الواجب بالصفات (الأقوال في صفات الذات)

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

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات الشيخ جعفر سبحاني، بقلم حسن محمد مكّي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم: ج ١، ص ٨٥.
(٢) المصدر السابق: ص ٣١٧.

القول الأول: الصفات الذاتية زائدة على الذات قديمة بقدمها

وهو قول الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أن الصفات الذاتية السبع، بحسب اعتقادهم - وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والكلام- زائدة على الذات، بمعنى أن هذه الصفات غير الموصوف، أمّا الذات الإلهية وهي الموصوفة، فهي لا عالمة ولا قادرة ولا حيّة ولا سمّية... وإنّما عالمة بالعلم لا بذاتها، فالعالم والقادر هو الصفة لا الذات المقدّسة، نعم هذه الصفات بما أنّها صفات لهذا الموصوف، فتنسب إلى الذات من باب وصف الشيء بحال متعلّق الموصوف، وهذا هو مرادهم من أن الصفات الذاتية معانٍ زائدة. والمراد من (المعنى هو الصفة الزائدة) كما في «اصطلاحات الفنون» هو أن لفظ المعنى يُطلق على أربعة معان:

الأول: الصورة الذهنية التي تقصد من اللفظ.

الثاني: ما قام بغيره وهو الصفة.

الثالث: ما لا يدرك بإحدى الحواسّ الظاهرة، ويقابله العين أيضاً.

الرابع: المتجدّد^(١).

والمراد بكون الصفات معاني زائدة هو المعنى الثاني، أي أن الصفات الذاتية ما قامت بغيرها؛ قال الشهرستاني: «قال الأشعري: الإنسان إذا فكّر في خلقته من أيّ شيء ابتداءً... علم بالضرورة أن له صناعاً قادراً عالماً مريداً؛ إذ لا يتصوّر حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع، لظهور آثار الاختيار في الفطرة وتبيّن آثار الإحكام والإتقان في الخلق، فله صفات دلّت أفعاله عليها لا يمكن جحدها، وكما دلّت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً، دلّت على

(١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للباحث العلامة محمّد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: الدكتور رفيع العجم: ج ٢ ص ١٦٠١.

العلم والقدرة والإرادة؛ لأنّ وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً، وأيضاً لا معنى للعالم حقيقةً إلاّ أنّه ذو علم، ولا للقادر إلاّ أنّه ذو قدرة، ولا للمريد إلاّ أنّه ذو إرادة، فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل، وهذه الصفات لن يتصوّر أن يوصف بها الذات إلاّ وأن يكون الذات حياً بحياة؛ للدليل الذي ذكرناه^(١).

ويمكن مناقشة هذا القول بما يلي:

المناقشة الأولى: إنّ لازم كون هذه الصفات زائدة على الذات، لا يعدو

أحد الاحتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن تكون هذه الصفات واجبة.

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه الصفات ممكنة معلولة.

فإن كانت واجبة لزم تعدّد القدماء، وأدلة وحدانيّة الواجب تبطله.

وإن كانت ممكنة فلا بدّ أن تكون فقيرة محتاجة إلى علة. وعلتها: إمّا الذات

المتعالية أو غيرها.

فإن كانت علتها الذات المتعالية، لزم أن يكون فاقده الشيء معطياً له وهو

محال؛ لأنّ الذات المتعالية فاقدة لهذه الصفات وفي الوقت ذاته خالقة لها.

وإن كانت علتها غير الذات المتعالية، فحيث إنّ كلّ ما بالغير ينتهي إلى

واجب بالذات؛ لاستحالة التسلسل لا إلى نهاية، فيلزم تعدّد الواجب، وأدلة

وحدانيّة الواجب تبطله، مضافاً إلى لزوم حاجة الواجب في اتّصافه بصفات

الكمال إلى غيره وهو محال؛ لأنّ الحاجة تنافي الوجوب الذاتي.

(١) الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كلاني، نشر دار المعرفة، بيروت: ج ١ ص ٩٤.

المناقشة الثانية: يلزم أن يكون الواجب في ذاته فاقداً لصفات الكمال؛ لأنّها أضيفت إليه من الخارج، وقد تقدّم أنّه تعالى وجودٌ صرف لا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي.

القول الثاني: الصفات الذاتية زائدة على الذات حادثة

هذا هو قول الكراميّة^(١) الذين ذهبوا إلى أنّ الصفات زائدة على الذات لازمة لها، لكنّها حادثة، فالواجب تعالى لا يتّصف حقيقة بأيّ من الصفات^(٢). ويرد على قول الكراميّة بعض مناقشات قول الأشاعرة، بالإضافة إلى مناقشات أخرى وهي ما يلي:

١. إنّ الصفات الذاتية لو كانت حادثة، فلازم حدوثها كونها محتاجة إلى علّة، وعلّتها إمّا الذات المتعالية وإمّا غيرها، فإن كانت علّتها الذات المتعالية، لزم أن يكون فاقداً للشيء معطياً له، وهو محال؛ إذ المفروض أنّ الواجب فاقداً لهذه الصفات فكيف يكون معطياً لها؟

وإن كانت علّتها غير الذات المتعالية، فيلزم أن يكون الواجب تعالى محلاً للحوادث وتحقق جهة إمكانيّة فيه، وقد تقدّم استحالته؛ مضافاً إلى لزوم وجود واجب وجود آخر، وأدلة وحدانيّة الواجب تبطله.

٢. لو كانت الصفات الذاتية حادثة، للزم أن يكون الواجب محتاجاً، والحاجة تنافي الوجوب بالذات وأنّه واجب الوجود من جميع الجهات.

(١) الكراميّة: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام... وهم طوائف بلغ عددهم اثنتي عشرة فرقة، وأصولها ستّة: العابدية والتونية والزرينية والإسحاقية والواحدية، وأقربهم الهيصميّة. انظر: الملل والنحل، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠٨.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٠٦.

٣. لو كانت الصفات الذاتية حادثة بمعنى أن يكون الواجب فاقداً لها ثم أوجدها، فيلزم تحقّق جهة إمكانيّة في الواجب وهو يتنافى مع وجوب الوجود من جميع الجهات.

القول الثالث: الذات المتعالية تعمل عمل مَنْ تلبّس بالصفات

وهو قول المعتزلة الذين ذهبوا إلى إنكار اتّصاف الذات الإلهية بالصفات، ولكن معنى اتّصاف الذات بها هو أنّها تعمل عمل مَنْ تلبّس بهذه الصفات، فالواجب تعالى ليس بعالم ولكن فعله فعل العالم، ومن ثمّ فهو عالم لا بعلم، أي أنّ ذاته تعالى تفعل فعل العالم في إتقانه وإحكامه ودقّة جهاته وهكذا في سائر الصفات. قال الشهرستاني: «إنّ المعتزلة نفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته، لا بعلم وقدرة وحيّة هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به»^(١).

مناقشة القول الثالث

ويرد على هذا القول: أنّ الصفات الكمالية إمّا تصدق على الواجب وإمّا لا تصدق، فإذا صدقت الصفات الكمالية على الواجب ثبت المطلوب وهو قول الحكماء، وإن لم تصدق، فيقال إنّ الواجب ليس بعالم مثلاً وليس بقادر... فيلزم خلوّ الذات من صفات الكمال، وقد ثبت أنّه تعالى وجودٌ صرف لا يشدّ عنه كمال وجودي.

إذن عدم صدق الصفات الكمالية على الواجب يعني سلب الكمال عنه تعالى، سواء قلنا إنّ الذات المتعالية تعمل عمل مَنْ تلبّس بالصفات أم لا، لأنّ الكلام ليس في الفعل المتأخّر عن الذات، وإنّما الكلام في دائرة الذات، فإن

(١) الملل والنحل، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٣ - ٤٥.

كانت صفات الكمال تصدق على الذات ثبت المطلوب، وإلا يلزم خلوّ الذات عن صفات الكمال وهو مُحال.

القول الرابع: الصفات الذاتية هي سلب نقائضها عنه تعالى

وهو قول بعض محدّثي الشيعة الإمامية كالشيخ الصدوق وأستاذه، حيث ذهبوا إلى أنّ معنى اتّصاف الواجب بالصفات الذاتية هو سلب نقائضها عنه تعالى، فمعنى أنّ الواجب عالم هو أنّه ليس بجاهل، ومعنى أنّ الواجب قادر هو أنّه ليس بعاجز وهكذا.

قال الشيخ الصدوق: «قال محمّد بن عليّ رضي الله عنه، مؤلّف هذا الكتاب (كتاب التوحيد): إذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات فإنّما نفني عنه بكلّ صفة منها ضدّها، فمتى قلنا: إنّه حيّ، نفينا عنه ضدّ الحياة وهو الموت، ومتى قلنا: إنّه عليم، نفينا عنه ضدّ العلم وهو الجهل، ومتى قلنا: إنّه سميع، نفينا عنه ضدّ السمع وهو الصمم، ومتى قلنا: بصير، نفينا عنه ضدّ البصر وهو العمى، ومتى قلنا: عزيز، نفينا عنه ضدّ العزّة وهو الذلّة، ومتى قلنا: حكيم، نفينا عنه ضدّ الحكمة وهو الخطأ، ومتى قلنا: غنيّ، نفينا عنه ضدّ الغنى وهو الفقر، ومتى قلنا: عدل، نفينا عنه الجور والظلم، ومتى قلنا: حلِيم، نفينا عنه العجلة، ومتى قلنا: قادر، نفينا عنه العجز، ولو لم نفعل ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل معه، ومتى قلنا: لم يزل حيّاً عليماً سميعاً بصيراً عزيزاً حكيماً غنياً ملكاً حلِيماً عدلاً كريماً، فلما جعلنا معنى كلّ صفة من هذه الصفات التي هي صفات ذاته نفني ضدّها أثبتنا أنّ الله لم يزل واحداً لا شيء معه»^(١).

فمعنى إثبات الصفات له تعالى هو نفني ما يقابلها.

(١) التوحيد، مصدر سابق: ص ١٤٨.

ومن الواضح أنّ هذا القول أرجع الصفات الثبوتية إلى الصفات السلبية، وهو قبال قول الحكماء الذين أرجعوا الصفات السلبية إلى الصفات الثبوتية.

مناقشة القول الرابع: إنّ الصفات الكمالية إما تصدق على الواجب وهو المطلوب، وإما لا تصدق، أي يصدق عليه نقيضها، فهو تعالى ليس بعالم وليس بقادر.. فيرجع إلى قول المعتزلة، أي يلزم منه خلوّ الذات من صفات الكمال، وقد تقدّمت استحالته، لما ثبت من أنّه تعالى وجودٌ صرف لا يشدّ عنه كمال وجودي.

القول الخامس: الصفات الذاتية واحدة مصداقاً ومفهوماً وهي عين الذات

إنّ الصفات الذاتية عين الذات الإلهية، وهي جميعاً واحدة من حيث المصداق والمفهوم معاً، وألفاظها مترادفة. فلفظ العالم مرادف للفظ القادر، ومرادف للفظ السميع والبصير وهكذا.

إذن الصفات الذاتية عين الذات الإلهية، وهي واحدة مصداقاً ومفهوماً، وإن كانت الألفاظ مختلفة لكنّها مترادفة.

مناقشة القول الخامس

١. إنّ الدليل دلّ على الوحدة المصداقية للصفات الذاتية، ولم يدلّ على الوحدة المفهومية، ولا يوجد دليل على الوحدة المفهومية لهذه الصفات.
٢. إنّ الوجدان قائم على عدم الوحدة المفهومية للصفات الذاتية، لأنّ مفهوم العلم غير مفهوم الحياة وغير مفهوم القدرة.
٣. إنّ العرف واللغة يكذبان كون مفهوم القدرة عين مفهوم الحياة والعلم ونحوها.

ولعلّ منشأ هذا القول هو الخلط بين المفهوم والمصداق، فالمقصود من

عدم صدق الصفات على الواجب هو أننا لا نعلم كيفية هذه الصفات في الواجب، فلا نعلم كيفية علمه ولا كيفية قدرته ولا كيفية حياته، ومن الواضح أن الكيفية مرتبطة بالمصداق لا بالمفهوم.

ومن المعلوم أن كيفية هذه الصفات الكمالية في الواجب لا يمكن معرفتها والوقوف على كُنْهها؛ لأن الصفات الذاتية عين الذات اللامتناهية، فكما لا يمكن اكتناه الذات المتعالية فكذلك لا يمكن اكتناه صفاته الذاتية.

فهو لاء اختلط عليهم المفهوم بالمصداق، فمن حيث مصداق الصفات الذاتية لا يمكن معرفته؛ لذا قالوا ليس بعالم وليس بقادر.. أما من حيث المفهوم فهو واحد يصدق على الواجب وعلى الممكن على حدٍ سواء بالاشتراك المعنوي.

القول السادس: عينية الصفات الذاتية للذات الإلهية

حاصل هذا القول هو أن الصفات الذاتية جميعاً عين الذات الإلهية، وأن بعضها عين البعض الآخر، وإن اختلفت مفهوماً، فإن مفهوم الحياة غير مفهوم العلم وغير مفهوم القدرة، لكن هذه المفاهيم المختلفة تحكي عن حقيقة واحدة وهي الذات الإلهية المقدسة، فالواجب تعالى علم كُله وحياة كُله وقدرة كُله.

قال صدر الدين الشيرازي: «معنى كون صفاته عين ذاته: أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كُله موجودة بوجود الذات الأحديّة، بمعنى أنه ليس في الوجود ذاته تعالى متميّزاً عن صفته بحيث يكون كلٌّ منها شخصاً على حدة، ولا صفة منه متميّزة عن صفة أُخرى له بالحَيْثِيَّة المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته»^(١).

هذا هو الحقّ وهو مذهب الإمامية، والاستدلال عليه في الدرس اللاحق.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ١٤٥.

خلاصة الدرس الرابع

كرّس هذا الدرس للبحث في مسألتين:

المسألة الأولى: في إعطاء لمحة عامة حول أقسام الصفات؛ إذ هنالك عدّة

تقسيمات للصفات الإلهية منها:

١. تقسيم الصفات إلى ثبوتية وسلبية.

٢. تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعليّة.

٣. تقسيم الصفات الثبوتية إلى حقيقيّة وإضافيّة.

٤. تقسيم الصفات الثبوتية الحقيقيّة إلى محضة وذات إضافة.

٥. تقسيم الصفات إلى ذاتية وخبرية.

المسألة الثانية: معنى اتّصاف الواجب بالصفات الذاتية، هنالك عدّة

أقوال في الصفات الذاتية، منها:

القول الأول: هو قول الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنّ الصفات الذاتية زائدة

على الذات قديمة بقدمها.

مناقشة القول الأول: إن كانت واجبة لزم تعدّد القدماء، وأدلة وحدانيّة

الواجب تبطله، وإن كانت ممكنة فلا بدّ أن تكون فقيرة محتاجة إلى علّة،

وعلّتها: إمّا الذات المتعالية، هو محال لأنه يلزم أن يكون فاقد الشيء معطياً له

أو غيرها، وإن كانت علّتها غير الذات المتعالية، فيلزم تعدّد الواجب.

المناقشة الثانية: يلزم أن يكون الواجب في ذاته فاقداً لصفات الكمال.

القول الثاني: وهو قول الكراميّة، حيث ذهبوا إلى أنّ الصفات الذاتية

زائدة على الذات حادثة.

مناقشة القول الثاني: يرد على قول الكراميّة بعض مناقشات قول

الأشاعرة بالإضافة إلى مناقشات أخرى.

القول الثالث: وهو قول المعتزلة الذين ذهبوا إلى أنّ الذات المتعالية تعمل عمل مَنْ تلبس بهذه الصفات.

مناقشة القول الثالث: إنّ عدم صدق الصفات الكمالية على الواجب يعني سلب الكمال عنه تعالى.

القول الرابع: وهو قول بعض محدّثي الشيعة الإمامية كالشيخ الصدوق وأستاذه، حيث ذهبوا إلى أنّ الصفات الذاتية هي سلب نقائصها عنه تعالى.

مناقشة القول الرابع: يلزم منه خلوّ الذات من صفات الكمال.

القول الخامس: الصفات الذاتية واحدة مصداقاً ومفهوماً وهي عين الذات.

مناقشة القول الخامس:

١. إنّ الدليل دلّ على الوحدة المصداقية للصفات الذاتية، ولم يدلّ على الوحدة المفهومية.

٢. إنّ الوجدان قائم على عدم الوحدة المفهومية للصفات الذاتية.

٣. إنّ العرف واللغة يكذبان كون مفهوم القدرة عين مفهوم الحياة والعلم ونحوهما.

القول السادس: وهو مذهب الإمامية، حيث ذهبوا إلى عينية الصفات الذاتية للذات الإلهية. وهو الحقّ.

الدرس الخامس

الإمامية ونظرية عينية الصفات للذات

- الاستدلال على عينية الصفات للذات
 - ١. البرهان العقلي
 - ٢. البرهان النقلي
- في التوحيد الصفاتي

الإمامية ونظرية عينية الصفات للذات

في هذا الدرس نتناول مسألتين:

المسألة الأولى: الاستدلال على عينية الصفات للذات

المسألة الثانية: في التوحيد الصفاتي

المسألة الأولى: الاستدلال على عينية الصفات للذات

تقدّم أنّ القول الحقّ هو ما ذهب إليه الإمامية، من أنّ الصفات الذاتية عين الذات، وأنّ بعضها عين الآخر، وإن اختلفت مفهوماً، وهو المسمى بالتوحيد الصفاتي، وفي هذا الضوء فإنّ نظرية الإمامية تنطوي على مدّعين: المدّعي الأوّل: إنّ الصفات الذاتية جميعها عين الذات المقدّسة، لا زائدة عليها.

المدّعي الثاني: إنّ الصفات الذاتية جميعاً بعضها عين البعض الآخر. ولإثبات هذين المدّعين يمكن إقامة برهانين؛ عقلي ونقلي.

أولاً: البرهان العقلي

يبتني هذا البرهان بكليّاته إلى ما مرّت الإشارة إليه في بحث التوحيد الواحدي والأحدي. فقد ثبت في التوحيد الأحدي أنّ الذات الإلهية بسيطة، وهي مشتملة على كلّ كمال وجمال.

فبعد أن ثبت أنّ الله سبحانه بسيط حقيقةً، وواحد حقيقةً، وأن وحدته غير عددية، سيثبت أنّه لا بدّ أن يكون واجداً لكلّ صفة كمال في مقام الذات

لئلا يكون مركباً من وجدان وفقدان، ولا بد 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 الأحدي والواحد

وبيان منطقي نقول: إن هذا البرهان يبني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الواجب تعالى صرف بسيط.

وقد تقدّم الكلام حول هذه المقدمة في الأبحاث السابقة، وثبت أنه تعالى

وجود صرف لا يشذ عنه وجود ولا كمال وجودي.

المقدمة الثانية: إن وحدة الواجب تعالى وحدة حقيقة حقيقية.

وهذه المقدمة تقدّم الكلام عنها أيضاً وثبت أن الواجب تعالى واحد

بالوحدة الحقيقة الحقيقية، وأن وحدته ليست وحدة عددية، فهو تعالى بسيط

غير مركب بأي نحو من أنحاء التركيب.

النتيجة: إن الصفات الذاتية عين ذات الواجب تعالى؛ وإلا لزم تركبه من

وجدان وفقدان، وهو خلف كونه بسيطاً صرفاً غير مركب، وكذلك يثبت أن

الصفات الذاتية بعضها عين بعض؛ وإلا لزم تركيب الذات، وقد ثبت أنه

تعالى غير مركب وأن وحدته وحدة حقيقة حقيقية لا عددية.

ثانياً: البرهان النقلي

هنالك عدد وافر من النصوص الروائية الدالة على أن الصفات الذاتية

عين الذات المتعالية؛ نقتصر على بعضها، كما يلي:

١. عن حماد بن عيسى، قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) فقلت: لم يزل الله

يعلم؟ قال: أتى يكون يعلم ولا معلوم؟ قال: قلت: فلم يزل الله يسمع؟ قال: أتى

يكون ذلك ولا مسموع؟ قال: قلت: فلم يزل يُبصر؟ قال: أتى يكون ذلك ولا

مبصر؟ قال: ثم قال: لم يزل الله عليماً سمياً بصيراً، ذات علامة سمعية بصيرة^(١). وهذه الرواية تدلّ على أنّ الله تعالى يتّصف بصفات الكمال، ممّا يدلّ على بطلان ما ذهب إليه المعتزلة القائلون بنباهة الذات عن الصفات، مضافاً إلى دلالتها على أنّ الصفات الكمالية عين الذات لا أنّها زائدة عليها؛ لذا تقول الرواية إنّ العلم ذاته والسمع والبصر ذاته، لا أنّه عالم بعلم غير ذاته.

٢. عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه أجاب الزنديق حين سأله: ما هو؟ قال: «هو شيء بخلاف الأشياء، ارجع بقولي إلى إثبات معنى وأنّه شيء بحقيقة الشئيّة غير أنّه لا جسم ولا صورة ولا يحسّ ولا يدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الأزمان. فقال له السائل: فتقول: إنّ سمع بصير؟ قال: هو سمع بصير: سمع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويُبصر بنفسه، ليس قولي: إنّ سمع يسمع بنفسه وبصير يُبصر بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول: إنّ سمع بكلّه لا أنّ الكلّ منه له بعض، ولكنّي أردت إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك إلاّ أنّه السمع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى^(٢)؛ وهي واضحة الدلالة على عينية الصفات للذات المتعالية، كما هو واضح من تعبير الإمام (عليه السلام) بأنّ الله تعالى يسمع ويُبصر بنفسه و«أنّه السمع البصير العالم الخبير بلا اختلاف معنى» وليس أنّه تعالى يسمع بالآلة كما في الإنسان الذي يسمع بالآلة ويُبصر بالآلة أُخرى، بل هو تعالى سمع كلّه وبصر كلّه وهكذا. وقد عبّر الإمام بهذا التعبير للإفهام ولأنّ اللغة لا تتحمّل أكثر من ذلك.

(١) التوحيد، مصدر سابق: ص ١٣٩.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٨٣ - ٨٤.

٣. عن أبان بن عثمان الأحمر، قال: «قلت للصادق جعفر بن محمد (عليهما السلام): أخبرني عن الله تبارك وتعالى، لم يزل سمياً بصيراً عليماً قادراً؟ قال: نعم. فقلت له: إن رجلاً ينتحل موالاتكم أهل البيت يقول: إن الله تبارك وتعالى لم يزل سمياً بسمع وبصيراً ببصر وعليماً بعلم وقادراً بقدره. فغضب (عليه السلام) ثم قال: من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شيء، إن الله تبارك وتعالى ذات علامة سمعية بصيرة قادرة»^(١). وفي هذه الرواية إشارة واضحة على بطلان نظرية الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أن الله تعالى عليمٌ وبصيرٌ لا بذاته. وغير ذلك من النصوص الأخرى التي تشاركها بالمضمون ذاته، الدالة على أن الله تعالى صفاته عين ذاته.

إن قيل: إذا كانت الصفات الذاتية عين الذات المقدسة، فكيف يقول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام): «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» وهو يدل على خلو الذات من الصفات ويؤيد قول المعتزلة؟ نقول: لكي يتضح الجواب لابد من ملاحظة النصوص الأخرى الواردة عن الإمام (عليه السلام) لأجل أن تتشكل رؤية واضحة، وليس من الصحيح الاكتفاء بهذا المقطع من الخطبة بمعزل عن بقية الخطبة أو بقية النصوص. وبعد متابعة بقية مقاطع هذه الخطبة الشريفة يتضح أن مراد الإمام (عليه السلام) من نفي الصفات عنه هي الصفات الزائدة لا الصفات الذاتية، وذلك لأن الصفات الذاتية عين ذاته وليست غيره فيمكن نفيها عنه، والقرينة على ذلك هي قول الإمام في تنمة الخطبة: «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه،

(١) التوحيد، مصدر سابق: ص ١٤٤.

وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ»^(١). وفي خطبة أخرى: «وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ»^(٢).

ومن الواضح أنّ الصفة إذا كانت عين الذات، لا يلزم تثنيته إذا وصفه؛ لأنّ التثنية إنّما تحصل فيما إذا كانت الصفة غير الموصوف؛ ولذا نجد الإمام (عليه السلام) في نصوص أخرى كثيرة يصف الله تعالى بالصفات، ففي الخطبة الأولى ذاتها يقول (عليه السلام): «الذي ليس لصفته حدٌ محدود، ولا نعتٌ موجود، ولا وقتٌ معدود، ولا أجلٌ ممدود». ومن الواضح أنّ مراد الإمام (عليه السلام) من هذه الصفات هي الصفات الذاتية التي تكون عين ذاته، وإلا لأفضى ذلك إلى التثنية والتجزئة والحدّ والعدّ.

وفي خطبة أخرى يقول (عليه السلام): «عالمٌ إذ لا معلوم، وربٌّ إذ لا مربوب، وقادرٌ إذ لا مقدور»^(٣) ونحو ذلك .

قال الطباطبائي معلقاً على هذا المقطع من الخطبة: «وهو من أبداع البيان، ومحصل الشطر الأوّل من الكلام أنّ معرفته تنتهي في استكمالها إلى نفي الصفات عنه، ومحصل الشطر الثاني المتفرّع على الشطر الأوّل - أعني قوله (عليه السلام): فَمَنْ وصف الله فقد قرنه ... - أنّ إثبات الصفات يستلزم إثبات الوحدة العددية المتوقّفة على التحديد غير الجائر عليه تعالى، وتنتج المقدمتان أنّ كمال معرفته تعالى يستوجب نفي الوحدة العددية عنه، وإثبات الوحدة بمعنى آخر، وهو مراده (عليه السلام) من سرد الكلام»^(٤).

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

(٢) نهج البلاغة: الخطبة ١٥٢، ص ٢١٢.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة الأولى، ص ٣٩.

(٤) الميزان، مصدر سابق: ج ٦ ص ٩٢.

وقال صدر الدين الشيرازي: «قوله (عليه السلام): وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات، وإلا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والأوصاف الإلهية من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنه صفة كمالية له. فعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الأحدية مع أن مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة؛ فإن كمال الحقيقة الوجودية، في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود»^(١).

ثم يُضيف: «قوله (عليه السلام): لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، إشارة إلى برهان نفي الصفات العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله الأشاعرة أو حادثة؛ فإن الصفة إذا كانت عارضة كانت متغايرة للموصوف بها، وكل متغايرين في الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشيء ومشارك له بشيء آخر، وذلك لاشتراكهما في الوجود، ومحال أن تكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك وإلا لكان الواحد بما هو واحد كثيراً، بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة، هذا محال. فإذا لا بد أن يكون كل منهما مركباً من جزء به الاشتراك، وجزء به الامتياز، فيلزم التركيب في ذات الواجب، وقد ثبت أنه بسيط الحقيقة، هذا خلف، وإليه الإشارة بقوله: فمن وصفه فقد قرنه إلى قوله: فقد جهله، أي من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود، وإذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانياً في الوجود، وكلما فرضه ثاني اثنين فقد جعله مركباً ذا جزأين بأحدهما يشاركه في الوجود، وبالأخر يباينه، فكلامه (عليه السلام) - إذ هو منبع علوم المكاشفة ومصدر أنوار المعرفة - نص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الإمكان والتركيب، فيلزم من هذا التنزيه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ١٤٠.

والتقديس أن لا موجود بالحقيقة سواه، وهذه الممكنات من لوازم نوره وعكوس أضوائه، وقد مرّت الإشارة إلى أنّ غاية التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقي كلّ الأشياء، فهو الكلّ في وحدته، ولهذا عقب هذا الكلام الذي في نفي الصفات بقوله (عليه السلام): «ومن أشار إليه فقد حدّه، إلى آخره. أي من أشار إليه بأيّ إشارة كانت حسيّة أو عقليّة بأن قال هاهنا أو هناك أو كذا وكذلك فقد جعله محدوداً بحدّ خاصّ. ومن حدّه بحدّ معيّن فقد عدّه أي جعله واحداً بالعدد لا بالحقيقة، وقد ثبت أن وحدته الحقّة ليست مبدأ الأعداد وواحد الأفراد والآحاد وهو محال»^(١).

وبهذا يتّضح أنّ مراد الإمام (عليه السلام) من قوله: «كمال الإخلاص نفي الصفات عنه»، هو نفي الصفات الزائدة على الذات، لا الصفات الذاتية التي هي عين الذات.

المسألة الثانية: التوحيد الصفاتي

تقدم في مطاوي البحث أن التوحيد الذاتي ينقسم إلى قسمين، الأول التوحيد الواحدي (وهو نفي وجود الثاني وجوداً وإمكاناً) والآخر التوحيد الأحدي (وهو نفي وجود التركيب في الواجب تعالى بمختلف أشكاله). وعلى هذا الأساس يتّضح أن التوحيد الأحدي يكون الأرضية التي ينشأ عليها البحث في التوحيد الصفاتي؛ لأن التوحيد الصفاتي يرجع إلى أمرين؛ الأول: أن للذات المتعالية صفات ذاتية، والثاني: هو أن هذه الصفات هي عين الذات الإلهية البسيطة الواحدة بالتوحيد الأحدي الذي يعني تنزيهه من أيّ نوع من أنواع التركيب.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ١٤٠.

خلاصة الدرس الخامس

تناول هذا الدرس مسألتين:

المسألة الأولى: الاستدلال على عينية الصفات للذات.

تنطوي نظرية الإمامية على مدّعين.

المدّعى الأول: إنّ الصفات الذاتية جميعها عين الذات المقدّسة، لا زائدة عليها.

المدّعى الثاني: إنّ الصفات الذاتية جميعاً بعضها عين البعض الآخر.

ولإثبات هذين المدّعين يمكن إقامة برهانين:

(١) البرهان العقلي

المقدّمة الأولى: أنّ الواجب تعالى صرف بسيط.

المقدّمة الثانية: أنّ وحدة الواجب تعالى وحدة حقيقة حقيقية.

النتيجة: أنّ الصفات الذاتية عين ذات الواجب تعالى؛ وإلاّ لزم تركّبه من وجدان وفقدان، وهو خلف كونه بسيطاً صرفاً غير مركّب، وكذلك يثبت أنّ الصفات الذاتية بعضها عين بعض؛ وإلاّ لزم تركّب الذات، وقد ثبت أنّه تعالى غير مركّب وأنّ وحدته وحدة حقيقة حقيقية لا عددية.

(٢) البرهان النقلی

هنالك عدد وافر من النصوص الروائية الدالة على أنّ الصفات الذاتية عين الذات المتعالية.

المسألة الثانية: التوحيد الصفاتي أي أنّ الصفات الذاتية عين الذات الإلهية

البسيطة الواحدة بالتوحيد الأحدي يعني تنزيهه تعالى من أي نوع من أنواع التركيب.

الدرس السادس

لمحة إجمالية حول نظريات معرفة الصفات

- نظرية المشبهة
- نظرية المعطلة
- إمكانية معرفة صفات الواجب

لمحة إجمالية حول نظريات معرفة الصفات

هناك عدّة نظريّات في قدرة الإدراك الإنساني على معرفة الصفات الكماليّة للواجب، حيث إنّ هناك إشكاليّة في هذا المجال، حاصلها: أنّ الصفات الذاتيّة من العلم والقدرة والحياة مستمدّة من مصاديق مادّية، ممّا يلزم جعل هذه الصفات محدودة، فكيف يمكن وصف الواجب تعالى بمثل هذه الصفات المحدودة وما تحمله من خصائص مادّية؟ وقد أُشير إلى هذه الإشكاليّة في نصوص عدد من الباحثين من قبيل النصّ الذي يذكره أحد المتخصّصين في الفلسفة الإسلاميّة بقوله: «الآن ينبثق هذا السؤال: إذا كانت ذات واجب الوجود المقدّسة لا تشترك مع أيّ شيء في أيّ أمر من الأمور، فكيف يتمّ تفسير إطلاق المفاهيم العامّة بشأن ذات الحقّ تبارك وتعالى وسائر الموجودات الأخرى؟»^(١).

وفي ضوء هذه الإشكاليّة برزت ثلاث نظريّات للإجابة عنها، وهي:

النظرية الأولى: نظرية المشبهة.

النظرية الثانية: نظرية المعطّلة.

النظرية الثالثة: إمكانية معرفة الصفات بوجه خاصّ.

(١) القواعد الفلسفيّة الكلية في الفلسفة، غلام حسين إبراهيمي ديناني، الطبعة الثانية، طهران ١٩٧٨م: ج ٣ ص ٤٦١ بالفارسيّة، بواسطة: التوحيد لآية الله السيّد كمال الحيدري، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م، دار الصادقين: ج ١ ص ١٦٢.

١. نظرية المشبهات

حاصل هذه النظرية هو أن المفهوم من هذه الصفات يصدق على الواجب وعلى الممكن على حدّ سواء، فكما أنّ للإنسان جوارح وأعضاء حقيقية من يد ورجل ورأس... فكذلك الله تعالى له أذنان يسمع بهما وعينان يُبصر بهما.. وهكذا.

وقد نقل الشهرستاني في الملل والنحل نصوصاً توضيحية لمقالاتهم حيث قال: «حكى الكعبي عن بعضهم أنّه كان يجوّز الرؤية في دار الدنيا وأن يزوروه ويزورهم، وحكي عن داود الجواربي أنّه قال: اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عمّا وراء ذلك، وقال: إنّ معبوده جسمٌ ولحمٌ ودمٌ وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين، ومع ذلك جسمٌ لا كالأجسام ولحمٌ لا كاللحوم ودمٌ لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء، وحكي عنه أنّه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأنّ له وفرة سوداء وله شعر قطط، وأمّا ما ورد في التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفقوية...»^(١) إلى غير ذلك من الصفات التي أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام.

مناقشة نظرية المشبهات

إنّ القول بتشبيه الواجب تعالى بالإنسان وكونه مركّباً من أعضاء، يلزم أن يكون الواجب تعالى مركّباً من أعضاء محدودة، وهو ينافي ما تقدّم في المباحث السابقة من كون الواجب تعالى بسيطاً غير مركّب بأيّ نحو من أنحاء التركّب. وهناك عدد وافر من النصوص القرآنية والروائية تدلّ بصراحة على

(١) الملل والنحل، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠٥.

بطلان نظرية المشبهة، من هذه النصوص:

- قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).
- وقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: ١٠٣).
- وعن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «كذب العادلون بالله إذ شبهوه بمثل أصنافهم، وحلّوه حلية المخلوقين بأوهامهم، وجزّأوه تجزية المجسّمات بخواطرهم، وقدرّوه على الخلقة المختلفة النوى بقرائع عقولهم، وكيف يكون من لا يقدرّ قدره مقدراً في رويات الأوهام، وقد ضلّت في إدراك كنهه هواجس الأحلام، لأنّه أجلّ من أن يحده ألباب البشر بالتفكير، أو يحيط به الملائكة على قربهم من ملكوت عزّته بتقدير، تعالى عن أن يكون له كفؤ فيشبهه به، لأنّه اللطيف الذي إذا أرادت الأوهام أن تقع عليه في عميقات غيوب ملكه، وحاولت الفكر المبرّأة من خطر الوسواس إدراك علم ذاته، وتولّت القلوب إليه لتحوي منه مكيفاً في صفاته، وغمضت مداخل العقول من حيث لا تبلغه الصفات لتتال علم إلهيته، ردعت خاسئة وهي تجوب مهاوي سدف الغيوب متخلّصة إليه سبحانه، رجعت إذ جبهت، معترفةً بأنّه لا يُنال بجوب الاعتساف كنه معرفته»^(١)، وهي واضحة الدلالة على تنزيه الباري تعالى عن أية شائبة تشبيهه.

- كما يقول عليه السلام: «فتبارك الله الذي لا يبلغه بُعد الهمم ولا يناله حدس الفطن»^(٢).
- وعنه أيضاً: «هو الحقّ المبين، أحقّ وأبين ممّا ترى العيون، لم تبلغه العقول بتحديد فيكون مشبهاً، ولم تقع عليه الأوهام بتقدير فيكون ممثلاً»^(٣). وغير ذلك من النصوص الشريفة التي تدلّ بوضوح على بطلان نظرية المشبهة.

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق: الخطبة ٩١ ص ١٢٦.

(٢) المصدر السابق: الخطبة ١٥٥، ص ٢١٧.

(٣) المصدر السابق: الخطبة ١٦٠ ص ٢٢٥.

٢. نظرية المعطلة

في مقابل النظرية السابقة التي أفرطت في تشبيه الواجب تعالى، نشأت نظرية أخرى أرادت التحرر من التشبيه، لكنّها وقعت في أسارة التعطيل، حيث حكمت بتعطيل العقول عن معرفة الواجب ومعرفة صفاته، فقالت: إنّ الواجب تعالى وإن كان يتّصف بالعلم والقدرة والحياة، إلاّ أنّه ليس بإمكان أحد أن يتعرّف على صفاته تعالى، وليس لمعرفته سبيل إلاّ ما ورد في الكتاب والسنة من دون بحث ونقاش، ومن جملة كلماتهم في المقام ما ذكره مالك حينما سئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى﴾ (البقرة: ٢٩) حيث قال: «الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

ونقل عن سفيان بن عيينة أنّه قال: كلّ ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»^(١).

وقد أشار الطباطبائي لهذه النظرية في ذيل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (الأعراف: ٥٤) حيث قال: «للناس في معنى العرش بل في معنى قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة؛ فأكثر السلف على أنّها وما يشاكلها من الآيات من المتشابهات التي يجب أن يرجع علمها إلى الله سبحانه، وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطلّع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنة بدعة»^(٢).

مناقشة نظرية المعطلة

١. إنّ استحالة معرفة كنه ذات الواجب وصفاته وإن كانت صحيحة، لكن ذلك لا يعني عدم المعرفة مطلقاً كما سيأتي بيانه في النظرية الثالثة.

(١) نقلاً عن الإلهيات، مصدر سابق: ج ١ ص ٨٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٨ ص ٥٣.

٢. إن هذه النظرية تقودنا إما إلى تعطيل المعرفة، وهو خلاف ما نجده بالوجدان الحاكم على إمكانية معرفة الواجب وصفاته، بل تعدد معرفة الله من جملة ما أودع البارئ تعالى من غرائز في النوع البشري.

وإما إلى إثبات ضده، فإن نفي ما نفهم من العلم يلزم منه إما نفي العلم عن الواجب تعالى أو إثبات ضده وهو الجهل، وكلاهما مُحال.

مضافاً إلى وجود عدد وافر من النصوص القرآنية والروائية الدالة على إمكانية المعرفة ودحض نظرية المعطلة، كقوله تعالى: ﴿سَبَّحَ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ١-٣) حيث تذكر هذه الآيات المباركة صفات وأسماء البارئ تعالى، وكذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الحشر: ٢٢-٢٤) وغيرها من النصوص الأخرى التي تذكر مئات الصفات والأسماء لله تعالى، وكذلك النصوص الروائية التي تقدمت والتي تصف الله بصفات الكمال كقوله (عليه السلام): «هو نورٌ لا ظلمة فيه، وحياةٌ لا موت فيه، وعلمٌ لا جهل فيه».

ولعل من أوضح النصوص التي تدحض نظرية التعطيل ما ورد عن الإمام الرضا (عليه السلام) حيث قال: «إن للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: مذهب إثبات بتشبيهه، ومذهب النفي، ومذهب إثبات بلا تشبيه. فمذهب الإثبات بتشبيهه لا يجوز، ومذهب النفي لا يجوز، والطريق في المذهب الثالث إثبات بلا تشبيه»^(١).

(١) التوحيد، مصدر سابق، باب أنه عز وجل ليس بجسم ولا صورة، الحديث ١٠: ص ١٠١.

ولا يخفى أنّ المراد بالتعطيل هو تعطيل الإدراك الإنساني عن معرفة التوحيد، كما أشار إلى ذلك الشيخ المجلسي في تعليقه على الحديث، بقوله: «حدّ التعطيل هو عدم إثبات الوجود والصفات الكمالية والفعليّة والإضافيّة له تعالى، وحدّ التشبيه الحكم بالاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات وعوارض الممكنات»^(١).

وفي نصّ آخر يوضح فيه الإمام (عليه السلام) أنّ التعطيل يعني إنكار الربوبية حيث يقول (عليه السلام): «ولكن لا بدّ من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه، لأنّ مَنْ نفاه أنكره ورفع ربوبيته وأبطله، ومَنْ شبّهه بغيره فقد أثبتّه بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقّون الربوبية»^(٢).

قال الطباطبائي: «العقل يخطئهم في ذلك، والكتاب والسنة لا يصدّقانهم. فأيات الكتاب تحرّض كلّ التحريض على التدبّر في آيات الله وبذل الجهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته بالتذكّر والتفكّر والنظر فيها والاحتجاج بالحجج العقلية، ومتفرقات السنة المتواترة معنيّ توافقها، ولا معنى للأمر بالمقدّمة والنهي عن النتيجة»^(٣). نعم، ما لا يمكن معرفته هو كنه الذات والصفات، كما سيأتي في النظرية الثالثة.

٣. إمكانية معرفة صفات الواجب تعالى

تتلخّص هذه النظرية بأنّ العقل الإنساني وإن كان عاجزاً عن معرفة كنه وتام الذات الإلهية وصفاته؛ لاستحالة إحاطة المتناهي باللامتناهي، إلا أنّ ذلك لا يعني عدم قدرة العقل الإنساني على معرفة ذات الواجب وصفاته

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢٦٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٤٧.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٨ ص ١٥٣.

بوجه من الوجوه، وهذه الحقيقة يعكس مضمونها عدد من الروايات الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام)، كما في الحديث المتقدم عن الإمام الصادق (عليه السلام) في جوابه عن سؤال الزنديق حيث قال: «لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً».

وقد علّق أبو الحسن الشعراني على هذا الحديث بقوله: «ومعنى الحديث أنّنا لم نكلّف بعبادة شيء لم ندركه أصلاً، بل بشيء ندركه بوجه ونجهل حقيقته، وهذا نظير النفس فإن وجوده معلوم وإلا لم يكن فرق بين الحيّ والميت، ولكن حقيقته مجهولة لأكثر الناس، وكثيراً من الأدوية نعرفها بخاصّتها في العلاج وآثارها ولا نعرف حقايقها، وكذلك نعرف الله بوجه ولا نعرفه بكلّ الوجوه»^(١).

وفي ضوء هذه النظرية القائلة بإمكانية معرفة الصفات بوجه من الوجوه، يمكن الإجابة عن الإشكالية القائلة بأن الصفات الذاتية مستمدّة من الوجود المادّي المحدود، ومن ثم لا يمكن وصف الواجب بهذه الصفات لمحدوديتها. وتتلخّص الإجابة عن هذه الإشكالية بالتفكيك بين المفهوم والمصدق، فإنّ المفهوم وإن كان يصدق على الممكن والواجب على حدّ سواء بالاشتراك المعنوي، لكن يختلف من حيث المصدق، فإنّ هذه الصفات من العلم والقدرة والحياة عند الإنسان صفات زائدة ممكنة محدودة، أمّا عند الواجب تعالى فهي صفات واجبة لا متناهية غير محدودة.

هذه الحقيقة يلخّصها الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) الذي يرسم الحدّ بين المعرفة الممكنة والمعرفة المحالة حيث يقول: «لم يُطلع العقول على تحديد صفته،

(١) شرح أصول الكافي للمولى محمّد صالح المازندراني، تعليقة: المولى أبي الحسن الشعراني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران، ١٣٨٤ هـ: ج ٣ ص ٩٤.

ولم يجبها عن واجب معرفته»^(١).

وفي نص آخر عن الإمام الباقر (عليه السلام) يبيّن الضابطة في المعرفة الممكنة، في جوابه للسائل الذي سأله بقوله: يجوز أن يُقال لله إنه شيء؟ فقال (عليه السلام): «نعم، يخرج من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه»^(٢).

ولقد استدللّ الإمام الصادق (عليه السلام) على إمكانية المعرفة بقوله: «مَنْ زعم أنّه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغّر بالكبير، وما قدروا الله حقّ قدره» قيل: فكيف السبيل إلى التوحيد؟ قال (عليه السلام): «باب البحث ممكن، وطلب المخرج موجود، إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه». قيل: وكيف نعرف عين الشاهد قبل صفته؟ قال (عليه السلام): «تعرفه وتعلم علمه وتعرف نفسك به، ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك، وتعلم أنّ ما فيه له وبه، كما قالوا ليوסף: ﴿قَالُوا أَأَتْنَكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي﴾ فعرفوه به ولم يعرفوه بغيره ولا أثبتوه من أنفسهم بتوهم القلوب»^(٣). ولا يخفى ما في الجواب من دلالة على إمكانية المعرفة.

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «أولّ الدّين معرفته» واضح الدلالة على إمكانية المعرفة؛ إذ لو لم تكن المعرفة ممكنة لما عدّها (عليه السلام) أولّ الدّين. قال الطباطبائي: «إنّه سبحانه يزيد على خلقه في أنّ هذه الأوصاف بعد

(١) الكافي، لثقة الإسلام الكليني، تحقيق مع تعليقات: الميرزا أبي الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: السيّد علي عاشور، الطبعة الأولى ١٤٢١ - ٢٠٠٠م، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت: ج ١، ص ٨٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبة الحراني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة: ص ٣٢٦.

كونها مشتركاً فيها، له سبحانه بنحو الاستقلال، ولغيره بالتبع، فهو سبحانه أحق بالعلو والعلم والكرامة... فإنّ هذه الأوصاف فيهم عارضة متزلزلة البنيان، مشوبة بنواقص الأعدام، مكدّرة بكدورات الإمكان^(١).

وعلى هذا الأساس فإنّ مفهوم الوجود ومفهوم الصفات من الحياة والعلم... وإن كانت تُطلق على الواجب والممكن بمعنى واحد، إلا أنّ مصاديقها متفاوتة مختلفة مشكّكة، فللواجب من حقيقة هذه المفاهيم الوجوديّة المرتبة اللامتناهيّة في الشدّة التي لا يخالطها نقص ولا عدم، أمّا في الممكنات فإنّ مصاديق هذه المفاهيم تتّصف بالإمكان والمحدوديّة.

خلاصة الدرس السادس

كُرس هذا الدرس في إعطاء لمحة إجماليّة حول نظريّات معرفة الصفات، للإجابة على الإشكالية القائلة بأن ذات واجب الوجود المقدّسة إذا كانت لا تشترك مع أيّ شيء في أي أمر من الأمور، فكيف يتمّ إطلاق المفاهيم العامة على الحقّ تعالى وسائر الموجودات الأخرى؟ وفي ضوء هذه الإشكالية برزت ثلاث نظريّات للإجابة عنها، وهي:

النظريّة الأولى: نظريّة المشبّهة.

النظريّة الثانية: نظرية المعطّلة.

النظريّة الثالثة: إمكانيّة معرفة الصفات بوجه خاصّ.

١. نظرية المشبّهة: إن المفهوم من هذه الصفات يصدق على الواجب وعلى

الممكن على حد سواء.

(١) الرسائل التوحيدية، العلامة الطباطبائي، تحقيق: صباح الربيعي، الطبعة الأولى، مكتبة

فدك لإحياء التراث: ص ٦٥.

مناقشة نظرية المشبهة: إن القول بتشبيه الواجب تعالى بالإنسان وكونه مركباً من أعضاء، يلزم أن يكون الواجب تعالى مركباً من أعضاء محدودة، وهو ينافي ما تقدّم كونه تعالى بسيطاً، وهناك عدد وافر من النصوص القرآنية والروائية التي تدلّ بصراحة على بطلان نظرية المشبهة.

٢. نظرية المعطلة: حيث حكمت بتعطيل العقول عن معرفة الواجب ومعرفة الصفات.

مناقشة نظرية المعطلة

(١) إن استحالة معرفة كنه ذات الواجب وصفاته وإن كانت صحيحة، لكن ذلك لا يعني عدم المعرفة مطلقاً كما سيأتي بيانه في النظرية الثالثة.

(٢) إن هذه النظرية تقودنا إلى تعطيل المعرفة وهو خلاف ما نجده بالوجدان الحاكم على إمكانية معرفة الواجب وصفاته.

مضافاً إلى وجود عدد وافر من النصوص القرآنية والروائية الدالة على إمكانية المعرفة ودحض نظرية المعطلة.

٣. نظرية إمكانية معرفة صفات الواجب تعالى.

تتلخّص هذه النظرية بأنّ العقل الإنساني وإن كان عاجزاً عن معرفة كنه وتام الذات الإلهية وصفاته تعالى؛ إلاّ أن ذلك لا يعني عدم قدرة العقل الإنساني على معرفة ذات الواجب وصفاته، فإنّ مفهوم الوجود ومفهوم الصفات من الحياة والعلم... وإن كانت تُطلق على الواجب والممكن بمعنى واحد، إلاّ أنّ مصاديقها متفاوتة مختلفة مشكّكة، فللواجب من حقيقة هذه المفاهيم الوجودية المرتبة اللامتناهية في الشدّة التي لا يخالطها نقص ولا عدم، أمّا في الممكنات فإنّ مصاديق هذه المفاهيم تتّصف بالإمكان والمحدودية.

الدرس السابع

الصفات الفعلية زائدة إضافية

هل تصدق الصفات الفعلية على الواجب صدقاً حقيقياً؟

الصفات الفعلية زائدة إضافية

بعدما تبين أنّ الصفات الفعلية منتزعة من فعله تعالى، يلزم أن تكون هذه الصفات متأخرة عن ذاته تعالى، وزائدة على ذاته، مضافة إليها، بمعنى أنّ الذات المتعالية توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، من قبيل صفة الخلق والرزق ونحوها من الصفات، فإننا بعد ملاحظة أفعاله تعالى والنعم التي يتنعم بها الناس ثمّ ننسبها إلى الواجب تعالى، حينذاك نسميها رزقاً، فيقال: الله رازق، وحينما نلاحظ أنّ الله تعالى قد خلق، نسميه خالقاً.. وهكذا. فما لم يوجد الله خلقاً فلا يمكن انتزاع صفة الخالقية، وما لم يكن هناك ما يرزقه لا يمكن انتزاع صفة الرازقية، وهكذا إلى عشرات ومئات الأسماء ممّا يدخل في صفات الفعل التي تكون الذات بما هي، غير كافية لانتزاعها، بل لا بدّ من وجود فعله تعالى لانتزاعها.

وهذا هو معنى أنّ صفات الفعل زائدة على الذات؛ أي أنّها ليست عين الذات، إذ لو كانت عين الذات المتعالية ولم يرزق الله تعالى أو لم يخلق، للزم أن يكون هناك نقص في مقام الذات وهو محال، وهذا بخلاف الصفات الذاتية كالقدرة مثلاً، فإنّه وإن لم يكن هناك مقدور مثلاً، لا يلزم النقص على الذات المتعالية؛ لأنّ الذات المقدسة بنفسها كافية لانتزاع صفة القدرة سواء وجد مقدور أم لا، كما تقدّم.

وبهذا يتّضح معنى كون الصفات الفعلية مضافة إلى الذات المتعالية، وهو

أنّ هذه الصفات بالحقيقة هي صفات للفعل الزائد على الذات الإلهية، وحيث إنّ للفعل إضافة إلى الذات المتعالية بالإضافة الإشرافية - لأنّ الفعل عين الربط بالذات المقدّسة - فتكون الصفة عين الربط بالذات أيضاً فتنسب الصفة إلى الذات، وتسمّى صفات إضافية بهذا المعنى، وإلاّ فهي بالحقيقة صفات مضافة إلى الفعل وتنسب إلى الذات لانتساب الفعل إلى الذات.

ومما يجدر الإشارة إليه: أنّ الصفات الفعلية إضافية في مفهومها ومصداقها معاً؛ لأنّ الصفات الفعلية مفاهيم تُنتزع من إضافة الذات إلى أفعالها، وكذلك مضافة في مصداقها؛ إذ لا يمكن وصف الواجب تعالى بهذه الصفات إلاّ عند تحقّق الفعل خارجاً كما تبين آنفاً. وهذا بخلاف الصفات الذاتية ذات الإضافة كالعلم والقدرة، فهي وإن كانت صفات إضافية إلاّ أنّها إضافية في مفهومها فقط، لا في مصداقها كما هو واضح.

هل تصدق الصفات الفعلية على الواجب تعالى صدقاً حقيقياً؟

الواقع أنّ كلاً من ألفاظ صفات الفعل يمكن أن يستعمل على وجهين، يكون بأحدهما صادقاً عليه تعالى صدقاً حقيقياً، وليس كذلك على الوجه الآخر.

أما الوجه الأوّل، وهو أن يُراد بها القدرة على الفعل، فيكون المقصود من الخالق هو القادر على الخلق، ومن الرازق القادر على الرزق وهكذا. ومآل ذلك هو إرجاع الصفات الفعلية إلى أصلها، وهي صفة القدرة - وهي صفة ذاتية - التي هي مبدأ الفعل، فتكون الصفات الفعلية بهذا الإطلاق من صفات الذات، ومن ثمّ تصدق على الواجب تعالى صدقاً حقيقياً.

على هذا فإذا وجد مخلوق فالواجب تعالى خالقه، وإذا وجد مرزوق فهو رازقه، وإذا وجد من يحتاج إلى من يقومه فالواجب يقومه ومقومه، وهكذا.

فيصدق على الواجب أنه خالق ورازق... ولو لم يكن هناك مخلوق ومرزوق، لأن مآل هذا التوصيف إلى قضية شرطية، والقضية الشرطية صادقة وإن لم يتحقق طرفها، بل وإن استحال تحقق طرفيها، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) فإنها صادقة وإن استحال تحقق طرفيها. وهذا ما أشار إليه الطباطبائي في «الرسائل التوحيدية» بقوله: «إن هذه الأسماء لو انتزعت عن مقام الفعل، فإنها انتزعت عنه بما أن بينه وبين الذات نسبة ورابطة ما، وإلا لم تصدق هذه الأسماء على الذات البتة، فيؤول إلى اعتبار الحيثية، بمعنى أن الذات بحيث لو فرض خلق - مثلاً - فهو خالقه، ولو فرض رزق فهو رازقه. فإذن سبيل الأسماء الفعلية سبيل الأسماء الذاتية في أن الجميع موجود للذات حقيقة»^(١).

وأما الوجه الثاني، الذي به لا تصدق هذه الصفات عليه صدقاً حقيقياً، فهو أن يُراد به إيجاد ذلك الفعل، فيُراد بالخالق موجد الخلق، وبالرازق موجد الرزق، وعند ذلك يكون من صفات الفعل.

توضيح ذلك: لما كان الإيجاد عين الوجود حقيقة، وإنما يختلف عنه اعتباراً - كالفرق بين المصدر واسم المصدر، فإنه إذا نظر إلى الفعل بقطع النظر عن موجدته وعلته يسمى وجوداً وهو اسم مصدر، وإذا نظر إليه باعتبار انتسابه إلى علته سُمي إيجاداً وهو مصدر - إذن فليست حقيقة صفة الفعل غير نفس الفعل لكن منسوباً إليه تعالى. فالخالق مثلاً لا واقع له غير نفس الخلق، بمعنى المخلوق منسوباً إليه تعالى، ولما كانت هذه النسبة إضافة إشراقية، فهي أيضاً نفس المخلوق، فيؤول الأمر إلى أن صفة الفعل لا واقع لها غير الفعل.

(١) الرسائل التوحيدية، مصدر سابق: ص ٤٨ .

وهذا معنى ما ذكره بعض الأعلام المعاصرين حيث قال: «الصفات الفعلية هي المفاهيم التي تنتزع من إضافة الذات إلى أفعالها. وتلك المفاهيم تكون ذات طرفين؛ يقع أحدهما على الواجب، والآخر على مخلوقاته، كالخالق والرازق وغيرهما، فلا تحكي عن حقائق عينية زائدة على الوجود الوجودي وما هو طرف له من الوجودات الإمكانية، ولا تعني إلا انتساب وجود المعلول إلى وجود العلة باعتبار خاصّ.

فإذا لاحظنا وجوداً إمكانياً غير مسبوق بمادة ولا مثال سابق، انتزعنا مفهوم الإبداع، وإذا لاحظنا وجوداً إمكانياً يحتاج إلى موجود آخر في بقائه واستكمالها، انتزعنا مفهوم الرزق، وهكذا. وليس في حاق الأعيان إلا وجود الواجب ووجود مخلوقاته، وقد مرّ مراراً أنّ الإضافة ليست من الحقائق العينية»^(١).

بهذا يتّضح أنّ الصفات الفعلية بهذا اللحاظ لا تصدق على الواجب تعالى صدقاً حقيقياً، وإلا يلزم محذورين:

الأول: لزوم التغيير في الواجب. وذلك لأنّ المفروض أن لا وجود لهذه الصفات قبل الفعل، فالواجب تعالى لم يكن متّصفاً بهذه الصفات ثمّ اتّصف بها، فلم يكن هناك مخلوق ثمّ خلُق، فإذا صدقت عليه الصفات الفعلية بهذا الإطلاق يعني أنّ الواجب تعالى فيه حيثية الاستعداد للاتّصاف بهذه الصفة، ومن الواضح أنّ حيثية الاستعداد هي حيثية التغيير وهو محال على الواجب تعالى؛ لأنّ الاستعداد والتغيير من صفات الممكن كما هو واضح.

الثاني: لزوم التركيب في الواجب تعالى؛ وذلك لأنّ حيثيات الأفعال

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي: ص ٤٤١، الرقم ٤٣٠.

متعدّدة ومتغايرة، فإنّ حيثيّة الجود غير حيثيّة الإعطاء، وحيثيّة الخلق غير حيثيّة الربويّة؛ لأنّ حيثيّة الخلق مرتبطة بالحدوث، وحيثيّة الربويّة والتربية مرتبطة بالبقاء وإحداهما غير الأخرى، وهكذا الأمر في بقيّة حيثيّات الكثيرة، فلو صدقت الصفات الفعلية على الواجب تعالى للزم تركّب الواجب من حيثيّات متعدّدة، وهو محال.

وبما ذكرنا يتبيّن أنّ «الخالق» مثلاً على الوجه الأوّل مشتقّ استعمل في معناه، حيث إنّه يدلّ على ذات تلبّست بالمبدأ حقيقة، وعلى الثاني يكون من صيغ النسبة كاللابن والتامر، حيث إنّ الخالق يرجع معناه إلى ذي خلق. إذن فالصفات الفعلية - أي المنتزعة من مقام الفعل - لما كانت قائمة بالفعل، حادثة بحدوث الفعل، متأخّرة بالذات عن الذات القديمة بالذات، استحال أن يتّصف به الذات الواجبة بالذات، سواء كان الاتّصاف بنحو العينية أو بنحو العروض.

ولازم ذلك أنّه إذا قيل: خلق الله هذا الحادث في هذا الزمان، فليس معناه أنّ الخلق من حيث تعلّقه بالواجب تعالى واقع في وعاء الزمان، بحيث يحتاج إلى تصوّر زمان في الصقع الربوي، بل إنّها زمانية تكون باعتبار تعلّقه بالخلق الحادث.

وبعبارة أخرى: لا يكون الفعل والإيجاد بالمعنى المصدرية المنسوب إلى الفاعل، واقعاً في ظرف الزمان والمكان مثلاً، بل الذي يقع في مثل هذه الظروف هو حاصل الفعل وبمعنى اسم المصدر ومن حيث الانتساب إلى نفس الفعل، وهو نفس الوجود الإمكانية، وبهذا يفسّر ما يدلّ على قيود لفعل الواجب تعالى.

بيان آخر في المقام

هذا البيان يعتمد على التمييز بين مقام الثبوت ومقام الإثبات.
توضيحه: إن معرفة صفات أيّ شيء تنحصر في طريقتين:
الطريق الأول: هو طريق العلة، فإن العلة عالمة بمعلولها وكمالات
معلولها، ومن الواضح استحالة سلوك هذا الطريق لمعرفة صفات الواجب
تعالى؛ إذ لا علة للواجب تعالى.

الطريق الثاني: من طريق آثار الشيء، كما لو أنك لا تعرف أن زيداً عالم أم
لا، لكن يمكن الاطلاع على علمه من خلال آثاره ككلامه مثلاً.
إلا أنه يجدر الالتفات إلى شيء مهم وهو أنك إذا عرفت أن زيداً عالم من
طريق آثاره فإن علمك بذلك لا يعني أن زيداً لم يكن عالماً في الواقع والآن
صار عالماً بعدما اطلعت على علمه، وإنما انكشف لك علمه الآن في مقام
الإثبات، لا أنه لم يكن عالماً وبعد اطلاعك على علمه صار عالماً.

إذا تبين ذلك نقول: إن الصفات الفعلية - في الحقيقة - هي ظهور
وانكشاف الصفات الذاتية لنا، فإن القدرة - وهي صفة ذاتية - لو أرادت أن
تظهر لنا فإنها ستظهر في هذه الصفات التي نعبر عنها بالصفات الفعلية
كالخلق والرزق والعطية والجود ونحوها، وهكذا في باقي الصفات الذاتية
الأخرى، فإنها تظهر لنا من خلال الأفعال، وهذا معنى قولهم: إن الصفات
الفعلية لا تنتزع إلا بعد وجود الفعل خارجاً، وقبله لا مجال لانتزاع هذه
الصفات، وإن كانت حقائقها موجودة في الذات.

إذن صفات الذات مرتبطة بمقام الثبوت والباطن، وصفات الفعل
مرتبطة بمقام الإثبات والظاهر.

على هذا الأساس يتضح أن إطلاق الصفات الفعلية على الواجب تعالى

يكون إطلاقاً حقيقياً، وأنها صادقة على الواجب صدقاً حقيقياً، ولا يلزم من ذلك محذور التغير أو التركب في الواجب تعالى؛ لأنّ صدق إطلاق هذه الصفات عليه تعالى لا يعني أنّ الواجب تعالى لم يكن قادراً على الخلق، والآن حصلت له القدرة على ذلك عندما خلق، ليلزم التغير في الذات المتعالية، وإنّما هو - في الواقع - متّصف بالقدرة على الخلق، لكن في مقام الإثبات والظهور يتوقّف على تحقّق الفعل خارجاً وعيناً.

خلاصة الدرس السابع

١. إنّ الصفات الفعلية صفات زائدة على الذات مضافة إليها؛ بمعنى أنّ الذات المقدّسة توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، فلا يمكن انتزاع هذه الصفات إلّا مع إضافتها إلى فعله تعالى.
 ٢. إنّ الصفات الفعلية صفات للفعل حقيقة وتنسب إلى الواجب بتبع إضافة الفعل إلى الذات المقدّسة، لأنّ الفعل عين الربط بالذات، فتكون الصفة عين الربط بالذات أيضاً، ومن ثمّ تنسب هذه الصفات إلى الواجب تعالى.
 ٣. إنّ الصفات الفعلية ترجع إلى صفة القيوم وهي صفة فعلية جامعة لما عداها من صفات الفعل.
- إنّ الصفات الفعلية لو أُريد بها الفعل منسوباً إلى الفاعل، فلا تصدق على الواجب صدقاً حقيقياً؛ لاستلزام التغير والتركب في الواجب تعالى. أمّا لو أُريد بها القدرة على الفعل، فتصدق على الواجب تعالى صدقاً حقيقياً؛ لأنّ القدرة من الصفات الذاتية.

الدرس الثامن

في حياته تعالى

- حقيقة وماهية الحياة
- الأدلة على أن للواجب تعالى حياة

في حياته تعالى

الحياة والعلم والقدرة ثلاث صفات تتصدّر الصفات الإلهية الذاتية. وقد خُصّص هذا الدرس للبحث في صفة الحياة ضمن نقطتين:

١. حقيقة الحياة وكيفية إطلاقها على الواجب تعالى.

٢. الأدلة على إثبات الحياة للواجب تعالى.

١. حقيقة وماهية الحياة

تطلق الحياة على معنيين، أحدهما بالمعنى الأعم للحياة، والآخر بالمعنى الأخصّ.

المعنى الأعمّ للحياة: وهي الحياة في نظر علماء الطبيعة، حيث عرفوها بأنها المبدأ الذي يترتب عليه النموّ وتوليد المثل والتغذية، وهذا المعنى من الحياة يشمل الحيوان والنبات، مقابل الجماد الذي لا يمتلك الحياة بهذا المعنى، أي المبدأ الذي يترتب عليه النموّ والتوليد والتغذية، وهذا المعنى من الحياة غير مقصود بالبحث؛ لأنه يشتمل على جهة نقص كالنمو والتوليد والمثل... وهو من خواصّ الماديات، فلا يشمل الواجب تعالى بل المجرّدات جميعاً.

المعنى الأخصّ للحياة: هو كون الشيء بحيث يدرك ويفعل باختياره، أي يقدر على الفعل، فالحياة منشأ الإدراك والفعل الحيواني بجميع أنواعه.

وهذا المعنى هو المراد عند الحكماء الإلهيين.

والمقصود بالإدراك الحيواني ليس هو الإدراك الحسيّ الشامل للحواسّ الخمس من الإبصار والسمع والذوق والشمّ واللمس، لأن مثل هذه الحواسّ

لا دليل على وجودها في جميع أنواع الحيوان، بل المراد بالإدراك الحسيّ هو اللمس فقط، أما بقية الحواسّ فقد يوجد بعضها عند بعض الحيوانات ولا يوجد عند البعض الآخر، وإلى ذلك أشار الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء بقوله: «وأول الحواسّ، الذي يصير به الحيوان حيواناً، هو اللمس؛ فإنه كما أنّ كلّ ذي نفس أرضية فإنّ له قوة غذائية، ويجوز أن يفقد من الأخرى، ولا ينعكس، كذلك حال كل ذي نفس حيوانية، فله حسّ اللمس، ويجوز أن يفقد قوة من الأخرى، ولا ينعكس.... فاللمس هو أول الحواسّ، ولا بدّ منه لكلّ حيوان أرضي»^(١)، فالإدراك الحسي هو القدر المشترك بين جميع أفراد الحيوان.

الحياة ملازمة للعلم والقدرة وليست عينها

إنّ الحياة معنى يلازم العلم والقدرة، لا عين العلم والقدرة، والدليل على ذلك هو جواز انفكاك الحياة عن العلم والقدرة في الخارج وفي الذهن، فقد توجد الحياة في الخارج ولا يوجد العلم والقدرة، كما في المغمى عليه أو في شخص أجري له تخدير صناعي.

فهذا الانفكاك بين الحياة وبين العلم والقدرة يكشف عن أن العلم والقدرة شيء والحياة شيء آخر.

ومن الواضح أن المراد بملازمة الحياة للعلم والقدرة، هو التلازم الاصطلاحي بمعنى المقتضي لا العلة التامة، وعلى هذا فلا منافاة بين كون العلم والقدرة من لوازم الحياة وبين مفارقتها للحياة.

ومما تقدّم تبين أن الحيّ هو الذي يدرك الأمور ويفهمها وتصدر باختياره وإرادته، فالحيّ هو المدرك العالم المختار. فكل موجود له إدراك، يسمّى

(١) الشفاء، الطبيعيات، للشيخ الرئيس: الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن السادس.

«حيواناً». أما ما هي حقيقة الحياة؟ فهي مجهولة الكنه، وهو ما أجمع عليه الباحثون من الفلاسفة والمتكلمين.

ولا يخفى أن هذا الجهل بحقيقة الحياة لا يقتصر على صفة الحياة عند الواجب تعالى، وإنما يمتدّ ليشمل مطلق الحياة، فالحياة مجهولة الكنه مفهوماً ومصداقاً. لكننا وإن عجزنا عن معرفة حقيقة وكنه الحياة، إلا أننا نعرفها من خلال آثارها، وهما العلم والقدرة على الفعل.

٢. الأدلة على أن للواجب تعالى حياة

يمكن إقامة دليلين على حياته تعالى:

الدليل الأول: أننا نجد من أنفسنا أن العلم والقدرة زائدتان على ذاتنا وبواسطتها تتّصف بالحياة، فبالأولوية القطعية تثبت الحياة لمن كان العلم والقدرة عين ذاته، وهو الواجب تعالى، فالواجب تعالى له حياة، لكن بعد حذف النواقص والزوائد الخاصة بالموجودات الإمكانية، لتكون منسجمة مع الذات الواجبة ومقامها الأسمى.

قال صدر المتألهين: «الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتمّ بإدراك وفعل، والإدراك في حقّ أكثر الحيوانات لا يكون غير الإحساس، وكذا الفعل لا يكون إلاّ التحريك المكاني المنبعث عن الشوق، وهذان الأثران منبعثان عن قوّتين مختلفتين إحداهما مدركة والأخرى محرّكة. فمن كان إدراكه أشرف من الإحساس كالتعقل ونحوه، وكان فعله أرفع من مباشرة التحريك كالإبداع وشبهه، كان أولى بإطلاق اسم الحياة عليه بحسب المعنى. ثم إذا كان نفس ما هو مبدأ إدراكه بعينه نفس ما هو مبدأ فعله من غير تغاير حتى يكون إدراكه بعينه فعله وإبداعه، فهو أيضاً أحقّ بهذا الاسم، لبراءته عن التركيب؛ إذ التركيب مستلزم للإمكان والافتقار، لاحتياج المركّب في قوام وجوده إلى

غيره، والإمكان ضرب من العدم المقابل للوجود، والموت المقابل للحياة، والدثور المقابل للبقاء. فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى، وقد صحَّ أن واجب الوجود بسيط الحقيقة أحديّ الذات والصفة، فردانيّ القوة والقدرة، وأنّ نفس تعقله للأشياء نفس صدورها عنه، وأنّ معنى واحداً بسيطاً منه عقل للكُلِّ ومنشأ للكُلِّ، فهو أحقّ وأليق باسم الحياة من جميع الأحياء. كيف؟ وهو محيي الأشياء ومعطى الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكُلِّ ذي وجود وعلم وقدره^(١).

فالحياة في الممكن والواجب مفهوم واحد، وهو كون الشيء على نحو يدرك ويفعل، إلا أن التفاوت بين الحياة في الممكن والحياة عند الواجب في المصادق، فالواجب تعالى تكون الحياة عين ذاته، لا أن ذاته شيء والحياة عارضة عليه، أما الممكن فالحياة ليست عين ذاته وإنما عارضة عليه.

الدليل الثاني: يمكن تقريبه من خلال مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الحياة كمال وجوديٍّ؛ كما هو واضح، بل هي من أعظم الكمالات.

المقدمة الثانية: إن الواجب تعالى لا يشدُّ عنه كمال من الكمالات؛ كما تقدم في الدروس السابقة، من أن كَلَّ كمال مفروض، فالواجب تعالى له أعلى مراتب ذلك الكمال وأنه عين ذاته.

النتيجة: الواجب تعالى حيّ بذاته.

وإلى ذلك أشار صدر المتأهّلين بقوله: «اعلم أن حياة كَلَّ حيّ إنّما هي نحو وجوده؛ إذ الحياة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الأفعال الصادرة عن الأحياء من آثار العلم والقدرة، لكن من الأشياء الحيّة ما يجب فيه أن يسبق

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ٤١٣.

هذا الكون كون آخر، ومنها ما ليس يجب فيه أن يسبقه كون آخر. فالقسم الأول كالأجسام الحية، فإن كونها ذات حياة إنما يطرأ عليها بعد كون آخر لها يسبق هذا الكون الحيواني... وأما القسم الثاني فهو فيما يخرج عن الأجسام، فإن ما ليس بجسم، لا يمتنع فيه أن يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة... وواجب الوجود أولى بأن يكون حياته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة^(١).

الدليل الثالث: وهو مبني على قاعدة «معطي الشيء غير فاقد له»، فحيث إن الواجب تعالى أعطى وأفاض الحياة على المخلوقات، ينتج أنه تعالى متّصف بالحياة بنحو أعلى وأشرف، لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

خلاصة الدرس الثامن

١. الحياة مجهولة الكنه والحقيقة، ولا مجال لمعرفة إلا من خلال آثارها.
٢. تعرف الحياة من خلال آثارها، وهي العلم والقدرة.
٣. الأدلة على إثبات الحياة للواجب تعالى.
٤. إن العلم والقدرة عندنا زائدتان على ذاتنا وهما من لوازم الحياة، وبالأولية القطعية نثبت الحياة للواجب تعالى؛ لأن العلم والقدرة في الواجب عين ذاته.
٥. إن الحياة كمال وجودي، والواحد تعالى واجد لكل كمال وجودي بنحو أعلى وأشرف.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٤١٧.

الدرس التاسع

في علمه تعالى

- مقدمات تمهيدية
 ١. انقسام الوجود إلى خارجي وذهني
 ٢. في تعريف العلم
 ٣. العلم من سنخ الوجود
 ٤. انقسام المعلوم إلى ما بالذات وما بالعرض
 ٥. انقسام العلم إلى حصولي وحيثوي
 ٦. اتحاد العالم والمعلوم
- علم الواجب تعالى بذاته في مرتبة ذاته

في علمه تعالى

مقدمات تمهيدية

هنالك مباحث كثيرة تتعلق بمسألة علمه تعالى من قبيل:

١. علمه بذاته في مرتبة ذاته.
 ٢. علمه بما سوى ذاته في مرتبة ذاته.
 ٣. علمه بالأشياء قبل الإيجاد علمٌ إجماليٌّ في عين الكشف التفصيلي.
 ٤. له علم تفصيليٌّ بما سوى ذاته في مرتبة ذواتها الخارجة عن الذات المتعالية.
 ٥. جميع مراتب علمه حضوري لا حصولي.
- وفي هذا الدرس نتناول مسألة علمه بذاته:

لكن قبل الدخول فيها ينبغي تقديم عدد من المقدمات:

المقدمة الأولى: انقسام الوجود إلى خارجي وذهني

ذكرت الأبحاث الفلسفية أنّ الوجود ينقسم إلى خارجي وذهني، إذ إنّ للماهيات الخارجيّة وجوداً آخر لا يترتب عليه الآثار الخارجيّة، وهذا النحو من الوجود يسمّى بالوجود الذهني؛ قال الطباطبائي: «المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها، وجوداً آخر لا تترتب عليها فيه آثارها الخارجيّة بعينها، وإن تترتب آثار غير آثارها الخارجيّة. وهذا النحو من الوجود هو الذي نسمّيه: (الوجود الذهني) وهو علمنا بماهيات الأشياء»^(١).

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٤.

واستُدلَّ على ذلك بعدة أدلة منها ما ذكره بقوله: «والبرهان على ثبوت الوجود الذهني... أنا نتصوّر هذه الأمور الموجودة في الخارج - كالإنسان والفرس مثلاً- على نعت الكلّية والصرافة، ونحكم عليها بذلك، ولا نرتاب أنّ لمتصوّرنا هذا ثبوتاً ما في ظرف وجداننا، وحكمنا عليه بذلك، فهو موجود بوجود ما، وإذ ليس بهذه النعوت موجوداً في الخارج لأنّه فيه على نعت الشخصية والاختلاط، فهو موجود في ظرف آخر لا ترتّب عليه فيه آثاره الخارجيّة ونسمّيه: الذهن»^(١).

المقدّمة الثانية: في تعريف العلم

ذكر الحكماء أنّ مفهوم العلم بديهيّ لا يحتاج إلى تعريف، وإن عُرّف بأنّه حضور أمر مجرد لأمر مجرد أو حضور شيء لشيء^(٢).
لذا نجد أنّ الفلسفة لا تبحث عن مفهوم العلم أو مصداقه، وإنّما تبحث عن خواصّ العلم وما إذا كان موجوداً مادياً أم مجرداً، حضورياً أم حصولياً.

وإلى هذا المعنى يشير الطباطبائي بقوله: «وجود العلم ضروريّ عندنا بالوجدان، وكذلك مفهومه بديهيّ لنا، وإنّما نريد بالبحث في هذا الفصل الحصول عن أخصّ خواصّه»^(٣).

المقدّمة الثالثة: أنّ العلم من سنخ الوجود

أي إنّ العلم - عموماً - ليس من سنخ الماهيّات، ليكون محكوماً بقوانينها

(١) المصدر السابق: ص ٣٥، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٤٩.

(٢) انظر نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٤٠.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٣٦.

وأحكامها، بل هو من سنخ الوجود، وعلى هذا يكون تابعاً للوجود بحسب قوانينه العامة من التشكيك وغيره.

قال صدر المتأهّين: «إنّ العلم - كالوجود - يُطلق تارةً على الأمر الحقيقي، وتارةً على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري أعني العالميّة. وهو الذي يشتقّ منه العالم والمعلوم وسائر تصاريفه، إذ العلم ضربٌ من الوجود. ولو سألت الحقّ فالعلم والوجود شيءٌ واحد»^(١).

