# جواهر الصياغة

## في جمع شروح نهج البلاغة

ISBN 978-9922-8695-0-6

٤١٤

ح ٥٩٩ الحسنيّ، نبيل قدوري.

جواهر الصاغة في جمع شروح نهج البلاغة/ نبيل قدوري الحسنيّ الكربلائيّ. - ط١ - كربلاء: مؤسسة علوم نهج البلاغة، ٢٠٢٥.

ج٥ (٣٣٨ ص.)؛ ٢٤ سم.

١. البلاغة العربية.

٢. عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) - الإمام الأول.

رقم الإيداع: ٣٩٢٠ / ٢٠٢٥. أ. العنوان.

المكتبة الوطنية / الفهرسة أثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد ٣٩٢٠ لسنة ٢٠٢٥

**BP193.1 A85 2025**

العتبة الحسينية المقدسة. مؤسسة علوم نهج البلاغة - مؤلف.

جواهر الصاغة في جمع شروح نهج البلاغة : خطبة التوحيد/ الإعداد والإخراج شعبة الشؤون العلمية والفكرية؛ المراجعة والتعليق السيد نبيل الحسني الكربلائي. - الطبعة الأولى. - كربلاء، العراق: العتبة الحسينية المقدسة، مؤسسة علوم نهج البلاغة، ٢٠٢٥ / ١٤٤٧ للهجرة.

مجلد ؛ ٢٤ سم. - (العتبة الحسينية المقدسة ؛ ١٦٧٥)، (مؤسسة علوم نهج البلاغة ؛ ٢٤٢)، (سلسلة دراسات شروح نهج البلاغة ؛ ٤).

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.

تبصرة محتويات:

المجلد ١. المدخل إلى نهج البلاغة - المجلد ٢. دراسة مقدمات شراح نهج البلاغة - المجلد ٣. شرح مقدمة الشريف الرضي - المجلد ٤. حمد الله والثناء عليه ؛ المجلد ٥. التوحيد والصفات الإلهية - المجلد ٦. نشأة الخلق - المجلد ٧. ملائكة السماوات العلا - المجلد ٨. صفة خلق ادم (عليه السلام) - المجلد ٩. سجود الملائكة لآدم (عليه السلام) - المجلد ١٠. اصطفاء الأنبياء (عليهم السلام) والغاية من بعثهم - المجلد ١١. بعثة النبي (صلى الله عليه واله وسلم) - المجلد ١٢. القرآن خليفة النبي (صلى الله عليه وآله) الأكبر في امته - المجلد ١٣. فريضة الحج وآثارها في الإسلام - المجلد ١٤. الفهارس.

١. الشريف الرضي، محمد بن الحسين، ٣٥٩-٤٠٦ للهجرة - نهج البلاغة. ٢. علي بن أبي طالب (عليه السلام) الإمام الأول، ٢٣ قبل الهجرة - ٤٠ للهجرة - حديث. ٣. البلاغة العربية. أ. شرح لـ(عمل): الشريف الرضي، محمد بن الحسين، ٣٥٩-٤٠٦ للهجرة - نهج البلاغة. ب. نهج البلاغة.

تمت الفهرسة قبل النشر في شعبة نظم المعلومات التابعة لقسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة.

٤

# جواهر الصياغة في جمع شروح نهج البلاغة

البيهقي (٥٦٥هـ) الراوندي (٥٧٣هـ) الكيذري (٦٠٠هـ) المعتزلي (٦٥٦هـ)
البحراني (٦٧٩هـ) الخوئي (١٣٢٤هـ) مغنية (١٤٠٠هـ) التستري (١٤١٦هـ)
النقوي (١٤٤٠هـ) ناصر الشيرازي

الخطبة الأولى

الجزء الخامس

## التوحيد وصفات الإلهية

الإعداد والإخراج
شعبة الشؤون العلمية والفكرية

المراجعة العلمية والتعليق
السيد نبيل الحسني الكربلائي

إصدار
مؤسسة علوم نهج البلاغة

جميع الحقوق محفوظة

للعتبة الحسينية المقدسة

الطبعة الأولى

١٤٤٧هـ/ ٢٠٢٥م

العراق: كربلاء المقدسة – العتبة الحسينية المقدسة
مؤسسة علوم نهج البلاغة
www.inahj.org
Email: inahj.org@gmail.com
موبايل: ٠٧٨١٥٠١٦٦٣٣ – ٠٧٧٢٨٢٤٣٦٠٠

# الإهداء

إلى مَن صلّى عليه الله وملائكته في محكم كتابه، فقال:

﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

إلى مَن صلّى عليه الوصيُّ (عليه السلام)، قائلًا:

«اللَّهُمَّ دَاحِيَ الْمَدْحُوَّاتِ وَدَاعِمَ الْمَسْمُوكَاتِ، وَجَابِلَ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا شَقِيِّهَا وَسَعِيدِهَا، اجْعَلْ شَرَائِفَ صَلَوَاتِكَ، وَنَوَامِيَ بَرَكَاتِكَ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ، الْخَاتِمِ لِمَا سَبَقَ وَالْفَاتِحِ لِمَا انْغَلَقَ، وَالْمُعْلِنِ الْحَقَّ بِالْحَقِّ وَالدَّافِعِ جَيْشَاتِ الْأَبَاطِيلِ، وَالدَّامِغِ صَوْلَاتِ الْأَضَالِيلِ، كَمَا حُمِّلَ فَاضْطَلَعَ قَائِمًا بِأَمْرِكَ مُسْتَوْفِزًا فِي مَرْضَاتِكَ، غَيْرَ نَاكِلٍ عَنْ قُدُمٍ وَلَا وَاهٍ فِي عَزْمٍ، وَاعِيًا لِوَحْيِكَ حَافِظًا لِعَهْدِكَ، مَاضِيًا عَلَى نَفَاذِ أَمْرِكَ حَتَّى أَوْرَى قَبَسَ الْقَابِسِ، وَأَضَاءَ الطَّرِيقَ لِلْخَابِطِ، وَهُدِيَتْ بِهِ الْقُلُوبُ بَعْدَ خَوْضَاتِ الْفِتَنِ وَالْآثَامِ، وَأَقَامَ بِمُوضِحَاتِ الْأَعْلَامِ وَنَيِّرَاتِ الْأَحْكَامِ، فَهُوَ أَمِينُكَ الْمَأْمُونُ وَخَازِنُ عِلْمِكَ الْمَخْزُونِ وَشَهِيدُكَ يَوْمَ الدِّينِ وَبَعِيثُكَ بِالْحَقِّ، وَرَسُولُكَ إِلَى الْخَلْقِ.

اللَّهُمَّ افْسَحْ لَهُ مَفْسَحًا فِي ظِلِّكَ، وَاجْزِهِ مُضَاعَفَاتِ الْخَيْرِ مِنْ فَضْلِكَ، اللَّهُمَّ وَأَعْلِ عَلَى بِنَاءِ الْبَانِينَ بِنَاءَهُ، وَأَكْرِمْ لَدَيْكَ مَنْزِلَتَهُ وَأَتْمِمْ لَهُ نُورَهُ، وَاجْزِهِ مِنِ ابْتِعَاثِكَ لَهُ مَقْبُولَ الشَّهَادَةِ، مَرْضِيَّ الْمَقَالَةِ ذَا مَنْطِقٍ عَدْلٍ وَخُطْبَةٍ فَصْلٍ، اللَّهُمَّ اجْمَعْ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ فِي بَرْدِ الْعَيْشِ وَقَرَارِ النِّعْمَةِ، وَمُنَى الشَّهَوَاتِ وَأَهْوَاءِ اللَّذَّاتِ، وَرَخَاءِ الدَّعَةِ، وَمُنْتَهَى الطُّمَأْنِينَةِ وَتُحَفِ الْكَرَامَةِ»[1].

إلى: سيدي ومولاي وجدي أهدي هذا الجهد.

خادمك وولدك نبيل

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٧١، ج١ / ص٢٩٢ بتحقيق أ. د صلاح الفرطوسي.

## المقدّمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

**« الْحَمْدُ لله الَّذِي لَا تُدْرِكُه الشَّوَاهِدُ، ولَا تَحْوِيه الْمَشَاهِدُ،ولَا تَرَاه النَّوَاظِرُ ،ولَا تَحْجُبُه السَّوَاتِرُ»**[1]، **«وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُه ورَسُولُه الصَّفِيُّ، وأَمِينُه الرَّضِيُّ ، أَرْسَلَه بِوُجُوبِ الْحُجَجِ وظُهُورِ الْفَلَجِ وإِيضَاحِ الْمَنْهَجِ ، فَبَلَّغَ الرِّسَالَةَ صَادِعًا بِهَا، وحَمَلَ عَلَى الْمَحَجَّةِ دَالًّا عَلَيْهَا، وأَقَامَ أَعْلَامَ الِاهْتِدَاءِ ومَنَارَ الضِّيَاءِ، وجَعَلَ أَمْرَاسَ الإِسْلَامِ مَتِينَةً ، وعُرَى الإِيمَانِ وَثِيقَةً»**[2]، وأَشْهَدُ أَنَّ أَهْلَ بَيْتِهِ **«هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ وعِمَادُ الْيَقِينِ، إِلَيْهِمْ يَفِيءُ الْغَالِي وبِهِمْ يَلْحَقُ التَّالِي، ولَهُمْ خَصَائِصُ حَقِّ الْوِلَايَةِ، وفِيهِمُ الْوَصِيَّةُ والْوِرَاثَةُ»**[3]، فَصَلَواتُه التّامَّاتُ الزّاكِيَاتُ عَلَيْهِمُ أَجْمَعِيْنَ وَسَلّمَ تَسْلِيمًا كَثِيْرًا.

أمّا بعد:

يختصّ هذا الجزءُ من موسوعة (جواهر الصاغة) بالمبحث الثاني من خطبة التوحيد، والذي خُصِّص لدراسة النصّ الشريف المتعلِّق بـ **(التوحيد والصفات الإلهيّة)**، وذلك وفقًا للمنهج المعتمد والذي مرَّ بيانُه مفصّلًا في الجزء الأول من المقدّمة العلميّة للموسوعة.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ١٨٥، بتحقيق الدكتور الفرطوسي: ج٢ ص١٦٣.

(٢) المصدر نفسه: ج٢ ص ١٦٥ .

(٣) نهج البلاغة الخطبة الثانية، بتحقيق الدكتور الفرطوسي: ج١ ص١٩٠ .

ومن ثَمَّ فقد تناول البحث ما اشتمل عليه النصّ الشريف – مورد الدراسة – من معارف عقديّة استلزمت تقسيمه إلى ثلاثة أقسام؛ فأمّا الأول: فخُصِّصَ للمدخل إلى النصّ الشريف، وقد اشتمل على أربع مسائل، الأولى: سند النصّ: وذلك أنّ بعض المصادر الإسلاميّة نقلت أجزاءً من الخطبة الأولى لما احتوته من مواضيع جمّة؛ ممّا استلزم تتبُّع أسانيدها، والثانية: لمصادر النصّ الشريف، والثالثة: لمقدّمة الشرّاح، والرابعة: لرؤوس الموضوعات التي اشتمل عليها كلاُم الإمام أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام).

أمّا القسم الثاني من الدراسة: فخُصِّصَ لما أورده الشرّاح من بيانٍ وتوضيح لمعارف مبحث (**التوحيد والصفات الإلهيّة**)؛ والذي يبدأ من قوله (عليه السلام): «**أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُه**» وينتهي بقوله: «**ولَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِه**»، وقد اشتمل على سبعة عشر مطلبًا تفرّعت إلى ثلاثة حقول معرفية؛ وهي اللغة والإعراب والشرح.

أمّا القسم الثالث من دراسة النصّ الشريف، فقد تضمّن خاتمة المبحث ونتائج البحث، وبذلك نكون قد تتبّعنا ما تعلّق بالنصّ الشريف – موضع الدراسة – وفق المنهج المعتمد.

فإنْ أصبتُ فذلك مبلغُ علمي ومقدار رزقي من التوفيق ﴿**نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾[1]، والله وليُّ التوفيق، ومنه ومن رسوله (صلّى الله عليه وآله) نسأل المزيد، قال تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ سَيُؤْتِينَا اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى**

(١) يوسف:٧٦.

﴿اللهَّ رَاغِبُونَ﴾[1]، اللَّهم إنّا إليك وإلى رسولك راغبون ولفضلكما ملتمسون؛ ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللهَّ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾[2]، ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[3]؛ فالحمدُ لله على فضله وفضل رسوله(صلّى الله عليه وآله) .

المتشرّف بالخدمتين

العتبة الحسينيّة المقدّسة وكتاب نهج البلاغة

السيّد نبيل الحسنيّ الكربلائيّ

(١) التوبة:٥٩.

(٢) هود:٨٨.

(٣) البقرة:١٢٧.

# المبحث الثاني: التوحيد والصفات الإلهية

قال أمير المؤمنين (عليه وعلى أخيه النبي وبضعته وسبطيه آلاف الصلاة والسلام) في المقطع الثاني من الخطبة الأولى:

**«(أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ، وكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ، وكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.**

**فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، ومَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ، ومَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ، ومَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ، ومَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ[1]، ومَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، ومَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، ومَنْ قَالَ: عَلَامَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ.**

**كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ، مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ، فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ والآلَةِ، بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنْظُورَ[2] إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ، مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ[3] يَسْتَأْنِسُ بِهِ، ولاَ يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ»)[4].**

اشتمل المبحثُ على توطئة وعدد من المطالب والمسائل؛ وهي على النحو الآتي:

---

(١) (ومَنْ جَهِلَه فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، ومَنْ أَشَارَ إِلَيْه فَقَدْ حَدَّه) هكذا وردت في: شرح نهج البلاغة، ابن ميثم البحراني: ج١/ ص١٠٦، وشرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد: ١/ ص٥٧، ومنهاج البراعة، الخوئي: ج١/ ص١٧٠، وبهج الصباغة، التستريّ: ج١/ ص١٥٦، ونهج البلاغة (تحقيق: صبحي الصالح): ص٤٠، ونهج البلاغة (تحقيق: فارس الحسون): ص٢٧، ونفحات الولاية، الشيرازيّ: ج١/ ص٤٩.

(٢) (مَنْظُورٌ) هكذا وردت في: نهج البلاغة (تحقيق: العطار): ص٦٩.

(٣) (سَكَنٌ) هكذا وردت في: نهج البلاغة (تحقيق: العطار): ص٦٩.

(٤) نهج البلاغة، (تحقيق: الفرطوسي): ج١/ ص١٧٤- ١٧٥.

## القسم الأول:

# المدخل إلى النص الشريف

ويتضمن المدخل أربع مسائل، وهي كالآتي:

**المسألة الأولى: سندُ النصِّ الشريف.**

لم أعثر على سند مستقل بالنص الشريف - مورد البحث - وقد مر بيان سند الخطبة الأولى في الجزء الرابع.

**المسألة الثانية: مواردُ النصّ الشريف ومصادره.**

**أولًا ـ المصادر التي سبقت الشريف الرضيّ (رحمه الله):**

روى الشيخ الكلينيّ والشيخ الصدوق (رحمهما الله) بعضًا من النصّ الشريف عن الإمامين الصادق والكاظم (عليهما السلام)، وبيان الإمام الصادق أنّ الخطبة للإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) -كما مرَّ بيانه آنفًا- ولم أعثر على غيرهما بحسب ما توافّر لديّ من مصادر سبقت الشريف الرضيّ.

**ثانيًا ـ المصادر التي عاصرت الشريف الرضيّ (رحمه الله):**

لم أعثر على النصّ في المصادر التي عاصرت الشريف الرضيّ (رحمه الله) بحسب ما توفّر لديّ من مصادر.

**ثالثًا ـ المصادر التي أوردت النصّ بعد وفاة الشريف الرضيّ (رحمه الله).**

١ ـ الاحتجاج، تأليفُ: أبي منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ (ت٥٤٨هـ)[1].

(١)ينظر الاحتجاج: ج١ / ص٢٩٦ .

٢ ـ تفسير القرآن، تصنيف الشيخ محمّد بن عليّ بن محمّد بن عربي الحاتميّ الطائيّ الأندلسيّ الشهير بـ (محيي الدين بن عربي) (ت٦٣٨هـ)، وقد أورد من النصّ قولَهُ (عليه الصلاة والسلام):

**«كَمالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّها غَيْرُ الموصُوْفِ، وشَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوْفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ»**[١].

٣ ـ نهج الإيمان، تأليف: الشيخ زين الدين عليّ بن يوسف ابن جبر (المتوفّى في القرن السابع الهجريّ)، وقد أورده من قولهِ (عليه السلام): «**أَوَّلُ الدِّيْنِ مَعرِفَتُهُ**» إلى قوله: «**مُتَوَحِّدٌ إِذْ لا سَكَنَ يَسْتأَنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ**»[٢].

٤ ـ نهج الحقّ وكشف الصدق، تأليف: الشيخ الحسن بن يوسف بن المطهّر الحليّ (ت٧٢٦هـ)[٣].

٥ ـ الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تأليف: يحيى بن حمزة ابن عليّ بن إبراهيم، الحسينيّ العلويّ الطالبيّ الملقّب بـ(المؤيد بالله) (المتوفّى: ٧٤٥ هـ)[٤].

٦ ـ حقائق الإيمان، تأليف: زين الدين بن عليّ بن أحمد العامليّ (ت: ٩٦٥هـ)[٥].



(١) تفسير ابن عربي: ج٢ / ص٤٣٨ .
(٢) نهج الإيمان: ص٣٦٨.
(٣) ينظر نهج الحقّ وكشف الصدق: ص٦٥.
(٤) ينظر الطراز لأسرار البلاغة: ج٢ / ص١٣٣.
(٥) ينظر حقائق الإيمان: ص١٧٥ .

**المسألة الثالثة: مقدّمة الشرّاح للنصّ:**

تناول بعضُ الشرّاح النصّ الشريف -موضع البحث- بمقدّمة، وقد أوردها كلٌّ من:

**أوّلًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «قبل أن نُفسِّر الجُملَ في هذا المقطع نُمهّد بكلمةٍ سريعة عن صفاته تعالى؛ كمقدّمة للتفهّم والتدبّر. لا يختلف اثنان من المسلمين في أنّ اللَّه سبحانه يُوصف بكلّ ما وصَفَ به نفسَهُ في كتابه العزيز، وأنّ عظمته في الكمال والجلال كما هي لا يحدّها وَصْفٌ، ولا يُدركها عقلٌ، وأنّها أزليّة أبديّة تمامًا كذاته القُدسيّة.. وإنّما الكلامُ والخلافُ في أنّ الصفات العليا بأيٍّ معنىً تُنسب إليه تعالى وتُطلق عليه؟ هل تُنسب إليه - جلَّت عظمته - على أنّها شيءٌ غير الذات، وزائدةٌ على كُنهها وحقيقتها تمامًا كما هي الحال في وصف الإنسان بالعلم؟ فإنّ حقيقةَ الإنسان حيوانٌ ناطق، وحقيقةَ العلم الكشفُ عن الواقع، فإذا وصفنا الإنسان بالعلم فقد وصفناه -بما هو- زائد وخارج عن ذاته وطبيعته، وإلّا كان الإنسان بما هو عالمًا من غير كسب واستفادة وبحث ودرس، وهذا خلاف الحِسّ والوجدان - هل وُصِفَ اللهُ بالعلم وغيره كذلك؟ وعلى هذه الحال، أو أنّ اللَّه يوُصف بالعلم والقدرة بمقتضى ذاته وحقيقته، لا بشيء زائد عنها، تمامًا كوصف الإنسان بالإنسانيّة، والشجر بالشجرية -مثلًا-؟

قال الأشاعرة: كلّ صفاته تعالى غير ذاته وزائدة عليها؛ ومعنى هذا أنّ ذاته بما هي لا تقتضي العلم والقدرة ونحوهما من الكمال تمامًا كما أنّ ذات

الإنسان لا تقتضي العلم. وقد تخطّوا بذلك حدود التوحيد؛ حيث يلزمهم القول بتعدُّد القديم، كما تخطّوا حدود العدل في قولهم بالجبر.. وما لَنَا ولهم فلندعهم وشأنهم.

وذهب أهل العدل والتوحيد إلى أنّه لا صفات لذات اللَّه تزيد على ذاته، وأنّ وصفه بالعلم والقدرة تمامًا كوصف الإنسان بالإنسانيّة، والشجر بالشجريّة؛ لأن ذاته تعالى بما هي وبطبعها وحقيقتها تقتضي العلم والقدرة، بل هي عين العلم والقدرة كما أنّ الإنسانيّة عينُ الإنسان، لأنّ كمالَهُ تعالى ذاتيّ لا كسبيّ، ومطلق غير مقيّد بشيء دون شيء، وجهة دون جهة، وأنّه بموجب هذا الكمال الذاتيّ المطلق غنيٌّ عن كلّ شيء يزيد على ذاته وكنهه.. ولماذا الزيادة وما هو الداعي إليها ما دامت الذات القدسيّة كاملة بنفسها من كلّ الجهات، وهل نحتاج إلى الزائد لنُكمل به الكامل، ونتُمّم التامّ؟! وعلى هذا إذا أُطلقت صفات الكمال عليه تعالى كالعالم والقادر فيجب أنْ يُراد بها نفس الذات القدسيّة التي تقتضي القدرة والعلم، بل هي عين العلم والقدرة، تمامًا كما يُراد من كلمة (اللَّه). وكلّ وصفٍ جاء في القرآن الكريم، وعلى ألسنة الراسخين في العلم فإنّ المراد هذا المعنى بالخصوص..، أمّا الصفات المنفيّة عن ذاته تعالى في كلام الإمام (عليه السلام) فهي الأحوال الخارجة عن الذات والزائدة عليها، وتعرّض لها بسببٍ من الأسباب، تُنفى هذه عنه لأنّها من صفات المخلوقين دون الخالق.

وتسأل: كيف نتصور وحدة الذات مع تعدّد الصفات؟ وهل هذا إلّا كقول مَن قال: الأب والابن وروح القدس إلهٌ واحد؟

وأجاب البعض بأنّ الصفات بالنسبة إليه تعالى مُتعدِّدة مفهومًا متّحدة مصداقًا.

وهذا الجواب -كما نرى- لا يحلّ الإشكال؛ لأنّ صِدق المفاهيم العديدة على شيءٍ واحد يستدعي أن تكون به حيثيّات عديدة، فيُقال: هو عالم لصِدق مفهوم العلم عليه، وقادر لصِدق مفهوم القدرة.. واللَّه واحد من كلّ وجهٍ لا حيثيّات له وجهات.. أجل، يُقال: هو علم لأنّ العلم ذاتيّ له، وهو عالم لأنّه يعلم كلّ شيء، ولكن الجهة هنا واحدة، وهي العلم. والأولى في الجواب: أنّه لا مصداقَ ولا مفاهيمَ، ولا حيثيّات وجهات.. لا شيء على الإطلاق إلّا واجب الوجود الكامل المطلق من كلّ وجه، وأنّ التعدّد إنّما هو في أنواع الكمال وأقسامه، لا في ذات الكامل المطلق الذي هو المبدأ الأول لكلّ كمال..، وبتعبيرٍ ثانٍ: كما أنّ تعدّد المخلوقات لا يتنافى مع وحدة الخالق كذلك تعدّد الكمالات لا يتنافى مع وحدة مبدئها ومصدرها»[1].

**ثانيًا. النقويّ:**

قال (رحمه الله): «اعلم أنّه [عليه السلام] جعل أساس الدّين المعرفة باللَّه وكتبه ورسله؛ إذ بمعرفة اللَّه تعالى تُعرَف الأنبياء، وبمعرفتهم تُعرف الأحكام، فأصل المعرفة باللَّه تعالى، ثمّ فرّع على هذا الأصل فروعًا أربعة:

الأوّل: التصديق باللَّه تعالى؛ لأنّ التّصديق لا يُعقل بدون المعرفة.

الثاني: التوحيد؛ فإنّه متفرِّع على التصديق المتفرِّع على المعرفة.

الثالث: الإخلاص له تعالى المتفرِّع وجوده على التوحيد المتفرِّع على التّصديق المتفرِّع على المعرفة.

(١) في ظلال نهج البلاغة: ج١ ص٢٢ .

الرابع: نفي الصفات المتفرِّع على الإخلاص المتفرِّع على التصديق المتفرّع على المعرفة، فثبت أنّ كلّ ذلك لا يتحقّق بدون المعرفة؛ لابتناء الكلّ عليها، ولهذه الجهة قال (عليه السلام): (**أوّل الدّينِ مَعْرفتُه**)»[1].

**ثالثًا ـ السيّد نبيل الحسنيّ:**

إنّ النصّ الشريف ينقسم إلى قسمين؛ **الأوّل**: حول الدين ومراتبه؛ أي: قوله (عليه السلام): «**أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِه، وكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِه تَوْحِيدُهُ**».

**والثاني**: حول التوحيد والصفات؛ أي من قوله (عليه السلام):

«**وكَمَالُ تَوْحِيدِه الإِخْلَاصُ لَهُ**» إلى قوله: «**مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِه ولَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ**».

فأميرُ المؤمنين (عليه السلام) يبتدئ حديثه عن الدين والسبيل إلى بلوغ الإنسان صفة التدين وأن يكون متديِّنًا، وذلك عبر مراتب ثلاثة؛ وهي:

**١ـ معرفة الله.**

فهي أول مرتبة من مراتب الدين.

**٢ـ التصديق بالله.**

وهنا المرتبة الثانية من مراتب الدين؛ أي التصديق بالله تعالى، فتصديقه هو كمال المعرفة به عزّ وجلّ.

**٣ـ توحيد الله.**

(١) مفتاح السعادة: ج١ / ص٦٢.

وهي المرتبة الثالثة من مراتب الدين؛ وذلك أنّ التوحيد هو كمال التصديق بالله تعالى.

ثمّ ينتقل بالمتلقّي إلى بيان التوحيد عبر الصفات.

لكن هذه المراتب الثلاثة تطرح جملةً من الأسئلة في البحث؛ وهي:

١ـ ما الدين؟

٢ـ ما المعرفة؟

٣ـ ما التصديق؟

٤ـ ما التوحيد؟

هذا ما نحاول الإجابة عليه عبر مطالب البحث.

**المسألة الرابعة: رؤوس الموضوعات في النصّ الشريف.**

اشتمل النصّ الشريف على مجموعة من رؤوس الموضوعات التي تفتح آفاقًا واسعة للبحث والدراسة؛ وهي على النحو الآتي:

**١ـ** الدين.

**٢ـ** المعرفة.

**٣ـ** التصديق.

**٤ـ** التوحيد.

**٤ـ** الإخلاص.

**٥ـ** الصفات.

**٦ـ** الإلهيّات.

## القسم الثاني:

# مطالب النص الشريف وحقوله المعرفيّة

اشتمل النصُّ الشريف على جملةٍ من المطالب المتضمّنة لعددٍ من الحقول المعرفيّة، وهي على النحو الآتي:

**المطلب الأول: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ».**

اشتمل اللفظُ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة كاللغة والإعراب والشرح؛ وهي على النحو الآتي:

**المسألة الأولى: المعنى اللغويّ.**

**أولًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «فإنّ (الأول) هو ابتداء الشيء[1]، وهو أفعل من (الأول)، وهو الرجوع، يستوي فيه المذكر والمؤنث إذا لم يكن فيه الألف واللام، وإذا كانا فيه قيل للمؤنث: (الأولى).

و (الدِّينِ) الطاعة[2] لغة، والإسلام والله عرفًا، ولا تنافيَ بينهما؛ لأنَّ الله [قد] أمر العقلاء أن ينظروا في الدليل ليعرفوا الله، فمن عرفه فقد أطاعه، وأمر أيضًا بالإيمان به والتصديق له، فمن آمن به وصدّقه فقد أطاعه، وأمر أن لا يُشركوا به شيئًا ويُوحدوه، فمن وحّده فقد أطاعه، وأمر أن يُخلصوا له في العبادة ولا يُخلطوها بالنفاق والرياء والسمعة، فمن أخلص لله فقد أطاعه،

(١) ينظر تهذيب اللغة: ج١٥/ ص ٣٢٨، مادّة (أول).

(٢) ينظر: العين، الفراهيدي: ج٨/ ص٧٣، مادّة (دين). جمهرة اللغة، أبو بكر الأزديّ: ٢/ ص٦٨٨، مادّة (دين).

فهذه بعينها هي الملة والإسلام.

و(العرف: ضد النكر)[1] والعلم، والمعرفة والعلم أخَوان[2] وكلاهما ما يقتضي سكون النفس»[3].

**ثانيًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «الدين في أصل اللغة يُطلق على معانٍ؛ منها العادة، ومنها الإذلال؛ يُقال: دانه أي أذلّه وملّكه، ومنه بيت الحماسة:

..... **[نِ] دِنَّاهُمْ كَمَا دَانُوا**[4].

ومنها المجازاة كقوله تعالى: ﴿**أَإِنَّا لَمَدِينُونَ**﴾[5]، أي مجزيّون، والمثل المشهور: (كما تَدين تُدان)[6]، ومنها الطَّاعة؛ يُقال: دان له أي أطاعه [7] كقول عمرو بن كلثوم:

..... **عَصَينا المَلْكَ فينا أنْ تَدينَا**[8]

ويُطلق في العرف الشرعيّ على الشرائع الصادرة بواسطة الرسل (عليهم السلام)[9].

(١) ينظر الصحاح، الجوهريّ: ج ٤/ ص ١٤٠٠، مادّة (عرف).
(٢) ينظر جمهرة اللغة: ج ٢/ ص ٧٦٦، مادّة (عرف).
(٣) منهاج البراعة: ج١/ ص ٤٣.
(٤) البيت في شرح ديوان الحماسة للمرزوقي (ت ٤٢١هـ) وهو شهل بن شيبان الزمانيّ، وصدره هو: وَ لَمْ يَبْقَ سِوَى العُدْوَا . (ينظر شرح ديوان الحماسة: ص٢٩).
(٥) الصافات، من الآية: ٥٣.
(٦) ينظر جمهرة الأمثال: ٢/ ١٦٨، دار الفكر بيروت.
(٧) ينظر العين: ج٨/ ٧٣، مادّة (دين). جمهرة اللغة: ج ٢/ ص ٦٨٨، مادّة (دين).
(٨) جمهرة أشعار العرب ١/ ٢٨١ أبو زيد القرشي (ت١٧٠)، وصدره هو: وَأَيّامٍ لَنَا غُرٍ طِوالٍ.
(٩) شرح نهج البلاغة: ١/ ١٠٨.

**ثالثًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «(الأوّل) ذهب جمهور البصريّين إلى أنّه على وزن أفعل مهموز الوسط، فقُلبت الهمزة الثانية واوًا ثمّ أُدغمت، وعن الجوهريّ أنّه يدلّ عليه قولهم: هذا أوّل منك، والجمع الأوائل والأوالي على القلب[1]، وذهب الكوفيّون وطائفة من البصريّين إلى أنّ أصله ووئل على وزن فوعل، قُلبت الواو الأولى همزة[2].

إذا علمت ذلك فمعنى (الأوّل) في اللّغة ابتداء الشيء، ثمّ قد يكون له ثانٍ، وقد لا يكون، كما يقول: هذا أول ما اكتسبته، فقد يكسب بعده شيئًا، وقد لا يكسب، واستدلّ الزجّاج عليه بقوله تعالى حكاية عن الكفار المنكرين للبعث: ﴿**إِنْ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَى**﴾[3]. فعبّر بـ(الأولى) وليس لهم غيرها.

و(الدّين) الطاعة والانقياد والعبادة والإسلام، قال سبحانه: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ**﴾[4].

وتقول: دنت دينًا؛ أي: أسلمت، ودان الرجل إذا أطاع، قال الطريحيّ: (الدّين هو وضع إلهيّ لأُولي الألباب يتناول الأصول والفروع)[5]، (والمعرفة) العلم[6]، وقيل: هي (إدراك البسائط والجزئيّات، والعلم إدراك المركّبات والكلّيات، ومن ثمّ يُقال: عرفتُ الله، ولا يُقال: علمْتُه، وقيل:

(١) ينظر الصحاح الجوهريّ: ج٥/ ص١٨٣٨ مادّة (وأل).
(٢) ينظر لسان العرب: ج١١/ ٧١٧، مادّة (أول).
(٣) الدخان، من الآية: ٣٥.
(٤) آل عمران، من الآية: ١٩.
(٥) مجمع البحرين: ج ٦/ ٢٥١، مادّة (دين).
(٦) ينظر: جمهرة اللغة: ج ٢/ ٧٦٦، مادّة (عرف).

هي عبارة عن الإدراك التصوّريّ، والعلم عبارة عن الإدراك التصديقيّ...، وقيل: هي إدراك الشيء ثانيًا بعد توسّط نسيانه، فلذلك يُسمّى الحقّ سبحانه بـ(العالم) دون العارف، قيل: وهذا أشهر الأقوال في تعريف المعرفة)[1].

أقول: وعلى هذا فاستعمال المعرفة في المقام نظرًا إلى سبق إدراك ذاته سبحانه في عالم الذرّ، أو عند أخذ الميثاق من العقول المجرّدة، فافهم؛ (والتوحيد) جَعْلُ الشيء واحدًا؛ أي: الحكم بوحدانيته، وقد يُطلق على التفريق بين شيئين بعد الاتصال، وعلى الإتيان بالفعل الواحد منفردًا، وفي الاصطلاح: إثبات ذات الله بوحدانيّته، ووحدانيّته، بمعنى: أنّه لا ثانيَ له في الوجود، وبمعنى: أنّه لا كثرة فيه مطلقًا لا في عين الذات، لانتفاء التركيب والأجزاء، ولا في مرتبة الذات لانتفاء زيادة الوجود، ولا بعد مرتبة الذات لانتفاء زيادة الصفات، وقد يُقصد بها معنى: أنّه لم يَفُتْه شيءٌ من كماله، بل كلّ ما ينبغي له فهو له بالذات والفعل»[2].

**رابعًا: مغنية:**

قال: «لكلمة **أوّل** معنيان: أحدهما: أن يُراد بها مجرد العدد؛ مثل: أول، ثان، فتكون مصروفة، ثانيهما: أن يراد بها الوصف؛ أي: أسبق، فتكون من أفعال التفضيل، وتُمنع من الصرف للصفة ووزن الفعل»[3].

(١) معجم الفروق اللغويّة: ص ٥٠٢.
(٢) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣١٧-٣١٨.
(٣) في ظلال نهج البلاغة: ج١ / ص٢٠.

**خامسًا: النقويّ:**

قال (رحمه الله): «كلمة (**أوّل**): يُطلق في الاصطلاح على معانٍ متعدِّدة: منها المتقدِّم بالزمان؛ كقولك: (زيد أوّل ثمّ عمرو)، منها المتقدِّم بالرّئاسة نحو: الأمير ثمّ الوزير، منها المتقدِّم بالوضع والنسبة؛ كقولك للمسافر إلى العراق مثلا: (كربلاء ثمّ النجف).

ومنها المتقدِّم بالنظام الصناعيّ كما يُقال؛ (الأساس ثمّ البناء)، وإذا استُعمل ظرفًا فيُبنى على الضمّ نحو: (جئتُك أوّل وإلَّا فلا) نحو: أوّلًا وآخِرًا، والمراد منه في المقام يمكن أنْ يكون كلّ واحدة منها وإن كان الأخير أنسب.

الدِين: أيضًا في الاصطلاح يُطلق على معانٍ وقيل في اللُّغة أيضًا، والحقّ هو الأوّل.

**الأوّل**: الطاعة، ومنه قوله تعالى: ﴿**ولَهُ الدِّينُ واصِبًا**﴾[1] وقوله: ﴿**ولا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ**﴾[2].

**الثاني**: الجزاء، وعليه يُحمل قوله تعالى: ﴿**مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾[3].

وعليه قول الشاعر[4]:

**دِيْن هَذَا الْقَلْبِ مِنْ نُعْمٍ بِسَقَامٍ لَيْسَ كَالسُّقْمِ**

**الثالث**: بمعنى التوحيد، كقوله تعالى: ﴿**أَلا لله الدِّينُ الْخالِصُ**﴾[5].

(١) النحل، من الآية:٥٢.
(٢) التوبة، من الآية: ٢٩.
(٣) الحمد:٣.
(٤) لسان العرب، ابن منظور: ج١٣/ ص١٦٩.
(٥) الزمر:٣.

**الرابع**: القسطاس المستقيم، كقوله: ﴿**زِنُوا بِالْقِسْطاسِ الْمُسْتَقِيمِ**﴾[1]، فإنّ المقصود منه الدِّين.

**الخامس**: الحُكم، كقوله: ﴿**الزَّانِيَةُ والزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما**﴾[2]، أي في حكم اللَّه.

