

مجلة فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة
تصدر عن مؤسّسة الدليل التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة

Al-Daleel Peer-reviewed Scientific Journal Specialized in Doctrinal and Theological Studies

الأستاذ المساعد الدكتور علي شيخ

صفاء الدشتي

الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو

الأستاذ الدكتور. حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية

الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا

الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القومية

الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة

الأستاذ المساعد الدكتور نور الدين بولحية، الجزائر، جامعة باتنة

الأستاذ المساعد الدكتور محمدعلي محيطي أردكان، إيران، مؤسّسة الإمام الخميني

الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة الكوفة

المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية

المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة

المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

علي كيم - الدكتور فارس العامر

محمدحسن حسين

فاضل السوداني

رئيس التحرير

مدبر التحرير

هيئة التحرير

المراجع اللغوي

تصميم الغلاف

الإخراج الفني

aldaleel-mag.com

info@aldaleel-mag.com

الموقع الإلكتروني

البريد الإلكتروني

كربلاء المقدّسة - شارع الشهداء - خلف مستشفى السفير
- مجاور فندق الفاطمي - بناية بشائر المهدي - الطابق
الثاني - مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة

2265 لسنة 2017

حقوق الطبع والنشر محفوظة

شروط النشر في المجلة

1. تتبني المجلة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكرية العقديّة، التي تخضع للمعايير العلميّة، وتتوفّر فيها شروط النشر المعن عنها في المجلة.
2. تهتمّ المجلة بمخاطبة الطبقة المثقفة والمتخصّصين في العلوم العقديّة.
3. تعتمد المجلة الحوار الهادف والهادئ القائم على أسس علمية سليمة وتدعو له.
4. لا ينشر في المجلة أيّ موضوع يعتمد الخطاب الطائفي أو القومي، بل وكلّ ما فيه من إساءة لشخصية أو مؤسسة أو جماعة.
5. تعرض البحوث والمقالات المقدّمة للنشر في المجلة على محكمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلة، وصلاحيّتها للنشر، ويتمّ إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقاً لتقارير المحكمين.
6. لا تلتزم المجلة بإعادة النتائج المقدّمة للنشر إلى أصحابها، سواء قبلت للنشر أم لم تقبل، كما لا تلتزم المجلة بإبداء الأسباب الداعية لعدم نشر بحثٍ أو مقالٍ.
7. لا يجوز نشر البحث أو المقالة في مكانٍ آخر بعد نشرها في المجلة إلاّ بعد الحصول على إذنٍ كتابيٍّ من رئيس المؤسسة.
8. ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتباراتٍ فنيّة، ولا علاقة له بمكانة البحث وقيّمته.

محتويات العدد

- 05 قياس الغائب على الشاهد قيمته المعرفية وتطبيقاته العقدية
د. مصطفى عزيري ●
- 53 مفهوم واجب الوجود ودوره في الإلهيات
محمد آل علي ●
- 77 معرفة الله... الضرورة والآثار والموانع
الشيخ صفاء الدين الخزرجي ●
- 111 العلاقة بين العدل والحكمة الإلهيين وآثارهما التكوينية والتشريعية
ياسين بن جابو ●
- 149 الالهيات السلبية أو اللاهوت السلبي.. دراسة نقدية
د. كمال مسعود ذبيح ●
- 197 دور قاعدة السنخية في معرفة مبدأ الوجود
د. محمدعلي محيطي أردكان ●
- 231 المعرفة الإلهية ومفاهيم تجسد الإله وتمثله وتجليه
د. علي حنا ●
- 263 المنهج الكلامي عند الخواجة نصيرالدين الطوسي
محمدباقر الخراسان ●
- 281 العلاقة المعرفية بين الإنسان والخالق.. تأملات فكرية
المرجع الديني الشيخ جعفر سبحاني ●
- 291 الخلاصة الإنجليزية ●

قياس الغائب على الشاهد قيمه المعرفية وتطبيقاته العقدية

د. مصطفى عزيزي*

الخلاصة

هناك طرقٌ وأدلةٌ متعدّدةٌ لمعرفة الله وصفاته وأفعاله، من جملة هذه الطرق التي اعتمد عليها كثيرٌ من المتكلمين «قياس الغائب على الشاهد»، وهو المسمّى بالقياس الفقهيّ أو قياس التمثيل في علم المنطق. ولا شكّ أنّ هذا القياس حسب المعايير العقلية للتفكير الصحيح لا ينتج اليقين، وأنّه لا يعني من الحقّ شيئاً؛ لأنّه إسرائٌ حكمٌ جزئيّ هو الشاهد إلى جزئيّ آخر هو الغائب، بسبب وجود المشابهة والجامع بينهما. يُثبت أهل المنطق تعليل الحكم بالجامع تارةً عن طريق الطرد والعكس، وتارةً عن طريق السبر والتقسيم، وكلا الطريقتين لا يفيدان اليقين. ولكن اعتمد بعض المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة وأهل الحديث

(*) الدكتور مصطفى عزيزي، إيران، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.

وغيرهم على «قياس الغائب على الشاهد» في إثبات الصانع - تعالى - وصفاته، من العلم والقدرة والإرادة والقضاء والقدر وغيرها.

ونحن في هذا البحث نقوم بتحليل خصائص هذا القياس وسماته، ونقارنه بقياس التمثيل، ثم نتطرق إلى مكانة قياس الغائب على الشاهد عند الأشاعرة والمعتزلة والسلفية، ثم نشير إلى نظرية مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم، ونشير إلى القرآن الكريم حول قياس الغائب على الشاهد، وفي الأخير ندرس القيمة المعرفية لقياس الغائب على الشاهد، ودوره في معرفة الله عز وجل وصفاته وأفعاله، ونجعله في ميزان النقد؛ لتتعرف على مدى حجّيته واعتباره.

الكلمات الدلالية: قياس الغائب على الشاهد، قياس التمثيل، الظنّ، اليقين، معرفة الله تعالى.

المقدمة

لا شك أنّ معتقدات الإنسان يجب أن تكون مدعومةً بأدلةٍ متقنةٍ رصينةٍ، وإلا فلا قيمة للمدّعيات الفارغة من الدليل. ومن جهةٍ أخرى يختلف مستوى الأدلة من حيث إفادة اليقين والعلم، فمنها يقينيةٌ لا يشوبها الظنّ والشكّ، ومنها تفيد الاطمئنان العرفي، ومنها تفيد الظنّ.

وكلّما كان الدليل أقرب إلى اليقين المنطقيّ - وهو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع - كان أقوى نتيجةً وأكثر اعتماداً وثقةً، وكلّما ابتعد عن اليقين المنطقيّ قلّ قيمته واعتباره والركون إليه؛ لأنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

من الأدلة والأقيسة التي لا تفيد اليقين قياس التمثيل أو القياس الفقهيّ أو «قياس الغائب على الشاهد». ولكن مع هذا اعتمد كثيرٌ من المتكلمين عليه في إثبات المعتقدات وأصول الدين كإثبات الصانع تعالى، وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة والإرادة والقضاء والقدر، وكذلك في مجال الحسن والقبح، وحتى في القضايا المتعلقة بالمعاد. ومع أنّ بعض المتكلمين في كلّ مذهبٍ يستخدم

هذا القياس لإثبات معتقداته، لكنّ البعض الآخر يطعن فيه ويشكل عليه؛ لأجل الخلل والضعف الموجود في هذا القياس؛ لذا يقول ابن تيمية:

«المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالاتهم هم في قياس الغائب على الشاهد مضطربون، كلٌّ منهم يستعمله فيما يثبتته، وينكره فيما ينفيه، وإنّ ذلك فيما ينفيه أولى منه فيما يثبتته، ويردّ على منازعه ما استعمله من ذلك، وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه، وسبب ذلك أنّهم لم يمشوا على صراطٍ مستقيم، بل صار قبوله وردّه هو بحسب القول لا بحسب ما يستحقّه القياس العقلي» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 345].

وسنشير إلى أنّ ابن تيمية نفسه من المضطربين في هذا القياس، فتارةً يرفعه إلى درجة النصوص القطعية وتارةً أخرى يعدّه بدعةً وشركاً.

لقد ألّف الباحثون كتباً ومقالاتٍ متعدّدةً حول مكانة «قياس الغائب على الشاهد» واعتباره وقيمه المعرفية، واتّهم أتباع المذاهب المختلفة بعضهم بعضاً بسبب الاعتماد على هذا القياس، فمن يراجع مقالاتهم وكتبهم يجد أنّ الأشعريّ طعن على المعتزليّ بسبب ركونه إلى قياس الغائب على الشاهد، كذلك السلفيّ يُشكل على الأشعريّ بسبب اعتماده التأم على هذا القياس.

نحن في هذا البحث في ضوء المنهج العقليّ والتحليليّ واعتماداً على الأسس المعرفية الصحيحة نقوم بتحليل قياس الغائب على الشاهد وسماته وقيمه المعرفية في تأصيل المعتقدات الدينية وإثباتها، خاصّةً في مجال معرفة الله عزّ وجلّ وصفاته العليا.

أولاً - تعريف قياس الغائب على الشاهد

حسب ما يُستفاد من كلمات المتكلمين أنّ قياس الغائب على الشاهد هو إسراء الحكم من جزئيّ متعيّن إلى جزئيّ متعيّنٍ آخر؛ بسبب تحقّق المشابهة

والجامع بينهما، فالمقيس هو الغائب أو الفرع، والمقيس عليه هو الشاهد أو الأصل، والقدر المشترك أو جهة المشابهة هو الجامع، وهناك حكمٌ يسري من الأصل إلى الفرع. والمراد من الغائب هو ما ليس بمعلومٍ لنا؛ لذا قال أبو حامد الغزالي في تعريف الغائب: «المعنى بالغائب ما غاب عن علمك فترده إلى ما علمته» [الغزالي، المنحول، ج 1، ص 112].

ينبغي هنا أن نستعرض التعاريف التي ذكرها المتكلمون لقياس الغائب على الشاهد؛ حتى نفهمه بشكلٍ دقيقٍ.

قال القاضي أبو بكر الباقلاني (المتوفى 403 هـ): «يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلّة ما، فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مُستحقٌّ لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد؛ لأنّه يستحيل قيام دليل على مُستحقّ الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يُوجبها، وذلك كعلمنا أن الجسم إنّما كان جسمًا لتأليفه، وأن العالم إنّما كان عالمًا لوجود علمه، فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنه عالمٌ، وتأليف كل من وصف بأنه جسمٌ أو مُجتمعٌ؛ لأن الحكم العقلي المُستحق لعلّة لا يجوز أن يُستحقّ مع عدمها، ولا لوجود شيء يُخالفها؛ لأن ذلك يُخرجها عن أن تكون علة للحكم» [الباقلاني، تمهيد الأوائل، ج 1، ص 32].

وأما الإمام الجويني فيركّز على قياس الغائب على الشاهد، ولكن يقبله في ضمن ضوابط وشروطٍ تتلخّص في وجود الجامع الذي يتجسّد في العلة والشرط والحقيقة والدليل، يقول الجويني:

«فإن من قال يقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع، لزمه أن يحكم بكون الباري - تعالى - جسمًا محدودًا من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهدها إلا متعاقبةً، إلى غير ذلك من الجهالات. فإذا لم يكن من جامع بد، فالجامع بين الشاهد والغائب أربعة:

أحدها العلة؛ فإذا ثبت كون حكم معلولاً بعلّة شاهدًا وقامت الدلالة عليه، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدًا وغائبًا، حتى يتلازما وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني، وهذا نحو ما حكمنا بأن كون العالم عالمًا شاهدًا معللٌ بالعلم.

الطريقة الثانية في الجمع الشرط؛ فإذا تبين كون الحكم مشروطًا بشرطٍ شاهدًا، ثمّ يثبت مثل ذلك الحكم غائبًا، فيجب القضاء بكونه مشروطًا بذلك الشرط اعتبارًا بالشاهد؛ وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالمًا مشروطًا بكونه حيًا، فلمّا تقرر ذلك شاهدًا اطرّد غائبًا.

والطريقة الثالثة الحقيقية؛ فمهما تقررّت حقيقة شاهدًا في محقّق اطرّد في مثله غائبًا، وذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالم من قام به العلم. والطريقة الرابعة في الجمع الدليل؛ فإذا دلّ على مدلول عقلاً لم يوجد الدليل غير دالّ شاهدًا وغائبًا، وهذا كدلالة الأحداث على المحدث» [الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد، ج 1، ص 29].

كذلك قال أبو حامد الغزاليّ (المتوفى 505 هـ) في تعريف هذا القياس: «وهو الذي تسميه الفقهاء قياسًا، ويسميه المتكلمون ردّ الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكمٌ في جزئيّ معيّنٍ واحدٍ، فينقل حكمه إلى جزئيّ آخر يشابهه بوجهٍ ما، ومثاله في العقليّات أن نقول: السماء حادثٌ؛ لأنّه جسمٌ قياسًا على النبات والحيوان، وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها» [الغزاليّ، معيار العلم، ج 1، ص 165].

وقال سيف الدين الأمديّ (المتوفى 631 هـ): «وهو الحكم باشتراك معلومين في حكم أحدهما بناءً على جامع بينهما: كالحكم بأنّ الباري - تعالى - مشارٌ إليه وإلى جهته؛ لكونه موجودًا كما في الشاهد. وقد تسمّى الصورة المتنازع

فيها فرعاً، والمتفق على حكمها أصلاً، والوصف الجامع علةً، والمعلل حكماً»
[الأمدي، أبقار الأفكار في أصول الدين، ج 1، ص 212 و213].

لا شك أنّ إلحاق الغائب بالشاهد بسبب جامع مشترك بينهما، وهذا الجامع والقدر المشترك قد يكون «حدًّا» وقد يكون «علةً» وقد يكون «شرطًا» وقد يكون «دلالةً».

أما الحدّ: إذا ثبت أنّ حدّ العالم في الشاهد من قام به العلم؛ فيجب أن يكون حدّه في الغائب كذلك؛ لأنّ الحدّ يجب اطّراده، ولا يختلف شاهداً ولا غائباً.

وأما العلة: إذا ثبت كون العالم معللاً بالعلم في الشاهد وجب أن يكون معللاً به في الغائب؛ لأنّ ما ثبت لأحد المثلين؛ وجب أن يثبت للآخر. وأما الشرط: إذا كان شرط كون العالم عالماً في الشاهد، قيام العلم به؛ وجب أن يكون العالم في الغائب كذلك؛ لما تحقّق في العلة.

وأما الدلالة: إذا دلّ قبول الحوادث شاهداً على استحالة تعري القابل لها عنها؛ لزم مثله في الغائب؛ لأنّ شرط الدلالة الاطراد.

وزاد أبو إسحاق الإسفرائينيّ طريقتاً آخر فقال: كلّ أمرين ثبت تلازمهما في الشاهد؛ لزم أن يتلازما غائباً. ولم يعتبر في ذلك جامعاً. [الأمدي، أبقار الأفكار في أصول الدين، ج 1، ص 212 و213]

لقد أشكل سيف الدين الأمديّ على هذه الأمور الأربعة في (تبيين الجامع) وقال: «أما الجمع بالحدّ؛ فإن ثبت أنّ حدّ العالم: من قام به العلم، وثبت أنّ مسمّى العالم، متحدّ في الغائب والشاهد، فلا حاجة إلى القياس على الشاهد، والاعتبار به؛ لأنّ نسبة الحدّ إلى جميع مجاري المحدود واحدة؛ فليس إلحاق البعض بالبعض أولى من العكس. وإن لم يثبت الحدّ، أو ثبت؛ ولكن لم يثبت اتحاد مسمّى العالم؛ فالإلحاق متعدّر».

وعلى هذا يكون الكلام في العلة والشرط، ويزيد في العلة والشرط إشكالاً آخر: وهو احتمال كون العالم في الشاهد معللاً بالعلم، أو مشروطاً به؛ لكونه جائزاً. وهذا المعنى غير موجود في الغائب؛ فلا يلزم التعدية. أو بمعنى آخر لم نطلع عليه، ولا يلزم من عدم العلم به وبدليله العلم بعده. ويمثل هذا الاحتمال يمكن القدح في الطريقة الرابعة فيقال: الدال على امتناع تعري القابل للحوادث في الشاهد، ليس مطلق قبول الحوادث؛ بل قبول الجائز لها، أو لمعنى آخر يخصه من حيث هو شاهد، وبتقدير أن يكون ذلك لكونه قابلاً للحوادث؛ فلا حاجة إلى إلحاق الغائب بالشاهد. ولا بالعكس؛ لتساوي الدلالة بالنسبة إليهما.

وأما طريقة الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني، فيلزمه عليها أن يكون الباري - تعالى - جوهرًا؛ ضرورة كونه قائمًا بنفسه؛ لضرورة التلازم بينهما في الشاهد، فإن كل قائم بنفسه في الشاهد جوهر، وكل جوهر قائم بنفسه، ولا محيص عنه [المصدر السابق].

وقد صرح أبو إسحاق الإسفرائيني في تعريف قياس الغائب على الشاهد بأن كل أمرين ثبت تلازمهما في الشاهد؛ لزم أن يتلازما غائبًا. ولم يعتبر في ذلك جامعًا، وهذا خطير جدًا كما أشار إليه العلامة الآمدي.

ثانيًا . قياس الغائب على الشاهد وقياس التمثيل في المنطق

إذا قارنا بين قياس الغائب على الشاهد وقياس «التمثيل» في علم المنطق نجد أنهما شيء واحدٌ وحقيقة واحدةٌ بتعبيرين مختلفين. بعبارة أخرى أن الأركان والركائز الموجودة في قياس الغائب على الشاهد، بنفسها مأخوذة في تعريف قياس التمثيل؛ لذا يقول المنطقيون في تعريف قياس التمثيل:

«هو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشئيين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما، أو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر مشابه له» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (شرح نصير الدين الطوسي)، ج 1، ص 232؛ المظفر، المنطق، ص 315]. ثم يضربون مثلاً لقياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد:

السماء مُحدثةً لكونها متشكّلة كالبيت، المقصود من التشكّل هو قبول الشكل. البيت في هذا المثال يُسمّى شاهداً أو الأصل، وهو الجزئيّ الأول. والسماء تُسمّى غائباً، أو الفرع، وهو الجزئيّ الثاني، والمتشكّل هو الجامع والقدر المشترك بين الأصل والفرع، والمحدث هو الحكم المعلوم ثبوته في الأصل والمراد إثباته للفرع، فلا بدّ في قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد من هذه الأركان الأربعة:

1- الأصل. 2- الفرع. 3- الجهة المشتركة أو الجامع. 4- الحكم.

لذا يمكن إرجاع قياس التمثيل إلى الشكل الأوّل من القياس الاقتراضيّ البرهاني بشرط أن يكون الجامع علّةً حقيقيّةً لثبوت الحكم، ففي المثال المذكور يقال: السماء متشكّلة (صغرى) وكلّ متشكّلٍ فهو مُحدثٌ كالبيت (كبرى) النتيجة: السماء مُحدّثٌ كالبيت.

لذا يعتقد المنطقيّون بأنّ أردأ أنواع التمثيل ما ليس له جامعٌ أو ما كان له جامعٌ عديميٌّ، وأجودها ما كان الجامع فيه علّةً للحكم. [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (شرح نصير الدين الطوسي)، ج 1، ص 232]

يُثبت أهل المنطق تعليلَ الحكم بالجامع تارةً عن طريق الطرد والعكس، وهو التلازم وجوداً وعدمًا، بمعنى ثبوت الحكم عند ثبوت الجامع ورفع الحكم عند رفع الجامع. وتارةً أخرى يُثبتون تعليلَ الحكم بالجامع عن طريق

السبر والتقسيم، وهو البحث عن الجامع باستخراج الفروض والمحتملات الموجودة، ثم إبطالها إلا الفرض المطلوب وهو الجامع، ففي المثال السابق: لماذا السماء مُحدثٌ؟ فيه عدّة فروض واحتمالاتٍ، إمّا بكونه كذا وإمّا بكونه كذا، وإمّا بكونه متشكّلاً، فتُبطل الاحتمالات والفروض حتى يبقى الاحتمال الأخير وهو السماء مُحدثٌ؛ لأنّه متشكّلٌ.

ثالثاً. دور قياس الغائب على الشاهد في معرفة الإله وصفاته

هناك في المذاهب الإسلامية آراءً وأنظاراً مختلفةً بالنسبة إلى دور «قياس الغائب على الشاهد» في معرفة الله - تعالى - وصفاته وأفعاله، وفي هذه العجالة نستعرض شطراً من هذه النظريات والآراء؛ حتى نتعرّف على مكانة هذا القياس في تاريخ المذاهب الإسلامية أكثر فأكثر.

1 - مدرسة الأشاعرة

بناءً على المذهب الأشعريّ؛ فإنّ صفات الله - تعالى - زائدة على ذاته المقدّسة، وليست هي عين ذاتها كما تعتقد به المدرسة الإمامية، وهذا يستلزم القدماء الثمانية، ذاتٌ قديمةٌ أزليّةٌ وسبع صفاتٍ قديمةٍ بقدم الذات. فالله - تعالى - عالمٌ بعلمٍ زائدٍ على ذاته، قادرٌ بقدرٍ زائدٍ على ذاته، ومريدٌ بإرادةٍ زائدةٍ على ذاته، وهكذا سائر الصفات الكمالية. احتجّت الأشاعرة على زيادة الصفات على الذات بوجودٍ متعدّدٍ، منها التمسك بقياس الغائب على الشاهد، يقول عضد الدين الإيجي في (شرح المواقف):

«ذهبت الأشاعرة إلى أنّ لله - تعالى - صفاتٍ موجودةٍ قديمةً زائدةً على ذاته، فهو عالمٌ بعلمٍ، قادرٌ بقدرٍ، مريدٌ بإرادةٍ. وعلى هذا القياس فهو سميعٌ

بسمع، بصيرٌ ببصرٍ، حيٌّ بحياةٍ. وقد احتجّت الأشاعرة على ما ذهبوا إليه بوجوده ثلاثية: الأول ما اعتمد عليه القدماء من الأشاعرة، وهو قياس الغائب على الشاهد، فإنّ العلة واحدة، والشرط لا يختلف غائبًا وشاهدًا، ولا شك أنّ علة كون الشيء عالمًا في الشاهد هو العلم، فكذا في الغائب، وحدّ العالم ها هنا من قام به العلم فكذا حدّه هناك، وشرط صدق المشتقّ على واحدٍ متّ ثبوت أصله له، فكذا شرطه في من غاب عنه، وقس على ذلك سائر الصفات» [الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 45].

يُستفاد من هذه العبارة أنّ القدماء من الأشاعرة كانوا يعتمدون على قياس الغائب على الشاهد لإثبات زيادة الصفات على ذات الله تعالى؛ لذا قال أبو إسحاق الإسفرائيني وهو من قدماء الأشاعرة إنّ مجرد التشابه بين الشاهد والغائب يكفي في اعتبار قياس الغائب على الشاهد، ولا يحتاج إلى جامع بينهما: «كلّ أمرين ثبت تلازمهما في الشاهد، لزم أن يتلازما غائبًا. ولم يعتبر في ذلك جامعًا» [الأمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، ج 1، ص 212 و213]. وهذا نوعٌ من التمسك المفرط بهذا القياس في الفكر الأشعري. ولكن المتأخّرين منهم يرفضون هذا القياس ويطعنون فيه؛ لذا يُشكل الإيجي على هذا الدليل المذكور ويقول:

إنّ الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد لا ينحصر في إثبات زيادة الصفات على الذات فحسب، بل في إثبات كثيرٍ من العقائد يعتمد الفكر الأشعري على هذا القياس، مثل: أفعال الله تُعلّل بالأغراض [الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 229]، الجبر والاختيار والقضاء والقدر [الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 342]، الحسن والقبح [الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 49]، في مبحث المعاد والخلود في النار [الأمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، ج 2، ص 158]، وفي تجسيم الروح والنفس [السيوطي، الحبانك في أخبار الملائك، ج 1، ص 263].

2 - مدرسة المعتزلة

يعتمد مذهب المعتزلة على قياس الغائب على الشاهد كثيرًا خاصّةً في بحث صفات الباري تعالى؛ لذا نرى أنّ القاضي عبد الجبار المعتزليّ يستخدم هذه الجملة كثيرًا في كتبه وهي: «طرق الأدلّة لا تختلف شاهدًا وغائبًا» [القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ص 101 و 204].

وأيضًا يقول القاضي عبد الجبار: «إنّ صحّة الفعل المحكم دلالة كونه عالمًا في الشاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب؛ لأنّ طرق الأدلّة لا تختلف غائبًا وشاهدًا» [المصدر السابق، ص 101].

ينقل أبو المعالي الجويني عن المعتزلة حول تطبيق هذا القياس على صفة الحياة: «قالت المعتزلة: لما كان كون الحيّ شيئًا شرطًا في كونه عالمًا شاهدًا لزم القضاء بمثل ذلك غائبًا» [الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أوّل الاعتقاد، ج 1، ص 57].

يعتمد المعتزلة على قياس الغائب على الشاهد في كثيرٍ من المعتقدات الدينيّة، ونحن نكتفي هنا بذكر مصداقٍ واحدٍ، وهو في مسألة الحسن والقبح، ويتمسك القاضي عبد الجبار المعتزليّ بهذا القياس لإثبات أنّ الله - تعالى - لا يفعل القبيح:

«تحريم الدلالة على ذلك، هو أنّه - تعالى - عالمٌ بقبح القبيح، ومستغنٍ عنه، عالمٌ باستغنائه عنه، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجهٍ من الوجوه. وهذه الدلالة تنبني على أنّ الله - تعالى - عالمٌ بقبح القبيح، وأنّه مستغنٍ عنه، وعالمٌ باستغنائه عنه، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجهٍ من الوجوه. وأمّا الذي يدلّ على أنّ من كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجهٍ من الوجوه، هو أننا نعلم ضرورةً في الشاهد أنّ أحدنا إذا كان عالمًا بقبح القبيح، مستغنيًا عنه عالمًا باستغنائه عنه، فإنّه لا يختار القبيح البتّة. وإنّما لا يختاره لعلمه بقبحه وبغناه عنه» [عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ج 1، ص 132].

كذلك يذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي استدلال القائلين إنّ الله عالمٌ بعلمٍ زائدٍ على ذاته كما في الإنسان وهو الشاهد، ثمّ يعدّ هذه الطريقة مرضيةً، ولكنّه يُشكل على تطبيقها على صفات الله تعالى. إذن قياس الغائب على الشاهد بوصفه قاعدةً شاملةً مسلّمٌ ومقبولٌ عند المعتزلة، وهو طريقةٌ مقبولةٌ عندهم، ولكنّ الخلاف في تطبيقه على بعض المصاديق والموارد:

«استدلال المخالف على أنّه عالمٌ بعلمٍ فمن الضرب الأول قولهم: قد ثبت أنّه عالمٌ فيجب أن يكون عالمًا بعلمٍ؛ لأنّ العالم من له العلم يبيّن ذلك أنّا لم نر في الشاهد عالمًا إلاّ بعلمٍ، فكذلك في الغائب، وصار الحال فيه كالحال في الحركة، فكما أنّا لم نر في الشاهد متحرّكًا إلاّ بحركةٍ وجب مثله أن يكون في الغائب، كذلك في مسألتنا.

وربما قالوا: لمّا لم يجز أن يكون في الشاهد أسود إلاّ بسوادٍ، وجب مثله في جميع المواضع، وكذلك فلمّا لم يكن الجسم فيما بيننا إلاّ بالطول والعرض والعمق وجب مثله في الغائب، كذلك يجب في كونه - تعالى - عالمًا، وهذا يقتضي صحّة ما قلناه.

وربّما يروون ذلك على وجهٍ آخر، فيقولون: إنّ العلم علّةٌ في كون الذات عالمًا، والعلّة يجب فيها الطرد والعكس، وهذا يوجب في كلّ عالمٍ أن يكون عالمًا بعلمٍ، وفي ذلك ما نريده. وصار الحال فيه كالحال في الحركة، فكما أنّها لمّا كانت علّةً في كون الجسم متحرّكًا، وجب فيها الطرد والعكس، حتّى وجب في كلّ متحرّكٍ أن يكون متحرّكًا بحركةٍ، وأيضًا فإنّ السواد لمّا كان علّةً في كون الأسود أسود، وجب فيه الطرد والعكس، حتّى وجب في كلّ أسود أن يكون أسود بسوادٍ، كذلك في مسألتنا.

والأصل في الجواب عن ذلك هو أن يقال لهم: ما الدليل على أنّ أحدنا عالمٌ بعلمٍ حتّى تقيّموا عليه الغائب؟

فإن قالوا: الدليل على ذلك هو أنّ أحدنا حصل عالمًا مع جواز أن لا يحصل عالمًا، والحال واحدة والشرط واحدٌ، ولا بدّ من أمرٍ ومخصّصٍ له ولمكانه حصل عالمًا، وإلا لم يكن بأن يحصل عالمًا على هذا الوجه أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنيّ هو العلم.

قلنا: هذه طريقة مرضية، إلا أنّ هذا غير ثابتٍ في حقّ القديم تعالى؛ لأنّه - تعالى - حصل عالمًا، مع الوجوب لا مع الجواز، فلا يمكن قياس الغائب على الشاهد والحال هذه» [القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 85]. وقد تفرّع عن مسألة التحسين والتقيح فروعٌ كثيرةٌ، كلّها مبنيةٌ على قياس الغائب على الشاهد، من ذلك وجوب الشواب والعقاب؛ وترتب على هذا نفي خروج العصاة من النار بشفاعةٍ أو غيرها، ومما تفرّع عن التحسين والتقيح القول بوجوب مراعاة الله للصالح، والأصلح فيما يخصّ عباده. وبذلك يجتمع كما قلنا التأسيس النظري والتطبيق العملي في مدى أهميّة قياس الغائب على الشاهد في مسائل العدل الإلهي عند المعتزلة اعتمادًا على الجمع بالعلّة.

3 - المدرسة السلفية

يعبّر الفكر السلفي عن قياس الغائب على الشاهد تارةً بـ «قياس التمثيل» وتارةً أخرى بـ «التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين»، فجميع هذه المصطلحات في مصبّ واحدٍ وذات روحٍ مشتركةٍ سائدةٍ في الجميع وهو كما صرّح به ابن تيمية:

«الحكم على شيءٍ بما حكم به على غيره بناءً على جامعٍ مشتركٍ بينهما وهو مشتملٌ على أربعة أركانٍ: الفرع والأصل والعلّة والحكم» [ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 209].

فحكم الشيء حكم مثله كما إذا عرفنا أنّ هذه النار محرقة، فالنار الغائبة محرقة لأنّها مثلها، وحكم الشيء حكم مثله. فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أنّ ذلك الغائب مثل هذا الشاهد، أو أنّه يساويه في السبب الموجب له. [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 115]

ويرى الفكر السلفي أنّ قياس الغائب على الشاهد لا يتحقّق إلاّ بعد اجتياز هذه المراحل وهي:

- 1 - دراسة الجزئيات المعيّنة المحسوسة وملاحظتها.
- 2 - استخراج القدر المشترك والجامع بين هذه الجزئيات أو انتفاء الفارق بينها.
- 3 - إسراء الحكم من جزئيّ إلى جزئيّ آخر بسبب وجود القدر الجامع فيهما، أو انتفاء الفارق منهما.
- 4 - وحينئذٍ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكليّ، وهذه حقيقة قياس التمثيل. [المصدر السابق، ص 234]

يميّز ابن تيمية بين قياس الشمول - وهو القياس الاقتراضيّ البرهانيّ - وبين قياس التمثيل ويقول: قياس الشمول هو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العامّ المشترك الكليّ المتناول له ولغيره، وقياس التمثيل فهو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لا اشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكليّ. [ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج 9، ص 121]

والذي ينبغي هنا أن نشير إليه هو أنّ ابن تيمية يميّز بين قياس التمثيل وقياس التعليل، بحيث إنّ قياس التمثيل وقياس التعليل يشملهما جنس القياس، لكنّ القياس قد يحتاج في إثبات الحكم في الفرع إلى أصل معين، فيلحق الفرع به إمّا لإبداء الجامع وإمّا لإلغاء الفارق، فإنّ إبداء الجامع وهو علّة الحكم في الأصل، ويسمّى قياس العلّة، وأمّا ما يدلّ على العلّة - وهو قياس الدلالة - فهذا صار قياس تمثيل وتعليل معاً، وإن قاس بإلغاء الفارق

وهو أن يبين له أنه ليس بينهما فرقٌ مؤثّرٌ، وإن لم يعلم عين العلة فهذا قياس تمثيل لا تعليل، وقد يقوم دليلٌ على أنّ الوصف الفلانيّ مستلزمٌ للحكم، وإن لم يعرف له أصلٌ معيّنٌ، وهذا قياس تعليل، وهو يشبه قياس الشمول. [ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ج 1، ص 353 و354]

يضرب ابن تيمية في تبين قياس الغائب على الشاهد أمثلةً متعدّدةً وهي: «إذا قيل على سبيل المثال إنّ الإحكام والإتقان يدلّ على علم الفاعل شاهداً فكذلك غائباً، أو قيل علة كون العالم عالمًا قيام العلم به في الشاهد فكذلك في الغائب، أو قيل الحياة شرط في العلم شاهداً فكذلك غائباً، أو قيل حدّ العالم في الشاهد من قام به العلم فكذلك في الغائب فهذه الجوامع الأربعة التي تذكرها الصفاتيّة من الجمع بين الغائب والشاهد في الصفات: الحدّ والدليل والعلّة والشرط فذكر الشاهد حتّى يمثّل القلب صورةً معيّنةً، ثمّ يعلم بالعقل عموم الحكم، وهو أنّ الإحكام والإتقان مستلزمٌ لعلم الفاعل، فإنّ الفعل المحكم المتقن لا يكون إلّا من عالمٍ، وكذلك سائرهما» [ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 366 و367].

المثال الآخر هو أننا إذا علمنا أنّ الله حرّم خمر العنب بما أنّها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء، ثمّ رأينا نبذ الحبوب من الحنطة والشعير والرزّ وغير ذلك يماثلها في هذا المعنى الكليّ المشترك الذي هو علة التحريم كان هذا القدر المشترك الذي هو العلة هو الميزان التي أنزلها الله في قلوبنا؛ لنزن بها هذا ونجعله مثل هذا، فلا نفرق بين المتماثلين، والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله - تعالى - به. [المصدر السابق، ص 372]

إنّ قياس التمثيل بناءً على الفكر السلفيّ مفيدٌ لليقين، فإنّ الشراب الكثير

إذا جُرِّبَ بعضه وعلم أنه مسكَّرٌ علم أن الباقي منه مسكَّرٌ؛ لأنَّ حكم بعضه مثل بعض، وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع، والماء يروي، وأمثال ذلك، إنما مبناها على قياس التمثيل، بل وكذلك سائر الحسيَّات التي علم أنها كئيبةٌ إنما هو بواسطة قياس التمثيل. [المصدر السابق، ص 189]

يرى ابن تيمية بأنَّ قياس الغائب على الشاهد يكون تارةً حقاً وتارةً باطلاً، وهذا أمرٌ متفقٌ عليه بين العقلاء، فإنهم متفقون على أنَّ الإنسان ليس له أن يجعل كلَّ ما لم يحسَّه مماثلاً لما أحسَّه؛ إذ من الموجودات أمورٌ كثيرةٌ لم يحسَّها ولم يحسَّ ما يماثلها من كلِّ وجهٍ، بل ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما شاهده فهو حقٌّ. بعبارةٍ أخرى أنَّ من الأمور الغائبة عن حسِّ الإنسان ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما يشهده، كما يعلم ما يغيب عنه من أفراد الآدميين والبهائم والحبوب والثمار وأفراد الأئمة والأشربة واللباس ونحو ذلك بالقياس على شاهدها، لا ريب أنَّ الإنسان لم يحسَّ جميع أعيانه وأفراده، وإنما يعلم غائبها بالقياس على شاهدها، فهذا أصلٌ متفقٌ عليه بين العقلاء. [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 344 و345]

الجدير بالذكر أنَّ بعضاً من المعاصرين للفكر السلفي يحاول أن يميِّز بين قياس الغائب على الشاهد وقياس التمثيل، ولكنَّ هذه محاولةٌ فاشلةٌ؛ لأنَّ التعريف الذي يذكره ابن تيمية لقياس الغائب على الشاهد ينطبق على الضوابط والخصائص المذكورة لقياس التمثيل انطباقاً كاملاً.

4- خصائص قياس الغائب على الشاهد في الفكر السلفي

بعد أن عرّفنا قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل حسب المعتقد السلفي، ينبغي لنا أن نذكر بعض خصائص هذا القياس التي تُعدُّ في الحقيقة ضوابط مدروسةٌ له عند السلفيين:

أ- أن قياس الغائب على الشاهد (التمثيل) هو المنشأ لجميع العلوم العقلية: إذ يعتقد ابن تيمية أن جميع العلوم العقلية المحضة لبني آدم منبثقة من قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد:

«عامة علوم بني آدم العقلية المحضة هي من قياس التمثيل» [ابن تيمية،

مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20].

ب- العلم بوجود الحكم في الشاهد: لا يجوز التصديق بحكم على الغائب إلا وكان ذلك الحكم معلوم الوجود في الشاهد. [المصدر السابق، ص 101]

ج- العلاقة العلية بين الجامع والحكم: بمعنى أن القدر المشترك أو الجامع بين الشيئين لا بد أن يستلزم الحكم ويكون علّة وشرطاً ودليلاً للحكم على الشاهد حتى يجوز إعمامه وإسراؤه على الغائب؛ لذا يقال: تعليق الحكم على الوصف موجب للعلية، فإنه متى قام الدليل على أن الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتج إلى الأصل، بل نفس الدليل الدال على أن الحكم معلق بالوصف كافٍ للدلالة والعلية. [ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 118]

لذا يقول ابن تيمية: «ذكر الأصل في القياس العقلي لتنبية العقل على المشترك الكلي المستلزم للحكم، لا لأن مجرد ثبوت الحكم في صورة يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم» [المصدر السابق، ص 367].

بعبارة أخرى أن قياس التمثيل ليس استدلالاً بمجرد الجزئي على الجزئي، فهو غلط، بل إنما يدلّ قياس التمثيل مجرداً أوسط، وهو الجامع والمشارك بين الشيئين أو الأشياء، وهذا الحدّ الأوسط في الحقيقة علّة الحكم ودليله، فقياس التمثيل هو قياس علّة وقياس دلالة، وهذه حقيقة قياس الشمول.

[المصدر السابق، ص 203 و204]

د- قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد يفيد العلم واليقين:

ينتقد ابن تيمية تقديم قياس الشمول وترجيحه على قياس التمثيل من قِبَل المنطقيين، ويقول: «إنَّهم يعظِّمون قياس الشمول، ويستخفُّون بقياس التمثيل، ويزعمون أنه إنَّما يفيد الظنَّ وأنَّ العلم لا يحصل إلا بقياس الشمول، وليس الأمر كذلك، بل هما في الحقيقة من جنس واحد» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 205؛ الرد على المنطقيين، ص 233].

ويرى الفكر السلفي أنَّ حقيقة قياس الشمول وقياس التمثيل واحدة؛ لأنَّ قياس الشمول مؤلَّف من الحدود الثلاثة الأصغر والأوسط والأكبر، والحدِّ الأوسط فيه هو الذي يسمَّى في قياس التمثيل علَّةً ومناظًا وجامعًا. ففي مثال: "كلُّ نبيذٍ مسكَّرٌ، وكلُّ مسكَّرٍ حرامٌ، فالنبيذ حرامٌ"، فإنَّ النبيذ في هذا المثال مسكَّرٌ فهو حرامٌ قياساً على خمر العنب، وبسبب جامع يشترك فيه النبيذ والخمر وهو الإسكار؛ فإنَّ الإسكار هو مناط التحريم في الأصل، وهو موجودٌ في الفرع. ولا يكفي في قياس التمثيل إثبات الحكم في أحد الجزئين لثبوته في الجزء الآخر؛ لاشتراكهما في أمرٍ لم يقم دليلٌ على استلزامه للحكم كما يظنُّه بعض الغالطين، بل لا بدَّ أن يعلم أنَّ المشترك بينهما مستلزمٌ للحكم، والمشارك بينهما هو الحدِّ الأوسط، وهو الذي يسمِّيه الفقهاء وأهل أصول الفقه المطالبة بتأثير الوصف في الحكم، وهو معيار صحَّة القياس. وقد يمنع المعارض كون الوصف علَّةً في الحكم، ويقول لا أسلم أن ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلَّة أو دليل العلَّة، فلا بدَّ من دليل يدلُّ على ذلك، إمَّا من نصٍّ أو إجماعٍ أو سببٍ وتقسيمٍ، أو المناسبة أو الدوران عند من يستدلُّ بذلك، فما دلَّ على أنَّ الوصف المشترك مستلزم الحكم إمَّا علَّةً، وإمَّا دليل العلَّة هو الذي يدلُّ على أنَّ الحدِّ الأوسط مستلزم الأكبر، وهو الدالُّ على صحَّة المقدِّمة الكبرى، فإنَّ أثبت العلَّة كان برهان علَّةً، وإنَّ أثبت دليلها كان برهان دلالةً. [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 116؛ الرد على المنطقيين، ج 1، ص 116 و117]

هـ - قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول:

يقول ابن تيمية:

«إِنَّ قِيَاسَ التَّمْثِيلِ أْبْلَغُ فِي إِفَادَةِ الْعِلْمِ وَالْيَقِينِ مِنْ قِيَاسِ الشُّمُولِ، وَإِنْ كَانَ عِلْمُ قِيَاسِ الشُّمُولِ أَكْثَرَ فَذَلِكَ أَكْبَرُ، فَقِيَاسُ التَّمْثِيلِ فِي الْقِيَاسِ الْعُقْلِيِّ كَالْبَصْرِ فِي الْعِلْمِ الْحِسِّيِّ، وَقِيَاسُ الشُّمُولِ كَالسَّمْعِ فِي الْعِلْمِ الْحِسِّيِّ. وَلَا رَيْبَ أَنَّ الْبَصَرَ أَعْظَمُ وَأَكْمَلُ وَالسَّمْعُ أَوْسَعُ وَأَشْمَلُ، فَقِيَاسُ التَّمْثِيلِ: بِمَنْزِلَةِ الْبَصْرِ كَمَا قِيلَ: مَنْ قَاسَ مَا لَمْ يَرَهُ بِمَا رَأَى. وَقِيَاسُ الشُّمُولِ يُشَابِهُ السَّمْعَ مِنْ جِهَةِ الْعُمُومِ. [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19]

و- قياس الغائب على الشاهد مؤيد بالقرآن والسنة: يعتقد ابن تيمية بأن قياس الغائب على الشاهد هو الميزان الذي أنزله الله مع الكتاب، حيث قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الشورى: 17]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الحديد: 25]. وهو ميزانٌ عادلٌ يتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّى بين المتماثلين ويفرّق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف. والقرآن والحديث مملوءٌ من هذا، يبيّن الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. [ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 381 - 383]

ز- ينقل ابن تيمية عن إمام الحنابلة أحمد بن حنبلٍ أنّه قال: «ما من مسألة يُسأل عنها إلّا وقد تكلم الصحابة فيها أو في نظيرها، وكان الصحابة يحتجّون في عامّة مسائلهم بالنصوص، وكانوا يجتهدون في رأيهم، ويحتجّون بالقياس الصحيح أيضًا. والقياس الصحيح نوعان: النوع الأول: أن يعلم أنّه لا فارق أساسيًا بين الفرع والأصل، كما سئل النبي ﷺ عن فارة وقعت في سمنٍ،

فقال ﷺ: «أَلْفُوهَا وَمَا حَوَّلَهَا وَكُلُّوا سَمْنَكُمْ». ثم يذكر ابن تيمية إجماع المسلمين على أن هذا الحكم ليس مختصاً بتلك الفأرة وذلك السمن، بل أي نجاسة وقعت في دهن من الأدهان، فحكمها حكم الفأرة التي وقعت في السمن. النوع الثاني: أن ينص على حكمٍ لمعنى من المعاني، ويكون ذلك المعنى موجوداً في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع سوى بينهما، وكان هذا قياساً صحيحاً. فهذان النوعان كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يستعملونهما. فإذا علمنا أن حكم الشارع بسبب وجود المعنى المشترك بين الأصل والفرع، أثبتنا الحكم حيث وُجد المعنى المشترك» [ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج 1، ص 156 – 159]

هناك تناقضٌ بين كلام ابن تيمية بالنسبة إلى قياس الغائب على الشاهد، ولكن قبل أن نذكر هذا التناقض ينبغي الإشارة إلى نقطةٍ مهمّةٍ وهي: أن ابن تيمية يعتقد أن طريقة الأنبياء في احتجاجاتهم والأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن حول دلائل ربوبية الله - تعالى - وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية والمعال الإلهية، من باب قياس الأولى [ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 150]، والمراد بقياس الأولى هو: «أن ما ثبت لغير الله - تعالى - من كمالٍ لا نقص فيه، فثبوته لله - تعالى - بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائص، فتنزّهه - تعالى - عنه بطريق الأولى» [المصدر السابق، ص 150 و350 و351].

بعبارةٍ أخرى: كل ما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه؛ لأنه أكمل منه، ولأنه هو الذي أعطاه ذلك الكمال، فالمعطي الكمال لغيره أولى بأن يكون هو موصوفاً به؛ إذ ليس أعطى وأنه سلب نفسه ما يستحقه وجعله غيره، فإن ذلك لا يمكن، بل وهب له من إحسانه وعطائه ما وهبه من ذلك، كالحياة والعلم والقدرة، وكذلك ما كان

منتفياً عن المخلوق لكونه نقصاً وغيباً، فالخالق هو أحق بأن يزره عن ذلك.

[ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 349 و350]

بعد ذكر هذه المقدمة نتطرق إلى التعارض الواقع في المبادئ الفكرية لابن تيمية وهو: أنه من جهة يعظم «قياس الغائب على الشاهد» ويقول: إن قياس الغائب على الشاهد هو الميزان التي أنزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الشورى: 17]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الحديد: 25]، وهي ميزانٌ عادلةٌ تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوى بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف. والقرآن والحديث مملوء من هذا، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. [ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 381 – 383]

25

وأيضاً يقول حول المكانية العالية لقياس الغائب على الشاهد: «عامة علوم بني آدم العقلية المحضّة هي من قياس التمثيل» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20]. وكان الصحابة يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص وكانوا يجتهدون في رأيهم، ويحتجون بالقياس الصحيح. [ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج 1، ص 156 – 159]

وأيضاً يصرح بأن طريق علمنا بأفعال الله - تعالى - هو قياس الغائب على الشاهد: «إذا شهدنا إبداع ما شاء الله من الجواهر والأعراض بعد عدمها كان ذلك محسوساً لنا، ثم عقلنا بطريق الاعتبار والقياس ما لم نشهده، وهكذا علمنا بجميع الأشياء، نحس بعض أفرادها ونقيس ما غاب على ما شهدناه، وإلا فلا يمكن أن يعلم الشخص بإحساسه كل شيء، فظهر بذلك أنّ طريق

علمنا بأفعال الله حسًا وعقلًا مثل طريق علمنا بجميع الأمور، وظهر أن ما غاب عنا من أفعال الله وعلمناه بعقلنا ليس على خلاف ما أحسنناه وتخيّلناه، بل هو من جنسه مشابه له فضلًا عن أن يكون مباينًا له» [المصدر السابق، ج 2، ص 270 و271]

ولكن في المقابل يرفض قياس الغائب على الشاهد وقياس التمثيل في حق الله تعالى، ويعتبره شرًا وبدعةً وظلمًا! ويقول إن الدليل الوحيد الذي يجب الركون إليه في معرفة الله - تعالى - وصفاته وأفعاله هو طريق «الأولى»: «والأقيسة العقلية وهي الأمثال المضروبة كالتّي تُسمّى أقيسةً منطقيّةً وبراهين عقليةً ونحو ذلك، استعمل سلف الأمة وأتمتها منها في حق الله - سبحانه وتعالى - ما هو الواجب، وهو ما يتضمّن نفيًا وإثباتًا بطريق الأولى؛ لأنّ الله - تعالى - وغيره لا يكونان متماثلين في شيءٍ من الأشياء لا في نفي ولا في إثبات، بل ما كان من الإثبات الذي ثبت لله - تعالى - وغيره فإنّه لا يكون إلّا حقًا متضمّنًا مدحًا وثناءً وكمالًا، والله أحقّ به ليس هو فيه مماثلًا لغيره، وما كان من النفي الذي يُنقى عن الله وعن غيره، فإنّه لا يكون إلّا نفي عيبٍ ونقصٍ، والله - سبحانه - أحقّ بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق، فهذه الأقيسة العادلة والطريقة العقلية السلفية الشرعية الكاملة. فأما ما يفعله طوائف من أهل الكلام من إدخال الخالق والمخلوق تحت قياسٍ شموليٍّ أو تمثيليٍّ يتساويان فيه، فهذا من الشرك والعدل بالله، وهو من الظلم، وهو ضرب الأمثال لله، وهو من القياس والكلام الذي ذمّه السلف وعابوه؛ ولهذا ظنّ طوائف من عامّة أهل الحديث والفقهاء والتصوّف أنّه لا يتكلّم في أصول الدين أو لا يتكلّم في باب الصفات بالقياس العقليّ قط، وإنّ ذلك بدعةٌ، وهو من الكلام الذي ذمّه السلف» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميّة، ج 5، ص 81 - 83].

وأيضًا يقول: «والله - تعالى - له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يقاس على غيره قياس تمثيلٍ يستوي فيه الأصل والفرع، ولا يقاس مع غيره قياس شمولٍ تستوي أفراده في حكمه، فإنَّ الله - سبحانه - ليس مثلاً لغيره ولا مساويًا له أصلًا، بل مثل هذا القياس هو ضرب الأمثال لله، وهو من الشرك والعدل بالله، وجعل الند لله، وجعل غيره له كفوًا وسميًا» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 347].

كيف يمكن الجمع بين هذين الموقفين المتناقضين؟! من جهة يعد ابن تيمية قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد مرجع كل العلوم العقلية المحضة، وزعم أنه الميزان التي أنزلها الله في كتابه، وأنَّ الإنسان مفطورٌ على هذا القياس، وأنَّ الصحابة كانوا يعتمدون عليه، وأنَّ أفعال الله - تعالى - تُعلم به.

ومن جهةٍ أخرى يعدّ قياس التمثيل وقياس الغائب على الشاهد شركًا وندًا وكفوًا لله تعالى، وبعده بدعة في الدين! وهذا تناقض واضح في كلامه لا مفر منه. يركز التيار السلفي على قياس الغائب على الشاهد أشد التركيز، بحيث يستفيد

من هذا القياس حتى في تعريف المفاهيم والتصورات؛ لذا يقول ابن تيمية:

«إنَّ تعريف الشيء إنما هو بتعريف عينه أو بذكر ما يشبهه، فمن عرف عين الشيء لا يقتصر في معرفته إلى حدٍّ، ومن لم يعرفه فإنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه، ولو من بعض الوجوه، فيؤلف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخصَّ المعرف. ومن تدبّر هذا وجد حقيقته وعلم معرفة الخلق بما أخبروا به من الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما في الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب، بل عرف أيضًا ما يدخل من ذلك في معرفتهم بالله - تعالى - وصفاته» [المصدر السابق، ص 60].

إنَّ ذيل هذه العبارة يدل على الدور الذي يلعبه قياس الغائب على الشاهد

في إثبات المتافيزيقيا وعالم الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما في الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب وأهميّة هذا القياس في معرفة الله - تعالى - وصفاته. بمعنى أنّ الإنسان يرى الشاهد من الأمور، ثمّ يقيسها على الغائب منها؛ بسبب تحقّق القدر الجامع بينهما، وهذه الرؤية تؤدّي إلى التجسيم في معرفة الله ﷻ وصفاته؛ إذ يرى الإنسان القدر الجامع من الصفات الجسميّة كالعضو والتحيّز والاتصال والانفصال والنزول والصعود وما شابه ذلك، ثمّ يعمّم هذه الأوصاف ويسريها إلى الله - تعالى - ويقول: إنّ الله - تعالى - فوق السماوات مبائنٌ عن خلقه، وله اتّصالٌ بعرشه، وهو مستوٍ على عرشه، وينزل إلى السماء الدنيا ويصعد إليها وغيرها من الصفات الجسمانيّة.

فنتيجة استخدام قياس الغائب على الشاهد هو تجسيم الله ﷻ وتجسيم ملائكته وتجسيم عالم الغيب برّمته، وهذه نتيجةٌ وثمرَةٌ خطيرةٌ جدًّا، وسببها المعرفي هو التركيز على قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل.

يعتقد ابن تيمية بأنّ علمنا بالأشياء عن طريق قياس الغائب على الشاهد، بحيث نحسّ بعض أفرادها ونقيس ما غاب على ما شهدناه، وإلا فلا يمكن أن يعلم الشخص بإحساسه كلّ شيءٍ. حتّى بالنسبة إلى أفعال الله تعالى؛ فإنّ طريق علمنا بأفعال الله حسًّا وعقلًا مثل طريق علمنا بجميع الأمور، ففي الذي أشهدناه عبرةٌ لما لم نشهده، والغائب من جنس الشاهد؛ وذلك لأنّ المماثلة ثابتةٌ في المفعولات كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة الذاريات: 49]، فلو لم يكن الغائب من أفعاله نظيرًا للشاهد لم يجز ذكره، ولا يقال إنّه على خلاف حكم العقل. [ابن تيمية، تلبيس

الجهميّة، ج 2، ص 270 و271]

5 - إرجاع قياس التمثيل إلى قياس الشمول

يحاول أتباع الفكر السلفي - خاصة ابن تيمية - أن يُرجع قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد إلى قياس الشمول ويسوي بينهما. المراد من قياس الشمول القياس البرهاني المنطقي الذي يفيد اليقين، وهو السير من الكلّي إلى الجزئي. فإن ابن تيمية يعتقد بأن الحد الأوسط المكرر في قياس الشمول وهو الخمر في مثال: «كل مسكرٍ خمرٌ وكلّ خمرٍ حرامٌ» هو مناط الحكم في قياس التمثيل، وهو القدر المشترك الجامع بين الأصل والفرع؛ فالقياسان متلازمان كلّ ما علم بقياس الشمول يمكن علمه بقياس التمثيل، ثم إن كان الدليل قطعياً فهو قطعي في القياسين، أو ظنيّاً فظني فيهما. [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 235]

فيذا قيل: «النبيد حرامٌ» قياساً على الخمر لأنّ الخمر إنّما حرم لكونه مسكراً، وهذا الوصف موجودٌ في النبيد؛ كان بمنزلة قولك: كلّ نبيدٍ مسكرٌ وكلّ مسكرٍ حرامٌ، فالنتيجة: «النبيد حرامٌ»، والنبيد هو موضوعها، وهو الحد الأصغر، والحرام محمولها، وهو الحد الأكبر، والمسكر هو المتوسط بين الموضوع والمحمول، وهو الحد الأوسط المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى. [ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 211]

يقول ابن تيمية: «إنّ قياس الشمول مؤلّف من الحدود الثلاثة الأصغر والأوسط والأكبر، والحد الأوسط فيه هو الذي يسمّى في قياس التمثيل علّةً ومناطاً وجامعاً» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج 9، ص 116؛ الرد على المنطقيين، ص 116 و 117].
بعبارة أخرى أنّ الحد الأكبر في قياس الشمول هو الحكم في قياس التمثيل، والحد الأوسط هو الجامع المشترك ويسمى المناط، والحد الأصغر هو الفرع. ويمتاز قياس التمثيل بأنّ فيه ذكر أصل يكون نظيراً للفرع الذي هو

الحدّ الأصغر، وقياس الشمول ليس فيه هذا، فصار في قياس التمثيل ما في قياس الشمول وزيادة. [ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 353 و354]

يرى ابن تيمية أنّ تفريق المنطقيين بين قياس الشمول وقياس التمثيل بأنّ الأوّل قد يفيد اليقين، والثاني لا يفيد إلاّ الظنّ؛ تفريقاً باطلً، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلاّ الظنّ، لا يفيد الآخر إلاّ الظنّ؛ فإنّ إفادة الدليل لليقين أو الظنّ ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمّن أحدهما لما يفيد اليقين، فإن كان أحدهما اشتمل على أمرٍ مستلزمٍ للحكم يقيناً حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلاّ على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد إلاّ الظنّ. والذي يسمّى في أحدهما حدّاً أوسط هو في الآخر الوصف المشترك والقضيّة الكبرى المتضمّنة لزوم الحدّ الأكبر للأوسط، هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع، فما به يتبيّن صدق القضيّة الكبرى به يتبيّن أنّ الجامع المشترك مستلزمٌ للحكم؛ فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشارك. [المصدر السابق، ص 211]

ملاحظة

يرى المنطقيون بأنّه يمكن إرجاع قياس التمثيل إلى قياس الشمول والبرهان المنطقيّ بطريقةٍ واحدةٍ وحسب، وهي أن نعلم أنّ الجامع - أي الجهة المشتركة بين الغائب والشاهد أو الأصل والفرع - علّة تامّة لثبوت الحكم في الأصل والشاهد، وحينئذٍ نستنبط يقيناً أنّ الحكم ثابتٌ في الفرع والغائب لوجود علته التامة فيه؛ لأنّه يستحيل تخلف المعلول عن علته التامة. فإذا علمنا يقيناً أنّ السُّكر هو علّة تامّة لحكم الحرمة في الخمر بما أنّه أصلٌ، علمنا أنّ الحرمة ثابتةٌ في الفرع وهو النبيذ بسبب الإسكار فيه. وبهذا

يخرج الاستدلال عن اسم قياس التمثيل، ويدخل في قياس الشمول وهو: كلّ نبيذٍ مسكّرٍ (صغرى)، وكلّ مسكّرٍ حرامٍ (كبرى)، النتيجة: فالنبيذُ حرامٌ. ولكنّ المشكلة كلّها إنّما في إثبات أنّ الجامع علّة تامّة للحكم؛ لأنّه يحتاج إلى بحثٍ وفحصٍ ودليلٍ، فليس من السهل الحصول عليه حتّى في الأمور الطبيعية. [المظفر، المنطق، ص 317]

6 - مدرسة أهل البيت عليهم السلام

عندما يراجع الباحث التراث الحديثي لأئمة أهل البيت عليهم السلام يجد أنّه حافلٌ بمعارف قيّمةٍ ونيرةٍ حول التوحيد والصفات الإلهية، ويجد أنّ أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله لم يعتمدوا في توصيفهم لله عز وجل على قياس الغائب على الشاهد، بل رفضوه رفضاً شديداً، ونهوا أتباعهم عن تشبيه الله - تعالى - بأمرٍ جسمانيّةٍ، ومنعواهم أن يقيسوا الله عز وجل بأنفسهم، أو يحكوا عليه - تعالى - بما يشاهدون من أحكام عالم المادّة والجسمانيّات.

وأحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام حول النهي عن القياس بشكلٍ عامٍّ متواترةٌ، وليس هنا مجالٌ لاستعراضها جميعاً، ولكن نكتفي هنا بذكر نماذج منها، فإنّ ما لا يدرك كلّهُ لا يُترك كلّهُ:

قال الإمام الحسين عليه السلام لنافع بن الأزرق: «يا نافع، إنّ من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر في الارتماس، مائلاً عن المنهاج، ظاعناً في الاعوجاج، ضالاً عن السبيل، قائلاً غير الجميل. يا ابن الأزرق، أصف إلهي بما وصف به نفسه، وأعرفه بما عرفّ به نفسه، لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس، فهو قريبٌ غير ملتصقٍ، وبعيدٌ غير متقصّ، يوحد، ولا يبعض، معروفٌ بالآيات، موصوفٌ بالعلامات، لا إله إلا هو الكبير المتعال» [الصدوق، التوحيد، ص 27].

كذلك قال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «من شبّه الله بمخلقه فهو مشرك، إنّ الله - تبارك وتعالى - لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وكلّ ما وقع في الوهم فهو بخلافه» [المصدر السابق].

وأيضاً: «محمد بن الحسن القطان، عن عبد الرحمن بن أبي حاتم، عن أبي زرعة، عن هشام بن عمّار، عن محمد بن عبد الله القرشي، عن ابن شبرمة قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد عليهما فقال لأبي حنيفة: اتق الله ولا تقس الدين برأيك، فإنّ أوّل من قاس إبليس، أمره الله عز وجل بالسجود لآدم، فقال: أنا خيرٌ منه خلقتني من نارٍ وخلقته من طين. ثم قال: أتحسن أن تقيس رأسك من بدنك؟ قال: لا. قال جعفر عليه السلام: فأخبرني لأيّ شيء جعل الله الملوحة في العينين، والمرارة في الأذنين، والماء المنتن في المنخرين، والعدوبة في الشفتين؟ قال: لا أدري. قال جعفر عليه السلام: لأنّ الله - تبارك وتعالى - خلق العينين فجعلهما شحمتين، وجعل الملوحة فيهما مناً منه على ابن آدم، ولولا ذلك لذابتا، وجعل الأذنين مرتّتين، ولولا ذلك لهجمت الدواب وأكلت دماغه، وجعل الماء في المنخرين ليصعد منه النفس وينزل ويجد منه الريح الطيبة من الخبيثة، وجعل العدوبة في الشفتين ليجد ابن آدم لذّة مطعمه ومشربه. ثم قال جعفر عليه السلام لأبي حنيفة:

أخبرني عن كلمةٍ أولها شركٌ وآخرها إيمانٌ. قال: لا أدري. قال: هي لا إله إلا الله، لو قال: «لا إله» كان شركاً، ولو قال: «إلا الله» كان إيماناً. ثم قال جعفر عليه السلام: ويحك! أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس. قال: فإنّ الله عز وجل قد قبل في قتل النفس شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة. ثمّ أيهما أعظم الصلاة أم الصوم؟ قال: الصلاة. قال: فما بال الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة؟ فكيف يقوم لك القياس؟ فاتق الله ولا تقس» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 291].

الجدير بالذكر في هذه الأحاديث هو أنّ هناك خصوصيةً في المقيس والغائب، يفقدها الشاهد أو بالعكس، وهذا يمنع من أن نقيس الغائب على الشاهد بسبب هذه الفوارق والميزات الموجودة فيهما.

إنّ كبار المتكلمين المنتمين إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام رفضوا قياس الغائب على الشاهد؛ اتباعاً لحكم العقل السليم وتسليماً لحكم أئمة أهل البيت عليهم السلام بالنسبة إلى نفي القياس بشكلٍ مطلقٍ؛ لذا إذا تصقّحنا كتبهم الكلامية نرى أنّهم لا يعتمدون في تأصيل العقائد الحقة إلا على البرهان القويم الذي يفيد اليقين. فبما أنّ قياس الغائب على الشاهد قياسٌ ظنيٌّ لا يفيد اليقين، وأننا في الأبحاث العقدية التي هي من باب عقد القلب والإيمان نحتاج إلى اليقين الذي ينفي احتمال الخلاف؛ فلا يجوز الاعتماد عليه.

يصرّح الخواجة نصير الدين الطوسي في شرحه على كتاب (الإشارات والتنبيهات) بأنّ قياس الغائب على الشاهد هو نفس دليل «التمثيل» في علم المنطق الذي لا يفيد اليقين. ثمّ يذكر الإشكالات ومواطن الضعف والخلل في قياس التمثيل، ويثبت بأنّه لا يفيد اليقين. إذن القيمة المعرفية لقياس الغائب على الشاهد هي نفس القيمة المعرفية لقياس التمثيل الذي لا يفيد إلا الظن. [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 232]

يقول صاحب كتاب «دلائل الصدق» في مسألة علم الله تعالى: «لا ريب بطلان قياس الغائب على الشاهد؛ لأنّ القياس لا يصحّ إلا بإثبات علةٍ مشتركةٍ بين المقيس والمقيس عليه، وإثباتها في المقام باطلٌ؛ لاختلاف الشاهد والغائب بالحقيقة. فيمكن أن تكون خصوصية الشاهد شرطاً في الحكم، أو كون خصوصية الغائب مانعةً عنه» [المظفر، دلائل الصدق، ج 2، ص 12].

رابعًا - قياس الغائب على الشاهد في ميزان النقد

قبل أن نقوم بالدراسة النقدية لقياس الغائب على الشاهد، ينبغي لنا أن نشير إلى الأسباب والمناشئ التي جعلت المتكلمين يعتمدون على هذا القياس. بالنسبة إلى منشأ التركيز والاعتماد على قياس الغائب على الشاهد هناك نظريات متعددة، فبعض يعتقد أنّ التأثير بالفلسفة اليونانية أو المنطق اليوناني هو المنشأ والسبب في الاعتماد على هذا القياس في العقائد. لكنّ هذا ليس بصحيح، لأنّ المنطق اليوناني لا يعتبر قيمة معرفية لقياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد سوى الظن، ولكن يركّز المنطق على صناعة البرهان المفيد لليقين أشدّ التركيز.

هناك نظرية أخرى بالنسبة إلى منشأ الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد في العقائد، وهي التأثير بالقياس الفقهي المسلم عند المذهب الحنفي. وبما أنّ هذا المذهب يبني كثيرًا من الأحكام الفرعية على القياس الفقهي أو التمثيل المنطقي، فقد تأثر بعض من المتكلمين بهذا المنهج القياسي، وطبقوه على الاعتقادات الدينية.

ولكنّ هناك نظرية ثالثة وهي التأثير بالأسس المعرفية لأهل الحديث، وبما أنّ الحشوية وأهل الحديث يركّزون على الحسّ والحسيات أشدّ التركيز، ونحن نعلم أنّ قياس الغائب على الشاهد هو نوع من التركيز على الحسّ والحسيات؛ لأنه إسرء حكم جزئيّ إلى جزئيّ آخر؛ فالمتكلمون تأثروا بهذه النزعة الحسية الظاهرية. والشاهد على هذه الرأي أنّ الفكر السلفي يعدّ قياس الغائب على الشاهد ميزانًا قرآنيًا وركيزة أساسية اعتمد عليها السلف الصالح.

وبعد التطرّق إلى أسباب هذه النزعة إلى قياس الغائب على الشاهد، نقوم بدراسة نقدية أو بيان القيمة المعرفية لهذا القياس، وقد تعرّض هذا القياس للنقد والتقييم من قبل المتكلمين عبر تاريخ علم الكلام.

فالذين قاموا بنقد قياس الغائب على الشاهد، تختلف رؤيتهم وموقفهم في نقد هذا القياس، فبعضُ منهم تسلّموا أصل قياس الغائب على الشاهد، واعترفوا به كبروياً، ولكن رفضوا تطبيقه على المعتقدات الدينية ومعرفة الله ﷻ صغروباً ومصداقاً. فإنهم اعتنقوا هذا القياس ورضوا به قاعدةً عامّةً، ولكن لم يسلموا تطبيقه على كلّ المعتقدات الدينية. على سبيل المثال من اعتقد بأن الله - تعالى - جوهرٌ اعتمد على قياس الغائب على الشاهد، وقال:

«إِنَّا وَجَدْنَا الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا فِي الشَّاهِدِ وَالْوُجُودَ لَا تَخْلُو مِنْ أَنْ تَكُونَ جَوَاهِرَ وَأَعْرَاضًا، وَقَدْ اتَّفَقْنَا عَلَى أَنْ الْقَدِيمَ لَيْسَ بِعَرَضٍ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ جَوْهَرًا. أَوْ قَالُوا الدَّلِيلَ عَلَى ذَلِكَ أَنَا وَجَدْنَا الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا لَا تَخْرُجُ عَنْ قَسْمَيْنِ: إِمَّا قَائِمٍ بِنَفْسِهِ أَوْ قَائِمٍ بغيرِهِ، والقائم بغيره هو العرض، والقائم بنفسه هو الجوهر، فلمّا فسد من قولنا وقولكم أن يكون قائماً بغيره وأن يكون عرضاً ثبت أنّه قائم بنفسه وأنّه جوهرٌ من الجواهر» [الباقلاني، تمهيد الأوائل، ج 1، ص 93].

35

وقد أجاب القاضي أبو بكر الباقلاني على هذا الاستدلال بنحوٍ كأنه يسلم أصل القياس، ولكن لا يسلم تطبيقه على هذا المورد، فقال: «فَيُقَالُ لَهُمْ لِمَ زَعَمْتُمْ أَوْ لَا أَنْكُمْ إِذَا لَمْ تَجِدُوا الْأَشْيَاءَ فِي الشَّاهِدِ إِلَّا عَلَى مَا وَصَفْتُمْ وَجِبَ الْقَضَاءُ عَلَى الْغَائِبِ بِمَجَرَّدِ الشَّاهِدِ، وَأَنَّ الْمَوْجُودَ فِي الْغَائِبِ لَا يَنْفَكُ مِنْ أَصْنَافِ الْمَوْجُودَاتِ فِي الشَّاهِدِ، وَمَا حَجَّتْكُمْ عَلَى ذَلِكَ؟ فَإِنَّ الْخِلَافَ فِي جِهَةِ اسْتِدْلَالِكُمْ أَعْظَمَ وَالْغَلَطُ، وَالْخَطَأُ فِيهِ أَفْحَشُ» [المصدر السابق، ص 95].

الطائفة الثانية من الناقدين حاولوا أن يرجعوا قياس الغائب على الشاهد إلى الشكل الأوّل من قياس الشمول أو البرهان القطعي المنطقي، فيقولون: إذا استطعنا إرجاع قياس الغائب على الشاهد إلى قياس الشمول بأن نجعل الجامع والعلّة هو الحدّ الأوسط نسلم هذا القياس ونعترف به، وإلا فلا قيمة معرفية

لها. وهذا هو الذي سلكه أبو حامد الغزالي في كتابه (معيار العلم) [الغزالي، معيار العلم، ج 1، ص 165].

الطائفة الثالثة من الناقدین لقياس الغائب على الشاهد هم الذين طعنوا في أركان هذا القياس، واعتبروه من الظنون التي لا تفيد اليقين المنطقي، وهو النقد الرئيسي الذي أورده المناطقة على هذا القياس، وركز عليه في هذا المقال.

ينبغي أن نتطرق إلى الدراسة النقدية لهذا القياس على مستويين: المستوى النظري والمستوى التطبيقي:

النقد على المستوى النظري

1- يصرح المنطقيون والمتكلمون بأن قياس الغائب على الشاهد هو نفس قياس التمثيل الذي لا يفيد اليقين؛ لأنه:
أولاً: من أين نعلم أن هذا الحكم معلل؟ يمكن أن يكون هذا الحكم ثابتاً للموضوع بالبدهة.

ثانياً: على فرض كون الحكم معللاً بأمر، فما هو الدليل على حصر الفروض والاحتمالات في هذه الأقسام؟ وما هو الدليل على التلازم بين الجامع والحكم وجوداً وعدمًا؟ لأنه لو صح التلازم لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع أو الغائب تنازعاً.

ثالثاً: مع تسليم جميع هذه الإشكالات ربما يكون الجامع علّة في الشاهد أو الأصل دون الفرع، وهو لكونه أصلاً، أو ربما انقسم الجامع إلى قسمين يكون أحدهما علّة للحكم أينما وقع، سواء في الأصل أو الفرع، ولكن الثاني مختص بالأصل فقط. [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (شرح نصير الدين الطوسي)،

ج 1، ص 232؛ المظفر، المنطق، ص 315]

بعبارة أخرى يمكن ثبوت الحكم في الأصل من خصوصية في ماهيته؛ لذا لا يجوز إسراء الحكم من الأصل إلى الفرع. [عسكري سليمانى اميرى، المنطق الصدرائى، ص 390]

لذا قال الإيجي في (شرح المواقف) حول الإشكال الوارد على هذا القياس: «قياس الغائب على الشاهد) وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله سبحانه، فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهياً، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى؛ لكونه غائباً عن الحواس، (ولا بدّ) في هذا القياس، بل في القياس الفقهيّ مطلقاً (من إثبات علة مشتركة) بين المقيس والمقيس عليه، (وهو) أي هذا الإثبات بطريق اليقين (مشكلاً) جداً؛ (لجواز كون خصوصية الأصل) الذي هو المقيس عليه (شرطاً) لوجود الحكم فيه، (أو) كون خصوصية (الفرع) الذي هو المقيس (مانعاً) من وجوده فيه، وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة» [الإيجي، شرح المواقف، ج 2، ص 28].

37

وكذلك يقول في موضع آخر: «وهو (قياس الغائب على الشاهد) مشكلاً؛ لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً، أو خصوصية الفرع مانعاً» [الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 45].

وقال سيف الدين الأمدى في نقد هذا القياس أيضاً: «هذا القياس غير يقيني، فإنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين في صفة عامة لهما اشتراكهما في حكم أحدهما، إلا أن يكون ما به الاشتراك علة للحكم المتنازع فيه، وليس ما يدل على كونه علة عند القائلين به غير طريقين: أحدهما الطرد والعكس، والآخر السبر والتقسيم؛ وهما غير مفيدتين لليقين. أمّا الطرد والعكس، فلا تله معنى له غير ملازمة وجود الحكم للعلة، وانتفاؤه عند انتفائها. ولا بدّ فيه من الاستقراء لكل الجزئيات، وفي سائر

الأحوال، ولا سبيل إليه؛ لخروج الفرع عنه، فيكون ناقصًا. وإن سلّمنا كون الاستقراء تامًا، ولكن لا يلزم منه أن يكون الوصف المشترك علّة؛ لجواز أن تكون العلّة مركّبة من أوصافٍ، وهو بعضها، وحيث وجد الحكم عند وجوده، يحتّم أنّ باقي أوصاف العلّة كانت موجودة؛ وبه كمال العلّة. وحيث انتفى الحكم عند انتفائه كان؛ لأنّه بعض العلّة. وعند ذلك فلا يلزم من وجوده في الفرع وجود الحكم؛ لجواز تخلف باقي أوصاف العلّة، أو بعضها. وإن تعرّض مع ذلك إلى بيان نفي وصفٍ آخر غير المدار المذكور.