المقدّمة الرابعة: انقسام المعلوم إلى ما بالذات وما بالعرض

المقصود من المعلوم بالذات هو الذي يحضر عند العالم، سواء كان صورة ذهنيّة أو موجوداً عينيّاً.

والمقصود من المعلوم بالعرض هو الوجود العيني للشيء الذي يكون وجوده في نفسه غير وجوده لمدرّكه.

قال صدر المتأهّين: «اسم المعلوم قسماً:

أحدهما: هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدرّكه، وصورته العينيّة هي بعينها صورته العلميّة، ويُقال له المعلوم بالذات.

وثانيهما: هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدرّكه، وصورته العينيّة ليست هي بعينها صورته العلميّة، وهو المعلوم بالعرض.

فإذا قيل (العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك) أريد بالمعلوم به الأمر الخارج من القوّة المدركة كالسما والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والإنسان وسائر المادّيات وأحوالها، وإذا قيل (العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك) أريد به العلم الذي هو نفس المعلوم لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ١٥٠.

شيء غيره.

وفي كل من القسمين: المعلوم بالحقيقة، والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود نوري إدراكي خالص عن الغواشي المادية، غير مخلوط بالأعدام والظلمات^(١).

المقدمة الخامسة: انقسام العلم إلى حصويّ وحضوريّ

من الواضح أنّ العلم ينقسم قسمة حاصرة إلى علم حصويّ وهو حضور المعلوم لدى العالم بنفس وجوده، وإلى علم حصويّ وهو حضور المعلوم لدى العالم بماهيته أو مفهومه، قال السيد الطباطبائي: «انقسام العلم إلى قسمين، قسمة حاصرة. فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيته وهو العلم الحصوي، أو بوجوده وهو العلم الحضوري»^(٢).

المقدمة السادسة: اتحاد العالم والمعلوم

استدل الحكماء على اتحاد العالم والمعلوم، ويمكن تقريب هذا البرهان من خلال مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن المعلوم - سواء كان حضورياً أم حصولياً - إما أن يكون وجوده لنفسه أو يكون وجوده لغيره.

المقدمة الثانية: «إن وجود المعلوم هو للعالم في كلتا هاتين الحالتين.

وعلى أساس هاتين المقدمتين:

إذا كان المعلوم جوهرًا - أي إن وجوده لنفسه - فهو للعالم أيضاً كما فرضنا في المقدمة الثانية، وهذا يعني كون الشيء الواحد موجوداً لنفسه

(١) المصدر السابق: ج ٦ ص ١٥١.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة: ص ٢٣٧.

وموجوداً لغيره وهو محال؛ إذ قد تبين في محله بأن الوجود لنفسه والوجود لغيره قسمان متباينان فكيف يعقل اجتماعهما؟!^(١).

قال الطباطبائي في حاشيته على الأسفار: «إن تقسيم الوجود إلى ما لنفسه ولغيره يوجب التباين بين القسمين، ولازم ذلك أن يمتنع معقولية الجوهر المجرد لغيره لأنه موجود لنفسه ويمنع وجود ما هو كذلك لغيره»^(٢).

أما إذا كان المعلوم عرضاً فيكون وجوده لغيره، وفي الوقت ذاته يكون وجوده للعالم، فيلزم قيام وجود عرضي واحد بموضوعين ومآله إلى التناقض.

وفي كلا هذين المعلومين لا يمكن التفصي من الإشكال، إلا بالقول باتحاد العاقل مع المعقول.

قال: الطباطبائي: «علم الشيء هو حصول المعلوم - أي الصورة العلمية - للعالم كما تقدّم، وحصول الشيء وجوده، ووجوده نفسه. فالعلم هو عين المعلوم بالذات، ولازم حصول المعلوم للعالم وحضوره عنده اتّحاد العالم به، سواء كان معلوماً حضورياً أو حصولياً. فإنّ المعلوم الحسولي إن كان أمراً قائماً بنفسه كان وجوده لنفسه وهو مع ذلك للعالم فقد اتّحد العالم مع المعلوم؛ ضرورة امتناع كون الشيء موجوداً لنفسه ولغيره معاً، وإن كان أمراً وجوده لغيره - وهو الموضوع - وهو مع ذلك للعالم، فقد اتّحد العالم بموضوعه، والأمر الموجود لغيره متّحد بذلك الغير، فهو متّحد بما يتّحد به ذلك الغير،

(١) انظر شرح نهاية الحكمة، مرحلة العقل والعاقل والمعقول لآية الله السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ ميثاق طالب، الطبعة الأولى ٢٠١٠م. دار فراقد - قم إيران.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٥٤، ح ١.

ونظير الكلام يجري في المعلوم الحضورى مع العالم به»^(١).
 وقال صدر المتأهين: «إنه يجب أن يعلم أن المعقول بما هو معقول
 - وهو المعقول بالحقيقة بالذات - وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته،
 شيءٌ واحد بلا اختلاف جهة»^(٢).
 بعد بيان هذه المقدمات ، سوف نلج في المسألة الأولى في هذا الدرس، وهي:

علم الواجب تعالى بذاته في مرتبة ذاته

تعود الأدلة إلى إثبات علم الله بذاته إلى المستويين العقلي والنقلي.
 البرهان الأول: ينتهي هذا البرهان العقلي إلى قاعدة «معطي الشيء لا
 يمكن أن يكون فاقداً له»، وأدلة أخرى.
 ملخص الدليل: أن الإنسان يعلم ذاته علماً حضورياً، 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 زود الإنسان بهذا العلم وهو
 - سبحانه - فاقده؟ لو كان ذلك للزم منه أن يكون فاقداً للشيء معطياً له،
 وهو محال عقلاً، لأن مفيض الكمال وواهبه لا يكون فاقده.
 وحيث «ثبت استناد جميع الممكنات إليه ومنها الذوات العالمة بأنفسها،
 وجب أن يكون الواجب واجداً لهذا الكمال، أي عالماً بذاته علماً يكون نفس ذاته
 لا زائداً عليها»^(٣) بل «علم الموجود الحق بذاته أتم العلوم وأشدها نورية وجلاءً
 وظهوراً»^(٤) وفاقاً لقاعدة أن الواجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

(١) شرح نهاية الحكمة، العقل والعقل والعقل والمقول، تقريراً للأبحاث آية الله العلامة السيد
 كمال الحيدري، بقلم الشيخ ميثاق طالب، دار فراق، ١٤٣١ هـ: ص ١١٩.
 (٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ١٦٥.
 (٣) الإلهيات، مصدر سابق، ص ١١١.
 (٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٧٧.

يضيف صدر الدين الشيرازي في إشارة إلى قانون أن واهب الكمال، من المحال عقلاً أن يكون فاقداً له: «كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية أن يكون واهب كمال ما ومفيضة قاصراً عن ذلك الكمال؟»^(١).

البرهان الثاني: يمكن أن يُستدلّ على أن الواجب تعالى يعلم ذاته بذاته ببرهان يتألف من مقدمتين:

الأولى: أن الواجب تعالى وجودٌ مجرد. وهذا ما ثبت في الأبحاث السابقة.

الثانية: كلٌّ مجرد فهو عاقل لذاته.

وقد استدلوا لذلك بأن: «كلٌّ مجرد فإنه عقل وعاقل ومعقول. أمّا إنه عاقل؛ فلائنه لتتام ذاته وكونه فعلية محضة لا قوّة معها، يمكن أن يوجد ويحضر لشيء بالإمكان، وكلّ ما كان للمجرد بالإمكان فهو له بالفعل فهو معقول بالفعل. وإذا كان العقل متّحداً مع المعقول فهو عقل، وإذا كانت ذاته موجودة لذاته فهو عاقل لذاته، فكلٌّ مجرد عقل وعاقل ومعقول. وإن شئت فقل: (إنّ العقل والعاقل والمعقول مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد) والبرهان المذكور آنفاً كما يجري في كون كلٍّ مجرد عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لنفسه، يجري في كونه عقلاً ومعقولاً لغيره»^(٢).

النتيجة: أن الواجب تعالى عالمٌ بذاته.

قال صدر المتألهين: «إنّ حقيقة العلم لما كان مرجعها إلى حقيقة الوجود بشرط سلب النقائص العدمية وعدم احتجاب الملابس الظلمانية، وثبت أن كلّ ذات مستقلة الوجود مجردة عمّا يلبسها فهي حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها، وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير، وهذا الحصول أو الحضور لا يستدعي

(١) المصدر السابق، ج٦، ص١٧٨.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٦٠.

تغاييراً بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده، لا في الخارج ولا في الذهن، فكل ما هو أقوى وجوداً وأشدّ تحصلاً وأرفع ذاتاً من النقائص والقصورات، يكون أتمّ عقلاً ومعقولاً وأشدّ عاقليةً لذاته.

فواجب الوجود لما كان مبدأ سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة والضعف والشرف والحسنة من العقلية والحسيات والمبدعات والمكونات، فيكون في أعلى مراتب شدة الوجود وتجرده ويكون غير متناهٍ في كمال شدته، وغيره من الموجودات وإن فرض كونها غير متناهية في القوة بحسب العدة والمدّة لكنّها ليست بحيث لا يمكن تحقّق مرتبة أخرى في الشدة هي فوقها.

فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى كان وزان عاقليةً لذاته على هذا الوزان، فنسبة عاقليةً في التأكد إلى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التأكد إلى وجودها. فعلم الموجود الحق بذاته أتمّ العلوم وأشدّها نوريةً وجلاءً وظهوراً، بل لا نسبة لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها، كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الأشياء^(١).

الدليل الروائي

وردت روايات متظافرة حول مسألة علمه تعالى بذاته، منها

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؛ لأنه لم يكن يسأها ولا يطلب منها، ونفسه هو، وقدرته نافذة فلا يحتاج أن يسمي نفسه، ولكنه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها»^(٢) إلى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ١٧٤.

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

آخر النصّ.

ثمّ في النصّ تمييز 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 الحسولي، أمّا العرفان فلا يكون إلّا في الحضور. 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 أنّه وحده؟ فقد اختلف مواليك، فقال بعضهم: قد كان يعلم قبل أن يخلق شيئاً من خلقه، وقال بعضهم: إنّنا معنى يعلم يفعل، فهو اليوم يعلم أنّه لا غيره قبل فعل الأشياء، فقالوا: إن أثبتنا أنّه لم يزل عالماً بأنّه لا غيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليته؟ فإن رأيت يا سيدي 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 مقولة إنكار علم الله بذاته، بيد أنّ جواب الإمام جاء حاسماً في إثبات العلم الإلهي، كما يفيد قوله (عليه السلام): «ما زال الله عالماً».

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٨، الحديث ٦.

خلاصة الدرس التاسع

- ١ . هنالك مباحث كثيرة تتعلق بمسألة علمه تعالى، من قبيل أن علمه بذاته في مرتبة ذاته، وأن علمه بما سوى ذاته في مرتبة ذاته، وأن علمه بالأشياء قبل الإيجاد علمٌ إجماليٌّ في عين الكشف التفصيلي ونحوها.
 - ٢ . تناول هذا الدرس تقديم عدد من المقدمات المهمة، منها أن العلم من سنخ الوجود، وانقسام المعلوم إلى ما بالذات وما بالعرض وانقسام العلم إلى حصويٍّ وحضوريٍّ، واتحاد العالم والمعلوم.
 - ٣ . استدلّ على علم الواجب تعالى بذاته في مرتبة ذاته بمستويين من الأدلة العقلية والنقلية.
- البرهان الأول عقليٌّ ينتهي إلى قاعدة «معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له».

البرهان الثاني يتألف من مقدمتين:
الأولى: أن الواجب تعالى وجودٌ مجرد.
والثانية: كلٌّ مجرد فهو عاقل لذاته.
النتيجة: أن الواجب تعالى عالمٌ بذاته.
أما الأدلة الروائية فهي روايات متظافرة غطت المسألة .

الدرس العاشر

في علم الواجب بالأشياء

- علم الواجب بغيره قبل الإيجاد
- علم الواجب قبل الإيجاد علم إجمالي في عين الكشف التفصيلي
- علم الواجب بالأشياء بعد الإيجاد

في علم الواجب بالأشياء

في هذا الدرس نتناول مسائل ثلاث:

المسألة الأولى: علم الواجب بغيره قبل الإيجاد.

المسألة الثانية: علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد علم إجمالي في عين

الكشف التفصيلي.

المسألة الثالثة: علم الواجب بالأشياء بعد الإيجاد (العلم الفعلي).

المسألة الأولى

علم الواجب بغيره قبل الإيجاد

لا يخفى أن مسألة علم الواجب بغيره قبل الإيجاد من المسائل التي استحوذت على اهتمام الفلاسفة، حيث برزت اتجاهات متعددة وأقوال مختلفة إزاءها، وقد استعرض صدر المتأهّين تاريخ هذه المسألة من العهد اليوناني انتهاءً بالقرن الهجري العاشر^(١).

وقال صدر المتأهّين في بيان صعوبة هذه المسألة: «ولصعوبة دركها وغموضه زلّت أقدام كثير من العلماء حتّى الشيخ الرئيس ومن تبعه في إثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات، وحتّى شيخ أتباع الرواقيين

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٨٠. انظر المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، للفخر الرازي، مكتبة الأسد، طهران: ج ١ ص ٤٩١.

ومَن تبعه في نفي العلم السابق على الإيجاد، فإذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة حوضهما في هذا الفنّ هذا الحال، فكيف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء والبدع وأصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصام؟

ولأجل ما ذكرناه من الصعوبة والإشكال أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته، كما أنّ منهم من نفى علمه بشيء أصلاً؛ بناءً على أنّ العلم عندهم إضافة بين العالم والمعلوم ولا إضافة بين الشيء ونفسه أو صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدّد الواجب، وإذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره؛ إذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته، فقد ضلّوا ضلالاً بعيداً وخسروا خسراناً مبيناً^(١).

وقال الشيخ مصباح اليزدي: «هذه المسألة (علم الواجب) من أغمض المسائل الحكميّة، وقد بذل كبار الفلاسفة والمتكلمين جهوداً وافرة لتبيينها، وعقدوا مسائل كثيرة في باب العلم تمهيداً لحلّها، كالعقل الإجمالي، والعلم الكليّ الحاصل من الأسباب قبل تحقّق مسبباتها، وغيرها ممّا ركّز عليه الشيخ في كتبه، ويكفيك نموذجاً جلياً لهذه الجهود ما ترى في كتاب التعليقات^(٢)، حيث عالج هذه المسألة مرّة بعد أخرى، ممّا يشكّل قسماً من هذا الكتاب. ولهم أقوال عديدة، ومباحثات طويلة، ومناقشات عنيفة، تعرّض لبعضها صدر المتألّهين وتصدّى للمحاكمة بينها، وقد مهّد نفسه مقدّمات^(٣) لتوضيح ما اختاره من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ١٧٩.

(٢) انظر التعليقات للشيخ الرئيس، حقه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم المقدسة، ١٤٠٤هـ: ص ٢٧-٢٩، ٧٥، ٩٢-١٨٠.

(٣) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ١٤٩-١٦٩.

العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، مما يعدّ أروع متوج للتفكير الفلسفي، وأبداع منسوج للعقل البشري، وإن كان حقيقة المقصود أرفع مما يخلّق إليه طائر الذهن الإنساني، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء»^(١).

البرهان على علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد

يبتني هذا البرهان على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الواجب تعالى بسيط

وقد تقدّم الكلام حول هذه المسألة وتبيّن أنّ الواجب تعالى بسيط صرف غير مركّب بأيّ نحو من أنحاء التركيب، لا يخالطه نقص ولا عدم، فما من كمال وجوديّ إلاّ وهو واجد له بنحو أعلى وأشرف.

المقدّمة الثانية: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

تعود هذه القاعدة الفلسفية وهي بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها، إلى صدر الدين الشيرازي، حيث برهن على إثباتها خلال بحوثه الفلسفية، وأكّدها في مواضع متعدّدة من كتابه الأسفار، حتى بلغ من اعتزازه بالقاعدة، أن قال فيها نصّاً: «إنّ كلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل، وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذلك»^(٢).

ينطلق الشيرازي في إثبات القاعدة من نفي التركيب، فكلّ هويّة صحّح أن يُسلب عنها شيء فهي متحصّلة من إيجاب وسلب، وكلّ ما كان كذلك فهو مركّب من إيجاب وسلب. وبالعكس النقيض: فإنّ كلّ ذات بسيطة الحقيقة لا يُسلب عنها شيء، وقد ثبت أنّ الله بسيط الحقيقة، إذن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

(١) تعليقة الشيخ مصباح الزدي على نهاية الحكمة، تعليقة رقم ٤٣١: ص ٤٤٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج ٣، ص ٤٠.

بتعبير صدر الدين نفسه: (إنّ الهوية البسيطة الإلهية لو لم تكن كلّ الأشياء لكانت ذاته متحصّلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر، فيتركّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين، وقد فُرض وثبت أنّه بسيط الحقيقة، هذا خلف. فالمفروض أنّه بسيط إذا كان شيئاً دون شيء آخر، كأن يكون «أ» دون «ب» فحيثية كونه «أ» ليست بعينها حيثية كونه «ليس ب» وإلاّ لكان مفهوم «أ» ومفهوم «ليس ب» شيئاً واحداً، واللازم باطل؛ لاستحالة كون الوجود والعدم أمراً واحداً، فالملزوم مثله، فثبت أن البسيط كلّ الأشياء^(١).

بعبارة أوضح: إذا كان الله واجداً لشيء وفاقداً لشيء آخر، يلزم التركيب. وحيث ثبت أنّ الله سبحانه ليس مركّباً، بل هو بسيط من كلّ جهة، إذن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها.

في ضوء هذه القاعدة أسّس الشيرازي لمبدأ علم الواجب - سبحانه - بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد. يقول في موضع آخر من مبحث العلم الإلهي في الأسفار، ما نصّه: «فإذا تمّهدت هذه الأصول، فنقول: الواجب تعالى هو المبدأ الفيّاض لجميع الحقائق والمهيّات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحديته كلّ الأشياء.

ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أنّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كلّ الأشياء...، فإذن لما كان وجوده تعالى وجود كلّ الأشياء، فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعقل.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ج٦، ص ١١١ - ١١٢.

فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدّم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبت أنّ علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته أو خارجه منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجهه، والإجمالي بوجهه، وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط^(١).

هذا هو البرهان الأوّل لإثبات علم الواجب بما عداه في مرتبة ذاته قبل الإيجاد، وقد عبّر عنه بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، وهو مبني على قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء^(٢).

ولا يخفى أنّ علم الواجب بذاته وعلمه بالأشياء قبل إيجادها في مقام ذاته، هو علم واحد لا علمان، وبذلك ترجع هاتان المسألتان - علمه تعالى بذاته وبغيره قبل الإيجاد - إلى مسألة واحدة.

البرهان الثاني: معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له

خلق الله سبحانه كلّ شيء ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢) سواء كان في أصل وجوده (أي كان التامة) أو بالكمال الذي يرتبط بكلّ موجود (كان الناقصة) حيث يستطيع كلّ موجود أن يبلغ الكمال الذي هيأه الله له على وفق قاعدة «كلّ ميسر لما خلق له» التي ينصّ عليها الحديث النبويّ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص ٢٦٩-٢٧١.
 (٢) إلى هذا المعنى أشار العلامة الطباطبائي في هامش له على هذا الموضع من الأسفار، جاء به: «بيان مبني على قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء السابق ذكرها». الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، هامش صفحة ٢٧٠.

تفيد المقدمة الأولى إذن: أن الله سبحانه خالق كل شيء، وواهبه كما له الذي يستحق ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠).

أما المقدمة الثانية، فهي: أن معطي الشيء يستحيل أن يكون فاقداً له، هذه كبرى عقلية يكفي لإثباتها تصوّر أطرافها.

وهكذا يكون أمامنا قياس من الشكل الأوّل، صغراه: أن الله سبحانه معطي كل شيء خلقه، وكبراه: أن معطي الشيء يستحيل أن يكون فاقداً له.

النتيجة: يستحيل أن يكون الله سبحانه فاقداً لأي شيء، ولو فقد العلم التفصيلي قبل الإيجاد لكان فاقداً، وإذا كان فاقداً لا يمكن أن يكون معطياً، والتالي باطل لأنه أعطى، فإذاً لا بد أن يكون واجداً.

لا ريب أن هذا البرهان القائم على قاعدة معطي الشيء لا يكون فاقداً له كحدّ أوسط، قريب المأخذ من البرهان السابق، لكن بيان آخر.

المسألة الثانية

علمه قبل الإيجاد إجمالي في عين الكشف التفصيلي

ليس المراد من العلم الإجمالي هو العلم المبهم، لأنه من المحال أن يكون مبهماً ومفصلاً في آن واحد، وإنما المقصود منه هو العلم البسيط غير المركب، ومثلوا له بما إذا سألك سائل عن عدة من المسائل التي لك بها علم، فحضرك الجواب في الوقت، وأنت في أول لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل، لكن لا تميز لبعضها من بعض ولا تفصيل، وإنما يحصل التميز والتفصيل بالجواب، كأن ما عندك من بسيط العلم منبع تنبع وتجري منه التفاصيل، ويسمى: (عقلاً إجمالياً)^(١) فهو من جهة علم إجمالي فيه كل التفاصيل؛ لأن المجتهد قبل أن يجيب عن الأسئلة يكون لديه علم إجمالي، ولكن بعد أن يسأل فإنه يجيب بالتفاصيل. فالعلم الإجمالي هو الأصل والعلوم التفصيلية فروع وآثاره.

وبهذا يتضح الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي الفلسفي، والعلم الإجمالي والتفصيلي في علم الأصول، فإن العلم الإجمالي عند الأصوليين يرجع في الحقيقة إلى علم من جهة وجهل من جهة أخرى، لأنه علم بصورة كلية كالعالم بنجاسة أحد الإنائين مثلاً وجهل بأي من الإنائين بعينه، وكلما ازدادت أطراف العلم الإجمالي ازداد الإبهام والجهل. أما العلم الإجمالي الفلسفي فهو علم بسيط فيه جميع تفاصيل العلم التفصيلي، فهو مصدرها ومنبعها والخلاق لها.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة، ص ٢٤٨.

كما أنّ العلم التفصيلي في علم الأصول هو العلم الذي يتميز بكونه أقوى من العلم الإجمالي الأصولي، بخلاف العلم التفصيلي الفلسفي فإنّه أضعف من العلم الإجمالي الفلسفي، لأنّه متفرّع عليه.

وقد تقدّم آنفاً قول صدر المتأهّلين في بيان حقيقة العلم الإجمالي الفلسفي بأنّه هو علمٌ تفصيليٌّ بوجه وإجماليٌّ بوجهٍ آخر؛ وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، فهو الكلّ في وحدة، «فهذا العلم الواحد البسيط فعّال للتفاصيل وهو أشرف منها» فمع كون هذا العلم الإجمالي بسيطاً، لكنّه أشرف من العلم التفصيلي.

التوثيق الروائي

من الروايات التي أشارت إلى أنّ الله تعالى عالم بالأشياء قبل إيجادها:
 ١. عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «قلت له: رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس كان في علم الله؟ فقال: بلى قبل أن يخلق السماوات والأرض»^(١). وهي واضحة الدلالة على أنّ الله تعالى يعلم بالأشياء قبل وجودها وتحققها خارجاً.

٢. حدّثنا الحسين بن أحمد بن إدريس، عن أبيه، عن محمّد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري، عن عليّ بن إسماعيل، وإبراهيم بن هاشم جميعاً، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن حازم، قال: «سألته - يعني أبا عبد الله (عليه السلام) - هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله عزّ وجلّ؟ قال: لا، بل كان في علمه قبل أن ينشئ السماوات والأرض»^(٢).

(١) التوحيد، مصدر سابق: ص ١٣٥، باب العلم، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣٥، الحديث ٦.

٣. ما ورد عن عبد الله بن مسكان، قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الله تبارك وتعالى أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان، أم علمه عندما خلقه وبعدما خلقه؟ فقال: تعالى الله، بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعدما كوّنه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان»^(١).

وكذلك ما تقدّم في قوله (عليه السلام): «لم يزل الله (عزّ وجلّ) ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم... فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم»^(٢).
فهاتان الروايتان ونحوهما من الروايات تدلّان بوضوح على أنّ علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد علمٌ تفصيليٌّ كما هو واضح من تعبيره (عليه السلام):
«وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم».

(١) المصدر السابق: ص ١٣٧.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠٧.

المسألة الثالثة

علم الواجب بالأشياء بعد الإيجاد (العلم الفعلي)

يمكن الاستدلال على علم الواجب بالأشياء بعد الإيجاد، بناء على ما أثبتته المباحث الفلسفية وما سيأتي بحثه مفصلاً في التوحيد في الخالقية من أنّ جميع ما سوى الواجب تعالى من موجودات، هي معاليل تنتهي إليه سواء بواسطة أو بوسائط - بناءً على مذهب المشاء، بخلاف مبنى الحكمة المتعالية الذي يذهب إلى أنه تعالى علّة قريبة لجميع الممكنات - وعليه فإنّ جميع الممكنات روابط متعلّقة به تعالى حاضرة عنده بوجوداتها، فالواجب تعالى عالم بها بعد إيجادها، وحيث إنّ العلم هو حضور مجرد لمجرد آخر، فتكون الأشياء معلومة له تعالى، أمّا سنخ هذا العلم وهل هو علمٌ حضوريّ أم حصولي، فسيأتي في الدرس اللاحق.

ويسمّى هذا السنخ من العلم بالعلم الفعلي الذي هو عين الفعل وهو متغيّر بتغيّر الفعل، بخلاف العلم بالأشياء قبل الإيجاد الذي هو علم ذاتيّ بسيط لا يتغيّر وهو عين الذات المتعالية.

الفرق بين العلم الفعلي والعلم الذاتي

معنى العلم الفعلي هو أنّ الفعل الإلهي هو خلقه وهو علمه أيضاً. ويمكن تقريب هذه الحقيقة إلى الأذهان من خلال مثال: لو تصوّر الإنسان واختلق صورة خيالية في ذهنه، كأن يصوّر إنساناً له رأسان وأربعة أيدي وعشرة أرجل مثلاً، فإنّ هذه الصورة الخيالية التي لا واقع لها تعدّ من أفعال النفس ومخلوقاتهما، وكما أنّها مخلوقة من قبل الإنسان فهي معلومة له أيضاً. خلق الإنسان هذه الصورة بنفسه، فهي فعله، وفي الوقت ذاته هي علمه.

معنى أن هذه الصورة علم الإنسان: أنها ليست معلومة له من خلال صورة منها، بل هي بنفسها تؤلف علم الإنسان، فهي معلومة له بذاتها دون واسطة. ما يقوم عليه البحث في هذا السنخ من العلم الإلهي هو أن هذه الأشياء الموجودة في الخارج كما أنها فعل الله ومخلوقاته، فهي أيضاً علمه سبحانه ومعلوماته، لكن في مقام الفعل لا في مقام الذات.

على هذا الأساس 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:

أولاً: يعدّ العلم الذاتي عين الذات، بينما يكون العلم الفعلي عين الفعل، وهو غير الله سبحانه.

ثانياً: إنّ العلم الذاتي بالأشياء غير متناهٍ لأنه عين الذات، والذات غير متناهية على عكس العلم الفعلي فإنه عين الفعل، والفعل متناهٍ، فهو متناهٍ أيضاً.

ثالثاً: يوصف العلم الذاتي قبل الإيجاد بأنه ثابت بسيط لا يتغيّر، تنطبق عليه جميع ما للذات من صفات لأنه عينها، بعكس العلم الفعلي الذي هو علم متغيّر حادث تنطبق عليه جميع أحكام الفعل.

رابعاً: للعلم الذاتي مرتبة واحدة هي مرتبة الذات لأنه عين الذات، أمّا العلم الفعلي فهو عين الفعل، فإذا أثبت البرهان تعدّد مراتب الفعل الإلهي وأنّ للمخلوقات الإلهية مراتب طولية متعدّدة، فسيثبت أنّ لهذا العلم مراتب أيضاً. وقد أشارت النصوص القرآنية الوافرة، إلى العلم الإلهي بسنخيه الذاتي والفعلي، وإن لم يرد التمييز باستخدام المصطلح نفسه.

من الآيات التي تدلّ على العلم الذاتي قوله سبحانه: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٣١) وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة:

(٢٩) وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (النساء: ٣٢).
 ومن الآيات التي تدلّ على العلم الفعلي، قوله سبحانه: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ
 عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ (الأنفال: ٦٦). وجه دلالة الآية على العلم الفعلي
 أنها تتحدّث عن علم حادثٍ لم يكن ثم كان.
 من الواضح أنّ مثل هذا العلم لا يمكن أن يكون ذاتياً لأنّه حادث،
 والعلم الذاتي عين الذات قديم بقدمها.

وكذلك قوله سبحانه: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا * ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ
 لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ (الكهف: ١١-١٢)، وقوله سبحانه:
 ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ (محمد: ٣١)، ونحوها.

وقد أضاء السيّد الطباطبائي حقيقة العلم الفعلي في القرآن الكريم، خلال
 موارد متعدّدة من تفسيره؛ من ذلك ما ذكره عند تفسير قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ
 بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ (الكهف: ١٢)، حيث يقول:
 «والمراد بالعلم: العلم الفعلي، وهو ظهور الشيء وحضوره بوجوده الخاصّ
 عند الله. وقد كثر ورود العلم بهذا المعنى في القرآن».

بعد أن يذكر عدداً من الشواهد القرآنية يعود للقول: «وإليه يرجع قول
 بعضهم في تفسيره: إنّ المعنى: ليظهر معلومنا على ما علمناه»^(١). بمعنى أنّ الله
 سبحانه علمه بالمعنى الذاتي كذلك، وقد كان ذلك علماً في مقام الذات، والآن
 أراد له سبحانه أن يكون علماً ومعلوماً 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) 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 وجل: ﴿وَلَنَبِّئَنكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبِّئُوا أَخْبَارَكُمْ﴾ (محمد: ٣١) بقوله: «وقد تقدّم فيما تقدّم أنّ المراد بالعلم الحاصل له تعالى من امتحان عباده هو ظهور حال العباد بذلك، وبنظر أدقّ هو: علم فعليّ له تعالى خارج عن الذات»^(١).

خلاصة الدرس العاشر

تناول هذا الدرس مسائل ثلاث:

المسألة الأولى: علم الواجب بذاته، حيث استدلّ على ذلك من خلال مقدمتين، المقدمة الأولى: أن الواجب وجود مجرد، المقدمة الثانية: كل مجرد عالم بذاته، ينتج: أن الواجب تعالى عالم بذاته.

المسألة الثانية: علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد علم تفصيلي، واستدلّ لذلك من خلال مقدمتين، الأولى: الواجب تعالى بسيط الحقيقة، والمقدمة الثانية: أن بسيط الحقيقة كل الأشياء. ينتج: أن الواجب تعالى كل الأشياء بخصوصياتها الوجودية والكمالية، وبضمّ هذه النتيجة إلى نتيجة المسألة الأولى - وهي أن الواجب يعلم بذاته - ينتج: أن الواجب يعلم بالأشياء في مرتبة ذاته أي قبل الإيجاد.

المسألة الثالثة: علم الواجب بالأشياء بعد الإيجاد (العلم الفعلي)، تناولنا فيه الفرق بين العلم الفعلي والعلم الذاتي، والنصوص القرآنية التي تشير إلى العلم الإلهي بسنخيه الذاتي والفعلي.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٨، ص ٢٤٣.

الدرس الحادي عشر

علمه تعالى بالموجودات قبل إيجادها وبعدہ حضورى

- علمه تعالى بالموجودات قبل إيجادها وبعدها حضورى
- الإجابة على إشكالية التغير في العلم الإلهي
- الأقوال في علم الواجب تعالى قبل الإيجاد

علمه تعالى بالموجودات قبل إيجادها وبعده حضوري

في هذا الدرس نشير إلى ثلاث مسائل:

الأولى: علمه تعالى بالموجودات قبل إيجادها وبعده علم حضوري.

الثانية: الإجابة على إشكالية التغير في العلم الإلهي.

الثالثة: إعطاء لمحة إجمالية عن الأقوال في علمه تعالى قبل الإيجاد.

المسألة الأولى: علمه تعالى بالموجودات قبل إيجادها وبعده حضوري

في ضوء التمييز المذكور آنفاً بين العلم الذاتي والعلم الفعلي، يكون العلم الإلهي بالأشياء مع الإيجاد وبعده علماً حضورياً، لأن مخلوقات الله سبحانه وأفعاله معلومة له بنفسها، وحاضرة عند خالقها وموجدتها بوجودها، لا بتوسط صورة فيصير العلم حصولياً. لكن إثبات هذه المسألة يتطلب إثبات أن العلم الحضوري لا يختص بعلم الشيء بنفسه بل يعمه إلى غيره.

العلم الحضوري لا يختص بعلم الشيء بنفسه

هناك اختلاف بين الفلاسفة في أن العلم الحضوري هل يختص بعلم الشيء بنفسه أم يشمل علم الشيء بغيره؟ فأحد الاتجاهين يذهب إلى أن العلم الحضوري لا يختص بعلم الشيء بنفسه، فهناك أقسام أخرى للعلم الحضوري، منها علم العلة بمعلولها في مقام الفعل، وبهذا يثبت المطلوب

قال الطباطبائي: «هل يختص العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه أو يعمه وعلم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلة؟ ذهب المشاؤون إلى الأول، والإشراقيون إلى الثاني وهو الحق؛ وذلك لأن وجود المعلول وجود رابط

بالنسبة إلى وجود علته، قائم به، غير مستقل عنه بوجه. فهو - أعني المعلول - حاضر بتمام وجوده لعلته غير محجوب عنها، فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضورياً إن كانا مجردين. وكذلك العلة حاضرة بوجودها لمعلولها الرابط لها، القائم بها، المستقل باستقلالها، فهي معلومة لمعلولها علماً حضورياً إذا كانا مجردين، وهو المطلوب»^(١).

وقد أشار إلى هذا المطلب بعبارة أوضح 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 أن صفحة الأعيان إلى الله سبحانه كصفحة الأذهان إلى الإنسان. وربما يمكن أن تستلهم هذه الحقيقة من قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ (آل عمران: ١٢٠) فهذه الإحاطة لا تكون تامة إلا إذا كانت علماً حضورياً.

المسألة الثانية: الإجابة على إشكالية التغير في العلم الإلهي

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 قولهم إن العلم بالجزئيات يلازم الكثرة في الذات إذا كان هذا العلم عين الذات، ومن قبيل أن العلم بالجزئيات يوجب انقلاب الممكن واجباً، وغير ذلك^(٣).

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة، ص ٢٦٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٤، ص ٢٨-٢٩.

(٣) ينظر في تحليل هذه الشبهات وعلاجها: الإلهيات للسبحاني: ج ١، ص ١٢٦-١٢٨.

لكن ربما كان أهم ما يثار حول النظرية إشكالات؛ أحدهما يذهب إلى أنّ 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 سيأتي تحليلها تفصيلاً والإجابة عنها في مبحث التوحيد الأفعالي عند الحديث عن الفعل الإنساني ومن هو خالق الفعل؛ أهو الله أم الإنسان، أم أمر بين أمرين؟ كما هي عليه أبرز نظريات ثلاث في هذا المجال.

أما الإشكالات الأخر فيتمثل بها ذهبوا إليه من أنّ العلم بالجزئيات يلازم التغيير في علمه سبحانه، ومن ثم تكون الذات نفسها عرضة للتغيير؛ لما ثبت من أنّ علمه عين ذاته.

توضيح ذلك: إنّ الله سبحانه يعلم الأمور بجميع جزئياتها وتفصيلاتها، سواء أكانت مجردة عن المادة غير متغيرة، أم أموراً مادية متغيرة. وحيث نقول إنّ الله يعلم المتغيرات، يلزم من هذا العلم التغيير في العلم، ولما كانت هذه المعلومات عين ذاته، يلزم من ذلك تغيير في الذات.

مثاله: إنّ زيداً حيّاً الآن، وبعد سنة يكون ميتاً، فإذا كان الله يعلم بتفاصيل حاله وما يطرأ عليه من تغيير من حياة إلى موت، أي يعلم هذا التغيير، فيلزم منه التغيير في علمه سبحانه. وإذا قيل إنّ لا يعلم التفاصيل، فهذا خلاف ما ثبت عقلاً ونقلاً من أنّه يعلم بكلّ شيء تفصيلاً.

وإذا قيل إنّ الله يعلم أنّ زيداً حيّاً، لكنّه لا يعلم موته عندما يموت، بل هو باقٍ على علمه بأنّ زيداً حيّاً، حتّى لا يقع التغيير في العلم، فإنّ علمه سبحانه ينقلب إلى جهل، لأنّ زيداً حيّاً في علمه، وهذا لا يطابق الواقع لأنّ زيداً قد توفّي.

بهذا العرض ينتهي الإشكالات إلى ما يفيد أنّ العلم بالتغيير يلزم منه التغيير في العلم، وحيث إنّ هذا العلم قبل الإيجاد عين الذات، فيلزم منه التغيير في

الذات وهو محال.

لقد أدى هذا الإشكال في علم الله بالأشياء الجزئية الزمانية المتجددة، إلى أن ينكر بعض الفلاسفة علم الحق سبحانه بالجزئيات لكي يتخلصوا من المشكلة أساساً، كما أدى إلى آراء غريبة.

يشير الشيخ المجلسي إلى المنكرين بقوله: «اعلم أن من ضرورات المذهب كونه تعالى عالماً أزلاً وأبداً بجميع الأشياء كليّاتها وجزئياتها من غير تغيير في علمه تعالى، وخالف في ذلك جمهور الحكماء فنفوا العلم بالجزئيات عنه تعالى».

لعل نسبة الإنكار إلى جمهور الحكماء غير دقيقة. نعم ذهب بعضهم إلى ذلك، لكن ربما أراد بالحكماء المتكلمين منهم، يؤيده تتمّة النصّ، حيث يضيف: «ولقد ماء الفلاسفة في العلم مذاهب غريبة، منها أنّه (تعالى) لا يعلم شيئاً أصلاً، ومنها أنّه لا يعلم ما سواه ويعلم ذاته، وذهب بعضهم إلى العكس، ومنها أنّه لا يعلم جميع ما سواه وإن علم بعضه، ومنها أنّه لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، ونُسب الأخير إلى أبي الحسن البصري وهشام بن الحكم»^(١) ثم يدفع عن هشام ما نسب إليه.

لكن الجواب عن الإشكال يتضح فيما إذا تمّ التمييز جيّداً بين العلم بالتغيير وبين التغيير في العلم، فسيتضح بأنّ التغيير في العلم لا يلزم العلم بالتغيير.

لو علم الإنسان شيئاً واتضح له بعد ذلك أن ما علمه لم يكن مطابقاً للواقع ونفس الأمر، إنّما الواقع شيء وعلمه شيء آخر، كأن اعتقد عمرو أنّ زيداً قد مات في هذا اليوم، ثم اتضح له بعد ذلك بأنّه حيّ لم يمّت، هنا وقع التغيير في علم عمرو من علم بالموت إلى علم بالحياة، وأنّ العلم الأوّل كان

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٤، ص ٨٧.

خاطئاً. هذا هو المراد من التغيّر في نفس العلم.
أمّا العلم بالتغيّر، فهو أن يعلم الله أن زيدا له حياة تمتدّ إلى أجل محدّد - ليكن خمسين عاماً مثلاً - وهو يعلم أنه سينتقل 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 بالتغيّر» يبقى العلم على ثباته لا يتغيّر عمّا هو عليه، إنّما يعلم المتغيّر في محله الذي يناسبه.
إذا كان الأمر كذلك، اتّضح أن العلم بالتغيّر لا يلازمه تغيّر في العلم. فالله سبحانه يعلم كلّ شيء تفصيلاً قبل الإيجاد، دون أن يضرّه أن يكون المعلوم الخارجي متغيّراً متجدّداً، ومن دون أن يؤدّي التبدّل الزمني إلى تغيّر علمه، لأنّ هذا العلم بالتغيّر علم ثابت قبل وقوع الحدث ومع وقوعه وبعده وقوعه، ومن ثمّ فهو لا يتغيّر عمّا هو عليه.
يقرب السيّد الطباطبائي الفكرة بمثالين من البناء ومن الرصد الفلكي، حيث يقول: «فالكلّي هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي، كصورة البناء التي يتصوّرها البناء فيبني عليها، فإنّها على حالها قبل البناء ومع البناء وبعد البناء وإن انعدم» فلو نظر الإنسان إلى المعلوم الخارجي المتمثّل 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 طروء التبدّل عليه زمنياً.
ثمّ ينتقل إلى مثال من الرصد الفلكي فيقول: «كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى ساعة كذا، يرجع فيه إلى الوضع السماويّ بحيث يوجب حيلولة الأرض بين القمر والشمس، فعلمه بذلك على حاله قبل الخسوف ومعه وبعده»^(١).

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٤٦.

فالجواب عن الإشكال يرتكز على أساس التمييز بين العلم بالتغيّر والتغيّر في العلم، وأن أحدهما غير الآخر، ولا ملازمة بين الاثنين. يقول الطباطبائي: «العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم، والتغيّر ثابت في غيره لا متغيّر، وتعلق العلم بالمتغيّر أي حضوره عند العالم إنما هو من حيث ثباته لا تغيّره»^(١).

المسألة الثالثة: الأقوال في علم الواجب تعالى قبل الإيجاد

أصبحت مسألة علم الواجب بالأشياء قبل إيجادها ميزاناً لتصنيف المدارس والمباني؛ لوجود عدد من الآراء والمباني المختلفة فيها. ولا يخفى أن الاختلاف في هذه المسألة كان منذ القدم، كما في رواية جعفر بن محمد بن حمزة حيث قال: «كتبت إلى الرجل (عليه السلام) أسأله: إن مواليك اختلفوا في العلم؛ فقال بعضهم: لم يزل الله عالماً قبل فعل الأشياء، وقال بعضهم: لا نقول لم يزل الله عالماً؛ لأن معنى يعلم يفعل...»^(٢). وقد عقب صدر المتأهّين على هذه الرواية بقوله: «واعلم أن سبب هذا الاختلاف في هذه المسألة يرجع إلى صعوبة هذه المنزلة وغموضها، فإن هذا الاختلاف بعينه قد وقع بين أعظم الفلاسفة المتقدّمين»^(٣). ثم راح بعد ذلك يستعرض الآراء إزاء هذه المسألة، وفي ما يلي نستعرض أهمّ الأقوال في مسألة علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد.

١. قول منكري العلم للواجب تعالى

أنكر بعض الفلاسفة ثبوت العلم للواجب تعالى، سواء علمه بذاته أم

(١) المصدر السابق: ص ٢٤٧.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، كتاب التوحيد، باب صفات الذات، الحديث ٣.

(٣) شرح أصول الكافي، صدر المتأهّين، تعليق: علي النوري، الطبعة الثانية ٢٠٠٤م، نشر

(معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية)، طهران: ج ٣ ص ٢١٧.

بغيره.

واستدل أصحاب هذا الاتجاه بأن العلم إما إضافة متقومة بطرفين وهما العالم والمعلوم، ولا معنى للإضافة بين الشيء ونفسه، وإما أن العلم هو علم حصوي، أي تحصل صورة أخرى مساوية لذاته تعالى في ذاته - لأن العلم الحسولي هو صورة من المعلوم وليس عين العالم - وهو محال؛ للزومه تعدد الواجب وهما: الواجب تعالى، والصورة المساوية للذات.

وإذا تبين أن الواجب لا يعلم بذاته، يثبت أنه لا يعلم بغيره بطريق أولى؛ لأن علم الشيء بغيره، بعد علمه بذاته.

قال صدر المتألهين: «ولأجل ما ذكرناه من الصعوبة والإشكال أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته، كما أن منهم من نفى علمه بشيء أصلاً، بناءً على أن العلم عندهم إضافة بين العالم والمعلوم، ولا إضافة بين الشيء ونفسه، أو صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له، فيلزم تعدد الواجب، وإذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره؛ إذ علم الشيء بغيره، بعد علمه بذاته. فقد ضلوا ضلالاً بعيداً وخسروا خسراناً مبيناً»^(١).

وقال الفخر الرازي: «احتج من أنكر كونه تعالى عالماً بذاته، بأمرين: الأول: قد ثبت أن التعقل عبارة عن حضور ماهية المعقول عند العاقل. فلو كان الباري تعالى عالماً بذاته لكان تعقله لذاته إما نفس حضور ذاته أو صورة أخرى مساوية لذاته، والقسمان باطلان؛ لوجهين:

أما أولاً: فلأن التعقل حالة إضافية لا يمكن تقررهما إلا بين اثنين. وأما ثانياً: فلأن تعقله لذاته لو كان نفس ذاته لكان العالم بذاته عالماً بكونه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ١٧٩.

عاقلاً لذاته ولكانت الدلالة على أحدهما دلالة على الآخر، وبطلان التالي يشهد ببطلان المقدم.

وأما الثاني وهو أن يكون تعقله لذاته عبارة عن حضور صورة مساوية لذاته في ذاته، فذلك محال؛ لاستحالة الجمع بين المثليين، فثبت أن القول بكونه عاقلاً لذاته يفضي إلى القسمين الباطلين فيكون ذلك باطلاً، وإذا استحال أن يعقل ذاته، استحال أن يعقل غيره؛ لأنه لو عقل غيره لصحَّ منه أن يعقل أنه يعقل غيره، وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته، لكن التالي محال، فالمقدم مثله^(١).

مناقشة منكري علم الواجب

إن ما بنى عليه منكرو علم الواجب - وهو أن العلم إما إضافة أو علم حصولي - هو باطل بكلا شقيه:

أما بطلان كون العلم من مقولة الإضافة؛ فلما تقدّم في البحث في الوجود الذهني، من أن العلم ليس من مقولة الإضافة وإنما هناك نحو من الوجود الذهني له آثار غير آثار الخارج. قال الطباطبائي: «والبرهان على ثبوت الوجود الذهني... [أنا] نتصور أموراً عدمية غير موجودة في الخارج، كالعدم المطلق، والمعدوم المطلق، واجتماع النقيضين وسائر المحالات، فلها ثبوت ما عندنا، لا تصافها بأحكام ثبوتية تتميزها من غيرها وحضورها لنا بعد غيبتها عنّا وغير ذلك. وإذا ليس هو الثبوت الخارجي لأنها معدومة فيه، ففي الذهن. ولا نرتاب أن جميع ما نعقله من سنخ واحد، فالأشياء كما أن لها وجوداً في الخارج ذا آثار خارجية، لها وجود في الذهن لا ترتب عليها فيه تلك الآثار الخارجية، وإن ترتب عليها آثار أخرى غير آثارها الخارجية الخاصة. ولو كان

(١) المباحث المشرقية، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٩٢.

هذا الذي نعقله من الأشياء هو عين ما في الخارج - كما يذهب إليه القائل بالإضافة - لم يمكن تعقل ما ليس في الخارج كالعدم والمعدوم، ولم يتحقق خطأ في علم^(١).

وأما بطلان كون علم الواجب حصولياً، فقد قام البرهان في الدروس السابقة على أن علم الواجب سواء بذاته أم بغيره هو علم حضوري ولا مجال للعلم الحسولي في الساحة الإلهية المقدسة.

٢. أقوال مثبتة علم الواجب قبل الإيجاد

ذكر الطباطبائي ما يقارب العشرة أقوال في علم الواجب قبل الإيجاد، وحيث إن المقام لا يسع للبحث في أدلة الأقوال ومناقشتها؛ لذا سوف نقتصر على ذكر عناوين هذه الأقوال، مع الإحالة إلى المصدر^(٢).

القول الأول: الواجب يعلم بذاته دون معلولاته.

القول الثاني: علم الواجب هو علمه بالعقول المجردة.

القول الثالث: علمه تعالى بالاتحاد مع المعلوم.

القول الرابع: الواجب تعالى يعلم الموجودات المجردة والمادية بوجودها

العيني.

القول الخامس: الواجب تعالى يعلم بالأشياء بواسطة العقل الأول.

القول السادس: الواجب تعالى يعلم الأشياء تفصيلاً بالمعلول الأول.

القول السابع: للواجب تعالى علم تفصيلي بذاته وإجمالي بما سواه.

القول الثامن: علم الواجب حضوري بذاته، وبالأشياء قبل الإيجاد

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: فصل في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي، ص ٣٥.

(٢) شرح نهاية الحكمة، للسيد كمال الحيدري، مصدر سابق: ج ٢ ص ٩.

حصولي تفصيلي.

القول التاسع: علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد علم بالثابتات الأزلية.

القول العاشر: علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد بالوجود العلمي

للماهيات.

خلاصة الدرس الحادي عشر

المسألة الأولى: علمه تعالى بالموجودات قبل إيجادها وبعده علم حضوره، لأن مخلوقات الله سبحانه وأفعاله معلومة له بنفسها، وحاضرة عند خالقها وموجدها بوجودها، لا بتوسط صورة فيصير العلم حصولياً. وإثبات هذه المسألة يتطلب إثبات أن العلم الحضورى لا يختص بعلم الشيء بنفسه بل يعمّه إلى غيره.

المسألة الثانية: الإجابة على إشكالية التغير في العلم الإلهي، حيث تواجه نظرية العلم التفصيلي في مقام الذات إشكالاً حاصله أن العلم بالجزئيات يلازم التغير في علمه سبحانه، ومن ثم تكون الذات نفسها عرضة للتغير؛ لما ثبت من أن علمه عين ذاته.

والجواب عن الإشكال يتضح من خلال التمييز بين العلم بالتغير وبين التغير في العلم، وبه يتضح أن التغير في العلم لا يلازم العلم بالتغير.

المسألة الثالثة: الأقوال في علم الواجب تعالى قبل الإيجاد، إذ إن مسألة علم الواجب بالأشياء قبل إيجادها أصبحت ميزاناً لتصنيف المدارس والمباني؛ لوجود عدد من الآراء والمباني المختلفة فيها، فهناك من أنكر العلم للواجب تعالى، وهناك من أثبت العلم قبل الإيجاد للواجب تعالى، واختلف في نحو ذلك.

الدرس الثاني عشر

مقدمات منهجية حول العلم الفعلي

- القرآن وتعدد عوالم الوجود الإمكاني
- كيفية تنزّل القرآن

مقدمات منهجية

حيث يصعب استيعاب جميع مراتب العلم الفعلي، فسيقصر البحث على تقديم تطبيقين لمثالين من العلم الفعلي هما مرتبة الكتاب المبين، ومرتبة كتاب لوح المحو والإثبات من خلال التحليل التفسيري والروائي. وقبل الولوج في هذين التطبيقين ينبغي بيان عدد من المقدمات المنهجية.

١. القرآن وتعدد عوالم الوجود الإمكانية

لعلّ أوضح نصّ قرآنيّ يدلّ على وجود عوالم متعدّدة قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، ومعنى الخزائن كما جاء في مجمع البحرين: «خزائن الله: غيوب الله، سُمّيت خزائن لغيوبها واستتارها. وخَزَنَ المال: غيَّبه، يُقال: خزنت المال واخترنته من باب قتل: كتمته، وجعلته في المخزن، وكذا خزنت السرّ إذا كتمته»^(١).

ومن أهمّ ما يستفاد من هذه الآية التي تعدّ من غرر الآيات القرآنية أمور: الأوّل: ما من شيء في عالمنا المشهود إلّا وله وجود في تلك الخزائن. وهذا ظاهر قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾ حيث يفيد العموم بسبب وقوعه في سياق النفي مع تأكّيده بـ«من» فيشمل كلّ ما يصدق عليه أنّه شيء، من دون أن يخرج منه إلّا ما يخرج نفسه السياق، وهو ما تدلّ عليه لفظة «نا» و«عند» و«خزائن»

(١) مجمع البحرين، للعالم المحدّث الفقيه الشيخ فخر الدّين الطريحي، المتوفّي: ١٠٨٥هـ، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، منشورات المكتبة المرتضوية، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ: مادة «خزن»، ج ٦ ص ٢٤٣.

وما عدا ذلك مما يُرى ولا يُرى مشمول لعموم نص الآية.

لذا قال الرازي وهو يردّ على من فسّر مراد الآية بالمطر: «تخصيص قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ بالمطر تحكّم، لأنّ قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾ يتناول جميع الأشياء إلا ما خصّه الدليل، وهو الموجود القديم الواجب لذاته»^(١).
 الثاني: إنّ هذه الخزائن متعدّدة؛ لقوله: ﴿إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ حيث ذكرت الخزائن بصيغة الجمع، وأقلّ الجمع اثنان. وهذا يفيد أنّ ما من شيء في عالمنا إلاّ ويعبّر عن مرتبة من الوجود، له فوقها خزائن، فيكون للشيء مراتب ثلاث، هي مرتبة هذا العالم ومرتبتان في تلك الخزائن وفق قاعدة أنّ أقلّ الجمع اثنان. كما يمكن أن تنزّل إلى مرتبتين هما: مرتبة الوجود الظاهري التي في نشأتنا، والمرتبة التي عبّر عنها القرآن «خزائن». هذا على تقدير أن تكون الخزائن جميعاً في مرتبة واحدة، على هذا الاحتمال يكون لكلّ شيء مرتبتان من الوجود على أقلّ تقدير.

أمّا عدد تلك الخزائن التي تحوي هذه الوجودات جميعاً، فهو أمرٌ ينأى عن تحديده العقل، ويحتاج القول فيه إلى دليل قطعيّ من القرآن أو الرواية، يبيّن عدد تلك الخزائن «العوالم».

وأهمّ خصوصيّة في هذه الخزائن أنّه جعل القدر متأخراً عنها ملازماً للشيء عند نزوله منها: ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ فالشيء وهو في الخزائن وإن لم يكن مقدراً بهذا القدر الذي يلازم نزوله منها، لكن مع ذلك ذكرت الخزائن بصيغة الجمع، ومن الواضح أنّ العدد لا يلحق إلاّ الشيء المحدود، وهذا معناه أنّ هذه الخزائن لو لم تكن محدودة متميّزة بعضها عن بعض، كانت واحدة لا كثيرة.
 من هنا يتبيّن أنّ هذه الخزائن بعضها فوق بعض، وكلّ ما هو عالٍ منها

(١) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، للرازي، طهران، الطبعة الثالثة: ج ١٩ ص ١٣٩.

غير محدود بحدّ ما هو دان، غير مقدّر بقدره الذي يلازمه عند نزوله، ومجموعها غير محدود بالحدّ الذي يلحق الشيء وهو في هذه النشأة. وباللغة الفلسفيّة: تنتظم تلك المراتب حسب قاعدة العلّة والمعلول، بحيث تكون المرتبة الدانية مقيدة بقيد عدمي فاقدة لكمال ما، على حين ليست المرتبة العالية التي علّتها مقيدة بالقيد نفسه، وإلاّ لما كانت علّة والمرتبة الدانية معلولاً.

الثالث: إنّ تلك الخزائن ليست هي في عالمنا المادّي المشهود، بل هي من عالم آخر فوق عالمنا؛ لقوله: ﴿إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ حيث أضافت الخزائن إلى الله سبحانه بقريئة «عندنا»، وعند العودة إلى القرآن نراه يميّز بين «ما عندكم» وبين «ما عند الله» ويُعطي حكماً للموجودات والأشياء التي تدخل في دائرة «ما عندكم» مختلفاً عن الحكم الذي يعطيه للموجودات التي تدخل في دائرة «ما عند الله» حيث يقول سبحانه: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (النحل: ٩٦). ويربط هذه الآية مع الآية مورد البحث ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا﴾ يتّضح أنّ تلك الخزائن أمور ثابتة غير زائلة ولا متغيّرة لأنّها عند الله، وما عند الله باق، إذن هي فوق عالمنا المشهود، لأنّ الأشياء في هذه النشأة المادّية وفي عالمنا المحسوس متغيّرة فانية لا تتسم بالثبات ولا بالبقاء؛ وبهذا يتّضح أنّ الخزائن الإلهية التي تذكرها الآية، هي جميعاً فوق عالمنا المشهود، بحكم انتسابها إلى ما عند الله، وما عند الله باق، ومن ثمّ فهي أمور ثابتة غير زائلة.

٢. كَيْفِيَّةُ تَنْزِيلِ الْقُرْآنِ

صرّحت الآيات الكريمة أنّ للقرآن نحو نزول إلى عالمنا هذا؛ قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، وقال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١)، وقال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ...﴾ (الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤).

والنزول - كما ذكر في اللغة - يستدعي علوًّا وسفلاً؛ قال الراغب في المفردات: «النزول في الأصل: هو انحطاط من علوٍّ، يقال نزل عن دابته ونزل في مكان كذا: حطَّ رحله فيه»^(١).

فهل معنى ذلك أن القرآن كان في مكان عالٍ وأن الله تعالى أنزله نزولاً مكانيًّا، كما لو كان عندنا شيء ذو قيمة في مكان عالٍ ثم ننزله إلى مكان آخر؟ الواقع، لكي نفهم هذه الحقيقة القرآنية لابد من التمييز بين نحوين من النزول والتنزل، استعملهما القرآن، وكثيراً ما يقع الخلط بينهما، ويفضي إلى التباسات كبيرة، هما:

الأول: النزول على نحو التجافي: هذا النحو من التنزل لا يمكن تصوّره إلا في عالم المادة، ومن أهم خصائصه هو أن الشيء إذا كان في أعلى فهو غير موجود في الأسفل، وبالعكس، وقد استخدم القرآن الكريم هذا اللون من النزول في قوله تعالى: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾ (السجدة: ١٦)، أي ترتفع جنوبهم عن الفراش، بنحو عندما ينهض هؤلاء لا تبقى جنوبهم في المضجع بل تتجافي عنه وتتباعد.

الثاني: النزول على نحو التجلي: هذا النحو من التنزل يتميز بخصوصية، هي أن الشيء المتنزل لا يفقد وجوده في مرتبته السابقة بعد التنزل، على العكس من النزول بالنحو الأول، فإن الشيء إذا نزل من أعلى لم يبق له وجود في المرتبة التي نزل منها.

يمكن تقريب ذلك بمثال من النشاط العلمي للإنسان: فإذا ما كانت عند الإنسان فكرة في ذهنه، ثم عمد إلى كتابتها على الورق، فإن هذه الفكرة تنزلت

(١) المفردات في غريب القرآن، تأليف أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (٥٠٢ هـ)، دار المعرفة، بيروت - لبنان، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني: ص ٤٨٨.

من مرتبة وجودها في عقل الإنسان وصارت مكتوبة على الورق، ومن الواضح أنّ الفكرة في الوجود الذهني شيء وهي في الوجود الكتبي شيء آخر، لكن الفكرة عندما تنزلت من مرتبة إلى أخرى لم يفقد الإنسان علمه بها، بل هي ما تزال تحافظ على وجودها قبل التنزل وبعده، غاية ما هناك أنّها ظهرت في مرتبة أخرى من مراتب الوجود دون أن تفقد مرتبتها السابقة.

طبيعي أنّ للفكرة في مرتبتها الوجودية الجديدة أحكامها الخاصة بها، فإنّ الفكرة وهي في الذهن موجودٌ مجردٌ غير قابل للنقل والسرقة مثلاً، لكنّها وهي على الورق تنطبق عليها أحكام المادة، فهي قابلة للانتقال والسرقة وما إلى ذلك. فالفكرة هي هي، وهي غيرها. هي هي لأنّ المضمون واحد، فما هو موجود في الذهن وما هو على الورق واحد، بيد أنّها يختلفان في المرتبة الوجودية، فالفكرة في الذهن درجة وجودية مجردة عن المادة، أمّا على الورق فهي في درجة وجودية أخرى.

وهذا النحو من النزول هو الذي يصطلح عليه القرآن بالتجلي كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ (الأعراف: ١٤٣).

وبهذا يتضح معنى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾؛ فإنّ المراد من التنزل من الخزائن الإلهية هو ظهور الأشياء في الكون بعدما لم تكن. وهو الذي يفسّر لنا حقيقة العلم الفعلي للحقّ تعالى، وهو ظهور معلوم الحقّ سبحانه على ما علمه من علمه في مقام الذات. ولازمه أنّ علم الله سبحانه الذاتي لا يتحوّل ويتنزل ليكون علماً فعلياً عينياً في الخارج، لأنّه لو كان كذلك لفقد مرتبته.

هذا كلّه بحسب قوس النزول، كذلك الأمر في قوس الصعود من هذا العالم إلى العوالم الأخرى، حيث يقول سبحانه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾

(فاطر: ١٠)، فليس معناه أن الإنسان إذا صعد مرتبة وجودية، فقد مرتبه السابقة، بل هو صعود على نحو التجلي، كما أن ذلك تنزل على نحو التجلي. إذا أتضح ذلك، يتبين أن نزول القرآن الكريم ليس هو على نحو التجاني - كما لا يخفى - وإنما هو على نحو التجلي، وفقاً للقاعدة التي تحدت عنها الآية المباركة: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

قاعدة منهجية

قبل الخوض في بيان حقيقة الكتاب المبين الذي يعدّ المرتبة العالية من القرآن الذي بأيدينا، لابد من الإشارة إلى قاعدة منهجية في المقام، حاصلها: إن المفاهيم التي استعملها القرآن الكريم - كالكتاب والعرش والكرسي واللوح والقلم وغيرها - يمكن أن تكون مختلفة المصاديق من حيث التجرد والمادية، بمعنى أن المفهوم وإن كان واحداً إلا أن المصاديق يمكن أن تتنوع لتشمل - بالإضافة إلى المصاديق المتداول في حياتنا الحسية - مصاديق أخرى فوق العالم المشهود، بنحو يكون الاستعمال فيها جميعاً حقيقياً. قال صدر الدين الشيرازي: «اعلم أن أكثر الألفاظ الواردة في الكتاب الإلهي، كسائر الألفاظ الموضوعية للحقائق الكلية، يُطلق تارة ويُراد به الظاهر المحسوس، ويطلق تارة ويُراد به سرّه وحقيقته وباطنه، وتارة يُطلق ويُراد به سرّ سرّه وحقيقته وباطن باطنه، وذلك لأن أصول العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا، والآخرة، وعالم الإلهية، وكلها متطابقة، وكل ما يوجد في أحد من هذه العوالم يوجد في الآخرين على وجه يناسب كل موجود لما في عالمه الخاص به»^(١). وقال الفيض الكاشاني في المقدمة الرابعة من مقدمات تفسيره: «إن لكل

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين الشيرازي، حققه وضبطه وعلق عليه الشيخ محمد جعفر شمس الدين، دار المعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٩٨: ج ٨، ص ٦٨.

معنى من المعاني حقيقة وروحاً، وله صورة وقالب، وقد تعدد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولو جودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيها على الحقيقة لا اتحاد ما بينهما.

مثلاً: لفظ القلم إنما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون اعتبار أن تكون هذه الآلة من قصب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكون القلم جسماً أو أن يكون النقش محسوساً أو معقولاً، ولا كون الألواح التي يكتب عليها من قرطاس أو خشب، بل مجرد كونه منقوشاً فيه، وهذه وحدها حقيقة اللوح وروحه، فإن كان في الوجود شيء يسيطر بواسطة نفس العلوم في ألواح القلوب، فأخلق به أن يكون هو القلم، قال سبحانه: ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: ٤-٥)، بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحده من دون أن يكون معه ما هو خارج عنه^(١).

في ضوء هذه القاعدة قدمت هذه النظرية فهمها لكثير من الحقائق القرآنية؛ كاللوح والقلم والكتاب والعرش والكرسي، مما يفيد أن لهذه المفاهيم جميعاً حقائق واقعية ومصاديق خارجية تتناسب وشأنها، لكن غاية ما هناك أن الإدراك الإنساني لم يالفها، لألفته بمصاديق عالم المادة دون ما يقع وراءه. من هنا لابد من الالتفات إلى أن لغة بعض الآيات والروايات وإن كانت تتحدث عن هذه الحقائق بما يشبه المصداق المادّي، إلا أن ذلك من باب المثال ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣)، باعتبار أن الإنسان لا يستطيع أن يستوعب تلك الحقائق إلا من خلال هذا السبيل. على أساس هذا المرتكز المنهجي الذي تبلور فيما سلف، نحاول الوقوف

(١) تفسير الصافي، تأليف: أستاذ عصره ووحيد دهره المولى محسن الملقب بالفيض الكاشاني، ت ١٠٩١هـ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٩م: ج ١، ص ٢٩.

على بحث «الكتاب المبين» الذي يعدّه القرآن الأصل الذي تنزل منه هذا القرآن العربي المبين.

خلاصة الدرس الثاني عشر

١. دلت النصوص القرآنية على وجود عوالم متعدّدة كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾.

ومن أهمّ ما يستفاد من هذه الآية التي تعدّ من غرر الآيات القرآنية أمور:
الأول: ما من شيء في عالمنا المشهود إلّا وله وجود في تلك الخزائن.

الثاني: إنّ هذه الخزائن متعدّدة؛ لقوله: ﴿إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ حيث ذكرت

الخبزائن بصيغة الجمع

الثالث: أهمّ خصوصيّة في هذه الخزائن أنّها جعلت القدر متأخراً عنها

ملازماً للشيء عند نزوله منها: ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾.

الرابع: إنّ تلك الخزائن ليست في عالمنا المادّي المشهود، بل هي من عالم آخر

فوق عالمنا؛ لقوله: ﴿إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ حيث أضافت الخزائن إلى الله سبحانه.

٢. صرّحت الآيات الكريمة أنّ للقرآن نحو نزول إلى عالمنا هذا، وهو

النزول على نحو التجلّي، وهذا النحو من النزول يتميّز بخصوصيّة، هي أنّ

الشيء المنزل لا يفقد وجوده في مرتبته السابقة بعد التنزل، على العكس من

النزول بالنحو الآخر وهو النزول بنحو التجافي الذي يتمييز بأن الشيء إذا نزل

من أعلى لم يبق له وجود في المرتبة التي نزل منها.

٣. هنالك قاعدة منهجيّة وهي أنّ المفاهيم التي استعملها القرآن الكريم،

كالكتاب والعرش والكرسي واللوح والقلم وغيرها، يمكن أن تكون لها مصاديق

مختلفة من حيث التجرد والمادّيّة، بمعنى أنّ المفهوم وإن كان واحداً إلّا أنّ المصاديق

يمكن أن تتنوّع لتشمل -بالإضافة إلى المصداق المتداول في حياتنا الحسيّة -

مصاديق أخرى فوق العالم المشهود، بنحو يكون الاستعمال فيها جميعاً حقيقياً.

الدرس الثالث عشر

بحث تطبيقي حول العلم الفعلي

- التطبيق الأول: الكتاب المبين
 ١. خصائص الكتاب المبين
 ٢. الفارق بين الكتاب المبين والخزائن الإلهية
 ٣. النسبة بين الكتاب المبين والحوادث الخارجية
 ٤. سبب تسمية الكتاب المبين بأمر الكتاب
- التطبيق الثاني: لوح المحو والإثبات

التطبيق الأول: الكتاب المبين

توفّر القرآن على ذكر الكتاب المبين في عدد من الآيات:

* قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (هود: ٦).

* وقال: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (النمل: ٧٥).

* وقال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالَمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (سبأ: ٣).

* وقال: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (يونس: ٦١).

* وقال: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩).

الكتاب بحسب ما يتبادر منه إلى أذهاننا هو الصحيفة أو الصحف التي تضبط فيها طائفة من المعاني على طريق التخطيط بالقلم أو طابع أو غيرهما، لكن بتطبيق القاعدة المنهجية التي بانّت بما مرّ في الدرس السابق، يتّضح أنّ هذا الكتاب ليس من سنخ الألواح والأوراق المادية برغم أنّه يؤدّي وظيفة الكتاب، وبتعبير آخر: إنّ مفهوم الكتاب وإن كان واحداً، إلا أنّ مصداقه يختلف من نشأة

لأخرى، ومن ثم لا معنى لحملة على الكتاب الذي نألفه في حياتنا.
تأسيساً على هذه الحقيقة لا بد من البحث في عدة أمور:

الأمر الأول: خصائص الكتاب المبين

من خلال استعراض الآيات السالفة يتبين أن خصائص هذا الكتاب هي:

الخصوصية الأولى: فيه كل شيء

تدل الآيات المتقدمة أن هذا الكتاب يشتمل على دقائق حدود الأشياء، ويضبط جميع ما وقع في عالم الصنع والإيجاد، مما كان ويكون وما هو كائن، دون أن يشد عنه غائبة في الأرض والسماء.

وتوصيف الكتاب بالمبين «إن كان بمعنى المظهر، إنما هو لكونه يُظهر لقارئه كل شيء على حقيقة ما هو عليه، من غير أن يطرأ عليه إبهام التغيير والتبدل وسترة الخفاء في شيء من نعوته، وإن كان بمعنى الظاهر فهو ذلك أيضاً؛ لأن الكتاب في الحقيقة هو المكتوب، والمكتوب هو المحكي عنه، وإذا كان (المحكي عنه) ظاهراً لا سترة عليه ولا خفاء فيه، فالكتاب كذلك»^(١).

الخصوصية الثانية: ثابت لا يتغير

من خصائص هذا الكتاب أيضاً: عدم تغييره وتبدله، كما أشارت لذلك جملة من الآيات المذكورة آنفاً مثل: ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ و﴿فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ و﴿كِتَابٌ حَفِيفٌ﴾ ونحوها من التعابير القرآنية التي توحى أن هذا الكتاب لا يناله التبدل والتغير. قال الطباطبائي: «والآيات - كما ترى - تدل على أن هذا الكتاب في عين أنه يشتمل على جميع مشخصات الحوادث وخصوصيات

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٧ ص ١٢٩.

الأشخاص المتغيرة المتبدلة، لا يتبدل هو في نفسه ولا يتسرّب إليه أيّ تغيير وفساد»^(١).

وقال في ذيل قوله تعالى ﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ (ق: ٤): «أي حافظ لكلّ شيء ولآثاره وأحواله أو كتاب ضابط للحوادث محفوظ عن التغيير والتحريف، وهو اللوح المحفوظ الذي فيه كلّ ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة»^(٢).

فالكتاب المكنون موجود قبل الوجودات الإمكانية ومعها وبعدها، كما هو الحال في صورة العمارة المرسومة في ذهن المهندس، فهي موجودة قبل البناء ومعها وبعده، بل هي موجودة وإن انهدم البناء في الخارج. وبذلك يتّضح أنّ الكتاب المبين ليس هو الكتاب التكويني، أي أعيان الأشياء ومادّتها، لأنّ هذه الأعيان متبدّلة متغيّرة تبعاً لقانون الحركة، أمّا ذلك الكتاب فهو نحو كتاب ثابت لا يناله التبدّل والتغيّر.

الخصوصية الثالثة: لا يناله شيء من الخطأ والنسيان

وهذا ما تقتضيه وتؤكدّه الآيات المتقدّمة التي أشارت إلى أنّه محفوظ، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾ (طه: ٥٢)، فلا مجال فيه للنسيان أو الضلالة أو الخطأ والسهو.

قال الطباطبائي: «وقوله ﴿فِي كِتَابٍ﴾ ليؤكدّ به أنّه مثبت محفوظ من غير أن يتغيّر عن حاله، وقد نكّر الكتاب ليدلّ به على فخامة أمره من جهة سعة إحاطته ودقّتها، فلا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها»^(٣).

(١) المصدر السابق: ج ٧ ص ١٢٧.

(٢) المصدر السابق: ج ١٨ ص ٣٣٩.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٤ ص ١٦٩.

الخصوصية الرابعة: عدم استطاعة العقل البشري أن ينال ما فيه

وهذا واضح لأنّ العقل البشري لا ينال إلا ما كان من قبيل المفاهيم والألفاظ، أمّا إذا كان الأمر وراء ذلك فلا يمكن للعقل أن يلامسه، لأنّه خارج عن حدوده ودائرته.

وهذه الحقيقة قرّرها صدر الدّين الشيرازي بقوله: «وللقرآن في كلّ مرتبة ومقام حَمَلَةٌ يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه إلا بشرط طهارتهم عن حدثهم أو عن حدثهم، ونزاهتهم وانسلاخهم عن مكانهم أو عن إمكانهم، والقشر من الإنسان لا يدرك إلاّ القشور من القرآن، والإنسان القشري من الظاهريّة لا يدرك إلاّ المفهومات القشريّة والنكات البيانيّة والأحكام العمليّة والسياسات الشرعيّة، وأمّا روح القرآن وسرّه ولبّه فلا يدركه إلاّ أولو الألباب وذوو البصائر، إذ حقيقة الحكمة لا تنال إلاّ بموهبة الله ولا يبلغ الإنسان إلى مرتبة يسمّى حكيماً إلاّ بأن يفيض الله عليه من حكمته حكماً ومن لدنه علماً، لأنّ العلم والحكمة من صفاته الكمالية، والعليم والحكيم من أسماء الله الحسنی، ولا بدّ في من له نصيب منها أن يكون ذلك بمجرد موهبة الله إيّاه، ولذلك قال سبحانه بعد قوله: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (الجمعة: ٤)، وسمّى الحكمة خيراً كثيراً، وقال: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَدْرِكُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ٢٦٩)»^(١).

وهذا المعنى هو الذي تحدّث عنه القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٧-٧٩)، فقد حصرت الآية الكريمة مسّ الكتاب المكنون والوصول إليه بالمطهّرين خاصّة، أمّا من هم المطهّرون؟ فهذا ما ستأتي الإشارة إليه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧ ص ٣٩.

وأوضح الطباطبائي ذلك في ذيل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤)، بقوله: «والمراد بكونه «عليّاً» - على ما يعطيه مفاد الآية - أنه رفيع القدر والمنزلة من أن تناله العقول، وبكونه «حكيماً» أنه هناك محكم غير مفصل ولا مجزأ إلى سور وآيات وجمل وكلمات، كما هو كذلك بعد جعله قرآناً عربياً وهو المستفاد من قوله: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١).

وهذان النعتان؛ أعني كونه «عليّاً حكيماً» هما الموجبان لكونه وراء العقول البشرية؛ فإنّ العقل في فكرته لا ينال إلا ما كان من قبيل المفاهيم والألفاظ أولاً، وكان مؤلفاً من مقدمات تصديقية يترتب بعضها على بعض كما في الآيات والجمل القرآنية، وأما إذا كان الأمر وراء المفاهيم والألفاظ، وكان غير متجزئ إلى أجزاء وفصول، فلا طريق للعقل إلى نيّله.

فمحصل معنى الآيتين: أنّ الكتاب عندنا في اللوح المحفوظ ذو مقام رفيع وإحكام، لا تناله العقول لذينك الوصفين، وإنّما أنزلناه بجعله مقرواً عربياً رجاء أن يعقله الناس^(١).

ومما يعضد ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٥ - ٧٩)، «فإنّه ظاهر في أنّ للقرآن موقعاً هو في الكتاب المكنون، لا يمسّه هناك أحد إلاّ المطهّرون من عباد الله، وأنّ التنزيل بعده، وأمّا قبل التنزيل فله موقع في كتاب مكنون عن الأغيار، وهو الذي عبّر عنه في آيات الزخرف بأُمّ الكتاب، وفي سورة البروج باللّوح المحفوظ، وهذا اللوح إنّما كان محفوظاً لحفظه من ورود التغيّر عليه، ومن المعلوم أنّ القرآن المنزّل

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٨ ص ٨٤.

تدریجاً، لا یخلو من ناسخ ومنسوخ، وعن التدریج الذي هو نحو من التبديل. فالكتاب المبين الذي هو أصل القرآن وحكمه الخالي عن التفصيل، أمر وراء هذا المنزل، وإنما هذا بمنزلة اللباس لذلك»^(١).

الأمر الثاني: الفارق بين الكتاب المبين والخزائن الإلهية

تقدم في بحث سابق أن كل ما يطلق عليه شيء، فله خزائن عنده تعالى، فهل الكتاب المبين - الذي يحصي كل شيء، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض، لا أصغر من ذلك ولا أكبر - هو الخزائن؟ للإجابة عن هذا التساؤل نقول: في ضوء الآيات القرآنية التي تعرضت لكل من الخزائن والكتاب المبين، يتضح أن من خصائص وصفات الخزائن أنها لا حد ولا قدر لها، وإنما الحد يبدأ بعد الإنزال من تلك الخزائن؛ قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١). فالآية دالة بوضوح على عدم وجود الحد والقدر للأشياء قبل نزولها من الخزائن. وهذا يكشف عن أن وجود الأشياء في الخزائن بنحو آخر، وهو الوجود الإجمالي البسيط. وأما في الكتاب المبين، فهو يشتمل على تفاصيل الأشياء وحدودها وقدرها، كما هو ظاهر الآيات المتقدمة.