**السادس**: الذلّة، عليها يُحمل قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَها..**﴾[3].

**السابع**: العادة والشأن، كقول العرب: هذا ديني ودين آبائي.

وأيضًا كقول الشاعر[4]:

**تَقُولُ إِذَا دَرَأْتُ لَهَا وَضِينِي ... أَهَذَا دِينُهُ أَبَدًا وَدِينِي؟**

**الثامن**: الانقياد لمجموع الأحكام الشرعيّة أصولها وفروعها؛ كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ**﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وهُوَ مُحْسِنٌ**﴾[6]، وقوله: ﴿**لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ**﴾[7]، وقوله: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾[8] وقوله: ﴿**أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ**﴾[9]، وأمثال

(١) الإسراء: ٣٥.
(٢) النور، من الآية: ٢.
(٣) الواقعة، من الآية: ٨٦-٨٧.
(٤) ينظر طبقات فحول الشعراء، ابن سلّام الجمحيّ: ١/ ٢٧٣، كتاب الألفاظ، ابن السكيت: ١/ ٤٥٩.
(٥) آل عمران، من الآية:١٩.
(٦) النساء، من الآية: ١٢٥.
(٧) البقرة، من الآية:٢٥٦.
(٨) آل عمران، من الآية:٨٥.
(٩) آل عمران، من الآية:٨٣.

ذلك من الآيات الدالّة على أنّ الدِّين عبارة عن مجموع أحكام الإسلام.

و(**الدّين**): وإنْ يمكن حَمله في العبارة على كلِّ واحدٍ من هذه المعاني إلَّا أنّ الأخير أنسب وأكمل كما لا يخفى.

و(**المعرفة**): غير العلم؛ لأنّها مسبوقة بالذهول والنسيان، والعلم ليس كذلك؛ ولهذا لا يُقال: اللَّه تعالى عارف، ويُقال له: عالم، وفي هذا التعبير منه إشارة إلى سَبْق الميثاق في عالم الذرّ كما قال اللَّه تعالى حكايةً عنه: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ**﴾[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ**﴾[2]»[3].

**المسألة الثانية: الإعراب.**

**أولًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «لَفْظُ (**الأوّل**) له استعمالان، أحدهما: أن يكون اسمًا مجرّدًا عن الوصفيّة فيكون منصرفًا، ومنه قولهم: (ما لَهُ أوّل ولا آخر)، قال أبو حيّان في الارتشاف: في محفوظي إنّ هذا يُؤنّث بالتّاء ويُصرف أيضًا فيُقال: أوّلة وآخرة، الثاني: أن يكون صفةً؛ أي: أفعل تفضيل بمعنى الأسبق فيعُطى حكم غيره من صيغ أفعل التفضيل؛ من منع الصرف، وعدم تأنيثه بالتاء، وذكر (مِن) التفضيليّة بعده[4]، يُقال: (هذا أوّل من هذين)، و(لقيتُه عامًا أوّل) بنصب أوّل ممنوع الصرف، على أنّه صفةٌ للمنصوب»[5].

(١) الأعراف، من الآية:١٧٢.

(٢) الروم، من الآية:٣٠.

(٣) مفتاح السعادة، النقوي: ج١ / ص٦١ - ٦٢

(٤) ينظر ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان أثير الدين الأندلسي، ج ٥/ ص ٢٣٣٣- ٢٣٣٤.

(٥) منهاج البراعة، حبيب الله الخوئي: ج١/ ص٣١٩ .

**ثانيًا: زهير غازي:**

«(**أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ**): جملة اسميّة تامّة من المبتدأ والخبر»[1].

**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح.**

**أولًا: البيهقيّ:**

قال: «قوله [عليه السلام]: (**أَوَّلُ الدِّين مَعْرِفَتُهُ**)، معناه أوّل أمور الدين المقصودة في نفسها معرفة اللّه تعالى، ولم يُرد أنّ المعرفة يُبتدأ به في الدين، ولكن هذه هي المقصودة، ولا يُتوصّل إليها إلّا بالنظر. فعدَّهُ العلماءُ أوّل الواجبات؛ من حيث إنّه لا طريق إلى المقصود إلّا به»[2].



**ثانيًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «ثمّ قال (عليه السلام): (**أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ**) إلى قوله [عليه السلام]: (**وَلاَ يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ**) جعل [عليه السلام] الدين على أربعة أصول: معرفة الله، والإيمان به، وتوحيده، والإخلاص له، ثمّ جعل تمام الإخلاص نفي صفات المخلوقين عنه، وجعل تمام توحيده الإخلاص، وجعل تمام الإيمان به التوحيد، وجعل تمام معرفته الإيمان.

ثمّ استدلّ على صحّة ما هو تمام الفصل الرابع بأن قال[3]: إنّ في الشاهد لا يلتبس فعل لفاعله ولا يشتبه فاعل بفعله، فكذلك الخَالِقُ والخلق لا تجري صفات الخلق على خالقهم؛ إذ لا مشابهة ولا مماثلة ولا مناسبة بينهما.

---

(١) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه: ج١/ ص ٦٥.
(٢) معارج نهج البلاغة، البيهقي: ص٤٧.
(٣) القول للروانديّ وليس للإمام (عليه السلام).

واكتفى بالاستدلال على ما ذكره أخيرًا من إيراده على ما سواه، إذ هو يرجع قهقرى صحة الأصول الأربعة من آخرها إلى أوّلها، فليتفكّر البلغاءُ في ذلك يطّلعوا في فصاحة ما وراها مرتقىً لبليغ..»[1].

**ثالثًا: الكيذريّ:**

قال (رحمه الله) : «يعني أوّل أمور الدين المقصودة في نفسها، وعند العلماء النظر أوّل واجب؛ لأنّه الوِصلةُ إليها؛ و(التصديق به) قيل: هو أن يُصوّر هويّته ويُصوّر معنى اسمه تعالى تصوّرًا بحسب الذات»[2] .

**رابعًا: المعتزليّ:**

قال: «إنَّما قال (عليه السلام): (**أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ**)، لأَنَّ التقليد باطل، وأَوَّل الواجبات الدينيّة المعرفة، ويمكن أن يقول قائل: ألستم تقولون في علم الكلام: أَوَّل الواجبات النظر في طريق معرفة الله تعالى، وتارة تقولون: القصد إلى النظر، فهل يمكن الجمع بين هذا وبين كلامه (عليه السلام)؟! وجوابه: إنّ النظر والقصد إلى النظر إنّما وَجَبا بالعرض لا بالذات؛ لأنَّهما وصلةٌ إلى المعرفة، والمعرفة هي المقصود بالوجوب، وأمير المؤمنين (عليه السلام) أراد أول واجب مقصود بذاته من الدين معرفة البارئ سبحانه، فلا تناقض بين كلامه وبين آراء المتكلمين»[3].

ثمّ قال الراوندي: (الأَوَّل) على وزن (أفعل) يستوي فيه المذكر والمؤنث،

(١) منهاج البراعة: ج١/ ص ٤٣.
(٢) حدائق الحقائق: ١/ ١٢٠ - ١٢١.
(٣) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ٧٣.

إذا لم يكن فيه الألف واللام، فإذا كانا فيه قيل للمؤنث (الأُولى)[1].

«وهذا غير صحيح؛ لأنّه يُقال: كلّمت فضلاهن، وليس فيه ألف ولام، وكان ينبغي أن يقول إذا كان مُنكّرًا مصحوبًا بـ(مِن) استوى المذكر والمؤنث في لفظ (أفعل)، تقول: زيد أفضل من عمرو، وهند أحسن من دعد»[2].

**خامسًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «لمّا كان الدينُ في اللّغة الطاعة كما سبق وفي العرف الشرعيّ هو الشريعة الصادرة بواسطة الرسل (عليهم السلام)، وكان اتّباع الشريعة طاعةَ مخصوصٍ، كان ذلك تخصيصًا من الشارع للعامّ بأحد مسمّياته، ولكثرة استعماله فيه صار حقيقة دون سائر المسمّيات؛ لأنّه المتبادر إلى الفهم حال إطلاق لفظة (الدين)، واعلم أنّ معرفة الصانع سبحانه على مراتب؛ فأُولاها وأدناها: أن يعرف العبد أنّ للعالم صانعًا، الثانية: أن يُصدّق بوجوده، الثالثة: أن يترقّى بجذب العناية الإلهيّة إلى توحيده وتنزيهه عن الشركاء، الرابعة: مرتبة الإخلاص له، الخامسة: نفي الصفات التي تعتبرها الأذهان له عنه، وهي غاية العرفان ومنتهى قوّة الإنسان، وكلّ مرتبةٍ من المراتب الأربع الأولى مُبدئة لما بعدها من المراتب، وكلٌّ من الأربع الأخيرة كمال لما قبلها، ثمّ إنّ المرتبتين الأُوليين مركوزتان في الفِطَر الإنسانيّة، بل فيما هو أعمّ منها وهي الفِطَر الحيوانيّة، ولذلك فإنّ الأنبياء (عليهم السلام) لم يدعوا الخلق إلى تحصيل هذا القدر من المعرفة، وأيضًا فلو كان حصول هذا القدر من المعرفة

(١) ينظر: منهاج البراعة: ج١/ ص٤٣.
(٢) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص٧٨.

متوقِّفًا على دعوة الأنبياء وصدقهم مع أنّ صدقَهم مبنيٌّ على معرفة أنّ هاهنا صانعًا للخلق أرسلهم، لَلزِم الدَّورُ، وإنّما كانت أوّل مرتبة دعوا إليها من المعرفة هي توحيد الصانع ونفي الكثرة عنه، المشتمل عليها أوّل كلمة نطق بها الداعي إلى الله وهي قولنا: (لا إله إلَّا الله)، فقال (صلّى الله عليه وآله):

**(مَنْ قالَ لا إلهَ إلَّا اللهُ خالِصًا مُخْلِصًا دَخَلَ الجنَّةَ)**[1]، ثمّ استعدّت أذهان الخلق بما نطقت به من التوحيد الظاهر نبّههم على أنّ فيها قوّة إعداد لتوحيد أعلى وأخفى من الأوّل فقال (صلَّى الله عليه وآله):

**(مَنْ قالَ لا إلهَ إلَّا اللهُ خالِصًا مُخْلِصًا دَخَلَ الجنَّةَ)**، وذلك إشارة إلى حذف كلّ قيد من درجة الاعتبار مع الوحدة المطلقة؛ إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه يُحتمل أن يكون مراده بالمعرفة المرتبة الأولى من مراتب المعرفة، وحينئذٍ يكون معنى قوله: **(أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُه)** ظاهرًا فإنّ ذلك القدر أوّل متحصّل في النفس من الدين الحقّ، ويُحتمل أن يكون مراده المعرفة التامّة التي هي غاية العارف ونهاية مراتب السلوك، وحينئذٍ يكون المراد من كونها أوّل الدين هو أوليّتها في العقل وهو إشارة إلى كونها علَّةً غائيّة؛ إذ العلَّة الغائيّة متقدّمة في العقل على ما هي علَّة له، وإن تأخّرت في الوجود، وبيان ذلك أنّ المعرفة التامّة التي هي غايةُ سَعْي العارف غير حاصلةٍ في مبدأ الأمر، بل يحتاج في كمال ما حصل له من مراتب المعرفة وتحصيل المعرفة التامّة إلى الرياضة بالزهد والعبادة، وتلقّي الأوامر الإلهيّة بالقبول التي هي سبب إتمام الدين، فيستعدّ أوّلًا بسببها للتصديق بوجوده يقينًا، ثمّ لتوحيده، ثمّ للإخلاص له، ثمّ لنفي كلّ ما عداه عنه، فيغرق في تيّار بحار

(١) ورد باختلاف بسيط في: مسند أبي داود الطيالسّي، (ت: ٢٠٤هـ)، ج١/ ص ٣٥٦؛ مسند الحميديّ، أبو بكر عبد الله: ج١/ ص ٣٦٢، مسند أحمد بن حنبل: ج ٤٥/ ص ٤٨٣.

العظمة، وكلّ مرتبة أدركها فهي كمال لما قبلها إلى أن تتمّ المعرفة المطلوبة له بحسب ما في وِسعه، وبكمال المعرفة يتمّ الدين وينتهي السفر إلى الله»[1].

**سادسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «اعلم أنّ هذه الفقرة من الخطبة مع وجازتها متضمّنة لأكثر العلوم الإلهيّة ببراهينها الساطعة، ولذلك تحيّر في إدراك معناها أُولو الأفهام، وعجزت عن الوصول إلى مغزاها العقولُ والأوهام، ولا بأس بالإشارة إلى نُبَذٍ من كنوز أسرارها، وأنموذج من رموز أنوارها، ثمّ نُتبعها بما ذكره بعضُ الأعلام في تفسير المقام، فنقول:

قوله (عليه السلام): (**أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ**)، يعني ابتداء الطاعة والعبادة معرفة الله سبحانه؛ إذ الطاعة والعبادةُ - أي كون العبد عبدًا - فَرْعُ معرفة المطاع والمعبود، فما لم يُعرف لا يمكن إطاعته، ولذلك فإنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) بعد ما سأل عنه حَبْرٌ بقوله: هل رأيتَ ربَّك حين عبدته؟ أجاب بقوله:

(**وَيلَكَ ما أعبُدُ ربًّا لَمْ أَرَه**)، قال: وكيف رأيته؟ قال: (**وَيلَكَ لا تُدرِكُهُ العُيونُ في مُشَاهَدَةِ الأَبْصَارِ، ولكِنْ رَأَتْهُ القُلُوبُ بِحَقائِقِ الإيْمانِ**)، رواه في (الكافي، [الكلينيّ] بإسناده عن أبي عبد الله (عليه السلام)[2]، ورواه السّيد (قدس سره) أيضًا في المتن باختلاف، وهو المختار المائة والثامن والسبعون»[3][4].

(١) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١١٩-١٢٠.
(٢) ينظر الكافي، الكلينيّ: ج١/ ص ٩٨.
(٣) نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح: ص ٢٥٨.
(٤) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣١٩.

**سابعًا: التستريّ:**

قال (رحمه الله): «**(أَوَّلُ الدِّينِ)** أي: أوّل ما يجب أن يُتديّن به.

**(مَعْرِفَتُهُ)** أي: بالقلب والجنان، قال الرضا (عليه السلام) في علل رواها عنه الفضل ابن شاذان:

(فإن قال قائل: فما أوّل الفرائض؟ قيل: «**الإقرار بالله وبرسوله وحجّته وبما جاء من عند الله**»، فإن قال قائل: لِمَ أُمر الخلق بالإقرار بالله وبرسوله وحجّته وبما جاء من عند الله؟ قيل: «**لعلَلٍ كثيرة؛ منها: إنّ مَن لم يقرّ بالله لم يتجنّب معاصيه، ولم ينتَهِ عن ارتكاب الكبائر، ولم يراقب أحدًا فيما يشتهي ويستلذّ من الفساد والظلم، وإذا فعل الناس هذه الأشياء، وارتكب كلّ إنسان ما يشتهي ويهواه، من غير مراقبة لأحد، كان في ذلك فساد الخلق أجمعين، ووُثوب بعضهم على بعض، فغصبوا الفروج والأموال، وأباحوا الدماء والسبي، وقتل بعضُهم بعضًا من غير حقّ ولا جُرم، فيكون في ذلك خراب الدّنيا، وهلاك الخلق، وفساد الحرث والنسل**»[1][2].

**ثامنًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «**(أوّلُ الدِّيْنِ مَعرِفتُهُ)**، لكلمة (الدين) معانٍ، والمراد بها هنا: الطاعة والانقياد للَّه تعالى في أمره ونهيه، ومن البداهة أنّ الانقياد يتوقّف على معرفة القائد، والطاعة على معرفة من يُطاع، ومن أجل هذا كان العلم باللَّه أشرف العلوم؛ لعظمة (المعلوم) من جهة، ولأنّ العلمَ بوجوده تعالى وبأمره

(١) علل الشرائع: ج١/ ص٢٥٢ ح٩؛ عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ج٢/ ص١٠٧ ح١.
(٢) بهج الصباغة: ج١/ ص ١٥٥.

ونهيه هو في جوهره علمٌ بمبدأ الإنسان ومصيره، وبما لَهُ وعليه، وأوضحنا ذلك في كتاب (فلسفة التوحيد والولاية)، قال الإمام (عليه السلام):

**(رحم اللَّهُ امرأً أعدّ لنفسه، واستعدّ لرمسه، وعرف من أين وفي أين وإلى أين)**[1]»[2].

**تاسعًا: النقويّ:**

قال (رحمه الله): «فالبحث يدور على مقاصد خمسة فنقول:

المقصد الأوّل:

قوله: (أوّل الدِّيْنِ مَعرفتُهُ): إنّما خُصَّت المعرفة بأوّل الدين لأنّه لولا المعرفة لم يكن دين حقيقة؛ إذ الدين - كما قلنا - هو الالتزام بالأحكام الشرعيّة والنواميس الإلهيّة ممتثلًا لأوامره تعالى، فإذا لم يعرف اللَّه كيف يلتزم بدينه؟! مضافًا إلى أنّ الغاية القصوى من إيجاد الخلق المعرفة كما أشار إليه في كتابه: ﴿**وما خَلَقْتُ الْجِنَّ والإنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[3]، أي: ليعرفون.

وإنّما قلنا: (أي ليعرفون) لإجماع المفسِّرين على ذلك، كيف لا وهو أمر يحكم به العقل وصريح الوجدان؟!

وحيث انجرّ الكلام إلى المعرفة والبحث عنها، فلا بأس بالإشارة إلى كيفيّتها، ولِنُقدِّم فيه روايات وردت عن المعصومين (عليهم السلام) ثمّ نعقبها بما يليق في المقام، فنقول: محمّد بن الحسن عن عبد اللَّه ابن الحسن العلويّ وعليّ بن إبراهيم عن المختار بن محمّد بن المختار الهمدانيّ، جميعًا

(١) شرح المقاصد، التفتزانيّ: ج١/ ص٦ .
(٢) في ظلال نهج البلاغة: ج١ / ص٢٢ .
(٣) الذاريات:٥٦.

عن الفتح بن يزيد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال:

(سألته عن أدنى المعرفة ؟ فقال:

(الإقرار بأنّه لا إله غيره ولا شبه له ولا نظير، وأنّه قديم مثبت موجود غير مفند، وأنّه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1]).

قال الفيض الكاشانيّ (قده) في الوافي بعد نقل الحديث: (الظاهر أنّ المراد بأبي الحسن (الهادي) ويُحتمل الرّضا [عليهما السلام])[2].

عليّ بن محمّد عن سهل عن طاهر بن حاتم في حال استقامته أنّه كتب إلى الرجل بالذي لا يجتزئ في معرفة الخالق بدونه؟ فكتب إليه:

(لم يزل عالمًا سميعًا بصيرًا، وهو الفعّال لمّا يريد)[3].

وسُئل أبو جعفر عن الذي لا يجتزئ بدون ذلك من معرفة الخالق؟ فقال (عليه السلام): (ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء لم يزل عالمًا سميعًا بصيرًا).

قال (قده) في بيانه: (إنّما قال (في حال استقامته) لأنّه كان مستقيمًا ثم تغيّر وأظهر القول بالغلوّ، ولعلّ المراد بـ(الرّجل) الرضا (عليه السلام)[4]...إلخ.

وقال صدر الدين الشيرازيّ (قده) في شرحه على أصول الكافي عند شرح هذا الحديث: المراد بـ(الرجل) هو الكاظم (عليه السلام) كانوا لم يُسمّونه باسمه؛ خوفًا من أعدائه وكان مستورًا محبوسًا، ثمّ قال (قده):



(١) الشورى، من الآية: ١١.
(٢) ينظر: الوافي، الفيض الكاشاني: ج١، ٣٤٤.
(٣) الكافي: ج١، ص٢٨، الوافي، الفيض الكاشاني: ج١ ص٣٤٤ .
(٤) المصدر السابق نفسه.

(الاجتزاء: الاكتفاء، وقد أشرنا إلى أنّ للإيمان مراتبَ، والذي كُلِّف به من العقائد جميع المكلَّفين قَوِيّهم وضعيفهم، وعليه يتوقّف صحّة أعمالهم؛ كصومهم وصلاتهم وزكاتهم وحجّهم وطاعاتهم ومبرّاتهم وكفّهم عن معاصيهم وسيئاتهم، وبدونه لا ينتفعون بالطّاعات، ولا يُثابون بترك السيِّئات ولا يقع لهم النجاة من العذاب يوم الجزاء والحساب، هو أنْ يعتقدوا أنّ لَهُمْ إلهًا واحدًا لا شريك له في مُلكه، وأنّه دائم لا يزول، وأنّه قادر على كلّ شيء، فعّال لما يُريد، عالم بالجزئيّات فيسمع ويرى ويُجيب الدعوات ويقضي الحاجات، وأنّه أرفع وأجلّ من كلّ شيء فليس كمثله شيء وهو السميع البصير، فهذه عقائد يجب على كلّ بالغ (عاقل) أن يعتقدها؛ إذ لا يصعب على أحدٍ منهم دَركه، ولا حاجة إلى تقرير الأدلّة الكلاميّة، بل الغرائز مجبولة على الإذعان بها والقبول عند إلقاء الملقى إيّاها عليهم وتلقينهم بها، لولا بدع المبتدعين ووساوس المضلِّين؛ فيقع الاحتياج عند ذلك إلى مَن يحرس هذه العقائد ويحفظها عن تحليل أهل البلاغ، ولو بمقدّمات جدّية ومسلَّمات عند الخصم) ثمّ بعد كلام قال (قده):

(وأمّا معرفةُ هذه الأنوار؛ من العلم باللَّه، وتوحيد ذاته وصفاته، وكيفية علمه وقدرته وسمعه وبصره ومشيّته وإرادته، بنور البصيرة، ومشاهدة الباطن، فهي أمرٌ وراء اعتقاد العامّي وإيمان الكلاميّ، وليس ذلك ممّا يُشير لكلّ أحد ويقع في وِسع كلّ مكلَّف، بل هو نور من أنوار فضل اللَّه يختصّ به من يشاء من عباده)[1] انتهى.

(١) ينظر: شرح اصول الكافي، صدر الدين الشيرازي، ج٣ ص٨٠-٨١، الوافي، الكاشاني: ج١، ص٢٤٤.

أقول: ما ذكره (قده) في شرح الحديث حرِيٌّ بأنْ يكتب بالنور على الأحداق لا بالحبر على الأوراق، ولا غرو فإنّ هذه التحقيقات وأمثالها ممّا يليق بجنابه، فظهر أنّ الناس مأمورون بالمعرفة كلّ واحد منهم بحسب ما يليق بحاله، وأمّا إشباع القول فيها فخارج عن طور هذ الكتاب، ولكنّا بمصداق الميسور لا يُترك بالمعسور، فإنّ ما لا يُدرك كلُّه لا يُترك كلُّه نذكر شطرًا من حقيقتها، والأقوال الواردة فيها وطرق الوصول إليها بحسب الأدلَّة العقليّة والنقليّة، فنقول:

اعلم أنّه كلّ ما لا سبب له ولا جزء فيه لا بحسب الخارج كالمادّة والصورة، ولا بالقوّة كالأجزاء المتّصل المقداريّة، ولا بحسب العقل كالجنس والفصل؛ لأنّه حقيقة الوجود والوجوب، فلا برهان عليه ولا حدّ له، وإذ لا صفة له ولا شيء أعرف منه فلا رسم له، وإذ ليست حقيقة الوجود ماهيّة كليّة فلا صورة لها في العقل حتّى يُعرف بها كما في الماهيّات التي هي عين الوجود، فإذن لا يمكن معرفته إلَّا من وجهين: الوجه الأوّل: من طريق المكاشفة والمشاهدة الحضوريّة بصريح العرفان بإدراك ذاته تعالى.

الوجه الثاني: المعرفة به بطريق التنزيه والتقديس عمّا لا يليق بجنابه تعالى بالطُّرق العقليّة المقرّرة.

أمّا الوجه الأوّل فلا يمكن الوصول إليه لأحد ما دام تعلّق النفس بهذا البدن الدنيويّ الكثيف، وأمّا قول عليّ (عليه السلام):

**(ما رأيتُ شيئًا إلَّا ورأيتُ اللَّهَ قبله وبعده ومعه)**[1]، فهُو ممّا لا يليق إلا به ولا كلام لنا فيه؛ لأنّه من ظهور سلطان الآخرة على قلبه في الدنيا إذ هو القائل:

(١) مسند الإمام علي (عليه السلام)، القبانجي: ج١، ص١٥١.

**(لو كُشف الغطاءُ ما ازْددتُ يقينًا)**[1].

وأنّى يتحقّق هذا المقام لغيره، بل هو مقام الفناء المطلق الذي لم يثبت إلّا للمعصومين (عليهم السلام)، وعن هذه المنزلة نُعبِّر بالاستشهاد منه تعالى: على الموجودات، ولتوضيحه وتحقيقه مقام آخر.

أمّا الوجه الثاني: وهو الاستدلال بوجود الأشياء على وجود ذاته، ثمّ معرفة ذاته بنفي المثل والشبه عنه؛ لأنّ ما سواه أيًّا ما كان مخلوق له، والمخلوق لا يكون مساويًا للخالق في الذات حتّى يكون مِثلًا له، ولا في الصفات حتّى يكون شبهًا له، فإذن لا مثل له ولا شبه له بقول مطلق.

وثانيًا: لأنّ صفاته عين ذاته، فلو ساواه شيء في الصفة لساواه في الذات، فيلزم أن يكون مثلًا له، ويلزم منه تعدّد الخالق وهو محال.

فإذا نفى عنه ما عداه وسلب عنه ما سواه - سواء كانت أبدانًا أو أرواحًا- فعرف أنه منزّه عن أن يُوصف بشيء غير ذاته، أو يَصدق عليه معنى غير ذاته، فغاية معرفته بالبرهان عدم إمكان معرفته بشيء غير نفسه ولا بشيء غير نفسه؛ ولأجل هذا قال سيّد الرُّسل (صلّى الله عليه وآله) الذي هو أعرف الموجودات به تعالى في مقام معرفته:

**(ما عرفناك حق معرفتك)**[2].

وقال أيضًا: **(إنّ اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار)**[3].

(١) الفضائل، ابن شاذان: ص١٣٧.
(٢) تفسير ابن عربي: ج١، ص٢٢٥.
(٣) بحار الأنوار: ج٦٦، ص٢٩٢.

وقال أيضًا: (**إنّ الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه**[1] (**أنتم تطلبونه**) ).

وأمّا بالنسبة إلى سائر المخلوقات فالأمر أوضح، ولهذا البحث عرض عريض؛ فثبت وتحقّق أنّ كنه المعرفة وحقيقتها ممّا لا يمكن الوصول لأحد؛ لاستحالة إحاطة المتناهي بغير المتناهي وهو ظاهر.

وأمّا المعرفة التي لا بُدّ لنا منها ونكون مأمورين بتحصيلها - على ما ذكرت في الروايتين السابقتين - فطُرقها وإن كانت كثيرة بحسب الأشخاص والعقول كما قيل: (طُرق المعرفة إليه تعالى بعدد نفوس الخلائق)؛ إلَّا أنّ البحث يدور مدار العقل والنّقل ولا اعتبار بغيرهما عندنا.



أمّا طريق المعرفة من جهة العقل، فمن وجوه:

الوجه الأوّل: من طريق وجوب شكر المنعم عقلًا - على ما ذكرناه في أوائل الكتاب - وقد استدللنا على إثباته بما يُغنينا عن الإطالة، وإنّا بعد ما فرضنا أنّ العقل حاكم حكمًا قطعيًّا بوجوب شكر المنعم، ولا شكّ في أنّ النِّعم كلَّها منه تعالى فلا نشكّ في عدم قدرتنا على أداء حقّه، كيف وعالم الوجود بشراشره رشح من رشحات فيضه، وقطرة من قطرات بحر ذاته وصفاته، فهو الظاهر والباطن وهو على كلّ شيء قدير.

الوجه الثاني:

لا شكّ ولا شبهة لنا في وجود صانع لهذه المصنوعات وخالق لهذه المخلوقات، وتقريره إجمالًا هو: إنّ الموجود لا يخلو من أن يكون موجودًا

(١) بحار الأنوار: ج٦٦، ص٢٩٢.

بذاته أو موجودًا لغيره؛ فإذا كان موجودًا بذاته من دون علَّة خارجة عن مقام ذاته فلا يتبعه العدم ولا يلحقه، وحيث نرى سبق العدم علينا وكذا ملحوقيّتنا به فنكشف عن وجود علَّة خارجة عن ذاتنا حتّى يكون وجودنا وعدمنا له، فإذا كان الأمر كذلك، فنقول:

لا بُدّ من كون العلَّة موجودة؛ إذ لو لم تكن موجودة فلتكن معدومة، وحيث إنّا موجودون ولا يمكن كون العدم علَّة للوجود لاستلزامه علّية الشيء لنقيضه، فلا بُدّ من وجودها، وإذا ثبت وجودها فوجودها لا يخلو إمّا أن يكون إمكانيًّا أو واجبيًّا، إذ المنفصلة حقيقيّة لا يخلو الأمر منهما، فالشقوق المحتملة لا تخرج من اثنين وهو الوجوب والإمكان، وإنْ شئت قلت الشقوق المحتملة في بادي الأمر أربعة: الأول: أن تكون العلَّة واجبة وممكنة معًا.

الثاني: أن لا تكون واجبة وممكنة معًا.

الثالث: كونها واجبةً غير ممكنة، الرابع: عكس الثالث.

والأول محال؛ لأنّ الوجوب يقتضي عدم معلوليّتها لغيرها والإمكان يقتضي المعلوليّة، إذ الإمكان عبارة عن لا اقتضاء الذات للوجود والعدم وتساوي الذات بالنسبة إليهما، فترجيح أحد الطرفين على الآخر من غير مرجّح قبيح عقلًا، والمرجّح لا بُدّ أن يكون خارجًا عن ذاته؛ إذ لو كان ذاته فهو خلاف الفرض، إذ المفروض عدم اقتضائه لها، وهذا المرجّح الخارجيّ إنْ كان ممكنًا يستلزم التسلسل، وإن كان معدومًا يلزم عِليّة العدم للإمكان وهو محال، فلا بُدّ من أن يكون موجودًا غيرَ ممكنٍ ولا ممتنع وهو الواجب وهو المطلوب، فثبت أنّ الواجبيّة مع الإمكان لا يجتمعان؛ لأنّه في الحقيقة من قبيل اجتماع النقيضين.

أمّا الشقّ الثاني: وهو عدم كون العلّة واجبةً وممكنة، فأيضًا محال؛ لاستلزامه كون العلَّة ممتنعةً، إذ لا تخلو المفاهيم عن هذه الثلاثة، ولما كان امتناعُ العلّة محالًا ففي فرض عدم وجوبه وإمكانه لا بُدّ من أن لا يكون هناك شيء موجود وقد فرضناه موجودًا هف.

وأمّا الشق الرابع: وهو كون العلَّة ممكنًا غير واجب فهو أيضًا محال؛ لاستلزامه الدَّور والتسلسل، فيبقى الشق الثالث؛ وهو كون الواجب علَّةً دون الممكن، وهو المطلوب.

الوجه الثالث: هو أنّ العالم الجسمانيّ ممكن، وكلّ ممكن يحتاج إلى المؤثر؛ فالعالم يحتاج إلى المؤثر.

أمّا الصغرى - أعني كون العالم الجسمانيّ ممكنًا - فلمّا ثبت أنّ كلّ جسم أو جسمانيّ لا بُدّ من أنْ يكون متحيِّزًا أو حالًّا فيه أو لا نعني بالجسم والجسمانيّ إلَّا هذا، وكلّ متحيّز منقسم، فالعالم الجسمانيّ منقسم أو حال في المنقسم. إن قلت: الصغرى مسلَّمة إلَّا أنّ الكبرى لم تثبت بعد، قلنا: الضرورة تقتضي انقسامه أيضًا؛ إذ كلّ متحيّز يمينه غير يساره ويساره غير فوقه وفوقه غير تحته فهو إذن منقسم، والحالّ في المنقسم أيضًا منقسم؛ إذ هو تابع للمحلّ.

ثمّ نقول: أمّا الصّغرى: فلِمَا ثبت آنفًا، وأمّا الكبرى فلأنّ لازم الانقسام كونه ذا أجزاء، وكلّ ذي أجزاء فهو مركب، وكلّ مركب يحتاج إلى أجزائه، وإذا ثبت احتياجه إلى الأجزاء فثبت احتياجه إلى غيره، وكلّ محتاج إلى غيره فهو ممكن في حدّ ذاته، فالعالم ممكن في حدّ ذاته.

وأمّا الكبرى - وهو كلّ ممكن يحتاج - أيضًا لا شكّ فيه؛ إذ الممكن - كما

قلنا – هو الذي نسبته إلى الوجود والعدم على السوَاء؛ فيحتاج في خروجه عن حدّ الاستواء إلى مرجّح خارج عن ذاته بالتقريب الذي مرّ ذكره في الوجه الثاني، فينتج أنّ العالم الجسمانيّ لإمكانه يحتاج إلى المؤثِّر الموجود وهو المطلوب؛ إذ المؤثِّر الموجود لا يكون إلَّا واجبًا كما سبق.

الوجه الرابع:

من باب إثبات الإمكان للصِّفات كما أنّ البرهان السابق من طريق إمكان الذَّوَات؛ فنقول: الأجسام في هذا العالم لا فرق بينها من حيث الامتداد الجسمانيّ، وإذا كان الأمر كذلك فكلّ ما يجوز اتّصاف واحد منها به يجوز اتّصاف الآخر به أيضًا؛ إذ حُكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

فعلى هذه القاعدة كلّ واحد منها وإن اتّصف بوصفٍ خاصّ، أو وضع خاصّ، أو أين خاصّ، أو جهة خاصّة، أو لون وشكل خاصّ، إلَّا أنّ هذه الأوصاف والأحوال ليست بواجبة لها من قبل ذاتها، إذ المفروض أنّ الاقتضاء في ذوات الأجسام من حيث إنّها واحد فيمكن أن يوجد ويمكن أن يوجد عكسه ويمكن أن لا يوجد أصلًا؛ وذلك لأنّ الأحوال طارئة عليها، فذوات الأجسام بالنسبة إليها على السّوَاء، إذا ثبت هذا فنقول:

إنّا نرى الأجسام على أحوال مختلفة وأوضاع وصفات متغايرة كلّ بحسبه، فإذا فرضنا أنّ هذه الحالات ليست بمقتضى ذواتها بل هي أمر خارج عنها فلا بُدّ من القول بمُرجّح؛ لاستحالة الترجيح بلا مُرجّح، فما المرجّح لها؟ فإن كان المرجّح ذات الجسم فهو خلاف الفرض، وإن كان خارجًا عنه فهو لا يخلو إمّا أن يكون جسمانيًّا أو جسماني أو ليس بواحدٍ منهما، فإن كان جسمًا أو

جسمانيًّا فهو محال؛ إذ على فرض كونه جسمًا عاد الكلام إليه ويتسلسل، وإن كان جسمانيًّا أيضًا لا يمكن؛ إذ الجسمانيّ حالّ في الجسم وهو من الأوصاف والمفروض عدمهما، فلا بُدّ من أن لا يكون جسمًا ولا جسمانيًّا وهو الواجب الوجود، فثبت المطلوب.

الوجه السادس:

إنّ العالم بشراشره حادث؛ سواء كان الحدوثُ زمانيًّا أعني مسبوقيّته بالعدم كما يقول به كثير من المتكلمين، أو حدوثًا ذاتيًّا مساويًا للقديم الزمانيّ؛ أعني عدم مسبوقيّته بالعدم حتى لا يلزم انقطاع الفيض وتعطيله، بل حدوثه ذاتيّ بمعنى مسبوقيّته بالعلّة، وهذا القدر كافٍ في الحدوث - كما ذهب إليه أكثر الفلاسفة - وعلى كلا التقديرين لا خلاف لهم في أصل حدوثه؛ إذ لا قديم سوى اللّه تعالى.

وإذا ثبت حدوثه فلا بُدّ له من مُحدِث؛ لأنّه لو لم يكن له مُحدِث فيلزم أن يكون قديمًا؛ لعدم خُلوِّ الموجود عنهما، ولمّا ثبت عدم كونه قديمًا فهو حادث محتاج، والمُحدِث فيه لا بُدّ من أن يكون قديمًا بالذات وهو المطلوب، والدلائل العقلية على إثبات الصانع كثيرة جدًّا، وفيما ذكرناه كفاية. هذا كلُّه طريق الحكماء الإلهيّين (قدّس اللهُ أسرارهم) في إثبات الصانع والمعرفة به غير الوجه السادس فإنّه من طرق المتكلّمين.

وأمّا استدلال الطبيعيّن على إثبات الصانع، فنقول:

لمّا كان موضوع البحث في الطبيعيّات هو البحث عن العوارض الذاتيّة للجسم، فلا بُدّ من أن يكون مدار البحث عندهم على الجسم ولوازمه الذاتيّة

أعني الحركة والسكون، فلا محالة طريق استدلالهم يتُصوّر على وجهين:

الأول: طريق الحركة في الأجسام مطلقًا، عنصريًّا كان أو فلكيًّا فنقول: لا شكّ أن الأجسام المتحرِّكة تحتاج في تحرّكها إلى مُحرِّك خارج عن ذاتها، والمحرِّك لها إمّا فاعليّ أو غائيّ، والفاعليّ أيضًا إمّا مُحرّك غير متحرِّك أو مُحرِّك متحرِّك، وكذا الغائيّ، ولا بُدّ لنا من توضيح ذلك حتى يتَّضح الأمر فاعلم:

أن القوّة المُحرِّكة غير القوّة المتحرِّكة؛ فإنّ الأولى فعليّة والأخرى انفعاليّة وهما متقابلان؛ فإنّ الحجر مثلًا إذا تحرّك من جانب إلى جانب فلا شكّ في أنّه متحرِّك وكلّ متحرِّك لا بُدّ له من مُحرِّك ولا يمكن أن يكون نفس الجسم؛ لأنّ طبيعة الجسم في الكلّ واحد، فإن كان المحُرِّك هو الجسم فلا بُدّ من أن تكون الأجسام كلُّها متحرِّكة إلى جانب واحد وليس كذلك، فالقوّة المحرِّكة فيه هي التي ليست بمتحرِّكة بل مُحرِّكة فقط، إذ لو كانت هي أيضًا متحرِّكة فلا بد لها من مُحرِّك وهكذا الكلام ويتسلسل.