كيف وأنّ الدوران وجودًا وعدمًا متحقّق في الطرفين؛ فليس جعل أحد الدائرين علّة للآخر باعتبار الدوران أولى من العكس، وإن بين كون الوصف صالحًا لإثبات الحكم، والحكم غير صالح لإثبات الوصف بطريقٍ آخر؛ فلا حاجة إلى الدوران، ولا إلى القياس على الأصل المذكور.

وأما السبر والتقسيم: فهو أن تحصر أوصاف محلّ الحكم المجمع عليه، ويبطل التعليل بما عدا المستقبى؛ وهو إنّما يفيد كون الوصف علّة بعد الحصر؛ ولا دليل عليه غير البحث والسبر، مع عدم الدليل على غير المستقبى؛ وقد بيّنا أنّ ذلك لا يدلّ على عدمه في نفسه. وإن سلم الحصر، فلا بدّ من إبطال التعليل بكلّ واحدٍ واحد من الأوصاف المحذوفة، وإبطال كلّ رتبةٍ تحصل من اجتماعهما؛ ولا يكفي في إبطال المحذوف وتصحيح المستقبى ثبوت الحكم مع المستقبى في صورة، وانتفاء المحذوف؛ لجواز أن يكون الحكم معللًا في صورتين بعلتين، والوصف المستقبى مشترك بينهما.

هذا كلّه إن ذكر في التمثيل جامعًا المصدر، وإلا [فالحكم] تحكّم محض، ودعوى لا دليل عليها، ويلزم القائل بذلك أن يعترف بصحّة حكم من حكم بأنّ جميع الأدميين سودان؛ إذا لم يشاهد غير الزوج، وأنّ جميعهم

لا يموتون؛ إذا لم يشاهد ميّتا، ولا سمع به؛ ولا يخفى [ما فيه] من الجهالة»
[الأمدي، أبحار الأفكار في أصول الدين، ج 1، ص 211]

2 - من أهمّ الأخطاء في الفكر السلفي هو حصر دور العقل في قياس التمثيل وقياس الغائب على الشاهد، بحيث يعتقدون أنّ جميع علوم بني آدم العقلية المحضّة من قياس التمثيل. [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20] ولا يكفي ابن تيمية بهذا الحدّ من الادّعاء العامّ، بل نسب إلى القرآن الكريم أنّ المراد من الميزان التي أنزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الشورى: 17] وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الحديد: 25]؛ هو قياس التمثيل، وهي ميزانٌ عادلةٌ تتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّى بين المتماثلين ويفرّق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف. [ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 381]

39

هذا الادّعاء الكليّ لا دليل عليه، بل يحكم الواقع العينيّ خلاف ذلك، فهل جميع علوم بني آدم العقلية المحضّة من الرياضيات والفلسفة والكلام والمنطق وسائر المعارف البشرية من باب قياس التمثيل؟! كلاً، بل كثيرٌ من المعارف البشرية بُنيت على أساس البرهان المنطقيّ القطعيّ الذي سمّاه ابن تيمية بقياس الشمول، فهذه الادّعاء لا قيمة معرفية له. ولقد استخدم ابن تيمية نفسه في كتبه مجموعةً عظيمةً من البراهين العقلية التي لا تعدّ من باب قياس التمثيل.

من جهةٍ أخرى يدّعي ابن تيمية بأنّ الميزان التي أنزلها الله - تعالى - في هذه الآية المباركة: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ هي قياس التمثيل! والعجب من أتباع الفكر السلفي الذين ينكرون التأويل ويتمسّكون بظواهر

الكتاب أنهم يؤولون لفظ «الميزان» في هذه الآية المباركة والآية الأخرى بقياس التمثيل! أي معجم لغويّ وأي مفسّر يذكر أن المراد من الميزان هو قياس التمثيل؟! أليس هذا هو التأويل الذي يفر منه السلفيون ويرفضونه رفضاً شديداً؟ فكيف هنا يؤول الميزان بقياس التمثيل؟

من جهة أخرى عندما نراجع الأدلة التي استخدمها القرآن الكريم نرى أنها ليست من قياس التمثيل، هل قول الله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35]، وقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء: 22]، وقوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [سورة المؤمنون: 91]، وقوله: ﴿فَلَمَّا أَفْلَقَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام: 76]، وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا﴾ [سورة النساء: 52] وغيرها من الآيات القرآنية، هل إنها من باب قياس التمثيل؟ حاشا وكلا. فكيف يدعى ابن تيمية أن القرآن الكريم مليء بقياس التمثيل الذي لا يفيد إلا الظن، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً.

ب. النقد على المستوى التطبيقي

لا شك أن فساد اللازم يدل على فساد الملزوم، فإذا ترتبت لوازم وتوالت فاسدة على تطبيق قياس الغائب على الشاهد على معرفة الله تعالى وصفاته، فهذا يكشف عن فساد الملزوم. ومن أهم اللوازم الفاسدة والباطلة على تطبيق هذا القياس الظني تجسيم الله - تعالى - وتشبيهه بمخلوقاته في صفاته وأحكامه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. قال ابن رشد الأندلسي في نقد قياس الغائب على الشاهد وتطبيقه على معرفة الله عز وجل وصفاته:

«ذلك أن المتكلمين إذا حقق قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف

ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلئاً. وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته، فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون جسماً قالوا: إنه أزلئ، وإن كل جسم محدث، فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة فعلاً لجميع الموجودات، فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً. والأقوال المثالية مقنعة جداً، إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها. وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الأزلئ، وإذا كان ذلك كذلك لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف بالأزلية وعدم الأزلية، كما يختلف الجنس الواحد بالفصول المقسمة له؛ وذلك أن تباعد الأزلئ من المحدث أبعد من تباعد الأنواع بعضها من بعض المشتركة في الحدوث. فإذا كان بعد الأزلئ من غير الأزلئ أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب وهما في غاية المضادة. وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب؛ وذلك أن الحياة الزائدة على العقل في الإنسان ليس تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة في المكان عن الإرادة وعن الإدراك الحاصل عن الحواس. والحواس ممتنعة على الباري - سبحانه - وأبعد من ذلك الحركة في المكان. وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة للباري - سبحانه - من غير حاسية، وينفون عنه الحركة بإطلاق، فإذاً إما ألا يثبتوا للباري - تعالى - معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط في وجود العلم للإنسان، وإما أن يجعلوها هي نفس الإدراك كما تقول الفلاسفة: إن الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 239 و240].

يضرب عضد الدين الإيجي مثلاً للفرق الفارق بين المقيس والمقيس عليه في صفات الله عز وجل ويقول:

«(كيف والحصم) أي القائس كما وقع في كلام الآمديّ (قائلٌ) ومعترفٌ (باختلاف مقتضي الصفات شاهداً وغائباً)، فإن القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد، بخلافها في الغائب، والإرادة فيه لا تخصّص بخلاف إرادة الغائب، وكذا الحال في باقي الصفات، فإذا وجد في أحدهما لم يوجد في الآخر، فلا يصحّ القياس أصلاً، كيف (وقد يمنع ثبوتها) أي ثبوت العلم والقدرة والإرادة ونظائرها (في الشاهد، بل الثابت فيه) بيقين هو (العالمية والقادرية والمريدية) لا ما هي مشتقةٌ منها، فيضمحلّ القياس بالكليّة» [الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 45 و46].

ثمّ يضرب مثلاً آخر للفرق الفارق بين المقيس والمقيس عليه بصبر الله ﷻ وصبر العبد ويقول:

«فالحقّ أنّ قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر ممّا لا وجه له، كيف وصبر الله - تعالى - وحلمه بجرّ لا نهاية له، فكيف يقاس في السعة والإحاطة على صبر عباده الذي هو بمنزلة القطرة منه، نعم ما أَرادَه اللهُ - تعالى - إرادةً تامّةً لا يتخلّف عنها، وأمّا ما أَرادَه أن يفعلَه العبد برغبته واختياره ابتلاءً له، ففي عدم جواز تخلّفه بحثٌ ظاهرٌ» [المصدر السابق، ج 8، ص 174].

كذلك التفتازاني من أعلام المدرسة الأشعرية بعد أن يقسّم الجامع إلى أربعة أقسام: العلة، والشرط، والحقيقة، والدليل؛ يصرّح بأنّه ليس هناك تماثلٌ في هذا القياس بين الغائب والشاهد، بل هناك فرقٌ فارقٌ بينهما، وإليك نصّ عبارته:

«الجوامع أربعة: العلة والشرط، والحقيقة والدليل. فإنّه إذا ثبت في الشاهد كونه الحكم معللاً بعلّة كالعالمية بالعلم، أو مشروطاً بشرطٍ كالعالمية بالحياة، أو تقرّرت حقيقةً في محقّق ككون حقيقة العالم من قام به العلم، أو دلّ دليلٌ

على مدلول عقلاً، كدلالة الأحد على المحدث؛ لزم المراد ذلك في الغائب. وقد ثبت في الشاهد أنّ حقيقة العالم من قام به العلم، وأنّ الحكم بكون العالم عالمًا معللًا بالعلم، فلزم القضاء بذلك في الغائب. وكذا الكلام في القدرة والحياة، وغيرهما. وهذا احتجاجٌ على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه. وقد تكون هذه الأحكام في الشاهد معللةً بالصفات كالعالمية بالعلم، فلا يتوجّه منع الأمرين. نعم، يتوجّه ما قيل: إنّ هذه الأحكام إنّما تعلل في الشاهد لجوازها، فلا تعلل في الغائب لوجوبها. وإنّ من شرط القياس أن يتمثل أمران فيثبت لأحدهما مثل ما يثبت للآخر، وهذه الأحكام مختلفةٌ غائبًا وشاهدًا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك، وكذا الصفات التي أثبتوها عدلاً لها» [الفتاواني، شرح المقاصد، ج 4، ص 73].

ينبغي هنا أن نشير إلى نقطةٍ مهمّةٍ، وهي أنّ بعض المتكلمين من أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام اعتمدوا على الصفات الكمالية للإنسان في معرفة الصفات الإلهية، ولكن ليس هذا من باب الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد، بل من باب «التجريد»، والمقصود من طريقة التجريد هو أن يراجع الإنسان نفسه ويشاهد في نفسه الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والحياة، ثم يأخذ وينتزع منها مفهوم العلم والقدرة والحياة، ثم يجرد هذا المفهوم من كلّ شوائب النقص والعدم والفقر والإمكان، ثم يثبت لله - تعالى - بما يليق لعظمته وشأنه، أعني بنحوٍ أعلى وأشرف وأكمل. على سبيل المثال أنّ صفة العلم في الإنسان بمعنى انكشاف الحقائق وظهورها، ولكنّ هذا العلم في الإنسان مقرونٌ بالجوانب النقصية والعدمية والإمكانية، مثل أنّ هذا العلم حصوليٌّ وبواسطة المفاهيم، وأنّ هذا العلم مقيّدٌ ومشروطٌ بقيودٍ زمانيةٍ ومكانيةٍ وغيرها من الحدود والظروف. وأيضًا من جهة المتعلّق أنّ هذا العلم في الإنسان محدودٌ ولا يشمل جميع الأمور. فإذا جردنا من هذا العلم

هذه القيود العدمية والإمكانية، يمكن لنا أن نثبتته لله - تعالى - بما هو يليق بكبريائه وعظمته وشأنه، حيث لا تشوبه شائبة الفقر والحاجة والعدم والنقصان. وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد كما لا يخفى على الخبير. [مطهري، أصول الفلسفة ومنهج الواقعية، ج 5، ص 46]

خامساً - قياس الغائب على الشاهد من منظور القرآن

قد توهم أتباع التيار السلفي أن القرآن الكريم حافلٌ وزاخرٌ ومليءٌ بقياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد، ويأتون بشواهد من الآيات الكريمة لإثبات ما يدعون، وينبغي هنا التطرق إلى هذه الفكرة الخطيرة بشكلٍ مختصرٍ ونقوم بنقدها.

يقول ابن تيمية: «القرآن والحديث مملوءٌ من هذا، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك كقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [سورة الجاثية: 21]، وقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [سورة القلم: 35 و36] أي هذا حكمٌ جائرٌ لا عادلٌ، فإن فيه تسويةً بين المختلفين، وقال: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [سورة ص: 38]. ومن التسوية بين المتماثلين قوله: ﴿أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَوْلَائِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾ [سوري القمر: 43]، وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزَلُوا﴾ [سورة البقرة: 214]، والقرآن مملوءٌ من ذلك.

كذلك يتمسك أتباع الفكر السلفي بهذه الآية المباركة: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35]، وكذلك بقوله عز وجل: ﴿مَا اتَّخَذَ

اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذْ أَنْزَلَ إِلَهُهُ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴿[سورة المؤمنون: 91].

النقد

1- يدعي أتباع الفكر السلفي أنّ القرآن والحديث مليء بقياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد، وهذه فرية على القرآن العظيم، كيف والقرآن يرفض الظنّ رفضاً باتاً ويقول: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [سورة يونس: 36].

هل ينفي القرآن الظنّ تارةً ويعتبره غير الحقّ، ثمّ يستخدم الظنّ في إرشاد الناس وهدايتهم، خصوصاً في الاعتقادات وأصول الدين ومعرفة الله القائمة على الإيمان وعقد القلب؟! كلا.

2- كيف يكون القرآن مشحوناً بقياس التمثيل ومن جهةٍ أخرى ينفي المماثلة والاشترك مع الأشياء ويصرّح بأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؟! [سورة الشورى: 11].

3- والعجب من ابن تيمية أنّه من جهةٍ يدعي أنّ القرآن مملوءٌ بقياس التمثيل والتسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، ولكن من جهةٍ أخرى يعدّ قياس التمثيل أو الغائب على الشاهد شركاً ونذّاً لله تعالى!

يقول ابن تيمية: «فأمّا ما يفعله طوائف من أهل الكلام من إدخال الخالق والمخلوق تحت قياسٍ شموليٍّ أو تمثيليٍّ يتساويان فيه، فهذا من الشرك والعدل بالله، وهو من الظلم، وهو ضرب الأمثال لله وهو من القياس والكلام الذي ذمّه السلف وعابوه؛ ولهذا ظنّ طوائف من عامّة أهل الحديث والفقهاء والتصوّف أنّه لا يتكلّم في أصول الدين، أو لا يتكلّم في باب الصفات بالقياس العقليّ قطّ، وأنّ ذلك بدعةٌ، وهو من الكلام الذي ذمّه السلف» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميّة، ج 5، ص 81 - 83].

وأيضًا يقول: «والله - تعالى - له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يقاس على غيره قياس تمثيلٍ يستوي فيه الأصل والفرع، ولا يقاس مع غيره قياس شمولٍ تستوي أفراده في حكمه، فإنَّ الله - سبحانه - ليس مثلًا لغيره ولا مساويًا له أصلًا، بل مثل هذا القياس هو ضرب الأمثال لله، وهو من الشرك والعدل بالله، وجعل النَّد لله، وجعل غيره له كفؤًا وسميًا» [ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، ج 2، ص 347].

4- ما استشهد به ابن تيمية من الآيات بعيدٌ عن قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل كلَّ البعد، وما فسَّره ابن تيمية هو التفسير بالرأي المرفوض عند الدين. وهو من باب التأويل الذي حرَّمه الفكر السلفيَّ وقد وقع فيما فرَّ منه. وعلى سبيل المثال الآية المباركة: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾، فهي دليلٌ عقليٌّ مبتنٌّ على الحصر العقليِّ، وهو أنَّ هؤلاء المنكرين لوجود الله إمَّا خُلِقوا من غير علَّةٍ فهو الصدفة وتحقُّق المعلول من دون علَّةٍ، فهذا الفرض باطلٌ عقلاً، وإمَّا خَلِقوا أنفسهم وهذا الفرض يستلزم تقدُّم الشيء على نفسه، وهو يؤدِّي إلى اجتماع النقيضين. وإمَّا خلقهم موجودٌ غنيٌّ بالذات لا يحتاج في وجوده إلى علَّةٍ، وهو الله سبحانه، وهذا هو الحقُّ الذي تعترف به فطرتهم. فأين قياس الغائب على الشاهد في هذه الآية المباركة؟! أين المقيس وأين المقيس عليه وأين الجامع بينهما؟! لا صلة بين هذه الآية المباركة وبين قياس الغائب على الشاهد.

سادسًا - المنهج البديل لقياس الغائب على الشاهد

ينبغي هنا أن نتطرَّق إلى المنهج البديل والنظريَّة البديلة لقياس الغائب على الشاهد في مجال معرفة الله - تعالى - وصفاته، وهو المنهج «البرهاني».

إن طرق الاستدلال المعروفة في علم المنطق خمس: الدليل البرهاني، الدليل الجدلي، الدليل الخطابي، الدليل الشعري، الدليل المغالطي، وكل هذه الأدلة لا يفيد اليقين إلا الدليل البرهاني، وهو الصراط القويم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

إن قياس الغائب على الشاهد يُعدّ من الأدلة الجدلية، ويعاني من النقص والخلل المعرفي، وهو فاقد للقيمة المعرفية؛ لأنه لا يفيد اليقين، بل لا يمنح إلا الظن كما أثبتناه، وإنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً. خاصة في الأبحاث المتعلقة بالإلهيات ومعرفة الله - تعالى - وصفاته، فينبغي لنا أن نقترح نظريةً بديلةً تحل محلّ قياس الغائب على الشاهد، وهذا البديل هو «صناعة البرهان» التي تفيد اليقين المنطقي مادةً وصورةً.

قال ابن رشدٍ حول مكانة البرهان العقلي وأهميته: «فإنّ الصنائع البرهانية أشبه شيءٍ بالصنائع العملية؛ وذلك أنّه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة، كذلك ليس يمكن من لم يتعلّم صنائع البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان، وهو البرهان بعينه، بل هذه الصناعة أخرى بذلك من سائر الصنائع، وإنّما خالف القول في هذا العمل؛ لأنّ العمل هو فعلٌ واحدٌ، فلا يصدر ضرورةً إلا عن صاحب الصناعة. وأصناف الأقاويل كثيرةٌ: فيها برهانيةٌ، وغير برهانيةٌ، وغير البرهانية لما كانت تتأتى بغير صناعةٍ، ظنّ بالأقاويل البرهانية أنّها تتأتى بغير صناعةٍ، وذلك غلطٌ كبيرٌ؛ ولذلك ما كان من موادّ الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قولٌ غير القول الصناعي، لم يمكن فيها قولٌ إلا لصاحب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة» [تهافت التهافت، ص 241].

الجدير بالذكر أنّ ابن تيمية جعل قياس الغائب على الشاهد أمراً مسلماً فطرياً عند كلّ العقول، ولكنّ هذا الادّعاء الفارغ من الدليل ليس بصحيح؛ لأنّه لو كان فطرياً لما اختلف العلماء والعقلاء في صحّة هذا القياس واعتباره، مع أنّ العقل السليم يرفض هذا القياس كما ذكرنا، وكذلك أتباع المذاهب يطعنون فيه لإفادته الظنّ.

الخاتمة

من الأدلّة المعتمدة عليها في الأبحاث العقديّة عند المتكلمين «قياس الغائب على الشاهد» الذي عبّر عنه الفقهاء بالقياس الفقهيّ، والمنطقيّون بقياس التمثيل. وهو بمعنى إسرائ حكم من جزئيّ إلى جزئيّ آخر بسبب وجود الجامع والقدر المشترك بينهما. وهذا الجامع يتبلور في أربعة أمور: العلة، والحدّ، والشرط، والدلالة.

اعتمد المتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة والسلفيّة على قياس الغائب على الشاهد في إثبات صفات الله - تعالى - وأفعاله، وقاسوا الغائب وهو الله ﷻ وصفاته على الشاهد وهو الإنسان. والأمر المحسوسة بسبب المشابهة والجامع الموجود بينهما، فالأشاعرة في زيادة الصفات على الذات قاسوا صفات الله ﷻ على الصفات الإنسانيّة، كما أنّ علم الإنسان وقدرته وإرادته زائدة في الإنسان على ذاته، ففي الغائب - وهو الله ﷻ - كذلك.

كذلك المعتزلة ركّزت على هذا القياس في كثير من المجالات العقديّة كالحسن والقبح، كما أنّ الإنسان يشاهد من نفسه أنّه عالمٌ بقبح القبيح، مستغنٍ عنه، عالمٌ باستغنائه عنه، فإنّه لا يختار القبيح، فالله - تعالى - كذلك؛ فإنّه ﷻ عالمٌ بقبح القبيح مستغنٍ عنه، فلا يرتكب القبيح كما في الشاهد وهو الإنسان.

والمدرسة السلفية أيضًا تعني بقياس الغائب على الشاهد أشدّ الاعتناء، بحيث تعتبره ميزانًا في القرآن، وتعتقد أنّ الإنسان مفطورٌ على التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، وهو قياس الغائب على الشاهد. وهناك تناقضٌ وتنافٍ في كلام ابن تيمية بالنسبة إلى دور قياس الغائب على الشاهد في الاعتقادات وإثبات العقائد الدينيّة، فتارةً يقول إنّ «قياس الأولى» هو المعتمد فيها، ومرةً أخرى يقول إنّ قياس الغائب على الشاهد هو الدليل على المعتقادات. أمّا المدرسة الإمامية فترفض قياس الغائب على الشاهد رفضًا شديدًا، ولا تعدّه ذا قيمة معرفية، وتعتقد أنّه لا يفيد اليقين، بل يفيد الظنّ، وأنّ الظنّ في الاعتقادات لا يجدي، بل نحتاج في العقائد الدينيّة إلى اليقين.

قائمة المصادر

1. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، بيروت، دار المعرفة.
2. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنحول من تعليقات الأصول، حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، بيروت لبنان، دار الفكر المعاصر، 1419 هـ، الطبعة الثالثة.
3. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، معيار العلم في فن المنطق، المحقق: الدكتور سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، 1961 م.
4. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413 هـ.
5. الإيجي، السيد شريف، شرح المواقف، تصحيح بدر الدين النعساني، الطبعة الأولى، قم، الناشر: الشريف الرضي، 1325 هـ.
6. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416 هـ - 1995 م.
7. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا - مصطفى عبد القادر عطا، 1408 هـ - 1987 م.
8. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426 هـ.
9. التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، قم، الناشر: الشريف الرضي، 1409 هـ.
10. الأمدي، سيف الدين، أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد مهدي، القاهرة، دار الكتب، 1423 هـ.
11. ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: جماعة من العلماء، تخريج: ناصر الدين الألباني، دار السلام

- للطباعة والنشر التوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، 1426هـ-2005م.
12. عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ.
13. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الحبائك في أخبار الملائك، تحقيق: خادم السنة المطهرة أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1405هـ.
14. عسكري سليمان أميري، المنطق الصدراي، قم، المجمع العالي للحكمة، الطبعة الأولى، 1393ش.
15. الباقلائي، القاضي أبو بكر، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، المحقق: عماد الدين أحمد حيدر، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، 1407هـ.
16. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن حسين أبو هاشم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1422هـ.
17. المجلسي، محمداقبر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء.
18. المظفر، محمدرضا، المنطق، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، 1426هـ.

مفهوم واجب الوجود ودوره في الإلهيات

محمد آل علي*

الخلاصة

هناك إشكالياتٌ كثيرةٌ تدور حول جملةٍ من المفاهيم والقوانين المستعملة في العلوم، وخصوصاً في العلوم العقديّة المرتبطة بالله ﷻ؛ لما تجرّه من تصويرٍ راجعٍ على الاعتقادات المرتبطة بدين الأشخاص، والتي قد تبدو نوعاً ما متعارضةً أو متنافيةً مع ما ورد في الشرع، أو تعتبر تصرّفاً غير مأذونٍ بالدين، وبالتالي يجرّ لاختلافاتٍ وتبايناتٍ بين الأمم وأفرادها؛ لذلك حاولنا في مقالنا هذا اختيار أحد المفاهيم التي برزت بشكلٍ ملحوظٍ في معظم المسائل الإلهيّة، واستعملت بنحوٍ واسعٍ في أغلب - أو كلّ - المسائل، ألا

(*) الدكتور محمد آل علي، العراق، مدرس في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.

moc.liamg@ilalammmmm

وهو مفهوم واجب الوجود، ورتبنا البحث فيه على مقتضى الطبع العلمي في الفنون، إذ بدأنا ببيان معناه وكيفية ارتباطه مع مصداقه، وكيفية توظيفه في المسائل العقديّة، سواءً على مستوى إثبات الخالق والعلّة الأولى تعالى شأنه، أو على مستوى إثبات صفاته وعظيم أفعاله، متعرّضين لبيان بعض الإشكاليّات الدائرة حوله، مستعينين بما يناسب المورد من نقلٍ أو برهانٍ كلّ بحسب طبيعته.

المفردات الدلاليّة: واجب الوجود، ممكن الوجود، واجب الوجود بالذات، واجب الوجود بالغير، المفاهيم الثنائية المنطقيّة، المفاهيم الثنائية الفلسفيّة.

مقدّمة

تلعب المفاهيم والمصطلحات بشكلٍ عامٍّ دوراً أساسياً في كلّ العلوم والفنون، سواءً على المستوى العلميّ وما يترتّب على استخدام المفهوم والمصطلح بشكلٍ صحيحٍ، أو بشكلٍ غير صحيحٍ، أو على المستوى التعليميّ، فسوء فهم المصطلح من قبل المتعلّم قد يؤدّي به لطريقٍ مسدودٍ أو مغلوّطٍ في فهم نفس العلم، ومنه أُطلق على المفاهيم والمطلحات في العلم بمفاتيح العلوم، وتتجلّى مثل هاتين الأهميّتين أكثر فأكثر كلّما كان العلم ذا خطورةٍ بالغةٍ على المستوى المعرفيّ التأسيسيّ المتعلّق بالأُمور العامّة، والمستوى الاعتقاديّ الدينيّ، ولا يخفى ما نحن فيه من مصطلح، ومقدار تأثيره على البحث الفلسفيّ والبحث العقديّ، ودوره الكبير في صناعة الدليل وحلّه لمشاكل وشبهاتٍ في المسائل التوحيدية، ثمّ لا يخفى على المتتبّع من كون هذا المفهوم والاصطلاح لم يرد في ضمن النصوص الشرعيّة، وهذا ما يجعل منه محلّ تأمّلٍ، ويتأرجح بين ثنائية القبول والرفض، خصوصاً إذا نظرنا لبعض المباني العقديّة من توقيفيّة الأسماء، أو حتّى الصفات على قول بعضٍ، وما

أوردَ عليه من اعتراضات لرفضه على عكس من أُلزم إدخاله لِماله من الدور الكبير علمياً، وهذا ما سنتعرّض له خلال البحث. بدت هذه المحاولة لتسليط الضوء على ما أمكن من أهمّ الأبحاث الحائمة حول مفهوم (واجب الوجود)، ودوره في صناعة الدليل على مستوياتٍ مختلفةٍ في المسائل العقديّة، أو كفيّة توظيفه في ردّ الشبهات، أو كفيّة استعماله كحيثيّة من الحيثيّات في كلا الأمرين المتقدّمين.

التعريف بالمفهوم

لغةً:

(واجب) وجب البيع والحقّ يجب وجوباً ووجبةً: لزم وثبت، ووجبت الشمس وجوباً: غربت. [الفَيَوِيّ، المصباح المنير، مادة وجب، ص 248] قال المصطفوي: الأصل الواحد في المادّة: هو ثبوتٌ مع لزوم، والقيدان ملحوظان في الأصل، فإطلاق المادّة على مفاهيم السقوط والوقوع والحقّ والغروب والحجب يكون من مصاديق الأصل إذا لوحظ فيه التثبيت، وإلّا فيكون تجوّزاً. وبهذا الاعتبار يستعمل الواجب في الأحكام الشرعيّة، وفي علم الكلام على الوجود الحقّ لذاته وفي ذاته في مقابل الممكن. [المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج 13، ص 31]

(الوجود) والمراد به كون الشيء في الأعيان في مقابل العدم. فيكون المعنى اللغويّ لمركّب (واجب الوجود) هو لزوم الشيء وثبوته في الأعيان.

اصطلاحاً:

هو الموجود الذي إذا اعتبر بذاته وجب وجوده، ومتى فرض غير موجودٍ لزم منه محالٌ ... لا علّة له فاعليّة ولا غائيّة ولا صوريّة ولا مادّيّة. [آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 683]

وذكر ابن سينا: معنى واجب الوجود بذاته أنه نفس الواجبيّة، وأنّ وجوده بالذات، وأنّ كلّ صفةٍ من صفاته بالفعل ليس فيها قوّةٌ ولا إمكانٌ ولا استعدادٌ. [ابن سينا، التعليقات، ص 50]

والتحقيق في معناه أن يُقال: المصطلح مرّكب من لفظتين (الوجوب) و(الوجود)، ومعنى الوجوب هو اللزوم، ولما قيّد هذا اللزوم بالوجود فصار المعنى ما كان لازماً وجوده، والصيغة اللفظيّة له (موجود واجب)، لكنّه استعمل على طريقة التعبير بـ(واجب الوجود) على حدّ ما يقال في مسألتي (قبح الظلم) و(حسن العدل) والمراد (الظلم قبيحٌ) و(العدل حسنٌ)، والموجود الواجب يراد به ذلك الموجود الذي يكون الوجود لازماً له، ثمّ هذا اللزوم قد يكون لازماً للشيء من ذاته وهو ما يطلقون عليه خصوص مصطلح (واجب الوجود بالذات)، وقد يكون لا من ذاته بل عارضاً عليه بعلةٍ، وهو ما يخصّونه بإطلاق (واجب الوجود بالغير)، وطريقة استعمال المفهوم في المسفورات الفلسفيّة والعقدية.

يستعمل بنحوين من حيث الصناعة اللفظيّة والاستعمال، فقد يستعمل مقيّداً بأحد القيدتين المذكورين، فيكون معناه بما تقدّم، وقد يستعمل مطلقاً غير مقيّد بقيدٍ، وبحسب الاستعمالات ينبغي أن يكون المعنى المتعيّن منه هو القدر المشترك من الوجود اللازم، إلّا أنّ الاستعمال بحسب ما عليه أهل الفنّ هو قصد خصوص ما كان الوجود لازماً لذاته، أي بمعنى واجب الوجود بذاته.

تقسيم الموجودات

المحمول إذا نسب إلى موضوعه في القضية فإنّ كفيّة نسبته إليه تكون على ثلاثة وجوه: هي الوجوب أو الإمكان أو الامتناع، وهو ما يعبر عنه بمادّة

القضية في المنطق، وأما في علم الفلسفة فجلّ اهتمامها هو دراسة موضوع الموجود والبحث عن الحقائق وتحقق وجوداتها، فكان عمدة مسألها وقضاياها هل البسيطة التي يسأل بها عن ثبوت محمول الوجود لموضوعاته، وكيفية نسبتها إليها، وهي لا تخرج عما كان من الكيفيات في القضية المنطقية، فالوجود إذا نسب لموضوعاته فلا يخلو إما أن تصحّ نسبتها إليها وتستحقّ حمل الوجود عليها، وإما لا تصحّ ولا تستحقّ إلا حمل العدم عليها كشريك الباري أو الثلاثة الموصفة بكونها زوجاً، والثاني هو ما يسمّونه بممتنع الوجود. وما يصحّ نسبة الوجود إليه: إما أن يكون واجباً وجوده، كالسبب الأوّل للعالم، وكزيد بعد تمام جميع علله، وإما أن لا يكون قد وصل لحدّ الوجوب في وجوده كزيد قبل تمام جميع علل وجوده، والأوّل هو ما يسمّونه بواجب الوجود، والثاني ممكن الوجود، وواجب الوجود قد يكون وجوبه لازم لنفس ذاته وهو ما يخصّ بمصطلح واجب الوجود دون تقييد بحسب الاستعمال، وقد يكون وجوبه غير نابع من ذاته، بل عارض عليه من جهة علله، ويكون بنفس ذاته بغض النظر عن علته ممكن الوجود، وهذا ما يُعبّر عنه بحسب الاصطلاح بواجب الوجود بغيره. فالمفاهيم ونسبتها للخارج تخرج على أقسام: ممتنع لذاته، وواجب الوجود لذاته، وممكن الوجود لذاته (واجب الوجود بغيره)، فوجوب الوجود قد يستعمل لما هو بالذات ولما هو بالغير، وهناك استعمالٌ ثالثٌ وهو ما يعبرون عنه بالوجوب بالقياس للغير، ومعناه انتزاع الوجوب من الشيء بعد ملاحظة مقايسته بالغير من الموجودات إذا كانت بينهما علاقة العلية أو الاستدعاء والمصاحبة للزومية بينهما، كالوجوب اللاحق للعلّة الأولى حال مقايستها مع معلولاتها، فالعلّة الأولى واجبة الوجود ما دام معلولها موجوداً أي بالقياس لمعلولها؛ إذ المعلول ما لم تتحقق علته أولاً فلا تتحقّق له، وكذلك من جهة المعلول فهو واجبٌ ما دامت علته التامة موجودة، أي بالقياس لعلتها، حال غصّ النظر عن الوجوب

الحاصل له بالغير من علته، فلم يلحظ المعلول بنفسه، بل بالمقايسة لحال علته، وكذا لو كانت بين المقاييس علاقة العلة المشتركة بينهما بأن يكونا معلولي علةٍ ثالثة. [انظر: الميرداماد، الأفق المبين، ص 143]

مرتبة مفهوم واجب الوجود وكيفية إدراكه

المفاهيم لها مراتب متعدّدة تبعاً لنفس خصوصية المفاهيم، فمنها ما يُسمّى بالمفاهيم الأوّلية ومنها ما يُسمّى بالمفاهيم الثانية، ثمّ المفاهيم الثانية على قسمين ثنائية فلسفية وثانية منطقيّة، وملخص الكلام فيها لأجل التفريق بينها نقول:

المفاهيم الأولى أو الماهويّة: وهي ما تمثّل حقيقة الموجود وماهيّته وما به قوامه وذاته وذاتياته، وسمّيت بالأوّلية لكونها أوّل ما يدركه الإنسان من الأشياء إجمالاً أو تفصيلاً، وتكون موضوعاً لما تبتني عليه باقي المفاهيم والأحكام، كالإنسان والحيوان والسماء، حيث تمثّل حقيقة الشيء الخارجي. وكيفية إدراكنا لها في المحسوسات بمقدار ما تنعكس من صور المحسوسات عندنا بعد مواجهتها والتميّز بين ما هو سبب في الشيء وبين ما هو مسبّب من الشيء، والسبب منها هو حقيقة الشيء المعبر عنه بالحقيقة. والمفاهيم الثانية الفلسفية: هي عوارض انتزاعية تعرض المفاهيم الأولى الماهويّة بعد تعقلها في ظرف الذهن على أن لا يكون لوجودها في الذهن مدخلية في الموصوف وقيده، وتمثّل نحو وجود الشيء أعمّ من الوجود الذهني أو الخارجي، كالوجود والإمكان والعلة والكليّة والجزئية، فلا تحمل على الشيء في الأعيان على أنّه هو أو من ذاتياته كما في المفاهيم الأوّلية، ولا تكون صفةً لخصوص حال الوجود العيني للشيء كالفوقية، وليس في الطبيعة جهة اقتضاء لها، كما في لوازم الماهية، وبموجب ذلك كلّ لا يكون

شيء من المفاهيم الثانية الفلسفية متأصلاً في الخارج العيني. ويمكن التعبير عنها بنحوٍ جامعٍ ما كانت مبيّنةً لحال وجود الشيء الذي ليس له ما بإزاء في العين، و متميّزةً عن موضعها في ظرف الأذهان. وأمّا كيفية إدراكنا لمثل هذه المفاهيم فبعد إدراك موضوعها حسّاً أو عقلاً وتحليل الموضوع في الذهن، يمكن للعقل إدراك المفاهيم العامة العارضة عليه إمّا لبدهاتها في نفسها وكونها من المرتكزات الضرورية كالوجود والشيئية، وإمّا بمعونة المقارنة بين الموجودات كالعلية، أو ما يقود إليه البرهان.

والمفاهيم الثانية المنطقية: ما تكون عارضةً للمعقولات من حيث كونها مقيدةً بالوجود الذهني، بمعنى هي صفة المعقول وحاله بشرط وجوده في الذهن، بحيث لا يصح أن يوصف به الشيء إلا بلحاظ الوجود الذهني، ومنه قالوا: القضايا المنعقدة منها لا تكون إلا ذهنيةً، مع ملاحظة كونها موصلةً للعلم بالشيء تصوراً أو تصديقا، ومثالها الكلية والجزئية والحمل والوضع ومشاكلاتها، وكيفية إدراكها يكون بالتحليل العقلي بعد تقرّر موضوعاتها الذهنية.

ومفهوم واجب الوجود هو من قسم المعقولات الثانية الفلسفية؛ إذ هو ممثّل لحال وجود الشيء في الأعيان، سواءً كان ذلك الواجب بالذات أو بالغير.

وأمّا كيفية إدراكه فيما كان واجباً بالغير (ممكن الوجود بالذات)، فمن خلال ملاحظة حال الموجودات وكون وجودها ونحوه يحكي عن احتياجها لعلّة ما، وأنها لازمة التحقق لتحقيق علّتها، ينتزع العقل مفهوم واجب الوجود بالغير لها، ومع غضّ النظر عن تحقّقها وتحقق علّتها ينتزع منها مفهوم ممكن الوجود.

وأمّا إدراكه فيما كان واجب الوجود بالذات فمن جهة أننا ندرك الأمور التي تتعلّق في الوجود بغيرها من طريق الحسّ أو من وجهٍ آخر، فتكون دلالة

واجب الوجود بذاته على الضدّ من المعنى الذي حصل في أذهاننا من الموجود بغيره. ومثل ذلك تصوّرنا الأشياء العدميّة من الوجوديّة.

وأيضاً ممّا يعين على ذلك أننا نرى أشياء كثيرةً من غير أن نرى معها علّتها أو سببها كالأفلاك، فنتصوّر من ذلك في أذهاننا الوجود الذي لا سبب له.

كليّة مفهوم واجب الوجود وعدم صدقه على كثيرين

المفاهيم إمّا أن تكون كليّةً أو جزئيّةً ويمتنع اجتماعهما وارتفاعهما عن كلّ مفهومٍ، ومفهوم واجب الوجود أحد تلك المفاهيم، والملاك فيهما يكون نفس تصوّر المفهوم يمنع وقوع الشركة فيه أم لا، وإذا ما تأملنا تصوّر مفهوم الواجب نجده في ظرف تصوّره لا مانع من وقوع الشركة فيه، فنفس المفهوم غير مشتملٍ على خصوصيّة مصداقٍ بعينه تمنع فرض صدقه على كثيرين، ولا يمثّل عين تلك الخصوصيّات.

نعم، في ظرف الصدق والانطباق يمتنع صدقه على كثيرين، فليس له إلاّ مصداقٌ واحدٌ في الواقع، وهذا مختصٌّ بالواجب بالذات، وحاصل الدليل فيه أن يُقال:

لوفرضنا صدق مفهوم واجب الوجود على واجبين أو أكثر، وفروض المسألة لا تخرج من احتمالاتٍ عدّة [انظر: ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 45]:

1. أن تكون حقيقة وجوب الوجود ذاتيّة لكلّ منهما، كحقيقة الإنسان بالنسبة لفردين منه أو الناطق
2. أن تكون حقيقة وجوب الوجود عرضاً على حقيقتيهما، كالزوجيّة بالنسبة للأربعة والكتابة للإنسان.

لو بنينا على الفرض الأوّل فلا تخرج من كونها جنساً أو فصلاً أو نوعاً، وعلى الفرضين الأوّلين يلزم الترکّب في الحقيقة الواجبة؛ إذ الجنس يحتاج لضميمة الفصل كي تتحصّل حقيقة نوعه، والفصل ما لم يكن جنساً فلا معنى له؛ إذ ما لا جنس له فلا فصل له، وأمّا إذا كانت نوعاً فيلزم تعدّد شخصي الواجبين بأمرٍ عرضيّ خارج عن حقيقتيهما، وهذا عين الاحتياج للغير؛ إذ العرضيّ إمّا أن يكون قد عرض الحقيقة لأمرٍ راجع لنفس الذات، فيكون كلّ من الواجبين لهما نفس تلك العرضيّات، فلا يكونان اثنين، فما فرضناه متعدّداً يكون واحداً، وهذا باطلٌ غير مرادٍ لمن قال بصدق الواجب على شخصين متميّزين. وإمّا أن يكون عروض الصفة العرضيّة هذه لأمرٍ ولعلّةٍ خارجةٍ عن الذات، وهذا عين الاحتياج للغير، وهو خلاف فرض كون كلّ من الشخصين واجب الوجود مستغنياً عن غيره.

ولو بنينا على الفرض الثاني من كون نفس مفهوم واجب الوجود عرضاً على حقيقتي فردين، كاللون والكتابة للإنسان، والزوجيّة للأربعة والحرارة للنار، فيلزم من هذا الفرض أنّ حقيقة وجوب الوجود معلولٌ متأخّرٌ عن ذات حقيقة الشيء، وتابعٌ لشيءٍ غيره، سواءً فرضنا علّته نفس الذات أو شيئاً خارج الذات، وكلّه يشير وينتهي لعدم واجبيّة ما يصدق عليه واجب الوجود بالذات.

وهناك وجوهٌ أخرى أكثر تفصيلاً لمنع صدق مفهوم واجب الوجود على كثيرين بنحو استقراء أنواع المفاهيم الممكنة التي يمكن فرضها في كلّ مفهوم [انظر: رسائل ابن سينا، ص 70؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص 146]:

أولها: أن يصدق صدق النوع عليها، بحيث تكون أفراداً متعدّدةً لنوعٍ واحدٍ، وهذا محالٌ في حدّ ذاته؛ إذ النوع الواحد لا يكون متعدّد الأفراد

إلا من جهة المادة التي يحملها النوع القابلة لمشخصاتٍ متعدّدة تتعدّد بها الأشخاص، ومن المعلوم بحسب أدلة صفات الواجب من كونه ليس بماديّ ولا جسمانيّ؛ لمنافاته لوجوب الوجود، بحيث يكون كلّ فردٍ إنّما صار فرداً وشخصاً لعلّة غير حقيقته كالزمان والمكان والوضع وغيرها من المشخصات الفردية، فلا يكون هو بعينه الحقيقة الواجبة القيومية؛ وعليه فواجب الوجود يستحيل أن يكون نوعاً لمختلفين بالعدد.

وأيضاً يمكن أن نقول: الحقيقة الواحدة نوعيّة كانت أو غيرها لا تكون متكرّرة بنفسها ومحدّ ذاتها؛ وإلا للزم أن لا توجد تلك الحقيقة لواحدٍ من الأفراد؛ إذ كلّما فرضنا وجوده فلا بدّ وأن يكون متكرّراً بحسب ذاته، فوجب أن يتكرّر بعلّة ما، وهذا خلاف كونه واجب بذاته قيوماً بوجوده.

ثانيها: أن يصدق صدق الجنس على أنواعه، وهذا محالٌ في حدّ ذاته، من جهة أنّ الجنس ليس له في نفسه تحصّل ولا تقوّم لحقيقته، على نحو التمام والكمال فعلاً، وإنّما تتحصّل وتتقوّم حقيقته مستكملةً بالفعل بفصلٍ منظمٍ إليها، فصحّ أن يقال: للجنس حالةٌ منتظرةٌ غير متقومةٍ ولا مستكملةٍ ولا متحصّلةٍ فعلاً في الوجود، وهذا خلاف حقيقة واجب الوجود الذي ليس له معنى غير تأكّد وتحقق وجوده فعلاً دون حالةٍ منتظرةٍ له، وإلا للزم كونه غير واجب الوجود، بمعنى وجوده الفعليّ ضروريّ له أزلاً وأبداً وسرمداً.

ثالثاً: أن يصدق عليها صدق الفصل، وهذا محالٌ فما لا جنس له لا فصل.

رابعاً: يصدق عليها صدق العرض على معروضاته، عامّاً كان أو خاصّاً وكلاهما محالٌ؛ إذ كلّ فردٍ إمّا أن يكون واجب الوجود بمحدّ ذاته قبل عروض وجوب الوجود عليه، فلا معنى لعروضه، وإمّا صار واجب الوجود بنفسه

العروض، وحيث إنَّ كلَّ عرضيٍّ معلَّل فيكون صدق وجوب الوجود معلَّلًا،
والحال أنه لا شيء من واجب الوجود بذاته وجوده بعلةٍ.

وعلى أيِّ حالٍ لا يمكن تصوّر وجوب الوجود بذاته طبيعةً عامّةً مرسلّةً؛ إذ
الطبيعة العامّة المرسلّة لا تحصّل لها في نفسها فعلاً، وفعليّتها منوطَةٌ بغيرها،
والحال أنّ واجب الوجود في ذاته فعليّته عين ذاته، فلا يمكن تصوّر كونه
طبيعةً مرسلّةً، بل لا يمكن أن يكون شخصًا لطبيعةٍ مرسلّةٍ.

نسبة مفهوم واجب الوجود لمصداقه

ما يريده المصطلح من التعبير هو نسبة الوجود للواجب، فالموجودات على
أنحاءٍ متعدّدةٍ بحسب التقسيم العقليّ:

1. موجودٌ بوجودٍ هو غير ذاته، وبفاعلٍ يغيّر تلك الذات والوجود، كعالم
الممكنات، فهي موجوداتٌ لا يكون الوجود عين ذاتها، ووجودها
مُفاضٌ عليها من فاعلها المغائر لذواتها ووجودها، ومن سمتها أنّها
إذا نظرنا إلى ذواتها مع غصّ النظر عن موجدتها أمكن في نفس الأمر
انفكاك ذاتها عن الوجود.

2. موجوداتٌ موجودةٌ بذاتها بوجودٍ هو غير ذاتها، فوجودها من ذاتها،
ولكن بوجودٍ مبائنٍ لذاتها، وهذا أشبه باللازم الذاتي للشيء وإن كان
بين الموردين فرقٌ، فهو مقتضى نفس الشيء ولكن هو غير الشيء
حقيقةً، كالزوجيّة للأربعة، فمثل هذا الموجود له ذاتٌ ووجودٌ يغيّر
الذات، ويمكن التفكيك بينهما في تصوّر، وإن امتنع التفكيك
بينهما في الوجود والتحقّق؛ إذ الوجود مقتضى الذات فيستحيل

انفكاكهما خارجاً، وذهب بعض المتكلمين لكون الخالق عز وجل والعلّة الأولى على هذا النحو من الموجودات.

3. موجودٌ بالذات بوجودٍ هو عين ذاته، فهذا موجودٌ ليس له وجودٌ يغير ذاته، بحيث يستحيل التفكير بين الموجود ووجوده ذهنًا وخارجًا، ومثاله الخالق والعلّة الأولى عند الحكماء المحققين.

وهذا المعنى الثالث هو ما قصده الفيلسوف للتعبير عن الواجب - تعالى - شأنه، حيث لَمَّا كان فهم الوجود عرفاً ذلك المعنى الاعتباري الزائد عن حقيقة الشيء وذاته اللاحقة به، وأنّ نسبته للشيء نسبة إمكان التحقق والعدم، أراد الحكيم التعبير عن الفهم التحقيقي البرهاني بنسبته للخالق عز وجل، من كونه واجباً له من ذاته فعبر عنه بواجب الوجود بالذات.

ومن هذا البيان نعلم أنه يستحيل تصوّر نسبة وجوب الوجود للواجب بنحو العرض مطلقاً، فليس هو بعرضٍ عامٍّ ولا عرضٍ خاصٍّ؛ لكون العارض متأخراً عن المعروض يتبعه لعلّة ما.

ووجوب الوجود هو تعبيرٌ عن الوجود الذي هو عين الذات غير المبائن والمغائر لحقيقة الموصوف، فلا يكون لعلّة البتّة. وأيضاً لا يتصور أن يكون جنساً أو نوعاً؛ لكونهما من تعبيرات الماهية، ولا ماهية للواجب وراء وجوده.

والمتخصّص من كلّ هذا أنّ مفهوم واجب الوجود - وإن كنا قد عبرنا عنه بكونه عين ذاته - نسبته للواجب نسبة المعنى الاعتباري والمفهوم الانتزاعي الفلسفي المأخوذ من لحاظ الذات الواجبة المتقدّسة من دون تحيّيها بجيئةٍ تقيديّةٍ أو تعليليّةٍ، وليس هو ذات عين الواجب تعالى شأنه، على حدّ ما يقال كون الإنسان عين ذات أفراده، بل مثله مثل ما يقال: الإنسانيّة الاعتباريّة

منزعةً من عين ذات الإنسان دون حيثيةٍ تعليليةٍ أو تقيديّةٍ، فعندما يُعبّر الإنسانية ذات الإنسان فليس المقصود كونها عين ذات الإنسان، كيف ذلك وهي من المفاهيم الاعتبارية الانتزاعية، بل المراد الإنسانية الاعتبارية ليس لها منشأ انتزاع غير عين ذات الإنسان، فخلاصة التعبير فيه هو بيان كون الوجود للواجب ليس ممّا يحتاج إلى علّةٍ لا تصافه بالوجود كوجود الإنسان الذي لا يقال على الإنسان إلا بعلّةٍ خارجةٍ عن ذات الإنسان، وكذا لا يحتاج لقيده كي يتّصف بالوجود، كما يقال للجدار أبيض بقيد وجود البياض فيه. ثمّ ليعلم كون واجب الوجود ليس ذاتاً للواجب ولا ذاتياً لا يصيّرهُ معنىً زائداً عن الحقيقة أو لاحقاً من اللواحق المعلولة المتأخّرة عن مرتبة الذات، وسيأتي بيانه والوقوف على برهانه.

نظائر مفهوم واجب الوجود

استعمل في التعبير عن الخالق مجموعةً من المصطلحات العلمية الاصطلاحية والنقلية الشرعية، وكلّها ذات إفاداتٍ خاصّةٍ معبّرةٍ عن لحاظٍ ما تبعاً لقصد المستدلّ أو تبعاً للمورد المستعمل، كالعلّة وأوّل العلل، والمبدع، والصانع، والله، وغيرها من المصطلحات والأسماء والصفات، وكلّها غير ناظرةٍ لمسألة طبيعة نسبة الوجود للواجب، وأمّا بالنسبة للفيلسوف فلما ثبت كون الموضوع في الفلسفة هو الموجود من حيث هو موجودٌ ومعرفة أحكامه العامّة، ولما ثبت كون العلّة الأولى للعالم بحسب البرهان ليس ممّا يمكن تحليلها تحليلاً عقلياً إلى ماهيةٍ ووجودٍ، ولا يمكن فرض وجودها أيّاً ما كانت حقيقتها زائدةً عليها؛ اضطرّ الفيلسوف للتعبير عمّا يناسب موضوع بحثه أن يُعبّر عن الخالق والصانع بواجب الوجود، حيث الوجوب يُعبّر به عن الضرورة المقاربة للذاتية المستعملة في الماهيات، والتي يُعبّر عنها

بالضرورة الأزليّة بحسب الاصطلاح المختصّ بمصداق الواجب، والوجود عن التعيّن والتحقّق، وبالتالي الوجود فيها عين ذاتها، والوجود هو بعينه عين مرتبة الذات فيها، بخلاف الموجودات الماهويّة الإمكانية التي لا يكون الوجود فيها واجباً لها أو عين ذاتها، ومنه يمكن القول بكون مفهوم واجب الوجود هو ما يعبر عن نسبة الوجود للواجب كنسبة الإنسانيّة للإنسان، والأسماء والصفات والمصطلحات الأخرى لم تؤخذ فيها هذه الحيثية الاصطلاحية الخاصة بالنظر الفلسفيّ تبعاً لموضوعه وما يبحث عنه. نعم، لا يبعد بنحو ما أن يكون الاسم الشرعيّ الغنيّ شاملاً لمعنى واجب الوجود؛ إذ معناه المستغني عن غيره مطلقاً، أو الذي يكون غير متعلّق بشيءٍ خارج عنه في أمورٍ ثلاثية: في ذاته، وفي هيئاتٍ متمكّنة من ذاته، وفي هيئةٍ كماليةٍ إضافيةٍ لذاته. [ابن سينا، متن الإشارات والتنبيهات، ص 113]، فإذا لاحظنا الوجود الخاصّ الإلهيّ المُعبّر عنه بواجب الوجود لصحّ أن يقال غنيٌّ عن غيره مطلقاً، ولكن يبقى لا يعبر عن الغرض الخاصّ للبحث الفلسفيّ.

التاريخ العلميّ للمصطلح

لو تتبعنا الفلسفات والديانات الواصلة إلينا منذ نشوئها لوجدنا تطرّقها لمسألة خالق العالم ومدبّره، وعلى الرغم من شيوع المسألة بين تلك الفلسفات - بعض النظر عن مقدار الاختلاف فيها - نجدها قد تطرّقت لها بعناوين مختلفة غير عنوان واجب الوجود، بل اتخذت عناوين بمقدار لحاظاتها وما تؤدّي إليه براهينها، فالبعض نعتة بالصانع كما في الفلسفة اليونانية، وأصل هذا اللفظ في اليونانية (Δημιουργός) (*)، وهو مركّب

(*) تقرأ: في اللاتينية Demiourgos.

في اللاتينية من (ديميوس) (Demios) الجمهور، وأرغون (Ergon) العمل، ومعناه: العامل في سبيل الجمهور، أو الصانع الذي يمارس مهنةً يدويّةً، واقتصر أفلاطون مثلاً في بيانه لإثبات الإله بعنوان الصانع، وأطلقه في كتاب طيماوس (Timee) على صانع العالم، وفرّق بين الصانع الأعلى أي الإله الذي خلق نفس العالم، وبين الثواني التي خلقها بنفسه وفوض إليها خلق الموجودات الفانية. [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 270]

والبعض نعت الإله بالخالق كما في البوليني في أستراليا القديمة، فجّل اعتقادهم هو خالق الأرض ومخرجها من البحر. [الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، ص 266]

نعم، ورد بعض التعبير ممّا يقرب من معنى واجب الوجود في كتاب التوراة، فقد أطلق الخالق على نفسه باللغة العبريّة - وهي لغة التوراة - اسم (יהוה) (*) أي الكائن بذاته. [وداد عبّاس، اللاهوت النظري، ج 2، ص 120]

والكتاب المقدس كثيراً ما يقدّم الخالق بنعت الأزليّة والأبدية، فقد قال: **إِنَّهُ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ**. [انظر: إشعياء 44: 6]

فلم يكن هناك استعمال واضح للمصطلح بالمعنى المحدّد، والتتبّع الاستقرائي يشير إلى أنّ أوّل المستعملين له هو الفارابي في صدد إثباتاته لواجب الوجود، واستعماله كحدّ أوسط لإثبات باقي الصفات الجماليّة الثبوتية ونفي الصفات الجلالية السلبية.

دور المفهوم في براهين الإلهيات

بحسب ما قامت عليه البراهين في الوجود الإلهي من كون الواجب **عزّز** أحديّ الذات وبسيط المعنى، لا محلّ للتعدّد فيه بوجه من الوجوه، فلا يصحّ

(*) تقرأ: يهوه.

تحليل ذاته لوجود وماهية، ولا يصح تكثير الحثيات فيه، فكل ما له من الصفات الجمالية والجلالية على تعددها ترجع لحيثية واحدة فيه مأخوذة من ذاته عز وجل، وهي حيثية وجوب الوجود، فكل صفة مشيرة لكمال وجودي أو صفة جلالية لسلب نقص ترجع لحيثية وجوب وجوده، وهذا ما يعبرون عنه في الاصطلاح الفلسفي: (واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات) بمعنى رجوع كل ما هو له لحيثية وجوب الوجود لذاته المقدسة، فهذه الجهة وحدها منزلتها منزلة جميع جهات العز والكمال، ومثابتهما مثابة جملة حيثيات العلو والمجد. فأتصاف القيوم بأي صفة من الصفات الكمالية التي تليق بجنان مجده، معناه استحقاق إطلاق الاسم الموضوع لتلك الصفة على حيثية وجوب الوجود له، وهي الحثية القيومية الجوبية الذاتية. [انظر: الميرداماد، الأفق المبين، ص 195]

ومنه - وبصورة عاقبة - يتبين بعد ثبوت هذه الحثية له عز وجل أنه يمكن جعلها حدًا أوسط لإثبات جميع ما للواجب من صفات كمال، وتحققها على نحو الفعلية ودون حالة منتظرة له، ونفي جميع ما يخل بوجوب وجوده، فوجوب الوجود يرفع جهة الإمكان وجهة ما بالقوة، ومنه كل ما أمكن نسبته للواجب فهو واجب له؛ لانتفاء جهة الإمكان فيه؛ لوحدوية جهة وجوب وجوده. وكذا تكون رافعة لما بالقوة؛ فكل كماله فعلي التحقق له، فلا علم معلول له، ولا قدرة منتظرة ولا إرادة معلولة ولا منتظرة، ولا شيء متجدد له، فجهة وجوب وجوده وحيثيته الواحدة والفاردة منشأ اتصافه بكل ما هو كمال بنحو الفعلية دون إمكان أو قوة، وهذا البيان يغني عن استقصاء واستصحاف جميع الأدلة لبيان كيفية توسيط حيثية وجوب الوجود في جميع البراهين الإلهية، سواء على مستوى إثبات واجب الوجود كما في البرهان الأسد (برهان الإمكان والوجوب)، أو على مستوى

إثبات الصفات الجمالية الكمالية، كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر وغيرها، أو على مستوى نفي النقص والصفات السلبية، كالجسمية والشريك والضدّ والندّ والماهية. وليبان دور المفهوم في الفلسفة الإسلامية؛ نأخذ بعض النماذج التطبيقية لمعرفة كيفية توسيطه كحدّ في إثبات مجموعة من الأحكام المتعلقة بالوجود الإلهي.

1 - دوره في إثبات الواجب

الوجود أمرٌ واقعيٌّ، فهو: إمّا موجودٌ بنفس ذاته، أو بوجودٍ زائدٍ، أو غير موجودٍ. فعلى الأوّل: يثبت المطلوب، وعلى الثاني: يلزم التسلسل، وعلى الثالث: يكون له منشأ انتزاع؛ فهذا المنشأ إن كان منشأً بذاته من غير افتقارٍ إلى شيءٍ آخر - حتّى الانتساب إلى الغير - كان واجباً لذاته، وإلاّ عاد الكلام حتّى ينتهي إلى الواجب لذاته. [انظر: الطوسي، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 66]

2 - دوره في إثبات الأزلية والأبدية والسرمدية

وكلّهما تثبت للشيء لو نفينا إمكان تحقّق العدم في الماضي أو المستقبل أو فيهما جميعاً، ونسبة العدم للواجب محالةٌ مطلقاً، من جهة أنّه لو صحّ نسبة العدم للواجب بوجهٍ، لكان فيه جهة قبول العدم، فيكون حال الوجود هو بالقوّة لذلك العدم، فتكون فيه جهة قوّةٍ لأمرٍ ما، والحال أنّ واجب الوجود لا قوّة فيه مطلقاً، بل هو بذاته محض الفعل. [انظر: ابن سينا، التعليقات، ص 315]

3 - دوره في منع الثاني والكفاء

إذ لو فرضنا معه كفوّاً فيمكن مقايسته مع ذلك الكفاء، ويكتسب بذلك إضافةً لوجوب وجوده إمّا وجوب وجودٍ بالغير أو وجوب وجودٍ بالقياس لذلك الغير، وكلاهما محالٌ. أمّا واجب الوجود بالغير فمن جهة أنّ وجوب

الوجود بالذات لا يجتمع مع وجوب الوجود بالغير مطلقاً، وأما واجب الوجود بالقياس للغير فهو وإن كان بالإمكان اجتماعه مع وجوب الوجود بالذات لكن في مورد ما كان بين المُقايَسين علاقة العلية والمعلولية، فيلزم حينها أن يكون أحدهما معلولاً، أو هما معاً معلولي علةٍ ثالثة، وهو محالٌ لفرض كونهما واجبي وجودٍ، وبه يبطل وجود الكفاء للزوم المحال. [انظر: الميرداماد، الأفق المبين، ص 193]

4 - دوره في أحدية الذات

إذ لو كان معلولاً في ذاته فكيف تتحقق حقيقةً عينيةً منه واجبة الوجود بذاتها، وقد فرضناه واجب الوجود، فلا يكون مركباً في حقيقته. [المصدر السابق، ص 197]

5 - دوره في كون الواجب لا علة له

لأنه إن كان لواجب الوجود علةً في وجوده، كان وجوده بتلك العلة لا من ذاته. وكل ما وجوده بغيره إذا اعتبر بذاته دون ذلك الغير لم يجب له وجودٌ، وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره، ولم يجب له وجودٌ، فليس واجب الوجود بذاته. فبين أنه إن كان لواجب الوجود بذاته علةً لم يكن واجب الوجود بذاته. فقد ظهر أنّ الواجب الوجود لا علة له. [انظر: ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 38]

6 - دوره في إثبات انتهاء الخلق إليه

وملخص ما يقال فيه كون العالم كله موصوفاً بوجوب الوجود بغيره، وكل ما هو بالغير يرجع لما بالذات، فواجب الوجود بالغير يرجع لواجب الوجود بالذات. والنتيجة المحصلة في كيفية الاستفادة من استخدام مفهوم واجب الوجود في الفلسفة الإسلامية هي أنّ ارتكاز المبرهنين قائمٌ على النظر في الوجود،

وإثبات واجب الوجود وكونه واجب الوجود بذاته، ثم النظر فيما يلزم الوجود على صفاته، ثم يستدلون بالصفات على الأفعال وكيفية صدورها منه واحداً بعد واحد، فالجميع راجع مباشرة أو بواسطة لوجود الوجود بالذات. ومن شاء فليراجع جل كتب المبرهنين في كيفية ترتيب الاستدلال والأبواب على ذلك.

طريقة استعمال مفهوم واجب الوجود

من كل ما قدّمناه تتبين الطريقة الاصطلاحية التي قصدتها الفيلسوف للتعامل مع مصطلح واجب الوجود، وحاصلها أرادوا بيان الجهة الواقعية نفس الأمرية لحيثية الوحدة التي ترجع إليها جميع الكمالات الإلهية على أن لا تكون تلك الحيثية أمراً زائداً عن ذاته، بمعنى أن لا تكون منتزعة من غير الذات المقدسة، فليس مرادهم إلا بيان حيثية من الحيثيات، وكلّ منتجع موارد استعمالهم لا يجد قصد التسمية أو التوصيف، فسواء قلنا بتوقيفية الأسماء والصفات أو لم نقل لا يرد عليهم من ذلك شيئاً. ولو تنزلنا وقلنا بكون المقصود منه تسمية الله - تعالى شأنه - باسم من الاسماء، أو نعتة بوصف من الأوصاف، فلا يوجد منع قطعي في ذلك؛ لما هو الثابت عند المحققين بعدم وجود الدليل الكافي لمنع تسميته عز وجل وتوصيفه بغير ما ورد في الشريعة، وخصوصاً فيما لو كانت التسمية أو التوصيف خالين عن إلحاق الشبهة، وما يلزم من نسبة النقص لله عز وجل بحسب الدليل العقلي القاطع.

[انظر: الطباطبائي، الميزان، ج 8 ص 35]

وعلى جميع هذا، لا صحة لما ذهب إليه البعض من المتكلمين والمحدثين بمنع استعمال هذا المصطلح وإطلاقه على الله تعالى شأنه، متذرعين بكون اللفظ لم يرد في كلام الله تعالى، ولا على لسان رسول الله ﷺ، متهمين الفلاسفة بإبداع ما هو مخالف للدين، وكون اللفظ مجملاً يوهم ما

هو نقصٌ في ساحته - تعالى - كنفى الصفات [انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج 2، ص 131]، وأكثر المعترضين هو ابن تيمية ومن تبعه على ذلك، يقول ابن تيمية: وأما الكلام بلفظ واجب الوجود، وممكن الوجود، فهذا من كلام ابن سينا وأمثاله، الذين اشتقوه من كلام المتكلمين المعتزلة ونحوهم، وإلا فكلام سلفهم، إنما يوجد فيه لفظ العلة والمعلول [ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج 2، ص 132]، وكذا قال: الفلاسفة المتأخرون غالبًا ما يسمون الرب - تعالى - بواجب الوجود، وقدّمهم في ذلك متأخرو الأشاعرة، وهذا غير صحيح؛ لعدم ورود هذا اللفظ، فضلًا عن أن يكون من الأسماء الحسنی [ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 2، ص 391]، وأيضًا ذكر في مورد آخر محاولًا الاعتراض العلمي في كيفية محاسبة اللفظ في اشتقاقه ومعناه، حيث قال: فسلك طريق تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن، كما يقسمونه هم إلى القديم والمحدث، وتكلم على خصائص واجب الوجود بكلام بعضه حقٌ وبعضه باطل؛ لأنّ الوجوب الذي دلّ عليه الدليل، إنما هو وجوده بنفسه، واستغناؤه عن موجدٍ، فحمل هو هذا اللفظ ما لا دليل عليه، مثل عدم الصفات، وأشياء غير هذه. وهذا اشتقّه من كلام المعتزلة في القديم، فلمّا أثبتوا قديمًا، وأخذوا يجعلون القدم مستلزمًا لما يدعونه من نفي الصفات، جعلوا الوجود الذي ادّعاه، كالقدم الذي ادّعوه، وليس في واحدٍ منهما ما يدلّ على مقصود الطائفتين. [ابن تيمية، الصفيّة، ج 2، ص 181؛ منهاج السنة النبوية، ج 2، ص 131]، وكلّ ما ذكره في معرض قوله مناقشٌ ومردودٌ بما قدّمناه في معرض بيان المصطلح، سواءً على مستوى ما ذكره من نسبة المصطلح لغير الفلاسفة واستعاضتهم إياه من غيرهم، وكونه مشتقًا من استعمالات المتكلمين، أو ما يلزم منه من نفي الصفات، أو عدم وروده في الشرع.

الخاتمة

أولاً: واجب الوجود ما بمعنى الموجود الواجب، استعمل على نحوٍ من عكس الحمل على مستوى التعبير اللفظي، على حذو ما يقع في بعض التعابير من حسن العدل وقبح الظلم، والمقصود به لزوم الوجود للشيء الواجب، سواءً كان ذلك الوجوب على نحو بالذات وهو واجب الوجود بالذات، أو كان على نحو بالغير وهو ما يعبر عنه واجب الوجود بالغير.

ثانياً: مفهوم واجب الوجود من المفهومات الثانية الفلسفية الحاكية لأحوال الموجود من حيث هو موجوداً دون حكاية ماهية ما يوصف بها أو معروضاتها. ثالثاً: امتناع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحدٍ، وإلا لزم انتفاء أصل مبدئية واجب الوجود.

رابعاً: نسبة مفهوم واجب الوجود لمصداقه الواحد نسبة المعنى الاعتباري والمفهوم الانتزاعي الفلسفي مأخوذاً من لحاظ الذات الواجبة دون حيثية تعليلية أو تقيدية.

خامساً: يمكن القول بكون مفهوم واجب الوجود يمثل الانطلاقة الأولى لجميع المسائل العقدية، من جهة كونه ينفع في إثبات الواجب، وينحدر به الأمر لإثبات الصفات وما يترتب عليها من أفعال العظمة للواجب.

سادساً: لم يرد في الشريعة معنى مطابق لمعنى مفهوم واجب الوجود بحسب المقصود الاصطلاحي منه، ولكن لا يعني ذلك عدم وجود ما يقاربه من أسماء أو صفات ولو بتكلف تأويله وكيفية إرجاعه، كالغني والقيوم والأول وأمثاله؛ إذ يمكن بوجه تفسيرها غنياً بوجوده، وقيماً بذاته، وأول موجود.

سابعاً: ما يقال للاعتراض على إيراد هذا المصطلح وتوصيف الخالق به تعالى شأنه، أو اعتباره من العناوين التي يقصد بها بها الحق جلّت عظمته، من كونه لم يرد في الشرع ولا دليل على الإذن باستخدامه، وهذا مردوداً من

أن استعمال هذا اللفظ ليس من قبيل الأسماء والصفات الاصطلاحية في العقيدة أو الشرع، وإنما هو من الاصطلاحات الفنية في علم الفلسفة، أُورِدَ فيها لمناسباتٍ موضوعيةٍ وبرهانيةٍ تبعاً للموضوع فيها وطريقة استدلالها، وليس المقصود منه فيها هو ما يصطح عليه من الاسم أو الصفة بحسب الشرع. ومن جهةٍ أخرى لم يَقم الدليل المعتبر على منع التوصيف مطلقاً من دون قيدٍ أو شرطٍ. نعم، الكثير وإن ذهب لعدم المنع تأدّب في مقام التوصيف بما لم يرد في الشرع.

قائمة المصادر

1. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الصدفيّة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، 1406 هـ.
2. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنّة النبويّة في نقض كلام الشيعة القدرية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، 1986 م.
3. ابن سينا، التعليقات، دار الفراق، سوريا، دمشق، 2011 م.
4. ابن سينا، التعليقات، مكتب الإعلام الإسلامي، ط 1، 1404 هـ.
5. آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، ط 1، لبنان، 1405 هـ.
6. صليبيا، جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، ط 1، بيروت، 1414 هـ.
7. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات الأعلميّ للمطبوعات، بيروت لبنان، 1991 م.
8. الطوسي، نصير الدين، الاشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، ط 1، 1383 هـ. ش.
9. الفيومي، أحمد، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، 1987 م.
10. مصطفىوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مركز آثار العلامّة مصطفىوي، ط 1، 1385 هـ. ش.
11. ملطي، يعقوب، إشعاع، كنيسة مارجرجيس باسورتنج، شيكاغو، 1988 م.
12. الميرداماد، محمدباقر، الأفق المبين، منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، طهران، 1427 هـ.
13. الهاشمي، طه، تاريخ الأديان وفلسفتها، دارر مكتبة الحياة، ط 1، بيروت، 1963 م.
14. وداد عباس، اللاهوت النظري، مطبعة النوبار للطباعة، 2011 م.

معرفة الله.. الضرورة والآثار والموانع

الشيخ صفاء الدين الخزرجي*

الخلاصة

تناول هذا المقال بعض الجوانب المهمّة في المعرفة الإلهيّة كالبحث في ضرورة معرفة الله - تعالى - وقيمة تلك المعرفة، وكذلك الآثار والموانع في هذه المعرفة، وهي جهاتٌ بحاجةٍ إلى مزيدٍ من البحث لإشباعها، في وقتٍ تتّجه غالب البحوث في مجال المعرفة الإلهيّة إلى إثبات الواجب وتوحيده وصفاته، ويقلّ البحث فيما ذكرنا، وقد اتّبعنا في ذلك المنهج النقليّ، وكذلك المنهج التحليليّ العقليّ، وخلص المقال إلى أن ضرورة المعرفة إمّا هي بملاك المنعميّة أو المالكية الحقيقية أو لزوم دفع الضرر المحتمل، كما أنّ قيمة المعرفة بالله - تعالى - تنشأ تارةً من قيمة متعلّقتها، وأخرى من انحصار هدف الخلقة بها،

(*) الدكتور صفاء الدين الخزرجي، العراق، أستاذ مساعد في قسم الكلام، جامعة المصطفى العالمية. safa.alkhazraji14@gmail.com

وثالثةً من النصوص القدسية الواردة فيها. وخلص المقال أيضًا إلى ترتب جملةٍ من الآثار التكوينية والتشريعية على المعرفة بالله تعالى، وإلى وجود موانع تحول دون حصولها أتى على ذكرها المقال.

الكلمات الدلالية: معرفة الله، ضرورة معرفة الله، قيمة معرفة الله، آثار معرفة الله، موانع معرفة الله.

أولاً: تعريف لفظ الجلالة (الله ﷻ)

أ- لفظة

«الله» اسمٌ لا يطلق إلا على الذات المقدسة، بعكس الإله فإنه أعم؛ لأنه يطلق على الإله الحق وغيره، كما يدل عليه قوله - تعالى - حكايةً عن فرعون: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [سورة القصص: 38]، وقوله تعالى: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [سورة ص: 5]، ثم غلب على المعبود بالحق. لكن وقع الخلاف بين العلماء في كون اسم الجلالة مشتقًا أو غير مشتقٍ على قولين:

القول الأول: فذهب الأكثر - ومنهم الخليل - إلى أنه غير مشتقٍ؛ بل هو علمٌ لزمته الألف واللام؛ إذ لا يجب في كل لفظٍ أن يكون مشتقًا؛ لأنه لو وجب لتسلسل. واستدل عليه بعضهم بمساعدة الدراسات اللغوية السامية المقارنة، فقد ذكر أنه في الأرامية (إلاها) و (إلاهو) وفي العبرية (أله)، وهذا التقارب في النطق يعطي أن الكلمة ساميةٌ، وبناءً على كون اللغة العربية هي أصل اللغات السامية تكون الكلمة عربية الأصل. لهذا من جهةٍ لفظيةٍ، ومن جهةٍ معنويةٍ فإن لفظ الله يدل على الوحدانية؛ لأنه في الاستعمال اللغوي لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث، بينما لفظ (إله) يثنى ويجمع ويؤنث، فلو كان لفظ الجلالة مأخوذًا من (إله) لشمته الظواهر النحوية المذكورة، ومن هنا لا يوجد لها ما يقابلها عند ترجمتها لغير العربية.