وبهذا يتبين أن الخزائن غير الكتاب المبين، وهذا المعنى أشار إليه الطباطبائي حيث قال: «إن هذا الكتاب بوجه غير مفاتيح الغيب وخزائن الأشياء التي عند الله سبحانه، فإن الله تعالى وصف هذه المفاتيح والخزائن بأنها غير مقدرة ولا محدودة، وأن القدر إنما يلحق الأشياء عند نزولها من خزائن الغيب إلى هذا العالم الذي هو مستوى الشهادة، ووصف هذا الكتاب بأنه

(١) المصدر السابق: ج ٢ ص ١٧.

يشتمل على دقائق حدود الأشياء وحدود الحوادث، فيكون الكتاب المبين من هذه الجهة غير خزائن الغيب التي عند الله سبحانه، وإنّما هو شيء مصنوع لله سبحانه، يضبط سائر الأشياء ويحفظها بعد نزولها من الخزائن وقبل بلوغها منزل التحقق، وبعد التحقق والانقضاء. ويشهد بذلك أنّ الله سبحانه إنّما ذكر هذا الكتاب في كلامه، لبيان إحاطة علمه بأعيان الأشياء والحوادث الجارية في العالم، سواء كانت غائبة عنّا أو مشهودة لنا.

والحاصل: ما من شيء ممّا خلقه الله سبحانه إلّا وله في خزائن الغيب أصل يستمدّ منه، وما من شيء ممّا خلقه الله إلّا والكتاب المبين يحصيه قبل وجوده وعنده وبعده، غير أنّ الكتاب أنزل درجة من الخزائن.

ومن هنا يتبيّن للمتدبّر الفطن أنّ الكتاب المبين - في عين أنّه كتاب محض - ليس من قبيل الألواح والأوراق الجسمانية، فإنّ الصحيفة الجسمانية أيّاً ما فُرِضَتْ وكيفما قُدِّرَتْ لا تحتتمل أن يكتب فيها تاريخ نفسه فيما لا يزال، فضلاً عن غيره، فضلاً عن كلّ شيء في مدى الأبد^(١).

الأمر الثالث: النسبة بين الكتاب المبين والحوادث الخارجية

دلّت الآيات السابقة أنّ الكتاب المبين يحصي كلّ شيء كما قاله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ (النبا: ٢٩)، فإذا تعني هذه الحقيقة القرآنية، أنّ كلّ شيء في الكتاب المبين؟ أهو هذه الأشياء من جهة شهادتها وغيبها جميعاً، أم هي من جهة غيبها فقط؟ وبعبارة أخرى: ما هو الكتاب المبين، هل هو هذا الكون المشتمل على أعيان هذه الأشياء لا يغيب عنه شيء منها، وإن غاب بعضها عن بعض، أم أمرٌ وراء هذا الكون مكتوبة فيه هذه الأشياء نوعاً من

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٧ ص ١٢٧.

الكتابة، مخزونة فيه نوعاً من الخزن، غائبة عن شهادة الشهداء من أهل العالم؟ وبلفظ آخر: الأشياء الواقعة في الكون المعدودة بنحو العموم في الآية، وأبنفسها واقعة في الكتاب المبين كما تقع الخطوط بأبنفسها في الكتب التي عندنا، أم بمعانيها واقعة فيه كما تقع المطالب الخارجية بمعانيها بنوع من الوقوع في ما نكتبه من الصحائف والرسائل، ثم تطابق الخارج مطابقة العلم العين؟

أجاب الطباطبائي على هذا التساؤل بقوله: «إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾ (الحديد: ٢٢)، يدل على أن نسبة هذا الكتاب إلى الحوادث الخارجية نسبة الكتاب الذي يكتب فيه برنامج العمل إلى العمل الخارجي».

ثم قال: «فالكتاب المبين - أي ما كان هو - شيء غير هذه الخارجيات من الأشياء بنحو من المغايرة، وهو يتقدمها ثم يبقى بعد فنائها وانقضائها، كالبرامج المكتوبة للأعمال التي تشمل على مشخّصات الأعمال قبل وقوعها، ثم تحفظ المشخّصات المذكورة بعد الوقوع»^(١).

والحاصل أنه لا يمكن المصير إلى أن الكتاب المبين هو هذه الأعيان الخارجية الواقعة في متن الكون، وذلك لأن هذه الموجودات والحوادث التي في عالمنا متغيرة متبدلة، تجري عليها قوانين الحركة العامة، وقد تقدم أن الآيات دالة على عدم جواز التغيير والفساد فيما يشتمل عليه هذا الكتاب كما في قوله: ﴿فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ وقوله: ﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾. فهي - كما ترى - واضحة الدلالة على أن هذا الكتاب في عين أنه يشتمل على جميع مشخّصات الحوادث وخصوصيات الأشياء المتغيرة المتبدلة، لا يتبدل هو في نفسه، ولا يتسرب إليه أيّ تغيير أو تحوّل.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٧ ص ١٢٦.

إذن فهذا الكتاب المبين - الذي يحصي جميع ما وقع في عالم الصنع والإيجاد، مما كان وما يكون وما هو كائن من غير أن يشدّ عنه شادّ - أمر نسبته إلى الأشياء جميعاً، نسبة الكتاب المشتمل على برنامج العمل إلى نفس العمل، ففيه نوع تعيين وتقدير للأشياء، إلاّ أنّه موجود قبل الأشياء ومعها وبعدها، وهو المشتمل على علمه تعالى بالأشياء علماً لا سبيل للضلال والنسيان إليه، قال تعالى: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ * قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾ (طه: ٥١-٥٢).

الأمر الرابع: سبب تسمية الكتاب المبين بأم الكتاب

عبر القرآن الكريم عن الكتاب المبين بأنّه أمّ الكتاب ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤)، ومردّد ذلك إلى أنّ هذا الكتاب هو الأصل الذي تنشأ منه الأشياء وترجع إليه، فإذن هو أمّ، لأنّ الأمّ في اللغة: الأصل الذي يرجع إليه، وقد استبان مرجعيته للأشياء وأنّه يضبط صورها الثابتة على نحو دقيق لا يضلّ ولا ينسى، بعد نزولها من الخزائن الإلهية صوب عالم التحقق والتنجز، ويحفظ مشخصاتها أثناء وجودها وبعده، فإذن هو أمّ الكتاب وأصل الأشياء. بهذا الوصف يصير الكتاب المبين مصدراً لجميع الكتب الأخرى، تستنسخ منه باقي الكتب؛ قال تعالى: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٩).

وهذا ما أكده عدد وافر من روايات الفريقين:

* في الدر المنثور في ذيل قوله تعالى: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ أخرج ابن جرير وابن عباس قال: «إنّ الله خلق النون وهو الدواة، وخلق القلم، فقال: اكتب. قال: ما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة، من عمل معمول برّ أو فاجر أو رزق مقسوم حلال

أو حرام. ثم ألزم كل شيء من ذلك شأنه؛ دخوله في الدنيا، ومقامه فيها كم، وخروجه منها كيف. ثم جعل على العباد حفظة وعلى الكتاب خزناً تحفظه، ينسخون كل يوم من الخزان عمل ذلك اليوم، فإذا فني ذلك الرزق انقطع الأمر وانقضى الأجل، أتت الحفظة الخزنة يطلبون عمل ذلك اليوم، فيقول لهم الخزنة: ما نجد لصاحبكم عندنا شيئاً، فيرجع الحفظة فيجدونهم قد ماتوا.

قال ابن عباس: أَلَسْتُمْ قوماً عربياً؟ تسمعون الحفظة يقولون: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وهل يكون الاستنساخ إلا من أصل.

* وفيه: أخرج ابن مردويه عن ابن عباس في الآية قال: «يستنسخ الحفظة من أم الكتاب ما يعمل بنو آدم، فإنها يعمل الإنسان على ما استنسخ الملك من أم الكتاب»^(١).

* وفي تفسير القمّي عن ابن أبي عمير عن عبد الرحيم القصير عن الصادق (عليه السلام) في رواية طويلة قال في ذيلها: «فهو الكتاب المكنون الذي منه النسخ كلها، أولستم عربياً؟ فكيف لا تعرفون معنى الكلام؟ وأحدكم يقول لصاحبه: انسخ ذلك الكتاب، أو ليس إننا ينسخ من كتاب آخر من الأصل»^(٢).

(١) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للإمام عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١ هـ) الطبعة الثانية، دار الفكر - بيروت، ١٤٠٣ هـ: ج ٧ ص ٤٣٠.

(٢) تفسير القمّي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمّي، من أعلام القرنين الثالث والرابع الهجري، صححه وعلّق عليه وقدم له: حجّة الإسلام العلامة السيّد طيّب الموسوي الجزائري، مطبعة النجف، ١٣٨٧ هـ: ج ٢ ص ٣٨٠.

التطبيق الثاني: لوح المحو والإثبات

بالرغم من أن لوح المحو والإثبات هو من مراتب علم الله الفعلي تماماً كمرتبة الكتاب المبين، إلا أننا لن نتناوله بالطريقة نفسها التي عاجلنا بها الكتاب المبين. والسبب في ذلك منهجيّ يعود إلى ارتباط موضوع البداء بالمحو والإثبات. وحيث ستتم دراسة البداء في بحث مستقل، لذلك سنكتفي بعرض صورة عامّة عن هذه المرتبة تبدأ بتصوّر قرآنيّ إجماليّ، وبعرض الإشارات الروائية، ثم نختم بخصائص هذه المرتبة، لكي يتمهد السبيل بذلك إلى دراسة مفصّلة عن البداء.

من الآيات الدالة على هذه المرتبة قوله سبحانه: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩). فالمحو هو إذهاب رسم الشيء وأثره بعد ثبوته، ويكثر استعماله في الكتاب، يقابله الإثبات وهو إقرار الشيء في مستقره بحيث لا يتحرّك ولا يضطرب.

يتصل قوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ بما قبله، وهو قوله سبحانه: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ (الرعد: ٣٨) وبها بعده، وهو قوله: ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾؛ ما يفيد أن المراد محو الكتب وإثباتها في الأوقات والآجال، فالكتاب الذي أثبتته الله في الأجل الأول إن شاء محاه في الأجل الثاني وأثبت كتاباً آخر، فلا يزال يمحي كتاب ويثبت كتاب آخر.

تشير الآية إلى وجود مجموعة من الأحكام المتغيّرة تنتظم نظام الوجود، هذا التغيّر في الكتب والآجال لا ينبع من اختلاف ذوات الأشياء، بل يأتي من ناحية التصرف الإلهي بمشيئته ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩).

يقول السيّد الطباطبائي في معنى الآية: «إن لكل وقت كتاباً يخصّه

فيختلف، فاختلاف الكتب باختلاف الأوقات والآجال 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 يعين ذلك بتبديل كتاب مكان كتاب، ومحو كتاب وإثبات آخر^(١).

إن الموضوع الذي تثبت به هذه المتغيرات هو الذي يطلق عليه لوح المحو والإثبات. بتعبير آخر: إن للأشياء المشهودة المشهودة جهتين: جهة تغير، تشهد عليه سنة التغير الجارية في جميع أرجاء العالم المشهود، وجهة ثبات، وحيث بان أنفاً أن أم الكتاب تمثل جهة الثبات، فإن كتاب المحو والإثبات يمثل جهة التغير.

علاقة المتغير بالثابت

لماذا ختمت الآية الكريمة بقوله: ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾؟ 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 محذور قد يوهم بأن التغير قد يجري في القضايا والأمور تبعاً للعلل والعوامل الخارجية، من دون أن توجد صورة ثابتة مسبقة يرجع إليها، أو أنه يتم جزافاً مما يؤدي إلى اضطراب نظام الخليقة العام. يقول في ذلك: «وقوله ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ أي أصله، فإن الأم هي الأصل الذي ينشأ منه الشيء ويرجع إليه، وهو دفع للدخل وإبانة لحقيقة الأمر، فإن اختلاف حال الكتاب المكتوب لأجل بالمحو والإثبات، أي تغير الحكم المكتوب والقول المقضي به حيناً بعد حين ربما أوهم أن الأمور والقضايا ليس لها عند الله سبحانه صورة ثابتة، وإنما يتبع حكمه العلل والعوامل الموجبة له من خارج كأحكامنا وقضايانا معاشر ذوي الشعور من

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١١، ص ٣٧٥.

الخلق، أو أن حكمه جزائي لا تعين له في نفسه ولا مؤثر في تعيينه من خارج، كما ربما يتوهم أرباب العقول البسيطة أن الذي له ملك مطلق وسلطنة مطلقة، له أن يريد ما يشاء ويفعل ما يريد على حرية مطلقة من دون رعاية أي قيد وشرط، وسلوك أي نظام أو لا نظام في عمله، فلا صورة ثابتة لشيء من أفعاله وقضاياه عنده، وقد قال تعالى: ﴿مَا يَدُلُّ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ (ق: ٢٩)، وقال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) إلى غير ذلك من الآيات.

فدفع هذا بقوله: ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ أي أصل جنس الكتاب، والأمر الثابت الذي يرجع إليه هذه الكتب التي تُمحي وتثبت بحسب الأوقات والآجال، ولو كان هو نفسه يقبل المحو والإثبات لكان مثلها لا أصلاً لها، ولو لم يكن من أصله كان المحو والإثبات في أفعاله تعالى إما تابعاً لأمور خارجية تستوجب ذلك، فكان تعالى مقهوراً مغلوباً للعوامل والأسباب الخارجية مثلنا، والله يحكم لا معقب لحكمه. وإما غير تابع لشيء أصلاً، وهو الجزاف الذي يختل به نظام الحلقة والتدبير العام الواحد بربط الأشياء بعضها ببعض جلّت عنه ساحته؛ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الدخان: ٣٨-٣٩)^(١).

بهذا يتضح أن الله سبحانه في كل وقت وأجل قضاءين: متغيّر وثابت. ففي المتغيّر يمحو الله ما يشاء من هذه الكتب والأحكام والأقضية ويثبت ما يشاء، بحيث يغيّر القضاء الثابت في وقت فيضع مكانه في الوقت الثاني قضاءً آخر. لكن ثم إلى جوار هذا الكتاب (أي الحكم والقضاء) المتغيّر، كتاباً أو قضاءً ثابتاً عنده سبحانه إلى كل وقت لا يقبل المحو والإثبات، وهو الأصل الذي ترجع إليه الأقضية الأخر وتنشأ منه، فيمحو ويثبت على حسب ما يقتضيه هو.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١١، ص ٣٧٦.

في هذا الضوء تنتهي خصائص كتاب المحو والإثبات إلى ما يلي:
١. إنَّ حكم المحو والإثبات عامٌّ لجميع الحوادث التي تداخلها الآجال والأوقات.

٢. إنَّ لله في كلِّ شيء قضاءً ثابتاً لا يتغيَّر هو الذي يطلق عليه الكتاب المبين، موجود قبل الشيء ومع الشيء وبعد الشيء.

٣. ينقسم القضاء إلى متغيَّر وغير متغيَّر.

أمَّا بشأن البحث الروائي فيلحظ أنَّ كتب الفريقين تتحدَّث عن عناصر مشتركة، وإنَّ كان بينها نقاط افتراق أيضاً، يمكن الرجوع إليها تفصيلاً في المصادر المختصة^(١).

(١) ينظر مثلاً: تفسير القمي، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٦٦. كذلك: الدر المنثور 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.

خلاصة الدرس الثالث عشر

١. التطبيق الأول للعلم الفعلي هو الكتاب المبين حيث توفر القرآن على ذكر الكتاب المبين في عدد من الآيات .
٢. بتطبيق القاعدة المنهجية التي بانّت في الدرس السابق، يتّضح أنّ مفهوم الكتاب وإن كان واحداً، إلا أنّ مصداقه يختلف من نشأة لأخرى، ومن ثمّ لا معنى لحملة على الكتاب الذي نألفه في حياتنا.
٣. خصائص الكتاب المبين:
 - الخصوصية الأولى: فيه كلّ شيء.
 - الخصوصية الثانية: ثابت لا يتغيّر.
 - الخصوصية الثالثة: لا يناله شيء من الخطأ والنسيان.
 - الخصوصية الرابعة: عدم استطاعة العقل البشري أن ينال ما في الكتاب المبين.
٤. الفارق بين الكتاب المبين والخزائن الإلهية هو أنّ من خصائص وصفات الخزائن أنّها لا حدّ ولا قدر لها، وإنّما الحدّ يبدأ بعد الإنزال من تلك الخزائن، وأمّا في الكتاب المبين، فهو يشتمل على تفاصيل الأشياء وحدودها وقدرها، كما هو ظاهر الآيات المتقدّمة.
٥. ما من شيء ممّا خلقه الله سبحانه إلاّ وله في خزائن الغيب أصل يستمدّ منه، وما من شيء ممّا خلقه الله إلاّ والكتاب المبين يحصيه قبل وجوده وعنده وبعده، غير أنّ الكتاب أنزل درجة من الخزائن.
٦. النسبة بين الكتاب المبين والحوادث الخارجية هو أنّ الكتاب المبين - الذي يحصي جميع ما وقع في عالم الصنع والإيجاد، ممّا كان وما يكون وما هو

كائن من غير أن يشدّ عنه شاذّ - أمر نسبته إلى الأشياء جميعاً، نسبة الكتاب المشتمل على برنامج العمل إلى نفس العمل، ففيه نوع تعيين وتقدير للأشياء، إلاّ أنّه موجود قبل الأشياء ومعها وبعدها، وهو المشتمل على علمه تعالى بالأشياء علماً لا سبيل للضلال والنسيان إليه، قال تعالى: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ * قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَىٰ﴾ (طه: ٥٢).

٧. التطبيق الثاني: لوح المحو والإثبات حيث تشير مجموعة من النصوص القرآنية إلى وجود مجموعة من الأحكام المتغيّرة تنتظم نظام الوجود، هذا التغيّر في الكتب والآجال لا ينبع من اختلاف ذوات الأشياء، بل يأتي من ناحية التصرف الإلهي بمشيئته ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. ٨. إنّ حكم المحو والإثبات عام لجميع الحوادث التي تداخلها الآجال والأوقات.

٩. إنّ لله في كلّ شيء قضاءً ثابتاً لا يتغيّر هو الذي يطلق عليه الكتاب المبين، موجود قبل الشيء ومع الشيء وبعده الشيء. ١٠. ينقسم القضاء إلى متغيّر وغير متغيّر.

الدرس الرابع عشر

البداء في القرآن والسنة

- البداء في حديث أهل البيت
 - موقع البداء في القضاء الإلهي
١. القضاء المحتوم الذي لا يطّلع عليه أحد
 ٢. القضاء المحتوم الذي أخبر به أنبياءه وملائكته
 ٣. القضاء غير المحتوم

البداء في القرآن والسنة

يُعدّ البداء في طليعة النتائج المترتبة على بحثي لوح المحو والإثبات والكتاب المبين، فقد بان ممّا مرّ أنّ علم الله سبحانه ذاتي في مقام الذات، وفعليّ ذو مراتب، والسؤال: أفي العلم الذاتي يكون البداء أم في العلم الفعلي؟ وإذا كان في الفعلي، فأين يقع؟ أفي الكتاب المبين الذي هو الكتاب المكنون، أم في لوح المحو والإثبات؟

وجواب هذه الأسئلة وغيرها من النقاط التي ترتبط ببحث البداء موضوع هذا الدرس.

البداء في حديث أهل البيت

أولّت روايات أهل البيت (عليهم السلام) عناية فائقة بموضوع البداء، من حيث الإقرار بوجوده وأهمّية الإيمان به، بالإضافة إلى معالجة ما يطرأ على بعض الأذهان من الالتباسات حيال المسألة.

• عن زرارة بن أعين عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «ما عبّد الله بشيء مثل البداء»^(١).

• عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام): «ما عظّم الله بمثل البداء»^(٢).

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ١٤٦، كتاب التوحيد، الحديث: ١.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٤٦، الحديث: ٢.

• عن مالك الجهنني قال: سمعت أبا عبد الله الصادق (عليه السلام) يقول: «لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتراوا عن الكلام فيه»^(١).

البداء لغةً

تلقتي معاجم اللغة على معنى مشترك للبداء، فكلمة «بداء» مصدر الفعل الثلاثي «بدا» بمعنى ظهر، قولهم: بدا الشيء يبدو بدواً وبدواً وبداءً: ظهر. هذا ما ذكره ابن فارس^(٢) والأزهري^(٣) والجوهري^(٤) وغيرهم. وجاء في المعجم الوسيط: «بدا بدواً وبداءً: ظهر، وبدا له في الأمر كذا: جدّ له فيه رأي. البداة: ظهور الرأي بعد أن لم يكن، وأيضاً استصواب شيء عُلم بعد أن لم يعلم، وكذلك بدا لي في هذا الأمر بداءً: أي ظهر لي فيه رأيٌّ آخر»^(٥).

وبهذا يتضح أن المعنى اللغوي هو: الظهور المسبوق بالخفاء أو العلم بعد أن لم يُعلم، أي: العلم الذي يسبقه جهل؛ قال الطباطبائي: «البداء من

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ١٤٨، الحديث: ١٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، المتوفى ٣٩٥هـ، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون: ١٤٠٤هـ: ج ١ ص ٢١٢.

(٣) تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (٢٨٢ - ٣٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، إشراف: محمد عوض مرعب: ج ١٤ ص ١٤٢.

(٤) الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٣٩٩هـ: ج ٦ ص ٢٢٧٨.

(٥) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الخامسة، طهران ١٤١٦هـ: ص ٤٤.

الأوصاف التي ربما تتّصف بها أفعالنا الاختيارية من حيث صدورها عنّا بالعلم والاختيار، فإنّا لا نريد شيئاً من أفعالنا الاختيارية إلاّ بمصلحة داعية إلى ذلك تعلق بها علمنا، وربما تعلق العلم بمصلحة فقصدنا الفعل، ثمّ تعلق العلم بمصلحة أخرى توجب خلاف المصلحة الأولى، فحينئذ نريد خلاف ما كنّا نريده قبل، وهو الذي نقول بدا لنا أن نفعل كذا، أي ظهر لنا بعدما كان خفياً عنّا كذا.

فالبداء ظهور ما كان خفياً من الفعل لظهور ما كان خفياً من العلم بالمصلحة^(١).

إلاّ أنّه من الواضح أنّ هذا المعنى من البداء يستحيل على الله تعالى لأنّه يستلزم نسبة الجهل إليه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وهذا ما لا يمكن أن يلتزم به عاقل موحد مؤمن بالله، فضلاً عن عالم، فكيف بأئمة أهل البيت (عليهم السلام) الذين هم عدل القرآن.

من هنا تضافرت النصوص عن أهل البيت (عليهم السلام) لردّ هذا المعنى من البيان بشكل واضح، كما سيأتي.

البداء اصطلاحاً

إنّ البداء الذي تقول به الشيعة الإمامية مغاير للمعنى اللغوي، الذي هو مستحيل على الله تعالى، إذ البداء الذي ورد في روايات أهل البيت (عليهم السلام) هو الظهور لغيره تعالى، ومن الواضح أنّ هذا المعنى من البداء لا محذور فيه، لأنّه ينسب الخفاء إلى المخلوقات، لا إلى الذات الإلهية المقدّسة، ومن الروايات التي أشارت إلى هذا المعنى:

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ١٤٦، كتاب التوحيد، باب البداء، الحاشية رقم ١.

- عن داود بن فرقد عن عمرو بن عثمان الجهني عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: «إنَّ الله لم يبد له من جهل»^(١).
- عن منصور بن حازم قال: «سألت أبا عبد الله الصادق (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 القيامة، أليس في علم الله؟ قال: بلى قبل أن يخلق الخلق»^(٢).
- عن أبي بصير وساعة عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: «من زعم أنَّ الله (عزَّ وجلَّ) يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابروا منه»^(٣). وهي واضحة الدلالة في أن المراد من البداء هو أن يظهر لله من المشيئة ما هو مخفي على الناس وعلى خلاف ما يحسبون.
- عن ابن سنان عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: «إنَّ الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء، ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب. وقال: فكلَّ أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه، ليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه، إنَّ الله لا يبدو له من جهل»^(٤). ومن الواضح أنَّ هذا المعنى من البداء لا محذور فيه لأنَّه يثبت الخفاء للمخلوقين فقط، لا لله تعالى. وهذا هو مقتضى القدرة الإلهية المطلقة، لأنَّ من يؤمن بالبداء فإنَّه يدين له

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ١٤٨، الحديث: ١٠.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٤٨، الحديث: ١١.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٤ ص ١١١، كتاب التوحيد، باب البداء والنسج، الحديث: ٣٠.

(٤) المصدر السابق: ج ٤ ص ١٢١، الحديث: ٦٣.

بالقدرة اللامتناهية، وفي هذا بعض أسباب التأكيد على البداء.

قال الشيخ البلاغي في رسالته عن البداء: «إذن فالفضل المذكور والأهمية الكبرى للاعتراف بالبداء، ما هو إلا لأنه يرجع إلى الاعتراف بحقيقة الإلهية، وأنَّ الموجد للعالم إنما هو إله وموجد بالإرادة والقدرة على مقتضى الحكمة، متصرّف بقدرته بما يتراءى من العلل وتعليلاتها التي هي من صنعه وإيجاده، والخاضعة لتصرّف مشيئته فيها»^(١).

ويمكن بيان عقيدة البداء التي نصّت عليها النصوص المتقدمة ببيان عقليّ حاصله:

«إنَّ وجود كلِّ موجود من الموجودات الخارجيّة له نسبة إلى مجموع علّته 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 وجدت الشرائط وهدمت الموانع تمت العلة التامة ووجب وجود الشيء، وإذا لم يوجد الشرط أو وجد مانع لم يؤثّر المقتضي أثره، وكان التأثير للمانع، وحينئذ يصدق البداء. فإنَّ هذا الحادث إذا نُسب وجوده إلى مقتضيه الذي كان يظهر بوجوده خلاف هذا الحادث كان موجوداً، ظهر من علّته خلاف ما كان يظهر منها.

ومن المعلوم أنّ علمه تعالى بالموجودات والحوادث مطابق لما في نفس الأمر من وجودها، فله تعالى علمٌ بالأشياء من جهة عللها التامة، وهو العلم الذي لا بداء فيه أصلاً، وله علمٌ بالأشياء من جهة مقتضياتها التي موقوفة

(١) رسالتان في البداء، تأليف: الشيخ محمّد جواد البلاغي (١٢٨٢ - ١٣٥٢) السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣ هـ)، إعداد السيّد محمّد علي الحكيم، قم، ١٤١٤ هـ: ص ٢٣.

التأثير على وجود الشرائط وفقد الموانع، وهذا العلم يمكن أن يظهر خلاف ما كان ظاهراً منه بفقد شرط أو وجود مانع^(١).

موقع البداء في القضاء الإلهي

أتضح أنّ البداء لا يجري في كلّ أمر، وإنّما يختصّ وقوعه في خصوص القضاء غير المحتوم، أمّا القضاء المحتوم فيستحيل وقوع البداء فيه، ولأجل إيضاح ذلك ينبغي أن نعرض بشكل إجمالي لأقسام القضاء الإلهي، وهي ثلاثة كما هو المستفاد من النصوص في المقام:

١. القضاء المحتوم الذي لا يطلع عليه أحدٌ من خلقه

وهذا القضاء من العلم المخزون المكنون الذي استأثره الله تعالى لنفسه. ومن الواضح أنّ هذا القسم من القضاء الإلهي لا يقع فيه البداء، إذ إنّ لم يظهر لأحد حتّى يتحقّق فيه البداء، لأنّ البداء - كما تقدّم - هو الظهور للمخلوقين على خلاف ما علموه، كذلك يستحيل أن يقع البداء في هذا القسم بالنسبة لله تعالى، لأنّه تعالى عالم بجميع الأشياء منذ الأزل، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء، وهو العالم بتحقيق الأسباب أو عدم تحقّقها. نعم، هذا القسم من القضاء يكون منشأً للبداء - كما تقدّم - لا أنّه يقع فيه البداء. فمثلاً: قضى الله تعالى لزيد أن يعيش عشرين سنة، وعلم النبي أو الإمام بذلك، إلا أنّ زيدا وصل رحمه أو فعل من أفعال البرّ ما اقتضى زيادة في عمره، فزاد الله تعالى له عمره إلى ثلاثين سنة. ففي هذا المثال تقديران: أحدهما: تقدير معلوم للنبي أو الإمام، وهو عمر زيد عشرين سنة، وفي هذا

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ١٤٦، كتاب التوحيد، باب البداء، حاشية الطباطبائي، رقم: ١.

العلم قد يقع البداء، وتقدير آخر: وهو معلوم لله تعالى فقط، وهو أن زيد قد يقوم بأي عمل من أعمال البر، ويكون سبباً في زيادة عمره، وهذا العلم الثاني لا يطاله التغير والتبدل، وإنما يكون منه التغير والتبدل، وهو منشأ حصول البداء. وتدلّ على ذلك نصوص عديدة، منها:

• عن أبي بصير عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: «إنّ لله علمين: علمٌ مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء. وعلمٌ علّمه ملائكته ورسله وأنبياءه، ونحن نعلمه»^(١).

• عن معلى بن محمد قال: سُئل العالم (عليه السلام) كيف علم الله؟ قال: «علم وشاء وأراد وقدّر وقضى وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدّر، وقدّر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء. والعلم متقدّم على المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء. فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء...»^(٢).

٢. القضاء المحتوم الذي أخبر به أنبياءه وملائكته بحتمية وقوعه

وهذا النوع من القضاء لا يقع فيه البداء أيضاً، لأنّ الله تعالى لا يكذب نفسه ورسله وملائكته، وعليه فلا فرق بين هذا القسم من القضاء وبين القسم الأوّل من جهة عدم وقوع البداء فيه، نعم يفترق هذا القسم عن سابقه أنّ هذا القضاء ممّا أخبر به أوليائه، مضافاً إلى عدم نشوء البداء منه، بخلاف الأوّل.

(١) بصائر الدرجات الكبرى، تصحيح وتعليق الحاج ميرزا حسن كوجه باغي، منشورات الأعلمي - طهران، ١٤٠٤ هـ: ج ١ ص ٢٣٠، باب في الأئمة أنّه صار إليهم جميع العلوم التي خرجت إلى الملائكة والأنبياء والمرسلين، الحديث: ٤٣٣.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٤٨، الحديث: ١٦.

وقد دلت جملة من النصوص الروائية على هذا النوع من القضاء، منها:

- عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا جعفر الباقر (عليه السلام) يقول: «العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه، وعلم علمه ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فإنه سيكون، ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء، ويؤخر منه ما يشاء، ويثبت ما يشاء»^(١).

- عن جهم ابن أبي جهمة عمّن حدّثه عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: «إن الله عز وجل أخبر محمداً (صلى الله عليه وآله) بما كان منذ كانت الدنيا، وبما يكون إلى انقضاء الدنيا، وأخبره بالمحتوم من ذلك واستثنى عليه فيما سواه»^(٢).

٣. القضاء غير المحتوم

وهو القضاء الذي أخبر به تعالى ملائكته وأنبياءه، وربما أخبروا الناس بوقوعه في الخارج لكن لا على نحو الحتم والجزم، وإنما وقوعه معلق على شيء آخر، من قبيل قضاء الله تعالى بموت زيد في سنّ العشرين، بيد أنه علق موته على عدم دفع زيد للصدقة أو على عدم صلة رحمه، أو عدم دعاء الناس له، فلو تحقّق الشرط فلا يموت زيد في ذلك العمر، قال تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩)، وقوله تعالى هذا يفيد فائدة التعليل لقوله المتقدّم في الآية السابقة: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ (الرعد: ٣٨)، والمعنى: «أنّ لكلّ وقت كتاباً يخصّه فيختلف، فاختلف الكتب باختلاف الأوقات والآجال إنّما ظهر من ناحية اختلاف التصرف الإلهي بمشيئته، لا من جهة

(١) بصائر الدرجات الكبرى، مصدر سابق: ج ١ ص ١٤٧، الحديث: ٦.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٤٨، الحديث: ١٤.

اختلافها في أنفسها ومن ذواتها، بأن يتعين لكل أجل كتاب في نفسه لا يتغير عن وجهه، بل الله سبحانه هو الذي يعين ذلك بتبديل كتاب مكان كتاب، ومحو كتاب وإثبات آخر^(١).

وهذا ما أكدته النصوص الروائية بشكل واضح:

• عن ابن سنان عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: «إن الله تبارك وتعالى يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب. وقال: كل أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يضعه، وليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه...»^(٢).

• عن الفضيل بن يسار عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: «إن الله لم يدع شيئاً كان أو يكون إلا كتبه في كتاب، فهو موضوع بين يديه ينظر إليه، فما شاء منه قدم وما شاء منه أخر، وما شاء منه محاً، وما شاء منه كان، وما لم يشأ لم يكن»^(٣).

• عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر الباقر (عليه السلام) يقول: «من الأمور أمور محتومة كائنة لا محالة، ومن الأمور أمور موقوفة عند الله، يقدم فيها ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت منها ما يشاء، لم يُطلع على ذلك أحداً - يعني الموقوفة - فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته»^(٤).

• عن السيوطي في الدر المنثور في ظلال قوله سبحانه: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩)، عن عليّ أنه سأل رسول الله (صلى الله عليه

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١١ ص ٣٧٥.

(٢) بحار الأنوار: ج ٤ ص ١٢١، كتاب التوحيد، باب البداء والنسخ، الحديث ٦٣.

(٣) تفسير العياشي، تحقيق الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران: ج ٢ ص ٣٩٥، الحديث: ٢٢٤٠.

(٤) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣٩٦، الحديث: ٢٢٤٤.

والله) عن هذه الآية، فقال له: «لأقرن عينيك بتفسيرها، ولأقرن عين أمّتي بعدي بتفسيرها، الصدقة على وجهها، وبرّ الوالدين، واصطناع المعروف، يحول الشقاء سعادة ويزيد في العمر وبقي مصارع السوء»^(١).

• عن ثوبان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «لا يرّد القدر إلاّ الدعاء، ولا يزيد في العمر إلاّ البرّ، وإنّ الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها»^(٢).

وهذا يتّضح أهمّية الإيمان بالبداء في البناء العقائدي، فإنّه لو هيمن على وجود أيّ إنسان نمط من الاعتقاد يفيد بأنّ ما جرى به قلم التقدير أمرٌ لا مردّ له، وهو كائن لا محالة دون استثناء، لسقط الإنسان في هوة اليأس وضربت عليه حالة من الإحباط والقنوط.

من هنا يأتي دور البداء ليفتح أمام الإنسان نافذة أمل يمكنه التحكّم بمصيره عبر العمل الاختياري، ويضيء أمامه مجرى الحياة بإشراقه تبعث في قلوب المؤمنين الرجاء بالله دائماً وأبداً، فيحثّه ذلك على الدّعاء والصدقات وضروب البرّ وفنون الطاعات، ممّا يوثّق علاقته بخالقه سبحانه، ويضع أمامه فرصاً مفتوحة على الدوام لتعديل المصير.

قال السيّد الخوئي 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 بإنفاذه فهو كائن لا محالة،

(١) الدر المنثور في التفسير المأثور، مصدر سابق: ج ٤ ص ٦٦.

(٢) سنن ابن ماجه، تصنيف: أبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (٢٠٩-٢٧٣)، اعتنى به فريق بيت الأفكار الدوليّة: كتاب المقدّمة، باب القدر، الحديث ٩٠، ص ٢٧.

ولا حاجة للدعاء والتوسّل، وإن كان قد جرى بخلافه لم يقع أبداً ولم ينفعه الدعاء والتضرّع، وإذا يئس العبد من إجابة دعائه ترك التضرّع لخالفه، حيث لا فائدة في ذلك. وكذلك الحال في سائر العبادات والصدقات التي وردت عن المعصومين (عليهم السلام) أنّها تزيد في العمر أو في الرزق أو غير ذلك ممّا يطلبه العبد. وهذا هو سرّ ما ورد في روايات كثيرة عن أهل البيت (عليهم السلام) من الاهتمام بشأن البداء^(١).

خلاصة الدرس الرابع عشر

البداء في اللّغة هو الظهور المسبوق بالخفاء أو العلم بعد الجهل، ومن الواضح أنّ هذا المعنى يستحيل على الله لأنّه يستلزم نسبة الجهل إليه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وهذا لا يقول به عاقل، فضلاً عن أهل البيت الذين هم عدل القرآن، ومن هنا تضافرت النصوص الروائيّة عنهم (عليهم السلام) في ردّ نسبة هذا المعنى من البداء إلى الله تعالى.

أمّا البداء بالمعنى الاصطلاحي الذي يُنسب إلى الله تعالى، فهو الظهور لغيره تعالى، ومن الواضح أنّ هذا المعنى من البداء لا محذور فيه، لأنّه ينسب الخفاء إلى المخلوقات لا إلى الذات الإلهية المقدّسة.

إنّ البداء لا يقع في القضاء المحتوم الذي لا يطّلع عليه أحد من مخلوقاته تعالى، ولا في القضاء المحتوم الذي أخبر به تعالى أنبياءه وملائكته بحتمية وقوعه، وإنّما يقع البداء في القضاء غير المحتوم الذي أخبر تعالى ملائكته وأنبياءه بوقوعه في الخارج لا على نحو الحتم والجزم، أي أنّ وقوعه معلّق على شرائط معيّنة.

(١) رسالتان في البداء، مصدر سابق: ص ٤٣.

الدرس الخامس عشر

في القدرة

- تعريف القدرة
- الفرق في تعريف القدرة بين الفلاسفة والمتكلمين
- الاتجاهات بشأن تعليل أفعال الله بالأغراض
- إشكالية الضرورة والاختيار
- الأدلة على قدرته تعالى
- أسئلة حول القدرة

في القدرة

تعريف القدرة

القدرة لغة: هي الملك و الغنى واليسار، قال ابن منظور: «يقال قدر على الشيء أي ملكه فهو قادر وقدير. وقوله ﴿عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (القمر: ٥٥) أي قادر، والقدرة الغنى واليسار»^(١).

وقال الراغب الأصفهاني: «القدرة إذا وُصف بها الإنسان فاسمٌ لهيئة له، بها يتمكّن من فعل شيء ما، وإذا وُصف الله تعالى بها فهي نفى العجز عنه، ومحال أن يوصف غير الله بالقدرة المطلقة»^(٢).

ولا يخفى أن تعريف القدرة عند الراغب الأصفهاني يورد عليه بأنه يُرجع القدرة إلى الصفات السلبية أي نفى العجز عنه تعالى، وهو غير صحيح؛ لما تقدّم من أن الصفات الذاتية للواجب تعالى لها معانٍ إيجابية وهي عين الذات المتعالية ومن المحال إرجاعها إلى الصفات السلبية؛ للزوم ذلك خلوّ الذات عن صفات الكمال كما تقدّم بيانه.

القدرة اصطلاحاً: تعدّ القدرة واحدة من المسائل التي تفصل بين الاتجاه الفلسفي والكلامي.

ويرجع هذا الاختلاف إلى طبيعة النتائج المترتبة عليها في هرم هذه

(١) لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان: ج ٥، ص ٧٦.

(٢) مفردات غريب القرآن، مصدر سابق: ص ٣٩٤، مادة قدر.

المعرفة، ويمكن الإشارة إلى نتائج هذا الاختلاف في تعريف القدرة من خلال مسائل ثلاث، هي:

الأولى: إن البحث الفلسفي يذكر أقساماً للفاعل، منها أن يكون فاعلاً بالقصد، وقد يكون فاعلاً بالرضا، أو فاعلاً بالتجلى وهكذا. وطبيعة التعريف المُنتخب للقدرة له دخل مباشر في تحديد نحو الفاعلية الإلهية.

الثانية: يتوقف على طبيعة تعريف القدرة وفهمها، تحديد معنى الاختيار الإلهي. فالاختيار عند الإنسان له معنى واضح، فهو يستطيع أن يفعل وأن يترك بإزاء الفعل الواحد، فهل ينطبق المعنى ذاته على الله سبحانه حينما يوصف أنه فاعل مختار، أم هناك معنى آخر لا بد من الالتزام به؟

الثالثة: ترتبط النتيجة الثالثة التي تنشأ عن طبيعة فهم القدرة وتعريفها بمسألة الفيض، وهل هو منقطع الأول؟ إن حسم مسألة حدوث العالم وهل كان مسبقاً بعدم، يتوقف على طبيعة معرفة القدرة الإلهية. فهذه هي التي تحدّد الأمر وتحسمه بين القول بدوام الفيض من الأوّل أو انقطاعه من الأوّل أيضاً، حيث لا كلام في اتصاله من الآخر.

الفرق في تعريف القدرة بين الفلاسفة والمتكلمين

يفيد التعريف الفلسفي أنّ القدرة هي كون الفاعل في ذاته بنحو إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. أمّا كلامياً فقد ذهب المتكلمون إلى أنّ القدرة هي صحّة الفعل ومقابله، أي الترك. والمقصود من الصحّة في التعريف ليس معناها الفقهي والأصولي بل معناها الفلسفي الذي يعني الإمكان، أي إمكان الفعل والترك، وهو معنى مألوف في الإنسان، بل كلّ موجود ممكن.

يقول صدر الدين الشيرازي «إنَّ للقدرة تعريفين مشهورين أحدهما: صحّة الفعل ومقابله - أعني الترك - وثانيهما: كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. والتفسير الأوّل للمتكلّمين، والثاني للفلاسفة»^(١).
وقال الخواجه الطوسي في حديث له عن الصفات الثبوتية: «فمنها أنّه تعالى قادر، والقادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل الفعل، ولا يجب. وإذا فعل، فعل باختيار وإرادة لداع يدعوّه إلى أن يفعل.
ويقاله الموجبُ (أي يقابل القادر، الفاعلُ الموجب، المضطرّ، أو الفاعل الطبيعي بتعبير الأصوليين) وهو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل، ويجب أن يقارنه فعله (لعدم الانفكاك بين الفاعل وفعله الذي يرجع إلى دوام الفيض) لأنّه لو تأخّر الفعل عنه، لما كان صدور الفعل عنه واجباً، إذ لم يصدر عنه في الحال المتقدّم على الصدور».

ثمّ ينعطف بعد ذلك ليدلّل كيف أنّ القدرة مساحة يتنازع فيها الاتجاهان الكلامي والفلسفي، فيضيف: «والمتكلمون يقولون بأنّ الباري تعالى قادر إذ كان فعله حادثاً، غير صادر عنه في الأزل، ويلزم القائل بالقدّم كون فاعله موجّباً. والحكماء يقولون: كلّ فاعل فعل بإرادة مختاراً، سواء قارنه الفعل في زمانه أو تأخّر عنه»^(٢).

ولكي يتضح الفرق بين التعريفين بشكل واضح ينبغي تحرير محلّ النزاع بين الفهمين الكلامي والفلسفي.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، الموقف الرابع في القدرة، الفصل الأوّل في تفسير معنى القدرة، ص٣٠٧.

(٢) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، للمحقّق الطوسي والعلامة الحلّي، تحقيق وتعليق الشيخ حسن مكي العاملي، دار الصفوة، بيروت ١٤١٣هـ: ص١٥٧، ١٥٩.

تحرير محل النزاع

يمكن لهذه النقطة أن تنطلق من تحليل الفواعل الإمكانية كالإنسان. فعندما نأتي إلى الإنسان كفاعل إمكاني نلمس فيه خصيصتين بارزتين، هما:

الأولى: أن يوجد عنده داع يكون زائداً على ذاته، وإلا إذا لم يكن الداعي زائداً على الذات فإنّ الفاعل لا يتحرّك لإيجاد الفعل خارجاً. فالإنسان لا يقوم مثلاً بتهيئة الماء أو شربه إلا إذا كان عطشاًناً.

الثانية: أن الداعي يدعو إلى أمر معدوم، وإلا إذا كان الشيء موجوداً والأمر متحققاً فلا معنى لداعوية الداعي إلى الفعل، لأنّه تحصيل حاصل.

إنّ الخصيصة الثانية هي التي تفسّر إصرار المتكلّمين في أن يكون هذا العالم مسبوقاً بالعدم لكي يكون الله سبحانه فاعلاً مختاراً، وإن لم يكن مسبوقاً بالعدم فلا معنى لتحقق الدعوية إلى أمر موجود، لأنّه تحصيل حاصل.

هذا ما يرتبط بالفاعل الإنساني، لكن هل تجري القدرة في الله تعالى في ضوء هاتين الخصيصتين أو الشرطين أيضاً؟ في البدء لابدّ من التنويه إلى أنّ مسألة الداعي إلى إيجاد الفعل، وأن الداعي لا يكون إلا إلى أمر معدوم يُعدّان من أهمّ المسائل الفلسفية.

وقد بحث المتكلّمون والحكّماء مسألة الداعي إلى الفعل تحت عنوان المقولة التي تفيد: هل أفعال الله سبحانه معلّلة بالأغراض؟ ثم هل ينبغي وجود هذين الشرطين في الله لكي يكون فاعلاً مختاراً؟ في الحقيقة هنا يكمن محلّ النزاع بين الطرفين. فالمتكلّم يذهب إلى لابدّية الشرطين، وهو يفترض ضرورة أن يوجد عند الله سبحانه داع زائد على ذاته، وأنّه لابدّ وأن يكون الفعل معدوماً، بينما يرفض الحكيم كلا الشرطين في تعريف القدرة وفهمها، ثمّ تعليلها وتفسيرها تفسيراً عقلياً.

يرفض الحكيم أو الفيلسوف نظرية زيادة الداعي على الذات، كما لا يقبل أن تتحوّل مقولة «لابدّ وأن يكون الداعي إلى أمر معدوم» إلى شرط أو حتمية لا تُخرم، لأنّه يمكن برأيه أن يكون إلى أمر موجود. بعد معرفة النقطة التي يكمن من حولها الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة نشير - فيما يلي - إلى أبرز الاتجاهات بشأن مقولة: «هل أفعال الله معلّلة بالأغراض؟».

١. القراءة الأشعرية:

يذهب الأشاعرة إلى أنّ الفعل الإلهي غير معلّل بالغرض، فهو سبحانه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣).

٢. القراءة الاعتزالية والإمامية:

اختار المعتزلة وكثير من الإمامية أنّ الله داعياً لإيجاد الفعل، وهذا الداعي وإن كان زائداً على ذاته إلاّ أنّه راجع إلى فعله لا إلى الفاعل نفسه الذي هو الله سبحانه. فإيجاد الإنسان أو العالم يكمن وراءهما داعٍ زائد على الذات يتمثل بمصلحة الفعل وغايته، لا بمصلحة الفاعل وغايته. فعن خلق الإنسان ووجوده - مثلاً - يقول سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦). فالعبادة هنا هي الداعي والغرض، لكن للفعل لا للفاعل، لأنّ الله سبحانه غنيّ عن العالمين. وذلك على عكس القراءة الأولى التي تلتزم بعدم التعليل بالأغراض، وفي جوابها عن سؤال لماذا خلق الله العالم؟ فجوابهم هو: لا يُسأل عمّا يفعل.

٣. القراءة الفلسفية:

أمّا الحكماء والفلاسفة فهم يذهبون إلى أنّ الداعي هو الذات الإلهية

المقدّسة نفسها، وليس شيئاً آخر غيرها وزائداً عليها. فإذا ما كانت الذات هي الداعي، وهي موجودة من الأزل، والفاعل تامّ الفاعلية لا يتوقّف فعله سبحانه على شرط أو قيد لأنّه لا يوجد قبل الإيجاد شيء حتّى يتوقّف فعله عليه، إذا كان كذلك فلا بدّ أن يكون الفعل موجوداً من الأزل، وأن يكون صدوره عنه سبحانه بنحو الضرورة والوجوب.

فالاتجاه الفلسفي يؤدّي إلى الالتزام بأمرين اثنين هما الركنان الأصليان في هذا الاتجاه:

الأوّل: أنّ الفعل قديم.

الثاني: أنّه ضروري التحقّق.

أشار الطباطبائي إلى الأطراف الثلاثة في هذه القراءة للقدرة حيث قال: «ذهب قوم من المتكلّمين إلى أنّ الواجب تعالى لا غاية له في أفعاله، لغناه بالذات عن غيره، وهو قولهم: إنّ أفعال الله لا تعلّل بالأغراض. وذهب آخرون منهم إلى أنّ له تعالى في أفعاله غايات ومصالح عائدة إلى غيره وينتفع بها خلقه».

لينتهي بعد مناقشة هاتين النظريتين للقول: «بل الحقّ أنّ الفاعل بما هو فاعل، لا غاية لفعله بالحقيقة إلاّ ذاته الفاعلة بما هي فاعلة، لا يبعثه نحو الفعل إلاّ نفسه، وما يترتّب على الفعل من الغاية غاية بالتبع، وهو تعالى فاعل تامّ الفاعلية وعلّة أولى إليها تنتهي كلّ علّة»^(١). فإنّ ذاته هي المنشأ وهي العلّة التامة وفاعل تامّ، وذلك الداعي موجود من الأزل، ومن ثمّ لا بدّ أن يكون الفعل موجوداً من الأزل أيضاً.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٨٤، ١٨٥.

إشكالية الضرورة والاختيار

هذا الفهم يتنافى في نتيجته مع ما مرَّ من تعريف القدرة، إذ يكون الفعل في هذا التحليل ضرورياً، مع أننا أخذنا في القدرة أنه سبحانه إن شاء فعل وإن شاء ترك؟

أشاروا في الجواب إلى أن هذه قضية شرطية، والقضية الشرطية لا تتكفل 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 أنه إذا كان كذا فهو كذا، مثالها: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، فهذه قضية شرطية وصادقة. لكن تعدد الآلهة هل ممكن في الواقع الخارجي أم ممتنع؟ إنه ممتنع. إذن: القضية الشرطية تنسجم مع استحالة التالي.

وفي القدرة الشرطية يعتقد الحكماء أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا لا يتنافى مع أن يكون الفعل ضرورياً و عدمه ممتنعاً، لأن القضية الشرطية تنسجم مع الامتناع تارةً ومع الوجوب أخرى.

قال صدر المتأهلين: «فصدق القضية الشرطية القائلة (إن شاء فعل) لا ينافي وجوب المقدم، وضرورة العقد الحلمي له ضرورة أزلية دائمة - لأن 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 أزلية»^(١). على هذا الأساس يتضح السبب في التزام الحكماء بقدم الفعل وأنه يوجد بالضرورة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص٣٠٩.

إشكال الفخر الرازي

ذكر الفخر الرازي إشكالاً أطلقه عدد من المتكلمين في السابق والحاضر، حاصله أن الحكماء وإن استطاعوا أن يحافظوا على جهة الوجود في قدرة الله سبحانه ومشيئته وإرادته، إلا أنهم أفرطوا باختياره، لأن الحق سبحانه صار فاعلاً موجباً مضطراً، لا فاعلاً مكرهاً لأنه لا يوجد في الخارج أحد يكرهه، بل العامل الداخلي هو الذي اضطره إلى الفعل، وهو ذاته، لأنه علة تامّة.

قال في «المطالب العالية»: «قال أهل الملل والنحل: المؤثر إمّا أن يقع مع جواز أن لا يؤثر وهو القادر، أو أن يؤثر لا مع جواز أن لا يؤثر، وهو الموجب، فهذا التقسيم يدلّ على أن كلّ مؤثر، فهو إمّا قادر وإمّا موجب». إلى أن قال: «قالت الفلاسفة: القول بإثبات مؤثر يكون تأثيره على سبيل الصحّة، لا على سبيل الوجود، قول مشكل»^(١).

على أساس هذا الإشكال رفض المتكلمون التعريف الذي يقدمه الفلاسفة وعدلوا منه إلى غيره، بما يفيد أنّ القدرة تعني إمكان الفعل وإمكان الترك. وهذا لا يتمّ إلا إذا كان هناك داع زائد وحادث، وأنّ الفعل لا يجب عند تمامية الفاعل. والنقطة الثانية المهمّة التي أنكرها المتكلمون هي قضية أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهما المقولتان التي آمنت بهما الفلسفة، لتحفظ اختيارية الفاعل وقدرته على الفعل والترك.

في المقابل يرفض الفلاسفة المقولتين كليهما: مقولة زيادة الداعي على الذات، ومقولة إمكان انفكاك المعلول عن علته التامّة.

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، تأليف فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧ هـ: ج ٣، القادر والموجب بين الفلاسفة والمتكلمين وأهل الأديان، ص ٧٧.

مناقشة صدر المتألهين للمتكلمين

أشار صدر المتألهين أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فلا يمكن أن تكون هناك جهة إمكانية بحسب البرهان الذي أقيم عليه في البحوث المختصة، وما يرتكز إليه من أنّه إذا كانت هناك جهة إمكانية، فمعناه وجود فقدان، فيكون محدوداً، وقد فُرض صرفاً.

وحيث تكون أماننا قاعدة منقّحة 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، وفعلية بلا قوّة. وإنّما يجوز هذه النقائص عند مَنْ يجعل صفاته زائدة على ذاته كالشاعرة، أو يجعل الدواعي على صنعه وإيجاده أمراً مبائناً»^(١) أي مبائناً لذاته، ومعناه أنّ هذا الإمكان إنّما يصحّ عند مَنْ يجعل الداعي زائداً على ذاته، ولا يمكن عند الحكيم الذي يرى أنّ الداعي عين ذاته.

ومن هنا يتضح خطأ ما ذهب إليه بعضهم من القول بالتلازم بين التعريفين الكلامي والفلسفي «فإنّ الصّحة والجواز في الفعل ومقابلته مرجعهما الإمكان الذاتي. وقد استحال عند الحكماء أن يتحقّق في واجب الوجود ولا منه جهة إمكانية، لأنّ هناك وجوداً بلا عدم، ووجوباً بلا إمكان، وفعلية بلا قوّة»^(٢).

بيان العلامة الطباطبائي للقدرة

يدخل العلامة الطباطبائي إلى موضوع القدرة بالمدخل التالي: «إنّ من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص٣٠٩.

(٢) المصدر السابق.

المعاني التي نعدّها من الكمالات الوجودية القدرة، ولا تكون إلا 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 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 أنّه خير له... ولازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كما لا له يقتضيه بنفسه... وإذا فرض أنّه عالم بكونه خيراً له وكما لا يقتضيه، انبعث الفاعل إليه بذاته، لا بإيجاب مقتضى غيره وتحميله عليه؛ فلا قدرة مع الإيجاب، 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 لا بدّ أن يكون قادراً على الإتيان بالفعل.

على هذا يتحصّل: «أنّ القدرة المجرّدة عن النواقص والأعدام هي كون الشيء مبدئاً فاعلياً للفعل عن علم بكونه خيراً واختياراً 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 تامّاً فلا يستكمل بالناقص، إنّما يفعل هذا الفعل لأنّه تامّ، فلتمامه يفعل هذا الفعل،

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٨.

تماماً كما في الإنسان الجواد، فلو سألت: الجواد لماذا أعطى، لجاء الجواب لأنه جواد. فالجود هو منشأ العطاء. ولو قُدِّر لهذا الكيف النفساني (الجود) أن يتحقق في الخارج ونسأله: لماذا أعطى؟ لجاء الجواب: لأني جود، ومن شأن الجود أن يُعطي. كذا الحال في الإنسان الشجاع، فلو سألت: لماذا أقدم الشجاع في المعركة؟ لقل: لأنه شجاع. ولو تجسدت الشجاعة في وجود خارجي وسُئلت: لماذا أقدمت؟ لأجابت: لأني شجاعة، ومن طبعي الإقدام.

بشأن الله سبحانه يقضي هذا المنطق أنه يفعل الفعل لأنه هو، أي يفعله بنفس ذاته، لا بداع خارج عنها، ولا لأنه أراد أن يوصل النفع، أو أنه لا يُسأل عما يفعله، كما مرَّ في نظرية الاشاعرة.

هذا المعنى أشار إليه الطباطبائي في حواشيه على «الأسفار» أيضاً، حيث ذكر: «ثم إن الواجب تعالى وجود لا يشوبه عدم، ومطلق غير متقيّد بقيد، ولا محدود بحد، على ما تدلّ عليه البراهين، وفاعل للكُلّ بنفس ذاته لا بأمر يلحقه 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 مبدئيّتها 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).

يتضح من قول العلامة ما يلي:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، هامش الطباطبائي: ص ٣٠٧-٣٠٨.

١. ينفي في قوله: «لا بأمر يلحقه من الخارج» نظرية الداعي الزائد على الذات.

٢. يثبت قوله: «مطلق غير مقيد» الاختيار دون أن تكون ذاته سبحانه مقيدة، لا بضرورة الفعل ولا بضرورة الترك؛ ذلك أن ذاته سبحانه سنخ ذات لا تقبل التقييد بالفعل حتى يكون الفعل ضرورياً، ولا بالترك حتى يكون الترك والعدم ضرورياً.

٣. لكن النص لم يشر إلى شق ثالث هو: هل الذات لازمها الذاتي الفعل أم أنه يمكن أن ينفك عنها؟ لم ينف هذا الشق. والصحيح 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 تبين في الأبحاث السابقة أن قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعلتيته لما سواه، وهي عين الذات المتعالية، ولازم ذلك دوام الفيض واستمرار الرحمة وعدم انقطاع العطية»^(١).

الأدلة على قدرته تعالى

بعد بيان هذه المقدمة نأتي لبيان البراهين التي أقيمت على إثبات القدرة للواجب تعالى. تساق على القدرة أدلة متعددة عقلية وعقلية تعرض لبعضها: **الدليل الأول:** يتمثل دليل قدرته سبحانه بإيجاد العالم وإتقانه وتدبيره، وهذا الدليل كثير الدوران في القرآن الكريم وفي كلمات أهل البيت (عليهم السلام)، منها:

١. قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزِلُ

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٢٦.

الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٢﴾ (الطلاق: ١٢). إذ في الآية الدلالة على أن خلق السماوات والأرض هو دليل على قدرته. وثمَّ في هذا المفاد آيات كثيرة.

٢. جاء في كلام للإمام أمير المؤمنين في الخطبة المعروفة بخطبة «الأشباح» قوله (عليه السلام) في جواب من سأله أن يصف له ربّه: «وأرانا من ملكوت قدرته، وعجائب ما نطقت به آثار حكمته، واعتراف الحاجة من الخلق إلى أن يقيمها بمسك قوّته، ما دلّنا باضطرار قيام الحجّة له على معرفته، فظهرت البدائع التي أحدثتها آثار صنعته، وأعلام حكمته، فصار كلّ ما خلق حجّة له ودليلاً عليه، وإن كان خلقاً صامتاً فحجّته بالتدبير ناطقة، ودلالته على المبدع قائمة»^(١).

ثمَّ أخذ (عليه السلام) يصف بدائع في خلق الإنسان وتدبير الوجود، وفي صفة السماء والملائكة والأرض، ممّا فيه دلالة قدرته سبحانه.

٣. وفي خطبة أخرى في بيان قدرته سبحانه قال الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام): «بيدك ناصية كلّ دابة، وإليك مصير كلّ نسمة. سبحانه ما أعظم شأنك، سبحانه ما أعظم ما نرى من خلقك، وما أصغر كلّ عظمة في جنب قدرتك، وما أهول ما نرى من ملكوتك، وما أحقر ذلك فيما غاب عنا من سلطانتك، وما أسنغ نعمك في الدنيا، وما أصغرهما في نعمة الآخرة!»^(٢).

لقد وضع هذا النصّ والذي سبقه نظام التدبير العامّ في الوجود كلّ به يتضمّنه من إنسان وسماوات وأرضين وملائكة تحت القدرة وتدبير القدرة ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣).

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٩١، ص ١٢٦.

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

هذا الدليل وإن كان ورد من خلال النقل وعبر النصوص القرآنية والحديثية، إلا أنه يستبطن استدلالاً عقلياً كما هو واضح.

الدليل الثاني: وهو دليل عقلي يرجع إلى قاعدة «معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له».

بيانه: من الواضحات الجلية بالوجدان والفطرة أن القدرة موجودة عند كل إنسان، وهذا ما لا يحتاج إلى دليل، وما دامت القدرة كمالاً وجودياً، ويستحيل أن يكون مُعطي الكمال الوجودي فاقداً له، فلا بدّ إذن أن يكون واجداً له بالنحو الذي ينسجم مع الواجب وغناه سبحانه، وبما يتلاءم مع قاعدة أنّ له من كلّ كمال وجوديٍ أشرفه وأعلاه، بحيث ينسجم ذلك الكمال مع مرتبته الواجبية.

الدليل الثالث: وهو دليل عقلي يستند إلى قاعدة عامّة تفيد أنّ كلّ ما بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات.

بيانه: ما دام واضحاً أنّ وجود الإنسان بالغير، فإنّ صفاته الوجودية بالغير أيضاً، فإنّ القدرة بالغير أيضاً، ولا بدّ أن تنتهي إلى صفة تكون واجبة، أي إلى قدرة واجبة.

بعبارة أخرى: لما كانت القدرة عندنا نحن البشر ممكنة قائمة بالغير، فالحاجة قائمة إلى أن تكون هناك قدرة واجبة قائمة وغنيّة بذاتها.

وهناك أدلة عقلية ونقلية أخرى استفاضت الكتب المختصّة بذكرها^(١).

(١) ينظر على سبيل المثال: شرح تجريد العقائد للقوشجي؛ شوارق الإلهام، عبد الرزاق اللاهيجي، مكتبة المهدي، أصفهان - إيران. ومصدر معاصر يُنظر: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، بحث القدرة، ص ١٣٣ - ١٤٣.

أسئلة حول القدرة

فيما يلي نعقد البحث لمعالجة الأسئلة التي تُثار في مدار هذه الصفة.

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 مرّت إليه الإشارة سابقاً بين صفات الذات وصفات الفعل.

في هذا المجال معياران قدّمهما البحث العقدي أحدهما كلامي والآخر فلسفي. ففي البحث الفلسفي كان التمييز بالنظر إلى أنّ الذات إذا كانت بنفسها كافية للاتّصاف بتلك الصفة فهي صفة ذات، أمّا إذا كانت محتاجة إلى الغير للاتّصاف بها فهي صفة فعل.

مثال الأوّل العلم والحياة؛ فإنّ الاتّصاف بهما لا يتوقّف على شيء بل نفس الذات كافية للاتّصاف بهما. ومثال الثاني: الرازق والخالق، فمن دون وجود مخلوق ومرزوق لا معنى للاتّصاف بالخالق والرازق.

أمّا في مضمار البحث الكلامي فإنّ الميزان يفيد أنّ صفة الذات هي كلّ صفة اتّصف بها الله سبحانه ولم يتّصف بصدّها ونقيضها كالعلم والقدرة، فلا يصحّ أن يكون عالماً بشيء وجاهلاً بشيء آخر، أو قادراً على شيء وعاجزاً عن آخر. أمّا صفة الفعل فهي كلّ صفة يتّصف بها الله سبحانه وبها يضادّها مثل: خلق ولم يخلق، أراد ولم يرد، أعطى ومنع، بسط وقبض وهكذا.

الحصيلة أنّ على الملاكين كليهما تعدّ القدرة صفة من صفات الذات لا من صفات الفعل.

السؤال الثاني: هل يمكن الوقوف على حقيقة القدرة الإلهية؟

إذا كانت القدرة عين الذات فهل يمكن الوقوف على حقيقتها واكتناهاها؟

من الواضح أنّ الجواب هو النفي؛ وذلك لما مرّ من استحالة اكتناه الذات، والقدرة مصداقاً هي عين الذات.

السؤال الثالث: هل القدرة الإلهية متناهية؟

بعد أن ثبت أنّ القدرة صفة ذات، فمن المستحيل أن تكون متناهية، لأنّ الصفات الذاتية عين الذات مصداقاً وإن كان بعضها مختلفاً عن بعضها الآخر مفهوماً، أي أنّ القدرة غير العلم، والعلم غير الحياة مفهوماً، وهكذا. ولما كان قد ثبت خلال الدروس السابقة أنّه ليس لله حدّ كما مرّ تفصيلاً في بحث التوحيد الذاتي، فعلى هذا يستحيل لقدرة الله سبحانه أن تكون مقيدة بقيد، بل هي قدرة مطلقة، كذا في بقية الصفات كالحياة والعلم. فالله سبحانه إذا ثبتت له صفة كمالية ذاتية فلا بدّ أن تكون غير متناهية لا يشوبها نقص أو عدم، ولا يكون لها حدّ لأنّها عين ذاته المقدّسة.

أمّا في الجانب الروائي، فنصوص «نهج البلاغة» مكثّفة في تأكيد هذا المعنى، إذ يقول الإمام علي (عليه السلام) في بعضها: «وكلّ عزيز غيره ذليل، وكلّ قويّ غيره ضعيف، وكلّ مالك غيره مملوك، وكلّ عالم غيره متعلّم، وكلّ قادر غيره يقدر ويعجز»^(١).

أمّا من حيث الدليل العقلي فهو الآخر قائم على إثبات سعة قدرته تعالى وإطلاقها وعدم تقيدها، وهذا من الواضحات.

بيانه: أنّ ذات الله سبحانه وتعالى هي مبدأ قدرته، وهي المقتضي لها. ومن هذه الجهة لا يوجد قيد، فإذن المقتضي تامّ، وإذا ما كان شيء من التقييد في القدرة فمنشأه المانع لا المقتضي، لأنّ المقتضي مطلق غير مقيد؛

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٦٥، ص ٩٦.

لتمثله بذاته التي هي مبدأ القدرة، والذات مطلقة.

هكذا لا يمكن لأيّ تقييد يشوب القدرة أن يرجع إلى الذات، وإنما يعود إلى المانع وإلى القابل. والمانع إمّا إله غيره في قبالة سبحانه وهو محال، وإمّا أنّ الممكن نفسه يعجزه سبحانه، وهذا أيضاً محال، لأنّ صفة الإمكان هي الموجبة للقدرة، بمعنى أنّ الحيثية التي صار على أساسها هذا الشيء مقدوراً تتمثل في أنّه ممكن الوجود، فكلّ ممكن فهو مقدور.

إذن المقتضى تامّ المبدئية، والقابل تامّ القابلية، فلا معنى لتقييد القدرة.

يقول الطوسي في «التجريد»: «وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة»^(١).

فعلة أنّ هذا مقدور لله أنّه ممكن، وإلاّ لو كان واجباً أو ممتنعاً لكان خارجاً عن المقسم. وحيث إنّ الإمكان هو علة المقدورية، وهو حاكم على كلّ شيء، لأنّ كلّ ما خرج عن دائرة الوجوب والامتناع فهو داخل في دائرة الإمكان للحصر العقلي، وحيث صار الإمكان علة إلى كونه مقدوراً، والمفروض أنّه عامّ، 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 تمّ آنفاً إثبات أصل القدرة بنحو القضية المهملة، أمّا مع هذا الدليل

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، صحّحه وقدم له آية الله الشيخ حسن زادة الأملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة،

١٤١٧هـ: ص ٢٨٣.

(٢) ينظر: الإلهيات، مصدر سابق، ص ١٤٠ - ١٤٢.

العقلي والأدلة النقلية التي تفوق حدّ الإحصاء، فقد ثبت عموم القدرة على نحو الموجبة الكلية وأنها شاملة لكلّ ممكن.

السؤال الرابع: هل تشمل القدرة الواجب والممتنع؟

حيث ثبت أنّ قدرته سبحانه غير متناهية بل هي مطلقة غير محدودة بقيد، فهل يعني ذلك أنّها تشمل الواجب والممتنع أيضاً؟ لو قلنا إنّ قدرته سبحانه تشمل الممتنع بالذات للزم من ذلك الخلف والتناقض، لأنّه لو كان الممتنع مشمولاً بالقدرة لأمكن أن يوجد، والمفروض أنّه ممتنع بالذات، إذن ما فرض أنّه ممتنع بالذات ليس ممتنعاً بالذات، وهذا خلف. ومرجع الخلف إلى التناقض.

كذلك في الواجب بالذات. فإذا فرض أنّه يوجد من الغير باشمال القدرة عليه، فسيكون واجباً بالغير، وقد فرض أنّه واجب بالذات، إذن ما فرض أنّه 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 أنّ القدرة لا تشملهما لا لضعف أو عجز في الفاعل، بل لعدم قابلية القابل، إمّا لضعفه إلى حدّ أنّه ممتنع بالذات، أو لغناه ووجوبه بالذات بحيث لا يقبل التأثير، ومن ثمّ فهو خارج عن مدار القدرة من دون أن يكون ذلك عجزاً في القدرة ذاتها.

وهذا ما يفسّر لنا تظافر النصوص القرآنية والروائية في التأكيد أنّ الله سبحانه ليس بعاجز، وتركيزها على نفي العجز عن الفاعل. إنّما تكمن المشكلة في القابل، إذ لا بدّ وأن يكون قابلاً لأن يأخذ فيض الفاعل. أمّا لو عجز على أن يأخذ فيض الفاعل لضعفه وهلاكته وبطلانه كالامتناع، أو لقوّة وجوده لكونه واجباً بالذات، فسيكون خارجاً عن مدار القدرة، بيد أنّه

خروج تخصّصي لا تخصّصي، أي خروج موضوعي لا خروج حكمي.
ففي الرواية المعروفة التي تنصّ أنّ رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) وسأله: هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن يصغّر الدنيا أو يكبّر البيضة؟ قال: «إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون»^(١).

في تحليل بعض مفردات النصّ نلاحظ أنّ قول الإمام: «إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز» يشير إلى عدم وجود إشكالية في الفاعل، فالفاعل تامّ الفاعلية ومن ثمّ فهو لا ينسب إلى العجز، إنّما تكمن الإشكالية في موضع آخر عبّر عنه الإمام بقوله: «والذي سألتني لا يكون» حيث المطلوب في سؤال السائل هو الممتنع. والممتنع لا تتعلّق به القدرة، وهذا هو منشأ عدم إمكانه، لا أن هناك استثناءً وتقييداً وعجزاً في الفاعل وفي القدرة الإلهية.

السيد الطباطبائي في تعقيبه على الرواية - وبالخصوص على قول الإمام (عليه السلام): «والذي سألتني لا يكون» - قال «لأنّ القدرة تتعلّق بما يصحّ حصوله ويمكن وجوده. فما هو ممتنع وجوده ومتعدّد حصوله لا تتعلّق به القدرة، ولا يصحّ أن يُسأل عنه هل الله قادر أن يفعله؟ فإثبات عموم قدرته وتنزيه ساحته عن العجز والقصور لا ينافي عدم إمكان حصول تلك الأمور. وبالجملة فالنقص في القابل دون الفاعل»^(٢).

(١) توحيد الصدوق، مصدر سابق، باب القدرة، الحديث ٩، ص ١٣٠.

(٢) المصدر السابق، ج ٤، تعقيب للطباطبائي على الخبر العاشر في هامش صفحة ١٤٣.

خلاصة الدرس الخامس عشر

١. تعدّ القدرة واحدة من أهمّ المسائل التي تفصل بين الاتجاه الفلسفي

والكلامي.

٢. الفرق في تعريف القدرة بين الفلاسفة والمتكلمين.

يفيد التعريف الفلسفي أنّ القدرة هي كون الفاعل في ذاته بنحو إن شاء فعل وإن لم يشأ يفعل. أمّا كلامياً فقد ذهب المتكلمون إلى أنّ القدرة هي صحّة الفعل ومقابله، أي الترك، والمقصود من الصحّة في التعريف إمكان الفعل والترك.

٣. ثلاث قراءات بشأن مقولة «هل أفعال الله معلّلة بالأغراض؟».

أ) القراءة الأشعرية: يذهب الأشاعرة إلى أنّ الفعل الإلهي غير معلّل بالغرض، فهو سبحانه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣).

ب) القراءة الاعتزالية والإمامية: اختار المعتزلة وكثير من الإمامية أنّ الله داعياً لإيجاد الفعل، زائداً على ذاته، إلّا أنّه راجع إلى فعله لا إلى الفاعل نفسه الذي هو الله سبحانه.

ج) القراءة الفلسفية: إنّ الداعي هو الذات الإلهية المقدّسة نفسها، وليس شيئاً آخر غيرها وزائداً عليها. فإذا ما كانت الذات هي الداعي، وهي موجودة من الأزل، والفاعل تامّ الفاعلية، لا يتوقّف فعله سبحانه على شرط أو قيد.

٤. الأدلة على قدرته تعالى

تساق على القدرة أدلّة متعدّدة نقلية وعقلية منها:

البرهان الأول: يتمثّل دليل قدرته سبحانه بإيجاد العالم وإتقانه وتدبيره،

وهذا الدليل كثير الدوران في القرآن الكريم وفي كلمات أهل البيت (عليهم السلام)،

وهذه الأدلة وإن كانت وردت من خلال النقل، إلا أنها تستبطن استدلالاً عقلياً.

البرهان الثاني: وهو دليل عقلي يرجع إلى قاعدة «معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له».

البرهان الثالث: وهو دليل عقلي يستند إلى قاعدة عامة تفيد أن كل ما بالغير لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات.

٥. تُثار في مدار هذه الصفة عدّة أسئلة منها:

السؤال الأول: صفة ذات أم صفة فعل؟ والجواب: أنه على الملاكين (الفلسفي والكلامي) تعدّ القدرة صفة من صفات الذات لا من صفات الفعل.

السؤال الثاني: هل يمكن الوقوف على حقيقة القدرة الإلهية؟ من الواضح أن الجواب هو النفي؛ وذلك لما مرّ من استحالة اكتناه الذات، والقدرة مصداقاً هي عين الذات.

السؤال الثالث: هل القدرة الإلهية متناهية؟

ثبت خلال الدروس السابقة أنه ليس لله حدّ، فعلى هذا يستحيل لقدرة الله سبحانه أن تكون مقيّدة بقيد، بل هي قدرة مطلقة، كذا في بقيّة الصفات كالحياة والعلم.

السؤال الرابع: هل تشمل الواجب والممتنع؟ الجواب: لا تشمل القدرة الواجب والممتنع، لا لضعف أو عجز في الفاعل، بل لعدم قابلية القابل.

الدرس السادس عشر

في الإرادة

- الإرادة التكوينية
- الإرادة التشريعية
- الفرق بين الإرادة والمشية
- الإرادة عند الفلاسفة
- الأقوال في الإرادة
- هل للواجب تعالى إرادة تشريعية؟
- معنى الاختيار عند الواجب تعالى

في الإرادة

أقسام الإرادة

لأجل بيان حقيقة الإرادة الإلهية، ينبغي بيان أقسامها أولاً. تنقسم الإرادة إلى قسمين: إرادة تكوينية وإرادة تشريعية.

١. الإرادة التكوينية

لكي يتضح معنى الإرادة التكوينية يجدر بنا تحليل الإرادة عند الإنسان، وهو يقتضي تقديم مقدمتين:

المقدمة الأولى: الإنسان فاعل علمي

المقصود من كون الإنسان فاعلاً علمياً هو أن يكون لعلمه دخل في فعله، قبال الفاعل بالطبع الذي لا يكون لعلمه دخل في فعله، كالإنسان الذي يكون عالماً بفعل المعدة وهو عملية هضم الطعام لكنه لا دخل لعلمه بفعل المعدة، أو لا يكون له علم بفعله كالنار فإنها تفعل الإحراق من دون أن يكون لها علم بالإحراق.

فالإنسان فاعل علمي ولعلمه دخل في أفعاله الاختيارية بنحو لو لم يشأ لم يتحقق منه الفعل في الخارج، فلو لم يشأ الأكل لما أكل، بخلاف علم الإنسان بعمل المعدة فإنه يعلم بعملية الهضم، لكن ليس لعلمه هذا دخل في فعل المعدة. إذن حاصل هذه المقدمة هو أن الإنسان فاعل علمي بالنسبة لأفعاله الاختيارية، قبال الفاعل بالطبع.

المقدمة الثانية: الإنسان واجد لبعض الكمالات وفاقد لأخرى

هذه المقدمة قد تكون واضحة، إذ الإنسان في أية نشأة في هذا العالم يكون واجداً لبعض الكمالات، كالوجود والحياة ونحوها، وفاقداً لكمالات أخرى كثيرة، وقد يحصل على بعضها من خلال مسيرته في هذه الحياة وقد لا يحصل، قال تعالى ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النمل: ٧٨) فقد فطر الإنسان على حبّ الكمال، نعم قد يخطئ الإنسان في تشخيص مصداق الكمال، ولكن لا يوجد إنسان لا يطلب الكمال.