فإذن: لا محيص من انتهاء كلّ متحرّك إلى محرِّك غير متحرِّك وهو الواجب تعالى شأنه؛ وهو المسمّى بـ(المحرّك الفاعليّ).

وأمّا المحرّك الغائيّ، فهو عبارة عن المقصد والوصول إلى المركز الذي لأجله تحقّقت الحركة؛ وذلك لأنّ الأجسام كلَّها تتحرّك نحو الكمالات المطلوبة لها، فالجماد إلى النبات، والنبات إلى الحيوان، والحيوان إلى الإنسان، وبعد صيرورته إنسانًا من حين تولُّده إلى أن يصير إنسانًا قويًّا جسمًا، وهذا ظاهر فهذه الموجودات كلُّها ناقصة فلا بدّ في عالم الوجود من موجود هو غاية الغايات كامل في ذاته وصفاته وهو الواجب تعالى، كما قال اللَّه تعالى:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ﴾[1]، فهو غاية الغايات ومطلوب كلّ طالب ومقصود كلّ قاصد: إنّا للّه وإنّا إليه راجعون.

فظهر وانكشف أنّ المحرِّك الفاعليّ هو اللّه تعالى والغائيّ أيضًا هو اللّه، فهو الفاعليّ المحرِّك الذي غير متحرِّك والغائيّ المحرِّك دون المتحرِّك وأمّا الفاعليّ المحرِّك المتحرِّك فكالجسم الذي يتحرّك من الفوق إلى السفل؛ فالجسم محرِّك من جهة ومتحرِّك من جهة، وكذا الغائيّ المحرّك المتحرِّك أيضًا معلوم.

الثاني: الاستدلال على الواجب من حركة الأفلاك؛ بناء على أنّ الحركة فيها ليست بالطبع بل الحركة فيها إراديّة على ما حُقِّق في محلِّه.



والحركة الإراديّة لا تتصوّر إلّا لغاية عقليّة لا شهويّة غضبيّة؛ لأنّ الأفلاك عندهم مُبرّؤون عن الشهوة والغضب والكون والفساد والتخلخل والتّكاثف والنُّمو والذبول والخرق والالتئام، وهذه الغاية لا تكون إلى السوافل؛ لعدم التفات العالي إلى السافل، ولا تكون أيضًا منقطعة؛ لئلّا يلزم سكون الأفلاك عند انتهائها إليها، فيلزم أن يكون غرضُ الأفلاك وغاياتها من الحركات مطلوبًا عقليًّا دائميًّا أبديًّا هو الواجب تعالى وهو المطلوب.

أقول: هذا الاستدلال لا إشكال فيه إلّا أنّ كون الأفلاك بالأوصاف التي ذكروها أمرًا موهومًا مبتنيًا على الاستخراجات الظنّية التي لا تكون لها محلّ عند العقلاء ولا سيّما في الهيئة الجديدة الّتي هي قريبة من المحسوس لا المظنون، فإنّ الفلك ليس إلّا عبارة عن مدار الكواكب، فهو ليس شيئًا موجودًا في الخارج حتّى قيل بجواز الخرق والالتئام فيه أو عدم جوازه،

(١) الرعد، من الآية: ٢٨.

وكذلك سائر المذكورات كما سيأتي إن شاء اللَّه في محلِّه.

فإطلاق الحركة على الأفلاك ليس بالحقيقة بل باعتبار الكواكب كما لا يخفى.

وأمّا إثبات الواجب من طريق النفوس الناطقة فمجمل القول فيه أن يقال:

لا شكّ في تجرّد النفس كما ثبت في محلِّه وهي ممكنة في حدّ نفسها محتاجة إلى علَّة كما هو شأن الممكن، وعلَّتها لا يمكن أن تكون جسمًا أو جسمانيًّا؛ أمّا عدم كونها جسمًا إذ عليه يلزم أن يكون كلُّ جسم علَّة لنفسه وليس كذلك؛ إذ المفروض تجرّدها فكيف يمكن عِلِّيّة غير المجرّد للمجرّد.

وأمّا عدم كونها جسمانيًّا فلأنّ العلَّة لا بُدّ لها من تأثير به يتحقّق المعلول، والتأثّر والتأثير في الجسمانيّات لا يكون إلّا بمحاذاتهما، وحيث إنّ المفروض تجرّد النفس فلا يتُصوّر محاذاة؛ إذ المحاذاة من لوازم الجسم، وإذا لم تكن المحاذاة وكذا الوضع فلا تأثير ولا تأثّر هف.

فلا بُدّ من أن تكون العلَّة فيها غير جسم ولا جسمانيّ وهو الواجب تعالى، وهو المطلوب.

وفي المقام طريقة أخرى يُقال لها طريق الصدِّيقين في معرفته تعالى وإثباته:

وهو إنّ حقيقة الوجود أحقّ الأشياء بالتحقّق؛ إذ بها يوجد الأشياء فهو أولى بالوجود من غيرها، وأيضًا يمتنع عليها العدم؛ إذ العدم مقابل ونقيض لها والشيء لا يقبل مقابله ونقيضه كما أنّ السواد لا يقبل البياض، بل يحتاج إلى قرطاس مثلًا يتّصف بالسواد والبياض، ولذلك نقول بوجود الهيولي في الجسم؛ إذ المتّصل أغنى الاتصال لا يقبل الانفصال؛ لأنّه قسيمه، فلا بُدّ في

الجسم من شيء هو قابل لها وهو الهيولي.

فإذا فرضنا أنّ وجوده لا يقبل العدم لأنّه قسيمه فلا بُدّ من أن يكون موجودًا أزلًا وأبدًا، ولا نعني بالواجب إلّا هذا المعنى.

فإذن وجوده يدلّ على وجوبه وسرمديّته، ولا نحتاج إلى بطلان دَوْرٍ أو تسلسل، وهذا ظاهر كما قال (عليه السلام): «يا من دلّ على ذاته بذاته»[1].

قال سيّدنا ومولانا وإمامنا الشهيد حسين بن عليّ (عليهما السّلام) في دعاء عرفة:

**(لغيرك من الظُّهور ما ليسَ لكَ حتّى يكون هو المظهِرُ لك، متى غِبْتَ حتّى تحتاج إلى دليلٍ يدلُّ عليك، أو متى بعدتَ حتّى تكون الآثارُ هي التي تُوصل إليك، عَمِيتْ عينٌ لا تراكَ ولا تزال عليها رقيبًا، وخسرت صفقةُ عبدٍ لم تجعلْ لَهُ من حُبِّك نصيبا)**[2] صدق (عليه السلام).

وقال زين العابدين عليّ بن الحسين (عليه السلام) في دعاء أبي حمزة الثّماليّ: **(بكَ عرفتُكَ وأنتَ دَلَلْتني عليكَ ودعوتَنِي إليك، ولولا أنت لم أدْرِ ما أنت)**[3].

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي: ج٨٤/ ص٣٣٩ دعاء الصباح.

(٢) الوافي، الفيض الكاشاني: ج١/ ص٤٨٨، وقد أورده باختلافات: «كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي تُوصل إليك؟ عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيبًا، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبّك نصيبًا».

(٣) الصحيفة السجّادية: دعاء السحر في شهر رمضان.

(شعر):

**تَجلَّى لِيَ المْحَبُوبُ مِنْ كُلِّ وِجْهَةٍ فَشَاهَدتُهُ فِي كُلِّ مَعنًى وَصُورَةٍ**[1]

ختامه مسك وفى ذلك فليتنافس المتنافسون، وفي هذا القدر من الدلائل العقلية كفاية. والحمد للَّه ربّ العالمين.

أمّا الأدلَّة النقليّة الدالّة على وجوب المعرفة وكيفيّتها فكثيرةٌ جدًّا، ولنقتصر على شطرٍ منها:

فمن الآيات:

١ - قال اللَّه تعالى: **﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِراشًا والسَّماءَ بِناءً وأنزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِه مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلا تَجْعَلُوا للهِ أندادًا وأنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾**[2]

٢ - قال اللَّه تعالى: **﴿إنّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ والأَرْضِ واخْتِلافِ اللَّيْلِ والنَّهارِ والْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ وما أنزَلَ اللهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِه الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وتَصْرِيفِ الرِّياحِ والسَّحابِ المُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ والأَرْضِ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾**[3].

٣ - وقال اللَّه تعالى: **﴿وإن مِنْ شَيْءٍ إلَّا عِنْدَنا خَزائِنُه وما نُنَزِّلُه إلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ* وأَرْسَلْنَا الرِّياحَ لَواقِحَ فَأنزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَسْقَيْناكُمُوه وما أنتُمْ**

(١) الطبقات الكبرى، عبد الوهاب الشعراني: ج١/ ص٢٥٧.
(٢) البقرة:٢٢.
(٣) البقرة:١٦٤.

لَهُ بِخازِنِينَ* وإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي ونُمِيتُ ونَحْنُ الْوارِثُونَ﴾[1].

٤ - قال اللَّه تعالى: ﴿خَلَقَ الإنسانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ* والأنعامَ خَلَقَها لَكُمْ فِيها دِفْءٌ ومَنافِعُ ومِنْها تَأْكُلُونَ﴾[2].

٥ - قال اللَّه تعالى: ﴿والله جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أنفُسِكُمْ أَزْواجًا وجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْواجِكُمْ بَنِينَ وحَفَدَةً ورَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ أَفَبِالْباطِلِ يُؤْمِنُونَ وبِنِعْمَتِ الله هُمْ يَكْفُرُونَ﴾[3].

٦ - قال اللَّه تعالى: ﴿واللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ والأَبْصارَ والأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[4].

٧ - قال اللَّه تعالى: ﴿وجَعَلْنَا اللَّيْلَ والنَّهارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنا آيَةَ اللَّيْلِ وجَعَلْنا آيَةَ النَّهارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ ولِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ والْحِسابَ وكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْناه تَفْصِيلًا﴾[5].

٨ - قال اللَّه تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْدًا وسَلَكَ لَكُمْ فِيها سُبُلًا وأنزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِه أَزْواجًا مِنْ نَباتٍ شَتَّى كُلُوا وارْعَوْا أنعامَكُمْ أن فِي ذلِكَ لَآياتٍ لأُولِي النُّهى مِنْها خَلَقْناكُمْ وفِيها نُعِيدُكُمْ ومِنْها نُخْرِجُكُمْ تارَةً أُخْرى﴾[6].

(١) الحجر: ٢١-٢٣.
(٢) النحل: ٤-٥.
(٣) النحل: ٧٢.
(٤) النحل: ٧٨.
(٥) الإسراء: ١٢.
(٦) طه: ٥٣.

٩ - قال اللّـه تعالى: ﴿أَولَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أن السَّماواتِ والأَرْضَ كانتا رَتْقًا فَفَتَقْناهُما وجَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ﴾(١).

١٠ - قال اللّـه تعالى: ﴿قُلْ لِمَنِ الأَرْضُ ومَنْ فِيها إنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ للهِ قُلْ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾(٢).

١١ - قال اللّـه تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أنّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّماواتِ والأَرْضِ والطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَه وتَسْبِيحَه والله عَلِيمٌ بِما يَفْعَلُونَ ولله مُلْكُ السَّماواتِ والأَرْضِ وإِلَى الله الْمَصِيرُ﴾(٣).

١٢ - قال اللّـه تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ولَوْ شاءَ لَجَعَلَه ساكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْه دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْناه إِلَيْنا قَبْضًا يَسِيرًا، وهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِباسًا والنَّوْمَ سُباتًا وجَعَلَ النَّهارَ نُشُورًا وهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّياحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِه وأنزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُورًا لِنُحْيِيَ بِه بَلْدَةً مَيْتًا ونُسْقِيَه مِمَّا خَلَقْنا أَنْعَامًا وأناسِيَّ كَثِيرًا﴾(٤).

١٣ - قال اللّـه تعالى: ﴿وهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هذا عَذْبٌ فُراتٌ وهذا مِلْحٌ أُجاجٌ وجَعَلَ بَيْنَهُما بَرْزَخًا وحِجْرًا مَحْجُورًا﴾(٥).

١٤ - قال اللّـه تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إنْ جَعَلَ الله عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ مَنْ إِله غَيْرُ الله يَأْتِيكُمْ بِضِياءٍ أَفَلا تَسْمَعُونَ - قُلْ أَرَأَيْتُمْ إنْ جَعَلَ اللهُ



(١) الأنبياء: ٣٠.
(٢) المؤمنون: ٣٥.
(٣) النور: ٤٢.
(٤) الفرقان: ٤٥-٤٩.
(٥) الفرقان: ٥٣.

**عَلَيْكُمُ النَّهارَ سَرْمَدًا إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ مَنْ إِلـه غَيْرُ الله يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيه أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾**[1].

١٥ - قال اللّـه تعالى: **﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وشَيْبَةً يَخْلُقُ ما يَشاءُ وهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾**[2].

وأمثال ذلك من الآيات الكريمة التي كلُّ واحدةٍ منها دليل برأسه على توحيده ومعرفته **﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾**[3].

و أمّا الرّوايات: [فـ]أيضًا كثيرة نذكر عدّةً منها تيمّنًا وتبرُّكًا واللّـه المستعان؛ عن ابن عباس قال رسول اللّـه (صلّى الله عليه وآله):

**(والّذي بعثني بالحقّ بشيرًا لا يُعذّب اللّـهُ بالنّارِ مُوحِّدًا أبدًا وأنّ أهلَ التّوحيدِ يشفعونَ فيشفعونَ)**[4].

ثمّ قال (صلّى الله عليه وآله):

**(إنّه إذا كان يومُ القيامةِ أمَرَ اللهُ تباركَ وتعالى بقومٍ ساءتْ أعمالُهم في دار الدنيا إلى النّارِ، فيقولون:**

**يا ربَّنا كيفَ تُدخلُنا النّارَ وقد كُنّا نُوحِّدُك فَي دارِ الدُّنيَا؟ وكيفَ تُحرِق بالنّارِ ألسنتَنا وقَدْ نطقَتْ بتُوحيدكَ في دارِ الدُّنيا؟ وكيف تُحرِقُ قلوبَنَا وقد عقدت على**

(١) القصص: ٧١-٧٢.
(٢) الروم: ٥٤.
(٣) ق: ٣٧.
(٤) الأمالي، الشيخ الصدوق: ص٣٧٢.

**أنْ لا إلـهَ إلّا أنـت؟ أم كيـف تُحـرق وجوهَنـا وقـد عفّرناها لكَ في الـتراب؟ أم كيف تُحـرق أيدينـا وقَـدْ رفعنَاهَـا بالدّعاء إليـك، فيقول الله جَـلَّ جلالُه:**

**عبـاديْ سـاءت أعمالُكـم في دارِ الدنيـا فجزاؤُكُـم نـار جهنّـم، فيقولـون: يـا ربَّنـا عَفـوُك أعظَـمُ أم خطيئتُنـا؟ فيقـول عـزّ وجـلّ:**

**بل عفوي، فيقولون: رحمتُك أوسَعُ أم ذنوبُنا؟ فيقول عزّ وجلّ:**

**بل رحمتي، فيقولون: إقرارُنا بتوحيدك أعظَمُ أم ذنوبُنا؟ فيقول عزّ وجلّ:**

**بـل إقرارُكُـم بتوحيـدِي أعظَـمُ، فيقولـون: يـا ربنّـا فليسَـعنا عفـوُكَ ورحمتُـكَ التـي وَسِـعتْ كُلَّ شيء، فيقـول الله جـلّ جلالُـه:**

**مَلَائِكَتِي، وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحَبَّ إِلَيَّ مِنَ الْمُقِرِّينَ لِي بِتَوْحِيدِي وَأَنْ لَا إِلَهَ غَيْرِي، وَحَقٌّ عَلَيَّ أَنْ لَا أَصْلِيَ بِالنَّارِ أَهْلَ تَوْحِيدِي أَدْخِلُوا عِبَادِيَ الْجَنَّةَ)**[1].

أقـول: وهـذه الروايـة التـي ذكرتُهـا في صـدر الروايـات لمـا فيهـا مـن البشـارة، ففـي الحقيقـة هـي قـرّة عـين الناظريـن.

وأيضًـا فيـه عـن عـليّ [عليـه السـلام] في قـول اللّـه عـزّ وجـلّ: ﴿**هَـلْ جَـزاءُ الإِحْسـانِ إِلَّا الإِحْسـانُ**﴾[2]، قـال أمـير المؤمنـين (عليـه السـلام):

**«سـمعتُ رسـولَ اللّـه (صـلّى الله عليـه وآلـه) يقـول: إن اللّـه عـزّ وجـلّ قـال**[3]**: مـا جـزاء مـن أنعمـتُ عليـه بالتّوحيـد إلّا الجنـة)**[4]، انتهـى.

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص٢٩.
(٢) الرحمن: ٦٠.
(٣) زيادة من الشارح: (قال الله تبارك وتعالى).
(٤) التوحيد، الصدوق: ٤٧١.

وأيضًا فيه بسند متّصل عن الرضا عن آبائه، قال:

(قال رسول اللّه (صلّى الله عليه وآله): **(التوحيد ثمن الجنّة)**[1]، انتهى.

إذا عرفت فضيلة التوحيد والمعرفة، فاعلم أنّ الروايات الدالّة على سبيل الاستدلال على إثبات الواجب كثيرة، ونُشير إلى بعضها، فنقول: فمنها: ما رواه في المجلّد الثاني من البحار.

١ - (عن هشام بن الحكم، قال: دخل ابن أبي العوجاء على الصادق (عليه السلام)، فقال له الصادق:

**(يا بن أبي العوجاء: أمصنوع أنت أم غير مصنوع؟** قال: لست بمصنوع»، فقال له الصادق (عليه السلام):

**فلو كنت مصنوعا كيف كنت تكون؟ فلم يَحر ابن أبي العوجاء جوابًا وقام وخرج)**[2]، انتهى.

قال المجلسيّ (قده) بيان: (لما كان التصديق بوجود الصانع ضروريًّا نبّهته بأنّ العقل يحكم بديهة بالفرق بين المصنوع وغيره وفيك جميع صفات المصنوعين فكيف لم تكن مصنوعًا؟!)[3]، انتهى.

أقول: فيما ذكره (قده) نظر؛ وذلك لأنّ التصديق بوجود الصانع ليس ضروريًّا، كيف وكثير من الأفراد يُنكرونه ويقولون بأنّ العالم ليس له صانع؛ اللّهمّ إلّا أن يُقال بأنّهم ليسوا من ذوي العقول، وغرضه من ضروريّة

(١) بحار الأنوار: ج ٢ ط، كمپانى، ح أول.
(٢) بحار الأنوار: ج٣، ص٣١، التوحيد، الصدوق: ص٢٩٣.
(٣) بحار الأنوار: المجلسي: ج٣ / ص٣١، ط٢ مؤسّسة الوفاء / بيروت.

التصديق ضروريّته بالنسبة إلى العقلاء، وهذا يُوجب التخصيص في القاعدة العقليّة، فتأمّل.

وكذا حكمه (قده) بأنّ الفرق بين المصنوع وغيره بديهيّ لا يرجع إلى محصّل؛ إذ بديهيّته محلّ تأمّل إلّا لقليل من الأفراد وهو كما ترى، فالحقّ في حلّ الإشكال هو أنّه استفهم عنه بالاستفهام الإنكاريّ المفيد لإثبات مصنوعيّته؛ فكأنّه أثبته فلمّا قال في الجواب: لست بمصنوع، قال (عليه السلام) ما قال، وهو كناية عن تكذيبه وهو ظاهر.

ومنها ما رواه أيضًا في البحار بعده:

٢ - (دخل أبو شاكر الديصانيّ - وهو زنديق - على أبي عبد اللّه فقال: يا جعفر بن محمّد دُلّني على معبودي؟ فقال له أبو عبد اللّه (عليه السلام): **اجلس**، فإذا غلام صغير في كفّه بيضة يلعب بها، فقال أبو عبد اللّه: **يا غلام ناولني البيضة**، فناوله إيّاها فقال (عليه السلام):

**يا ديصانيّ، هذا حصن مكنون له جلّد غليظ، وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق، وتحت الجلد الرقيق ذهبة مايعة وفضّة ذائبة؛ فلا الذهبة المايعة تختلط بالفضّة الذائبة ولا الفضّة الذائبة تختلط بالذهبة المايعة، فهي على حالها لم يخرج منها خارج مُصلح فيُخبر عن إصلاحها ولا دخل فيها داخل مُفسد فيُخبر عن فسادها، لا يدرى للذّكر خُلقت أم للأنثى؟ تنفلق عن مثل ألوان الطواويس أترى لها مُدبِّرا؟**

فأطرق مَليًّا ثمّ قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمّدًا عبده ورسوله وأنّك إمام وحجّة من اللّه على خلقه، وأنا تائب

ممّا كنت فيه)[1]، انتهى.

أقول: استدلّ (عليه السلام) على إثبات الصانع من المصنوع وهو البيضة؛ وهذا يُسمّى في الاصطلاح بـ(البرهان الإنّي) المستعمل في الصناعات بالنسبة إلى العقول الناقصة والعوامّ فإنّه في الحقيقة الاستدلال بالمحسوس على المعقول.

ومنها ما رواه أيضًا فيه بعد هذا الحديث:

٣ - (عن عِدّةٍ من أصحابنا أنّ عبد اللَّه الديصانيّ أتى أبا عبد اللَّه (عليه السلام) فاستأذن عليه فأذن له، فلمّا جلس قال له: يا جعفرُ بن محمّد دُلّني على معبودي؟ فقال له: **ما اسمك؟** فخرج عنه ولم يُخبره باسمه، فقال له أصحابه: كيف لم تُخبره باسمك؟ قال: لو قلت له: (عبد اللَّه) كان يقول: (مَنْ هذا الذي أنت له عبد)، فقالوا له: عُد إليه فقل له يدلُّك على معبودك ولا يسألك عن اسمك، فرجع إليه، فقال له: يا جعفر دُلّني على معبودي ولا تسألني عن اسمي، فقال له أبو عبد اللَّه: **اجلس**، فجلس وإذا غلام صغير... إلى آخر الخبر)[2].

أقول: منه يظهر أنّ هذين الخبرين في الحقيقة واحد؛ فالرواية الثانية صدر الخبر والأولى ذيله، ولا إشكال فيه فإنّ الأمر واضح، ويمكن من هذا الخبر استنباط آخر؛ وهو أنّه أشار بقوله: (ما اسمك)؟ إلى أنّ الديصانيّ بل الناس كلَّهم لا يشُكُّون في أصل وجود الصانع إذا توجّهوا نحوه، وإنّما الاختلاف في المصداق، فكأنّه في سؤاله عنه باسمه توجّهه إلى هذه النكتة ولذا لم يجب.

(١) بحار الأنوار، ج٣، ص٣١-ص٣٢، الكافي، الكليني: ج١ / ص٧٩.
(٢) بحار الأنوار، ج٣، ص٣٢، ط كمپاني، ح أول.

وأمّا المجلسيّ (قده) فقال في بيانه في ذيل الحديث ما حاصله: إنّ حديث البيضة يدلّ على أنّ للبيضة مدبّرًا حكيمًا ليس بجسم ولا جسمانيّ وهو الواجب تعالى، وكيف كان استدلّ على إثباته تعالى بمصنوعه والأمر سهل.

وأيضًا روى المجلسيّ (قده) فيه ما هذا لفظه:

٤ - (رُوي عن الصادق (عليه السلام) أنّه قال لابن أبي العوجاء:

**(إنْ يكن الأمرُ كما تقول نجونا ونجوت، وإن يكن الأمرُ كما نقول نجونا وهلكت)**[1]، انتهى.

أقول: غرضه من هذا البيان أنّ الأمر في الصانع لا يخلو من وجهين: عدم الصانع مطلقًا، ووجوده مطلقًا، ولا يمكن شقّ ثالث؛ فإنّه مستلزم لاجتماع النقيضين، فإنّ العدم والوجود لا يجتمعان.

ففي الصورة الأولى أعني عدم الواجب -لا يتوجّه ضررٌ إلينا؛ إذ القول بوجوده لا يضرّنا والمفروض عدمه، وأمّا الصّورة الثانية - أعني وجوده فمحتمل أيضًا؛ فإنّه أحد شقّي الترديد، وعليه فالضرر متوجّه إليك؛ لأنّك لا تقول به وأنه موجود ولكنّا في فسحة من ذلك، ولمّا كان دَفْعُ الضررِ المحتمل واجبًا عقلًا، فالعاقل إذا لم يقطع بعدم شيء فكيف يمكن له نفيه؟ وهذا استدلال صحيح رأيتُه في بعض مناظرات الشيخ الرئيس أبي عليّ سينا مع المخالفين واستحسنه، ومن هذا الحديث يظهر إنّه أخذه منه أو غيره من المعصومين.

وأيضًا في هذا الكتاب بسنده عن الرضا (عليه السلام):

(١) بحار الأنوار: ج٣، ص٣٥، الكافي، الكليني: ج١ / ص٧٩ .

٥ - (أنّه دخل عليه رجل فقال له يا بن رسول اللّه: ما الدّليل على حدوث العالم؟

**فقال: أنتَ لم تكن ثمّ كنت، وقد علمتَ أنّك لم تُكوِّن نفسك ولا كوّنك مَن هو مثلُك)**[1]، انتهى.

أقول: غرضُه من هذا الاستدلال على إثبات الصانع الاستدلالُ عليه من المعلول والمصنوع؛ وكأنّه قال له: إن كنتَ شاكًّا في وجود الصانع فلا تشُكّ في وجودك؛ لأنّه محسوس لا يقبل التشكيك، وأيضًا لا تشكّ في سَبْق عدمك على وجودك، وأيضًا معلوم أنّك لستَ بعلّةٍ لإيجادك ولا من هو مثلك، فالموجد والعلّة خارجان عن ذلك الحادث، وما لم يكن حادثًا فهو قديم وهو المطلوب. وهذا الكلام ممّا لا يمكن الخدشة فيه أصلًا؛ إذ تمامه برهان، وتقريره بصورة البرهان هكذا: أنت موجود، وكلّ موجود يحتاج إلى مُوجد يُوجده، فأنت محتاج إلى مُوجد يُوجدك.

أمّا الصغرى فضروريّة؛ إذ مفادها الحمل الأوليّ الذاتيّ الذي لا شكّ فيه؛ لأنّه مستلزم لسلب الشيء عن نفسه.

وأمّا الكبرى: وإن لم تكن ضروريّة إلّا إنّها ترجع إليها؛ لأنّ الموجود يحتاج إلى العلّة أيًّا ما كان، ثمّ نأخذ النتيجة ونجعلها صغرى لقياس آخر ونقول: أنت محتاج إلى المؤثِّر والمؤثِّر لا يكون عينَ الأثر، ينتج: أنت محتاج إلى ما لا يكون عين الأثر، ولمّا كان الأثر حادثًا فإذا فرضنا كون العلّة غير المعلول فلا بُدّ من أن يكون قديمًا؛ إذ غير الحدوث قديم لعدم الواسطة بينهما، وهذا ظاهر.

(١) بحار الأنوار: ج٣، ص٣٦، عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ج١ / ص١٢٣.

وبعبارة أخرى: لا شكّ في حدوث السائل؛ لأنّه مسبوق بالعدم، ولا نعني بالحادث الزمانيّ إلَّا هذا، وكلّ حادث ممكن مفتقر إلى العلَّة، فالعلَّة إن كانت حادثةً عاد الكلام ويتسلسل، وإن لم تكن حادثة فلا بُدّ من أن تكون قديمةً؛ لعدم الواسطة بين الحادث والقديم، فهو المطلوب.

وأيضًا في هذا الكتاب في حديث رواه بسنده إلى أن قال:

٦ - (قال رجل للصادق (عليه السلام): يا بن رسول اللَّه دُلَّني على اللَّه ما هو؟ فقد أكثر عليَّ المجادلون وحيّروني، فقال له أبو عبد اللَّه (عليه السلام):

**يا عبد اللَّه هل ركبت سفينةً قطَّ؟ قال:** نعم، قال (عليه السلام):

**فهل كُسر بك حيث لا سفينة تُنجيك ولا سباحة تُغشيك؟** قال: نعم،

قال (عليه السلام): **فهل تعلَّق قلبُك هنالك أنّ شيئًا من الأشياء قادر على أن يُخلِّصك من ورطتك؟** قال: نعم، قال الصادق(عليه السلام):

**فذلك الشيء هو اللَّه القادر على الإنجاء حيث لا منجي وعلى الإعانة حيث لا مُغيث)** [1]، انتهى.

أقول: هذا الحديث الشريف يُبيِّن معنى (اللَّه) لأنّا قلنا في وجه تسميته تعالى به أنّ الموجودات تفزعون إليه؛ حيث لا ملجأ ولا مُجيب ولا مُغيث إلَّا هو وينكشف سرّ هذا المعنى في كسر السفينة وأمثالها ممّا ينقطع الآمال.

وفيه أيضًا بسنده عن الصادق: «قال: سمعتُ أبي يُحدّث عن أبيه: أنّ رجلًا

(١) بحار الأنوار: ج٣، ص٤١، معاني الأخبار، الشيخ الصدوق: ص٥

قام إلى أمير المؤمنين فقال له: يا أمير المؤمنين بِمَ عرفت ربّك؟ قال (عليه السلام):

**(بفسخ العزم (العزائم) ونقض الهمم؛ لمّا أن هممتُ حال بيني وبين همّي، وعزمت فخالف القضاء عزمي؛ فعلمت أنّ المدبّر غيري).**

قال: فبماذا شكرت نعماءه؟ قال:

**(نظرتُ إلى بلاء قد صرفه عنّي وإبلاؤه غيري، فعلمتُ أنّه قد أنعمَ عليَّ فشكرتُه).**

قال: فبماذا أحببت لقاءه؟ قال (عليه السلام):

**(لمّا رأيتُه قد اختار لي دين ملائكته ورسله وأنبيائه؛ علمتُ أنّ الذي أكرمني بهذا ليس ينساني فأحببتُ لقاءه)**[1]، انتهى.

أقول: في هذا الحديث جَمَعَ بين ثلاث مراتب التي هي أسّ العبوديّة وأساسها؛ وهي المعرفةُ باللَّه، والشكرُ له، وحُبُّ اللقاء له. فاستدلّ (عليه السلام) على الأول بقوله: (فسخ العزائم ونقض الهمم)، ولعمري هذا لا يشكّ فيه ذو مُسْكة.

وعلى الثاني بصرف البلاء عنه، وهذا أيضًا ظاهر؛ فإنّ الإنسان لا يقدر على دفع الآلام عن نفسه بل اللَّه هو الدافع للآلام والكُربات والهموم والآفات والبلِيَّات، كيف ولو لم يكن دفعها بيده تعالى فيلزم أن يكون الإنسانُ قادرًا عليه، مع أنّا نرى بالوجدان عدم قدرتنا عليه.

(١) بحار الأنوار: ج٣، ص٤٢، الخصال: الشيخ الصدوق: ص٣٣.

وعلى الثالث بإرشاده تعالى عبيده إلى دين الحقّ ومراتب الكمال والوصول إلى أعلى مراتب الإنسانية بسبب الأنبياء وإنزال الكتب السماويّة، وهذا من أحسن النعم وأتمّها، ولا تتصوَّر نعمة فوقها بعد نعمة الوجود، بل الوجود أيضًا - مع قطع النظر عن الكمالات المعنويّة - لا فائدة فيه؛ وذلك لأنّ الغاية من جعل الوجود هو النَّيْل إلى مراتب الكمال، والفوز إلى السّعادة الأبديّة، ولا شكّ أنّ هذا لا يمكن إلَّا بعد إرسال الرُّسل وإنزال الكتب بالنسبة إلى الإنسان الذي هو عاقل مكلَّف يمتاز عن سائر الموجودات بعقله، وهذه المراتب من حيث السلوك إلى اللَّه بقَدَم المعرفة ترتيبُها على طِبْق كلامه (عليه السلام).



المرتبة الأولى في الدِّين أو مطلق السلوك هي المعرفة باللَّه تعالى؛ إذ هي الأصل بالنسبة إلى سائر المقامات التي يصل إليها العارف باللَّه، كما قال (عليه السلام): (أوّل الدِّين معرفتُه)، فإذا صار عارفًا باللَّه كما هو حقّه فيلزم له الشكر على هذه النِّعمة الكبرى والفيض العظيم؛ لأنّ شكر المنعم واجب عقلًا - كما مرّ مفصّلا - وأيّ نعمة في العالم للإنسان فوق المعرفة؟! ولهذا قال: (فشكرتُه) فإنّ الشكر وإن كان منه (عليه السلام) على صرف البلاء ظاهرًا إلَّا أنّ الإنسان ما لم يعلم أنّ الصارف والدافع هو اللَّه فلا يمكن له الشكر.

ثمّ عقب هاتين الحالتين بحُبِّ اللِّقاء؛ فإنّ العبد بعد ما عرف ربّه وقام بأداء الشكر له يشتاق إلى لقائه، فاللِّقاء يصير محبوبًا له؛ فإنّ الوصول والبلوغ في النَّعماء يُوجب حُبَّ المُنعم قهرًا، فافهمْ واغتنمْ.

اعلم يا أخي أنّ الروايات والآيات في هذا الباب كثيرةٌ جدًّا، وأظنّ أنّ فيما ذكرناه كفاية لأولي الدِّراية ومن شاء التفصيل فعليه بكتب المدوّنة من علمائنا الماضين ولاسيّما المطوَّلات منها؛ كالبحار والكافي وأمثالهما. اللَّهم احشرنا معهم بحقّ محمّدٍ وآله الطاهرين».

**عاشرًا: مكارم الشيرازيّ:**

قال: «فقد قال (عليه السلام) مبتدأ: «**أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ**»، لا شكّ أنّ الدين هنا يعني مجموعة العقائد والواجبات والوظائف والأخلاق، ومن المعلوم أنّ دعامتها الأساسيّة هي (معرفة الله)، وعليه فمعرفة الله تُمثِّل الخطوة الأولى على الطريق من جانب، والمحور الرئيسيّ لكافّة أصول الدين وفروعه، وليس لهذا الدين من حيويّة دون هذه المعرفة، أمّا أولئك الذين يعتقدون بأنّ هناك شيئًا آخر قبل معرفة الله، ألا وهو النظر في طريق معرفة الله والتحقيق بشأن الدين ووجوب المطالعة، فهم على خطأ كبير؛ وذلك لأنّ وجوب التحقيق يُمثّل أول الواجبات، بينما تُمثّل معرفة الله أول دعامة للدين، أو بعبارة أُخرى فإنّ التحقيق مقدّمة ومعرفة الله أُولى مراحل ذي المقدّمة[1].

والنقطة الأُخرى المفروغ منها هي أنّ المعرفة الإجماليّة قد أُودعت فطرة الإنسان ولا تتطلّب أدنى تبليغٍ بهذا الشأن، وإنّما بُعث الأنبياء لاستبدال

(١) قال الشيخ مكارم الشيرازي: ذهب المرحوم العلّامة محمّد جواد مغنية في كتابه (في ظلال نهج البلاغة: ج١/ ص ٢٢) إلى أنّ هذه المعرفة تعني الطاعة والانقياد لأوامر الله ونواهيه، وهذا هو المعنى الذي اختاره من قبله حبيب الله الخوئيّ (رحمه الله): ج١/ ص ٣١٩، فإن كان مرادهما الطاعة بالمعنى الشامل للكلمة بما فيها الأُمور العقائديّة صحّ ذلك، وإن اقتصر على الجوانب العمليّة فقط يَرِد عليهما ما أوردناه سابقًا.

هـذه المعرفـة الإجماليّـة بتلـك المعرفـة التفصيليّـة الكاملـة المتقنـة وإغنـاء جوانبهـا وتطهـير الفكـر البـشريّ مـن أدران الـشرك وأرجاسـه»[1].

**حادي عشر: السيّد نبيل الحسنيّ:**

يُشـير النـصّ الشريـف؛ أي قولـه (عليـه الصـلاة والسـلام): «**أَوَّلُ الدِّيـنِ مَعْرِفَتُهُ**»، سؤالا محوريًا؛ ما الدين، وما علاقته بالمعرفة؟ وجوابه فيما يأتي من المسائل، فضلًا عمّا أفاد به الشرّاح من بيانٍ للنصّ الشريف.

**أولًا: تعريف الدين.**

إنّ علاقة الإنسان بالدين عَبْرَ المنظور القرآنيّ الذي تحدّث عن هذه العلاقة في علّة خَلق آدم (عليه السلام)، قد نشأت منذ أن خلق الله الإنسان، فكانت علاقةُ الخليفة بالخليقة علاقةً تلازميّة.