القول الثاني: وذهب سيبويه وجماعة إلى أنه مشتق، وأن أصله (أله)، ثم نقلت حركة الهمزة إلى اللام وسقطت فبقي (اللاه) فأسكنت اللام الأولى وأدغمت، ويؤيده حديث هشام: «يا هشام، الله مشتق من إله، والإله يقتضي مألوهًا» [الكليبي، الكافي، ج 1: ص 86 ح 2].

واختلف القائلون بأنه مشتق في مصدر اشتقاقه على عشرين قولاً، وقيل ثلاثين، وإليك إشارة إلى بعضها:

1- أنه مشتق من الوله وهو التحير، يقال إله يأله إذا تحير، ومعناه: الذي تتحير العقول في كنه معرفته. وهذا هو الأقرب؛ لأنه يدل عليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «الله معناه المعبود الذي يأله فيه الخلق، ويؤله إليه، والله هو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام والخطرات» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 3: ص 222].

2- أنه مشتق من الألوهية وهي العبادة، وقرأ ابن عباس ﴿وَيَذَرِكْ وَالْهَتْكَ﴾ [سورة الأعراف: 127] أي: عبادتك.

3- أنه مشتق من إلهت إليه أي فرعت؛ لأنه - سبحانه - الملجأ والمفرج الذي يفزع إليه في كل أمرٍ.

4- أنه مشتق من إلهت إليه أي سكنت، بمعنى أن الخلق يسكنون إلى ذكره.

5- أنه من لاه أي احتجب، فمعناه أنه المحتجب بالكيفية عن الأوهام.

6- أنه من لاه يليه بمعنى ارتفع؛ ولذلك سميت الشمس إلهة لارتفاعها.

7- أن أصله الهاء، أي الضمير الغائب، كناية عن عدم إمكان اعتبار الاسم له - تعالى - في الظاهر، فأثبتوا في نظر عقولهم فأشاروا إليه بحرف الكناية، ثم زيدت فيه لام الملك؛ لأنه مالك الأشياء، فصار (له)، ثم زيدت فيه الألف

واللام تعظيماً وتفخيماً [الفراهيدي، العين، ج 4، ص 91؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 188-190؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 1603؛ الزبيدي، تاج العروس، ج 9، ص 374؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج 1، ص 64؛ وانظر: الطوسي، التبيان، ج 1، ص 27].
وأما لفظ «اللهم» فهو بمعنى «يا الله» [الزبيدي، تاج العروس، ج 9، ص 375؛ الطبرسي، مجمع البيان، ج 2، ص 268].

وقد وقع الخلاف في أنّ اسم الجلالة (الله) علمٌ خاصٌّ به سبحانه، أو أنّه اسم جنسٍ للواجب بالذات، ولُكِّتَه منحصرٌ في الفرد كلفظ (الشمس) و(القمر) ونحوهما، وهناك قولان في المسألة:

القول الأول: إنّ علم للذات المقدّسة [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 18؛ الخوئي، البيان، ص 452؛ السيزواري، مواهب الرحمن، ج 1، ص 13]، وقد عرفها العرب حتّى في زمن الجاهليّة. قال لبيد:

ألا كلّ شيءٍ ما خلا الله باطل
وكّل نعيمٍ لا محالة زائل

[العسقلاني، فتح الباري، شرح الحديث 3628].

ويستدلّ على ذلك بأمور:

أ- التبادر؛ فإنّ لفظ الجلالة ينصرف بلا قرينةٍ إلى الذات المقدّسة، ولا يشكّ في ذلك أحدٌ. وبأصالة عدم النقل يثبت أنّه كذلك في اللغة، وقد حققت حجّيتها في علم الأصول.

ب- أنّ لفظ الجلالة - بما له من المعنى - لا يستعمل وصفاً، فلا يقال: العالم الله، أو الخالق الله، على أن يراد بذلك توصيف العالم والخالق بصفةٍ هي كونه الله؛ لكون لفظ الجلالة جامداً. وإذا كان جامداً كان علماً لا محالة؛ فإنّ الذهاب إلى أنّه اسم جنسٍ فسره بالمعنى الاشتقائيّ.

جـ - أن لفظ الجلالة لو لم يكن عَلَمًا لما كانت كلمة (لا إله إلا الله) كلمة توحيدٍ، فإنّها لا تدلّ على التوحيد بنفسها حينئذٍ، كما لا يدلّ عليه قول: لا إله إلا الرازق، أو الخالق، أو غيرهما من الألفاظ التي تطلق على الله سبحانه؛ ولذلك لا يقبل إسلام من قال إحدى هذه الكلمات.

د- أن حكمة الوضع تقتضي وضع لفظٍ للذات المقدّسة، كما تقتضي الوضع بازاء سائر المفاهيم. وليس في لغة العرب لفظٌ موضوعٌ لها غير لفظ الجلالة، فيتعيّن أن يكون هو اللفظ الموضوع لها [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 89].

اعتراضان:

الأوّل: أن وضع لفظٍ لمعنى يتوقّف على تصوّر كلّ منهما؛ وذات الله - سبحانه - يستحيل تصوّرها؛ لاستحالة إحاطة الممكن بالواجب، فيمتنع وضع لفظٍ لها. ولو قلنا إنّ الواضع هو الله - وإنّه لا يستحيل عليه أن يضع اسمًا لذاته لأنّه محيطٌ بها - لما كان لهذا الوضع فائدة؛ لاستحالة أن يستعمله المخلوق في معناه؛ فإن الاستعمال أيضًا يتوقّف على تصوّر المعنى كالوضع، على أن هذا القول باطلٌ في نفسه.

ويردّ عليه:

أن وضع اللفظ بإزاء المعنى يتوقّف على تصوّره في الجملة، ولو بالإشارة إليه، وهذا أمرٌ ممكنٌ في الواجب وغيره. والمستحيل هو تصوّر الواجب بكنهه وحقيقته. وهذا لا يعتبر في الوضع ولا في الاستعمال. ولو اعتبر ذلك لامتنع الوضع والاستعمال في الموجودات الممكنة التي لا تمكن الإحاطة بكنهها، كالروح والملك والجنّ. وممّا لا يرتاب فيه أحدٌ أنّه يصحّ استعمال اسم الإشارة أو الضمير ويقصد به الذات المقدّسة، وكذلك يمكن قصدها من اللفظ الموضوع

لها. وبما أنّ الذات المقدّسة مستجمعةٌ لجميع صفات الكمال، ولم يلحظ فيها - في مرحلة الوضع - جهةٌ من كمالاتها دون جهةٍ؛ صحّ أن يقال: لفظ الجلالة موضوعٌ للذات المستجمعة لجميع صفات الكمال.

الثاني: أنّ كلمة «الله» لو كانت علمًا شخصيًا لم يستقم معنى قوله عزّ اسمه: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الحوِّي، البيان، ص 452 و453]؛ وذلك لأنّها لو كانت علمًا لكانت الآية قد أثبتت له المكان وهو محالٌ، فلا مناص من أن يكون معناه المعبود، فيكون معنى الآية: وهو المعبود في السماوات والأرضين.

الجواب:

أنّ المراد بالآية المباركة أنّه - تعالى - لا يخلو منه مكانٌ، وأنّه محيطٌ بما في السماوات وما في الأرض، ولا تخفى عليه منها خافيةٌ، وشهد لهذا قوله - تعالى - في آخر الآية الكريمة: ﴿يَعْلَمُ سِرِّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [سورة الأنعام: 3].

القول الثاني: إنّ لفظ الجلالة اسم جنس لواجب الوجود، ولكنه منحصر بفرد واحد.

ويرد على ذلك إشكالان:

الإشكال الأوّل: أنّ هذا غير صحيح عقلاً؛ لأنّ المتفرد بذاته في جميع شؤونه وجهاته، والبسيط فوق ما نتعلّقه من معنى البساطة، كيف يقال في اللفظ المختصّ به أنّه اسم جنس عام؟!

وقد ثبت في الفلسفة الإلهية المتعالية، أنّ الكليّة والجزئية والجنسية ونحوها من شؤون المفاهيم الممكنة، وذاته الأقدس فوق ذلك مطلقًا، فلا يصحّ إطلاق اسم الجنس على اللفظ المختصّ به تعالى.

نعم، لو أراد القائل بأنّه اسم جنسٍ على نحو الجنسيّة الوجوديّة، أي السعة الوجوديّة بالعنوان المشير إلى الذات، لا الجنسيّة الماهويّة، لكان له وجهٌ لطيفٌ.

نعم، ربما يطلق الإله على غيره - تعالى - إطلاقاً اعتقادياً باطلاً، كقول فرعون: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [سورة القصص: 38]، وقوله تعالى: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [سورة ص: 5].

الإشكال الثاني: أنّ القول إنّ (الله) اسم جنسٍ باطلٌ من جهة العلوم اللغويّة أيضاً؛ لعدم وقوعه موصوفاً دائماً، فلا يصحّ أن يكون اسم جنسٍ، بل هو علمٌ محتضٌ بواجب الوجود بالذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية؛ لظهور آثار العلميّة فيه، على ما هو المعروف بين الأدباء. [السيزواري، مواهب الرحمن، ج 1، ص 13]

ب - اصطلاحاً

1- المعنى الموضوع له اسم الجلالة

لا ريب أنّ معنى لفظ الجلالة ممّا تحيّرت فيه العقول مع اعتراف الجميع بوجوده تعالى، إلا أنّ المعنى الذي يدركه عامّة الناس منه ويفهمونه عند سماعهم لفظ الله أو ما يعادله في اللغات الأخرى هو عبارةٌ عن ذلك الموجود الذي خلق العالم، فهم يعرفون الله بعنوان كونه «خالقاً»، ويلتفتون أحياناً إلى معانٍ أخرى من قبيل الربّ والمعبود، وعليه فهم يعرفون الله من جهة أنّه القائم بـ «فعل» الخلق وتوابعه. ومن هنا ذكر البعض أنّ الفلاسفة والعرفاء حاولوا استبدال هذه المفاهيم العرفيّة المنتزعة من مقام الفعل أو من أفعال المخلوقين أنفسهم كالعبادة، فطرحوا مفاهيم تحكي عن الذات الإلهيّة المقدّسة من دون أن نحتاج إلى الأخذ بنظر الاعتبار أفعاله ومخلوقاته، فطرحوا - مثلاً - مفهوم واجب الوجود بمعنى الموجود الذي يكون وجوده ضرورياً، ويرفض الزوال إطلاقاً. [مصباح يزيد، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص 378]

وإن كان قد يرد عليه أن إطلاق هذه الصفات على الذات لم يكن محاولةً منهم لتبديل تلك المفاهيم، وإنما جاء هذا الإطلاق تبعاً لاكتشاف العقل للوازم الذات وخصائصها عن طريق التحليل العقلي.

وقد طُرحت عدّة تعاريف من قبل الفلاسفة والعرفاء وغيرهم، كلٌّ من زاوية نظره، ولكنّها ليست تعاريف حقيقيةً بالجنس والفصل؛ لعدم تركّب الذات الإلهية ذهنًا ولا خارجًا، وإنما هي ذاتٌ بسيطةٌ خاليةٌ من التركيب الذهني والحارجي، بل هي أبسط البسائط.

2 - مغايرة الاسم مع المعنى

اختلف المتكلمون في أنّ الاسم عين المسمّى أو غيره، فذهب أكثر الأشاعرة إلى العينية [التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 337؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج 8، ص 207؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 1، ص 108]، وذهب الإمامية والمعتزلة إلى المغايرة [المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 153؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 337]، وقد وردت أخبارٌ تدلّ على المغايرة بين الاسم والمعنى وأنّ المعبود هو المعنى والاسم محدثٌ، ونكتفي بذكر بعض الأخبار في ذلك، وفيها ما يتضمّن الردّ على القول بالعينية:

أ- ما رواه عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اسم الله غير الله، وكلّ شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوقٌ ما خلا الله، فأما ما عبّرت الألسن عنه أو عملت الأيدي فيه فهو مخلوقٌ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 161].

ب- وعن هشام بن الحكم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله - عزّ ذكره - واشتقاقها فقلت: «الله» ممّا هو مشتقٌّ؟ قال: يا هشام (الله) مشتق من أله، وأله يقتضي مألوهًا، والاسم غير المسمّى، فمن عبد

الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر [وفي التوحيد: فقد أشرك] وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذلك التوحيد» [المصدر السابق: 157].

ج - وسئل أبو الحسن علي بن محمد الهادي عليه السلام عن التوحيد فقيل له: «لم يزل الله وحده لا شيء معه، ثم خلق الأشياء بديعاً واختار لنفسه أحسن الأسماء أو لم تنزل الأسماء والحروف معه قديمة؟ فكتب: لم يزل الله موجوداً، ثم كَوّن ما أراد، لا رادّ لقضائه، ولا معقّب لحكمه...» [المصدر السابق: 160].

ثانياً: معرفة الله تعالى

من البحوث المحورية والأساسية في الرؤية الكونية الدينية بشكل عامّ والإسلامية بشكل خاصّ مسألة «معرفة الله»؛ وذلك لأنها تمثل الحجر الأساس الذي يبني عليه جميع المعارف الاعتقادية الأخرى، كمسألة معرفة النبي ﷺ ومعرفة الإمام عليه السلام ومعرفة المعاد، بل والمعاش وسائر الفروع والتشريعات اللاحقة كالصلاة والصيام والحجّ ونحوها، ومن هنا تعدّ معرفة «المبدأ الأعلى سبحانه» مبدأً لجميع المعارف والاعتقادات وإليه تنتهي جميعاً، وهذا ما يؤكّده الحديث المروي عن رسول الله ﷺ قال: «دعامة الدين وأساسه المعرفة بالله عزّ وجلّ» [الأمدي، غرر الحكم، ص 7999]، وكذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «أول الدين معرفته» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة الأولى]، وقول الإمام الرضا عليه السلام: «لا ديانة إلا بعد المعرفة» [الصدوق، التوحيد، ص 40، ح 2]. وتأسيساً على ذلك فإنّ مراتب المعرفة شدةً وضعفًا تنعكس بشكل مباشرٍ على سائر اعتقادات الإنسان وسلوكياته وحياته في هذه النشأة، ومن خلاله يتقرّر حاله في النشأة الأخرى.

إنّ البحث في معرفة المبدأ له جهاتٌ عديدةٌ نشير إلى بعضها على جهة

الاختصار، ونفصل الكلام في بعضها الآخر، أمّا التي نختصر الكلام فيها فهي ما يلي:

1- معرفة أصل وجوده.

2- معرفة كنهه وماهيّته.

3- معرفة صفاته وأسمائه.

4- معرفة أفعاله.

أمّا الجهة الأولى فيتمّ التعرض فيها عادةً إلى بحث الأدلّة والبراهين الدالّة على وجوده من الطرق الآفاقيّة والأنفسية وبالعلم الحسوليّ والحضوريّ وبالمناهج العقلية والشهودية. وأمّا الجهة الثانية فيتمّ التعرّض فيها لإثبات استحالة القول بإمكان اكتناه الذات الإلهية وبطلان القول بإمكان ذلك، كما قد يظهر من كلمات البعض. وأمّا الجهة الثالثة فيتعرّض عادةً فيها إلى المذاهب الثلاثة وهي عدم التعطيل والتشبيه، وأمّا الجهة الرابعة فالكلّ يتفق على إمكان معرفتها. وصفوة القول في هذه الجهات نوضحها في النقاط التالية على نحو الاختصار:

86

1- ضرورة التفصيل في معرفة الله بين مراتب المعرفة الإلهية، فبعضها ممكن، بل واجبٌ بحكم العقل، وهي المرتبة الأولى، أعني معرفة أصل وجوده، وكذلك المرتبة الثالثة والرابعة وهما (معرفة صفاته ومعرفة أفعاله)، وبعضها ممتنعٌ عقلاً، وهي المرتبة الثانية (معرفة الذات)، وهذه المعرفة ممتنعةٌ عقلاً ونقلاً، فالإمكان والعجز في المعرفة الإلهية يدور في فلك هذه المراتب الأربع جوازاً ومنعاً.

2- تنقسم المعرفة إلى معرفةٍ حصوليةٍ ومعرفةٍ حضوريةٍ، والمعرفة الحسولية إن أريد بها الحدّ والرسم، فهي قاصرةٌ عن إدراك كنهه واجب

الوجود، وإن أريد بها المعرفة الحسوليّة الفطريّة الناشئة من البدهيات، فمثل هذه المعرفة يمكن من خلالها التعرّف على وجود الواجب. وتنقسم المعرفة الحسوريّة إلى ثلاثة أقسام هي:

أ- المرتبة الفطريّة والوجدانيّة العامّة الموجودة لدى جميع الناس، وهي الدرجة الضعيفة التي لا يخلو منها إنسانٌ ما لم تحصل له شبهةٌ أو مانعٌ، ولعلّها هي المرتبة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [سورة الأعراف: 172].

ب- المرتبة المتوسطة لدى الأولياء ومن يليهم من المؤمنين ونحوهم كلّ حسب درجته، وهذه إنّما تحصل بالمجاهدة والتعبّد والتقرب.

ج- المرتبة الأعلى لدى الأنبياء والأوصياء والأئمة المعصومين عليهم السلام. ولكن حصر بعض العلماء المعرفة الحسوريّة بخصوص المرتبة الثالثة، وأنها لا تحصل للناس الاعتياديّين في الحالات الاعتياديّة.

3- أن معرفتين الآفاقيّة والأنفسيّة نوعان من المعرفة الحسوليّة والحسوريّة للواجب تعالى.

وقد استوفينا تمام البحث في هذه الجهات الأربع المذكورة بشكلٍ مفصّلٍ في مقالٍ مستقلٍّ [الجزججى، مجلّة الدليل، العدد الثالث، معرفة الخالق بين الإمكان العقليّ والعجز البشريّ]، وأمّا الجهات التي نريد بحثها بالتفصيل هنا فهي ما يلي:

أ. ضرورة البحث في معرفة الله تعالى

تجب معرفة الله - تعالى - وجوبًا عقليًّا، بل يعدّ تحصيلها والنظر فيها أوّل الواجبات وأهمّها [الأمدي، غرر الحكم، ص 799]، والدليل على ذلك ما يلي:

أولاً: دفع الضرر المحتمل: سواءً فرضنا الضرر العذاب المحتمل، أو فقدان الثواب المحتمل، أو فرض أمرًا عرفانيًا هو الحجب عن الله تعالى، أو فقد رضوانه، وعن الصادق عليه السلام أنه قال لابن أبي العوجاء: «إن يكن الأمر كما تقول - وليس كما تقول - نجونا ونجوت، وإن يكن الأمر كما نقول - وهو كما نقول - نجونا وهلكت» [المجلسي، البحار، ج 3، ص 47، الباب 3 من كتاب التوحيد، الحديث 20].

ويمكن تقرير دفع الضرر المحتمل بوجهٍ آخر، وهو: أن معرفة الله - تعالى - واجبةٌ مطلقًا، ولا تتم إلا بالفحص والنظر، أمّا أنّها واجبةٌ؛ فلائها دافعةٌ للخوف، ودفع الخوف واجبٌ، وأمّا أنّها دافعةٌ للخوف؛ فلائ المكلف الجاهل بالله جزء يحتتم وجود صانعٍ وخالقٍ أراد منه معرفته وكلفه بها، وأنّه إن لم يعرفه عاقبه على تركها - سواءً كان ذلك الاحتمال من نفسه بسبب خاطرٍ خطر له، أو بحسب سماعه اختلاف الناس في العقائد، وأنّ الله رسلاً وكتباً أرسلها وأنزلها - وحينئذ يجد في نفسه خوف عقابٍ مظنونٍ ربّما يلحقه بسبب تركه المعرفة به. [البحراني، قواعد المرام، ص 28]

ثانياً: شكر المنعم: إذ على تقدير وجود المنعم الحقيقي يجب شكره عقلاً، ويتحقّق شكره بمعرفته، واحتمال الوجوب العقلي لشكره ينجز الفحص والبحث لإثبات وجوده.

وأولّ النعم هو أصل الوجود، وثانيها الفهم والمعرفة، ووسائلهما التي زوّدنا الله بها، ثمّ باقي النعم التي لا تحصى، وقد ذكّر الله - تعالى - عباده في محكم كتابه مرّاتٍ كثيرةً بنعمه التي أنعم بها على عباده [السيوري، إرشاد الطالبين، ص 110؛ وانظر: المرتضى، الذخيرة، ص 167].

وعن الإمام عليٍّ عليه السلام: «ولو فكروا في عظيم القدرة وجسيم النعمة لرجعوا إلى الطريق وخافوا عذاب الحريق، ولكنّ القلوب عليلَةٌ والبصائر مدخولةٌ» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 185].

ثالثًا: المالكية والمملوكية: فإنّ جميع الملكيات العرفية والعقائرية والشرعية الإلهية والشرعية الوضعية، ليست إلا اعتباراتٍ جعليةً، والملكية الوحيدة التي هي بمعنى الجدة الحقيقية إنما هي ملكية الخالق لمخلوقه، إن كان هناك في الواقع خالقٌ للعالم بما فيه من الموجودات، فعلى تقدير وجوده في واقع الأمر تجب معرفته وطاعته واتباعه واتباع المملوك لمالكة الحقيقي، واحتمال ذلك يكون منجرًا عقلاً.

والوجهان الأخيران يؤثّران في النفوس الشقافة والقلوب الصافية، والأخير أرقّ من الثاني، ويكون تأثيره بحاجةٍ إلى صفاءٍ أكثر، أمّا الأول وهو دفع الضرر المحتمل فهو الأمر العامّ المؤثّر في نفوس العقلاء الاعتياديين. [الحائري، أصول الدين، ص 13 - 16]

ب - قيمة معرفة الله عز وجل

يمكن النظر إلى قيمة المعرفة بالله - تعالى - من زوايا عديدةٍ نشير إليها:

- 1- النظر إليها من خلال متعلّقاتها؛ إذ لا شك أنّ شرف العلم والمعرفة إنّما هو بشرف المعلوم؛ ولذا كانت المعرفة بالله - تعالى - أشرف المعارف وأفضلها.
- 2- النظر إلى المعرفة بما أنّها تمثل غاية الخلق وفلسفته، وهذا ما يمكن إثباته بالدليل العقلي والدليل النقلي معًا، وذلك بالبيان التالي:

الدليل العقلي

بناءً على الرؤية الكونية المادية للكون، وأن المادة هي الخالقة والموجدة للعالم، فإنه لا معنى للبحث عن الغاية؛ إذ لا علم ولا شعور لهذه المادة، فلا بد أن ننتهي للعبثية والدوران في حلقة مفرغة، وأما بناءً على الرؤية الكونية الإلهية فلا بد من وجود العلة الغائية بعد ثبوت العلة الفاعلية؛ إذ لا معنى للعبثية طبقاً لمنطق الحكمة الإلهية فلم يخلق الخالق هذا العالم عبثاً أو باطلاً، ومن المعلوم أن هذه الغاية لا يرجع نفعها للخالق طبقاً لمنطق الغنى الإلهي؛ لأنه الغني بالذات عن كل ما سواه، وكل ما سواه فهو مفتقر إليه كما هو ثابت بالبرهان، فلا بد أن تكون المنفعة راجعةً إلى الخلق، وهي أن يصل كلُّ إلى كماله اللائق به، وكمال المخلوق الناقص هو السعي لرفع نقصه وسدِّ فقره، ولهذا لا يكون إلا من طريق واحد وهو التقرب إلى الموجود الكامل، والتخلُّق بأخلاقه؛ حتى يكون مظهرًا لأسمائه وصفاته. نعم، ثمّة من يخطئ - وهم الأكثرية - الطريق، فيتوهم أن كماله في غير الموجود الكامل، فيتوجّه لرفع نقصه من ذلك الطريق عاكفًا على ذلك العمر كلّه، وهذا إن دلَّ على شيءٍ فإنما يدلُّ على أن العقل يدرك بفطرته السليمة لزوم التكامل والوصول إلى الدرجة الأعلى والأفضل، ولكنَّ الخطأ يقع في تشخيص ذلك الأعلى والأفضل غالبًا.

وعلى كلِّ حالٍ فالإنسان مخلوقٌ لأجل التكامل، وقد زوّده الخالق للوصول إلى هذا الهدف بعدّة أدواتٍ أهمّها: العقل السليم، والفطرة النقية، والاختيار الكامل، إضافةً إلى الأدوات التنفيذية وهي الجوارح والأعضاء، فما على الإنسان إلا أن يختار طريقه ويسعى سعيه، وما الحياة وعالم الخلق إلا خطوةً عظيمةً وفرصةً كبيرةً في طريق التكامل، فالإنسان في هذه الحياة كطالب المدرسة الذي يتدرّج في تكامله العلمي شيئًا فشيئًا من الابتدائية حتى يتخرّج من الجامعة، كلُّ ذلك بمحض اختياره وإرادته، وهي حركةٌ تكامليةٌ مقطعيةٌ بديعةٌ وجميلةٌ في

مجالها، فكذلك الإنسان في مجمل حياته عندما يحوّلها حركةً تكامليةً للوصول إلى الكمال المطلق والقرب منه ولقائه ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [سورة الانشقاق: 6]، ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ [سورة النجم: 42]، ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾ [سورة العلق: 8]؛ ولذا قال صدر المتألهين: «إِنَّكَ لَوْ نَظَرْتَ حَقَّ النَّظَرِ إِلَى الْعَلَّةِ الْغَائِيَّةِ وَجَدْتَهَا فِي الْحَقِيقَةِ عَيْنَ الْعَلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ دَائِمًا، إِنَّمَا التَّغَايُرُ بِحَسَبِ الْإِعْتِبَارِ... الْعَلَّةُ الْغَائِيَّةُ لَا تَنْفَكُ عَنِ الْفَاعِلِ، وَالْغَايَةُ الْمُرْتَبِئَةُ عَلَى الْفِعْلِ أَيْضًا سَتَرْجِعُ إِلَيْهِ بِحَسَبِ الْإِسْتِكْمَالِ» [صدر المتألهين، الأسفار ج 7: ص 271].

إذن ثبت أنّ كمال الإنسان بالقرب من الكمال المطلق، ولكنّ هذا القرب منه يتوقّف على معرفته؛ لذا تكون المعرفة مقدّمةً ضروريّةً وأساسيةً في تحقّق هدف الخلقة، فما لم تتحقّق المعرفة لا يتمّ القرب، ولا شكّ في أنّ القرب ينتهي إلى معرفة أعلى غير المعرفة التي كان يتوقّف عليها؛ لأنّ تلك المعرفة أدنى حاصلها المعرفة بأنّه خالقٌ موجدٌ واجدٌ لجميع صفات الجمال والجلال، وهو نوعٌ من العلم الحسوبيّ، وأمّا المعرفة الحاصلة بعد القرب فهي من سنخ العلم الحضوريّ والمعرفة الشهوديّة.

الدليل النقليّ

أولاً - القرآن الكريم

تحدّث القرآن في ثلاث آياتٍ عن هدف الخلقة وحدّدها بثلاثة عناوين هي:

- 1- الرحمة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [سورة هود: 118 و 119] أي للرحمة.
- 2- العمل الأحسن، قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ﴾ [سورة الملك: 2].

3_ العبادة، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾

[سورة الذاريات: 56].

وعند التأمل لا نجد تعارضاً بين هذه العناوين الثلاثة، بل هي منسجمة لأنها تنظر إلى تحديد الهدف من زوايا مختلفة، والمهم هو العنوان الثالث، وهو العبادة، فإن منطوقها صريح في كونها هدفاً في خلقه عالمين كبيرين هما عالم الجنّ وعالم الإنس، وهنا لو فسّرنا العبادة بالمعرفة كما وردت بذلك رواية الإمام الحسين عليه السلام الآتية، فالأمر واضح في كون المعرفة هي الهدف من الخلقة، وأمّا لو حملناها وفقاً لظاهر اللفظ فإنّ المعرفة بوصفها غايةً متوسطةً أو مقدّمةً سابقةً أمرٌ ضروريٌّ للعبادة؛ إذ لا عبادة من غير معرفة، كما أنّ المعرفة الحاصلة من العبادة يمكن اعتبارها الغاية القصوى التي نظرت إليها رواية الإمام الحسين عليه السلام التي يفهم منها تفسير العبادة بالمعرفة، فتكون الآية طبقاً لهذا الحديث هي من باب إطلاق السبب (العبادة) وإرادة المسبب (المعرفة).

ثانياً - الروايات

وردت بعض الروايات الصريحة في اعتبار المعرفة هي الهدف الأساس من الخلقة، ففي الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» [الفيض الكاشاني، الكلمات المكنونة، ص 33]. وفي (العلل) بإسناده إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «خرج الحسين بن علي عليه السلام على أصحابه فقال: إنّ الله - عزّ وجلّ - ما خلق العباد إلا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه» [الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 9]. فكأنّ هذه الرواية ناظرة إلى الآية السابقة من سورة الذاريات ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

وهناك نصوصٌ كثيرةٌ واردةٌ في فضل المعرفة الإلهية، وعلى رأس تلك

النصوص قول أمير المؤمنين عليه السلام: «أول الدين معرفته». وفيما يلي نشير إلى طوائف من تلك النصوص ضمن العناوين التالية: [انظر: الريشهري، الموسوعة العقائدية، ج 3، ص 17-20]

1- معرفة الله رأس العلم وثمرته

تنقسم العلوم إلى ثلاثة: علم الأديان وعلم الأبدان وعلم الحيوان، وأولها أشرفها وأعلاها، وهو في نفسه على مراتب أرفعها المعرفة بالله تعالى، كما تشير إليه الأخبار:

قال الإمام الرضا عليه السلام: «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ وقال: ما رأس العلم؟ قال: معرفة الله حق معرفته» [جامع الأخبار، 36: 17].

وقال عليه السلام: «ما يسرني لو مت طفلاً وأدخلت الجنة ولم أكبر فأعرف ربي» [الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 1، ص 74].

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «لو يعلم الناس ما في فضل معرفة الله ما مدوا أعينهم إلى ما متع الله به الأعداء من زهرة الحياة الدنيا ونعيمها، وكانت دنياهم أقل عندهم مما يطؤونه بأرجلهم، ولنعموا بمعرفة الله جلّ وعزّ، وتلدّذوا بها تلدّد من لم يزل في روضات الجنان مع أولياء الله. إنّ معرفة الله آنس من كلّ وحشة، وصاحب من كلّ وحدة، ونور من كلّ ظلمة، وقوة من كلّ ضعف، وشفاء من كلّ سقم» [الكليبي، الكافي، ج 8، ص 247 الرقم 347].

2- معرفة الله قوام الدين

لما كانت معرفة الله - تعالى - أعلى العلوم وأرفعها؛ فلا شك أن تكون هي قوام الدين وعماده الذي تقوم عليه سائر المعارف الأخرى، أي أنّ سائر أجزاء المنظومة المعرفية والعقدية قائمة على معرفته سبحانه، ولهذا ما وردت به النصوص:

قال رسول الله ﷺ: «دعامة الدين وأساسه المعرفة بالله، واليقين، والعقل النافع؛ وهو الكف عن معاصي الله» [الأمدي، غرر الحكم، ص 7999]. وقال الإمام عليّ عليه السلام: «رأس الأمر معرفة الله - تعالى - وعموده طاعة الله» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 1]. وقال الإمام الرضا عليه السلام: «أول عبادة الله معرفته» [الصدوق، التوحيد، ص 34 ح 2]. وقال عليه السلام: «لا ديانة إلا بعد المعرفة، ولا معرفة إلا بالإخلاص» [المصدر السابق، ص 40 ح 2].

3 - معرفة الله أفضل الفرائض

ثمّة فرائض في شرعة العقل وأخرى في شرعة النقل، وهي على مراتب مشكّكة، ولكنّ المعرفة بالله - تعالى - باعتبارها الأساس لباقي الفرائض، فهي أفضلها رتبةً وأعلىها منزلةً كما تنصّ عليه الآثار:

«سأل رجل رسول الله ﷺ عن أفضل الأعمال، فقال: العلم بالله والفقّه في دينه، وكرّهما عليه، فقال: يا رسول الله، أسألك عن العمل فتخبرني عن العلم! فقال ﷺ: إنّ العلم ينفعك معه قليل العمل، وإنّ الجهل لا ينفعك معه كثير العمل» [ورام بن أبي فرائس، تنبيه الخواطر ج 1، ص 82]. وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ أفضل الفرائض وأوجبها على الإنسان معرفة الربّ، والإقرار له بالعبوديّة» [الخزاز القميّ، كفاية الأثر، ص 258].

ثالثاً - آثار معرفة الله تعالى

تترتّب على معرفة الله - تعالى - جملةٌ من الآثار التي يظهر بعضها على الجوارح وأخرى على الجوانح؛ لأنّ للايمان بالله ومعرفة محلاً في العقل ومحلاً في القلب ومحلاً في الجوارح، وفيما يلي بعض من تلك الآثار:

الأثر الأوّل: محبة الله تعالى

المحبة هي ثمرة المعرفة، وبينها وبين المعرفة تلازمٌ في الشدة والضعف والزيادة والنقصان، وتعدّ المحبة بالنسبة لباقي الآثار بمنزلة الأصل، والباقي فرع لها، والعلاقة بالله - تعالى - إذا كانت قائمة على أساس المحبة فهي تمثل أعلى مراتب العلاقة بعيداً عن عامل الخوف منه - سبحانه - أو الطمع فيما عنده.

وأما معنى محبة الله فهي بمعنى: إثارة عزّه على كلّ ما سواه، وهي أمرٌ فطريٌّ كما هو أصل المعرفة؛ وذلك لأنّ النفس الإنسانية تميل بفطرتها إلى الجمال والكمال، والأصل فيهما هو الله سبحانه؛ فكلّ من يجعل محبته في غير الله - تعالى - فقد أخطأ الطريق، وربما طال خطؤه العمر كلّهُ؛ لأنّ المحبوب الحقيقي الذي يستحقّ المحبة حصراً هو الله تعالى، أو كلّ ما يمتّ إليه من رسولٍ أو كتابٍ أو دينٍ أو زمانٍ أو مكانٍ أو غير ذلك، فمن صرف المحبة لغيره فقد ضلّ؛ ولذا وصف الإمام الصادق عليه السلام قلوب العشاق بأنّها: «قلوبٌ خلت عن ذكر الله، فأذاقها حبّ غيره» [الصدوق، الأمالي، ص 765].

وإليك من الآيات والروايات المؤكدة لحقيقة الارتباط بين المعرفة والمحبة:

1- قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: 165].

2- وقال الإمام الحسن عليه السلام: «من عرف الله أحبه» [وزّام، تنبيه الخواطر، ج 1، ص 52].

3- وقال الإمام زين العابدين عليه السلام: «إلهي، ما ألدّ خواطر الإلهام بذكري على القلوب، وما أحلى المسير إليك بالأوهام في مسالك الغيوب، وما أطيب طعم حبّك، وما أعذب شرب قربك، فأعذنا من طردك وإبعادك، واجعلنا من أخصّ عارفيك» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 94، ص 151].

4- وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «نجوى العارفين تدور على ثلاثة أصول: الخوف والرجاء والحب، ودليل الرجاء الطلب، ودليل الحب إيثار المحبوب على ما سواه... وإذا تجلّى ضياء المعرفة في الفؤاد هاج ريح المحبة، وإذا هاج ريح المحبة استأنس في ظلال المحبوب، وآثر المحبوب على ما سواه» [الصدوق، الأمالي، ص 765].

ولذا يجب أن يكون الله ورسوله أحبّ إلى المسلم من كل أمواله وأولاده وتجارته، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [سورة التوبة: 24].

بل لا بدّ أن يرجح حبهما على حبّ النفس، فقد روي عن النبي ﷺ قال: «ثلاث من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحبّ إليه ممّا سواهما، وأن يحبّ المرء لا يحبه إلاّ الله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار» [ابن الأثير، جامع الأصول 1: 237، رقم 20].

الأثر الثاني: خوف الله ﷻ وخشيته

الخوف هو توقّع مكروهٍ عن أمارّة مظنونّةٍ أو معلومةٍ، كما أنّ الرجاء والطمع توقّع محبوبٍ عن أمارّة مظنونّةٍ أو معلومةٍ، والخوف من الله لا يراد به ما يخطر بالبال من الرعب كاستشعار الخوف من الأسد، بل يراد به الكفّ عن المعاصي واختيار الطاعات؛ ولذلك قيل لا يعدّ خائفاً من لم يكن للذنوب تاركاً. والتخويف من الله - تعالى - هو الحثّ على التحرز، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ﴾، وأما الخشية فهي خوفٌ يشوبه تعظيمٌ، وأكثر ما يكون ذلك عن علمٍ بما يخشى منه؛ ولذلك خصّ العلماء بها في قوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾. [الراغب الأصفهاني، مفردات الراغب، ص 149 و161]

لا شك أنّ ثمة رابطةً وثيقةً بين المعرفة بالله وبين خوفه أو خشيته تعالى، أمّا الخوف فلأنّ من يعرفه - سبحانه - بقدرته وعدله وانتقامه من المسيئين والمجرمين سوف يحصل له الخوف من عقابه إذا خالف أمره عز وجل، فهو نظير من يعرف بوجود الأسد، فلا شكّ في حصول الخوف له، بعكس ما لو جهل بوجوده. وأمّا الخشية التي هي درجةٌ عاليةٌ من الخوف فلأنّ من يعرف عظّمته وكبرياه يشعر بالخشية بشكلٍ طبيعيٍّ؛ ولذا قرن القرآن بين الخشية والعلم فقال: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [سورة فاطر: 28]. والمراد بالخشية والعلم هي الخوف مع التعظيم، والمراد بالعلماء العلماء بالله، وهم الذين يعرفون الله - سبحانه - بأسمائه وصفاته وأفعاله معرفةً تامّةً [الطباطبائي، الميزان، ج 17، ص 43].

وإليك بعض الروايات المؤكدة لهذه الحقيقة أيضًا:

- 1- قال رسول الله ﷺ: «من كان بالله أعرف كان من الله أخوف» [جامع الأخبار: 258].
- 2- وقال الإمام علي عليه السلام: «أعلم الناس بالله أكثرهم خشيةً له» [الأمدي، غرر الحكم، ص 3157].
- 3- وقال عليه السلام: «أعلم الناس بالله - سبحانه - أخوفهم منه» [المصدر السابق، ص 3121].
- 4- وقال عليه السلام: «عجبت لمن عرف الله كيف لا يشتدّ خوفه؟» [المصدر السابق، ص 6261].

الأثر الثالث: الرغبة فيما عند الله تعالى

الرغبة هي وليدة المعرفة؛ لأنّ الإنسان بعد أن تحصل له المعرفة بشيءٍ يميل قلبه إليه فيطلبه ويرغب فيه أو فيما عنده، فالرغبة إذن من أعمال القلب،

والفرق بينها وبين المحبة المذكورة آنفاً هو أنّ الرغبة ميل القلب لما عند الله من الثواب والأجر والآخرة، وأمّا المحبة فهي أيضاً ميل القلب، ولكنّه ميلٌ لنفس الذات الإلهية لا لما عندها من الأجر والثواب.

ولذا وردت بها الأخبار التي تشير إلى الرابطة بين المعرفة والرغبة:

1- قال رسول الله ﷺ: «قال داود عليه السلام: يا رب! حقّ لمن عرفك ألاّ يقطع رجاءه منك» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 189 ح 5].

2- وقال الإمام عليّ عليه السلام: «ينبغي لمن عرف الله - سبحانه - أن يرغب فيما لديه» [الأمدي، غرر الحكم، ص 10935].

وقال عليه السلام: «عجبت لمن عرف ربّه كيف لا يسعى لدار البقاء!» [المصدر السابق، ص 6265].

الأثر الرابع: العمل والطاعة

بعد المحبة والخشية والرغبة - وكلّها من أعمال القلوب - يأتي الأثر الرابع؛ ليجسد هذه الأعمال القلبية؛ لتظهر على الجوارح في مقام العمل، أي لتجسد المعرفة وتسطع على جوارح الإنسان، فتأخذ كلّ جارحة حظّها من المعرفة والإيمان؛ لأنّ للجوارح حظّاً من الإيمان، وقد دلّت على ذلك النصوص الشريفة:

1- قال الإمام زين العابدين عليه السلام: «ما العلم بالله والعمل إلاّ إلفان مؤتلفان؛ فمن عرف الله خافه وحثّه الخوف على العمل بطاعة الله، وإنّ أرباب العلم وأتباعهم الذين عرفوا الله فعملوا له ورغبوا إليه، وقد قال الله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [سورة فاطر: 28]» [الكليني، الكافي، ج 8، ص 237 ح 25].

- 2- قال رسول الله ﷺ: «من عرف الله وعظّمه منع فاه من الكلام، وبطنه من الطعام، وعفا نفسه بالصيام والقيام» [المصدر السابق، ج 2، ص 237 ح 25].
- 3- وفيما نسب إلى الإمام الصادق عليه السلام قال: «التقوى ماءٌ ينفجر من عين المعرفة بالله تعالى، يحتاج إليه كلّ فنٍّ من العلم، وهو لا يحتاج إلّا إلى تصحيح المعرفة بالخمود تحت هيبة الله وسلطانه» [الصادق، مصباح الشريعة: 377؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 70، ص 294 ح 40].

الأثر الخامس: التوحد

من آثار المعرفة بالله - تعالى - القرب منه، والتوحد بمعنى صيرورة الإنسان مظهرًا للأسماء والصفات الإلهية، وخلافته فيها، والبعد عن الخلق، أي الاستثناس بالخالق والوحشة من المخلوقين، والابتعاد والعزلة عن أخلاقهم الرديّة، وإن كان مخالطهم بأبدانهم وأجسادهم، ولعلّ الحديث الشريف التالي يشير إليه:

قال الإمام عليّ عليه السلام: «من عرف الله توحد» [الأمدي، غرر الحكم، ص 7829].

الأثر السادس: الزهد في الدنيا

تقدّم في الأثر الثالث أنّ من آثار المعرفة بالله الرغبة فيما عنده، فإذا حصلت الرغبة فيما عنده حصل الزهد فيما سواه؛ لأنّ الدنيا والآخرة صرتان لا تجتمعان، أو هما كالمشرق والمغرب، كلّما اقترب الإنسان من أحدهما ابتعد عن الآخر، وهذا ما أشارت إليه الأخبار التالية:

1- قال الإمام عليّ عليه السلام: «يسير المعرفة يوجب الزهد في الدنيا» [الأمدي، غرر الحكم، ص 10984].

2- وقال عليه السلام: «من صحّت معرفته انصرفت عن العالم الفاني نفسه وهمّته» [المصدر السابق، ص 9142].

3- وقال عليه السلام: «ثمرَةُ المعرفة العزوف عن دار الفناء» [المصدر السابق، ص 4651].

4- وقال الإمام زين العابدين عليه السلام: «إنَّ جميع ما طلعت عليه الشمس في مشارق الأرض ومغاربها، بحرّها وبرّها وسهلها وجبلها عند وليّ من أولياء الله وأهل المعرفة بحقّ الله كفيء الظلال» [الحرّاني، تحف العقول، ص 391].

5- وقال عليه السلام: «إنَّ أعلم النَّاس بالله أخوفهم لله، وأخوفهم له أعلمهم به، وأعلمهم به أزهدهم فيها» [القمي، تفسير القمي، ج 2 ص 146].

الأثر السابع: التواضع لله تعالى

من ثمرات المعرفة بالله وبِعظمتِهِ التواضع له ولخلقه وترك الترفع عليهم؛ إذ الترفع والكبرياء رداؤه وهو لا يليق إلا به سبحانه؛ ولذا يقول الإمام علي عليه السلام: «لا ينبغي لمن عرف عظمة الله أن يتعظّم؛ فإن رفعة الذين يعلمون ما عظمة الله أن يتواضعوا له» [الكليبي، الكافي، ج 8، ص 390 ح 586].

الأثر الثامن: التسليم لقضاء الله والرضا به

من ثمرات المعرفة التسليم، وهو أمرٌ مهمٌّ في حياة الإنسان؛ لأنّه يورثه القناعة والراحة في الحياة والانبساط في أقسى الظروف وأشدّها ممّا يهون عليه الخطوب والأهوال، وبذلك نطق الآثار:

1- قال الإمام الباقر عليه السلام: «أحقّ خلق الله أن يسلم لما قضى الله» [من عرف الله] [المصدر السابق، ج 2، ص 62 ح 9].

2- قال رسول الله ﷺ: «قال الله عزّ وجلّ: علامة معرفتي في قلوب عبّادي حسن موقع قدرتي، ألا أشتكى ولا أستبطنى ولا أستخفي» [المتقي الهندي، كنز العمال، ج 1: 129 ح 606].

الأثر التاسع: السهر بذكر الله

من ثمرات المعرفة الاشتغال بذكر الله في الليل والنهار، ولا سيما السهر بذلك؛ لأنه أقرب إلى الخلوة بالحق والابتعاد عن الخلق، وإليه تشير بعض الأحاديث:

1- قال الإمام عليّ عليه السلام: «سهر العيون بذكر الله خلصان العارفين، وحلوان المقربين» [الآمدي، غرر الحكم، ص 5612].

2- ومما ناجى به الباري - تعالى - داود عليه السلام: «... يا داود، إنّ العارفين كحلوا أعينهم بمرود السهر، وقاموا ليلهم يسهرون يطلبون بذلك مرضاتي» [الديلمي، إرشاد القلوب، ص 86].

الأثر العاشر: كثرة الدعاء

المعرفة تورث كثرة الطلب والدعاء؛ إذ يطلب العبد من الغني المطلق الذي لا يخل في ساحته:

1- قال الإمام عليّ عليه السلام: «أعلم الناس بالله أكثرهم له مسألة» [الآمدي، غرر الحكم، ص 3260].

2- وقال عليه السلام: «إلهي، كيف أدعوك وقد عصيتك؟! وكيف لا أدعوك وقد عرفتك؟!» [الشهيد الأول، المزار، ص 270].

3- وقال الإمام زين العابدين عليه السلام: «يا من أنس العارفين بطيب مناجاته، وألبس الخائطين ثوب مولاته» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 91، ص 157].

والمعرفة تؤدي إلى الاستجابة:

1- قال عليه السلام: «لو عرفتم الله - تعالى - حق معرفته لزالتم بدعائكم الجبال» [الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 8، ص 156].

2- وقال ﷺ: «لو عرفتم الله ﷻ حق معرفته لمشيتم على البحور، ولزالت بدعائكم الجبال. ولو خفتهم الله حق خوفه لعلمتم العلم الذي ليس معه جهلٌ، ولكن لم يبلغ ذلك أحدٌ، قيل: يا رسول الله، ولا أنت؟ قال: ولا أنا، الله - عز وجل - أعظم من أن يبلغ أحدٌ أمره» [المتقي الهندي، كنز العمال، ج 3: ص 144].

د - موانع معرفة الله تعالى

ثمة موانع تحوّل دون معرفة الله ﷻ، وهي تختلف باختلاف مراتب المعرفة، فبعضها يجب أصل المعرفة عن الظهور في صفحة النفس وهو الكفر بالله العظيم، وبعضها يجب المراتب المتوسطة أو العالية من المعرفة، وهذا ما يحصل لدى المؤمن حسب درجة اعتقاده وإيمانه، والجامع بين هذه المراتب هو الغفلة التي تُبعد الإنسان وتحجبه عن معرفة الله - سبحانه - بشكلٍ عامٍّ. وإليك الإشارة إلى بعض هذه الموانع الواردة في النصوص الدينية، وذلك على جهة الاختصار:

أولاً: الكفر والشرك بالله تعالى

لا شك أنّ الكفر - وهو الجحود - على طرف النقيض مع الإيمان والمعرفة بالله والإقرار بوجوده - سبحانه - لعدم إمكان اجتماع النقيضين، وعليه يكون وجود الكفر مانعاً من المعرفة بالله، وكذلك الشرك هو على طرف النقيض من المعرفة التوحيدية، فيكون وجوده مانعاً من هذه المعرفة؛ ولذا يعتبران الحجاب الأكبر، لكنّه سرعان ما يزول ساعة العسرة والاضطرار عندما تتجلى الفطرة وتنشع عنها سحائب الغفلة، قال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 65]. وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمْ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ [سورة الأنعام: 40 و41].

ثانيًا: الجهل بالنفس

ثمة ارتباط وثيق بين معرفة النفس ومعرفة الله؛ وذلك لأن من عرف أن نفسه الفقيرة إلى الله سبحانه، المملوكة له ملكًا لا تستقل بشيءٍ دونه؛ عرف من خلال ذلك أن له خالقًا وموجدًا يرفع فقره، وقد أوجده من العدم، فإن العلم النفساني بالنفس وقواها وأطوار وجودها يعدّ من العيان والعلم الحضورّي، فإذا اشتغل الإنسان بالنظر إلى آيات نفسه، وشاهد فقرها إلى ربّها، وحاجتها في جميع أطوار وجودها؛ وجد نفسه متعلّقةً بالعظمة والكبرياء، فتكون المعرفة بالنفس والآيات الأنفسية موصلةً للمعرفة بالربّ. [انظر: الطباطبائي، الميزان، ج 6، ص 171 و175، بتصرّف]

ويقول السيد الطباطبائي: «أما طريق معرفة النفس هو أن يوجّه الإنسان وجهه للحقّ سبحانه، وينقطع عن كلّ صارفٍ شاغلٍ عن نفسه إلى نفسه حتّى يشاهد نفسه كما هي، وهي محتاجةٌ لذاتها إلى الحقّ سبحانه، وما لهذا شأنه لا تنفك مشاهدته عن مشاهدة مقومّه. فإذا شاهد الحقّ - سبحانه - عرفه معرفةً ضروريّةً، ثمّ عرف نفسه به حقيقةً؛ لكونها قائمة الذات به سبحانه، ثمّ يعرف كلّ شيءٍ به تعالى» [الطباطبائي، رسالة الولاية، ص 192].

ويقول المازندرانيّ حول هذه المعرفة التي تسمّى المعرفة بالصدّ: «أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، يعني عرف ربّه بصدّ ما عرف به نفسه لا بمثله؛ لامتناع التشبيه، فمن عرف نفسه بالحدوث والإمكان والعجز والجهل مثلاً، عرف ربّه بالقدم والوجود والقدرة والعلم، فإنك إذا تفكّرت في انتقالاتك من مقدارٍ إلى مقدارٍ، وفي ترقّياتك من مرتبة الطفوليّة إلى سنّ الوقوف؛ علمت أنّ ذلك مستندٌ إلى قادرٍ مدبّرٍ بحكمته، وأنك مخلوقٌ مقهورٌ تحت حكمه وقدرته» [المازندراني، شرح الكافي الأصول والروضة، ج 3، ص 30].

وكما أنّ المعرفة بالنفس توصل إلى المعرفة بالربّ، فكذلك العكس صحيحٌ أيضاً، فثمة علاقةٌ بين الجهل بالنفس والجهل بالله سبحانه، فمن جهل نفسه فقد جهل ربّه، قال الإمام عليّ عليه السلام: «عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربّه؟!» [الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 329]. وقال أيضاً: «أعظم الجهل جهل الإنسان أمر نفسه» [المصدر السابق، ص 118] وقال أيضاً: «من لم يعرف نفسه بعد عن سبيل النجاة، وضبط في الضلال والجهالات» [الريشهري، ميزان الحكمة، ج 3، ص 1876].

ثالثاً: ارتكاب الذنوب

لا شك أنّ المعصية تحجب القلب عن المعرفة؛ لما تسببه من ظلماتٍ للقلب، فإنّ القلب كالمراة التي إذا تكدّرت لا تنطبع فيها الصور، وأتى للقلب المكبّل بالشهوات أن يعرف الحقّ وهو رهين الباطل. قال الإمام زين العابدين عليه السلام في دعائه الذي رواه أبو حمزة الثمالي: «وإنّ الراحل إليك قريب المسافة، وإنّك لا تحجب عن خلقك إلا أن تحجبهم الأعمال دونك» [الطوسي، مصباح المتهدّد، ص 583].

رابعاً: الغفلة

وهي ذات مراتب، فربّما أدّت بعض مراتبها إلى الكفر، وربّما أدّت إلى المعصية، وربّما أدّت إلى الانشغال بالمباح فيكون ذلك حجاباً دون المعرفة، وإن لم يرتكب صاحبها ذنباً شرعاً. وبشكلٍ عامّ فإنّ الغفلة أسّ الداء وأصله، وهي الطامة الكبرى التي تدع الإنسان منشغلاً بالدنيا معرضاً عن الآخرة. قال الإمام عليّ عليه السلام في دعائه له علّمه لنوفّ البكالي: «إلهي، تناهت أبصار الناظرين إليك بسرائر القلوب، وطالعت أصغى السامعين لك نجيات الصدور، فلم يلق أبصارهم ردّ دون ما يريدون، هتكت بينك وبينهم حُجب الغفلة، فسكنوا في نورك وتنقّسوا بروحك» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 94، ص 94].

الخاتمة

نخلص من خلال ما تقدّم من البحث إلى النتائج التالية:

1- تجب معرفة الله - تعالى - وجوباً عقلياً، بل يعدّ تحصيلها والنظر فيها أوّل الواجبات وأهمّها، إمّا من باب دفع الضرر المحتمل، وإمّا من باب شكر المنعم، وإمّا من باب المملوكيّة للمالك الحقيقيّ.

2- تعدّ المعرفة بالله - تعالى - أشرف المعارف وأفضلها؛ وذلك لأنّ الكمال الحقيقيّ للإنسان إنّما يتحقّق بالقرب منه سبحانه، والقرب منه يتوقّف على معرفته. هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنّ هدف الخلقة يكمن في معرفته سبحانه، أو في عبادته، وهي تتوقّف على معرفته بلا شكّ.

3- تترتّب على معرفة الله - تعالى - جملةٌ من الآثار التي يظهر بعضها على الجوارح، وبعضها على الجوانح، كمحبّته - تعالى - وخشيته، والعمل بطاعته والرغبة فيما لديه وغيرها.

4- ثمة موانع تحول دون معرفة الله عزّ وجلّ كاللجود والمعصية ونحوها، وهي تختلف باختلاف مراتب المعرفة.

5- يعدّ اسم الجلالة الاسم الجامع لجميع الأسماء الحسنی (التسعة والتسعين أو الثلاثمئة والستين)، وقد امتاز عن سائر الأسماء بخواصّ منها: أنّه علمٌ على الذات المقدّسة يختصّ بها، فلا يطلق على غيره - تعالى - حقيقةً ولا مجازاً. ومنها: أنّه دالٌّ على الذات، وباقي الأسماء لا يدلّ آحادها إلا على آحاد المعاني، كالقادر على القدرة، والعالم على العلم، وغير ذلك.

6- وقع الخلاف في أنّ اسم الجلالة اسم جامدٌ أو مشتقٌّ على قولين، كما اختلف القائلون باشتقاقه في منشأ هذا الاشتقاق على أقوالٍ كثيرةٍ.

7- وقع الخلاف في أنّ اسم الجلالة علمٌ خاصٌّ به سبحانه، أو أنّه اسم جنسٍ للواجب بالذات ولُكنّه منحصرٌ في الفرد كلفظ (الشمس) و(القمر) ونحوهما؛ على قولين في المسألة.

8- اختلف المتكلمون في أنّ اسم الجلالة هل هو عين المسمّى أو غيره؟ فذهب أكثر الأشاعرة إلى العينية، وذهب الإمامية والمعتزلة إلى المغايرة.

قائمة المصادر

1. ابن الأثير، المبارك بن محمد، جامع الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، 1972.
2. ابن سينا، الحسين، التعليقات، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1379 هـ ش.
3. الحلي، ابن فهد، عدّة الداعي، بيروت، دار الكتب الإسلامية، 1987.
4. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر ادب حوزة، 1405 هـ.
5. البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام، قم، مكتبة المرعشي النجفي، 1387 هـ ش.
6. الأحسائي، محمد، عوالي اللثالي، تحقيق مجتبي العراقي، قم، مطبعة سيّد الشهداء، 1403 هـ.
7. الآمدي، عبد الواحد، غرر الحكم، قم، دار الكتاب الإسلامي، 1410 هـ.
8. الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء، بيروت، دار الفكر، 1987.
9. البخاري، محمد، صحيح البخاري، القاهرة، دار طوق النجاة، 1986.
10. الفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، باكستان، دار المعارف النعمانية، 1981.
11. الحائري، كاظم، أصول الدين، دار البشير، ط 2، 1425 هـ.
12. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم المقدسة 1414 هـ.
13. الحرّاني، حسن، تحف العقول، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1404 هـ.
14. الحويزي، عبد علي، نور الثقلين، قم، إسماعيليان، 1370 هـ ش.
15. الخزاز القمي، علي بن محمد، كفاية الأثر، قم، الحيام، 1401 هـ.
16. الخوي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار الزهراء للطباعة، 1975.
17. الديلمي، حسن بن محمد، إرشاد القلوب، قم، الشريف الرضي، 1371 هـ ش.
18. الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، قم، هجرت، 1414 هـ.

19. الزبيدي، محمد بن مرتضى، تاج العروس، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1414 هـ.
20. الشهيد الأول، محمد بن مكي، المزار، قم، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، 1410 هـ.
21. الشيرازي، محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، قم المقدسة، مكتبة المصطفى، 1378 هـ.ش.
22. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، تحقيق هاشم الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1387 هـ.ش.
23. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الأمالي، قم، مؤسسة البعثة، 1417 هـ.
24. الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، بيروت، مؤسسة أم القرى، 1421 هـ.
25. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إسماعيليان، 1374 هـ.ش.
26. الطبرسي، أحمد، الاحتجاج، مشهد، نشر المرتضى، 1378 هـ.ش.
27. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، بيروت، مؤسسة الأعلوي، 1989.
28. الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجد، بيروت، مؤسسة الأعلوي، 1987.
29. الفاضل المقداد، مقداد بن عبد الله، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تصحيح السيد مهدي رجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1405 هـ.
30. الفخر الرازي، محمد، التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420 هـ.
31. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي الخزومي، قم، أسوة، 1383 هـ.ش.
32. الفيض الكاشاني، محمد، الكلمات المكنونة، قم، مؤسسة بيدار، 1358 هـ.ش.

33. الفيومي، أحمد بن محمد علي، المصباح المنير، بيروت، دار القلم، 1413 هـ.
34. القمي، علي، تفسير القمي، تحقيق طيب الموسوي الجزائري، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1389 هـ ش.
35. الكليسي، محمد، أصول الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1365 هـ ش.
36. المازندراني، المولى صالح، شرح أصول الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1388 هـ ش.
37. المتقي الهندي، علي، كنز العمال، تحقيق بكرى حياتي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 هـ.
38. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1405 هـ.
39. الحزائي، حسن، تحف العقول، تحقيق علي أكبر غفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1404 هـ.
40. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، 1409 هـ.
41. مصباح يزدي، محمدتقي، تعليقة على نهاية الحكمة، قم، مؤسسة طريق الحق، 1415 هـ.

العلاقة بين العدل والحكمة الإلهيين وآثارهما التكوينية والتشريعية

ياسين بن جابو*

الخلاصة

تعدّ صفتا العدل والحكمة من أهم مباحث الصفات الإلهية التي أثارت الكثير من النقاش، ونالت النصيب الأوفر من الاستفهام، ولا زالت مثاراً للكثير من الإشكالات، إذ يشكل عليهما في الأساس من الناحية المفهومية، وأنهما صفتان متقاربتان إلى حدّ كبيرٍ ومرتبطتان ترابطاً وثيقاً، حتّى أنّه قد يخلط الكثير من المحقّقين بينهما، بل قد لا يفرّق بينهما الكثير، فتؤخذان على أنّهما لفظتان مترادفتان تعبّران عن صفةٍ واحدةٍ، في حين يعتبرهما البعض صفتين متباينتين. فما حقيقة هاتين الصفتين؟ وما العلاقة بينهما؟ بالنسبة لظهور هاتين الصفتين في مجال التكوين؟ فإنّه يستلزم كون النظام

(* ياسين بن جابو، الجزائر، باحث في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية.

أحسن وأصلح أن تكون جميع موجودات العالم مصاديق لما يندرج تحت مقولات الكمال والخير والحسن والهدفية... لا ما يناقضها، بيد أننا قد نصطدم في العالم بظواهر وحوادث توصف بالنقص والشرّ والقبح والعبث، على غرار المصائب والبلاءات والكوارث الطبيعيّة والأمراض والتبعيض في الخلقة.

أمّا في مجال التشريع، فالتشريعات تستلزم أن تكون وفقاً للنظام الأكمل من حيث تناسب التشريعات وأهداف خلقة الانسان، ولكن يبدو في بعض التشريعات أنّ فيها نوعاً من الظلم، كعدم المساواة بين الرجل والمرأة في كثيرٍ من التشريعات كما في الإرث والشهادة والقيومة، وجزاء غير متكافئ، كقبول توبة المذنبين وغفران ذنوبهم، أو شفاعة الشافعين، أو عدم تناسب العمل والجزاء أحياناً، فكيف يمكن توجيه ما يبدو ظاهراً أنه نقص وشرّ وعبث في ظلّ اتّصافه - تعالى - بصفتي العدل والحكمة، والتوفيق بينهما، لتبرز حقيقة تجلّيها لهاتين الصفتين الكماليتين؟

بحسبنا كلّ هذه الإشكالات وغيرها باستقصاء مختلف آراء والمتكلمين المحقّقين وتحليلها ومناقشتها، وردّ ما نرى أنه يعارض العقل أو القرآن وما صحّ من الأخبار، وتوصّلنا أخيراً إلى القول في حقيقة العدل والحكمة الإلهيّة والعلاقة بينهما، وأنهما ليستا صفتين مترادفتين، ولا متفاوتتين بالكامل، بل هناك ترتّب طويّ بينهما؛ إذ إنّ الحكمة صفةٌ تجمع بين مقامي الذات والفعل، وهي أوسع من العدل الذي هو صفة فعل، ومن شؤون كونه - تعالى - حكيمًا. فيما يخصّ الآثار التكوينيّة والتشريعيّة والجزائيّة، أشرنا إلى أنها لا تعدّ ولا تحصى، وأنّه ليس هناك من موجودٍ إلّا وتضمّن الكثير من آثار حكمته وعدله سبحانه وتعالى، لهذا فقد ذكرنا بعض المصاديق الكليّة لهذه الآثار التي تتفرّع عليها مصاديق جزئيّة.

ثمّ أشرنا إشارةً عابرةً إلى كيفية التوفيق بين ما يبدو من بعض الآثار أنّه يتعارض وعدله سبحانه وتعالى، كمسألة الشرور، وذكرنا بعض الحكم التي توجّه بعض الشرور والبلاءات.

المفردات الدلالية: الصفات الإلهية، العدل، الحكمة، الآثار التكوينية، الآثار التشريعية.

التمهيد

يعدّ مبحث الصفات الإلهية من المباحث الفلسفية والعقدية المهمة التي حازت على اهتمامٍ خاصٍّ من لدن الفلاسفة والمتكلمين والمحققين في العالم الإسلامي وفي غيره على طول التاريخ، إذ تناولوه بكثيرٍ من البحث والتمحيص. ويأتي في صدارة هذه الصفات صفتا العدل والحكمة اللتان أثارتا الكثير من النقاش، ونالتا النصيب الأوفر من الاستفهام، وأثيرت حولهما الكثير من الإشكالات.

تتمثّل أهميّة هذا البحث في أنّه كلّما كان فهم هاتين الصفتين صحيحًا ودقيقًا، كانت معرفتنا للمولى وتوحيدنا له عزّه خاليًا من الشوائب، ومنزّهاً عن كلّ ما يחדش كماله تبارك وتعالى، وبهذا نستطيع أن نفهم الكثير من الأمور والقضايا والشبهات التي يطرحها المشكّكون كمسألة الشرور وكيف تصدر عن المولى عزّه، وشبهة الظلم والتمييز في بعض التشريعات... إلخ؛ لهذا سنهدف إلى إعطاء نظرة صحيحة ودقيقة لحقيقة العدل والحكمة، تتناسب والعقل السليم والقطعي من النصوص.

وسنحاول في هذه الدراسة الموجزة أن نتناول أهمّ هذه الإشكالات بالدراسة والتمحيص، وستكون خطوتنا الأولى ببحتٍ مفهوميٍّ لصفتي العدل الحكمة في أمهات كتب اللغة، وبيان معانها الاصطلاحية عند العلماء ومشاهير متكلمي المذاهب وزعمائهم، وبعد أن نذكر الآراء المختلفة المتناقضة أحيانًا، نخلص إلى التعريف الاصطلاحية الأنسب لهما، ونستنتج من خلال ذلك العلاقة بينهما.

ثم ننتقل بعد ذلك إلى ذكر آثارهما التكوينية والتشريعية والجزائية، ولكثرتها واستحالة إحصائها جميعها سنورد أمثلةً كليّة لها.

أولاً: التعريفات

1 - العدل

أ - لغةً:

العدل والعدالة والمعادلة بمعانٍ عدّةٍ منها: الْقَصْدُ فِي الْأُمُورِ وَهُوَ خِلَافُ الْجُورِ، وَالْعَدْلُ وَالْعَدْلُ يَتَقَارَبَانِ، (عَدْلٌ) الشَّيْءُ بِالْكَسْرِ مِثْلُهُ مِنْ جِنْسِهِ أَوْ مَقْدَارِهِ فِيمَا يَدْرِكُ بِالْحَاسَّةِ كَالْمُوزَوْنَاتِ وَالْمَعْدُودَاتِ وَالْمَكِيلَاتِ، وَ(عَدْلُهُ) بِالْفَتْحِ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ مِنْ غَيْرِ جِنْسِهِ، فِيمَا يَدْرِكُ بِالْبَصِيرَةِ كَالْأَحْكَامِ [الفيومي، المصباح المنير، ج 2، ص 396]، وَالْمَسَاوَاةُ وَالْمُضَايِفَةُ [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ج 1، ص 555]، وَقِيَمَةُ الشَّيْءِ وَمِثْلُهُ، وَرَجُلٌ عَدْلٌ، هُوَ الَّذِي لَا يَمِيلُ بِهِ الْهَوَى فَيَجُورَ فِي الْحُكْمِ، وَهُوَ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ سُمِّيَ بِهِ فَوُضِعَ مَوْضِعَ الْعَادِلِ، وَهُوَ أَبْلَغُ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ جُعِلَ الْمُسَمَّى نَفْسُهُ عَدْلًا، وَالْعَدْلُ الْحُكْمُ بِالْحَقِّ. [ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 430]

هذه المعاني الكثيرة والمتقاربة جاءت في معنى العدل، وكان منها معنى المساواة والحكم بالحق وعدم الجور، وهذه المعاني هي الأقرب والأكثر توافقاً مع ما ترومّه في هذا البحث كما نرى في التعريف الاصطلاحي.

ب - اصطلاحاً

في حدود ما تقصينا من التعاريف المختلفة التي وردت على لسان المتكلمين - خاصة المتقدمين منهم أرباب الفرق الكلامية العدلية (الشيعة بمختلف طوائفهم ومن وافقهم من المعتزلة) - يمكن القول إن كلمة جلهم اتفقت على تعريفين رئيسين:

- العدل هو تنزيه ذات الباري عز وجل عن فعل القبيح والإخلال بالواجب.

[السيوري، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص 75؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ص 253؛ الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 84؛ المفيد، النكت الاعتقادية، ص 32؛ العلامة الحلي، نهج الحق، ص 85، الباب الحادي عشر، ص 25؛ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 82]

- العدل هو أن يثيب على الحسنة، ويعاقب على السيئة. [الشيخ الصدوق،

الاعتقادات، ص 69]

وبعد الرجوع إلى الروايات الشريفة لأهل البيت عليهم السلام، وجدنا أنّ التعريفين المذكورين أنّما مقتبس من تلك الروايات النورانية للأئمة عليهم السلام، وخاصة كلمات مولى الموحدون الإمام علي عليه السلام.

فبالنسبة إلى التعريف الأول، جاء في نهج البلاغة: «وَسُئِلَ عَنِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ، فَقَالَ: التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ، وَالْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهَمَهُ» [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 20، ص 228]. ويشابه هذا المعنى ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسُبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَمْ يَكَمْ عَلَيْهِ» [الصدوق، التوحيد، ص 96]. فإذا تمعنا في معنى الروايتين فسنجد أنّ التعريفين المذكورين ما هما إلا تفسيراً وشرحاً لهاتين الروايتين، فالإتهام في الرواية الأولى «العدل ألاّ تتهمه» والإتهام معناه نسبة فعلٍ قبيحٍ إلى شخصٍ معيّن، والقبيح يشمل ترك الفعل الواجب والضروريّ أيضاً، هذا فيما إذا تعلق الأمر بالمخلوق، فما بالك بالخالق الكامل المطلق؟! فلا يجوز أن ننسب إليه عز وجل فعل ما يُلاحظ فيه أدنى حدّ من القبح، أو ترك ما تلاحظ فيه أدنى ضرورة؛ إذ أنّ ذلك قبيحٌ خاصّةً إذا تعلق بالمولى عز وجل، كذلك معنى «ما لا ملك عليه» في الرواية المنقولة عن الإمام الصادق عليه السلام، إذ إنّ الله - سبحانه وتعالى - لا يلوم الإنسان ولا يحاسبه إلا على فعل ما يعدّ قبيحاً ذاتاً، وسنأتي لاحقاً إلى تفصيل هذه التعاريف.

التعريف الثاني كذلك مستشَفٌّ من رواية للإمام موسى بن جعفر عليه السلام:

« والحمد لله رب العالمين ... العَدْلُ الَّذِي لَا يَجُورُ » [المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 296]، وقد جاءت روايات كثيرةٌ ومستفيضةٌ بنفس لفظ هذه العبارة أو معناها، وعند تحليلنا لهذه العبارة، فإنَّ «لا يجور» بمعنى أن لا يظلم ويعطي كل ذي حقَّ حقَّه، وذلك بأن يجازي المحسن على إحسانه ويعاقب المسيء على إساءته، أو كما جاء في التعريف الاصطلاحيّ الذي أوردناه. وبذلك يتّضح أنّ ما ذكر من تعريفٍ للعدل مستنبطٌ من الروايات الشريفة لأهل بيت العصمة عليهم السلام، ونحن بإشارتنا إلى هذه النقطة، لا نعني إنكاراً على المتكلمين والعلماء فيما أتوا به، كيف ذلك والمنهج الكلامي يعتمد على النقل كما يستند إلى العقل، وإنّما ذكرناها إشادةً واستحساناً لما بدر منهم من اعترافٍ من هذا النبع الصافي. إضافةً إلى هذين التعريفين هناك تعاريف أخرى ذكرت هنا وهناك بين طيات الكتب الكلامية القديمة والحديثة، نذكر منها على سبيل المثال:

- العدل هو أنّه لا عبث في صنعه، ولا تفاوت في خلقه عز وجل. [الشيخ المفيد،

أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص 58]

- يراد به الاعتقاد بأنّ الله - سبحانه - لا يظلم أحداً ولا يفعل ما

يستقبحه العقل السليم. [آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص 75]

هذا بالنسبة لبعض التعاريف التي ذكرت لصفة العدل الإلهي من طرف العدالة، وهي كما ترى، فما عدا التعريف الأول ترد على بقية التعاريف إشكالات عدّة، منها أنّ كلّ ما ذكر إنّما هو من لوازم صفة العدل الإلهي ومصاديقها وليس تحديداً لها وفق المعايير المنطقية، فعدم الجور هو تعريفٌ من قبيل تعريف الأمور بأضدادها، فمجازاة المحسن ومعاقبة المسيء... كلّها من مصاديق ولوازم صفة العدل، فلا يصحّ أن تأتي تعريفاً لها فيكون المعرفُ أخصّ من المعرف، فيكون التعريف غير جامع، ولا يقال إنّ بعضها مستنبطٌ من الروايات الشريفة لأهل البيت عليهم السلام، فكيف يستشكل عليها؟ نقول

إنهم عليه السلام في الروايات المذكورة لم يكونوا في مقام بيان التعريف المنطقي لهذه الصفة حتى يشكل عليهم، وإنما كانوا يُسألون ويخاطبون طبقاتٍ مختلفةً من الناس، فيجيبون قدر ما يتحمّله السؤال، ويخاطبون كلاً حسب مستوى عقله وفهمه كما هو مشهودٌ لهم عليه السلام؛ لذلك فإنّ هذا الإشكال غير واردٍ في حقّ أئمة أهل البيت عليهم السلام؛ نعم، قد يرد على بعض المتكلمين.

ويلاحظ جلياً على هذه التعاريف أنّها تظهر هذه الصفة على أنّها من الصفات السلبية، في حين أنّ جلّ الكتب الكلامية إن لم نقل كلّها أدرجت هذا البحث منفرداً عنها، فما هو السرّ في ذلك؟ وجه ابن مخدوم ذلك في شرحه للباب الحادي عشر؛ بأنّ هذا ما جرت عليه عادة المتكلمين من العدلية، إذ إنّه وبسبب ما يحوزه هذا البحث من أهمية بالنسبة لهم، ولكثرة مقدماته وتفصيله وتشعباته، فقد أفرده باباً خاصّاً به، حتى أنّ المعتزلة سمّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد، هذا من جهة، كما يمكن كذلك تحويلها وإرجاعها إلى أفعالٍ ثبوتية وسلبية على أساس أنّ الباري عز وجل يفعل الواجب ولا يفعل القبيح، وهي غير الصفات الثبوتية والسلبية التي يذكرها المتكلمون عادةً؛ ولهذا فقد وردت في مصنّفاتٍ عدّة، منها تجريد الاعتقاد في أفعال الله لا صفاته. [ابن مخدوم، الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، ص 151]

بالنسبة للمتكلمين من غير العدلية وحسب ما استقصيناه من كتبهم الكلامية المشهورة، فإنّهم لم يتناولوا هذا البحث منفرداً، وهذا ليس بالغريب عندهم؛ إذ إنّ صفة العدل الإلهي في منظومتهم الكلامية شأنها شأن سائر الصفات الإلهية ولا تتميز عنها، على عكس العدلية الذين يولون هذه الصفة مكانةً خاصةً، ويصنّفونها ضمن أصول الدين عندهم، إضافةً لما سبق لم نجد لهذه الصفة تعريفاً عند جلّهم غير أخذها على بدايتها تارةً، أو بما هي مقابلةٌ للظلم تارةً أخرى، باستثناء القلة القليلة من الذين خصّوها

بالتعريف، ولم يشدّ ما ذكره عمدًا أوردناه من تعاريف؛ لذلك لا نرى داعيًا لذكره بسبب محدودية بحثنا وتفاديًا للتكرار.