في ضوء هاتين المقدمتين - وهما: الإنسان فاعل علمي، وأنه باحث عن الكمال الفاقد له - إذا تصوّر الإنسان فعلاً من الأفعال ثم صدّق بأن هذا الفعل لو تحقّق منه في الخارج لحصل على كمال وفائدة له، فسوف يحصل له شوق وميل لذلك الفعل، ومن ثمّ يحصل له عزم وتصميم وتحريك العضلات لإيجاده، وهذا العزم وتحريك العضلات لإيجاد الفعل يُطلق عليه الإرادة التكوينية.

وعلى هذا الأساس تكون الإرادة أمراً اختيارياً؛ إذ لعل الإنسان يحصل له شوق وميل نحو الفعل، لكن لا يحصل له إجماع عزم وتصميم وتحريك للعضلات لإيجاد ذلك الفعل في الخارج، كما في الصائم مثلاً، فإنه يحصل له شوق نحو الأكل، لكن لا تحصل له إرادة لتناول الأكل.

إذن مبادئ الإرادة عند الإنسان هي التصور والتصديق والشوق .
ومن هنا يتضح أن المراد من الإرادة التكوينية هو أن لا يتوسّط بينها وبين تحقّق الفعل في الخارج إرادة فاعل آخر.

٢. الإرادة التشريعية

وهي الإرادة التي يتوسط بينها وبين تحقق الفعل في الخارج إرادة فاعل آخر، فالإنسان إذا أراد أن يشرب الماء مثلاً فهو يتصور الفعل، وهو شرب الماء، ثم يحصل له تصديق بالفائدة وهي الإرواء، ثم يحصل له شوق إلى شرب الماء، عند ذلك إن أراد تحريك عضلات يده ورفع الماء وشربه فهذه إرادة تكوينية، وإذا توسط بين تحقق المراد - وهو شرب الماء - وبين إرادته لتناول الماء إرادة فاعل علمي مختار آخر - كما لو قلت لزيد: ائتني بالماء - فتسمى إرادة تشريعية.

فالفرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية هي، إن توسط بين تحقق الفعل إرادة فاعل علمي مختار آخر فهي إرادة تشريعية، وإلا فهي إرادة تكوينية. وهذا يتبين أن الإرادة عند الإنسان تلازم فقدان الكمال؛ إذ لو لم يكن فاقداً للكمال فلا تحصل لديه إرادة؛ لأن منشأها فقدان الكمال، وحيث إن الإنسان طالب لكماله، يحصل له شوق وإرادة لذلك الكمال بمجرد أن يعلم بأن فعلاً ما له دخل في كماله.

الفرق بين الإرادة والمشية

لا فرق بين الإرادة والمشية إلا بالاعتبار، كالفرق بين الوجود والإيجاد. فإن المعلول لو نُسب إلى فاعله يسمّى إيجاباً، وإذا نُظر إليه بما هو موجود من الموجودات فيُسمّى وجوداً، فالوجود والإيجاد شيء واحد، لكنهما مختلفان بالاعتبار، فكذلك الإرادة والمشية فإنهما شيء واحد، ويختلفان بالاعتبار، فإذا نُسب الشيء المراد إلى الفعل يسمّى إرادة، وإذا نُسب إلى الفاعل يسمّى مشية. فالإرادة هي النسبة إلى المراد وهو الفعل، والمشية هي النسبة إلى المريد وهو الفاعل. وقد جاء في تعليقة الطباطبائي على الرواية الواردة في الكافي في باب الإرادة

والمشيئة (عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام): شاء وأراد وقدر وقضى؟ قال: نعم. قلت: وأحب؟ قال: لا، قلت: وكيف شاء وأراد وقدر وقضى ولم يحب؟ قال: هكذا خرج إلينا^(١) حيث قال:

«لا ريب أن لنا في أفعالنا الاختيارية مشيئة وإرادة وتقديراً وقضاء، وهو الحكم البتّي، وحيث عدّ الله سبحانه الموجودات أفعالاً لنفسه صادرة عن علمه وقدرته، لم يكن بدّ من أن نُدعن في فعله بالجهات التي لا يخلو عنها فعل اختياريّ بما أنه فعل اختياري، من المشيئة والإرادة والتقدير والقضاء. فالمشيئة والإرادة هما معنى الذي لا بدّ في الفعل الاختياري من تحقّقه في نفس الفاعل منّا بعد العلم وقبل الفعل، وهذا المعنى من حيث ارتباطه بالفاعل يسمّى مشيئة، ومن حيث ارتباطه بالفعل يسمّى إرادة...»^(٢).

تحرير محل النزاع في الإرادة عند الواجب تعالى

لا ريب أن الإرادة بالمعنى المتقدم (وهو إجماع العزم والحزم المسبوق بشوق أكيد...) يستحيل أن يتّصف بها الواجب تعالى، فلا يمكن أن تكون لا صفة ذات ولا صفة فعل، لأن الإرادة بالمعنى المتقدم تلازم فقدان الكمال، والواجب تعالى يستحيل أن يكون فاقداً لأيّ كمال، بل هو واجد لكلّ كمال ولا يشدّ عنه كمال من الكمالات كما تقدّم، وعلى هذا فلا يحصل للواجب شوق إلى الفعل؛ لأنّ الشوق يلازم فقدان الكمال، وإذا أوجد تعالى شيئاً ما، فإنّ الكمال في ذلك الفعل إنما يعود إلى الفعل نفسه لا إلى الفاعل. هذا كلّه فيما

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ١٥٠.

(٢) الكافي، بتعليقة العلامة الطباطبائي، تحقيق علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤م: ج ١، ص ١٥٠.

يتعلّق بالإرادة التكوينية، فلا توجد للواجب تعالى إرادة تكوينية بمعنى إجماع العزم والحزم المسبوق بشوق أكيد.

قال صدر المتألهين: «الإرادة وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية، ويشبه أن يكون معناها واضحاً عند الفعل، غير ملتبس بغيرها، إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصوّرها بالحقيقة، وهي تغاير الشهوة، كما أن مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة، ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهي كشراب دواء كرهه ينفعه، وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضرّه... فهذه أمور مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان، عبارة عن علمه والشوق التابع له سبباً للفعل، وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل، كالقوة المحركة التي للأعضاء»^(١).

أما الإرادة عند الواجب فهي بمعنى آخر، كما سيّضح من البحث الآتي.

الإرادة عند الفلاسفة

تقدم أن الإرادة التكوينية بالمعنى المتقدم يستحيل أن يتّصف بها الواجب تعالى لأنها لا تكون إلا للفاقد للكمال، كما تبين مما تقدّم.

ولذا ذهب الفلاسفة، إلى أن الإرادة عند الواجب تعالى هي بمعنى آخر فقالوا: إن الإرادة هي العلم بالنظام الأصح؛ قال صدر المتألهين: «وأما إرادة الله فعند الحكماء عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتمّ الأكمل. فإنّ هذا العلم من حيث إنه كافٍ في وجود النظام الأتمّ ومرجّح لطرف وجودها على عدمها إرادة. والعلم فينا أيضاً إذا تأكّد يصير سبباً للوجود الخارجي،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٤، ص ١١٤، التعليقات

كالماشي على شاهق جدار ضيق العرض إذا غلبه توهم السقوط يصير سبباً لسقوطه. ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب وإخبار المخبر الصادق، فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلي سبباً لوجود الكائنات»^(١).

وبهذا يتضح أن الإرادة عند الفلاسفة لاسيما صدر المتألهين تعدد من الصفات الذاتية للواجب تعالى. بل صرح بعضهم بوحدة مفهومي العلم والإرادة للواجب تعالى كما أشار إلى ذلك الشيخ الرئيس بقوله: «ليست الإرادة مغايرة لذات علمه ولا مغايرة للمفهوم لعلمه»^(٢).

الإرادة عند العلامة الطباطبائي

يختلف العلامة الطباطبائي عن الفلاسفة في تفسيره لإرادة الواجب تعالى. وحاصل هذا التفسير^(٣) هو أن الإرادة صفة فعلية للواجب تعالى منتزعة من مقام الفعل كما تقدم بيانه في الدروس السابقة.

فإننا حينما نرى الفعل الخارجي نصفه بأنه مراد الله تعالى وأن إرادته تعالى تجلّت بإيجاد ذلك الفعل، وهذا معنى أن الإرادة صفة فعل، وهو المعنى الذي أشارت إليه الروايات التي تقول بأن إرادته إحداثه وأن المشيئة محدثة، ومن هذه الروايات:

١. عن علي بن إبراهيم الهاشمي قال: «سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر (عليهما السلام) يقول: لا يكون شيء إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى، قلت: ما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل، قلت: ما معنى قدر؟ قال: تقدير الشيء من طوله

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٤، ص ١١٤.

(٢) المقالة الثالثة من الفصل السابع من إلهيات الشفاء.

(٣) شرح نهاية الحكمة، مصدر سابق: ج ٢، ص ١١٨.

وعرضه، قلت: ما معنى قضي؟ قال: إذا قضي أمضاه، فذلك الذي لا مردّ له»^(١).

٢. عن عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قلت: لم يزل الله

مريداً؟ قال: إنّ المرید لا يكون إلا لمراد معه، لم يزل [الله] عالماً قادراً ثم أراد»^(٢).

٣. عن بكير بن أعين قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): علم الله ومشيتته

هما مختلفان أو متفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيئة. ألا ترى أنك تقول: سأفعل

كذا إن شاء الله، ولا تقول: سأفعل كذا إن علم الله، فقولك إن شاء الله دليل على أنه

لم يشأ، فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء، وعلم الله السابق للمشيئة»^(٣).

وهنا تنطبق ضابطة الشيخ الكليني في التمييز بين الصفات الذاتية والفعلية

وحاصلها أن الله تعالى إذا اتصف بصفة وبنقيضها فهي صفة فعل، ومن

الواضح أن الإرادة والمشيئة يمكن أن يتصف بها الواجب وبنقيضها، فقد يريد

ويشاء وقد لا يريد ولا يشاء في عالم التكوين، وكذا في عالم التشريع فهو تعالى

يريد الطاعة ولا يريد المعصية، وإن كان حديثنا مختصاً بالإرادة التكوينية.

ومن المحال أن يوجد في دار الوجود شيء ولم يرده تعالى تكويناً؛ لأنه إذا لم

يرد شيئاً، يعني لا يوجد؛ لأن الإرادة والمشيئة تعني الإحداث، ومع عدم الإرادة

والمشيئة فلا إحداث. فكل ما في الوجود فهو مراد له تعالى بالإرادة التكوينية، ولا

تنافي بين إرادة الله للفعل تكويناً وبين عدم إرادته لذلك الفعل تشريعاً.

كما أن الإرادة التكوينية للواجب لفعل من الأفعال، لا يستلزم إجبار

العبد على ذلك الفعل كما سيأتي بيانه في الدرس السادس عشر.

٤. عن صفوان بن يحيى قال: «قلت لأبي الحسن (عليه السلام): أخبرني عن

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ١٥٠.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١١٠.

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ١٠٩.

الإرادة من الله ومن الخلق؟ قال: فقال: الإرادة من الخلق: الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروى ولا يهّم ولا يتفكّر، وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق، فإرادة الله: الفعل، لا غير ذلك؛ يقول له: كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكّر ولا كيف لذلك، كما أنه لا كيف له»^(١) يعني إجماع العزم المسبوق بشوق وتصوّر وتصديق. والمقصود من الضمير يعني أن الإنسان يتأمل فيحصل له تصوّر وتصديق، وبعد ذلك يحصل له إرادة وعزم للفعل، وهذا المعنى ينفيه الإمام (عليه السلام) عن الواجب تعالى فيقول: «إرادته إحداثه» لماذا؟ «لأنه لا يروى ولا يهّم ولا يفكّر»؛ إذ لا معنى للباري تعالى أن يتروى ويتأمل ويفكّر ويكون له ضمير ونحو ذلك، كما في الرواية المتقدمة عن صفوان. وحيث إنّ الإرادة من مصاديق كيف النفساني فلا توجد له تعالى إرادة بهذا المعنى.

وهكذا الأمر بالنسبة لبقية الروايات من هذا القبيل التي ثبتت أن إرادة الله تعالى بمعنى الإرادة الفعلية لا الإرادة التي يستحيل أن يتصف بها تعالى وهي التي تكون مسبقة بالشوق والتصور والتصديق.

الأقوال في الإرادة

هنالك أقوال أخرى للمتكلّمين في الإرادة، وفيما يلي نستعرض بعض الأقوال ومناقشتها.

القول الأول: الإرادة صفة قديمة مغايرة للذات

وهو ما ذهب إليه الأشاعرة والحنابلة والجبائيان من أن الإرادة صفة

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ١٠٩.

قديمة مغايرة للذات المقدسة.

والمناقشة فيه واضحة، إذ يلزم من ذلك تعدد القدماء، وأدلة وحدانية الواجب تبطله.

القول الثاني: الإرادة صفة حادثة لا في محلّ

وهو ما ذهب إليه أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما من المعتزلة؛ حيث قالوا بأن الإرادة صفة حادثة لا في محلّ؛ حذراً من القول بوقوعه تعالى محلاً للحوادث^(١).

ويناقش باستحالة تحقق الوصف في غير محلّ؛ مضافاً إلى لزوم الدور أو التسلسل في السبب المحدث لها - أي الإرادة - إن قيل بعدم انتهائهما إلى القديم، أو استلزام ذلك للقول بتعدد القدماء إن قيل بانتهائهما إلى قديم مغاير له تعالى.

القول الثالث: الإرادة صفة حادثة في الذات

وهذا القول للكرامية من المعتزلة؛ حيث قالوا بأن الإرادة صفة حادثة في ذاته تعالى^(٢).

ويناقش باستحالة عروض العوارض عليه تعالى، كما هو واضح.

القول الرابع: الإرادة صفة سلبية

وهذا القول للنجار من الجمهور حيث ذهب إلى أن حقيقة الإرادة أمر سلبي، ومفاده أنه تعالى غير مغلوب ولا مستكره في شيء من أفعاله^(٣). ويناقش بأن ذلك منافٍ لظواهر الكتاب والسنة وحكم العقل باستناد

(١) المغني للقاظمي عبد الجبار، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية: ج ٦، ص ١٤.

(٢) غاية المرام، للآمدي، تحقيق السيد علي عاشور، دار الكتاب العربي: ص ٥٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٥٢.

الكائنات إلى إرادته تعالى، فإن ذلك لا يجامع القول بكونها - الإرادة - أمراً
عدمياً.

وهناك أقوال آخر في المقام أوضح فساداً مما ذكر.

هل للواجب تعالى إرادة تشريعية؟

إن الروايات تثبت أن للواجب تعالى إرادة تشريعية، ومن هذه الروايات:
عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: «إن لله إرادتين
ومشيئتين: إرادة حتم وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء، أو ما رأيت
أنه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة وشاء ذلك، ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت
مشيئتها مشيئة الله تعالى، وأمر إبراهيم أن يذبح إسحاق ولم يشأ أن يذبحه، ولو شاء
لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله تعالى»^(١).

ومن الواضح أن عطف المشيئة على الإرادة هو عطف تفسير، كما تقدم أن
الإرادة هي المشيئة، والاختلاف بالاعتبار فقط. ومعنى قوله ينهى ويأمر،
فهذه إشارة إلى الإرادة التشريعية، وأما قوله يشاء ولا يشاء فهو إرادة تكوينية.
فإنه تعالى نهى آدم عن أكل الشجرة، فهو تعالى لم يرد الأكل من الشجرة
تشريعاً وإن أراد ذلك تكويناً، لأنه لو لم يشأ ذلك لاستحال أكل آدم من الشجرة.
فإنه تعالى شاء ضرب اليتيم - مثلاً - تكويناً لكنه لم يشأ ذلك تشريعاً، لذا نهى
عنه. وسيأتي في الدرس السادس عشر أن ذلك لا يستلزم الجبر، ولا منافاة بين
المشيئة والإرادة التكوينية للفعل وبين النهي التشريعي عن ذلك الفعل.

ففي رواية الفقه الرضوي: سُئل أمير المؤمنين (عليه السلام) عن مشيئة الله
وإرادته، فقال «إن لله مشيئتين: مشيئة حتم ومشية عزم، وكذلك إن لله إرادتين: إرادة

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ١٥١.

حتم وإرادة عزم، إرادة حتم لا تخطئ، وإرادة عزم تخطئ وتصيب، وله مشيتان: مشية يشاء، ومشية لا يشاء؛ ينهى وهو يشاء، ويأمر وهو لا يشاء»^(١).

وقد علّق العلامة المجلسي على هذه الرواية بقوله: «معناه أراد من العباد وشاء، ولم يرد المعصية وشاء، وكل شيء بقضائه وقدره، والأمور تجري ما بينهما، فإذا أخطأ القضاء لم يخطئ القدر، وإذا لم يخطئ القدر لم يخطئ القضاء، وإنما الخلق من القضاء إلى القدر وإذا أخطأ القدر لم يخطئ القضاء؛ والقضاء على أربعة أوجه في كتاب الله عز وجل الناطق على لسان سفيره الصادق (صلى الله عليه وآله): منها قضاء الخلق وهو قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْن﴾ (فصلت: ١٢) معناه خلقهن. والثاني قضاء الحكم وهو قوله: ﴿وَقَضَىٰ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ﴾ (الزمر: ٦٩) معناه حكم. والثالث قضاء الأمر وهو قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) معناه أمر ربك. والرابع قضاء العلم وهو قوله: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ (الإسراء: ٤) معناه علمنا من بني إسرائيل، قد شاء الله من عباده المعصية وما أراد، وشاء الطاعة وأراد منهم لأن المشية مشية الأمر ومشية العلم، وإرادته إرادة الرضا وإرادة الأمر، أمر بالطاعة ورضي بها، وشاء المعصية يعني علم من عباده المعصية ولم يأمرهم بها، فهذا من عدل الله تبارك وتعالى في عباده جلّ جلاله وعظم شأنه»^(٢).

معنى الاختيار عند الواجب تعالى

لأجل إتمام البحث في الإرادة ولكي يتضح معنى كون الواجب تعالى مختاراً، نتعرّض لمعنى الاختيار وبيان فرقه عن الإرادة.

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٥، ص ١٢٥.

(٢) المصدر السابق: ج ٥، ص ١٢٥.

أقسام الاختيار

ذكروا للاختيار أربعة معان:

المعنى الأول: الاختيار مقابل الجبر، وهو عبارة عن كون الفاعل ذي الشعور يفعل الفعل على أساس رغبته، ومن دون أن يكون مجبوراً أو مقهوراً من فاعل آخر.

المعنى الثاني: وهو أن يكون للفاعل رغبتان متضادّتان فترجح إحداها على الأخرى، وهذا المعنى من الاختيار مساوٍ للانتخاب، ويعتبر الأساس والملاك للثواب والعقاب.

المعنى الثالث: وهو قبال الفعل الإكراهي الذي يأتي نتيجة لضغط الآخرين وتهديدهم، فيختار الإنسان المكره الفعل، ففي هذه الحالة الإنسان مختار في الحقيقة؛ إذ بإمكانه أن لا يمثل لإرادة الآخرين وإن تعرض للأذى أو القتل.

المعنى الرابع: وهو قبال الفعل الاضطراري، وذلك أن يكون انتخاب الفعل من قبل الفاعل نتيجة لضيق إمكاناته، فيبيع داره مثلاً لأجل علاج ولده، أو يأكل الميتة في زمان القحط، فإن فعله هذا باختياره، لكن نتيجة لظروف معيّنة اضطرته لذلك الفعل.

إذن قد يطلق الاختيار قبال الجبر، وقد يطلق ويراد منه ما يقابل الفعل الإكراهي، وقد يطلق ويراد منه قبال الفعل الاضطراري، وقد يطلق في مورد ترجيح أحد الفعلين على الآخر أو إحدى الرغبتين على الأخرى .

بعد بيان معاني الاختيار نأتي لنرى أيّاً من هذه المعاني يمكن أن تطلق على الواجب تعالى.

• أما المعنى الأول (وهو كون الاختيار قبال الجبر): فهو يطلق على

الواجب تعالى كما هو واضح، فهو تعالى مختار بهذا المعنى؛ إذ لا يوجد موجود غيره تعالى يستطيع أن يجبره على فعل ما؛ لأن أيّ موجود آخر غير الواجب، فهو إما معلول للواجب تعالى أو معلول لواجب آخر، فإن كان معلولاً للواجب تعالى فيكون متأخراً رتبة عن الواجب تعالى، والمتأخّر لا يمكن أن يجبر المتقدّم، لأنّه قبل الإيجاد ليس بموجود حتى يمكن أن يجبر الواجب على ذلك الفعل، لأنّه يلزم تقدّم المتأخّر وهو محال؛ للزوم أن يكون الشيء متأخراً ومتقدماً في آن واحد، وهو محال.

أما كون المجبر معلولاً لواجب آخر، فهو باطل؛ لأن أدلة وحدانية الواجب تبطله.

إذن: الله تعالى مختار بالمعنى الأول، أي أنه تعالى ليس مجبراً على فعل من الأفعال لعدم وجود من يجبره، فهو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

• أما المعنى الثاني من الاختيار (وهو ترجيح إحدى الرغبتين على الأخرى) فلا يصدق على الواجب تعالى، إذ ليس للواجب رغبتان متضادتان لكي يرجح إحدهما على الأخرى، فإن الرغبات المتضادة إنما توجد في الموجودات غير الواجب تعالى؛ إذ لا يعقل أن يكون للواجب رغبات متضادة. فهذا المعنى من الاختيار مسلوب عن الواجب تعالى، ولا يعني ذلك أنه سلب لكمال من الكمالات؛ لأن الاختيار بهذا المعنى نقص، وسلب النقص عن الواجب كمال، كما هو الحال في قولنا إنّ الواجب ليس بجاهل، فكذلك سلب الاختيار بهذا المعنى يعني سلب نقص لا سلب كمال.

• أما المعنى الثالث من الاختيار (وهو قبال الإكراه على الفعل): فإنه يصدق على الواجب تعالى؛ لأن هذا المعنى من الاختيار - وهو قبال الإكراه على الفعل - كمال، والواجب تعالى لا يشدّ عنه كمال من الكمالات، إذ لا

يوجد من يُكره الواجب على فعل ما.

• أما الاختيار بالمعنى الرابع (وهو الاختيار قبال الاضطرار): فهو يصدق على الواجب تعالى أيضاً؛ لأن الاختيار بهذا المعنى كمال وجودي، كما هو واضح، والواجب تعالى لا يشدّ عنه كمال، كما تقدّم، إذ لا توجد ظروف تحيط بالواجب تضطرّه إلى فعل معيّن.

وبهذا يتّضح أن الاختيار بالمعنى الأول (وهو قبال الجبر) والمعنى الثالث (وهو قبال الإكراه) والمعنى الرابع (وهو قبال الاضطرار) يتّصف بها الواجب تعالى، فالواجب لا مجبر ولا مكره ولا مضطرّ. والذي يهّمنا في المقام من هذا المعاني هو المعنى الأول وهو أن الواجب تعالى ليس بمجبر.

وحاصل ما تقدّم من بحث الإرادة أن الواجب تعالى ليس مريداً بالإرادة التكوينية بالمعنى المتقدم (أي الإرادة التي تلازم الفقدان) لكنه تعالى مختار بالمعنى الأول والثالث والرابع.

ومن ثمّ يترتب على ذلك أن نفي الإرادة الملازمة للفقدان لا يستلزم نفي الاختيار عنه تعالى، فقد يثبت الاختيار ولا تثبت الإرادة للواجب بالمعنى المتقدم.

خلاصة الدرس السادس عشر

في الإرادة:

١. أقسام الإرادة: تنقسم الإرادة إلى قسمين: تكوينية وتشريعية.
٢. الفرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية هو: إن توسط بين تحقق الفعل إرادة فاعل علمي مختار آخر فهي إرادة تشريعية، وإلا فهي إرادة تكوينية.
٣. الفرق بين الإرادة والمشية، لا فرق بين الإرادة والمشية إلا بالاعتبار، فإذا نُسب الشيء المراد إلى الفعل يسمّى إرادة، وإذا نسب إلى الفاعل تسمّى مشية.
٤. تحرير محل النزاع في الإرادة عند الواجب تعالى: لا ريب أن الإرادة بالمعنى المتقدّم - وهو إجماع العزم والحزم المسبوق بشوق أكيد... - يستحيل أن يتّصف بها الواجب تعالى فلا يمكن أن تكون لا صفة ذات ولا صفة فعل؛ لأنّ الإرادة بالمعنى المتقدّم تلازم فقدان الكمال، والواجب تعالى يستحيل أن يكون فاقداً لأي كمال؛ لذا لا بدّ أن تكون الإرادة عند الواجب بمعنى آخر.
٥. الإرادة عند الفلاسفة: ذهب الفلاسفة إلى أنّ الإرادة عند الواجب تعالى هي العلم بالنظام الأصلح.
٦. الإرادة عند العلامة الطباطبائي، هي صفة فعلية للواجب تعالى منتزعة من مقام الفعل.
٧. الأقوال الأخرى في الإرادة.
 - القول الأول: الإرادة صفة قديمة مغايرة للذات.
 - القول الثاني: الإرادة صفة حادثة لا في محلّ.
 - القول الثالث: الإرادة صفة حادثة في الذات.
 - القول الرابع: الإرادة صفة سلبية.

الدرس السابع عشر

في السمع والبصر

- هل صفتا السمع والبصر من صفات الذات؟
- كيفية تحقق السمع والبصر لله تعالى؟
- علاقة صفتي السمع والبصر بصفة العلم

في السمع والبصر

اتفق المسلمون على أن الله تعالى سميع بصير، وهناك العدد الوافر من النصوص القرآنية والحديثية التي وصفت الله تعالى بالسميع والبصير، قال سبحانه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (الحج: ٦١) ونحوها مما يشاركها في المضمون ذاته.

بل ذهب البعض الى أنها من ضروريات الدين. على سبيل المثال يقول الشيرازي: «قد وردت في شريعتنا الحقّة، بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقرآن والحديث المتواتر والإجماع من الأمة أن الباري سميع بصير»^(١).

ويعقب السبزواري على نصّ الشيرازي بقوله: «أو صار في هذه الأوان بحيث لا يحتاج إلى الدليل في إثباتها له تعالى، لأنّ ضروريّ الدين كضروريّ العقل»^(٢). وقال الفخر الرازي: «اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير»^(٣).

واضح بهذا التمهيد عدم وجود خلاف في ثبوت صفتي السمع والبصر لله سبحانه. إنّما يدور الخلاف في بحوث تفصيلية ترتبط بكون هاتين الصفتين

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص ٤٢١ - ٤٢٢.

(٢) المصدر السابق، هامش صفحة ٤٢١.

(٣) ينظر: تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، نصير الدين الطوسي، إعداد عبد الله نوراني، طبعة جامعة طهران ١٩٨٠، ص ٢٨٧. وهذا الكتاب هو في حقيقته شرح نقدي لنصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢هـ) على كتاب فخر الدين الرازي.

من صفات الذات أم من صفات الفعل، وما هي علاقتها بالعلم؟

في هذا الضوء سوف نتناول في هذا الدرس المباحث التالية:

١. هل صفتا السمع والبصر من صفات الذات أم صفات الفعل؟

٢. كيفية تحقّق السمع والبصر بالنسبة للباري تعالى.

٣. علاقة السمع والبصر بصفة العلم

١. هل صفتا السمع والبصر من صفات الذات أم صفات الفعل؟

في ضوء الضابطة الفلسفية المتقدمة في التمييز بين الصفات الذاتية الفعلية - وهو إذا كانت الصفة بنفسها كافية للاتّصاف بتلك الصفة فهي صفة ذات، أمّا إذا كانت محتاجة إلى الغير للاتّصاف بها فهي صفة فعل - تكون صفتا السمع والبصر من صفات الذات.

علاوة على ذلك فإنّ في روايات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ما يشبه الإجماع تقريباً 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 مُبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور»^(١). يشير النصّ صراحة إلى أنّ السمع والبصر من صفات الذات معهما العلم والقدرة.

٢. جاء في نصّ آخر عن حمّاد بن عيسى، قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، فقلت: لم يزل الله يعلم؟ قال: أنّى يكون يعلم ولا معلوم! قال: قلت: فلم يزل الله يسمع؟ قال: أنّى يكون ذلك ولا مسموع! قال: قلت: فلم يزل يبصر؟

(١) توحيد الصدوق، مصدر سابق، باب صفات الذات والأفعال: ص ١٣٩ الحديث ١.

قال: أتى يكون ذلك ولا مبصر! قال: ثم قال: لم يزل الله علياً سمياً بصيراً، ذات علامة سمياً بصيرة»^(١).

فالإمام (عليه السلام) لم يعبر بصيغة «يعلم، يسمع، يبصر» وإنما عبر بصيغة «عليم، سميع، بصير». والسبب في ذلك يعود إلى أن صيغة الفعل المضارع تدل على النسبة التلبسية التي تقتضي وجود الطرفين، أي هي توحى بوجود المعلوم والمسموع والمبصر أيضاً، على حين يريد النص بيان وجود العلم قبل المعلوم، والسمع قبل المسموع، والبصر قبل المبصر، وفي هذا دلالة واضحة على أن هذه صفات ذات لا صفات فعل، وهي متحققة بالله سبحانه قبل أن يوجد المعلوم والمسموع والمبصر في الخارج، وإلا لو كانت صفة فعل فإنها تتوقف على وجود الفعل.

فالله سبحانه سميع بصير قبل وجود المسموع والمبصر، حتى إذا ما أحدث الأشياء وكان المعلوم «وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور»^(٢) كما في الحديث الشريف.

لكن مع هذا البيان الذي يفيد أن السمع والبصر من الصفات الذاتية لم يمنع من وجود عدد من الإشكاليات التي تحتاج إلى بيان وتوضيح، ولعل من أهمها إشكال الحيثية وإشكالية المتعلق.

أ. إشكالية كونه تعالى يسمع بالحيثية التي يبصر بها

تنطلق هذه الإشكالية من سؤال حاصله: هل الحيثية التي يسمع بها الله سبحانه، هي عين الحيثية التي يبصر بها أم هناك فرق بين الاثنين؟ الإنسان

(١) توحيد الصدوق، مصدر سابق: الحديث ٢، ص ١٣٩.

(٢) توحيد الصدوق، باب صفات الذات وصفات الأفعال: الحديث ١، ص ١٣٩.

مثلاً يبصر بشيء ولا يسمع به، كما أنه يسمع بشيء ولا يبصر به، لأنَّ البصر والسمع شيان متغايران، فهل يجري الأمر نفسه على الله سبحانه بحيث يكون ثمَّ تعدُّد حيثية في ذاته المتعالية، إذ هو يسمع بحيثية ويبصر بأخرى؟
بناء على ما تقدّم من أن الله سبحانه بسيط من كلِّ جهةٍ، يتّضح بطلان تعدُّد حيثية، فلا يحتمل تعدُّد حيثيات ولا يقبل التجزئة.
بالإضافة إلى ذلك فإنَّ النصوص الروائية تكشف بوضوح على نفي تحيُّث الذات، وتشديد النكير على من ينتحل هذا النمط من التفكير.
من هذه الروايات:

١. عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سأل الإمام الصادق، أنه قال له: أتقول إنَّه سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، وليس قولي (إنَّه يسمع بنفسه) أنه شيء، والنفس شيء آخر، ولكنِّي أردتُ عبارة عن نفسي إذ كنتُ مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنتَ سائلاً، فأقول: يسمع بكلِّه، لا أنَّ كلِّه له بعض، ولكنِّي أردتُ إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك إلاَّ إلى أنَّه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى»^(١).

ينفي النصُّ بوضوح تعدُّد حيثيات في الذات. فلو كانت حيثية السمع غير حيثية البصر فمن المستحيل أن تكون ذاته سمعاً كلِّه، وبصراً كلِّه، وعلماً كلِّه، وقدرة كلِّها وحياة كلِّها. ومع ذلك فإنَّ الإمام التزم أقصى حالات الحذر من أن لا توحى إجابته وطبيعة الكلمات التي يستخدمها بالتبعض والتجزئي. فعندما يقول له: «يسمع بكلِّه» يردف ذلك مباشرة: «لا أنَّ كلِّه له بعض» إنَّها

(١) توحيد الصدوق، صفات الذات وصفات الأفعال: الحديث ١٠، ص ١٤٤ - ١٤٥.

هي الضرورات التي تستوجبها عملية نقل الفكرة من خلال اللغة.

٢. عن محمد بن مسلم، عن الإمام محمد الباقر (عليه السلام) أنه قال: «من صفة القديم أنه واحد أحد صمد، أحديّ المعنى، وليس بمعانٍ كثيرة مختلفة. قال (الراوي): قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنه يسمع بغير الذي يبصر، ويبصر بغير الذي يسمع. قال: فقال: كذبوا وألحدوا وشبهوا، تعالى عن ذلك، إنه سميع بصير، يسمع بما يُبصر، ويبصر بما يسمع»^(١).

يمكن القول إنّ عبارة «أحديّ المعنى» تشير في لغة الروايات إلى البساطة، كما أنّ النصّ واضح في دلالته على المراد من أنه سبحانه يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع.

ب. إشكالية كونه تعالى سمياً إذ لا مسموع وبصيراً إذ لا مُبصر

على أساس أن السمع والبصر من الصفات الذاتية، يبرز إشكال آخر مفاده أن هاتين الصفتين تحتاجان إلى مُتعلّق، حيث يحتاج السمع إلى مسموع، والبصر إلى مُبصر، وإلاّ كيف يكون سبحانه سمياً إذ لا مسموع وبصيراً إذ لا مُبصر؟

الإجابة تبدو ممكنة وواضحة على أساس قاعدة بسيط الحقيقة التي تمّ على أساسها تشييد البرهان العقلي على أن الله سبحانه عالم بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد. فعلى هذا الأساس يمكن الإجابة عن إشكالية المتعلّق هذه، 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 تفصيلاً، فكذلك يمكن تصوّر الأمر ذاته بالنسبة إلى السمع والبصر، إذ يكون المتعلّق عين ذاته وليس خارجاً عنها.

(١) توحيد الصدوق، كتاب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث ١٠، ص ١٤٤. كذلك: بحار الأنوار، أبواب الصفات، ج ٦، ص ٦٩، الحديث ١٤.

عندئذ لا تنافي بين الحقيقة التي تفيد «سميع إذ لا مسموع، وبصير إذ لا مُبصر» وبين أن يحتاج السمع والبصر إلى مُتعلّق، لأنّ المنفي في قوله «لا مسموع» و«لا مُبصر» و«لا معلوم»، هو «المسموع والمُبصر والمعلوم» بما هو فعل وليس بما هو ذات. وإلاّ لو لم تكن الأشياء موجودة عنده تفصيلاً، ومسموعة عنده تفصيلاً، ومُبصرة عنده تفصيلاً، فلا معنى لتوجّه الخطاب إليها بـ«كن» في قوله ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) حيث لا يكون هناك مرجع يتعلّق به الضمير «له».

بتعبير آخر: لو أردنا أن نغضّ النظر عن البحث الفلسفي الذي يستند إلى قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، فإنّ الآيات تدلّ صراحة على نحو وجود يتعلّق به السمع والبصر قبل وجود هذا المسموع والمُبصر، وكذلك المعلوم بالنسبة إلى العلم.

٢. كيفية تحقق السمع والبصر لله تعالى

لو أخذنا الإنسان كمثال لو جدنا أنّ السمع والبصر لا يتحقّقان فيه إلّا من خلال الآلة والأداة، فيأتي هذا السؤال وهو: أيّ شرط تحقّق الأداة والآلة أوّلاً في تحقّق السمع والبصر أم أن حالة أخرى بالنسبة إلى السمع والبصر الإلهيين؟ والجواب عن المسألة يتّضح من خلال بيان موقف الروايات الشريفة في المقام؛ إذ تصرّح النصوص بشكل قاطع أنّ الله سبحانه منزّه عن الآلات والأدوات والحواسّ، فهو سميع لا بألة، وبصير لا بحاسّة. هذا المعنى يُلمّس بوضوح في نصوص الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام). من الشواهد الدالّة عليه:

١. قال الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) متحدّثاً عن الصفات الإلهية: «السميع

لا بأداة، والبصير لا بتفريق آلة، والشاهد لا بماسّة»^(١).

٢. من قول الإمام علي (عليه السلام) في جواب سؤال ذعلب اليماني: «صانع لا بجارحة... بصير لا يوصف بالحاسّة»^(٢).

٣. عن الإمام الصادق (عليه السلام): «هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة»^(٣).

تنفي هذه النصوص الجوارح والأعضاء والحواس والأدوات والآلات على اختلاف فيما بينها في التعبير، وإنّما يحتاج إلى ذلك المخلوق، أمّا الخالق - جلّ جلاله - فمنزّه عن ذلك كلّ.

النتائج المترتبة على ما تقدّم

الأولى: حينما يفك الارتباط بين الآلة وبين السمع والبصر لن يكون هناك معنىً لكي يوصف السمع والبصر أنّهما قويان تارة وضعيفان تارة أخرى، وإنّما يصحّ هذا الوصف ويصدق إذا ارتبط السمع والبصر بالآلة، فيقويان إذا قويت الآلة ويضعفان إذا ضعفت، أمّا وهما غير متقوّمين بالآلة ولا يحتاجان إليها، فلا معنى لأن يضعفا في موضع ويقويا في آخر.

الثانية: للسمع والبصر عند الإنسان - كمثال - مدى محدود، فهناك حدّ للبصر وما بعده عمى، وهناك حدّ للسمع وما وراءه صمم، أمّا بالنسبة إلى الله سبحانه فلا تصحّ الحدود ولا معنى للمديات، بحيث يكون للسمع مدى ثمّ بعده اللاسمع، وللبصر حدّ وما بعده اللابصر. ومبعث ذلك أنّ السمع

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

(٢) نهج البلاغة: الخطبة ١٧٩، ص ٢٥٨.

(٣) توحيد الصدوق، كتاب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث ١٠، ص ١٤٤.

والبصر الإلهيين منزّهان عن الجارحة والأداة، غنيّان عنها، فهما قوّة مطلقة غير متناهية لأنّهما عين الذات أيضاً والذات غير متناهية.

إلى هذا المعنى الذي يتحدّث عن محدودية الصفة عند الممكن وإطلاقها عند المطلق غير المتناهي، أشار الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) في قوله: «وكلّ سميع غيره يصمُّ عن لطيف الأصوات، ويصمّه كبيرها، ويذهب عنه ما بُعد منها، وكلّ بصير غيره يعمي عن خفيّ الألوان ولطيف الأجسام»^(١)، فهو سبحانه سمع كلّ لا صمم فيه، وبصر كلّ لا عمى فيه.

٣. علاقة صفتي السمع والبصر مع العلم

بمعنى أن صفتي السمع والبصر هل هما وصفان مستقلّان عن العلم أم يرجعان إليه؟ بديهيّ أنّ البحث يتّجه إلى المفهوم لا إلى المصداق، وإلّا من الواضح أنّ السمع والبصر عين العلم مصداقاً، والعلم عين القدرة وهكذا.

وهناك عدد من النظريات في هذه المسألة يمكن المرور عليها كما يلي:
النظرية الأولى: إنّ السمع والبصر شعبتان من شعب العلم، تماماً كما أنّ الخلق من شعب القدرة، والخبرة من شعب العلم. وهكذا عندما يقال «إنّ الله سميع» فالمقصود مفهوم ما علمه سبحانه بالمسموع، كما أنّه عندما يوصف بالبصير فالمراد أنّه سبحانه له علم بالمبصر، وبهذا يرجع السمع والبصر إلى العلم.

وهذه النظرية لاقت قبولاً عاماً من الفلاسفة ومتكلمي الإمامية عامّة، كما مال إليها المعتزلة وآخرون، حتى قال الشيخ المفيد بهذا الشأن: «ولست أعلم من متكلمي الإمامية في هذا الباب خلافاً، وهو مذهب البغداديين من

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق: الخطبة ٦٥. قال عنها الرضي: إنّ فيها مباحث لطيفة في العلم الإلهي، ص ٩٦.

المعتزلة، وجماعة من المرجئة، ونفر من الزيدية، ويخالف فيه المشبهة وإخوانهم من أصحاب الصفات والبصريون من أهل الاعتزال»^(١).

وَمَنْ أشار إلى أنّ هذه النظرية التي تُرجع السمع والبصر إلى العلم في مذهب الفلاسفة العلامة الحليّ إذ قال: «اتَّفَقَ النَّاسُ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى سَمِيعٌ بَصِيرٌ، وَاخْتَلَفُوا فِي مَعْنَاهُ. فَذَهَبَ الْفَلَّاسِفَةُ وَأَبُو الْقَاسِمِ الْكَعْبِيُّ، وَأَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ إِلَى أَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِهِ تَعَالَى عَالِماً بِالْمَسْمُوعَاتِ وَالْمَبْصُرَاتِ. وَقَدْ ثَبَتَ فِيهَا تَقَدُّمُ أَنَّهُ تَعَالَى عَالِماً بِكُلِّ مَعْلُومٍ، فَثَبَتَ الْمَطْلُوبُ»^(٢).

واختار هذه النظرية أيضاً العلامة الطباطبائي حيث ذكر بعد رده على نظرية الشهود الإشراقي والعلم الحضورى بأنَّ السمع والبصر هما: «من مطلق العلم، والمراد بهما العلم بالمبصرات والعلم بالمسموعات»^(٣).

النظرية الثانية: تُرجع العلم إلى البصر، لكنها تفهم البصر بمعنى الشهود، فهو شهود السمع. وتعدّ هذه النظرية من مختصات شيخ الإشراق السهروردي. ويميل الشيرازي إلى هذه النظرية. فبعد أن يذكر عدداً من الآراء في السمع والبصر نجده يميل إلى نظرية شيخ الإشراق كما تكشف عن ذلك كلماته حيث يقول: «فقد علمت مما ذكرنا أنّ سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان إلى مطلق العلم، بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما لكان أولى وأقرب إلى الحقّ، بأن قال كما قال صاحب الإشراق: إنّ علمه راجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه»^(٤).

(١) أوائل المقالات في المذاهب المختارات، الشيخ المفيد، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، دار المفيد، بيروت، ١٤١٤هـ: ص ٦٠.

(٢) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، للعلامة الحليّ في شرح كتاب المحقق الطوسي، تحقيق حسن مكّي العاملي، بيروت ١٤١٣هـ: ص ١٨٥.

(٣) تعقيب للطباطبائي على كلام الشيرازي في الحكمة المتعالية: ج ٦، هامش ص ٤٢٣.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ٤٢٣.

غاية ما هناك أنّ الطباطبائي الذي يرفض هذه النظرية ويتبنّى بدلاً منها النظرية الأولى، يسعى إلى توضيح نظرية شيخ الإشراق بقوله: «كأنّ المراد إرجاع مطلق العلم إلى البصر بتفسير البصر بالإشراق الحضوري، وإرجاعه إلى السمع بتفسير السمع بشهوده الموجودات من حيث إنّها كلمات له تعالى»^(١).

النظرية الثالثة: تفيد أنّ السمع والبصر وصفان زائدان على العلم، إذ ليس كلّ إدراك هو علماً. يقول الحلّي في «كشف الفوائد» موضحاً هذا الاتجاه: «وأثبت جماعة من المعتزلة والأشاعرة معنى زائداً على العلم قياساً على الشاهد. فإنّ ندرك تفرقةً ضرورية بين حالنا عند فتح العين ومشاهدة المرئي وبين حالنا عند التغميض، مع ثبوت العلم فيهما، فذلك الزائد هو الإدراك»^(٢).

النظرية الرابعة: يمكن أن يطلق عليها بنظرية التوقّف. وممّن يذهب إليها المحقّق الطوسي. ويبيّن توقّفه على استدلال مؤداه أنّ النقل ورد بأتمها صفتان، كما أفاد أيضاً بإفرادهما وأنّ الله سبحانه سمّى نفسه بالسميع والبصير، فإذا هما نحو إدراك غير العلم، ولم نفهم وجه الإفراد، ولم نقف على حقيقتهما، بالأخصّ على مستوى المصداق.

يثبّت الطوسي هذا الرأي في «نقد المحصل» حيث يقول: «والأولى أن يقال: لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما، أمناً بذلك، وعرفنا أنّهما لا يكونان له تعالى باليتين كما للحيوانات، واعترفنا بأننا لسنا واقفين على حقيقتهما، وذلك لأنّ ما قالوا في هذا الباب لا يرجع بطائل»^(٣).

(١) المصدر السابق: ج ٦، هامش ص ٤٢٣.

(٢) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، مصدر سابق: ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٣) تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، مصدر سابق: ص ٢٨٨.

خلاصة الدرس السابع عشر

١. لا خلاف بين المسلمين - بل بين الموحّدين قاطبة - في أنّ الله سبحانه سميع بصير. إنّما الخلاف في بحوث تفصيلية ترتبط بكون هاتين الصفتين من صفات الذات أم من صفات الفعل، وما هي علاقتها بالعلم؟
٢. ثبت أنّ السمع والبصر من الصفات الذاتية.
٣. تناول البحث عدداً من الإشكاليات المترتبة على القول بذاتية الصفتين أهمّها إشكالية الحيثية التي نفاها الدليلان العقلي والنقلي، وإشكالية المتعلّق التي أجاب عنها بأنّ متعلّق السمع والبصر هو الذات الإلهية المقدّسة نفسها وليس شيئاً خارجاً عنها، على أساس قاعدة بسيط الحقيقة خاصّة، والبحث النقلي.
٤. انطلق البحث لنفي الآلة والأداة في تحقّق السمع والبصر الإلهيين من تحليل مفاده أنّ الآلة ليست لازمة للسمع والبصر بالنسبة إلى جميع مراتب الوجود، بل يمكن تحقّقها بدونها في بعض المراتب.
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 تقول بإفرادهما؛ فتميّزهما عن العلم، لكنها تتوقّف عن تعليل ذلك وتفسيره.

الدرس الثامن عشر

التوحيد الأفعالي وأقسامه

- توحيد الخالقية
 - ١. المعنى اللغوي والاصطلاحي
 - ٢. إشكالية التوحيد في الخالقية
- الاتجاهات المطروحة الخاصة بالفواعل الطبيعية
 - ١. الاتجاه الأشعري
 - ٢. الاتجاه الاعتزالي
 - ٣. الاتجاه الإمامي

التوحيد الأفعالي وأقسامه

تقدم الكلام حول التوحيد في الذات، والتوحيد في الصفات، وفيما يلي يقع الكلام في التوحيد في الأفعال.

المراد بالتوحيد الأفعالي

المقصود بالتوحيد الأفعالي هو الإيمان النظري بأن ما من فعل في هذا الوجود - طبيعياً كان أو اختيارياً، علة أو معلولاً، ومن أيّ موجود صدر؛ مجرداً كان أو مادياً، شاعراً كان الفاعل أم لا - إلا وهو بإرادته سبحانه حدوثاً وبقاءً.

ولهذا التوحيد أقسام ومراتب، منها التوحيد في الخالقية، والتوحيد في الربوبية، والتوحيد في الرازقية، والتوحيد في التشريع، والتوحيد في الحاكمية، والتوحيد في الشفاعة والتوحيد في الاستعانة وغير ذلك من مظاهر الأفعال. وحيث لا يمكننا استقصاء جميع مراتب التوحيد الأفعالي، لذا سنقتصر على أهمّ البحوث وفقاً للتسلسل التالي:

البحث الأول: التعريف بالمعنى اللغوي والاصطلاحي، مع الإشارة إلى أهمّ الاتجاهات الفكرية والنظرية على صعيد الفواعل الطبيعية (الدرس الثامن عشر) والاختيارية (الدرس التاسع عشر والعشرون).

البحث الثاني: القضاء والقدر وإشكالية الجبر (الدرس الحادي والعشرون).

البحث الثالث: النظام الأحسن وإشكالية الشرور.

توحيد الخالقية

المقصود بتوحيد الخالقية هو أن لا خالق ولا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه، والبحث فيه في ضوء الخطوات التالية:

١. المعنى اللغوي والاصطلاحي.
٢. بيان الإشكالية على التوحيد في الخالقية.
٣. الاتجاهات الفكرية على مستوى الفواعل الطبيعية والاختيارية

المعنى اللغوي والاصطلاحي للخالقية

أصل «الخلق» في اللغة هو التقدير^(١)، وهو في كلام العرب على وجهين: الإنشاء على مثال أبدعه، والتقدير. فالخالق هو المقدر، وخلقه يعني قدره^(٢). هذا ما جرى عليه القرآن في استعماله، فمعنى قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤) أحسن المقدرين.

لكن يوجد استعمال آخر للخلق في القرآن يراد منه إيجاد الشيء بعد أن لم يكن موجوداً على غير مثال سبق. وهذا ما أجمعت عليه اللغة والتفسير أيضاً. ففي «تاج العروس»: «الخالق في صفاته تعالى وعز: المبدع للشيء، المخترع على غير مثال سبق. وقال الأزهري: هو الذي أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة»^(٣).

(١) لسان العرب، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٩٢. كذلك: تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق مصطفى حجازي، دار الهداية: ج ٢٥، ص ٢٥١.

(٢) لسان العرب: ج ٤ ص ١٩٣؛ تاج العروس، مصر ١٣٠٦ هـ: ج ٢٥ ص ٢٥١.

(٣) تاج العروس، مصدر سابق: ج ٢٥، ص ٢٥١.

الخالقية صفة فعل لا صفة ذات

بناء على التمييز بين الصفات الذاتية والفعلية في ضوء الضابط الكلامي المتقدم - وهو أن كل صفة يتّصف بها الله سبحانه وبما يضادّها، تعدّ صفة فعل لا صفة ذات - فالخالقية حسب هذا الضابط هي صفة فعل لا صفة ذات، لأنّ الله سبحانه يتّصف بأنّه خلق شيئاً ولم يخلق شيئاً آخر.

أمّا في الضابط الفلسفي - وهو أن صفة الذات هي ما كانت به الذات كافية لانتزاع تلك الصفة وحملها على الذات، في حين إذا احتيج للغير لتحمل عليه الصفة فإنّها صفة فعل - تكون صفة الخالقية صفة فعلية أيضاً، لأنّ الله سبحانه لا يتّصف بفعلية الخلق إلا بوجود شيء مخلوق في الخارج، من دون أن يتنافى ذلك مع وجود مبدأ الخالقية متمثلاً بالقدرة. فالله قادر على الخلق لكن لا بدّ من وجود المخلوق في الخارج حتى يتّصف بهذه الصفة فعلاً. إذن في ضوء المعيارين معاً تعدّ الخالقية صفة فعل، لا صفة ذات.

إشكالية التوحيد في الخالقية

حيث إن معنى التوحيد في الخالقية هو أن لا مؤثّر في الوجود حقيقة إلاّ الله، وهذا المعنى يتنافى مع ما يلّمسه الإنسان بوجدانه ومن خلال الشواهد الحسّية من وجود تأثير لفواعل وأسباب وعوامل طبيعية، تنسب التأثير لغير الله سبحانه كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢) وعن الفعل الإنساني يقول سبحانه: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ (التوبة: ١٤). وعن الملائكة يقول: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ (الأنعام: ٦١).

في ضوء ذلك يكون السؤال: هل تنحصر الخالقية - بمعنى التأثير العام لا خصوص الإيجاد من العدم - بالله وحده، أم إنّ للفواعل الأخرى تأثيراً؟

ثمّ إذا وجد مثل هذا التأثير، فكيف يتمّ التوفيق بينه وبين التوحيد الخالقي الذي يعني نفي تأثير ما سوى الله سبحانه؟
هذه هي الإشكالية التي واجهها فكر المسلمين منذ العصور الأولى، وقد برزت ثلاثة اتجاهات في تفسيرها، يمثلها الأشاعرة والمعتزلة ومدرسة أهل البيت (عليهم السلام). وهذه الاتجاهات قدّمت إجاباتها على مستويين، هما:
الأول: مستوى الفواعل الطبيعية وما في الطبيعة ذاتها من ظواهر ووجودات وعلائق بين هذه الظواهر والوجودات.
الثاني: مستوى الفواعل الاختيارية، وفي مقدمتها الفاعل الإنساني وطبيعة علاقته بفعله.

الاتجاهات المطروحة الخاصة بالفواعل الطبيعية

هنالك اتجاهان رئيسيان للمسلمين لحلّ إشكالية التوحيد في الخالقية على مستوى الفواعل الطبيعية ونظام الوجود المادّي:

أولاً: الاتجاه الأشعري

ارتكز هذا الاتجاه على فهم خاصّ لتوحيد الخالقية وهو نفي وجود أيّ مؤثر آخر في هذا العالم، في ضوء قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦) ومما ترتّب على هذه النظرية إنكار نظام السببية في الوجود الإمكانى. ففي ظواهر مثل النار والإحراق، والأكل وحصول الشبع، والشرب وارتفاع العطش، ليس هناك علاقة سببية بين النار والإحراق، والأكل والشبع، والشرب والارتواء، بل جرت عادة الله على ذلك، بحيث إذا ما تحقّق هذا يتحقّق ذلك.

على هذا تكون نسبة النار إلى الحرارة والبرودة، والماء إلى العطش والإرواء على حدّ سواء، فليس هناك علاقة سببية ورابطة ضرورية قائمة بين الاثنين،

بل هي عادة الله سبحانه التي قضت أن توجد الحرارة عقب النار، وأن يتم الإرواء بعد شرب الماء، وهكذا.

لقد حرصت العقيدة الأشعرية هذه على تنزيه الله في توحيد الخالقية عبر نفي التأثير عن أيِّ فاعلٍ آخر، إذ لا معنى أن ينضمَّ هذا الفاعل إلى الوجود ويكون له تأثير مع فاعلية الله سبحانه.

الفخر الرازي - الذي هو من كبار أعلام المدرسة الأشعرية ومن أبرز منظريها - يقول في نفي السببية وإبدالها بنظرية العادة والتكرار: «إذا حرّكنا جسماً، فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة ذلك الجسم، وهو عندنا باطل» لأنه لا ملازمة بين السبب والمسبب. ثم يذكر أنه قد ردَّ على المعتزلة إيمانهم بالسببية قبل ذلك، ليضيف بعدئذ: «والزيادة هاهنا أن الله تعالى لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المباين عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر، فلم لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب؟»^(١) أي لم لا تصير نظرية العادة بديلاً عن نظرية السببية التي تؤمن بترتب الأثر لزوماً على المؤثر؟

مناقشة الاتجاه الأشعري

١. تترتب على هذا الاتجاه لوازم خطيرة، منها سدّ باب إثبات الصانع جلّ وعلا وإثبات النبوة والكتاب.

٢. النظرية الأشعرية وإن التقت مع مدلول بعض الآيات إلا أنّها تتعارض مع مدلول طائفة أخرى تتحدّث عن الوسائط ونظام السببية.

٣. إن رفض قانون السببية يُبطل - أوّل ما يُبطل - مقولة هؤلاء ودعواهم، إذ لا يمكن أن تثبت أبداً مهماً أقاموا عليها من أدلّة ومقدّمات، لأنّ المفروض

(١) تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، مصدر سابق: ص ٣٣٥.

أنه ليس هناك علاقة بين الدليل والمدلول.

ثانياً: الاتجاه الاعتزالي

في مقابل الاتجاه الأشعري وجد اتجاه آخر آمن بنظام السببية وبقانون العلّة العام من دون أن يرى في ذلك تعارضاً بينه وبين إثبات مبدأ الخالقية لله سبحانه.

ومع أن الشيعة الإمامية والمعتزلة ينتميان كلاهما إلى هذا الاتجاه ويعبران عنه في مقابل الأشاعرة، إلا أننا قد فصلنا بينهما على أساس طبيعة القراءة التي يقدمها كلّ فريق لموقفه النظري.

من هنا ينبغي أن يكون واضحاً أنه ليس لدينا على مستوى الفواعل الطبيعية إلاّ اتجاهان؛ الأوّل ينكر مبدأ السببية، والآخر يؤمن به. فقد لاحظ أعلام المعتزلة أنّ التجربة الحسية والوجدان يلتقي مع ظواهر الآيات القرآنية في الإيمان بقانون السببية.

وحاصل نظرية المعتزلة هو أنّ المسبّب محتاج إلى العلّة حدوثاً، أمّا بقاء واستمراراً فغني عنه سبحانه ولا يحتاج إلى الله تعالى. إذن فالله خالق كلّ شيء حدوثاً، أمّا بقاء فإنّ الأسباب الطبيعية هي التي لها الإيجاد والتأثير.

يشبه هؤلاء وضع العالم في علاقته مع الله سبحانه بوضع البناء في حاجته إلى البناء، والكتاب في حاجته إلى المؤلف.

والملاحظ أن المعتزلة انطلقوا من النقطة ذاتها التي انطلق منها الأشاعرة، لكن المعتزلة قالوا بأنّ إثبات الفاعلية لله سبحانه معناه نفي فاعلية الأسباب الطبيعية، ولما كانت فاعلية الأسباب الطبيعية أمر وجداني تجريبيّ ثابت فقد لجؤوا إلى نفي فاعلية الله.

فمنطلق الفريقين إذن يكمن في نقطة واحدة تتمثل بالعجز عن الجمع بين الفاعليتين، فأفضى بالأشاعرة أن يختاروا إثبات الفاعلية الإلهية في مقابل نفي فاعلية الأسباب الطبيعية، بينما اختار المعتزلة الإيوان بفاعلية الأسباب الطبيعية وإنكار الفاعلية الإلهية، وذلك من خلال الإيوان بأن الأسباب الطبيعية تحتاج إلى الله في حدوثها فقط، أما في بقائها وإيجادها للأشياء فهي مستغنية عنه سبحانه.

مناقشة الاتجاه المعتزلي

١. تتعارض هذه النظرية مع ظواهر الآيات القرآنية، فكما أن هناك طائفة من الآيات أثبتت تأثيراً للأسباب الطبيعية، فإن هناك طائفة أخرى تنتهي إلى نسبة الخلق إلى الله سبحانه مطلقاً: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (المؤمن: ٦٢).
٢. يلزم من هذه النظرية عدد من الإشكالات العقلية، منها انقلاب الفقير إلى غني، والممكن إلى واجب. ففوق منطقتها أنه لو جاز عدم الواجب لما ضرَّ عدمه وجود العالم، لأنه غني عن العلة في بقائه، وإذا صار كذلك فهو غني، فيلزم انقلاب المحتاج إلى غني، والممكن إلى واجب. وهذا محال عقلاً.
٣. يمكن أن يُستشفَّ من ظواهر بعض الآيات دوام الفيض الإلهي في كلِّ آنٍ آن، وعدم انقطاعه عن الوجود، أي حاجة الوجود إليه حدوثاً وبقاءً. من ذلك قول الله سبحانه: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩) إذ ليس في الآية الكريمة ما يدلُّ على أن هذا السؤال حدوثي فقط، بل هو حدوثي وبقائي، بمعنى أنه يوجد سؤال في كلِّ آنٍ آن، ويوجد في مقابله جواب وعطاء وإفاضة في كلِّ آنٍ آن أيضاً.

ثالثاً: الاتجاه الإمامي

قبل بيان هذا الاتجاه ينبغي التذكير بأن المعتزلة والإمامية يؤمنون بفاعلية

الأسباب الطبيعيّة في مقابل الأشاعرة، لكنّها يفترقان في طبيعة القراءة التي يقدّمها كلّ فريق لموقفه النظري. وهنا يكمن التمايز بينهما.

يتلخّص الاتجاه الذي تقدّمه مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) في أنّ الأسباب الطبيعيّة تعمل في الوجود وتمارس تأثيرها، ولكن بإذن الله سبحانه ودون انقطاع عنه. والمقصود من «إذن الله» أنّ عمل هذه الأسباب وتأثيرها هو بإقدار الله لها حدوثاً وبقاءً.

فنظام السببيّة قائم فاعل في الوجود، والرابطة ضرورية بين العلة والمعلول، لكن هذه القوانين والعلائق الضرورية لا تعمل على نحو الاستقلال كما تعمل الأربعة بالنسبة إلى الزوجية، بل تعمل بما أفاده الله عليها من الضرورة، ومن ثمّ لا يمكن أن تكون هذه القوانين معزولة عن الله بل هي بحاجة إليه حدوثاً وبقاءً، كما لا يمكن أن تكون أيضاً حاکمة عليه، كيف وهو سبحانه الموجد والمُبقي لها الغالب عليها، المالك على الإطلاق؟!!

وهذا ما يقتضيه الجمع بين الآيات. فالله سبحانه أوجد بعض الأفعال مباشرة بلا واسطة، وبعضاً مع الواسطة، بالمعنى الذي يفيد أنّ لهذه الواسطة أثراً في إيجاد الفعل لكن بإقدار الله، وهذا الإقدار لا يستقلّ بالأثر بل هو محتاج إلى الله سبحانه حدوثاً وبقاءً. فالله سبحانه لا يمنح القدرة للسبب الطبيعي ثمّ ينعزل، بل العلاقة دائمة، لأنّ ذلك السبب قائم به حدوثاً وبقاءً ككلّ شيء في نظام الوجود. وهذا معنى أنّه حيّ قيّوم.

بعد هذا العرض نرجع إلى تعريف التوحيد الأفعالي الذي سقناه بدءاً، لكي تتّضح أبعاده بشكل واضح، حيث جاء في التعريف: «التوحيد الأفعالي: المراد به هو المعرفة بأنّ كلّ ما يقع في العالم من العلل والمعلولات، والأسباب والمسبّبات، والنظّامات العادية وما فوقها، يقع بإرادته في حدوثه وبقائه

وتأثيره، فكلّ شيء قائم به، وهو القيوم المطلق، ولا حول ولا قوّة ولا تأثير إلاّ به وبإذنه»^(١).

وهذا يتضح عدم التنافي بين مدلول الطائفة الأولى من الآيات التي نسبت خلق كلّ شيء إلى الله، وبين مدلول الطائفة الثانية التي نسبت التأثير لغير الله سبحانه، إلى أنّ الأوّل مؤثّر بنحو الاستقلال وأنّ الثاني مؤثّر بنحو القيام بالغير. وبتعبير القرآن: إنّ هذا الفعل إنّما يصدر من الفاعل الطبيعي بإذن الله. والمراد بالإذن هو الإذن التكويني لا التشريعي، لأنّ الإرادة حاکمة هنا ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٩).

هذا هو مقتضى التوحيد في الخالقية على مستوى الفواعل الطبيعيّة.

(١) بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، محاضرات السيّد محسن الخرازى في شرح عقائد الإمامية للشيخ محمد رضا المظفر، طبعة قم، ١٩٩٠: ج ١، ص ٥٥.

خلاصة الدرس الثامن عشر

١. للتوحيد ثلاث مراتب هي التوحيد الذاتي والصفاتى والأفعالى.
٢. المقصود بالتوحيد الأفعالى هو الإيمان بأن ما من فعل في الوجود طبيعى أو اختياري، إلا هو بإرادة الله سبحانه، حدوثاً وبقاءً.
٣. معنى توحيد الخالقية أن الله سبحانه هو الفاعل المستقل على الإطلاق والقائم بذاته في إيجاده وعلّيته، وهو المؤثر، لا مؤثر إلا هو.
٤. أجاب البحث على الإشكالية المتقدمة على مستوى الفواعل الطبيعية حيث تعرض لاتجاهين رئيسيين هما الاتجاه الشعري، والاتجاه الآخر الذي يشمل الشيعة الاثني عشرية والمعتزلة على فرق بين الاثنى في طبيعة القراءة التي يقدمها كل فريق.
٥. أنكر الاتجاه الأشعري مبدأ السببية. فالأفعال الكونية عند الأشاعرة كلّها جائزة لا ترتيب لها ولا نظام، ولا علّية ولا معلولية ولا ملازمة بين الاثنى. ومشكلة الأشاعرة أنهم تصوّروا بأن إثبات فاعلية شيء غير الله يتنافى مع الفاعلية الإلهية؛ نتيجةً لخلطهم بين العلل الطولية والعرضية.
٦. الشيعة الإمامية الاثنا عشرية والمعتزلة كلاهما يتحدان في موقف مخالف للأشاعرة، ويقفان معاً في الإيمان بفاعلية الأسباب الطبيعية والوجودية، لكن يبقى فرق بين الشيعة والمعتزلة.

الدرس التاسع عشر

الاتجاهات المطروحة الخاصة بالفواعل الاختيارية

(١)

الاتجاه الأول: نظرية الجبر

١. بيان نظرية الجبر
٢. أدلة نظرية الجبر
٣. مناقشة نظرية الجبر
٤. نظرية الكسب

الاتجاهات المطروحة الخاصة بالفواعل الاختيارية

هنالك ثلاثة اتجاهات رئيسية توزعت على ثلاث مدارس هي: المدرسة الأشعرية والمدرسة الاعتزالية ومدرسة الشيعة الإمامية الاثني عشرية.

الاتجاه الأول: نظرية الجبر

يمكن عرض نظرية الجبر والتعرّف على محتوياتها ولوازمها وأبرز ما يساق لها من أدلة، من خلال العناوين التالية:

أ) بيان نظرية الجبر

يمكن معرفة هذه النظرية من خلال نصوص أعلام الأشاعرة مباشرة. قال الأشعري في «الإبانة»: «إنّه لا خالق إلاّ الله، وإنّ أعمال العبد مخلوقة لله مقدّرة كما قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصفات: ٩٦)، وإنّ العباد لا يقدرّون أن يخلقوا شيئاً وهم يُخلقون، كما قال سبحانه: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ (فاطر: ٣)^(١).

وقدّم الفخر الرازي صياغة لهذه النظرية مؤكّداً صحّة نسبتها إلى الاتجاه الأشعري. فعند استعراضه لمذاهب المسلمين في خلق الأفعال، يقول: «القول الأوّل: إنّ المؤثّر في حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى، وليس لقدرة العبد في وجوده أثر. وهذا قول أبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه كالقاضي أبي بكر

(١) الإبانة، ص ٢٠، نقلاً عن: الإلهيات، السبحاني، مصدر سابق: ص ٦١٢.

الباقلافي وابن فورك»^(١). ثم يعرّف الاختلاف الذي دبّ بين أعلام هذا الاتجاه لا على خلفية أصل الإيمان بنسبة خلق الفعل الإنساني إلى الله سبحانه، وإنّما في التكييف النظري للمسألة عبر ما أطلق عليها بنظرية الكسب، كما ستجيء الإشارة لذلك.

وقال الأيجي في «شرح المواقف» خلال المرصد السادس المختصّ بأفعال الله سبحانه ما نصّه: «المقصد الأوّل: في أنّ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدره الله سبحانه وتعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرةً واختياراً... وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري»^(٢).

هكذا تعاضد النصوص التي تثبت صحّة انتساب هذه النظرية إلى الأشعرية كاتجاه عام ومذهب كلامي في حياة المسلمين. وتبدو هذا العقيدة نتيجة طبيعية ومنطقية لإنكار هذا الاتجاه نظام السببية، فمع هذا الإنكار لا يبقى معنى لنسبة شيء إلى ما سوى الله سبحانه، ومن ثمّ فإنّ هذه الأفعال هي فعل الله سبحانه مباشرة ليس للإنسان فيها دور، أو بحسب التعبير العلمي لبعضهم: إنّ الإنسان ليس مصدراً للفعل بل هو محلّ له.

ب) أدلة إثبات نظرية الجبر

يمكن إرجاع ما استدلت به الأشعرية على نسبة الفعل إلى الله دون الإنسان إلى ثلاثة أقسام من الأدلة هي:

١. الأدلة العقلية.

٢. الأدلة النقلية التي تتحرّك في إطار الكتاب والسنة، مضافاً إليها أقوال

(١) القضاء والقدر، محمد بن عمر الرازي، دار الكتاب العربي: ص ٣١.

(٢) شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيجي (ت ٧٥٦هـ)، للمحقّق الشريف علي بن محمّد الجرجاني (ت ٨١٢هـ) طبعة مصوّرة، إيران - قم: ج ٨، ص ١٤٥-١٤٦.

الخلفاء والصحابة ومواقفهم وسيرة السلف بشكل عام.
٣. القواعد ذات الصلة بالمعرفة التوحيدية، مثل علم الله الأزلي وإرادته الأزلية وغير ذلك مما استندوا إليه في إثبات دعواهم.
وحيث لا يسعنا استعراض جميع ما ذكره من أدلة، سوف نكتفي ببعض الإشارات إلى هذه الأقسام الثلاثة.

١. الدليل العقلي

ساق الرازي عشرة براهين عقلية في كتاب «القضاء والقدر» لإثبات أن أفعال العباد كلها بتقدير الله وأن العبد غير مستقل بالفعل والترك، تعرض لها من خلال ثلاثة مداخل هي:

١. إن العبد غير مستقل بنفسه في الفعل والترك.
٢. إن قدرة العبد غير مؤثرة في خروج شيء من العدم إلى الوجود.
٣. إن حصول الإيثار والكفر في قلوب العباد لا يمكن أن يكون إلا بتخليق الله سبحانه.

لن ندخل في تفاصيل الأدلة ومحتوياتها لئلا ننجر إلى المناقشة التفصيلية، بل الهدف أن ندرك أن الموقف الأشعري من الفعل الإنساني لم يتحرك في فراغ، وإنما له أدلته بغض النظر عن صحتها أو سقمها.

٢. الدليل النقلى

ساق أعلام هذا التيار عدداً كبيراً من الآيات والنصوص الروائية ومواقف من الصحابة والخلفاء، استندوا إليها في صياغة الدليل النقلى على دعواهم. على سبيل المثال لو تفحصنا تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) لرأيناه مملوءاً بهذا النمط من الاستدلال، فهو لا يكاد يعثر على آية يُشم منها رائحة نسبة الفعل إلى الله وسلب الفعل عن الإنسان إلا اتخذها مناسبة للاستدلال

على دعواه والردّ على مقالة المعتزلة بحكم الاستقطاب القائم بين الاتجاهين الأشعري والاعتزالي.

من الآيات التي عادة ما يستند إليها هؤلاء قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصفات: ٩٦)، وقوله: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ (المجادلة: ٢٢)، وقوله: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ (الأنفال: ١٧)، وقوله: ﴿وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَمَا لَهُؤَلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٧٨)، ونحوها.

٣. القواعد ذات العلاقة بالمعرفة التوحيدية

من القواعد التي علاقة بالمعرفة التوحيدية: علم الله الأزلي وإرادته الأزلية وغير ذلك مما استندوا إليه في إثبات دعواهم، حيث ذهب هؤلاء في هذا النوع من الدليل إلى أنّ بعض القواعد التوحيدية لا تسلم إلاّ مع القول بخلق الله الأفعال مطلقاً، مع قطع النظر عن دور الإنسان في فعله بالكامل، وإلاّ فمع وجود أدنى تأثير للدور الإنساني سوف تنهدم تلك القواعد. فعن علم الله الأزلي المتعلّق بأفعال العباد يلخصه أحد رموزهم بالصيغة التالية: «إنّ ما علم الله عدمه من أفعال العبد، فهو ممتنع الصدور عن العبد، وإلاّ جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده من أفعاله، فهو واجب الصدور عن العبد، وإلاّ جاز ذلك الانقلاب، ولا مخرج عنها لفعل العبد، وأنّه يبطل الاختيار؛ إذ لا قدرة على الواجب والممتنع»^(١).

على المنوال ذاته جرى تطبيق الإرادة الإلهية الأزلية المتعلقة بأفعال العباد على المسألة في أسلوب مشابه تماماً لما جرى في العلم، إذ ذكروا أنّ ما أراد الله

(١) شرح المواقف، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٥٥.

سبحانه وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، وما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً، ومن ثمّ فلا قدرة للإنسان على شيءٍ منها، وهو مجبور على فعله^(١).

ج) مناقشة نظرية الجبر

يترتب على نظرية الجبر التي تسلب الإنسان مسؤوليته عن فعله، عدد من النتائج الخطيرة يمكن الإشارة إلى ثلاثٍ، من أهمّها:

١. إنكار العدل: ما دامت نظرية الجبر تسلب الإنسان مسؤوليته عن فعله، وتنسب الفعل إلى الله خالصاً، فسيكون - سبحانه - كمن يفعل الفعل ويعاقب عليه، وهذا يتعارض مع العدل، الذي يذهب إليه بقيّة المسلمين.

٢. إنكار الحسن والقبح العقليين: لأنّه يلزم من الحسن والقبح العقليين تقييد ملكية الله التكوينية وحقيقة سلطان الله سبحانه. وهذا التقييد يأتي على خلاف الإطلاقات الموجودة في الآيات والروايات، ومعارضاً للأدلة العقلية التي أقاموها، وغير منسجم مع الأصول التي تقوم عليها الرؤية التوحيدية بحسب فهمهم. لذلك كلّه صاروا إلى إنكار الحسن والقبح العقليين، وإلى إنكار العدل والحكمة وإيمانهم بالإرادة الجزافية.

٣. إن الاتجاه الأشعري يمارس التجزئة والتبعيض في التعاطي مع الآيات القرآنية، حيث أخذ طائفة من الآيات وترك طائفة أخرى تتغاير مدلولاتها مع الطائفة الأولى.

فما أخذوه من القرآن يفيد أنّ هذه الأفعال التي صدرت من الإنسان مسندة إلى الله، لكن ماذا بالنسبة إلى مئات الآيات الأخرى التي نسبت الأفعال للإنسان نفسه أو إلى ذوات وعوامل أخرى، فمن الآيات الدالة على

(١) شرح المواقف، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٥٥.

إضافة الفعل إلى العبد، قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (مريم: ٣٧)، وقوله: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٧٩)، ومن قبيل الآيات التي رتب فيها الجزاء على العمل، قوله: ﴿إِنَّمَا تُحْزَنُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الطور: ١٦)، وقوله: ﴿لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ (طه: ١٥).

٤. إذا كان الله سبحانه هو الذي يفعل الفعل، فلماذا يبعث الأنبياء والرسول؟ فالذي يلزم من الجبر أنه لا معنى لبعث الرسل ولا غاية للشرع ولا فائدة من التكليف، بل يكون ذلك كله لغواً وباطلاً، وإذا بطل هذا يلزم منه بطلان الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، وكذلك تساوي المذنب والمسيء؛ إذ لا فرق بينهما، لأن الفعل الذي يصدر من المذنب هو فعل الله، والذي يصدر من المطيع هو فعل الله أيضاً، فما الفرق بين المحسن والمسيء؟ كما يلزم من القول الجبري أن تفتقد جميع الأوامر والنواهي إلى المداليل الجدلية، إذ ستكون كلها صورية لا واقع من ورائها.

كما يُبطل القول الجبري الحكمة والعدل وينسب إلى الله سبحانه العبث والظلم والسفه والجهل في أفعاله - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - ومخالفة الضرورة وغير ذلك مما توفرت على تفصيله الكتب الكلامية المختصة^(١).

٥. لعل من أهم ما استند إليه المجبرة في تسويغ دعواهم في سلب الإنسان مسؤوليته عن فعله ونسبة خلق الأفعال إلى الله سبحانه، تمسكهم بالمحافظة على علم الله وإرادته الأزليتين، فإذا لم يتعلّق العلم والإرادة الأزليان بأفعال العباد لزم منه انقلاب علمه جهلاً وقهر إرادته جلّ وعلا.

(١) انظر على سبيل المثال: نهج الحقّ وكشف الصدق، العلامة الحلي، منشورات دار الهجرة، تحقيق: الشيخ عين الله الحسني، ١٤٢١ هـ: ص ١١٣ فما بعد.

إنَّ الإشكاليين (إشكال العلم الأزلي والإرادة الأزلية) يلتقيان في جواب واحد، وإن كانت بعض تفصيلاته تتسم بالدقّة.

ولا يخفى أنّنا أيضاً نعتقد بأنّ ما علمه الله أزلاً وما أَرادَه أزلاً، لا بدّ أن يقع، وما لم يعلمه ولم يرده لا يقع جزماً.

إنّما السؤال: هل أراد الله سبحانه وعَلِمَ وقوع الفعل كيفما كان، أم أَرادَه وعَلِمَه على كَيْفِيَّةٍ خاصّة؟ إنّ العلم نفسه لا يدلّ على وقوع الفعل بالضرورة. نعم، إذا ثبت أنّ الله علم وقوع الفعل كيفما كان، يلزم من ذلك الجبر. أمّا لو قلنا بأنّه سبحانه علم وقوع الفعل على كَيْفِيَّةٍ خاصّة فالأمر يختلف.

وفي الفعل الإنساني، فإنّ المراد بالكَيْفِيَّةِ الخاصّة هو إرادة الإنسان نفسه لذلك الفعل. فالله سبحانه علم من العبد أنّه سيختار الفعل فأراد الفعل، وبذلك لا تعارض بين علم الله وإرادته للفعل وبين إرادة الإنسان له ومسؤوليته في إيجاده.