أمّا من المنظور الأنثروبولوجيّ[2]: فإنّ الإنسان منذ أن فتح عينيه في هذه الحياة وعايش الظواهر الحياتيّة؛ من جوعٍ وعطش ومرض وخوف وصراع وموت، فضلًا عن تداخل الموجودات الأخرى في حياته؛ كالنباتات والحيوانات والنجوم والمياه والنار والرياح والبراكين والأمطار وغيرها، فإنّه بحاجة إلى شيء يعتقد فيه النفع ويدفع عنه الضرّ؛ فكانت حاجتُه إلى المعتقد حاجةً فطريّة، اختلطت فيها حواسّه وعقله وقلبه؛ ولذا نشأ عنده الاحتياج للماورائيّات واللامرئيّات.

من هنا:

(١) نفحات الولاية، ناصر مكارم الشيرازي: ج١/ ص ٤٩-٥٠.
(٢) يراد بالأنثروبولوجيا: علم دراسة الإنسان، وهو أحد فروع علم الاجتماع.

ذهب الفيلسوف (هيجل) إلى: «أنّ الإنسان وحده هو الذي يُمكن أن يكون له دين، وأنّ الحيوانات تفتقر إلى دين بمقدار ما تفتقر إلى القانون والأخلاق»[1].

والسبب في ذلك يعود إلى: «أنّ التديّن عنصرٌ أساسيّ في تكوين الإنسان، والحسّ الدينيّ إنما يكمن في أعماق كلّ قلبٍ بشريّ، وهو في صميم ماهيّة الإنسان، مثله في ذلك مثل العقل سواء بسواء»[2].

ويبقى السؤال يبحث عن إجابة أوضح، ما الدين؟

إنّ تعدّد المعتقدات وتنوّع الديانات واختلاف المذاهب كلّ ذلك جعل للدين مجموعةً من التعريفات؛ فكانت كالآتي:

**١ـ** يُعدّ الدين بمثابة أداة روحانيّة لبناء القِيم البشريّة وإحداث تعديلات داخليّة إيجابيّة في النفس البشريّة؛ بحيث تسعى إلى الخير والحقّ والإحساس والمسؤوليّة اتّجاه كلٍّ من النفس والأسرة والمجتمع بعامّة، والابتعاد عن الخطيئة[3].

**٢ـ** وعُرِّف أيضًا: بأنّه اعتقاد الناس بوجود ذاتٍ أو ذوات فوق البشر والطبيعة، لها قدرات على تدبير شؤون البشر والكون؛ الأمر الذي يدعو إلى وجوب علاقة بين البشر وتلك القوى المدُبِّرة.

**٣ـ** كما عُرِّف الدين: بأنّه نظام من أنظمة الإيمان والعبادة، فهو عبارة عن

(١) مجلة المعرفة، المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٧، نقلاً عن: موسوعة العلوم النفسية لهيجل: ص٤٧ ــ ٤٨، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، ط دار التنوير.

(٢) ينظر المصدر السابق، نقلاً عن: الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين: ص٤٠، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم.

(٣) ينظر جغرافية المعتقدات الدينيّة لمحسن عبد الصاحب المظفّر: ص٦١.

مجموعة من المعتقدات المقدّسة المؤكّدة مع إيراد بعض التكاليف الواجب مراعاتها وبعض الممارسات الاجتماعيّة[1].

٤- ويرى آخرون أنّ الدين استرضاء لقوّةٍ عُليا ليطلب منها العون حيث قدرتها في التحكّم بالحياة، فالدين إذًا أمران؛ أوّلهما: الاعتقاد بوجود قوى عليا متحكّمة، وثانيهما: إجراء ممارسات لإرضاء هذه القوى العليا[2].

في حين كان لتعريف الدين عند علماء المسلمين معنىً آخر؛ فمنها:

١- قال الشيخ الطوسيّ (رحمه الله) (ت٤٦٠هـ) في بيان معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾[3].

«معنى الدين ههنا الطاعة؛ فمعناه: إنّ الطاعة لله عزّ وجلّ هي الإسلام»[4].

٢- وعرّفه السيّد الطباطبائيّ (رحمه الله)، (ت ١٤١٢هـ)، فقال:

«الذي يُدعى إليه الناسُ بمنطق الدين الإلهيّ: هو الشرائع والسنن القائمة بمصالح العباد في حياتهم الدنيويّة والأُخرويّة، لا أنّه يضع مجموعة من معارف وشرائع ثمّ يدَّعي أنّ المصالح الإنسانيّة تطابقه وهو يطابقها، فافهم ذلك، وإيّاك أن تتوهّم أنّ الدين الإلهيّ مجموعة أمورٍ من معارف وشرائع جافّة تقليديّة لا روح لها إلّا روح المجازفة بالاستبداد، ولا لسان لها إلّا لسان التأمّر الجاف والتحكّم الجافي، وقد قضى شارعها بوجوب اتِّباعها والانقياد

(١) ينظر جغرافية المعتقدات الدينيّة لمحسن عبد الصاحب المظفّر: ص٦١.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) آل عمران، الآية: ١٩.
(٤) التبيان للشيخ الطوسّي: ج٢، ص٤١٨.

لها تجاه ما هيّأ لهم بعد الموت من نعيم مخلّدٍ للمُطيعين منهم، والعذاب المؤبّد للعاصين، ولا ربط لها يربطها بالنواميس التكوينيّة المماسّة للإنسان، الحاكمة في حياته، القائمة بشؤونها، القيِّمة بإصلاحها، فتعود الأعمال الدينيّة أغلالًا غُلَّت بها أيدي الناس في دنياهم، وأمّا الآخرة فقد ضمنت إصلاحها إرادةٌ مولويّة إلهيّة فحسب، وليس للمنتحل بالدين في دنياه من سعادة الحياة إلّا ما استلذّها بالعادة؛ كمن اعتاد بالأفيون والسمّ حتىّ عاد يلتذّ بما يتألّم به المزاج الطبيعيّ السالم، ويتألّم بما يلتذّ به غيره.

فهذا من الجهل بالمعارف الدينيّة، والفِرية على ساحة شارعه الطاهرة يدفعه الكلام الإلهيّ، فكم من آيةٍ تتبرّأ من ذلك بتصريح أو تلويح أو بإشارة أو كناية وغير ذلك.

وبالجملة الكتاب الإلهيّ يتضمّن مصالح العباد، وفيه ما يُصلح المجتمع الإنسانيّ بإجرائه فيه، بل الكتاب الإلهيّ هو الكتاب الذي يشتمل على ذلك، والدين الإلهيّ هو مجموع القوانين المُصْلِحة، ومجموع القوانين المُصْلِحة هو الدين؛ فلا يدعو الدينُ الناسَ إلّا إلى إصلاح أعمالهم وسائر شؤون مجتمعهم ويُسمّي ذلك إسلامًا لله؛ لأنّ مَن جرى على مجرى الإنسان الطبيعيّ الذي خطّه له التكوين فقد أسلم للتكوين ووافقه بأعماله فيما يقتضيه وموافقته، والسير على المسير الذي مهّده وخطّه إسلام لله سبحانه فيما يريده منه»[1].

٣- قال الباقلانيّ (ت ٤٠٣هـ) في معنى الدين:

«فإن قال قائل: فما معنى الدين عندكم؟ قيل له: معنى الدين يتصرّف

(١) تفسير الميزان، السيّد الطباطبائيّ: ج٨، ص٣٠٠.

على وجوهٍ؛ منها:

أ: الدين بمعنى (الجزاء)؛ ومنه قوله تعالى:

﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[1].

ب: ومنها قول الشاعر:

**وَاعْلَمْ وأيقَنْ أنَّ ملكَكَ زائِلٌ ... واعْلَمْ بأَنَّ كَمَا تَدِينُ تُدَانُ**

ج: وقد يكون بمعنى (الحكم)؛ كقوله:

﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾[2].

د: وقد يكون الدين بمعنى الدينونة بالمذاهب والملل؛ ومنها قوله: فلان يدين بالإسلام أو اليهوديّة؛ أي إنّه يتديّن بذلك على معنى أنّه يعتقد وينطوي عليه ويتقرّب به.

هـ: والدين أيضًا بمعنى الانقياد والاستسلام لله عزّ وجلّ، من ذلك قوله:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾[3].

يريد دين الحقّ لا على أنّ اليهوديّة لا تُسمّى دينًا في اللغة وغيرها في الأديان»[4].

٤- قال الشهرستانيّ (المتوفّى سنة ٥٤٨هـ) في الملل والنِّحل في بيان معنى الدين:

«معنى الدين أنّه الطاعة والانقياد، وقد قال الله تعالى:

---

(١) الفاتحة: ٤.

(٢) يوسف، من الآية: ٧٦.

(٣) آل عمران، من الآية: ١٩.

(٤) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني: ص٣٨٧.

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾.

وقد يرد بمعنى: الجزاء؛ يقال: (كما تدين تدان)، أي كما تفعل تُجازى، وقد يرد بمعنى: الحساب يوم المعاد والتناد؛ قال تعالى:

﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[1]، فالمتدين هو المسلم المطيع المُعَزّ بالجزاء والحساب يوم التناد والمعاد، قال الله تعالى:

﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾[2].

ولمّا كان نوع الإنسان محتاجًا إلى اجتماع مع آخر من بني جنسه في إقامة معاشه والاستعداد لمعاده، وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون حتّى يحفظ بالتمانع ما هو أهله ويحصل بالتعاون ما ليس له، فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملّة، والطريق الخاصّ الذي يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج والشرعة»[3].

**ثانيًا: الاتجاهات المعاصرة لبيان معنى الدين وفهمه.**

هناك اتجاهات ثلاثة معاصرة ظهرت في الساحة الفكريّة بين المدارس الشرقيّة والغربيّة لتنقل فهمها عن الدين وبيان معناه؛ وذلك حسب الآتي:

**أ- فكرة الدين بمنظار رأسماليّ برجوازيّ:**

يندرج هذا الاتّجاه في ضمن معطيات ثقافيّة مستمدَّة من تجرّد أصحابها من الاعتقاد بوجود الله عزّ وجلّ، ومن ثمّ أخذت تبحث عن البديل في

(١) التوبة، من الآية: ٣٦.
(٢) المائدة، من الآية: ٣.
(٣) الملل والنحل، الشهرستاني: ج١، ص٣٨.

فهم ما يختلج في عقل الإنسان وانقياد فطرته إلى اللجوء إلى القوّة المدبِّرة لهذا الكون؛ ولذا: حينما انحصر هذا الفهم في المادّة ظلّ الفهم يدور في فلكها فنتج عنه تصورات فاسدة عن الدين الذي ينقاد له العقل؛ بمعنى: الابتعاد عن الإقرار بأنّ لهذا الكون مُدبِّرًا واحدًا وهو الله تعالى.

أمّا أول من طرح هذا المجال فهو (توماس هوبز - ١٥٨٨، ١٦٧٩م)[1]

(١) توماس هوبز (٥ أبريل ١٥٨٨-٤ ديسمبر) (١٦٧٩ بالإنجليزية: Thomas Hobbes كان عالم) رياضيات وفيلسوفًا إنجليزيًّا.

يُعدّ توماس هوبز أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا وأكثرهم شهرة خصوصًا في المجال القانونيّ، حيث كان بالإضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ، فقيهًا قانونيًا أسهم بشكل كبير في بلورة كثير من الأطروحات التي تميز بها هذا القرن على المستوى السياسيّ والحقوقيّ. كما عُرف بمساهمته في التأسيس لكثير من المفاهيم التي لعبت دورًا كبيرًا ليس فقط على مستوى النظرية السياسيّة بل كذلك على مستوى الفعل والتطبيق في كثير من البلدان، وعلى رأسها مفهوم العقد الاجتماعيّ. كذلك يُعدّ هوبز من الفلاسفة الذين وظّفوا مفهوم الحقّ الطبيعيّ في تفسيرهم لكثير من القضايا المطروحة في عصرهم. توماس هوبز من ميلمزبيري (٥ إبريل ١٥٨٨-٤ ديسمبر ١٦٧٩)، في بعض الكتب القديمة توماس هوبر من ملمزبيري،[٤] كان فيلسوفًا إنجليزيًّا، واشتهر اليوم بأعماله في الفلسفة السياسيّة. ولقد وضع كتابه الصادر عام ١٦٥١ تحت اسم (لوياثان) الأساس لمعظم الفلسفة السياسيّة الغربيّة من منظور نظرية العقد الاجتماعيّ.

لقد كان هوبز مناصرًا للملكية المطلقة، ولكنه قام أيضًا بتطوير بعض أساسيّات الفكر الليبراليّ الأوروبيّ: حقّ الفرد، والمساواة الطبيعيّة بين جميع البشر، والشخصيّة الاعتباريّة للنظام السياسيّ (التي أدّت لاحقًا إلى التمييز بين المجتمع المدنيّ والدولة)، وهو أيضًا صاحب رأي أنّ جميع القوى السياسيّة الشرعيّة يجب أن تكون «مُمثّلة» وقائمة على قبول الشعب، والتفسير الحرّ للقانون الذي يمنح الناس حرية فعلٍ ما لم ينصّ القانون على تجريمه صراحةً.

لقد كان توماس هوبز أحد مؤسِّسي فلسفة السياسة الحديثة، ولقد ظلّ فهمه للبشر باعتبارهم مادّة وحركة تنفِّذ نفس القوانين المادّية مثل أية مادّة وحركة أخرى ذات تأثير كبير، ويظلّ اعتباره للطبيعة البشريّة باعتبارها تعاونًا مركزه الذات، وللمجتمعات السياسيّة باعتبارها

فكـوّن فكـرة عـن جوهـر الديـن مفادهـا: أنّـه يقـوم عـلى اختلافـات تطلقهـا الدولـة، أمّـا التلفيقـات الصـادرة عـن غـير الدولـة فهـي مجـرد خرافـات.

وإنّ أفكارًا مماثلة أطلقها (بينيد يكت) (١٦٢٢ ــ ١٦٧٧) تقول: إنّ جذور الديـن كامنـة في عـدم ثقـة الإنسـان بقـواه وفي تقلبـه الدائـم بـين الأمـل والخـوف.

وقـدّم (جـون تولانـد)[١] في أوائـل القـرن الثامـن عـشر عرضًـا مفـاده: أنّ أكثـر الأشـكال تقدّمًـا للديـن الوثنـيّ هـو الإيـمان بالـروح ووجودهـا بعـد المـوت، وبهذا كشـف عـن نشـوء عبـادة (عـالم الموتـى لـدى المصريـيّن القدمـاء).

ويـرى (لودفيـغ فيوربـاخ)[٢] أنّ الديـن يرتبـط بالخـداع، وأنّ جـذوره تتّصـل



قائمة على (العقد الاجتماعيّ)، أحد أهمّ الموضوعات في الفلسفة السياسيّة.

ولقـد أسـهم هوبـز أيضًـا – إلى جانـب الفلسـفة السياسـية – في عـددٍ متنـوِّع مـن المجـالات الأخـرى؛ مـن بينها التاريخ والهندسة وفيزياء الغازات والإلهيّات والأخلاق والفلسـفة العامّـة. ينظـر: ويكيبيديـا الحـرة: تومـاس هوبـز.

(١) جـون تولانـد (٣٠ نوفمـبر ١٦٧٠–١١ مـارس ١٧٢٢): فيلسـوف عقلاني أيرلنديّ وعالم هجائيّ، كتـب العديـد مـن الكتـب والمنشـورات حـول الفلسـفة السياسيّة وفلسـفة الديـن، وهـي تعبـيرات مبكـرة عـن فلسـفة عصر التنويـر. وُلـد في (أيرلنـدا)، وتلقّـى تعليمـه في جامعات غلاسـكو وإدنبرة ولايدن وأوكسـفورد، وتأثّـر بفلسـفة جون لـوك. كان عملـه الأول والأكثر شـهرة هو (المسيحية غير الغامضـة) (١٦٩٦).

تـوُفّي تولانـد في (بوتنـي) في ١٠ مـارس ١٧٢٢. ذُكِـر في موسـوعة بريتانيـكا عـام ١٩١١ أنّـه تـوُفِّي في لنـدن عـن عمـر يناهـز ٥١ عامًـا؛ لأنّـه كان يعيـش في فقـر مدقع، وسـط كتبـه وقلمه في يـده. وقبل وفاتـه بمـدّةٍ وجيـزة، قـام بتأليـف سـيرته الذاتيـة، الـذي قـال فيهـا عـن نفسـه: «لقـد كان مؤيِّـدًا للحريّـة، عاشـقًا لجميـع أنـواع التعلّـم، ولكـن لم يتّبعـه أيُّ رجـلٍ أو تابـع، ولا يمكـن أن يُثنيـه العبـوس أو الحظّ عـن الأسـاليب التي اختارهـا». ينظـر: ويكيبيديـا الحـرة: جـون تولانـد.

(٢) كان لودفيـغ فويربـاخ فيلسـوفًا أنثروبولوجيًّـا ألمانيًـا مشـهورًا بكتابـه (جوهـر المسيحيّة)، والـذي قـام بنقد المسيحية، وكان مؤثّـرًا للغايـة بأجيـال مـن المفكريـن اللاحقين، بما فيهـم كارل ماركس، وفريدريـك أنجلـز، وريتشـارد فاغنـر، وفريدريـك نيتشـه. ينظـر: ويكيبيديـا: لودفيـغ فيورباخ.

بالمآسي والخوف لدى البشر المعذَّبين، ويرى أنّ البدء كان الخوف لدى البشر المعذّبين الأوّلين، فاعتقدوا أنّ الكوارث الطبيعيّة بالذات ما هي إلّا أشياء ماديّة، ثمّ أصبحوا يخضعون لموجودات غير مرئيّة؛ وكأنّها تُقاد وتُوجَّه من هذه الأشياء، وأخيرًا مع تطوّر تصوراتهم، توصلوا إلى فكرة وحدة السبب الأول (العقل الأسمى، الإله).

وظهر في نهاية القرن الثامن عشر في فرنسا المفكران (فولينه) و(ديو بيوى) اللَّذان توصّلا إلى أصل الدين وتطوّره، ودُعيت نظريتهما فيما بعد بـ(الطبيعية) أو (السماويّة)؛ حيث تطوّر الوعي السماويّ (الميثولوجيّ) عند الإنسان عن العالم.

ثمّ تطوّرت المدرسة الميثولوجيّة في بداية القرن التاسع عشر، حيث تمّ التوصّل إلى أنّ القدماء كانوا في معتقداتهم يُؤلِّهون الظواهر السماويّة[1].

**ب- التفسير الأنثروبولجيّ للدين:**

حاول في هذا المنحى (لودفيغ فيورباخ) تفسير جوهر الدين وجعله مبنيًّا على الأساس البشريّ الأنثروبولوجيّ وذلك سنة (١٨٤٥م)، وأنّ مادّة الدين ما هي إلّا مادّة المصالح البشريّة ومتطلّباتها، وأنّ الآلهة تجسيدٌ لرغبات الإنسان.

وبنى (إدوارد تايلور)[2] نظريّته الثقافيّة البدائيّة والتي سمّاها بـ (النظريّة



(١) ينظر: جغرافية المعتقدات، د. محسن المظفر: ص٦٢.

(٢) السير إدوارد بيرنت تايلور) بالإنجليزية: Edward Burnett Tylor (٢ أكتوبر ١٨٣٢- ٢ يناير ١٩١٧) هو أنثروبولوجي إنجليزيّ ومؤسِّس لعلم الأنثروبولوجيا الثقافيّة.

ساعدت دراساته على تحديد مجال الأنثروبولوجيّة وتطوّر الاهتمام بذلك العلم. كان أستاذًا للأنثروبولوجيّة بجامعة أكسفورد (١٨٩٦-١٩٠٩م)، أهمّ كتبه (الثقافة البدائية) (١٨٧١م) و«الأنثروبولوجيّة» (١٨٨١م).

الروحيّة) (الأنيميّة)؛ حيث يُشكّل الإيمان بـ (الموجودات الروحيّة) الحدّ الأدنى للدين أي الأنفس والأرواح وما يُماثلها، لقد تولّد هذا الإيمان بسبب الاهتمام الخاصّ الذي أولاه الإنسان البدائيّ لتلك الظواهر المعيَّنة التي كان يعانيها مع أقرانه: الحلم، الغيبوبة، الهلوسة، الأمراض، وآخرها الموت، ولقصوره في تكوين فهمٍ صحيح يُفسِّر أمثال هذه الظواهر، استقرّ رأيه على تصوير النفس فيه، مرافقًا صغيرًا يستقرّ في جسد الإنسان قادرًا على مغادرته لفترة أرواح الأموات ومصائرها وعن انتقال الأنفس إلى أجساد جديدة أو عن عالم خاصّ بعد الموت وما شابه، وتتحول الأنفس تدريجيًّا إلى أرواح ومن ثمّ إلى آلهة تنتهي إلى إله واحد، وهكذا حدث الارتقاء التدريجيّ من (الأنيمة البدائيّة).



وقد جرت اعتراضات كثيرة على النظريّة الأنيميّة من المدافعين عن الدين، الذين رأوا في (الأنيميّة) نقيضًا للمبادئ الإنجيليّة الكنيسيّة، وظهرت نظرية (التوحيد البدائيّ) كبديلٍ ونقيض للنظريّة الأنيميّة، وقد أوردت أفكارًا

---

جسّدت أفكار تايلور مذهب التطوّر الثقافيّ في القرن التاسع عشر من خلال أعماله (الثقافة البدائية) عام(١٨٧١)، و(الأنثروبولوجيا) عام (١٨٨١) ،عرّف محتوى الدراسات العلميّة لعلم الأنثروبولوجيا، استنادًا إلى النظريات التطورية لتشارلز لايل. كان يؤمن بوجود مبادئ وظيفيّة لتطوّر المجتمع والدين. وأكّد تايلور اجتياز جميع المجتمعات لثلاث مراحل أساسيّة من التطور: ابتداءً بالهمجيّة إلى البربريّة وانتهاءً بالحضارة. يُعدّ تايلور شخصيةً مؤسِّسةً لعلم الأنثروبولوجيا الثقافيّ، وساعدت أعماله العلميّة في بناء نظام علم الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر.

إذ كان يعتقد أنّ (الدراسات التي تبحث في تاريخ الإنسان الحالي – بالإضافة إلى عصور ما قبل التاريخ – يمكن استخدامها كأساس لإصلاح المجتمع الإنجليزيّ».

أعاد تايلور تقديم مصطلح (الأرواحية) (أي: الإيمان بالروح الفرديّة لكلّ الأشياء والمظاهر الطبيعية)؛ إذ اعتبر أنّ الروحانيّة هي المرحلة الأولى من تطوّر الأديان. ينظر: ويكيبيديا: السير إدوارد بيرنت تايلور.

عن الإلهيّة السماويّة واعتقاد الشعوب القديمة البدائيّة في إلهٍ خالق واحد[1].

### ج- النظرية الاجتماعية في تفسير الدين:

وُلد هذا الاتّجاه في أواخر القرن التاسع عشر وهو يؤلّف مدرسة فرنسيّة اجتماعيّة جاء بها (إميل ديور كهايم)[2] (١٨٥٨ ـ ١٩١٧م)؛ إذ أعلن

(١) ينظر جغرافية المعتقدات: ص٦٢-٦٣.

(٢) دايفيد إميل دوركايم، بالفرنسيّة: (David Émile Durkheim ١٥ ابريل ١٨٥٨-١٥ نوفمبر ١٩١٧ ( فيلسوف وعالم اجتماع فرنسيّ، أحد مؤسّسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجيّة مستقلّة تقوم على النظرية والتجريب في آن معًا، أبرز آثاره (في تقسيم العمل الاجتماعيّ) عام (١٨٩٣)، و(قواعد المنهج السوسيولوجي) عام (١٨٩٥). أسّس رسميًّا الانضباط الأكاديميّ لعلم الاجتماع -مع دو بويز وكارل ماركس وماكس فيبر. يُستشهد به عادة بوصفه المؤسّس الرئيسيّ للعلوم الاجتماعيّة الحديثة.

عُني جزء كبير من عمل دوركايم بالكيفية التي يمكن من خلالها للمجتمعات أن تحافظ على إدماجها الاجتماعيّ في ظِلّ الحداثة، وهي حقبة لم تعُد الروابط الاجتماعيّة والدينيّة التقليديّة موجودة فيها؛ إذ نشأت فيها مؤسّسات اجتماعيّة جديدة. كان أول عمل اجتماعيّ رئيسيّ له هو (قسم العمل في المجتمع) (١٨٩٣)، في عام ١٨٩٥ نشر (قواعد النهج الاجتماعيّ) وأنشأ أول قسم (علم اجتماع أوروبيّ)، ليصبح أول أستاذ لعلم الاجتماع في بلده فرنسا.

في عام (١٨٩٨) أسّس مجلّة (السنة الاجتماعيّة). تُعد دراسة (الانتحار) لدوركايم (١٨٩٧) -وهي دراسة لمعدّلات الانتحار بين السكّان الكاثوليك والبروتستانت - رائدةً في مجال البحوث الاجتماعيّة الحديثة، وساعدت على تمييز العلوم الاجتماعيّة عن علم النفس والفلسفة السياسية. قدّم في كتابه (الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة) (١٩١٢) نظريّة دينيّة تقارن الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة في المجتمعات الأصليّة والحديثة وتحسين الوضعيّة التي حدّدها انشغل دوركايم بقبول علم الاجتماع كعلم شرعيّ. الأصل أوغست كونت، وتعزيز ما يمكن اعتباره شكلًا من أشكال الواقعيّة المعرفيّة، وكذلك استخدام نموذج فرضيّ استنتاجيّ في العلوم الاجتماعيّة.

كان علم الاجتماع بالنسبة له علم المؤسّسات؛ إذ فهم هذا المصطلح بمعناه الأوسع على أنّه معتقدات وأنماط السلوك التي وضعتها الجماعة، وهدفه اكتشاف الحقائق الاجتماعيّة الهيكليّة. كان دوركايم من كبار المؤيِّدين لوظيفة النسق الاجتماعيّ، والمنظور التأسيسيّ في

ديوركهايم عن أنّ الدين ظاهرة اجتماعيّة (أشكال الحياة الدينيّة الأولى، النظام الطموطميّ في أستراليا)، وانتقد المذهبين الطبيعيّ (Naturism) والروح (Animism) في أصل الدين، واعتقد أن المعتقدات الدينية، لم تتولّد لا بمراقبة الإنسان للطبيعة الخارجيّة ولا بمراقبته للطبيعة الخاصّة به، فهذه المعتقدات أمكن تواجدها في المجتمع فحسب (التصوّرات ضمن المجموعات) والتي لا تقتبس بالتجربة بل بالوعي الإنسانيّ للوسط الاجتماعيّ.

إنّ أشكال المجتمع المختلفة ومراحله تُوجِد أشكالًا مختلفة من الدين، وبذلك وجدت نظريته نجاحًا بالرغم ممّا انتابها من أخطاء؛ أبرزها تأكيده على خلود الدين بدوام بقاء المجتمع.

وظهرت إثرها نظريّات اجتماعيّة أخرى حول الدين؛ منها ما أطلقه الباحثان (د. ديووي وو.جيمس) من وجهة نظرٍ نفعيّة (أنّ الأمر المهمّ في الدين ليس ما إذا يستجيب لحقيقة ما قائمة بشكل إيجابيّ، بل لمجرد ما إذا كانت مفيدة للناس أم لا)، وقد وجد الناس الدين نافعًا، فهو إذًا حقيقة



كلٍّ من علم الاجتماع وعلم الإنسان، واعتقد أنّه يجب أن تكون العلوم الاجتماعيّة كُلّانيّة بحتة؛ أي إنّ علم الاجتماع يجب أن يدرس الظواهر المنسوبة إلى المجتمع كَكُل، بدلًا من اقتصاره على الأفعال المحدّدة للأفراد.

بقي دوركايم القوّة المهيمنة في الحياة الفكريّة الفرنسيّة حتّى وفاته في عام (١٩١٧)، إذ قدم العديد من المحاضرات والأعمال المنشورة حول مجموعة متنوّعة من الموضوعات؛ بما في ذلك علم اجتماع المعرفة، والأخلاق، والتدرّج الاجتماعيّ، والدين، والقانون، والتعليم، والاحراف بمعناه في علم الاجتماع، دخلت منذ ذلك الحين مصطلحات دور كايم مثل: (الضمير الجمعيّ) المعجم الشعبيّ. ينظر: ويكيبيديا: أميل دوركايم.

وفائدتُه تتجلّى بتنظيم المجتمعات وتقديم العَون، وإخراج الناس من الفوضى الاجتماعيّة[1].

**ثالثًا: علاقة الدين بالمعرفة.**

وهذه التعريفات وإنْ كانت تُقدِّم تصوّرًا عن معنى الدين في الثقافات المختلفة، إلّا أنَّ البحث يرمي إلى أنّ معنى (الدين) الذي ورد في النصّ الشريف هو الإسلام، وأنّ أول ما يلزم معرفته في الإسلام هو الله تعالى، فكان التوحيد أول أمرٍ نادى به رسول الله (صلّى الله عليه وآله)؛ فقد ورد في النصوص الحديثية، عن طارق بن عبد الله المحاربيّ قال: «رأيتُ رسولَ الله صلّى الله عليه[وآله] وسلم في سوق ذي المجاز وعليه جُبّة حمراء وهو يقول: **«يا أيّها الناسُ قولوا: لا إله إلا الله، تُفْلِحوا»**.

ورجل يتبعه ويرميه بالحجارة وقد أدمى عرقوبيه وكعبيه، وهو يقول: يا أيّها الناس لا تُطيعوه فإنّه كذّاب، فقلت: مَن هذا؟ فقالوا: ابن عبد المطّلب، قلت: فمَن هذا الذي يتّبعه ويرميه بالحجارة؟ قالوا: هذا عبد العزى أبو لهب»[2].

لكن السؤال يبقى قائمًا ما هي معرفة الله التي لازمها أمير المؤمنين (عليه السلام) بالتوحيد ؟ وجوابه فيما أرشدت إليه كثيرٌ من النصوص الشريفة عن الإئمة (عليهم السلام) التي تُجمِع على أنّ معرفة الله تعالى هي: توحيده وتنزيهه عن العيوب والنقائص والتشبيه، فهو جلّ شأنه ليس كمثله شيء.

أمّا النصوص المباركة، فمنها ما رواه الشيخ الكلينيّ (رحمه الله):

(١) ينظر جغرافية المعتقدات: ص٦٤.

(٢) أحكام القرآن، الجصاص: ج٢ ص٤٣٦؛ صحيح ابن حبان: ج١٤ ص٥١٨ .

١ ـ «عن الفضل بن السكن، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام):

**(اعْرِفُوا اللَّه بِاللَّه، والرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ، وأُولِي الأَمْرِ بِالأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ، والْعَدْلِ والإِحْسَان)**»[1].

ومعنى قوله (عليه السلام): «**اعْرِفُوا اللَّه بِاللَّه**»، يعني أن الله خلق الأشخاص والأنوار والجواهر والأعيان، فالأعيان الأبدان، والجواهر الأرواح، وهو جلّ وعزّ لا يشبه جسمًا ولا روحًا، وليس لأحدٍ في خلق الروح الحساس الدراك أمر ولا سبب، المتفرد بخلق الأرواح والأجسام فإذا نفى عنه الشبهين شبه الأبدان وشبه الأرواح فقد عرف الله بالله، وإذا شبه بالروح أو البدن أو النور فلم يعرف الله بالله [2].

٢ ـ «عن علي بن عقبة بن قيس بن سمعان بن أبي ربيحة مولى رسول الله (صلّى الله عليه وآله)، قال:

سُئل أميرُ المؤمنين (عليه السلام): بم عرفت ربك؟ قال:

«**بِمَا عَرَّفَنِي نَفْسَه**»، قِيلَ:

وكيف عرفك نفسه؟ قال:

«**لَا يُشْبِهُه صُورَةٌ ولَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ ولَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ، قَرِيبٌ فِي بُعْدِه بَعِيدٌ فِي قُرْبِه، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ ولَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَه، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ ولَا يُقَالُ لَه أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ، وخَارِجٌ مِنَ الأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ**

(١) الكافي: ج١ / ص٨٥ .
(٢) هذا البيان للشيخ الكليني (رحمه الله).

**خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَان مَنْ هُوَ هَكَذَا ولَا هَكَذَا غَيْرُه ولِكُلِّ شَيْءٍ مُبْتَدَأٌ»** [1].

**٣ ـ** «عن منصور بن حازم، قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام):

إنّي نَاظَرْتُ قَوْمًا فَقُلْتُ لَهُمْ: إنّ اللَّـه جَلَّ جَلَالُـه أَجَلُّ وأَعَزُّ وأَكْرَمُ مِنْ أن يُعْرَفَ بِخَلْقِه، بَلِ الْعِبَادُ يُعْرَفُونَ بِاللَّـه، فَقَالَ:

**«رَحِمَكَ اللَّـه»** [2].

**٤ ـ** «عن الفتح بن يزيد، عن أبي الحسن (عليه السلام):

**«قَالَ سَأَلْتُه عَنْ أَدْنَى الْمَعْرِفَةِ؟ فَقَالَ: الإِقْرَارُ بِأَنّه لَا إِلَه غَيْرُه ولَا شِبْه لَه ولَا نَظِيرَ، وأَنّه قَدِيمٌ مُثْبَتٌ مَوْجُودٌ غَيْرُ فَقِيدٍ، وأَنّه لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ»** [3].

**٥ ـ** وسئل أبو جعفر (عليه السلام) عن الذي لا يجتزأ بدون ذلك من معرفة الخالق؟ فقال:

**«لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ ولَا يُشْبِهُه شَيْءٌ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا سَمِيعًا بَصِيرًا»** [4].

**٦ ـ** عن إبراهيم بن عمر، قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام)، يقول:

**«إنّ أَمْرَ اللَّـه كُلَّه عَجِيبٌ إِلَّا أنّه قَدِ احْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَّفَكُمْ مِنْ نَفْسِه»** [5].

**رابعًا ـ تحقيق حديث: «رحم اللَّـه امرأ أعدّ لنفسه، واستعدّ لرمسه، وعرف من أين وفي أين وإلى أين» المنسوب إلى أمير المؤمنين الإمام عليّ (عليه السلام).**



(١) المصدر السابق، الكافي، ج١ ص ٧٧، باب: أدنى المعرفة.
(٢) الكافي: ج١ / ص٨٦ .
(٣) المصدر نفسه.
(٤) الكافي، الكليني: ج١ / ص٨٦.
(٥) المصدر السابق: ج١ ص ٨٦.

أورد بعض الشرّاح المتأخرين[1] جملةً من النصوص الدالة على معرفة الله تعالى، ومنها ما نُسب إلى أمير المؤمنين الإمام عليّ (عليه السلام)، أنّه قال:

«**رحم اللّه امرأ أعدّ لنفسه، واستعدّ لرمسه، وعرف من أين وفي أين وإلى أين**»، وبعد البحث والتقصّي عن الحديث،اتّضح ما يأتي:

**١ـ** لم يرد الحديث في المصادر المعتبرة لدى الفريقين، ولاسيّما التي تعنى بالحديث والدراية والجرح والتعديل، بل والأدب والتاريخ.

**٢ـ** أورده التفتازانيّ (ت٧٩٢هـ) مرسلًا وقد نسبه لأمير المؤمنين (عليه السلام)[2].

**٣ـ** أورده القلقشنديّ (ت٨٢١هـ) في معرض تهجّمه على شيعة أهل البيت (عليهم السلام) في لبنان دون أن ينسبه إلى أحد، بل أورده ضمن كلامه ونسبه لنفسه[3].

**٤ـ** نَسبهُ السيّد حيدر آملي (ت ق ٨ هـ) إلى الإمام عليّ (عليه السلام) ضمن حديثٍ آخر، وهو في غاية الركّة والصياغة والعرض، وكفى بذلك كاشفًا عن وضعه، فليس فيه شيء من بلاغة أمير المؤمنين (عليه السلام) لمن له أدنى اطّلاعٍ على كلامه (عليه السلام).

**٥ـ** أورده الفيض الكاشانيّ (ت١٠٩١هـ) مرسلًا ونسبه إلى الإمام عليّ (عليه السلام)[4].

وعليه:

(١) الشيخ محمد جواد مغنية،في ظلال نهج البلاغة: ج١ / ص٢٣، السيّد محمّد تقيّ النقويّ الخراسانيّ: مفتاح السعادة: ج٥ / ص١٢٨ .
(٢) ينظر شرح المقاصد: ج١ / ص٥.
(٣) ينظر صبح الأعشى: ج١٣ / ص٢١.
(٤) ينظر الوافي: ج١/ ص١١٦.

يظهر أنّ الحديثَ مرسل، بل على الأرجح أنّه لا أصل له، وهو من الموضوعات التي زحفت إلى المصادر الإسلاميّة بفعل الفكر الصوفيّ وتعدّد طرقه؛ فهو يتناغم مع أدبيّات التصوّف وينسجم معها.