يتّضح لدينا ممّا سبق ذكره أنّ التعريف الأوّل المذكور «العدل هو تنزيه الباري عن فعل القبيح والإخلال بالواجب»، يبقى حسب رأينا الأقرب إلى حدّ ما إلى مطابقة المعايير المشترطة في التعريف، إذ يعدّ الأشمل والأجلى، ولا ترد عليه الإشكالات المطروحة سابقًا، وأكثر من ذلك يمكن اختصاره حسب رأينا في تنزيه الباري عن فعل القبيح، وهكذا يشمل الإخلال بالواجب الذي يعدّ فعلًا قبيحًا.

الحكماء كذلك كان لهم نظرٌ في ذلك؛ فقد عرّفه الملا هادي السبزواريّ بأنّه وضع كلّ شيءٍ في موضعه، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقه [السبزواري، شرح الأسماء الحسنی، ص 172]، أمّا بالنسبة للعلامة الطباطبائيّ فيعدّ حقيقة العدل إقامة المساواة والموازنة بين الأمور، بأن يعطى كلّ من السهم ما ينبغي أن يعطاه، فيتساوى في أنّ كلّاً منها واقع موضع الذي يستحقّه. [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 12، ص 331] ويمكن القول إنّ هذين التعريفين يميلان أكثر إلى اللسان الكلامي الذي يفهمه أكثر المخاطبين على نحوٍ أسهل من الاصطلاحات الفلسفيّة التي تحتاج إلى أهل التخصّص، دليل ذلك أنّ التعريفين ينطبقان مع ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام حين سئل عن العدل والجود أيهما أفضل فقال: «العدل يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا... فَهُوَ أَشْرَفُهُمَا وَأَفْضَلُهُمَا» [نهج البلاغة، الحكمة 425، ص 58]. وهذا يتناسب مع المنهج الكلامي.

وهناك تعريفٌ للأستاذ مطهري، حيث عرّف العدل أنّه رعاية الاستحقاقات في إفاضة الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضة والرحمة لكلّ موجودٍ بما هو ممكنٌ له من الوجود وكمال الوجود [مطهري، مجموعه آثار، ج 1، ص 81 و 82]، تفصيل ذلك أنّ للممكّنات كلّها نوعًا من الإمكان في نفسها وماهيّتها

هو الإمكان العام، فإن كان هذا الإمكان كافيًا في إفاضة الوجود عليها من الواجب وجب أن توجد بلا تروٍّ، وهذا ما يسمّى بالفيض العامّ والجود التامّ، وعلى أساسه لا يتخصّص وجود أحدها بيمينٍ دون حينٍ، وإن لم يكن هذا الإمكان كافيًا، بل لا بدّ من توفّر شروطٍ أخرى ليستعدّ لقبول الوجود؛ فلهذا الشيء إضافةً للإمكان السابق إمكانٌ آخر يسمّى الإمكان الاستعدادي، وهو طارئٌ على بعض الماهيات؛ لعدم كفاية الإمكان الأوّل في إفاضة الوجود عليها، وهو الذي يستعدّ به الشيء للخروج من القوّة إلى الفعل، ولولا هذا الإمكان لانسدّ باب الإفاضة، وتوقف عند الوجودات من النوع الأوّل، وهي الموجودات غير المادّية، والحال أنّ الموجودات من النوع الثاني هي الموجودات المادّية. [الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 231 و232]

خلاصة القول أنّه وبعد إعمال دقّة عقليةٍ خاصّةٍ في التعريفين المختارين من بين التعاريف التي أوردناها عن المتكلمين والفلاسفة، يبدو أنّهما لا يفترقان إلّا في اللغة المميّزة لكل واحدٍ منهما، بتقريب أنّ دوام الفيض ورعاية الاستحقاقات فيه أمرٌ واجبٌ عليه - سبحانه وتعالى - فلا يخلّ به، والامتناع عن الإفاضة فعلٌ قبيحٌ يتنزّه عنه.

2 - الحكمة

أ. لغة

الحاء والكاف والميم أصلٌ واحدٌ، وهو المنع. وأوّل ذلك الحُكم، وهو المنع من الظلم [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 91]، ويقال: حكمت السّفية وأحكمتها، إذا أخذت على يديه. والحكمة هذا قياسها؛ لأنّها تمنع من الجهل، وحُكم فلانٌ في كذا، إذا جعل أمره إليه. والحكمة: العدل. ورجلٌ حكيمٌ: عدلٌ حكيمٌ. وأحكَم الأمر: أتقنه،

وَأَحْكَمَتْهُ التَّجَارِبُ عَلَى الْمَثَلِ، وَهُوَ مِنْ ذَلِكَ... الْحَكْمُ وَالْحَكِيمُ وَهُمَا بِمَعْنَى الْحَاكِمِ، وَهُوَ الْقَاضِي، فَهُوَ فَعِيلٌ بِمَعْنَى فَاعِلٍ، أَوْ هُوَ الَّذِي يُحْكِمُ الْأَشْيَاءَ وَيَتَقَنُّهَا، فَهُوَ فَعِيلٌ بِمَعْنَى مُفْعَلٍ، وَقِيلَ: الْحَكِيمُ ذُو الْحِكْمَةِ، وَالْحِكْمَةُ عِبَارَةٌ عَنِ مَعْرِفَةِ أَفْضَلِ الْأَشْيَاءِ بِأَفْضَلِ الْعُلُومِ. وَيُقَالُ لِمَنْ يُحْسِنُ دَقَائِقَ الصَّنَاعَاتِ وَيُتَقَنُّهَا: حَكِيمٌ، وَالْحَكِيمُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْحَاكِمِ مِثْلَ قَدِيرٍ بِمَعْنَى قَادِرٍ، وَعَلِيمٍ بِمَعْنَى عَالِمٍ. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 140-143]

ب - اصطلاحًا

اختلفت كلمة المتكلمين ونظرتهم إلى صفة الحكمة الإلهية، ومن خلال تقصينا لمصنّفات الكثير منهم من مختلف الطوائف الإسلامية، يظهر لنا في الوهلة الأولى أنّ هناك عدّة تعاريف تتضمّن في مجموعها محورين أساسيين ناظرين إلى مقامين مختلفين:

مقام الذات: إذ تأخذ الحكمة في هذا المقام بما هي وصفٌ للعلم بالأشياء ومعرفتها على أكمل وجهٍ.

مقام الفعل: الحكمة هنا وصفٌ لفعله عز وجل، وأتته متقنٌ وحسن التقدير ويضع كلّ شيءٍ موضعه.

في حين أخذها آخرون بما هي مرادفةٌ للعدل الإلهي، وتناولوها في بابٍ واحدٍ عنوانه «في العدل والحكمة»، وتناولوها على أنّهما صفةٌ واحدةٌ.

[الفاضل المقداد، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص 75؛ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 6، ص 48؛ البغدادي، أصول الإيمان، ص 107؛ المفيد، النكت الاعتقادية، ص 27؛ الطوسي، الرسائل العشر، ص 96]

من المتكلمين، من أخذ الحكمة بالمعنى الثاني، واكتفى في تعريفه لها بمقام الفعل، فعرف زعيم الماتريديّة وآخرون الحكمة على أنّها جعل كلّ شيءٍ على ما هو عليه، ووضعه موضعه، وإصابة الأولى فيه [الماتريدي، التوحيد، ص 130 و223].

في حين عرض البعض الآخر تعاريف عدّة مختلفة تشير إلى حيثيات متفاوتة على نحوٍ منفصلٍ كما يبدو، كما فعل الرازي؛ حيث عرّفها تارةً باعتبار مقام الفعل بأنّها «إتقان التدبير في الأشياء وحسن التقدير لها» [الرازي، لوامع البيّنات في شرح أسماء الله - تعالى - والصفات، ص 279 و280]، وآخر أنّها «معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحكيم بمعنى العليم» [الرازي، لوامع البيّنات في شرح أسماء الله - تعالى - والصفات، ص 279 و280]، فتكون هنا باعتبار مقام الذات؛ لأنّ صفة العلم من صفات الذات. في الطرف المقابل جمع بعضهم الآخر في تعريفهم بين مقامي الذات ومقام الفعل، إذ عرّف العلامة الحليّ الحكمة بالعلم بالأشياء كما هي من جهة التصوّر والتصديق، وإيقاع الأفعال على ما ينبغي وترك ما لا ينبغي أصلاً [العلامة الحليّ، الألفين، ص 277]. وعرّفها الغزاليّ بأنّها الإحاطة المجرّدة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليّة، والحكم عليها بأنّها كيف ينبغي أن تكون؛ حتّى تتمّ منها الغاية المطلوبة بها ... والقدرة على إيجاد الترتيب والنظام وإتقانه وإحكامه [الغزاليّ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 105]. وقد جاءت التعاريف بهذا المعنى وما شابهه بشكل غزير. [الغزاليّ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 105؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 301]

أمّا الحكماء المسلمون فيعبّرون عن الحكمة بالعبارة كذلك، بل واستعانوا أكثر في مصنّفاتهم باصطلاح العناية، لكنّ وجهة نظر الشهيد مطهري مخالفةٌ لذلك، فهو يرى أنّ اصطلاح الحكمة أفضل لتناسبه مع ما جاء في القرآن والروايات من توصيف الله بالحكيم. [مطهري، مجموعه آثار شهيد مطهري، ج 8، ص 393] وعلى كلّ حالٍ فقد ذكر الفلاسفة المسلمون تعريفًا للعناية يجمع ثلاثة معانٍ هي:

- كون الأول تعالى عالمًا لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتمّ والخير الأعظم.
- علّة لذاته للخير والكمال بحسب أقصى ما يمكن.

- راضياً به على النحو المذكور.

[الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 57؛ ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 415]
وهذه المعاني الثلاثة بناءً على أصل التشكيك في الوجود في مدرسة الحكمة المتعالية، تشكل بتكاتفها واندكاكها في بعضها معنى العناية (الحكمة) التي هي بدورها بتفصيلها وانبساطها تتجلى في هذه المعاني الثلاثة التي هي عين ذاته، استناداً إلى مبنى عينية الذات والصفات، فذاته بذاته صورةً لنظام الخير على وجهٍ أعلى وأشرف؛ إذ لا غاية له زائدةً على ذاته ولا حدّ في الكمال وراءه، فهو يعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في النظام والأتمّ بحسب الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه المذكور. [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 57]

هذا وقد اعتبر الملاً صدرا في شرحه لأصول الكافي الحكمة أصلاً يعني: أنّ كل راجح في العقل واجب في العناية، وأنّ هذا الأصل تبتني عليه الكثير من الأصول الفلسفية والدينية وبه تحلّ وتفسرّ مشاكلها ومسائلها من قبيل حقيقة الشرور والنبوة والمعاد.... [صدر المتألهين، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 127]
وقد ذكرت الكثير من التعاريف من قبلهم يدور بعضها في هذا الفلك، ويميل بعضها إلى التحليل الكلامي أكثر، لا نجد حاجة إلى ذكرها ومناقشتها. وكنتيجة لهذا القسم من البحث يمكن القول في تعريف هذه الصفة أنّها إجمالاً تجمع بين مقامين؛ مقام الذات ومقام الفعل، ولا يمكن تعريفها بحيثية دون الأخرى لأنّهما مرتبطتان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً ولا يستغني أحدهما عن الآخر فعلمه بالأفضل يستلزم عمله الأكمل وعمله الأكمل ينبثق عن علمه بالأفضل.

ثانياً: العلاقة بين العدل والحكمة

بعد أن ألقينا الضوء على تعريف صفتي العدل والحكمة، سنحاول في هذا المقطع من البحث أن نقوم بدراسة مقارنة لهاتين الصفتين ونحدّد موارد الاشتراك بينهما إن وجدت وموارد الاختلاف على ضوء تلك التعاريف لنحدّد العلاقة بين هاتين الصفتين هل هي علاقة تساوي مثلما أخذها البعض كما بيّنا سابقاً أم هي تباين، أم أنّ هناك علاقة أخرى بينهما؟

في البداية وقبل الخوض في هذا البحث، هناك نقطة لا بدّ من الإشارة إليها يستند إليها بحثنا هذا ونرى أنّها مقدّمة ضرورية للخوض فيه وهي تصنيف هاتين الصفتين ومكانتهما في منظومة التوحيد الصفاقي، وأقوال الحكماء والمتكلمين في تحديد ذلك، هل اتفقت كلمتهم في ذلك أم اختلفت؟ بالنسبة لصفة العدل الإلهي نكاد نجزم أن كلمة جلّ المتكلمين باختلاف طوائفهم قد اتفقت على أنّ العدل من صفات الكمال الإلهي الجمالية وأنّها من الصفات الفعلية لا الصفات الذاتية، بغض النظر عن مبناهم في الصفات والأسماء، وهذا يظهر جلياً في تعريفنا لهذه الصفة، فكلّ التعاريف التي مررنا عليها سواء التي أوردناها أو التي لم نوردّها، كانت ناظرة في تبين هذه الصفة إلى مقام الفعل الإلهي كما رأينا.

أمّا صفة الحكمة الإلهية فهي غير ذلك، فقد اختلفت كلمة المتكلمين في تصنيفها بين من يدرجها ضمن صفات الذات، ومن يضمّها إلى صفات الفعل، ومن ذكر وجوهاً متباينةً في القول في هذه الصفة، بعضها ناظرٌ إلى مقام الذات فقط، وبعضها إلى مقام الفعل؛ وهذا ما تثبته وتؤكّده تعاريفهم لها؛ كما رأينا فيما سبق في تعريف الرازي، فتعريفه الحكمة بأنّها «إتقان التدبير في الأشياء وحسن التقدير لها» يعدّ الحكمة صفة فعلٍ، أمّا «معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم» ناظرٌ إلى مقام الذات، وتكون الحكمة هنا

من شعب علمه [سبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، ج 1، ص 227] وتكون صفة ذات.

أمّا أبو منصور الماتريديّ، فقد عرّفها بما هي صفةٌ للفعل كما رأينا، إلاّ أنّه استناداً إلى مبناهم في التوحيد الصفاتيّ الذي يثبتون قدم الصفات الإلهيّة كما فعل أسلافهم الأشاعرة، فهم في نفس الوقت الذي يثبتون صفات الفعل يرجعونها ويدغمونها كلّها في صفة التكوين التي يلحقونها بالصفات الثبوتية السبع، إلاّ أنّهم يختلفون في الاعتقاد في تصنيف صفة التكوين بين من يقول إنّها صفةٌ نفسيةٌ، ومن يقول إنّها صفةٌ إضافيةٌ، بناءً على هذا تكون صفة الحكمة الإلهية صفةً للذات.

أمّا بقية المتكلمين وجلّ الحكماء، فصفة الحكمة عندهم جامعةٌ لمقامي الذات والفعل في آنٍ واحدٍ، وهو ما يعتقده جلّ علماء الإمامية. وهكذا يتّضح أنّ تصنيف هاتين الصفتين يختلف باختلاف المباني واختلاف زاوية النظر. ممّا سبق يمكن لنا أن نستخلص العلاقة بين صفتي العدل والحكمة الإلهيتين، فهي تختلف باختلاف النظر في تصنيفهما، إذ شكّلت لنا في الوهلة الأولى وجهات نظرٍ عدّة.

وقد سبق أن أشرنا في التعاريف أنّ بعضهم أخذهما بما هما صفتان مترادفتان، وتناولوهما في بابٍ واحدٍ على أنّهما صفتان للفعل الإلهي. أمّا إذا أخذنا بقول من يقول إنّ الصفتين متميزتان عن بعضهما: فمنهم من اقتصر في تحديده في الحكمة على مقام الفعل فقط، وكذلك جعل صفة العدل من صفات الفعل الإلهي كما رأينا فيما سبق، إلاّ أنّ تعاريفهم للحكمة والعدل الواردة في هذا المقام متطابقة عند بعضهم كما عند الماتريديّ، وتختلف عند بعضهم الآخر كالذي أورده الرازيّ. ومنهم من جمع في تعريف الحكمة بين مقامي الذات والفعل، إضافةً كذلك إلى أنّ العدل الإلهي من صفات الفعل.

فعلى الأول - أي القول بأنهما صفتان متساويتان تمامًا - فهو حسب رأينا نظرًا لا يخلو من إشكال؛ وتوضيح ذلك أن هناك طريقتين يعدّان المرجع في تحديد الصفات الإلهية؛ إمّا الطريق العقلي وإمّا الطريق النقلي. أمّا العقل فهو يحكم بتمايز الصفتين عن بعضهما وعدم التطابق الكامل بينهما، فإذا تمعّنا في صفة العدل وجدناها غير صفة الحكمة كما أوضحنا في مواضع سابقة. نعم، قد يشتركان في بعض الجوانب، كما قد تشترك سائر الصفات مع بعضها، غير أنّ ما نريد أن نفيه هو التطابق الكامل بحيث تكونان صفتين متساويتين مفهومًا ومصدقًا. وأمّا بالرجوع إلى النصّ الشرعي، فنجد أنّ صفتي العدل والحكمة ذكرتا في كثيرٍ من المواضع معطوفتين على بعضهما، ما يشعر بأنّ الشارع الحكيم يريد أن يخبر أنّهما صفتان متغايرتان، فقد جاء في خصال الشيخ الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال نقلًا عن أبيه عليه السلام: «...وَهُوَ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ عَدْلٌ فِي قَضَائِهِ وَحَكِيمٌ فِي أَفْعَالِهِ...» [الصدوق، الخصال، ج 2، ص 400]، والروايات في هذا الصدد وفيرةٌ لا تكاد تحصى، فيتبيّن بهذا أنّ القول باشتراك الصفتين قولٌ لا أساس له.

وعلى الثاني - أي القول بأنهما صفتان متمايزتان في عين كونهما متطابقتين تعريفًا - ففي نفس الوقت الذي يبحثونهما في موضعين مختلفين (ما يشعر بأنهما متمايزتان)، فإنّهم يعرّفونهما متقاربتين إلى حدٍّ بعيدٍ، بل ومتطابقتين أحيانًا. «وتأويل الحكمة بالإصابة، وهو وضع كلّ شيءٍ موضعه، وذلك معنى العدل» [الماتريدي، التوحيد، ص 73]. فإن كانتا متساويتين فهو نفس وجهة النظر الأولى المذكورة، ويبطل بنفس ما بطلت به، وإن لم يكونا كذلك فما الملاك في تمايزهما إن لم يكن في تعريفهما؟ هذا ما لم نجد له توجيهًا عندهم في حدود ما استقصيناه من أشهر مصنّفات كبار متكلميهم. وأمّا على الثالث وهو ما ذكره الرازي ومن ذهب إلى قوله في أنّهما صفتا

فعلٍ متميزتان، إلا أنه أورد للحكمة بالإضافة - إلى كونها صفةً للفعل - تعريفاً آخر يحددها بما هي صفةٌ للذات، ومن شعب علمه ﷺ كما سبق ذكره؛ ففيه نظراً؛ فإن كان يقصد أنه يمكن النظر إلى الحكمة من منطارين وحيثيتين مختلفتين وتحديدتها تحديدين متميزين في مقامين مختلفين، فيبدو أنّ الكلام هنا يدور عن صفتين مختلفتين: الكلام عن الحكمة في مقام الذات الذي لا يعدو أن يكون كلاماً عن علمه سبحانه وتعالى لا أكثر، كما أورد هو نفسه في تعريفه الذي تمت الإشارة إليه سابقاً، وكلاماً عن عدّها من صفات الفعل، ويبقى في نظرنا الاحتمال الأوحّد بناءً على المقصد الأوّل، وبناءً على هذا تكون صفتا العدل والحكمة صفتي فعل، أمّا العلاقة بينهما فسنبينها لاحقاً.

أما إن كان قصده غير ذلك بأن تكون كلّ تلك الحيثيات باجتماعها هي معنى حكمته سبحانه وتعالى، فيكون هذا النظر هو نفسه وجهة النظر الرابعة التي سنشير إليها فيما يأتي.

وعلى الرابع، أي ما ذكره بعض المتكلمين وجّل الفلاسفة كما ذكرنا سابقاً؛ وهو جامعية صفة الحكمة لمقامي الذات والفعل، وهو الرأي الأصحّ في نظرنا حسب ما حُقّق؛ حيث ذُكر في التعريف الاصطلاحيّ للحكمة - إضافةً إلى التعريف الأخصّ الذي ذكرناه - تعريفٌ أعمّ، وهو أنّ الحكمة كذلك تنقسم إلى حكمةٍ نظريّةٍ وحكمةٍ عمليّةٍ؛ فالحكمة النظرية هي معرفة الأشياء على ما هي عليه، وهذه المعرفة متجليةٌ عند الله بشكلها الأكمل، والحكمة العمليّة هي صدور الفعل من الفاعل على صورته الأكمل والأتمّ، وأفعال الله باعتبارها الأكثر استحكاماً وإتقاناً هي المصداق الأجلّ للحكمة العمليّة.

[الحّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح حسن زاده آملي، ص 301]

فإذا طبّقنا هذا مع ما سبق ذكره وأسقطناه على بحثنا، ينتج أنّ الحكمة

الإلهية هي معنًى أعمّ يشتمل على جانبٍ عمليٍّ يتجلى في صدور أفعاله - سبحانه وتعالى - بحيث تكون ملائمةً لذاته الأكمل المتعينة في علمه الأفضل والأكمل الذي يختصّ بمقام ذاته. فيظهر أنّ الحكمة الإلهية من الصفات المنتزعة من مقام الفعل، لكن حيثية الفعل ترجع صعودياً إلى حيثية ذاتية، وتستند إليها وتكون مسببةً لها. إلا أنه يمكن النظر إليها من جهةٍ أخرى في قوس النزول فتكون ذاته العاملة بالأشياء سبباً في ظهور أفعاله، بحيث تكون ملائمةً لأفعاله، وهذا ما حققه العلامة الطباطبائي في تعليقه على الأسفار، وهو ما يبدو برأينا رأياً صائباً ودقيقاً [الشيرازي، الأسفار، ج 7، ص 58 و59]، وهو خلاف ما يعتقد صدر المتألهين من أنّ هذه الصفة من الصفات الذاتية؛ إذ إنّ معانيها الثلاثة من علمٍ وعليةٍ ورضىٍ كلّها عين ذاته [الشيرازي، الأسفار، ج 7، ص 59]، ولا يخفى أنّ نظرية عينية الذات والصفات التي تطرح عند متكلمي الإمامية تختصّ بصفات الذات دون صفات الفعل، إلا أنه لا مشاحة بين هذين الطرحين إذا علمنا أنّ الأمر لا يعدو أن يكون اختلافاً في جهة النظر إلى المسألة، إذ ينظر إليها صدر المتألهين نظرةً وجوديةً في قوس الإيجاد، في حين ينظر إليها العلامة بمنظارين: قوس الإيجاد وقوس العود. تبين ممّا سبق أنّ الحكمة جامعةً لمقامي الذات والفعل، في حين أنّ العدل يتجلى في مقام فعله عزّ وجلّ، بناءً على هذا يمكن أن نستنتج العلاقة بين هاتين الصفتين؛ حيث تكون حكمة الله منشأً لعدله ﷻ، والأصل الذي يترعرع منه، ويكون العدل من شؤون كونه ﷻ حكيماً، وظهوراً لحكمته العملية، وتجلياً له في مخلوقاته، إذ إنّ العدل الذي هو رعاية الاستحقاقات في إفاضة الوجود لكلٍّ ممكنٍ بما هو ممكنٌ له من الوجود، ما هو إلاّ أحد مصاديق صدور الفعل من الفاعل - تعالى - على الصورة الأتمّ.

الأدلة والشواهد

تبيّن ممّا سبق أنّ القدر المتيقّن المتّفق عليه في الحكمة هو أنّها من صفات الفعل الإلهي، وأنّ العدل من لوازم كونه عزّه حكيمًا، فتكون الحكمة أعمّ من العدل؛ لهذا فقد ارتأينا أن نعرض أدلّة حكمته عزّه، فتشمل العدل كذلك.

يتّفق علماء العدليّة على أنّ وصف الباري عزّه بالعدل والحكمة فرعٌ لقاعدة الحسن والقبح العقليّين؛ لأنّ العدل والحكمة حسنان، والظلم والعبث قبيحان عقلاً، أمّا غير العدليّة من أشاعرة وغيرهم فهم يقولون بالحسن والقبح الشرعيّين؛ ولهذا فهم يستدلّون على حكمته وعدله عزّه بما صدر عن الباري - تعالى - والرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله من آياتٍ ورواياتٍ.

ثالثاً: الأدلّة على حكمته وعدله

لما تبيّن ذلك، لا بأس أن نذكر بعض الأدلّة على حكمته سبحانه وتعالى:

لما كانت الحكمة جامعةً لصفتي العلم وإتقان الصنع وحسن التدبير، كان عدم اتّصافه بالحكمة إمّا لجهله وعدم علمه بالنظام الأحسن، وإمّا لغفلته عن ذلك أثناء الفعل، وإمّا لقصورٍ في مقام الفعل وعدم قدرته على إيقاع فعله على ما يستوجبه علمه من الصنع المتقن والتدبير الأحسن؛ لاحتياجه إلى ما يعينه على ذلك، وكلّ هذه كما هو ظاهرٌ نقائص لا تصحّ في حقّه عزّه، وقد ثبت أنّه واجب الوجود، وقد ثبت في محله أنّه الكمال اللامحدود والغنيّ المطلق، فثبت بذلك أنّه حكيمٌ بهذا المعنى، ويتفرّع عليه عدله بمعنى امتناع صدور الفعل القبيح منه عزّه، وكذا فروعها التي تقع تحته، كالظلم والكذب والعبث، وهي كلّها من لوازم إتقان الصنع وحسن التدبير. لهذا تقريرٌ للبرهان الأساسي المشهور عند المتكلمين، وقد قرّره في مصتفاتهم بأشكالٍ مختلفة [الصدوق، التوحيد، ص 396؛ الفاضل المقداد، الاعتماد، ص 75؛ الخواجة الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص 193؛ الخواجة الطوسي، تلخيص المحصل، ص 340؛ سبحاني، الإنصاف، ج 3،

ص 36]، إلا أن بعضهم قرّر البرهان بصيغةٍ أخرى، بأن أرجع حكمته وعدله إلى استغناؤه وعلمه تعالى، وهو برأينا فرعٌ لهذا البرهان ليس إلا؛ إذ إنّ علمه واستغناؤه - تعالى - فرعٌ لكونه واجب الوجود؛ لهذا فإنّ هذا البرهان يبقى هو الأصلي، وتتفرّع عليه الكثير من البراهين.

أما الشواهد القرآنية وأحاديث المعصومين عليهم السلام، فقد جاءت مفصلةً في هذين المبحثين، وأثرتهما من جهاتٍ مختلفةٍ؛ منها ما دلّ بشكلٍ صريحٍ على هاتين الصفتين، ومنها ما يستظهر منها الدلالة عليها ضمناً. ولأنّ هذه الشواهد جاءت مقترنةً ومتضمنةً في أغلبها لمصاديق لآثار هاتين الصفتين في مجال التكوين والتشريع التي سنبيّنهما في قسمٍ لاحقٍ من هذا البحث؛ فقد ارتأينا أن نكتفي بالإشارة إليها هناك رعايةً للإيجاز، وتفادياً للإطناب المخل.

رابعاً: الآثار التكوينية والتشريعية

قبل الدخول في ذكر آثار هاتين الصفتين، ارتأينا أنّه لا بدّ من ذكر أقسام هاتين الصفتين أولاً، ثمّ ذكر آثارهما؛ لأنّه وكما سنرى فإنّ هذه الآثار تندرج ضمن هذه الأقسام، وهذا ما سيسهل على القارئٍ تتبّع البحث بشكلٍ منظمٍ. التقسيم المشهور للعدل الإلهي بين المتكلمين والعلماء عادةً هو تقسيمه إلى ثلاثة أقسامٍ: [سبحاني، محاضراتٌ في الإلهيات، ص 160]

العدل التكويني: وهو ما ذكرناه سابقاً من التعريف الذي ذكره للعدل، وأنّ الله - سبحانه تعالى - يراعي الاستحقاقات في إفاضة الوجود، ولا يمتنع عن الإفاضة والرحمة لكلٍّ موجودٍ بما هو ممكنٌ له من الوجود.

العدل التشريعي: وهو أنّ الله - سبحانه - عادلٌ في وضعه للتكاليف على الإنسان، بحيث يراعي ما هو أصلح له من السعادة ويجنّبه ما يسبّب له البؤس والشقاء، إضافةً إلى ذلك فهو لا يكلفه بما لا يطيق، فتكون التشريعات الإلهية عادلةً بهذين المعنيين.

العدل الجزائي: وهو أنّ الله - سبحانه وتعالى - يجازي الإنسان بما يتناسب والأعمال التي قام بها بنفسه، ولا يساوي بين محسنٍ ومسيءٍ ويعطي كل ذي حقّ حقه؛ فيجازي المحسن إحساناً على ما فعله من خيرٍ وإصلاحٍ، ويعاقب المسيء على ما اقترفه من مفسدٍ وشرورٍ، ولا يجازي أيّ أحدٍ إلاّ بعد أن يبلغه التكليف. هذه زبدة ما أورده العلماء والمحقّقون في هذه النقطة، إلاّ أنّه بعد إعمال دقّة يمكن أن نورد ملاحظةً بسيطةً حول هذا التقسيم، وهو أنّه حسب رأينا لا يصدق عليه اصطلاح التقسيم بمعناه المنطقيّ، بل هي من وجهة نظرنا مراتب؛ إذ إنّ التشريعات والجزاء هما بلحاظٍ فلسفيٍّ أمورٌ تكوينيّةٌ وجوديّةٌ كذلك؛ باعتبار أنّ الجزاء مثلاً كما أورد جملةً من المحقّقين ما هو إلاّ تجسّمٌ لحقيقة الأعمال التي يقوم بها المكلف، إن خيراً فخيرٌ، وإن شراً فشرٌ، فتكون هذه الأقسام الثلاثة مراتب وجوديّةٌ من قبيل الحقيقة والرقيقة، وتكون النصوص والتشريعات تدويناً لكتاب التكوين كما أورد بعض العلماء والمحقّقين.

والمتكلمون والمحقّقون إذ يذكرون هذا التقسيم فهم يفرّدونه للعدل الإلهي، إلاّ أنّه يمكننا أن نعمّمه ليشمل الحكمة كذلك، فيكون الله حكيمًا في تكوينه وحكيمًا في تشريعه وحكيمًا في جزائه، وهو موجّهٌ وفق ما بيّناه سابقًا من العلاقة بين العدل والحكمة، وهو موجّهٌ كذلك طبق رأي البعض ممّن يأخذ العدل والحكمة على أنّهما مترادفان كما رأينا سابقًا.

هذا وإن قبلنا هذا الترتيب فلا بدّ عند ذكرنا للآثار أن نذكر آثار عدله في مقام الجزاء، فقد لوحظ على بعض المحقّقين أنّه رغم تقسيمهم السابق للعدل إلاّ أنّهم عند ذكرهم للآثار يكتفون بذكر الآثار التكوينيّة والتشريعيّة فقط، فالأفضل حسب ما نرى ولمراعاة تناسق البحث وانسجامه، فإنّما أن يقسّم العدل إلى أقسامٍ ثلاثة، ثمّ يعقّب بذكر آثاره في المقامات الثلاثة (التكوين والتشريع والجزاء)، وإنّما أن يقسّم العدل إلى تكوينيٍّ وتشريعيٍّ ويكون العدل الجزائيّ مدرجًا تحت أحدهما، ثمّ يكتفى بذكر الآثار التكوينيّة والتشريعيّة فقط.

بالنسبة إلى عرضنا لهذا، سنعتمد على التقسيم الثلاثي للعدل المشهور، وعند ذكرنا للآثار، سنذكر إضافةً إلى الآثار التكوينية والتشريعية والجزائية.

الآثار التكوينية

آثار صفتي العدل والحكمة الإلهيين في مجال التكوين والتشريع والجزاء كثيرةٌ جدًّا، بحيث لا يمكن لأحدٍ حصرها أو عدّها؛ ولهذا سنكتفي فيما سنعرضه ببعض الآثار الكليّة التي تتفرّع عليها الكثير من الآثار الفرعية، ولن نخوض في الجزئيات، بل سنشير إليها إشارةً عابرةً.

الهدفية في الخلق ونفي العبث

ينفي الله ﷻ عن نفسه العبثية واللعب والباطل في أكثر من موضع من القرآن الكريم، فيقول ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 16]، ويقول كذلك: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 115]، ويقول - تعالى - في آيةٍ أخرى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ [سورة ص: 27]. ويثبت أنّ خلقه كله حقٌّ: ﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [سورة يونس: 5].

وكما هو مبينٌ في هذه الآيات، فإنّ هدفيةً وغائيةً الله ﷻ في خلقه تتفرّع عليها الكثير من الآثار والمصاديق؛ منها ما هو مذكورٌ في هذه الآيات كالمعاد في الآية الثانية، إذ إنّ نفي القيامة والمعاد يطعن في حكمته تعالى؛ إذ كيف ينجو الطغاة والظالمين ولا يجازون على أفعالهم إذا خرجوا من هذه الدنيا دون أن يذوقوا وبال أمرهم، وهذا برهانٌ يستند إليه في إثبات المعاد، ويطلق عليه عادةً برهان الحكمة.

إضافةً إلى إثبات الغائية من الخلق ونفي العبثية، يذكر ﷻ لذلك الكثير من الغايات والأهداف، وأحد أمثلة هذه الغايات ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ

فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... لَايَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿[سورة البقرة: 164]؛ إذ يبين أنّ الهدف من الخلق هو أن يعتبر الإنسان ويعرف خالقه، ويستكمل بمعرفته، ويذكر في مواضع متعددة أنّ الهدف من كلّ هذا الخلق هو الإنسان ورفاهه وتنعمه في هذه الدنيا، فقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِيَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل: 14].

وبيّن كذلك عرّف الغاية من خلق الإنسان إذ يقول: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]، وقد جاء في تفسير «ليعبدون» في هذه الآية رواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «(ليعبدون) أي ليعرفون» [الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج 17، ص 142].

وإثبات غائية أفعاله عز وجل لا يذهب بذهن القارئ إلى أن يتوهم بأنّ الله بحاجة إلى هذا الهدف والغاية كما ذهب البعض من منكري الغائية في أفعاله - سبحانه وتعالى - من الأشاعرة، بحجة أنّ نتيجة الاعتقاد بهذا الأمر هي القول بنقصانه تعالى، وافتقاده لتلك الغاية واحتياجه إليها ليستكمل بها، وقد أجاب عن هذه الشبهة المحققون من المتكلمين، إذ أكدوا أنّ هذا الهدف وهذه الغاية هي في حقيقتها ترجع إلى الفعل لا إلى الفاعل عز وجل وتعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا [الحلي، كشف المراد، ص 306]، إلا أنّ الفلاسفة يرفضون هذا الرد؛ لإمكان تأثير غيره فيه إذا كانت الغاية هي ما تتوقف عليه فاعليته تعالى، وأجاب العلامة الطباطبائي بأنّ غاية الفاعل بما هو فاعل ما هي في الحقيقة إلا ذاته الفاعلة بما هي فاعلة، ولا يبعثه نحو الفعل إلا نفسه، أمّا الغاية المترتبة على الفعل فهي غاية بالتبع. [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 2، ص 59].

ونفي العبيثية في الخلق هي نفي للظلم في حقّ كلّ موجودٍ من الموجودات، وإعطائها حقّها من الوجود الذي تستحقّه، وهذا هو معنى العدل الذي تقدّم

ذكره، وهي تجلّ لعلمه بنظام الخير على الوجه الأتمّ، والإفاضة على الوجه المذكور كما عرّفنا الحكمة.

نظم العالم وإتقانه وحسن تقديره

والوقوف على نظم العالم وإتقانه يتمّ بالتأمّل في مختلف آياته سبحانه وتعالى، وهو المنهج الذي يستند إليه برهان النظم لإثبات أنّ هناك ناظمًا لهذا الكون، إضافةً إلى ذلك العودة إلى الشواهد من الآيات والروايات، فالله - سبحانه وتعالى - في مقابل نفي العبث يثبت لنفسه في مواضع كثيرة إحصان خلق كلّ شيء وإتقان الصنع، فيقول: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [سورة السجدة: 7]، وفي آيةٍ أخرى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [سورة النمل: 88].

ويتفرّع على النظم والإتقان حسن تقدير كلّ شيء وإعطاؤه أفضل ما يستحقّه، فيقول: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [سورة الفرقان: 2]، وللمفعل المطلق هنا دلالةٌ على أنّه لا يمكن أن يكون أيّ شيءٍ مقدّرًا أفضل ممّا هو عليه من التقدير، ويجمع في موضعٍ آخر بين إبداع الخلق وحسن تقديره، ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [سورة الأعلى: 2 و3]، وهو كذلك ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في (نهج البلاغة) حيث قال: «... قدّر ما خلق فأحكم تقديره...» [نهج البلاغة، الخطبة 91].

هذا ويذكر - عزّ وجلّ - آثارًا ومصاديق جزئيةً دالةً على نظم العالم وإتقانه وحسن تقديره، فيقول حول خلق الإنسان: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [سورة التين: 4]، ويؤكد في سورة المؤمنون بعد أن يذكر مراحل خلق الإنسان أنّه لا يمكن تصور خلقٍ أفضل للإنسان ممّا هو كائنٌ وموجودٌ، ولا أن يكون هناك خالقٌ أحسن خلقًا من الله [سورة المؤمنون: 12-14]، وهناك

الكثير من الشواهد الأخرى المذكورة كخلق السماوات والأرض والشمس والقمر والبحار والأودية والأنعام و... والقرآن يعجّ بها، وهي كلّها شواهد على أعلى مراتب النظم والإتقان التي يتّصف بها الفاعل وفعله. ولما كان العدل رعاية الاستحقاقات في إفاضة الوجود لكلّ ممكن بما هو ممكن له من الوجود، فهو مطابقٌ لحسن التقدير والنظم، إذ إنّ نظم الشيء ما هو إلاّ إيجاد حسب ما يتطلبه استحقاقه، وكلّ زيادة أو نقصانٍ فهي ظلمٌ في حقّه، وهي كذلك موافقةٌ لحكمته؛ إذ إنّ أيّ خللٍ في الخلق ينتج إمّا بسبب الجهل بالنظام الأحسن أو العجز عن إيقاع الفعل على ذلك الوجه، وهما منتفیان وفقاً لحكمته الشاملة لمقامي الذات والفعل.

حكمة الله ووجود الشرور في العالم

مسألة الشرور من المسائل التي كانت ولا تزال تثير الكثير من الجدل، والكلام فيها مفصّل ويتطلّب بحثاً منفرداً يختصّ بها كما فعل الكثير من العلماء والمحققون، أمّا نحن ولعدم اختصاص بحثنا؛ فسنطرق فقط لبعض حكمه من وجود الشرور، ولن نخوض في التفسيرات الفلسفية التي ذكرت لها. لقد جعل البارئ - عزّ وجلّ - للشرور والمصائب حكماً من ورائها، منها ما نعلمه ومنها ما ليس لنا اطلاعٌ عليه لقصورنا وجهلنا. سنقوم هنا بذكر بعض الفوائد التربوية والاجتماعية للشرور والبلايا التي توصلنا إليها:

- المصائب محطّاتٌ لتنبية الإنسان وإيقاظه من غفلته؛ إذ إنّ الإنسان قد ينغمس في الملذّات الدنيوية، وتأخذه الغفلة، ويأخذ الغرور بنفسه وماله وقدراته، وينسى خالقه ورازقه، ويغفل عن الهدف الذي خلق لأجله، فتأتي البلايا والمصائب لتنبّه وترشده للعودة إلى فطرته السليمة وهدفه الأسمى؛ ولهذا أشار الحقّ - تعالى - بقوله: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [سورة الروم: 41].

- البلى سببٌ ليعرف الإنسان قدر النعم التي تحيط به؛ ولأنّ الأمور تعرف بأضدادها، ولأنّ النعمة لا يعرفها ولا يحسّ بها إلا من يفقدها، وهذه سنة الحق ﷻ في التعامل مع بعض الجاحدين لنعم الله عليهم؛ فالإنسان لن يعرف حقيقة الحلاوة ويستسيغ طعمها، ولن يتمتع بنعمة الصحة والعافية، ما لم يجرب طعم المرارة والقساوة والآلام والأمراض، ولن يحسّ بقيمة الأمن والسلام ما لم يلامس المخاطر ويصارع التهديدات ويصمد مقابل الكوارث والمصائب.

- المصائب محقّرةٌ للتقدّم والكمال، سواءً المادّي منه أم المعنويّ، فالإنسان يتميز عن سائر المخلوقات بأنّه يسعى دائماً إلى الكمال ورفع النواقص التي تقف في طريقه وتعيق تقدّمه، ولطالما كانت تلبية حاجيات الإنسان ورفع نواقصه المعيشيّة هي الدافع وراء اكتشافه الأساليب والوسائل التي تجعل العيش أكثر رفاهيّةً، وتدفع بعجلة الحياة نحو الأمام، ولهذا هو مفاد المثل المعروف «الحاجة أمّ الاختراع». ومن الناحية المعنويّة كذلك أكّدت الآيات والروايات على أنّ الله في ابتلائه حكماً وغاياتٍ، من بينها كما أشرنا سابقاً هو كمال الإنسان المعنويّ، فهناك الكثير من الأمور التي ظاهرها شرٌّ وألمٌ ومعاناةٌ، لكنّها في الحقيقة وسائل وأساليب يمتحن بها صبر الإنسان، فإذا صبر فقد خطا خطوةً وارتقى درجةً في سلم الكمال المعنويّ وتقرّب إلى الحضرة الإلهيّة. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ عَظِيمَ الْأَجْرِ لَمَعَ عَظِيمِ الْبَلَاءِ، وَمَا أَحَبَّ اللَّهُ قَوْمًا إِلَّا ابْتَلَاهُمْ» [الكليني، الكافي، ج 3، ص 634].

الآثار التشريعية

1- لزوم تكليف العباد

تحدّث الكثير من الآيات والروايات على أنّ الله خلق الإنسان وخصّه بمختلف نعمه، وكرّمه بأعظمها التي هي العقل؛ ولهذا فقد جعل الهدف

الأساسي من خلق الإنسان هو جعله خليفة له في الأرض، وأكد أن هذه الخلافة مسؤولية ثقيلة، وأمانة عظيمة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [سورة الأحزاب: 72]، إذ فسّر العلماء الأمانة هنا بأنها الولاية الإلهية التي لا يقدر على حملها إلا من تهيأت له مقومات التكليف، وتمكن من أن يمثل للتكليف على أكمل وجه، فعلى من يتصدى لحملها أن يكون في أعلى مراتب العبودية، وتحقق فيه أعلى مراتب الكمال الإنساني، وتما هذه الصفة لا يتم إلا بالتزام بأوامر الله وتشريعاته من قبل هذا الإنسان الكامل، من قبيل الرسل والأنبياء والأئمة والأوصياء؛ باعتبار أن الله هو خالق كل شيء؛ ولهذا فهو الأعلّم بما هو أنفع للإنسان، وبما هو ضار له: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ [سورة ص: 26]، وما على بقية المكلفين الذين بلغتهم الرسالة إلا الطاعة لأولياء الله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [سورة النساء: 64]، فيتبين من كل هذا أن هناك حكمة من التكليف، وأته أمر لازم للإنسان الذي يتوقر على مؤهلات التكليف؛ لكي يرتقي في مدارج الكمال.

2 - اختيار الإنسان

ولما كان الإنسان مختاراً في الامتثال للتكاليف والتشريعات أو تركها، فقد كان من حكمته - تعالى - أن جعله جديراً بالتكليف، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [سورة الإنسان: 3]، وقال كذلك: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7 و 8]، فالتكليف والاختيار أمران متلازمان، وقد استدلل المتكلمون على هذا الأمر، فإنه لو لم يكن الإنسان مختاراً وكان مجبراً، فما المبرر لإثابة المحسن ومعاقبة المسيء؟

والقول بالاختيار لا يعني الاعتقاد بأن أفعال الإنسان خارج مشيئة الله، وهو القائل: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة التكويد: 29]؛ لهذا ففعل الإنسان ينسب من جهة إليه، ومن جهة أخرى لله ﷻ؛ إذ إنّه لا يخرج عن مشيئته، فينتج من هذا نظرية مذهب أهل البيت في هذه النقطة، وهي «الأمر بين الأمرين»، وهي النظرية التي يؤيدها العقل، وتنسجم مع مختلف النقول، وهذا ما روي عن أبي عبد الله الصادق ﷻ: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» [الكليبي، الكافي، ج 1، ص 160].

3 - التكليف بما يطاق

وإلى جانب تكليف الإنسان وجعله مختاراً، فقد اقتضت حكمة الله ﷻ أن تكون هذه التكليف والتشريعات في حدود قدرة الإنسان ولا تتجاوز طاقته، وهذا ما أشار إليه المولى ﷻ في العديد من المواضع، منها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [سورة البقرة: 286]، وهذا الأمر بدهي في حكم العقل كما أشار إليه المتكلمون؛ إذ إن غرض الله من تكليف العباد هو قيامهم بالتكليف؛ ليصلوا إلى كمالهم المطلوب، فإذا كلفوا بما لا يقدر على فعله فهو نفي للغرض، وهو عبث وقبيح في حق الله ﷻ [الشيخ الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 111]. إضافة إلى ذلك فإن معاقبة الإنسان على عدم قيامه بما يفوق استطاعته أمر قبيح ينافي الحكمة الإلهية، وهذا ما أشار إليه الإمام الصادق ﷻ في قوله: «لَيْسَ مِنْ صِفَتِهِ الْجُورُ وَالْعَبَثُ وَالظُّلْمُ وَتَكْلِيفُ الْعِبَادِ مَا لَا يُطِيقُونَ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 5، ص 19].

4 - لزوم بعث الأنبياء

من شروط تكليف الإنسان أن تصله التكليف والتشريعات التي ألقيت إليه؛ ولهذا كانت حكمة الله على أن يجعل للإنسان حججاً محتج بها عليه، فجعل له حجّتين كما جاء في الروايات [الكافي، ج 1، ص 35]، حجة باطنة هي العقل، وحجة ظاهرة هي الأنبياء والرسول والأئمة عليهم السلام: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [سورة النساء: 165]. وكانت مهمة الأنبياء هي هداية البشر في مجال التشريع وإيصال التكليف الإلهية إليهم وهدايتهم إلى طريق السعادة الحقيقي الإلهي، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ آيَاتٍ يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 73]؛ لأن العقل بمفرده لا يستقل في إدراك التكليف، ولا يستطيع أن يشخص سبيل الرشاد من آلاف سبل الضلال والتهيه؛ لهذا فهو يحتاج إلى الرسل لكي ترشده، وهذا ما أشار إليه مولى الموحدين في خطبته: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ؛ لَيْسَتْ أَدْوَاهُهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُدْكَرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوهُ عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» [نهج البلاغة، الخطبة 1].

5 - شمولية الشريعة

وبناءً على ما سبق فقد اقتضت حكمته ﷺ وكان من عدله أن لم يترك أي أمة في أي زمان وفي أي بقعة من بقاع الأرض إلا وخصها بشريعة يلتزمون بها، ومنهاج ينتهجونه في حياتهم، مع عدم انقطاع هذه الهداية التشريعية، وهذه سنة الله في خلقه، ولا تتخلف أبداً: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [سورة فاطر: 24] و﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [سورة المائدة: 48]. وفي الخطبة السابقة للإمام علي عليه السلام:

«وواتر إليهم أنبياء»؛ لكي يستمر الغرض من خلق الإنسان، وهو الوصول إلى الكمال باستمرار تلقّيه للأحكام السماوية، ولتكتمل حجّته على عباده «وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ».

6 - جامعية التشريعات الإلهية وإحكامها

ولأنّ التشريعات الإلهية وسيلة لرقّي الإنسان مادّيًا ومعنويًا، ولأنّ الله هو الأعلّم بما هو أصلح للإنسان والأنسب لرقّيه، وبما هو أضرّ له ومنافرٌ لكماله؛ فقد اقتضت حكمته ولطفه عز وجل أن لا يترك أمرًا من أمور الإنسان الدنيوية والأخروية إلا وجعل له حكمًا يحده وتشرعًا يسيّره، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة النحل: 89]، وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانًا كُلَّ شَيْءٍ، حَتَّى وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: «لَوْ كَانَ هَذَا أُنْزِلَ فِي الْقُرْآنِ» إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ» [أصول الكافي، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسته، الحديث 1]، هذه التشريعات في منتهى الدقّة والتفصيل: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ ﴿أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أَبْتغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [سورة الأنعام: 114].

أمّا فيما يخصّ بعض التشريعات التي يدعى أنّها غير عادلة ومجحفة في حقّ قسمٍ من الناس، كعدم المساواة بين الرجل والمرأة في كثيرٍ من الأمور، كقيمومة الرجل، وعدم التساوي في الإرث، وجعل عصمة الطلاق في يد الرجل، وانفراد الرجل بإمكانية تعدّد الأزواج دون المرأة... إلخ. فقد ذكرها المحققون حكمًا وأهدافًا، إضافةً إلى ذلك فقد اكتشف العلم الحديث أمورًا توجّه هذه التفاضلات، ولا يتّسع هذا البحث لذكرها، وتحتاج إلى بحثٍ مفصّلٍ منفردٍ. إذن تبين أنّ الله بعد أن زوّد الإنسان بنعمة العقل ألزمه بمجموعة

من التكليف التي تفجر هذا الاستعداد، وكان التكليف ملازمًا للاختيار ومتناسبًا وطاقة الإنسان، وكان لا بد من بلوغ هذا التشريع إلى الإنسان من خلال الأنبياء والرسل، فلا يكفي صدوره فقط. وكانت شريعته ﷺ شاملةً لكل البشر، وأحكامها جامعةً لكل مجالات الحياة، وكما هو واضح فإن كل هذه الآثار ما هي إلا مصداقٌ لعلمه بالنظام والأحسن وإيقاعه على ذلك الوجه، فتكليف من لا يتوقّر على مؤهلات التكليف، أو سلب الاختيار منه، أو تكليفه بما يفوق طاقته، أو تحميله كلفة ما لم يصل من تكاليف؛ كل هذه أمورٌ ليست من النظام الأحسن، وهي كذلك عدم رعاية استحقاقات كل موجودٍ بما يستحقّه من الوجود.

الآثار الجزائية

1 - ضرورة البعث والثواب والعقاب

إثابة المحسن على إحسانه ومعاقبة المسيء على إساءته من مسلمات القضايا العقلية التي يسلم بها كل عاقل، ويفصح عن قبح معارضتها والعمل على خلافها، وعلى هذا فقد كانت حكمة الله ﷻ أن سوي نظم خلقته وأجراه بناءً على هذه السنن الكونية، فيؤكّد المولى ﷻ في مواضع كثيرة على ضرورة بعث الإنسان؛ ليجازي من أحسن ويعاقب من أساء: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 115]، والكلام هنا لا يختصّ بالثواب والعقاب الأخروي فقط، بل أعمّ من ذلك، فيشمل الدنيوي كذلك. يقول تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ فَذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهِمْ وَأَلْهَمَهُمُ عَذَابَ أَلِيمٍ﴾ [سورة التغابن: 5]، فيؤكّد المولى على ضرورة العذاب الدنيوي والأخروي، وأنه سنّة جرت على كل الأقسام، وأنّ الله إذا أمهل قومًا ولم يعذبهم في هذه الحياة الدنيا فليس ناسيًا لهم ولا مهملاً بل لحكمة ارتآها،

فيقول: ﴿وَرُبُّكَ الْعَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا﴾ [سورة الكهف: 58].

2 - قبح العقاب بلا بيان

سنّة الله الجارية على عقاب المسيئين جرت كذلك على أنّ عقاب المسيئين لا ينفذ حتى تتمّ الحجّة عليهم، فمقتضى عدله - سبحانه - أن يبعث الله إليهم الرسل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء: 15]، ويبلغ الرسل رسالتهم على أكمل وجه حتى تنفذ لديهم جميع الأساليب، فلا يقصروا ولا يتهاونوا في ذلك، قال تعالى: ﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [سورة الجن: 28]. بل ويلزم أن تصل الرسالة إلى كلّ البشر، فلا يكون هناك مانع من تلقّيهم إيّاها، وبعد أن تتمّ الحجّة كاملة، ويتأكد ظلمهم يأتي دور تنفيذ الحساب.

2 - تناسب الجزاء والعمل

الأثر الآخر لعدل الله وحكمته، والذي يتسحسنة العقل بل وبوجبه، هو أن يكون الجزاء عادلاً: ﴿وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [سورة الأعراف: 8]. فيكون هناك تكافؤ وتلاؤم بين نوعية الجزاء ومقداره وجنس العمل ودرجته، فينفي المولى عزّ وجلّ أن يكون هناك أي نوع من الظلم والتمييز في الحساب يوم القيامة، فيجازي كلّ عامل على قدر عمله: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [سورة غافر: 17]. ولا يحاسب أحداً على عمل لم يعمله: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [سورة الأنعام: 164]. ولا يضيع أجر من عمل صالحاً: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ... ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ [سورة آل عمران: 195].

ولا يهمل عقاب من اقترف عملاً سيئاً من ظالمين وكفارٍ ومشركين ومنافقين مهما أمهلهم: ﴿فَمَهَّلِ الْكَافِرِينَ أَهْمَلُهُمْ رُوَيْدًا﴾ [سورة الطارق: 17]

وفوق كل هذا، فقد اقتضت حكمته ورحمته أن يضاعف أجر العمل الصالح، ولا يضاعف عقاب عمل السوء، بل يجزى بمثله: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [سورة الأنعام: 160]، وكانت حكمته من ذلك هي أن يبعث المنافسة على فعل الخيرات واجتناب المنكرات: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة آل عمران: 133].

وأحد الأهداف الأساسية للبعث هي إقامة العدل من قبل المولى ﷺ، خاصة بالنسبة لأولئك الطغاة الذين أمضوا حياتهم كلها في ظلم الناس والتسلط على أموالهم ومقدراتهم والاعتداء على أعراضهم، ثم رحلوا من هذه الدنيا دون أن يذوقوا وبال أعمالهم، وعلى عكسهم تماماً الأنبياء والأولياء والصالحون الذين تخلّوا عن الدنيا وملذاتها في سبيل خدمة الناس وإصلاح المجتمع، بل وقاسوا أمر المرارات وذاقوا أقسى الأذى فلم يئنهم ذلك كله عن أداء رسالتهم تجاه أقوامهم، وسيقفون يوم القيامة أمام محكمة العدل الإلهي؛ ليروا حقيقة ما عملوه ويجزوا كل بعمله، إن خيراً فبرداً وسلاماً، وإن شراً فحميمًا وغساقًا، هذا كله بالنسبة لأولئك الذين بلغتهم حجة الله ﷻ وشملتهم تشريعاته. أما غير هؤلاء فإن قلم الحساب مرفوع عنهم، وهذا كله تجلّ لعدل الله بصورته الكملي، وهو كذلك مصداق للنظام الأمثل والتقدير الأحسن الذي هو حكمته تعالى، إذ إن نفي البعث أو محاسبة الناس على ما لم يبلغهم، أو عقابهم على ما لم يقترفوه، أو مجازاتهم على ما لم يفعلوه، كله منافي للعقل والحكمة.

الخاتمة

تمّ في هذه الدراسة مناقشة مسألةٍ مهمّةٍ في التوحيد في مبحث الصفات الإلهيّة، ألا وهي العدل والحكمة الإلهيين، وبعد استقصاءٍ وعرضٍ لآراء المتكلمين والفلاسفة والعلماء من زعماء المذاهب والمشارب ومشهورهم، وإثرائها بالنقاش والتحليل، وردّ ما يمكن ردّه لمخالفته للصريح والصحيح من المعقول والمنقول، توصلنا إلى بعض النتائج والتوصيات نوجزها فيما يلي:

- على خلاف ما يعتقد الكثير من أنّ العدل والحكمة إمّا أنّهما اصطلاحان لصفةٍ واحدةٍ، أو أنّهما صفتان متباينتان كلّ التباين، فقد بيّنا وأثبتنا رأياً آخر يمكن نسبته إلى الفلاسفة خاصّةً، وهو رأيٌ بين الرأيين، وهو أنّ صفة الحكمة صفةٌ جامعةٌ لمقامي الذات والفعل، فيمكن النظر إليها في مقامين مختلفين مترتبين على بعضهما، فتكون الحكمة الإلهيّة من الصفات المنتزعة من مقام الفعل، لكنّها ترجع صعودياً إلى حيثيّة ذاتيّة، وتستند إليها وتكون مسبّباً لها، أمّا العدل فهو صفة فعلٍ إلهيٍّ.

143

- بناءً على ما سبق من توضيح في العلاقة بين هاتين الصفتين، قلنا إنّ العدل شأنٌ من شؤون صفة الحكمة في مقام الفعل ومظهرٌ من مظاهرها، والحكمة هي منشأ عدله سبحانه وتعالى، والعلاقة بينهما علاقة مظهرٍ ومُظهرٍ، أو اشتمالٍ وظهورٍ؛ إذ إنّ بناءً على أنّ كلّ ما غير ذات الله - سبحانه وتعالى - هو ظهورٌ وآيةٌ له، وأنّ هذه الظهورات مشكّكةٌ شدّةً وضعفاً، وأنّ كلّ صفةٍ كليّةٍ تحوي الصفات الجزئية الأخرى بشكلٍ اندماجيٍّ من جهةٍ، وتسري فيها من جهةٍ أخرى؛ فإنّ صفة الحكمة كما قلنا هي صفةٌ جامعةٌ لمقامي الذات والفعل، فتكون أشدّ من صفة العدل التي هي من صفات الفعل؛ وشاملةٌ ومُظهرَةٌ لها، وتكون صفة العدل ظهوراً لها.

- ذكرنا بعد ذلك الآثار التكوينية والتشريعية والجزائية لهاتين الصفتين،

وقلنا إنّ هذه الآثار لا تعدّ ولا تحصى؛ لذلك اكتفينا بذكر الكليات منها في مقام التكوين والتشريع والجزاء، التي تتفرّع عليها أمورٌ جزئيةٌ. وأوضحنا في الأخير الملازمة بين كلّ أثرٍ من الآثار التكوينية والتشريعية والجزائية، وبين صفتي العدل والحكمة.

- أشرنا إشارةً مختصرةً إلى إحدى أهمّ الشبهات التي تطرح حول هذه المسألة، وهي مسألة الشرور، وذكرنا بعض الحكم التربوية والاجتماعية التي تندفع بها هذه الشبهة، وقلنا إنّ هذه المسألة هي من الشبهات الجدّية، والكلام فيها متشعبٌ ويحتاج إلى تفصيلٍ، ومجثنا لا يتّسع لهذا؛ فإنّنا نوصي بأن يخصّص لهذه المسألة بحثٌ منفردٌ يختصّ بها لبحث مختلف جوانبها وتبيينها أحسن تبين، كما نوصي كذلك بأن تبحث بعض الشبهات التي تطرح حول الآثار التشريعية والجزائية كالقول بعدم عدالة تشريعات الله عزّ وجلّ، أو بعدم عدالته - تعالى - في مجال الجزاء.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن سينا، الحسين بن عليّ، إلهيات الشفاء، مكتبة آية الله المرعشيّ،
2. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، الطبعة الأولى.
3. ابن مخدوم، مير أبو الفتح، الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، مؤسّسة الدراسات الإسلاميّة، طهران، الطبعة الأولى، 1407 هـ.
4. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، دار الصادر، بيروت، الطبعة الثالثة.
5. الأزهرّي، محمّد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الأولى.
6. آل كاشف الغطاء، محمّد حسين، أصل الشيعة وأصولها، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، 1413 هـ، الطبعة الرابعة.
7. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1406 هـ.
8. البغداديّ، عبد القاهر، أصول الإيمان، مكتبة الهلال، بيروت، 1424 هـ.
9. الحليّ، الحسن بن يوسف، الألفين، المؤسّسة الإسلاميّة، قم، الطبعة الأولى، 1423 هـ.
10. الحليّ، الحسن بن يوسف، نهج الحقّ، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، الطبعة الأولى، 1982 م.
11. الحليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، الطبعة الرابعة، 1413 هـ.
12. الرازيّ، فخر الدين، لوامع البينات في شرح أسماء الله - تعالى - والصفات،
13. الراغب الأصفهانيّ، حسين بن محمّد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى.

14. سبحاني، جعفر، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الثالثة، 1412 هـ.
15. سبحاني، جعفر، الإنصاف في مسائل دام فيها الاختلاف، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، الطبعة الأولى، 1423 هـ.
16. السيزواري، هادي، شرح الأسماء الحسنى، منشورات جامعة طهران، الطبعة الأولى، 1414 هـ.
17. السيوري، المقداد بن عبد الله، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، 1412 هـ.
18. السيوري، المقداد بن عبد الله، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1405 هـ.
19. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، تهران، چاپ دوم، 1383 هـ.ش.
20. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، مؤسّسة الأبحاث الثقافية.
21. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، منشورات طليعة النور، قم، الطبعة الخامسة، 1425 هـ.
22. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1398 هـ.
23. الصدوق، محمد بن علي، الخصال، جماعة المدرّسين، قم، الطبعة الأولى، 1403 هـ.
24. الصدوق، محمد بن علي، الاعتقادات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، الطبعة الثانية، 1414 هـ.
25. الطباطبائي، محمدحسن، تفسير الميزان، مكتبة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، 1417 هـ.

26. الطباطبائي، محمدحسن، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1427 هـ.
27. الطبرسي، الفضل بن الحسن، إعلام الوري بأعلام الهدى (ط. الحديثة)، مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الأولى، 1417 هـ.
28. الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1414 هـ.
29. الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1406 هـ.
30. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1405 هـ.
31. الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1407 هـ.
32. الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 هـ.
33. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، نشر هجرت، قم، الطبعة الثانية.
34. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، مؤسسة دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية.
35. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.
36. الماتريدي، أبو منصور، التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1398 هـ.
37. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار (ط - بيروت)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ.

38. مطهري، مرتضى، مجموعه آثار، صدرا، تهران - قم، چاپ هشتم، 1377 هـ.ش.
39. المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، تحقيق وتصحيح إبراهيم محمد أبو الفضل، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.
40. المعتزلي، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصرية، القاهرة، 1962-1965.
41. المعتزلي، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ.
42. المفيد، محمد بن النعمان، النكت الاعتقادية، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، الطبعة الأولى، 1413 هـ.
43. المفيد، محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، الطبعة الأولى، 1413 هـ.
44. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم، الطبعة الأولى، 1421 هـ.
45. نهج البلاغة، المجمع العالمي لأهل البيت، قم، الطبعة الخامسة، 1431 هـ.

الإلهيات السلبية أو اللاهوت السلبى.. دراسة نقدية

د. كمال مسعود ذبيح*

الخلاصة

تعدّ معرفة الإله وصفاته وأسمائه أحد أهمّ اهتمامات المفكرين والفلاسفة، ويعدّ تقسيم الصفات إلى صفاتٍ ثبوتيةٍ وصفاتٍ سلبيةٍ هو عمدة البحث في خصوص الصفات الإلهية، وفي المقابل وجد من علماء الشرق والغرب من تحدّث بصراحةٍ عن تنزّه الساحة الإلهية عن الاتّصاف بأيّ صفةٍ، ومن أجل التخلّص من الإشكاليات التي تواجه تفسير صفات الإله؛ جنحوا إلى اللاهوت السلبى، وذلك بالاعتراف بالعجز عن فهم الصفات الإلهية حقّ فهمها، ثمّ تفسير الصفات التي ظاهرها الإيجاب بالنفي وسلب نقيضها، قاصدين بذلك الخلاص من محذوري التعطيل والتشبيه. تهتمّ هذه الدراسة ببيان هذه

(*) الدكتور كمال مسعود ذبيح، الجزائر، رئيس قسم الفلسفة والكلام، جامعة آل البيت. djam201070@yahoo.com

النظرية من خلال عرض حقيقتها وأقوال أتباعها في اليونان القديمة، وعند علماء الأديان السماوية اليهودية والمسيحية والاسلام؛ لتقف بعد ذلك على مبانيها وأدلتها ونقدها وتخلص في الأخير إلى أنه لا يمكن معرفة الله من خلال سلب جميع الصفات الإيجابية عن ذاته.

الكلمات المفتاحية: الإلهيات، الإلهيات الإيجابية، الإلهيات السلبية، الصفات

السلبية، التعطيل

مقدمة

يواجه المطلع على النصوص الدينية المقدّسة، وكذلك على لغة المتديّنين أثناء القيام بالمناسك الدينية أنواعًا مختلفةً ومتنوّعةً من القضايا الدينية: القضايا التاريخية، القضايا الأخلاقية، القضايا الفقهية والحقوقية، القضايا الطبيعية وما وراء الطبيعة، القضايا الكلامية و... كلّ هذه القضايا تصبّ بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ في تأمين هدفٍ واحدٍ، وهو ذلك الهدف الديني المتمثّل في طرح مسألة مبدأ الوجود والغاية منه وطريق السعادة والفلاح، «فدينية اللغة الدينية تكمن في الاستخدام الديني لهذه القضايا في سياق الأهداف والغايات الدينية» [Peter Donovan, Religious Language, P.3]. لكنّ فلاسفة الدين والمتكلمين على حدٍّ سواءٍ اهتمّوا بالقضايا الكلامية (الإلهية) دون غيرها من القضايا، تلك القضايا التي تعنى بالله وأوصافه وأفعاله، وبعبارة أخرى تلك القضايا التي تكون موضوعاتها الإله، ومحمولاتها أحدَ أوصافه أو أفعاله أو خصائصه، واقتصروا في ذلك على التحليل والتوجيه الدلالي لها، وأكّدوا على محوريتها في أبحاثهم الفلسفية، وأدرجوها تحت عنوان اللغة الدينية. ويرجع هذا التأكيد إلى سببين أساسيين:

أ- أن هذه القضايا الكلامية هي الركيزة الأساسية لكلّ نظامٍ كلاميّ

عقلانيّ، وهي منطقيًا مقدّمةً على كلّ القضايا الاعتقادية أو التاريخية والأخلاقية الأخرى، بل إنّ الفهم الصحيح لمعاني هذه القضايا والدفاع العقلاني عن صدقها أو تبريرها مقدّمٌ على التبرير الدلالي والدفاع العقلاني عن سائر أقسام اللغة الدينية.

ب- يبدو أنّ أكثر الإبهامات والصعوبات التي طرحت في نطاق اللغة الدينية متوجّهةً في الأساس لهذا النوع من القضايا، حتّى أنّ بعض المفكرين المعاصرين ادّعوا أنّ الغموض والصعوبة الموجودة في سائر أنواع اللغة الدينية ناجمٌ عن الإبهام والصعوبة الموجود في هذا النوع من القضايا [William Alston, Religious Language, P.169].

دلالية الأوصاف الإنسانية

عادةً ما تقسّم الأوصاف والمحمولات المنسوبة إلى الله - تعالى - ضمن التقسيم العام لها إلى فئتين وهما:

أ- الأوصاف الميتافيزيقية والخاصة بالإله: وهي الأوصاف والمحمولات التي لا تنسب إلّا إلى الإله، ولا تسند إلى غيره من سائر المخلوقات، فلا شبيه له فيها، فهي منحصرةٌ في حملها على الإله، كوجوب الوجود، والبساطة المطلقة، والتجرّد المحض وعدم التناهي... وهي ناجمةٌ عن التأمّلات الفلسفية الماورائية والميتافيزيقية.

ب- الأوصاف الإنسانية والمشاركة مع الإله: وهي الأوصاف والمحمولات التي لا تنحصر في حملها على الإله فحسب، بل تحمل كذلك على سائر المخلوقات، فهي أوصافٌ مشتركةٌ بين الإله والمخلوقات، ومن جملة هذه المخلوقات الإنسان الذي يمتلك أوصافًا وخصائص خاصّةً يطلق عليها اسم (الأوصاف الإنسانية) كالعلم والغضب والرحمة والعدالة و..... وكثيرًا ما نلاحظ أنّ النصوص الدينية تحمل على الإله هذه الأوصاف الإنسانية [على

زمانى: زبان دينى، ص 249].

إنّ التحليل الدلالي والتبرير المعرفي الدقيق لهاتين الفئتين من الأوصاف، وإن كان من جملة الوظائف الموكولة إلى المتكلمين وفلاسفة الدين، إلا أنّ التحليل الدلالي للأوصاف الإلهية تركّز أكثر ما تركّز على أوصاف الفئة الثانية (الأوصاف المشتركة) ومحمولاتها؛ لسببين اثنين هما:

أ- غلبة الأوصاف الإنسانية في النصوص الدينية المقدّسة، فالمحمولات التي نسبت إلى الإله في النصوص المقدّسة وفي لغة المتدينين هي الأوصاف الإنسانية والمشاركة بين الإنسان والإله.

ب- أنّ هذه الأوصاف والمحمولات عندما تستخدم في اللغة العادية وفي الحقل المعارف عليها لها معانٍ واضحة وقابلة للفهم، ولكنّ نفس هذه الأوصاف والمحمولات عندما تنسب إلى الموجود المتعالى واللامتناهى وغير الجسماني تشكّل مفارقةً وصعوبةً في فهمها [Alston, Divin Nature and Human

[.Language,P.41

152

إنّ الإله - باعتباره متّصفاً بوجود الوجود والبساطة المطلقة والغناء الذاتى - له نحو خاص من الوجود، بحيث لا ينسجم مع إسناد أيّ وصفٍ له؛ ولذلك فإنّ الأوصاف والمحمولات التي لها لوازم دلاليةً إمكانيّةً وجسمانيةً غير قابلةٍ للإطلاق عليه. [Peterson and other, Reason and Religious Belif, P.137].

مفارقة اللغة البشرية والذات المتعالية

إنّ إحدى المشاكل والإبهامات الأساسية للغة الدينية هي التحليل اللغوي لهذه الصفات المشتركة، وتبيين كيفية إطلاقها على الله، ويتّضح بعد التمعّن في هذه الصفات والمحمولات الكلامية نقطتين أساسيتين:

أن هذه المحمولات عادةً ما تؤخذ من الاستعمالات العرفية والسائدة، وإذا لم نقف على هذه الاستعمالات، فلن يكون بوسعنا فهم الدلالات الكلامية والفلسفية لها. فالمعاني الأولية والعادية لهذه المحمولات بمثابة النافذة التي نطلّ من خلالها على دلالاتها الكلامية التي تستبطنها القضايا الكلامية، علمًا أنّ هذه المسألة لا تقتصر فقط على لغة الإلهيات، بل تعمّ سائر اللغات الفنيّة والتخصّصية. والسّرّ في ذلك يرجع إلى أنّ البشر لا يملكون لغةً أخرى مختلفةً عن اللغة الطبيعية والعادية المتداولة فيما بينهم للوقوف على دلالاتها الأولى والثانوية.

أنّ هذه الأوصاف والمحمولات لا تحمل على الإله بنفس المعاني المألوفة والاعتيادية والشائعة في الاستعمالات العرفية؛ لأنّ هذه الأخيرة ترافقها مجموعةً من اللوازم الماديّة والإمكانية والجسمانية التي يستحيل أن ننسبها إلى الإله. [على زمانى، زيان دينى، ص 29 و30]

حدود الحديث عن الإله

مما سبق يتّضح أنّ الحديث عن الإله يصطدم بثلاثة أنواع من القصور والمحدودية في هذا المضمار:

المحدودية الدينية والمحدودية المعرفية والمحدودية الدلالية. ويقصد بالمحدودية الدينية: أنّه ينبغي أخذ الاحتياط اللازم عند الحديث عن موجودٍ مقدّسٍ ومنحصّرٍ في فردٍ، فتتزيه الله وتقديسه ساهم بشكلٍ كبيرٍ في تضيق دائرة اللغة المستخدمة في وصف الإله. وأمّا المحدودية المعرفية فيقصد بها أنّ الحديث الذي يتميّز بالمعاني والأصيل والصادق حول شيءٍ ما يحتاج إلى معرفةٍ مسبقةٍ بذلك الشيء، الأمر الذي يؤدّي إلى محدودية لغوية في الكلام

حوله، وأما المحدودية الدلالية واللغوية فتعني أنّ الكلمات والألفاظ العادية في اللغة الطبيعية وعند إطلاقها على الأشياء الطبيعية لها دلالاتٌ محسوسةٌ وملموسةٌ وعينيةٌ، وهذه الألفاظ نفسها عند استخدامها في خصوص الإله تكون عرضةً للتغير والتحوّل المعنائي، بحيث تكون مختلفةً تمامًا عن معاني الألفاظ العادية، الأمر الذي دعا فلاسفة الدين والمتكلمين إلى إطلاق هذه الألفاظ على الأمر المقدس على نحو الاشتراك اللفظي.