يمكن أن نعرض الجواب بصورة أوضح من خلال فرضيتين:

الفرضية الأولى: أن نقول إنّ الله سبحانه أراد الفعل منذ الأزل، وعندئذ لا معنى لإرادة الإنسان، لأنّ الله أراد الفعل، فلا بدّ للعبد أن يريده من دون أن تكون له قدرة على غير ذلك. وبذلك يكون الفعل قد صدر عن الإنسان بالضرورة وليس له دخل في وجوده.

كذلك الحال في العلم. فلو فرضنا أنّ الله سبحانه عَلِمَ وقوع الفعل كيفما كان، فلا بدّ لهذا الفعل أن يقع من هذا العبد، ولو لم يقع للزم من ذلك انقلاب علمه جهلاً، كما ذهب إليه الأشاعرة.

الفرضية الثانية: أن نقول إنّ الله سبحانه يعلم من الأزل ماذا سيختار عليّ مثلاً، فإذا ما كان واقعاً في علمه أنّ عليّاً سيختار الفعل، فعندئذ يكون ما يريده الله تعالى أزلاً هو الفعل. أمّا إذا ما كان واقعاً في علمه أنّ عليّاً سيختار الترك،

فعندئذ يكون ما يريد الله أزلاً هو الترك؛ لأن المفروض أن الله سبحانه أراد من الأزل أن يكون العبد مختاراً في الفعل، وإلا لو لم يكن مختاراً لانقلب علمه جهلاً. كذلك إن قلنا: إن الله أراد هذا الفعل من العبد أزلاً، فلأنه علم منه أن سيختاره بإرادته، ولو علم منه أنه سوف يختار الترك، لكان الذي يريد الله منه أزلاً هو الترك.

بهذا يتضح أن علم الله بصدور الفعل ووقوعه أو علمه بالترك وعدم وقوع الفعل إنما يكون مع اختيار الفاعل، بنحو يكون هذا الاختيار جزءاً من مقدمات وقوع الفعل. أي أن العلم الأزلي لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدور كلّ فعل عن فاعله بحسب الخصوصيات الموجودة فيه.

وفي الفاعل الإنساني فإن علم الله سبحانه تعلّق بصدور فعل الإنسان الاختياري منه بقيد الاختيار والحرية.

وهكذا ينتهي هذا التفسير إلى حفظ أصل العلم الإلهي، مضافاً إليه كيفية وقوع المعلوم أيضاً، بحيث يكون العلم الإلهي متعلّقاً بكلّ شيء على ما هو عليه، ومن ثمّ فهو متعلّق بالفعل الإنساني بلحاظ خصوصية الإنسان كفاعل حرّ مختار. يقول الطباطبائي محشياً على «الأسفار»: «ولا يُستشكل بلزوم الجبر في الأفعال الاختيارية، فإن العلم الأزلي متعلّق بكلّ شيء على ما هو عليه، فهو متعلّق بالأفعال الاختيارية بما هي اختيارية، فيستحيل أن تنقلب غير اختيارية. وبعبارة أخرى: المقتضى هو أن يصدر الفعل عن الفاعل الفلاني اختياراً، فلو انقلب الفعل من جهة تعلّق هذا القضاء به غير اختياري، ناقض القضاء نفسه»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٣١٨، الحاشية رقم (٢).

أما صدر الدين الشيرازي فقد تناول النقطة ذاتها في «الأسفار» عندما مرَّ على إشكال أن العلم يؤدي إلى الجبر، وأوضح جوابه عليه بقوله: «فالحق في الجواب أن يقال: إن علمه وإن كان سبباً مقتضياً لوجود الفعل من العبد، لكنّه إنّما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره، لكونها من جملة أسباب الفعل وعلله، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحقّقه»^(١). فهذا النصّ يفيد المعنى الذي ذكرناه، فإذا علم الله سبحانه صدور الفعل من العبد يستحيل أن لا يقع الفعل، بيد أن الله سبحانه علّمه على صيغة أن العبد قادر مختار في إيجاد الفعل، لأنّه سبحانه أراد من الأزل أن يخلق مخلوقاً يملك حرية الاختيار في الفعل والترك، وبذلك تصير هذه القدرة والاختيار من جملة أسباب الفعل وعلله، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار. فإذا صار الفعل ضرورياً، علّم الله أن العبد سوف يختاره. وهذا لا يعارض الاختيار.

بعبارة أوضح: ما دام الله سبحانه أراد من الأزل أن يوجد مخلوقاً مختاراً له حرية الفعل والترك، فإنّ علم الله بفعله لا يبطل اختيار الإنسان في الفعل والترك، لأنّ العلم الإلهي تعلّق بصدور الفعل حينما أراد الإنسان الفعل وعلم الله منه ذلك أزلاً، وتعلّق بالترك حينما أراد الإنسان الترك وعلم الله منه ذلك أزلاً، ومن ثمّ لا موضع للجبر في الفعل والترك رغم علم الله بهما.

نظرية الكسب

ولدت نظرية الكسب في أوساط بعض الفرق المحدودة في حياة المسلمين كالتجارية والضرارية، ثمّ ما لبثت أن تحوّلت إلى نظرية مشهورة بتبني الأشعرية لها. والنظرية في جوهرها هي تعبير عن تكييف جديد للموقف

(١) المصدر السابق، ج ٦، ص ٣٨٥.

الأشعري لأجل تصحيح المسؤولية والتكليف والأوامر والنواهي، وتبعاً لذلك الثواب والعقاب، لكي تحافظ المنظومة الدينية على معنى عقلائي تؤديه من خلال فلسفة البعثة والنبوة والرسالة.

بعبارة أوضح: لقد جاءت نظرية الكسب لأجل تصحيح الجبر المحض، ومحاولة للتخفيف من لوازمه الخطيرة في المجالات كافة، من خلال إيجاد موازنة بين الفعل والإنسان، إذ بقيت الأشعرية متمسكة في مجال الفعل بموقفها القاضي أن الله سبحانه خالق أفعال الإنسان حقيقة، وأن الإنسان مكتسب لها. هذا ما ذهبت إليه النظرية.

إن أول ما تواجهه نظرية الكسب الاختلاف الكبير الذي ثار في معناها عند أهل النظرية أنفسهم. فقد اختلفوا في المراد منها اختلافاً كبيراً، وصاروا مذاهب شتى بحيث اكتسبت تفاسير واتجاهات متعددة. في هذا الضوء ما ذكره الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في كتاب أصدره قبل ما يناهز المئة عام من الآن، في معرض مناقشته للغزالي حيث يقول: «وكان الغزالي بناها على ما هو الأصل هناك عنده وعند إخوانه الأشاعرة، من أن الأفعال ليست من فعل العباد بل من فعله تعالى وللعباد فيها (الكسب)، ذلك اللفظ الذي لم يظهر إلى اليوم حقيقة معناه على الوجه الذي يذهبون إليه، ولا نفهم كعامة أهل اللسان من قوله تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (الشورى: ٣٠) وأمثالها إلا المعنى الجلي الظاهر، وهو ما فعله الإنسان وحصله بإرادته ومباشرته، وهم يريدون من الكسب سوى ذلك»^(١).

مع باحث معاصر خصص لدراسة الكسب ما يقارب المئة صفحة في

(١) الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، الطبعة الأولى، صيدا، ١٣٣٠هـ: ج ٢، ص ٢٧.

دراسة تحليلية قد تُعدّ هي الأوسع من بين الدراسات المعاصرة، انتهت النظرية إلى نتائج بائسة نكتفي بالإشارة إلى بعضها: «الكسب في الحقيقة لا يختلف عن الجبر، وهو يوضع في كثير من الأحيان معه؛ يعتمد على التحليلات نفسها التي يعتمد عليها الجبر، فيإثبات أحدهما يسهل إثبات الآخر»^(١).

خلاصة الدرس التاسع عشر

١. هنالك ثلاثة اتجاهات رئيسية توزعت على ثلاث مدارس هي: المدرسة الأشعرية والمدرسة الاعتزالية ومدرسة الشيعة الإمامية الاثني عشرية.

٢. يمكن إرجاع ما استدلت به الأشعرية على نسبة الفعل إلى الله دون الإنسان إلى ثلاثة أقسام من الأدلة هي:

الدليل الأول: الدليل العقلي: ساق الرازي عشرة براهين عقلية في كتاب «القضاء والقدر» لإثبات أنّ أفعال العباد كلّها بتقدير الله وأنّ العبد غير مستقلّ بالفعل والترك، تعرّض لها من خلال ثلاثة مداخل هي:

١. إنّ العبد غير مستقلّ بنفسه في الفعل والترك.
٢. إنّ قدرة العبد غير مؤثّرة في خروج شيء من العدم إلى الوجود.
٣. إنّ حصول الإيثار والكفر في قلوب العباد لا يمكن أن يكون إلاّ بتخليق الله سبحانه.

الدليل الثاني: الدليل النقلّي: حيث ساق أعلام هذا التيار عددا كبيرا من الآيات والنصوص الروائية ومواقف من الصحابة والخلفاء، استندوا إليها في صياغة الدليل النقلّي على دعواهم كقوله سبحانه: ﴿اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، وقوله: ﴿وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ

(١) من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي، بيروت، ١٩٨٨: ج ٣ (الإنسان المتعيّن: العدل)، ص ١١٦ فما بعد.

مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ (النساء: ٧٨)، ونحوها، التي تدل على أن ما أراد الله سبحانه وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، وما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً، ومن ثم فلا قدرة للإنسان على شيء منها، وهو مجبور على فعله.

٣. مناقشة نظرية الجبر: يترتب على نظرية الجبر التي تسلب الإنسان مسؤوليته عن فعله، عدد من النتائج الخطيرة يمكن الإشارة إلى أهمّها:
أ. إنكار العدل.

ب. إنكار الحسن والقبح العقليين.

ج. إن الاتجاه الأشعري أخذ طائفة من الآيات وترك طائفة أخرى تتغير مدلولاتها مع الطائفة الأولى.

٤. إذا كان الله سبحانه هو الذي يفعل الفعل، فيلزم منه عدم الفائدة من بعث الأنبياء والرسول، ويلزم منه بطلان الثواب والعقاب.

٥. إن علم الله بفعله لا يبطل اختيار الإنسان في الفعل والترك، لأن العلم الإلهي تعلق بصدور الفعل حينما أراد الإنسان الفعل وعلم الله منه ذلك أولاً، وتعلق بالترك حينما أراد الإنسان الترك وعلم الله منه ذلك أولاً، ومن ثم لا موضع للجبر في الفعل والترك مع علم الله بهما.

٦. ولدت نظرية الكسب في أوساط بعض فرق المسلمين، وقد جاءت نظرية الكسب لأجل تصحيح الجبر المحض، ومحاولة للتخفيف من لوازمه الخطيرة في المجالات كافة، وحاصل النظرية هو أن الله سبحانه خالق أفعال الإنسان حقيقة، وأن الإنسان مكتسب لها.

٧. إن أول ما تواجهه نظرية الكسب هو الاختلاف الكبير الذي ثار في معناها عند أهل النظرية أنفسهم حيث صاروا مذاهب شتى بحيث اكتسبت تفاسير مختلفة واتجاهات متعددة.

الدرس العشرون

الاتجاهات المطروحة الخاصة بالفواعل الاختيارية

(٢)

الاتجاه الثاني: نظرية التفويض

- بيان النظرية
- أدلة النظرية
- مناقشة النظرية

الاتجاه الثالث: نظرية الأمرين

- بيان النظرية
- أدلة النظرية

الاتجاه الثاني: نظرية التفويض

أ) بيان النظرية

مقابل اتجاه الأشاعرة الذي ذهب إلى أن أفعال العباد صادرة من الله مباشرة، تميّز اتجاه آخر وهو اتجاه المعتزلة الذي ذهب إلى أن الأفعال صادرة من الإنسان مباشرة وعلى نحو الاستقلال أيضاً.

فالإنسان محتاج إلى الله سبحانه في أصل وجوده وقدرته، أمّا في استخدام هذه القدرة في الفعل والترك فهو مستقلّ تماماً. على هذا نسبوا لأصحاب هذا الاتجاه أنه لو عدم الواجب بعد إيجاد الإنسان لما ضرّ ذلك وجوده شيئاً، لحاجة الإنسان إلى المبدأ في أصل وجوده لا في أعمال قدرته بالفعل أو الترك.

هذه النظرية هي التي تعرف بالتفويض الاعتراليّ تمييزاً لها عن ضروب أخرى من التفويض، وهي ترتبط أساساً بتحديد موقف من فعل الإنسان.

قال قاضي القضاة عبد الجبار في كتابه «شرح الأصول الخمسة»: «قد علم عقلاً وسمعاً فساد ما تقوله المجبرة الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى، وجملة القول في ذلك أن تصرّفاتنا محتاجة إلينا ومتعلّقة بنا لحدوثها»^(١).

فالعبد مُوجد لأفعاله بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد، وهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالأوامر والنواهي، لأنّ العبد إذا لم يكن موجداً لفعله، مستقلاً في إيجاده، لم يصحّ عقلاً أن يقال له

(١) شرح الأصول الخمسة: ص ٣٣٢ عن: الإلهيات، مصدر سابق: ص ٦٦٦.

افعل كذا ولا تفعل كذا، وبطل التأديب الذي ورد به الشرع؛ إذ لا معنى لتأديب من لا يستقلّ بإيجاد فعله، وارتفع المدح والذمّ إذ ليس الفعل مستنداً إليه مطلقاً حتّى يمدح به أو يذمّ، وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد، ولم يبق للبعثة فائدة»^(١).

وعند استعراض الرازي لما أطلق عليه بتفاصيل مذاهب الناس في باب خلق الأفعال، قال: «والقول الرابع: إنّ المؤثر في حصول الفعل هو قدرة العبد على سبيل الاستقلال. وهذا هو قول المعتزلة»^(٢).

ب) أدلة نظريّة التفويض

هذا الدليل يعود إلى نظريتهم في أنّ حاجة الممكن أو الفعل إلى الفاعل إنّما تكمن في حدوثه وحسب. وإذا كان الأمر كذلك فهو مستغن بعد الحدوث عن الفاعل. وهذا ما ينسجم مع نظرية المعتزلة التي آمنت بدءاً بنظام السببيّة وقانون العلة والمعلول.

إذا ما آمنّا - تبعاً للمعتزلة - بأنّ سرّ حاجة الممكن إلى العلة يكمن في حدوث الفعل فقط لا في حيثيّة أخرى وملاك آخر، فمن الطبيعي أن لا يكون الفعل بعد حدوثه بحاجة إلى الفاعل وإلى العلة الموجودة. على هذا نسبوا إلى المعتزلة قولهم: إنّ المعلول يحتاج إلى العلة حدوثاً لا بقاءً، على اعتبار أنّه إذا ما وجد وحظي بالدخول في عالم الوجود، فسيكون مستغنياً عن العلة.

لقد استعان المنطق الاعترالي في إثبات دعواه بعدد من الأمثلة الحسيّة مأخوذة من الواقع الخارجي. ذكروا مثال البناء وأنّه بحاجة إلى البناء في حدوثه، وإذا وجد البناء ثمّ مات البناء فإنّ ذلك لا يؤثّر على وجود البناء

(١) شرح المواقف، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٥٤.

(٢) القضاء والقدر، مصدر سابق: ص ٣٤.

شيئاً. هكذا في علاقة المؤلف مع الكتاب، فالكتاب يحتاج إلى المؤلف حدوثاً،
أمّا بعد وجوده خارجاً فلا يضرّه غياب المؤلف وموته.

على هذا الأساس ساق المعتزلة عدداً كبيراً من الأمثلة استدّلوا من خلالها
على حاجة المعلول إلى العلة في حدوثه لا في بقاءه.

مناقشة نظرية التفويض

يمكن مناقشة النظرية الاعتزالية من بُعدين عقليّ ونقليّ.

أ. مناقشة نظرية التفويض على المستوى العقليّ

١. إن قولهم أن الممكن بحاجة إلى العلة حدوثاً واستغنائها عنها بقاءً،
لوحظ عليه أنه يتضمّن خلطاً بين العلة الحقيقيّة المفيضة للوجود والعلة
المعدّة. إذ إنّ العلة تقسم إلى علة حقيقيّة وإلى معدّات، وإطلاق اسم العلل
على المعدّات إنّما يأتي تجوّزاً، وإلاّ فهي ليست عللاً حقيقيّة، بل هي مقربّات
تقربّ المادّة إلى إفاضة الفاعل^(١).

هذا المعنى يشير إليه قوله سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ
نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (الواقعة: ٦٣-٦٤) حيث نسب الحرث والعمل في الأرض
وإلقاء البذر إلى الزارع، بيدّ أنه نسب الإنبات والنموّ حتّى يبلغ الزرع الغاية
إلى نفسه. ومعنى ذلك أنّ الزرع لكي يخرج من الأرض لا بدّ من تحقّق عدد
من المقدمّات التي تُهيأ لإفاضة الإنبات والنموّ.

وفي مثال البناء وغيره يلحظ أنّ البناء ليس من العلل الحقيقيّة الموجدة
للبناء، إنّما هو من العلل المعدّة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء. فحركة يد

(١) ينظر في ذلك كمثال: بداية الحكمة، للعلامة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق عباس
الزارعي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤١٩ هـ، قم: ص ٨٦.

البناء علّة لحركة الأجزاء من موضع إلى آخر، ثمّ إنّ اجتماع الأجزاء واستقرارها في مواضعها يكون علّة لحدوث شكل البناء، ثمّ تكون الخصائص المادّية في هذه الأحجار من قابلية التماسك والالتصاق واليبس ونحوها هي العلّة المبقية للبناء إلى مدّة معيّنة^(١).

ثمّ تقسيم آخر للعلّة يصنّفها إلى علّة محدثة وعلّة مبقية. والمعتزلة خلطوا بين الاثنين، فلو تنزلنا وقلنا إنّ البناء هو العلّة الموجدة للبناء، فهو علّة محدثة لا مبقية، إنّما ييس العناصر المؤلّفة للبناء هي علّة بقاءه^(٢).

من جانب آخر يوجد وهم كبير وهو أن المعتزلة قاسوا علاقة الواجب سبحانه بالعالم على علاقة البناء بالبناء، وهذه مغالطة نشأت من عدم التفريق بين ما بالذات وما بالعرض، وأخذ ما ليس بعلّة علّة. ففعل الله سبحانه ليس هو مجرّد التأليف والتركيب، بل فعله الصنع والإبداع وإنشاء الوجود والكون. وليس الإبداع والإنشاء تركيباً ولا تأليفاً، بل تأسيس وإخراج من العدم إلى الوجود^(٣).

٢. السرّ الكامن وراء حاجة الممكن إلى سبب وعلّة هو الإمكان. وقد استدللّ الفلاسفة على هذه النظرية بعدد من الأدلّة، كما ناقشوا ما أثير حولها من إشكالات^(٤).

وقد ذهبّت مدرسة الحكمة المتعالية إلى أنّ السرّ في احتياج الحقائق

(١) ينظر في ذلك: التحصيل، بهمنيار، بن المرزبان، تصحيح وتعليق مرتضى المطهري، جامعة طهران، ١٩٧٠م: ص ٥٢٦.

(٢) ينظر في ذلك: حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية: ج ١، ص ٢٢٠، رقم ١.

(٣) للمزيد من الإيضاح، ينظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٢٠.

(٤) ينظر: دروس في الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ج ٢، ص ٨٥ فما بعد.

الخارجية إلى سبب، ليس هو حدوثها ولا إمكان ماهيتها، بل السرّ كامن في كنهها الوجودي وصميم كيانها^(١).

يقول السيّد الصدر بعد وصف هذه النظرية وبيان مفادها في تفسير الحاجة إلى العلة، ما نصّه: «وهذه هي نظرية الإمكان الوجودي للفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي، وقد انطلق فيها من تحليل مبدأ العلية نفسه، وخرج من تحليله ظافراً بالسرّ، فلم يكلفه الظفر بالسبب الحقيقي لحاجة الأشياء إلى عللها أكثر من فهم مبدأ العلية فهماً فلسفياً عميقاً»^(٢).

لقد أشار الشيرازي إلى هذه النظرية في «الأسفار» بقوله: «فإذا ثبت أنّ هذه الحاجة إمّا للإمكان أو للحدوث، وقد بطل أحدهما - وهو الحدوث - بقي الآخر وهو كون الإمكان محوجاً لا غير.

أقول: الحقّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذلك، بل منشأها كون الشيء تعلقياً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه»^(٣).

٢. مناقشة نظرية التفويض على المستوى النقلي

تعارض نظرية التفويض الاعتزالي مع القرآن الكريم من وجوه عدّة، يمكن الإشارة لأهمّها كما يلي:

أولاً: يثبت القرآن صراحة أنّ الله سبحانه هو المالك والقادر على كلّ شيء، تتحكّم إرادته ومشيئته في الوجود كلّ. في ضوء هذه القاعدة لا يصحّ استثناء شيء وإخراجه من تحت القدرة والسلطنة الإلهية، أو افتراض أنّه يقع

(١) تعود هذه العبارات في وصف النظرية للسيّد الصدر. انظر: فلسفتنا للسيد الشهيد محمد

باقر الصدر، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥ هـ: ص ٢٧٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧٦.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٥٣.

بعيداً عن المشيئة والإرادة الإلهية.

يقول الله سبحانه عن المشيئة: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٩)، فلا بد لأي مشيئة تصدر عن الإنسان أن تكون مسبوقة بمشيئة إلهية. وعن القدرة يقول سبحانه: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٢٠)، والفعل الإنساني شيء، فتشمله القدرة الإلهية المطلقة، إذ لا معنى أن يكون خارج نطاق هذه القدرة. وعن المالكية المطلقة يقول سبحانه: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١٠٧)، فهذه وما فيهن وما بينهن وما تحتهن وما فوقهن كله لله سبحانه، أفيعقل بعدئذ أن يخرج الفعل الإنساني عن دائرة هذه المالكية؟!

ثانياً: يثبت القرآن على نحو واضح أن الإنسان وما يتعلّق به وكل ما يصدر عنه هو عين الفقر والحاجة إلى الله. يقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥). هذا الأصل القرآني في فقر الإنسان تعضده آيات وروايات أخرى.

ثالثاً: من اللوازم التي تترتب على نظرية التفويض الاعتزالي التي تذهب إلى استقلال الإنسان بفعله مطلقاً، تعدّد الخالق، حيث يكون هناك خالق للإنسان هو الله سبحانه، وخالق لأفعاله هو الإنسان نفسه. وهذا ما يتعارض مع القرآن الكريم الذي نفى تعدّد الخالقين مركزاً على خالق واحد هو الله وحده دون سواه. يقول سبحانه: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦).

رابعاً: هناك عشرات الآيات القرآنية التي نسبت أفعال الإنسان إلى الله سبحانه، ولو كانت هذه الأفعال مختصة بالإنسان على نحو الاستقلال والتفويض الاعتزالي فلا معنى لأن تسند إلى الله سبحانه كما في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ (الأعراف: ٤٣).

الاتجاه الثالث: نظرية الأمر بين الأمرين

بيان النظرية

هذه النظرية ترفض الجبر الأشعري والتفويض الاعتزالي، وتقدم صياغة تجمع بانسجام ومن دون تعارض بين العدل والسلطنة الإلهيتين. ويمكن عرض نظرية الأمر بين الأمرين على مستوى الفهم والتفسير، من خلال النقاط التالية:

١. التصوير الروائي

هناك عدد وافر من الروايات والأخبار جاءت تضيء جوانب المسألة، وتكشف عن نقاط ضعف بقيّة الاتجاهات التي نشأت بين المسلمين، بالأخصّ الاتجاهين الجبري والتفويضي^(١).

يقول السيّد الخوئي عن هذه النقطة: «إنّ طائفة الإمامية بعد رفض نظرية الأشاعرة في أفعال العباد ونقدها صريحاً، ورفض نظرية المعتزلة فيها ونقدها كذلك، اختارت نظرية ثالثة فيها وهي (الأمر بين الأمرين). وهي نظرية وسطى لا إفراط فيها ولا تفريط، وقد أرشدت الطائفة إلى هذه النظرية الروايات الواردة في هذا الموضوع من الأئمة الأطهار (عليهم السلام) الدالة على بطلان الجبر والتفويض من ناحية وعلى إثبات الأمر بين الأمرين من ناحية أخرى. ولولا تلك الروايات لوقعوا بطبيعة الحال في جانبي الإفراط أو

(١) يشير السيّد الخوئي إلى أنّ الروايات التي جاءت في ذمّ هذين المنحيين الخاطئين بلغت من الكثرة حدّ التواتر. ينظر: محاضرات في أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤١٩ هـ: ج ٢، ص ٧٧.

التفريط، كما وقع أصحاب النظريتين الأوليين^(١).

فالروايات الدالة على نقد الجبر والتفويض والإرشاد إلى الأمر بين الأمرين، كثيرة جداً نختار من بينها هذه المجموعة^(٢):

• ما في صحيحة يونس بن عبد الرحمن عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالاً: «إن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليه، والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون. قال: فسئلاً: هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالاً: نعم أوسع مما بين السماء والأرض»^(٣). حيث يشير النص صراحة إلى نفي نظرية المجبرة التي سلبت الله عدله، ونفي نظرية المفوضة التي سلبت الله سلطانه، وتحدث عن مسار ثالث.

• سئل الإمام الصادق (عليه السلام) عن الجبر والقدر فقال: «لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما، لا يعلمها إلا العالم أو من علمها إياه العالم»^(٤). وغير ذلك مما يشار إليها بالمضمون ذاته.

تدل هذه الروايات وما يقع في سياقها، على نتيجتين مهمتين، هما:
النتيجة الأولى: أن الجبر والتفويض ليسا نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وعلى أساس هذه النتيجة يفتح الطريق لخيار ثالث من الفعل هو الذي تمثله نظرية الأمر بين الأمرين.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٨٣.

(٢) تنظر هذه الروايات في: بحار الأنوار: ج ٥، ص ٤ - ١٦٧؛ الأصول من الكافي: ج ١، ص ١٥٥ - ١٦٠؛ التوحيد: ص ٣٥٩ باب نفي الجبر والتفويض؛ هداية الأمة إلى معارف الأئمة: ص ٦٥٤ فما بعد، ومواضع أخرى في الكتاب.

(٣) الأصول من الكافي: ج ١، ص ١٥٩، ح ٩؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ٥١، ح ٨٢.

(٤) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ١٥٩، ح ١٠.

ففي صحيحة هشام وغيره، عن الإمام الصادق (عليه السلام)، قال: «إننا لا نقول جبراً ولا تفويضاً»^(١)، فليست القضية إذن حصرية بين الجبر والتفويض، وإلا لما نفى الإمام كلا القولين، ففي النفي علامة على مسار آخر.

وقد جاء في نصوص أخرى عن الإمام الصادق (عليه السلام) قوله: «لا جبر ولا تفويض»^(٢)، وفي بعضها الآخر: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»^(٣).

النتيجة الثانية: إن نظرية الأمر بين الأمرين حافظت على العدل والسلطنة معاً. فلا هي تضحّي بالعدل من أجل إثبات السلطنة والملك والمشية، ولا هي تفرط بالسلطنة والمشية لأجل إثبات العدل. هذه النقطة التي توازن بين الأمرين هي أبرز ما يميّز هذه النظرية عن الاتجاهين الجبري والاعتزالي.

٢. بين التحليل الكلامي والفلسفي

ركّز البحث الكلامي للمسألة على فاعل الفعل الإنساني، فاختلف إلى ثلاثة تيارات أساسية هي التيار التفويضي الذي نسب الفعل الصادر إلى الإنسان وحده، والتيار الجبري الذي نسبه إلى الله وحده، ثمّ التيار الإمامي الذي تبني نظرية الأمر بين الأمرين فنسب الفعل إلى الله وإلى الإنسان على النحو الذي يأتي في نظرية التفسير.

إذن الموقف من فاعل الفعل هو الأساس في التحليل الكلامي للمسألة. لكن عندما ننتقل إلى مستوى التحليل الفلسفي نجد أنه انطلق مع المسألة من بُعد آخر يختلف تمام الاختلاف عن النقطة التي انطلق منها البحث

(١) أمالي الصدوق، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ: ص ١٦٨؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ٤، ح ١.

(٢) بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٧، ح ٢٨.

(٣) المصدر السابق: ص ١١، ح ١٨ و ص ١٧، ح ٢٧؛ الأصول من الكافي: ج ١، ص ١٦٠، ح ١٣.

الكلامي . فالبحث الفلسفي لم يقف عند فاعل الفعل ، بل تخطى ذلك لتحديد الموقف من قضية الاختيار . فسواءً كان الفعل صادراً عن الله أو عن الإنسان أو عنهما معاً ، فهل هذا الفعل يصدر اختياراً أم بلا اختيار؟ هذا المعنى يوضحه السيّد الصدر بقوله : «المسألة الفلسفية : وروح البحث فيها يرجع إلى أنّ فاعل هذه الأفعال سواء فرضناه في المسألة الأولى (الكلامية) الإنسان أو الله أو هما معاً ، هل تصدر منه اختياراً أو بلا اختيار»^(١) .

فقد يكون مبدأ الفعل هو الإنسان ، لكن الفعل نفسه ليس فعلاً اختيارياً ، وإنّما هو يصدر على نحو الفواعل الطبيعيّة ، تماماً كالإحراق الذي يصدر عن النار ، نعم إنّهُ ليس فعلاً اختيارياً للنار بل هو فعل طبيعي لا دور فيه للاختيار . في ضوء هذا التمييز يستنتج الشهيد الصدر عدم كفاية البحث الكلامي وحده ويؤكد ضرورة استكمالها بالبحث الفلسفي ، حيث يقول : «من هنا نعرف أنّ المسألة الكلامية لا تكفي وحدها لحسم النزاع في بحث الجبر والاختيار ، فلنفرض أنّنا قلنا هناك بأنّ الفاعل هو الإنسان وحده ، لكن يبقى احتمال كونه فعلاً بلا اختيار كفاعلية النار للإحراق»^(٢) . كما يقول موضحاً المعنى ذاته في موضع آخر : «إنّ مجرد اختيار المذهب الشيعي في المسألة الأولى القائل بأنّ للإنسان دخلاً في الفاعلية كما أنّ الله تعالى دخلاً فيها ، أو اختيار المذهب المعتزلي القائل بأنّ الإنسان هو الفاعل محضاً ، لا يحتمّ كون الإنسان مختاراً غير مجبور في فعله ، فلعلّ صدور الفعل من الإنسان كصدور الإحراق

(١) المصدر السابق : ص ٢٨ .

(٢) بحوث في علم الأصول ، السيّد الشهيد محمد باقر الصدر ، تقرير السيّد محمود الهاشمي ، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ، الطبعة الثانية ، ١٤١٧ هـ : ج ٢ ، ص ٢٨ .

من النار، بناءً على فاعلية النار للإحراق». على هذا يؤكد ضرورة الانتقال إلى البحث الفلسفي، إذ هي «التي تنحسم بها مسألة الجبر والاختيار»^(١).

الاتجاهات الناشئة عن التحليل الكلامي

يمكن أن نسوق الاحتمالات التالية بشأن فاعل الفعل:

• الاحتمال الأول: أن يكون الفاعل محضاً هو الإنسان

يقول الشهيد الصدر في بيان هذا الاحتمال ما نصّه: «أن يكون الفاعل محضاً هو الإنسان ولا نصيب لربّ العباد في الفاعلية، وهذا مذهب التفويض، وهو مذهب المعتزلة. وهذا يرجع بحسب الحقيقة إلى دعوى استغناء المعلول عن العلة بقاءً، إذ لو فرض حاجة الإنسان في وجوده البقائي إلى الله تعالى، ووجوده البقائي هو علة بقاءه، إذن لم يعقل إنكار ثبوت نصيب الله في الفعل عرضياً وطولياً. وحيث إن هذا المبنى ساقط كما حُقق في موضعه من الكلام والفلسفة - إذ بُرهن على أن المعلول بحاجة إلى العلة بقاءً أيضاً - يثبت بطلان التفويض»^(٢).

• الاحتمال الثاني: أن يكون الفاعل هو محضاً الله

يقول فيه: «أن يكون الفاعل محضاً هو الله تعالى وإنّما الإنسان محلّ قابل لذلك الفعل، من قبيل ما يفعله النجار في الخشب حيث إنّ الخشب ليس فاعلاً للفعل وإنّما هو قابل له، وليس لمبادئ الإرادة في نفس الإنسان أيّ دخل في الفعل، واقتران الفعل بالإرادة دائماً إنّما هو صدفة متكرّرة،

(١) المصدر السابق: ص ٣٠.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٨.

فصدور الفعل من الله يقترن صدفة دائماً مع إرادة الإنسان، وهذا مذهب الأشعري^(١). وهذا الاحتمال باطل بالوجدان كما تقدم

• الاحتمال الثالث: الأمر بين الأمرين

هذا الاحتمال هو الذي يشير إلى نظرية الأمر بين الأمرين، حيث يقول الشهيد الصدر فيه: «أن يكون لكل من الإنسان والله تعالى نصيب في الفاعلية، بمعنى كونها فاعلين طوليين، أي أنّ الإنسان هو الفاعل المباشر للفعل بما أوتي من قدرة وسلطان وعضلات وتمام القوى التي استطاع بها أن يحرك لسانه ويديه ورجليه، والله هو الفاعل غير المباشر من باب أنّ هذه القوى مخلوقة حدوداً وبقاءً له»^(٢).

على هذا يتضح أنّ محلّ النزاع في مجال البحث الكلامي لمسألة الجبر والتفويض يتمثل بتحديد فاعل الفعل، أما البحث الفلسفي فيركّز على كون الفعل الصادر من الإنسان هل هو بالاختيار أم لا.

أدلة نظرية الأمر بين الأمرين

غاية ما تهدف إليه نظرية الأمر بين الأمرين أنّها تريد الحفاظ على السلطنة والعدل للدليل الذي ينقسم بدوره إلى عقلي ونقلي.

أ) الدليل العقلي

الحقيقة أنّ الدليل العقلي على نظرية الأمر بين الأمرين هو الدليل نفسه الذي تمّ به إبطال نظرية التفويض المعتزلي. فقد أثبت البرهان العقلي استحالة

(١) المصدر السابق: ص ٢٩. وفي الجملة الأخيرة يحيل السيّد الشهيد إلى كتابه المعروف: الأسس المنطقية للاستقراء.

(٢) المصدر السابق: ج ٢، ص ٢٩.

ما تذهب إليه المعتزلة، على اعتبار أنّ الوجود الإمكانى هو عين الفقر والحاجة إلى الله وإلى العلة الموجدة له، قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥)، وهذا ما عبّر عنه صدر الدين الشيرازي بالوجود الفقري وبالإمكان الفقري كما مرّ.

ب) الدليل النقلي

١. المستوى القرآني: هناك عدد غير قليل من الآيات القرآنية التي يمكن

الاستدلال بها على نظرية الأمر بين الأمرين، نشير إلى بعضها كما يلي^(١):

• قوله سبحانه: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (الأنفال: ١٧). الآية واضحة في أنّ للفعل نسبتين، نسبة إلى الله ونسبة إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله). بيد أنّ هذه النسبة إلى الاثنين ليست على الشراكة أو أنّها على حدّ سواء، وإنّما لكلّ من النسبتين حدودها وشروطها الخاصّة.

• هناك طائفة من الآيات القرآنية نسبت الفعل الواحد إلى الله سبحانه في

آية ثمّ عادت تنسبه نفسه إلى الإنسان في آية أخرى، كما في قوله سبحانه عن القسوة: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ (البقرة: ٧٤) والجمع المنطقي بينهما أنّ للفعل الواحد نسبتين، لأنّ المثبتات لا تنافي بينها. من الواضح أنّ وجود نسبتين للفعل لا يصحّ إلاّ في ضوء نظرية الأمر بين الأمرين، ومن ثمّ فهذا الصنف من الآيات دليل على صحّة النظرية.

٢. المستوى الروائي: تواجهنا على المستوى الروائي الدالّ على نظرية

الأمر بين الأمرين دعوى تفيد أنّ الروايات في هذا المجال متواترة معنّى ومن

(١) ينظر البحث القرآني مفصّلاً، في: الإلهيات، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٩٦-٧٠٠، وقد استفدنا من البحث؛ لعدم ضرورة تكرار الجهود في مثل هذه المواضع.

ثمّ فهي قطعية من حيث السند، حين يكون الأمر كذلك لا تحتاج هذه الروايات إلى البحث السندي.

كثيرة هي الروايات في هذا المجال تقدّمت الإشارة لبعضها، وهذا عدد آخر منها^(١)، نستعرضه كما يلي:

• عن يزيد بن عمير، قال: «دخلت على عليّ بن موسى الرضا (عليه السلام) بمرور فقلت له: يا بن رسول الله روي لنا عن الصادق جعفر بن محمد (عليه السلام) أنّه قال: (لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين أمرين) فما معناه؟ فقال: «من زعم أنّ الله يفعل أفعالنا ثمّ يعذّبنا عليها فقد قال بالجبر، ومن زعم أنّ الله (عزّ وجلّ) فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه (عليهم السلام) فقد قال بالتفويض. فالقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك». فقلت له: يا بن رسول الله فما أمر بين أمرين؟ فقال: «وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه». فقلت له: فهل لله (عزّ وجلّ) مشيئة وإرادة في ذلك؟ فقال: «أمّا الطاعات فإرادة الله ومشيتته فيها الأمر بها، والرضا لها والمعونة عليها، وإرادته ومشيتته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها»^(٢).

ومن الواضح أنّ السائل أراد بقوله: «فهل لله (عزّ وجلّ) مشيئة وإرادة في ذلك؟» أن يعرف نسبة الفعل إلى الله سبحانه في عين نسبتته إلى الإنسان. وهذا الموقف المزدوج في نسبة الفعل هو ما تنهض به نظرية الأمر بين الأمرين دون الاتجاهين الجبري والتفويضي.

(١) ينظر في مصادر بعض هذه الأحاديث: التوحيد، الأصول من الكافي: ج ١، ص ١٥٥ -

١٦٢ ومواقع أخرى؛ بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٥، ص ٤ - ٦٠.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٥، ص ١١ - ١٢، ح ١٨.

حصيلة المضمون الروائي

لقد توفرت الروايات التي عرضناها آنفاً على إبراز عدد من المضامين، هي:
الأول: إبطال الجبر والتفويض معاً.
الثاني: إثبات العدل والسلطنة الإلهيين معاً.
الثالث: إثبات الأمر بين الأمرين.

إذا كانت البحوث السابقة قد استوفت الحديث عن المضمونين الأول والثاني فلا يزال هناك مجال للحديث عن المضمون الثالث.

خلاصة الدرس العشرين

١. هنالك ثلاثة اتجاهات رئيسية في الفواعل الاختيارية توزعت على ثلاث مدارس هي المدرسة الأشعرية والمدرسة الاعتزالية ومدرسة الشيعة الإمامية الإثني عشرية.

اخترت المدرسة الأولى القول بأن الأفعال التي تصدر من الإنسان هي فعل الله حقيقة، فأنكرت دور الإنسان وأمنت بالجبر، ولم تنفعها نظرية الكسب التي ابتكرها بعض رموز المدرسة لأجل التخفيف من الجبر. ومن التبعات الخطيرة التي ترتبت على الاتجاه الجبري وسلب الإنسان مسؤوليته عن فعله: إنكار العدل، وإنكار الحسن والقبح العقليين، والإيمان بعدم قبح تكليف ما لا يطاق وغير ذلك.

أما المعتزلة فقد ذهبت إلى أن هذه الأفعال هي فعل الإنسان مباشرة وعلى نحو الاستقلال، وهذه نظرية التفويض في مقابل الجبر الأشعري.

وهناك نظرية ثالثة أنكرت الجبر والتفويض معاً وهي نظرية «الأمر بين الأمرين» التي يتبناها الشيعة الإمامية.

٢. أبطل الدليل العقلي والنقلي - قرآناً وسنةً - الاتجاهين الجبري والتفويضي.

الدرس الحادي والعشرون

القضاء والقدر وإشكالية الجبر

- القضاء والقدر في القرآن والحديث
- القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح
- التفسير النظري وحل إشكالية القضاء والقدر

القضاء والقدر وإشكالية الجبر

هناك مشكلة أخرى حاصلها هو أن نظرية الأمر بين الأمرين - التي تعني سيطرة الإنسان على مصيره بإذن من خالقه سبحانه وامتلاكه الحرية في تقرير هذا المصير بنفسه كما يشاء - تتنافى مع الإيمان بالقضاء والقدر الذي نطق به القرآن صراحة وتحدثت به السنة القطعية.

وذلك لأن معنى القضاء والقدر أن كل شيء مقدر للإنسان مكتوب عليه منذ الأزل بحيث لن يكون بمقدوره أن يغير مصيره المقرر له سلفاً، كما أشارت إلى ذلك النصوص القرآنية والروائية، كما في قوله سبحانه: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ (التوبة: ٥١)، وفي العلوي الشريف: «فوالله ما علوتم تلة ولا هبطتم بطن وادٍ إلا بقضاء من الله وقدر».

بعد عرض الإشكالية المرتبطة بموضوع القضاء والقدر، سوف نلج بالبحث وفق التسلسل التالي:

١. القضاء والقدر في القرآن والحديث.
٢. القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح.
٣. تقديم تفسير نظري للقضاء والقدر تنحل الإشكالية على أساسه.

١. القضاء والقدر في القرآن والحديث

أ: القرآن الكريم: للقضاء في القرآن الكريم معان متعددة بتعدد الاستعمالات حتى أنها بعضها إلى أحد عشر معنى^(١)، فيما نُسب للعلامة

(١) فلسفات إسلامية، محمد جواد مغنية، دار التعارف، بيروت، ١٩٧٨م: ص ٦٢.

الحليّ أنّه قال باستعماله في معانٍ عشرة^(١). أمّا الشيخ المفيد فقد كتب يقول: «فالقضاء على أربعة أضرب: أحدها الخلق، والثاني الأمر، والثالث الإعلام، والرابع القضاء في الفصل بالحكم» وبعد أن ساق الشواهد القرآنية على هذه الاستعمالات عاد ليضيف: «وقد قيل إنّ للقضاء وجهاً خامساً وهو الفراغ من الأمر، واستشهد على ذلك بقول النبيّ يوسف (عليه السلام): ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١) يعني فُرغ منه، وهذا يرجع إلى معنى الخلق»^(٢).

كأمثلة لبعض هذه الاستعمالات يواجهنا قول الله سبحانه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (الإسراء: ٢٣) أي أمر، وقوله: ﴿فَأَقْضِيٰ كَيْفَ نَحْبُوكَ﴾ (طه: ٧٢) بمعنى الحكم والفصل، وقوله: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٤٧) بمعنى الإرادة التكوينية، وقوله: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ الْأَمْرَ﴾ (القصص: ٤٤) بمعنى العهد، وقوله: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ (القصص: ١٥) بمعنى الموت والقتل، وقوله: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ (فصلت: ١٢) بمعنى الخلق وهكذا.

لكن في مقابل ذلك نقل الشيخ الصدوق عن بعض أهل العلم أنّ القضاء في القرآن على عشرة أوجه هي: العلم^(٣)، كما في قوله سبحانه: ﴿إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا﴾ (يوسف: ٦٨) أي علمها، والثاني الإعلام، كما في قوله: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ﴾ (الحجر: ٦٦) أي أعلمناه، والثالث الحكم، كما في قوله: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ (غافر: ٢٠) أي يحكم بالحق، والرابع القول، كما في قوله: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٢٥.

(٢) شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، محمد بن النعمان المفيد، الطبعة التي نشرتها مكتبة داوري (قم - إيران): ص ١٩٤.

(٣) ينظر: التوحيد، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ص ٣٨٥ - ٣٨٦.

بِالْحَقِّ ﴿غافر: ٢٠﴾ أي يقول الحق، والخامس الحتم، كما في قوله: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ﴾ (سبأ: ١٤) أي حتمنا، والسادس الأمر، كما في قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) أي أمر، والسابع الخلق، كما في قوله: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ١٢) أي خلقهن، والثامن الفعل، كما في قوله: ﴿فَأَقْضَ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ (طه: ٧٢) أي افعل ما أنت فاعل، والتاسع الإتمام، كما في قوله: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَىٰ الْأَجَلَ﴾ (القصص: ٢٩) أي أتم، والعاشر الفراغ من الشيء، وهو قوله سبحانه: ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١).

لكن بعض العلماء لاحظ أن هذه الأوجه ليست معاني موضوع لها اللفظ بالاشتراك اللفظي، بل بعضها داخل في البعض، فجاء ذكرها من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، كما أن بعضها الآخر غير ثابت في نفسه^(١).

ما يلحظ في مثل قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧) أن القضاء الإلهي إذا انبسط على شيء فلا يتخلف المقضي عنه، أي: إذا اقتضت الإرادة الإلهية شيئاً فلا يمكن أن يتخلف المراد.

أما القدر فقد جاء استعماله هو الآخر بكثافة في القرآن عبر عشرات الآيات، حيث تفاوتت معانيه تبعاً لتنوع الاستعمالات؛ من ذلك قوله سبحانه: ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾ (الفجر: ١٦)، بمعنى التضييق، وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (الأنعام: ٩١) بمعنى التعظيم، كما استعمل في مبلغ الشيء ومقداره، على نحو ما هو في قوله سبحانه: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (الطلاق: ٣)، وقوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨)، وقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ

(١) ينظر: صراط الحق في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية، محمد آصف المحسني، منشورات الحركة الإسلامية الأفغانية، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ: ج ١، ص ٢٧٤.

مَعْلُومٌ ﴿الحجر: ٢١﴾، وقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) الذي عَقَّبَ عليه الشيخ المفيد، بقوله: «يعني بحقٍّ ووضعناه في موضعه»^(١).

بهذا يتَّضح أنَّ البتَّ والإمضاء أوَّضح معاني القضاء في الاستعمال القرآني كما أنَّ التقدير أو مبلغ الشيء وحده ومقداره هو أوَّضح معاني القدر^(٢).

ب: الحديث الشريف: هناك عدد وافر من الأحاديث التي تتحدَّث عن

القضاء والقدر، نعرض فيما يلي بعضها:

١. عن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لا يؤمن عبد حتَّى يؤمن بأربعة: حتَّى يشهد أن لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له، وأنِّي رسول الله بعثني بالحقِّ، وحتَّى يؤمن بالبعث بعد الموت، وحتَّى يؤمن بالقدر»^(٣).
الملاحظ في النصِّ أنَّ النبيَّ (صلى الله عليه وآله) يجعل الإيمان بالقدر على مستوى الأصول الثلاثة: التوحيد والنبوة والمعاد.

٢. عن أبي أمامة الصحابي، قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): أربعة لا

ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاقق، ومثان، ومكذب بالقدر، ومدمن خمر».

٣. عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)، قال: «ما من قبض ولا بسط إلاَّ والله فيه مشيئة وقضاء وابتلاء»^(٤). وفيه إشارة إلى أنَّ القضاء منبسط في كلِّ شيء ولا يشدُّ عن فعل ولا حركة ولا سكنة، وهو ممَّا يدعم نظرية التفسير التي تذهب إلى عمومية القدر والقضاء وانبساطهما في الوجودين الطبيعي والإنساني وعلى مستوى الفواعل الطبيعية والإرادية.

(١) تصحيح الاعتقاد أو شرح عقائد الصدوق، مصدر سابق: ص ١٩٦.

(٢) فلسفات إسلامية، محمَّد جواد مغنية، مصدر سابق: ص ٦٢.

(٣) بحار الأنوار: ج ٥، ص ٨٧، كتاب العدل والمعاد، باب ٣، الحديث ٢ و٣.

(٤) الأصول من الكافي: ج ١، ص ١٥٢، كتاب التوحيد، باب الابتلاء والاختبار، الحديث ١.

٣. القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح

يرجع المعنى اللغوي للقدر إلى بيان كمية الشيء ومبلغه. يقول الراغب الأصفهاني: «والقَدْر والتقدير: تبين كمية الشيء، يقال: قَدَرْتَهُ وقَدَّرْتَهُ، وقَدَّرَهُ بالتشديد أعطاه القدرة... فتقدير الله الأشياء على وجهين، أحدهما: بإعطاء القدرة، والثاني: بأن يجعلها على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة»^(١).

أمّا بشأن مصطلح القضاء المشتق من الفعل «قضى»، فما يلحظ أنّ المصادر اللغوية تسجّل في معناه أنّه: الحكم. كما تشير إلى استعماله في وجوه متعدّدة. جاء في «المفردات»: «القضاء: فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً، وكلّ واحد منهما على وجهين: إلهي وبشريّ. فمن القول الإلهي قوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٢) أي أمر بذلك، وقال: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ (الإسراء: ٤) فهذا قضاء بالإعلام والفصل في الحكم، أي أعلمناهم وأوحينا إليهم وحياً جزماً... ومن القول البشري نحو: قضى الحاكم بكذا، فإنّ حكم الحاكم يكون بالقول. ومن الفعل البشري: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكُكُمْ﴾ (البقرة: ٢٠٠) ... وقال: ﴿ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾ (يونس: ٧١) أي افرغوا من أمركم»^(٢).

في «لسان العرب»: «القضاء: الحكم.. وأصله القطع والفصل. يقال: قضى يقضي قضاءً فهو قاضٍ إذا حكم وفصل. وقضاء الشيء: إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه، فيكون بمعنى الخلق».

مما تقدّم من الاستعمال اللغوي للقدر والقضاء يمكن بيان الملاحظات التالية:

(١) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق: ص ٣٩٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٠٦.

١. معنى القدر هو التقدير والتمييز وأخذ الحدّ، أمّا معنى القضاء فهو فصل الأمر والحكم فيه وبته وإمضاؤه.
 ٢. رغم ما أشارت إليه مصادر اللغة من تعدّد معاني «القضاء» أو استعماله، إلاّ أنها ترجع إلى معنى واحد هو المعنى الأساسي، والبقية مصاديقه.
 ٣. ما يتبيّن في ضوء المعنى اللغوي أنّ القضاء أخصّ من القدر، والقدر أعمّ منه، وأنّ بينهما علاقة وثيقة حيث ينبني القضاء على القدر. يقول صاحب «المفردات»: «والقضاء من الله تعالى أخصّ من القدر لأنّه الفصل بين التقدير، فالقدر هو التقدير، والقضاء هو الفصل والقطع. وقد ذكر بعض العلماء أنّ القدر بمنزلة المعدّ للكيل، والقضاء بمنزلة الكيل»^(١). أمّا ابن منظور فيعبر عن الوجه الثاني بقوله: «فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأنّ أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه»^(٢).
- هذه الملاحظة التي تقضي بأنّ القدر أعمّ من القضاء وأنّ القدر هو الأساس بالنسبة إلى القضاء، هي ممّا تنبّهت إليه النصوص الروائية على نحو واضح، حيث نجد بعضها تقدم القدر على القضاء، خلافاً للمألوف المتداول على الألسنة وفي الكتابات.

التقاء اللغوي والاصطلاحي

عند الانتقال إلى المعنى الاصطلاحي والدلالة المفهومية، نجد أنّ المعنى اللغوي يلتقي مع المعنى الاصطلاحي للقدر والقضاء، ففي «مختار الصحاح»: «وقد مرّ أنّ كلّ شيء - بجميع حالاته وأوصافه - ثابتٌ في علم

(١) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق: ص ٤٠٦ - ٤٠٧.

(٢) لسان العرب، مصدر سابق: ج ١١، ص ٢٠٩.

الله ومذكورٌ في اللوح. ولا نعني بالقدر إلاّ تحديد الشيء من جميع جوانبه، فقد ثبت أن كلّ شيء بقدر الله سبحانه. ولعلّه الموماً إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) ^(١).

يشير النصّ بوضوح إلى الترابط بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي حيث يبنى المدلول المفهومي للمصطلح على مدلوله اللغوي.

أشار إلى هذه الحقيقة السيد الطباطبائي بقوله: «إننا نجد الحوادث الخارجية والأمر التكوينية بالقياس إلى عللها والأسباب المقتضية لها على إحدى حالتين، فإتّها قبل أن تتمّ عللها الموجبة لها والشرائط وارتفاع الموانع التي يتوقف عليها حدوثها وتحققها، لا يتعيّن لها التحقق والثبوت ولا عدمه، بل يتردّد أمرها بين أن تتحقّق وأن لا تتحقّق من رأس.

فإذا تمّت عللها الموجبة لها وكملت ما تتوقف عليه من الشرائط وارتفاع الموانع ولم يبق لها إلاّ أن تتحقّق، خرجت من التردّد والإبهام وتعيّن لها أحد الطرفين وهو التحقق أو عدم التحقق. إن فرض انعدام شيء ممّا يتوقف عليه وجودها، ولا يفارق تعيّن التحقق نفس التحقق» ^(٢).

ويمكن إيضاح ذلك بالمثال المشهور: عندما نأخذ قطعة ورقية فهي تحترق بالنار، لكن متى تحترق؟ إذا توافرت لها جميع الشرائط وارتفعت عنها جميع الموانع ووجد المقتضي، وإلاّ فهي لا تحترق. فإذا ما وجدت النار، وتحقق الشرط المتمثل بالتماس، وارتفع المانع متمثلاً برطوبة الورقة وبللها، فحينئذ يصير تحقق الاحتراق أمراً ضرورياً.

(١) صراط الحقّ، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٧١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٣، ص ٧٢.

هذان الاعتباران كما يجريان في الفواعل الطبيعية والأمور الكونية، كذلك يسريان في أفعالنا الخارجية أيضاً. فإذا وُجدت الإرادة وتوافرت الشروط وارتفعت الموانع، فإن المراد يتحقق خارجاً بالضرورة. أمّا إذا انتفى جزء من هذه الأجزاء - أي جزء من أجزاء العلة التامة - فإن المعلول ينتفي في الخارج أيضاً، يقول الطباطبائي في تنمة النص المتقدم: «والاعتباران جريان في أفعالنا الخارجية. فما لم نشرف على إيقاع فعل من الأفعال كان متردداً بين أن يقع أو لا يقع. فإذا اجتمعت الأسباب والأوضاع المقتضية وأتمناها بالإرادة والإجماع بحيث لم يبق له إلا الوقوع والصدور، عيّنا له أحد الجانبين فتعيّن له الوقوع»^(١).

وعند الرجوع إلى الروايات في المقام نجدتها تنتهي إلى النتيجة ذاتها التي انتهى إليها البحث اللغوي والاصطلاحي في تحديد المادة الأصلية أو الجذر اللغوي للقدر والقضاء ليلتقي معهما على معنى واحد، وإليك بعض الروايات:

- في رواية عن يونس، عن الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) قال: «لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى. قلت: فما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل. قلت: فما معنى أراد؟ قال: الثبوت عليه. قلت: فما معنى قدر؟ قال: تقدير الشيء من طوله وعرضه. قلت: فما معنى قضى؟ قال: إذا قضى أمضاه، فذلك الذي لا مردّ له»^(٢).

- في نصّ روائيّ آخر عن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) قال: «إنّ الله إذا أراد شيئاً قدره، فإذا قدره قضاه، فإذا قضاه أمضاه»^(٣).

(١) المصدر السابق.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١، ص ١٥٠، كتاب التوحيد، باب المشيئة والإرادة، الحديث ١.

(٣) النصّ في «المحاسن» لأبي جعفر أحمد بن محمد خالد البرقي، تحقيق السيد جلال الدين

٤. التفسير النظري وحل إشكالية القضاء والقدر

جوهر نظرية التفسير التي تنحلّ في ضوءها إشكالية التعارض بين حرّية الإنسان في الإرادة والاختيار وبين الإيمان بالقدر والقضاء، هو أن ليس القدر والقضاء أكثر من كونها جزءاً من قانون السببية، وليساً شيئاً وراء السنن الإلهية الجارية في الوجود.

حلّ إشكالية القضاء والقدر

بعد وضع القدر والقضاء في نطاق نظام السببية العامّ وتفسيرهما على أساس انبساط مبدأ العلّية والمعلولية في العالم، لا معنى للتعارض بين الإيمان بهما كعقيدة راسخة لا مناص عنها وبين الإرادة والاختيار الإنساني.

توضيحه: إنّ الاختيار الإنساني هو بنفسه جزء من أجزاء هذا العالم يسري فيه القدر والقضاء، ومن ثمّ هو مشمول بنظام السببية العام وبسنن الله ونواميسه. ففعل الإنسان لا يقع خارجاً إلاّ إذا اختاره الإنسان وأراده. إذن الفعل الإنساني ومن ورائه الإرادة والاختيار اللذان ينتجانه لا يتعارض مع الإيمان بعقيدة القدر والقضاء، لأنّه يندرج في إطار مبدأ السببية ونظام السنن. على أن إثبات فاعلية الإنسان هنا من خلال الدور الذي تقوم به إرادته واختياره لا يتعارض مع الإرادة والمشيئة الإلهية، حيث قوله سبحانه: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٩)، لأنّ المشيئة الإلهية تتحرّك ضمن قانون القدر والقضاء؛ أي ضمن قانون الأسباب والمسببات ومن خلال مبدأ السنن الإلهية المودعة في الوجود والحياة.

الحسيني، دار الكتب الإسلامية، واللفظ في المتن عن: بحار الأنوار: ج ٥، ص ١٢١، كتاب العدل والمعاد، باب القضاء والقدر، الحديث ٦٤.

هذا المعنى الذي يفيد بأنّ القدر والقضاء الإلهيين ليسا غير متعارضين مع الاختيار الإنساني فحسب، بل يؤكّدانه ويجعلانه ضرورياً حيث لا يعقل صدور فعل من الإنسان من غير اختياره؛ هذا المعنى هو ما أشارت إليه النصوص الروائية وأكّدت نتائجه على نحو واضح.

خلاصة الدرس الحادي والعشرين

١. الإشكال في إيمان الإنسان بالقضاء والقدر الذي نطق به القرآن والسنة القطعية، هو أنّ هذا الإيمان يبطل الاختيار ويتنافى معه.
٢. إنّ القضاء أخصّ من القدر، والقدر أعمّ منه، وإنّ بينهما علاقة وثيقة حيث ينبي القضاء على القدر، فالأخير بمنزلة الأساس والأول بمنزلة البناء.
٣. ليس القضاء والقدر أكثر من كونها تعبيراً آخر عن قانون السببية وليس شيئاً وراء السنن الإلهية الجارية في الوجود. هذا هو جوهر نظرية التفسير التي تنحلّ في ضوئها إشكالية التعارض بين حرية الإنسان في الإرادة والاختيار.
٤. يترتب على التفسير النظري أنّ القدر والقضاء يوجبان اختيار الإنسان ويجعلانه ضرورياً، لا أنّهما يسلبان اختيار الإنسان وقدرته على الفعل. فالاختيار الإنساني هو بنفسه جزء من أجزاء هذا العالم يسري فيه القدر والقضاء.
٥. إنّ إثبات فاعلية الإنسان من خلال الدور الذي تنهض به إرادته واختياره لا يتعارض مع الإرادة والمشية الإلهية، لأنّ المشية الإلهية تتحرّك ضمن قانون القضاء والقدر.

الدرس الثاني والعشرون

النظام الأحسن وإشكالية الشرور

- الاستدلال العقلي على النظام الأحسن
- إشكالية الشرور
- الحلول النظرية لمسألة الشرور
- نظرية عدمية الشرور

النظام الأحسن وإشكالية الشرور

إنّ النظام الوجودي والكوني القائم هو الأفضل، بحيث لا يمكن تصوّر بديل له في تنظيم عالم الإمكان وإدارته، فضلاً عن أن يوجد مثل هذا البديل فعلاً.

وقد استند الاتجاهان الفلسفي والكلامي إلى أدلّة عقلية ونقلية في إثبات النظام الأحسن، لكنهما واجها معاً إشكالية الشرور، في ضوءه يدور محتوى البحث في هذا الدرس حول المحورين التاليين:

١. الاستدلال العقلي والنقلي على النظام الأحسن.

٢. مسألة الشرور و معالجتها.

١. الاستدلال العقلي على النظام الأحسن

هناك العديد من الأدلّة العقلية في الكلام والفلسفة تؤكد أنّ النظام الوجودي والكوني القائم هو الأفضل، بحيث لا يمكن تصوّر بديل له في تنظيم عالم الإمكان وإدارته، إلا أننا سنكتفي بواحد منها مراعاة للاختصار. يتكئ هذا الدليل على عدد من المقدمات التي يمكن عرضها كما يلي:

المقدمة الأولى: إنّ الله سبحانه عالم بجميع جهات الأفعال، أي أنّه عالم في كلّ شيء بما يمثّل الوجه الأكمل والكامل والناقص، تبعاً لما ثبت من أنّه جلّ جلاله عالم بكلّ شيء علماً مطلقاً لا متناهيّاً ولا محدوداً، كما تقدم في مبحث العلم الإلهي.

المقدّمة الثانية: إنّ هذا العلم الذي يعلمه - سبحانه - يستطيع إيجاد معلومه في الخارج، بمعنى أنّ الله سبحانه قادر على إيجاد ذلك المعلوم، وأنّ يحوّل العلم إلى موجود خارجي، ما لم يكن ذلك العلم متعلّقاً بالمتنوع بالذات، لأنّ المتنوع بالذات لا تتعلّق به القدرة، إذ هو ليس بشيء حتّى تشمله القدرة. فما دام الشيء في بقعة الإمكان فإنّ القدرة الإلهية المطلقة اللامتناهية تتعلّق به، أما إذا كان ذلك الشيء ممتنعاً ذاتاً فلا تتعلّق به القدر الإلهية، من دون أن يعني ذلك تقييداً للقدرة الإلهية المطلقة أو استثناءً فيها، كما تقدم في الدرس الخاص ببحث القدرة.

المقدّمة الثالثة: إذا كان العلم بشيء وتعلّقت به القدرة، فلا يوجد ما يمنع الله سبحانه من إيجاد ما يريده في الخارج: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢). فحيث لا يوجد مانع داخلي أو خارجي، فإنّ قدرته سبحانه تتعلّق في إيجاد ما تقتضيه مشيئته وإرادته. فإذا كان الشيء ممكناً ذاتاً، فلا مجال لتصوّر مانع خارجي يمنع الحقّ سبحانه عن إيجاد ما يريده ويختاره، لأنّ المفروض في هذا الحديث أنّه يسبق وجود هذا العالم. كما لا وجود للمانع الداخلي من بخل أو ما شابهه، لأنّ الله غنيّ عن العالمين، وهو محض الكرم والعطاء والجود.

مع تمام هذه المقدمات التي تفيد أنّ الله عالم وقادر، وأنّه لا وجود لمانع يمنعه من إيجاد ما تقتضيه مشيئته وإرادته، سيكون من الطبيعي إذا ما دار الأمر بين إيجاد الممكن الأكمل وبين إيجاد الكامل أو الناقص، أن يختار الله سبحانه إيجاد الأكمل على إيجاد الكامل فضلاً عن الناقص، لأنّ العلم موجود والقدرة متحقّقة والمانع مرفوع، حيث لا وجود لمانع داخلي أو خارجي يحول دون ما تعلّق به العلم والقدرة. ولو لم يفعل للزم ترجيح المرجوح على

الراجح، وهو ممتنع عقلاً. فلو فرضنا أن أحد الطرفين كان أكمل والآخر كان كاملاً أو ناقصاً، ثم إن الله سبحانه رجّح إيجاد الكامل أو الناقص على الأكمل، للزم من ذلك ترجيح المرجوح على الراجح، وهو ممتنع عقلاً. هكذا يثبت المطلوب، وأن الله تعالى قد خلق العالم على أكمل وجه وأتقنه، وأن الموجود هو أحكم ما يمكن.

كما أن في القرآن الكريم عدداً كبيراً من الآيات تشكل قاعدة رصينة لإثبات حقيقة النظام الأحسن، منها قول الحق سبحانه: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل: ٨٨)، ونحوها من النصوص القرآنية الدالة على أن هذا النظام الوجودي هو النظام الأحسن. وهكذا يجتمع الدليلان العقلي والنقلي على إثبات مقولة النظام الأحسن الذي يسود الوجود وينبسط في عالم الخليقة الفسيح.

٢. إشكالية الشرور

إن تكاتف الاتجاهين العقلي والنقلي على إثبات النظام الأحسن، لا يمنع من إثارة الأسئلة حول ما يوجد من شرور في هذا العالم. فمع أن الإنسان آمن بالله تعالى خالقاً للكون على أساس حكمته إلا أن مظاهر الشرور الوجودية والطبيعية والإنسانية التي يزدحم بها الكون من حوله، وهي تعبّر عن نفسها بمخلوقات تلحق الأذى بحياة الإنسان، وكوارث طبيعية أنزلت به - وما تزال - أفجع المصائب وأكثرها هولاً، فضلاً عما تمتلئ به الحياة الإنسانية ذاتها من مصائب ومعاصٍ وسيئات، أصبحت تثير في ذهن الإنسان استفهامات، بلغت إلى درجة أنها أخرجت البعض من دائرة الإيمان إلى الكفر بالخالق العظيم، ومنطق هؤلاء: أيجوز لمن فعله عين الحكمة خلُق هذه الشرور والمصائب؟

الحلول النظرية لمسألة الشرور

يمكن متابعة الاتجاهات للإجابة على مسألة الشرور من خلال الخطوط الرئيسية التالية:

١. خطّ إنكار الصانع الحكيم والإيمان بأنّ المادّة مبدأ هذا العالم. إنّ عجز هذا الخطّ عن معالجة الشبهة من خلال عجزه عن المواءمة بين وجود خالق حكيم ووجود مظاهر الشرور في العالم، دفع هؤلاء إلى إنكار الصانع والتخلّص من الإشكالية. لا شكّ أنّ أنصار هذا الخطّ هم قلة قليلة، لكن لا يزال لهذه القلة أصداءها الفكرية، خاصّة في الساحة الأوربية.

٢. خطّ الإيمان بوجود خالقين، خالق للخير وخالق للشرّ، خالق للنور وخالق للظلمة، إله أعلى وإله أسفل، «اورمزد» و«أهرمان» أو الروح الطيبة والروح الخبيثة. وهذه هي اتجاهات الثنوية من مجوسية ومانوية وديسانية وغيرها.

ومن الواضح بطلان هذا الجواب؛ لتضاد الأدلّة على إثبات توحيد الخالقية وأنّه لا خالق إلاّ الله سبحانه.

٣. الخطّ الإيماني الذي تتوزّعه أطروحات ونظريات مختلفة فلسفية وكلامية، نختار من بينها الأطروحة الأبرز، المتمثلة بعدمية الشرور.

نظرية عدمية الشرور

تقوم هذه النظرية على مقدّمات أبرزها اثنتين، هما:

المقدّمة الأولى: تدور حول معنى الخير والشرّ وما هو المقصود منهما. ويمكن القول إنّ معنى الخير هو كلّ ما هو مطلوب للإنسان، أما الشرّ فهو كلّ ما كان منفوراً عنده. وعلى أساس هذا التحديد للخير والشرّ، يكون من

السهل أن نلمس أن أول ما هو مطلوب للإنسان هو أصل وجوده وحياته، فهو يحب وجود نفسه، وهذا الأمر يمثل بالنسبة إليه أصل الخيرات. في المقابل يعد كل ما يرجع إلى عدم هذا الوجود منفوراً عند الإنسان وشرّاً.

فالخير هو كل شيء مطلوب للإنسان، والشر هو ما ينفر عنه الإنسان.

لكن هنالك تساؤل يُثار على هذا الصعيد حاصله: كيف يمكن التمييز بين ما هو خير وشر حقيقيّ عمّا هو خير وشر غير حقيقيّ؟ فقد يكون الأمر مجرد وهم، كما يمكن أن يكون ما نتصوّره خيراً أو شراً ليس خيراً أو شراً حقيقياً بالنسبة إلى الإنسان، خاصّة وأنّ القرآن يرمي إلى مثل هذا الالتباس في قوله سبحانه: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢١٦).

يمكن الإجابة عن هذا السؤال بنحو عام من خلال القول إن بعض مصاديق الخير والشر واضحة عند الإنسان وهي من الجلاء بحيث لا يشكّ فيها، إمّا عقلاً وإمّا فطرة، كما هو الحال في أصل الحياة والوجود، والعلم والصحة والسلامة والأمان ونحوها. لكن توجد في المقابل أمور من الخير والشر لا يستطيع الإنسان تشخيصها ولا سبيل له إلى ذلك؛ من هذا حاجته إلى الدين وإلى الارتباط بالله وإلى الشريعة ليستطيع من خلال ذلك أن يميّز ما هو خير عمّا هو شرّ في هذه المنطقة المجهولة.

على هذا، ما يستطيع العقل والفطرة تمييزه على أنّه خير، فهو مطلوب، وما يشخصان أنّه شرّ فهو مرفوض. أمّا في دائرة ما لا يستطيع الإنسان تمييزه عبر العقل والفطرة ومعايير العقلاء، فلا بدّ من الرجوع فيه إلى الدين والشريعة لمعرفة ما هو خير له وما هو شرّ. وهذه إحدى دواعي حاجة الإنسانية إلى الدين والشريعة وإلى الارتباط بالله سبحانه.

المقدمة الثانية: تتمحور حول سؤال حاصله: هل تعدّ الظواهر التي اعتدنا أن نقول عنها بأنها شرور ومصائب أموراً وجودية أم هي أمور عدمية؟ فهل هي من قبيل البصر الذي هو أمر وجودي، أم هي من قبيل العمى الذي هو عدم البصر، ومن ثمّ فهو أمر عدمي؟

عندما نتحدّث عن الفقر والألم والأمراض والمصائب والكوارث والفواجع التي يواجهها الإنسان في حياته، وكذلك عن وجود الشيطان والنفس الأمّارة والوسواس الخناس، فهل نتحدّث عن أمور وجودية أم عدمية؟ فلو كانت الشرور أموراً وجودية، فلا ريب أنّها تحتاج إلى مبدأ فاعلي، وإلى خالق وإلى موجِد؛ انسجاماً مع قاعدة «أنّ كلّ حادث يحتاج إلى مُحدِث» و«أنّ كلّ ممكن يحتاج إلى واجب وغنيّ يوجِده». أمّا لو كانت هذه الشرور والمصائب أموراً عدمية، فمن الواضح أنّها لا تحتاج إلى مبدأ فاعلي يوجدها، لأنّ العدم ليس بشيء فيحتاج إلى فاعل وإلى مبدأ.

هذه هي فلسفة السؤال في هذه المقدمة وهي هل الشرور أمور وجودية أم عدمية؟

ما يذهب إليه حكماء المسلمين وفلاسفتهم ومتكلّموهم أنّ كلّ ما يصدق عليه أنّه شرٌّ فهو أمر مرجعه إلى العدم.

ولا يخفى أنّ المراد من عدمية الشرور ليس هو العدم المطلق، في مقابل الوجود المطلق، وإنّما المراد منه عدم الملكة أو العدم المضاف. فهو من قبيل العمى بالنسبة إلى البصر، فمع أنّ العمى عدم لكنّه عدم ملكة، أي عدم كمال لما من شأنه أن يتّصف بذلك الكمال. على هذا لا يقال للجدار إنّهُ أعمى لأنّه ليس من شأنه أن يكون له كمال البصر، حتّى إذا فقد هذا الكمال وصف بالعمى. أجل يصحّ ذلك على الإنسان، فهو الذي يتّصف بالعمى؛ لما له من

قابلية واستعداد كمالٍ للبصر، فإذا ما فقد هذا الكمال، سميّ أعمى، والعمى هنا «عدم كمال» و«عدم ملكة» و«عدم مضاف» وليس عدماً مطلقاً أو عدماً في مقابل الوجود.

هكذا حال الشرور، فليس المقصود من وصفها بالعدم هو العدم المطلق وإنما العدم المضاف الذي له أحكام تختلف عن أحكام العدم المطلق^(١). بعد أن يقسم الطباطبائي - في بحث فلسفي عن الشرور - العدم إلى مطلق وهو النقيض للوجود، وإلى مضاف إلى ملكة، وهو عدم كمال الوجود عما من شأنه ذلك، يقول بشأن توضيح الثاني: «والقسم الثاني، وهو العدم المضاف إلى الملكة: فقدان أمر ما شيئاً من كمال وجوده الذي من شأنه أن يوجد له ويتصف به، كأنواع الفساد العارضة للأشياء والنواقص والعيوب والعاهات والأمراض والأسقام والآلام الطارئة عليها»^(٢).

الأدلة على أن الشرور عدمية

• مما استدلوا به على إثبات عدمية الشر: برهان الخلف، وحاصله: لو كان الشرّ أمراً وجودياً لكان إما شراً لنفسه أو شراً لغيره. والأوّل محال؛ إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من الأساس، والشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالته الثانية؛ لما بينه وبينها من الرابطة الوجودية، والعناية الإلهية بدورها توجب إيصال كلّ شيء إلى كماله. والثاني أيضاً محال؛ لأنّ كون الشرّ - والمفروض أنّه وجودي - شراً لغيره، إمّا بكونه مُعدّماً لذات ذلك الغير، أو مُعدّماً لشيء من كمالته، أو إعدامه لا

(١) ينظر: دروس في الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٠٥ فما بعد.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٣، ص ١٨٨.

لذاته ولا لشيء من كمالاته. الأوّل والثاني غير جائزين، فإنّ الشرّ يكون حينئذ هو عدم ذلك الشيء أو عدم شيء من كمالاته دون الشيء المُعَدِم المفروض. وهذا خلف.

والثالث غير جائز، لأنّه إذا لم يعدم شيئاً لا ذاتاً ولا كمال ذات فلا يجوز عدّه شرّاً، لما هو حاصل من العلم الضروري بأن ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله، فإنّه لا يكون شرّاً له لعدم استضراره به. وهكذا تكون النتيجة أنّ الشرّ ليس بوجوديّ كيفما فرض، وهو المطلوب^(١).

• وهناك استدلال آخر سلكه الباحثون لإثبات أنّ الشرّ أمر عدميّ لا وجوديّ، يتمثّل بالاستقراء. فعند استقراء الأمور التي تسمّى شرّاً يُلحظ أنّها تؤدّي هذا الدور. فهي إمّا تحاول أن تعدم وجود شيء ما أو تعدم كمال وجوده. بتعبير علميّ: إمّا هي عدم لكان التامّة (أصل وجود الشيء) وإمّا هي إعدام لكان الناقصة (كمالات الشيء).

إلى هذا المنحى يشير النصّ التالي الذي ساقه صاحبه بعد استدلاله على عدميّة الشرور من خلال برهان الخُلف حيث يقول: «ويصدّق ذلك التأمّل الوافي في موارد الشرّ من الحوادث، فإنّ الإمعان في أطرافها يهدي إلى أنّ الشرّ الواقع عدم ذات أو عدم كمال ذات. كما إذا قتل رجل رجلاً بالسيف صبراً، فالضرب المؤثر الذي تصدّاه القاتل كمال له وليس بشرّ، وحادّة السيف وكونه قطعاً كمال له وليس بشرّ، وانفعال عنق المقتول ولينته كمال لبدنه وليس بشرّ

(١) ينظر في تقرير هذا الدليل: شرح حكمة الإشراق، قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي، منشورات بيدار، الطبعة الحجرية: ص ٥٢٠؛ نهاية الحكمة: ص ٣١٠-٣١١، والصيغة في المتن متداخلة بين عبارات المصدرين.

وهكذا. فليس الشرُّ إلاّ إزهاق الروح وبطلان الحياة وهو عدميٌّ»^(١).
 هذه النظرية تعود إلى إفلاطون، ثم صار الآخرون إلى تشييدها والبناء
 عليها في مختلف العصور. من الشهادات الدالّة على ذلك ما ذكره مؤلّف
 «صراط الحقّ»، في قوله: «ما نقل عن إفلاطون من أنّ الشرَّ عدميٌّ، والعدم لا
 يحتاج إلى علّة، فالشرور الواقعة في العالم لا تقتضي فاعلاً حتّى يتكلّم فيه،
 فبهذا يدفع جميع ما لزم الماديين والثنوية»^(٢).

في هذا الضوء انتهى الفلاسفة إلى أنّ الوجود خير محض وأنّ العدم شرٌّ
 محض. فكلّ ما يطلق عليها شرور هي في الحقيقة ليست شروراً في ذاتها، وإنّما
 تستحقّ وصف الشرِّ لأنّها تؤدّي إلى إعدام وجود أو إعدام كمال وجود.
 فليست الجرائم مثلاً شرّاً لنفسها وإنّما هي شرٌّ لمن تؤذيه ولمن تُفقد حياته أو
 تضرّ بصحّته وتفقد سلامته. هكذا الحال بالنسبة إلى الفقر والمصائب
 والكوارث كالفيضانات، كما يقال الشيء نفسه بشأن القوى التي تسمّى عند
 الإنسان بالقوى الشهوية والغضبية. فهذه تسمّى شرّاً باعتبار أنّها تواجه القوّة
 العاقلة عند الإنسان، وتمنعه من أن يصل إلى كماله، وإلاّ فالقوّة الشهوية بما
 هي قوّة شهوية ليست نقصاً ولا شرّاً بالنسبة إلى الإنسان. فلو فقد الإنسان
 قوّة الشهوية أو الغضبية فإنّ هذا الفقد سيكون نقصاً في الإنسان، وإنّما
 تتحوّل هذه القوّة إلى شرٍّ إذا منعت الإنسان من بلوغ كماله.