**خامسًا ـ تحقيق حديث: «إِنَّ اللَّهَ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ وَأَنَّ المَلَأَ الأَعْلَى يَطْلُبُوْنَهُ كَمَا تَطْلُبُوْنَهُ أَنْتُمْ»** المنسوب إلى رسول الله (صلّى الله عليه وآله).

هذا الحديث اختُلِف في نسبته، فضلًا عن ثبوت إرساله؛ فقد رواه عدّة من أعلام المسلمين، وهم:

**١ـ** ابن شعبة الحرّانيّ (رحمه الله، المتوفّى في القرن الرابع الهجريّ) بلفظ مختصر عن الإمام السبط الشهيد أبي عبد الله الحسين بن عليّ بن أبي طالب (عليهما السلام) فيما رواه عنه في باب التوحيد، فقال:

**«احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وعمّن في السماء احتجابه كَمَنْ في الأرض»**[1].

**٢ـ** ابن شهر آشوب المازندرانيّ (رحمه الله) (ت٥٨٨هـ)، وقد نسبه إلى الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام)، قال: **«احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وعمّن في السماء احتجابه كَما عمّن في الأرض غيابه»**[2].

**٣ـ** ابن عربي (ت٦٣٨هـ)، ونسبه مرسلًا إلى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) بعين هذا اللفظ الذي رواه الشرّاح كالخوئيّ و النقويّ، ويظهر أنّ المصادر

(١) تحف العقول: ص٢٤٥.

(٢) متشابه القرآن ومختلفه: ج١/ ص٧٥.

التي نقلت الحديث ونسبته إلى النبيّ (صلّى الله عليه وآله) قد اعتمدت على ما رواه ابن عربي دون الرجوع إلى تحقيق الحديث.

**سادسًا ـ تحقيق حديث: «ما رأيتُ شيئًا إلَّا ورأيتُ اللَّهَ قبلَهُ وبعدَهُ ومعَه» المنسوب إلى أمير المؤمنين (عليه السلام).**

لم يختلف حال الحديث عن غيره؛ فهو بين كونه مرسلًا ومجهولًا لم تثبت نسبته إلى أحد على الرغم من إيراد عددٍ من أعلام الفريقين له في مصنّفاتهم، وهي على النحو الآتي:

١ـ نسبه السلميّ (ت٤١٢هـ) مرسلًا إلى (عامر بن عبد قيس)[١].

٢ـ نسبه السمعاني (ت٤٨٩هـ) إلى بعض السلف دون أن يُصرِّح باسم أحدهم[٢].

٣ـ نسبه الفخر الرازيّ (ت٦٠٦هـ) إلى (المحقِّقين) ولا نعلم مَن هم[٣].

٤ـ نسبه ابن عربي (ت٦٣٨هـ) مرسلًا في الفتوحات إلى أبي بكر بن أبي قحافة[٤].

٥ـ ذكره البيضاويّ (ت٦٨٢هـ) في تفسيره ولم ينسبه إلى أحد[٥].

٦ـ ذكره السيّد حيدر الآمليّ (ت٧٨٢هـ) في تفسيره ولم ينسبه إلى أحد[٦].

٧ـ نسبه الدميريّ (ت ٨٠٨هـ) مرسلًا إلى أبي بكر بن أبي قحافة[٧].

(١) ينظر تفسير السلمي: ج٢ / ص٣٠٢ .
(٢) ينظر تفسير السمعاني: ج٤ / ص٢٢٩ .
(٣) ينظر تفسير الرازي: ج٢٩ / ص٢١٤ .
(٤) ينظر الفتوحات المكية، ابن عربي: ج١ / ص٤١٥ .
(٥) ينظر أنوار التنزيل، البيضاوي: ج٥/ ص٣٤٤
(٦) ينظر تفسير المحيط الأعظم: ج٢ ص٥٢٤.
(٧) ينظر حياة الحيوان الكبرى، الدميري: ج١/ ص٣٠٦ .

٨ ـ نسبه صدر الدين الشيرازيّ (ت ١٠٥٠هـ) مرسلًا إلى أمير المؤمنين الإمام عليّ (عليه السلام) [١].

٩ـ نسبه المازندرانيّ (ت ١٠٨١هـ) مرسلًا إلى أمير المؤمنين الإمام عليّ (عليه السلام)[٢].

ومن ثمّ: فلا يمكن الركون إلى نسبة الحديث لأمير المؤمنين الإمام علي (عليه السلام) مع كل هذا الاختلاف والإرسال؛ وأغلب الظن أنه من أدبيات التصوف. والحمد لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).

**المطلب الثاني: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ».**

اشتمل اللفظ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة كاللغة والإعراب والشرح؛ وهي على النحو الآتي:

**المسألة الأولى: المعنى اللغويّ.**

**أولًا: الراونديّ:**

قال: «(العُرف: ضد النُكر)[٣] والعلم، والمعرفة والعلم أخوان[٤]؛ وكلاهما ما يقتضي سكون النفس، (الكمال) مصدر كمل؛ أي تمّ[٥]، و(الصدق)

(١) ينظر الحكمة المتعالية، صدر الدين الشيرازي: ج٢ / ص١١٧ .
(٢) ينظر شرح أصول الكافي: ج٣ / ص٨٣ .
(٣) الصحاح، الجوهريّ: ج ٤/ ص ١٤٠٠، مادّة (عرف).
(٤) ينظر جمهرة اللغة، أبو بكر الأزديّ: ج ٢/ ص ٧٦٦، مادّة (عرف).
(٥) ينظر الصحاح: الجوهريّ: ج ٥/ ص ١٨١٣، مادة (كمل).

خلاف الكذب[1]»[2].

**ثانيًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «(والمعرفة) العلم[3]، وقيل: هي (إدراك البسائط والجزئيّات، والعلم إدراك المركّبات والكلّيات، ومن ثمّ يُقال: عرفتُ الله، ولا يقال: علمتُه، وقيل: هي عبارة عن الإدراك التصوّريّ، والعلم عبارة عن الإدراك التصديقيّ... وقيل: هي إدراك الشيء ثانيًا بعد توسّط نسيانه؛ فلذلك يُسمّى الحقّ سبحانه بـ(العالم)، دون العارف، قيل: وهذا أشهر الأقوال في تعريف المعرفة)[4].

أقول: وعلى هذا فاستعمال المعرفة في المقام نظرًا إلى سبق إدراك ذاته سبحانه في عالم الذرّ، أو عند أخذ الميثاق من العقول المجرّدة، فافهم»[5].

**المسألة الثانية: الإعراب.**

(**وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ**) جملة اسميّة معطوفة عليها»[6].

**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح**

**أولًا. البيهقيّ:**

قال (رحمه الله): «قوله: (**وكمالُ معرفتهِ التصديقُ به**)، الدلالة الشرعيّة

(١) ينظر العين: الفراهيديّ: ج ٥/ ص ٥٦، مادة (صدق).
(٢) منهاج البراعة: ج١/ ص ٤٣.
(٣) ينظر جمهرة اللغة، أبو بكر الأزديّ: ٢/ ٧٦٦، مادة (عرف).
(٤) معجم الفروق اللغوية: ص ٥٠٢.
(٥) منهاج البراعة: ج١/ ٣١٨.
(٦) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه، زهير غازي زاهد: ج١/ ٦٥.

قامت على أنّ الإقرار باللَّـه واجب كمعرفته إذا أمكن، ولم يمنع منه؛ فلذلك عُدّ الإقرار والتصديق كمال المعرفة.

ويُحتمل التصديق بالفعل؛ فإنّه يُقال فيمن عمل بعلمه أنّه صدّق علمَه بفعله، ومن لم يعمل بموجب علمه، يُقال في عرف الدين: إنّه كذّب علمَهُ وما صدّقه. هذا قول بعض القائلين.

وقال قوم: التصديق هو حكم الذهن بين معنيين متصوَّرين بأنّ أحدهما الآخر أو ليس، واعتقاده طابق ذلك الحكم وصدَّقه. كقولنا:

(الاثنان نصف الأربعة) وليس عند هؤلاء في معرفة اللَّـه تعالى معنيان يحكم بأحدهما على الآخر أو يسلب؛ لأنّ اللَّـه تعالى واحد لا كثرة ولا تثنية فيه، تعالى عن ذلك. فالمراد عندهم بقوله: **(التصديق به)** أن تُصوَّر هويّته وتُصوَّر معنى اسمه تعالى، تصوّرًا بحسب الذات، فيتقدّمه التصديق. فكمال معرفته هذا؛ التصديق به على وجه لا يُؤدّي إلى الكثرة والانقسام.

قوله: **(وكمالُ التصديقِ به توحيدُه، وكمالُ توحيدِه الإخلاصُ لَهُ)**؛ لأنّ العلم باللَّـه تعالى على صفاته لا يتمّ إلَّا بالعلم بأنّه واحد في هذه الصفات، فلا شيء يستحقّ ما يستحقّه اللَّـه تعالى من صفات ذاته. فما من شيء سواه إلا واللَّـه تعالى يخالفه ويفارقه فيها يختصّ به بما هو أصل لكونه إلهًا. فلهذا هو في الإلهيّة واحد؛ ومعناه لا يجوز أن يستحقّ غيرُه من الصفات ما يستحقّه على وجه استحقاقه. فلهذا لم يكن اللَّـه تعالى إلَّا واحدا، فهو واحدٌ في إلاهيّته فحقيقة هذه الصفة ترجع إلى نفي هذه الصفات عن غيره، فاستحالتُها عليه بعد استحقاقه، سبحانه وتعالى، لها. فلهذا قال: **(وكمالُ التصديقِ به توحيدُه)**.

وقال قوم: (**كمالُ التصديقِ به توحيدُه**) كما ذكرناه من تصوّر بحسب الذات، ويتقدّمه تصديق لا يؤدّي إلى كثرة وانقسام، وأنّ واجب الوجود واحد بحسب تعيُّن ذاته، وواجب الوجود لا يُقال على كثرة بوجه، ولا ينقسم بأجزاء القوام مقداريًّا أو معنويًّا؛ وإلّا لكان كلّ جزء من أجزائه، إمّا واجب الوجوب؛ فيكثر واجب الوجوب، وإمّا غير واجب الوجوب؛ فهي أقدم بالذات من الجملة، فيكون الجملة أبعد من الوجوب به فهو واحد لا ينقسم تقديرًا ولا عدًّا، واحد لا يقارن نظيرًا ولا ضدًّا، واحد ذاتًا ونعتًا وكلمةً وحدًّا. فهذا معنى قوله: (**كمالُ التصديقِ به توحيدُه**)، عند هؤلاء»[1].

**ثانيًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «... الكمال أبلغ من التمام، و(كمال الدين) الفرائض، وأما السنن فإنّها زينتُه.

... والتَّصديق من أفعال القلوب؛ لأنّ من علم أنّ ما أوجبه الله على عباده، وحقّق ذلك، وصدّق أنّه مصلحة لهم والإخلال به على كلّ وجه مفسدة منهم، فهو مؤمن.

وصرّح بلفظ (التصديق) ولم يذكر هاهنا لفظ (الإيمان) - وإنْ كانا سواء - رفعًا للإبهام الذي ذهب إليه جماعة؛ أنّ الإيمان هو التصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان، والإقرار باللسان وان كانا واجبين فهما حِليتان للإيمان وفرعان لأصل إذا ثبت لا يزول بزوالهما»[2].

(١) معارج نهج البلاغة، البيهقيّ: ص٤٨.
(٢) منهاج البراعة: ج١/ ص ٤٤.

**ثالثًا: المعتزليّ:**

قال: «وأمّا قوله (عليه السلام): (**وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ**)، فلأنّ معرفته قد تكون ناقصةً، وقد تكون غير ناقصة، فالمعرفة الناقصة هي المعرفة بأنّ للعالم صانعًا غير العالم، وذلك باعتبار أنّ الممكن لا بُدّ له من مُؤثِّر، فمن عَلِم هذا فقط علم اللهَ تعالى، ولكن علمًا ناقصًا، وأمّا المعرفة التي ليست ناقصة، فأنْ تعلم أنّ ذلك المؤثرَ خارجٌ عن سلسلة الممكنات، والخارج عن كلّ الممكنات ليس بمُمكن، وما ليس بممكن فهو واجب الوجود، فمن عَلِم أنّ للعالم مؤثِّرًا واجب الوجود فقد عرفه عرفانًا أكمل من عرفان أنّ للعالم مؤثّرًا فقط، وهذا الأمر الزائد هو المكنّى عنه بـ(التصديق)؛ به، لأنّ أخصّ ما يمتاز به البارئ عن مخلوقاته هو وجوب الوجود»[1].

**رابعًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «قوله: (**وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ**» إلى قوله (**نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ**).

أقول: ترتيب هذه المقدّمات على هذا الوجه يُسمّى قياسًا مفصولًا؛ وهو القياس المركَّب الذي تُطوى فيه النتائج وعند ذكرها يتبيّن أنّ المقصود منها بيان أنّ كمالَ معرفته نفيُ الصفات عنه، وهذا القياس ينحلّ إلى قياسات تشبه قياس المساواة؛ لعدم الشِّركة بين مقدّمتي كلٍّ منها في تمام الأوسط، فيحتاج في إنتاج كلٍّ منها إلى قياس آخر، والمطلوب من التركيب الأوّل -وهو قوله: (**وكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ، وكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ**) -أنّ

(١) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ٧٣.

كـمالَ معرفتـه توحيـدُه، وإنّـما يلـزم عنـه هـذا المطلـوب بقيـاس آخـر، صُورتـه أنّ معرفتـه كـمال وكمالها توحيـده وكلَّـما كان كـمالُ كمالِـه توحيـدَه كان كمالـه توحيـدَه؛ فينتـج أنّ كـمالَ معرفتـه توحيـدُه، أمّـا المقدّمـة الأولى فـإنّ التوحيـد كـمال التصديـق وهـو كـمال المعرفـة، وأمّـا الثانيـة فـلأنّ كـمالَ كـمال الـشيء كـمالُ الـشيء، وهكـذا في باقـي التركيـب، والمطلـوب مـن تركيـب هـذه النتيجـة مـع المقدّمـة الثالثـة -وهـي قولـه: (**وكَـمَالُ تَوْحِيـدِهِ الإِخْـلَاصُ لَـهُ**)- أنّ كـمال معرفتـه الإخـلاصُ لـه، ومـن تركيـب هـذه النتيجـة مـع المقدّمـة الرابعـة وهـي قولـه (**وَكَـمَالُ الإِخْـلَاصِ لَـهُ نَفْـيُ الصِّفَـاتِ عَنْـهُ**) يحصـل المطلـوب، واعلـم أنّ في إطـلاق الكـمال هاهنـا تنبيهًـا عـلى أنّ معرفـة الله تعـالى مقولـة بحسـب التشـكيك؛ إذ كانـت قابلـة للزيـادة والنقصان.



وبيـان ذلـك: إنّ ذات الله تعـالى لمّـا كانـت بريئـة عـن أنحـاء التركيـب لم يكـن معرفتـه ممكنـة إلّا بحسـب رسـوم ناقصـة تتركّـب مـن سـلوب وإضافات تلـزم ذاته المقدّسـة لزومًـا عقليًّـا، فتلـك السـلوب والإضافـات لمّـا لم تكـن متناهيـةً لم يمكـن أن تقـف المعرفـة بحسـبها عنـد حـدّ واحـد، بـل تكـون متفاوتـةً بحسـب زيادتهـا ونقصانهـا وخفائهـا وجلائهـا، وكذلـك كـمال التصديـق والتوحيـد والإخـلاص.

وإذا تقـرّر ذلـك فلنـشرع في تقديـر المقدّمـات، أمّـا المقدّمـة الأولى - وهـي أنّ كـمال معرفتـه التصديـق بـه - فبيـان ذلـك: إنّ المتصـوِّر لمعنـى إلـه العـالم عـارفٌ بـه مـن تلـك الجهـة معرفـة ناقصـة تمامهـا الحكـم بوجـوده ووجوبـه؛ إذ مـن ضرورة كونـه مُوجـدًا للعـالم كونـه موجـودًا، فـإنّ مـا لم يكـن موجـودًا اسـتحال بالـضرورة أن يصـدر عنـه أثـرٌ موجـود، فهـذا الحكـم اللاحـي[1] هـو كـمال معرفتـه»[2].

(١) في منهاج البراعة: ج١/ ص٣٢٠ (فهذا الحكم اللاَّحق).
(٢) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١٢٠-١٢١.

**خامسًا: الخوئي:**

قال (رحمه الله): «ثمّ إنّ معرفته سبحانه قد تكون ناقصة، وقد تكون تامّةً، أمّا النّاقصة فهو إدراك أنّ للعالم صانعًا مُدبِّرًا، وأمّا التامّة فقد أشار إليها بقوله: **(وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ)**؛ أي الإذعان بوجوده ووجوبه، لأنّ التصوُّر للشيء إذا اشتدّ يصير إذعانًا وحُكمًا بوجوده، إذ من ضرورة كونه صانعَ العالم وإلهه أن يكون موجودًا في نفسه، فإنّ ما لم يكن موجودًا في نفسه استحال أن يصدر عنه أثرٌ موجود، فهذا الحكم اللَّاحق هو كمال معرفته وتصوّره»[1].

**سادسًا: التستريّ:**

قال (رحمه الله): «**(وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ)** مضافًا إلى معرفته بالقلب.

**(التَّصْدِيقُ بِهِ)** أي: الإقرار به باللسان، حتّى لا يكون من الذين ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا**﴾ [2]، فإنّ أولئك معرفتهم ناقصة غير كاملة»[3].

**سابعًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «والذي نفهمه من التصديق هنا هو الإقرار باللَّه عن إيمان وإيقان لا يشوبه شكّ ووسوسة؛ بحيث لو انكشف الغطاء لصاحبه ما ازداد يقينًا. أمّا من أقرّ باللَّه، وقال: أشهد أن لا إله إلّا اللَّه، ثمّ ينقدح الشكّ في قلبه لأول عارضٍ من مصاب يلمّ به، أو وهمٍ زائف، أمّا هذا فهو ناقص

(١) منهاج البراعة، الخوئي: ج١/ ص ٣٢٠.
(٢) من قوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾ النمل: ١٤.
(٣) بهج الصباغة: ج١/ ص ١٥٦.

الإيمان، وإن قام الليل، وصام النهار. قال الإمام (عليه السلام) وقد سمع رجلًا من الخوارج يتهجّد ويقرأ: (**نوم على يقين خير من صلاةٍ في شكّ**). وفي معناه الحديث المعروف: (**نومُ العالِمِ أفضَلُ من عبادةِ الجَاهِلِ**)»[1].

**ثامنًا: النقويّ:**

قال (رحمه الله): «قوله (عليه السلام): (**وكمال معرفته التصديق به**):

قال في تعليقه على كلام الشارح المعتزليّ والسيّد حبيب الله الخوئيّ (رحمه الله): (لا أتعجّب من الشارح المعتزليّ؛ حيث قسّم التصديق إلى التامّ والناقص، بل العجب كلّ العجب من الشارح الخوئيّ؛ حيث قلَّده في هذا التقرير والتقسيم بل أيّده على ما ذكره من دون فكر ورويّة!

وذلك لأنّ الشارح المعتزليّ ليس من فرسان هذا الميدان؛ إذ التحقيق في المباحث العقليّة من وظائف الحكيم وليس بوظيفة للمؤرِّخ والعالم بالأنساب، وهو من رجال التاريخ والنسب واللُّغة والشعر، وأمثال ذلك.

وتوضيح ذلك: إنّ التصديق في اللُّغة: التثبيت، يُقال: صدّقه،أي ثبّته، وفي الاصطلاح عبارة عن مجرّد الإذعان وإدراك النّسبة الواقعة بين المحكوم والمحكوم عليه، فالتصديق عبارة عن نفس الحكم على مذهب الحكماء ولذا قالوا ببساطته.

ومنهم من قال بتركُّبه؛ وهو الإمام الرازيّ ومن يحذو حذوه، فإنّهم قالوا: بأن التصديق عبارة عن تصوُّر المحكوم عليه والمحكوم به وتصوُّر النسبة الحكميّة والحكم.

(١) في ظلال نهج البلاغة: ج١ / ص٢٢ .

فالتصديق عند الجمهور هو نفس الحكم والتّصورات الثّلاثة المذكورة شرط له بخلافه عند الفخر الرازيّ ومقلِّديه؛ حيث إنّ التصوّرات الثلاثة أجزاء عنده للتصديق فهو مركب، كما قال السبزواريّ:

**أَوْ هُوَ تَصْدِيقٌ هُوَ الْحُكْمُ فَقَطْ وَمَنْ يُرَكِّبْهُ فَيَرْكَبِ الشَّطَطْ**

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ التصديق تارةً يكون ضروريًّا؛ وهو ما لا يحتاج إلى فكر ونظر، نحو: (النّار حارّة) مثلًا، وتارةً يكون كسبيًّا؛ وهو ما يحتاج إليه نحو: (العالم حادث)، (الممكن محتاج إلى المؤثر) وغيرهما، وهذا التقسيم بعينه جارٍ في التصوّر كما لا يخفى.

فثبت وتحقّق ممّا ذكرناه أنّ التصديق في الاصطلاح عبارة إمّا عن نفس الحكم، أو مجموع الحكم والمحكوم عليه وبه والنسبة، فإذا وُجد حكم في العالم بأيِّ نحوٍ كان فهو تصديق حقًّا، إلَّا أنّ الحكم إن كان ضروريًّا فالتصديق ضروريّ، وإلَّا فكسبيّ، وأمّا التصديق التامّ والناقص فما اصطلحوا عليه ولا معنى له، بل هو من قبيل الإجماعات العامّة والاستخراجات الظنيّة المردودة في العقليّات.

نعم: إن أراد بالتصديق التامّ التصديقات الضروريّة وبالناقص الكسبيّة فلا مشاحة فيه، إلَّا أنّه ليس لنا دليل عقليّ على كون التصديق الضروريّ أرجح من الكسبيّ حتّى يُسمّى الأول تامًّا والآخر ناقصًا، وعلى كلٍّ هذا الاصطلاح لا يقول به عاقلٌ فضلًا عن عالم، وإن أردت الإيضاح فنقول:

الحكم في القضية لا يخلو من وجهين: الأول: ثبوته عند المتكلّم، الثاني: عدم الثبوت، فإن كان الحكم ثابتًا محقَّقًا عنده بحيث له أن يحكم به، فالتصديق ثابت واقع، وإلَّا فلا، وأمّا مطابقتُه للواقع أمر آخر وراء نفس

الحكم، فأيّ معنىً لنقص الحكم وكماله والمفروض أنّ الأمر دائر بين النفي والإثبات، فإن حكم بكون العالم متغيِّرًا فالتصديق واقع كاملًا طابق الواقع أم لم يطابق، فإنّ الواقع خارج عن حيطة علمه، وإنّما وظيفته تصوُّر المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكميّة والحكم بثبوت النسبة، وهذا محقَّق على الفرض، فأيّ نقصٍ فيه حتّى يُسمّى ناقصًا، وأيّ كمالٍ يمكن أن يُوجد حتى يصير التصديق به كاملًا، وهذا واضح على العارف بالاصطلاحات.

وأمّا تقسيمه بالنسبة إلى المعرفة؛ حيث قسّمها إلى الكامل، والناقص، والمرتبة الكاملة، منها تصير تصديقًا باللَّه تعالى، فهو لا إشكال فيه، وإن كان الحقّ في التعبير عنها أيضًا بالشدّة والضَّعْف أولى من الكمال والنقص إلَّا باعتبار من له المعرفة، ولعلَّه لأجل هذه النُّكتة عبّر عنها بـ(الكمال) وتقدير العبارة هو: إنّ كمال المعرفة في حقّ صاحبه يُوجب تصديقه به.

إن قلت: فما معنى عبارة الأمير (عليه السلام): (وكمال معرفته التصديق به)؟ قلت: توضيح مرامه يستدعي ذكر مقدّمة، وهي إنّ التصديق بحسب الصناعة المنطقيّة ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: التصديق العلميّ، الثاني: التصديق الظنّيّ، الثالث: التصديق الوضعيّ، والرابع: التصديق التسليميّ ؛ ويمكن القول باتّحاد الأخيرين كما قيل، فالأقسام ثلاثة: توضيحه: إنّ كلّ حُكم من الإحكام إمّا أن يكون أحد طرفي النقيض لا رجحان له على الآخر، أو يكون؛ والأول: يُسمّى بـ(الشكّ) ولا حكم فيه أصلًا؛ فلا يُوجد فيه ما يُوجد حكم فيه؛ أعني (التصديق)، بل يُقارِن ما يقابله، وذلك هو الجهل البسيط المعبّر عنه بـ(الشكّ) أحيانًا.

والحكم بالطَّرف المقابل إمّا مع امتناع المرجوح أو مع عدم امتناعه؛ والأول: هو الجازم، والثاني: هو المظنون، والجازم إمّا أن يعتبر مطابقته للواقع أو لا يعتبر؛ ففي صورة الاعتبار إمّا أن يكون مطابقًا له أو لا يكون، والأول: إمّا أن يُمكن للحاكم أن يحكم بخلافه أو لا يمكن، والثاني: -أعني عدم إمكان الحكم بخلافه - هو اليقين، وتُستجمع ثلاثة أشياء: الجزم، والمطابقة، والثبات، والأول: - أعني صورة إمكان الحكم للحاكم بخلافه - فهو الجازم المطابق غير الثابت. والجازم غير المطابق هو الجهل المركَّب، وقد يُطلق الظَّنّ بإزاء التعيين عليهما وعلى المظنون الصِّرف؛ لخلوّها إمّا عن الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة أو عنهما، وعن الجزم.

وأمّا الجازم الذي لا يُعتبر فيه المطابقة - وإن كان في الواقع لا يخلو عن أحد الطرفين إلَّا أنّ المدار في التقسيم بالاعتبار وعدمه - فإمّا أن يقارن تسليمًا أو إنكارا؛ والأول: ينقسم إلى مسلَّم عامّ، أو محدود يُسلّمه طائفة دون طائفة، أو خاص يسلّمه شخص، والثاني تسليميّ وضعًا.

ومُحصّل الكلام: إنّ التّصديق العلميّ عبارة عن الحكم الثابت الجازم المطابق للواقع ونُسمِّيه بـ(اليقين) أيضًا، والتصديق الظنّيّ عبارة عن الحكم الجازم المطابق غير الثابت وقد يُعبَّر عنه بـ(الجهل المركب).

والتصديق الوضعي هو الذي لا تُعتبر فيه المطابقة وإن كان مطابقًا مع اقترانه بالإنكار.

والتصديق التسليميّ هو الوضعيّ بعينه؛ إلَّا أنّ الوضعيّ مقترن بالإنكار وهذا بعدم الإنكار - أعني التّسليم-.

إذا عرفت هذا فنقول: كلّ مكلَّف له بالنسبة إلى معرفة الحقّ يتصوّر درجات وحالات:

الأولى: الجهل البسيط؛ أعني: عدم علمه بأصل المعرفة.

الثانية: التصديق الظنّي بها؛ أعني الجهل المركَّب؛ ككثير من الأفراد حيث يظنّون أنّهم عارفون به وليس كذلك.

الثالثة: التصديق الوضعيّ؛ بأن يحكم بأنّ اللَّه موجود ومؤثِّر إلَّا أنّه لم يعتبر مطابقته للواقع مع اقترانه بالإنكار، وهذه التصديقات أيضًا كثيرة بين الناس.



الرابعة: هي هو مع اقترانه بالتسليم - على ما مرّ ذكره - وهذا أيضًا محقَّق؛ فالتصديق بوجود الواجب لا يخلو من هذه الأربعة.

فعلى هذا غرضه (عليه السلام) - واللَّه أعلم - من التصديق الذي يوجد بالمعرفة، وبعبارة أخرى: غرضه من التصديق المعلول للمعرفة ليس التصديق العلميّ الذي هو أعلى التصديقات، إذ على هذا لا معنى لقوله (عليه السلام): **(وكمال التّصديق به توحيده)**؛ فإنّ التصديق العلميّ ليس فوقه تصديق نُعبِّر عنه بـ(الكمال)، مضافًا إلى عدم فرض الكمال في التصديق.

بل المقصود هو المرتبة الضعيفة من التصديق؛ وهو التصديق الوضعيّ، ثمّ يترقّى منه إلى الظَّنّي، ثمّ منه إلى العلميّ، والتصديق العلميّ هو التوحيد، فكم من عارف بأنّ للعالم مؤثِّرًا وصانعًا بالدلائل العقليّة والنقليّة، إلَّا أنّ هذا المؤثِّر واحدًا وغيرَ واحدٍ مطلبٌ آخر، وبعبارة أخرى: أصل المعرفة شيء وتوحيده شيء آخر.

فقوله مُشعِر بأنّ المعرفة باللَّـه - وإن بلغ ما بلغ - لا تُوجب أكثر من التصديق بكونه مؤثِّرًا مثلًا، فهذا يلزم التوحيد كما نشرحه إن شاء اللَّـه تعالى»[1].

**تاسعًا: مكارم الشيرازيّ:**

**قال:** «ثمّ قال (عليه السلام): (**وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ**). هنالك عدّة تفاسير للفارق بين التصديق والمعرفة، بادئ ذي بدء المراد هنا بالمعرفة هي المعرفة الفطريّة، والمقصود بالتصديق المعرفة العلميّة والاستدلاليّة، أو إنّ المراد بالمعرفة هنا المعرفة الإجماليّة، والمقصود بالتصديق المعرفة التفصيليّة، أو إنّ المعرفة تُشير إلى العلم بالله، والتصديق يُشير إلى الإيمان؛ لأنّ العلم لا يُفارق الإيمان، فالإنسان قد يُوقن بشيء إلّا أنّه لا يؤمن به قلبيًّا، بمعنى التسليم له والإذعان به قلبيًّا، أو بتعبير آخر الاعتقاد به، وأحيانًا يضرب الفضلاء مثلًا لانفصال هذين الأمرين عن بعضهما، فيقولون: إنّ أغلب الأفراد يشعرون بالهلع ولا سيّما في الليلة المظلمة حين البقاء إلى جانب ميِّتٍ في غرفة خالية، رغم علمهم بأنّه ميِّت، لكن كأنّ العلمَ لم ينفذ إلى أعماقهم ويتسلّل إلى قلوبهم؛ فلم يحصل ذلك الإيمانُ المطلوب، وبالتالي فقد تمخّض عن هذا الهلعُ والخشيةُ.

وبعبارة أخرى: فإنّ العلمَ هو تلك المعرفة القطعيّة بالشيء، إلّا أنّها قد تكتسب صبغةً سطحيّة؛ فلا تنفذ إلى أعماق وجود الإنسان وروحه، فإذا نفذت إلى أعماقه وبلغت مرحلة اليقين بحيث أذعن الإنسان بذلك قلبيًّا؛ فإنّ ذلك العلم يكتسب صفة الإيمان»[2].

---

(١) مفتاح السعادة، النقويّ: ج١ / ص٩٤ - ١٠١

(٢) نفحات الولاية، ناصر مكارم الشيرازيّ: ج١/ ص ٥٠-٥١.

**عاشرًا: السيّد نبيل الحسنيّ:**

يُرشد النصّ الشريف «**وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ**» إلى أنّ من البداهة بمكان أن يكون توسّع المعارف والمباحث في علم الكلام له أثره على الشارح للنصِّ الشريف، وهذا الحال يَجري مجراه إلى الآيات المباركة في علم التفسير، وكذا شرح الأحاديث النبويّة وغيرها من نصوص أئمّة العترة النبويّة (عليهم أفضل الصلاة والسلام).

ولكن لا بُدّ للشارح أن يستحضر أنّ الطبقة الأولى من المتلقِّين للنصِّ الشريف - أي الذين خاطبهم الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) مباشرة - لم يكن لديهم هذا المستوى الذي انشغل به الشرّاح في بيان معنى المعرفة والعلم والتصديق، ودلالة كلّ مفردةٍ ومفهومها، فأين أولئك وهذه المصطلحات؟! كواجب الوجود، والقياس المفصول، والقياس المركّب، وغيرها ممّا أفاد به الشرّاح واهتموا ببيانه.

ومن ثمّ: فإنّ الثابت -بما يتناسب مع أهل زمانه (عليه السلام) ودواعي صدور النصّ الشريف، فضلًا عن كلّ زمان- هو إيصال المتلقِّي إلى هذه الحلقات المعرفيّة في الإلهيّات، فمن أراد معرفة الدين فأوّله معرفةُ الله، ومن أراد الوصول إلى كمال معرفة الله لزمه تصديقه؛ وذلك إنّ مَن عرف الله تعالى صدّق بأنّه بعث الأنبياء والرسل (عليهم السلام)، ومن صدّق بما أنزلوا من الشرائع والأحكام لم يكن مُكذِّبًا لهم في تعيين الأوصياء (عليهم السلام) بعدهم؛ وهي الإمامة.

ومن ثمّ: فإنّ معرفة (لا إله إلّا الله) تقود إلى معرفة النبوّة والإمامة؛ وذلك

لما ورد في النصّ الشريف الذي أخرجه الشيخ الصدوق (عليه رحمة الله ورضوانه)، عن إسحاق بن راهويه، قال: «لما وافى أبو الحسن الرضا (عليه السلام) نيسابور، وأراد أن يرحل منها إلى المأمون، اجتمع إليه أصحابُ الحديث، فقالوا له: يا بن رسول الله، ترحل عنا ولا تُحدِّثنا بحديثٍ فنستفيده منك؟ وقد كان قعد في العمارية[1]، فأطلع رأسه، وقال (عليه السلام):

**(سمعتُ أبي موسى بن جعفر يقول: سمعتُ أبي جعفر بن محمّد يقول: سمعتُ أبي محمّد بن عليّ يقول: سمعتُ أبي عليّ بن الحسين يقول: سمعتُ أبي الحسين بن عليّ يقول: سمعت أبي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليهم السلام) يقول: سمعتُ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) يقول: سمعتُ جبرئيل (عليه السلام) يقول: سمعتُ الله عزّ وجلّ يقول: لا إله إلّا الله حصني، فمن دخل حصني أمن عذابي)**.

فلما مرّت الراحلة نادانا: **(بشروطها، وأنا من شروطها)**[2].

وعليه:

فالمقصود من الدين هو الإسلام، وأوّل معرفة الإسلام هو معرفة الله، وكمال معرفة الله تصديق النبيّ (صلّى الله عليه وآله) بما جاء به من عند الله؛ أي التصديق بالإمامة كما صدّق بالنبوّة، وأنّها فرضٌ على مَن آمن بمحمّد (صلّى الله عليه وآله)، وصدّق بأنّه عزّ شأنه أمره بالبلاغ عن إمامة عليّ

(١) العمارية: هودج يجلس فيه.

(٢) الأمالي، الصدوق: ٣٠٦، معاني الأخبار: ج١ ص٣٧٠، التوحيد: ص ٢٥ / ٢٣، عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ج ٤ ص ١٣٥، ثواب الأعمال: ص ٦، أمالي الطوسيّ: ٢٧٩ / ٥٣٦، بحار الأنوار، المجلسيّ: ٣: ٧ / ١٦، و٤٩: ١٢٣ / ٤.

(عليه السلام) من بعده، فبالإمامة يتحقّق كمال توحيد الله، ويتّصف المسلم بأنّه متديِّن بدين الإسلام، ويدخل في حصن الله تعالى ويأمن من عذابه. والحمد لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).

## المطلب الثالث: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «وَكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ».

اشتمل اللفظُ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة؛ كاللغة، والإعراب، والشرح؛ وهي على النحو الآتي:

### المسألة الأولى: المعنى اللغويّ.

**أولًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «(والتوحيد): جعل الشيء واحدًا؛ أي الحكم بوحدانيّته، وقد يُطلق على التفريق بين شيئين بعد الاتّصال، وعلى الإتيان بالفعل الواحد منفردًا، وفي الاصطلاح: إثبات ذات الله بوحدانيّته، ووحدانيّته، بمعنى أنّه لا ثاني له في الوجود، وبمعنى أنّه لا كثرةَ فيه مطلقًا لا في عين الذات؛ لانتفاء التركيب والأجزاء، ولا في مرتبة الذات؛ لانتفاء زيادة الوجود، ولا بعد مرتبة الذات؛ لانتفاء زيادة الصفات، وقد يُقصد بها معنى أنّه لم يفته شيء من كماله، بل كلّ ما ينبغي له فهو له بالذات والفعل»[1].

### المسألة الثانية: الإعراب.

«(وَكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ): جملة اسميّة أيضًا فالواو حرف عطف وصل.

(١) منهاج البراعة، حبيب الله الخوئي: ج١/ ص ٣١٨.

**(كَمَالُ التَّصْدِيقِ بِه)**: مبتدأ مرفوع. **لـ(تَّصْدِيق)**: مضاف إليه مخفوض.

**(بـه)**: الباء حرف إضافة وضمير الهاء مضاف إليه، **وبه** شبه جملة متعلّق بالتصديق. **(توحيده)** خبر مبتدأ. والجملة معطوفة أيضًا على سابقتها»[1].