في كلّ الأحوال يمكن القول إنّ هناك مشكلتين أساسيتين عندما يطرح بحث اللغة الدينية وهما:

1- مشكلة المعنى التي يبحث فيها هل أنّ اللغة الدينية ذات معنى أو ليست كذلك؟

2- مشكلة الدلالة التي يبحث فيها كيفية معرفة هذا المعنى والانتقال من المعنى العادي إلى المعنى الديني وبيان منهجية اقتناص فهم هذا المعنى.

على الرغم من أنّ طرح المشكلة الأولى باللحاظ المنطقي يسبق المشكلة الثانية، إلا أنّ المشكلة الأولى تعدّ مسألةً جديدةً نشأت بفعل فلسفات المنطقية الوضعية في القرن المعاصر، بينما يعدّ البحث الدلالي في اللغة الدينية بشكلٍ عامٍّ ودلالية الأوصاف الإلهية بشكلٍ خاصٍّ بحثًا قديمًا. [زمانى، خدا، زبان ومعنا، ص 24]

لقد طرحت في مقام التنظير لإمكانية الحديث عن الله بالنظر إلى الإشكاليات المذكورة سلفًا عدّة نظرياتٍ (*) من قبل المتكلمين والفلاسفة الإلهيين، نتعرّض في هذا البحث إلى شرح نظرية الإلهيات السلبية التي جاءت في سياق الإجابة على سؤالٍ أساسيٍّ مفاده: هل يمكننا الحديث عن

(*) - يمكن الإشارة إلى هذه النظريات كالتالي: نظرية عدم المعنى، ونظرية السكوت، ونظرية الإلهيات السلبية، ونظرية التمثيل، ونظرية الاشتراك المعنوي، ونظرية الاستخدام. [زمانى، سخن گفتن از خدا، ص 54]

موجود متعالٍ بواسطة اللغة العادية والطبيعية؟ وبعبارة أخرى: يواجه الفلاسفة الإلهيون والمتكلمون نوعين من الإلهيات عند معالجة مسألة إمكانية الحديث عن الله باللغة العادية: الإلهيات الإيجابية والإلهيات السلبية. أتباع الإلهيات الإيجابية يعتقدون بإمكانية الحديث عن الله باللغة البشرية، وأمّا أتباع الإلهيات السلبية فيعتقدون بعدم إمكانية الحديث عن أفعال الإله وصفاته إلا بالأسلوب السلبي.

الإلهيات السلبية

تذهب الإلهيات السلبية في التعاطي مع الذات الإلهية وأوصافها إلى القول بآدعاءين أساسيين هما:

- 1- لا يمكن الحديث عن الإله وأوصافه بالأسلوب الإيجابي.
- 2- أنّ الأسلوب الأمثل في الحديث عن الله بحيث يكون خاليًا عن أيّ نوعٍ من العيوب والنقائص، ويتناسب مع التنزيه وتعالى المقام الربوبي وأوصافه، هو الأسلوب السلبي. على سبيل المثال أنّ قضية «الله عالمٌ قادرٌ حيٌّ» بمعنى أنّ الإله ﷻ ليس بجاهلٍ ولا عاجزٍ ولا ميّتٍ.

إنّ المعتقدين بهذه النظرية يؤكّدون على قصور اللغة والمفاهيم العادية واليومية في الحديث عن الإله، كما يؤكّدون أيضًا على تعالي وتنزيه الإله عن القوالب الإمكانيّة والمحدودة؛ مخافة الوقوع في شرك التشبيه، فهم يسعون إلى سلب الحدود والأوصاف والخصائص الإمكانيّة والجسمانية عن الإله بقصد الوصول إلى معرفته الخالصة. فموسى بن ميمون الذي يعدّ أحد مؤيدي هذا الاتجاه يرجع اختلاف مراتب معرفة الإله إلى الاختلاف في مراتب السلب فيقول: «كلّما زدت في السلب عنه - تعالي - قربت من الإدراك، وكنت أقرب إليه من الذي لم يسلب ما تبرهن لك أنت سلبه...» [موسى بن ميمون، دلائل الحائرين، ص 140].

مما سبق يتّضح ضرورة الالتفات إلى ثلاثة أبعادٍ أساسيةٍ في تعريف الإلهيات السلبية:

1- البعد الأنطولوجي: بمعنى هل أنّ الوجود في الإله والوجود في ما سواه وجودٌ واحدٌ (مشتركٌ معنويٌّ) أو أنّ وجود الإله مختلفٌ تمامًا عن بقية الوجودات الأخرى، ولا توجد أيّ سُنخيةٍ بينهما (مشتركٌ لفظيٌّ) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11].

2- البعد المعرفي: بمعنى هل أنّ معرفة الإله ممكنةٌ بالنسبة للإنسان أو لا؟ أتباع الإلهيات السلبية يعتقدون بأنّ الإنسان محدودٌ، وليس بإمكانه معرفة الإله اللامحدود، وأنّ الإنسان بديلٍ ضعف قواه الإدراكية ليس قادرًا على معرفته.

3- البعد الدلالي واللغوي: بمعنى هل يمكن الحديث عن الإله بنفس هذه اللغة البشرية أو لا؟ [Benor, Meaning and Reference in Maimonides Negative] [Theology.V.88,N3,P.342] فالبعض ذهب إلى القول بعدم إمكانية توصيف الإله باللغة

الإنسانية والمفاهيم البشرية [Kenney, The Unknown God ,P.11]

على الرغم من أنّ أكثر المفكرين يعتقدون بأنّه إذا اعتبرنا أنّ اللغة الدينية مشتركٌ لفظيٌّ وسلبنا جميع المعاني العادية والشائعة في اللغة، فمن المحتمل الوقوع في شرك التعطيل أو الشكّاكية، وحتى إنكار الأوصاف الإلهية، وبالتالي إنكار وجوده في الأصل، ولكنّ الملاحظ أنّ نظرية الإلهيات السلبية إنّما طرحت من قبل أشخاصٍ يؤكّدون كثيرًا على واقعية التجربة الدينية والعرفانية واعتبارها. وهؤلاء الأشخاص يعدّون من مؤسسي العرفان الغربي من أمثال: فلوطين، ديونوسيوس، أكهارت و... ويعدّ المتكلم اليهودي موسى بن ميمون - وهو من كبار متكلمي المدرسة اليهودية في القرون الوسطى - من المدافعين عن هذا النهج، كما يعدّ أيضًا القاضي سعيد القميّ والملا رجب علي التبريزي والملا نظر علي الطالقاني من جملة المتكلمين المسلمين القائلين بأنّ اللغة السلبية هي اللغة الأنسب لتوصيف الله وتنزيهه.

تاريخ الإلهيات السلبيّة

لقد كان للإلهيات السلبيّة أتباعٌ تبوّأوا هذا النهج بناءً على أدلّة أنطولوجيّة (Ontological arguments) ومعرفيّة (Epistemological arguments) ومفهومية (Conceptual arguments)، بمعنى أنّ الإله متميّزٌ وجوديًّا عن العالم ولا يمكن إدراكه بأيّ نوعٍ من أنواع الإدراك المتعارف، كما لا يمكن تعريفه ولا توصيفه ولا تشبيهه بأحدٍ [كاكابي، وحدت وجوده روايت ابن عربي و مايسترا كهارت، ص 600]. كما نجد لهذا الاتجاه حضوراً في العصر الحديث، وخاصّةً في الغرب، فدنيس ترنر يقول في مقالة له فيما يرتبط بالإلهيات السلبيّة: «أنا أعلم أنّنا الآن جميعاً إلهيون سلبيون، فعاد الإبهام والغموض مرّةً أخرى إلى مسائل الإلهيات، وأصبحنا نعلم أنّنا لا نعرف من هو الإله» [Turner , The Darkness of God and the Eucharistic presence , V5.p143 -158].

ونستعرض الآن في سياق الوقوف أكثر على اللاهوت السلبي، وكيف تناول المفكّرون من مختلف الملل والمدارس الفلسفيّة والكلامية هذا الموضوع.

مفكّرو العصور القديمة

يعتقد البعض من مفكّري هذه العصور بأنّ تصوّر السائد عن الإله هو تصوّر ساذجٍ [راسل، تاريخ فلسفه ى غرب، ج 1، ص 80]، وأوّل من أكّد على النهج السلبي في مقارنة الأوصاف الإلهية هو آلبينوس [ولفسن، فلسفه ى علم كلام، ص 227] فذهب إلى ضرورة الاستفادة من المنهج السلبي في التعرّف على الإله، ثمّ الاستعانة بالقياس والتشبيه والصعود من جمالية الكائنات الهابطة للوصول إلى الوجود الإلهي العظيم [الدرز، الهيات فلسفي توماس اكويناس، ص 292]. كما امتنع الفيثاغورثيون والأفلاطونيون عن توصيف الإله بصفاتٍ من قبيل التغيير وعدم الثبات [ساجدى، زبان دين وقرآن، ص 217]، فأفلاطون

(300 ق م) ذهب إلى القول في توصيف الإله بأنه: «ليس له اسمٌ، ولا شيء يمكن أن يقال عنه، وغير قابلٍ للمعرفة، ولا يحسّ أو يتصور» [افلاطون، دوره في آثار، ج 6، ص 1672]. ومبناه المنطقي في ذلك يعود إلى ما ذكره حول مثال الخير، حيث قال بشأنه: «إنّ مثال الخير فوق الوجود، والوجود هو الوحيد القابل للمعرفة» [افلاطون، دوره في آثار، ص 1543_1620]. هذا الأمر الذي ساهم في توسيع نطاق المنهج السلبي في التعاطي مع الأوصاف الإلهية ليصل إلى الحدّ الذي يدّعي فيه أفلاطون أنّ جميع المحمولات ليست مناسبةً للحمل على الإله، حتّى مفاهيم من قبيل الكمال والتجرّد غير كافيةٍ في هذا المضمار [Kenny 1977.P.257، Patristic philosophy in: Routledge Encyclopedia of philosophy V.7.P.257]، لتبلغ هذه الفكرة ذروتها على يد الأفلاطونية المحدثة التي أعطت الأولوية للإلهيات السلبية (Apophatic) وجعلت الإلهيات الإيجابية (Cataphatic) تابعةً لها. إنّ الإلهيات السلبية لأفلوطين ترجع في جذورها إلى الأفكار الأفلاطونية، فأفلوطين يعتقد بأنّ مثال الخير فوق الذهن واللغة، وأنّ وصف التعالي والتنزيه من بين أهمّ أوصاف (الأحد) وخصائصه عنده، كما يذهب إلى القول بالمساوقة بين الوجود والصورة والتعيّن، ولما كان الأحد غير متعيّن وفاقداً لأي صورة، فهو ليس بموجودٍ ولا معدومٍ، بل هو وراء الوجود والعدم؛ ولذلك فهو غير قابلٍ للمعرفة والتوصيف. فهو يقول في كيفية معرفة الواحد: «إنّ الذات الواحدة لما كانت مبدأ جميع الأشياء، وهي نفسها ليست شيئاً منها... فهي ليست عقلاً ولا روحاً، ليست متحرّكةً ولا ساكنةً، ليست في مكانٍ ولا في زمانٍ... لا يمكن معرفة الواحد عن طريق العلم، ولا يمكن الاستعانة بالفكر في معرفته، كما هو الحال في سائر موضوعات الفكر، فلا يمكن الحديث عنه ولا الكتابة حوله، فكلامنا وكتابتنا تأتي في سياق الأخذ بالأيدي إليه لا غير» [أفلوطين، دوره في آثار، ص 1082].

المفكرون اليهود

ساهمت أفكار فيلون (15 ق م - 50 م) الفيلسوف اليهودي البارز في بسط الإلهيات السلبية وتوسيعها في دين اليهود فهو يعتقد بأنه: «ليس في وسع الإنسان معرفة جوهر الإله، على الرغم من وجوده الواضح للجميع» [of Alexandria , in: Routledge Encyclopedia of Philosophy , V7 ,P357

فهو يذهب إلى التفريق بين وجود الإله وحقيقة ذاته، وعلى أساس ذلك يؤكّد على أنّ تحصيل المعرفة بالإله خارجةً عن نطاق القدرات المفهومية للإنسان. كما يرى الفيلسوف اليهودي الآخر إبراهيم بن داوود (1110 - 1180) بأنه ينبغي فهم جميع الصفات الإيجابية للإله حتى الوحدة والضرورة على أساس الاشتراك اللفظي. [Samuelson ,Ibn Daud in: Routledge Encyclopedia of Philosophy ,V4. P606

ويعدّ موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي (530 - 601 ق) من أبرز المدافعين عن نهج الإلهيات السلبية، فهو يشير إلى نظريته بصراحة فيقول: «اعلم أنّ وصف الله ﷻ بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح، ولا فيه نقص في حق الله جملةً ولا على حالٍ، وأمّا وصفه بالإيجاب ففيه من الشرك والنقص ما قد بيّناه» [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 136 و137]، ويشير في مكانٍ آخر بقوله: «أمّا صفات النفي فهي التي ينبغي أن تستعمل لإرشاد الذهن لما ينبغي أن يعتقد فيه؛ لأنّها لا يلحقها من جهتها تكثرٌ بوجهٍ، وهي ترشد الذهن لغاية ما يمكن الإنسان أن يدركه منه» [المصدر السابق، ص 138]. فهو يعتقد بأنّ وصف الإله بأوصافٍ وإن كانت ظاهرياً أوصافاً إيجابيةً، إلّا أنّ معناها الحقيقي سلبيٌّ؛ ولذلك فهو يقول: «فقولنا فيه من أجل هذا المعنى أنّه قادرٌ وعالمٌ ومريدٌ، والقصد بهذه الصفات أنّه ليس

بعاجزٍ ولا جاهلٍ ولا ذاهلٍ ولا ممهلٍ» [المصدر السابق، ص 138]. ويتضح من بعض عبارات موسى بن ميمون تأكيده على خطورة توصيف الإله بالأوصاف الإيجابية فيقول: «وأما وصفه بالإيجابيات ففيه خطرٌ عظيمٌ؛ لأنّه قد برهن أنّ كلّ ما عساه أن نظنّه كمّالاً، ولو كان ذلك الكمال موجوداً له... فإنّه ليس من نوع الكمال الذي نظنّه، بل باشتراكٍ يقال فقط على ما بيّنناه، فبالضرورة تخرج لمعنى سلبيّ» [المصدر السابق، ص 146].

المفكّرون النصارى

بالرغم من أنّ المسيحية الرسمية تؤمن بالصفات المختلفة لله [Pojman, Philosophy of Religion , P.221] إلاّ أنّها تميل إلى تنزيهه بفعل التأثير الذي تركته اليهودية عليها

[Kenney , Patristic Philosophy in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, V.7.P.257]

فهذا نيكلاس كوساي يقول: «ما يمكن معرفته عن الله هو أنّه غير معروفٍ» كما اعتبر الإله تناقض التناقضات مثل ما ذهب إليه أريجن [Origen]

[Demot ,Platonism , Medieval in: Routledge Encyclopedia of Philosophy , V.9.P.437]

وكان يعتقد أنّ أكثر مشكلات الأديان تتمثّل في الكلام الإيجابي، فالمتديّنون عبدوا الصور والمفاهيم من الصفات بدل أن يعبدوا الحقيقة. كما أنّ كلمنت Clement ذهب إلى القول بأنّه لا يوجد أيّ محمولٍ ذي معنى مناسبٍ لحمله على الإله [Kenney , Patristic Philosophy in: Routledge Encyclopedia of Philosophy , V.7.P.257]

[.of Philosophy , V.7.P.257]

ولكن يعدّ ديونوسيوس Denys the Areopagite في القرن الخامس من أبرز الوجوه المسيحية التي اعتنت بالإلهيات السلبية، إذ يرى أنّ الإله ما وراء السلب والإيجاب أساساً [Payn ,Mysticism in: Routledge Encyclopedia of Philosophy , V.6.P.624]، فالإله لا يمكن وصفه على الإطلاق، وغير قابلٍ للمعرفة في نظره

[مجتهدى، فلسفه در قرون وسطى، ص 110]. ففي كتابه (الإلهيات العرفانية) يكتب ديونوسيوس أن الله مختلف ومتعالٍ، ولا تفي أي لغة في إدراك ذاته، والوصول إلى ساحته المقدسة لا يتم إلا من وراء الرؤية والمعرفة، ولا يمكن القول باتصاف الإله بأي صفة إيجابية أو سلبية. [Ross, Religious Language in: An introduction]

[to the Philosophy of Religion , V.7. P109

كما أنه كان يميل كثيرًا إلى تقديم الإلهيات السلبية عن الإلهيات الإيجابية. وهكذا نلاحظ الإلهيات السلبية ابتداءً من القرن الثاني عشر الميلادي في الكثير من التفسيرات والاستخدامات، من جملتها تفسيرات توماس أكويناس (1225 - 1274) ومايستر أكهارت. هذا الأخير الذي يعتقد بأن الإله وجودٌ محضٌ وواقعيةٌ مطلقةٌ يكتب فيقول إن الإله ومخلوقاته في عين التشابه الكبير بينهما، إلا أنهما يختلفان عن بعضهما بشكلٍ كبيرٍ أيضًا، وبالمقارنة مع كمال الوجود الإلهي تعدّ جميع الأشياء ليسيةً محضةً. [Dictionary

[, of Philosophy and Religion , P190 William

ويؤكد على أن الطريق الوحيد للكلام عن الخصائص الإلهية هو الطريق السلبي لا غير. [كاكاي، وحدت وجود به روايت ابن عربي ومايستر اكهارت، ص 555]

المفكرون المسلمون

عادةً ما يطرح بحث الإلهيات السلبية في الكلام الإسلامي تحت عنوان الصفات الخبرية، تلك الصفات التي لم يتم إثباتها إلا عن طريق أخبار الكتاب والسنّة، هذه الصفات التي تقسم إلى صفاتٍ خبريةٍ ذاتيةٍ مثل اليد، الوجه، والعين، وصفاتٍ خبريةٍ فعليةٍ مثل الاستواء على العرش، والمجيء والنزول. وقد احتلّت هذه المسألة حيزًا مهمًا في البحث الكلامي؛ لانتمائه إلى أصل التوحيد ضمن منظومة المعتقد الديني، ومن ثمّ تحيطه الحساسية والأثر البالغ من حيث

الموقف منه. وقد تعدّدت المواقف من الصفات الخبرية حتّى كادت أن تصبح معياراً في الإيمان أو الكفر بحسب اعتقاد الجهة أو الشخص من إثبات هذه الصفات أو نفيها أو اللجوء إلى التأويل، وهو ما خلق جوّاً من الخوف وعدم الإقدام على التعاطي معها؛ خشية الوقوع في محذور التشبيه والتجسيم بإثباتها أو تأويلها، ومخالفة ظواهر النصوص الدينية. فالعلامة النعماني وولفسن عدّا التجسيم والتشبيه من أوّل القضايا الخلافية بين المسلمين وأهمّها. [النعماني، تاريخ علم الكلام، ج1، ص 8؛ ولفسن، فلسفه ى علم كلام، ص 9 و10]

ويمكن القول إن من أهمّ الأسباب التي دفعت بعض العلماء المسلمين إلى تبنيّ منهج الإلهيات السلبية في التعاطي مع الأوصاف الإلهية تكمن فيما نقله يوحنا الدمشقي من المناظرة التي تخيلها بين مسيحيٍّ ومسلمٍ حول عقيدة التثليث، إذ يفترض في مناظرة من هذا القبيل أن يبدأ المسيحي ببيان أنّه يقصد بالأب في الأقانيم الثلاثة الواردة في صيغة التثليث ما يشار إليه على وجه العموم عند المسيحيين وعند المسلمين على السواء بأنّه (الله)، ويقصد بالابن وروح القدس خاصّيّتا الحياة والعلم، أو الحياة والقدرة، أو العلم والقدرة، ويسأل المسيحي المسلم إذا كان له أيّ اعتراض على أنّ الحياة والعلم والقدرة - بما هي خواصّ للإله - أشياء حقيقية لا تنفصل عن ذاته. وبعد شيءٍ من التروي يجب المسلم قائلًا: إنّه لا يوجد في القرآن ما يمكن أن يؤخذ على أنّه معارضٌ لمثل هذا الرأي. ويواصل المسيحي فيقرر أنّ الأقتنوم الثاني والثالث مع الأقتنوم الأوّل ملازمٌ له في القدم. ومرةً أخرى يتّجه المسيحي إلى المسلم فيسأله رأيه عن أصل الحياة والعلم والقدرة بما هي خواص الإله، ويجب المسلم على الفور أنّه بقدر ما يعتقد المسلمون، فالإله حيٌّ وعليمٌ وقديرٌ منذ الأزل، حينئذٍ يقول المسيحي: طالما أنّ المسيحيين يعتقدون بأنّ أيّ شيءٍ قديمٍ يسمّى إلهًا، فيجب أن يسمّى كلّ من الأقتنوم الثاني والثالث إلهًا، وهكذا يجب أن تسمّى الآلهة الثلاثة هي حقًا إلهٌ واحدٌ [ولفسن، فلسفة المتكلمين،

ص 214]؛ لهذا السبب رفض بعض المسلمين قبول الصفات؛ خوفاً من الوقوع في شرك الوثنية والشرك والاعتقاد بالصفات الزائدة والقديمة، والقرآن الكريم ينص على أنه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [سورة المائدة: 73]. وبتبع ذلك توهم المنكرون للصفات بأن القبول بها يدفع المرء بطريق غير مباشر إلى الاعتقاد بالتثليث المسيحي، بل أسوأ من ذلك، فدعاهم ذلك إلى الاستنكاف عن القبول بالصفات. يقول عضد الدين الإيجي: «إنّ المعتزلة قد اتهموا مثبتي الصفات الإلهية بأنهم وقعوا في خطأ الاعتقاد المسيحي بالتثليث» [الشهرستاني، الملل والنحل، ص 123؛ ديناى، ماجراى فكر فلسفى در جهان اسلام، ج 1، ص 352]. ويكتب أبو الفرج عن المعتزلة الذين أنكروا حقيقة الصفات الإلهية فيقول: «إنهم تجنبوا أقانيم النصارى» [ولفسن، فلسفة المتكلمين، ج 1، ص 191]. ومن هنا ذهب بعض المعتزلة إلى إنكار الصفات والبعض الآخر مثل أبي الهذيل العلاف، وكذلك الشيعة إلى القول بالصفات من حيث إنها عين الذات المقدسة [الشهرستاني، الملل والنحل، ص 9]. ومن ناحية أخرى، فإن أحد الأساليب المتبعة لفهم الدين وتفسير النصوص الدينية في العالم الإسلامي هو النهج القشري والجمود على ظواهر الكتاب والسنة على الرغم من أن الخطاب الإلهي للإنسان من لوازمه الضرورية الإدراك العقلي والبرهاني للوحي والنبوة و... هذه الطائفة التي تعرف باسم (أهل الحديث)، والتي ابتعدت عن العقل في المعرفة الدينية، وتمسكت بظواهر الألفاظ من الطبيعي جداً أن نسمع منها عبارات من قبيل: «الكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة» [الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 93]. والميزة الأكثر أهمية في هذا الطيف هي مبدأ الاعتماد على السنة، سواءً أكانت صحيحة أم زائفة، ورفض الحجّة والتحليل؛ ونتيجة لذلك اعتقد البعض منهم بالتجسيم والتشبيه و... [ابن خزيمة، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، ص 64، 114، 145، 147 و230]. إنّ هذا الموقف المتصلب من الركون إلى الظواهر على الرغم من تعديله بعض

الشيء على يد الأشاعرة والماتريدية، إلا أنه أعيد إحياءه مرّةً أخرى من قبل أحد أتباع أحمد بن حنبل، وهو ابن تيمية (728 هـ) في القرن الثامن، حيث ذهب هذا الأخير إلى التأكيد على أنّ الأحاديث المرتبطة بصفات الإله، والتي نقلت في الكتب المختلفة نظير التوحيد لابن خزيمة، وظاهرها يدلّ على التجسيم؛ ينبغي القبول بها من دون تأويلات الأشاعرة، هذه الأخيرة التي عبّدت الطريق لظهور محمّد بن عبد الوهّاب (1206 ق) فيما بعد. وفي قبال الحشوية من أهل الحديث التي تؤمن بنظرية الإثبات مع التكييف والتشبيه للأوصاف الإلهية، نجد الأشعري يعتقد بأنّ للإله يدًا ولكن ليست كيد الإنسان، بل يدٌ تنسجم مع طبيعة الذات الإلهية [بدوي، تاريخ اندیشه های کلام در اسلام، ص 390]. وهو في (الإبانة) يذهب إلى إجراء هذه الصفات على الله مع تفويض المراد منها، ولكنّه في كتاب (اللمع) يعتقد بتأويل هذه الصفات الخبرية. [أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 157]

بالإضافة إلى المتكلمين المسلمين، جنح بعض الفلاسفة المسلمين كذلك إلى الإلهيات السلبية فهذا الكندي يقول: «هو ليس بجسم ولا بصورة، وليس كمًّا ولا كيفًا ولا إضافةً، ولا يمكن وصفه بأيّ مقولةٍ من المقولات الأخرى» [بدوي، الكندي من: تاريخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ص 602] «تبعًا لذلك، لا يمكن للفيلسوف صياغة قضيةٍ إيجابيةٍ عن الله، وكلّ ما هو ممكنٌ له هو معرفة الله بالقضايا السلبية» [فليكس كلاين، كندي در: تاريخ فلسفه اسلامي، ص 184]. أمّا في الإسلام الشيعي فإننا نجد لمثل هذا النهج مكانًا في التعاطي مع الأوصاف الإلهية، فأبو يعقوب السجستاني (متوفى 361 هـ) يذهب في تنزيه الإله إلى الحدّ الذي يقول فيه إنّه لا يكفي نفي الصفات الخاصّة الموجودة بين الناس مثل: العلم والقدرة و... وإنّ إنكارها سيكون نفيًا ناقصًا، وهو يعتقد بأنّ الإله ليست له صفاتٌ مادّيّةٌ ولا معنويّةٌ، وهو وراء الأيسر والليس

[السجستاني، كشف المحجوب، ص 4] كما نجد وبشكلٍ أكثر تحديداً الشيخ رجب علي التبريزي وتلميذه القاضي سعيداً القميّ قد اعتمدا أيضاً هذا النهج أكثر من غيرهما، فهذا الأخير يكتب فيقول: «لا يمكن وصف واجب الوجود - تعالى شأنه - بأيّ أمرٍ من الأمور، سواءً أكانت أموراً سلبيةً أو إيجابيةً... وعليه فهو لن يشترك في أيّ صفةٍ من الصفات مع ممكن الوجود، إلا في اللفظ» [القاضي سعيد، رساله ي كليل بهشت، ص 66]. ويقول في سياق ردّه على ما يمكن أن يوجّه إلى هذه النظرية من إشكالاتٍ: «لقد وصف الأنبياء العظام الله، وفعل مثلهم بعض الحكماء، إذ وصفوا واجب الوجود ببعض الصفات. نعم فعلوا ذلك جميعاً، ولكن ذلك منهم بسبب قصور العوامّ عن معرفة الله دون الصفات، فساعدهم على معرفته بوصفه، ولم يكن ذلك منهم بسبب قابليّته للصفات» [المصدر السابق، ص 70 و71؛ القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج 1، ص 116 - 122، 258، 297 - 299].

مباني الإلهيات السلبية

ترتكز الإلهيات السلبية على عدّة مبانٍ فيما ذهبت إليه من تنزيه الإله عن جميع الأوصاف الثبوتية، وإن كانت هذه المباني هي محلّ اشتراكٍ بين جميع الفلاسفة، إلا أنّ مقارنة الأوصاف الإلهية من خلالها عند أتباع اللاهوت السلبي أدت بهم إلى تبني هذه النظرية، فخالفوا في ذلك جمهور الفلاسفة والمتكلمين على حدّ سواءٍ. ونشير إليها فيما يلي:

1- الوحدة:

فأفلوطين يذهب إلى القول بأن أحد أهمّ أوصاف الإله (الأحد) الوحدة بالمعنى الحقيقي للكلمة، في قبال الوحدة غير الحقيقية لسائر الأشياء وموجودات العالم المبنية على الاشتراك، فهذه الوحدة الحقيقية ليست في طول

أو عرض بقية الموجودات الواحدة أو المتعددة؛ ولذلك فهي وحدة فوق الآحاد والأعداد، ومن هنا فإن إسناد أي صفة أو خصيصة تستلزم جعل الإله (الأحد) في عرض الموجودات الأخرى ليس صحيحاً، فإذا كان الأحد هو بدوره مثل الموجودات الأخرى قابلاً للعد والإحصاء فسيكون موجوداً كمياً ومحدوداً وفي رديفها، والحال أنه فوق جميع الموجودات الكمية، ومنزه عن محدوديتها [فلوطين، دورهى آثار فلوطين، ج 2، ص 725]. الأمر الذي دفع بموسى بن ميمون إلى القول بأن من يدعي أن الإله واحد وينسب له أوصافاً متعددة إنما ادعاه ذلك ليس إلا لقلقة لسان، وإلا في الواقع فهو يعتقد بتكثره، وهذا الادعاء شبيه بما ذهب إليه المسيحيون حول الإله من أنه في عين كونه واحداً هو عبارة عن ثلاثة أقانيم: «وهذا شبه قول النصارى هو واحد لكنه ثلاثة والثلاثة واحد، كذا قول القائل هو واحد لكنه ذو صفات متعددة، وهو وصفاته واحد مع ارتفاع الجسمانية واعتقاد البساطة المحضة» [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 115].

2_ البساطة:

كثيراً ما يؤكد أتباع الإلهيات السلبية على أن الإله بسيط من جميع الجهات، فهو منزّه عن التركيب والتحديد يقول أفلوطين: «إن البسيط إذا لم يكن منزهاً عن كل أمر عارض وعاريًا عن أي نوع من التركيب، ولم يكن واحداً بالمعنى الحقيقي؛ لا يمكن أن يكون هو الأول ومبدأً ومنشأً لكل شيء» [فلوطين، دورهى آثار فلوطين، ج 2، ص 715]. الأمر الذي أدى بموسى بن ميمون إلى اعتبار مفهوم (الذات الواحدة البسيطة التي لها أوصاف ذاتية متعددة) مفهوماً مفارقاً وغير قابل للتصور؛ ذلك أن الاعتقاد بالبساطة المحضة يستلزم نفي أي نوع من التركيب والتكثّر في الذات، بينما الاعتقاد بالأوصاف الذاتية المتعددة يستلزم

التركيب والتكثّر في الذات، ولا يمكن الجمع بين اللازمين مع بعضهما البعض البتّة. كما يذهب القاضي سعيد القمي في سياق توضيح كلام الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام عندما قال: «فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع من صانعه» إلى القول بأنّ هذا الكلام فرعٌ عن أنّ إثبات صفةٍ لله - تعالى - مستلزمٌ للتشبيه؛ وعليه كلّ ما يصدق على المخلوقات سواءً أكان حقيقياً أم اعتبارياً، لا يصدق على خلقها ولا توجد فيه؛ ذلك لأنّه إذا تحقّق في الخالق أيضاً ما يصدق على المخلوقات، يلزم منه أن يكون الخالق والمخلوق مشتركين في مصداق ذلك المفهوم المشترك، وفي هذه الحالة نكون قد قبلنا بجهة اشتراكٍ وتمايزٍ بين الخالق والمخلوق، وهذا يعني القبول بالتركيب في ذات واجب الوجود [القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج 1، ص 179]. فبحسب رأيه فإنّ الاعتقاد بالاشتراك المعنوي بين الخالق والمخلوقات يؤدّي إلى التركّب في الذات الإلهية، والحال أنّ البساطة المطلقة للذات المقدّسة تسدّ طريق القول بالاشتراك المعنوي أو الوجودي بينهما.

3- الإطلاق وعدم التناهي

لما كان التركيب والجسمانية لا يتلاءم مع الذات الأحادية، فلا يمكن للأحادية أن تتركّب من أجزاءٍ أو أمورٍ جسمانيةٍ باللحاظ المنطقي، فكذاك أيّ نوعٍ من التناهي والتقيّد والمحدودية لا ينسجم أيضاً مع الذات الأحادية، فالواحد باللحاظ المنطقي لا يمكن أن يكون مقيداً أو محدوداً، فعدم تناهي الأحد في نظر أفلوطين - الذي ترجع إليه الجذور التاريخية للإلهيات السلبية - ليس بمعنى اللاتناهي من حيث البعد أو العدد، بل المقصود من اللاتناهي هنا هو عدم إمكان إحاطة الغير بغناه [فلوطين، دوره في آثار فلوطين، ج 2، ص 1086]، كما أنّه ليس بمحدودٍ، ومنشأ ذلك يعود إلى أنّه ليس بكثيرٍ، فلا

يحدّ بشيءٍ، ولا يحدّ بنفسه، وإلا تعدّد وتثني، فكونه كذلك يجوز صدور جميع الأشياء والمخلوقات عنه. [المصدر السابق، ج 2، ص 733 و 670 و 681]

4- التعالي والتنزيه

إنّ وصف (التعالي والتنزيه) في النظام الفكري للإلهيات السلبية من أهمّ أوصاف الذات المقدّسة، ويحظى بمكانةٍ خاصّةٍ، فأفلوطين مثلاً يصف بأنّ ماهيّة الأحد غير ماهيّة الأشياء ما دونه، ويرجع مقصوده من التعالي والتنزيه إلى أنّه الكامل المطلق، فأفضل توصيفٍ له ينبغي أن يكون بالأمر السلبية [المصدر السابق، ج 2، ص 662 و 736 و 737]. ذلك أنّ الاعتقاد بوجود صفاتٍ للذات الإلهية إنّما يعود في الأساس بحسب رأي موسى بن ميمون إلى استئناس الإنسان بالأشياء الجسمانية المركّبة من الذات والصفة، وعدم تعاطيه مع الذوات المجرّدة التي لا يوجد لها وصفٌ محدّدٌ، الأمر الذي أدّى إلى غلبة النموذج التركيبي (الذات - الصفة) على ذهن الإنساني، بحيث عمّم سريانه فيما بعد على جميع موجودات العالم، بما فيها المجرّد والمادّي، الواجب والممكن، المتناهي واللامتناهي و... فاعتقد الإنسان نتيجةً لذلك بأنّ الإله مثل سائر الأشياء الجسمانية له ذاتٌ وصفاتٌ، وإن هذه الصفات غير الذات وعارضةٌ عليها. هذه الرؤية هي التي دفعت إلى تشبيه الإله بالمخلوقات، وعلى أساس ذلك ذهب طائفةٌ إلى الاعتقاد بأنّ الذات الإلهية جسمانيةٌ، وينسبون لها أعرافاً وصفاتٍ جسمانيةً، وطائفةٌ أخرى ذهبت إلى أبعد من ذلك فنفت جسمانية الإله ولكنها أثبتت له الصفات، والمرجع الأساس لكلّ هذه النظريات والتفاسير هو تبعية هؤلاء لظواهر الكتب المقدّسة والجمود عليها [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 118]. وعليه يعتقد موسى بن ميمون أنّ التنزيه

الإلهي يقتضي عدم التفكير حوله ضمن إطار نموذج (الذات - الصفة) بل ينبغي تجاوزه وعدم تشبيه مخلوقاته به في هذا الصدد. وهذا الأخير هو الذي يفسر تقسيم ابن ميمون للأوصاف التي تنسب إلى الموصوف إلى خمسة أقسام وإمكانية توصيف الإله بهذه الأوصاف:

توصيف الشيء عن طريق بيان حدّه الماهوي.

توصيف الشيء بأحد الأجزاء الماهوية (أحد الأجزاء الحدّية).

توصيف الشيء بواسطة أمرٍ خارجٍ عن حقيقته وذاته، بحيث لا يكون مقومًا لذاته ولا مكملًا لها.

توصيف الشيء بواسطة النسبة التي له مع غيره، كأن يوصف الشيء باعتبار نسبته إلى مكانٍ ما أو زمانٍ ما أو شخصٍ آخر وهكذا.

توصيف الشيء بواسطة فعلٍ من أفعاله

يعتقد ابن ميمون أنّ الأقسام الثلاثة الأولى للتوصيف تختصّ بالأمور الماهوية والتركب من الجوهر والعرض، وأنّ القسم الرابع ممتنعٌ بدليل أنّ النسبة والإضافة تحتاج إلى نوعٍ من التكافؤ بين طرفي النسبة والإضافة، وهذا ممتنعٌ بين الوجوب والممكن، ويبقى القسم الخامس هو الذي يؤمن به ابن ميمون. [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 119-121]

نفي التشابه بين الخالق والمخلوق (الاشتراك اللفظي)

من المباني المشتركة بين أتباع نظرية الاشتراك اللفظي والإلهيات السلبية نفي أيّ نوعٍ من التشابه بين الخالق والمخلوقات، والتأكيد على التباين العظيم بينها، وأنّ أيّ نوعٍ من التشابه والتناسب مع الإله يتنافى مع التنزيه المطلق له، فابن ميمون يعتقد بعدم التشابه بين الخالق والمخلوق أنطولوجيًا

وأبستمولوجياً فيقول: «فقد بان لمن يفهم معنى التشابه أنّه - تعالى - يقال عليه وعلى كلّ ما سواه موجودٌ باشتراكٍ محضٍ، وكذلك إنّما يطلق العلم والقدرة والإرادة والحياة عليه - تعالى - وعلى كلّ ذي علمٍ وقدرةٍ وإرادةٍ وحياةٍ بالاشتراك المحض الذي لا تشابه معنى بينهما أصلاً» [ابن ميمون، المصدر السابق، ص 134]. وهو الأمر نفسه الذي نلاحظه عند الملامّ رجب علي التبريزي والقاضي سعيد القميّ اللذين يعدّان من أتباع نظرية الاشتراك اللفظي، ليس في مورد مفهوم الوجود وحسب، بل حتّى على مستوى جميع المفاهيم الكمالية الأخرى، فالأوّل منهما يصرّح في رسالته (إثبات الواجب) بأنّه ينبغي أن يعلم أنّ لفظ الوجود والموجود مشتركان بين الواجب - تعالى - والممكن بالاشتراك اللفظي، ثمّ يعرض الأقوال التي تؤيّد رأيه في هذا المضمار؛ ليخلص إلى القول بعد أن ينقل كلاماً للمعلّم الأوّل «والله - تعالى - يحدث إثبات الأشياء وصورها معاً» فيقول: «إذن علم أنّ وجودات الأشياء وماهياتها معلولةٌ ومخلوقةٌ للحقّ تعالى، فإذا كان معنى الوجود في الله - تعالى - بعين معنى الوجود في الممكنات، يلزم منه أن يكون هو نفسه مخلوقاً» [علي تبريزي، اثبات واجب، من كتاب: سيد جلال الدين اشتياني، منتخباتي از آثار حكماى ايران، ج 1، ص 239]. ثمّ ينقل عبارةً عن المعلّم الثاني أبي نصر الفارابي يقول فيها: «وجوده - تعالى - خارجٌ عن وجود سائر الموجودات، ولا يشارك شيئاً منها في معنى أصلاً، بل إن كانت مشاركةً ففي الاسم فقط، لا في المعنى المفهوم من ذلك الاسم» [المصدر السابق، ج 1، ص 243]. لينتهي إلى القول بأنّ قول الصوفية المشهور في مقام الذات أو مقام (العمى): «لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا وصف» يؤيّد ما نقله عن أبي نصر في هذا المجال [المصدر السابق، ج 1، ص 244]. وأمّا القاضي سعيد القميّ فيعتبر عن الاشتراك اللفظي بين الخالق والمخلوق كمبنىً أساسيّ في تبني نظرية الإلهيات السلبية الخاصّ بالمعاني والأوصاف

المشتركة بين الإنسان والإله (بالبينونة المطلقة بين الخالق والمخلوق من جميع الجهات)، ومن الواضح أنّ هذه النظرية الأخيرة من الناحية الأنطولوجية هي مبنيٌّ وأساسٌ للقول بالبينونة المطلقة المعرفية، أو القول بالاشتراك اللفظي، فالتمايز المطلق بين الخالق والمخلوق من جميع الجهات بحسب رأي القاضي سعيد القمي هو مضمون العديد من روايات الأئمة عليهم السلام، ففي شرح الخطبة الأولى من الباب الثاني من كتاب توحيد الصدوق وفي تفسير قول الإمام عليّ عليه السلام: «الذي بان من الخلق فلا شيء مثله» ذهب إلى القول بأنّ المقصود من المباينة في الرواية هي المباينة المطلقة على مستوى ثلاثة محاور أساسية:

1- المباينة في الذات.

2- المباينة في الصفات.

3- المباينة في الأفعال.

إنّ المقصود من مباينة الذات الإلهية للمخلوقات هو أنّه اذا كان هناك وجه اشتراك بين الذات والمخلوقات، فإنّ هذه المشاركة تستدعي أن تكون الذات نفسها مخلوقةً وممكنةً. وأمّا المباينة في الصفات الله فتكمن في أنّه إذا كانت الذات الإلهية تشارك المخلوقات في الصفات والعوارض، فإنّ هذه المشاركة ترجع في الأساس إلى المشاركة في الذات، وبالتالي مخلوقية الخالق في آخر المطاف، وهكذا المباينة في الأفعال، فهي بدورها تعود إلى الذات أيضًا في نظر القاضي سعيد؛ لأنّ فعل كلّ فاعلٍ يعود إلى خصوصيّة من خصوصيات الفاعل، وإلاّ صدور ذلك الفعل الخاص من ذلك الفاعل ترجيح بلا مرجح [المصدر السابق، ج 1، ص 131]. ومن هنا أنكر القاضي سعيد أي نوع من التشابه والاشتراك المعنوي بين الخالق والمخلوق، فهو يصرّح بنفي الاشتراك المعنائي للصفات المشتركة بين الواجب والممكن فيقول: «إنّ مباينة الله من الخلق، إنّما هو بكونه مفارقًا مقدّسًا عن صدق الوجود الصادق عليهم، منزّهًا عن

تطرق شركة وجوداتهم بوجه من الوجوه إليه» [المصدر السابق، ج 1، ص 131]. ويعتقد بأن غاية معرفة الله تكمن في أن الإنسان ينبغي أن يعتقد فيه بأنه وجودٌ متميزٌ عن سائر الموجودات، وذاته مباينةٌ لجميع الذوات: «إِنَّه - تعالى - ثابتٌ محققٌ لا بالوجود الصادق على الممكنات، وإلا لكانت هي أمثاله - عز شأنه - في مصداقية هذا الوجود؛ إذ (المثل) في اصطلاح العامّ هو المشارك للشيء في أمرٍ، سواء كان ذاتياً أو عرضياً، فهو - سبحانه - موجودٌ لا بالوجود، كما أنه عالمٌ لا بالعلم، قادرٌ لا بالقدرة» [المصدر السابق، ج 1، ص 179].

أدلة الإلهيات السلبية

يقدم أتباع التنزيه المحض أدلةً مختلفةً للدفاع عن وجهة نظرهم، انطلاقاً من دوافع كلامية عند البعض وفلسفية عند البعض الآخر. فالفلاسفة من أمثال أفلوطين وغيره ينفون الصفات عن الإله لأسباب فلسفية محضة، ولكن علماء الدين من أمثال الملا رجب علي التبريزي والقاضي سعيد القمي عندما لاحظوا الكثير من الروايات التي تسلب الصفات عن الله، شجعهم ذلك على اتخاذ مثل هذا الموقف، بالإضافة إلى تبني هذه المجموعة للأدلة العقلية والفلسفية. هذه الأدلة تتوزع بين البحث الأنطولوجي والبحث الأبتمولوجي، فبعض الأدلة تندرج ضمن العنوان الأول، مثل أن اتّصاف الإله بوصفٍ ما يستلزم التركيب في ذاته، وكذلك البحوث التي تطرح في الكلام والفلسفة الإسلامية حول زيادة الصفات للذات أو عينيتها. والبعض الآخر من الأدلة فهي تتمحور أساساً حول إمكانية معرفة الصفات الإلهية أم لا. ففي هذا المجال الاعتقاد بالعجز الكامل للإنسان في معرفة الصفات الإلهية تأكيدٌ على نظرية الإلهيات السلبية، علماً أنه ينبغي التسليم بأن البحث في إمكانية معرفة الصفات الإلهية فرغ عن إمكان اتّصاف الذات المقدسة بالأوصاف ولو على نطاق ضيق.

نشير فيما سيأتي إلى نماذج من الأدلة المختلفة التي سيقَت في إطار إثبات نظرية الإلهيات السلبية، بعضها ناظرًا إلى المقام الأول والبقية ناظرًا إلى المقام الثاني.

نماذج من الأدلة الأنطولوجية

الدليل الأول: أن الإله وراء الوجود وهو علته، إذن المفاهيم المأخوذة من الوجود غير قابلة للإطلاق عليه، يقول أفلوطين: «... هو ليس بعقل، بل أفضل من العقل؛ لأنّ العقل شيءٌ والحال هو ليس بشيءٍ، بل هو كل شيءٍ. وليس بوجود؛ لأنّ للوجود صورةً وجوديةً، في حين هو عارٍ عن الصورة» [فلوطين، دوره آثار، ج1، ص 1082] ويمكن توضيح دليل أفلوطين بالشكل التالي:

أ- كل موجودٍ فله صورةٌ خاصّةٌ.

ب- وكل موجودٍ له صورةٌ خاصّةٌ فهو متعيّنٌ ومحدودٌ.

ج- جميع الموجودات والأشياء المتعيّنة والمحدودة نشأت منه فهو علّةٌ لها.

د- والإله لا يمكنه أن يكون علّةً لجميع الأشياء إلا إذا لم تكن له صورةٌ خاصّةٌ ومتعيّنةٌ ومحدودةٌ.

وعليه فهو عارٍ عن أيّ نوعٍ من الصور والتعيّنات، وبالتالي فهو ليس له تعيّنٌ وجوديٌّ، بل هو أعلى من الوجود، ومن أيّ نوعٍ من التعيّن والتحديد. ويقول الملائكة علي التبريزي في تأييد هذا الدليل نقلًا عن أبي نصر الفارابي: «وجوده - تعالى - خارجٌ عن وجود سائر الموجودات، ولا يشارك منها في معنى أصلًا» [اشتباني، منتخبان من آثار حكماى ايران، ج1، ص 239].

الدليل الثاني: أن الذات الإلهية ليست لها ماهيةٌ، وكلّ من كانت ذاته كذلك فليست لها وصفٌ أيضًا، يقول ابن ميمون في شرح هذا الدليل إلى الحدّ الذي يصل فيه إلى أن إسناد صفة الموجودية والواحدية لها غير جائزٍ أيضًا: «معلومٌ

أن الوجود عارضٌ للموجود؛ فلذلك هو معنًى زائدٌ على ماهية الموجود، هذا هو الأمر البين الواجب في كل ما لوجوده سببٌ. فإنَّ وجوده معنًى زائدٌ على ماهيته. وأمّا ما لا سبب بوجوده، وهو الله { وحده؛ لأنَّ هذا هو معنى قولنا عنه - تعالى - إنّه واجب الوجود، فإنَّ وجوده ذاته وحقيقته، وذاته وجوده، وليست هي ذاتٌ عرض لها أن وجدت، فيكون وجودها معنًى زائدًا عليها؛ إذ هو واجب الوجود، دائماً، لا طارئاً عليه، ولا عارضاً عرض له. فإذا هو موجودٌ لا بوجودٍ، وكذلك حيٌّ لا بحياة، وقادرٌ لا بقدره، وعالمٌ ليس بعلمٍ، بل راجعٌ لمعنى واحدٍ لا تكثر فيه. ومما يجب أن يعلم أيضاً أنّ الوحدة والكثرة عوارض عرضت للموجود من حيث هو كثيراً أو واحداً قد بين ذلك في ما بعد الطبيعة. وكما أنّ العدد ليس هو نفس المعدادات، كذلك ليس الوحدة نفس الشيء المتوحد؛ إذ هذه كلّها أعراض جنس الكم المنفصل تلحق الموجودات المستعدة لقبول مثل هذه الأعراض، أمّا الواجب الوجود البسيط بالحقيقة الذي لا يلحقه تركيبٌ أصلاً، فكما يستحيل عليه عرض الكثرة، كذلك يستحيل عليه عرض الوحدة، أعني ليس الواحد: معنًى زائدًا على ذاته، بل هو واحدٌ لا بوحدةٍ» [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 135].

الدليل الثالث: أنّ اتّصاف الإله بوصفٍ ما، يستلزم التركيب في الذات المقدّسة، وبما أنّه بسيطٌ فلا يمكن أن يتّصف بأيّ صفةٍ، وهذا المعنى قد ورد صريحاً في الروايات، ومن جملتها في الخطبة الأولى من نهج البلاغة: «الدلالة كلّ صفةٍ أنّها غير الموصوف، ودلالة كلّ موصوفٍ أنّه غير الصفة» [نهج البلاغة، ص 2] فكتب القاضي سعيدٌ يقول في شرح قول الإمام عليّ عليه السلام: «ولا تحدّه الصفات»: «قد عرفت أنّ الوصف هو جهة الإحاطة وهي تستلزم التحديد، فليس له - عزّ شأنه - صفةٌ حتّى تحدّه الصفات؛ وذلك لأنّ الموصوف من حيث هو موصوفٌ غير الصفة من حيث هي صفةٌ، وإلّا لما كان موصوف

ووصف، فإذا ثبت الغيرية وقيل بثبوت الصفة فقد صار الموصوف في حدّ والصفة في آخر، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً» [القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج 1، ص 155] فتعدّد الصفات يستلزم التركيب والتركيب بدوره ينتهي إلى الشرك. يقول ابن ميمون الذي تأثر كثيراً بالفلسفة الإسلامية بأنّه: إذا كانت الصفات زائدة على الذات، وبما أنّ كلّ صفة هي صفة إلهية فينبغي أن يكون هناك أكثر من الإله، إذن اتّصاف الإله بصفات كثيرة يستلزم الشرك، وفي نظر ابن ميمون فإنّ الإله لا يستطيع أن يكون لديه حتى صفة واحدة؛ باعتبار أنّ امتلاكه لوصف واحدٍ معناه وجود التمايز بين تلك الصفة والإله الذي يتّصف بتلك الصفة، وبناءً على ذلك إذا كان الإله يمتلك وصفاً واحداً فهو ليس إلهاً واحداً بل إلهان. [Broudie Alexander, Maimonides, in: History of]

[Islamic philosophy.P. 727

الدليل الرابع: أنّ اتّصاف الإله بصفة ما يستلزم معلوليّته، فبناءً على القول بزيادة الصفات فإنّ تلك الصفة لما كانت عارضةً وكلّ عارضٍ إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً، ومن البين أنّه يمتنع وجوبه؛ لأنّ الصفة حقيقتها الشيء المحتاج، وذلك يناقض الوجوب الذاتي، فتعيّن أن يكون ممكناً وكلّ ممكنٍ عارضٌ، لا بدّ له من علّةٍ لكونه ولعروضه، فلا محالة تكون تلك العلّة هي الذات، فالذات لا محالة علّةٌ لعروض تلك الصفة لنفسها، فيكون الصفة والموصوف كلاهما متعلّق الجعل، أمّا الصفة فظاهرة معلوليّتها، وأمّا الموصوف فلا أنّ كونه موضوعاً لهذا العارض معلوليّته له، وإن كان من نفسه، وهذا معنى ما نقوله من أنّه يلزم كون الشيء فاعلاً وقابلاً. وحتى على فرض عينيّة الصفات فيبقى الإشكال على حاله باعتبار حيثية الذات متقدّم على اعتبار حيثية الصفات اعتباراً واقعياً نفس أمري؛ لأنّ الذات متقدّم

بالذات على الصفات، فالوصف مفهومه الشيء المحتاج المتأخر عن الموصوف لا امتناع كونه متقدماً أو معاً، بديهياً. [القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج 1، ص 117 - 118].

الدليل الخامس: أن الإله واحدٌ محضٌ، وحضوره في الذهن خروجٌ عن هذه الوحدة المحضة. يقول القاضي سعيد القمي في شرح قول أمير البيان عليه السلام: «ولا إياه وحد من اكتننه»: «اعلم أن الواحد الحقيقي هو الذي لا ثاني له، ولا يمكن تكثره بوجهٍ من الوجوه، لا في الخارج ولا في التعقل والتوهم، فمن ادعى الوصول إلى كنهه - سبحانه - فقد تصوّره وجعله متكثراً، وأثبت له ثانياً؛ إذ كل شيء يصير معقولاً فإنما يكون له بهذا الاعتبار صورةً في التعقل لا محالة، إما حادثةً أو ثابتةً في ذات العقل، وذلك ينافي الوحدة المحضة الحقيقية» [المصدر السابق، ص 122].

الأدلة المعرفية

176

إنّ الأدلة المذكورة أعلاه تدعي أن الإله لا يمكنه أن يتّصف بوصفٍ ما للمحاذير الأنطولوجية التي تترتب على ذلك، أمّا الأدلة التي سنأتي على ذكرها الآن فهي ترتبط أساساً بالجهاز الإدراكي للإنسان، حيث إن هذا الأخير عاجزٌ عن معرفة الإله.

الدليل الأول: أنّ القوى الإدراكية في الإنسان محدودةٌ، بحيث إنّها لا تستطيع أن تحيط علماً ومعرفةً بالأمر المحدودة، ناهيك عن تلك غير المحدودة. لقد اتفق الحكماء المسلمون بأنّ التعريف الحقيقي لماهية ما يستدعي الإحاطة بفصلها رغم أنّ معرفة الفصل الحقيقي في نظرهم إذا لم يكن محالاً فمن الصعوبة بمكان الحصول عليه، وأنّ الفصول التي يتمّ التعبير

عنها للماهيات المختلفة ليست فصولاً حقيقيةً منطقيّةً في الواقع، بل هي أظهر خواصّ العرضي للشيء، تستخدم بدلاً عن الفصل الحقيقي له. يقول نيكلاس كوسايي في كتابه (الجهل الحكيم) فيما يرتبط بهذا الموضوع: «... حتى معرفة ماهية الأشياء المخلوقة غير ميسّر لنا، فلا يمكن التعرّف عليها كما هي في نفسها، ولكن يمكن الوصول إليها من طريق التقريب والتخمين»

[Hopkins, Nicholas of Cusa , in: Routledge Encyclopedia of philosophy.V.6.P.833]

فإذا كان الحال كذلك فكيف يمكن التعرّف على الإله؟ يقول فيلون في معرض الإجابة على هذا التساؤل: «يستطيع الإنسان من خلال ملاحظة العالم الطبيعي وتجربته، وخاصّةً عن طريق قواه العقلية أن يستنتج بأنّ الله موجودٌ، وهو خالق العالم، ولكنّ تحصيل المعرفة بماهية الله خارجةً عن حدود الاستطاعة المفهومية للإنسان» [Runia ,Philo of Alexandria, in: Routledge]

[Encyclopedia of Philosophy.V.7.P.853]

177

فالإنسان المتناهي كيف له أن يدرك الموجود اللامتناهي؟ وكيف يستوعب الذهن المحدود الموجود المتعالي غير المحدود؟ فلا وجود لأيّ سنخية بينه وبين مخلوقاته، وبناءً على ذلك لا تنطبق عليه أيّ من مفاهيمنا المستمدّة من عالم المخلوقات «فالباري القيوم لا يشبهه شيء» [القاضي سعيدٌ، شرح توحيد الصدوق، ج1، ص 122].

ويقول ابن ميمون في بيان عجز العقل البشري في إدراك الإله: «صرّح الناس كلّهم الماضون والآتون بأنّ الله - تعالى - لا تدركه العقول، ولا يدرك ما هو إلّا هو، وأنّ إدراكه هو العجز عن نهاية إدراكه...» [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 141] كما ينقل الملا رجب علي عن أبي عبد الله عليه السلام قوله: «... إنّ الله - تعالى - لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيءٌ، وكلّ ما وقع في الوهم فهو بخلافه». وعن الإمام

محمد الباقر عليه السلام قوله: «فكل ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق لكم، مصنوع لكم، مردود إليكم...» [منتخبات از آثار حكماى ايران، ج1، ص 255] لتأكيد قصور العقل في الإحاطة المعرفية بالإله تعالى.

الدليل الثاني: أن أنسنا بالأشياء ذوات الماهيات والأوصاف الزائدة على الذات جعلنا نفترض ذلك أيضاً في الإله، فلا يقتصر الأمر في فهمنا للأوصاف الإلهية الاتكاء على الأوصاف المتداولة بين مخلوقات هذا العالم، بل إن فهمنا للموصوفين الذين يتصفون بأوصافٍ أيضاً يعتمد على ما هو موجود في هذا العالم. يقول ابن ميمون: «... كون المتصور دائماً من جميع الأجسام الموجودة أنها ذوات ما، وكل ذات منها ذات صفاتٍ ضرورة، ولم نجد قط جسم مجردة في وجودها دون صفةٍ، فطردها في الخيال وظن أنه - تعالى - كذلك مركب من معاني شتى ذاته، والمعاني الزائدة على الذات...» [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 116 و117].

الدليل الثالث: يتوقف هذا الدليل على عملية حدوث المعرفة، فالإله في ضوء هذا الدليل غير قابل للمعرفة. يعتقد ويليام أكامي أن المعرفة العقلية تركز أساساً على المعرفة الحسية المتمثلة في الصورة الحسية المباشرة، ومتأخرة عنها، ولكن الإنسان لا يملك معرفة مباشرة بالإله في هذا العالم؛ ولذلك فإن المفاهيم البسيطة هي الوحيدة القابلة للإطلاق على الله، بحيث يستطيع الناس تصورها مفاهيم عامة تدل أيضاً على الموجودات الأخرى، مثل المفهوم العام للوجود الذي يحمل بنحو الاشتراك المعنوي بين الإله والموجودات، وأما بقية المفاهيم فإما أن تكون سلبية أو تضمينية. [Panacio, William of Ockam in:]

[Routledge Encyclopedia of Philosophy ,V.9.P.743

ويكتب القاضي سعيد القمي في شرح قول الأمير عليه السلام: «ولا إياه أراد من توهمه»: «لأنه - سبحانه وتعالى - لا يدخل في وهم ولا عقل. أما الأول، فلأن الإدراك الخيالي كما قد ثبت في مظانه، إنما يكون بالانتزاع من الحس، وقد سبق معنى الانتزاع، وذلك يستلزم المادية، والإدراك العقلي: أما للبسائط

فبالانتزاع من الأفراد، وليس هو - سبحانه - بكليّ ذي أفرادٍ، وأمّا الحقائق العقلية فمعرفتها: إمّا بأجزائها، أو بعللها الذاتية، أو بأعراضها اللازمة، وكلّ ذلك مستحيلٌ عليه - سبحانه - على ما علمت غير مرّة [القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج1، ص 125].

الإلهيات السلبية في ميزان النقد

أ- نقد المباني والأقوال

1- إذا أمعن القارئ الكريم في كلمات القائلين بالمنهج السلبي في الإلهيات يجد فيها تناقضات واضحة؛ إذ إنهم يرفضون الصفات الإيجابية ويحملونها على سلب أصدادها، ولكن من حيث لا يشعرون يستخدمون المنهج الإيجابي والثبوتي في مطاوي كتبهم وآثارهم، بل هو بمثابة مرتكزات أساسية تقوم عليها الرؤية السلبية، وعلى سبيل المثال يصف فلوطين الإله بأنه أحدّ، الأوّل، علّة العلل، خيرٌ محضٌ، بسيطٌ و.... [فلوطين، دوره آثار، ج 2، ص 725، 715، 1086؛ انظر: اشتياني، منتخبات از آثار حكماى ايران، ج 1، 244؛ القاضي سعيد، رساله ي كليلد بهشت، ص 69؛ ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 137 و138] فهذا تناقضٌ بين في كلماتهم. وهذا إن دلّ على شيءٍ فيدلّ على أنّ الارتكازات العقلانية ترشد إلى المعاني الإيجابية للصفات.

2- أنّ هذا النوع من الإلهيات يعدّ الخطوة الأولى في طريق معرفة الإله، وليس الخطوة الأخيرة، فالإلهيات السلبية تبين ما هي الأوصاف والخصائص التي لا يمكن نسبتها إلى الله، ولكن هل يمكن أن نحصل على معرفة إيجابية جديدة عن الإله؟ هل المعرفة السلبية بالإله يمكن أن تكون شرطاً لازماً وكافياً لمعرفته؟ لا يتردّد أحدٌ في أنّ معرفتنا بالإله لها جنبتان:

الجنبه السلبية والتزيهية.

الجنبه الإيجابية والتشبيهية.

كلتا المعرفتين مكملتان لبعضهما البعض، وشرط لازم وكاف في تحقق المعرفة بالإله، فالمعرفة السلبية لا تبين إلا تلك الأوصاف التي لا ينبغي أن يتصف بها الإله، ولا تدل على الأوصاف التي ينبغي أن يتحلّى بها هذا الإله، فمهما تعددت المعارف السلبية وتراكمت فإنها لا تكشف عن حقيقة الشيء وهويته، وبالتالي لا تعطينا معرفةً ثبوتيةً جديدةً حول الإله؛ الأمر الذي يتسبب في عرقلة المسير نحوه والقرب منه، الذي هو منتهى كمال الإنسان، بالإضافة إلى أنّ الكلام عن الإله وتوصيفه بالسلب يتوقف على فهم الصفات الإيجابية في مرتبة سابقة، ومن ثمّ سلبه ونفيه عنه، فكلّ سلبيّ مسبوقٌ بالإيجاب [ابرايان ديويس، مدخل في فلسفة الدين، ص 72. انظر: ويتجنشتاين، رساله ي منطقي - فلسفي، ج 5، ص 5151] وبالتالي فإنّ أيّ نوع من الإلهيات السلبية والتنزيهية متكئةٌ في الأساس على الإلهيات الإيجابية والإثباتية.

3- إذا كان تنزيه الإله بمعنى التباين العظيم بين الخالق والمخلوقات إلى الحدّ الذي ينتفي فيه أيّ وجه تشابهٍ بينهما، ففي هذه الحالة لن يكون هناك أيّ مفهوم مشتركٍ بينهما أيضًا، وحينها لن نكون قادرين على الحديث عن الإله وصفاته، وبعبارةٍ أخرى لا ينبغي أن ننزه الإله بحيث يستلزم منه تعطيل العقل عن معرفة أوصافه الإلهية، وعدم إمكان الحديث عنه. مثل هذا التفسير عن الله - تعالى - وتنزيه الإله ورد على لسان موسى بن ميمون فعبر عنه بـ (التباين والتباعد العظيم) وعبر عنه القاضي سعيد القميّ بـ (البيونة المطلقة بين الخالق والمخلوق) وعبر عنه بعض المتكلمين الجدد بـ (الاختلاف الكيفي اللامتناهي بين الخالق والمخلوق)، وتبني مثل هذا التفسير يصطدم بالإشكاليات التالية:

أ- هذا النوع من التفسير للتنزيه الإلهي يسدّ الطريق أمام التوجيه

العقلاني لصدور المخلوقات عن الإله من الناحية الأنطولوجية؛ باعتبار أنّ الإله مختلفٌ تمامًا عن المخلوقات، بحيث لا وجود لأيّ سنخيةٍ بينهما.
 ب- عدم إمكانية معرفة الإله؛ لأنّ الإنسان إنّما ينال معرفةً بالإله من خلال مشاهدة آياته في عالم الخلق. فإذا لم يكن هناك أيّ وجه تشابه بين موجودات عالم الخلق وخالقها، فكيف يمكن التعرف عليه من خلال التدبّر والتفكّر في هذه الموجودات؟! إنّ الإيمان بمثل هذا التفسير خلاف ما دعت إليه النصوص المقدّسة، وأكّدت عليه من ضرورة التدبّر في نظام الخلق.

ج- مثل هذا التصوير للبينونة المطلقة بين الخالق والمخلوق بعيدٌ جدًّا عمّا جاء في النصوص الدينية المقدّسة، هذه الأخيرة التي أشارت إلى اتّصاف المبدأ الأوّل بالصفات الإيجابية الكثيرة، هذه الصفات التي تستخدم في اللغة الطبيعية وتنسب إلى سائر المخلوقات، فإله النصوص الدينية إلهٌ قابلٌ للمعرفة، ويتمتع بأوصافٍ من قبيل العدالة والعطف والكلام... فإذا كانت الأديان تؤكّد على تنزيه الإله من الخصائص الإمكانية والجسمانية، إلّا أنّ هذا التنزيه يصاحبه التشبيه في الوقت ذاته.

إنّ أهمّ إشكالٍ تعاني منه هذه النظرية يكمن في فرضها المغايرة والتمايز بين الخالق والمخلوقات بمعنى التباين العظيم بينهما، وفي هذا الصدد يقول الشهيد مطهري: «لا شكّ عقلاً وشرعاً بأنّ الله - تعالى - ليس كمثله شيءٌ، ولا يمكن تشبيهه الله - تعالى - بأيّ شيءٍ من الأشياء، فليست هناك أيّ نسبةٍ بين التراب والعالم المنزّه المقدّس، كما أنّ البشر غير قادرٍ أيضًا على معرفة كنه الذات الإلهية وصفاتها... لكنّ هذا الأمر لا يفضي إلى اعتبار التفاوت والتمايز بين الخالق والمخلوق كأمّ في أنّ كلّ معنىٍ وصفةٍ تصدق بشأن المخلوق لا تصدق بشأن الخالق. بل يتمايز الخالق عن المخلوق في الوجود والإمكان، وفي القدم والحدوث الذاتي، وفي التناهي واللاتناهي،

وفي كونه بالذات أو بالغير، فالله عالمٌ مثلاً والإنسان عالمٌ أيضاً، والعلم ليس سوى الكشف والاستبصار والإحاطة، إنما يتفاوتان في أنّ الله عالمٌ بالوجوب، والإنسان عالمٌ بالإمكان، وهو قديم العلم والإنسان حادث العلم. والله - تعالى - عالمٌ بالكلية والجزئية والماضي والحاضر والغيب والشهادة، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرّة، والإنسان عالمٌ بقسمٍ محدودٍ جداً... إذن صحيحٌ أنّ الله - تعالى - ليس كالمخلوقات، والمخلوقات ليست كالخالق، ويجب نفي المثلية والندية، لكن نفي المثلية لا يستلزم إثبات الضدية. ونسق التنزيه الذي يقول بأنّ كلّ ما في المخلوق مغايراً ومباينٌ مع ما في الخالق يثبت لوئاً من الضدية بين الخالق والمخلوق بيئاً، كما أنّ الله ليس له مثلٌ فهو ليس له ضدٌّ أيضاً، فالمخلوق ليس مضاداً للخالق، بل المخلوق ظلّ الخالق وآيته ومظهره. إنّ هذا اللون من التنزيه ونفي التشبيه، الذي يصدر عن التضادّ بين الخالق والمخلوق ينشأ من اختلاط المفهوم والمصدق، أي: أنّ الوجود الخارجي للمخلوق ليس شبيهاً للخالق، لا أنّ كلّ مفهومٍ يصدق على المخلوق لا ينبغي أن يصدق على الخالق. وبغضّ النظر عمّا تقدم، فإذا كان مقتضى التنزيه ونفي التشبيه أن لا يصدق على الخالق أيّ معنى يصدق على المخلوق، إذن يجب أن نقرّر هذا الحكم علّة وجود ووحداية الله - تعالى - أيضاً. أي إذا قلنا إنّ الله موجودٌ وواحدٌ، فيجب وفق القاعدة التنزيهية المتقدمة أن نجرد هذين اللفظين من معنيهما، أو على الأقل نقول إنّ معنى (الله موجودٌ) هو أنّه ليس معدوماً، ولكن لا يمكن أن نقول: الله - تعالى - موجودٌ واقعاً، ومعنى (الله واحدٌ) هو أنّ الله ليس كثيراً ومتعدداً، ولا يمكن أن نقول إنّ الله - تعالى - واحدٌ واقعاً؛ لأنّ ذلك يستلزم التشبيه. ومن البدهي أنّ هذه النظرية لا تستلزم تعطيل الحقّ عن الصفات، ولا تستلزم تعطيل العقل عن المعرفة، ولا تستلزم ارتفاع النقيضين فقط، بل هي لونها من إنكار الله تعالى ووحدايته» [مطهري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، ص 623 - 624].

4- أنّ التأمّل العميق في اللغة السلبية يكشف على أنّ الكثير من الصفات السلبية التي تنسب إلى الإله ترجع في الأساس إلى الصفات الإيجابية، بمعنى أنّ حقيقة هذه الصفات السلبية تعود إلى سلب السلب أو سلب العدم الذي يستلزم الإيجاب، فأوصاف من قبيل الإمكان، العجز، البخل، الجهل وأمثالها تتضمّن معاني عدمية وسلبية، وبمعنى سلب الضرورة، سلب القدرة، سلب الجود، سلب العلم وأمثال ذلك. فإذا سلّبتنا أيّ صفةٍ من هذه الأوصاف عن الساحة الربوبية، نكون قد سلّبتنا أمرًا عدميًا أو سلبيًا عن ساحته المقدّسة، ولازم سلب السلب هو إسناد أمرٍ إيجابيٍّ إلى الإله، فإذا كان إسناد الصفات الإيجابية إلى الإله غير صحيحٍ وغير معقولٍ، فإنّ إسناد الكثير من القضايا السلبية التي تتضمّن في الحقيقة معاني إيجابية غير صحيحةٍ وغير معقولةٍ أيضًا.

ب- نقد الأدلّة

إنّ الأدلّة التي احتجّ بها أتباع اللاهوت السلبي في الدفاع عن موقفهم يمكن نقدها تبعًا كما يلي:

فأمّا قولهم بأنّ تحلّي الإله بالصفات يستدعي أن يكون ذا ماهية، فإنّ أمثال الغزالي والفخر الرازي لا يعدّون ذلك إشكالًا على الإطلاق. فمن جملة ما أخذ الغزالي على الفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) هو أنّهم سلّبوا الماهية عن الإله، وقد أورد الفخر الرازي في كتابه (المطالب العالية) اثني عشر دليلًا في إنكار عدم اتّصاف الإله بالماهية [الرازي، المطالب العالية، ج1، ص 295-306]. أمّا ابن سينا الذي ينكر في الأساس أن يكون للإله ماهيةً، فقد سعى إلى حلّ هذا الإشكال [ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 366-379]، وكذلك فعل الملا صدرا، وملخص كلامهما في هذا المضمار يتمثّل في أنّ الذي يبعث على أن يكون للإله ماهيةً ولزوم التركيب في ذاته ليس هو أصل الصفة الزائدة على

الذات. ويعتقد صدر المتألهين بأنّ الذات الواحدة هي مصداق جميع الصفات، ففي نظره على الرغم من تعدد الصفات إلا أنّها موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ: «واجب الوجود وإن وصف بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها... لكن ليس وجود هذه الصفات فيه إلا وجود ذاته بذاته، فهي وإن تغيّرت مفهوماتها، لكنّها في حقّه - تعالى - موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ...» [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 120]. كما يعتقد الملام صدرًا بأنّ الروايات التي تنفي الصفات ناظرةً إلى الصفات الزائدة على الذات: «قوله: "وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه" أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات» [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 140]. وفي قبال الروايات التي تؤيد النهج السلبي في التعاطي مع الذات الإلهية يشير الملام صدرًا إلى رواياتٍ كثيرةٍ تفيد لزوم معرفة الله [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 84 وما بعد]. ويذهب إلى القول بأنّ القبول بالصفة الزائدة يستلزم التركيب في الذات [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 141]، لكنّه يقول بأنه ليس معنى نفي الصفات عنه - تعالى - أنّها غير متحقّقة في حقّه تعالى؛ ليلزم التعطيل: «هو منعوتٌ بجميع النعوت الإلهية والأسماء الحسنی في مرتبة وجوده الواجبي، وجلّ الحقّ عن فقدٍ وعدمٍ لصفةٍ كماليةٍ» [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 142]. إنّ المخالفين لنظرية اللاهوت السلبي يجتجّون بأدلةٍ في الدفاع عن موقفهم، فالبعض منهم لا يذهب فقط إلى وصف الله بجميع صفات الكمال، بل إنّ نفي هذه الصفات يستلزم النقص: «لأنّ في نفيها إثبات النقص ولا سبيل للنقص إليه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 8، ص 367] كما أنّهم يرجعون الصفات السلبية إلى الثبوتية [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 8، ص 367؛ صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 114]. ومن ناحيةٍ أخرى ذهب صدر المتألهين إلى النقيض ممّا ذهب إليه أتباع اللاهوت السلبي من أنّ أيّ نحوٍ من السلب يستلزم التركيب في الذات المقدّسة، ووضع قاعدةٍ تحت عنوان:

(بسيط الحقيقة كل الأشياء)، ذلك أن سلب أي شيء عن الإله يجعله مركباً من كون الشيء ولا كون شيء آخر. [صدر المتأهين، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 110 و111] وأما فيما يرتبط بالأدلة التي توحى بعجز ذهن الإنسان على معرفة الإله، ينبغي القول أولاً: إذا كان المقصود من ذلك معرفة كنه الذات، فإن القائلين بالإثبات يؤكدون أيضاً على عدم إمكانية ذلك [الرازي، المطالب العالية، ج 1، ص 88 فما بعد]، ويعتقدون بأن حقيقته غير قابلة للتصور؛ «لكون ذاته - تعالى - حقيقة الوجود المجهولة التصور» [صدر المتأهين، تفسير القرآن الكبير، ج 2، ص 205] و«جل جناب الحق أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه واحداً بعد واحد» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 394]. صحيح أن الإله ليس كالمخلوقات، ولكن في نفس الوقت ليس مبايناً لها، فنفي المثلية لا يستلزم إثبات الضدية، والتنزيه الذي مفاده بأن كل ما في المخلوق مغاير ومباين مع ما في الخالق يثبت لونا من الضدية بين الخالق والمخلوق، ولكن لا يزال الإله ليس له مثل، فهو ليس له ضد أيضاً. إن هذا اللون من التنزيه الذي يصدر عن التضاد بين الخالق والمخلوق يرجع في الأساس إلى اختلاط المفهوم والمصدق، أي أن الوجود الخارجي للمخلوق ليس شبيهاً للخالق، لا أن كل مفهوم يصدق على المخلوق لا ينبغي أن يصدق على الخالق. [مطهري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ص 623 و624].