قال الطباطبائي: «إنّ هذه المصائب إنّما هي سيّئات نسبية، بمعنى أنّ
 الإنسان المنعم بنعمة من نعم الله - كالأمن والسلامة والصحّة والغنى - يعدّ
 واجداً، فإذا فقدتها بنزول نازلة وإصابة مصيبة كانت النازلة بالنسبة إليه سيّئة

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣١١.

(٢) صراط الحقّ، مصدر سابق: ج ١، ص ١٦٦.

لأنّها مقارنة لفقدٍ وعدمٍ ما. فكلّ نازلة من الله، وليست من هذه الجهة سيئةً وإنّما هي سيئة نسبية بالنسبة إلى الإنسان وهو واجد، فكلّ سيئة فهي أمرٌ عدميّ غير منسوب من هذه الجهة إلى الله سبحانه البتّة، وإن كانت من جهة أخرى منسوبة إليه تعالى بالإذن فيه ونحو ذلك»^(١).

ما تفيده هذه الرؤية هو: أن أيّ وجود في نفسه فهو خير وحسن، كما عبّر القرآن الكريم: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجدة: ٧)، فكلّ شيء من الموجودات هو في نفسه حسن وجميل وخير. نعم عندما تتزاحم هذه الموجودات فيما بينها وتتضادّ، يقع بينها علاقات فعل وانفعال، فتؤدّي بعضها إلى انعدام بعض أو إلى انعدام بعض كمالات وجود آخر. أي يحصل التضادّ والتزاحم والصراع الذي هو من خصائص عالم المادّة؛ لأنّ عالم المادّة ممتلئ بالتزاحم، فالماء يزاحم النار، والنار تزاحم الماء، والحيات والعقارب والحشرات السامة تزاحم بسمومها وجود الإنسان، والإنسان يزاحم بفعاله وجود الحيوانات، ويضربها عبر تصرّفاته بالبيئة والطبيعة. ومعنى ذلك أنّ الشرور هي من لوازم وجود المادّة.

إلى هذه الحقيقة يشير النصّ الفلسفي التالي: «فمجال الشرّ ومداره هو عالم المادّة الذي تتنازع فيه الأضداد وتتنازع فيه مختلف الأسباب، وتجري فيه الحركات الجوهرية والعرضية التي يلازمها التغيّر من ذات إلى ذات ومن كمال إلى كمال. والشرور من لوازم وجود المادّة القابلة للصور المختلفة والكمالات المتنوّعة المتخالفة... وبهذا تبين أنّ عالم التجرد التام لا شرّ فيه»^(٢).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١، ص ١٠٢.

(٢) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣١٢.

حاصل هذه الرؤية أنّ أيّ وجود في نفسه هو خير محض لا وجود للشرّ فيه، أو هو بحسب التعبير القرآني موجود على أحسن وجه وأتقنه، كما يدلّ عليه قوله سبحانه: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجدة: ٧) وقوله: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (النمل: ٨٨). ولكن عندما تدخل هذه الموجودات في دائرة التضادّ والتزاحم، يبرز الشرّ الذي يتمثلّ بكون بعض الموجودات مانعاً لوجود آخر من أن يصل إلى كماله، أو أنّه يعدم أصل وجود الآخر.

هذه النتيجة هي التي عبّرت عنها اللغة الفلسفية بأنّ الشرّ ليس أمراً نفسياً بل هو أمر نسبيّ أو قياسيّ. فعند قياس شيء إلى شيء آخر، ينتج الأمر العدمي، وما دام عديمياً فهو لا يحتاج إلى علّة. وهذا هو معنى ما ذهب إليه الفلاسفة والحكماء من أنّ الشرور أعدام بالذات لا أنّها أمور وجوديّة بالذات، فليس للشرّ مصداق بالذات، بل إذا كان له مصداق فهو مصداق بالعرض. وحين يكون الشرّ أمراً عديمياً وليس بوجوديّ، فمن الطبيعيّ أنّه لا يحتاج إلى العلّة؛ لأنّ العدم لا يحتاج إلى علّة.

يترتّب على الرؤية ذاتها أنّ الشرّ ليس مجعولاً بالذات وإنّما هو مجعول بالعرض. فالله سبحانه جعل «هذا الوجود» وجعل «ذاك الوجود»، وجعل في هذا وذاك نظاماً يتزاحم فيه هذا الوجود وذاك، وبالتزاحم يحصل الشرّ، إذن فالشرّ مجعول بالعرض لا بالذات.

وهذا معنى قول الحكماء: «أنّ الشرور داخلة في القضاء الإلهي بالقصد الثاني، وإن شئت قلت بالعرض، نظراً إلى أنّ الشرور أعدام لا يتعلّق بها قصد بالذات»^(١).

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣١٣.

وقال صدر المتألهين: «فإذا تصفّحت جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شروراً، لم تجدها في أنفسها شروراً، بل هي شرور بالعرض، خيرات بالذات، كما مرّ بيانه بالوجه القياسي»^(١).

النتيجة: في ضوء المقدمتين الأفتين تتلخص النظرية الأولى لمعالجة إشكالية الشرور، في أنّ الشرور ليست أموراً وجودية بل هي أمور عدمية، وحين تكون عدمية فلا تحتاج إلى مبدأ فاعلي.

الإشكال على النظرية الأولى في حل مسألة الشرور

حاصل هذا الإشكال: هو أن هذه الشرور لو كانت شروراً نسبية وقياسية وليست شروراً نفسية، فلماذا جعل الله سبحانه نظام عالم المادة بنحو تتزاحم فيه هذه الوجودات بحيث ينتهي الحال إلى بروز هذه الشرور؟ ألم يكن بمقدور الله أن يخلق عالم الإمكان على نحو بحيث لا تقع فيه هذه الشرور النسبية؟

الجواب عن الإشكال

هناك ثلاث أطروحات للجواب عن هذا الإشكال، نمرّ عليها باختصار:

الأطروحة الأولى: عدم التفكيك بين عالم المادة وبين التزاحم

حاصل هذه الأطروحة تتمثل بعدم إمكان التفكيك بين عالم المادة وبين التضادّ والتزاحم، فما دام هناك عالم ماديّ فلا بدّ له من أن يوجد التضادّ والتزاحم.

توضيح ذلك: إنّ العالم الماديّ ينطوي بالضرورة على الحركة وقابلية التكامل، فهو فاقد لشيء ثمّ يكون واجداً له، وهذا هو معنى التكامل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٧، ص ٦٢.

والحركة؛ خروج الشيء من القوة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال.
 إذا كان الأمر كذلك فمن الطبيعي أن تتزاحم الموجودات فيما بينها، فهذه
 تريد أن تصل إلى كمالها وتلك تريد الغاية ذاتها، حينئذ يقع التزاحم بينها.
 وبذلك يكون التزاحم والتضاد من لوازم عالم المادة وضروراته، تماماً
 كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة والفردية إلى الخمسة، فهل يمكن تصوّر الأربعة
 ولا تكون زوجاً أو الخمسة ولا تكون فرداً؟ كذلك حال عالم المادة، عالم
 التكامل والحركة، وعالم الخروج من القوة إلى الفعل، ومن فقدان إلى
 الوجدان، ومن النقص إلى الكمال؛ عالم كهذا لا يمكن أن يكون خالياً من
 التزاحم والتضاد.

هكذا تنتهي الأطروحة إلى أنّ وجود الشرور النسبيّة والقياسيّة لا تضرّ
 ولا تؤثر على نظام وجود الكون الذي جاء على أحسن صنع وأتقنه: ﴿رَبَّنَا مَا
 خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾ (آل عمران: ١٩١).

الأطروحة الثانية: شرّ قليل وخير كثير

إن الشرور التي تنشأ ملازمة لعالم المادة هي شرور قليلة إذا ما
 قيست إلى الخيرات التي تترتب عليها.

ترجع هذه الأطروحة إلى أرسطو حيث قال: «الأمور على خمسة أقسام:
 ما هو خير محض، وما خيره أكثر من شرّه، وما يتساوى خيره وشرّه، وما شرّه
 أكثر من خيره، وما هو شرّ محض. ولا يوجد شيء من الثلاثة الأخيرة؛
 لاستلزامه الترجيح من غير مرجح، أو ترجيح المرجوح على الراجح. ومن
 الواجب بالنظر إلى الحكمة الإلهية - المنبعثة عن القدرة والعلم الواجبين
 والوجود الذي لا يخالطه بخلٌ - أن يفيض ما هو الأصلح في النظام الأتمّ، وأن

يوجد ما هو خير محض، وما خيره أكثر من شره، لأنّ في ترك الأوّل شرّاً محضاً، وفي ترك الثاني شرّاً كثيراً.

فما موجود من الشرّ نادر قليل بالنسبة إلى ما يوجد من الخير، وإنّما وجد الشرّ القليل بتبع الخير الكثير^(١).

هكذا تنتهي هذه الأطروحة إلى أنّ خيرات العالم تفوق شروره التي هي بالعرض، ولو ترك الله سبحانه إيجاد الوجود الذي يترتب عليه شرّ قليل للزم من ذلك عدم إيجاد الخير الكثير.

الأطروحة الثالثة: تداخل جهات الخير والشرّ

لو رجع الإنسان إلى الاستقراء، لوجد أنّه حتّى هذا الشرّ القليل الذي تترتب عليه خيرات كثيرة، هو خير من جهات أخرى. فلهذه الشرور القليلة والنسبية والتي هي بالعرض، فوائد جليّة.

على أساس هذه الأطروحة انكبّ الباحثون من قدامى ومعاصرين في بحوث مطوّلة لبيان الآثار التربوية المترتبة على المصائب والبلايا والشرور، ليستدلّوا بذلك على جهات الخير فيها^(٢).

وحاصل ما تقدم من هذه الأطروحات المتقدمة هو سلامة النظام الكوني لعالم الخلق والتكوين^(٣) من أيّة إشكال يتوجه إليه من خلال مقولة الشرور.

(١) هكذا نقله الطباطبائي منسوباً إلى أرسطو. ينظر: بداية الحكمة: ص ٣١٣. كذلك: الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣ ص ١٨٨ والنصّ في المتن عن المصدر الثاني.

(٢) ينظر مثلاً: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ج ١، ص ٢٨١ فما بعد.

(٣) يمكن الرجوع إلى المصادر التالية في هذه الأطروحات: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٥٨ فما بعد؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ١٢ ومواضع أخرى؛ شرح حكمة الإشراق: ص ٥١٩ فما بعد؛ صراط الحقّ: ج ١، ص ١٦٥

فالنظام الموجود حق لا يشوبه باطل، وهو صنع الله الذي أتقن كل شيء: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ (ص: ٢٧)، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الأحقاف: ٣).

خلاصة الدرس الثاني والعشرين

١. النظام الوجودي والكوني القائم هو الأفضل، وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان. والأدلة على ذلك كثيرة منها: أن الله عالم بجميع جهات الأفعال، قادر على إيجادها بأي وجه شاء. وإذا ما افترضنا أن الأمر يدور بين إيجاد العالم على وجه أكمل وإيجاده على نحو كامل، فإنه سبحانه يختار الأكمل على الكامل فضلاً عن الناقص، لأن العلم موجود والقدرة متحققة والمانع مرفوع، ولو لم يفعل ذلك للزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو ممتنع عقلاً.

٢. على مستوى النقل هناك عدة أدلة في القرآن الكريم؛ خاصة قوله سبحانه: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (النمل: ٨٨).

٣. إن مظاهر الشرور التي يزدحم بها الكون من حول الإنسان وخلق الشيطان وما إلى ذلك، أثارت أسئلة حول كيفية المواءمة بينها وبين النظام الأحسن، خاصة وأن القرآن نفسه يتحدث عن وجود الشر.

ومواضع أخرى؛ أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، السيد محمد حسين الطباطبائي، مقدمة وشرح مرتضى المطهري، مركز النشر التابع للحوزة العلمية بقم، بالفارسية: ج ٥، ص ٤٦-٥٠، ١٥٨-١٦٠ ومواضع أخرى؛ نهاية الحكمة: ص ٣١٠ فما بعد؛ الإلهيات: ج ١، ص ٢٧٣ فما بعد؛ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٩ هـ: ج ٢، ص ٤٨٤ فما بعد؛ الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ١٨٧ ومواضع أخرى؛ عشر مقالات عن المبدأ والمعاد جوادي آمل، منشورات الزهراء، طهران، ١٤٠٥ هـ: ص ٢٠٩-٢٥٣ بالفارسية.

٤. قدّم الفلاسفة الحكماء نظريات لمعالجة إشكالية الشرور، منها نظرية عدمية الشرور. الأساس في هذه النظرية أنّها تذهب إلى عدمية الشرور، ومن ثمّ فهي لا تحتاج إلى مبدأ فاعليّ لأنّها أعدام أو ترجع إلى العدم. ولا تقصد الأطروحة من عدمية الشرور العدم المطلق في مقابل الوجود بل العدم المضاف، وقد استند متبنّوها على عدد من الأدلّة منها برهان الخلف والاستقراء وغير ذلك.

٥. واجهت هذه النظرية إشكالاً مفاده، لماذا لا يخلق الله تعالى الوجود على نحو يخلو فيه من هذه الشرور النسبية والقياسيّة لتأخذ الخيرات مكانها بدلاً من هذه الشرور، خاصّة وأنّه القادر والحكيم والعليم؟
أهمّ الأطروحات في معالجة الإشكالية ثلاث، هي:

(١) عدم إمكان التفكيك بين عالم المادّة وبين وجود النواقص والشرور النسبية والقياسيّة.

(٢) ما من موجود في العالم إلا وهو فيه خير كثير وافر وشرّ قليل بالعرض لا يُعبأ به، وإنّه ليس من الحكمة في شيء أن يترك الخالق (جلّ وعلا) إيجاد الخير الكثير لئلاّ يحصل شرّ قليل وبالعرض. هذه الأطروحة تنسب إلى أرسطو.

(٣) ما يبدو للإنسان شرّاً - وهو قليل وبالعرض - تتداخله جهات خير كثيرة، وإن هذه الشرور تنطوي على خيرات كثيرة وفوائد جمّة.

الدرس الثالث والعشرون

توحيد الربوبية

- المعنى اللغوي
- المعنى الاصطلاحي
- الأدلة على التوحيد في الربوبية

توحيد الربوبية

من البحوث التي ترتبط بالتوحيد الأفعالي وتتفرع عليه، البحث في توحيد الربوبية، حيث أولى القرآن الكريم هذا البحث عنايةً كبيرة، وفيما يلي نتناول هذا البحث عبر العناوين التالية:

١. المعنى اللغوي للربوبية

٢. المعنى الاصطلاحي للربوبية.

٣. الأدلة على توحيد الربوبية.

١. المعنى اللغوي

«الرَّبُّ» في اللغة من التربية، وهو إنشاء الشيء حالاً فحلاً إلى حدّ التمام. يقول الراغب الأصفهاني: «الرَّبُّ مصدر مستعار للفاعل، ولا يقال الرَّبُّ مطلقاً إلا لله تعالى المتكفل بمصلحة الموجودات نحو قوله: ﴿بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ﴾ (سبأ: ١٥). وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا﴾ (آل عمران: ٨٠) أي آلهة، وتزعمون أنهم الباري مسبب الأسباب، والمتولي لمصالح العباد»^(١).

نعم يجوز استعمال الرّب لغير الله سبحانه بالإضافة له ولغيره. بالإضافة لله من قبيل قوله: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: ٢) و﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ﴾ (الشعراء: ٢٦). وعلى هذا قوله سبحانه: ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ

(١) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق: كتاب الرءاء، ص ١٨٤.

رَبِّهِ ﴿يوسف: ٤٢﴾ وقوله: ﴿ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ (يوسف: ٥٠) كما قال الراغب.

ويشير هذا التحديد اللغويّ إلى حقيقتين:

الأولى: إنّ الربوبية لا تنفك عن الخلق، لكن مع ملاحظة مدلول الإنشاء وإخراج الشيء من حال إلى حال وتربيته إلى أن يبلغ به التمام. فالله سبحانه خلق الأشياء من أجل غاية، ولم يتركها عبثاً وسدىً، وقدّر لها هدايتها الخاصة لكي تخرج من النقص إلى الكمال، ومن القوة إلى الفعل، ومن حال إلى حال حتى تبلغ التمام، وتحقق غايتها. قال سبحانه: ﴿الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠). وهذه هي وظيفة الربوبية التي تعني التدبير وسوق الأشياء والمخلوقات إلى تمامها أو كمالها.

الثانية: لا يستخدم مصطلح «الرب» مطلقاً من غير إضافة إلا للدلالة على الله سبحانه.

٢. المعنى الاصطلاحي

يتأسس المعنى الاصطلاحي للربّ والربوبية على المعنى اللغوي وهو التدبير وسوق الأشياء إلى كمالها، وعلى هذا يكون التدبير الوجودي والكوني الموحد هو إثبات للربوبية وإثبات لوحدة الربّ. يقول الطباطبائي في الميزان: «التدبير هو الإتيان بالشيء عقيب الشيء، ويراد به ترتيب الأشياء المتعددة المختلفة ونظمها بوضع كلّ شيء في موضعه الخاصّ به، بحيث يلحق بكلّ منها ما يقصد به من الغرض والفائدة ولا يختلّ الحال بتلاشي الأصل وتفاسد الأجزاء وتزاحمها. يقال: دبر أمر البيت أي نظم أموره والتصرّفات العائدة إليه بحيث أدّى إلى صلاح شأنه وتمتّع أهله بالمطلوب من فوائده.

فتدبير أمر العالم نظم أجزاءه نظماً جيّداً متقناً بحيث يتوجّه به كلّ شيء إلى

غايته والمقصود منه، وهي آخر ما يمكنه من الكمال الخاص به ومنتهى ما ينساق إليه من الأجل المسمى. وتدبير الكل إجراء النظام العام العالمي بحيث يتوجه إلى غايته الكلية، وهي الرجوع إلى الله وظهور الآخرة بعد الدنيا^(١).

وبهذا يتضح أن الربوبية ترجع إلى التدبير. إلى هذه الحقيقة يشير النص التالي: «الربوبية تعني التدبير، والتدبير يعني إيجاد الروابط بين الأشياء، وهذا العمل إما أنه عين الخلقة أو أنه يستلزمها. مرد ذلك أنه إذا ما رام موجود أن يدبر موجودات عالم الإمكان، أي يوجد الروابط فيما بينها، فهو - لا محالة - يعطي كمالاً لموجود ناقص، إذ يهب مثلاً صورة لموجود مادّي، ووصفاً لموضوع، وعرضاً لجوهر ما، ويقارب بينها ويباعد، ويوجد الانسجام والتنسيق فيما بينها، حيث تعدّ هذه الأمور بأجمعها رابطة، وأن ذلك الموجود المدبر هو الذي يوجد فيما بين تلك الموجودات هذه الروابط، وإيجاد الرابطة هذا هو بنفسه ضرب من الخلق».

مرة أخرى ترجع الربوبية في هذا النص إلى التدبير، وإيجاد الروابط بين الأشياء لكي تسير إلى الكمال الذي خلقت من أجله. والمدلول المفهومي الأخير لتوحيد الربوبية هو بيان وحدة التدبير الإلهي، وأن الله هو ربّ كل شيء ومالكة ومدبره، لا ربّ ولا مالك ولا مدبر سواه جلّ جلاله^(٢).

٣. الأدلة على التوحيد في الربوبية

يوجد نمطان من الاستدلال على التوحيد في الربوبية، أحدهما نقليّ وآخر عقليّ، نمرّ عليهما كما يلي:

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١١، ص ٢٨٩-٢٩٠.
 (٢) شرح الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة آية الله جوادي آملي، منشورات الزهراء، طهران، ١٤١٠هـ: القسم الثاني من المجلد السادس، ص ٢٠٠-٢٠١ بالفارسية.

أ) الدليل النقلي

بادئ ذي بدئ، نشير إلى حقيقة هي أن أدلة القرآن الكريم وروايات أهل البيت (عليهم السلام) وإن وصفت بحسب لغة الاصطلاح بأنها أدلة نقلية، إلا أنها في حقيقتها أدلة عقلية. فما يذكره القرآن الكريم والنصوص الروائية على صعيد أصول المعارف والمعتقدات ليست أموراً عبديّة وإنما هي استدلالات عقلية، وإن ذكرت تحت عنوان الدليل النقلي.

ربّما كان الدليل الأبرز الذي تعرّض له القرآن الكريم وروايات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) تبعاً لذلك هو دليل التمانع، وهو دليل عقليّ أيضاً، ساقه القرآن الكريم كدليل عقليّ ولم يسقه على نحو عبديّ، لأنّ من دأب القرآن حين يعرض مسألة أساسية من مبادئ أصول الدين أنّه يعرضها مع برهانها، وفقاً للقاعدة القرآنية التي تقول: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١).

برهان التمانع أشار إليه قوله سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢). المقصود من الآلهة في الآية هم الأرباب المتفرّقون على ما يفيدته قوله سبحانه: ﴿أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (يوسف: ٣٩).

وهذه الآية الكريمة تُعدّ من أمّهات الآيات التي استدلّ بها لإثبات التوحيد في الربوبية. والاستدلال في الآية الكريمة مبنيّ على قياس استثنائيّ له مقدّم وله تالٍ. الأمر المهمّ في كلّ قياس استثنائيّ مركّب من مقدّم وتالٍ ومن شرطية، أنّه لا بدّ فيه من إثبات أمرين:

١. التلازم بين المقدّم والتالي.

٢. بطلان التالي.

ولتطبيق ذلك على المقام، لابد من إثبات التلازم بين تعدد الآلهة والأرباب وبين فساد السماوات والأرض. هذا أولاً. وثانياً إثبات أن السماوات والأرض ليست فاسدة وإنما هي على نظم واحد متقن ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجدة: ٧) كما قوله تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (النمل: ٨٨).

المقدمة الأولى: أما الأمر الأول وهو إثبات التلازم بين تعدد الآلهة وفساد السماوات والأرض، فقد ذكرت وجوه عدة تكشف عن ذلك^(١)، نختار من بينها أحدها.

حاصل هذا الوجه: إننا لو فرضنا تعدد الآلهة، فمعنى ذلك أن كل إله يخلق ما ينسجم معه ويسانخه ويشاكله، وذلك لما ثبت في محله عقلاً ونقلاً، يكفينا في ذلك ما يصرح به القرآن: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ (الإسراء: ٨٤). فلو كان الآلهة متعددين، فسيتصرف كل إله على شاكلته، وفي النتيجة سيرتبط كل جزء من العالم بإلهه، فهذا الجزء يرتبط بإلهه وذاك بإلهه وهكذا. وحينئذ لا يترابط أجزاء العالم على نسيج نظام واحد ولا يسوده النظام الكلي العام، وهذا معناه فساد السماوات والأرض، حيث يأخذ كل إله بجزءه. هذا المعنى هو الذي يشير إليه الطباطبائي بقوله: «على أنه لو فرض كثرة الأرباب المدبرين لأمر العالم كما يقول به الوثنية، أدى ذلك إلى المحال من جهة أخرى، وهو فساد النظام.

بيان ذلك: أن الكثرة لا تتحقق إلا بالآحاد، ولا آحاد إلا مع تميز البعض

(١) ينظر: عشر مقالات حول المبدأ والمعاد، جوادى أملي، منشورات الزهراء، طهران، ١٤٠٥ هـ: ص ١٤٢ فما بعد؛ نهاية الحكمة: ص ٢٧٩ فما بعد؛ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ٢، ص ٤١٢ فما بعد؛ الإلهيات: ج ١، ص ٤١١ فما بعد؛ الميزان في تفسير القرآن: ج ١٤، ص ٢٦٦ فما بعد، وكذلك أجزاء أخرى من التفسير.

من البعض، ولا يتم تمييز إلا باشتغال كل واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتية يفقدها الواحد الآخر فيغاير بذلك الآخر ويتميزان، كل ذلك بالضرورة.

فلو كان أرباب متفرقون سواء اجتمعوا على فعل واحد أو كان لكل جهة من جهات النظام العالمي العام رب مستقل في ربوبيته كرب السماء والأرض ورب الإنسان وغير ذلك، أدى ذلك إلى فساد النظام والتدافع بين أجزائه^(١).

هذا بالنسبة للتحليل العقلي. أما من جهة القرآن الكريم نفسه، فقد بين ذلك على نحو استدلاي واضح، كما في الآية الكريمة: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ (المؤمنون: ٩١). فلو كان مع الله آلهة أخرى تشترك معه في الربوبية والتدبير، لانصرف كل إله إلى الذي خلقه لتدبيره، فيعزل هذا الجزء من العالم عن ذلك وهكذا. فقله: ﴿إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ «حجة على نفي التعدد ببيان محذوره؛ إذ لا يتصور تعدد الآلهة إلا بينونها بوجه من الوجوه بحيث لا تتحد في معنى ألوهيتها وربوبيتها، ومعنى ربوبية الإله في شطر من الكون ونوع من أنواعه تفويض التدبير فيه إليه، بحيث يستقل في أمره من غير أن يحتاج فيه إلى شيء غير نفسه حتى إلى من فوض إليه الأمر. ومن البين أيضاً أن المتباينين لا يترشح منها إلا أمران متباينان.

ولازم ذلك أن يستقل كل من الآلهة بما يرجع إليه من نوع التدبير وتنقطع رابطة الاتحاد والاتصال بين أنواع التدابير الجارية في العالم، كالنظام الجاري في العالم الإنساني عن الأنظمة الجارية في أنواع الحيوان والنبات والبر والبحر والسهل والجبل والأرض والسماء وغيرها، وكل منها عن كل منها، وفيه فساد السماوات والأرض وما فيهن^(٢).

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص ٢٨١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٥، ص ٦٢.

فقوله سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) معناه أنه لو فرض للعالم آلهة فوق الواحد لكانوا مختلفين ذاتاً متباينين حقيقة، وتباين حقائقهم يقضي بتباين تدبيرهم، فيتفاسد التدبيرات وتفسد السماء والأرض. وبهذا يتضح التلازم بين تعدد الآلهة وبين فساد العالم؛ لكن القرآن لم يكتف بهذا، بل أضاف على قوله: ﴿لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ لبيان محذور آخر، هو: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾. فهناك إذن لازم آخر يلزم من تعدد الآلهة تحدثت عنه الآية بصراحة.

إلى هذه الحقيقة يشير الطباطبائي بقوله: «وقوله: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ محذور آخر لازم لتعدد الآلهة تتألف منه حجة أخرى على النفي. بيانه: إن التدابير الجارية في الكون مختلفة، منها التدابير العرضية كالتدبيرين الجارين في البرّ والبحر والتدبيرين الجارين في الماء والنار، ومنها التدابير الطولية التي تنقسم إلى تدبير عام كليّ حاكم وتدبير خاص جزئيّ محكوم، كتدبير العالم الأرضي وتدبير النبات الذي فيه، وكتدبير العالم السماوي وتدبير كوكب من الكواكب التي في السماء، وكتدبير العالم المادي برمته وتدبير نوع من الأنواع المادية.

فبعض التدبير وهو التدبير العام الكليّ، يعلو بعضاً؛ بمعنى أنه بحيث لو انقطع عما دونه بطل ما دونه؛ لتقومه بما فوقه، كما أنه لو لم يكن هناك عالم أرضيّ أو التدبير الذي يجري فيه بالعموم، لم يكن عالم إنسانيّ ولا التدبير الذي يجري فيه بالخصوص. ولازم ذلك أن يكون الإله الذي يرجع إليه نوع عال من التدبير، عالياً بالنسبة إلى الإله الذي فوض إليه من التدبير ما هو دونه وأخص منه وأخس، واستعلاء الإله على الإله محال»^(١).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٥، ص ٦٢.

ومن جميع ما تقدّم يتحصّل إثبات ما نصّت عليه الآية في مقدّماتها الأولى من التلازم بين تعدّد الآلهة والأرباب وفساد النظام الكوني، إذ يلزم من التعدّد فساد هذا النظام الواحد ويفسد الترابط بين أجزاء الكون.

المقدّمة الثانية: وهي تتكفّل بطلان التالي، أي عدم وجود فساد فيما نشاهده في النظام الكوني، لينتج النتيجة المطلوبة: وهي عدم تعدّد الآلهة.

وعدم وجود الفساد في نظام الكون هو ما يصرح به القرآن ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (النمل: ٨٨). حيث يدلّ بوضوح على أنّ النظام الموجود هو النظام الأتقن الذي لا يتخلّله اضطراب ولا ينفذ إليه فساد. وفي آية أخرى يقول تعالى ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (الملك: ٣-٤).

فقد أشير في الآيتين إلى أنّ النظام الجاري في الكون نظام واحد متّصل الأجزاء مرتبط الأبعاض. وتوضيح ذلك أنّ: «المراد بنفي التفاوت اتّصال التدبير وارتباط الأشياء بعضها ببعض من حيث الغايات والمنافع المترتبة على تفاعل بعضها في بعض. فاصطكاك الأسباب المختلفة في الحلقة وتنازعها، كتشاجر كفتي الميزان وتصارعهما بالثقل والخفّة والارتفاع والانخفاض. فإنّهما في عين أنّهما مختلفان، تتفقان في إعانة من بيده الميزان فيما يريد من تشخيص وزن السلعة الموزونة»^(١).

لا يخفى أنّ الطباطبائي ساق مثال «الميزان» درءاً لإشكال قد يذهب إلى أنّ واقع التضادّ والتزاحم الموجود في العالم المادّي يقود إلى وقوع الفساد،

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٥، ص ٣٥٠.

خاصّة وأنّ هذا التنازع والتزاحم والتضادّ هو ممّا يلازم عالم المادّة. فما أَراده بالمثل، أنّ هذا التزاحم هو من النوع الذي يقود إلى التكامل في عالم المادّة، ويفضي إلى إخراج الأشياء من القوّة إلى الفعل، والعلل والأسباب بأجمعها وبما يتخلّلها من روابط تنتهي إلى الواجب بالذات، مدبّر الكون ربّ العالمين.

ما يؤيّد هذا الاستنتاج ويعضده الفقرة التالية التي جاءت بعد الفقرة السابقة مباشرة، حيث قال: «فقد ربّ الله أجزاء الخلقة بحيث تؤدّي إلى مقاصدها من غير أن يفوت بعضها غرض بعض أو يفوت من بعضها الوصف اللازم فيه لحصول الغاية المطلوبة»^(١).

وهناك شواهد قرآنية كثيرة لها دلالتها على المطلوب.

حاصل ما تقدم من البحث في الدليل النقلي أنّ كتاب الله أقام برهاناً على وحدة الربوبية لله سبحانه، وقد أثبت بذلك توحيد الربوبية والتدبير من خلال هذا القياس الاستثنائي المركّب من هذا المقدّم والتالي:

١. لو كان هناك أرباب وآلهة متعدّدون للزم فساد عالم الإمكان، وتخلخل أمر السماوات والأرض.

٢. والتالي باطل؛ لما ذكره القرآن في نصوص متعدّدة على الانسجام في النظام الكوني.

٣. فإذن المقدّم مثله وهو تعدّد الآلهة، وحين يبطل تعدّد الآلهة فلا يكون التدبير والربوبية إلّا لله ربّ العالمين وحده. وهو المطلوب.

إشكال الفساد وجوابه

السؤال الذي يمكن أن يواجه الاستدلال المتقدم هو: هل ينفي هذا

(١) المصدر السابق، ص ٣٥٠.

الاستدلال الفساد نفيًا تامًا ونهائيًا من الوجود؟ لو كان الأمر كذلك فكيف نتعامل مع آيات أخرى من كتاب الله تثبت وجود الفساد، كما في قوله سبحانه: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ (الروم: ٤١)، وقوله: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ (النمل: ٣٤). فكيف يتم الجمع بين النصوص القرآنية المتقدمة التي تبين أن هذا النظام هو النظام الأحسن والأكثر إتقانًا، وأنه لا تفاوت ولا فساد في صنع الله الذي أتقن كل شيء، وبين تلك النصوص القرآنية التي تصرّح بوجود الفساد وظهوره؟

الجواب باختصار: إن هناك نوعين من الفساد؛ أحدهما الفساد على مستوى العقل النظري، والآخر الفساد على مستوى العقل العملي، والحديث في نفي الفساد يدور على مستوى العقل النظري، ومتعلّقه ما يرتبط بالفساد في عالم الإمكان، في حين إن الآيات التي تتحدّث عن إثبات الفساد إنما تعني به الفساد على مستوى العقل العملي، الذي يعني باختصار كل ما يرتبط بإرادة الإنسان وفعله وعمله وما يمارسه في العالم من نشاط في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وعلى مستوى العلاقات الإنسانية في نطاق الأسرة والمجتمع الواحد أو في نطاق العلاقات بين الشعوب والأمم. وهكذا يتّضح أن الفساد الذي تنفيه المجموعة الأولى من الآيات هو غير الفساد الذي تثبته المجموعة الثانية، وبذلك يرتفع التعارض بالجمع بينهما من خلال هذا التمييز بين الدائرتين.

ب) الدليل العقلي

في البدء ينبغي التأكيد مرة أخرى أن البرهان الذي أقامه القرآن الكريم والذي تقدّمت الإشارة إليه، هو برهان عقليّ يعرف ببرهان التمانع. وإنّما

أدرجنه تحت عنوان الدليل النقلي لأنه جاء عن طريق النقل، وأن النقل هو الذي أسس له، لا أنه أمر تعبدّي.

وهناك أدلة عقلية أخرى، نتعرض لأحدها وهو الدليل العقلي الذي ينطلق من توحيد الخالقية، فيجعل وحدة الخالق وأنه واحد لا ثاني له، حداً أوسط يتم الانتقال منه إلى إثبات وحدة التدبير والربوبية، وبيان ذلك من وجهين:

الوجه الأوّل: يستند الاستدلال فيه على الربوبية والتدبير وأنهما يرجعان إلى الخالقية، وأن الخالقية تعني الربوبية والتدبير.

بيان ذلك: تقدم أن ربوبية العالم وتدبيره يعينان نظم العالم نظماً متقناً يؤدّي إلى إيصال كل موجود إلى كماله المطلوب وتحقق الغرض المنشود والغاية المترتبة من وجوده. والسؤال: ألا توجد روابط بين أجزاء الكون وأشياء الوجود؟ الارتباط واضح جليّ يلمسه الإنسان بالوجدان. فالإنسان العادي يدرك أنه لولا الماء لما استطاع أن يعيش، ولولا الغذاء لما دامت له حياة، ولولا الجاذبية لما استطاع أن يستقرّ، وهكذا إلى ملايين الروابط الجلّية والخصّية.

إذن فمعنى التدبير هو إيجاد هذه العلاقات والارتباطات بين أشياء الوجود ومكوناته على نحو خاصّ لبلوغ غاية معيّنة. فكأنك تقول إن الله خلق الأشياء وروابطها بعضها مع بعض، فبالتحليل العقلي نعرف أننا لسنا بإزاء وجودين، الأشياء وروابطها، بل الأشياء وروابطها شيء واحد.

بيان ذلك: حينما نقول (عليّ أبيض) فنحن هنا إزاء شيئين: عليّ والبياض، فالبياض قد يوجد وقد لا يوجد. ولكن حين نتحدّث عن عليّ الموجود الممكن، فلا نتحدّث عن عليّ وعن إمكان عارض عليه، بحيث يكون عليّ شيئاً وإمكانه شيئاً آخر وعرضاً زائداً عليه كاللون، بل هو نفسه. هكذا الحال

بالنسبة لوجود هذه الأشياء الموجودة في عالم الإمكان وارتباطاتها، فهما شيء واحد.

لو أخذنا الإنسان مثلاً فهو مخلوق على نحو مضطّر فيه إلى هذه العلائق بينه وبين الأشياء، كما هو عليه الحال في علاقته مع الهواء والماء والغذاء والضياء، بحيث لو فصلناه عن هذه الارتباطات لانتهى وجوده. وبذلك فإنّ هذه الارتباطات أخذت في نحو وجود هذا الموجود، لا أنّ هذا الموجود شيء والارتباطات شيء آخر وراء وجوده. تماماً كالسمك الذي خُلق بنحو له ارتباط مع الماء، فليس للسمك وجود ولا ارتباطه بالماء وجود آخر، بل هذا الوجود هو نحو وجود لا يمكنه أن يعيش إلاّ في الماء.

بعد بيان هذه المقدمات، نقول: الربوبية أو التدبير هو إيجاد الارتباط بين الأشياء، والارتباط مرجعه إلى نحو الوجود، ونحو الوجود أوجده الخالق (أوجده الله). وحيث إنّ الخالق واحد، فالربّ والمدبّر واحد أيضاً. وهو المطلوب.

هذا الوجه يثبت أنّ الربوبية ليست شيئاً وراء الخالقية، بل هي عينها، وهما شيء واحد أو هي شأن من شؤونها، وإن كنا نفصل بينهما لأغراض الدراسة والبحث.

ولا يخفى أن الحديث عن الربوبية والخالقية هو حديث عن حقيقتهما لا عن مفهومهما، وإلا فإنّ مفهوم الخلق يختلف عن مفهوم الربوبية والتدبير، لكنهما يرجعان إلى حقيقة واحدة. اذن ما دام الخالق واحداً فالربّ لا بدّ وأن يكون واحداً أيضاً.

الوجه الثاني: ينطلق من أنّ مدبّر الأشياء لا بدّ وأن يكون واقفاً على أسرار وجودها لكي يستطيع أن يوصلها من خلال تدبيره لها إلى كمالها اللائق

وغايتها المنشودة، ومن دون علمه الكامل بها لا يستطيع المدبّر أن يمارس دوره في التدبير، وأن يسوق كلّ شيء إلى كماله. ومن الواضح أن الأولى بالقيام بهذه المهمة على أتم وجه، هو خالق الأشياء؛ لأنّ الغير لا يستطيع أن يقوم بدور الخالق. فالخالق يعرف الأشياء وخصائصها وكنهها وجميع ما تنطوي عليه، ومن ثمّ فهو المقدم على غيره في القيام بأمر التدبير والربوبية، وما دام الخالق واحداً فالمدبّر والرّبّ واحد أيضاً، وهو المطلوب.

ومن الجدير بالذكر أن الفارق بين الوجهين في تقرير الدليل هو أن الوجه الثاني كان يتعامل مع الربوبية كشيء والخالقية كشيء آخر، ولكن بالنحو الذي تستلزم فيه الربوبية أن يكون الرّبّ خالقاً، بمعنى أنّ الذي يريد أن يكون ربّاً لا بدّ وأن يكون خالقاً، أمّا الوجه الأوّل فقد كان يفيد بأنّ الربوبية مرجعها إلى الخالقية وأنها شأن من شؤونها.

خلاصة الدرس الثالث والعشرين

١. الربّ في اللغة من «التربية»، وهي إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حدّ التمام.
٢. يتأسس المعنى الاصطلاحي للربّ والتدبير على المعنى اللغوي. فتدبير أمر العالم: نظم أجزاءه نظماً متقناً بحيث يتّجه كلّ شيء إلى غايته.
٣. انتقل البحث بعد ذلك إلى بيان الأدلّة على توحيد الربوبية، فالبرهان القرآني الذي يتركز حول قوله سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. وهو الدليل الذي عُرف بعنوان برهان التمانع.
٤. جاء «الفساد» في الاستعمال القرآني على نحوين؛ فساد مرتبط بالعقل النظري، وفساد مرتبط بالعقل العملي. ما يلزم من تعدّد الآلهة وينفيه القرآن نفيّاً قاطعاً هو الفساد الذي يرتبط بالعقل النظري وانفساخ العالم. أمّا الآيات التي أشارت إلى وجود الفساد ففي مقام الحديث عن الفساد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وغير ذلك ممّا يرتبط بالعقل العملي. ووقوع هذا الفساد ممكن، بل واقع، لكنّه قبيح ولا يرتضيه القرآن. إذن لا تعارض بين الفساد الذي تنفيه الآية ودليل التمانع والفساد الذي تثبته الآيات الأخرى.
٥. هناك دليل آخر يقوم على إثبات التوحيد في الربوبية والتدبير من خلال التوحيد في الخالقية، وعرضه من خلال وجهين، الأول تعامل مع الربوبية بوصفها حقيقة ترجع إلى الخالقية وشأن من شؤونها، ومن ثمّ من يكون خالقاً لا بدّ أن يكون ربّاً. أمّا الوجه الثاني فتعامل مع الربوبية كشيء والخالقية كشيء آخر، لكن على النحو الذي تستلزم فيه الربوبية أن يكون الربّ خالقاً، ومن ثمّ فمن يكون ربّاً لا بدّ أن يكون خالقاً.

الدرس الرابع والعشرون

الأسماء الحسنى

(١)

١. في معنى الاسم
٢. أقسام الأسماء الإلهية
٣. الاسم التكويني عين المسمى الخارجي
٤. الفرق بين الاسم اللفظي والاسم التكويني
٥. المراد من الأسماء وأسماء الأسماء
٦. أقسام الأسماء الإلهية التكوينية
٧. المراد من الاسم الأعظم

الأسماء الحسنى

يبين لنا القرآن الكريم بوضوح أن ما من كمال وجودي في عالم الإمكان إلا وينسبه لله سبحانه. وهذا هو مقتضى الربوبية العامة ومقتضى خالقيته تعالى. فالله تعالى خالق كل شيء، فكل ما يصدق عليه شيء فهو مخلوق له: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦)، لما تبين في الدرس السابق من أن مرجع الربوبية إلى الخالقية. أي أن الله سبحانه رب كل شيء، لأنه خالق كل شيء. ومن النصوص القرآنية التي تدل على نسبة الكمالات الوجودية لله حصراً، قوله سبحانه عن الولاية مثلاً: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ (الشورى: ٩)، وعن الإحياء والإماتة قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾ (الحجر: ٢٣) كما قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ﴾ (ق: ٤٣)، وعن الرزق قوله عز من قائل: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (الذاريات: ٥٨)، وعن الغنى قوله: ﴿هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (الحديد: ٢٤)، وعن العزة قوله: ﴿فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ (النساء: ١٣٩)، وعن الحكم قوله: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧)، وعن القوة قوله: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ (البقرة: ١٦٥)، وعن الحياة قوله: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (المؤمن: ٦٥) وهكذا بقيّة الآيات التي تفيد حصر هذه الكمالات بالله وحده.

هذه نتيجة تنسجم تمام الانسجام مع التوحيد الأفعالي. مضافاً إلى أنها من مقتضيات الاشتغال على الأسماء الحسنى. فعندما ينص القرآن على قوله: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا

يَعْمَلُونَ ﴿الأعراف: ١٨٠﴾، وعندما يقول: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (طه: ٨)، وعندما يقول: ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الحشر: ٢٤)؛ فَإِنَّ مقتضى اتّصافه تعالى بالأسماء الحسنى أن يكون واجداً لكلّ كمال وجودي، على أحسن وجه وأكمله وأسماءه.

وقد تقدم البرهان على المعنى ذاته من خلال قاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها». ومفاد هذه القاعدة أنّ الذات الإلهية المقدّسة لا يشدّ عنها كمال، بل لها من كلّ كمال وجودي أعلاه وأشرفه.

ولا يخفى أنّ قاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء» هي المقابل الذي يطرحه البحث الفلسفي، بإزاء الصياغة التي يطرحها القرآن للقاعدة ذاتها من خلال قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾.

فالمنهجان القرآني والعقلي يتفقان على القاعدة في محتواها الأساس الذي يفيد بأنّ الله من كلّ كمال وجودي أحسنه (بحسب النصّ القرآني) أو أعلاه وأشرفه (بحسب لغة البحث العقلي) وإن كانا يختلفان في التعبير عنها.

في ضوء هذه المقدّمة التي تبين صلة الأسماء الحسنى ببحث التوحيد الأفعالي؛ خاصّة ما يرتبط بالتدبير والربوبيّة، نسعى إلى متابعة البحث من خلال المحاور التالية:

١. في معنى الاسم.
٢. أقسام الأسماء الإلهية.
٣. الاسم التكويني عين المسمّى الخارجي.
٤. الفرق بين الاسم اللفظي والاسم التكويني.
٥. المراد من الأسماء وأسماء الأسماء.
٦. أقسام الأسماء الإلهية التكوينية.

٧. المراد من الاسم الأعظم.
٨. ارتباط الإنسان بالله تعالى بواسطة أسائه تعالى.
٩. تدبير الأسماء للوجود.
١٠. دور الملائكة في التدبير.
١١. إشكالية التعارض.
١٢. المظهر الإنساني للاسم الأعظم.

١. في معنى الاسم

الاسم لغة: أصله من الوسم والسمة وهي العلامة (للمسمّى)^(١).
 الاسم في الاصطلاح: هو نفس ما عليه في اللغة، إذ الاسم علامة على المسمّى، وقد أشارت جملة من الروايات إلى هذا المعنى، فعن علي بن الحسن بن علي بن فضال، عن أبيه، قال: سألت الرضا علي بن موسى (عليهما السلام)، عن بسم الله، قال: معنى قول القائل بسم الله أي أسم على نفسي سمة من سمات الله (عزّ وجلّ) وهي العبادة. قال: فقلت له: ما السمة؟ فقال: العلامة^(٢).
 وعن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «الاسم ما أنبأ عن المسمّى»^(٣). والإنباء هو العلامة والكشف والحكاية.
 وعن الإمام الرضا (عليه السلام) أيضاً قال: «الأسماء فهي واحدة، وهي دلالة على المسمّى»^(٤).

(١) انظر لسان العرب، مصدر سابق: مادة سما.

(٢) التوحيد، مصدر سابق: ص ٢٢٩.

(٣) مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، مطبعة الحيدرية النجف: ج ١، ص ٣٢٥.

(٤) التوحيد، مصدر سابق: ص ٦٢.

وبهذا يتضح أنّ الاسم بالمعنى الاصطلاحي يلتقي مع المعنى اللغوي في دلالته على المسمّى.

٢. أقسام الأسماء الإلهية

تقسم الأسماء الإلهية إلى قسمين:

القسم الأول: الأسماء الإلهية اللفظية

المقصود من الاسم اللفظي هو اللفظ الموضوع لمسمّى خارجي، فيكون هذا اللفظ علامة وحاكياً عن الواقع الخارجي، كما هو الحال في الأسماء المتعارفة عندنا حيث وضعت للحكاية عن مسمّيات خارجية وتميز الذوات الخارجية عن بعضها.

ومن الواضح أنّ الاسم اللفظي لا يكون عين المسمّى الخارجي، لأنّ الاسم اللفظي من مقولة الكيف المسموع، فتكون حكايته عن الخارج بواسطة الصور والمفاهيم الذهنية، أمّا الأعيان الخارجية فهي ليست من مقولة الكيف المسموع وإنما هي إمّا جواهر أو أعراض.

إذن الاسم اللفظي يستحيل أن يكون عين الواقع الخارجي، وبناءً على هذا فإنّ الذات الإلهية لها أسماء لفظية مجعولة وهي عبارة عن الألفاظ التي وضعت للدلالة على الذات المقدسة، أو على صفة من صفاتها الجمالية والجلالية كلفظ العالم والقادر والحي ونحوها، ويستحيل أن تكون هذه الأسماء اللفظية متّحدة مع الذات الإلهية.

وإلى هذا المعنى أشارت جملة من الروايات منها:

١. عن عبد الرحمن بن أبي نجران قال: «كتبت إلى أبي جعفر (عليه السلام) قلت

له: جعلني الله فداك نعبد الرحمن الرحيم الواحد الأحد الصمد؟ قال: فقال:

إنَّ من عبد الاسم دون المسمّى بالأسماء أشرك وكفر و جحد ولم يعبد شيئاً، بل عبد الله الواحد الأحد الصمد المسمّى بهذه الأسماء دون الأسماء، إنَّ الأسماء صفات وصف بها نفسه...»^(١).

٢. ما رواه الكليني عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن أسماء الله واشتقاقها: «الله مما هو مشتق؟ قال: فقال لي: يا هشام الله مشتق من إله والإله يقتضي مألوهاً، والاسم غير المسمّى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد، أفهمت يا هشام؟ قال: فقلت: زدني. قال: إنَّ لله تسعة وتسعين اسماً، فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كل اسم منها إلهاً، ولكن الله معنى يدلّ عليه هذه الأسماء وكلّها غيره، يا هشام الخبز اسم للمأكل والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق، أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل به أعداءنا والمتخذين مع الله (عزّ وجلّ) غيره؟ قلت: نعم، قال: فقال: نفعلك الله به وثبتك يا هشام. قال هشام: فوالله ما قهرني أحد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا»^(٢). وغير ذلك من الروايات التي تشير إلى المعنى ذاته.

القسم الثاني: الأسماء الإلهية التكوينية

لأجل بيان المطلوب بشكل واضح ينبغي الإشارة إلى الفرق بين الاسم والصفة.

إنَّ الصفة تدلّ على معنى متلبّس بالذات سواء كان هذا المعنى من المعاني المتّحدة مع الذات أم لا، من قبيل صفة الحياة التي هي من الصفات الذاتية المتّحدة مع الذات، والرازقية التي هي من الصفات الفعلية الخارجة عن

(٢٠١) الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٧ - ٨٨.

الذات، ونحوها من الصفات الأخرى.

أمّا الاسم: فهو الذات مأخوذة بوصف صفة معيّنة أو أكثر.

فمثلاً حين يوصف زيد بالعلم، فيقال له عالم، فقد أخذت الذات (زيد) مع صفة العلم. وقد أشار إلى هذا المعنى الطباطبائي بقوله: «لا فرق بين الصفة والاسم، غير أنّ الصفة تدلّ على معنى من المعاني يتلبّس به الذات أعمّ من العينية والغيرية، والاسم هو الدالّ على الذات مأخوذة بوصف. فالحياة والعلم صفتان، والحيّ والعالم اسمان. وإذا كان اللفظ لا شأن له إلاّ الدلالة على المعنى وانكشافه به، فحقيقة الصفة والاسم هو الذي يكشف عنه لفظ الصفة والاسم، فحقيقة الحياة المدلول عليها بلفظ الحياة هي الصفة الإلهية وهي عين الذات، وحقيقة الذات بحياتها التي هي عينها هو الاسم الإلهي، وبهذا النظر يعود الحي والحياة اسمين للاسم والصفة وإن كانا بالنظر المتقدّم نفس الاسم ونفس الصفة»^(١).

في هذا الضوء فلو فرضنا أنّ زيدا مثلاً متّصف بعدّة صفات كالعلم والعدالة والإحسان والفقاهة والطبابة... وأخذنا زيدا بقيد صفة العلم سُمّي عالماً، أمّا إذا أخذناه من حيثية الإحسان فيقال محسن، وهكذا بالنسبة لبقية الصفات. فزيد حقيقته الخارجية واحدة، لكن صفاته متعدّدة.

ومن هنا يتّضح أنّ اختلاف الصفات لا يلزم منه تعدّد الذوات، بل قد يلزم من اختلاف الصفات والحيثيات تعدّد الذوات وقد لا يلزم.

إذاً الفرق بين الصفة والاسم هو أنّ الصفة الخارجية تدلّ على تلبّس الذات بمعنى من المعاني، أمّا الاسم فهو الذات الخارجية مع صفة من

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

الصفات. وبعد بيان هذه المقدمة يتّضح: أنّ الاسم التكويني يطلق على الذات الخارجية مأخوذة مع صفة معيّنة.

٣. الاسم التكويني عين المسمى الخارجي

انطلاقاً مما انتهينا إليه في المقدمة السابقة وهو أنّ الاسم التكويني هو الذات الخارجية متحيّثة بصفة معيّنة، يتّضح أنّ الاسم التكويني هو عين الذات الخارجية أي عين المسمى، إلاّ أنّه يحكي عن حيثية من حيثيات المسمى (الذات الخارجية). فاسم العالم مثلاً يحكي عن الذات مع حيثية العلم، واسم المحسن يحكي عن الذات بوصفها بصفة الإحسان وهكذا، وبهذا يتّضح أنّ الاسم التكويني هو عين المسمى خارجاً.

٤. الفرق بين الاسم اللفظي والاسم التكويني

في ضوء ما تقدّم من بيان المراد من الاسم اللفظي والتكويني، يتّضح الفرق بينهما، وهو أنّ الاسم اللفظي من مقولة كيف المسموع، ومن المستحيل أن يتّحد مع الذات الخارجية، التي هي من مقولة الأعيان الخارجية، أمّا الاسم التكويني - الذي هو الذات الإلهية مأخوذة مع صفة معيّنة - فهو عين المسمى، وليس من مقولة الألفاظ وإنّما من مقولة الأعيان الخارجية. ولعلّ أفضل مؤشر يشير إلى هذا المعنى هو ما حفلت به النصوص الروائية على نحو ما في الحديث المتقدّم الذي أشار فيه الإمام (عليه السلام) بقوله: «إنّ من عبد الاسم دون المسمى بالأسماء أشرك وكفر و جحد ولم يعبد شيئاً، بل اعبد الله الواحد الأحد الصمد المسمى بهذه الأسماء دون الأسماء. إنّ الأسماء صفات وصف بها نفسه...»^(١).

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٧ - ٨٨.

ومن هنا يتّضح سبب وصف من يعبد الاسم بكونه كافراً؛ وهو لأنّ الاسم اللفظي شيء اعتباري، فلا تكون عبادته عبادة لله تعالى.

وإلى هذا المعنى يشير السيّد الخوئي بقوله: «في كلّ شيء دلالة على وجود خالقه وتوحيده، وكما تختلف الأسماء الإلهية اللفظية من حيث دلالتها، فيدلّ بعضها على نفس الذات بما لها من صفات الكمال، ويدلّ بعضها على جهة خاصّة من كمالها على اختلاف في العظمة والرفعة، فكذلك تختلف الأسماء التكوينية من هذه الجهة، وإن اشترك جميعها في الكشف عن الوجود والتوحيد، وعن العلم والقدرة وعن سائر الصفات الكمالية. ومنشأ اختلافها: أنّ الموجود إذا كان أتمّ كانت دلالاته أقوى، ومن هنا صحّ إطلاق الأسماء الحسنی على الأئمّة الهداة، كما في بعض الروايات»^(١).

٥. المراد من الأسماء وأسماء الأسماء

تطلق كلمة الأسماء على الأسماء التكوينية، أمّا أسماء الأسماء فيراد منها الأسماء اللفظية، والوجه في ذلك هو أنّ دلالة الأسماء التكوينية على الذوات الخارجية دلالة حقيقية، لأنّ الاسم التكويني هو عين المسمّى - كما تقدّم - ومن هنا كانت الأسماء التكوينية أحقّ أن تسمّى بالأسماء، بخلاف الأسماء اللفظية فإنّ دلالتها على الذوات الخارجية دلالة اعتبارية؛ ولذا استحققت أن يطلق عليها أسماء الأسماء.

٦. أقسام الأسماء الإلهية التكوينية

كما أنّ الصفات الإلهية تنقسم إلى صفات ذاتية وأخرى فعلية، كذلك الأسماء الإلهية التكوينية تنقسم هي الأخرى إلى أسماء ذاتية وأسماء فعلية،

(١) البيان في تفسير القرآن، السيّد الخوئي، دار الزهراء، بيروت، ط ٤، ١٩٧٥ م: ص ٤٣٣.

والوجه في ذلك أنّ الأسماء الإلهية التكوينية هي الذات مأخوذة مع صفة معيّنة، وحيث إنّ الصفات الإلهية تنقسم إلى صفات ذاتية وأخرى فعلية، فتكون الأسماء الإلهية منقسمة بتبعها، فالأسماء التكوينية تنقسم إلى:

١. الأسماء الذاتية: وهي الأسماء التي تطلق على الذات الإلهية المأخوذة مع صفة من الصفات الذاتية، كاسم الحي والعليم والقدير.

٢. الأسماء الفعلية: وهي الأسماء التي تطلق على الذات الإلهية المأخوذة مع صفة من الصفات الفعلية كاسم الخالق والرازق ونحوها.

إلى هذا المعنى يشير الطباطبائي بقوله: «إنّ هذه الألفاظ المسماة بأسماء الله إنّما هي أسماء الأسماء، وإنّ ما تدلّ عليه وتشير إليه من المصداق - أعني الذات مأخوذة بوصف ما - هو الاسم بحسب الحقيقة.

وعلى هذا فبعض الأسماء الحسنى عين الذات وهو المشتمل على صفة ثبوتية كمالية كالحي والعليم والقدير. وبعضها زائد على الذات خارج منها وهو المشتمل على صفة سلبية أو فعلية كالخالق والرازق، لا تأخذه سنة ولا نوم. هذا في الأسماء وأما أسماء الأسماء - وهي الألفاظ الدالة على الذات المأخوذة مع وصف من أوصافها - فلا ريب في كونها غير الذات، وأنها ألفاظ حادثة قائمة بمن يتلفظ بها»^(١).

وقد أشار الطباطبائي إلى أنّ ثمة من ذهب إلى أنّ الاسم هو عين المسمّى ومن ثمّ تكون عبادة الاسم هي عبادة للمسمّى^(٢).

إنّ المشكلة التي أوقعتهم في هذا الوهم هي أنّهم خلطوا بين الأسماء وهي الأسماء التكوينية، وبين أسماء الأسماء التي هي الأسماء اللفظية، فحسبوا أنّ

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٣، ص ٢٢٩.

(٢) انظر الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٣، ص ٢٣٠.

المراد من عينية الأسماء مع الذات عينية أسماء الأسماء؛ لذا قالوا إنّ الاسم عين المسمّى وإنّ عبادة الاسم هي عبادة المسمّى.
وقد تقدّمت الروايات التي تشير إلى أنّ الاسم اللفظي غير الذات الإلهية من قبيل الرواية التي نقلناها عن هشام بن الحكم أنّه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن أسماء الله واشتقاقها...»^(١) وغيرها مما يكشف عن الفرق بين الاسم اللفظي والاسم التكويني.

الأثر الخارجي يترتب على الاسم التكويني لا اللفظي

من الواضح أنّ الأثر الخارجي للأسماء الإلهية لا يترتب على الأسماء اللفظية التي هي أسماء الأسماء؛ لأنّ الاسم اللفظي هو مفهوم ذهنيّ اعتباري يتحقّق من خروج صوت من طريق الحنجرة.. ومثل هذا الأمر الاعتباري يستحيل أن يتصرّف ويؤثّر في نظام التكوين، وأن تكون له القدرة على الخلق والرزق و... فالمريض مثلاً حينما يدعو بالشفاء بقوله «يا شافي» فالمؤثّر بالشفاء ليس هو لفظ الشافي، وإنّما هو الاسم التكويني، أي الذات الإلهية مع صفة كونه قادراً على الشفاء. ومما يشهد لذلك: عدم تأثير الدعاء لو صدر من حجر، بخلاف ما لو صدر من نبيّ أو وصيٍّ مثلاً. فلو كان التأثير بمجرد التلفّظ بألفاظ الدعاء، لكان الدعاء مؤثراً وإن صدر من أيّ إنسان كان، بل ولو صدر من حجر.

«فالأثار الخارجية من الخلق والرزق والإحياء والإماتة والحشر والنشر و... غير مترتبة على اسم لفظيّ وهو صوت مسموع عرضيّ قائم بمخارج الفم فإن، بل صادرة من ناحية المعنى، وهذا المعنى أيضاً غير مؤثّر بما أنّه

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٧.

صورة خيالية مثلاً بالضرورة، فإنها مثل اللفظ، وهي فانية في المصداق الخارجي، على أن هذا المؤثر - كائناً ما كان - فهو مؤثر بوجوده العيني، ومن المستحيل دخول مثل هذا الوجود في الذهن»^(١).

فالذي له الآثار الخارجية من الإحياء والخلق... هو الاسم التكويني، وهو الذات مأخوذاً بوصف من الأوصاف.

٧. المراد من الاسم الأعظم

لكي يتضح المراد من الاسم الأعظم بوضوح، ينبغي تقديم مقدمة تساهم في تحقيق المطلوب، وحاصلها أن للأسماء الإلهية التكوينية مراتب متعددة تختلف سعة وضيقاً، كما سيوضح من المبحث الآتي:

الاسماء الإلهية عامة وخاصة

المقصود من عمومية وخصوصية الأسماء الإلهية التكوينية، هو أن لكل اسم إلهي تكويني أثراً خاصاً يختلف سعة وضيقاً وعموماً وخصوصاً، في ضوء الآثار الصادرة منها، فهناك أسماء تكوينية عامة نتيجة عمومية آثارها الكاشفة عنها، وكذلك توجد أسماء تكوينية خاصة تبعاً للآثار المترتبة عليها. فمثلاً اسم العالم فهو خاصّ بالنسبة إلى اسم الحي، وعامّ بالنسبة إلى اسم السميع والبصير والشهيد واللطيف، واسم الرازق خاصّ بالنسبة لاسم الرحمن وعامّ بالنسبة إلى اسم الشافي والهادي وهكذا..

إذا اتضح هذه المقدمة نقول: إن الاسم الأعظم هو أوسع الأسماء وأكثرها أثراً، بمعنى أن الاسم الأعظم هو الاسم الذي لا يوجد اسم أوسع وأعمّ منه أثراً.

(١) الرسائل التوحيدية، مصدر سابق: رسالة الأسماء، ص ٥٩.

هذه الحقيقة يقرّها الطباطبائي بقوله: «فالأسماء الحسنی عرض عريض تنتهي من تحت إلى اسم أو أسماء خاصّة لا يدخل تحتها اسم آخر ثم تأخذ في السعة والعموم. ففوق كلّ اسم ما هو أوسع منه وأعمّ حتّى تنتهي إلى اسم الله الأكبر الذي يسع وحده جميع حقائق الأسماء وتدخل تحته شتات الحقائق برمتها، وهو الذي نسّميه غالباً بالاسم الأعظم»^(١).

ومن هنا يتضح أنّ الاسم الأعظم هو أوسع الأسماء الإلهية أثراً، وأنّ البركات النازلة منه هي أكبر البركات وأتمّها، وله يخضع كلّ شيء. وهذا المعنى يتلاءم مع كون المراد من الاسم الأعظم الذات الإلهية مأخوذة بجميع كمالاتها. وبهذا يتبيّن أنّ الاسم الأعظم ليس هو المعنى الشائع بين الناس من أنّه اسم لفظي من أسماء الله تعالى متى ما دعي به استجيب، وأنّه مؤلّف من حروف مجهولة لنا.

الاسم اللفظي للاسم الأعظم

في ضوء التمييز بين الاسم اللفظي والاسم التكويني، وأنّ لكلّ اسم تكويني اسماً لفظياً يطلق عليه اسم الاسم، يتبين أنّه أعظم وأوسع الأسماء التكوينية، الذي هو الاسم الأعظم له اسم لفظي وهو لفظ الجلالة «الله». ومما يشهد على هذه الحقيقة أنّ لفظ الجلالة «الله» يوصف به جميع الأسماء الإلهية الحسنی وسائر أفعاله، فيقال الله الرحمن الرحيم، ورحم الله وعلم الله ورزق الله، ولا يقع لفظ الجلالة صفة لباقي الأسماء الإلهية.

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

خلاصة الدرس الرابع والعشرين

١. أثبتت الأدلة النقلية والعقلية بأن الله من كل كمال وجودي أحسنه وأكمله.
٢. من التطبيقات القرآنية التي تدلّ على نسبة الكمالات الوجودية لله حصراً، قوله سبحانه عن الولاية مثلاً: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ (الشورى: ٩)، ونحوها من النصوص التي تتحدث عن الإحياء والإماتة...
٣. هذه نتيجة تنسجم تمام الانسجام مع التوحيد الأفعالي؛ مضافاً إلى أنها من مقتضيات الاشتغال على الأسماء الحسنى.
٤. إن قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء» هي المقابل الذي يطرحه البحث العقلي، للصيغة التي يطرحها القرآن للقاعدة ذاتها من خلال قوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾.
٥. الأسماء الإلهية تنقسم إلى قسمين.
الأسماء اللفظية: وهي الأسماء الموضوعية لمسمى خارجي كما هو الحال في الأسماء المتعارفة عندنا.
- الأسماء التكوينية: والمقصود من الاسم التكويني هو الذات الخارجية مأخوذة مع صفة معينة أو أكثر.
٦. الفرق بين الاسم اللفظي والتكويني، هو أن الاسم اللفظي من مقولة الكيف المسموع ويستحيل أن يتحد مع الذات الخارجية التي هي من مقولة الأعيان الخارجية. أمّا الاسم التكويني فهو عين المسمى الذي هو الذات الخارجية وليس من مقولة الألفاظ، وإنما من مقولة الأعيان الخارجية، وقد أشارت لذلك جملة من الروايات.

٧. يطلق على الأسماء اللفظية: أسماء الأسماء، وعلى الأسماء التكوينية:

الأسماء.

٨. تنقسم الأسماء الإلهية التكوينية إلى أسماء ذاتية وأخرى فعلية.

والأسماء الذاتية هي الذات الإلهية مأخوذة مع صفة من الصفات الذاتية

كاسم الحي والعليم والقدير.

أما الأسماء الفعلية فهي الذات الإلهية مأخوذة مع صفة من الصفات

الفعلية، كاسم الخالق والرازق ونحوهما.

٩. تبين أن الأثر الخارجي يترتب على الاسم التكويني، لا على الاسم

اللفظي.

١٠. الأسماء الإلهية عامّة وخاصّة، والمقصود من العامّة هي الأسماء التي

لها أثر أوسع وأكثر.

١١. الاسم الأعظم هو أكثر وأوسع الأسماء الإلهية أثراً، ولا اسم أوسع

منه أثراً. الاسم اللفظي للاسم الأعظم هو لفظ الجلالة «الله».

الدرس الخامس والعشرون

الأسماء الحسنى

(٢)

٨. ارتباط الإنسان بالله بواسطة أسمائه تعالى

٩. تدبير الأسماء للوجود

١٠. دور الملائكة في التدبير

١١. إشكالية التعارض

الأسماء الحسنى

٨. ارتباط الإنسان بالله تعالى بواسطة أسمائه تعالى

إنَّ الإنسان يرتبط بالله تعالى بواسطة أسماء الله التكوينية، لا من طريق الذات الإلهية، لأنَّ ذاته تعالى لا متناهية، فلا يمكن معرفتها والاطلاع عليها؛ لعدم إمكان إحاطة المتناهي باللامتناهي، ولكي يتضح هذا المعنى بشكل واضح لابدَّ من تقديم عدد من المقدمات.

المقدمة الأولى: إنَّ الله تعالى خلق الخلق لأجل معرفته. وهذا المعنى هو صريح جملة من النصوص القرآنية والروائية، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وقد فسرت العبادة بالمعرفة، إذ لا يمكن أن تتحقق العبادة إلا من خلال معرفة من سنخها؛ فإنَّ الإنسان الجاهل بالله تعالى قد يعبد غير الله تعالى.

وفي الحديث القدسيّ «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»^(١)، ولذا ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «أول الدين معرفته»^(٢). إذا غاية المعرفة الوصول إلى الله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠). ومن الواضح أنَّ فائدة وثمرة معرفة الله تعالى إنما ترجع إلى نفس الفعل وهو الإنسان، لأجل أن يتكامل من خلالها، لأنَّ الله تعالى غني عن

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٨٤، ص ١٩٩.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٤.

العالمين، لذا ورد في الحديث القدسي: «يا بن آدم خلقت كل شيء لأجلك»^(١) إذا غاية خلق الله تعالى للإنسان هو معرفة الله تعالى.

المقدمة الثانية: استحالة معرفة الذات الإلهية. بما أن الذات الإلهية لا متناهية وغير محدودة بحد؛ فيستحيل معرفتها والاطلاع عليها، لاستحالة إحاطة المتناهي - وهو الإنسان - باللامتناهي.

إن قيل: لو سلمنا أن الذات الإلهية لا يمكن التعرف عليها لأنها لا متناهية، إلا أنه يمكن التعرف عليها من خلال صفاته تعالى.

فالجواب: ثبت في محله أن جملة من صفات الله تعالى من قبيل العلم والقدرة والحياة ونحوها من الصفات الذاتية هي عين الذات، فكما لا يمكن معرفة الذات الإلهية لعدم القدرة على الإحاطة بها لعدم تناهيها، فكذلك لا يمكن التعرف على صفاته تعالى.

النتيجة: في ضوء هاتين المقدمتين - من أن غاية الخلق هو المعرفة الإلهية وأن معرفة الله تعالى مستحيلة وغير ممكنة - اقتضت حكمة الله تعالى أن يوجد للإنسان في عالم الإمكان نماذج من مخلوقاته تكون مظاهر لأسمائه المباركة، فيوجد الله تعالى نماذج لكي تكون مظهراً وتجلياً لقدرته وعلمه ونحوهما من أسمائه وصفاته المباركة؛ لأجل أن يتمكن الإنسان من الارتباط بالله تعالى من خلالها، وقد اصطلح عليها القرآن الكريم بـ«الآيات».

فأينما وجدت صفة من صفات الكمال سواء على مستوى الموجودات المجرّدة أم على مستوى الموجودات المادية، فإن خالقها ومبدعها يكون واجداً

(١) فيض القدير في شرح الجامع الصغير، الشوكاني، تحقيق: تصحيح أحمد عبد السلام الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، دار الكتب العلمية، بيروت: ج ٥، ص ٤٤٦.

لتلك الكمالات بنحو أعلى وأشرف، لذا قال تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ (الروم: ٢٧)، إذ لو لم يكن معطي هذه الكمالات واجداً لها بنحو أعلى وأشرف لا يكون معطياً، لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه. وكذلك لو فرض معطي الكمالات مساوياً لكمالات المعطى، فلا يعدّ المعطي معطياً، إذ لا مرجح لكونه هو المعطي دون الآخر المساوي له، لأنّه ترجيح بلا مرجح.

من هنا يتّضح أنّ طريق معرفة الله تعالى والارتباط به تنحصر بالآيات والعلامات، وبتعبير القرآن: بالتجليات في مخلوقاته.

لأجل بيان مسألة التجلي والظهور، يمكن الاستعانة بمثال المرأة؛ فإنّ الصورة التي تظهر في المرأة هي آية وعلامة دالة على صاحبها، وليست الصورة التي في المرأة هي عين الوجود الخارجي لصاحب الصورة.

وهذا يتبيّن أنّ الأفعال من قبيل الخلق والإحياء والإماتة والتوقي ونحوها من الأفعال التي ينسبها القرآن الكريم ويصفه به تعالى، ثم يعود ينسبها تارة أخرى إلى مخلوقاته، إنّما هي على نحو الصورة المرآتية؛ بمعنى أنّ هذه المخلوقات تُنسب إليها هذا الأفعال بما هي مظهر لخالقية الله تعالى وقدرته وتجلّ لها، لا أنّ هذه المخلوقات تمتلك شيئاً قبال الله تعالى، بل كلّ ما تملكه يمثل إراءة ومظهراً لما هو موجود عند الله تعالى.

يعضد هذا المعنى ما ورد في المعاجم اللغوية التي أشارت إلى معنى الآية وهي العلامة الظاهرة، وأنّ كلّ شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره، فمتى أدرك مدرك الظاهر منها علم أنّه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته فإذا أدرك الإنسان الصورة علم أنّه قد أدرك ذا الصورة^(١).

(١) انظر المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق: مادة: أبي، ص ٣٣.

ويتحصّل مما تقدّم أنّ أسماءه تعالى تتجلّى وتظهر في آية من آياته وفي خلق من مخلوقاته، وكلّ مظهر من مظاهر أسمائه تعالى يُظهر أثر ذلك الاسم الإلهي. فمثلاً من أسمائه تعالى المميت، فنجد أنّ مظهره في عالم الإمكان ملك الموت، الذي يظهر منه نفس الفعل الذي يعدّ من ذلك الاسم، لكن بإقدار الله تعالى وإذنه. وهكذا الأمر بالنسبة لباقي الأسماء الإلهية.

٩. تديير الأسماء للوجود

تبيّن مما تقدّم أنّ تديير العالم الإمكان من خلال أسماء الله الحسنى: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٨٠). هناك حقيقة أخرى تحدّث عنها القرآن الكريم أيضاً، وهي نسبة عدد كبير من الأفعال إلى مخلوقات الله كالملائكة والجنّ والناس من الأنبياء والأوصياء والأولياء وغيرهم.

فمن جهةٍ ينسب القرآن عدداً كبيراً من الأفعال إلى الله سبحانه على نحو الحصر، وفي الوقت ذاته ينسب الأفعال ذاتها إلى مخلوقاته ملائكة وجنّ وإنساً. الأمثلة على ذلك كثيرة، فبعد أن حصر القرآن فعل الإحياء والإماتة بالله، وصرّح بأنّ الله وحده هو المميت والمحيي، يرجع ليسند الإحياء إلى غيره، كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢)، أو في قوله سبحانه على لسان عيسى (عليه السلام): ﴿وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ٤٩). كذلك الحال في الإماتة، كما في قوله سبحانه: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ (السجدة: ١١)، وقوله: ﴿تَوَفَّتَهُ رُسُلُنَا﴾ (الأنعام: ٦١).

ومن جهةٍ أخرى نجد أنّ القرآن الكريم بعد أن يثبت أنّ الله هو الغنيّ الحميد وأنّه لا غنيّ سواه، يرجع ليسند الغنى والإغناء إلى رسوله محمّد (صلى الله عليه وآله) أيضاً، كما في قوله: ﴿إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (التوبة: ٧٤). كذلك الحال على مستوى الولاية، فبعد أن أثبت حصر أنّ الله هو الولي عاد

يتحدّث عن ولاية الرسول والذين آمنوا: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ...﴾ (المائدة: ٥٥). وهكذا الأمر بالنسبة إلى العزة والقوة، فبعد أن نصّ القرآن في موضوع العزة بقوله: ﴿فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (النساء: ١٣٩) عاد يقول: ﴿وَاللَّهُ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (المنافقون: ٨). وبعد أن حصر القوة بالله وحده: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ١٦٥) عاد يقول: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ (مريم: ١٢) وقوله: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ (البقرة: ٦٣)، وقوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (الأنفال: ٦٠)، وقوله: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ (النمل: ٣٩).

على مستوى آخر يتمثل بالطاعة، فمن الواضح بديهياً أنّها لا تجب لغير الله سبحانه، لكنّ القرآن يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩). كذا على مستوى الحكم، حيث قوله: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ﴾ (التين: ٨) الذي يفيد تعدّد الحاكمين، وكذا قوله: ﴿فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ (المائدة: ٤٨)، وهو ما يبدو متعارضاً مع قوله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧).

ولعلّ أوضح الأمثلة جميعاً هو الخلق، فالقرآن يقول بصراحة: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦) ثم يعود لنسبة الخلق إلى آخرين، كما في قوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤) الذي يفيد تعدّد الخالقين، أو قوله على لسان عيسى (عليه السلام): ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ٤٩).

١٠. دور الملائكة في التدبير

ما يفيدته القرآن الكريم في العديد من آياته أنّ الملائكة وسائط بين الله

سبحانه وبين الأشياء بدءاً وعوداً. ومعنى الوسائط أنهم أسباب للحوادث فوق الأسباب المادية في العالم المشهود قبل حلول الموت والانتقال إلى نشأة الآخرة وبعده.

أما في مرحلة العود وعند ظهور آيات الموت فإن دور الملائكة في الوساطة واضح في قبض الروح، وإجراء السؤال، وثواب القبر وعذابه، وإماتة الكلّ بنفخ الصور وإحيائهم بعد ذلك، ثم في الحشر وإعطاء الكتاب ووضع الموازين والحساب، والسوق إلى الجنة والنار، تدلّ عليه آيات كثيرة، تعضدها الأخبار المأثورة فيها عن النبيّ (صلى الله عليه وآله) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام).

كما تتضح وساطة الملائكة في مرحلة التشريع بوضوح من خلال النزول بالوحي ودفع الشياطين عن التدخل فيه، وتسديد النبيّ وتأييد المؤمنين وتطهيرهم بالاستغفار.

أما وساطتهم في تدبير الأمور في هذه النشأة، فيدلّ عليها آيات كثيرة منها ما في مفتح سورة «النازعات». وكذا قوله سبحانه: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مِّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (فاطر: ١) الذي يدلّ على أنهم خلّقوا وشأنهم أن يتوسّطوا بين الله سبحانه وخلقه، ويُرسلوا من قبله لإنفاذ أمره بحسب ما يفيدته قوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٦-٢٧)، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (النحل: ٥٠) وربما كان في جعل الجناح لهم إشارة لهذا الدور.