**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح.**

**أولًا: البيهقيّ:**

قال: «قوله: **(وكمالُ التصديقِ به توحيدُه، وكمالُ توحيدِه الإخلاصُ لَهُ)**»، لأنّ العلم باللَّه تعالى على صفاته لا يتمّ إلَّا بالعلم بأنّه واحدٌ في هذه الصفات، فلا شيء يستحقّ ما يستحقّه اللَّه تعالى من صفات ذاته، فما من شيء سواه، إلّا واللَّه تعالى يخالفه ويفارقه فيها يختصّ به بما هو أصل لكونه إلهًا. فلهذا هو في الإلهيّة واحد؛ ومعناه: لا يجوز أن يستحقّ غيره من الصفات ما يستحقّه على وجه استحقاقه.

فلهذا لم يكن اللَّه تعالى إلَّا واحدًا، فهو واحد في إلاهيّته فحقيقةُ هذه الصفة ترجع إلى نفي هذه الصفات عن غيره، فاستحالتها عليه بعد استحقاقه سبحانه وتعالى لها؛ فلهذا قال: **(وكمال التصديق به توحيده)**.

وقال قوم: **(كمالُ التصديقِ به توحيدُه)** كما ذكرناه من تصوّر بحسب الذات، ويتقدّمه تصديق لا يؤدّي إلى كثرة وانقسام، وأنّ واجب الوجود واحد بحسب تعيّن ذاته. وواجب الوجود لا يُقال على كثرةٍ بوجه، ولا ينقسم بأجزاء القوام مقداريًّا أو معنويًّا؛ وإلّا لكان كلُّ جزء من أجزائه، أمّا واجب الوجوب، فيكثر واجب الوجوب، وأمّا غير واجب الوجوب،

(١) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه، زهير غازي زاهد: ج١/ ص ٦٥.

فهي أقدم بالذّات من الجملة، فيكون الجملة أبعد من الوجوب به، فهو واحد لا ينقسم تقديرًا ولا عدًّا، واحد لا يُقارن نظيرًا ولا ضدًّا، واحد ذاتًا ونعتًا وكلمة وحدًّا. فهذا معنى قوله: (كمال التصديق به توحيده) عند هؤلاء»[1].

**ثانيًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «و (وَحَدْتُ الشَّيء)؛ أي: قلت إنّه واحد أو علمت، لقولهم: أثبتُّ الشيءَ إذا قلتُ بثبوته، والأصل أن جعلهما كذلك»[2].

**ثالثًا: الكيذريّ:**

قال (رحمه الله) : « **(وكمال التصديق به توحيده)**: أي معرفة أنّه واحدٌ في صفات الإلهيّة، وهو مخالفٌ لَما عداه؛ فيما يختصّ به ويستحقّه لا يشاركه فيه غيره، وقيل: **(توحيده)** تصوّره بحسب الذات؛ بحيث لا يؤدّي إلى كثرةٍ وانقسام؛ فإنّ واجب الوجود لا يُقال على كثرةٍ بوجه، ولا ينقسم بأجزاء القوام مقداريًّا أو معنويًّا، وإلّا لكان كلُّ جزء من أجزائه أمّا واجب الوجود؛ فيتكثر واجب الوجود، وأمّا غير واجب الوجود، فهي أقدم بالذات من الجملة؛ فيكون الجملة أبعد من الوجوب منه؛ فهو واجب لا ينقسم، تقديرًا ولا عدًّا، واحدٌ لا يُقارِن نظيرًا ولا ضِدًّا، واحِدٌ ذاتًا ونَعتًا وكلمةً وحَدًّا»[3].

(١) معارج نهج البلاغة: ص٤٨.
(٢) منهاج البراعة: ج١/ ص ٤٤.
(٣) حدائق الحقائق: ١/ ١٢٠.

**رابعًا: المعتزليّ:**

قال: «وأمّا قوله (عليه السلام): (**وَكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ**)، فلأن مَن علم أنّه تعالى واجبُ الوجود مُصدِّقٌ بالبارئ سبحانه، لكن ذلك التصديق قد يكون ناقصًا، وقد يكون غيرَ ناقص، فالتصديق الناقص أن يقتصر على أنْ يعلم أنّه واجبُ الوجود فقط، والتصديق الذي هو أكمل من ذلك وأتمّ هو العلم بتوحيده سبحانه؛ باعتبار أنّ وجوب الوجود لا يمكن أن يكون لذاتين، لأنّ فرض واجبيَ الوجود يُفضي إلى عموم وجوب الوجود لهما، وامتياز كلّ واحدٍ منهما بأمر غير الوجوب المشترك؛ وذلك يُفضي إلى تركيبهما وإخراجهما عن كونهما واجبيَ الوجود، فمَن علمَ البارئَ سبحانه واحدًا؛ أي لا واجب الوجود إلّا هو، يكون أكمل تصديقًا ممّن لم يعلم ذلك، وإنَّما اقتصر على أنّ صانعَ العالم واجبُ الوجود فقط»[1].

**خامسًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «وأمّا الثانية - وهي قوله: (**وَكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ**) فبيانُها أنّ من صدّق بوجود الواجب ثمّ جهل مع ذلك كونه واحدًا كان تصديقُه به تصديقًا ناقصًا تمامه توحيده؛ إذ كانت الواحدة المطلقة لازمة لوجود الواجب، فإنّ طبيعة واجب الوجود بتقدير أن تكون مشتركة بين اثنين، فلا بُدّ لكلّ واحد منهما من مميّز وراء ما به الاشتراك؛ فيلزم التركيب في ذاتَيهما، وكلُّ مركَّب ممكنٍ؛ فيلزمه الجهل بكونه واجبَ الوجود، وإن تصوَّر معناه وحكَمَ بوجوده»[2].

(١) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ٧٤.
(٢) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١٢١.

**سادسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «ثمّ إنّ التصديقَ به قد يكون ناقصًا وقد يكون تامًّا، أمّا الناقص فهو التصديق به مع تجويز الشريك له، وأمّا التامّ فقد أشار إليه بقوله: (**وَكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ**)؛ أي: الحكم بوحدانيّته وأنّه لا شريك له في ذاته؛ لأن طبيعة واجب الوجود -لو فُرض اشتراكها بين اثنين- لزم أن يكون لكلٍّ واحدٍ منهما من مُميّز وراء ما به الاشتراك؛ فيلزم التركيب في ذاتَيهما، وكلُّ مركبٍ ممكن، وبعبارة أخرى: لو فرضنا موجودَين واجبيَ الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود، ومتغايرين بأمرٍ من الأمور، وإلَّا لم يكونا اثنين، وما به الامتياز إمّا أن يكون تمام الحقيقة، أو لا يكون تمام الحقيقة بل جزءها، لا سبيل إلى الأول؛ لأنّ الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجًا عن حقيقة كلّ واحدٍ منهما، وهو محال؛ لأنّا بيَّنّا أنّ وجوبَ الوجود نفسُ حقيقة الواجب لذاته، ولا سبيل إلى الثّاني؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما يكون مركّبًا ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز، وكلُّ مركّبٍ يحتاج إلى غيره؛ أي إلى جزئه، فيكون مُمكنًا لذاته؛ هذا خلف»[1].

**سابعًا: التستريّ:**

قال (رحمه الله): «(**وَكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ**) بنفي الشريك عنه؛ لأنّ من عرف بقلبه أنّ للعالم صانعًا، وأقرّ به بلسانه، لكن جعل له شريكًا في الإيجاد كالثنويّة، ومَن قال: هو ثالث ثلاثة، تصديقُه ناقص لا فائدة فيه»[2].

(١) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٢٠.
(٢) بهج الصباغة: ج١/ ص ١٥٦.

**ثامنًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «قسّم الشارحون أو أكثرهم التصديقَ باللَّه إلى ناقص وكامل، وعرّفوا الناقص بأنّه: التصديق باللَّه مع وجود الشريك أو إمكان وجوده، ثمّ قالوا: وهذا يستلزم التركيب في الذات، والمركب ممكن الوجود، لا واجب الوجود..، والحقّ أنّ الشِّرك لا يمتُّ إلى التصديق والإيمان بسببٍ، بل هو أسوأ وأقبح من الإلحاد؛ لأنّ الإلحادَ نفيٌ للتوحيد وكفى، أمّا الشركُ فهو نفيٌ للتوحيد، وإثباتٌ للشرك والتعدُّد.

ومهما يكن فإنّ قَصْدَ الإمام (عليه السلام) أنّ التصديقَ الحقَّ لا يكون ولن يكون إلّا مع تنزيه الخالق عن كلّ ما فيه شائبة الشرك والزيادة عن ذات اللَّه، وأنّ مَن جعل مع اللَّه شيئًا آخر فما هو من المصدِّقين على الإطلاق، لا أنّه مُصدِّقٌ تصديقًا غير كامل»[1].

**تاسعًا: النقويّ:**

قال (رحمه الله): «قوله: (وكمال التصديق به توحيده)، وبما ذكرناه يظهر لك شرح هذه الجملة[2]، فإنّ التصديقات بمراتبها تصلُ إلى التصديق العلميّ الغير القابل للإنكار؛ وهذا مرادفٌ للتوحيد.

والتوحيد عبارة عن اعتقاد المكلَّف بأنّه واحد لا شريك له بل هو متفرّد بذاته مستغنٍ عن كلِّ ما سواه، والحكم بأنّه واحد؛ ومن المعلوم أنّ الحكم بأنّه



(١) في ظلال نهج البلاغة: ج١/ ص٢٣ .

(٢) ينظر شرحه (رحمه الله) لقوله (عليه السلام): «وكمال معرفته التصديق به»، والذي مرَّ بيانه في المطلب السابق من الكتاب.

واحدٌ غير الحكم بأنّه موجود ومؤثرٌ وواجب أو غير ذلك، وحيث إنّ التوحيد هو الغاية القصوى والمقصد الأسنى من المعرفة فلا بأس بالإشارة الإجماليّة إلى ما لا بُدّ منه، فنقول: قد ثبت ممّا ذكرناه في شرح قوله (عليه السلام):

(أوّل الدّين معرفته) أنّ للعالم صانعًا ومُوجِدًا وخالقًا أو ما شئت فَسمِّه، والآن نحن بصدد إثبات أنّ هذا الخالق لا بُدّ من أن يكون واحدًا أحدًا صَمَدًا قَيُّومًا لا ضدَّ له ولا ندّ وسائر ما يتفرّع على وحدانيَّته، فالبحثُ في هذا المقام يقع في مقامين: المقام الأول في الأدلَّة العقليّة، والمقام الثاني في الأدلَّة النقليّة.

وقبل الخوض في المقام الأول نقدّم أمورًا لا بُدّ من العِلم بها، فنقول:



الأمر الأول: إنّ الموجودات الخارجيّة لا تخلو حالها من الوجوب والإمكان؛ لأنّ الموجود إمّا أنّه متساوي الذات بالنسبة إلى الوجود والعدم، بمعنى: عدم اقتضاء ذاته من حيث هو، هو للوجود والعدم، أو لا يكون كذلك، والأول: نُعبِّر عنه بـ(الممكن الوجود)، والثاني: إمّا أن يكون ذاته من حيث هو مقتضيًا للوجود وحيثيّة ذاته طرد للعدم وهو الواجب، وإمّا أن يكون ذاته مقتضيًا للعدم وهو الممتنع، وهذا هو المراد من العقود الثلاثة؛ أعني: الوجوب والإمكان والامتناع، ولمّا كان الممتنعُ غير موجود في الخارج جسمًا عرفت فصحَّ ما قلنا: إنّ الموجودات لا تخلو من جهتين:

١ - الإمكان.

٢ - الوجوب.

أمّا الممكن: فهو الذي قيل في تعريفه: الممكن من ذاته أن يكون ليسًا ومن شأنه أن يكون أيسًا (والأيس هو الوجود، فهو مع قطع النظر عن علَّته

أَولى بالعدم وبالتوجُّه إلى علّته يصير موجودًا، وتحقيق الحقّ هو أنّ الممكنَ - حسب ما علمت - ذاتًا لا يقتضي شيئًا منهما، بل نسبته إلى الوجود والعدم متساوية، ففي خروجه عن حدّ الاستواء واتّصافه بالوجود يحتاج إلى علَّةٍ مُرجِّحة خارجة عن مقام ذاته، وإلَّا يكون دائمًا في حدّ الاستواء ولا يصير موجودًا البتّة، وإنّما قلنا يحتاج إلى علَّةٍ هي المرجِّحة؛ لخروج الذات عن حدِّ الاستواء؛ لأنّ المُرجِّح لو لم يكن فاتّصافُ الذات بالوجود ترجيحٌ بلا مُرجِّح، وإنّما قلنا بخروجه عن مقام الذات؛ لأنّه على فرض كونه داخلًا فلا بُدّ من أن يكون نفس ذاته؛ إذ ليس شيء آخر، فلو كان الذات هو المرجِّح لخروجه عن حدّ الاستواء يلزم أن لا تكون ذاته متساوية بالنسبة إلى الوجود والعدم، هذا خلف؛ أي ما فرضته متساوي النسبة ليس بمتساوي النسبة، هذا خلف.

ثمّ إن هذا المُرجِّح لا بُدّ من أن لا يكون ممكنًا؛ لتساويه مع سائر الممكنات، فكما أنّ هذا الممكن لخروجه عن حدّ الاستواء يحتاج إلى علَّةٍ خارجة عن ذاته، فكذلك ذاك الممكن، فإذا فرضنا أنّ العلَّة مُمكنة لا محالة يتسلسل الأمر إلى غير النهاية، ولا محيص بالآخرة عن الوصول إلى موجود غير ممكن؛ دفعًا للتسلسل، وهو المطلوب.

ثمّ إنّ هذا الموجود الغير الممكن لا بُدّ من أن يكون واجبًا؛ إذ كونه ممتنعًا محال؛ لاستحالة كون المعدوم الممتنع علَّةً؛ لوجود الممكن، فإنّ الشيء المعطِي لا يكون فاقدًا له، وهذا ظاهر.

فظهر من جميع ما ذكرناه أنّ الممكن في وجوده يحتاج إلى المؤثِّر الواجب، وهو المطلوب، هذا في الممكنات لا شكّ فيه.

أمّا الواجب، في وجوده فلا يحتاج إلى علَّةٍ غير ذاته؛ وذلك لوجهين:

الأول: إنّ حقيقة الوجود حيثيّة طرد العدم، كما سيظهر لك إن شاء اللَّه الثاني: إنّ الواجب إن احتاج إلى علَّةٍ فهو ممكن، وكلّ ما هو ممكن فليس بواجب، فالواجب ليس بواجب هف، فهو غنيٌّ بالذات عن جميع ما سواه وغيره محتاج إليه، كما في قوله تعالى:

﴿**يا أَيُّهَا النَّاسُ أنتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى الله والله هُوَ الْغَنِيُّ**﴾[1]، فالافتقار والاحتياج من لوازم ذات الممكن وانقطاعه عنه مُحال، كما أنّ الغِنى وعدم الاحتياج مقتضى ذات الواجب، هذا في الواجب والممكن، وأمّا الممتنع فلا يحتاج إلى علَّةٍ أيضًا، فإنّ عدم العلَّة يكفي فيه؛ حيث إنّ ذاتَه آبيةٌ عن الوجود.



ثمّ إنّه لا شبهة في كون الممكن زوجًا تركيبيًّا، ولذلك قيل فيه: الممكن زوج تركيبيّ له ماهيّة ووجود، وهذا هو السرّ في احتياجه ذاتًا؛ لأنّه مركب وكلّ مركبٍ محتاج.

والواجب: ليس له ماهيّة أصلًا، بل هو صرف الوجود وكلّه الوجود وكلّ الوجود، فلمّا كان صرف الحقيقة فلذلك يكون بسيطًا؛ إذ ليس هناك شيء ووجود بنحو الاتّصاف حتّى يكون مركّبًا كما سيأتي.

إذا عرفت ما تلوناه عليك في الواجب والممكن والممتنع، والمقصود من كلّ واحدٍ منها فَلْنرجع إلى أصل المطلب، فنقول:

أمّا المقام الأول في الدليل العقليّ على كونه واحدًا أحدًا لا شريك له في مُلكه:

---

(١) فاطر، من الآية: ١٥.

قد سبق القول منّا في شرح قوله (عليه السلام): (أوّل الدّين معرفته):إنّ للعالم صانعًا موجودًا قد أخرج الممكنات عن حدِّ الاستواء وألبسهم لباس الوجود بالدلائل العقليّة والنقليّة، والآن نقول: إن هذا المؤثِّر لا بُدّ من أن يكون واحدًا، والدّليل عليه عقلًا ونقلًا كثيرة، ونُشير إلى بعضٍ منها: أمّا العقل فَلوجوه:

**الوجه الأول:**

اعلم أنّه قد تحقّق في الفلسفة أنّ صِرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر، وإنّما التكرُّر والتكثُّر من جانب الموضوع، فاللَّه تبارك وتعالى صِرف الوجود وصِرف الوجود لا يتثنّى ولا يتكرّر، فاللَّه لا يتثنّى ولا يتكرّر، وهو المطلوب. أمّا الصغرى: فلأنّ الحقَّ تعالى جلّ شأنه حقيقةُ الوجود، ولا ماهيّة له حتى يكون مركَّبًا من الماهيّة والوجود؛ إذ لو كان له ماهيّة ووجود لكان الوجود عارضًا على ماهيّته زائدًا عليها فيكون عرضيًّا، وكلّ عرضيّ معلَّل محتاج إلى غيره، فيكون الواجب محتاجًا، وكلّ محتاج ممكن، وكلّ ممكن ليس بواجب، فما فرضناه واجبًا صار مُمكنًا، هذا خلف؛ فثبت أنّه صرف الوجود وأصله، وهو المطلوب.

أمّا الكبرى - أعني صِرف الشيء لا يتكرّر - فهو أيضًا مسلَّمٌ لا مِريةَ فيه، فإنّ حقيقة الناريّة والنوريّة والمائيّة، بل حقيقة، الإنسان والحيوان وكلّ حقيقة إذا لم تُضِف إلى الموضوعات فلا تكرار فيها، ولهذا قالوا لا تكرار في التجلِّي، إذا ثبت الصغرى والكبرى فينتج أنّه واحد بالذات، وهو المطلوب.

**الوجه الثاني:**

إنّه على فرض التكثّر في الذات فلا بُدّ من عروض الكثرة على الذات، وهذا لا يمكن القول به، لأنّ صرف الوجود الذي هو عبارة: عن الذات لا

يخلو من وجهين: إذ هو في حدّ نفسه - مع قطع النظر عن الكثرة وغيرها- إمّا أن يقتضي التوحيد أو لا، وعلى الثاني إمّا يقتضي الكثرة أو لا يقتضيها، ولا يقتضي الواحدة أيضًا، فالوجوه المحتملة بالنسبة إلى صرف الوجود الذي هو معروض الكثرة ثلاثة: اقتضاء التوحّد، اقتضاء الكثرة، عدم اقتضائهما.

وإنّما قلنا ذلك لأنّ الشيء المعروض لا بُدّ له من اقتضاء المعروضيّة؛ وإلّا فكيف يمكن عُروض عارضٍ عليه، فالاقتضاء الذاتيّ مُقدَّم على الاتّصاف.

فإنْ كان صرفُ الوجود مقتضيًا في حدِّ نفسه للتوحّد والتفرّد فهو المطلوب، وإن اقتضى الكثرة فالكثرة لا تتحقّق؛ إذ الكثرة لا توجد إلّا بعد وجود الوحدات وهو محال، وإن لم يقتضهما يلزم ارتفاع النقيضين؛ فظهر أنّ صرف الوجود لا يقتضي الكثرة بل يقتضى التوحّد، وهو المطلوب.



**الوجه الثالث:**

إن كان الواجب مُتعدِّدًا فلا يخلو: إمّا أن يكونا واجبين، أو ممكنين، أو أحدهما واجب والآخر مُمكنًا، والشقوق بأسرها باطلة؛ فتعدّد الواجب باطل فتوحّده حقّ، وهو المطلوب.

أمّا الأول: فلأنّ الواجبين يكونان مشتركين في وجوب الوجود لا محالة وإلّا يلزم خلاف الفرض، وإذ اشتركا في وجوب الوجود فلا بُدّ لهما من الامتياز؛ إذ كلّ ما به الاشتراك مستلزم لما به الامتياز، وإذا تحقّق ما به الاشتراك وما به الامتياز يتحقّق الجنس والفصل، إذ لا نعني بهما إلّا هذين؛ فيلزم تركُّب الواجبين تركيبًا عقليًّا، وكلُّ مركَّبٍ ممكن، فكلُّ واحدٍ من الواجبين صار ممكنًا والمفروض أنّه واجب وهذا خلف.

**الوجه الرابع:**

لا شكّ أنّه موجود بذاته وغيره موجود به - كما قرّرناه سابقًا في معنى الإمكان - فنقول: الوجود واحد بسيط متشخِّص بنفس ذاته وليست له حقائق متباينة - كما يقول به المشّاؤون - ولا أفراد متماثلة ولا مراتب متفاضلة - كما تقول به طائفة أخرى - فالوجود واحد والموجود كثير، والغرض من الموجود الماهيّات المنتسبة إلى الوجود، ولا حظَّ لها من الوجود إلَّا مجرد الانتساب إليه، فالكثرة إنّما تعرض الموجودات من جانب ماهيّاتها لا من جانب الوجود؛ فعلى هذا ليس في العالم موجود واقع إلَّا اللَّه.

أقول: هذا القول وإن ارتضاه جَمعٌ كثير من الفلاسفة لكنّه ليس بسديد؛ لأنّ فيه شائبةَ الشِّرك الخفيِّ، فتأمل.

**الوجه الخامس:**

لو كان في الوجود واجب غيره فيكون منفصلًا عنه لا محالة؛ لاستحالة وجود علاقة ذاتيّة بين الواجبين؛ لأنّها تُوجب تعلُّق أحدهما بالآخر، وإلَّا لزم معلوليّة أحدهما أو كِلَيهما، وهو خلاف الفرض.

فلكلِّ واحدٍ منهما مرتبةٌ من الكمال الوجوديّ ليس للآخر، ولا منبعثًا منه فائضًا من لدنه، فيكون كلُّ واحدٍ منهما عادمًا لكمال وجوديّ وفاقدًا لتحصيل الثانويّ، فذات كلِّ واحدٍ منهما ليس محض حيثيّة الفعليّة والوجوب، بل يكون ذاته بحسب ذاته مصداقًا لحصول شيء وفقدانًا لحصول شيء آخر كلاهما من طبيعته الوجود بما هو وجود، ولا يكون ذاته وجودًا خالصًا ولا واحدًا حقيقيًّا، والتركيب يُنافي الوجوب الذاتيّ كما مرّت الإشارة إليه.

أقول: هذا الدليل الأخير من رشحات أفكار صدر المتألِّهين (قده) في الأسفار والشواهد الربوبيّة، ولا بأس به، و المقام الثاني: أمّا الدليل النقليّ من الآيات والآثار فكثيرة قد تقدّم بعضُها ونذكر بعضًا آخر منها.

فمنها ما رواه ثقة الإسلام الكلينيّ (قده) في أصول الكافي، باب حدوث العالم: (عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن عباس بن عمرو الفقيميّ عن هشام بن الحكم في حديث الزِّنديق الذي أتى أبا عبد اللَّه، وكان من قول أبي عبد اللَّه:

(لا يخلو قولك إنّهما اثنان من أن يكونا قديمين قويّين أو ضعيفين، أو يكون أحدهما قويًّا والآخرُ ضعيفًا، فإن كانا قويّين فلِمَ لا يدفع أحدهما (كلّ واحدٍ منهما صاحبه) وينفرد بالتدبير؟، وإن زعمت أنّ أحدهما قويّ والآخرَ ضعيف ثبت أنّه واحد، كما تقول للعجز الظاهر في الثاني.

فإن قلت إنّهما اثنان؛ لا يخلو من أن يكونا متّفقين من كلّ جهةٍ أو مفترقين من كلّ جهة، فلمّا رأينا الخلقَ منتظمًا والفلكَ جاريًا والتدبيرَ واحدًا واللَّيل والنهار والشّمس والقمر، دلّ على صحّة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أنّ المدبِّر واحد، ثمّ يلزمك إن ادّعيت اثنين فرجة ما بينهما حتّى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثًا بينهما فيلزمك الثلاثة (ثلاثة)، فإن ادّعيت ثلاثة يلزمك ما قلت في الاثنين حتى يكون بينهم فرجة فيكونوا خمسة، ثمّ تناهى في العدد إلى ما لا نهاية له في الكثرة).

قال هشام: فكان من سؤال الزِّنديق أن قال: فما الدليل عليه؟ فقال: أبو عبد اللَّه:

(وجودُ الأفاعيل دلَّت على أنّ صانعًا صنعها ألا ترى أنّك إذا نظرت إلى بناء مشيَّدٍ مبنيٍّ علمتَ أنّ له بانيًا وإن كنتَ لم ترَ الباني ولم تشاهده؟

قال: فما هو؟

قال (عليه السلام): (شيء بخلاف الأشياء، ارجع بقولي إلى إثبات معنى وانّه شيء لحقيقيّة الشيئيّة غير أنه لا جسم ولا صورة ولا يُحسّ؛ فلا يُدرك بالحواسّ الخمس، لا تُدركه الأوهام، ولا تُنقصه الدهور، ولا تضرّه الأزمان)[1]. انتهى.

أقول: هذا الحديث الشريف مشحونٌ بالحقائق العلميّة والمعارف الإلهيّة وجواهر النُّكات العرفانيّة؛ ولأجل هذا ترى شارحيه في هذا المقام لاستخراج ما فيه مضطربةً، فإنّ البحر عميق والبلوغ إلى قعره عسير، وإن شئت قلت: هذا الحديث ملخّص ما قالته الفلاسفة في طول الزمان ببيان أوفى، ولا يمكن الإحاطة بمعناه إلَّا لمن كان له قلب، ونحن نشرح جُملاته بعون اللَّه وتوفيقه مع ما قاله بعض الشُّرّاح في كشف معضلاته، كما هو مسلكنا في هذا الكتاب وغيره، فنقول:

ومن جملةِ مَن تصدّى لشرحه رئيسُ الفلاسفة صدُر الدِّين الشيرازيّ (قده) في شرحه على أصول الكافي، وهو (قده) وإن أطال الكلام فيما قال إلَّا أنّا نُلخِّصه حذرًا عن الإطناب وخوفًا من الملال:

(قال: (قده): هذا الحديث مشتمل على مقاصد ثلاثة: أحدها، إثبات أنّ إله العالم واحد لا شريك له، وثانيها: إثبات أنّه موجود، وثالثها: إثبات أنّ لا ماهيّة له سوى حقيقة الوجود. البحث - كما قال الحكماء - إنّ إنيّة الواجب ماهيّته معناه لا ماهيّة له سوى حقيقته. ثمّ قال: المقصد الأول: فذكر عليه حجّتين: الأولى: عاميّة مشهوريّة، الثانية خاصيّة برهانيّة. الحجّة الأولى: قوله (عليه السلام): (لا يخلو قولك إنّهما اثنان) إلى قوله: (للعجز الظاهر في الثاني).

(١) الكافي: ج١/ ص٨٠-٨١.

تقريره: إمّا أن يكونا قويّين، أو ضعيفين، أو أحدهما قويًّا والآخر ضعيفًا، والشقوق بتمامها باطلة: أمّا الشقّ الأول - وهو كونهما قويّين - فلأنّ القوّة إذا بلغت إلى حدّ الانتهاء تقتضي القهر والغلبة والاستيلاء على ما سواه، فما السبّب المانع لأن يدفع كلّ واحدٍ منهما صاحبه ويتفرّد بالتدبير؟ فإنّ اقتضاء القهر والغلبة مركوزٌ في كلِّ ذي قوّة والمفروض أنّ كليهما في نهاية القوّة والقدرة، فعلى هذا إن عجزا عن الدفع فهو خلاف الفرض، وإن لم يكونا عاجزين ومع ذلك لا يدفع كلّ واحد صاحبه لمانع وسبب؛ فإن يمكن لهما رفع المانع فلِمَ لا يرفعاه، وإن لا يمكن فلا تكون القدرة فيهما كاملًا تامًّا، وهو خلاف الفرض.

وإن فرضنا قدرتهما على الدفع وتحقّق الدفع فيلزم من وجودها عدمهما أو من تدافعهما تفاسدهما، وهو المطلوب. وأمّا الشقّ الثاني - وهو فرض كونهما ضعيفين - فهو ينافي الواجبيّة؛ لأنّ الواجب لا يكون ضعيفًا؛ إذ الضعف نقص، والنقص ملازم للإمكانيّة، فيلزم من فرض وجوبهما إمكانهما، وهو المطلوب. وأمّا الشقّ الثالث وهو كون أحدهما قويًّا والآخر ضعيفًا - فلا شكّ أنّ الواجب هو القويّ دون الضعيف؛ لما قلنا في الشقّ الثاني من أنّ الضعفَ مساوقٌ للافتقار والاحتياج الملازم للإمكان؛ فظهر أنّ الواجب واحد، وهو المطلوب.

الحجّة الثانية: أعني البرهانيّة فقوله (عليه السلام): «فإن قلت إنّهما اثنان» إلى قوله: (ما لا نهاية له في الكثرة)، بيانه:

إنّه لو فُرض موجودان قديمان فلا يخلو حالهما، إمّا أن يكونا متّفقين من كلّ جهة، أو مختلفين، أو متّفقان من جهة ومختلفان من أخرى، والشّقوق باطلة.

أمّا الأول - وهو كونهما متّفقين - فإنّ الاثنينيّة لا تتحقّق إلّا بامتياز أحدهما عن الآخر، ولو بوجهٍ من الوجوه، فالاتّفاق من كلّ جهةٍ محال، وهذا لا خلاف فيه، (فإنْ لم يكن بينهما امتياز فهما واحد لا اثنان)، وهو المطلوب.

أمّا الشقّ الثاني فهو أيضًا محال؛ ضرورة عدم إمكان تصوّره فضلًا عن وجوده؛ لأنّ الشيئين المختلفين بتمام الجهات محال، ولا أقلّ من اتّفاقهما في مفهوم الشيئيّة والوجوب، فما يلزم من فرض وجوده محال فهو في حدّ نفسه محال، وهو المطلوب.

وأمّا الشقّ الثالث - وهو كونهما من جهةٍ مختلفين ومن جهة متّفقين - فما به الاختلاف يُغاير ما به الاتّفاق وهو مستلزم للتركيب؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما مركّب ممّا به الامتياز وما به الاشتراك، ولا نعني بالمركَّب العقليّ إلّا هذا، وإذا ثبت التركيب يلزم الإمكان؛ لاحتياج كلٍّ مركَّب إلى أجزائه، فما فرضناه واجبًا صار مُمكنًا، وهذا خلف.

هذا خلاصته ما ذكره (قده) في شرح الحديث، سوى أنّه (قده) في الشقّ الأخير أحاله على الفطرة المستقيمة وادّعى ظهور البطلان، وقد أوضحنا وجه فساده بما لا مزيد عليه.

ومن جملة الأعاظم الشارحين لهذا الحديث العلّامة المجلسيّ (قده) في شرحه على الكافي المسمّى بـ(مرآة العقول)، ولا نحتاج إلى نقل ما ذكره (قده)؛ فإنّا بعد ما حقّقناه وفتّشناه رأينا أنّ الحقّ ما قاله الفيلسوف المتقدّم، وسائر الشرّاح غير ما أخذوا منه لم يأتوا فيه بشيء يُعتمد عليه، ومن أراد فليُراجع إلى شروح الكافي حتّى يظهر له صِدقَ ما قلناه.

ومنهما: ما رواه في الكافي أيضًا مرفوعًا عن عليّ بن الحسين (عليه السلام) حيث سُئل عن التوحيد، قال (عليه السلام):

(إنّ اللَّه عزّ وجلّ علم أن سيكون (أنه يكون) في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل اللَّه تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾[1] والآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿**واللهُ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ**﴾[2] فمَن رامَ وراء ذلك فقد هلك انتهى.

أقول: أمّا سورة التوحيد فلا يخفى على مَن تعمّق وتدبّر فيها حقَّ التعمُّق والتدبُّر أنّها مشتملة على غوامض علم التوحيد ولطائف أسرار التقديس، ولا بأس بالإشارة إلى بعضٍ منها تبعًا لبعض المحقِّقين، فنقول: قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾، ثلاثة ألفاظ، كلّ واحدٍ منها إشارة إلى مقام من مقامات السالكين: المقام الأول: هم المقرّبون الذين هم في أعلى مراتب السَّيْر والسُّلوك إلى اللَّه تعالى فإنّهم لمّا رأوا أنّ الماهيّات لا وجود لها بنفسها، وإنّما موجوديّتها بالوجود لأصالته واعتباريّتها، وثبت لهم أيضًا أنّ أصل حقيقة الوجود بذاته موجود وبنفسه واجب الوجود وتعيّنه بذاته ولذاته لا زائد عليه، فلا محالة علموا أنّ كلَّ ذي ماهيّةٍ معلول محتاج والواجب نفس حقيقة الوجود والوجوب والتعيّن، فلمّا سمعوا كلمة (هو) عَلموا أنّه الحقّ تعالى لا غيره؛ لأنّ غيره غير موجود بذاته، وكلّ ما هو غير موجود بذاته فلا إشارة إليه بالذات، فلا يمكن الإشارة بكلمة (هو) إلَّا لله.

المقام الثاني: مقام أصحاب اليمين؛ وهؤلاء شاهدوا الحقّ موجودًا و

(١) الإخلاص: ١.
(٢) الحديد، من الآية: ٦.

الخلائقَ أيضًا موجودةً؛ فحصلت كثرةٌ في الموجودات فلا جرم لم يكن هو كافيًا في الإشارة إليه بل لا بُدّ هناك من مُميِّز يُميِّز الخالقَ عن المخلوق، فهؤلاء احتاجوا إلى اقتران لفظة (اللَّه) بلفظة (هو) فقيل: (هو اللَّه)؛ لأنّ اللَّه هو الموجود الذي يفتقر إليه ما عداه وهو مستغنٍ عن كلّ ما عداه فيكون أحديَّ الذات لا محالة، إذ لو كان مركَّبًا يلزم الإمكان المساوق للاحتياج، فلفظ الجلالة دالٌّ على الأحديّة من غير حاجة إلى اقتران لفظ (أحديّة) به.

المقام الثالث: مقام أصحاب الشمال؛ وهو أخصّ المقامات الثلاثة وأدونها، وهم الذين يُجوِّزون الكثرةَ في الواجب كما يُجوِّزونها في المخلوق، فقرن لفظ (أحد) بكلمة (اللَّه) ردًّا عليهم وإبطالًا لمقالهم، فقيل: قل هو اللَّه أحد، ولبعض العرفاء في المقام مشرب آخر أدقّ وأتقن.

وهو أنّه كلّ ما لا يكون متّحد الماهيّة والوجود؛ وبعبارة أخرى: كلّ ما له ماهيّة غير إنيّته فلا يكون هو (هو) لذاته، كما أنّه كلُّ ما يتوقف هويّته على غيره فلم يكن (هو) مطلقًا ومبدأ الموجودات كلّها هو الذي هو (هو) لذاته.

وكلّ ما كانت ماهيّته عين هويّته ونفس حقيقية وتعيّنه فلا اسم ولا حدّ له، ولا يمكن شرحه إلَّا بلوازمه التي بعضها إضافيّة وبعضها سلبيّة، والأكمل في التعريف ما يكون جامعًا للنوعين؛ وهو كون تلك الهويّة إلهًا، فلا جرم ذكر كلمة (اللَّه) بعد كلمة (هو) يكون بمنزلة الشرح والكاشف عمّا دلّ عليه لفظ (هو) انتهى ملخَّصًا.

أمّا الآياتُ المشار إليها في الحديث في سورة الحديد فكثيرةٌ دالَّة على التوحيد بحيث لا يبقى للمتأمِّل فيها شكّ، ومن أراد الاطّلاع عليها، وعلى

تفسيرها فعليه بالتفاسير. والحمد للّه ربِّ العالمين»[1].

**عاشرًا: مكارم الشيرازيّ:**

قال: «ثمّ قال (عليه السلام) في المرحلة الثالثة: (**وَكَمَالُ التَّصْدِيقُ بِهِ تَوْحِيدُهُ**). فممّا لا شكّ فيه أنّ الإنسان لم يبلغ مرحلة التوحيد الكامل على أساس معرفته التفصيليّة لله، أو بتعبير آخر بالمعرفة القائمة على أساس الدليل والبرهان. فالتوحيد التامّ في أنْ يُنزّه الذات الإلهيّة عن كلّ شَبَهٍ ومثيل ونظير؛ وذلك لأنّ مَن جعل له شبيهًا وضنوًا لم يَعرِفْه، فالله وجود مطلق غنيّ بالذات عمّا سواه وليس كمثله شيء، ومن طبيعة الأشياء التي لها أشباه وأمثال أن تكون محدودةً؛ لأنّ أيًّا من الشبيهين منفصلٌ عن الآخر وفاقد لكمالاته.

إذن فالإنسان لا يبلغ مرحلة الكمال إلّا بالتصديق بذاته المنزَّهة في أنّه واحد؛ واحد لا عن عدد، بل واحد بمعنى خُلوّه من الشبيه والمثيل»[2].

**حادي عشر: السيّد نبيل الحسنيّ.**

يرشد النصّ الشريف إلى بيان مراتب الكمال ضمن درجات الإرتقاء المعرفيّ بالله تعالى للوصول إلى قمّة العبوديّة له عزّ شأنه؛ والتي لم ينلها غيرُ حبيبه المصطفى (صلّى الله عليه وآله) ووصيِّه (عليه السلام)، فهو تلميذه العارف الأول به (صلّى الله عليه وآله)، وربيبه الذي غذّاه من علمه وشبّ على معالم نُبوّته وعلومها.