إن الفلاسفة يعتقدون بنوع من السنخية بين العلة والمعلول في بحث العلية، وهم بذلك على طرف نقيض من أتباع الإلهيات السلبية، وإلا فكل شيء ينبغي أن يكون علة لأي شيء آخر، وأن الكمالات الموجودة في الوجود علامة على أن هذه الكمالات موجودة في العلة بنحو أشرف وأشد، وإذا كان الإله مبايناً لمخلوقاته فإن صدور المخلوق عنه لا يقبل أي توجيه عقلائي، وكثرة الوسائط لا تزيد في الموضوع إلا تعقيداً.

إنّ ضعف القوى الإدراكية للإنسان تساهم في عدم إمكان معرفة الإله كما هو في ذاته ولكن لا يلزم من ذلك الإنكار الكامل للمعرفة، كما أنّ الإله ليس وراء الوجود، فما وراء الوجود ليس إلّا العدم والإله هو عين الوجود الذي وراء كلّ الموجودات. كما لا ينبغي حضور صورة عنه في ذهن الإنسان حتّى يمكن تحديده، فهو ليست له صورة، ومعرفته ليست من قبيل المعرفة الماهوية، وعلّمنا أيضًا لا يقتصر على معرفة ماهيّات الأشياء، فنحن نملك معرفة بالوجود، وهي معرفة بدهية رغم أنّ الوجود قسيم الماهية، وليس من سنخها. وأمّا القول بأنّ المعرفة ترجع في جذورها إلى الحس فهذا منهج من المناهج المعتمدة في نظرية المعرفة، وإن كان العقليون يخالفون حصر المعرفة في الحس، وأكبر مثال على ذلك علّمنا بالجوهر، فهو يتعقل ولا يحس، فكما أنّ الأعراض تهيبّ الأرضية للعلم بالجوهر، فإنّ المخلوقات أيضًا تمهد الطريق للعلم بالإله، فنحن نتعقل الإله ولا نتصوره، ولا يمكن القول: إذا كان شيء غير قابل للتصوّر فهو غير قابل للتعقل أيضًا. [فولكيه، فلسفه ى عموى يا ما بعد الطبيعة، ص 189].

النتيجة

توصلنا من خلال البحث إلى النقاط التالية:

1- تقسم الأوصاف والمحمولات المنسوبة إلى الإله ضمن التقسيم العام لها إلى فئتين وهما:

أ- الأوصاف الميتافيزيقية والخاصة بالإله.

ب- الأوصاف الإنسانية والمشاركة مع الإله.

2- أنّ التحليل الدلالي للأوصاف الإلهية تركّز أكثر ما تركّز على أوصاف الفئة الثانية (الأوصاف المشتركة) ومحمولاتها؛ لسببين اثنين هما:

أ- غلبة الأوصاف الإنسانية في النصوص الدينية المقدّسة.

ب- أنّ أكثر الملابس والإبهامات الدلالية في الحديث عن الإله

تكمن في تحليل هذه الأوصاف الإنسانية عندما يتمّ إسنادها إلى الله.

3- أنّ أحد المشاكل والإبهامات الأساسية للغة الدينية هو التحليل اللغوي لهذه الصفات المشتركة، وتبيين كيفية إطلاقها على الإله.

4- أنّ الحديث عن الله يصطدم بثلاثة أنواع من القصور والمحدودية في هذا المضمار:

المحدودية الدينية، المحدودية المعرفية، والمحدودية الدلالية.

5- تذهب الإلهيات السلبية في التعاطي مع الذات الإلهية وأوصافها إلى القول بادّعاءين أساسيين وهما:

أ- لا يمكن الحديث عن الإله وأوصافه بالأسلوب الإيجابي.

ب- أن الأسلوب الأمثل في الحديث عن الإله بحيث يكون خاليًا عن

أي نوع من العيوب والنقائص، ويتناسب مع التنزيه وتعالى المقام الربوبي

وأوصافه، هو الأسلوب السلبي.

6- للإلهيات السلبية ثلاثة أبعادٍ أساسية:

أ - البعد الأنطولوجي.

ب - البعد المعرفي .

ج - البعد الدلالي واللغوي.

7- تركز الإلهيات السلبية على عدّة مبانٍ فيما ذهبت إليه من تنزيه الإله عن جميع الأوصاف الثبوتية ومن أهمّها: الوحدة، البساطة، الإطلاق وعدم التناهي، التعالي والتنزيه، نفي التشابه بين الخالق والمخلوق (الاشتراك اللفظي).

8- قدّم أتباع التنزيه المحض أدلّةً مختلفةً للدفاع عن وجهة نظرهم، انطلاقاً من دوافع كلاميّة عند البعض وفلسفيّة عند البعض الآخر، تتوزّع بين البحث الأنطولوجي والبحث الأبتمولوجي.

9- أنّ النتيجة التي خلصت إليها هذه الدراسة وبعد نقدها لمباني أتباع اللاهوت السلبي وأقوالهم وأدلّتهم، هو أنّه لا يمكن معرفة الإله من خلال الاعتماد على هذه النظرية في التعاطي مع الأوصاف الإلهية.

قائمة المصادر

المصادر العربية والفارسية

القرآن الكريم

1. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، كتاب التوحيد وإثبات صفات الربّ، تحقيق محمد خليل هراس، بيروت، دار الكتب العلمية، 1412 هـ.
2. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، طهران، دفتر نشر كتاب، بدون تاريخ.
3. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، إلهيات الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، الطبعة الأولى، 1376 هـ ش.
4. ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2007.
5. أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، مصر، دار الفكر العربي، 2009.
6. اشتياني، سيدجلال الدين، منتخباتي از حكماي ايران (مختارات من حكماء ايران)، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1378 هـ ش.
7. الأشعري، عليّ بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، المحقق فوقية حسين محمود، القاهرة، دار الأنصار، الطبعة الأولى، 1397 هـ.
8. الأشعري، عليّ بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 1369_1950 م.
9. افلاطون، دوره ي آثار افلاطون (مجموعة الآثار)، ترجمة محمدحسن لطفي، تهران، خوارزمي، 1395 هـ ش.

10. ایلدخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، 1396 هـ ش.
11. بدوی، عبد الرحمن، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، 1388 هـ ش.
12. بدوی، عبد الرحمن، کندی در: تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، طهران، مرکز نشر الجامعی، الطبعة الثانية، 1391 هـ ش.
13. برایان، دیویس، درآمدی بر فلسفه ی دین، ترجمه ملیحه صابری نجف آبادی، طهران، منشورات "سمت"، الطبعة الثانية، 1388 هـ ش.
14. پور جوادی، نصر الله، درآمدی به فلسفه فلوطین، طهران، مرکز ن، مرکز النشر الجامعی، الطبعة الثالثة، 1379 هـ ش.
15. الحسینی، هاشم، شیعه در برابر معتزله، ترجمة محمدصادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی، نقلا عن: عضد الدین الایجی، المواقف، 1371 هـ ش.
16. الدرز، لئوچی، الهیات فلسفی توماس آکوئیناس، ترجمه شهاب الدین عباسی، طهران، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، 1380 هـ ش.
17. دینانی، غلامحسین إبراهيم، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، طهران، طرح نو، الطبعة السادسة، 1376 هـ ش.
18. دینانی، غلامحسین إبراهيم، نیایش فیلسوف، مشهد، جامعة العلوم الإسلامية الرضویة، 1377 هـ ش.
19. الرازی، فخر الدین محمد بن عمر، المطالب العالیة، بیروت: دار الکتاب العربی، الطبعة الاولی، 1987 م.

20. راسل، برتراند، تاريخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دريابندري، طهران، برواز، الطبعة السادسة، 1373 هـ ش.
21. ساجدى، ابوالفضل، زبان دين و قرآن، قم، انتشارات مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث العلمي، الطبعة الأولى، 1383 هـ ش.
22. السجستاني، أبو يعقوب، كشف المحجوب، تحت نظر هانري كرين، طهران، الطبعة الثانية، 1949.
23. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، بيروت، دار الكتب العلمية. من دون تاريخ.
24. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير وتصحيح ألفرد جيوم، أنقرة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 1960 م.
25. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، قم: مكتبة المصطفوي، 1396 هـ ش.
26. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكبير، قم، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، 1364.
27. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة عمار أبو رغيف، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، قم، دار زين العابدين، 1438 هـ.
28. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، طهران: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1397 هـ ش.
29. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، طهران، مركز النشر الجامعي، 1370 هـ ش.
30. علي زمانى، امير عباس، خدا، زمان و معنا، قم، آية العشق، الطبعة الأولى، 1381 هـ ش.

31. علي زمانى، امير عباس، سخن گفتن از خدا، قم، انتشارات مؤسسة الثقافة والفكر الإسلامى، الطبعة الثانية، 1387 هـ ش.
32. علي زمانى، امير عباس، سلب يا سكوت بررسى ونقد الهيأت سلبى فلوطين، مجلة انديشه ى دينى، خريف 1383 هـ ش، العدد 12.
33. فلوطين، دوره ى آثار فلوطين، ترجمة محمدحسن لطفى، تهران، خوارزمي، 1390 هـ ش.
34. فليكس كلاين، فرانك، كندى در: تاريخ فلسفه اسلامى، مراجعة سيد حسين نصر، طهران، الحكمة، الطبعة الأولى، 1389 هـ ش.
35. فولكيه. بل، فلسفه ى عمومى يا ما بعد الطبيعة، ترجمه يحيى مهدوى، طهران، انتشارات جامعة طهران، الطبعة الثالثة، 1366 هـ ش.
36. القاضي سعيد القمى، شرح توحيد الصدوق، تصحيح وتعليق نجفقلبي حبيبي، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامى، 1373 هـ ش.
37. القاضي سعيد القمى، كليد بهشت، مقدمة وتصحيح محمدمشكات، طهران، الزهراء.
38. كاكايى، قاسم، وحدت وجود به روايت ابن عربى و مايسترا كهارت، طهران، هرمس، الطبعة الأولى، 1381 هـ ش.
39. كرين، هانرى، مقالات هانرى كرين، إعداد محمدا مين شاهجويى، طهران، الحقيقة، الطبعة الأولى، 1384 هـ ش.
40. م. م شريف، تاريخ فلسفه ى اسلامى، ترجمة نصر الله پورجوادى، طهران، مركز النشر الجامعى، الطبعة الثانية، 1389 هـ ش.
41. مجتهدى، كريم، فلسفه در قرون وسطى، طهران، امير كبير، 1379 هـ ش.
42. المجلسى، محمداقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسه الوفاء، 1403 هـ.

43. مجموعة من المؤلفين، جستارهاي در كلام جديد، قم، انتشارات اشراق، 1381 هـ ش.
44. النشار، علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، دارالمعارف، 1969.
45. نصر، سيد حسين، واوليور ليمن، تاريخ فلسفه ي اسلامي، طهران، الحكمة، 1386 هـ ش.
46. النعماني، شبلي، تاريخ علم الكلام، ترجمة محمدتقي فخر داعي، طهران، نجين، 1328 هـ ش.
47. نهج البلاغة، ترجمه دكتور سيد جعفر شهيدى، طهران: انتشارات علمي و فرهنگي، الطبعة الخامسة والعشرون، 1384 هـ ش.
48. ولفسن، هري اوسترين، فلسفه ي علم كلام، ترجمة احمد آرام، طهران، الهدى، 1368 هـ ش.
49. ياسپرس، كارل، آگوستين، ترجمة محمد حسن لطفي، طهران، خوارزمي، 1363 هـ ش.

المصادر الإنجليزية:

1. Alston, William, (Religious Language), In: Encyclopedia of Philosophy, Volume 7, U.S.A.1967.
2. Benor, Ehud, "Meaning and Reference in Maimonides Negative Theology", The Harvard Theological Review, Vol. 88, No. 3. (Jul.1995)
3. Broudie, Alexander, "Maimonides", in: History of Islamic philosophy, edited by: Dr. seyed Hussein Nasr, Routledge: Routledge Publishing.(1996)

4. Demot ,Platonism , Medieval in: Routledge Encyclopedia of Philosophy ,V9.
5. Donovan, Peter, (Religious Language), Fifth Impression, Sheldon Press, London, 1985..
6. Hopkins, Jasper, “Nicholas of Cusa”, in: Routledge Encyclopedia of philosophy, vol 6 (1998).
7. Eckhart, Mister, Teacher and Preacher, ed. by Bernard Mc Ginn, New York, Paulist press,(1986).
8. Eckhart, Mister , Breakthrough, Meister Eckhart’s Creation Spirituality in New Translation, Introduction and Commentaries by Matthew Fox, New York, Image Books(1991).
9. _Runia ,Philo of Alexandria , in: Routledge Encyclopedia of Philosophy , V7.
10. Ross, James “Religious Language” in: An introduction to the Philosophy of Religion, Ed by Brian Davies, Oxford University Press, (1993).
11. Kenny, Anthony,The Unknown God, London & NY, Continuum, (2005)
12. Kenny, John Peter, “Patristic philosophy”, in: Routledge Encyclopedia of philosophy, vol. 7, London, Routledge,(1998).
13. Moran, Dermot, “Platonism, Medieval”, in: Routledge

Encyclopedia of philosophy, vol. 9, London, Routledge,(1998)..

14. Murata, Sachiko, The Tao of Islam, New York, State University of New York Press ,(1992).
15. Panaccio, Claude (1998) “William of Ockam” in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 9.
16. Payn, Steven, “mysticism”, in: Routledge encyclopedia of philosophy, vol. 6, London, Routledge, (1998).
17. Pojman, Louis, Philosophy of Religion, Wadworth Publishing Company, California(1994).
18. Peterson and other ,Reason and Religious Belif ,An introduction to the philosophy of Religion ,Oxford,1991.
19. Priest, Ann_Marie, “Woman as God, Gad as Woman: Mysticism, Negative Theology, and Luce Irigaray”, , The Journal of Religion,(2003) , Vol. 83, No. 1, p. 123_..
20. Samuelson, Norbert. “Ibn Daud” in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol 4. M (1967).
21. Schurman, Reiner , “The Loss of Origin in Soto and in Meister Eckhart” , in The Tomist,(1978) , vol. 42.
22. Smith, Cyprian, “Meister Eckhart on the Union of Man with God”, in: Mystics of the Books, ed. R. A. Herrera, NewYork, Peter Lang publishing,(1993).

23. tiver, Dan R, The Philosophy of Religious Language, Blackwell, Oxford,(1996)..
24. Turner, Denys, “The Darkness of God and the Eucharistic presence”, Modern Theology, Vol 15, No 2.(1999).
25. William L, Reese, Dictionary of Philosophy and Religion, New Jersey, Humanities Pres, (1996).

دور قاعدة السنخية في معرفة مبدأ الوجود

د. محمد علي محيطي أردكان*

الخلاصة

تعدّ قاعدة السنخية من أهمّ القواعد العقلية البديهية المتفرّعة من أصل العلية، ولها آثارٌ على صعيدي النظر والعمل. ونحاول في هذه السطور دراسة الأدلة [التنبهية] على هذه القاعدة، وذلك بعد إيضاح مفادها، ومن ثمّ التركيز على دورها في الساحات المختلفة؛ لمعرفة مبدأ الوجود من خلال المنهج التوصيفي والتحليلي، والإجابة عن بعض الإشكالات المطروحة على أصل القاعدة وبعض تطبيقاتها العقديّة. يبدو أنّ للتصوّر الصحيح لهذه القاعدة دوراً كبيراً في رفع الإشكالات المحتملة أو المطروحة، سواءً في مفاد القاعدة أو في مجال تطبيقاتها.

المفردات الدلالية: قاعدة السنخية، مبدأ الوجود، أصل العلية، قاعدة الواحد، العلة، المعلول.

(*) الدكتور محمد علي محيطي أردكان، إيران، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث. hekmatquestion@gmail.com

المقدمة

تعدّ السنخية بين العلة والمعلول من فروع أصل العلية، ويلزم دراستها نظراً إلى أهميتها في البحوث العقديّة، وإنكارها من قبل بعض المتكلمين وعلماء الفيزياء الجديدة، وضرورة الإجابة عن الشبهات المطروحة حولها. في البداية، يلزم التمييز بين أصل العلية والقواعد الناجمة عنها؛ حتى لا ينسب إنكار تلك القواعد إلى إنكار أصل العلية. وفي الحقيقة فإنّ بعض منكري أصل العلية وقعوا في الخطأ، إذ أشكلوا على بعض القواعد المتفرّعة عنها، من قبيل قاعدة الضرورة (أي ضرورة وجود المعلول عند وجود علته التامة، وضرورة وجود العلة عند وجود المعلول)، وقاعدة السنخية التي نحاول تفسيرها في هذا المقال. فيلزم الالتفات إلى نقطة وهي أنّ إنكار السنخية من جانب بعض العلماء لا يعني بالضرورة رفض أصل العلية في رؤيتهم، بل إنّ منكري السنخية صرّحوا بقبول أصل العلية كما سيأتي تفصيله، ورغم ذلك أنكروا قاعدة الضرورة أو السنخية أو ما يماثلها لأسباب [ظ: مطهري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، ص 234 و235]. ولا بأس بأن نشير إلى أنّ إنكار أيّ فرع من فروع أصل العلية يؤدي إلى إنكار أصل العلية دون شكّ ونحاول إثبات هذا الادّعاء في طيّات البحث.

وعلى الرغم من أنّ أحدًا لم ينكر السنخية - ولا سيما السنخية في عالم الطبيعة ولو على نحو الموجبة الجزئية في مقام العمل - إلاّ أنّه وقع فيها بحثٌ نظريٌّ تمتدّ جذوره إلى عصر الإغريق والمفكرين الذين عاشوا قبل الميلاد بقرون.

إنّ رؤية أفلاطون (427 ق.م - 347 ق.م) وبعض فلاسفة الفيثاغورية المحدثة في القرن الثاني الميلاديّ حول كيفية خلق العالم من "المُثل" [ظ: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 243 و244 و595] وتركيز أرسطوطاليس (Aristotle - 384

ق.م - 322 ق.م) على وجود الغاية في أفعال الطبيعة [مصباح، آموزش فلسفه، ج 2، ص 110 و 111]، وتصريح فلاسفة من بعده مثل إبيقور (Epicurus - 341 ق.م - 270 ق.م)، بعدم نشوء الوجود من "العدم" [ظ: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 539] كلها تدلّ على التفات الفلاسفة القدماء إلى مسألة السنخية، بيد أنّهم لم يصرّحوا بهذه القاعدة، ولم يدرسوها منفردةً في كتابٍ.

وأما أفلوطين [Plotinus - نحو 205 - 270 م] فيعتقد بناءً على رؤية الصدور أو الفيض بأنّ العالم يفيض من الله عن طريق الضرورة، فلا بدّ أن يصدر الأقلّ كملاً عن الأكثر كملاً دون أن يقلّ من كمالات العلّة، ويشبه الشمس وإشعاعها من هذه الجهة، ويمكن اعتبار هذا البيان - مع بعض التعديلات - تفسيراً للسنخية بين العلّة المانحة للوجود ومعلولاتها. ورغم أنّ أفلوطين يقبل قاعدة الواحد ولزوم السنخية، إلّا أنّه يعتقد بالإلهيات السلبية، ولا ينسب أيّ صفةٍ إيجابيةٍ إلى الإله؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى تحديد الإله وجعله شيئاً جزئياً [ظ: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 619 - 621]. وهكذا يمكن الحصول على أهمّ دافعٍ للأفلاطونية المحدثة في القول بوجود الوسائط بين عالم الطبيعة والإله، إذ كانوا يحاولون المحافظة على تنزيه الإله من أيّ اتصالٍ بالمحسوسات [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 594]. ومن بين أتباع مدرسة أثينا اعتقد برقلس (Proclus - 485-412 م) بوجود المشابهة بين الصادر (المعلول) ومصدر الصدور (الواحد الأوّل) من جهةٍ، وعدم المشابهة من جهةٍ أخرى [ظ: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 636].

وأما في الفلسفة الإسلامية فقد طرح ابن سينا هذه القاعدة في مختلف كتبه وأكثرها حول عالم الطبيعة. وتكمن أهمّيّتها في أنّ قبول أيّ قانونٍ كميّ تجريبيّ رهنٌ بقبول هذه القاعدة، فتعتبر من الأصول الموضوعية للعلوم التجريبية [ظ: مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 683 و 684]. وقد صرّح ابن سينا

بمفاد هذه القاعدة وقام بدراستها في فصلٍ مستقلٍّ بعنوان "في مناسبةٍ ما بين العلل الفاعليّة ومعلولاتها" [ظ: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، الفصل الثالث من المقالة السادسة، ص 268]، وألقى الضوء عليها شارحو الإشارات من قبيل نصير الدّين الطوسيّ وقطب الدين الرازيّ. ويرى ابن سينا أنّه «ليس الفاعل كلّ ما أفاد وجودًا أفاده مثل نفسه، فربّما أفاد وجودًا مثل نفسه وربّما أفاد وجودًا، لا مثل نفسه، كالنار تسود، أو كالحرارة تسخن» [المصدر السابق]، وقد يبحث في هذه القاعدة ضمن قاعدة الواحد، ومن ذلك على سبيل المثال قوله في (التعليقات): «الشيء من حيث يصدر عنه فعلٌ ما، هو غيره من حيث يصدر عنه فعلٌ آخر؛ فيكون الحيثان مختلفين والجهتان مختلفتين» [ابن سينا، التعليقات، ص 27].

لقد طرح بعض الفلاسفة المسلمون مسألة الخلق وبعض تفاصيلها بتوظيف بعض فروع أصل العليّة من قبيل قاعدة الواحد التي تدعمها قاعدة السنخية. فمثلاً بنى الشيخ الرئيس ابن سينا أساس قاعدة الواحد على أصل السنخية وحاول بيانها في كتابه (الإشارات والتنبيهات) بعنوان "تنبيهٌ"، مشيراً إلى وضوحها [الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، ج 3، ص 122 - 127]. وهكذا استعانت البحوث العقديّة بالقواعد العقليّة في تطبيقاتها وإمكانية توظيفها خدمةً للدين والعقيدة، كما ساعدتها في كشف الاختلافات، وفي كيفية استخدام هذه القواعد ونطاقها إلى يومنا هذا. وأمّا ما يهمننا بحثه هنا أنّ جميع المتكلمين والفلاسفة المسلمين حاولوا الدفاع عن أصول العقائد الحقّة والمحافظة عليها، ولو بإنكار بعض القواعد العقليّة! من ذلك على سبيل المثال قول بعض المفكرين: «الحقّ في المسألة هو عدم السنخية بين الخالق - تعالى - والمخلوق... أين المخلوق الذي هو من سنخ الماهية والمادّة الميّت الذات وعاجز الذات ومظلم الذات... وجاهل الذات وأين مسانخته مع الحقيقة المقدّسة التي هي عين الوجود والنور الحقيقيّ والعلم والقدرة والحياة

وسائر الكمالات الذاتية؟!» [طهراني، عارف وصوفي چه ميگویند؟ ص 316 و317].
 وجديراً بالذكر أنّ الميرداماد يوضح مفاد قاعدة السنخية بما يعبر عنه
 بالخصوصية الذاتية قائلاً: «يجب أن يكون لكلّ علّة موجبة لمعلول بعينه،
 خصوصيةً ذاتيةً بالنسبة إلى ذلك المعلول، تستوجب ترتبه بخصوصه على
 نفس ذاتها، بما هي هي» [الميرداماد، القيسات، ص 356]. وهو يحاول بيان قاعدة
 الواحد عن طريق السنخية والمناسبة الذاتية. وبما أنّ السنخية بين العلّة
 والمعلول من حيث الوحدة والكثرة هي عبارةً أخرى عن وحدة المعلول في
 حالة وحدة علته التامة، ووحدة العلّة في حالة وحدة معلوله؛ فهناك علاقةً
 وثيقةً بين السنخية وقاعدة الواحد. وهذا ما دفع الكثير من الفلاسفة
 المسلمين إلى الاهتمام بقاعدة السنخية؛ باعتبارها أهمّ دليلٍ على قاعدة
 الواحد. [ظ: صدر المتألمين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 236؛
 الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 165؛ مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ج 2، ص 72]، ليس
 هذا فحسب، بل اعتبر البعض قاعدة الواحد أساس التوحيد، فلقاعدة
 السنخية التي تعدّ دليلاً لقاعدة الواحد أهميّةً كبيرةً في التوحيد. ويمكن
 القول إنّ قاعدة السنخية وقرت الأرضية لطرح مسائل من قبيل العلاقة بين
 المعلولات الكثيرة والإله الواحد، والعلاقة بين الحادث والقديم، والعلاقة
 بين المتغيّر والثابت وغيرها.

وإذا أردنا تبويب الأقوال في قاعدة السنخية بشكلٍ مجملٍ نقول: إنّ أكثر
 الفلاسفة المسلمين وكذلك المعتزلة من المتكلمين يعتقدون بهذه القاعدة
 [الطوسي، تلخيص المحصل، ص 237]. وفي المقابل هناك من ينكرها بنحو السالبة
 الجزئية، وذلك بتحديد مجال هذه القاعدة، أو على نحو السالبة الكلية، ومنهم
 المتكلمون الأشاعرة كفخر الدين الرازي والغزالي [الرازي، المباحث المشرقية في علم
 الإلهيات والطبيعات، ج 1، ص 466 و467؛ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 135-155].

وكذلك بعض الفلاسفة وأصحاب مدرسة التفكيك. وقد حاول الكثير من الفلاسفة في الردّ على إشكالات منكري قاعدة السنخية، ومنهم نصير الدين الطوسي الذي بذل قصارى جهده في الردّ على شبهات الفخر الرازي، ومنهم صدر المتألمين الذي وضح هذه القاعدة بمنهج الوجودي ودافع عنها بكل ما يملكه من قوة. وهنا أحاول بيان دوافع إنكار هذه القاعدة وردّها، مستعيناً بتوضيح القاعدة أولاً ومن ثم الاستدلال عليها، وسيُتضح أنّ معظم الإشكالات أو جميعها تنحلّ بالتصوّر الصحيح لهذه القاعدة العقلية.

ولأجل أن يتّضح معالم قاعدة السنخية نقول بالإجمال إنّ البحث عن المفردات الدلالية ضروريّ لبيان المراد من المفاهيم والمصطلحات في البحث، وكذلك كلّ معرفة حصولية غير بديهية نحصل عليها من خلال بعض المقدمات، ولا شك أنّنا نحصل على نتيجة معينة بواسطة هذه المقدمات، ولا نحصل على أيّ نتيجة، فلا يمكن قبول تحقّق التفكير بدون قاعدة السنخية [ظ: مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 685]. إذن إنكار السنخية يؤدّي إلى السفسطة؛ لأنّه في هذه الحالة يمكن الحصول على أيّ نتيجة مع أيّ مقدمات.

وهذا التصوّر العامّ والصحيح هو ما تمّ التدقيق فيه في الفلسفة واشتهر بعنوان «قاعدة السنخية». فعلى أساس هذه القاعدة، يصدر من العلة المعيّنة معلولٌ خاصٌّ فقط، كما يصحّ صدور معلولٍ معيّنٍ من العلة الخاصة فقط. وحاول بعض الحكماء استنتاج قاعدة مهمّة أخرى وهي قاعدة الواحد من أصل السنخية، ونحن هنا لسنا بصدد شرح قاعدة الواحد وبيان أدلّتها ودراسة مدى دلالتها ومجالها وعرض نتائجها وتطبيقاتها، ولكن نؤكّد على نقطة هي أنّ قاعدة السنخية توجد في كلّ مكانٍ يوجد فيه أصل العلية، وهي تجري حيثما تكون العلية قائمة، وللسبب نفسه نذكر أقسام العلة بقدر ما يرتبط بالبحث، بعد الإشارة إلى أصل العلية، وشرح قاعدة السنخية بعدها.

أولاً: أصل العلية وأنواع العلل

القضية التحليلية التي مفادها «كل موجود ممكن له علّة» تسمى أصل العلية. هذه القضية من البديهيات الأولية، ويكفي في تصديقها تصوّر أجزاء هذه القضية فقط. إذن لا يحتاج التصديق بها إلى إثبات واستدلال. وليس هذا فحسب، بل لا يمكن إقامة البرهان لإثباتها؛ لأنه يؤدي إلى المصادرة على المطلوب. وفي أصل العلية يندرج المحمول في الموضوع، بحيث يمكن الحصول عليه من خلال التحليل الذهني لمفهوم الموضوع. وهذه القضية في حكم القضية الشرطية فلا يمكن توقع إثبات وجود علاقة العلية في الخارج، بل إذا كان هناك موجودٌ ممكنٌ فلا بدّ له من علّة، وبما أنّ كلّ شخصٍ يجد ذاته وأفعاله وانفعالاته النفسية وما شابه ذلك بالعلم الحضورّي، فيمكن له أن يجد بعض مصاديق العلة والمعلول ويحكم على المعلول بأنه يحتاج إلى العلة بعد الحصول على مفاهيم العلة والمعلول بنفس الطريقة. من ذلك على سبيل المثال العلاقة القائمة بين النفس وأفعالها كالإرادة، وكذلك الصور الذهنية. وأمّا ما وراء ذلك

203

فيحتاج إلى إقامة برهان. [مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ج 2، ص 44 و45] وأمّا العلة في هذا المقال بمعنى موجود يتوقّف عليه موجود آخر في وجوده وتحققه. العلة بهذا المعنى العامّ [ظ: صدر المتأهّلين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 127] تنقسم إلى أقسامٍ متنوّعةٍ نشير إلى بعضها بقدر ما نحتاج إليه في بحثنا هذا:

أ. العلة التامة والعلّة الناقصة

العلّة تسمى تامةً عند توقّف كلّ الشرائط وعدم وجود أيّ مانعٍ لتحقيق موجودٍ آخر، وبعبارةٍ أخرى: العلة التامة عبارة عن موجودٍ ليس وجوده لازماً لتحقيق موجودٍ آخر - أي المعلول - فحسب، بل هي كافيةٌ بخلاف العلة

الناقصة، فرغم أنها لازمةٌ لتحقق المعلول إلا أنها ليست كافيةً. المقصود من العلة في أصل العلية هو العلة بكلها قسماً التامة والناقصة، بمعنى أنه إذا كانت العلة مركبةً، يكون كل جزءٍ من أجزائها علةً ناقصةً، ومجموع الأجزاء - بصورة العامّ المجموعيّ - علةً تامةً. جديرٌ بالذكر أنّ علاقة السنخية يمكن طرحها حتى في العلة الناقصة، إلا أننا سنركز على السنخية بين العلة التامة ومعلولها؛ للحفاظ على حدود موضوع هذا المقال ومدياته.

ب. العلة المانحة للوجود والعلّة الطبيعيّة

يعدّ تقسيم العلة إلى قسميها المانحة للوجود والطبيعية من التقسيمات المؤثرة في هيكلية البحث في قاعدة السنخية، كما له أهمية وتأثير أيضاً؛ نظراً لاختلاف صياغة هذه القاعدة في العلة المانحة للوجود من جانب، والعلة الطبيعية من جانبٍ آخر، واختلاف أدلة ثبوتها. العلة المانحة للوجود عبارة عن موجودٍ يعطي المعلول وجوده، وبعبارة أدقّ يوجدّه. وعلى أساس بعض القواعد الفلسفية لا يمكن الحصول على أيّ مصداقٍ للعلّة هذه في الموجودات الطبيعية وفي العالم الطبيعي بوصفه طبيعياً. ويقصد من العلة الطبيعية سبب الحركة وتغييرات الأجسام كعلية الإنسان للأجهزة الإلكترونية الدقيقة [ظ: مصباح يزدى، آموزش فلسفه، ج 2، ص 20]. وإته لمن المثير أنّ بعض المتكلمين الأشاعرة كفخر الدين الرازيّ أنكر السنخية بين العلة المانحة للوجود ومعاليها [الرازيّ، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، ج 1، ص 466]، على الرغم من قبول السنخية بين العلة الطبيعية ومعاليها، وحتى قبولها بين أعمال الإنسان وشاكلته، يقول الرازيّ: «إنّه - تعالى - بين ... أنّ القرآن بالنسبة إلى البعض يفيد الشفاء والرحمة، وبالنسبة إلى أقوامٍ آخرين يفيد الخسارة والخزي، ثمّ أتبعه بقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ ومعناه أنّ اللائق بتلك النفوس

الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الذكاء والكمال، وبتلك النفوس الكدرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الحزبي والضلال، كما أن الشمس تعقد الملح وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه» [الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج 21، ص 391]. كما حدّد بعض المفكرين الآخرين أيضًا مجال قاعدة السنخية في العلل المادّية ومعاليها وأنكروها في عالم المجرّدات [ظ: بثرى، نقدي بر قاعده الواحد و اصل سنخيت، ص 258 - 261].

جـ - العلة الحقيقية والعلّة المعدّة

بما أنّ العلل الطبيعيّة توفّر الأرضيّة لتحقق المعلول فقد سمّيت عللاً إعداديّةً، في مقابل العلل الحقيقيّة، ومن أهمّ وجوه التمايز بين هذين النوعين من العلة هو عدم ضرورة مصاحبة العلة للمعلول دائماً في العلة المعدّة. توضيح ذلك أنّ البناء على سبيل المثال يوفّر أرضيّة بقاء البناء بنقل موادّ البناء إلى مكانه المناسب، وترتيبها حسب هيئة خاصّة، ولا يصاحب البناء دائماً ولا يبقى ببقاء البناء. فعليّة البناء بالنسبة إلى بقاء البناء ليست علةً حقيقيّةً، بخلاف عليّته بالنسبة إلى إرادته وحركة يده ما دامت متحرّكةً.

وهكذا يمكن القول بجريان السنخية في العلل المعدّة أيضاً؛ إذ لا يمكن أن يكون كلّ شيءٍ معدّاً لكلّ شيءٍ. إذن ليس كلّ ظاهرة مسبوقه بأيّ ظاهرة كانت، كما لا يصحّ توقع كلّ ظاهرة من أيّ أرضيّة (ظاهرة)، فيوجد كلّ حادثٍ مادّيٍّ من أرضيّة معيّنة تلائمها [ظ: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، ج 3، ص 97 - 109]. فتجري قاعدة السنخية في كلا قسمي العلة وهما العلة الحقيقيّة والمعدّة، ويمكن التعرّف على مصاديقها في العلل الإعداديّة بالمشاهدة والتجربة.

ثانياً: بيان قاعدة السنخية (تقريرات القاعدة)

نحاول على ضوء ما وضحناه حول أصل العلية وأقسام العلة بيان قاعدة السنخية، بحيث تكون عامةً وشاملةً لجميع أقسام العلة. وهنا نتطرق إلى بيان معناها اللغوي بشكلٍ مختصرٍ، ويمكن بيان المعنى الجامع والمشارك في كثيرٍ من المعاجم، بل جميعها بقولنا: إنَّ السَّنْخِيَّةَ هُوَ الْأَصْلُ [معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 105؛ مجمع البحرين، ج 2، ص 435؛ لسان العرب، ج 3، ص 26؛ كتاب العين، ج 4، ص 200؛ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج 2، ص 291؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج 4، ص 279]. وعلى هذا الأساس، السنخية عبارة عن المشاركة في الأصل. ونحن لسنا بصدد بيان علاقة معناها اللغوي والاصطلاحي، وربما هذا البحث يبعثنا عما نحن بصدد من تبين مفاد القاعدة على أساس ما توصلنا إليه من أدلة، وأخذ ما بينه المفكرون في شرح قاعدة السنخية بنظر الاعتبار.

إنَّ الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء بينوا قاعدة السنخية، أو أشاروا إلى محتواها بعباراتٍ متعدّدة، مثل قولهم: «إنَّ الشَّيْءَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ وَلَا يَثْمُرُ مَا يَضَاهُ وَيَبِينُهُ» [ظ: ابراهيمي ديباني، قواعد كلِّ فلسفي در فلسفه اسلامی، ج 1، ص 247 - 252] و«فعل كلِّ شيءٍ لا بدّ أن يكون مثل طبيعته» و«كلّ معلولٍ قبل تحقّقه الخارجي لا بدّ أن يكون له نوع تحقّق في وجود علته» و«العلّة في ذاتها تقتضي وجود معلولها» وما شابهها [ظ: آشتياني، شرح مقدمه قيصرى بر فصوص الحكم، ص 274]. وجاءوا ببياناتٍ مختلفةٍ لتبيينها [ظ: آشتياني، شرح بر زاد المسافر، ص 460؛ صدر المتألمين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 110؛ وراجع أيضاً المصدر السابق، ج 7، ص 158 - 160؛ ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 268 - 270]. وعلى الرغم من ذلك، يبدو أنّ بيان مفاد قاعدة السنخية بحيث يشمل جميع أقوال المفكرين وذوي الاختصاص في هذه المسألة صعبٌ، ولكن يمكن القول إنَّ السنخية عبارة عن أنّ «العلّة المعيّنة لها معلولٌ معيّنٌ، والمعلول

الخاص له علةٌ خاصّةٌ». وعلى هذا الأساس لا يوجد كل معلولٍ من كلِّ علةٍ، وكذلك العكس. وبعبارةٍ مختصرة، السنخية هي علاقةٌ ومناسبةٌ خاصّةٌ بين موجوداتٍ معيّنة. وهذه العلاقة يمكن الحصول عليها بمراجعة الوجدان والحالات الباطنية كما هي واضحةٌ بشهادة اختباراتٍ وتجاربٍ ساذجةٍ؛ فلا أقرأ علم الأحياء استعداداً للمشاركة في امتحان الرياضيات. نحن بحاجةٌ إلى تركيبٍ كيميائيٍّ خاصٍّ للحصول على الماء، والتواصل الآمن والسريع وقليل التكلفة رهينٌ باستخدام قنوات التواصل الاجتماعيّ الخاصة، وهناك آلاف الأمثلة من التجارب الباطنية والخارجية لتوضيح وجود العلاقة الخاصة بين بعض الموجودات وبعضها، ولا يحتاج بيان هذا المعنى من السنخية - ولا سيّما في عالم الطبيعة - إلى استدالاتٍ معقّدة. وبصورةٍ عامّةٍ إذا كانت الشروط والمقدّمات المادّية والطبيعية متساويةً في موردين، فالنتيجة أيضاً تكون متساويةً، ولا تتغيّر النتيجة إلا إذا لم تكن الشروط متساويةً تماماً. وبما أنّ تشخيص هذه العلاقة بين الموجودات الطبيعية والحصول على مصاديق السنخية بين العلل الطبيعية ومعلولاتها متاحٌ وممكنٌ بالتجربة وليس بالعقل الصّرف، إذن لا نركّز في هذه المقالة على هذا النوع من السنخية؛ فبالنظر إلى موضوع المقالة نواصل البحث في دائرة العلة الحقيقية والمانحة للوجود.

إنّ للسنخية بين العلة المانحة للوجود ومعاليها معنىً خاصّاً، وهو عبارةٌ عن أنّ العلة واجدةٌ لكمالات معلولها بنحوٍ أعلى وأشرف [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 280؛ أشيتاني، شرح برزاد المسافر، ص 460؛ مصباح يزيد، أموزش فلسفه، ج 2، ص 68 و69]، وهنا نتساءل: هل توجد هذه العلاقة بين العلة المانحة للوجود ومعلولها بالفعل؟ وما هو الدليل عليه؟ لا شك أنّ التجربة قاصرةٌ عن إثبات أو نفي هذه العلاقة والمناسبة، فلا مفرّ إلا إلى العلم الحضوريّ أو البرهان العقليّ، ونحن في هذه المقالة نركّز على البرهان العقليّ لقاعدة السنخية مشيرين إلى أهمّ تطبيقاتها العقدية بمحوريّة معرفة مبدأ الوجود.

ثالثاً: تنبيهات قاعدة السنخية

كما أشرنا آنفاً، فإنَّ وجود علاقةٍ خاصَّةٍ ومناسبةٍ بين بعض الموجودات بدهيِّ، وعلى أقلِّ تقديرٍ فهو أمرٌ ارتكازيٌّ وقريبٌ إلى البداهة، ولا نحتاج إلى بذل الجهود في إثباته، وقد يشار إلى هذه النقطة بتعبير «أدلة ثبوت قاعدة السنخية» بدلاً من «أدلة إثبات قاعدة السنخية»، وعلى الرِّغم من ذلك نأتي بأدلةٍ تنبهيَّةٍ للإرجاع إلى أمرٍ بدهيٍّ لحصول اليقين المضاعف أو رفع بعض الشبهات في هذا البحث.

الدليل الأوَّل

وفي مقام بيان أدلة هذه القاعدة نذكر دليلاً عاماً يثبت السنخية النوعية، وينتج أنَّ العلل التامة المشابهة لها معاليل مشابهة، وعلى العكس [ظ: عبوديت، درآمدى بر فلسفه اسلامى، ص 145-146]، فنقول:

إذا فرضنا عِلَّتَيْن تَامَتَيْن (A1-A2) متشابهتين تماماً في خصوصياتهما (x1-xn) ولهما معلولان (a1-a2)، يملك أحدهما فقط (مثلاً a1) خاصية (x)، بخلاف الآخر يُؤدِّي إلى الخلف وهو محالٌ. وإليك توضيح الدليل ضمن المراحل التالية:

صدرت خاصية x من A1.

A1 واجدةٌ لخصوصيات (x1-xn).

إذن، خاصية x معلولةٌ لخصوصيات (x1-xn).

لو كانت خصوصيات (x1-xn) متواجدةً في A2، ولا توجد خاصية x في

a2 لزم الترجيح بلا مرجح.

ولكن لا توجد خاصية x في a2.

إذن إمَّا ألا تتواجد خاصية x في a1 وهو خلاف الفرض، أو توجد خاصية

x في a_2 أيضًا وهو المطلوب. ولا يخفي إمكانية الوصول إلى المطلوب عن طريق استخدام قاعدة استحالة التناقض أيضًا؛ إذ إنه لو لم تكن a_1 ما لـ a_2 من خصوصيات يلزم أن توجد خاصية x من خصوصيات (x_1-x_n) من جانبٍ، ولا توجد خاصية x من خصوصيات (x_1-x_n) من جانبٍ آخر، فيلزم التناقض. إذن العلة التامة المشابهة لها معاليل مشابهة.

ويمكن إقامة مثل هذا الدليل لتوضيح أنّ المعاليل المشابهة لها علة تامة مشابهة. لو فرضنا معلولين (a_1-a_2) مشابهين تمامًا في خصوصياتهما (x_1-x_n) ولهما علتان (A_1-A_2) يملك إحداها فقط (مثلاً A_1) خاصية (x) ، بخلاف الآخر يؤدي إلى الخلف وهو محال. وإليك توضيح الدليل ضمن المراحل التالية:

لخاصية x في A_1 دورٌ لصدور a_1 .

x علة لإحدى خصوصيات (x_1-x_n) أو علة لمجموعها.

خصوصيات (x_1-x_n) موجودة في a_2 ولكن ليست أي واحدٍ منها معلولاً لـ x .

إذن يمكن تواجد هذه الخصوصيات بدون أن يكون لـ x دورٌ في وجودها. ولكن على أساس ما فرضناه، فإنّ هذه الخصوصيات في a_1 وجدت بسبب وجود خاصية x وفي a_2 بدون أن يكون لـ x دورٌ في وجودها، وهذا ترجيحٌ بلا مرجح، وهو محال، فالمعاليل المشابهة لها علة مشابهة.

وربما يشكّل على عمومية النتيجة بأنّ بعض النظريات العلمية الحديثة كنفى النظام الخاص في عالم الذرات على أساس بعض النظريات في الفيزياء الحديثة (فيزياء الكم) لا تتلاءم معها، ولكن نقول: لا بدّ من أخذ جميع الخصوصيات الدخيلة في وجود المعلول (x_1-x_n) بنظر الاعتبار، ومن المحتمل أن يكون العلم الحديث قاصرًا في التعرف على جميع هذه الخصوصيات،

وليس هناك أيّ دليلٍ على معرفة جميع العوامل الدخيلة في وجود المعلول في عالم الطبيعة. ويمكن الرّد على احتمال عدم وجود العلاقة المعيّنة بين الظواهر المادّية، واستحالة التقدير الجزئيّ في عالم الطبيعة بقولنا: إنّ هذا الاحتمال لا ينتج إبطال السنخية، بل هو بمعنى عدم اطلاعنا على العوامل القطعية الدخيلة في وجود المعاليل [ظ: مطهري، مجموعه آثار، ج 6، ص 685 و686].

الدليل الثاني

ويمكن الاستدلال على قاعدة السنخية كالتالي:

- 1 - لو لم تكن بين العلة والمعلول علاقة السنخية للزم كون كلّ شيءٍ علةً لكلّ شيءٍ، وكونه معلولاً لكلّ شيءٍ، كما يلزم الصدفة.
- 2 - لكن التالي باطلٌ.
- 3 - فالمقدّم مثله.

[مطهري، مجموعه آثار، ج 5، ص 177؛ ج 6، ص 652؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 166] ويمكن توسيع هذا الدليل وإضافة استحالة الترجيح بلا مرجح إليه، وإعادة صياغتها وعرضها كالدليل الثالث:

الدليل الثالث

يمكن تصوّر السنخية من جهة العلة كما يمكن تصوّرها من جانب المعلول. ويمكن تقرير الدليل بهذه الملاحظة كالتالي:

- 1 - السنخية هي أن تكون هناك خصوصية في العلة، فيوجد المعلول باعتبار وجود تلك الخصوصية في العلة، وأن تكون هناك خصوصية في المعلول تربطه بعلة الخاصة.
- 2 - لو لم تكن هناك خصوصية في العلة، فيوجد المعلول باعتبار وجود تلك الخصوصية في العلة، فلا يجب صدور معلولٍ خاصّ من العلة المفروضة، فوجود معلولٍ خاصّ دون آخر منها ترجيحٌ بلا مرجح.

3- لكنّ التالي باطلٌ بحكم العقل.

4- فالمقدّم مثله.

5- لو لم تكن خصوصيّة في المعلول تربطه بعلة الخاصّة يلزم إمّا صدور كلّ معلولٍ من أيّ علةٍ أو عدم صدور أيّ شيءٍ من أيّ شيءٍ.

6- لكنّ التالي باطلٌ بحكم العقل والتجربة.

7- فالمقدّم مثله.

[مطهري، مجموعه آثار، ج5، ص177؛ ج6، ص652، الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص166]

الدليل الرابع

يمكن إقامة دليلٍ على السنخية بما نسميه "دليل الاختصاص"، وذلك بعد فرض تساوي نسبة كلّ علةٍ مع كلّ معلولٍ، وعلى العكس، ومن ثمّ إبطال هذا الفرض عن طريق إثبات أنّه يؤدي إلى محالاتٍ كالتناقض والتسلسل:

1- لو فرضنا تساوي نسبة كلّ علةٍ مع كلّ معلولٍ وعلى العكس، فيطرح السؤال عن صدور معلولٍ معيّنٍ عن علةٍ تامّةٍ معيّنةٍ وعلى العكس. وللإجابة عن هذا السؤال نقول:

2- لو كان معلولٌ معيّنٌ (B) وجد من علةٍ تامّةٍ معيّنةٍ (A) دون علليّ تامّةٍ أخرى، أو كانت علةٌ تامّةٌ معيّنةٌ (A) أو وجدت معلولاً معيّنًا (B) دون معاليلٍ أخرى، لا يحتمل إلاّ عدم اختصاص أيّ معلولٍ بأيّ علةٍ، وعلى العكس؛ أو قبول الاختصاص بدون أن يكون للاختصاص هذا دليلٌ، أو قبول الاختصاص ووجود علةٍ غير ذاتيةٍ للاختصاص، أو قبول الاختصاص باعتباره أمرًا ذاتيًا وضروريًا بين العلة والمعلول.

3- ولكن لا يمكن قبول الاحتمالات الثلاثة الأولى التي تؤدي إلى إنكار السنخية بين العلة والمعلول.

4- يبقى الاحتمال الرابع. إذن اختصاص معلولٍ معيّنٍ بعلةٍ تامّةٍ معيّنةٍ،

وعلى العكس يكون أمرًا ذاتيًا وضروريًا بينهما، وهو عين وجودهما، والذاتي لا يعلل.

وأما في معرض الكلام عن بطلان الاحتمالات الثلاثة الأولى نقول:

1- لا يمكن قبول الاحتمال الأول (أي عدم اختصاص أي معلول بأي

علةٍ وعلى العكس)؛ لأنه:

أ- لو كان كلُّ علةٍ موجدةً لجميع المعاليل، أو على العكس - أي تكون لكلِّ علةٍ علاقةٌ مع أيِّ معلولٍ - للزم أن تكون لمعلولٍ واحدٍ (B) أكثر من علةٍ تامةٍ (مثلًا A1-A2).

ب- لكنّ التالي باطلٌ؛ لأنه بتحقيق A1 يوجد B؛ فلا يحتاج B إلى A2 في تحقيقه. إذن A2 لا تكون علةً تامةً لتحقيق B والمفروض خلافه. وإضافةً إلى ذلك يلزم أن تكون A2 علةً تامةً على أساس المقدمة السابقة، وفي الوقت نفسه لا تكون علةً تامةً كما شرحناه في هذه المقدمة، وهو تناقضٌ.

ج- فالمقدّم مثله.

د- ولولم توجد أيُّ علةٍ أيِّ معلولٍ، أو على العكس - أي لا تكون هناك علاقةٌ بين أيِّ واحدةٍ من العلل والمعاليل - للزم بطلان أصل العلية.

هـ- لكنّ التالي باطلٌ؛ لأنّ العلة لا تكون علةً بدون أن يكون لها معلولٌ، والمعلول لا يكون معلولاً بدون أن يصدر من علةٍ، ويعدّ أصل العلية من البدهيات كما شرحناه سابقاً.

و- فالمقدّم مثله.

2- ولا يمكن قبول الاحتمال الثاني (أي قبول الاختصاص بدون أن

يكون للاختصاص هذا دليلٌ)؛ لأنه:

أ- لو لم يكن للاختصاص معلولٌ معيّنٍ بعلةٍ تامةٍ معيّنةٍ دليلٌ،

للمزم منه إنكار أصل العلية، واختصاص بعض العلل التامة فقط بمعاليلها وعلى العكس.

ب- لكنّ التالي باطل؛ لأنّه على أساس هذا الاحتمال الذي بصد إنكار السنخية، يكون الاختصاص بين العلل والمعاليل أمرًا ممكنًا لا ضروريًا، فيحتاج هذا الاختصاص الممكن إلى علةٍ لإمكانه.
ج- فالمقدّم مثله.

3- ولا يمكن قبول الاحتمال الثالث (أي قبول الاختصاص ووجود علةٍ غير ذاتيةٍ للاختصاص)؛ لأنّه:

أ- لو لم يكن الاختصاص ذاتيًا وضروريًا للعة التامة (A) والمعلول (B)، بل كانت هناك علةٌ غير ذاتيةٍ كـ (C) لهذا الاختصاص، لاحتمل أن تكون (C) نفسها وبذاتها علةً لاختصاص (A) و(B)، بعضهما ببعض، أو هناك عاملٌ آخر كـ (C1) سبب اختصاص (A) و(B) بعضهما ببعض، كما توجد علةٌ أخرى لعلية (C1) وهي (C2) وهكذا إلى غير النهاية.

ب- لكنّ التالي بشقيه باطل؛ وذلك لأنّ الاحتمال الأوّل يؤدّي إلى التناقض. وتوضيحه أنّ قبول علية (C) لاختصاص (A) و(B) بعضهما ببعض يعني أنّه لا يمكن أن تكون (A) أو (B) علةً لهذا الاختصاص، وتكون (C) علةً تامةً لـ (A) أو (B)، وهذا خلاف فرض عدم السنخية، بمعنى كون الاختصاص ذاتيًا للعة والمعلول. فيلزم قبول السنخية من جانبٍ نظرًا إلى ما وضّحناه في قبول علية (C) لاختصاص (A) و(B) بعضهما ببعض، وعدم قبول السنخية حسب الفرض من جانبٍ آخر، وهو تناقضٌ. وأمّا الاحتمال الثاني فيؤدّي إلى التسلسل، أي يلزم تحقّق العلل اللامتناهية لتحقق (B) من (A)، وهو محالٌ.

ج- فالمقدّم مثله. إذن اختصاص العلة التامة بمعلولٍ معيّنٍ ذاتيٍّ
وضروريّ، وعلى العكس، وهو المطلوب.

ويمكن تلخيص الدليل كما يلي:

- 1- لو لم تكن السنخية قائمةً بين العلة التامة والمعلول، للزم التناقض أو التسلسل أو إنكار أصل العلية.
- 2- لكنّ التالي باطلٌ.
- 3- فالمقدّم مثله.

[للتفصيل الأكثر انظر: عبوديت، هسقي شناسي، ص 199 – 203]

الدليل الخامس

ويختصّ هذا الدليل بالعلة المانحة للوجود وكما شرحنا سابقاً، يمكن بيان قاعدة السنخية في العلة المانحة للوجود بأنّها واجدةٌ لكمالات المعاليل بنحوٍ أعلى وأشرف، واستدلّ عليه كثيرٌ من الفلاسفة، ولا سيّما على أساس مباني الحكمة المتعالية، ويمكن تلخيصه كما يلي:

- 1- العلة تعطي المعلول وجوده وكمالاته.
- 2- معطي الشيء لا يكون فاقداً له، بل مبدأ كلِّ كمالٍ هو أولى به.
- 3- العلة لا تكون فاقدةً لوجود المعلول وكمالاته.

لقد عدّ البعض هذه القاعدة بما لها من كبرى مفادها «معطي الشيء لا يكون فاقداً له» بدهيةً: «السنخية معتبرة بين العلة والمعلول، ومعطي الشيء ليس فاقداً له، وقد ادعى بعض المحققين بدهية هذا» [السبزواري، التعليقات على الشواهد الربوبية، ص 604]. ويعدّ صدر المتأهّلين كبرى هذا الاستدلال فطريةً إذ يقول: «يمنع أن يكون مفيض الكمال قاصراً عنه، فيصير المستوهب أشرف من الواهب، والمستفيد أكرم من المفيد، إذ الفطرة تأباه» [صدر المتأهّلين، المبدأ والمعاد، ص 89]. ويقول أيضاً: «كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية أن يكون واهب كمالٍ ما ومفيضه قاصراً عن

ذلك الكمال، فيكون المستوهد أشرف من الواهب، والمستفيد أكرم من المفيد»
[صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 176].
جدير بالذكر أنّ العلاقة الوثيقة بين المعلول والعلّة المانحة للوجود تتّضح أكثر عند ملاحظة كون المعلول ربطاً بعلته المانحة للوجود في نظام التشكيك، ونجد الالتفات إلى هذه النقطة والاستدلال عليها في كلمات حكماء كصدر المتألهين ومن تابعه في الحكمة المتعالية. وعلى هذا الأساس يمكن توضيح الاستدلال ضمن المراحل التالية:

أ - العلية والمعلولية تستلزم العلاقة بين شيئين غير متباينين.
ب - العلاقة بين العلة المانحة للوجود والمعلول ليست إضافة مقوليةّة، بل المعلول عين الربط بعلته.
ج - كلّ معلولٍ عين الربط بعلّة خاصّة؛ لأنّه لا معنى للربط المطلق وبدون الطرف.

4 - فهويّة كلّ معلولٍ هي علاقته بعلّة خاصّة (مثلاً A). فلو كانت هناك علّة أخرى ك (B) مكان تلك العلة - أي (A) - لا يتغيّر طرف الإضافة، فقط بل تتغيّر تلك الإضافة، وكذلك ذاك المعلول، فالإضافة بين العلة والمعلول إضافة إشراقية. [ظ: مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 674 و675]
وعلى أيّ حال يتفق جميع المعتقدين بقاعدة السنخية أنّ هناك خصوصيّة في العلة توجب صدور معلولٍ معيّن لا أيّ معلولٍ كان. [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 205]

رابعاً: توظيف قاعدة السنخية في معرفة مبدأ الوجود

إنّ لقاعدة السنخية دوراً كبيراً في معرفة مبدأ الوجود، ولا سيّما في صفات الإله؛ ولهذا السبب وقع خلافٌ شديد بين المعتقدين بهذه القاعدة ومنكريها في أمورٍ تتعلّق بالبحوث العقديّة، ولا سيّما في معرفة مبدأ الوجود.

إذن نوضّح بعض أهم آثار هذه القاعدة بالتطرق إلى كلام بعض منكريها والردّ عليه؛ حتّى يتّضح دور هذه القاعدة في طيّات البحث:

1 - السنخية وعدم صدور معاليل متعددة من مبدأ الوجود

لقد ثبت بالبراهين العقلية أنّ واجب الوجود بسيط، ولا يوجد فيه أيّ تركيب. فلو فرضنا صدور معلولين مختلفين يسري الاختلاف لهذا إلى العلة وينسب إليها، فلا يكون بسيطاً وواحدًا. وبعبارة أخرى أنّ السنخية بين العلة والمعلول تسبّب سريان تعدّد المعاليل وتغايرها إلى تعدّد العلة وتغايرها. فلو كانت العلة واحدةً يستحيل صدور الكثير منها. وهذه القاعدة تسمى قاعدة الواحد وهي عبارة عن «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، كما يبحث في عكس هذه القاعدة وهو «الواحد لا يصدر إلا عن الواحد». ولقد طرح بعض الحكماء منذ قديم الزمان قاعدة الواحد التي تدعمها السنخية في المباحث المتعلقة بصفات الإله كوحده الأحديّة. ومن ذلك على سبيل المثال أفلوطين فهو يقول: «قال الحكيم: كيف صار الواحد الحقّ المحض الذي لا كثرة فيه بنوعٍ من الأنواع تنبعث منه كثرةٌ من غير أن يخرج عن وحدانيّته ولا أن يتكثّر، بل اشتدّت وحدانيّته عند إبداعه الكثرة؟» [عبد الرحمن بدوي، أثولوجيا أفلوطين عند العرب، ص 218]

ولا يخفى أنّ المفكرين اختلفوا في تفسير هذه القاعدة ونطاقها، وهل هي مختصّة بواجب الوجود أو هي تختصّ بالعلّة التي ليس لها إلا كمالاً واحداً، وما إلى ذلك من مسائل. والذي يهمنّا هنا هو التذكير بأنّ قاعدة السنخية يكون لها دورٌ في معرفة مبدأ الوجود فيما لو كان المقصود من الواحد هو مبدأ الوجود، ويستند إلى قاعدة السنخية دليلاً على قاعدة الواحد. وأمّا لو كان المقصود من الواحد هو العلة التي لها كمالاً واحداً تختصّ قاعدة الواحد بالعلّة

المجردة الأخيرة في سلسلة العلل التي ليس لها إلا كمالاً واحداً، فلا يكون لها إلا معلولاً واحداً، وهو الذي ليس له إلا كمال العلة، ولكن في مرتبة نازلة. ورغم أن السنخية قائمة بين العلة والمعلول في هذه الحالة، غير أنها لا تلعب دوراً في معرفة مبدأ الوجود.

2 - السنخية واختيار مبدأ الوجود

اعتراض البعض على قاعدة السنخية بزعمهم أنها لا تنسجم مع كون الإله مختاراً. توضيح ذلك أنه لو كانت هناك سنخية بين العلة والمعلول لصدر المعلول المعين من العلة المعينة، ولا يمكن أن يصدر ذلك المعلول من علة أخرى. وفي هذه الحالة صدور المعلول من العلة هذه ضروري ولا يتخلف [الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 121]، فما هو دور اختيار مبدأ الوجود في خلق العالم وتديره؟ ولا سيما مع قبول أن المعلول بحاجة إلى علته بقاءً كما يحتاج إليها حدوثاً، وقبول أن العلة تفيض الوجود إلى المعلول آناً فأناً؟ ولأجل هذه المشكلة نسب البعض نظم العالم إلى التقارن والاتفاق والتعاقب أو إلى عادة الله أو إلى العادة الذهنية [ظ: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 225 - 231]. ومن العجيب أن بعض المفكرين المسلمين ينكرون العلية أو يفسرونها بالتعاقب والتقارن وما شابههما، ويصلون إلى ما تنتهي إليه الفكرة التجريبية الغربية. وادعى البعض أن آراء الفلاسفة تؤدي إلى إنكار الصانع [انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 120 و141]، وفي المقابل أشار أمثال ابن رشد أن مثل هذا المدعي واقع في فتح جحود الصانع الحكيم بإنكار بعض القواعد العقلية [ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 167 - 169]. وجدير بالذكر أن الغزالي رغم قبوله أصل العلية ينكر الضرورة بين العلة والمعلول إذ يقول: «مسألة الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا

ذاك، ولا ذاك لهذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر، ولا من الضرورة عدم أحدهما عدم الآخر» [الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 225]. وبيانكاره هذا يمكن إيجاد أي معلولٍ آخر من العلة، ويؤدّي إلى إنكار السنخية أيضاً. ويعتقد أبو الحسن الأشعري: «(لا علاقة) بوجه (بين الحوادث) المتعاقبة (إلا) بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء) فليس للماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري، بل الكل واقِع بقدرته واختياره تعالى؛ فله أن يوجد الماسة بدون الإحراق وأن يوجد الإحراق بدون الماسة، وكذا الحال في سائر الأفعال» [الإيجي والجرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص 242]. ومن الواضح أن الحافز الأساسي لانتماء بعض المفكرين كأبي الحسن الأشعري إلى نظرية «عادة الله» هو الحفاظ على صفات الباري ومنها اختياره [المصدر السابق، ص 241 و242].

ينبغي الإشارة إلى أن نطاق الإشكال لا ينحصر في اختيار الإله، بل يسري إلى كل فاعلٍ مختارٍ، ولكن نظراً لاختصاص البحث ببيان آثار السنخية في معرفة مبدأ الوجود؛ فقد ركّزنا على تبين العلاقة بين السنخية وكون الإله فاعلاً مختاراً: «فإننا نقول حول الذات المقدسة الإلهية إنه يصدر منه كل شيء بالإرادة؛ لأنه فاعلٌ بالإرادة والعقل، إنما يحكم بالتسانخ والتشابه بين العلة والمعلول، لو كانت العلة من العلل الطبيعية أم كان الفاعل بالإرادة، ويوجد الأشياء المتباينة والأنواع المختلفة بمشيئته، وكل الأشياء كانت بمشيئته لا أنها تنزلت من ذاته؛ ولذا لو كانت العلة مريدة فاللازم أن يقال: «يوجد منه كل شيء بالإرادة» وهذا هو الصحيح، فهو يخلق كل شيء بلا فرق بين كونها مادّية أو نورية، سفلية أم علوية» [سيدان، السنخية أم الاتحاد والعينية أم التباين؟، ص 37 و38]. فاعتقد بعض المفكرين بعدم الانسجام بين السنخية واختيار العلة الفاعلة المختارة دون العلة الطبيعية [ظ: مرزاني، بررسى ديدگاه

مخالفان قاعدهى حداكثرى سنخيت علت ومعلول، ص 37_40]. فعلاقة السنخية قائمة بين العلل الطبيعية ومعاليها؛ نظرًا لكون العلل الطبيعية عديمة الاختيار: «إن الكائنات الطبيعية بععلها ومعاليها جميعًا خاضعة لقانون التناسب والتسانخ، ولا تتخلف عن السير على طبقه أبدًا، وعلى ضوء هذا، فلا يمكن القول بأن ترتب المعاليل على عللها بمجرد جريان عادة الله - تعالى - بذلك من دون علاقة ارتباط ومناسبة بينهما» [الخوئي، محاضرات في أصول الفقه، ج 1، ص 393]. «الأشياء بشتى أنواعها وأشكالها خاضعة للمبدإ الأول خضوعًا ذاتيًا، وهذا لا ينافي أن يكون تكوينها وإيجادها بمشيئة الله - تعالى - وإعمال قدرته من دون أن يحكم عليه قانون التناسب والسنخية» [المصدر السابق، ص 428 و438 و439].

ولكن يمكن القول إن التدقيق في معنى كون الإله مختارًا من جانبٍ ومعنى الوجوب والضرورة من جانبٍ آخر يحسم الإشكال، وهذا ما أشار إليه العلامة الطباطبائي بقوله: «معنى كونه - تعالى - فاعلاً مختاراً أنه ليس وراءه شيء يجبره على فعلٍ أو تركٍ، فيوجب عليه؛ فإن الشيء المفروض إما معلول له، وإما غير معلول، والثاني محال؛ لأنه واجبٌ آخر أو فعلٌ لواجبٍ آخر، وأدلة التوحيد تبطله، والأول أيضاً محال؛ لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلّة المتأخر عنها في وجود علته التي يستفيض عنها الوجود، فكون الواجب - تعالى - مختاراً في فعله لا ينافي إيجابه الفعل الصادر عن نفسه، ولا إيجابه الفعل ينافي كونه مختاراً فيه» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 161]. وأمّا بالنسبة إلى معنى الوجوب فهو تارةً يستعمل ويراد منه الوجوب عنه، وأخرى الوجوب عليه. نعم، لاشكّ في كون الإله مختاراً، ولكن ليس الوجوب عنه منافياً لاختياره، بل المنافي لاختياره هو الوجوب عليه، لكنّه منتفٍ في بحث السنخية والضرورة، فما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد.

2 - السنخية والقدرة الإلهية

لا شك أن الله - سبحانه - كاملٌ مطلقٌ، فله قدرةٌ لا متناهية. ولكن يزعم البعض أنه لو كانت هناك علاقة السنخية بين مبدأ الوجود ومعلوله يلزم منها محدودية قدرته سبحانه وتعالى [ظ: الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 335 و336]. وبما أن التالي باطلٌ فالمقدم مثله. لنشرح لهذا التأثير العقدي لقاعدة السنخية في مجال صدور المعلول الواحد من العلة الواحدة، أي قاعدة الواحد. لقد أشار البعض إلى أنه لو لم يصدر من الواحد إلا واحدًا، أي تكون بين العلة والمعلول سنخية في الوحدة والكثرة، للزم إنكار قدرة الإله؛ وذلك لأنه في هذه الحالة لا يقدر الإله على إيجاد أكثر من معلولٍ واحدٍ [ظ: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 166].

ولكنّ الجواب واضحٌ بناءً على ما وضحناه في الأدلة العقلية لإثبات السنخية؛ وذلك لأن القدرة الإلهية لا تتعلق بالمحال، ويستحيل عدم السنخية بين العلة والمعلول. توضيح ذلك أنّ مفهوم القدرة لا يستعمل إلا إذا كان إمكان التحقق أو عدم التحقق مفروضًا من قبل. فلا يصح إطلاق هذه الصفة فيما لو كان متعلقها غير ممكنٍ بوجهٍ. ومن الواضح جدًا أنّ عدم تعلق القدرة الإلهية بالمحالات يختلف تمامًا عن عجزه بالنسبة إليها. فلا ينقصه عدم إمكان تحقق المحال شيئًا. ربّما يشير إلى ما ذكرناه من الجواب بعض الروايات كقوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ، وَالَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ» [ابن بابويه، التوحيد، ص 130]. في مقام الإجابة عن السؤال حول قدرة الله - سبحانه وتعالى - على المحال. والحاصل أنّ السؤال عن تحقق المحال بيد القادر المطلق يعدّ خاطئًا من الزاوية المنطقية والمعرفية، ولا يتطلب أيّ جوابٍ كما ورد

في بعض المضامين الروائية: «لَيْسَ فِي مُحَالٍ (*) الْقَوْلُ حُجَّةً، وَلَا فِي الْمَسْأَلَةِ عَنْهُ جَوَابٌ، وَلَا فِي مَعْنَاهُ لَهُ تَعْظِيمٌ، وَلَا فِي إِبَانَتِهِ عَنِ الْخَلْقِ ضَمِيمٌ إِلَّا بِامْتِنَاعِ الْأَرْزَاقِ أَنْ يُنْتَى، وَمَا لَا بَدَأَ لَهُ أَنْ يُبْدَأَ» [ابن بابويه، التوحيد، ص 40؛ كذلك راجع: الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللجاج، ج 2، ص 400؛ ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ص 61؛ المفيد، الأمالي، ص 258].

وخلاصة الكلام أنّ من يعتقد بقاعدة الواحد بدليل السنخية يمكنه ردّ الإشكال بعدم تعلّق القدرة الإلهية بالمحال (**). [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، ج 3، ص 122 - 127؛ ابن سينا، المباحثات، ص 226؛ ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 651 و652].

3 - السنخية وتنزيه الإله من مشابهته بالخلق

يتفق المفكرون المسلمون كافةً في أنّه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [سورة الشورى: 11]. وعلى ضوء ذلك حذّروا من تشبيه الخالق بال مخلوق، وكما ورد في بعض الروايات: «حَدَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ؛ إِبَانَةٌ لَهَا مِنْ شَبَهِهِ وَإِبَانَةٌ لَهُ مِنْ شَبَهِهَا» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 135؛ ابن بابويه، التوحيد، ص 42]. كما ورد في روايةٍ أخرى: «لَا يَخْضُرُ بِبَالٍ أُولِي الرُّوَيَاتِ خَاطِرَةٌ مِنْ تَقْدِيرِ جَلَالِ عِزَّتِهِ لِيُعْجِبَهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي قُوَى الْمُحْدُودِينَ لِأَنَّهُ خِلَافُ خَلْقِهِ فَلَا شَبَهَ لَهُ مِنْ الْمُخْلُوقِينَ» [ابن بابويه، التوحيد، ص 52؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 275 و276]. وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِمَخْلُوقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، إِنَّ اللَّهَ

(*) وفي بعض الروايات «محال». راجع: ابن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 1، ص 153؛ الطوسي، الأمالي، ص 24.

(**) المحال هو الصدور العرضي للمعاليل لا الطوي، فهو ممكن، وهو المتعين، حيث يكون المعلول الأول معدّاً لصدور الثاني، وهكذا.

- تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لَا يُشْبِهُ شَيْئًا، وَلَا يُشْبِهُ شَيْءً، وَكُلُّ مَا وَقَعَ فِي الْوَهْمِ فَهَوَ بِخِلَافِهِ» [ابن بابويه، التوحيد، ص 80]. بناءً على هذه الكبرى، حاول البعض بيان الصغرى، وهي أَنَّ السنخية نوع تشبيه للخالق بالمخلوق، إذ إنَّها تدلُّ على المشابهة بين العلة والمعلول في الخصائص [ظ: آشتياني، منتخبات از آثار حكماى الهى ايران، ج 1، ص 261]؛ وذلك لأنَّ العلة واجدة لخصائص المعلول، وإلا لم يكن يستطيع إيجادها في المعلول؛ نظرًا لاستحالة كون معطي الشيء فاقداً له، كما وضَّحناه في بيان القاعدة. من ذلك على سبيل المثال، قول القاضي سعيد القميّ إذ يقول: «والقول بالسنخية أو الترشح أو العروض، سواء كان ذلك الأخير من جهة العلة أو المعلول، والقول بالكمون والبروز وما يضاهاه ذلك على حدِّ الشرك والكفر... هذا، مع قيام البراهين القواطع على بطلانها وشروق الدلائل السواطع على إحاثها: أحدها، وهو الذي يناسب هذا المقام، بل يكون شرحاً لهذا الكلام، هو أنه يلزم على تلك التقادير أن يكون المبدأ الأوّل علةً مادّيةً للكُلِّ، وقد ثبت أنّه - تعالى - فاعلٌ محضٌ وأنّه منتهى العلل الباقية؛ فقلوه: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ نفى لكونه علةً مادّيةً بأقسامها» [القمي، شرح توحيد الصدوق، ج 2، ص 66].

ودفع التزام بعض المفكرين بتنزيه الإله من مشابتهته بالخلق إلى إنكار الاشتراك المعنوي للوجود [آشتياني، منتخبات از آثار حكماى الهى ايران، ج 1، ص 261 - 263؛ السيزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 83]، ولكن هل تتنافى السنخية مع تنزيه الإله فعلاً؟ [للاطلاع أكثر راجع: مشكاتى وطيبينان، بررسى تطبيقى سنخيت على و معلولى در الهيات صدرائى و الهيات تفكيكى، ص 127 - 140]

ويمكن القول إنّ الحكماء استدلّوا على الاشتراك المعنوي [راجع كنموذج: صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 35 - 37]، وبينوا فساد القول بالاشتراك اللفظي [ظ: مصباح، آموزش فلسفه، ج 1، ص 286 و 287]،

وحذروا من الوقوع في فخ التعطيل. فلا يمكن إنكار السنخية بالالتجاء إلى الاشتراك اللفظي؛ لأنه يؤدي إلى محذورٍ آخر. وإضافةً إلى ذلك ليس هناك أي ملازمةٍ بين السنخية وتشبيه الخالق بالمخلوق، وكل من يعتقد بالسنخية يصرح بأن الله عز وجل جامعٌ للكلمات اللامتناهية، ومنزهٌ عن كل الصفات السلبية، وعن كل حدٍّ، فالاشتراك في المفهوم ليس بمعنى الاشتراك في المصداق: «إنَّ (خصوصنا) كأبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري وكثير من معاصرينا من غير أهل النظر النافين للاشتراك المعنوي حذرًا من المشابهة والسنخية بين العلة والمعلول - والحال أن السنخية كسنخية الشيء والفيء من شرائط العلية والمعلولية - قد قالوا بالتعطيل أي عن معرفة ذاته - تعالى - وصفاته؛ لأننا إذا قلنا إنه موجودٌ وفهمنا منه ذلك المفهوم البدهي الواحد في جميع المصاديق - وإن كان بعض مصاديقه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدَّة ومدةً وشدةً وغيره كان محدودًا، وفي عين محدوديته ظلًا وفيئًا لا أصلًا وشيئًا - فقد جاء الاشتراك. وهؤلاء يفرّون منه ومن لوازمه فرار المزكوم من راحة المسك. وإن لم نحمل على ذلك المفهوم، بل على أنه مصداقٌ لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها ونقيض الوجود هو العدم، لزم تعطيل العالم عن المبدإ الموجود نعوذ بالله منه. وإن لم نفهم شيئًا فقد عطلنا عقلنا عن المعرفة. وكذا إذا قلنا إنه ذات مذوّت الذوات، وإنه شيء مشييء الأشياء، فإما أن نفهم اللادات والاشييء - تعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا - وإما أن نعطل، ومثله القول في الصفات، فإنا إذا قلنا إنه عالمٌ أو ياء عالمًا بعنوان إجراء أسمائه الحسنی في الأدعية والأوراد إما أن يعني من ينكشف لديه الشيء - فقد جاء الاشتراك ولوازمه - أو لا فقد جاء المحذورات الأخر. فعطلوا العقول عن المعارف والأذكار إلا عن مجرد لقلقة اللسان، وبالجملة جميع ما سمعنا عن كثيرٍ من المعاصرين مغالطةً من باب اشتباه المفهوم بالمصداق» [السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 83 - 86].