فدور الملائكة في النظام الوجودي التوسّط بين الله وخلقه بإنفاذ أمره، وليس ذلك على سبيل الاتفاق بأن يُجري الله سبحانه أمراً بأيديهم، ثم يُجري مثله بغير توسيطهم، بل هي سنّة مطّردة لا اختلاف فيها ولا تخلف: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (هود: ٥٦)، ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ

تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾ (فاطر: ٤٣).

في ضوء هذه الرؤية إلى دور الملائكة في الوجود وأنها وسائط في التدبير، يترتب عدد من النتائج، منها:

١. من مقتضيات نظام الوساطة أن يكون بعض الملائكة فوق بعض مقاماً، وما يقوم به العالي منهم من أمر من يليه بشيء من أمور التدبير إنما هو في الحقيقة توسط المتبوع بينه سبحانه وبين تابعه في إيصال أمر الله، تماماً كما هو الحال في توسط ملك الموت في أمر بعض أعوانه بقبض روح من الأرواح. يدل على هذا الترتيب قوله سبحانه حاكياً عن الملائكة: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ (الصفات: ١٦٤)، وقوله: ﴿مُطَاعٌ ثُمَّ آمِينَ﴾ (التكوير: ٢١).

٢. تقدم أن معنى توسط الملائكة في نظام الوجود أنهم أسباب تستند إليها الحوادث. ولا منافاة بين كونهم واسطة بين الله سبحانه والحوادث، وبين استناد الحوادث إلى أسبابها المادية القريبة، لأن السببية طولية لا عرضية؛ أي أن السبب القريب سبب للحدث والسبب البعيد سبب للسبب وهكذا.

٣. كما أنه ليس هناك تناقض بين توسط الملائكة واستناد الحوادث إليهم، وبين استنادها إلى الله سبحانه كونه تعالى هو السبب الوحيد لها جميعاً على ما يقتضيه توحيد الربوبية كما تقدم. ومرد ذلك أن السببية طولية لا عرضية، ولا يريد استناد الحوادث إلى الملائكة استنادها إلى أسبابها الطبيعية القريبة، والقرآن صدق الاثنین؛ استناد الحوادث إلى أسبابها الطبيعية كما استنادها إلى الملائكة.

وليس لشيء من الأسباب استقلال بإزاء الله حتى ينقطع عنه، على ما ذهبت إليه الوثنية في تفسير تفويض الله تدبير الأمر إلى الملائكة المقربين. فالتوحيد القرآني ينفي الاستقلال عن كل شيء، من كل جهة.

٤. لا منافاة بين دور الملائكة المتمثل بالتوسط في التدبير وبين ما يظهر من آيات قرآنية أخرى من أن بعضهم أو جميعهم مداومون على عبادة الله وتسبيحه والسجود له، كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ (الأنبياء: ١٩-٢٠)، وذلك لجواز أن تكون عبادتهم وسجودهم وتسبيحهم عين عملهم في التدبير وامثالهم الأمر الصادر عن ساحة العزة والجلال بالتوسط^(١).

من الآيات التي تبين دور الملائكة كوسائط في التدبير الكوني قوله سبحانه: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقاً * وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطاً * وَالسَّابِحَاتِ سَبْحاً * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقاً * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾ (النازعات: ١-٥). فمع اختلاف المفسرين في تحديد المراد من الآيات الأربع الأولى، إلا أنه لا يخفى ميولهم إلى أن النازعات والناشطات والسابحات والسابقات هي صنوف من الملائكة يقوم كل منها بمهمة، إذ قيل مثلاً إنَّ المراد من «النازعات» ملائكة الموت تنزع الأرواح من الأجساد، ومن «الناشطات» الملائكة التي تُخرج الأرواح من الأجساد أيضاً مع فارق أن «النازعات» خاصّة بالملائكة التي تنزع أرواح الكفار من أجسادهم بشدة، بينما «الناشطات» خاصّة بنزع أرواح المؤمنين. وقيل في «السابحات» أنّها الملائكة التي تنهض بمسؤولية الأرواح فتسرع بروح المؤمن إلى الجنة وبروح الكافر إلى النار، كما قيل في «السابقات» أنّها مطلق الملائكة لأنّها سبقت ابن آدم بالخير والإيمان والعمل الصالح. لكن هذا الاختلاف في الآيات الأربع لم يمنع اتفاق الكلمة على أن المراد من الآية

(١) ما ذكرناه عرض بتصرف لبحث السيّد الطباطبائي عن الملائكة وأنها وسائط في التدبير الربوبي. ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ٢٠، ص ١٨٢ فما بعد، حيث ساق البحث بمناسبة الحديث عن تفسير الآيات الخمس الأولى من سورة النازعات.

الأخيرة: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ هو مطلق الملائكة المدبرين للأمور. هذا مذهب أكثر المفسرين، حتى ادعى بعضهم اتفاق المفسرين وإجماعهم عليه. على سبيل المثال يذهب الفخر الرازي في تفسير الآية: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ إلى أن جميع أنحاء التدبير في عالم الإمكان قد عهد بها إلى الملائكة. كما أن الآيات التي سبقت هذه الآية هي إشارة إلى شرح حال قوتهم العاملة، لأن كل حال من أحوال العالم السفلي مفوض إلى تدبير واحد من الملائكة الذين هم عمّار العالم العلوي وسكان بقاع السماوات^(١).

الطباطبائي يقول عن سورة النازعات: «والآيات في مفتح هذه السورة تصف مطلق الملائكة في تدبيرهم أمر العالم بإذن الله». ثم انعطف إلى القول: «إن أظهر الصفات المذكورة في هذه الآيات الخمس في الانطباق على الملائكة قوله: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾. وقد أطلق التدبير ولم يقيد بشيء دون شيء، فالمراد به التدبير العالمي بإطلاقه، وقوله (أمراً) تمييز أو مفعول به للمدبرات، ومطلق التدبير شأن مطلق الملائكة، فالمراد بالمدبرات مطلق الملائكة»^(٢).

١١. إشكالية التعارض

إن القرآن يحصر بعض الأمور بالله سبحانه ثم يعود لنسبتها إلى غيره. فعن التدبير يواجهنا قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ (يونس: ٣)، وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ﴾ (الرعد: ٢)، وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ

(١) التفسير الكبير، مصدر سابق: ج ٣٢، ص ٢٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٢٠، ص ٨١.

وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ﴿ (السجدة: ٤-٥).
والسؤال: كيف يتلاءم منطق القرآن بين إثبات التدبير لله حصراً بوصف ذلك شأناً من شؤون الربوبية وبين ما يتحدث عنه صراحةً من وساطة الملائكة في التدبير؟ وإشكالية التعارض هذه تتعمق أكثر حين نرى القرآن لا يقتصر في نسبة التصرف والتدبير إلى الملائكة وحدها، بل ينسبه إلى غيرها أيضاً كالجن كما في قول الله سبحانه: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ (النمل: ٣٩). كما ينسبه إلى الإنسان كذلك، على ما هو عليه قوله سبحانه: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ﴾ (النمل: ٤٠).

أما نسبة التصرف بالأمور الألوهية إلى الأنبياء فله مصاديق كثيرة في القرآن، كما في حال إبراهيم وسليمان وداود وعيسى (عليهم السلام). فعلى لسان إبراهيم الخليل (عليه السلام) يواجهنا قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي. قَالَ فَاخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ (البقرة: ٢٦٠) إذ نسبت الآية دعوة الطير كي تحيي مرة ثانية إلى إبراهيم (عليه السلام) وليس إلى الله جلّ جلاله.

مضافاً إلى أن المسألة لا تقتصر على هذه الآيات وحدها في نسبة نحو من التصرف والتدبير في هذا العالم إلى الملائكة والجن والأنبياء والصالحين وغيرهم بل تتعداها إلى آيات أخر، مما يؤكد التعارض الذي بينه الفخر الرازي في السؤال التالي: إذا كان الأمر كله لله فكيف أثبت لهم هاهنا تدبير الأمر؟^(١) والضمير (لهم) يعود إلى الملائكة؛ مع أن المسألة لا تقتصر على الملائكة وحدهم كما تبين آنفاً.

(١) ينظر: التفسير الكبير، مصدر سابق: ج ٣١، ص ٢٨.

بعبارة منطقية: إنَّ السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية، فبعد أن ثبت أن الله خالق كلِّ شيء، فإنَّ إثبات الخلق لأحد غيره يناقض تلك الموجبة الكلية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الولاية والتدبير وغيرهما، فحيث ثبت أن الله هو الوليُّ والتدبير إليه سبحانه ولا مدبّر سواه، فإنَّ إثبات الولاية أو التدبير لغيره يناقض تلك الموجبة الكلية، فيستدعي معالجة التعارض الظاهر بين هاتين الطائفتين من الآيات القرآنية.

حلّ إشكالية التعارض من خلال نظرية التجلي والظهور

هناك وجوه متعدّدة لمعالجة التعارض بين هاتين المجموعتين من الآيات. نكتفي بذكر وجه واحد لعلّه هو الأرجح في حلّ هذا التهافت البدوي بين هاتين الطائفتين من الآيات. ينطلق الوجه المختار في أنّ جميع الأشياء - غير الله تعالى - التي نُسب إليها الخلق والتدبير والغنى والعزّة والقوّة والإحياء والإماتة ونحو ذلك، إنّما هي مظاهر وتجليات وآيات لخالقية الله وتدبيره وأمريته وولايته سبحانه.

هذه النظرية ترفض بصراحة أن يكون لهذه الموجودات ولاية أو عزّة أو قوّة أو إحياء أو إماتة في عرض ولاية الله وعزّته وقوّته وإحيائه وإماتته، لأنّ هذا من الشرك الجليّ، فإذا فرضنا أنّ الولاية ولايتان؛ ولاية الله وولاية غير الله وأنّ إحداهما في عرض الأخرى فهذا من الشرك الجلي الذي ثبت بطلانه عقلاً ونقلاً؛ لما مرّ من بحوث التوحيد الأفعالي.

كما ترفض النظرية ذاتها أن تكون هذه الولاية - التصرّفات الأخرى - في طول ولاية الله، على النحو الذي تنتهي ولاية الله سبحانه عند حدّ معيّن لتبدأ ولاية المخلوق، أو تنتهي عزّته (عزّ وجلّ) عند دائرة معيّنة لتبدأ عزّة المخلوق، أو تنتهي قوّته لتبدأ قوّة المخلوق وهكذا، لأنّ هذا السنخ من

التفكير والاعتقاد يرجع إلى الشرك الخفي، وإلى افتراض محدودية الله جلّ جلاله، وهو أمر باطل كما تقدم في التوحيد الأفعالي.

إنّ هذا الوجه لمعالجة إشكالية التعارض هذه، يرفض أن تكون هذه الأمور من تدبير وولاية ونحوهما في طول تدبير الله وولايته، فضلاً عن أن تكون في عرضهما. فلو حصل الأوّل (الطولية) وافترضنا أنّ التدبير أو الولاية المنسوبين للموجودات هي في طول ولاية الله وتدبيره للزم من ذلك أن تكون ولايته محدودة ومتناهية. أمّا لو افترضنا هذه الولاية والتدبير أنّهما في عرض ولاية الله وتدبيره، لكان معنى ذلك أنّ هذه الولاية والتدبير هما عدلٌ لولاية الله وتدبيره، وهذا شرك، وقد ثبت أنّ الله سبحانه واحد لا شريك له.

إذن أوّل ما يرفض هذا الوجه هو هذا التصوّر في نسبة ضروب التصرف إلى غير الله سبحانه طولاً أو عرضاً. نعم إذا كان هناك نحو من الخالقية والولاية والعزّة والقدرة والحاكمية وما شابه ذلك، فهو بنحو الظهور والتجليّ، أو هو بحسب القرآن - إن صحّ التعبير عنها لغويّاً - بنحو الآيتيّة المشتقة من قوله سبحانه: ﴿سُنُرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣).

توضيح لنظرية التجلي بمثال المرأة

لتقريب نظرية التجليّ والظهور والآيتية نذكر مثال المرأة الذي يكثر استعماله في كلمات واستدلالات أهل البيت، وأخذه بعد ذلك أهل المعرفة؛ نعني بمثال المرأة: الصورة التي تنعكس في المرأة. ففي مثال الصورة المرآتية التي تعكس صاحبها من الواضح أنّ الصورة التي في المرأة غير صاحبها وهي ليست عينه، لكنّها في الوقت ذاته هي آية وعلامة دالة على صاحبها وليست شيئاً بإزاء صاحب الصورة.

مثال آخر: إذا وضعت ناراً أمام المرأة فستبدو الصورة المرآتية وكأنها جامعة لكل الخصائص الموجودة للنار الحقيقية، لكن من دون أن يكون هناك شيء بداخل المرأة، بل هي تعكس النار الخارجية وحسب، لا أن في داخل المرأة ناراً أخرى أيضاً.

هذا هو في الحقيقة الفارق بين السراب ﴿كَسْرَابٍ بَقِيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً﴾ (النور: ٣٩) وبين الآية. فإن السراب خيال ووهم لا واقع له، بعكس الآية فإنها حقيقة، لكن لا في نفسها، وإنما هي تعكس حقيقة أخرى ثابتة لله سبحانه، فالسراب كاذب لكن الآية صادقة في كل ما تحكيه عن خصائص ذي الآية. وهذا هو معنى الآية والتجلي بحسب الاستعمال القرآني: ﴿سُنُرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣) أو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ (الأعراف: ١٤٣).

في الحوار الذي دار في البلاط العباسي بين عمران الصابئي والإمام الرضا (عليه السلام)^(١)، حينما سأله عمران الصابئي: ألا تخبرني يا سيدي أهو (الله) في الخلق أم الخلق فيه؟ قال الرضا (عليه السلام): «جلّ ياعمران عن ذلك، ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه، تعالى عن ذلك، وسأعلمك ما تعرفه به، ولا حول ولا قوة إلا بالله. أخبرني عن المرأة أنت فيها أم هي فيك؟! فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأي شيء استدلت بها على نفسك؟ قال عمران: بضوء بيني وبينها. فقال الرضا (عليه السلام): هل ترى من ذلك الضوء في المرأة أكثر مما تراه في عينيك؟ قال: نعم. قال الرضا (عليه السلام): فأرناها. فلم يجر جواباً. قال الرضا (عليه السلام): فلا أرى النور إلا وقد دلّك ودلّ المرأة على أنفسكما من غير أن يكون في واحد منكما. ولهذا

(١) ينظر الحوار بأكمله وما دار فيه، التوحيد: ص ٤١٧-٤٤١، باب ٦٥، ذكر مجلس الرضا علي بن موسى مع أهل الأديان وأصحاب المقالات.

أمثال كثيرة غير هذا لا يجد الجاهل فيها مقالاً، والله المثل الأعلى»^(١).

وهذا المعنى تؤكدُه نصوص الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) في أنه سبحانه داخل في الأشياء لا بممازجة، وخارج عنها لا بمزايلة، كما في قوله (عليه السلام) في وصف هذه البينونة والتميز بينه وبين الأشياء بأنها بينونة صفة لا بينونة عزلة. يتبين مما مرَّ أن أفعال الخلق والإحياء والإماتة والتوفّي وغير ذلك ممَّا ينسبه القرآن الكريم إلى الله ويحصره به، ثمَّ يعود لنسبتها إلى مخلوقات أخرى، إنّما هو على نحو الصورة المرآتية. فهذه المخلوقات حيث ينسب إليها الخلق فإنّما يكون بما هي مظهر لخالقية الله تعالى وتجلُّ لها؛ وبما هي آية لخالقيته سبحانه ولولايته ولعزّته ولقدرته ولقوّته ونحو ذلك، لا أنّ هذه المخلوقات تملك شيئاً قبال الله لا عرضاً ولا طولاً. فكلُّ ما تملكه هذه المخلوقات وتما ما يوجد لديها، إنّما هو إراءة لما هو موجود لله سبحانه، فالمالك والقادر هو الله، وما عند الإنسان وبقية الموجودات فهو من عنده: «فهو المالك لما ملكك، والقادر على ما عليه أقدرك»^(٢).

بهذا يتضح أن القرآن الكريم لا يستخدم مصطلح المعلولات في وصف هذه المخلوقات بل يعبر عنها بأبنايات وتجليات وظهورات لأسمائه الحسنی وصفاته العليا. فكلُّ مخلوق من مخلوقات عالم الإمكان ووجوداته هو تجلُّ لاسم من أسمائه الحسنی سبحانه وهو يعكس آية من آياته. وقد تقدم أن أيّ مظهر من مظاهر أسمائه الحسنی سبحانه يبرز في آية من آياته وفي خلق من مخلوقاته وليظهر منه ذلك الفعل الذي يترتب على الاسم الذي برز في هذا المظهر. فمثلاً من أسماء الله سبحانه المحيي والمميت، فإذا ما جئنا إلى ملك الموت

(١) المصدر السابق: ص ٤٣٤-٤٣٥.

(٢) تحف العقول، مصدر سابق: ص ٢١٣.

فإنّه مظهر لاسم الله «المميت»، حيث يظهر منه الفعل نفسه الذي يظهر من ذلك الاسم وذات الأثر الذي يترتب عليه، لكن لا بالمعنى الذي يفيد أنّ ملك الموت قدرة على الإماتة هي في عرض إماتة الله أو في طولها، فإنّ ملك الموت يفتقد لهذه القدرة على النحوين الطولي والعرضي، وما يبرز منه من فعل الإماتة إنّما هو مظهر إماتة الله سبحانه. وهذه حقيقة من أهمّ حقائق عالم الإمكان.

خلاصة الدرس الخامس والعشرين

١. إنّ حكمة الله تعالى اقتضت أن يوجد للإنسان في عالم الإمكان نماذج من مخلوقاته تكون مظاهر لأسائه المباركة؛ لأجل أن يتمكن الإنسان من الارتباط بالله تعالى من خلالها هذه النماذج المخلوقة، وقد اصطلح عليها القرآن الكريم بـ «الآيات».

٢. ما يفيد القرآن الكريم أنّ الملائكة وسائط بين الله سبحانه وبين الأشياء بدءاً وعوداً. ومعنى الوسائط أنّهم أسباب للحوادث فوق الأسباب المادية في العالم المشهود قبل حلول الموت والانتقال إلى نشأة الآخرة وبعده. في ضوء هذه الرؤية إلى دور الملائكة في الوجود وأنها وسائط في التدبير، يترتب عدد من النتائج، منها:

أ. من مقتضيات نظام الوساطة أن يكون بعض الملائكة فوق بعض مقاماً، وما يقوم به العالي منهم من أمر من يليه بشيء من أمور التدبير إنّما هو في الحقيقة توسط المتبوع بينه سبحانه وبين تابعه في إيصال أمر الله.

ب. معنى توسط الملائكة في نظام الوجود أنّهم أسباب تستند إليها الحوادث. ولا منافاة بين كونهم واسطة بين الله سبحانه والحوادث، وبين استناد الحوادث إلى أسبابها المادية القريبة، لأنّ السببية طولية لا عرضية؛ أي

أنَّ السبب القريب سبب للحادث والسبب البعيد سبب للسبب وهكذا.
ج. كما ليس هناك تنافٍ بين توسُّط الملائكة واستناد الحوادث إليهم،
وبين استنادها إلى الله سبحانه كونه تعالى هو السبب الوحيد لها جميعاً، على ما
يقتضيه توحيد الربوبية كما تقدم.

د. لا منافاة بين دور الملائكة المتمثِّل بالتوسُّط في التدبير وبين ما يظهر من
آيات قرآنية أخرى من أنَّ بعضهم أو جميعهم مداومون على عبادة الله سبحانه
وتعالى وتسبيحه والسجود له، وذلك لجواز أن تكون عبادتهم وسجودهم
وتسبيحهم عين عملهم في التدبير وامتثالهم الأمر الصادر عن ساحة العزّة
والجلال بالتوسُّط.

٣. هنالك إشكال حاصله أن القرآن يحصر بعض الأمور بالله سبحانه ثمَّ
يعود لنسبتها إلى غيره كالملائكة.

وقد قُدِّمت وجوه متعددة لمعالجة التعارض بين هاتين المجموعتين من
الآيات. نكتفي بذكر وجه واحد وقد يكون هو الأرجح في حلِّ هذا التهافت
البدوي بين هاتين الطائفتين من الآيات. ينطلق الوجه المختار في أنَّ جميع
الأشياء - غير الله تعالى - التي نُسب إليها الخلق والتدبير والغنى والعزّة والقوّة
والإحياء والإماتة ونحو ذلك، إنّما هي مظاهر وتجلّيات وآيات لخالقية الله
وتدبيره وأمريته وولايته سبحانه.

٤. يمكن تقريب نظرية التجلّي والظهور والآتية من خلال مثال المرأة
فالصورة التي تنعكس في المرأة، من الواضح أنَّ الصورة التي في المرأة غير
صاحبها وهي ليست عينه، لكنّها في الوقت ذاته هي آية وعلامة دالّة على
صاحبها وليست شيئاً بإزائه.

الدرس السادس والعشرون

النبي والأئمة مظاهر الاسم الأعظم

(١)

الدليل القرآني على أنّ النبي وأهل بيته مظاهر الاسم الأعظم

الأسماء الحسنى

١٢. مظهر الاسم الأعظم في القرآن

بعد أن تقدّم أنّ الموجودات الإمكانية هي مظاهر لأسماء الله الحسنى وصفاته العليا، وتقدم أيضاً أنّ لفظ الجلالة (الله) يحكي لنا اسم الاسم الأعظم، والاسم الأعظم هو الذات مأخوذة مع جميع الكمالات المستجمعة لجميع صفات الكمال والجمال؛ السؤال المطروح: هل يوجد في عالم الإمكان موجود يكون مظهراً لاسم الله الأعظم؟ إذا ما ثبت وجود مثل هذا الموجود فستظهر منه جميع الآثار التي تترتب على الاسم الأعظم، بوصفه مظهر هذا الاسم.

إذا تحقّق وجود هذا الموجود فسيتحوّل إلى واسطة الفيض بين الله (جلّ جلاله) وجميع عالم الإمكان، لما تقدم من أنّ أسماء الله الحسنى يقع بعضها فوق بعض وصولاً إلى الاسم الذي لا يوجد فوقه اسم.

هذا في الترتيب الصعودي، أمّا في الترتيب النزولي فإنّ الأسماء تتدرّج من الاسم الأعظم إلى ما هو دونه إلى أن تصل إلى اسم لا يوجد تحته اسم.

إنّ الإمامة تتحقّق من خلال مظهر من مظاهر أسماء الله الحسنى هو ملك الموت: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ﴾ (السجدة: ١١) الذي هو مظهر لاسمه المميت - لا ريب أنّ الله سبحانه قادر على فعل الإمامة مباشرة، بيد أنّ حكمته اقتضت في إطار النظام الأحسن الذي خلقه، أن يجعل واسطة تكون مظهراً وآية لاسمه المميت - كذلك اسم الله المحيي، له مظاهر في عالمنا كعيسى (عليه

السلام). والسؤال: هل جعل الله تعالى بينه وبين هذا العالم مظهراً لاسمه الأعظم، بحيث تظهر من خلال هذا المظهر جميع الآثار التي تترتب على الاسم الأعظم؟

لو ثبت وجود هذا المظهر فسيكون هو الواسطة بينه سبحانه وبين عالم الإمكان، أو بينه وبين كل مظاهر أسائه الحسنى الأخرى. هذه المسألة هي من المسائل المهمة التي يترتب عليها نتائج في البحث العقدي التي من أهمها التعرف على الواسطة في الفيض بين الله وعالم الإمكان، وأن نتعرف على هذا المظهر الذي يتجلى به الاسم الأعظم في الوجود وعالم الخليقة الإنسانية.

عالم الملك والملكوت

لقد خلق الله هذا العالم على مرتبتين، مرتبة من الوجود عبّر عنها بعالم الملكوت وعالم الغيب، حيث لا يمكن نيل ذلك العالم بهذه الحواس الظاهرة ولا يمكن الوقوف عليه عبر الأدوات الموجودة في نطاق عالم الحس والشهادة، كما أنه لا يخضع للقوانين التي تحكم عالمنا المادّي من الزمان والمكان والحركة وما إلى ذلك. وأطلق القرآن على ذلك العالم أسماء عديدة منها عالم الملكوت، وعالم الأمر كما عبّر عنه بغيب السماوات والأرض. يقول الله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام: ٧٥).

في مقابل عالم الأمر وعالم الملكوت يوجد عالم الشهادة والمادّة الذي يمثل نشأتنا الأرضية. ولعالم المادّة والشهادة مجموعة من الحقائق مثل الحركة والزمان والمكان والتكليف والخروج من القوّة إلى الفعل، وبعث الأنبياء والرسول والتكامل وما إلى ذلك. والعالمان كلاهما؛ عالم الأمر والملكوت وعالم الشهادة والملك، هما في قبضة الله سبحانه: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ

شَيْءٌ ﴿يس: ٨٣﴾، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ (الملك: ١).

في ضوء هذه المقدمة المختصرة التي تدلّ على وجود عالمين وجوديين، لكلّ منهما خصائصه التي تميّزه، سيكون من الطبيعي أن يوجد مظهر للاسم الأعظم لكلا العالمين الوجوديين أي عالم الغيب وعالم الشهادة.

ويستفاد من روايات أهل البيت (عليهم السلام) أنّ المصدر الأوّل الذي خلقه الله سبحانه هو نور خاتم النبيّين محمد (صلى الله عليه وآله). وهذا النور هو مظهر الاسم الأعظم في عالم الإمكان.

من أبرز تلك الروايات: الحديث النبويّ المرويّ عن جابر بن عبد الله الأنصاري، الذي يقول فيه جابر: قلت لرسول الله (صلى الله عليه وآله): أوّل شيء خلقه الله ما هو؟ فقال: نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثمّ خلق منه كلّ خير. فالله سبحانه هو الخالق: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦)، وقد خلق أوّل ما خلق نور النبيّ (صلى الله عليه وآله)، وبتوسّط هذا المصدر الأوّل أو المخلوق الأوّل الذي هو نور النبي، خلق منه العرش، ثمّ خلق منه الكرسي، ثمّ خلق منه حملة العرش وسكنة الكرسي، ثمّ القلم واللوح والجنّة والملائكة والشمس والقمر على ما يحكيه النصّ الروائي تفصيلاً.

وعلى هذا فإنّ أوّل ما خلقه الله سبحانه على مستوى عالم الغيب والملكوت وعالم الأمر، هو نور خاتم النبيّين محمد (صلى الله عليه وآله)، وهذا هو مظهر اسمه الأعظم. وبهذا يتضح أن مظهر الاسم الأعظم، هو المصدر الأوّل وهو نور النبيّ (صلى الله عليه وآله).

وعندما نأتي إلى عالما الأرضي، عالم المادّة والشهادة، فإنّ المظهر الأتمّ والآية الأعظم لذلك المصدر الأوّل في هذه النشأة هو الوجود الإنسانيّ البشري لخاتم النبيّين محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام).

فمظهر الاسم الأعظم في تلك النشأة هو نور النبي الذي خلق الله بواسطته كل خير خلقه بعد ذلك، في حين إن مظهر ذلك الاسم في النشأة المادية والعالم الأرضي هو الوجود الإنساني البشري لشخص النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين والأئمة من بعدهم (عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه).
ومن الجدير بالذكر أن هذه الدعوى بحاجة إلى أدلة لإثباتها وهذا ما نحاول الوقوف عليه.

الدليل القرآني على أن النبي وأهل بيته مظاهر الاسم الأعظم

لعل أبرز نص قرآني يمكن الاستدلال به على أن النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته مظاهر الاسم الأعظم قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠-٣٤).

ولكي يتضح المطلوب لابد من بيان المفاهيم الواردة في الآية الكريمة:

١. مفهوم الخلافة

الخلافة لغة: هي النيابة عن الغير. قال الراغب في المفردات: «خلف: فلان فلاناً: قام بالأمر عنه، إما معه وإما بعده... والخلافة نيابة عن الغير إما لغيبه المنوب عنه، وإما لموته وإما لعجزه»^(١).

ومن الواضح أن جميع هذه الوجوه وهي الخلافة بمعنى النيابة عن الغير إما لغيبه المنوب عنه، وإما لموته أو لعجزه، بمعنى لا تجوز على الله تعالى، لأنه سبحانه ليس بغائب، وإنما هو شاهد على كل شيء كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ

(١) مفردات غريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ص ١٥٦، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ.

يَكْفِبُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿فَصَلَّتْ: ٥٣﴾ كذلك لا معنى أن تكون الخلافة عن الله تعالى نيابة عن الميت، لأنَّ الله تعالى هو الحي الذي لا يموت ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (البقرة: ٢٥٥). ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَىٰ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ (الفرقان: ٥٨).

كذلك لا يمكن أن تكون خلافته تعالى عن عجز، لأنَّه القادر على كلِّ شيء؛ قال تعالى: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٥٩). وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ (فاطر: ٤٤).

وبهذا يتضح بطلان جميع المعاني المتقدِّمة للخلافة، مما يكشف عن أنَّ المراد بالخلافة الإلهية سنخ آخر من الخلافة وهو كون الخلافة الإلهية مظهرًا لأسمائه تعالى كما سيُتضح من البحوث اللاحقة إن شاء الله تعالى.

٢. المستخلف

اختلف المفسرون في من هو المستخلف الذي جُعل الإنسان خليفة له في الأرض، فذهب بعضهم إلى أنه ربما كان في الأرض قوم آخرون كالجن أو غيرهم^(١)، وجاء الإنسان ليكون خليفة لهم.

إلا أنَّ الصحيح هو أنَّ المستخلف هو الله تعالى وذلك لعدَّة قرائن.

القريئة الأولى: لو كان المقصود بالخلافة في الآية المباركة، هي خلافة إنسان لموجود أرضيِّ قبله، فهذا لا يتلاءم مع تساؤل الملائكة واستفهامهم كما في قول تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا... وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ فقد تساءلت

(١) نقل هذا الوجه الفخر الرازي بقوله: «لما نفى الله سبحانه الجن من الأرض وخلق آدم... الوجه الآخر عليه» انظر التفسير الكبير للفخر الرازي، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٦٥.

الملائكة عن سبب جعل خليفة يفسد في الأرض ويسفك الدماء، ومن الواضح أنّ هذا التساؤل يكشف عن أنّ الملائكة قد فهموا أنّ المستخلف لهذا الخليفة هو الله تعالى وأنّ هذا الموجود الأرضي - وهو الإنسان - سنخ موجود يمكن أن يصدر منه الفساد وسفك الدماء، وحيث إنّ الله تعالى منزّه عن الشرّ والفساد ونحوهما، فيكون هذا الخليفة غير متلائم وغير منسجم مع فعل الله تعالى المنزه عن الشرّ والفساد، ومن هنا جاء سؤال الملائكة الاستفهامي بأنّ هذا الخليفة يفعل الفساد ويسفك الدماء، وهو ينافي فعل الله تعالى المنزه عن الشرّ. وهذه القرينة تعدّ خير دليل على أنّ هذه الخلافة عن الله تعالى، لا خلافة إنسان لمخلوق آخر.

القرينة الثانية: إنّ إطلاق لفظ الخليفة في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ من دون إشارة وإضافة إلى المخلوق، يؤكّد أنّ الإنسان خليفة لمن جعله وهو الله تعالى وليس خليفة عن قوم آخرين. وهذا نظير ما لو قال رئيس الدولة مثلاً: «إني جاعل في المكان الفلاني خليفة»، فإنّ المفهوم العرفي هو كون هذا الخليفة لرئيس الدولة نفسه، لا لغيره.

فحينها يقول تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فإنّ المفهوم العرفي منها هو خليفة لله تعالى لا لغيره.

٣. العلم في قوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾

إنّ الأبحاث المنطقية تقول إنّ العلم ينقسم إلى قسمين؛ أحدهما: العلم الحسولي وهو العلم الحاصل من المفاهيم والصور الذهنية. فالحاضر عند العالم هو صورة المعلوم ورسمه، والآخر: العلم الحضورى وهو أن يكون المعلوم ذاته حاضراً عند العالم، فمثلاً: علمي بنفسي علم حضورى لأنّ نفسي

ذاتها حاضرة عند نفسي، أمّا بالنسبة للموجودات الأخرى فعلمي بها حصولي لأنّ الحاضر لدى الذهن هو صورتها فقط.

وعلى هذا الأساس يطرح السؤال التالي: ما هو العلم الذي تعلّمه خليفة الله وعلمه للملائكة؟

من الواضح أنّ المراد بالعلم الذي تعلّمه خليفة الله هو علم حضوري، والشواهد الدالة على ذلك تكشف بوضوح أنّ المراد بالعلم الذي تعلّمه خليفة الله هو العلم الحضوري دون الحصولي، ومن هذه الشواهد:

١. إنّ ذلك العلم الذي تعلّمه خليفة الله تعالى قد أوجد امتيازاً على الملائكة، حيث صار منشأً لسجود جميع الملائكة لذلك الخليفة.

فلو كان المراد بذلك العلم هو العلم الحصولي، لما حصل ذلك الامتياز لخليفة الله تعالى، لأنّ العلم الحصولي لا يكون منشأً للامتياز كما هو ثابت في الأبحاث المنطقية. فبالعلم الحضوري الذي حصل عليه خليفة الله تعالى أصبح مؤهلاً لأنّ تسجد له الملائكة أجمعون كما في قوله تعالى ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (الحجر: ٣٠)، فليس كون هذا الخليفة الإلهي من حيث مادته التي هي صلصال من حمأ مسنون، استحقّ سجود الملائكة له.

٢. إنّ العلم الذي حصل عليه خليفة الله تعالى لم تتمكّن الملائكة أن تتعلّمه. ومما يشهد لذلك استبدال الباري تعالى التعبير في الآية المباركة ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾ من «التعليم» إلى التعبير «بالإنباء» كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ (البقرة: ٣٣) ومن الواضح أنّ استبدال صيغة التعبير في الآية من التعليم إلى الإنباء لم يكن لأجل التفنّن في التعبير، لأننا بإزاء كلام الله تعالى الذي لا يوجد فيه شيء من هذا القبيل، إلّا أنّ يكون له مغزى وغاية.

فالتعبير بـ«علم آدم الأسماء» هو للدلالة على أنّ تعليم آدم للأسماء لأجل

أنه (عليه السلام) على استعداد لتحمل هذا السنخ من العلم، بخلاف الملائكة الذين لا تؤهلهم درجتهم ومرتبتهم الوجودية من تعلم ذلك العلم بالأسماء، لذا كان لهم الاطلاع على الواقعة فحسب.

٣. إنَّ الأسماء التي تعلّمها آدم (عليه السلام) أسماء ذات حياة وعلم وشعور وعقل، والدليل على ذلك هو مجيء التعبير في الآية بالضمير (هم) في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ والتعبير باسم الإشارة «هؤلاء» في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَنبِيُّونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾.

ومن الواضح أنّ الضمير «هم» لا يستعمل في اللغة إلا للجمع العاقل وأن اسم الإشارة (هؤلاء) يستعمل للحي العاقل الحاضر.

ومن هذا يتبين أنّ المراد بالأسماء التي تعلّمها خليفة الله تعالى هي أسماء ذات عقل وشعور، وليست مجرد علم بالألفاظ أو المفاهيم أو معاني الألفاظ. ولو كان المراد بتلك الأسماء هي الألفاظ أو معانيها وهي المنشأ للخلافة الإلهية، للزم أن يكون الملائكة صالحين للخلافة أيضاً بعد أن أنبأهم آدم بالأسماء، ومن ثمّ يكونون في درجة ورتبة واحدة مع خليفة الله تعالى، لا أن يسجدوا له بفضيلة علمه بهذه الأسماء.

وهذه الحقيقة يقرّها الطباطبائي بقوله: «إنّ العلم بأسمائهم كان غير نحو العلم الذي عندنا بأسماء الأشياء، وإلا كانت الملائكة بإنباء آدم إياهم بها عالمين وصائرين مثل آدم مساوين معه، ولم يكن في ذلك إكرام لآدم ولا كرامة حيث علّمه الله سبحانه أسماء ولم يعلمهم، ولو علّمهم إياها كانوا مثل آدم أو أشرف منه، ولم يكن في ذلك ما يقنعهم أو يبطل حجّتهم، وأيّ حجة تتم في أن يعلم الله تعالى رجلاً علم اللغة ثم يباهي به ويتمّ الحجّة على ملائكة مكرّمين لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، بأنّ هذا خليفتي وقابل لكرامتي

دونكم؟ ويقول تعالى: أنبئوني باللغات التي سوف يضعها الأدميون بينهم للإفهام والتفهم إن كنتم صادقين في دعواكم أو مسألتكم خلافتي»^(١).

ومن ثمَّ يعطف (رحمه الله) الكلام لبيان البعد الوظيفي للغة التي هي وسيلة لإيصال المقاصد إلى القلوب حيث يقول: «إنَّ كمال اللغة هو المعرفة بمقاصد القلوب، والملائكة لا تحتاج فيها إلى التكلّم، وإنّما تتلقّى المقاصد من غير واسطة، فلهم كمال فوق كمال التكلّم، وبالجملة فما حصل للملائكة من العلم بواسطة إنباء آدم لهم بالأسماء هو غير ما حصل لآدم من حقيقة العلم بالأسماء بتعليم الله تعالى، فأحد الأمرين كان ممكناً في حقّ الملائكة وفي مقدرتهم دون الآخر، وآدم إنّما استحقّ الخلافة الإلهية بالعلم بالأسماء دون إنبائها؛ إذ الملائكة إنّما قالوا في مقام الجواب: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾، فنفوا العلم»^(٢). وبهذه الشواهد يتبيّن أنّ العلم الذي حاز عليه خليفة الله تعالى هو سنخ علم خاصّ وليس من سنخ العلوم الحسولية.

٤. المراد بالأسماء التي تعلّمها خليفة الله تعالى

هنالك اختلاف بين المفسّرين حيال المراد من الأسماء التي تعلّمها خليفة الله تعالى، وبناء على ما تقدّم من بيان طبيعة العلم الذي تعلّمه خليفة الله تعالى وأنّه سنخ علم أوجد لآدم امتيازاً خاصّاً جعله مؤهلاً لسجود الملائكة، يتّضح أنّ المقصود من الأسماء في الآية ليس الألفاظ أو معاني الألفاظ ونحو ذلك، وإنّما هي أسماء ذات حياة وشعور وعقل وعلم - كما تقدّم بيان ذلك آنفاً - وهو واضح من التعبير بالضمير (هم) في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ والتعبير

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١، ص ١١٦.

(٢) المصدر السابق: ص ١١٧.

باسم الإشارة (هؤلاء) في قوله: ﴿فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾.
المراد من الأسماء التي تعلمها خليفة الله تعالى، ليست هي الألفاظ أو معاني الألفاظ ونحو ذلك.

وإنما هي أسماء ذات حياة وشعور وعقل وعلم - كما تقدم بيان ذلك أنفا - وهو واضح من التعبير بالضمير (هم) في قوله تعالى: ﴿يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ التعبير باسم الإشارة (هؤلاء) في قوله: ﴿قَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾.

وقد أشار الطباطبائي إلى هذه الحقيقة في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ بقوله: «جمع محلي باللام وهو يفيد العموم على ما صرحوا به مضافاً إلى أنه مؤكّد بقوله: كلّها، فالمراد بها كلّ اسم يقع لمسمّى ولا تقييد ولا عهد، ثم قوله: ﴿عرضهم﴾، دالّ على كون كلّ اسم أي مسمّاه ذا حياة وعلم، وهو مع ذلك تحت حجاب الغيب، غيب السماوات والأرض. وإضافة الغيب إلى السماوات والأرض وإن أمكن أن يكون في بعض الموارد إضافة «من» فيفيد التبعض، لكن المورد وهو مقام إظهار تمام قدرته تعالى وإحاطته وعجز الملائكة ونقصهم يوجب كون إضافة الغيب إلى السماوات والأرض إضافة اللام، فيفيد أنّ الأسماء أمور غائبة عن العالم السماوي والأرضي، خارج محيط الكون، وإذا تأملت هذه الجهات أعني عموم الأسماء وكون مسمّياتها أولى حياة وعلم...»^(١).

النتيجة: الخلافة الإلهية هي المظهرية والتجليّ

من جميع هذه المقدمات - وهي أنّ الخلافة ليست من سنخ الخلافة

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١، ص ١١٨.

المتعارفة، وأنَّ المستخلف هو الله تعالى، وأنَّ المراد بالعلم هو سنخ علم حضوريّ، وأنَّ الأسماء التي تعلّمها خليفة الله هي أسماء ذات حياة وعلم وشعور وعقل - يتّضح أنّ المراد بالخلافة هي الخلافة المظهرية والتجليّ ليكون الخليفة مظهرًا للذي استخلفه وآية له وتجليًا لأسمائه الحسنى وصفاته العليا، أي يكون حاكياً للمستخلف في شؤونه بالمقدار الممكن.

بعبارة أخرى: لما كان الله تعالى له الأسماء الحسنى كلّها كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الأعراف: ١٨٠) وله الكمالات العليا، فلا بدّ أن يكون الخليفة حاكياً عمّن استخلفه في صفاته وكمالاته.

إلى هذا المعنى يشير الطباطبائي بقوله: «الخلافة - وهي قيام شيء مقام آخر - لا تتمّ إلاّ بكون الخليفة حاكياً للمستخلف في جميع شؤونه الوجودية وآثاره وأحكامه وتدابيره بما هو مستخلف»^(١).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١، ص ١١٥.

خلاصة الدرس السادس والعشرين

١. من الأدلة القرآنية على أن النبي وأهل بيته مظاهر الاسم الأعظم قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٣٠-٣٤).
٢. المراد بالخلافة الإلهية هو كون الخلافة الإلهية مظهراً لأسمائه تعالى .
٣. المستخلف هو الله تعالى: وذلك قرائن منها: لو كان المقصود بالخلافة في الآية المباركة، هي خلافة إنسان لموجود أرضي قبله، فهذا لا يتلاءم مع تساؤل الملائكة واستفهامهم كما في قول تعالى: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا... وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ لأن الموجود الأرضي - وهو الإنسان - سنخ موجود يمكن أن يصدر منه الفساد وسفك الدماء، وحيث إن الله تعالى منزّه عن الشرّ والفساد ونحوهما، فيكون هذا الخليفة غير متلائم وغير منسجم مع فعل الله تعالى المنزّه عن الشرّ والفساد. والقرينة الثانية: أن إطلاق لفظ الخليفة في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ﴾ من دون إشارة وإضافة إلى المخلوق، يؤكد أن الإنسان خليفة لمن جعله وهو الله تعالى وليس خليفة عن قوم آخرين.
٤. المراد بالعلم الذي تعلّمه خليفة الله هو علم حضوري، والشواهد الدالة على ذلك تكشف بوضوح أن المراد بالعلم الذي تعلمه خليفة الله هو العلم الحضوري دون الحسولي.
٥. المراد بالأسماء التي تعلّمها خليفة الله تعالى هي أسماء ذات حياة وشعور وعقل وعلم، وهو واضح من التعبير بالضمير (هم) في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَنبِيُّونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ والتعبير باسم الإشارة (هؤلاء) في قوله: ﴿فَقَالَ أَنبِيُّونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾.

الدرس السابع والعشرون

النبي والأئمة مظاهر الاسم الأعظم

(٢)

الدليل الروائي على أن النبي وأهل بيته مظاهر الاسم الأعظم

النبي والأئمة مظاهر الاسم الأعظم

لقد شهد البحث اختلافاً شديداً في تحديد المقصود من الخليفة الذي جعله الله في الأرض في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، فالبعض ذهب إلى أن المراد بخليفة الله تعالى هو النبي آدم (عليه السلام) أبو البشر، إلا أن هذا القول غير صحيح، بل المراد بالخليفة في الآية المباركة هو الإنسان الكامل الذي هو أفضل الأولين والآخرين وهو النبي (صلى الله عليه وآله). والشاهد على ذلك هو ما تقدّم أن ذلك الخليفة الذي جعله الله تعالى قد علّمه سبحانه جميع الأسماء الإلهية، ومن الواضح أن الذي حصل على جميع الأسماء الإلهية هو ذلك الإنسان الكامل الذي لا يوجد أفضل وأكمل منه، لأنّه مظهر أسماء الله جميعاً ومظهر الاسم الأعظم، الاسم الذي يستجمع جميع الكمالات الإلهية.

مضافاً إلى أن النبي آدم أبا البشر لا يصحّ أن يكون هو الخليفة المقصود في الآية المباركة، لأنّه (عليه السلام) - كما سيأتي لاحقاً إن شاء الله تعالى - حصل على أربعة حروف فقط من حروف الاسم الأعظم، أمّا نبينا (صلى الله عليه وآله) فقد وردت الروايات على أنّه حاز اثنين وسبعين حرفاً من حروف الاسم الأعظم، وهو ينسجم مع ما صرّح به القرآن الكريم بأنّ الخليفة قد علّمه تعالى الأسماء الإلهية كلّها.

وقد أشار عدد من مفسّري أهل السنة إلى هذه الحقيقة منهم:

• الألويسي؛ قال: «وفهم من كلام القوم (قدس الله تعالى أسرارهم) أن المراد من الآية

بيان الحكمة في الخلافة على أدق وجه وأكمل، فكأنه - جل شأنه - قال: أريد الظهور بأسمائي وصفاتي ولم يكمل ذلك بخلقكم، فإني أعلم ما لا تعلمونه لقصور استعدادكم ونقصان قابليتكم، فلا تصلحون لظهور جميع الأسماء والصفات فيكم، فلا تتم بكم معرفتي ولا يظهر عليكم كنزي، فلا بد من إظهار من تم استعداده وكملت قابليته ليكون مجلي لي ومرآة لأسمائي وصفاتي ومظهراً للمتقالات في، ومظهراً لما خفي عندي، وبني يسمع وبني يبصر وبني وي^(١).

• الشوكاني؛ في تفسيره قال: «الخليفة ذات قائم بها يقوم به المستخلف على حسب مرتبة ذلك الخليفة منه ... وكل من استخلفه الله في عمارة الأرض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم فهو خليفة، لكن لا حاجة به تعالى إلى من ينوبه، بل لقصور المستخلف عليه عن قبول فيضه وتنفيذ أمره. فإن قلت: ما حكمة إضافته إلى الله وهلاً قال: الخليفة؟ قلت: هو إشارة إلى أنه إنسان كامل قد تجلّى عن الرذائل وتجلّى بالفضائل»^(٢). إذن أتضح مما سبق أن الخليفة الإلهي هو الإنسان الكامل.

النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) هو الإنسان الكامل

من أبرز الأدلة على أن النبي (صلى الله عليه وآله) هو الإنسان الكامل: دليل أفضليته على جميع الأنبياء والمرسلين من الأولين والآخرين. فمن الحقائق المهمة التي يسجلها القرآن الكريم تفاوت الرسل فيما بينهم في الفضل؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (الإسراء: ٥٥)

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل محمد الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي: ج ١، ص ٢٢٣.

(٢) فيض القدير في شرح الجامع الصغير، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٦٣.

وقال تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (البقرة: ٢٥٣) وثمة حقيقة أخرى يسجلها القرآن الكريم أيضاً، نالت اتفاق المسلمين جميعاً، وهي أنّ أفضل الأنبياء هم أولو العزم من الرسل، كما هو واضح من قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ (الأحقاف: ٣٥) ومن المعلوم أنّ القرآن الكريم لم يقتصر على إطلاق مفهوم أولي العزم فحسب، بل حدّد لنا من هم أولو العزم وشخصهم بأسمائهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ (الأحزاب: ٧) وهذه الحقيقة أيضاً موضع إجماع واتفاق المسلمين.

لكن السؤال: من هو أفضل الأنبياء مطلقاً؟

نقول: إنّ أفضل الأنبياء مطلقاً هو نبينا محمد (صلى الله عليه وآله). وهذا من الحقائق الإسلامية التي أجمع عليها المسلمون، بل لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ أفضلية نبينا على جميع الأنبياء من البديهيّات والضرورات الإسلامية التي تعلق على البرهنة والاستدلال، إلا أنّنا مع ذلك لم نهمل إقامة الاستدلال على هذه الحقيقة.

هنالك عدّة من الأدلّة القرآنية لإثبات هذه الحقيقة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ فقد عدّ الله تعالى أولي العزم على ترتيب زمانهم، ولكن قدّم ذكر النبي (صلى الله عليه وآله) وهو آخرهم زماناً. ومن المعلوم أنّ تقديم نبينا (صلى الله عليه وآله) لم يأت جزافاً؛ إذ لا موضع للجزاف في القرآن الكريم، مما يكشف عن حقيقة مهمة وهي فضله وشرفه وتقدّمه على جميع الأنبياء.

قال الألوسي في تفسير الآية: «تخصيصهم بالذكر مع اندراجهم في النبيين اندراجاً بيناً؛ للإيدان بمزيد مزيّتهم وفضلهم وكونهم من مشاهير أرباب الشرائع، واشتهر أنّهم هم أولو العزم من الرسل (صلوات الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين). وأخرج البزار

عن أبي هريرة أنهم خيار ولد آدم (عليهم الصلاة والسلام) وتقديم نبينا (صلى الله تعالى عليه وآله وسلم) مع أنه آخرهم بعثة؛ للإيدان بمزيد خطره الجليل أو لتقدمه في الخلق»^(١).

ويؤيد ذلك ما ورد في جملة من الروايات الصحيحة من الفريقين أن النبي (صلى الله عليه وآله) أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً:

أخرج القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾ (الأحزاب: ٧) «عن أبي هريرة: أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) سئل عن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾ قال: كنت أولهم في الخلق، وآخرهم في البعث»^(٢).

قال الشوكاني: «حديث كنت أول النبيين في الخلق وآخرهم في البعث له شاهد، صححه الحاكم بلفظ كنت نبياً»^(٣).

وقال المناوي: «بأن جعله الله حقيقة تقصر عقولنا عن معرفتها وأفاض عليها وصف النبوة من ذلك الوقت»^(٤). وهذا يكشف أن نور النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) سبق وجود الأنبياء (عليهم السلام).

كما في حديث جابر بن عبد الله، قال: «قلت لرسول الله (صلى الله عليه وآله): أول شيء خلق الله تعالى ما هو؟ فقال: نور نبيك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كل خير»^(٥).

(وعن جابر أيضاً قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أول ما خلق الله نوري، ابتدعه من نوره، واشتقه من جلال عظمته».

(١) روح المعاني، مصدر سابق: ج ٢١ ص ١٥٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد عبد العليم البرذوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج ١٤ ص ١١٦.

(٣) الفوائد المجموعة، الشوكاني، دار ابن حزم، بيروت: ص ٣٢٦.

(٤) فيض القدير، مصدر سابق: ج ٥ ص ٥٣.

(٥) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١٥، ص ٢٤.

وأخرج الحاكم عن ميسرة الفخر، قال: «قلت لرسول الله (صلى الله عليه وآله): متى كنت نبياً؟ قال: وآدم بين الروح والجسد».

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وشاهده حديث الأوزاعي^(١). وقال الذهبي: صحيح^(٢).

وقال السيد الطباطبائي بعدما أورد هذه الأخبار: «والأخبار في هذه المعاني كثيرة، متضاربة. وأنت إذا أجلت نظرة التأمل والإمعان فيها وجدتها شواهد على ما قدمناه، وسيجيء شطر من الكلام في بعضها. وإياك أن ترمي أمثال هذه الأحاديث الشريفة الماثورة عن معادن العلم ومنابع الحكمة بأنها من اختلاقات المتصوفة وأوهامهم»^(٣).

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ (الصف: ٦). فمن الواضح أن التعبير بالبخارة لا يصدق إلا على الخبر الذي يسر المبشر، ولا تكون البخارة إلا بالشيء المفقود عند المبشر، وبشارة المسيح (عليه السلام) بظهور الإسلام فيها إشارة رائعة إلى أن ما عند الخاتم لو كان أقل مما عند السابقين أو مساوياً لما صدقت البشرى.

فالرسالة العيسوية التي تطل على الماضي والمستقبل، نراها من جهة تصدق التوراة ككتاب منزل من الله تعالى، ومن جهة أخرى تبشر بالرسول محمد (صلى الله عليه وآله) الذي يأتي بعدها.

قال الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ

(١) المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ: ج ٢: ص ٦٦٥.

(٢) بهامش المستدرك على الصحيحين: ج ٢، ص ٦٦٥.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١، ص ١٢١.

أَحْمَدُ: «إشارة إلى الشطر الثاني من رسالته (عليه السلام). وقد أشار إلى الشطر الأول بقوله: ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ﴾. ومن المعلوم أنّ البشري هي الخبر الذي يسرّ المبشر ويفرحه، ولا يكون إلاّ بشيء من الخير يوافيه ويعود إليه، والخير المترقب من بعثة النبيّ ودعوته هو انفتاح باب من الرحمة الإلهية على الناس، فيه سعادة دنياهم وعقباهم من عقيدة حقّة أو عمل صالح أو كليهما، والبشري بالنبيّ بعد النبيّ وبال دعوة الجديدة بعد حلول دعوة سابقة واستقرارها - والدعوة الإلهية واحدة لا تبطل بمرور الدهور وتقضي الأزمنة واختلاف الأيام والليالي - إنّها تتصوّر إذا كانت الدعوة الجديدة أرقى فيما تشتمل عليه من العقائد الحقّة والشرائع المعدّلة»^(١).

إذن الرسالة العيسوية تنقسم إلى شطرين، شطر أكّدت ما قبلها ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْ﴾، والشطر الآخر أنّه بشر بالخاتم (صلى الله عليه وآله).

فالبشري من النبيّ عيسى (عليه السلام) واضحة في أنّ الرسالة الإسلامية أكمل الرسالات الإلهية السابقة وأفضلها، ليس فقط في الفروع وبيان الشريعة، بل هي الأفضل مطلقاً على مستوى الأصول والتوحيد الكامل لله سبحانه وتعالى، وإن كانت الرسالات السابقة داعية للتوحيد، ولكن الرسالة الإسلامية تميّزت بميزات جعلت من التوحيد قضية تعيش مع الإنسان ليس في وجدانه وقلبه فحسب، وإنّما يعيش معها في كلّ حركة من حركاته وكل موقف من مواقفه، وكل فعل من أفعاله، وكل ممارسة من ممارساته. وهذا التوحيد تجسّد في النبيّ الأكرم، لذا كان (صلى الله عليه وآله) الأفضل مطلقاً.

ومن الجدير بالذكر أنّ البشارة بالنبيّ الخاتم، لم تقتصر على النبيّ عيسى (عليه السلام) بل إنّ الله تعالى أخذ ميثاقاً وعهداً شديداً من الأنبياء على التبشير

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٩ ص ٢٥٢.

بالنبى محمد (صلى الله عليه وآله) والتسليم له والتأييد والتصديق له كما فى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَفَرَزْنَا قَالَ فَأَشْهَدُوا وَإِنَّا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران: ٨١).

فارتباط الرسالات والنبوات واتصالها بعضها ببعض يكشف عن أن النبوة تسير سيراً تدريجياً نحو التكامل الذى تمثل فى أرقى مراتبه فى الرسالة الخاتمة التى جاء بها نبينا محمد (صلى الله عليه وآله)، فالخاتم هو الذى ختم مراتب الكمال كلها.

وعلى هذا فنبينا (صلى الله عليه وآله) اجتاز جميع المراحل الكمالية وأرقى مراتب العبودية التى لا مجال معها لمرتبة أخرى ونبى جديد، ففى خطبة للإمام أمير المؤمنين (عليه السلام): «لم يُجَلِّ سبحانه خلقه من نبى مرسل، أو كتاب منزل، أو حجة لازمة، أو محجة قائمة. رسل لا تقصر بهم قلة عددهم، ولا كثرة المكذبين لهم. من سابق سمي له من بعده، أو غابر عرفه من قبله. على ذلك نسلت القرون، ومضت الدهور، وسلفت الآباء، وخلفت الأبناء. إلى أن بعث الله سبحانه محمداً (صلى الله عليه وآله)؛ لإنجاز عدته، وتمام نبوته. مأخوذاً على النبيين ميثاقه، مشهورة سماته، كريماً ميلاده...»^(١).

قال تعالى: ﴿وَمَتَّ كَلِمَةَ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنعام: ١١٥) فالخاتم يعنى الوصول إلى الحد النهائى فى مراتب الكمال والقرب الإلهى بما لا يترك أى مجال لإنسان بعده أن يحظى بما حظى به، فهو (صلى الله عليه وآله) قد بلغ الحد الأعلى من الكمال ونال الشرف الأسمى، وله درجة لم ولن يصلها أحد أبداً.

إذن فالنبى محمد (صلى الله عليه وآله) ليس أكمل البشرية والأنبياء السابقين

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق: ج ١ - ص ٢٤.

فحسب، بل لا يمكن أن يأتي بعده إنسان يكون أكمل منه.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨).

ومحلّ الشاهد في هذه الآية الشريفة كلمة (مهيمناً)، التي تطلق على الشيء الذي يحفظ ويرتّب ويؤتمن على شيء آخر، لذا قال الخليل الفراهيدي: الرجل يهيمن إذا كان رقيباً على الشيء وشاهداً عليه وحافظاً.

وقال الطباطبائي في تفسير قوله تعالى ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾: «هيمنة الشيء على الشيء - على ما يتحصّل من معناها - كون الشيء ذا سلطة على الشيء في حفظه ومراقبته وأنواع التصرّف فيه، وهذا حال القرآن الذي وصفه الله تعالى بأنه تبيان كلّ شيء بالنسبة إلى ما بين يديه من الكتب السماوية: يحفظ منها الأصول الثابتة غير المتغيّرة وينسخ منها ما ينبغي أن ينسخ من الفروع التي يمكن أن يتطرّق إليها التغيّر والتبدّل ليناسب حال الإنسان بحسب سلوكه صراط الترقّي والتكامل بمرور الزمان؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ﴾ وقال: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (المائدة: ٤٨).

فالقرآن الكريم حافظ لجميع الشرائع السماوية السابقة ويشرف على صيانتها من الانحراف إشرافاً كاملاً، ويكمل تلك الكتب التي تلتقي في هدف واحد على الرغم من الفوارق الموجودة بينها، في تتبع من مقتضى التكامل التدريجي للإنسان، حيث إنّ كلّ شريعة جديدة ترقّي بالإنسان إلى مرحلة أسمى من مراحل الرقي والكمال الإنساني وتشتمل على خطط وبرامج أكثر شمولاً وتطوراً. ومن هيمنته عليها الحفاظ على أصولها الثابتة التي لا تتغيّر مع أيّ شريعة ومنها نسخ ما يجب نسخه إلى خير منه ليكون حكماً يناسب كلّ الأجيال: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾.

فلهيمنة معنوية لا مادّية، والدليل على كون القرآن مهيمناً على جميع الشرائع والكتب السماوية السابقة هو قوله تعالى: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩).

لذا في الرواية عن سعد الإسكاف قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أعطيت السور الطوال مكان التوراة، وأعطيت المثين مكان الإنجيل، وأعطيت المثاني مكان الزبور، وفضّلت بالمفصل ثمان وستون سورة، وهو مهيمن على سائر الكتب والتوراة لموسى والإنجيل لعيسى والزبور كذلك، قال تعالى: ﴿وَلَا يَبَيِّنُ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾^(١).

فالقرآن الكريم يحمل في طيّاته روح جميع التعليمات المؤقتة والمحدودة للكتب السماوية الأخرى، مضافاً إلى استغراقه وشموله لكل ما أراد الله تعالى أن يقوله إلى يوم الدين، فهو كتاب جامع لكل كتاب، كما أن رسوله يجمع في نفسه خيرات الرسل كلّها وزيادة.

عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): «وإنّ الله (عزّ وجلّ) جعل كتابي المهيم على كتبهم، الناسخ لهم، ولقد جئت بتحليل ما حرّموا وبتحريم بعض ما حلّلوا»^(٢).
ويؤيده ما ورد عن علي بن عيسى رفعه قال: «إنّ موسى (عليه السلام) ناجاه الله تبارك وتعالى فقال له في مناجاته: يا موسى لا يطول في الدنيا أملك فيقسو لذلك قلبك... أوصيك يا موسى وصيّة الشفيق المشفق بابن البتول عيسى ابن مريم صاحب الأتان والبرنس والزيت والزيتون والمحراب، ومن بعده صاحب الجمل الأحمر الطيب الطاهر المطهر، فمثله في كتابك أنّه مؤمن مهيم على الكتب كلّها

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٦٠؛ بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١٦ ص ٣٢٧.
(٢) نور الثقلين، الحويزي، تعليق: السيد هاشم الرسولي، مؤسسة إسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ: ج ١ ص ٦٣٨.

وأَنَّهُ رَاكِعٌ سَاجِدٌ، رَاغِبٌ، رَاهِبٌ، إِخْوَانُهُ الْمَسَاكِينُ وَأَنْصَارُهُ قَوْمٌ آخَرُونَ، وَيَكُونُ فِي زَمَانِهِ أَزَلٌ وَزَلْزَالٌ وَقَتْلٌ، وَقَلَّةٌ مِنَ الْمَالِ»^(١).

فَالْخَاتَمُ مَهِيْمُنٌ عَلَيَّ مِنْ سَبْقِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ؛ لِأَنَّهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) بِيَدِهِ الْقُرْآنُ الَّذِي هُوَ مَهِيْمُنٌ عَلَيَّ جَمِيعِ الْكُتُبِ السَّابِقَةِ وَالَّذِي فِيهِ تَبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ.

وَعَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «مَا خَلَقَ اللهُ خَلْقًا أَفْضَلَ مِنِّي وَلَا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنِّي، قَالَ عَلِيٌّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ فَأَنْتَ أَفْضَلُ أَمْ جِبْرَائِيلُ؟ فَقَالَ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): يَا عَلِيُّ إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَضَّلَ أَنْبِيَاءَهُ الْمُرْسَلِينَ عَلَيَّ مَلَائِكَتِهِ الْمُقْرَبِينَ، وَفَضَّلَنِي عَلَيَّ جَمِيعِ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ، وَالْفَضْلُ بَعْدِي لَكَ يَا عَلِيُّ وَلِلْأُمَّةِ مِنْ بَعْدِكَ؛ فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَخَدَامُنَا وَخَدَامَ مُحَبِّبِنَا، يَا عَلِيُّ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يَسْبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِوَلَايَتِنَا، يَا عَلِيُّ لَوْلَا نَحْنُ مَا خَلَقَ اللهُ آدَمَ وَلَا حَوَاءَ، وَلَا الْجَنَّةَ وَلَا النَّارَ، وَلَا السَّمَاءَ وَلَا الْأَرْضَ، وَكَيْفَ لَا نَكُونُ أَفْضَلَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَقَدْ سَبَقْنَا إِلَى التَّوْحِيدِ وَمَعْرِفَةِ رَبِّنَا (عَزَّ وَجَلَّ) وَتَسْبِيحِهِ وَتَقْدِيسِهِ وَتَهْلِيلِهِ، لِأَنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ (عَزَّ وَجَلَّ) أَرْوَاحَنَا فَأَنْطَقْنَا بِتَوْحِيدِهِ وَتَمَجِيدِهِ، ثُمَّ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ فَلَمَّا شَاهَدُوا أَرْوَاحَنَا نُورًا وَاحِدًا اسْتَعْظَمُوا أُمُورَنَا فَسَبَّحْنَا لِتَعْلَمَ الْمَلَائِكَةُ أَنَّا خَلَقْنَا مَخْلُوقُونَ وَأَنَّهُ مَنْزَعٌ عَنْ صِفَاتِنَا، فَسَبَّحَتِ الْمَلَائِكَةُ لِسَبِّحِنَا وَنَزَّهَتْهُ عَنْ صِفَاتِنَا...»^(٢).

قال الألويسي: «فهو (عليه الصلاة والسلام) الكامل المكمل للخليقة والواسطة في

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ٨ ص ٤٣.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق: ص ٢٥٤ - ٢٥٦.

الإفاضة عليهم على الحقيقة، وكلّ من تقدّمه عصرًا من الأنبياء وتأخّر عنه من الأقطاب والأولياء نواب عنه ومستمدون منه»^(١).

الدليل الروائي على أن النبى وأهل بيته مظاهر الاسم الأعظم

هنالك روايات متضافرة دلّت على أن النبى (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته هم مظاهر الاسم الأعظم في النشاطين الملكوتية والمادّية، وتلتقي فكرة هذه الروايات مع ما تقدّم في البحث القرآني من دراسة مفهوم الخلافة القرآنية، وأن رسول الله (صلى الله عليه وآله) هو المظهر الأتمّ لهذه الخلافة.

فعند استقراء مضمون الروايات الواردة في المقام نجد أنّها تتمحور حول الحقيقة القائلة بأن نبينا هو أول مخلوق خلقه الله تعالى، وأنّ الصادر الأول هو نور النبى (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) وأتمّ المصداق الأتمّ والتجسيد الأكمل للخلافة الأسائية.

وفيما يلي نشير إلى بعض الروايات:

١. عن أبي حمزة قال: سمعت علي بن الحسين (عليه السلام) يقول: «إنّ الله خلق محمداً وعلياً وأحد عشر من ولده من نور عظمته، فأقامهم أشباحاً في ضياء نوره يعبدونه قبل خلق الخلق، يسبحون الله ويقدّسونه وهم الأئمة من ولد رسول الله صلى الله عليه وآله»^(٢).

٢. عن المفصل، عن جابر بن يزيد قال: قال لي أبو جعفر (عليه السلام): «يا جابر إنّ الله أول ما خلق، خلق محمداً (صلى الله عليه وآله) وعترته الهداة المهتدين، فكانوا أشباح نور بين يدي الله. قلت: وما الأشباح؟ قال: ظلّ النور أبدان نورانية بلا

(١) روح المعاني، مصدر سابق: ج ٢٢، ص ٢٠.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٣٠ - ٥٣١.

أرواح وكان مؤيداً بروح واحدة وهي روح القدس، فبه كان يُعبد الله، ... ولذلك خلقهم حلماً، علماء، بررة، أصفياء، يعبدون الله بالصلاة والصوم والسجود والتسبيح والتهليل ويصلّون الصلوات ويحجّون ويصومون»^(١).

٣. عن محمد بن سنان قال: «كنت عند أبي جعفر الثاني (عليه السلام) فأجريت اختلاف الشيعة، فقال: يا محمد إنّ الله تبارك وتعالى لم يزل متفرّداً بوحدايته ثم خلق محمداً وعلياً وفاطمة، فمكثوا ألف دهر، ثم خلق جميع الأشياء، فأشهدهم خلقها وأجرى طاعتهم عليها وفوض أمورها إليهم، فهم يحلّون ما يشاءون ويحرمون ما يشاءون، ولن يشاءوا إلاّ أن يشاء الله تبارك وتعالى. ثم قال: يا محمد هذه الديانة التي من تقدّمها مرق، ومن تخلّف عنها محق، ومن لزمها لحق، خذها إليك يا محمد»^(٢).

٤. عن أبي الجارود عن محمد بن عبد الله، عن أبيه، عن آبائه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «كنت أنا وعليّ نوراً بين يدي الله جل جلاله قبل أن يخلق آدم بأربعة آلاف عام، فلما خلق الله آدم سلك ذلك النور في صلبه فلم يزل الله (عزّ وجلّ) ينقله من صلب إلى صلب حتى أقرّه في صلب عبد المطلب، ثم أخرجه من صلب عبد المطلب فقسمه قسمين فصيرّ قسماً في صلب عبد الله، وقسماً في صلب أبي طالب. فعليّ منّي وأنا من علي، لحمه من لحمي ودمه من دمي، فمن أحبّني فبحبّي أحبّه، ومن أبغضه فببغضي أبغضه»^(٣).

٥. عن المفصّل، قال: «قال الصادق (عليه السلام): إنّ الله تبارك وتعالى خلق أربعة عشر نوراً قبل خلق الخلق بأربعة عشر ألف عام، فهي أرواحنا. فقيل له:

(١) المصدر السابق: ج ١، ص ٤٤٢.

(٢) المصدر السابق: ج ١، ص ٤٤١.

(٣) الخصال، مصدر سابق: ص ٦٤٠.

يابن رسول الله ومن الأربعة عشر؟ فقال: محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين والأئمة من ولد الحسين، آخرهم القائم الذي يقوم بعد غيبته فيقتل الدجال، ويظهر الأرض من كل جور وظلم»^(١).

٦. عن خيشمة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «نحن شجرة النبوة وبيت الرحمة ومفاتيح الحكمة ومعدن العلم وموضع الرسالة ومختلف الملائكة وموضع سر الله، ونحن وديعة الله في عباده، ونحن حرم الله الأكبر، ونحن عهد الله، فمن وفى بدمتنا فقد وفى بدمته الله، ومن وفى بعهدنا فقد وفى بعهد الله، ومن خفنا فقد خفر ذمة الله وعهده»^(٢).

٧. عن محمد بن مروان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «إن الله خلقنا من نور عظمته، ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش، فأسكن ذلك النور فيه، فكنا نحن خلقاً وبشراً نورانيين لم يجعل لأحد في مثل الذي خلقنا منه نصيباً، وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا وأبدانهم من طينة مخزونة مكنونة أسفل من تلك الطينة ولم يجعل الله لأحد في مثل الذي خلقهم منه نصيباً إلا للأنبياء»^(٣).

٨. عن الفضل، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «ما بعث الله نبياً أكرم من محمد (صلى الله عليه وآله)، ولا خلق الله قبله أحداً، ولا أنذر الله خلقه بأحد من خلقه قبل محمد (صلى الله عليه وآله)، فذلك قوله (تعالى): ﴿هَذَا نَذِيرٌ مِنَ النُّذُرِ الْأُولَى﴾، وقال: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، فلم يكن قبله مطاع في الخلق، ولا يكون بعده إلى أن تقوم الساعة في كل قرن إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها»^(٤).

وسياتي مزيد من الروايات الدالة على وجود الاسم الأعظم عند أهل

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١٥، ص ٢٣.

(٢) بصائر الدرجات، مصدر سابق: ص ٧٧.

(٣) الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٨٩.

(٤) الأمالي، الشيخ الطوسي، مصدر سابق: ص ٦٦٩.

البيت (عليهم السلام) والتي تدلّ بالأولوية على وجوده عند الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) لأفضليته عليهم^(١).

وبهذا يتّضح أنّ مظهر الاسم الأعظم في عالم الملكوت هو نور النبيّ (صلى الله عليه وآله) ونور أهل بيته (عليهم السلام)، وفي عالم الملك والمادّة، يتمثّل بالوجود البشري للنبيّ (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام)، وهناك عدد وافر من الروايات الدالة على إثبات هذه الحقيقة^(٢).

خلاصة الدرس السابع والعشرين

١. يتّضح مما تقدم أنّ المراد بالخلافة هي الخلافة المظهرية والتجليّ ليكون الخليفة مظهراً للذي استخلفه وآية له وتجلياً لأسمائه الحسنی وصفاته العلیا، أي يكون حاكياً للمستخلف في شؤونه بالمقدار الممكن.

٢. المراد بالخليفة في الآية المباركة هو الإنسان الكامل الذي هو أفضل الأولين والآخرين وهو النبيّ (صلى الله عليه وآله).

٣. من أبرز الأدلّة على أنّ النبيّ (صلى الله عليه وآله) هو الإنسان الكامل: دليل أفضليته على جميع الأنبياء والمرسلين من الأولين والآخرين.

٤. هنالك روايات متضافرة دلّت على أنّ النبيّ (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته هم مظاهر الاسم الأعظم في النشأتين الملكوتية والمادّية، وتلتقي فكرة هذه الروايات مع ما تقدّم في البحث القرآني من دراسة مفهوم الخلافة القرآنية، وأنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) هو المظهر الأتمّ لهذه الخلافة.

(١) انظر الولاية التكوينية، لآية الله العلامة السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي: ص ١٩٤.

(٢) المصدر السابق.

الدرس الثامن والعشرون

في علاقة التوحيد بالإمامة

- كل ما عند أهل البيت فرع لما عند النبي
- أدوار أهل البيت الوجودية والتكوينية وإشكالية الغلو

في علاقة التوحيد بالإمامة

بعد ما تبين في الدرس السابق أن النبي والأئمة مظاهر الاسم الأعظم لا بد أن نسلط الضوء على طبيعة العلاقة بين مبثني التوحيد والإمامة، وقد تقدم بيان العلاقة الوثيقة بين التوحيد من جهة والخلافة - الإمامة - من جهة أخرى، فالعلاقة بين التوحيد وبين الخلافة والإمامة والولاية بمفهومها القرآني - لا الكلامي - واضحة.

وتقدم أيضا أن الطريق إلى معرفة الله (عز وجل) يمر عبر معرفة أسائه الحسنی وصفاته العلیا حيث لا سبيل إلى اكتناه ذاته المقدسة سبحانه. والطريق إلى معرفة الأسماء والصفات لا يكون إلا من خلال معرفة مظاهر الأسماء والصفات، وعبر آيات وتجليات تلك الأسماء والصفات. وقد ثبت أيضا أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) هو أوضح تلك الآيات وأكبرها وأعظمها وهو المظهر الأتم للخلافة الأسائية، فيكون (صلى الله عليه وآله) هو السبيل إلى التوحيد، بل إلى كل كمال وعبادة وطاعة في الجانبين المعرفي والسلوكي.

كل ما عند أهل البيت هو فرع لما عند النبي (صلى الله عليه وآله)

لا يخفى أن كل ما ثبت لرسول الله (صلى الله عليه وآله) ثبت بالتبع لعلي وأهل بيته (عليهم السلام) من بعده، وهذه نقطة واضحة لما ثبت في محله بالأدلة القطعية أن كل ما يوجد عند الإمام علي وأهل البيت (عليهم السلام) إنما هو فرع من شجرة مباركة أصلها خاتم النبيين (صلى الله عليه وآله)، وعلي وأهل بيته فروع هذا الأصل المبارك ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (إبراهيم: ٢٤). على هذا فكل

منقبة نثبتها لعلّي والزهراء وأهل البيت (عليهم السلام) إنّما هي فرع لذلك الأصل الأصيل، فعندما يقول الإمام أمير المؤمنين: «ما لله آية أكبر منّي»^(١) فباعتبار أنّه (عليه السلام) نفس رسول الله (صلى الله عليه وآله) بمقتضى آية المباهلة. لهذا ورد عن الإمام عليّ قوله: «أنا عبد من عبيد محمد (صلى الله عليه وآله)»^(٢)، كما قوله: «علمني حبيبي رسول الله باباً من العلم يفتح لي منه ألف باب» فكلّ ما عند أهل البيت هو فرع لما عند النبيّ (صلى الله عليه وآله).

في ضوء هذا الإيضاح سيكون معنى الترابط الوثيق القائم بين التوحيد والخلافة القرآنية، هو وشاجة العلاقة بين معرفة الله ومعرفة النبيّ وأهل بيته. وهذه هي الحقيقة التي أشارت إليها جملة من النصوص الحديثية نمرّ على بعضها:

١. عن أبي حمزة قال: قال لي أبو جعفر (عليه السلام): «إنّما يعبد الله من يعرف الله، فأما من لا يعرف الله فإنّما يعبد هكذا ضلالاً، قلت: جُعلت فذاك فما معرفة الله؟ قال: تصديق الله (عزّ وجلّ) وتصديق رسوله (صلى الله عليه وآله) وموالاته عليّ (عليه السلام) والائتمام به وبأئمة الهدى (عليهم السلام) والبراءة إلى الله (عزّ وجلّ) من عدوّهم، هكذا يُعرف الله عزّ وجلّ»^(٣).

٢. في نصّ آخر: «لا يكون العبد مؤمناً حتّى يعرف الله ورسوله والأئمة كلّهم وإمام زمانه، ويردّ إليه ويسلم له. ثمّ قال: كيف يعرف الآخر وهو يجهل الأوّل؟!»^(٤).

(١) بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار، تصحيح وتعليق الحاج ميرزا حسن كوچه باغي، منشورات الأعلمي - طهران: ص ٩٧.

(٢) الأصول من الكافي: ٩٠، كتاب التوحيد، باب الكون والمكان، الحديث ٥.

(٣) الأصول من الكافي: ص ١٨٠، كتاب الحجّة، باب معرفة الإمام والردّ إليه، الحديث ١.

(٤) الأصول من الكافي: ص ١٨٠، كتاب الحجّة، باب معرفة الإمام والردّ إليه، الحديث ٢.