(١) مفتاح السعادة: ج١ / ص١٠١ - ١١٥

(٢) نفحات الولاية: ج١/ ص ٥١.

ولذا: جعل (عليه السلام) منطلق الكمال من المعرفة؛ فـ: «**أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُه**»، ثمّ أتبعها ببيان درجات الكمال ومراتبه؛ فكان «**كَمَالُ مَعْرِفَتِه التَّصْدِيقُ بِه**»، ثم بيانه لكمال التصديق فقال: «**وكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِه تَوْحِيدُه**»، ثمّ مرتبة الإخلاص فقال: «**وكَمَالُ تَوْحِيدِه الإِخْلَاصُ لَه**»، ثمّ مرتبة نفي الصفات فقال: «**وكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَه نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْه**».

ومما لا ريب فيه أنّ القصور في المرتبة الأولى - أي (المعرفة) - يقود إلى السقوط ويمنع من الصعود إلى المرتبة الأعلى؛ فمن قصّر في معرفة الله تعالى لا يمكن له الإرتقاء إلى مرتبة (التصديق)، ومن فشل في بلوغ كمال التصديق بالله تعالى سيعجز عن الارتقاء إلى مرتبة (التوحيد)، ومن فشل في بلوغ كمال التوحيد سيعجز عن الصعود إلى مرتبة (الإخلاص)، ومن فشل في بلوغ كمال الإخلاص سيعجز عن الصعود والإرتقاء إلى مرتبة (نفي الصفات).

ومن ثمّ، يبقى السؤال الذي يدور في مدار البحث: ما التصديق الذي بكماله ينال الإنسان مرتبة التوحيد؟

وذلك أنّ الغالب على أقوال الشرّاح هو الاهتمام ببيان ضرورة الاعتقاد بواجب الوجود وتنزيهه تعالى عن التشبيه بخلقه أو الشرك، في حين أنّ المدار يدور حول التصديق المُوصِل إلى التوحيد.

وجوابه يكمن فيما عرضه القرآن الكريم في بيان مرتبة التصديق وأثرها في حياة الأنبياء (عليهم السلام)، بل إنّنا لنجد أنّ القرآن يمنح الكتب التي أنزلها الله تعالى على الأنبياء مرتبة التصديق؛ وذلك في دلالة خاصّة لبيان

شأنيّة هذه الرُّتبة ومنزلتها العظيمة، وهي على النحو الآتي:

١ ـ ﴿وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾[١].

٢ ـ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[٢].

٣ ـ ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٣].

٤ ـ ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾[٤].

٥ ـ ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[٥].

٦ ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾[٦].



(١) البقرة: ٤١.
(٢) البقرة: ٩١.
(٣) البقرة: ٩٧.
(٤) آل عمران: ٣.
(٥) آل عمران: ٣٩.
(٦) النساء: ٤٧.

٧ ـ ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾[١].

٨ ـ ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾[٢].

٩ ـ ﴿قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٣].

١٠ ـ ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾[٤].

ومن ثمّ فقد كشفت الآيات عن أثر التصديق في التوحيد، ومن هنا يتّضح معنى قول رسول الله (صلّى الله عليه وآله) في وسمه أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) بـ(الصدِّيق في رواياتٍ عِدَّة)، منها:

١ ـ روى ابن فروخ الصفار (رحمه الله) (ت٢٩٠هـ) عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«**قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): إنَّ أمّتي عرضت عليَّ عند الميثاق،**

(١) المائدة: ٤٦.
(٢) فاطر: ٣١.
(٣) الأحقاف: ٣٠.
(٤) الصف: ٦.

**وكان أول مَن آمن بي وصدّقني عليّ، وكان أول مَن امن بي وصدّقني حيثُ بُعثت؛ فهو الصِّدِّيق الأكبر»**[1].

٢ ـ وروي عن الحكم بن الصلت، عن أبي جعفر (عليه السلام)، أنّه قال:

**«قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): خُذوا بحجزة هذا الأنزع - يعني عليًّا - فإنّه الصدِّيق الأكبر، وهو الفاروق يفرق بين الحقّ والباطل، مَن أحبّه هداه اللهُ، ومَن أبغضه أضلّه اللهُ، ومَن تخلّف عنه مَحَقَهُ اللهُ.**

**ومنه سِبطا أمّتي الحسن والحسين، هما ابناي، ومن الحسين أئمّة الهدى أعطاهم الله فهمي وعلمي فأحِبّوهم وتولّوهم ولا تتخذوا وليجةً من دونهم فيحلّ عليكم غَضَبٌ من ربّكم، ومن يحلُلْ عليه غضبٌ من ربِّه فقد هَوَى، وما الحياةُ الدنيا إلا متاعُ الغرور»**[2].

**٣ـ** وروى الكليني (رحمه الله)، عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، أَنّه قَالَ:

**«أَعِينُونَا بِالْوَرَعِ فَإِنَّه مَنْ لَقِيَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ مِنْكُمْ بِالْوَرَعِ كَانَ لَه عِنْدَ اللَّه فَرَجًا وإِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ يَقُولُ: ﴿مَنْ يُطِعِ الله والرَّسُولَ فَأُولئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ الله عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ والصِّدِّيقِينَ والشُّهَداءِ والصَّالِحِينَ وحَسُنَ أُولئِكَ رَفِيقًا﴾ فَمِنَّا النَّبِيُّ ومِنَّا الصِّدِّيقُ والشُّهَدَاءُ والصَّالِحُونَ»**[3].

وعليه فكمال التصديق الموصل إلى التوحيد هو الأخذُ بحُجزة أمير المؤمنين

(١) بصائر الدرجات: ص١٠٤.
(٢) بصائر الدرجات: ص٧٤.
(٣) الكافي، الكليني، باب: الورع، ج٢ ص٧٨.

والأوصياء من وِلده صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، والحمد لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).

## المطلب الرابع: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلاصُ لَهُ».

اشتمل اللفظُ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة؛ كاللغة، والإعراب، والشرح، وهي على النحو الآتي:

### المسألة الأولى: المعنى اللغويّ.

**أولًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «و(الإخلاص) مصدر من أخلص الشيء إذا جعله خالصًا ممّا يشوبه، يُقال: خلص الماء إذا صفا من الكدر، وكلّ شيء صفا عن شوبه وخلص يُسمّى (خالصًا)[1] قال تعالى: ﴿**مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا**﴾[2].

أي لا شوب فيه من الفرث والدم، والإخلاصُ في الطاعة تَرْكُ الرياء، والإخلاصُ في الدين تَرْكُ الشِّرك»[3].

**ثانيًا: مكارم الشيرازي:**

قال: «والإخلاص، من مادّة الخلوص؛ بمعنى: تصفية الشيء عن الغير، بمعنى: التصفية والتنزّه»[4].

(١) ينظر: العين، الفراهيدي: ج ٤/ ص ١٨٥-١٨٦، مادّة (خلص).
(٢) النحل، من الآية: ٦٦.
(٣) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣١٨.
(٤) نفحات الولاية: ج١/ ص ٥١

**المسألة الثانية: الإعراب.**

**أولًا: زهير غازي:**

قال: «**(وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ)** جملة اسميّة معطوفة أيضًا»[1].

**ثانيًا: الخوئيّ:**

«واللّام في قوله: **(كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ)** زائدة للتقوية، مفيدة للتوكيد، كما في قوله: ﴿**فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ**﴾[2]، ﴿**مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ**﴾[3]، ﴿**نَزَّاعَةً لِلشَّوَى**﴾[4]، ونحو: (ضربي لزيد حسن)، وهي من أقسام اللام الجارّة التي تُفتح مع الضمير دائمًا إلَّا المتكلّم؛ فتكون مكسورة معه، ومكسورة مع الظاهر إلَّا المستغاث؛ فتكون مفتوحة، نحو: (يا لَزيد)؛ فرقًا بينها وبين لام المستغاث لأجله، لأنّها مكسورة»[5].

**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح.**

**أولًا: البيهقيّ:**

قال: «قوله: **(وكمالُ التصديقِ به توحيدُه)**؛ لأنّ العلم باللَّه تعالى على صفاته لا يتمّ إلَّا بالعلم بأنّه واحدٌ في هذه الصِّفات، فلا شيء يستحقّ ما يستحقّه اللَّه تعالى من صفات ذاته. فما من شيء سواه إلّا واللَّه تعالى يخالفه ويفارقه فيها يختصّ به بما هو أصل لكونه إلهًا. فلهذا هو في الإلهيّة

(١) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه: ج١/ ص ٦٥.
(٢) هود، من الآية: ١٠٧.
(٣) البقرة، من الآية: ٩١.
(٤) المعارج، من الآية: ١٦.
(٥) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣١٩.

واحد؛ ومعناه: لا يجوز أن يستحقّ غيرُه من الصفات ما يستحقّه على وجه استحقاقه؛ فلهذا لم يكن اللَّه تعالى إلَّا واحدًا.

فهو واحد في إلاهيّته. فحقيقة هذه الصفة ترجع إلى نفي هذه الصفات عن غيره، فاستحالتها عليه بعد استحقاقه سبحانه وتعالى لها. فلهذا قال: **(وكمالُ التصديقِ به توحيدُه)**.

وقال قوم: **(كمالُ التصديقِ به توحيدُه)**، كما ذكرناه من تصوّر بحسب الذات، ويتقدّمه تصديق لا يؤدّي إلى كثرة وانقسام. وأنّ واجب الوجود واحد بحسب تعيّن ذاته. وواجب الوجود لا يُقال على كثرةٍ بوجه، ولا ينقسم بأجزاء القوام مقداريًّا أو معنويًّا؛ وإلّا لكان كلّ جزء من أجزائه، أمّا واجب الوجوب؛ فيكثر واجب الوجوب، وأمّا غير واجب الوجوب؛ فهي أقدم بالذات من الجملة، فيكون الجملة أبعد من الوجوب به فهو واحد لا ينقسم تقديرًا ولا عدًّا، واحد لا يُقارن نظيرًا ولا ضدًّا، واحد ذاتًا ونعتًا وكلمةً وحدًّا. فهذا معنى قوله: **(كمالُ التصديقِ به توحيدُه)**، عند هؤلاء.

وأمّا قوله: **(كمالُ توحيدِه الإخلاص له)**؛ قال الإمام الوبريّ الملقَّب بـ(الجليل) (رحمه اللَّه): يدخل في الإخلاص العلم والإقرار باللسان والعمل بالأركان، كما ذكر تعالى في قوله: ﴿**وما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَه الدِّينَ**﴾[1].

وقال قوم: الإخلاص له معناه: إنّه يعني: المُخلص يغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لَحَظ نفسَهُ، فمن حيث هي لاحِظَة»[2].

(١) البيِّنة، من الآية: ٥.

(٢) معارج نهج البلاغة، البيهقي: ص٤٨.

**ثانيًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «و(**الإِخْلَاصُ**) أن يُفرد الإنسانُ المعبودَ بعبادته لا يُشرِك فيها غيرَه»[1].

**ثالثًا: الكيذريّ:**

قال (رحمه الله): «**وكمالُ توحيدِه الإخلاصُ لَهُ**: قيل: الإخلاص أن يغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط؛ وإنْ لحَظَ نفسه فمن حيث هي لاحظة.

قال الوبريّ: يدخل في الإخلاص العلمُ، والإقرارُ باللسان؛ والعملُ بالأركان، كما ذكر تعالى في قوله: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾[2]، وقيل: الإخلاص في العمل أن يكون المتقاضي في النيِّة للعمل الصالح واحدًا؛ كأنْ يصوم مثلًا وغرضُه الثواب؛ فإن كان غرضُه الثواب وحِفظ الصحّة أو قِلّة المؤونة، فهذا خارج عن الإخلاص»[3].

**رابعًا: المعتزليّ:**

قال: «وأما قوله (عليه السلام): (**وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ**)، فالمراد بالإخلاص له هاهنا هو نفي الجسميّة والعرضيّة ولوازمها عنه؛ لأنّ الجسم مركّب، وكلّ مركّب ممكن، وواجب الوجود ليس بمُمكن، وأيضًا فكلّ عَرَض مفتقِر، وواجب الوجود غير مفتقِر، فواجب الوجود ليس بعَرَض، وأيضًا فكلّ جرم مُحدَث، وواجب الوجود ليس بمُحدَث، فواجب الوجود

(١) منهاج البراعة، قطب الدين الراوندي: ج١/ ص ٤٤.
(٢) البيّنة، الآية: ٥.
(٣) حدائق الحقائق: ج١ ص١٢١.

ليس بجرم، وأيضًا فكلّ حاصل في الجهة، إمّا جرم أو عَرَض، وواجب الوجود ليس بجرم ولا عَرَض، فلا يكون حاصلًا في جهة، فمَن عرف وحدانيّة البارئ ولم يعرف هذه الأمور كان توحيدُه ناقصًا، ومَن عرف هذه الأمور بعد العلم بوحدانيّته تعالى فهو المُخلص في عرفانه (جلّ اسمه)، ومعرفته تكون أتمّ وأكمل»[1].

**خامسًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «وأمّا الثالثة وهي قوله: **(وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ)** ففيها إشارة إلى أنّ التوحيد المطلق للعارف إنّما يتمّ بالإخلاص له؛ وهو الزهد الحقيقيّ الذي هو عبارة عن تنحية كلِّ ما سُوى الحقّ الأوّل عن سنن الإيثار.

وبيان ذلك: إنّه ثبت في علم السلوك أنّ العارف ما دام مُلتفتًا - مع ملاحظة جلال الله وعظمته - إلى شيء سواه، فهو بعدُ واقف دون مقام الوصول، جاعِل مع الله غيرًا حتّى إنّ أهل الإخلاص لَيعدّون ذلك شِركًا خَفيًّا؛ كما قال بعضهم: مَن كان في قلبه مثقالُ خردلة سوى جلالك فاعلم أنّه مريض، وإنّهم ليعتبرون في تحقّق الإخلاص أن يغيب العارف عن نفسه حال ملاحظته لجلال الله، وإنْ لحظها فمن حيث هي لَاحِظة لا من حيث هي متزيِّنة بزينة الحقّ.

فإذن: التوحيد المطلق أن لا يعتبر معه غيره مطلقًا، وذلك هو المراد بقوله: **(وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ)**»[2].

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزليّ: ج١/ ص ٧٤.
(٢) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١٢٢.

**سادسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «ثمّ إنّ التوحيد قد يكون ناقصًا وقد يكون تامًّا؛ أمّا الناقص فهو الحكم بوحدانيّته مع عدم الإخلاص له، وأمّا التامّ فهو ما أشار إليه بقوله: (**وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ**)؛ أي جعله خالصًا عن النقائص؛ أي سلب النقائص عنه ككونه جسمًا؛ أو عَرَضًا، أو نحوهما ممّا هو من صفات النقْص هذا.

وقيل: إنّ المراد بالإخلاص: إخلاص العمل له؛ وعلى هذا فاللَّام للتعليل، قال سبحانه: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾[1].



قال الشارح البحرانيّ[2] وصدر الدين الشيرازيّ في شرح الكافي[3]، في قوله: (**وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ**): فيه إشارة إلى أنّ التوحيد المطلق للعارف إنّما يتمّ بالإخلاص له، وهو الزهد الحقيقيّ الذي هو تنحية كلّ ما سوى الحقّ الأوّل عن سُنن الإيثار؛ وبيان ذلك: إنّه ثبت في علم السلوك أنّ العارف ما دام يلتفت - مع ملاحظة جلال اللَّه وعظمته - إلى شيء سواه، فهو بعدُ واقف دون مقام الوصول، جاعل مع اللَّه غيرًا، حتّى إنّ أهل الإخلاص ليعدّون ذلك شركًا خفيًّا، كما قال بعضهم:

مَن كان في قلبه مثقالُ خردلة سوى جلالك فاعلم أنّه مرض، وإنّهم ليعتبرون في تحقّق الإخلاص إن يغيب العارف عن نفسه حال ملاحظته لجلال اللَّه، وإنْ لحظها فمن حِيث هي لاحظة لا من حيث هي مزيّنة بزينة الحقّ، فإذن التوحيد

(١) البينة، من الآية: ٥.
(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة، ابن ميثم البحراني: ج١/ ص ١٢٢.
(٣) ينظر: شرح الكافي، الكلينيّ، صدر الدين الشيرازيّ.

المطلق أن لا يعتبر معه غيره مطلقًا. انتهى، ولكن الأظهر[1] ما قلناه»[2].

**سابعًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «قال بعض الشارحين: المراد بالإخلاص هنا الزهد الحقيقيّ، وقال آخر: الإخلاص منه ناقص، ومنه تامّ..، ولا ندري كيف يكون الإخلاص ناقصًا، ومعناه الخلوص من كل شائبة؟ والذي نفهمه أنّ الإخلاص المقصود في قول الإمام (عليه السلام) هو الإيمان والتصديق بأنّ اللّـه سبحانه متفرِّد بالكمال المطلق، ومنزّه عن المادّة ولوازمها، وعن الجور وغيره من القبائح، وغنيّ عن كلّ شيء، وإليه يفتقر كلُّ شيء، وليس كمثله شيء»[3].

**ثامنًا: التستريّ:**

قال (رحمه الله): «في قوله (عليه السلام): (**وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ**) في العبادة؛ لأنّ من وحّده في الإيجاد، لكن جعل له شريكًا في العبادة؛ كالوثنيّة الذين قالوا في أوثانهم: ﴿**مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى**...﴾[4]، توحيده غير كامل»[5].

**تاسعًا: النقويّ:**

قال (رحمه الله): «قوله: (**وكمالُ توحيدِه الإخلاصُ لَهُ**): اعلم أنّ التوحيد

(١) وإنّما جعلناه أظهر لأنّ كلامه (عليه السلام) مسوق لبيان الصفات، وجعل الإخلاص بالمعنى الذي ذكره لا يُناسب قوله: (وكمال الإخلاص) كما لا يخفى من الشارح.
(٢) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٢٠-٣٢١.
(٣) في ظلال نهج البلاغة: ج١ / ص٢٣.
(٤) الزمر، من الآية: ٣.
(٥) بهج الصباغة: ج١/ ص ١٥٦.

الـذي مـرّ ذكـرُه وشرحـه لـه بحسـب مراتـب السـلوك، وتفـاوت المعرفـة، ثلاثـة مقامـات:

المقـام الأول: توحيـد العـوامّ وقاطبـة النـاس الذيـن هـم عـن الدلائـل العقليّـة والبراهـين القطعيـة والآثـار الـواردة بمعـزل، وفي الحقيقـة لا يـدرون مـا يقولـون؛ وهـم الذيـن قيـل في حقِّهـم: الدِّيـن لَعِـقٌ عـلى ألسـنتهم، فإنّهـم معترفـون مُقِـرُّون بـإنّ للعـالم صانعًـا هـو ليـس بمحسـوس، حكيـم خبـير عـالم قـادر مُريـد متكلّـم وأمثالهـا مـن الصِّفـات، وإذا سُـئل منهـم عـن دليلـه لا يعلمـون، وعـن كيفيـة اتّصـاف الـذات بهـا، والفـرق بـين الاتّصـاف هنـاك والاتّصـاف في المخلـوق يعجزون عـن الجـواب؛ فكأنّهـم في توحيـد الـذات والصفـات والآثـار في الحقيقـة مقلِّـدون. وأتبـاع هـذا المسـلك كثيـرة جـدًّا، بـل أكثـر الموحِّديـن مـن هـذا القبيـل.

المقام الثاني: توحيد الخواصّ:

وهـو أعـلى منزلـة مـن الأول وأتباعـه بالنسـبة قليلـون ﴿**يَعْمَلُـونَ لَـه مـا يَشـاءُ مِـنْ...**﴾[1]، وخلاصتُـه أنّـهم مُعتقِـدون بـأنّ للعـالم صانعًـا عليـماً قـادرًا وهكـذا سـائر الصِّفـات، وعلمـوا أيضًـا بأنّـه واجـبُ الوجـود وكـذا صفاتـه واجبـة بوجـوب الـذات، وأمكـن الاسـتدلال لهـم على طِبـق معتقداتهـم؛ كقاطبة الفلاسـفة الإسـلاميّة، والعلـماء، والموحِّديـن الذيـن هـم مارسـوا خـلال هـذه الدّيـار.

المقـام الثالـث: هـو الـذي لا يتحصّـل إلّا للنـادر مـن الأفـراد الذيـن هـم مُلبَّسـون بلبـاس العلـم والاسـتدلال، ولُـبّ هـذه المرتبـة - مضافًـا إلى المرتبتـين المتقدّمتـين- هـو أنّـه يعلـم بالعلـم الشُّـهوديّ اليقينـيّ أنّ للعـالم خالقًـا، وكلّ

(١) سبأ، من الآية:١٣.

الصِّفات ثابتة له، والصفات السلبيّة مسلوبة عنه، وليس نحو الاتّصاف في الواجب كالاتّصاف في المخلوق، والصِّفات عين ذاته تعالى؛ لبساطته مصداقًا لا مفهومًا، وما سواه ممكِن مفتقر محتاج، بل ليس لما سواه وجود مستقل وإنّما هو كالفيء إلى الشيء أو الظِّلّ إلى ذي الظِّل كما قال اللَّه تعالى:

﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَه سَاكِنًا**﴾[1]، فليس في عالم الوجود مؤثِّر إلَّا هو، بل لا موجود بالحقيقة إلَّا هو كما سيتضح لك إن شاء اللَّه، وبعبارة أخرى المقام الأول: مقام وحدة الموجود وكثرة الموجود.

والمقام الثاني: مقام وحدة الوجود ووحدة الموجود، والفرق بينهما بالوجوب والإمكان.

والمقام الثالث: مقام وحدة الوجود في عين كثرة الوجود ووحدة الموجود في عين كثرة الموجود، إذا عرفت هذا فنقول:

قوله (عليه السلام): (**كمالُ توحيدِه الإخلاصُ لَهُ**)؛ إشارة إلى أنّ الإخلاص في العبوديّة والمعرفة لا يمكن إلَّا بعد الوصول إلى المقام الثالث في التوحيد؛ وذلك لأنّ الخالص من كلِّ شيء عدم نفوذ الغير فيه، كما يُقال: الذهب الخالص أو الماء الخالص؛ إذ كان الذهب والماء لا يختلط بغيره.

فالتوحيد الواقعيّ الخالص عبارة عن التوحيد الذي لا يشوبه شائبةُ شِرك ورياء، ولا يرى العبد في عالم الوجود إلَّا اللَّه، ولا يقيسه إلى ما سواه، ولا يقيس ما سواه إليه، وبالجملة تنزيهه وتقديسه عن كلِّ ما لا يليق به وتثبيته له كلّ ما يليق به، وهذا هو التوحيد الحقيقيّ المستلزم للإخلاص، بل هذا

(١) الفرقان، من الآية: ٤٥.

التوحيد عين الإخلاص، وهذا مقام لا يمكن الوصول إليه إلَّا بمشقّة ورياضة باطن وتهذيب نفس بسبب ما جاء به النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، فمن ظنّ أنّه يمكن البلوغ إليه بالرياضيات الظاهريّة، والأذكار والأوراد المتداولة بين طائفة من الناس من غير التزام بالأحكام الشرعيّة والنواميس الإلهيّة؛ كترك أكل اللحوم أربعين صباحًا، وعدم الأُنس مع الأفراد، والخلوة في زاوية لا يراه أحدٌ ولا يرى أحدًا، وأمثال ذلك، فقد أخطأ خطأً فاحشًا، كما سيرد عليك إن شاء اللَّه في طيِّ مباحث الكتاب»[1].

**عاشرًا: مكارم الشيرازيّ:**



قال: «ثمّ ينتقل الإمام (عليه السلام) إلى المرحلة الرابعة وهي مرحلة الإخلاص فيقول: (**وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ**)، وهناك خلاف بين مفسِّري نهج البلاغة بشأن هذا الإخلاص؛ وهل المراد به الإخلاص العمليّ أم القلبيّ أم العقائديّ؟

والمراد بالإخلاص العمليّ: هو أن يعيش الفرد ذروة التوحيد الإلهيّ؛ فلا يسأل سواه، ولا يرى غيرَه فيما يقوم به من أفعال وأعمال. وهو الأمر الذي تناوله الفقهاء في بحث الإخلاص في العبادة، وقد أورد (الشارح الخوئيّ) (رحمه الله) هذا التفسير بصفته أحد الأقوال دون أن يذكر من قال به[2].

أمّا الإخلاص القلبيّ والذي عَبَّرَ عنه (الشارح البحرانيّ ابن ميثم) بالزهد الحقيقيّ؛ فهو يعني: توجّه القلب إلى الله، وعدم التفكير بما سواه، والانشغال

(١) مفتاح السعادة، النقويّ: ج١ / ص١١٦ - ١١٨

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ج١/ ص٣٢١. وقد نقل الشارح الخوئي أنّ لصدر الدين الشيرازيّ مثل هذا الاعتقاد في شرح الكافي.

بغيره[1]. إلّا أنّنا نرى أنّ الإخلاص مفهومٌ عظيم وسَامٍ لا ينسجم وما أورده الشرّاح في هذه العبارات، ومن المستبعد أن يكون هذا هو المراد به. أمّا المفهوم الوحيد الذي يناسبه هو تنزيه الاعتقاد بالله تبارك وتعالى؛ أي تنزيهه في وحدته عن كل شبيه ومثيل، إلى جانب تقديسه عن التركيب من الأجزاء»[2].

**حادي عشر: السيّد نبيل الحسنيّ.**

ينتقل بنا النصُّ الشريف «**وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ**» إلى حقيقة أخرى من حقائق الإيمان؛ وهي بيان مرتبة الإخلاص وموقعها من التوحيد، وذلك أن كثيرًا من الناس قد خلطوا عملًا صالحًا بآخرَ فاسدٍ فلم يَفُوا لله تعالى فيما عرفوا من توحيده.

وذلك إمّا عَبْر التسويف بنصر أوليائه، أو الركون إلى المصالح وبلوغ المطامح وتخلّخل النيّة وانحراف القصد عن الله تعالى.

ولأهميّة الإخلاص والخلوص في القصديّات والنوايا فقد ترتب عليها قبولُ العمل وإحراز براءة الذمّة بها، أو ردّ العمل وإشغال النيّة، وسيمرّ مزيدٌ من البيان في مباحث الخطبة (٢٣) في مقاصديّة قوله (عليه الصلاة والسلام): «**واعْمَلُوا فِي غَيْرِ رِيَاءٍ ولَا سُمْعَةٍ، فَإِنَّه مَنْ يَعْمَلْ لِغَيْرِ اللَّه يَكِلْه اللَّهُ لِمَنْ عَمِلَ لَه**»، والحمد لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).

(١) ينظر شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١٢٢.
(٢) نفحات الولاية: ج١/ ص ٥١-٥٢.

**المطلب الخامس: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ».**

اشتمل اللفظُ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّةٍ كاللغة، والإعراب، والشرح، وهي على النحو الآتي:

**المسألة الأولى: المعنى اللغويّ.**

**قال الراونديّ:**

«و (**النفي**) الإعدام[1]، ويُستعمل في الخبر عن العدم على وجه التشبيه بما سُمّي نفيًا في أصل اللغة، وكذا الإثبات هو الإيجاد[2]، وقد يُستعمل في الخبر عن الوجود تشبيهًا.

والشهادة: الإخبار بما شُوهد في الأصل، وشهد عند القاضي إذا بيّن وأعلم لَمن الحقّ وعلى مَن هو...»[3].

**المسألة الثانية: الإعراب.**

**- زهير غازي:**

قال: «(**وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ**) جملة اسميّة معطوفة أيضًا»[4].

**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح.**

(١) ينظر لسان العرب، ابن منظور: ج١٥/ ص ٣٣٧، مادّة (نفي).
(٢) ينظر أساس البلاغة، الزمخشريّ: ج١/ ص ١٠٣، مادّة (ثبت).
(٣) ينظر الصحاح، الجوهريّ: ج ٢/ ص ٤٩٤، مادّة (شهد).
(٤) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه: ج١/ ص ٦٥.

**أولًا: البيهقيّ:**

قال: «قوله: (**وكمالُ الإخلاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفاتِ عَنْهُ**). هذا الكلام لا يدلّ على نفي الصفات مطلقًا؛ لأنّه (رضي اللَّه عنه) قال قبل ذلك: (**ليس لصفته**)، فأثبَتَ الصِّفةَ، ولا تناقض في كلامه؛ فمَن وصف اللَّه فقد قرنه، فهذه الصفة المراد بها ما يكون غير اللَّه تعالى وشيئًا آخر، حتّى يكون قرينًا له.

وقال قوم: الصفة ليستْ بشيء سوى الموصوف، وإنّما المعلوم هو الموصوف، والشيء هو الموصوف. وليس يصحّ أن تكون الصفة أمرًا زايدًا على الموصوف.

وقال قوم: المراد بذلك - بالصفات المنفيّة هاهنا - ما هي غير اللَّه، كما زعم قوم، (**لشهادة كلِّ صفةٍ أنّها غير الموصوف وشهادة كلِّ موصوفٍ أنّه غير الصفة**).

وقال قوم: المراد بذلك أنّ الجنس صفة للنوع، والفصل أيضًا صفة له، وللجنس مفهوم غير مفهوم الفصل، وكذا للفصل، والنوع مركّب من الجنس والفصل. فنفيُ الصِّفات يجرى مجرى الجنس والفصل من اللَّه تعالى.

والدليل على ذلك قوله: (**لشهادةِ كلِّ صفةٍ أنّها غير الموصوف**)؛ إنّ مفهوم الجنس ومفهوم الفصل غير مفهوم النوع، ومفهوم النوع الذي يُقوّمه الجنس والفصل، [ غير مفهوم كلّ واحدٍ منهما على الانفراد؛ لأنّ الجنس والفصل] هما الحدّ، والنوع هو المحدود. وفرق بين المحدود والحدّ؛ لذلك قال: (**وشهادة كلّ موصوف أنه غير الصّفة**)»[1].

**ثانيًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «... إسناد الشهادة إلى الصفة مجاز حسن.

(١) معارج نهج البلاغة: ص٤٩.

وقيل: الأمور الصامتة الناطقة هي الدلائل المُخْبِرة والعِبر الواعظة.

وقال قوم: المراد بالصفات ها هنا المعاني؛ لأنّ أصحاب الصفات هم الأشعريّة القائلون بأنّ الله تعالى قادرٌ بقدرة قديمة، وعالمٌ بعلم قديم، وحيٌّ بحياة قديمة.

وقال الأكثرون: المراد بالصفات الأحوال على ما هو معروف، إلّا أنّها مخصوصة ها هنا بصفات المخلوقين؛ للدليل الذي قبلها وبعدها على ما بيَّنه، ولا خِلاف أنّ العامَّ مُخَصَّصٌ بالدليل المنفصِل.

فإن قيل: بيِّنوا عن ذلك؟

قلنا: لأصحابنا في ذلك ثلاثة أقوال: فقال بعضهم: المراد مَن عرف أنّ له صانعًا وعرف أنّه قادرٌ عالمٌ وحيٌّ، ولا يكمل له هذا حتى يعلم أنّه قادر لا بقدرة، عالم لا بعلم، حيٌّ لا بحياة، يعني لا يكون كامل الإخلاص حتّى يصف الله بتلك الأوصاف لا على الوجه الحاصل [للواحد منّا، بل يقول: إنّ تلك الصفات له تعالى واجبة، ولو كانت معنويّة] لكانت جائزة كما للواحد منّا، فينبغي أن ينفي عنه هذه الصفات على هذه الوجوه لنا.

والأشعريّ وكلّ من يُثبِت لله تعالى قدرةً وعلمًا وحياةً وغيرها من المعاني ويقولون إنّها قديمة، يلزمهم أن تكون تلك المعاني كلّها مثل القديم تعالى.

وإذا قال هؤلاء من أصحابنا: إنّ كونه تعالى قادرًا عالمًا [حيًّا] [أنّ الله تعالى قادر عالم حيٌّ] صفات واجبة، فما ذكرنا في قوله: (**وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ**)، إمّا أن يكون على سبيل الاستعارة والمجاز - على ما حكيناه- وإما أن يكون على جهة التحقيق بعد تجوّز؛ وهو أن يكون المراد بالصفات

المعاني من القدرة والعلم والحياة، فإنّ هذه المعاني إذا وُجدت تُوجب صفاتها البتة على كلّ حال، ولما لم تنفصل تلك العلل من معلولاتها جاز أن يقوم مقامها؛ كما تُذكر المسببات وتُقام مقام الأسباب وعلى عكس ذلك.

وجميعه حسن في العربيّة لا مانع منه، لاسيّما إذا اقترن به أدلّة عقلية، والذي يُؤكّد هذا التأويل ما أورده الشيخ المفيد في كتاب (الإرشاد) بروايةٍ أخرى عن عليٍّ (عليه السلام) أنّه قال: (**أولُ عبادةِ الله معرفتُه، وأصلُ معرفتِه توحيدُه، ونظامُ توحيده نَفْيُ التشبيهِ عنه، جلَّ عن أن تَحِلّه الصفات؛ لشهادة العقول أنّ كلَّ مَن حَلَّتْهُ الصفاتُ مصنوع، وشهادة العقول أنّه (جلّ جلاله) صانع ليس بمصنوع، بصنع الله يُستدلّ عليه، وبالعقول تُعتَقدُ معرفته، وبالنظر تَثبت حُجّته، جعل الخلقَ دليلًا عليه؛ فكشف به عن ربوبيّته، هو الواحد الفرد في أزليّته، لا شريك له في إلهيّته، ولا نِدَّ لهُ في ربوبيّته، بمضادته بين الأشياء المتضادّة عُلم أن لا ضِدَّ له، وبمقارنته بين الأمور المقترنة عُلم أن لا قرينَ له**)[1].

فهذه الرواية تُصحِّح ما ذكرناه وما نذكره من بعد.

وقال أكثر أصحابنا: المراد بنفي الصفات عنه - وإن أُطلق إطلاقًا - صفات المخلوقين على التخصيص، كما ذكره في آخر هذه الخطبة في وصف الملائكة أنّهم لا يُجْرون على الله صفاتِ المصنوعين؛ وذلك لأنّه (عليه السلام) أثبت الصفةَ لله في أول الخطبة بقوله: (**لَيْسَ لِصِفَتِه حَدٌّ مَحْدُودٌ**) على ما تقتضي أدلّة العقول، فإنّ صفات العظمة لا تُنفى عنه وإنّما يجب نفيُ الصفات عنه،

(١) الإرشاد، الشيخ المُفيد: ج١/ ص٢٢٣-٢٢٤.

وكيف يجوز أن يقال: إنّه لا يُوصف بكونه قادرًا عالمًا وقد نطق القرآن بذلك فضلًا عن الدلائل العقلية؛ قال الله تعالى: ﴿**وَهُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[1]، ﴿**وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[2]، ﴿**هُوَ الْحَيُّ لا إِلهَ إِلاَّ هُو**﴾[3].

فلما أثبت له تعالى الصفة أوّلًا وقال هاهنا: (**وَكَمَالُ الْإِخْلاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ**) علمنا أنّ إثباته في الأول على وجه، ونفيه ثانيًا على وجه آخر؛ إذ لا يجوز أن يتناقض كلام مثله؛ ومعنى ذلك: إنّ كمالَ الإخلاص لله تعالى نَفْيُ صفاتِ مصنوعاته عنه.

وقال بعض أصحابنا - ممَّن يختار طريقة أبي [الحسن] البصريّ- : إنّ لله ذاتًا مخصوصة ليس له صفات، وإنما يخالف غيره بذاته المتميِّزة [من غيرها]؛ لأنّه لو تميّزت بصفة مُميّزة لوجب في تلك الصفة أن تتميّز أيضًا من سائر الصفات بصفة أخرى، وذلك يؤدّي إلى ما لا نهاية له من الصِّفات، وإن كانت تلك الصفة متميِّزة من غيرها بحكمٍ لكان ذلك الحكم يجب أيضًا أن تتميّز من سائر الأحكام بحكمٍ آخر حتّى تؤدّي أيضًا إلى ما لا يتناهى، فإذًا تخالف ذاتُ الله غيره بنفسها ولا حاجةَ إلى إثبات صفةٍ له تعالى.

قالوا: وذلك هو التوحيد، (**وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ**) تعالى كلّها على العموم»[4].



(١) التغابن، من الآية: ١.
(٢) البقرة، من الآية: ٢٩.
(٣) غافر، من الآية: ٦٥.
(٤) منهاج البراعة: ج١/ ص ٤٤-٤٨.

**ثالثًا: الكيذريّ:**

قال (رحمه الله): «**(وكمالُ الإخلاص له نفي الصفات عنه)** يعني بالصفات ما يكون غير الله تعالى زايدًا عليه، وقيل: المراد بذلك أنّ الجنس صفة للنوع والفصل أيضًا صفة له، ولكلّ واحدٍ من الجنس والفصل مفهوم غير مفهوم الآخر، والنوع مركّب من الجنس والفصل، فنفى الصفات التي تجري مجرى الجنس والفصل عن الله تعالى ، والدليلُ على ذلك قولُه:

**لشهادة كلّ صفةٍ أنّها غير الموصوف**؛ لأنّ مفهوم الجنس ومفهوم الفصل غير مفهوم النوع، ومفهوم النوع الذي يُقوّمه الجنس والفصل غير مفهوم كلّ واحدٍ منهما على الانفراد؛ لأنّ الجنس والفصل هما الحدّ، والنوع هو المحدود، وفرقٌ بين المحدود والحدّ»[1].