وأخيراً لنقف عند معنى السنخية ونصرح بعدم قبول أيّ معنى من السنخية يؤدّي إلى نفي تنزيه الإله ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [سورة الأنعام: 100]، و﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة يونس: 18؛ سورة النحل: 1؛ سورة الروم: 40؛ سورة الزمر: 67]، و﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [سورة الإسراء: 43].

4 - السنخية وتوحيد المبدأ

وبما شرحناه في البحث حول السنخية وتنزيه الإله يتّضح أنّ السنخية لا تنافي توحيد المبدأ، حيث إنها ليست بمعنى مشاركة المعاليل مع العلة في ذات الإله، ولا في أيّ صفةٍ من صفاته اللامتناهية، ومن أشكل على قاعدة السنخية فهو إما أن يقصد معنى آخر من السنخية، بحيث يؤدّي إلى تعدّد الواجب، أو أنّه غير ملتفتٍ إلى مراتب الوجود واشترك الجميع في مفهوم الوجود دون المصادق. فلا شكّ أنّ المرتبة الناقصة من الوجود لا تقع بجانب المرتبة العالية واللامتناهية من الوجود، فالمعاليل على ضوء الحكمة المتعالية عين الربط وعين الفقر إلى العلة، فكيف يمكنها أن تصير واجب الوجود وغنيّةً في ذاتها؟! كما ينبغي الالتفات إلى أنّ لكلّ مرتبةٍ من مراتب الوجود أحكاماً وآثاراً خاصّةً، ولا يمكن إعمامها على سائر مراتب الوجود، فلا يمكن إسناد الفقر والضعف والحدود الوجودية والماهية الخاصة بالممكنات وسائر الأمور العدمية إلى أعلى مراتب الوجود الذي لا تتطرّق إليه الأمور السلبية والعدمية؛ فالعلة واجدةٌ لكمالات المعلول الوجودية في مرتبةٍ أعلى وأشرف من وجود المعلول، بل هو واجدٌ لكلّ كمالٍ وجوديٍّ بصورةٍ لا متناهية. إنّ الالتفات إلى هذه النقطة المهمة يحسم كثيراً من الإشكالات حول السنخية أو جميعها، على ضوء تعاليم الحكمة المتعالية، وشرح ذلك بحاجةٍ إلى مقالةٍ

مستقلّة؛ لأنّه مبنيّ على مقدّماتٍ شيدت الحكمة المتعالية عليها. وعلى هذا الأساس، ونظرًا إلى معنى السنخية بين العلة المانحة للوجود ومعاليها؛ ترجع السنخيات كلّها إلى الوجود. [مصباح، آموزش فلسفه، ج 2، ص 69 - 71؛ مطهری، مجموعه آثار، ج 12، ص 96؛ المصدر السابق، ج 11، ص 179؛ آشتياني، منتخباتي از آثار حکماي الهي ايران، ج 1، ص 264؛ شانظري وعسگري، بررسي و نقد سنخيت علت و معلول در فلسفه اسلامي، ص 25 - 42]

وعلى الرغم من ذلك كلّه لا يعقل صدور الكمالات وإفاضتها على المعاليل بدون أن تكون العلة واجدة لها، وهذا ما تعنيه قاعدة السنخية، وأمّا صياغة قاعدة السنخية بحيث تؤدي إلى اجتماع الفقر والغنى أو الإمكان والوجوب في مرتبة العلة اللامتناهية، أو تؤدي إلى تعدد الواجب [مشكاتي وطبييان، بررسي تطبيقی سنخيت علی و معلولی در الهيات صدرایی و الهيات تفكيکی، ص 127 - 140]، فهي ممّا لا يمكن القبول به، وهذا المعنى من السنخية ليس مقصودًا لمن يعتقد بها فالله عزّ وجلّ واجب الوجود من جميع الجهات، وله جميع الصفات الكمالية، وله الأسماء الحسنى كما هو منزّه عن كلّ نقصٍ وحدّ.

النتيجة

بحث المفكّرون قاعدة العلية منذ القدم، واعتقدوا بتشعب فروعاتٍ عنها كالضرورة والسنخية وماشابههما. ولكن بما أنّ هناك علاقةً وثيقةً بين السنخية وصفات الإله، طرح البعض إشكالاتٍ على هذه القاعدة، وبينوا كيفية تعارضها مع صفات وأفعال الإله سبحانه وتعالى. فاهتمّ المفكّرون المسلمون بهذه المسألة أكثر من غيرهم. ولقد ركّزنا في هذه المقالة على آثار السنخية في معرفة مبدأ الوجود بعد بيان تاريخ السنخية وعلاقتها بأصل العلية وصياغتها في العلل الطبيعية والعلل المانحة للوجود، وبعد عرض ستّة

أدلة عقلية - نماذج - على ثبوت قاعدة السخية. والخلاصة هي أن مبدأ الوجود هو معطي جميع الكمالات الوجودية إلى المعلول، فلا يكون فاقداً لأبي كمال، فله الأسماء الحسنى والكمالات بأجمعها وبصورة غير متناهية، فلا ينافي ما بيننا وجوب وجوده وقدرته واختياره ووحدته وبساطته وتوحيده وتنزيهه من مشابته بالخلق؛ وذلك نظراً للأدلة العقلية على أنه واجد للكمالات، ويسلب منه كل نقص وعيب، وأنه ليس كمثل شيء، مضافاً إلى دعم الروايات الكثيرة لهذا المعنى.

قائمة المصادر

1. آشتياني، سيدجلال الدين، شرح بر زاد المسافر، دفتر تبليغات اسلامي، قم، چاپ سوم، 1423 هـ.
2. آشتياني، سيدجلال الدين، شرح مقدمه قيصرى بر فصوص الحكم، انتشارات امير كبير، طهران، چاپ سوم، 1370 هـ.ش.
3. آشتياني، سيدجلال الدين، منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران از عصر ميرداماد و ميرفندرسكى تا زمان حاضر، دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، قم، 1378 هـ.ش.
4. ابراهيمى دينانى، قواعد كل فلسفى در فلسفه اسلامي، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، تهران، چاپ سوم، 1380 هـ.ش.
5. ابن بابويه، محمد بن علي، التوحيد، محقق / مصحح: الحسيني، هاشم، جماعة المدرسين، قم، 1398 هـ.
6. ابن بابويه، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، محقق / مصحح: اللاجوردى، مهدي، نشر جهان، طهران، 1420 هـ.
7. ابن سينا، المباحثات، تحقيق محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، الطبعة الأولى، 1413 هـ.
8. ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن البدوي، مكتبة الإعلام الإسلامى، بيروت، 1404 هـ.
9. ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تصحيح سعيد زاید، مكتبة آية الله المرعشي، 1404 هـ.
10. ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تقديم محمدتقي دانشپژوه، منشورات جامعة طهران، طهران، الطبعة الثانية، 1421 هـ.
11. ابن شعبة الحراني، الحسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، محقق / مصحح: غفاري، علي أكبر، الطبعة الثانية، جماعة المدرسين، قم، 1404 هـ.

12. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، محقق / مصحح: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.
13. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، محقق / مصحح: جمال الدين الميردامادي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
14. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، شرح المواقف، بشرح السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، تصحيح بدر الدين النعساني، الشريف الرضي، قم، الطبعة الأولى، 1325 هـ.
15. الحسيني الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق / مصحح: علي، هلاي وسيري، علي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ.
16. الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1986.
17. الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، لبنان - بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1420 هـ.
18. الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، قم، منشورات بيدار، الطبعة الثانية، 1411 هـ.
19. الخوئي، أبو القاسم، محاضرات في أصول الفقه، تقريرات محمد إسحاق فياض، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، الطبعة الأولى، 1422 هـ.
20. سيّدان، سيدجعفر، السنخية أم الاتحاد والعينية أم التباين؟ ترجمة ماجد الكاظمي، باريس، مشهد، الطبعة الأولى، 1390 هـ.ش.
21. شانظري، جعفر وقاسم عسگری، بررسي و نقد سنخيت علت و معلول در فلسفه اسلامي، مجلة "پژوهش های فلسفی-کلامی"، العدد 52، صيف 1391 هـ.ش.
22. صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.

23. صدر المتألمين، المبدأ والمعاد، تصحيح السيّد جلال الدين الآشتياني، منتدى الحكمة والفلسفة في إيران، طهران، 1395 هـ.
24. الطباطبائي، السيّد محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 1421 هـ.
25. الطباطبائي، السيّد محمدحسين، نهاية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ، قم، الطبعة الثانية عشرة، بلا تاريخ.
26. الطبرسي، أحمد بن عليّ، الاحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسي)، محقق / مصحح: الخراسان، محمدباقر، نشر المرتضى، مشهد، 1403 هـ.
27. الطريحي، فخر الدين بن محمّد، مجمع البحرين، محقق / مصحح: أحمد الحسيني الأشكوري، المرتضوي، طهران، الطبعة الثالثة، 1417 هـ.
28. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية، 1405 هـ.
29. الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، نشر البلاغة، قم، 1417 هـ.
30. طهراني، حاج ميرزا جواد آقا، عارف و صوفي چه می گویند؟ بحثی در مبادی و اصول تصوف و عرفان، آفاق، طهران، 1390 هـ.ش.
31. عبوديت، عبدالرسول، درآمدی بر فلسفه اسلامی، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، قم، چاپ دهم، 1395 هـ.ش.
32. عبوديت، عبدالرسول، هستی شناسی، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، قم، چاپ سوم، 1378 هـ.ش.
33. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، نشر الهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1409 هـ.
34. الفيّومي، أحمد بن محمّد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعيّ، مؤسّسة دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1414 هـ.

35. القمّي، القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، تصحيح وتعليق نجفقلي حبيبي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1415 هـ.
36. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، محقق / مصحح: علي أكبر غفاري، ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.
37. مرزاني، حجت الله، بررسی دیدگاه مخالفان قاعده حداکثری سنخیت علت و معلول، مجله «معرفت فلسفی»، عدد 95، زمستان 1395 هـ.ش.
38. مشکاتی، محمدمهدی و بهناز طبیبیان، بررسی تطبیقی سنخیت علی و معلولی در الهیات صدرایی و الهیات تفکیکی، مجله «الهیات تطبیقی»، ص 127 - 142، السنة الخامسة، العدد 12، خريف وشتاء 1393 هـ.ش.
39. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ و نشر بین الملل، چاپ چهارم، 1383 هـ.ش.
40. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، طهران، صدرا، چاپ هفتم، 1384 هـ.ش.
41. المفید، محمد بن محمد، الأمالی، محقق / مصحح: أستاذ ولي، حسین وغفاري علي أكبر، مؤتمر الشيخ المفید، قم، 1413 هـ.
42. الميرداماد، محمداقربن محمد، القبسات، بعناية الدكتور مهدي المحقق والدكتور السيد علي الموسوي البهبهاني والبروفسور ايزوتسو والدكتور ابراهيم الديباجي، طهران، منشورات جامعة طهران، الطبعة الثانية، 1409 هـ.
43. الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، طهران، شمس تبريزي، الطبعة الأولى، 1424 هـ.
44. يثري، سيديحي، نقدي بر قاعده الواحد و اصل سنخيت، مجله «نقد و نظر»، ربيع وصيف سنة 1384 هـ.ش، العددان 37 و 38، ص 251 - 263.

المعرفة الإلهية ومفاهيم تجسّد الإله وتمثله وتجليه

د. علي حنا*

الخلاصة

تعدّ مسألة معرفة الإله من المسائل التي اهتمّ بها الفلاسفة والمفكرون منذ القدم، وحاول أتباع كلّ مذهبٍ ومدرسةٍ بيان حقيقة الإله وفق معتقداتها وتعاليمها ومتبنياتها القبليّة المعرفيّة وأدلتها في إثبات الإله، ونحن في هذا البحث سنسلط الضوء بشكلٍ مختصرٍ على ثلاثة مفاهيم ترتبط بشكلٍ مباشرٍ بمعرفة الإله، منتشرة بين المؤمنين، بوجود الإله الخالق لهذا العالم، وهي مفاهيم التجسّد والتمثّل والتجليّ.

والتجسّد هو أحد العقائد الأساسيّة التي يبتني عليها الإيمان في النصرانيّة، وهي العقيدة الأولى التي تتفرّع عليها العقائد الأخرى، فتجسّد

(* الدكتور علي حنا، العراق، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والأديان، جامعة الأديان والمذاهب. khoshaba_64@yahoo.com

الإله في عيسى المسيح ﷺ هو حجر الزاوية في العقيدة النصرانية بمختلف مذاهبها، وهي الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت، فإنكار إلهية المسيح وتجسد الإله فيه مساوٍ لإنكار الدين المسيحي في معتقداته الحاضرة، ولكن هذا الفهم والمعرفة للإله مخالفٌ لبدهيّات العقل والمنطق، كما يخالف النصوص الدينيّة وتعاليم الأديان الإبراهيميّة كاليهوديّة والصابئيّة والإسلام. ومن المفاهيم التي ترتبط بمعرفة الإله كذلك مفهوم التمثّل، ونعني به تمثّل الإله لإنسانٍ أو لأيّ مخلوقٍ آخر في صورةٍ أو هيئةٍ، وللأسف هناك من النصارى من استشهد بإمكانية التجسد عقلاً من خلال فهم بعض النصوص الواردة في الإسلام بكون الإله قد تمثّل للنبي ﷺ أو لغيره في الرؤية والمنام، فإذا جاز للإله اللامحدود أن يتمثّل في صورةٍ في المنام، فما المانع أن يتجسد في الواقع والحقيقة؟! من هنا كان لا بدّ من دراسة هذا النوع من المعرفة للإله أيضاً، وبيان حقيقة التمثّل في الإسلام.

وأخيراً يصل الأمر إلى مسألة التجلّي، فقد ورد في النصوص الإسلاميّة القطعيّة - وأعني القرآن الكريم - آيةٌ تدلّ بصراحة على أنّ الربّ قد تجلّى للجبل، وحاول بعض علماء النصارى الاستدلال على إمكانية تجسد الإله لجواز التجلّي عليه، ولكن سيّضح من خلال البحث استحالة تجسد الإله وتمثّله بأيّ صورةٍ أو هيئةٍ كانت، وإمكانية تجلّيه، ولكن لا بمعنى رؤيته عن طريق الحاسة البصريّة المادّيّة.

المفردات الدلالية: التجسد، التمثّل، التجلّي، رؤية الله، الرؤية القلبية

المقدمة

تعدّ مسألة معرفة الإله الحسيّة الماهويّة معضلةً كبيرةً لدى كثيرٍ من البشر، وقد نسج الخيال البشريّ نظريّاتٍ كثيرةً ومختلفةً - وأحياناً متباينةً

– حول هذه المعرفة، فمنهم من اعتقد بتجسّد الإله ونزوله إلى عالم البشريّة الأرضي؛ لإشباع هذه الحاجة الملحة لديهم لمعرفة من كثب، وبعضهم منى النفس بإمكانية معرفته ورؤيته بشكل تامّ في الحياة الأخرى دون عالم الدنيا، وقال بإمكانية رؤيته بالأبصار الحسيّة المادّيّة، والحقيقة التي يثبتها العقل والمنطق بالدليل والبرهان القاطع هي استحالة تجسّد الإله المطلق اللامتناهي في مخلوقاته، وفي الوقت نفسه استحالة تصوّره ورؤيته بالحاسة البصريّة المادّيّة، بل إنّ معرفته تكون من خلال آثاره وصفاته، دون معرفة كنهه، وإمكانية الإحاطة بذاته تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وهنا سنتناول في هذه المقالة استحالة نظريّة التجسّد والتمثّل المستلزم للرؤية الحسيّة، وإمكانية ظهوره وتجليه من خلال قدرته تعالى.

أولاً: تجسّد الإله

1- التجسّد لغةً

اختلف اللغويّون في معنى التجسّد، فذهب بعضهم إلى أنّ التجسّد اسمٌ والآخر قال إنّه فعلٌ، فإذا كان اسمٌ (تَجَسَّدُ) فهو مصدرٌ لتجسّد، وإن كان فعل (تَجَسَّدَ) فهو يعني تَجَسَّدَ يَتَجَسَّدُ، تَجَسَّدَا، فهو مُتَجَسَّدٌ، وتَجَسَّدَتِ الفكرة مُطَاوِعَ جَسَدٍ: اكتسبت شكلاً أو قالباً محسوساً، وتَجَسَّدَ الطّاقة: تحوّلها إلى مادّة، تَجَسَّدَتِ الصُّورَةُ وَاضِحَةً أَمَامَ عَيْنَيْهِ: تَمَثَّلَتْ كَامِلَةً، تَوَضَّحَتْ. [معجم المعاني الجامع، مادّة تجسّد]. وقال في (لسان العرب): «الجسد جسم الإنسان، ولا يقال لغيره من الأجسام المتغذية، ولا يقال لغير الإنسان جسداً من خلق الأرض، والجسد: البدن، نقول منه تجسّد كما نقول من الجسم تجسّم» [ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 121] وتجسّد صار ذا جسدي... والجسد الجسم، قال الله عزّ وجلّ: ﴿أَخْرَجَ لَهُمْ جَسَدًا﴾ [سورة طه: 88].

2 - التجسد اصطلاحًا

المعنى الاصطلاحيّ لمفهوم التجسد يختلف عن المعنى اللغويّ، وأهمّ الأديان التي قالت به النصرانيّة، وهذا ما ذكره الله - تعالى - عنهم في كتابه حيث قال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [سورة المائدة: 72]. والمراد به عند النصارى هو أنّ الإله اتخذ جسداً وحلّ فيه أو اتّحد معه، فظهر في هيئة شيءٍ محسوسٍ، فأصبح اللاهوت ناسوتاً، وهو اتّحاد غير مفترقٍ لطبيعتين مختلفتين في طبيعةٍ واحدةٍ، وهو اتّحادٌ حقيقيٌّ، واتّحادٌ بحسب الطبيعة. [حسام كمال عبد المسيح، لماذا ترفضون التجسد، ص 13]

3 - التجسد عند النصارى

يؤكد النصارى على أنّ الله - تعالى - أراد أن يتعرّف عليه الإنسان من كثبٍ وبشكلٍ تدريجيّ، فالله عزّ وجلّ لم يكشف عن نفسه مرّةً واحدةً؛ لشدة نوره الذي يبهر العيون، بل تمت معرفته في يسوع المسيح عليه السلام، فالخالق العظيم كانت حقيقته مجهولةً للإنسانيّة، ولم يستطع أحدٌ التعرّف على كنهه، وبمجيء المسيح عليه السلام كشف الربّ الإله عن كنهه وحقيقته بتجسده في عيسى المسيح عليه السلام، فإنّ الله نزل إلى الأرض ليكشف عن نفسه، والتقى الإنسان بالصورة البشريّة، فقد زار الله شعبه في يسوع المسيح عليه السلام، بل زار البشريّة كلّها، ولكنّه - والكلام للنصارى - إذ أصبح إنساناً بشراً، فهذا الأمر لم يُخسِرهُ شيئاً من ألوهيته، فلقد اكتفى أن يخفيها ويسترها متخلياً وقتياً عن أمجاده الإلهية التي كانت في سلطته وحوزته. [منير حوام، المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحيّة، ص 258 - 272]

ويؤكد النصارى كذلك على أنّ مسألة الإيمان بالمسيح بأنّه الله المتجسد

قضية مهمة، وعدم الإيمان بها يؤدي إلى الهلاك، يقول القس ليب ميخائيل في كتابه (لاهوت المسيح): «إنّ الإنسان يستطيع أن يحيا حياته كلّها دون أن يعرف شيئاً عن بوذا أو كونفشيوس أو زرادشت أو غيرهم من زعماء الأديان، ولا يؤثّر جهله هذا في مصيره بعد الموت، أمّا إذا تجاهل المسيح ولم يعترف به ويقبله مخلّصاً شخصياً لنفسه، فإنّه سوف يهلك إلى الأبد في الجحيم، كما يؤكّد ذلك يوحنا في إنجيله؛ لأنّه لم يرسل الله ابنه إلى العالم ليدين العالم، بل ليخلّص به العالم. الذي يؤمن به لا يدان، والذي لا يؤمن قد دين؛ لأنّه لم يؤمن باسم ابن الله الوحيد [إنجيل يوحنا: 3-18]» [القس ليب ميخائيل، لاهوت المسيح، ص 28].

ويؤكّدون من جانبٍ آخر على أنّ هذا الإيمان بألوهية المسيح لم يكن مبتنيّاً على أسسٍ وراثيةٍ تناقلها الأبناء عن الآباء، بل على أدلّة قاطعةٍ مبنوثةٍ في الوحي الإلهي - أي الكتاب المقدّس - والنصارى يمتعضون كثيراً عندما يسمعون أحداً يتحدّث عن المسيح وعظمته بوصفه معلّماً أخلاقياً ونبياً ورسولاً وينفي عنه صفة الألوهية، ويعدّون هذا الأمر إساءةً إلى شخصية المسيح، يقول بعض علماء اللاهوت المسيحيّ: «إنّي أحاول هنا أن أمنع أيّ شخصٍ من ترداد ذلك القول الذي نسمعه غالباً: أنا مستعدّ أن أقبل بيسوع معلّماً أخلاقياً عظيماً، ولكنّي لا أقبله إلهاً، فهذا هو الشئ الوحيد الذي يجب ألا نقوله» [سي. أس. لويس، نجارٌ وأعظم، ص 16].

وقد تساءل بعض الباحثين عن سبب التجسد أي أن يصبح الله إنساناً، ولماذا تجسّد ونزل إلى العالم الأرضي على هيئة إنسانٍ؟ [علي شيخ، لاهوت المسيح في المسيحية والإسلام، ص 70] فيجيب النصارى على هذا السؤال بأنّ هناك سببين رئيسيين لتجسد الخالق ونزوله إلى البشرية، وهما:

الأول: لتتم معرفة الله معرفةً حقيقيةً واقعيةً، ولهذا لا يتم إلا عن طريق التجسد؛ لأن الله لا متناهٍ ومن الصعب على الإنسان إدراك ومعرفة اللامتناهي؛ ولذلك يقول بعض علماء النصارى بهذا الصدد: «كيف يمكن لكائناتٍ بشريّةٍ محدودةٍ مثلنا أن تفهم الله غير المحدود؟ إذ إن من الصعب على أيّ منّا أن يستوعب معاني أو أفكارًا مجردةً، مثل الحقّ أو الخير أو الجمال من دون وجود أمثلةٍ منظورةٍ لها، فنحن نعرف الجمال عندما نراه في شيءٍ جميلٍ، والصلاح عندما نراه مرتكزًا في شخصٍ صالحٍ، ولكن بالنسبة لله، كيف يمكن لأيّ شخصٍ أن يفهم طبيعته؟... يمكننا ذلك إلى حدّ ما إذا قام الله بطريقةٍ ما بتحديد نفسه في شكل إنسانٍ يمكن للكائنات البشرية أن تفهمه... إنّ هذا الإنسان لن يعبر عن أبدية الله ووجوده الكليّ؛ لعدم توقّف الوقت والمجال لذلك، بل يعبر تعبيرًا منظورًا عن طبيعة الله، فقد أصبح يسوع إنسانًا حتى يتمكن البشر من أن يفهموا الله اللامتناهي بعض الشيء» [جوش ماكدونيل، حقيقة لاهوت يسوع المسيح، ص 17].

الثاني: لتتمّ المصالحة بين الله والبشر، فالإنسان الأوّل (آدم) قد ارتكب الخطيئة والمعصية، وهذه الخطيئة أحدثت هوة عميقة بين الإنسان وخالقه. ولأنّ الخطيئة التي ارتكبها آدم سرت إلى البشرية جميعًا حسب المفهوم المسيحيّ (الخطيئة الجماعية)؛ كانت المقاطعة بين الله والإنسان. ولأنّ الله عادلٌ رحيمٌ؛ فهو من جهةٍ ملتزمٌ - حسب صفة العدل - أن يعاقب الإنسان والبشريّة جميعًا، وهو في ذات الوقت إلهٌ رحيمٌ، يحبّ خليقته جميعًا ولا يريد لهم العذاب والشقاء، فالغفران الإلهي للإنسان الخاطيء يجب أن يخضع لعدل الله ورحمته، فإذا غفر الله خطيئة الإنسان على أساس رحمته وحدها لاستهان الإنسان بعدل الله ووصاياه، وإذا نفذ حكمه ضدّ خطاياها على أساس عدله وحده، لكان الله إلهًا جبارًا منتقمًا. [علي شيخ، لاهوت المسيح في المسيحية والإسلام، ص 72]

إذن فلا بدّ من موجودٍ يمكن أن يحلّ هذه المعضلة بين الله والإنسان، ولا يمكن أن يكون هذا الفادي مجرد إنسان؛ لأنّ الإنسان خاطئٌ بطبيعته، فليس بين البشر من هو كفؤٌ لفداء البشريّة، فلا إبراهيم الخليل ولا موسى الكليم، ولا أيّ واحدٍ من الأنبياء كان باستطاعته فداء الإنسان؛ لأنّهم جميعاً بشرٌ. فلا بدّ إذن أن يكون الفادي إلهاً وإنساناً في وقتٍ واحدٍ؛ لكي ينجز بحقّ عمليّة الفداء؛ ولذلك فإنّ الله نزل إلى العالم بجسد المسيح لكي تتمّ المصالحة بينه وبين خلقه: أنّ السبب الذي جعل الله يختار أن يصبح إنساناً، هو تضيق الهوة بين الله والجنس البشريّ» [المصدر السابق، ص 72].

وأما أدلّتهم على هذه الدعوى فهي مبنيّة على النقل والنصوص التي جاءت في العهد الجديد [الأنجيل الأربعة] ومنها ما جاء في بداية إنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله... والكلمة صار جسداً وحلّ بيننا» [إنجيل يوحنا 1: 1-14]. وكذلك قول المسيح في إنجيل يوحنا: «لَا تَضْطَرِبْ قُلُوبِكُمْ. أَنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ فَأَمِنُوا بِي... لَوْ كُنْتُمْ قَدْ عَرَفْتُمُونِي لَعَرَفْتُمْ أَبِي أَيْضًا. وَمِنَ الْآنَ تَعْرِفُونَهُ وَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ. قَالَ لَهُ فِيلِبُّسُ: يَا سَيِّدُ، أَرِنَا الْآبَ وَكَفَانًا. قَالَ لَهُ يَسُوعُ: «أَنَا مَعَكُمْ زَمَانًا هَذِهِ مَدَّتُهُ وَلَمْ تَعْرِفْنِي يَا فِيلِبُّسُ! الَّذِي رَأَيْتَ فَقَدْ رَأَى الْآبَ، فَكَيْفَ تَقُولُ أَنْتَ: أَرِنَا الْآبَ؟ أَلَسْتُ تُؤْمِنُ أَنِّي أَنَا فِي الْآبِ وَالْآبُ فِيَّ؟ الْكَلَامُ الَّذِي أُكَلِّمُكُمْ بِهِ لَسْتُ أَتَكَلَّمُ بِهِ مِنْ نَفْسِي، لَكِنَّ الْآبَ الْحَالَّ فِيَّ هُوَ يَعْمَلُ الْأَعْمَالَ. صَدَّقُونِي أَنِّي فِي الْآبِ وَالْآبُ فِيَّ، وَإِلَّا فَصَدَّقُونِي لِسَبَبِ الْأَعْمَالِ نَفْسِهَا» [إنجيل يوحنا: 14: 1-11]. ومعنى كونه في الآب هو نفس معنى كون الآب فيه وهو مقتضى الاتحاد الذي تقول به النصارى.

وتقود هذه الأقوال - حسب النصارى - إلى الاعتراف بلاهوته أو تكذيبه واتهامه بالجنون، وهذا ما تحدّث عنه جورج برناردشو في مقدّمة روايته

«أندروكليس والأسد» إذ يقول: «إنَّ كلَّ شخصٍ ينظر إلى المسيح، ويتأمل فيه، يجد نفسه مضطراً أن يتخذ إزاءه قراراً حاسماً، فإمّا أن يكون المسيح صادقاً في قوله إنّه الله، أو أن يكون مجنوناً، فلو أنّ المسيح قال إنّه مجرد نبيٍّ لكان من السهل أن نقبل تعليمه، ولكنّه لم يقل إنّه نبيٌّ، بل أعلن أنّه الله نفسه» [انظر: ثروت سعيد، حقيقة التجسد، ص 117].

وأنا أكتفي بهذا المقدار في الحديث عن التجسد عند النصارى، وكيفية قبول عقيدة كهذه تجعل من الإله اللامتناهي يتجسد في إنسانٍ هو المسيح ﷺ، وقد خطت يراع علماء الإسلام عشرات الكتب المتقنة في الرد على هذه العقيدة.

ولا يخفى أنّ هذه العقيدة مخالفةٌ لبدهيات العقل، ويرفضها المنطق وكذلك النصوص الدينية المعتبرة، وسأكتفي بتوضيح كيفية مخالفتها للعقل بعد بيان حقيقة التمثّل، وهل هناك من يقول بتمثّل الإله وما أدلته على ذلك؟ لأنّ عقيدة تجسد الإله وتمثله يمكن نقدهما معاً عقلاً، أمّا نقدها من خلال نصوص كتبهم فهذا سنتركه إلى بحثٍ آخر.

ثانياً: تمثّل الإله

1- التمثّل لغةً

ذكر اللغويّون معنيين للتمثّل، وهو مأخوذ من المِثْل، فقال ابن منظور: «مِثْل: كلمةٌ تُسَوِّيةٌ. يقال: هذا مِثْلُه ومَثَلُه كما يقال شَبَّهه وشَبَّهُه، وإذا قيل: هو مِثْلُه في كذا فهو مُساوٍ له في جهةٍ دون جهةٍ، والمِثْلُ الشَّبُه. يقال: مِثْل ومَثَل وشَبَّه وشَبَّهه بمعنَى واحدٍ» [ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 610] وقال الجوهري: «ومَثَلُ الشيء أيضاً صفتُه، ويقال: مَثَلُ زيدٍ مِثْلُ فلانٍ، إنّما

المَثَل مأخوذٌ من المِثَالِ والحُدُودِ، والصفةُ تَحْلِيَةٌ ونَعْتُ. ومائِلُ الشيءِ: شابهه مِثْلًا: كلمةٌ تسوية. يقال: هَذَا مِثْلُهُ وَمِثْلُهُ كَمَا يُقَالُ شِبْهُهُ وَشَبَّهُهُ بِمَعْنَى، وَمِثْلُ الشَّيْءِ أَيضًا: صَفْتُهُ [الجوهري، الصحاح في اللغة، ج 5، ص 1816]. أي أَنَّ جبريلَ اتَّخَذَ صفةَ البَشَرِ في الشَّبهِ، فَالتمَثَّلَ هو التشبُّهُ وحذو الشكلِ والهَيْئَةِ، فَالتمَثَّلَ في الأَصْلِ مِنَ المَثُولِ، أي الوَقُوفِ مَقَابِلِ شَخِصٍ أَوْ شَيْءٍ، وَيَقُولُونَ لِلشَّيْءِ الَّذِي يَظْهَرُ بِصُورَةٍ أُخْرَى مِمَّنْثَلًا؛ لِذَا جَاءَ فِي مَفْرَدَاتِ الرَّاعِبِ «التمَثَّلَ تَصَوُّرًا» [الرَّاعِبُ الأَصْفَهَانِي، مَفْرَدَاتُ غَرِيبِ الْقُرْآنِ، ص 462].

2 - التمثيل اصطلاحًا

أَمَّا التَّمَثُّلُ فِي الاصْطِلَاحِ فَيَعْنِي: «تَمَثَّلَ شَيْءٌ لِشَيْءٍ فِي صُورَةٍ كَذَا هُوَ تَصَوُّرُهُ عِنْدَهُ بِصُورَتِهِ، وَهُوَ هُوَ لَا صِيرُورَةَ الشَّيْءِ شَيْئًا أُخْرَى، فَتَمَثَّلَ الْمَلِكُ بَشَرًا هُوَ ظُهُورُهُ لِمَنْ يَشَاهِدُهُ فِي صُورَةِ الْإِنْسَانِ، لَا صِيرُورَةَ الْمَلِكِ إِنْسَانًا، وَلَوْ كَانَ التَّمَثُّلُ وَاقِعًا فِي نَفْسِهِ وَفِي الْخَارِجِ عَنِ ظَرْفِ الْإِدْرَاكِ كَانَ مِنْ قَبِيلِ صِيرُورَةِ الشَّيْءِ شَيْئًا أُخْرَى وَانْقِلَابِهِ إِلَيْهِ، لَا بِمَعْنَى ظُهُورِهِ لَهُ كَذَلِكَ» [الطَّبَّاطِبَائِي، الْمِيزَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، ج 14، ص 37].

وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [سورة مريم: 17] يَقُولُ بَعْضُ الْمَفْسِّرِينَ: «إِنَّ هَذَا الْكَلَامَ لَا يَعْنِي أَنَّ جَبْرَائِيلَ قَدْ تَبَدَّلَ إِلَى إِنْسَانٍ شَكْلًا وَسِيرَةً؛ لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا التَّحَوُّلِ وَالتَّبَدُّلِ أَمْرٌ غَيْرٌ مُمْكِنٍ، بَلِ الْمُرَادُ أَنَّهُ ظَهَرَ بِصُورَةِ إِنْسَانٍ بِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّ سَلُوكَهُ كَانَ نَفْسَ ذَلِكَ السَّلُوكِ الْمَلَائِكِيِّ، إِلَّا أَنَّ مَرْيَمَ الَّتِي لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ بِالْأَمْرِ فِي الْبَدَايَةِ، كَانَتْ تَظُنُّ أَنَّ فِي مَقَابِلِهَا إِنْسَانًا سِيرَةً وَصُورَةً. وَتَلَاخُظُ كَثِيرًا فِي الرُّوَايَاتِ وَالتَّوَارِيخِ كَلِمَةَ «تَمَثَّلَ» بِمَعْنَاهَا الْوَاسِعِ، وَمِنْ جَمَلَتِهَا: أَنَّ إِبْلِيسَ لَمَّا اجْتَمَعَ الْمُشْرِكُونَ فِي دَارِ

الندوة وكانوا يخططون لقتل النبي ﷺ، ظهر بصورة شيخ كبيرٍ حصيف الرأي، يهدف إلى الخير، وشرع بإغواء رؤساء قريش. أو أن الدنيا وباطنها تمثلت للإمام عليٍّ عليه السلام على شكل امرأةٍ في غاية الجمال والجذابة، ولم تستطع أن تنفذ إليه، وقصتها مفصلةٌ معروفةٌ. إن التمثّل في جميع هذه الموارد يعني أن شيئاً أو شخصاً يظهر بشكلٍ آخر من ناحية الصورة والشكل فقط، لا أن تتبدّل ماهيته وباطنه» [مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج 9، ص 426]. وكذلك قال الشعراوي في تفسيره: «معنى تمثّل أيّ ليست هذه حقيقته، إنّه تمثّل بها إمّا حقيقته فنورانية ذات صفاتٍ أخرى... فلماذا إذن جاء الملك مريم في صورةٍ بشريةٍ؟ لأنّهما سيلتقيان ولا يمكن أن يتمّ هذا اللقاء خفيةً، إذ يستحيل أن يلتقي الملك بملكه مع البشر ببشرته، فلعلّ منهما قانونه الخاص الذي لا يناسب الآخر، ولا بدّ في لقائهما أن يتصوّر الملك في صورة بشر، أو يرقى البشر إلى صفات الملائكة» [الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج 6، ص 3517].

وأخيراً يقول الطباطبائي في تفسير الآية: «فتمثّل الملك بشراً هو ظهوره لمن يشاهده في صورة الإنسان لا صيرورة الملك إنساناً، ولو كان التمثّل واقعاً في نفسه وفي الخارج عن ظرف الإدراك كان من قبيل صيرورة الشيء شيئاً آخر، وانقلابه إليه لا بمعنى ظهوره له كذلك... والآية بسياقها ظاهرةً في أنّ جبريل لم يخرج بالتمثّل عن كونه ملكاً ولا صار بشراً في نفسه، وإنما ظهر لها في صورة البشر، فهو كذلك في ظرف إدراكها لا في نفسه وفي الخارج عن ظرف إدراكها، ونظير ذلك نزول الملائكة الكرام في قصّة البشارة بإسحاق وتمثّلهم لإبراهيم ولوطٍ عليهم السلام في صورة البشر، ونظيره ظهور إبليس في صورة سراقه بن مالك يوم بدرٍ، وقد أشار - تعالى - إليه في سورة الأنفال (الآية 48)، وقد كان سراقه يومئذٍ بمكّة... فالتمثّل في أغلب هذه الموارد - كما ترى - من

المعاني التي لا صورة لها في نفسها ولا شكل، ولا يتحقّق فيها تغييرٌ من صورةٍ إلى صورةٍ، ولا من شكلٍ إلى شكلٍ... فظهر ممّا قدّمناه أنّ التمثّل هو ظهور الشيء للإنسان بصورةٍ يألّفها الإنسان، وتناسب الغرض الذي لأجله الظهور، كظهور جبريل لمريم في صورة بشرٍ سويٍّ... فإن قلت: لازم ذلك القول بالفسفة؛ فإنّ الإدراك الذي ليست وراءه حقيقةٌ تطابقه من جميع الجهات ليس إلّا وهماً سرايياً وخيالاً باطلاً، ورجوعه إلى السفسطة. قلت: فرقٌ بين أن يكون هناك حقيقةٌ يظهر للمدرك بما يألّفه من الصور وتحتمله أدوات إدراكه، وبين أن لا يكون هناك إلّا صورةٌ إدراكيةٌ ليس وراءها شيءٌ، والسفسطيّ هي الثاني دون الأوّل» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 14، ص 37 - 42].

وبعد أن اتّضح لنا معنى التمثّل نتساءل: هل يمكن أن يتمثّل الإله في صورةٍ أو بأيّ نحوٍ آخر؟

241

ظاهر كلام بعض الفرق الإسلامية التي تعتقد بمسألة رؤية الله - تعالى - في يوم القيامة إمكانية تمثّل الإله في صورةٍ، وإلّا لما تحققت الرؤية البصريّة، بل ينقلون في مصادرهم الحديثيّة رواياتٍ عن رؤية النبي الأكرم ﷺ لربه بصورٍ مختلفةٍ، وللأسف هناك من النصارى من يتمسّك بمثل هذه الروايات المخالفة للعقل في إثبات إمكانية تجسّد الإله، فلا فرق عندهم بين التمثّل في صورة إنسانٍ أو التجسّد في هيئة إنسانٍ، ويقولون: بما أنّ رؤية الله جائزةٌ، فلا يُعترض على تجسّد الله ورؤيته في المسيح ﷺ.

وذهب لفيّف من علماء السنّة إلى أنّ رؤية الله في المنام تحصل لكثيرٍ من المؤمنين، فقد ذكر البغويّ في كتابه (شرح السنّة) عن شيخه أنّه قال: «رؤية الله في المنام جائزةٌ، فإن رآه فوعده له جنّةً أو مغفرةً أو نجاةً من النار

فقوله حقٌ ووعد صدقٌ. وإن رآه ينظر إليه فهو رحمته، وإن رآه معرضاً عنه فهو تحذيرٌ من الذنوب؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿... أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ...﴾ [سورة آل عمران: 77]. وإن أعطاه شيئاً من متاع الدنيا فأخذه فهو بلاءٌ ومحنٌ وأسقامٌ تصيب بدنه، يعظم بها أجره لا يزال يضطرب فيها حتى يؤديه إلى الرحمة وحسن العاقبة، وبناءً عليه فلا مانع من صدق رؤياك لله» [البغوي، شرح السنة، ج 12، ص 227].

وجاء تفسير القرطبي لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [سورة البقرة: 55]: «قد اختلف في جواز رؤية الله تعالى، فأكثر المبتدعة على إنكارها في الدنيا والآخرة، وأهل السنة والسلف على جوازها فيهما ووقوعها في الآخرة» [القرطبي، تفسير القرطبي، ج 1، ص 274].

وقال عياض: «رؤية الله - سبحانه وتعالى - جائزة عقلاً، وثبتت الأخبار الصحيحة المشهورة بوقوعها للمؤمنين في الآخرة، وأما في الدنيا فقال مالك: إنما لم ير - سبحانه - في الدنيا لأنه باقٍ، والباقي لا يرى بالفاني، فإذا كان في الآخرة ورزقوا أبصاراً باقيةً رأوا الباقي بالباقي. وليس في هذا الكلام استحالة الرؤية إلا من حيث القدرة، فإذا قدر الله من شاء من عباده عليها لم يمتنع [عياض، فتح الباري، ج 9، ص 589]. وقال صاحب (شرح النووي): «اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله - تعالى - ممكنة غير مستحيلة عقلاً، وأجمعوا أيضاً على وقوعها في الآخرة، وأن المؤمنين يرون الله - تعالى - دون الكافرين، وزعمت طائفة من أهل البدع المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله - تعالى - لا يراه أحد من خلقه، وأن رؤيته مستحيلة عقلاً، وهذا الذي قالوه خطأ صريحٌ وجهلٌ قبيحٌ، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة

وإجماع الصحابة فَمَنْ بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله - تعالى - في الآخرة للمؤمنين، ورواها نحو من عشرين صحابياً عن رسول الله ﷺ» [النووي، شرح النووي، ج 3، ص 14].

وجاء في تفسير الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرَاكَ إِنَّا كُنَّا هُنَّ أَعْيُنٌ مُّقَاتِلَةٍ فَلَمَّا تَوَجَّهَ كَانَتْ أَبْصَارُهُمْ سَاهًا وَأَنظُرَ إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي يُوعَدُونَ فِيهَا الْوَعْدَ لَمَّا كَانُوا فِيهَا يَسْتَنصِفُونَ فَلَمَّا حَسِبُوا أَنَّ هَاجِرَتَهُمْ إِلَى اللَّهِ كَانَ اللَّهُ فِي سَحَابٍ مُمَدَّدَةٍ فَأَنزَلَ فِيهَا سُلَيْمَانَ وَأَنزَلَ فِيهَا زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى مِن قِبَلِ الْكِنَانِ وَأَنزَلَ فِيهَا يَسَّىٰ وَنُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ لَمَّا كَانُوا فِي أَعْيُنِنَا وَصَدَّقَ عَبْدًا دَرَسًا ضَلَّ سَبِيلَ الْغَايِبِ فَأَخْرَجْنَاهُ مِنْ قَبْرِ رَجْمِهِ وَضَعْنَاهُ فِي إِحْسَابِنَا فَذَرَيْنَا هَاجِرَتَهُمْ فِي السَّمَاءِ الَّتِي يُوعَدُونَ فِيهَا الْوَعْدَ لَمَّا كَانُوا فِيهَا يَسْتَنصِفُونَ﴾ [سورة الأعراف: 143] أن الآية دالة على أن موسى ﷺ سأل الرؤية، ولا شك أن موسى ﷺ يكون عارفاً بما يجب ويجوز ويمتنع على الله تعالى، فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله - تعالى - لما سأها، وحيث سأها علمنا أن الرؤية جائزة على الله تعالى، إذن فطلب موسى رؤية الرب - تعالى - حجة على أن الرؤية جائزة في الدنيا» [الرازي، التفسير الكبير، ج 7، ص 187].

ويعلق البيهقي على الآية بقوله: «ولا يجوز أن يكون نبي من الأنبياء، قد ألبسه الله جلباب النبيين وعصمه مما عصم به المرسلين، يسأل ربه ما يستحيل عليه، وإذا لم يجر ذلك على موسى فقد علمنا أنه لم يسأل ربه مستحيلاً، وأن الرؤية جائزة على ربنا عز وجل، ومما يدل على ذلك قول الله لموسى ﷺ: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ﴾ فلما كان الله قادراً على أن يجعل الجبل مستقراً كان قادراً على الأمر الذي لو فعله لراه موسى، فدل ذلك على أن الله قادر على أن يري نفسه عباده المؤمنين، وأنه جائز رؤيته، وقوله: ﴿لَن نَرَاكَ﴾ أراد به في الدنيا دون الآخرة [البيهقي، الاعتقاد، ج 1، ص 217]، بل ذهب ابن تيمية إلى تكفير كل من ينكر رؤية الله في الآخرة، حيث يقول: «والذي عليه جمهور السلف أن من جحد رؤية الله في الدار الآخرة فهو كافراً» [ابن تيمية، الفتاوى، ج 6، ص 485].

ولكن صريح أو ظاهر آيات القرآن الكريم والأحاديث المروية عن النبي ﷺ وأهل بيته عليه السلام تنفي هذا الأمر جملة وتفصيلاً، يقول الطباطبائي بهذا الصدد: «التعليم القرآني يعطي إعطاءً ضرورياً أن الله - تعالى - لا يماثله شيءٌ بوجهٍ من الوجوه البتة، فليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ، ولا يحيط به مكانٌ ولا زمانٌ، ولا تحويه جهةٌ ولا توجد صورةٌ مماثلةٌ أو مشابهةٌ له بوجهٍ من الوجوه في خارجٍ ولا ذهنٍ البتة، وما لهذا شأنه لا يتعلّق به الأبصار بالمعنى الذي نجده من أنفسنا البتة، ولا تنطبق عليه صورةٌ ذهنيةٌ لا في الدنيا ولا في الآخرة ضرورةً» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 8، ص 237].

ثالثاً: نقد إمكانية تجسّد الإله وتمثله

وبعد أن استعرضنا معنى التجسّد والتمثّل، نوضّح استحالة التجسّد والتمثّل للإله عقلاً بما يتلاءم مع هذا البحث المختصر، وقد أثار علماء الإسلام الكثير من الإشكالات العقلية على مسألة التجسّد، ورفضوا هذه العقيدة رفضاً قاطعاً، ومن تلك الاعتراضات العقلية:

1 - نقد التجسّد عقلاً

الإشكال الأول: كلّ مفهومٍ إذا قيس إلى الوجود، فإنّما أن يجب له فهو الواجب، أو يمتنع وهو الممتنع، أو لا يجب له ولا يمتنع وهو الممكن [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 55]، ويستحيل انقلاب كلّ واحدٍ منها إلى الآخر، فالجوب لا يكون إمكاناً ولا امتناعاً، والامتناع لا يكون وجوباً ولا إمكاناً، وكذلك الإمكان، فلو انقلب الجوب الذاتي إلى الإمكان لكان الجوب الذاتي جامعاً بين استحالة العدم وجواز العدم عليه، وهو مستحيلٌ بالضرورة العقلية والوجدانية.

وحيثُ قد فالحقول أنّ الكلمة (المسيح) صارت جسداً، وهي الأفتوم الثاني من كيان وذات الله الواجب الوجود، يكون باطلاً؛ لأنه مع تفسير الكلمة بالأفتوم الثاني يكون انقلاب الوجوب الذاتي إلى الإمكان الذاتي الذي وضحتنا استحالته [انظر: آل عيثنان، الرد على النصارى، ص 101]. ولأنّ كلّ جسم هو ممكن الوجود في ذاته؛ إذ إنّ كلّ جسم مركّب من أجزاء، وكلّ المركّب لا يكون إلاً ممكنًا بذاته لاحتياجه إلى أجزائه، فكلّ جسم ممكنٌ بالذات.

الإشكال الثاني: وهو ما ذكره الشيخ البلاغيّ، وهو يتكوّن من مقدّماتٍ نذكرها باختصار:

المقدّمة الأولى: أنّ واجب الوجود لا يكون مركّبًا؛ لأنّ المركّب محتاجٌ إلى أجزائه وإلى فاعلٍ يركّبها ويؤلّف بينها، والمحتاج لا يكون واجب الوجود.

المقدّمة الثانية: لا يكون واجب الوجود مادّيًّا؛ لأنّ المادّيّ مهما فرض له من البساطة في الماهية لا بدّ من أن يكون مركّبًا في المقدار.

المقدّمة الثالثة: إذا تجسّد واجب الوجود، فأما أن يكون - تعالى شأنه - جسداً من الأزل بمعنى كونه مادّيًّا من الأزل، وقد تقدّم امتناعه على واجب الوجود (وهذا لا يقول به النصارى أنفسهم)، وأما أن يكون التجسّد حادثًا، وهذا يعني تغيّرت حقيقته الأولى، وواجب الوجود لا يمكن أن تتغيّر حقيقته، ومن الواضح أنّه يستحيل أن تتبدّل هذه الحقيقة إلى حقيقةٍ أخرى، وإن كانت بسيطةً أيضًا؛ لأنّ الحقيقة الأولى تخرج عن كونها واجب الوجود، والحقيقة الثانية أيضًا ستكون حادثًا بالضرورة، فلا يكون واجب الوجود.

[انظر: البلاغيّ، الرحلة المدرسية، ج 2، ص 320]

الإشكال الثالث: وهو قريبٌ من الثاني، فالقول إنّ ذات الله وكيانه انبثق من جوهره وكيانه الإلهي موجودٌ آخر نسميه إلهًا مولودًا من إلهٍ (وهو ما يقول به النصارى)، وقد تجسّد هذا الابن ونزل إلى الأرض متلبسًا بلباس البشر، وهذا الجوهر الإلهي المنبثق (الابن) مستقلٌّ عن الأب والروح القدس (أقانيم كيان الله وذاته) باطلٌ وممتنعٌ؛ وذلك:

لأنّ التعدد في ذات الإله الواحد (الله)، لا بدّ فيه بعد الاشتراك في الألوهية أن يمتاز كلّ واحدٍ بمميّز له عن الآخر، بحيث يصح التعدّد (التثليث) والحكم به.

فنقول: لهذا الأمر المتمايز هل هو يجعل فاعلٍ متصرّفٍ، وبتصرّفه وتكوينه ميّز كلّ واحدٍ عن صاحبه، فيكون ذلك الفاعل هو واجب الوجود وهو الإله، وبقية الأفراد لا توصف بالألوهية، وإذا قلنا إنّ هذا الإله متعدّدٌ ننقل الكلام بعينه إليه.

أو أنّ المؤثّر في امتياز كلّ واحدٍ من الأفراد المتعدّدة هو طبيعيٌّ فيه، فلا بدّ من أن يكون المائز في امتياز كلّ منها هو غير الجهة المشتركة بينها من الطبيعة الإلهية ووجوب الوجود كما هو واضح، فيكون كلّ من الأفراد مركّبًا من الطبيعة المشتركة، والأمر الطبيعيّ الذي يمتاز به، وبالنتيجة يكون محتاجًا إلى أجزائه وإلى فاعلٍ يؤلّفها ويركّبها، فلا يكون كلّ منها واجب الوجود. [انظر: البلاغي، الرحلة المدرسية، ج 2، ص 327]

الإشكال الرابع: أنّ أقنوم الابن إذا تجسّد وحلّ في جسم المسيح ﷺ، فلا يخلو إمّا أن يكون باقياً في ذات الله أيضاً أو لا: فإن كان الأوّل لزم أن يوجد الحال الشخصي في محلّين، وإن كان الثاني لزم أن تكون ذات الله خاليةً منه (الأقنوم الثاني)، فينتفي (الله سبحانه)؛ لأنّ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكلّ.

[انظر: الهندي، إظهار الحق، ج 3، ص 727]

الإشكال الخامس: أن الإله إذا كان خالقًا للإنسان (الناسوت) ثم ظهر فيه متّحدًا به، فقد حدثت له صفةٌ بعد خلقه، وهو اتّحاده به وظهوره فيه، فنقول: هذه الصفة إن كانت واجبة الوجود استحال اتّصافها بالحدوث، وإن كانت ممكنة الوجود استحال اتّصاف الباري بها؛ لأنّ صفات ذات الباري كلّها واجبة الوجود؛ لأنّ كلّ ما لزم من عدم وجوده محالٌ فهو واجب الواجب، وصفات الإله يلزم من عدم وجودها محالٌ بيّن.

فإن قيل: إن كان هذا لازمًا، استحال خلق العالم، بل استحال خلق مخلوقٍ واحدٍ؛ لأنّ الله عزّ وجلّ إذا خلق مخلوقًا واحدًا حدثت له صفةٌ، وهو اتّصافه بخلقه فيلزم المحال المذكور.

الجواب: أنّ هذا غير لازمٍ البتّة؛ لأنّ المعنى من كون الله خالقًا تقديره الخلق في الأزل، وهذه الصفة ثابتةٌ له أزلاً، فإذا خلق مخلوقًا، فعلمه بوجوده في زمن خلقه والقدرة على إيجاده في ذلك الزمان أيضًا كلاهما ثابتٌ أزلاً، فلم يبق حادثٌ سوى وجوده، ووجوده ليس صفةً قائمةً بذات الإله جلّ اسمه، بل بذات المخلوق، وأمّا نسبة الوجود إلى تأثير القدرة فيه زمن إيجاده، فذلك من باب النسب والإضافات، والنسب والإضافات ليست أمرًا وجوديًا كالفوقية والتحتية والأبوة والبنوة، وهذا معنى بيّن الظهور، بخلاف ما تقدّم؛ فإنّه إذا اتّحد بالناسوت كان اتّحاده به صفةً قائمةً بذاته، تعالى الله عن ذلك. [انظر:

الغزالي، الردّ الجميل لنفي إلهية المسيح بصريح الإنجيل، ص 28]

الإشكال السادس: لو فرض وجود هذه الحقيقة «اللاهوت المتّحد بالناسوت»، فالقول إنّها حقيقةٌ ثالثةٌ مغايرةٌ لكلّ واحدٍ من اللاهوت والناسوت، موصوفةٌ بكلّ ما يجب لكلّ واحدٍ منهما من لوازم الإنسان وملزوماته وصفاته من حيث هو إنسانٌ، وما يجب للإله من الصفات الثابتة له، وما يستحيل عليه

من الصفات من حيث هو إله؛ كلامٌ متهافٌ لا مطمع لأحد في تحقيقه؛ لأنه يجمع بين النقائص، وبيانه: أن الشيء إنما يوصف بصفةٍ إذا كان وصفه بها ممكنًا، وإذا ثبت ذلك امتنع أن يجري على هذه الحقيقة أحكام اللاهوت وأحكام الناسوت؛ لأن جميع ما يجب للآهوت من الصفات المختصة به من حيث هو لاهوتٌ، الميزة له عن غيره، إن كانت ثابتةً للحقيقة الثالثة لزم أن تكون عين اللاهوت، وكذلك القول في الناسوت؛ لاشتراكهما معهما في جميع لوازم كل واحدٍ منهما، وجميع ملزوماته وصفاته الثابتة له من حيث هو إلهٌ، ومن حيث هو إنسانٌ على حد ما ذكر. إذ لو ثبت المغايرة والحالة هذه، للزم أن تثبت لشيءٍ جميع ذاتيات الإنسان المقومة لحقيقته، وجميع عوارضه اللازمة والمفارقة، ويُفرض مع ذلك حقيقةً مغايرةً لحقيقة الإنسان. هذا من المحال البين؛ لأن جميع ذاتيات الإنسان المقومة له وجميع عوارضه الثابتة له من حيث هو إنسانٌ، متى وجدت في شيءٍ أوجبت لذلك الشيء حقيقة الإنسانية، ونفت عنه صدق ما يغيرها، وإلا لم تكن ثابتةً له من حيث هو إنسانٌ، وقد فرضناها كذلك، وهذا خلفٌ.

ثم لو كانت إلهًا كاملاً لثبت لها أوصاف الإله الكامل، ومن أوصاف الإله الكامل أن لا يكون مركبًا منه ومن الإنسان؛ لأنه يلزم أن تكون ذات الإله محتاجةً إلى الإنسان في الوجود، ومسبوقًا به وبنفسها أيضًا. [انظر: الغزالي، الرد الجميل لنفي إلهية المسيح بصريح الإنجيل، ص 35]

فإن قيل: إنما يلزم ذلك إذا جعلناها موصوفةً بجميع ما يجب للإله من الصفات وغيرها، وكذلك القول في الناسوت من حيث هو حقيقةً، أما إذا أجرينا على كل من اللاهوت والناسوت جميع أحكامه وصفاته التي كانت ثابتةً له قبل التركيب، فلم قلتم إن ذلك ممتنع؟

فالجواب: أن اعتبار أحكام جميع ما يجب لكل واحدٍ منهما من حيث هو إلهٌ وإنسانٌ، إن اعتبرت لا بقيد التركيب، استحال أن يكون للحقيقة الثالثة اعتباراً؛ إذ يكون ذلك حكماً على المفرد بقيد كونه مفرداً. وإن اعتبرت بقيد التركيب استحال بقاء جميعها بعد التركيب؛ إذ لو بقي جميع ما يجب لكل واحدٍ من المفردين من حيث هو كذلك بعد التركيب ثابتاً لهما، للزم أن يكون ثابتاً للحقيقة الثالثة، وحينئذٍ يلزم المحال المذكور، وهو أن تكون الحقيقة الثالثة نفس اللاهوت ونفس الناسوت؛ لاشتراكها معهما في جميع ما يجب لكل واحدٍ منهما من الصفات وغيرها من حيث هو إلهٌ ومن حيث هو إنسانٌ. فثبت حينئذٍ ما ذكرناه أن وصفها بكل ما يجب لكل واحدٍ من اللاهوت والناسوت ممتنعٌ، سواءً اعتبرنا كل واحدٍ منهما بقيد التركيب أو منفكاً عنه. [انظر: المصدر السابق، ص 36]

وهناك كذلك إشكالاتٌ على القول بتجسد الإله في جسد عيسى من نفس كتب الأناجيل الموجودة بين أيدينا، فهي تنفي صفة الألوهية عن المسيح، مثل قول يوحنا في إنجيله: «الكلام الذي تسمعونه ليس لي، بل للأب الذي أرسلني» [إنجيل يوحنا 14: 24]. فالصلة في سياق الآية كما هو واضح بين الأب والابن هي صلة "المرسل والمرسل منه"، أي أن الأب هو مرسل الابن، والابن هو الرسول بالنسبة إلى الأب، وقد قال المسيح ﷺ في بيان الفرق بينهما: «ليس عبدٌ أعظم من سيده، ولا رسولٌ أعظم من مرسله» [إنجيل يوحنا 13: 16]، بل هناك نصوصٌ من الإنجيل صريحةٌ في أن المسيح ﷺ يخاطب الله بكلمة إلهي، منها ما قاله المسيح على خشبة الصليب: «إلهي إلهي لماذا تركتني» [إنجيل متى: 27: 46]. وهذا من أصعب الإشكالات التي تواجه حقيقة لاهوت المسيح في الأناجيل، أضف إلى ذلك تأييد القرآن الكريم لنفي الألوهية عن

المسيح ﷺ بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة المائدة: 17]، وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: 73]. يقول الطباطبائي: «إنَّ المسيح حملت به مريم، وربته جنينًا في رحمها، ثم وضعته وضع المرأة ولدها، ثم ربته كما يتربى الولد في حضانة أمه، ثم أخذ في النشوء وقطع مراحل الحياة والارتقاء في مدارج العمر من الصبا والشباب والكهولة، وفي جميع ذلك كان حاله حال إنسانٍ طبيعيٍّ في حياته، يعرضه من العوارض والحالات ما يعرض الإنسان، من جوعٍ وشبع، وسرورٍ ومساءةٍ، ولدّةٍ وألمٍ، وأكلٍ وشربٍ، ونومٍ ويقظةٍ، وتعبٍ وراحةٍ وغير ذلك. فهذا ما شوهد من حال المسيح حين مكثه بين الناس، ولا يرتاب ذو عقلٍ أنّ من كان لهذا شأنه فهو إنسانٌ كسائر الأناسيّ من نوعه، وإذا كان كذلك فهو مخلوقٌ مصنوعٌ كسائر أفراد نوعه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 332].

وهناك إشكالاتٌ أخرى كثيرة ذكرت في المقام توضّح الاستحالة العقلية على أن يكون لله عزّ وجلّ ولدٌ أو مشاركٌ في الجوهر والطبيعة الإلهية، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. [للمزيد راجع: علي شيخ، لاهوت المسيح في المسيحية والإسلام، ص 278-281]

أما بخصوص الأسباب التي ذكرها النصارى لتجسّد الإله، وهي لتتم معرفته بشكلٍ تامّ، وكذلك لتصحيح عقيدة الفداء، فهي أيضًا تواجه إشكالاتٍ كبيرةً، فالقول بأنّ التجسّد سببه المعرفة التامة بالإله هو كلامٌ بعيدٌ كلّ البعد عن العقل؛ لأنّ المعرفة التامة تعني الإحاطة بالإله بشكلٍ تامّ،

فكيف يمكن الإحاطة بالإله وهو لا ماهية له، فلا يمكن تصوّره عن طريق الجنس والفصل، فالذات الإلهية لا حدّ لها؛ وعليه لا يمكن أن تأتي حقيقتها إلى الذهن لثدرك، نعم يمكن إدراك وجوده بالعرض لا بالذات، أي من حيث كونه محرّك العالم الذي لا يتحرّك، أو العلة الأولى التي تنتهي إليها العلل، أو واجب الوجود الذي يتوقّف عليه وجود الممكنات، وهذه لوازم وجوده، فيثبت العقل مفاهيم تصدق على الذات المقدّسة، وهي ما يعبر عنه بالمفاهيم الثانية الفلسفية التي تحكي خصائص وجوده لا حقيقة وجوده. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 3، ص 355]

ولهذا أكّد الفلاسفة والحكماء على امتناع هذا النوع من المعرفة، فالإنسان عاجزٌ عن اكتناه الذات الإلهية، سواءً عن طريق المعرفة العقلية والبرهانية أو عن طريق المعرفة الحضورية والشهودية.

أمّا بخصوص عقيدة الفداء، فالنصارى يعتقدون بأنّ الإنسان الأوّل (آدم) قطع علاقته مع ربّه وخالقه؛ بسبب خطيئته منذ الزمن الأوّل، وتخلّى عن الله سبحانه، وبهذه الخطيئة جعل ذريّته كلّها في حال ابتعادٍ وانفصالٍ عن الله، وكان نتيجة هذا الانفصال موت الإنسان، وهكذا دخل الموت إلى جميع الناس عقاباً للخطيئة، وهذا الموت هو روحيّ وأبدئيّ، وانتقلت هذه الخطيئة إلى ذريّته جيلاً بعد جيلٍ، يولد الإنسان وهو حاملٌ لها ومملوٌّ بها، وبعد طول انتظارٍ أرسل الله - سبحانه - ابنه الحبيب ليفدي البشرية كلّها عن خطاياها، ويفتح عهداً جديداً بين الله والإنسان، وبالآلام والصلب الذي يتحمّله هذا الابن (الوحيد) ترفع الخطيئة عن كاهل الإنسان ويتطهّر منها؛ ليعيش حياةً جديدةً وسعيدةً مع هذا الحدث الإلهي الموعود. [انظر: الخوّام، المسيح في الفكر الإسلامي، ص 341]

وللجواب عن هذه العقيدة أقول: هل يمكن القول إنّ المسيح ﷺ تجاهل عقيدةً أساسيةً كمسألة الخطيئة الأصليّة والفداء، أو نسيها فلم يتحدّث عنها (على الأقلّ حسب ما تنقل الأناجيل الأربعة)، مع أنّ هدفه - والقول للنصارى - خلاص البشريّة وفداؤها، ولكّنه لا يوضّح المهمّة الأساسيّة التي أرسل من أجلها، ولا يفهم الناس أنّهم كلّهم ملوثون بخطيئة آدم ﷺ، وهو الذي ينقذهم من هذه الخطيئة، بل يوكل الأمر إلى من يأتي من بعده (بولس) ليبيّنها ويعلنها، مع أنّه ليس من التلاميذ الذين اختارهم المسيح ﷺ في حياته!

أولم يكن من الأولى للمسيح ﷺ أن يبيّن هذه العقيدة بشكلٍ واضحٍ لتلاميذه على أقلّ تقدير؛ ليتسّى لهم توضيحها للناس، خصوصاً أنّه أرسلهم إلى كلّ الأمم؛ ليبشروا بالإنجيل وتعاليمه، فنحن نجد أنّ الأناجيل الأربعة لا تتحدّث ولا تشير إلى خطيئة آدم ﷺ أبداً، فلم ينطق بها المسيح ﷺ ولا تلاميذه ورسله، بل كانت من خيال شخصٍ يهوديٍّ اعتنق المسيحيّة بعد رفع عيسى ﷺ إلى السماء، وهو بولس.

إضافةً إلى كلّ هذا تبقى هناك إشكاليّة مهمّةٌ حول هذه العقيدة وهي: ما ذنب الناس منذ القرون الأولى للبشريّة أي منذ آدم وحتى المسيح ﷺ؟! فهل كلّهم خطاةٌ ولم يغفر لهم؟ مع أنّ فيهم - كما يذكر الكتاب المقدّس بعهديه - أنبياء وأولياء وأتقياء وشهداء استشهدوا في سبيل الله، كما يذكر عيسى ﷺ نفسه في العهد الجديد. وللحرج الذي يقع فيه النصارى يقدّمون إجابةً أعتقد أنّها مخالفةٌ للفطرة وللعقل البشريّ، وفيها إهانةٌ كبيرةٌ إلى كلّ الأنبياء العظام، فيقولون: أمّا مصير الذين ماتوا قبل هذه الساعة فقد هلك الخطاة، وأمّا أصحاب القلوب النقيّة، فقد ماتوا على رجاء الخلاص، وهذا ما يفسّر بوضوح نزول المسيح ﷺ إلى الجحيم ليحرّر هذه النفوس التي كانت

تنتظر مجيئه! [انظر: الخوام، المسيح في الفكر الاسلامي، ص 345]، فعلى هذا يجب أن نقول إن أنبياء الله كنوح وإبراهيم خليل الله وموسى كليم الله وداود وإسحاق ويعقوب وباقي الأنبياء عليهم السلام قبل المسيح كلهم يصلون الجحيم منتظرين نزول المسيح عليهم السلام إليهم لإنقاذهم! فأبي عقلٍ سليمٍ يقبل مثل هذا الهراء!؟

بالإضافة إلى هذا كله فقد نفى القرآن الكريم عقيدة الفداء من الأساس من خلال نفي صلب عيسى عليه السلام وقتله بكل صراحة ووضوح، قال تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [سورة النساء: 157].

2 - نقد التمثل عقلاً

أما بخصوص تمثّل الإله وإمكانية رؤيته بصورة إنسانٍ في الدنيا أو في المنام أو في الآخرة فهو الآخر ممتنعٌ عقلاً، والأدلة على ذلك كثيرةٌ منها:

أ- بالنسبة إلى رؤية الإله في الدنيا أو الآخرة، فيجب القول إن دليل استحالة رؤية الله - تعالى - بالبصر عقلياً، لا يختصّ بالدنيا أو الآخرة؛ فإنّ الله عزّ وجلّ ليس جسماً لكي يمكن أن يكون مرئياً في حالٍ من الأحوال، ومهما كانت الدار الآخرة مختلفةً في حدودها وأبعادها وخصوصياتها عن الدنيا، فلا أثر لذلك في استحالة رؤية الله تعالى، ولا ترتفع هذه الاستحالة كما لا يرتفع استحالة الجمع بين النقيضين في الآخرة. قال العلامة الحلي: «الدليل على امتناع الرؤية أنّ وجوب وجوده يقتضي تجرّده، ونفي الجهة والحيز عنه، فينتفي الرؤية بالضرورة؛ فإنّ كلّ مرئياً فهو في جهةٍ يشار إليه بأته هنا أو هناك، ويكون مقابلاً أو في حكم المقابل، ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى، انتفت الرؤية» [العلامة الحلي، كشف المراد، ص 320].

وإن قيل: إن الرؤية التي يقول بها أهل السنة والجماعة في الآخرة هي رؤية لا مقابلة فيها للمرئي، وينتفي فيها المكان، فهي رؤية خاصة تتلاءم مع خصائص عالم الآخرة الذي يختلف عن عالم الدنيا، ولهذا قال التفتازاني: «إن لزوم المقابلة والجهة ممنوع، وإثما الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله متى شاء ولا يسيء شيء» [التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 197].

قلنا: إن كان المراد من هذه الرؤية بلا جهة ولا مقابلة ولا كيفية محسوسة، فهذا ينفي عنها كونها رؤية محسوسة، بل هي رؤية قلبية بمحيقة الإيمان، وهي ليست بمستحيلة عقلاً، ولا يختلف عليها أحد من المسلمين، وينقل في رواية «أن شخصاً جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، هل رأيت ربك حين عبدته؟ فقال عليه السلام: ويلك! ما كنت أعبد رباً لم أره. قال: وكيف رأيت؟ قال عليه السلام: ويلك! لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان» [الكليبي، الكافي، ص 96].

ب- أما بخصوص رؤيته ﷺ في المنام، فالكلام هو نفسه فيما مضى حول رؤيته - تعالى - في الآخرة بصورة حسية، وإذا سلمنا بجواز رؤية الله في المنام، فإن قلنا إنها ليست رؤية حقيقية، وإثما هي شيء آخر، فهي رؤية قلبية نابعة من القلب، والقلب يرى ويبصر، لكن لا بمعنى الرؤية البصرية الخارجية؛ لهذا نقول: ما يراه الإنسان في منامه، ويظن أنه الله تعالى، فليس هو الله ذاته؛ لأن الله ﷻ كما وصف نفسه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، ولهذا قال بعض علماء أهل السنة والجماعة بهذه الاستحالة، فقال بعضهم باستحالة رؤية الله ﷻ في المنام، بل واختاره المحققون منهم، وإن جوزه بعض علمائهم فهي رؤية بلا مثال ولا كيفية [انظر: الكفوي، الكليات، ج 1، ص 749]. وعلى هذا القول يبقى النزاع لفظياً بين النافين لرؤيته والقائلين

بها، فالنافون يقولون باستحالة رؤيته بصورة محسوسة مثالية أو حقيقية لأنها تستوجب الجهة والكيفية، والفائلون بإمكانها إذا أثبتوها بلا جهة ومثال وكيفية فهي ليست رؤية حسية بصرية لصورة أو هيئة، بل هي رؤية قلبية.

رابعًا: تجلي الإله

1- التجلي لغة

التجلي في اللغة يعني الظهور، قال الراغب: «التجلي: بمعنى الكشف والظهور، تجلّى ربّي أيّ ظهر ربّي» [الراغب، مفردات غريب القرآن، ص 200] يعني انكشف واتّضح، بدا للعيان، وقال ابن منظور: «التجلي يعني الظهور» [ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 149]، وهو المعنى الذي ذهب إليه أغلب المفسرين كما سنرى.

2- التجلي اصطلاحًا

أمّا التجلي في الاصطلاح فيعني ظهور آيات الله - تعالى - في بعض مخلوقاته، كما قال عزّ وجلّ في محكم كتابه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ [سورة الأعراف: 143]. وهذا المعنى صادق بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى، والمراد ظهور آثاره وقدرته في خلقه.

لكنّ هذا الظهور لا يعني رؤيته تعالى، فهذا كما أثبتنا محال عقلاً، وقد ورد في الحديث عن النبي الأكرم ﷺ: «فتجلى لخلقه من غير أن يكون يُرى» [الصدوق، علل الشرائع، ص 119]. وقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «فتجلى لهم - سبحانه - في كتابه من غير أن يكونوا رأوه» [نهج البلاغة، الخطبة 147]،

وقوله ﷺ: «متجلاً لا باستهلال رؤية» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 138]. فالتجلي اصطلاحاً معناه الظهور للعيان، وتجليّ الله - تعالى - للجبل هو ظهوره له، قال القرطبي: «تجلى أي ظهر من قولك: جلوتُ العروس أي أبرزتها، وجلوتُ السيف أبرزته من الصدى جلاءً فيهما، وتجليّ الشيء انكشف» [القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 7، ص 278]، وقال الطوسي: «فلما تجلّى ربّه للجبل معناه ظهر بآياته التي أحدثها في الجبل لحاضري الجبل بأن "جعله دكاً". وقيل: إنّ الله - تعالى - أبرز من ملكوته ما تدكدك به؛ إذ في حكمه أنّ الدنيا لا تقوم لما يبرز من الملكوت الذي في السموات، كما قيل: إنّ أبرز الخنصر من العرش، ويجوز أن يكون المراد "فلما تجلى ربّه" لأهل الجبل، كما قال: واسأل القرية، والتجليّ هو الظهور، ويكون ذلك تارةً بالرؤية، وأخرى بالدلالة» [الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 4، ص 536].