٣. عن جابر، عن الإمام محمد الباقر (عليه السلام)، قال: «إِنَّمَا يَعْرِفُ اللَّهَ (عَزَّ وَجَلَّ) وَيَعْبُدُهُ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ وَعَرَفَ إِمَامَهُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ، وَمَنْ لَا يَعْرِفُ اللَّهَ (عَزَّ وَجَلَّ) وَلَا يَعْرِفُ الْإِمَامَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ فَإِنَّمَا يَعْرِفُ وَيَعْبُدُ غَيْرَ اللَّهِ، هَكَذَا وَاللَّهُ ضَلَالًا»^(١).

فالعبادة فرع المعرفة، لهذا ورد في قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦): «إِلَّا لِيَعْرِفُونِ». ومن لم يعرف الله سبحانه فعبادته عبادة ضلال، والترابط واضح بين المعرفتين، حيث تبين النصوص العلاقة الوثيقة القائمة بين معرفة الله وبين النبوة وإمامة أهل البيت (عليهم السلام). فمع عدم المعرفة لا طريق للعبادة، وقد ورد في بيان هذه العلاقة جملة من الأحاديث، منها قولهم (عليهم السلام): «لَوْلَا مَا عُبِدَ اللَّهُ»^(٢).

فالنبي محمد (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام)، هم أبواب معرفة الله وهم السبيل إليه، فبمعرفة رسالة النبي وولاية أهل بيته وبواسطتهم يفتح الإنسان طريقه إلى معرفة الله، وما بعد محمد وأهل بيته إلا الجهل والعمى والضلالة، وصدق ابن رسول الله (صلى الله عليه وآله) بقوله: «إِنَّهُ مِنْ أَتَى الْبُيُوتِ مِنْ أَبْوَابِهَا اهْتَدَى، وَمَنْ أَخَذَ فِي غَيْرِهَا سَلَكَ طَرِيقَ الرَّدَى»^(٣).

سأل ابن الكواء الإمام أمير المؤمنين: يا أمير المؤمنين: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ (الأعراف: ٤٦)؟ فأجابه أمير المؤمنين (عليه السلام)

(١) المصدر السابق: ص ١٨١، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ج ١، ص ١٩٣، كتاب الحجّة، باب أنّ الأئمة ولاية أمر الله وخزنة علمه، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق: ص ١٨٢، كتاب الحجّة، باب معرفة الإمام والرد إليه، الحديث ٦، والنص للإمام جعفر الصادق (عليه السلام).

بقوله: «نحن على الأعراف، نعرف أنصارنا بسيماهم، ونحن الأعراف الذي لا يُعرف الله (عز وجل) إلا بسبيل معرفتنا، ونحن الأعراف يعرّفنا الله (عز وجل) يوم القيامة على الصراط، فلا يدخل الجنة إلا من عرفنا وعرفناه، ولا يدخل النار إلا من أنكرنا وأنكرناه».

ثم قال (عليه السلام): «إن الله تبارك وتعالى لو شاء لعرف العباد نفسه، ولكن جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله والوجه الذي يؤتى منه، فمن عدل عن ولايتنا أو فضل علينا غيرنا فإنهم عن الصراط ناكبون، فلا سواء من اعتصم الناس به، ولا سواء حيث ذهب الناس إلى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض، وذهب من ذهب إلينا إلى عيون صافية تجري بأمر ربها، لا نفاذ لها ولا انقطاع»^(١).

موضع الشاهد هو أن الله (جلّت قدرته) لو شاء لعرف نفسه بنفسه من غير واسطة، وبدون مظاهر وآيات وتجليات ومن غير أي شيء، لكنه تعالى شاء - على وفق النظام الأحسن - أن لا تكون معرفته إلا من خلال النبي وأهل بيته، فهم أبوابه وصراطه وسبيله ووجهه الذي منه يؤتى. وقول أمير المؤمنين: «فمن عدل عن ولايتنا أو فضل علينا غيرنا فإنهم عن الصراط لناكبون» إشارة إلى روايات عديدة فيها قول الإمام: أنا الصراط المستقيم، أو قول الأئمة: نحن الصراط المستقيم.

يلتقي هذا المعنى مع كثرة وافرة من النصوص الروائية التي يصف بها أهل البيت أنفسهم بقولهم: نحن أبواب الله، ونحن الصراط المستقيم، ونحن عيبة علمه، ونحن تراجمه وحيه، ونحن أركان توحيده، ونحن موضع سرّه، كما في

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٨٤، باب معرفة الإمام والرد إليه، الحديث ٩.

مضمون حديث عن الإمام عليّ بن الحسين (عليهما السلام)^(١). كما يلتقي مع النصّ الذي يفيد: من عرفكم فقد عرف الله، ومن جهلكم فقد جهل الله. فمن الطبيعي أنّ من جهل الله لا يستطيع أن يعبدّه، وهنا يبدو المغزى العميق ممّا أثر عنهم (عليهم السلام): بنا عبّد الله، أو: لولانا ما عبّد الله، أي: من خلالهم عُرف الله.

في ضوء هذا كلّ فهم المغزى الذي تنطوي عليه النصوص الروائية التي تقول إنّ القرآن يهدي إلى الإمام، من ذلك ما عن العلاء بن سيابة، عن الإمام أبي عبد الله جعفر الصادق (عليه السلام) في تفسير قوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: ٩) قال: «يهدي إلى الإمام»^(٢). لا ريب أنّ القرآن الكريم يهدي إلى التوحيد، لكن لا وجه للمفارقة مع جواب الإمام (عليه السلام) لأنّ الطريق إلى هذا التوحيد يمرّ من باب معرفة الله، ولا يكون إلاّ عبر الصراط المستقيم المتمثّل بالنبيّ وأهل بيته (عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه).

هكذا تكون معرفة النبيّ وأهل بيته ضرورية، بسبب أنّ الطريق إلى الله منحصر بهم، وإذا ما كانت هناك أحاديث تتحدّث عن طريق آخر كالذي تفيده النصوص الواردة عنهم (عليهم السلام) من أنّ الله يُعرف بالله، فإنّ ذلك إنّما كان بدلالاتهم عليه، ولا يتمّ إلاّ بإرشادهم.

(١) عن سدير عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت له: جُعِلت فداك ما أنتم؟ قال: «نحن خزّان علم الله، ونحن تراجمه وحي الله، ونحن الحجّة البالغة على من دون السماء ومن فوق الأرض». وعن الإمام الصادق (عليه السلام): «نحن ولادة أمر الله، وخزنة علم الله وعيية وحي الله». وعن الإمام الصادق (عليه السلام): «وبعبادتنا عبّد الله عزّ وجلّ، ولولانا ما عبّد الله». ينظر: الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، باب أنّ الأئمّة ولادة أمر الله وخزنة علمه: ص ١٩٢-١٩٣، الحديث ١ و٣ و٦.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ٢١٦، كتاب الحجّة، باب أنّ القرآن يهدي للإمام، الحديث ٢.

أدوار أهل البيت الوجودية والتكوينية وإشكالية الغلو

قد فصلنا الكلام في الغلو وحقيقته وأقسامه في كتاب معرفة الإمام^(١)، وما نرمي إليه في هذا الدرس هو معالجة الالتباس الذي قد يشوب بعض الأذهان، في أنّ الاعتقاد بأن التعاطي مع الأئمة وما لهم من هذه الكمالات والإيمان بأدوارهم الوجودية والتكوينية قد يصل إلى حد الغلو أو الانتقاص من الدور الإلهي.

وفي الجواب عن ذلك نقول:

أولاً: تقدم في الدرس السابق أنّ القرآن الكريم يثبت أنّ الله خالق كلّ شيء، وأنّ له القوّة والعزّة والولاية جميعاً، ومع ذلك يعود ليثبت هذه الأمور لغيره من دون أن يلزم من ذلك نقص أو يشوبه تضيق في القدرة والفاعلية الإلهية. وتبين أنّ السبب في ذلك هو أنّ كلّ ما للغير ليس له من الكمالات على نحو الاستقلال ولا على نحو الطولية، وإنما هي مظاهر لله سبحانه وآيات وتجليات لأسمائه وصفاته جلّ وعلا، وهذه هي مشيئته في نظامه الأحسن.

ثانياً: ثبت أنّ الله سبحانه له من كلّ كمال أشرفه وأعلاه، وأنّ له من الكمالات المطلقة فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

وبهذا يتضح أنّ ما يثبت لأهل البيت (عليهم السلام) من كمالات إنما يثبت وفق المنهج القرآني، ولا يعني ذلك أنّه تضخيم لدور النبوة والإمامة والولاية - أو الخلافة حسب التعبير القرآني -

والذي يرمي هذا المنهج بالغلو، فهو في الحقيقة يعيش مشكلة على مستوى التوحيد، إذ يتعاطى مع الله (عظمت آلاؤه) في علمه وحياته وقدرته

(١) علم الإمام لآية الله العلامة السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي: ص ٤٧٤.

وعزّته وورزقه ومشيتته وجميع أسائه وصفاته، بتصوّرات بسيطة، وبحسب التعبير الروائي بأوهام من نسيج عقله مردودة عليه، وهؤلاء يعيشون الجهل بحقيقة أهل البيت (عليهم السلام) ومقاماتهم ودرجاتهم الرفيعة عند الله تعالى.

وهذه الحقيقة يشير إليها المجلسي بقوله: «أفرط بعض المتكلّمين والمحدّثين في الغلوّ لقصورهم عن معرفة الأئمّة (عليهم السلام) وعجزهم عن إدراك غرائب أحوالهم وعجائب شؤونهم، فقدحوا في كثير من الرواة الثقات، لنقلهم بعض غرائب المعجزات، حتّى قال بعضهم: من الغلوّ نفي السهو عنهم، أو القول بأنهم يعلمون ما كان وما يكون وغير ذلك.

فلا بدّ للمؤمن المتديّن أن لا يبادر بردّ ما ورد عنهم (عليهم السلام) من فضائلهم ومعجزاتهم ومعالي أمورهم، إلّا إذا ثبت خلافه بضرورة الدّين أو بقواطع البراهين بالآيات المحكمة أو بالأخبار المتواترة كما مرّ في باب التسليم وغيره»^(١).

(١) بحار الأنوار: ج ٢٥ ص ٣٤٧، كتاب الإمامة، باب نفي الغلوّ في النبيّ والأئمّة، فذلّة.

خلاصة الدرس الثامن والعشرين

١. تركّز البحث في هذا الدرس على بيان العلاقة بين التوحيد والإمامة.
٢. الطريق إلى معرفة الله (جلّ جلاله) يمرّ عبر معرفة أسمائه الحسنی وصفاته العليا التي لا سبيل إلى اكتناه ذاته تقدّست أسماؤه.
٣. أثبت البحث أنّ النبيّ وأهل بيته (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين) هم المظاهر الأكمل لهذه الأسماء والصفات، فسيكون (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) هم السبيل إلى معرفة الله، وإلى التوحيد الحقّ، بل إلى كلّ كمال وعبادة وطاعة وقرب في الجانبين المعرفي والسلوكي.
٤. إن إثبات هذه المقامات للنبي وأهل بيته ليس من الغلوّ أو الانتقاص من التوحيد، أو أن تكون الإمامة بديلاً للتوحيد، بل المسألة أن لا سبيل إلى معرفة الله ولا طريق لعبادته سبحانه والانقياد إليه والخضوع له إلاّ بمعرفة هؤلاء الكرام.

الدرس التاسع والعشرون

الصفات السلبية

- المحور الأول: معنى الصفات السلبية
- المحور الثاني: تطبيقات روائية

الصفات السلبية

تقدم في الدروس السابقة أن الصفات الإلهية تنقسم إلى ثبوتية وسلبية، والثبوتية إلى تنقسم إلى صفات ذاتية وفعلية.

وبعد بيان الصفات الثبوتية الذاتية والفعلية، صار من المناسب إعطاء فكرة عامّة عن الصفات السلبية، من خلال المحورين التاليين:

المحور الأوّل: في معنى الصفات السلبية.

المحور الثاني: تطبيقات روائية

المحور الأوّل: معنى الصفات السلبية

الصفات السلبية: هي الصفات التي يتنزّه عنها الواجب تعالى، من قبيل أنّه تعالى ليس بعاجز وليس بجاهل وليس بظالم...

فالصفات السلبية هي التي تتنزّه الذات الإلهية عن الاتّصاف بها، ويطلق عليها الصفات الجلالية أو التقديسية، كما في قوله جلّ جلاله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٧٨)، حيث يستفيد بعضهم بأنّ «الإكرام» إشارة إلى الصفات الجمالية التي تكرّمت بها الذات الإلهية وتجمّلت بها، أما «الجلال» هو ما جلّت ذاته المقدّسة وتنزّهت عن الاتّصاف به^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص ١١٨.

رجوع الصفات السلبية إلى الصفات الثبوتية

بناءً على ما تقدّم من عدم جواز سلب كمال من الكمالات منه تعالى؛ لكونه مبدأ كلّ كمال، يتّضح أنّ حقيقة الصفات السلبية وإن كانت تحمل على الواجب ويتّصف بها، إلا أنّ هذه الصفات معانٍ عدمية سلبية تدلّ على سلب النقص والحاجة عنه تعالى، فهي في واقعها لا تريد أن تسلب كمالاً عن الواجب تعالى، بل تريد أن تسلب نقصاً وعدمًا عن الواجب تعالى، ومن الواضح أنّ سلب النقص مرجعه إلى إثبات الكمال، فما تسلبه مقولة «الله ليس بجاهل» هو الجهل الذي هو عدم العلم، وسلب عدم العلم مرجعه إلى إثبات العلم، وهكذا الحال في قولنا: «الله ليس بعاجز» فهو سلب للعجز الذي هو عدم القدرة ومن ثمّ يرجع سلب العجز إلى إثبات القدرة.

فالصفات السلبية ترجع بأجمعها إلى نفي النقائص والأعدام عن الواجب تعالى، لا إلى سلب الكمال عنه سبحانه. ولازم نفي النقص هو إثبات الكمال للواجب.

من ذلك ما يرمي إليه النصّ التالي: «ثمّ إنّ الصفة تنقسم انقساماً أولياً إلى ثبوتية تفيد معنىً إيجابياً كالعلم والقدرة، وسلبية تفيد معنىً سلبياً، ولا يكون إلاّ سلب سلب الكمال فيرجع إلى إيجاب الكمال، لأنّ نفي النفي إثبات، كقولنا: من ليس بجاهل ومن ليس بعاجز الراجعين إلى العالم والقادر. وأمّا سلب الكمال فقد اتّضح في المباحث السابقة أن لا سبيل لسلب شيء من الكمال إليه تعالى، فالصفات السلبية راجعة بالحقيقة إلى الصفات الثبوتية»^(١). وبحسب تعبير صدر المتأهّين في الأسفار «الأولى (الصفات السلبية

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: المرحلة ١٢، الفصل ٨، ص ٢٨٤.

الجلالية) سلوب عن النقائص والأعدام، وجميعها يرجع إلى سلب واحد وهو سلب الإمكان عنه تعالى^(١). قال الشيخ الرئيس: «صفات الأوّل سلبية وإضافيّة، وتلك السلوب يلزمها في العقل وجود»^(٢).

فالواجب تعالى ليس ممكناً بالإمكان الماهوي بحسب نظر الحكماء، كما أنّه ليس ممكناً بالإمكان الفقري بحسب اعتقاد صدر المتألّهين.

فالصفات السلبية ترجع إلى الصفات الثبوتية خلافاً لمن عكس المطلب وأرجع الصفات الثبوتية إلى الصفات السلبية كما تقدمت الإشارة إليه.

ومن الجدير بالذكر أنّ إرجاع الصفات السلبية إلى الصفات الكمالية، يعني أنّ الصفات السلبية التي هي سلب السلب، لازمها إثبات الكمال، لا أنّ سلب السلب عين الكمال؛ لاستحالة صيرورة السلب عين الوجود، لأنّ العدم لا وجود له إلاّ بالاعتبار، فهو مقابل للوجود، ولا يمكن أن يكون الشيء عين مقابله.

قال الطباطبائي: «الصفة إمّا إيجابية ثبوتية وإمّا سلبية تقديسيّة، وعبر الكتاب عن هاتين بقوله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت. والأولى سلوب عن النقائص والأعدام، وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى»^(٣).

ينتهي النصّ إلى أنّ السلوب وإن تعدّدت، فهي ترجع بأجمعها إلى سلب

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: المرحلة ١٢، الفصل ٨، ص ٢٨٤.

(٢) التعليقات، للشيخ الرئيس: ص ١٩٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ١١٨ الموقف الثاني، الفصل الأوّل.

واحد، هو سلب الإمكان وسلب الفقر، فإذا سلبنا الإمكان والفقر عن الله تعالى فقد أثبتنا له الغنى المطلق، وهو الغني الحميد. نعم تعددت الحثيات في الصفات السلبية، فنقول: إنَّ الله سبحانه لا ندَّ له ولا ضدَّ، ولا شريك له ولا مثيل، ولا مكان له ولا زمان، ومرجع ذلك إلى صفات إمكانية، وكلَّ ما يتعلَّق بالممكن من وجود أو كمال وجودي أو عدم فالله منزّه عنه.

حين ينسب العلم إلى زيد فهو كمال له، لكن نسبته إلى الله (تعالى) نقص، فالله منزّه عنه، لأنَّ علم زيد إمكاني؛ علم فقير، بل هو عين الفقر، والله منزّه عنه. على هذا ستكون حصيلة القول بأنَّ الله سبحانه صفات سلبية، أنه منزّه عن صفات الإمكان وما يلحق الممكن من الصفات، كما في قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١). فهذه الآية تشير إلى قاعدة أساسية مفادها أنَّ الله (جلَّت قدرته) يسلب عن نفسه هذه الصفة الأصلية المتمثلة في أنه لا يوجد له مثل.

ممن أشار لهذه القاعدة السيد الطباطبائي بقوله: «ثمَّ إنَّ من الضروري الثابت بالضرورة من الكتاب والسنة أنَّ الله سبحانه وتعالى لا يوصف بصفة الأجسام، ولا ينعت بنعوت الممكنات ممَّا يقضي بالحدوث ويلتزم الفقر والحاجة والنقص، فقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ (فاطر: ١٥)، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢) إلى غير ذلك من الآيات، وهي آيات محكمات ترجع إليها متشابهات القرآن. فما ورد من الآيات وظاهرها إسناد شيء من الصفات أو الأفعال الحادثة إليه تعالى، ينبغي أن يرجع إليها، ويفهم منها معنى من المعاني لا ينافي صفاته العليا وأسماءه الحسنى تبارك وتعالى»^(١).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٠٣.

المحور الثاني: تطبيقات روائية

تبيّن في المحور الأوّل أنّ المراد بالصفات السلبية هو إرجاعها بأجمعها إلى سلب العيب والنقص والعدم عنه سبحانه ممّا يشوب الممكنات، وهذا المعنى هو ما أشارت إليه النصوص الروائية التي تحفّ الموضوع. حيث تؤكّد هذه النصوص تنزيه الله (تقدّست أسماؤه) عن شوب الممكنات؛ انطلاقاً من القاعدة التي اجتمع عليها البرهان والقرآن، وعبر عنه القرآن بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. أي أنّ العقل والنقل يلتقيان على قاعدة واحدة في المسألة، كما يلتقي على الأساس نفسه القرآن والحديث، لكن مع فارق هو أنّ النصوص الروائية غطّت المسألة من جوانبها المتعدّدة وفي جميع أبعادها المختلفة، كما توضّح الأمثلة والنصوص التالية:

١. يقول الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام): «لا يقال كان بعد أن لم يكن فتجري عليه الصفات المحدثات، ولا يكون بينها وبينه فصل ولا له عليها فضل، فيستوي الصانع والمصنوع ويتكافأ المبتدع والبديع»^(١).

تؤكد الرواية تنزيه الله سبحانه من نفي صفات المخلوقات أو المصنوعات عنه التي لا تخلو من النقص والحاجة والفقر، وإلاّ إذا جرت عليه صفات المخلوقات لا يمكن أن يكون هو الله الغني الذي ليس كمثله شيء.

٢. عن الإمام الحسين قوله (عليه السلام): «ولا تدركه العلماء بألبابها، ولا أهل التفكير بتفكيرهم، إلاّ بالتحقيق إيقاناً بالغيب، لأنّه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين، وهو الواحد الصمد، ما تصوّر في الأوهام فهو خلافه»^(٢).

(١) التنظيم الموضوعي لنهج البلاغة، علي أنصاريان، طهران، ١٩٧٨م، منشورات جهان: الخطبة ١٨٦ / ٢٢٨، ص ٤٧.

(٢) بحار الأنوار: ج ٤، كتاب التوحيد، أبواب أسائه وحقائقها وصفاتها ومعانيها، باب ٤، ح ٣٠١ عن تحف العقول.

٣. عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «ولم تُحِطْ به الصفات فيكون بإدراكها إيّاه بالحدود متناهياً، وما زال ليس كمثله شيء عن صفة المخلوقين متعالياً»^(١).

خلاصة الدرس التاسع والعشرين

١. تقسم الصفات الألوهية إلى ثبوتية وسلبية، والثبوتية إلى ذاتية وفعلية، والبحث في هذا الفصل يدور حول الصفات السلبية.
٢. ترجع الصفات السلبية في حقيقتها إلى الصفات الإيجابية، فإن سلب الصفات السلبية عنه هو في الواقع تنزيهه من النقائص والأعدام وغير ذلك من صفات الممكنات.
٣. يرجع هذا الفهم إلى قاعدة قرآنية يحكيها قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، وقوله: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ (فاطر: ١٥). فعلى هذا أساس هذه القاعدة تنفى عنه (جلّ جلاله) صفات المخلوقين، والأفعال الحادثة وما إلى ذلك مما ينافي صفاته العليا وأسماءه الحسنى تبارك وتعالى.
٤. يلتقي العقل والنقل على قاعدة تنزيهه سبحانه عن شوب الممكنات وصفات النقص والفقر والحاجة والعدم.

(١) المصدر السابق: ح ١٦، ص ٢٧٥، والحديث عن توحيد الصدوق ونهج البلاغة، كما ذكره العياشي في تفسيره باختلاف في الألفاظ، وتوفّر على شرحه ابن ميثم في شرحه لنهج البلاغة.

الدرس الثالثون

في الرؤيتا

- الأَقْوَال في المسألة
- الدليل النقلي
- الدليل العقلي

في الرؤية

لا يخفى أنّ بحث الرؤية يدخل في مبحث الصفات السلبية، لكن تمّ فصله عنها وبحثه بنحو مستقلّ بحكم الاختلاف الكبير الذي نشأ بين المسلمين من حول هذا الموضوع. وهناك نقطة أخرى ينبغي الالتفات إليها تتمثل في طبيعة الاختلاف حول مسألة الرؤية، لأن الاختلاف فيها في الحقيقة هو اختلافان:

الاختلاف الأوّل: يدور حول المواقف التي اتخذتها الاتجاهات الإسلامية حيال الرؤية البصرية، وأنه هل يمكن رؤية الله بهذه العين المادية كرؤية بقيّة الأشياء أم لا. وهذا هو المشهور في مسألة الرؤية.

الاختلاف الثاني: يتمثل بالرؤية القلبية، فإنّ الله سبحانه لا يرى بالعين، ولكن هل من سبيل إلى رؤيته بالقلب وبحقائق الإيمان؟ وقع الاختلاف في هذه المسألة أيضاً، حيث يدور البحث فيها حول بيان المراد بالرؤية القلبية وهل هي ممكنة؟ ونحو ذلك من الأسئلة التي افرقت من حولها الآراء أيضاً. يدور البحث في هذا الدرس حول النقطة الأولى التي تتمركز حول الرؤية البصرية وما أثير حولها من اختلافات دون الولوج بالقسم الثاني.

تسلسل البحث

١. الأقوال في المسألة.
٢. الدليل النقلى (القرآنى والروائى).
٣. الدليل العقلى.

١. الأقوال في المسألة

اتفقت كلمة المسلمين - إلا بعض الاتجاهات الشاذة - على امتناع الرؤية البصرية. ومع هذا الاتفاق الأكثرى على امتناع الرؤية البصرية، لم يمتنع القائلون بإمكان الرؤية البصرية من عرض نظريتهم وسوق الأدلة عليها نقلاً، مما أدى إلى توسع البحث حول المسألة، إلى فروع واسعة من قبيل: هل يقتصر امتناع الرؤية على الدنيا أم يشمل البرزخ والآخرة أيضاً؟ ذلك أن طائفة ذهبت إلى امتناع الرؤية في الدنيا إلا أنها قالت بإمكانها في البرزخ والآخرة. أما الأقوال في المسألة، فنكتفي باثنين منها.

الأول: هو ما ذكره الشيخ المفيد في «أوائل المقالات» حيث قال: «أقول: إنه لا يصح رؤية الباري سبحانه بالأبصار، وبذلك شهد العقل ونطق القرآن وتواتر الخبر عن أئمة الهدى من آل محمد (صلى الله عليه وآله)، وعليه جمهور أهل الإمامة وعامة متكلميهم إلا من شذ منهم؛ لشبهة عرضت له في تأويل الأخبار، والمعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامة في ذلك، وجمهور المرجئة وكثير من الخوارج والزيدية وطوائف من أصحاب الحديث، ويخالف فيه المشبهة وإخوانهم من أصحاب الصفات»^(١).

وقال المجلسي: «اعلم أن الأمة اختلفوا في رؤية الله تعالى على أقوال، فذهبت الإمامية والمعتزلة إلى امتناعها مطلقاً، وذهبت المشبهة والكرامية»^(٢)

(١) أوائل المقالات في المذاهب المختارات، مكتبة الداوري، قم - إيران: ص ٦٢-٦٣.
 (٢) أصحاب أبي عبد الله محمد بن الكرام المتوفى سنة ٢٥٥هـ، له ولأصحابه مقالات زائفة خرافية في التشبيه، قال الشهرستاني: وهم طوائف يبلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة وأصولها ستة: العابدية والتونية والزرينية والإسحاقية والواحدية والهيصمية. ينظر: بحار الأنوار: ج ٤، ص ٦٠ هامش المحقق.

إلى جواز رؤيته تعالى في الجهة والمكان لكونه تعالى عندهم جسماً. وذهبت الأشاعرة إلى جواز رؤيته تعالى منزهاً عن المقابلة والجهة والمكان! وقال الآبي في كتاب «إكمال الإكمال» ناقلاً عن بعض علمائهم: إن رؤية الله تعالى جائزة في الدنيا عقلاً، واختلف في وقوعها وفي أنه هل رآه النبي (صلى الله عليه وآله) ليلة الإسراء؟ فأنكرته عائشة وجماعة من الصحابة والتابعين والمتكلمين، وأثبت ذلك ابن عباس، وقال: إن الله اختصه بالرؤية، وموسى بالكلام، وإبراهيم بالخلّة، وأخذ به جماعة من السلف، والأشعري في جماعة من أصحابه وابن حنبل، وكان الحسن يُقسم لقد رآه، وتوقف فيه جماعة، هذا حال رؤيته في الدنيا.

وأما رؤيته في الآخرة فجائزة عقلاً وأجمع على وقوعها أهل السنة، وأحالتها المعتزلة والمرجئة والخوارج، والفرق بين الدنيا والآخرة أن القوى والإدراكات ضعيفة في الدنيا حتى إذا كانوا في الآخرة وخلقهم للبقاء قوي إدراكهم فأطاقوا رؤيته». انتهى كلامه.

وقد عرفت مما مرّ أن استحالة ذلك مطلقاً هو المعلوم من مذهب أهل البيت (عليهم السلام) وعليه إجماع الشيعة باتفاق المخالف والمؤلف، وقد دلّت عليه الآيات الكريمة وأقيمت عليه البراهين الجلية^(١).

٢. الدليل النقلي

أ: قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣).

تظافر الدليل النقلي قرآناً وسنةً على إثبات امتناع الرؤية وعدم إمكانها سواء في الدنيا أو في البرزخ والآخرة. من ذلك قوله سبحانه: ﴿لَا تُدْرِكُهُ

(١) بحار الأنوار: ج ٤، ص ٥٩-٦١، كتاب التوحيد، باب نفي الرؤية.

الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (الأنعام: ١٠٣). قال الراغب في «المفردات»: «البصر يقال للجارحة الناظرة نحو قوله تعالى: ﴿كَلَّمَحِ الْبَصِيرَ﴾، ﴿وَإِذْ زَاغَتْ الْأَبْصَارُ﴾... وقوله عز وجل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ حمله كثير من المسلمين على الجارحة، وقيل: ذلك إشارة إلى ذلك وإلى الأوهام والأفهام كما قال أمير المؤمنين (رضي الله عنه): التوحيد أن لا تتوهمه، وقال: كل ما أدركته فهو غيره. والباصرة عبارة عن الجارحة الناظرة، يقال: رأيت له محاً باصراً أي ناظراً بتحديق»^(١).

وترجع أهمية التمييز بين الإدراك والبصر الذي ذكره الراغب وغيره إلى مسألة مهمة أخرى ترتبط بالموضوع؛ وذلك لأن بعض من قال بجواز الرؤية وإمكانها، استدلل على أن ما تنفيه الآية هو الإدراك، والإدراك شيء والبصر أو الرؤية شيء آخر، لكن الشواهد القويّة والقرائن القطعية تثبت عدم صحّة هذا التفسير، فقد جاء عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) فيما ذكروه من أن المقصود بـ«لا تدركه الأبصار» لا تراه الأبصار، وقد مرّ علينا نصّ الشيخ المفيد من أن الروايات تواترت عن أئمة الهدى في هذا المجال.

واستدلّ الألوسي بالآية الكريمة على نفي الرؤية، تقريراً للرأي المعتزلة حيث قال: «إنّ الإدراك المضاف إلى الأبصار إنّما هو الرؤية، ولا فرق بين أدركته ببصري ورأيت له إلا في اللفظ أو هما متلازمان لا يصحّ نفي أحدهما مع إثبات الآخر، فلا يجوز رأيت له وما أدركته ببصري ولا عكسه، فالآية نفت أن تراه الأبصار وذلك يتناول جميع الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الأوقات، لأنّ قولك فلان تدركه الأبصار لا يفيد عموم

(١) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق: مادة بصر، ص ٤٩.

الأوقات، فلا بد أن يفيد ما يقابله، فلا يراه شيء من الأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكر، ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى حيث ذكره في أثناء المدائح، وما كان من الصفات عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً يجب تنزيه الله تعالى عنه، فظهر أنه يمتنع رؤيته سبحانه^(١).

الروايات الواردة في آية ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾

كثيرة هي الروايات التي جاءت في ذيل قوله سبحانه: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ١١٠) والتي تؤكد امتناع الرؤية، منها:

١. عن صفوان بن يحيى، قال: «سألني أبو قرّة المحدث أن أدخله على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) فاستأذنته في ذلك فأذن لي، فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد، فقال أبو قرّة: إنا روينا أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية، فقال أبو الحسن (عليه السلام): فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن والإنس: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣) ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ١١٠) و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١) أليس محمد؟ قال: بلى، قال: كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله، وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ و﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ثم يقول: أنا رأيتُه بعيني وأحطت به علماً وهو على صورة البشر؟! أما تستحون؟ ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيء، ثم يأتي بخلافه من وجه

(١) روح المعاني، مصدر سابق: ج ٧ ص ٢٤٥. هذا الكلام لم يعجب الألوسي فردّ عليه واستفاض في مناقشته، من دون أن أتبين موقفه من الرؤية تحديداً وفيما إذا كان من القائلين بإمكانها في الآخرة دون الدنيا أم ماذا؟

آخر؟

قال أبو قرّة: فإنه يقول: ﴿وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَى﴾ (النجم: ١٣) فقال أبو الحسن (عليه السلام): إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى، حيث قال: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (النجم: ١١) يقول: ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه، ثم أخبر بما رأى فقال: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ (النجم: ١٨) فأيات الله غير الله، وقد قال الله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، فإذا رآته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة.

فقال أبو قرّة: فتكذب بالروايات؟ فقال أبو الحسن (عليه السلام): إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها، وما أجمع عليه المسلمون أنه لا يحاط به علماً، ولا تدركه الأبصار وليس كمثلته شيء^(١).

فالرواية الشريفة تركز في امتناعها إلى ثلاثة نصوص قرآنية، هي: لا تدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً، وليس كمثلته شيء. مضافاً إلى ما أكده الإمام في آخر الحديث من أن إجماع المسلمين هو على نفي الرؤية البصرية.

٢. عن إسماعيل بن الفضل، قال: «سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليهما السلام) عن الله تبارك وتعالى هل يرى في المعاد؟ فقال: سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، يابن الفضل إن الأبصار لا تدرك إلا ما له لون وكيفية، والله خالق الألوان والكيفية»^(٢) حيث تشير إلى تعليل نفي الرؤية وبيان السبب في الامتناع.

٣. عن أحمد بن إسحاق، قال: «كتبت إلى أبي الحسن الثالث (عليه السلام) أسأله عن الرؤية وما فيه الناس، فكتب: لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي

(١) الأصول من الكافي: ج ١، ص ٩٦، كتاب التوحيد، باب في إبطال الرؤية، الحديث ٢.
(٢) بحار الأنوار: ج ٤، ص ٣١، كتاب التوحيد، باب ٥، الحديث ٥، والحديث عن أمالي الصدوق.

هواء ينفذه البصر، فإذا انقطع الهواء وعدم الضياء عن الرائي والمرئي لم تصح الرؤية، وكان في ذلك الاشتباه لأنّ الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه، وكان في ذلك التشبيه، لأنّ الأسباب لا بدّ من اتصالها بالمسببات^(١). وهي تؤكد ذات المعنى في الرواية السابقة.

٤. عن عاصم بن أبي حميد، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «ذاكرت أبا عبد الله (عليه السلام) فيما يروون من الرؤية فقال: الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي، والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش، والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب، والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر، فإن كانوا صادقين فليملأوا أعينهم من الشمس ليس دونها سحاب!»^(٢).

وفي تعليقه لصدر الدين الشيرازي على الحديث يقول فيها: «حاول (عليه السلام) التنبيه على فساد من زعم جواز رؤية الله بهذه العين، فإنّه متى كلّت هذه القوّة وضعفت عن إدراك النور الشمسي، وهو من أدنى طبقات الأنوار ونسبته إلى أنزل تلك الطبقات كنسبة جزء واحد من سبعين جزءاً، وهكذا نسبة كلّ طبقة منها إلى ما فوقها، ثمّ لا نسبة لأعلى تلك الطبقات إلى نور الأنوار لأنّه في شدّة النورية فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فما أضلّ وغوى وكذب وافترى من زعم وادّعى أنّه يمكن رؤية الله بهذه العين وهو ممنّ يعجز عن تحديق بصره إلى جرم الشمس وإملاء عينيه من نورها حين لا حجاب من دونها ولا سحاب!»^(٣).

(١) المصدر السابق: ح ١٣، ص ٣٤ عن كتاب التوحيد للصدوق.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١، ص ٩٨، كتاب التوحيد، باب في إبطال الرؤية: الحديث ٧.

(٣) شرح أصول الكافي، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، عني بتصحيحه محمد خواجوي، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، طهران، ١٩٩١ م: ج ٣، ص ١٦٨.

أحاديث أخرى

هناك عدد وافر من النصوص الروائية عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) تؤكد عدم إمكان الرؤية البصرية، نشير لطرف منها فيما يلي:

١. عن الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام): «وكلت عن إدراكه طرف العيون»^(١).

٢. عن الإمام أمير المؤمنين أيضاً في مواضع متعددة من «نهج البلاغة» قوله (عليه السلام): «هو الله الحقّ المبين، أحقّ وأبين ممّا تراه العيون»^(٢)، وقوله في وصيته للإمام الحسن (عليه السلام): «عظم عن أن تثبت ربوبيته بإحاطة قلب أو بصر»^(٣)، كما قوله أيضاً: «لم تترك العيون فتخبر عنك، بل كنت قبل الواصفين من خلقك»^(٤).

٣. عن محمد بن زيد قال: جئت إلى الرضا (عليه السلام) أسأله عن التوحيد، فأملى عليّ: «الحمد لله فاطر الأشياء إنشأء، ومبتدعها ابتداءً بقدرته وحكمته، لا من شيء فيبطل الاختراع، ولا لعلّة فلا يصحّ الابتداع... لا تضبطه العقول، ولا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأبصار، ولا يحيط به مقدار، عجزت دونه العبارة، وكلت دونه الأبصار»^(٥).

٤. عن الإمام الحسين (عليه السلام): «بل هو الله ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»^(٦) وفيه إشارة

(١) بحار الأنوار: ج ٤، ص ٢٦٦، كتاب التوحيد، باب ٤، ج ١٤، ومصدر الحديث عن كتاب التوحيد للصدوق.

(٢) المصدر السابق: ص ٣١٧، الحديث ٤٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٣١٧، الحديث ٤١.

(٤) المصدر السابق: ص ٣١٨، الحديث ٤٣.

(٥) بحار الأنوار: ج ٤، ص ٢٦٣، كتاب التوحيد، الباب ٤، الحديث ١١، عن علل الشرائع.

(٦) المصدر السابق: ص ٣٠١، الحديث ٢٩، والحديث عن تحف العقول.

إلى قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾
(الأنعام: ١٠٣) التي يستدل بها على امتناع الرؤية، ونحوها من النصوص
الروائية^(١).

ومما تقدّم يتضح أن النصوص الشريفة تشير إلى أنّ دائرة الوهم عند
الإنسان أوسع في مداها من دائرة الأبصار، ومع ذلك فهي عاجزة عن إدراكه
سبحانه، فكيف بالرؤية البصرية؟ ولا يخفى أنّ بعضها يفسّر «الأبصار»
بـ«القلوب» التي تعجز هي أيضاً عن نيل الله سبحانه وإدراكه بالأوهام.
من ذلك أيضاً ما عن ذي الرياستين: «قلت لأبي الحسن الرضا (عليه السلام):
جُعِلت فداك أخبرني عمّا اختلف فيه الناس من الرؤية، فقال بعضهم: لا
يرى؟ فقال: يا أبا العباس من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه فقد أعظم
الفرية على الله، قال الله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ
الْخَبِيرُ﴾ هذه الأبصار ليست هي الأعين إنّما هي الأبصار التي في القلوب، لا تقع
عليه الأوهام ولا يُدرك كيف هو»^(٢).

٣. الدليل العقلي

لقائل أن يقول إنّ غاية ما تدلّ عليه الآيات والروايات عدم وقوع الرؤية
البصرية، مع أنّ عدم الوقوع أعمّ من عدم الإمكان، فقد لا يقع الشيء لكنّه ممكن.
وما يلحظ على هذا الكلام هو عدم دقّته، لأنّ ما تقدم من آيات وروايات
تكفي لإثبات امتناع الرؤية وعدم إمكانها.
ومع ذلك فهناك أدلّة عقلية متعدّدة على امتناع الرؤية وعدم إمكانها،

(١) انظر بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٤، باب نفي الرؤية، ح ٣١، ص ٥٣.

(٢) تفسير العياشي، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٧٣.

يمكن الإشارة إلى بعضها بإيجاز فيما يلي:

١. من الواضح أنه لا بد أن يكون كل مرثيِّ مقابلاً أو في حكم المقابل كما هو ثابت بالضرورة العقلية القطعية، وحيث إن كلَّ مقابل هو في جهة بالضرورة، فعلى هذا الأساس لو كان الله سبحانه مرثيًّا لكان متحيِّزاً في جهة، لأنَّ الرؤية تستلزم إثبات الجهة له، وهو محال، لأنَّ الله منزّه عن الجهة والتحيِّز لأنَّه يستلزم المحدودية، وهو محال كما تقدم.

٢. لو كان الله يُرى فإنَّ الرؤية إمَّا أن تقع عليه ككله أو تقع على بعضه، والأوّل يوجب تحديده وتناهيه، وهذا محال كما تقدم، كما يلزم منه أيضاً خلوّ سائر الأمكنة منه. والثاني فاسد بالضرورة للزوم التركيب وانقلاب الواجب إلى ممكن فقير محتاج.

٣. إنَّ الرؤية لا تتحقّق إلاّ بانعكاس الشعاع وخروجه من المرثي، وهو يستحيل على الله سبحانه، لأنَّه ليس بجسم ذي أبعاد، ولا معرّضاً للأحكام والعوارض الجسمانية ولا يتولّد منه سبحانه شيء.

٤. كلُّ مرثيِّ مشار إليه بالضرورة، والواجب سبحانه قديم ليس بمشار إليه عقلاً، وإلاّ لزم تحيِّزه.

٥. لو كان مرثيًّا لأحد لكان معلوماً له، والله سبحانه ممتنع المعلوماتية لغيره عقلاً ونقلاً؛ لا تدركه الأبصار ولا يُحاط به علماً وليس كمثل شيء، بل هو فوق أوهام القلوب وخطرات النفوس وتصوِّرات العقول، فكيف تحيط به الجارحة؟^(١)

(١) ينظر في هذه الأدلّة: صراط الحقّ: ج ٢، ص ١٠ فما بعد حيث أوردتها بتفصيل أكثر. أيضاً: الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل: ج ١، ص ٤٧١ فما بعد.

وبهذا يتضح أن الله (جلّ جلاله) مجرد منزّه عن الجسمية وعن الجهوية والتحيز، وذاته بسيطة مطلقة لا متناهية ولا مركّبة، وما هو كذلك يمتنع رؤيته بصرياً، لاستلزامها جسمية المرئي وعدم تجرّده، وجهويته وتناهيته وتركّبه.

خلاصة الدرس الثلاثين

١. اجتمعت كلمة المسلمين - ما عدا البعض الشاذ - على نفي الرؤية البصرية وامتناعها.
٢. ما عليه أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وأتباعهم هو استحالة الرؤية البصرية مطلقاً دنياً وآخرة.
٣. أجمع القرآن والسنة على نفي الرؤية وإثبات امتناعها بأنواع مختلفة من الاستدلال، ترجع جميعها إلى قاعدة ليس كمثل شيء، وتنزيهه عن صفات المخلوقين كالحدّ والجهة والجسمية.
٤. قامت الأدلة العقلية على نفي الرؤية البصرية، وترجع هذه الأدلة في مرتكزاتها إلى أن الله (جلّ جلاله) مجرد منزّه عن الجسمية وعن الجهوية والتحيز، وذاته المقدّسة بسيطة مطلقة لا متناهية ولا مركّبة، وهذا كلّ يتصادم مع الرؤية البصرية التي تستلزم جسمية المرئي وعدم تجرّده، وجهويته وتناهيته، ممّا يتنزّه عنه الواجب تقدّست أسماؤه.

فهرس المصادر

* القرآن الكريم.

* نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلمات الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام)، ضبط نصّه وابتكر فهرسه الدكتور صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، إيران - قم.

١. الأصول من الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار صعب، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠١ هـ.
٢. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمد مكّي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم.
٣. أمالي الصدوق، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم. الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.
٤. أوائل المقالات في المذاهب المختارات، الشيخ المفيد، طبعة قم.
٥. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، تأليف العلم العلامة الحجّة فخر الأئمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة المصحّحة، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
٦. بداية الحكمة، للعلامة محمد حسين الطباطبائي، تحقيق عباس الزارعي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤١٩ هـ، قم.
٧. بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، محاضرات السيّد محسن

- الخزّازي في شرح عقائد الإمامية للشيخ محمد رضا المظفر، طبعة قم، ١٩٩٠م.
٨. بصائر الدرجات الكبرى، تصحيح وتعليق الحاج ميرزا حسن كوجه باغي، منشورات الأعلمي - طهران، ١٤٠٤هـ.
٩. البيان في تفسير القرآن، السيد الخوئي، دار الزهراء، بيروت، ط ٤، ١٩٧٥م.
١٠. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق مصطفى حجازي، دار الهداية، وأخرى طبعة مصر.
١١. التحصيل، بهمنيار، بن المرزبان، تصحيح وتعليق مرتضى المطهري، جامعة طهران، ١٩٧٠م.
١٢. تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبة الحراني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدسة.
١٣. تفسير الصافي، تأليف: أستاذ عصره ووحيد دهره المولى محسن الملقّب بالفيض الكاشاني، المتوفّى سنة ١٠٩١هـ، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٧٩.
١٤. تفسير العياشي، تحقيق الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
١٥. تفسير القرآن الكريم، صدر المتألّهين الشيرازي، حقّقه وضبطه وعلّق عليه الشيخ محمد جعفر شمس الدّين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٨م.
١٦. تفسير القمي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، من أعلام القرنين الثالث والرابع الهجري، صحّحه وعلّق عليه وقدم له: حجّة الإسلام

- العلامة السيد طيب الموسوي الجزائري، مطبعة النجف، ١٣٨٧هـ.
١٧. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، للرازي، طهران، الطبعة الثالثة.
١٨. تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، نصير الدين الطوسي، إعداد عبد الله نوراني، طبعة جامعة طهران ١٩٨٠.
١٩. التنظيم الموضوعي لنهج البلاغة، علي أنصاريان، طهران، ١٩٧٨م، منشورات جهان.
٢٠. تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى (٢٨٢ - ٣٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربى، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، إشراف: محمد عوض مرعب.
٢١. التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى ٣٨١هـ، صححه وعلق عليه: المحقق البارع السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة السابعة: ١٤٢٢هـ.
٢٢. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد عبد العليم البرذوني، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
٢٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مؤلفه: الحكيم الإلهي صدر الدين محمد الشيرازي، المتوفى ١٠٥٠هـ، دار إحياء التراث العربى، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ. ونسخة بحاشية الحكيم السبزواري، وأخرى بتعليقة العلامة الطباطبائي.
٢٤. الدر المشور في التفسير بالمأثور، للإمام عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ) الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٢٥. دروس في الحكمة المتعالية، شرح كتاب بداية الحكمة، السيد كمال الحيدري، دار الصادقين، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

- ٤٣٤ دروس في التوحيد
٢٦. الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، الطبعة الأولى، صيدا، ١٣٣٠هـ.
٢٧. الرسائل التوحيدية، العلامة الطباطبائي، تحقيق: صباح الربيعي، الطبعة الأولى، مكتبة فذك لإحياء التراث.
٢٨. رسالتان في البداء، تأليف: الشيخ محمد جواد البلاغي (١٢٨٢-١٣٥٢) السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧-١٤١٣هـ)، إعداد السيد محمد علي الحكيم، قم، ١٤١٤هـ.
٢٩. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل محمد الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي
٣٠. روضة الواعظين، محمد بن الفتال النيسابوري، تحقيق السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، انتشارات الشريف الرضي، قم المقدسة.
٣١. سنن ابن ماجه، تصنيف: أبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (٢٠٩-٢٧٣)، اعتنى به فريق بيت الأفكار الدولية.
٣٢. شرح أصول الكافي، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، عني بتصحيحه محمد خواجهوي، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، طهران، ١٩٩١م، وأخرى بتعليق: علي النوري، الطبعة الثانية ٢٠٠٤م، نشر (معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية)، طهران.
٣٣. شرح أصول الكافي، للمولى محمد صالح المازندراني، تعليقه أبي الحسن الشعراني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران، ١٣٨٤هـ.
٣٤. شرح الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، آية الله جواد آملی، منشورات الزهراء، طهران، ١٤١٠هـ.
٣٥. شرح تجريد العقائد، للقوشجي؛ شوارق الإلهام، عبد الرزاق اللاهيجي، مكتبة المهدي، أصفهان - إيران.
٣٦. شرح حكمة الإشراق، قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي،

- منشورات بيدار، الطبعة الحجرية.
٣٧. شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، محمد بن النعمان المفيد، مكتبة داوري (قم - إيران).
٣٨. شرح منظومة السبزواري، تأليف: الأستاذ مرتضى المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسه البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٣٩. شرح المواقف، للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ، للمحقق الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة ٨١٢هـ، طبعة مصورة، إيران - قم.
٤٠. شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخص، لآية الله السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، دار فراقده، قم.
٤١. الشفاء، الطبيعيات، للشيخ الرئيس ابن سينا.
٤٢. الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربيّة، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٣٩٩هـ.
٤٣. صراط الحق في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية، محمد آصف المحسني، منشورات الحركة الإسلامية الأفغانية، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
٤٤. عشر مقالات عن المبدأ والمعاد، جواد آملی، منشورات الزهراء، طهران، ١٤٠٥هـ.
٤٥. علم الإمام، لآية الله العلامة السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، دار فراقده، قم.
٤٦. غاية المرام، للآمدي، تحقيق السيد علي عاشور، دار الكتاب العربي.
٤٧. فلسفات إسلامية، محمد جواد مغنية، دار التعارف، بيروت، ١٩٧٨م.

- ٤٣٦ دروس في التوحيد
- ٤٨ . فلسفتنا، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥ هـ.
- ٤٩ . الفوائد المجموعة، الشوكاني، دار ابن حزم، بيروت.
- ٥٠ . فيض القدير في شرح الجامع الصغير، الشوكاني، تحقيق: تصحيح أحمد عبد السلام، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥١ . القواعد الفلسفية الكلية في الفلسفة، غلام حسين إبراهيمي ديناني، الطبعة الثانية، طهران ١٩٧٨ م، بالفارسية.
- ٥٢ . الكافي، للكليني، بتعليق العلامة الطباطبائي، تحقيق علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤ م.
- ٥٣ . الكافي، تحقيق مع تعليقات: الميرزا أبي الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، الطبعة الأولى ١٤٢١ - ٢٠٠٠ م، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- ٥٤ . كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، للمحقق الطوسي والعلامة الحلبي، تحقيق وتعليق الشيخ حسن مكّي العاملي، دار الصفاة، بيروت ١٤١٣ هـ.
- ٥٥ . كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلبي، صحّحه وقدم له آية الله الشيخ حسن زادة الأملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤١٧ هـ.
- ٥٦ . كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق.
- ٥٧ . لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
- ٥٨ . المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، للفخر الرازي، مكتبة الأسد، طهران.
- ٥٩ . مجمع البحرين، للعالم المحدث الفقيه الشيخ فخر الدين الطريحي،

- المتوقى: ١٠٨٥هـ، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، منشورات المكتبة المرتضوية، إيران، الطبعة الثانية: ١٣٩٥هـ.
٦٠. المحاسن، لأبي جعفر أحمد بن محمد خالد البرقي، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية.
٦١. محاضرات في أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤١٩هـ.
٦٢. المستدرک على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٦٣. مصباح الشريعة، المنسوب إلى الإمام الصادق (عليه السلام)، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
٦٤. المطالب العالية من العلم الإلهي، تأليف فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ.
٦٥. المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٢ م.
٦٦. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الخامسة، طهران ١٤١٦هـ.
٦٧. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، المتوقى ٣٩٥هـ، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، ١٤٠٤هـ.
٦٨. المغني، القاضي عبد الجبار، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
٦٩. المفردات في غريب القرآن، تأليف أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ)، دار المعرفة، بيروت - لبنان، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني.
٧٠. الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كلاني، نشر دار المعرفة، بيروت.

- ٤٣٨ دروس في التوحيد
٧١. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، مطبعة الحيدرية النجف.
٧٢. من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي، بيروت، ١٩٨٨.
٧٣. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقوي مصباح اليزدي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٩ هـ.
٧٤. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للباحث العلامة محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: الدكتور رفيق العجم.
٧٥. الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان، قم.
٧٦. النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، محمود شهابي الخراساني، طهران ١٣٩٦ هـ.
٧٧. نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ هـ.
٧٨. نور الثقلين، الحويزي، تعليق: السيد هاشم الرسولي، مؤسسة إسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٢ هـ.
٧٩. الولاية التكوينية، لآية الله العلامة السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي.

فهرس الكتاب

المقدمة	٥
الدرس الأول: مقدمات تمهيدية.....	٩
١ . المراد من الوحدة في بحث التوحيد.....	١١
٢ . الفرق بين الوحدة العددية والوحدة الحققة الحقيقية	١٢
٣ . التوحيد الواحدي والتوحيد الأحدي	١٣
٤ . القرآن وأقسام التوحيد الذاتي.....	١٤
٥ . العلاقة بين التوحيد الذاتي والصفاتى والأفعالى	١٥
خلاصة الدرس الأول.....	١٦
الدرس الثانى: التوحيد الواحدى.....	١٧
١ . الاستدلال القرآنى	١٩
الوحدة القهارة فى القرآن.....	٢١
دفع وهم	٢٢
٢ . الاستدلال الروائى	٢٤
النتائج	٢٥
النتيجة الأولى: عدمُ تناهى البارى تعالى.....	٢٥
النتيجة الثانية: إثبات أزليته وأبديته	٢٧
النتيجة الثالثة: نفي التثليث	٢٩
خلاصة الدرس الثانى.....	٣٠
الدرس الثالث: التوحيد الأحدي	٣١

أقسام التركيب	٣٣
١ . البرهان العقلي على التوحيد الأحدي	٣٤
البرهان الأول: على عدم تركب الواجب من وجود وماهية	٣٤
البرهان الثاني: لنفي الأجزاء الفعلية عن الواجب تعالى	٣٥
البرهان الثالث: لنفي التركيب من الوجود والعدم	٣٧
بيان كيفية تركيب ينشأ من الوجود والعدم	٤٠
قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء	٤٢
تقرير برهان كون الواجب تعالى غير مركب من الوجود والعدم	٤٢
٢ . البرهان النقلي على عدم تركب الواجب تعالى	٤٣
أولاً: البرهان القرآني على عدم تركب الواجب تعالى	٤٤
ثانياً: البرهان الروائي على عدم تركب الواجب تعالى	٤٤
خلاصة الدرس الثالث	٤٦
الدرس الرابع: في صفات الواجب والتوحيد الصفاتي	٤٧
المسألة الأولى: أقسام الصفات	٤٩
١ . تقسيم الصفات إلى ثبوتية وسلبية	٤٩
٢ . تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية	٥٠
٣ . تقسيم الصفات الثبوتية إلى حقيقية وإضافية	٥٢
وجه التسمية بالإضافية	٥٤
٤ . تقسيم الصفات الثبوتية الحقيقية إلى محضة وذات إضافة	٥٤
٥ . تقسيم الصفات إلى ذاتية وخبرية	٥٥
المسألة الثانية: معنى اتصاف الواجب بالصفات	٥٦
القول الأول: الصفات الذاتية زائدة على الذات قديمة بقدمها	٥٧

- القول الثاني: الصفات الذاتية زائدة على الذات حادثة ٥٩
- القول الثالث: الذات المتعالية تعمل عمل مَنْ تلبس بالصفات ٦٠
- مناقشة القول الثالث ٦٠
- القول الرابع: الصفات الذاتية هي سلب نقائصها عنه تعالى ٦١
- القول الخامس: الصفات الذاتية واحدة مصداقاً ومفهوماً وهي عين الذات ... ٦٢
- القول السادس: عينية الصفات الذاتية للذات الإلهية ٦٣
- خلاصة الدرس الرابع ٦٤
- الدرس الخامس: الإمامية ونظرية عينية الصفات للذات ٦٧
- المسألة الأولى: الاستدلال على عينية الصفات للذات ٦٩
- أولاً: البرهان العقلي ٦٩
- ثانياً: البرهان النقلي ٧٠
- المسألة الثانية: التوحيد الصفاتي ٧٥
- خلاصة الدرس الخامس ٧٦
- الدرس السادس: لمحة إجمالية حول نظريات معرفة الصفات ٧٧
١. نظرية المشبهة ٨٠
- مناقشة نظرية المشبهة ٨٠
٢. نظرية المعطلة ٨٢
- مناقشة نظرية المعطلة ٨٢
٣. إمكانية معرفة صفات الواجب تعالى ٨٤
- خلاصة الدرس السادس ٨٧
- الدرس السابع: الصفات الفعلية زائدة إضافية ٨٩
- هل تصدق الصفات الفعلية على الواجب تعالى صدقاً حقيقياً؟ ٩٢

٩٦	بيان آخر في المقام.....
٩٧	خلاصة الدرس السابع.....
٩٩	الدرس الثامن: في حياته تعالى.....
١٠١	١. حقيقة وماهية الحياة.....
١٠٢	الحياة ملازمة للعلم والقدرة وليست عينها.....
١٠٣	٢. الأدلة على أن للواجب تعالى حياة.....
١٠٥	خلاصة الدرس الثامن.....
١٠٧	الدرس التاسع: في علمه تعالى.....
١٠٩	مقدمات تمهيدية.....
١٠٩	المقدمة الأولى: انقسام الوجود إلى خارجي وذهني.....
١١٠	المقدمة الثانية: في تعريف العلم.....
١١٠	المقدمة الثالثة: أن العلم من سنخ الوجود.....
١١١	المقدمة الرابعة: انقسام المعلوم إلى ما بالذات وما بالعرض.....
١١٢	المقدمة الخامسة: انقسام العلم إلى حصولي وحصوري.....
١١٢	المقدمة السادسة: اتحاد العالم والمعلوم.....
١١٤	علم الواجب تعالى بذاته في مرتبة ذاته.....
١١٦	الدليل الروائي.....
١١٨	خلاصة الدرس التاسع.....
١١٩	الدرس العاشر: في علم الواجب بالأشياء.....
١٢١	المسألة الأولى: علم الواجب بغيره قبل الإيجاد.....
١٢٣	البرهان على علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد.....
١٢٥	البرهان الثاني: معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له.....

فهرس الكتاب	٤٤٣
المسألة الثانية: علمه قبل الإيجاد إجمالي في عين الكشف التفصيلي	١٢٧
التوثيق الروائي	١٢٨
المسألة الثالثة: علم الواجب بالأشياء بعد الإيجاد (العلم الفعلي)	١٣٠
الفرق بين العلم الفعلي والعلم الذاتي	١٣٠
خلاصة الدرس العاشر	١٣٣
الدرس الحادي عشر: علمه تعالى بالموجودات قبل إيجادها وبعده حضوري	١٣٥
المسألة الأولى: علمه تعالى بالموجودات قبل إيجادها وبعده حضوري	١٣٧
العلم الحضوري لا يختص بعلم الشيء بنفسه	١٣٧
المسألة الثانية: الإجابة على إشكالية التغير في العلم الإلهي	١٣٨
المسألة الثالثة: الأقوال في علم الواجب تعالى قبل الإيجاد	١٤٢
١. قول منكري العلم للواجب تعالى	١٤٢
مناقشة منكري علم الواجب	١٤٤
٢. أقوال مثبتة علم الواجب قبل الإيجاد	١٤٥
خلاصة الدرس الحادي عشر	١٤٦
الدرس الثاني عشر: مقدمات منهجية حول العلم الفعلي	١٤٧
١. القرآن وتعدّد عوامل الوجود الإمكانية	١٤٩
٢. كيفية تنزل القرآن	١٥١
قاعدة منهجية	١٥٤
خلاصة الدرس الثاني عشر	١٥٦
الدرس الثالث عشر: بحث تطبيقي حول العلم الفعلي	١٥٧
التطبيق الأول: الكتاب المبين	١٥٩
الأمر الأول: خصائص الكتاب المبين	١٦٠

- الخصوصية الأولى: فيه كل شيء ١٦٠
- الخصوصية الثانية: ثابت لا يتغير ١٦٠
- الخصوصية الثالثة: لا يناله شيء من الخطأ والنسيان ١٦١
- الخصوصية الرابعة: عدم استطاعة العقل البشري أن ينال ما فيه .. ١٦٢
- الأمر الثاني: الفارق بين الكتاب المبين والخزائن الإلهية ١٦٤
- الأمر الثالث: النسبة بين الكتاب المبين والحوادث الخارجية ١٦٥
- الأمر الرابع: سبب تسمية الكتاب المبين بأمر الكتاب ١٦٧
- التطبيق الثاني: لوح المحو والإثبات ١٦٩
- علاقة المتغير بالثابت ١٧٠
- خلاصة الدرس الثالث عشر ١٧٣
- الدرس الرابع عشر: البدء في القرآن والسنة ١٧٥
- البدء في حديث أهل البيت ١٧٧
- البدء لغةً ١٧٨
- البدء اصطلاحاً ١٧٩
- موقع البدء في القضاء الإلهي ١٨٢
١. القضاء المحتوم الذي لا يطلع عليه أحد من خلقه ١٨٢
٢. القضاء المحتوم الذي أخبر به أنبياءه وملائكته بحتمية وقوعه . ١٨٣
٣. القضاء غير المحتوم ١٨٤
- خلاصة الدرس الرابع عشر ١٨٧
- الدرس الخامس عشر: في القدرة ١٨٩
- تعريف القدرة ١٩١
- الفرق في تعريف القدرة بين الفلاسفة والمتكلمين ١٩٢

٤٤٥	فهرس الكتاب
١٩٤	تحرير محلّ النزاع
١٩٥	١. القراءة الأشعرية:
١٩٥	٢. القراءة الاعتزالية والإمامية:
١٩٥	٣. القراءة الفلسفية:
١٩٧	إشكالية الضرورة والاختيار
١٩٨	إشكال الفخر الرازي
١٩٩	مناقشة صدر المتألهين للمتكلمين
١٩٩	بيان العلامة الطباطبائي للقدرة
٢٠٢	الأدلة على قدرته تعالى
٢٠٥	أسئلة حول القدرة
٢٠٥	السؤال الأوّل: صفة ذات أم صفة فعل؟
٢٠٥	السؤال الثاني: هل يمكن الوقوف على حقيقة القدرة الإلهية؟
٢٠٦	السؤال الثالث: هل القدرة الإلهية متناهية؟
٢٠٨	السؤال الرابع: هل تشمل القدرة الواجب والممتنع؟
٢١٠	خلاصة الدرس الخامس عشر
٢١٣	الدرس السادس عشر: في الإرادة
٢١٥	أقسام الإرادة
٢١٥	١. الإرادة التكوينية
٢١٥	المقدمة الأولى: الإنسان فاعل علمي
٢١٦	المقدمة الثانية: الإنسان واجد لبعض الكمالات وفاقد لأخرى
٢١٧	٢. الإرادة التشريعية
٢١٧	الفرق بين الإرادة والمشية

- ٢١٨ تحرير محل النزاع في الإرادة عند الواجب تعالى
- ٢١٩ الإرادة عند الفلاسفة
- ٢٢٠ الإرادة عند العلامة الطباطبائي
- ٢٢٢ الأقوال في الإرادة
- ٢٢٢ القول الأول: الإرادة صفة قديمة مغايرة للذات
- ٢٢٣ القول الثاني: الإرادة صفة حادثة لا في محلّ
- ٢٢٣ القول الثالث: الإرادة صفة حادثة في الذات
- ٢٢٣ القول الرابع: الإرادة صفة سلبية
- ٢٢٤ هل للواجب تعالى إرادة تشريعية؟
- ٢٢٥ معنى الاختيار عند الواجب تعالى
- ٢٢٦ أقسام الاختيار
- ٢٢٩ خلاصة الدرس السادس عشر
- ٢٣١ الدرس السابع عشر: في السمع والبصر
- ٢٣٤ ١. هل صفتا السمع والبصر من صفات الذات أم صفات الفعل؟ ..
- ٢٣٥ أ. إشكالية كونه تعالى يسمع بالحيشة التي يبصر بها
- ٢٣٧ ب. إشكالية كونه تعالى سمياً إذ لا مسموع وبصيراً إذ لا مبصر .
- ٢٣٨ ٢. كيفية تحقق السمع والبصر لله تعالى ..
- ٢٣٩ النتائج المترتبة على ما تقدّم
- ٢٤٠ ٣. علاقة صفتي السمع والبصر مع العلم
- ٢٤٣ خلاصة الدرس السابع عشر
- ٢٤٥ الدرس الثامن عشر: التوحيد الأفعالي وأقسامه
- ٢٤٧ المراد بالتوحيد الأفعالي

٤٤٧ فهرس الكتاب
٢٤٨ توحيد الخالقية
٢٤٨ المعنى اللغوي والاصطلاحي للخالقية
٢٤٩ الخالقية صفة فعل لا صفة ذات
٢٤٩ إشكالية التوحيد في الخالقية
٢٥٠ الاتجاهات المطروحة الخاصة بالفواعل الطبيعية
٢٥٠ أولاً: الاتجاه الأشعري
٢٥١ مناقشة الاتجاه الأشعري
٢٥٢ ثانياً: الاتجاه الاعتزالي
٢٥٣ مناقشة الاتجاه المعتزلي
٢٥٣ ثالثاً: الاتجاه الإمامي
٢٥٦ خلاصة الدرس الثامن عشر
٢٥٧ الدرس التاسع عشر: الاتجاهات الخاصة بالفواعل الاختيارية (١)
٢٥٩ الاتجاه الأول: نظرية الجبر
٢٥٩ (أ) بيان نظرية الجبر
٢٦٠ (ب) أدلة إثبات نظرية الجبر
٢٦١ ١. الدليل العقلي
٢٦١ ٢. الدليل النقلي
٢٦٢ ٣. القواعد ذات العلاقة بالمعرفة التوحيدية
٢٦٣ (ج) مناقشة نظرية الجبر
٢٦٧ نظرية الكسب
٢٦٩ خلاصة الدرس التاسع عشر
٢٧١ الدرس العشرون: الاتجاهات الخاصة بالفواعل الاختيارية (٢)

الاتجاه الثاني: نظرية التفويض	٢٧٣
أ) بيان النظرية	٢٧٣
ب) أدلة نظرية التفويض	٢٧٤
مناقشة نظرية التفويض	٢٧٥
أ. مناقشة نظرية التفويض على المستوى العقلي	٢٧٥
٢. مناقشة نظرية التفويض على المستوى النقلي	٢٧٧
الاتجاه الثالث: نظرية الأمر بين الأمرين	٢٧٩
بيان النظرية	٢٧٩
١. التصوير الروائي	٢٧٩
٢. بين التحليل الكلامي والفلسفي	٢٨١
الاتجاهات الناشئة عن التحليل الكلامي	٢٨٣
الاحتمال الأول: أن يكون الفاعل محضاً هو الإنسان	٢٨٣
الاحتمال الثاني: أن يكون الفاعل هو محضاً الله	٢٨٣
الاحتمال الثالث: الأمر بين الأمرين	٢٨٤
أدلة نظرية الأمر بين الأمرين	٢٨٤
أ) الدليل العقلي	٢٨٤
ب) الدليل النقلي	٢٨٥
حصيلة المضمون الروائي	٢٨٧
خلاصة الدرس العشرين	٢٨٧
الدرس الحادي والعشرون: القضاء والقدر وإشكالية الجبر	٢٨٩
١. القضاء والقدر في القرآن والحديث	٢٩١
٣. القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح	٢٩٥

٤٤٩	فهرس الكتاب
٢٩٦	التقاء اللغوي والاصطلاحي
٢٩٩	٤. التفسير النظري وحل إشكالية القضاء والقدر
٢٩٩	حلّ إشكالية القضاء والقدر
٣٠٠	خلاصة الدرس الحادي والعشرين
٣٠١	الدرس الثاني والعشرون: النظام الأحسن وإشكالية الشرور
٣٠٣	١. الاستدلال العقلي على النظام الأحسن
٣٠٥	٢. إشكالية الشرور
٣٠٦	الحلول النظرية لمسألة الشرور
٣٠٦	نظرية عدمية الشرور
٣٠٩	الأدلة على أن الشرور عدمية
٣١٤	الإشكال على النظرية الأولى في حل مسألة الشرور
٣١٤	الجواب عن الإشكال
٣١٤	الأطروحة الأولى: عدم التفكيك بين عالم المادة وبين التزاحم
٣١٥	الأطروحة الثانية: شرّ قليل وخير كثير
٣١٦	الأطروحة الثالثة: تداخل جهات الخير والشرّ
٣١٧	خلاصة الدرس الثاني والعشرين
٣١٩	الدرس الثالث والعشرون: توحيد الربوبية
٣٢١	١. المعنى اللغوي
٣٢٢	٢. المعنى الاصطلاحي
٣٢٣	٣. الأدلة على التوحيد في الربوبية
٣٢٤	أ) الدليل النقلي
٣٢٩	إشكال الفساد وجوابه

٤٥٠	دروس في التوحيد
٣٣٠	ب) الدليل العقلي
٣٣٤	خلاصة الدرس الثالث والعشرين
٣٣٥	الدرس الرابع والعشرون: الأسماء الحسنى (١)
٣٣٩	١. في معنى الاسم
٣٤٠	٢. أقسام الأسماء الإلهية
٣٤٠	القسم الأول: الأسماء الإلهية اللفظية
٣٤١	القسم الثاني: الأسماء الإلهية التكوينية
٣٤٣	٣. الاسم التكويني عين المسمى الخارجي
٣٤٣	٤. الفرق بين الاسم اللفظي والاسم التكويني
٣٤٤	٥. المراد من الأسماء وأسماء الأسماء
٣٤٤	٦. أقسام الأسماء الإلهية التكوينية
٣٤٦	الأثر الخارجي يترتب على الاسم التكويني لا اللفظي
٣٤٧	٧. المراد من الاسم الأعظم
٣٤٧	الأسماء الإلهية عامة وخاصّة
٣٤٨	الاسم اللفظي للاسم الأعظم
٣٤٩	خلاصة الدرس الرابع والعشرين
٣٥١	الدرس الخامس والعشرون: الأسماء الحسنى (٢)
٣٥٣	٨. ارتباط الإنسان بالله تعالى بواسطة أسمائه تعالى
٣٥٦	٩. تدبير الأسماء للوجود
٣٥٧	١٠. دور الملائكة في التدبير
٣٦١	١١. إشكالية التعارض
٣٦٣	حلّ إشكالية التعارض من خلال نظرية التجلّي والظهور

٤٥١ فهرس الكتاب
٣٦٤ توضيح لنظرية التجلي بمثال المرأة
٣٦٧ خلاصة الدرس الخامس والعشرين
٣٦٩ الدرس السادس والعشرون: النبي والأئمة مظاهر الاسم الأعظم (١)
٣٧٢ عالم الملك والملكوت
٣٧٤ الدليل القرآني على أن النبي وأهل بيته مظاهر الاسم الأعظم
٣٧٤ ١ . مفهوم الخلافة
٣٧٥ ٢ . المستخلف
٣٧٦ ٣ . العلم في قوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾
٣٧٩ ٤ . المراد بالأسماء التي تعلّمها خليفة الله تعالى
٣٨٠ النتيجة: الخلافة الإلهية هي المظهرية والتجلي
٣٨٢ خلاصة الدرس السادس والعشرين
٣٨٣ الدرس السابع والعشرون: النبي والأئمة مظاهر الاسم الأعظم (٢)
٣٨٦ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) هو الإنسان الكامل
٣٩٥ الدليل الروائي على أن النبي وأهل بيته مظاهر الاسم الأعظم
٣٩٨ خلاصة الدرس السابع والعشرين
٣٩٩ الدرس الثامن والعشرون: في علاقة التوحيد بالإمامة
٤٠١ كل ما عند أهل البيت هو فرع لما عند النبي (صلى الله عليه وآله)
٤٠٦ أدوار أهل البيت الوجودية والتكوينية وإشكالية الغلو
٤٠٨ خلاصة الدرس الثامن والعشرين
٤٠٩ الدرس التاسع والعشرون: الصفات السلبية
٤١١ المحور الأول: معنى الصفات السلبية
٤١٢ رجوع الصفات السلبية إلى الصفات الثبوتية

٤٥٢	دروس في التوحيد
٤١٥	المحور الثاني: تطبيقات روائية
٤١٦	خلاصة الدرس التاسع والعشرين
٤١٧	الدرس الثلاثون: في الرؤية
٤١٩	تسلسل البحث
٤٢٠	١. الأقوال في المسألة
٤٢١	٢. الدليل النقلي
٤٢٣	الروايات الواردة في آية ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾
٤٢٨	أحاديث أخرى
٤٢٩	٣. الدليل العقلي
٤٣١	خلاصة الدرس الثلاثين
٤٣٣	فهرس المصادر
٤٤١	فهرس الكتاب

صدر لسماحة آية الله المحقق

السيد كمال الحيدري

١. اللباب في تفسير الكتاب (الجزء الأول: تفسير سورة الحمد).
٢. أصول التفسير؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسرين.
٣. تأويل القرآن: النظرية والمعطيات.
- ٤-٥. معرفة الله. بقلم: طلال الحسن. (١-٢).
٦. الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه. بقلم: الشيخ خليل رزق.
- ٧-٨. المعاد؛ رؤية قرآنية. بقلم: الشيخ خليل رزق. (١-٢).
- ٩-١٠. التوحيد.. بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته. بقلم: جواد علي كسار. (١-٢).
١١. بحث حول الإمامة؛ حوار بقلم: جواد علي كسار.
١٢. الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها.
١٣. العرفان الشيعي.. رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية. بقلم: الشيخ خليل رزق.
١٤. العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني. بقلم: محمد القاضي.
١٥. يوسف الصديق.. رؤية قرآنية. بقلم: محمود الجياشي.

- ١٦ . فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع.
بقلم: الشيخ علي العبادي.
- ١٧-٢٠ . الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر)، بقلم:
علاء السالم. (١-٤).
- ٢١ . القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه. بقلم: الشيخ محمود نعمة الجيّاشي.
- ٢٢ . الظن؛ دراسة في حجّيته وأقسامه. بقلم: محمود الجيّاشي.
- ٢٣ . فلسفة صدر المتألهين قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية. بقلم: الشيخ
خليل رزق.
- ٢٤ . المُثُل الإلهية.. بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون. بقلم: الشيخ عبد الله
الأسعد.
- ٢٥ . التربية الروحية؛ بحوث في جهاد النفس.
- ٢٦ . (في ظلال العقيدة والأخلاق) ويشتمل على الرسائل التالية:
* مفهوم الشفاعة في القرآن. بقلم: محمد جواد الزبيدي.
* التوبة .. دراسة في شروطها وآثارها.
* مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق. بقلم: الشيخ محمد
جواد الزبيدي.
* مقدّمة في علم الأخلاق.
- ٢٧ . مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، ويشمل الرسائل التالية:
* التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
* نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
* المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
* منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.

* خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر.

٢٨. بحوث في علم النفس الفلسفي. بقلم: عبد الله الأسعد.
٢٩. التفقّه في الدين. بقلم: الشيخ طلال الحسن.
٣٠. من الخلق إلى الحقّ .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة. بقلم: الشيخ طلال الحسن.
- ٣١-٣٢. شرح نهاية الحكمة.. الإلهيات بالمعنى الأخصّ. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي. (١-٢).
٣٣. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة.
- ٣٤-٣٥. شرح بداية الحكمة. بقلم: الشيخ خليل رزق (١-٢).
٣٦. التقوى في القرآن؛ دراسة في الآثار الاجتماعية.
٣٧. عصمة الأنبياء في القرآن. بقلم: محمود نعمة الجياشي.
٣٨. معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الاسلامي. بقلم: الشيخ خليل رزق.
٣٩. المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن.
٤٠. المنهج الفقهي عند العلامة الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن.
٤١. بحوث عقائدية (١-٣).
٤٢. بحوث عقائدية (٤-٦).
٤٣. الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة. بقلم: الدكتور علي العليّ.
٤٤. الإعجاز بين النظرية والتطبيق. بقلم: محمود الجياشي.
٤٥. لا ضرر ولا ضرار (بحث فقهي).
- ٤٦-٤٧. دروس في الحكمة المتعالية (١-٢).
٤٨. علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.

٤٩-٥٠. كمال الحيدري؛ قراءة في السيرة والمنهج. إعداد الدكتور حميد مجيد هـدو.

٥١. الولاية التكوينية، حقيقتها ومظاهرها. بقلم علي حمود العبادي.

٥٢. مدخل إلى الإمامة.

٥٣-٥٤. الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيات بالمعنى الأعم). بقلم: الشيخ قيصر التميمي. (١-٢).

٥٥. العقل والعقل والمعقول «شرح نهاية الحكمة». بقلم الشيخ ميثاق طالب.

٥٦. شرح كتاب الأسفار العقلية الأربعة المعاد. بقلم عبد الله الأسعد.

٥٧-٥٨. شرح الحلقة الثالثة، للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تقريراً لدروس آية الله العلامة السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ حيدر يعقوبي. (١-٢).

٥٩-٦٣. شرح كتاب المنطق للعلامة الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره، بقلم الشيخ نجاح النويني. (١-٥).

٦٤. شرح الحلقة الأولى، للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره، بقلم الشيخ سعد الغنامي.

وتم - بتوفيق الله تعالى - طبع العناوين (١-٥١) من هذه الكتب في دورة من (٥١) مجلداً، في «دار القارئ» ببيروت، سنة ٢٠١٠م / ١٤٣١هـ تحت عنوان: (مجموعة آية الله العلامة الحيدري).