3 - معنى الظهور

256

وهنا يتبادر السؤال المهمّ في بحث التجليّ وهو ماذا نعني بالظهور؟ هل هي الرؤية الحسيّة أو شيء آخر؟

طبقاً لمعنى التجليّ الذي بيّنته روايات أئمة أهل البيت ﷺ وآراء علماء الشيعة ومفسّريهم بالتبع، فإنّه يدحض أيّ معنىً للتجليّ يفهم منه الرؤية البصريّة الحسيّة الماديّة، أو أيّ معنىً آخر يوّدي إلى تشبيه الإله بخلقه، ويبدو من ظاهر كلام الرازيّ حول تجليّ الربّ في الآية أنّ معنى تجليّ الربّ للجبل هو الرؤية فيقول: «إنّ الجبل لمّا رأى الله - تعالى - اندكت أجزاءه، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنّ الله - تعالى - جازر الرؤية، وهذا التجليّ هو الرؤية، ويدلّ عليه وجهان: الأول: أنّ العلم بالشيء يجليّ لذلك الشيء، وأبصار

الشيء أيضاً يجلي لذلك الشيء. الثاني: أنّ المقصود من ذكر هذه الآية تقرير أنّ الإنسان لا يطبق رؤية الله تعالى؛ بدليل أنّ الجبل مع عظمته لما رأى الله - تعالى - اندكّ وتفرقت أجزاؤه، ولولا أنّ المراد من التجلي ما ذكرناه لم يحصل هذا المقصود» [الرازي، تفسير الرازي، ج 14، ص 242]، وبهذا التفسير يبقى الإشكال قائماً أن إذا كان المراد من التجلي الرؤية الحسيّة؛ لأنّ هذا المعنى للتجلي يتعارض مع ما أشرنا إليه في الاستحالة العقلية للتجسد والتمثل والرؤية؛ ولهذا نقد بعض علمائنا رأي الرازي هذا بقوله: «إنّ ما ذكره من رؤية الجبل لله - تعالى - مع افتراضه الحياة والعقل والفهم للجبل شيءٌ نسجه فكره، وليس في الآية أيّ دليلٍ عليه... وظاهر الآية أنّه - سبحانه - تجلّى للجبل، وهو لم يتحمّل تجليّه لا أنّه رآه وشاهده، وأمّا التجلي، فكما يحتمل أن يكون بالذات كذلك يحتمل أن يكون بالفعل، فمن لم يتحمّل تجليّه بفعله وقدرته فالأولى أن لا يتحمّل تجليّه بذاته، وعندئذٍ فمن المحتمل جدّاً أن يكون تجليّه بآثاره وقدرته وأفعاله، فعند ذلك لا يدلّ أنّ تجليّه للجبل كان بذاته. أضف إلى ذلك أنّ أقصى ما تُعطيه الآية هو الإشعار بذلك؛ لذا لا يمكن التمسك به وطرح الدلائل القاطعة عقلاً ونقلًا على امتناع رؤيته» [سبحاني، رؤية الله في ضوء الكتاب والسنة والعقل، ص 81].

نعم، إذا كان المراد من الرؤية كما ذكرنا ليس الرؤية المادّية الحسيّة، بل الرؤية القلبية، فهذا المعنى إجمالاً مقبولٌ، ولكن من غير المعقول القول بأنّ الجبل له رؤيةٌ قلبيةٌ، إلا إذا قلنا بتبدّل حقيقته، أو أن يخلق الإله له حاسةٌ غير مادّيةٍ أخرى يستطيع من خلالها مثل هذه الرؤية، فلا استحالة عقليةٌ، ولكن نحتاج إلى دليلٍ قطعيٍّ يثبت أنّ الجبل له القدرة والاستطاعة على مثل هذه الرؤية، أي أنّ الله عزّ وجلّ خلق في الجبل حياةً وعلمًا ورؤيةً حتّى رأى به،

وقد قام بعض علماء أهل السنّة والجماعة بتأويل بعض الصفات التي وصف الله - تعالى - بها نفسه، أو وصفه بها الرسول الأكرم ﷺ، وفيها شبهة التشبيه والتجسيم بقوله: «قول رسول الله ﷺ: «يُنزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا» عندهم مثل قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾، ومثل قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ كلهم يقول يَنْزِلُ وَيَتَجَلَّى ويحيى، بلا كيف، لا يقولون: كيف يحيى وكيف يتجلى وكيف ينزل، ولا من أين جاء ولا من أين تجلّى ولا من أين ينزل؛ لأنّه ليس كشيء من خلقه، وتعالى عن الأشياء، ولا شريك له» [ابن عبد البر، التمهيد، ج 7، ص 153].

وإلى هذا المعنى أشار الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «حدّثني أبي عن أبيه عن الحسين بن عليّ عليه السلام قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام فقيل: يا أبا رسول الله ﷺ، هل رأيت ربك؟ فقال: وكيف أعبد من لم أره؟! لم تره العيون بمشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، فإذا كان المؤمن يرى ربّه بمشاهدة البصر، فإنّ كلّ من جاز عليه البصر والرؤية فهو مخلوق، ولا بدّ للمخلوق من الخالق، فقد جعلته إذن محدثاً مخلوقاً، ومن شبّهه بخلقه فقد اتخذ مع الله شريكاً، ويلهم أولم يسمعوا بقول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾، وإتما طلع من نوره على الجبل كضوءٍ يخرج من سمّ الخياط فدكدكت الأرض وصعقت الجبال، فخرّ موسى صعقاً، فلما أفاق وردّ عليه روحه قال: سبحانك تبت إليك من قول من زعم أنّك تُرى، ورجعت إلى معرفتي بك أنّ الأبصار لا تدركك، وأنا أوّل المؤمنين وأوّل المقرّين بأنك تُرى ولا تُرى، وأنت بالمنظر الأعلى» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 5، ص 55]، والحديث فيه إشارة واضحة إلى استحالة الرؤية البصريّة الحسيّة، وإلى أنّ تجلّي الربّ هو ظهوره بما يتناسب ومخلوقاته.

فالتجلي جائزٌ للإله على خلاف التجسد والتمثّل المفسّر بالرؤية البصريّة، وهنا يقع الاختلاف بين الإسلام والنصرانيّة بخصوص التجسد، وبين تعاليم مذهب أهل البيت عليهم السلام وغيرهم بخصوص الرؤية والتجلي.

الخاتمة

من خلال ما استعرضناه يمكن تلخيص نتائج هذا البحث بما يلي:

1- أنّ عقيدة تجسّد الإله مخالفةٌ لبدهيات العقل، ويرفضها المنطق، وكذلك النصوص الدينيّة المعتبرة، بل وحتى نصوص الأناجيل والكتاب المقدّس عند النصارى، فمن المستحيل عقلاً حلول واتّحاد الإله اللامحدود بمخلوقٍ محدود ذاتاً، فينقلب واجب الوجود المطلق إلى ممكن الوجود محدود، فهذا محالٌ.

2- كما لا يجوز عقلاً تمثّل الإله بأيّ صورةٍ أو هيئةٍ كانت؛ لأنّ هذا يعني تشبيهه بخلقه، وهو ليس كمثلته شيء، فإذا كان معنى التمثّل هو الرؤية - سواءً كانت في الدنيا أو الآخرة أو في عالم الرؤيا وال المنام - فهو باطلٌ، ولا يجوز على واجب الوجود بحالٍ من الأحوال.

3- أنّ تجلّي الإله جائزٌ بمعنى ظهوره لمخلوقاته، ولكنّ هذا الظهور لا يعني إطلاقاً الرؤية، بل هو ظهور إرادته وقدرته في مخلوقاته، وتجليّ الربّ للجبل هو نوعٌ من الظهور من دون رؤية، كما أكّدت ذلك الروايات المرويّة عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام.

قائمة المصادر

1. ابن أبي الحديد، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ط 1، 1404 هـ.
2. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوى، الرياض، مجمع الملك فهد، 1995.
3. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 2008.
4. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387.
5. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت - لبنان، الناشر: دار الفكر، ط 3، 1414 هـ.
6. آل عيثن، محمد، الرد على النصارى، الرياض، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 2003.
7. البلاغي، محمد جواد، الرحلة المدرسية، نشر توحيد، 1993.
8. البيهقي، أحمد بن الحسين، الاعتقاد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1401 هـ.
9. التفازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، باكستان، دار المعارف النعمانية، 1981.
10. ثروت سعيد، حقيقة التجسد، القاهرة، دار الفكر، 1999.
11. ماكديول، جوش، حقيقة لاهوت يسوع المسيح، ترجمة سمير الشوملي، حياة المحبة في الشرق الأوسط، 2004.
12. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت - لبنان، الناشر: دار العلم، ط 1، 1412 هـ.
13. الهندي، خليل بن رحمن، إظهار الحق، بيروت، دار الجيل، 1987.

14. سبحاني، جعفر، رؤية الله في ضوء الكتاب والسنة والعقل، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، 1384 ش.
15. الصدوق، محمّد بن عليّ، علل الشرائع، بيروت، دار المرتضى، 2006.
16. الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، 1412 هـ.
17. الطباطبائيّ، محمّد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى، بيروت، 1421 هـ.
18. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1996.
19. العلامة الحليّ، حسن بن يوسف، كشف المراد، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1983.
20. شيخ، علي، لاهوت المسيح في المسيحيّة والإسلام، قم، المكتبة العقائديّة، 1387 ش.
21. الغزاليّ، أبو حامد، الردّ الجميل لنفي إلهيّة المسيح بصريح الإنجيل، تركيا، دار الشفقة، 1994.
22. الفخر الرازي، التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1995.
23. القرطبيّ، محمّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، إيران، مؤسّسة الرسالة، 2006.
24. القسّ لبيب ميخائيل، لاهوت المسيح، بيروت، دار السلام للنشر، 1998.
25. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، قم، دار الحديث، 1378 ش.
26. ماكديويل، جوش، نجارٌ وأعظم، ترجمة سمير الشوملي، حياة المحبّة في الشرق الأوسط، 2003.

27. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1413 هـ.
28. مجمع اللغة العربيّة، المعجم الوجيز، القاهرة، مجمع اللغة العربيّة، 1989.
29. مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير الأمثل، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1374 ش.
30. خوّام، منير، المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحيّة، بيروت، دار العلم للملايين، 1995.
31. النسفي، أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، بيروت، دار الكلم الطيب، 1998.
32. النووي، محي الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1392 هـ.

المنهج الكلامي عند الخواجة نصير الدين الطوسي

محمد باقر الخرسان*

الخلاصة

يعدّ الخواجة عالمًا متضلّعًا تبوّأ مكانةً علميةً رفيعةً في العالم الإسلامي، بحيث استقى من مدرسته علماء الفريقيين على حدّ سواء. يعتمد هذا البحث إلى دراسة مشروعه الفكري الكلامي، فقد عاصر الخواجة الطوسي الاحتلال المغولي للمشرق الإسلامي، والآثار المدمّرة التي ألّمت بالمسلمين وصروحهم العلمية والفكرية آنذاك، فدعاه ذلك لاتّخاذ خطواتٍ تسهم في الحفاظ على ما تبقى من التراث الإسلامي. كما أنّه عايش حقبةً زمنيةً شهدت نقدًا واسعًا للبحث الفلسفي، وظهورَ شبهاتٍ كلاميةٍ، فاستدعى ذلك منه أيضًا التصدي لتلك الاتّهامات والشبهات عبر التآليف وكتابة الرسائل وشرح مؤلفات الآخرين، وفي هذا الإطار سعى جاهدًا إلى تأسيس علم كلامٍ إماميٍّ

(* محمد باقر الخرسان، العراق، طالب في مرحلة الدكتوراه، جامعة الأديان والمذاهب.

مجرّد من الجدل والمغالطة والزوائد. لقد سعى الخواجة في منهجه الكلامي إلى التوأمة بين العقل والشرع، وبيان العقائد الإمامية بشكلٍ ممنهج ومنظّم منطقيًا، والرّد على الشبهات بأسلوبٍ علميٍّ واستدلاليٍّ، حتّى صار منهجه العلمي مرجعًا رصينًا يحتذى به من قِبَل المؤلّفين والعلماء، وهذا ما سنحاول دراسته في هذا البحث، والوقوف على أهمّ مميّزات هذا المنهج.

المفردات الدلالية: الكلام، الفلسفة، الخواجة، نصير الدين، الطوسي، تجريد الاعتقاد.

تمهيد

إنّ طائفةً من الشخصيات العلمية تترك بصمةً واضحةً في مجال اختصاصها، ممّا يستدعي من أصحاب العلم والمعرفة دراسة معالم شخصيتها، وآثارها العلمية التي تمخّضت عنها. ومن هذه الشخصيات في العالم الإسلامي الخواجة نصير الدين الطوسي، الفقيه والفيلسوف والكلامي البارز، الذي ترك بصمةً واضحةً في المجالات العلمية والفكرية التي تناولها بالبحث والدراسة والتأليف.

وقبل أن نُدخل في دراسة مدرسة الخواجة الفكرية والكلامية، نرى من الأهميّة بمكان أن نتناول لمحةً عن نشأته والشخصيات التي تتلمذ عليها، وشيّد على إثرها دعائم مشروعه المعرفي والفكري.

الولادة والاسم

هو محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي، المشتهر باسم الخواجة نصير الدين الطوسي والمحقّق الطوسي. ولد في طوس بخراسان، وهي مدينة تقع في شمالي شرق إيران، اختلف في سنة ولادته، ولكن أكثر المؤلّفين يعتقدون أنّه ولد سنة 597 هـ.

الدراسة

شرع الخواجة بالدراسة في طفولته، فتعلّم القرآن الكريم وبعض العلوم العربية من قبيل الصرف والنحو، وتحوّل بعد ذلك إلى دراسة الفقه والمنطق والحكمة، فأخذ الفقه عن والده وحضر مدّة دروس خاله (نور الدين علي بن محمّد) الذي تعلّم على يديه مقدّمات المنطق والحكمة. توجّه في هذه الفترة أيضًا لدراسة العلوم الرياضية من قبيل الحساب والهندسة والجبر، ويقال إنّه درس فنّ الرياضيات على يد كمال الدين محمّد الحاسب من رفقاء أبيه.

ينقل عنه أنّ والده أوصاه بأن يهاجر إلى حيث الأساتذة الكبار وأرباب العلم، فبدأ برحلاته بعد وفاة أبيه؛ ليستلهم من العلماء الكبار في مختلف البلاد، حتّى استقرّ في بلدة نيشابور، التي كانت مركزًا علميًا مهمًّا، ومكث فيها مدة يتردّد إلى مجالس فقهاؤها وحكائها، حتّى صار في عنفوان شبابه بارعًا ضليعًا في أكثر الفنون والعلوم، ويبدو أنّه رحل عن تلك الديار قبل أن تتعرّض نيشابور لحملة جيش المغول الذي ألحق بها الهلاك والدمار.

ومن أساتذته أيضًا جدّه وجيه الدين محمّد بن الحسن الذي كان يعدّ من فقهاء ذلك العصر، وقد تعلّم على يديه الفقه والحديث. سمع الحديث من نصير الدين عبد الله بن حمزة الطوسي، وهو خال أبيه، وحصل منه على إجازة في روايته. وفريد الدين النيسابوري، وهو رجلٌ حكيمٌ وأصوليّ، عُرف بـ الداماد، وكذلك قطب الدين المصري، وهو من ألمع تلامذة الفخر الرازي، ويبدو أنّ المترجم له درس عنده علوم الحكمة والطب. وقد أخذ أيضًا عن كمال الدين بن يونس الموصلّي شيئًا من علوم الرياضيات والحكمة، وكذا عن معين الدين المصري وهو من كبار فقهاء الشيعة، وكان الطوسيّ من تلاميذه في الفقه وأصول الفقه، كما كان مجازًا من قبله،

وتتلمذ عند غيرهم ممن يطول بنا المقام عند ذكر أسمائهم جميعا. [الأمين، الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، ص 54]

وعاش الخواجه في حقبة تاريخية عصفت بها الكثير من التحوّلات السياسية والفكرية، بيد أنّ الغزو المغولي (616 هـ)، للمشرق الإسلامي وما رافقه من الإتيان على الصروح العلمية ومعالم الحضارة، وما تبعه من إحداث خسفة فكرية وحضارية كان من أبرز ما شهدته عصره.

وذهب المحقّق الطوسي إلى قهستان حيث وجدها منطقة آمنة بعيدة عن هجوم الأعداء، فاعتنم ناصر الدين محيئه وأكرم مشواه واستفاد من وجوده في تلك البلاد، ولا يعلم بأيّ تاريخ دخل قلعة قهستان، ولكن لا بدّ أن يكون بعد سنة 619 هـ، إذ تسلّم من أستاذه سالم بن بدران إجازة الرواية، وتفرّغ المحقّق في هذه المنطقة للبحث والمطالعة والتحقيق، فترجم في تلك الفترة كتاب الطهارة لابن مسكويه، وأرسله مع بعض الإضافات إلى ناصر الدين باسم (اخلاق ناصري)، كما ألّف الرسالة الميمنية في علم الهيئة وبعض الكتب الأخرى، وبعد فترة من الزمن ترك المحقّق قلعة قهستان قاصداً قلعة ألموت عند علاء الدين محمّد «شاه الإسماعيليين» وكان الخواجه هناك أيضاً مشغولاً بالتحقيق والتأليف، وكان الإسماعيليون يساعدونه في ذلك، ويوفّرون له ما يحتاج إليه من الكتب وغيرها، وقد التّفّ حوله العلماء من أطراف البلاد وأكنافها.

في ذلك الزمان أرسل المغولي هولاكوخان إلى إيران لقمع الإسماعيليين، فسلم ناصر الدين حاكم قلعة قهستان نفسه من دون مقاومة، كما أنّ الشاه علاء الدين الذي يسكن قلعة ألموت أيضاً سلم نفسه بتدبير الخواجه نصير الدين الطوسي الذي كان وزيراً له آنذاك، فلمّا سمع هولاكوخان بفضل

المحقّق وكماله، وعرف أنّ الشاه سلّم نفسه بتدبيره قرّبه إلى نفسه، وبعد ذلك هجم هولاءكو على بغداد واحتلّها، وبذلك انتهت خلافة العباسيين بقتل آخر خليفةٍ عباسيٍّ وهو المستعصم بالله، واستطاع المحقّق الطوسي بحكمته وتدبيره أن ينقذ حياة الكثير من الناس والعلماء وأهل الفضل في تلك الفترة، وأن يمنع من نهب الأموال، وقد سجّل العلماء والمؤرّخون حكاياته وإنجازاته العظيمة في التاريخ. [العالمي، أعيان الشيعة، ج 9، ص 415]

بعد فتح بغداد سافر الخواجة نصير الدين الطوسي إلى الحلة الأُسديّة المزيدية والتقى هناك بالمحقّق الحليّ، وعندما دخل الحلة حضر في درسه فعطّل المحقّق درسه احترامًا لحضور الخواجة، ولكنّه بعد إصراره أتمّ درسه، ومنها رجع المحقّق الطوسي إلى مراغة، وتمّ تعيينه أن يلتزم الرصد، وبعد مضيّ سبع سنين من حكومة هولاءكو بنى المرصد الإيلخاني باستشارة العلماء في الشمال الغربي من مدينة مراغة في مرتفع من الأرض واشتهر بـ «رصد داغى» باللغة الأذريّة، أي جبل الرصد، شرع بناؤه في الرابع من جمادى الأولى سنة 657 هـ وتمّ في سنة 660 هـ، كما بنى بجانب المرصد مكتبةً كبيرةً تحوي أربعمئة ألف كتابٍ، فقد أمر هولاءكو بنقل جميع الكتب التي نهبت من بغداد ودمشق والموصل وخراسان إلى المكتبة، كما أنّ المحقّق بنفسه كان يبعث إلى البلاد المجاورة ليشتروا الكتب العلميّة ويرسلوها إليه، وفي رحلاته أيضًا كان يشتري الكتب المهمّة والآلات النجومية ويأتي بها إلى مراغة [ظ: العالمي، فلاسفة الشيعة، ص 474 و501].

وكان المحقّق يتحلّى بأخلاقٍ عاليةٍ، يذكر العلامة الحليّ في أخلاقه بأنّه كان من أفضل الناس، لا يضجر من طلبات الآخرين ولا يردّ حوائج المحتاجين، كتب شخصٌ إليه رسالةً وصفه فيها بالكلب، فبيّن في جوابه صفات الكلب،

وأَنَّهُ لم يتَّصف بتلك الصفات، كما يذكر مؤيِّد الدين العرضي معاون المحقق في المرصد في حقِّه بأنَّه كان يرمي العلماء أشدَّ من رعاية الأب لابنه، فكنا نسعد بلقياه، ونشعر بالأمن والقرار تحت رعايته، فقد جمع الله فيه الحلم وحسن السيرة والفضائل الحميدة، وكان يسدُّ عنا فراغ العشيرة والوطن والأولاد.

مؤلفاته

اشتهر الطوسي بكثرة التأليف والتصنيف في مختلف العلوم والفنون المعروفة في عصره، كالتاريخ والأدب والفقه والتفسير والعقائد والحكمة والفلسفة والعرفان والأخلاق والهندسة والحساب والجبر والفلك وعلم التقويم وأحكام النجوم والأسطرلاب وغير ذلك من العلوم والفنون، وقد أصبحت مؤلفاته مورد رغبة الطلاب وإقبال العلماء على امتداد قرونٍ من الزمن، وكانت باللغتين العربية والفارسية، وقد أُحصي له 260 مؤلفًا ما بين كتابٍ وشرحٍ ورسالةٍ، منها نحو 56 مؤلفًا في علوم الهيئة والفلك والهندسة والجبر والحساب، إلا أنَّ أبرز كتبه هو كتاب (تجريد الاعتقاد) في مجال تبين المنظومة العقديَّة الإمامية. ومن هنا ولتنوُّع نشاطه العلمي والفكري والتألفي، والبصمة التي تركها في الوسط العلمي لُقِّبَ بـ (نصير الدين).

وفيما يلي نشير إلى أسماء بعض مؤلفاته:

1_ قواعد العقائد المعروف بالرسالة الاعتقادية والرسالة النصيرية: كتابٌ مختصرٌ في أصول العقائد.

2_ فصول نصيرية: كتابٌ مختصرٌ في أصول العقائد باللغة الفارسية، كان المحقق قد كتب فصلًا في التوحيد وبعد مدَّةٍ وتبعًا لإصرار البعض أضاف إليه سائر أبواب أصول الدين، وهناك عدَّة شروح على هذا الكتاب.

3- تلخيص المحصّل أو نقد المحصّل المعروف بالتلخيص في علم الكلام: للفخر الرازي كتابٌ تحت عنوان محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين يحتوي على أربعة أقسامٍ هي: المقدمات، تقسيم العلوم، الإلهيات، السمعيات. يقول المحقّق فيه إنّ من الكتب الأساسية والمتداولة بين الناس، ولكنّه يحتوي على مطالب غير تامّة، فهدّبه وصحّحه وأهداه لعطا ملك الجويني.

4- رسالة الإمامة أو الوجيزة النصيرية: رسالة في الإمامة دُوِّنت بطلبٍ من محمّد الدين شهاب الإسلام علي بن نام آور.

5- رسالة في بقاء نفس الإنسان المعروفة ببقاء النفس بعد فناء الجسد: كتبت هذه الرسالة بطلبٍ من مؤيّد الدين العرضي الذي كان مع المحقّق في مراغة، وهي رسالة باللّغة العربية ترجمت إلى اللّغة الفارسية.

6- رسالة في صدور الموجودات عن الله سبحانه وتعالى: وهي رسالة باللّغة العربية ألفها المحقّق جواباً لسؤال قاضي قضاة هرات، تبحث في كيفية صدور الموجودات من المبدئ الفيّاض وعقيدة الحكماء حول علم الله بالجزئيات.

7- رسالة في ردّ شبهة الكاتبي على دليل الحكماء في إثبات الواجب: وهي مجموعة مكاتباتٍ متبادلةً بين المحقّق وعليّ بن عمر الكاتبي القزويني حول هذا الموضوع بعد أن أورد الكاتبي في رسالته بعض الشبهات على دليل الحكماء في إثبات الواجب.

8- رسالة اعتقاديّة: وهي رسالة مختصرةٌ تبحث في أقلّ ما يجب أن يعتقد به الشيعي، والاعتقاد به يكفي لعامة الناس، سُمّيَتْ هذه الرسالة في كتاب الذريعة بـ (الاعتقادات) و(أقلّ ما يجب الاعتقاد به) وفي بعض

النسخ بـ (العقيدة المفيدة)، ويحتمل أن تكون هذه الرسالة هي نفس رسالة (الوجيزة)، ومن أراد التفصيل في هذا الموضوع فقد أحاله المحقق في نهاية رسالته هذه إلى كتاب (قواعد العقائد).

وفاته

سافر المحقق إلى بغداد في سنة 672 هـ بصحبة أباخان ابن هولاء كومع عددٍ من تلامذته وأصحابه إلا أنّ أباخان لم يقف فيها كثيراً، وبقي المحقق فيها ولم يمض على إقامته في بغداد شهرٌ حتى مرض مرضاً شديداً، وتوفي في مرضه في بغداد سنة 672 هـ، وحضر في تشييع جنازته الكثير من العلماء والأعيان، ومنهم الوزير وصاحب الديوان شمس الدين الجويني، ودفن في حرم الإمامين الكاظمين عليهما السلام في أسفل قدم الإمامين كما أوصى هو بذلك، وينقل أنّهم وجدوا محكوكاً على صخرة، تأريخ إتمام القبر، وهو اليوم الحادي عشر من جمادى الأولى سنة 597 هـ، وهو تأريخ ولادة المحقق الطوسي. [العالمي، أعيان الشيعة، ج 9، ص 415]

270

موقف الخواجة من مشروع نقد الفلسفة

تصدّى الخواجة لمشروع نقد الفلسفة الذي شاع في العالم الإسلامي في عصره، والعصر الذي سبقه بقوة. فقد عمد الغزالي (ت 505 هـ) في كتابه (تهافت الفلاسفة) إلى تكفير الفلاسفة [الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 219]، ثمّ تبعه الشهرستاني (ت 548 هـ) في كتابه (مصارعة الفلاسفة) بمبارزة الفلاسفة وأفكارهم [الشهرستاني، مصارعة الفلاسفة، ص 14 - 16]، ثمّ أعقبهما الممثل الآخر للمدرسة الأشعرية الفخر الرازي (ت 606 هـ) في تعليقاته على كتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا في تسفيه الفلسفة ولصق اتهامات الغي والفساد بأتباعهم. [الرازي، شرح عيون الحكمة لابن سينا، ج 1، ص 215]

والأخطر بين كل ذلك هو ما أقدم عليه الغزالي بوصفه فقيهاً؛ إذ استخدم سلاح التكفير ضدّ الفلاسفة، واعتبرهم خارجين من دائرة الإسلام في ثلاث مسائل هي:

- 1- مسألة قدم العالم، وقولهم إنّ الجواهر كلّها قديمةٌ.
 - 2- أن الله - تعالى - لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.
 - 3- إنكارهم بعث الأجساد وحشرها. [الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 219]
- وقد ردّ ابن رشدٍ (ت 595 هـ) على كتاب (تهافت الفلاسفة) بكتابٍ له هو (تهافت التهافت)، بيد أنّ أثر الغزالي بقي فعلاً في الوسط العلمي.
- ومن هنا اعتبر البعض أنه «لولا لم يظهر بعد الغزالي فلاسفة كالسهرودي والخواجة نصير الدين الطوسي لكان الغزالي يلقّف الفلسفة بستار الاهتمال والنسيان والضياع» [مطهري، الإسلام وإيران، ج 2، ص 373].

وتصدّى الخواجة للتركة الثقيلة للغزالي ومن تبعه عبر مسار الإجابة عن الشبهات التي طرحها القائلون بتهافت الفلاسفة والمناهضون لها، وعمل على تأصيل الفلسفة وردّ الاعتبار لها؛ إذ عمد إلى الردّ على مدرسة نقد الفلسفة عبر معالجة الإشكالات التي كانوا يقومون بطرحها، ومن جملة المسائل الثلاث التي أثارها الغزالي في إخراج الفلاسفة من دائرة الإسلام.

وفيما يلي لمحةٌ من إجابات الخواجة الطوسي عن كلّ مسألة:

بخصوص المسألة الأولى نفى الطوسي قدم العالم في كتابه (تجريد الاعتقاد)، إذ قال:

«الموجود إن أخذ غير مسبوقٍ بالغير أو بالعدم فقديمٌ، وإلاّ فحدثٌ،

والسبق ومقابله إمّا بالعلية أو بالطبع أو بالزمان أو بالرتبة الحسية أو العقلية أو بالشرف أو بالذات، والحصص استقرائيًا. ومقوليته بالتشكيك، وتحقق الإضافة بين المضافين في أنواعه. وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته، والتقدم دائمًا بعارض زمني أو مكاني أو غيرهما، والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان، وإلا تسلسل، والحدوث الذاتي متحقق. والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار، وتصدق الحقيقية منهما» [الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص 114 و115].

وردّ الحاجة على المسألة الثانية من خلال التأكيد على أنّ الواجب - سبحانه وتعالى - لا يعزب عن علمه مثقال ذرة، حيث ذكر رأيه هذا في شرحه للإشارات بقوله:

«المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته، حاصله له من غير أن تحلّ فيه. فهو عاقلٌ إيّاه، من غير أن تكون حالةً فيه.. ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محالٍ من المحالات المذكورة. فهذا أصلٌ إن حقيقته وبسطته انكشف لك كيفية إحاطته - تعالى - بجميع الأشياء الكلية والجزئية» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 283 - 285].

وأما في المسألة الثالثة فمن جملة ما ذكره المحقق الطوسي أنّ «وجوب إيفاء الوعد والحكمة تقتضي وجوب البعث، والضرورة قاضيةً بثبوت الجسماني من دين النبي ﷺ مع إمكانه. ولا يجب إعادة فواضل المكلف، وعدم انخراق الأفلاك، وحصول الجنة فوقها، ودام الحياة والاحتراق، وتوليد البدن من غير التوالد. وتناهي القوى الجسمانية استبعاداتٌ» [الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص 300 و301].

وهكذا قام الحاجة في مقام ردّ الاعتبار للدرس الفلسفي بالردّ على كتاب الشهرستاني (مصارعة الفلسفة) وأسماء (مصارع المصارع)، فيما ردّ على تعليقه الفخر الرازي على كتاب (الإشارات والتنبيهات) للشيخ الرئيس في

مقدّمته على شرح (الإشارات والتنبيهات) عبر بيان المآخذ التي ترد على الإشكالات التي ساقها الرازي.

ولم يكتف الطوسي بالردّ على إشكالات الرازي في شرحه للإشارات والتنبيهات، بل ألف كتاباً آخر أسماه (تلخيص المحصل) ردّ فيه أيضاً على كتاب آخر للفخر الرازي هو (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) مؤكداً في مقدّمة الكتاب أنّ المحصل ينطوي على الغث والسمين ما لا يُحصى، ويجعل طالب الحقّ يصل إلى السراب.

علاوةً على ما تقدّم، كان للخواجة الطوسي مؤلّفاتٌ أخرى ومراسلاتٌ عديدةٌ أجاب فيها عن الشبهات التي تسعى إلى النيل من الفلسفة وتكفير أصحابها والتقليل من شأنها، والحديث عنها يطول والتفصيل فيها يتطلّب مجالاً آخر.

منهجه الكلامي

نشأ علم الكلام وتطور عند الشيعة الإمامية عبر مروره بمراحل عديدةٍ دعت إليها حاجة المسلمين إلى صيانة معتقداتهم من تهجمات الأفكار المضادة. فقد تمّ وضع اللبنة الأولى لعلم الكلام الإمامي مع عصر النصّ، سيّما الاختلاف على مسألة الخلافة والإمامة بين المسلمين، وتطوّر عبر الزمن شيئاً فشيئاً مع ظهور مسائل عقديّة وكلامية هي محلّ اختلافٍ فكريٍّ بين الفرق والمذاهب الإسلامية.

وعند الحديث عن عصر الغيبة، فنقطة الانطلاق كانت مع الشيخ الصدوق؛ إذ قام بإملاءٍ شاملٍ وتدوينٍ منظمٍ للمسائل العقديّة من وجهة نظر الإمامية؛ ليطرحها على الآخرين بغية التعريف بعقائد مذهب أهل البيت عليهم السلام والدفاع عن حقانيّتها ودرء الشبهات عنها. [الصدوق، الاعتقادات، ص 5 المقدمة]

في حين اعتبر البعض الآخر «أنّ الشيخ المفيد هو الشخص الأوّل الذي

اضطلع بمهمة إرساء الكلام في المذهب الشيعي على قواعد وحدود منضبطة، وشكل من مجموع عقائد الشيعة نظاماً فكرياً منسجماً ومحدّداً. وحاول في نظامه الفكري إيجاد الأساس المنطقي للجمع بين العقل والنقل في الكلام» [الخراساني، مقدّمة كتاب الرسائل العشر للشيخ محمّد بن الحسن بن عليّ الطوسي، ص 16 و17].

كما اعتبر بعض الباحثين أنّ علم الكلام لدى الشيعة الإمامية «بلغ الذروة في أواخر القرن الرابع على يد الشيخ المفيد» [ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 1، ص 465 و466].

أمّا في الحديث عن القرن السابع للهجرة فيعدّ المحقق الطوسي من الأسماء اللامعة، فقد أعاد لعلم الكلام تألقه وإشعاعه وأعاد التوفيق بين الفلسفة وعلم الكلام بعدما انفصلا في فترة الجمود، ممّا أثر على الاتجاه الكلامي، وأضحت منهجية الطوسي في التجريد هي أساس البحوث الكلامية، حتّى أن عضد الدين الإيجي وتلميذه التفتازاني في كتابيهما (المواقف) و(المقاصد) نظرا إلى منهجية الطوسي.

يقول الشهيد مطهري في هذا الصدد: «تمكن الفيلسوف والحكيم المتبحر الخواجه نصير الدين من تصنيف كتابٍ كلاميٍّ يعدّ من أعمق الكتب الكلامية وأتقنها، وقد حظي الكتاب باهتمام المتكلمين من الفريقين وتمكن - إلى حدّ ما - من نقل الكلام من أسلوب الحكمة الجدلية، والاقتراب به من أسلوب الحكمة البرهانية» [مطهري، مدخلٌ إلى العلوم الإسلامية، ج 2، ص 68]. وأصبح الكتاب محور الأبحاث الكلامية عند الشيعة والسنة أكثر من أيّ كتابٍ آخر [مطهري، الإسلام وإيران، ج 3، ص 356].

ويذهب بعضهم إلى أنّ الخواجه نصير الدين وبعد أن نقد كتاب المحصّل للفخر الرازي قام بتصنيف (تجريد الاعتقاد)؛ ليكون مرجعاً علمياً يرجع إليه الباحثون عن الحقيقة [العلامة الحليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تقديم

حسن زاده آملي، ص 4]؛ وهذا ما يظهر من كلام الخواجة نصير الدين نفسه، حيث صرّح في مقدّمته لتلخيص المحصل: «لم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول عياناً ولا خبراً، ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عيناً ولا أثرٌ سوى كتاب (المحصل)، الذي اسمه غير مطابقٍ لمعناه، وبيانه غير موصلٍ إلى دعواه، وفيه من الغثّ والسمين ما لا يحصى» [الطوسي، تلخيص المحصل، ص 21]. ومن هنا وصل الخواجة إلى قناعةٍ تامّةٍ بأنّ ما أثاره الفخر الرازي من إشكالاتٍ في بحث الإمامة لا يمكن الردّ عليه في كتاب فلسفيّ، ولا بدّ من كتابٍ كلاميّ يتوقّف على الإجابة عن تلك الإشكالات التي أثارها الرازي، فعقد العزم على تصنيف كتاب (تجريد الاعتقاد).

ومن الجدير بالذكر أنّ هناك ثلاثة مناهج معروفةٌ تُتبع عادة في تأليف الكتب العقديّة، فقد يعتمد المنهج العقلي، وقد يتبع المنهج النقلّي بغضّ النظر عن المنهج الكلامي، كما في كتاب (الاعتقادات) للشيخ الصدوق، فيما يعتمد آخرون إلى التوأمة بين المنهجين.

وقد سعى الخواجة نصير الدين الطوسي - من خلال تدوينه كتاب (تجريد الاعتقاد) - إلى المصالحة والحكم بين الكلام والفلسفة. ونجاحه في هذا الأمر أدى إلى أن يضع خاتمةً للصراع بين المتكلّمين والفلاسفة، وبعده احتلّت الفلسفة مكانة الكلام في المسائل المشتركة بينهما، وذلك في أكثر المسائل، كما يشهد لذلك أكثر الكتب الكلامية اللاحقة على الخواجة. [عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 1، ص 27]

وقد استطاع الخواجة أن يردّ على مشروع نقد الفلسفة ويعطي التبرير الشرعي لدراسة الفلسفة ومناهجها، وذلك من خلال العمل على درء التعارض الظاهري بين العقل والنقل، عبر الجمع بين الدليل العقلي والدليل النقلّي في إثبات المسائل العقديّة.

ويمكن القول إنّ منهجية كتاب (تجريد الاعتقاد) تعتبر نقطةً فارقةً ومنعطفًا بارزًا في تاريخ علم الكلام الاسلامي عامّةً والامامي خاصّةً، حيث تمكن المؤلف من التلفيق بين الفلسفة المشائية والكلام الشيعي، ممّا أدّى إلى هدم الفجوة، والتقارب أكثر بين الفلسفة والكلام في الوسط الفكري الشيعي [احمدي، نظرةً إجماليةً على مسيرة الفلسفة بعد ابن رشد، ص 224]، فالخواجة استطاع أن يعبّد الطريق أمام المتكلمين ليحذوا حذو ما سنّه من منهج كلامي، ومن هنا نرى المؤلفات العقدية التي صنّفت بعد التجريد سارت على نهج الخواجة. [مطهري، مدخلٌ إلى العلوم الإسلامية، ج 2، ص 57]

وعليه فإنّ من جملة مميّزات المنظومة الفكرية العقدية عند الخواجة الطوسي هي إدخال البرهان الفلسفي إلى المنظومة الكلامية، حتّى قال الشيخ مطهري: «إنّ الخواجة قرّب الكلام إلى حدّ كبيرٍ إلى أسلوب الحكمة البرهانية، وفي فتراتٍ لاحقةٍ فقد الكّلام أسلوبه الجدلي كليًا، وانضوى تحت لواء الحكمة البرهانية» [مطهري، شرح المنظومة، ج 1، ص 198 - 229].

ولعلّ الخواجة تأثّر في مسعاه إلى التوأمة بين (المعقول والمنقول) في الكلام، بمحاولة الشيخ المفيد في كتابه (أوائل المقالات في المذاهب والمختارات)، وابن رشد في كتابه (فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتّصال).

وعلى سبيل المثال ففي كتابه (تجريد الاعتقاد) رفع التناقض الظاهر بين العقل الذي يؤكّد امتناع إعادة المعدوم، وبين النقل الذي يؤكّد إعادة فقال: «ويتأول في المكلف بالتفريق، حيث بيّن أنّ مراده من الإعدام في غير المكلفين وهم من لا يجب إعادته فلا اعتباره، إذ لا تجب إعادته فجاز إعدامه بالكلية فلا يعاد، وأمّا المكلف الذي يجب إعادته فقد تأوّل معنى الإعدام بتفريق أجزاءه ولا امتناع في ذلك، واعتبر أنّ هذا التفريق هو المقصود بالإعدام، وبالتالي يرتفع التعارض الظاهري بين الامتناع العقلي لإعادة المعدوم، وبين

الإثبات النقلي لإعادته من خلال التغير في مفهوم الإعدام بين النقل والعقل» [الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص 299]. واعتبر أن إعادة جميع الأجزاء بعد التفريق وتأليفها هو إعادة المعدوم، وسوّغ هذا التأويل من خلال دليل نقلي واضح بقوله: كما في قصة إبراهيم عليه السلام، والمقصود بها عندما سأل الله عز وجل عن كيفية إحياء الموتى، فإنه فرّق أجزاء الطير ولم يعدمها، واعتبر إعادة جمعها حتى أعيدت بنيتها كما كانت هو إحياء الموتى» [المصدر السابق].

وكان الخواجة يسعى في كتابه (تجريد الاعتقاد) إلى تحرير مسائل علم الكلام وفق نسقٍ ومنهجيةٍ خاصّةٍ به، امتازت من حيث التنظيم والترتيب العلمي عن المنهجيات التي سبقتة، سيّما إذا ما قارنا النظام المعتمد في كتاب (أوائل المقالات) للشيخ المفيد بكتاب (تجريد الاعتقاد). وهذا النسق الخاص كان يقضي بترتيب المسائل طبقاً لنظامٍ هندسيٍّ يعتمد الانتقال من المبادئ إلى المسائل، وتقسيم البحث إلى مقاصد مترابطةٍ ومتسلسلةٍ وفق ترتيبٍ منطقيٍّ يؤدّي هدفاً محدّداً.

فمنهجه الكلامي يعتبر من حيث المحتوى من أعمق المناهج ومن حيث التنظيم فيه أبلغ نظام كما أشار نفسه إلى هذه الحقيقة بقوله في مقدمة الكتاب: «إني مجيبٌ إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على أبلغ نظامٍ، مشيراً إلى غرر فوائد الاعتقاد، ونكت مسائل الاجتهاد، ممّا قادي الدليل إليه، وقوى اعتقادي عليه» [الحلي، كشف المراد، تقديم حسن زاده آملي، ص 20].

وعلى مستوى صياغة المسائل فإنّها كانت شديدة الاختصار بعباراتٍ موجزةٍ جدّاً؛ إذ لم يكتف في طيّات المسائل بإظهار رأيه أو النتيجة التي وصل إليها، بل كان يمارس عمليةً استدلاليةً منهجيةً واضحةً، ثم كان يشرع بعدها في مناقشة المخالفين بدون الإشارة إلى أسمائهم أو إلى انتماءاتهم المذهبية أو الفكرية. [الحسيني، الخواجة نصير الدين الطوسي.. مقارنةً في شخصيته وفكره، ص 224]

ويمكننا أن نضيف أنه كان يسعى إلى تخلص علم الكلام من الجدل والمغالطة، ويؤكد هذه الحقيقة أنّ تلميذه العلامة الحليّ الذي يصف منهجه العلمي بقوله: «ووجدناه راكبًا نهج التحقيق، سالكًا جدد التدقيق، معرضًا على سبيل المغالطة، تاركًا طريق المغالطة» [العلامة الحلي، كشف المراد، ص 11 و12].

وبعبارةٍ أخيرةٍ فإنّ مشروعه الكلامي كان يرمي إلى تأسيس علم كلامٍ يمتاز بعدّة خصائص، أولها: تخليصه من الجدل والمغالطة وتجريده من الزوائد؛ لذا كان أبرز كتبه العقديّة شديد التعبير عن هدفه، وهو (تجريد الاعتقاد) الذي جعل مسأله تؤدّي إلى أهدافٍ محدّدة؛ لذا كانت الأبواب بعنوان (مقاصد)، وثانيها: أنّ منهجه في الاستدلال كان البرهان تارةً والبرهان المعزّز بالدليل النقلي تارةً أخرى، وفق نظامٍ منهجيّ ينطلق فيه من إثبات مبادئ يستند إليها لتأسيس مقدّمات مسائل يستفيد منها في إثبات عقائد كلامية.

قائمة المصادر

1. ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1988 م.
2. أحمد، أحمد، نظرةً إجماليةً على مسيرة الفلسفة بعد ابن رشد، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1997 م.
3. الأمين، حسن، الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، منشورات الغدير، لبنان، 1417 هـ.
4. الحسيني، سهيل، الخواجة نصير الدين الطوسي مقارنةً في شخصيته وفكره، منشورات معهد المعارف الحكمية، ط 1، 2005 م.
5. الخراساني، واعظ زاده، الرسائل العشر للشيخ محمد بن الحسن بن عليّ الطوسي، النشر الإسلامي، قم، ط 2.
6. الرازي، فخر الدين، شرح عيون الحكمة لابن سينا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار العلم، بيروت.
7. الشهرستاني، عبد الكريم، مصارعة الفلسفة، تحقيق: سهير محمد مختار، بيروت، ط 1، 1976 م.
8. الصدوق، محمد، الاعتقادات، المقدمة، منشورات الإمام الهادي، ط 3، 1435 هـ.
9. الصدوق، محمد، الاعتقادات، مؤسّسة الإمام الهادي، قم، ط 3، 1435 هـ.
10. الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1407 هـ.
11. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، دار الأضواء، لبنان، 1412 هـ.
12. الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، منشورات جامعة طهران، ط 1، 1384 هـ. ش.
13. العامل، عبد الله، فلاسفة الشيعة.. حياتهم وآراؤهم، دار الفكر اللبناني، بيروت.

14. العاملي، محسن الأمين، أعيان الشيعة، دار المعارف للمطبوعات، بيروت.
15. عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ترجمة: علي عباس الموسوي، منشورات مركز الحضارة، ط 2، بيروت، 2016 م.
16. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مقدمة حسن زاده آملّي، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1431 هـ.
17. الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2014 م.
18. مطهري، مرتضى، الإسلام وإيران، منظمة الإعلام الإسلامي، قم، ط 2، 1366 هـ.ش.
19. مطهري، مرتضى، دروس فلسفية في شرح المنظومة، ترجمة: مالك العاملي، دار الهادي، ط 1، 2002 م.
20. مطهري، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الكتب الإسلامي، 2015 م.

العلاقة المعرفية بين الإنسان والخالق.. تأملات فكرية

الخلاصة

تعدّ كفيّة العلاقة المعرفية بين الإنسان والخالق من المسائل المهمّة والمصريّة التي لها تداعيات وانعكاسات في مصير الإنسان وتكامله؛ كونها الأساس الذي يبني عليه فهم حقيقة الحياة، هذا الفهم الذي يعدّ الباعث الأساس لمختلف سلوكيات الإنسان؛ لأنّه المحرك الحقيقي لأفعاله؛ لهذا فقد أولت الأديان وخصوصاً الإسلام أهميّة كبيرة لهذه العلاقة والرابطة في سبيل توضيحها وتبيينها بالشكل الصحيح، وكذلك تمتينها وتقويتها؛ لتاصيلها ودفع ما يعترها من شبهات وضبابية أحياناً، من هنا كان لنا وقفة مع سماحة المرجع الدينيّ الشيخ جعفر سبحاني حول هذه المسألة الحيويّة والمهمّة؛ للاستضاءة بعلمه في استجلاء بعض حقائق هذه العلاقة، وارتأينا أن تكون هذه الإضاءات بأسلوب المحاوره؛ لتتناول الجوانب المهمّة في هذه المسألة.

سماحة المرجع الدينيّ الشيخ جعفر سبحاني (دام ظلّه الوارف)

السلام عليكم

ابتداءً نتقدّم إليكم بوافر الشكر والامتنان والتقدير لقبولكم عناء إجراء هذا اللقاء مع مجلّة الدليل التي تصدر عن العتبة الحسينيّة المقدّسة، علماً أنّ المجلّة فكريّة عقديّة.

﴿﴾ سماحة الشيخ، من خلال تجربتكم وخبرتكم الكبيرة في مجال العقائد، ما هو تقييمكم للمنهج الكلاميّ الإمامي بشكلٍ عامٍّ، وبماذا يختلف عن المدارس الكلاميّة الأخرى؟

المدارس الكلاميّة الراجحة بين المتكلمين هي المدارس الكلاميّة الثلاث المعروفة:

1 - المنهج الأشعريّ.

2 - المنهج المعتزليّ.

3 - المنهج الإماميّ.

يمتاز المنهج الإماميّ عن الأشعريّ أنّ الثاني لا يقيم للعقل وزناً في مجال التحسين والتقييح العقليّين، وينكر قدرة العقل على إدراك ما هو حسنٌ أو قبيحٌ بالذات؛ ولذلك جوّزوا كثيراً من القضايا التي ينكرها العقل الحصيف.

هذا هو الإمام الأشعريّ يرى أنّ الحسن ما حسّنه الشارع، وأنّ القبيح ما قبحه الشارع، ثمّ قال: إنّه لو تعلّقت إرادته - سبحانه - بتعذيب الصغير لكان

حسنًا، وإليك نصّ عبارته: «فإن قال قائل: هل لله - تعالى - أن يؤلم الأطفال في الآخرة؟ قيل له: لله تعالى ذلك، وهو عادلٌ إن فعله... إلى أن قال: ولا قبيح منه أن يعذب المؤمنين، ويدخل الكافرين الجنان، وإنما نقول إنّه لا يفعل ذلك؛ لأنّه أخبرنا أنّه يعاقب الكافرين وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره» [اللمح: 116].

فعلى هذا فقد سبّب إنكار هذا الأصل فجوةً بين المنهجين، خصوصًا في أبواب النبوة والإمامة والمعاد. هذا بالنسبة إلى المنهج الأشعريّ، وأما بالنسبة إلى منهج الاعتزال، فهم وإن كانوا يقيمون للعقل منزلةً ومكانةً، ولكنهم يبالغون في حجّيته ويقدمونه على النصوص الواردة في الكتاب والسنة، ويشهد لذلك أنّ المعتزلة اختارت في مرتكب الكبيرة أنّه إذا مات بلا توبة يكون محلّدًا في النار، ولما رأّت أنّ هذا الأصل لا ينسجم مع القول بالشفاعة، وأنّ شفاعة النبيّ ﷺ - في ظروفٍ خاصّةٍ - لمرتكب الكبيرة، ونتيجة ذلك عدم خلود مرتكب الكبيرة في النار؛ صاروا إلى تأويل روايات الشفاعة التي يناهز عددها إلى حدّ التواتر، وأنّ المراد هو رفع الدرجة، وتخصّص بالمؤمنين الذين فازوا بدخول الجنة.

ومن المعلوم أنّ هذا تأويلٌ باطلٌ، مراده أنّ الشفاعة ليست أمرًا خاصًا بالقرآن الكريم، بل هي فكرةٌ موجودةٌ في كتب الأولين وأذهان المتشرّعين، وأنّ الغاية من الشفاعة إنقاذ المذنبين لا رفع درجة المطيعين.

وأما المنهج الإمامي، فإنّه يأخذ بالنصوص الواردة في الكتاب العزيز والسنة المتواترة، ويعالج وجود التعارض بين العقل وما تقدّم من النصوص؛ ولذلك فالمنهج الإمامي تارةً يجتمع مع المنهج الأشعريّ، وأخرى يفارقه، وكذا

بالنسبة إلى منهج الاعتزال، وقد ذكرنا فهرس المسائل التي يفارق فيها المنهج الإمامي عن المنهجين الآخرين في كتابنا (الإلهيات) في جزئه الأول، فلاحظ.

﴿﴿﴾ تطرح في بعض المنتديات العلمية اليوم مسألة ضرورة تجديد الخطاب الكلامي الإسلامي عامة، والشيعي الإمامي خاصة، هل ترون مثل هذه الضرورة؟ وما آليات هذا التجديد؟ وهل يكون في المناهج المتبعة أو في المحتوى؟

لا شك أنّ كلّ علمٍ في أوّل يومه كان نواةً، ثمّ تكامل حسب مرور الزمان، لا فرق في ذلك بين العلوم التكوينية والعلوم التشريعية، ولا يشدّ عن ذلك علم الكلام، فقد كان في أوّل يومه متشكّلاً من مسائل لا تتجاوز عدد أصابع اليد، لكنّه أخذ يتطوّر بسبب الاحتكاك مع الحضارات الرومانية والفارسية وغيرها، فطرات في المجتمع الإسلامي مسائل مستوردةً من تلك الحضارات، ولم يزل يتكامل إلى يومنا هذا.

والذي لا بدّ منه هو أنّ الثورة الصناعية أوجدت مسائل خاصة لم يكون لها مثيل في القرون السابقة، فلا بدّ لمتكلمي الإسلام مواكبة هذه المسائل نقدًا وتحليلًا؛ ولذلك قمنا بتأليف كتابٍ من أربعة أجزاءٍ في هذا المجال أسميناه (المسائل الجديدة في علم الكلام)، وهو باللغة الفارسية، وخرجنا منه بالنتيجة التالية: أنّ علم الكلام علمٌ واحدٌ لم يزل في مسيرة التكامل، وليس عندنا علم كلامٍ قديمٍ وكلامٍ جديدٍ، بل الجميع كلامٌ واحدٌ، ويختلفان بالنقص والكمال في المحتوى لا في المنهج.

﴿سماحة الشيخ، كيف يمكن النهوض بواقعنا الفكريّ العقديّ في خضمّ ما يحصل من استهتارٍ وفوضى في المعايير الفكرية التي تحاول تقويض الاعتقادات الحقّة؟﴾

الجواب هو ما أبداه السيّد الجليل والمتكلم البارِع العلامة عبد الحسين شرف الدين العامليّ حيث قال: «لا ينتشر الهدى إلا من حيث تنتشر الضلال»، فعلى الباحث الإسلاميّ أن يتسلّح بنفس العلوم التي تسلّح بها الخصم، فيدخل من حيث دخل، فالذين رفعوا راية الإلحاد يعتمدون على العلوم النفسية والطبيعية والتاريخ التحليلي، فيستنبطون ممّا تعلموا من تلك العلوم الإلحاد ونفي ما وراء الطبيعة حسب ميولهم، مع أنّ هذه العلوم لها وجهان: وجهٌ يعتمد عليه الخصم غافلاً عن الوجه الآخر الذي يدعو إلى ما وراء الطبيعة.

﴿سمعتم بظاهرة الإلحاد، وأنّ الداعين إليها يحاولون توظيف المعطيات العلمية لإنكار وجود الله تعالى، فكيف يمكن لنا مواجهة هذه الظاهرة من وجهة نظركم؟﴾

الجواب يُعلم ممّا ذكرناه في الإجابة عن السؤال الثالث، فإنّ العلوم المادّية تكشف لنا النظام السائد من الذرة إلى المجرة، فالمادّيّ يحدّد نظره إلى النظام السائد في نفس الظاهرة، ومثلاً يحلّل رؤية الإنسان بالعين بوجود نظامٍ في ذلك العضو يعمل بلا إرادة الإنسان، وهكذا السمع ومثله سائر الأعضاء.

غير أنّ نظره نظراً قاصراً، فالإلهيّ يعترف بكلّ ما يقول به المادّيّ من الأنظمة الدقيقة في الذرة والخليّة إلى أن ينتهي إلى المجرة، إنّما الكلام في معطي هذا النظام للعالم المادّيّ صغيره وكبيره، فهل المادّة الصمّاء قامت بنفسها وأعطت لنفسها هذا النظام، وهذا أمرٌ لا يقبله العقل الحصيف. فإنّ

المادّة صمّاء عمياء، فكيف تعرف هذا النظام الموجود في كلّ ذرّة؟ ولو قلنا إنّ النظام حصل صدفةً بلا عاملٍ، فهو أفضع شناعةً.

وقد قلنا في مجوثننا الكلاميّة إنّ في تحليل العالم أموراً مشتركةً بين الإلهي والمادّي، غير أنّ المادّي يتوقّف عند تعريف العلل والمعاليل المادّيّة، ولكنّ الإلهي يتسامى إلى العالم العلويّ الذي زين وأعطى هذا النظام البديع للعالم المادّي (الكون).

﴿سماحة الشيخ، كيف يمكن فهم الرابطة الوجوديّة بين الخالق والمخلوق؟ وهل هناك مناهج معرفيّة خاصّة يمكن من خلالها فهم هذه الرابطة؟ وما هو أسدّ وأفضل طريقٍ إلى معرفة الله؟﴾

إنّ الطرق إلى معرفة الله كثيرةٌ حسب أعداد المخلوقات، غير أنّ التعرّف عليها لا يخرج عن منهجين:

الأول: التعرّف الإيّي، وهو الانتقال من النظام السائد في المعلول إلى موجد النظام ومبدعه، وهذه هي المعرفة الإيّيّة، والقرآن الكريم يؤكّد عليها خصوصاً عندما يأتي بتعبير {... ومن آياته}.

الثاني: التعرّف اللميّ، وهو مطالعة الوجود بما هو هو، فإنّه لا يخلو عن شيئين: إمّا هو واجب الوجود أو ممكن الوجود، فعلى الأوّل يثبت المطلوب، وعلى الثاني فيستلزم الواجب، لامتناع خروج الممكن عن حدّ الاستواء إلاّ بالسبب.

وهذان الطريقتان هما المشهوران بين المتكلّمين والحكماء، من التعرّف الإيّي والتعرّف اللميّ، وهناك طريقٌ ثالثٌ مختصّ بقسمٍ من الناس، وهو القيام بتصفية النفس من الرذائل وتحليلتها بالفضائل، وهذا هو المنهج المعروف بالإشراق، وسلوك الإنسان على هذا المنهج يسبّب انكشاف الحقائق انكشافاً لا شكّ فيه. وسلوك هذا الطريق بلا معلّم أمرٌ غير ممكن.

﴿ من المسائل الشائكة التي يصعب فهمها غالبًا مسألة معية الله - تعالى - لمخلوقاته، كيف يمكن للإنسان فهم هذه المعية الإلهية؟

لا شك أن قوام الممكن بالواجب، الذي يُعبر عنه قيامٌ قيوميٌّ، أشبه بقيام الصور الذهنية بالذات، على وجهٍ لو فرض انقطاع الصور عن النفس لعمها عدم وغطتها الظلمة.

لا شك أن بيننا وبين الله - سبحانه - معيةٌ لا تنكر، قال سبحانه: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾ [سورة الحديد: 4]، وقال سبحانه تعالى: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [سورة المجادلة: 7] ولكن هذه المعية ليست معيةً مكانيةً، بل هي معيةٌ قيوميةٌ، بمعنى قيام العالم الإمكانية بالواجب سبحانه، ويفيض الوجود عليه في عامة الآفات واللحظات، وإن أردت التمثيل فافترض الضوء الصادر من المصباح، فهو بظاهره منيرٌ ومستنيرٌ، ولكنّه يستمدّ بقاء ضوئه ونوره بسبب الاتصال بمولدة الكهرباء، على نحو لو فرض الانقطاع بين المصباح والمولدة لعمت الظلمة الغرفة.

287

﴿ سماحة الشيخ، ورد في النص الديني أن الله - تعالى - قريبٌ جدًا من أكرم مخلوقاته وهو الانسان؟ فهل هذا القرب الإلهي مختصٌ بالإنسان دون باقي المخلوقات؟ أو هو على حدٍّ سواءٍ كباقي المخلوقات؟

الجواب: يعلم مما سبق، فإن المعية مقتضى كون الظاهرة أمرًا إمكانياً، والممكن في حدوثة وثباته رهن استمداد الوجود من علته، ولهذا لا يختص بالإنسان فقط، بل دائرة الإمكان كبيرها وصغيرها رهن استمداد الوجود من علته حدوثًا وبقاءً؛ ولذلك لا فرق بين الإنسان وغيره من الموجودات؛ ولذلك يقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ [سورة ق: 16].

﴿﴾ كما هو مشهور فإنَّ الغاية النهائيَّة لخلق الإنسان والكمال النهائي الذي يمكن أن يصل إليه الإنسان هي الوصول إلى القرب الإلهي، فما هو المراد من هذا القرب؟

أنَّ القرب مكانيٌّ ومعنويٌّ، أمَّا القرب المكاني فهو غير معقول؛ لأنَّه من صفات الموجودات الماديَّة، فانحصر المراد بالقرب المعنوي، بأن يصل الإنسان في حياته وسلوكه إلى حدٍّ يحكي بعلمه علمه سبحانه، وبعده عدل الله سبحانه، حتَّى يكون خليفة الله في أرضه، فالسالك إذا سلك المسالك الأربعة التي أوضحها صدر المتأهِّلين في الجزء الأوَّل من الأسفار يكون إنسانًا كاملاً مضاهياً للعالم كلِّه، ويصل إلى مقامٍ يصدق عليه ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام في الحديث القائل: «إنَّ الله - جلَّ جلاله - قال: ما يتقرَّب إليَّ عبدٌ من عبادي بشيءٍ أحبَّ إليَّ ممَّا افترضت عليه، وإنه ليتقرَّب إليَّ بالنافلة حتَّى أحبَّه، فإذا أحبَّته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أحبَّته، وإن سألتني أعطيته» [وسائل الشيعه، ج 4، ص 72].

﴿﴾ هناك رواياتٌ كثيرةٌ تشير إلى أنَّ معرفة الله - تعالى - أمرٌ فطريٌّ، فما هو المراد من المعرفة الفطريَّة بالله تعالى؟ وهل تعدُّ من العلم الحضوريّ أو الحصريّ؟ وهل يعتبرها الخطأ أو إنَّها غير قابلةٍ للخطأ؟ وهل يمكن إقامة دليلٍ عقليٍّ مقنعٍ لمعرفة الله - تعالى - على أساس الفطرة؟

أنَّ إدراكات الإنسان تنقسم إلى نوعين:

1- الإدراكات التي هي وليدة العوامل الخارجيَّة عن وجود الإنسان، بحيث

لولاها لما وقف الإنسان عليها بتاتاً، مثل ما اكتشفت من قوانين الفيزياء والكيمياء والهندسة.

2- الإدراكات النابعة من داخل الإنسان وفطرته من دون أن يتدخل في الإيحاء بها عاملٌ خارجيٌّ، كمعرفة الإنسان بنفسه وإحساسه بالجوع والعطش، ورغبته في الزواج في عمرٍ معيّنٍ، والاشتياق إلى المال والمنصب في حياته، تلك المعارف - وإن شئت سمّيتها الأحاسيس - تنبع من ذات الإنسان وأعماق وجوده، وعلماء النفس يدعون أنّ التوجّه إلى المبدأ الأول داخل تحت هذا النوع من العرفان، وعلماء النفس يعتقدون أيضاً بأنّ للنفس الإنسانية أبعاداً أربعة يكون كلّ بُعدٍ منها مبدأً لآثارٍ خاصّةٍ:

1- حبّ الاستطلاع واكتشاف الحقائق.

2- حب الخير والنزوع إلى البرّ والمعروف.

3- عشق الإنسان وجنوحه إلى الجمال في مجالات الطبيعة والصناعة.

4- الشعور الدينيّ الذي يتأجج لدى الشباب في سنّ البلوغ، فيدعو الإنسان إلى الاعتقاد بأنّ وراء هذا العالم عالمًا آخر يستمدّ هذا العالم وجوده منه، وأنّ الإنسان بكلّ خصوصياته متعلّقٌ بذلك العالم ويستمدّ وجوده منه. وهذا البعد الرابع الذي اكتشفه علماء النفس في العصور الأخيرة وأيدوه بالاختبارات المتنوّعة ممّا ركّز عليه الذكر الحكيم قبل قرونٍ، وأشار إليه في آياته المباركات. إنّ هذا النوع من الإدراك أمرٌ يقينيٌّ لا يقبل الخطأ، ولا يشكّ الإنسان في صحّته.

﴿﴾ سماحة الشيخ، هناك آيات قرآنية تؤكد على أن الله - تعالى - تجلّى لبعض مخلوقاته؟ كيف يمكن لموجودٍ مطلقٍ أن يتجلّى في مخلوقٍ محدودٍ؟

لم نعثر في القرآن الكريم أنه تجلّى للبشر، وإنما الموجود هو تجلّيه للجبل. قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [سورة الأعراف: 143].

والظاهر أن المراد هو تجلّى الله للجبل بقدرته، نعم السالك إلى الله - سبحانه - تنكشف له عوالم كثيرة وراء الطبيعة.

﴿﴾ سماحة الشيخ، هل من كلمةٍ أخيرةٍ تقدّمها للقراء؟

الذي اقترحه على الأساتذة الكرام في هذه المؤسسة وهيئة التحرير لهذه المجلة الرائعة، هو رفع المستوى العلمي في عامّة المقالات، ورصد الشبهات التي تبثّها وسائل الإعلام المعادية للإسلام والتشيع، والإجابة عنها عند طرحها في مجمعٍ علميٍّ ذي مقدرةٍ علميةٍ عاليةٍ.

290

وكذلك أدعو القراء الكرام إلى متابعة مقالات المجلة وما يصدر عن المؤسسة من مؤلفاتٍ قيّمةٍ، والتواصل معها بأفلامهم وأفكارهم، فإنّ العلم رهن البحث وتبادل وجهات النظر.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الخلاصة الإنجليزية



Reflections on man's relation to the Creator

Great Ayatollah Sheikh Ja'far Subhani

Summary

The cognitive relation between man and the Creator is one of the important and fateful issues that have repercussions and influences on man's fate and perfection; for it is the basis upon which the understanding of the reality of life is built; the understanding that is considered as the footing of man's behaviors, because it is the real motive of his actions. Therefore, religions, especially Islam, have paid great importance to this relation in order to clarify it in the most correct way, besides strengthening it to establish and keep it safe from suspicions and spurious arguments directed to it sometimes. Hence, we have a stop with Grand Ayatollah Sheikh Ja'far Subhani on this vital and important question to make use of his knowledge in explaining to us some facts of this relation. We saw that this might be done through a questions and answers conversation to discuss the most important aspects of this matter.

The theological approach of Khwaja Nasirudin al-Tusi

Mohammad Baqir al-Khirsan

Summary

Khwaja Nasirudin al-Tusi is a versed scholar having occupied a very high position in the Muslim world. It is from his school that both Sunni and Shiite scholars have learned different knowledge.

This article tries to study his intellectual theological project. Sheikh al-Tusi witnessed the Mongol occupation of the Islamic East and the devastating effects on Muslims and on their scientific and intellectual edifices at the time. This led him to make efforts to preserve what had remained of Islamic heritage. He also lived during a period of time that witnessed a wide critique against philosophical researching, besides the appearance of theological suspicions, which required him to deal with such accusations and suspicions by writing books and letters in addition to explaining the writings of others. In this context, he tried his best to establish a Twelver Shiite theology free from controversies, fallacies and nonsenses. In his theological approach, Sheikh al-Tusi sought to unite intellect and the Shariah, to show the Shiite beliefs in a logically systematic way, and to refute spurious arguments in a scientifically deductive way, until his scientific approach has become a compact reference to authors and scholars. This is what we will try to discuss in this paper and show the most important aspects of this approach.

Keywords: theology, philosophy, Khwaja, Nasirudin, al-Tusi, abstraction of belief.

God's incarnation, personification, and manifestation... between rejection and acceptance

Dr. Ali Shaikh

Summary

The question of how to know God is one of the questions that philosophers and thinkers have cared about since ancient times. Every school of thought has tried to show the reality of God according to its beliefs, teachings, and adopted cognitive notions, besides their evidences on the existence of God. In this study, we will briefly shed light on three concepts that are directly related to the knowledge of God; the concepts of incarnation, personification and manifestation. Incarnation is one of the basic tenets of faith in Christianity. However, this kind of understanding and knowledge of God is contrary to the intuitions of intellect and it violates the religious texts and teachings of the Abrahamic religions.

Another concept concerning the knowledge of God is the concept of personification, by which we mean that God appears in a shape of a human being or any other creature. It was necessary to study this kind of knowledge of God and show the reality of embodiment in Islam. Finally, we discuss the question of manifestation. It is stated in the true, definitive Islamic texts that God has manifested Himself to the mountain. However, it will be clear through the study that God's incarnation and embodiment are impossible, but as for His manifestation in a certain shape or form, it is potential, but not through the physical visual sense.

Keywords: incarnation, embodiment, manifestation, seeing of God, heart vision

The role of Homogenization Rule in knowing the beginning of existence

Dr. Mohammad Ali Ardakan

Summary

The Homogenization Rule is one of the most important intuitive intellectual rules that branching out from causality that has its effects theoretically and practically. In this study, we try to examine the [warning] arguments on this rule after showing its significance, and then focusing on its role in different arenas, to find out the creator of existence through a descriptive analytical approach, and to answer some of the questions put forward about the origin of this rule and some of its doctrinal applications.

It seems that the right perception of this rule has a significant role in solving some possible or raised problematic issues, whether concerning its significance or applications. Homogenization between cause and effect is one of the branches of causality, which needs to be studied due to its importance in doctrinal studies, and discuss its denial by some theologians and new physics scientists. Moreover, there is a need to answer the suspicions raised about it.

At the outset, it is necessary to distinguish between the principle of causality and the rules resulting therefrom, so that the denying of those rules should not be attributed to the denying of the principle of causality.

Keywords: homogenization rule, the creator of existence, the principle of causality, the rule of the one, cause, effect.

Negative Theology A critical study

Dr. Kamal Masoud Thabih

Summary

One of the most important concerns of intellectuals and philosophers is the knowledge of Almighty Allah, His attributes, and His names. The study divides the attributes into positive attributes and negative attributes. From among the East and West's scholars there are some who have spoken clearly about God's being far above any attribute. And in order to avoid the problems facing the interpretation of God's attributes, they have resorted to negative theology by confessing the inability to understand the divine attributes as they really are. Then, they interpreted the attributes, whose apparent meaning implied positivity, as negative, denying their opposites, in order to avoid the falling into the problems of denying God's attributes and likening Him to His creatures (ta'til and tashbih).

This study is concerned with explaining this theory through showing its truth and the sayings of its followers in ancient Greece and religion scholars of Judaism, Christianity and Islam, and then to discuss and criticize its basics and arguments, and finally to conclude that it is not possible to know God by denying all His positive attributes.

Keywords: theology, positive theology, negative theology, negative attributes, denying God's attributes.

The relation between the divine justice and wisdom and their creative and legislative consequences

Yasin bin Jabo

Summary

Justice and wisdom are from the most important Divine attributes on which there has been a lot of debate. They have received the greatest share of inquiries, as they are basically questioned from a conceptual aspect, as said that the two attributes are very closely linked to each other, so that many scholars may confuse this with that. In fact, there may be many who do not differentiate between them, where they are taken as synonyms of same one attribute. However, there are others considering them to be different attributes.

Then, what is the reality of these two attributes? And What is the relation between them?

As for the existence of these attributes in the field of guardianship creation (takwini), it requires that the system be better and more adequate that all the creatures in the world be manifestations of what comes under the concepts of perfection, welfare, good, and purposiveness.

As for legislations, they must be in accordance with the most perfect system, where they must be in conformity with the purposes of the creation of man.

At the end, we get to the reality of the divine justice and wisdom, and the relation between them and that they are neither synonymous, nor completely different, but there is a linear regulation between them; for wisdom is an attribute that combines the two positions of the Divine Entity and action, and is wider than justice which is an attribute of action.

Keywords: Divine attributes, justice, wisdom, takwini constitutive consequences, legislative consequences.

Knowing Allah.. Necessity, Effects, and Obstacles

Sheikh Safa'uddin Al-Khazraji

Summary

This study has discussed some important aspects of divine knowledge, such as the discussion of the necessity and value of the knowing of Allah, as well as the effects and obstacles in this knowledge, which need to be studied and covered more and more, because most of the divine knowledge studies argue for the existence of the Necessary Being, His oneness and attributes, whereas there are very little studies on the topics we have mentioned.

In this study, we have followed the analytic intellectual approach as well as the quotational approach some times.

The study has concluded that the necessity of knowledge is due to one of three regards: that Allah is giver and donor, or that He is the actual owner of everything, or to keep oneself away from possible harms. The value of the knowing of Allah Almighty arises, one time, from the value of the One it relates to, and another time from the fact that the purpose of creation is limited to it, and a third time, from the divine texts talking about it. The study has also concluded that there are some constitutive and legislative effects depending on the knowing of Almighty Allah. The study has also mentioned the most important obstacles that prevent from getting to this knowledge.

Keywords: knowing God, the need to know God, the value of knowing God, the effects of knowing God, the obstacles against the knowing of God.

The concept of the Necessary Being and its role in Islamic philosophy

Muhammad Aal Ali

Summary

There are many problematic questions about a number of concepts and laws used in sciences, especially in doctrinal sciences associated with Almighty Allah, for what they cause to the beliefs related to the individuals' faith, which may appear to be somewhat contradictory or incompatible with what has come in the Shariah, or considered unauthorized conduct by religion, and thus would lead to differences between nations and their members.

In this article, we have tried to choose one of the concepts that have appeared noticeably in most of the divine matters, and been used widely in most or all of the issues; it is the concept of the Necessary Being.

We have managed the study according to the scientific nature in arts, by trying first to show its meaning and how it associates with its manifestation, and how to employ it in doctrinal matters, both in arguing for the existence of the Creator, or arguing for His attributes and great doings, dealing, at the same time, with some of the problems raised about Him. In all that, we have tried to quote or argue the best due to every topic's nature.

Keywords: The Necessary Being, the potential being, the necessary being by oneself, the Necessary being by other than oneself, second logical concepts, second philosophical concepts.

The cognitive value of analogizing the absent to the present one and applying it to the divine knowledge

Dr. Mostafa Azizi

Summary

There are several ways and arguments to know God and know His attributes and actions. One of these ways, which many theologians rely on, is "analogizing the absent on the present one", that is called "jurisprudential analogy" or the analogy of representation in logic. There is no doubt that this analogy, according to intellectual standards of proper thinking, does not bring certainty; because it is an applying of a partial judgment, that is the present one, to another partial judgment, that is the absent one, because there is similarity and common things between them. Logicians prove the judgment as comprehensive one time through correlational inference of the opposite (tard al-'aks), and another time by "probing and division (sabr and taqsim)" and both of which do not lead to certainty. However, some Ash'arite and Mu'tazilite theologians, some traditionists (scholars of Hadith) and others have depended on the "analogy of the absent to the present" to prove the existence of the Creator and His attributes.

In this study, we try to analyze the aspects of this analogy and compare it to the analogy of representation, and then, we discuss the significance of the analogy of the absent to the present one for the Ash'arites, the Mu'tazilites, and the Salafists. After that, we refer to the school of the Ahl al-Bayt (peace be on them) and their followers. At the end, we discuss and criticize the cognitive value of the analogy of the absent to the present and its role in the knowing of Almighty Allah and His attributes and actions, in order to know the extent of authority and validity.

Keywords: the analogy of the absent to the present, analogy of representation, assumption, certainty, the knowing of Almighty Allah.

Summary