وأضاف (رحمه الله) في موضعٍ آخر، فقال: « الدين: الطاعة لغة، والإسلام والمِلّة عُرفًا، ولا تنافي بينهما؛ لأنَّ الله تعالى قد أمر العقلاء أن ينظروا في الدليل ليعرفوا الله؛ فمَن عرفه فقد أطاعه، وكذلك أمر بالإيمان به والتصديق له، وأن يُوحدوه ولا يُشركوا به شيئًا، وأن يُخلصوا له في العبادة من غير نفاق ولا رياء ولا سمعة، فمَن أتى بشيءٍ من ذلك فقد أطاعه فيه فهذه بعينها هي المِلّة والإسلام، وكمال الدين: الفرايض، فأمّا السنن فإنّها زينته، والتصديق من أفعال القلوب .

مَن عَلِم ما أوجبه اللهُ على عباده، وحقّق ذلك وصدّق أنّه مصلحة لهم، والإخلال به على كلّ وجه مفسدَة منهم، فهو مؤمِن مُصدِّق، والإقرار

(١) حدائق الحقائق: ج١ ص١٢١.

باللِّسان والعمل بالأركان حليتان وفرعان للأصل الذي هو الإيمان، لا يزول الأصل بزوالهما، ووحّدتُ الشيءَ: أي قلت إنّه واحد أو علمت ذلك؛ والأصل أن يجعله كذلك والإخلاص أن يخصّ المعبود بالعبادة، ولا تُشرك فيها غيره، والمراد بالصفات: المعاني لأنّ أصحاب الصفات هم الأشعريّة[1].

واللفظ وإن كان عامًّا فإنّه يُخصّ بالدليل المنفصل؛ ولمّا لم تنفصل المعاني عن الصفات؛ وكانت عِدلًا لها جاز أن يُقام مقامها؛ كما يُذكر المسبّب ويُراد به السبب، ويؤكّد هذا التأويل الروايةُ الأخرى على ما أورده الشيخ المفيد[2] في الإرشاد: جَلّ أنْ تحلّه الصفات؛ لشهادة العقول أنّ كلَّ من حلّته الصفات مصنوع، وقيل: أراد بالصفات صفات المخلوقين خاصّة؛ كقوله (عليه السلام) في آخر الخطبة: (**ولا يجرون عليه صفات المصنوعين**).

لأنّه أثبت الصفةَ له تعالى في أوّل الخطبة بقوله: (ليس لصفته حدٌّ محدود) على ما يقتضي أدلّة العقول، فإنّ صفات العظمة لا تُنفى عنه تعالى؛ وإنّما يجب نَفْيُ صفات النقص عنه، كيف وقد نطق القرآن بصفاته فضلًا عن الدلائل

(١) الأشعريّة: أصحابُ أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعريّ المنتسب إلى أبي موسى الأشعريّ، قال الشهرستانيّ: ومن عجيب الاتفاقات أنّ أبا موسى الأشعريّ كان يُقرّر بعينه ما يُقرّره الأشعريّ في مذهبه، وعقائد الأشعرية مبسوطة في كتب العقائد فراجع.

(٢) أبو عبد الله محمّد بن محمّد النعمان العكبريّ البغداديّ، فخر الشيعة ومحُيي الشريعة، ملهم الحقّ ودليله، ومنار الدين وسبيله : اجتمعت فيه خِلالُ الفضل وانتهت إليه رئاسةُ الكلّ؛ واتفق الجميعُ على عِلمه وفضله وفقهه وعدالته وثقته وجلالته، كان رحمه الله كثير المحاسن، جمّ المناقب، حديد الخاطر، حاضر الجواب ،واسع الرواية ، خبيرًا بالأخبار والرجال والأشعار، أوثق أهل زمانه بالحديث ، وأعرفهم بالفقه والكلام ، وكان يُناظر أهل كلّ عقيدة وكان كثير الصدقات، عظيم الخشوع، كثير الصلاه له كُتب وآثار، تُوفِّي سنة (٤١٣) ببغداد، وقبره مشهور في البقعة الكاظميّة.

العقليّة؛ قال تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾؛ فلمّا أثبتَ (عليه السلام) الصفة أوّلًا ونفاها ثانيًا، عَلِمنا أنّه أثبت غير ما نفى؛ لجلالة رتبته عن نقيصة التناقض.

ومَن سلك طريقة أبي الحسن البصريّ، قال: إنّه تعالى منزّه عن الصفات على الإطلاق، وإنّه إنّما يخالف سائر الذوات بذاته المتميّزة بنفسها؛ إذ لو تميّزت بصفة لوجب في تلك الصفة أن يتميّز من سائر الصفات بصفة أخرى، أو بحكم، والكلام في الصفة الأخرى أو في الحكم كالكلام في الصفة الأولى، فإمّا أن يتسلسل وذلك محال، أو ينتهي إلى أمر يتميّز بنفسه، فليتميّز ذاته المنزهّة بنفسها.

قلت[1]: أوّل الإسلام أن تعرف ذات الباري تعالى، وكمال هذه المعرفة أن تُحقّق ذلك بحيث لا يتخالجنّك[2] فيه ريب، وتُصدِّق بذاته وما يجب لها ويسوغ، وما يستحيل عليها، وكمال هذا أن تعرف يقينًا أنّه واحد من كلّ الوجوه، بحيث لا طريق للكثرة والتعدّد والانقسام إلى ذاته بمعنىً من المعاني، وكمال التوحيد أن تعرفه خاصًّا خالصًا، أي منزّهًا عن مشابهة مَن سواه، وعمّا يُضاف إليه من الزوائد.

فإنّه كمال انقسام في ذاته، كذلك لا حاجة به إلى أمر يحصل له بذلك نوع كمال، كما ثبت له من الصفات الزائدة عليه، وهذا هو محض التوحيد إن حصل بالبراهين النيِّرة لا بالتقليد»[3].

(١) القول للكيذريّ.

(٢) لا يتخالجنّك: أي لا يتحرّك فيه شيء من الريبة والشكّ؛ وأصل الاختلاج الحركة والاضطراب .

(٣) حدائق الحقائق: ج١ ص١٢٢ – ١٢٤ .

**رابعًا: المعتزليّ:**

قال: «وأمّا قوله [عليه السلام]: (**وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ**)، فهو تصريح بالتوحيد الذي تذهب إليه المعتزلة، وهو نفي المعاني القديمة[1] التي تُثبتها الأشعريّة وغيرهم»[2].

«فأمّا القطب الراوندي فإنّه قال في معنى قوله [عليه السلام]: (**نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ**)؛ أي: صفات المخلوقين، قال: لأنّه تعالى عالم قادر، وله بذلك صفات، فكيف يجوز أن يُقال: لا صفة له؟! وأيضًا فإنه (عليه السلام) قد أثبت لله تعالى صفةً أولًا؛ حيث قال [عليه السلام]: (**الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ**)، فوجب أن يُحمل كلامه على ما يتنزّه عن المناقضة.

وأيضًا فإنّه قد قال [عليه السلام] فيما بعد في صفة الملائكة إنَّهم لا يصفون الله تعالى بصفات المصنوعين؛ فوجب أن يُحمل قوله الآن: (**وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ**)، على صفات المخلوقين، حملًا للمُطلق على المقيّد[3].

ولقائل أن يقول: لو أراد نفي صفات المخلوقين عنه لم يستدلّ على ذلك بدليل الغيريّة، وهو قوله [عليه السلام]: (**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ**)؛ لأنَّ هذا الاستدلال لا ينطبق على دعوى أنّه غير موصوف بصفات المخلوقين، بل كان ينبغي أن يستدلّ بأنّ صفات المخلوقين من لوازم الجسميَّة والعرضيّة، والبارئ ليس بجسم ولا عَرَض، ونحن قد بيّنا أنّ مراده [عليه السلام] إبطال القول بالمعاني القديمة؛ وهي المسماة بـ(الصفات)

(١) إ: «التقدمية».
(٢) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ٧٤.
(٣) ينظر: منهاج البراعة: ج١/ ص ٤٨-٤٩.

في الاصطلاح القديم، ولهذا يُسمّى أصحاب المعاني بـ(الصفاتيّة)، فأمّا كونه قادرًا وعالمًا فأصحابها أصحاب الأحوال، وقد بينا أن مراده [عليه السلام] بقوله: (**لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ**)؛ أي لكُنهه وحقيقته، وأمّا كون الملائكة لا تصف البارئ بصفات المصنوعين فلا يقتضي أن يُحمل كلّ موضوع فيه ذكر الصفات على صفات المصنوعين، لأجل تقييد ذلك في ذكر الملائكة، وأين هذا من باب حمل المطلق على المقيد؟!، لا سيّما وقد ثبت أنّ التعليل والاستدلال يقضي ألّا يكون المراد صفات المخلوقين»[1].

**خامسًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «وأمّا المقدّمة الرابعة وهي أنّ (**كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ**) فقد بيّن (عليه السلام) صِدقها بقياسٍ برهانيٍّ مطويّ النتائج أيضًا، اسْتنتج منه أنّ كلّ مَن وصف الله سبحانه فقد جهله؛ وذلك قوله (عليه السلام): (**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ**) إلى قوله: (**وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ**)، وبيان صحّة المقدّمات: أمّا قوله: (**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ**) وبالعكس فهو توطئة الاستدلال ببيان المغايرة بين الصفة والموصوف، والمراد بالشهادة هاهنا شهادة الحال؛ فإنّ حال الصفة تشهد بحاجتها إلى الموصوف وعدم قيامها بدونه وحال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة والقيام بالذات بدونها فلا تكون الصفة نفس الموصوف»[2].

(١) شرح نهج البلاغة، المعتزلي: ج١/ ص ٧٦-٧٧.
(٢) شرح نهج البلاغة، : ج١/ ص ١٢٢.

**سادسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «ثمّ إنّ الإخلاص له قد يكون ناقصًا وقد يكون تامًّا، أمّا النّاقص فهو جعله خالصًا عن صفات النقصان مع إثبات صفات الكمال، وأمّا التامّ فهو ما أشار إليه بقوله: (**وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ**)؛ أي الصفات التي وجودُها غير وجود الذات، وإلّا فذاته بذاتهِ مصداقٌ لجميع النعوت الكماليّة، والأوصاف الإلهيّة، من دون قيام أمرٍ زائد بذاته تعالى فرض أنّه صفة كماليّة له، فعلمُه وإرادتُه وقُدرتُه وحياتُه وسمعُه وبصرُه كلّها موجودة بوجود ذاته الأحديّة، مع أنّ مفهوماتها متغايرة، ومعانيها متخالفة، فإنّ كمال الحقيقة الوجوديّة في جامعيّتها للمعاني الكثيرة الكماليّة مع وحدة الوجود هذا.

وقد تحصّل ممّا ذكره (عليه السلام) أنّ مراتب العرفان خمسة:

**الأولى**: مرتبة التصوّر؛ وهي إدراكُ أنّ للعالم مؤثِّرًا، وهذه المرتبة هي التي نفوس الخلائق مجبولة إليها باقتضاء فطرتها التي فُطر الناس عليها، وكلّ مولودٍ يُولد على الفطرة إلّا أنّ أبويه يُهوّد انه أو يُنصّرانه أو يُمجّسانه.

**الثانية**: مرتبة التصديق والإذعان بوجوده ووجوبه بالبراهين الساطعة، والأدلّة القاطعة؛ قال سبحانه: ﴿**أَفِي اللهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ**﴾[1].

**الثالثة**: مرتبة التوحيد والتفريد عن الشركاء ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾[2]، ﴿**قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ أَنَّما إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ**﴾[3].

**الرابعة**: مرتبة الإخلاص؛ أي جعله خالصًا عن النقائص.

(١) إبراهيم، من الآية: ١٠.
(٢) الإخلاص: ١.
(٣) فصّلت، من الآية: ٦.

﴿**الله الصَّمَدُ**﴾[1]؛ أي المتعالي عن الكون والفساد، ﴿**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**﴾[2]، أو جعل العمل خالصًا له ﴿**فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا، وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**﴾[3].

**الخامسة**: مرتبة نفي الصفات؛ وهي غاية العرفان ومنتهى قوّة الإنسان.

وقد ظهر ممّا ذكره (عليه السلام) أيضًا أنّ كلَّ واحدةٍ من المراتب الأربعة الأولى مبدأ لما بعدها، وكلَّ مرتبةٍ من المراتب الأربعة الأخيرة كمالٌ لما قبلها، وهذه المراتب الخمسة في التمثيل كقِشر الجوز، وقِشر قِشره، ولبّه، ولبّ لبّه، والدّهن المستخرج منه.

**فالمرتبة الأولى**: كالقشرة العليا من الجوز لا خير فيها ألبتّة؛ إن أُكلت فهو مرّ المذاق، بعيدة عن المساغ، ولكنّها تحفظ القشرة الصلبة السفلى.

**والمرتبة الثانية**: مثل القشرة الثانية؛ فإنها ظاهرة النفع بيِّنة الجدوى، تصون اللُّبَّ عن الفساد وتُربِّيه إلى وقت الحصاد، لكنّها نازلة القدر، زهيدة النفع بالنظر إلى اللبِّ.

**والمرتبة الثالثة**: كالغطاء المحيط باللبّ المأكول بتبعيّة اللبّ.

**والمرتبة الرّابعة**: كاللُّب.

**والمرتبة الخامسة**: كالدّهن المستخرج من اللبّ الصافي من المشوبات، والخالص عن الكدورات الذي يكاد يُضيء ولو لم تمسَسْه نار.



(١) الإخلاص: ٢.
(٢) الإخلاص: ٣.
(٣) الكهف، من الآية: ١١٠.

هذا ولبعض العرفاء في تفسير كلامه (عليه السلام) تقريرٌ آخر لا بأس بتحريره، قال: الدين: الانقياد والطاعة، والمراد من أوّليّة المعرفة للانقياد إمّا توقّفه عليها، أو كونه ابتداء له؛ لأنّ المراد من المعرفة إمّا التصوّر، وإمّا عقد القلب عليه، وهو ما يحصل بالموعظة الحسنة، وأمّا التصديق الذي هو كمال المعرفة، فهو إنّما يحصل بالحكمة والبرهان ولعلّ المراد من (التصديق به) هو مرتبة علم اليقين، ومن (كمال التصديق به توحيده) هو مرتبة عين اليقين، ومن (كمال توحيده الإخلاص له) هو مرتبة حقّ اليقين، وهو الذي يحصل عند الفناء، ومن (كمال الإخلاص له نفي الصّفات عنه) هو الفناء عن الفناء، وهذه المراتب مترتّبة في الحصول للسالك التارك، ويكون كلّ مرتبة لاحقة غايةً للسابقة عليها، ولذا عبّر (عليه السلام) عن كلّ مرتبة لاحقة بالكمال بالنسبة إلى السابقة، وأيضًا كلّ مرتبة لاحقة أخصّ من السابقة عليها، والسابقة أعمّ منها، ووجود العامّ إنّما يكون بالخاصّ فيكون كمالًا له، وقوله (عليه السلام): (**وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ**)؛ أي سلب النقائص بإثبات الكمالات المقابلة لها؛ كسلب الجهل عنه بإثبات العلم، وسلب العجز عنه بإثبات القدرة له، وهكذا، وإنّما كان هذا كمال التوحيد؛ لأنّه يدلّ على أنّ وحدته تعالى ليست وحدة ناقصة هي ما سوى الوحدة الحقّة الحقيقة من أقسام الوحدة، بل وحدته وحدة حقّة هي حقّ الوحدة، ولما كان الإخلاصُ له مستلزمًا لإثبات الصفات له، قال (عليه السلام): (**وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ**)؛ أي جعل الكمالات الحاصلة الثابتة له بسلب النقائص عنه عينَ ذاته الأحديّة، فيكون ذاته كلّ الكمالات على وجهٍ أعلى وأشرف، فهو

الكلّ في وحدته، ويُحتمل أن يكون المراد من نفي الصفات عنه، أنّ وصف الواصفين له غير لائق بجنابه مسلوب عنه، كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم

**عجز الواصفون عن صفتك — اعتصام الورى بمغفرتك**

**تُب علينا فإنّنا بشر — ما عرفناك حقّ معرفتك**[1]

فيكون غاية غايات المعرفة العجز عنها، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما ثنيت على نفسك)[2].

**سابعًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «أي نفي الصفات الخارجة عن الذات وطبيعتها، لا نفي الصفات التي هي عين الذات وحقيقتها، وإلّا فإنّ (كلام الإمام (عليه السلام) مليء بصفات اللّه سبحانه، بل هو في هذا الكلام يصفه أكمل الوصف) كما قال الشيخ محمد عبده. وبيّنّا ذلك في صدر هذا الكلام بعنوان (نفي الصفات)»[3].

**ثامنًا: التستريّ:**

قال (رحمه الله): «(**وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ**) زائدة على الذات، كما في الناس»[4].

(١) البيتان لابن سينا ولم أجدهما في ديوانه، ولكن وردا في: روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، محمّد بن قاسم بن يعقوب الأماسيّ الحنفيّ، محيي الدين، ابن الخطيب قاسم (ت: ٩٤٠هـ)، دار القلم العربي، حلب، ط١، ١٤٢٣هـ: ص٣٨٦.

(٢) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٢١-٣٢٤.

(٣) في ظلال نهج البلاغة: ج١/ ص٢٣ .

(٤) بهج الصباغة: ج١/ ص ١٥٦.

**تاسعًا: النقويّ:**

«قوله (عليه السلام): (**وكمالُ الإخلاصِ لَهُ نفيُ الصِّفاتِ عَنْهُ**)، لما قال (عليه السلام) في الجملة السابقة ما قال عقّبه بقوله: (**وكمالُ الإخلاص**) ...إلخ؛ وذلك لأنّ هنا مظنّة سؤال؛ وهو أنّه ما معنى الإخلاص وعلامته؟ فكثير من الأفراد يدعونه، فقيل في الجواب: (كمالُ الإخلاص له...) إلخ.

ويمكن أن يُقال: للإخلاص أيضًا مراتب؛ فالمرتبة الأعلى منه ملازِمة لنفي الصفات عنه دون المرتبة الناقصة، وعلى كلّ حال لا بُدّ لنا من توضيح الصفات وكيفيّتها وتقرير ماهيّاتها وحقائقها أوّلًا، ثمّ التحقيق في صفاته تعالى والفرق بينها وبين الصفات المُمْكنة في المخلوقات، قد مرّ منّا القول في معنى الصفة بحسب اللغة؛ وأنّها عبارة عن ذكر الشيء بحليته، وهي الحالة التي عليها الشيء، إلّا أنّ الصفة في المخلوق غير الصفة في الخالق لا من حيث اللغة بل بحسب الاصطلاح؛ لأنّ الصّفات - كما سيأتي في الواجب - عين الذات مصداقًا وغيره مفهومًا وفي غيره زائدة عليه، وإثبات هذا يستدعي التكلّم فيها: اعلم أنّ فائدة الصفة رفع النقْص والقصور عن الموجود، إذ الشيء لو كان كاملًا في حدِّ ذاته مرفوعة عنه القصورات والنواقص لا يحتاج إلى صفة زائدة على ذاته؛ فإنّه من قبيل تحصيل الحاصل.

مثلًا: لو كان الإنسان في مرتبة ذاته وإنسانيّته كاملًا؛ بحيث لا يشذّ عنه شيء ويقدر على كلّ شيء وهكذا، لما احتاج إلى صفة العلم والقدرة وسائر الصفات، ولكنّا نرى احتياجه إليها؛ فنستكشف منه نقصه الذاتيّ في مرتبة ذاته وبلوغه إلى الكمال بحسب الصفات، وهذا ظاهر.

فعلى هذا لا يكون الإنسان في حدّ ذاته مُتّصفًا بها، فاتّصافه بها أمرٌ زائد على ذاته؛ إذ المفروض خلوّه عنها، وكلّ ما يزيد على الذات فلا محالة حادث؛ لأنّه مسبوق بالعدم، فالصفات حادثة مستحدَثة وكلّ حادث محتاج إليه بالنسبة إلى الذات؛ فيلزم احتياج الذات إليها، فنحكم بكون الصفات فيه ممكنة، كما أنّ ذاته ممكن، ولهذا نقول في الممكنات بإمكان الذات والصفات.

وأمّا الواجب تعالى شأنه فالأمر فيه ليس كذلك؛ لأنّ ذاتَهُ (تبارك وتعالى) تامّ فوق التمام وكامل فوق الكمال وهو منزّه عن الاحتياج والافتقار الملازِم للإمكان؛ فإذن: لا يحتاج إلى صفة زائدة على ذاته ليكمل بها، فالصفات ليست بزائدة على الذات.

وأمّا البرهان على إثبات هذا المطلب فتقريره: إنّه لو كانت له صفة إيجابيّة زائدة على ذاته فتلك الصفة لا تخلو إمّا ممتنعة الوجود، أو ممكن الوجود، أو واجب الوجود؛ أمّا الأول فمُحال؛ لأنّ المفروض أن الصفة موجودة فيه فكيف تكون ممتنعة؟

أمّا الثاني فأيضًا محال؛ لأن الصفة لو كانت مُمكنةً تحتاج في وجودها إلى علَّة كما هو شأن الممكن، والعلَّة فيها إمّا ذاته تعالى أو غيره، فلو كانت غيره فيلزم تأثير الغير في الواجب فيكون معلولًا، وكلّ معلول مُمكن فهو ممكن، والمفروض أنه واجب، والواجب لا بُدّ من أن يكون أكمل وجودًا من غيره، وتأثير الغير فيه يستدعي أكمليّة الغير منه، وإن كانت العلَّة ذاته تعالى فكيف تُتصوّر الزيادة في الصفات؟ فإنّ معنى الزيادة ومفهومها كون الذات خاليةً عنها في زمان ثمّ اتّصافها بها؛ وهذا مساوق للحدوث الملازم - للإمكان على أنّ كلّ زائد على

الذات أيًّا ما كان في حدّ ذاته ممكن متساوي - النّسبة للوجود والعدم؛ وإلَّا فلِمَ أخّر وجوده عن وجود الذات؟ وهذا ظاهر، وإذا بطل كلا الشقّين في تصوير معنى الزيادة فمعلوم أنّ الصفات ليست بزائدة، وهو المطلوب.

أمّا الثالث - أعني صفاته واجبة له - فهو حقّ، والوجوب للذات ينفي الزيادة، وهو المطلوب.

برهان آخر: قد ثبت في محلِّه أنّ كلَّ شيءٍ حكم به العقلُ أنّه كمال لموجود ما من حيث هو موجود من غير شرط يُخصِّص، أو اعتبار يُجسِّم ويركِّب ويُغيِّر، ويُمكن بالإمكان العاميّ له، فيجب للواجب بالفعل؛ لأنّ المفروض أنّه كمال للموجود من حيث هو موجود من غير شرط، ولا يُوجب تَغيُّرًا ولا تَكثُّرًا، والواجب أولى بكلّ كمال؛ لأنّه مُعطِي الكمال، فلا يكون فاقده وهو الوجود البحت، والمفروض أنّه كمال للموجود من حيث هو، فكما أنّ الموجود وجودُه رَشَحٌ من رشحات وجوده فكذلك صفاته، ويمتنع أن يُعطي الكمال مَن هو قاصر عنه؛ فيصير المستفيد أشرف من المُفِيْد، فإذا كان العلمُ والقدرة والحياة ونحوها من الصفات من أحوال الموجود من حيث هو موجود كمالًا له، فيجب أن يكون له تعالى بذاته؛ إذ ليست فيه جهة إمكانيّة - كما علمت - فكلُّ ما هو ممكن للموجود بالإمكان العامّ فهو واجب له بالفعل، فواجب الوجود بالذات واجبُ الوجود من جميع الجهات، فجميعُ الصفات فيه عينُ ذاته من غير لزوم تكثُّرٍ وتعدُّد.

برهان آخر: لو كانت له تعالى صفة زائدة على ذاته لكان الذات فاعلًا وقابلًا، وكلّ ما هو كذلك مركَّب، فالواجب مركَّب، وهو محال.

وأمّا الصغرى: فلأنّ الذات قابِلٌ للصفة وفاعلٌ لها، أمّا قابليّتُه فلأنّ المفروض زيادة الصفة، فلا بُدّ للذات من القبول لها، وأمّا فاعليتُه لها فلأنّ الذات لو لم يكن فاعلًا لها لكان غيره فاعلًا لها؛ فيلزم تأثير الغير فيه، وقد مرّ استحالته؛ لاستلزامه خروج الواجب عن كونه واجبًا وصيرورته ممكنًا، فثبت أنّ الذات فاعل لها وقابل.

وأمّا الكبرى: فلأنّ جهة القابليّة غير جهة الفاعليّة؛ إذ جهة الفاعليّة حيثيّة الانفعال والفاعليّة حيثيّة الفعل، والفعل والانفعال متقابلان، فلو كان في الواجب هاتان الجهتان يلزم التركيب في ذاته من حيث وجود الجهتين المتغايرتين، فإنّ الذّات من حيث إنّه قابل للصفة غير الذات من حيث إنّه فاعل، وإن شئت قلت: الفاعليّة مقتضية للوجوب والقابليّة للإمكان؛ لأنّ الممكن ينفعل من الفاعل بسبب قبوله الفعل منه.

أقول: في هذا البرهان وجوه من النظر لا يناسب المقام ذكرها كما لا يخفى على من ذاق مذاق التحقيق، فتأمّل.

برهان آخر: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فإذا فرضنا زيادة صفاته على ذاته لم يكن واجبًا من جميع الجهات، وكلّ ما لا يكون واجبًا من جميع الجهات فهو ممكن، فالواجب ممكن، هذا خلف فزيادة الصفات على ذاته باطلة، فعينيّة الصفات ثابتة لعدم الواسطة بينهما، وهو المطلوب.

أمّا المقدّمة الأولى: فلمّا ثبت أنّه فاعلُ الخيرات وخالق الموجودات بحيث لولاه ما كان للموجودات عين ولا أثر، وما سواه معلول له محتاج إليه؛ فعلى

هـذا كلّ مـا في الوجـود مـن أعيـان الموجـودات؛ عقولهـا، ونفوسـها، وأفلاكهـا، وعناصرهـا، مـن آثـار وجـوده وثمـرات جـوده، بـل الحـقّ أنّ الإمـكان ليـس إلَّا صِرف التعلّـق والربـط بالمبـدأ، لا شيء ثبـت لـه، والإمـكان فالممكنـات - مـع قطـع النظـر عـن وجـود الحـقّ - بالمعدومـات أقـربُ منهـا إلى الموجـودات، ومـع التوجّـه بمعلوليّتهـا تكـون موجـودة بالوجـود الظلّيّ التبعـيّ لا الوجـود الحقيقـيّ الاسـتقلاليّ، كـما قـال تعـالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَه سَاكِنًا**﴾[1]، وقـال أيضًـا: ﴿**وَلَا تَدْعُ مَعَ اللهِ**﴾[2] بنـاء عـلى كـون المقصـود مـن كلمـة (شيء) هـو الممكـن الـذاتيّ الـذي شـأنه السـببيّة الصِرفـة في مقـام ذاتـه، فـإنّ الهـلاك بمعنـى اللاسـتحقاقيّة الـذّات وهـو شـأن الممكـن في مقـام ذاتـه، وأمّـا إن كان المقصـود منـه الموجـود - كـما هـو ظاهـر الآيـة - فمعنـاه ملحوقيّـة الممكنـات بالهـلاك والدّثـور كـما أنّهـا مسـبوقة بـه، فـإنّ الممكـن محفـوف بالعدَمـين: أحدهمـا: عـدم السـابق، والآخـر عـدم اللاحـق، وعـلى كلا المعنيـين يُمكـن أن يُحمـل قـول لبيـد بمحـضر النبـيّ (صلّى الله عليـه وآلـه):

**أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلُ وَكُلُّ نَعِيْمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلُ**

وعلى معنى التعلّق والربط حُمل قوله (صلّى الله عليه وآله):

(**الفقـر فخـري**)، وقولـه (صلّى الله عليـه وآلـه): (**الفقر سـواد الوجـه في الدّارين**)، لا عـلى الفقـر الظاهـر؛ فإنّـه ليـس مُوجِبًـا لسـواد الوجـه ولا مُوجِبًـا للفخـر كـما هـو ظاهـر لناقـد البصـير. وعـلى كلّ حـال إذا فرضنـا أنّ الممكـن يكـون هكـذا في حـدّ الـذات فكذلـك مـن حيـث الصفـات؛ إذ الصفـات تابعـة لـه مضافًـا إلى أنّـه كيـف يُعقل فرض الإفناء في الممكنات التي عرفت حالها وتعطيل المفيض والذات

(١) الفرقان، من الآية: ٤٥.
(٢) القصص، من الآية: ٨٨.

عنها؟! هل هذا إلّا تهافت وتناقض؟ وهل يُمكن كون مُعطي الكمال فاقدًا له؟! فظهر أن الصفات ثابتةٌ له تعالى، وكما أنّه واجب من حيث الذات واجب من حيث الصفات، وإلّا يلزم من وجوبه إمكانه، وهو محال.

أمّا المقدّمة الثانية -أعني فرض الزيادة- يستلزم عدم وجوب الذات، فهو قد ظهر ممّا ذكرناه آنفًا؛ لأنّ الواجب لو فرضناه واجبًا ذاتًا وفرضنا زيادة الصفات عليه فهو في مرتبة الذات فاقدٌ لها محتاج إليها لتحصيل الكمال، فيلزم أن يكون الواجب واجبًا وممكنًا معًا، ومُحاليّته أظهر من الشمس وأبين من الأمس، وباقي الجملات معناه ظهر ممّا ذكرناه، فإذا ثبت عدم زيادة الصفات له ثبت عينيّتها له؛ لعدم الواسطة واستحالة ارتفاع النقيضين، وأظنّ أنّ ما ذكرته من الدلائل على عينيّة الصفات يكفي في المقام، ولنرجع إلى معنى العينيّة فيها، وتحقيق القول فيها، وتعيين المراد منها في المقام، قال: قال بعض المحقّقين في شرحه على أصول الكافي ما هذا لفظه:

واعلم أنّ المراد من نفي الصفة عنه تعالى ليس أنّه لا يُوصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها بالحقيقة، بل بمعنى ترتّب آثارها حتّى كأنّ إطلاقها عليه تعالى على سبيل التجوّز؛ من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه (ما يترتب عليه أثره)، كما توهّمه قوم زعمًا منهم أنّ اجتماع هذه المعاني المتكثّرة في ذاته تعالى يُوجب التكثّر، وليس كذلك؛ فإنّ كثرة المعاني على الإطلاق لا تنافي وحدة الوجوب، إلّا فيما دلّ عليه برهان وبيان لا مجرد صدق المعاني المتغايرة في المفهوم، فإنّ كون الشيء عاقلًا ومعقولًا لا يُوجب تكثّرًا لا في الذات ولا في الحيثيّات والجهات، فإنّ العاقل شيء يحضر له الصورة والمعقول شيء (صورة)

حاضرة لشيء، وليس من شرطه أن يكون ذلك الشيء غيره البتّة.

وكذا العقل معناه الصورة المجرّدة عن الموادّ والأغشية، وليس من شرطها أن يكون غير عاقلها، ولا أيضًا أن يكون غير ما هي صورة له؛ أعني الذات المعقولة، فاجتَمعت المعاني الثلاثة: (العقل، والعاقل، والمعقول) من غير تكثّر في الذات ولا في حيثيّة الذات، فكذلك الحال في كونه تعالى في ذاته عالمًا قادرًا حيّاً مُريدًا واحدًا أحدًا قيّومًا صمَدًا متكلِّمًا بارئًا مُبدِعًا... إلى غيرها من الصفات الحقيقية دون السلوب والإضافات، وأمّا الصفات الحقيقيّة اللّازمة الإضافة فمباديها عين الذات وإضافاتها خارجة عنها، فقولُ أمير المؤمنين (عليه السلام) في بعض خطبةِ المنقولة في كتاب نهج البلاغة:

**(وكمالُ توحيدِه الإخلاصُ لَهُ وكمالُ الإخلاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفاتِ عَنْهُ)**، المراد منه نفي الصفة الموجودة بوجود غير وجود الذات؛ كالسواد في الأسود، والبياض في الأبيض، فلأجل ذلك وقع نفي الصفة عنه تعالى بهذا المعنى لا كالناطق للإنسان، ولما كان أكثر ما يُطلق عليه اسم الصفة هو الذي يكون أمرًا عارضًا للذات، ولا يقال للمعاني الذاتية للشيء إنّها صفات له لأنه أيضًا لا يُوصف بالعلم والقدرة ونظائرهما من المعاني الكليّة (الكماليّة) ولاسيّما وقد قال (سلام اللّه عليه) بعد ذلك: (فمن وصف اللّهَ سبحانه فقد قرنه ومَن قرنه فقد ثنّاه)، فعُلم أنّه أراد بالصفة ما قارن الذات كالعوارض للذوات وهو الموجب للاثنينيّة على ما عرفت، فالعلم في غيره صفة زائدة وفي الأول تعالى نفسه، وكذا القدرة فهو علم باعتبار عالم باعتبار، وقدرة باعتبار قادر باعتبار، وكذا حياة وحيّ باعتبارين، وسمع وسميع، وبصر وبصير، وحكمة

وحكيم ونور ومنوّر انتهى موضع الحاجة من كلامه (قده).

ونحن نقول صفاته تعالى على وجه العموم على قسمين: إيجابية ثبوتيّة، وسلبيّة تقديسيّة، وقد يُعبّر عن الأولى بصفات الإكرام والكمال، وعن الثانية بصفات الجلال، فصفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت، وصفة الجلال ما جلَّت ذاتُه عن مشابهة الغير، وقد أُشير إلى هاتين بقوله تعالى:

﴿تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ والإِكْرامِ﴾[1].

أمّا صفات الجلال فلا شكّ في رجوعها إلى سلب واحد هو سلب الإمكانيّة عنه تعالى؛ لأنّها سلوب عن النقائص والأعلام، وأمّا الثانية - أعني صفات الإكرام والكمال والجمال - فتنقسم إلى قسمين:

الأول: حقيقيّة؛ كالعلم والقدرة والحياة، والثاني: إضافيّة كالخالقيّة والرازقيّة والتقدّم وأمثالها، والحقّ إنّها بكلا قِسْميه حقيقيّة إلَّا أنّها تارةً تكون حقيقيّة محضة كالقسم الأول، وتارةً تكون غير محضة بل ذات إضافة كالقسم الثاني، فكما أنّ الصفات السلبيّة ترجع إلى سلب واحد؛ - كما قلنا - كذلك الصفات الحقيقيّة ترجع إلى حقيقة واحدة؛ هي وجوب الوجود، أعني الوجود المتأكَّد، والحقيقة الغير المحضة ترجع إلى إضافة واحدة هي إضافة القيوميّة؛ وذلك لأنّ الصفات المذكورة لو لم ترجع إلى واحد تؤدّي إلى انثلام الوحدة في الذات وتطرُّق الكثرة فيه تعالى اللَّه عن ذلك علوًّا كبيرًا.

إذا عرفت ذلك على سبيل الإجمال فاعلم أنّ واجب الوجود وإن وُصف بالصفات الحقيقية المحضة كالعلم والقدرة والحياة، حيث قال تعالى: ﴿وإِذا

(١) الرحمن: ٧٨.

﴿طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ﴾[1]، ﴿يَكادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصارَهُمْ كُلَّما أَضاءَ﴾[2]، وأمثال ذلك، إلَّا أنّها ليست إلَّا وجود ذاته بذاته، فهي وإن تغايرت مفهوماتها لكنّها موجودة بوجود واحد، فالمفاهيم متغايرة والمصداق واحد.

قال الشيخ الرئيس في كتاب التعليقات - على ما نُقل عنه - ما هذا لفظه: (إنّ الأول تعالى لا يتكثّر لأجل تكثّر صفاته؛ لأنّ كلّ واحدة من صفاته إذا حقّقت تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه فيكون قدرته حياته وحياته قدرته، وتكونان واحدة، فهو حيٌّ من حيث إنّه واحد (قادر)، وقادر من حيث هو حيٌّ، وكذا في سائر صفاته)[3] انتهى.



وقال بعض المحقِّقين في هذا المقام: مشيئتُه تعالى قدرته، وما يُدركه بصفة يُدركه لجميع الصفات، إذ لا اختلاف هناك. انتهى، فكما أنّ الصفات الحقيقيّة لا تزيد على ذاته تعالى وإن تغايرت مفهوماتها، وإلَّا لكانت ألفاظًا مترادفة، فكذا صفاته الإضافيّة وإن كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم، لكن كلَّها ترجع إلى إضافة واحدة متأخّرة عن الذات، ولا يخلّ بوحدانيّته كونها زائدةً عليه؛ فإنّ الواجب ليس عُلوُّه ومجدُه وتجمّله وبهاؤه بنفس هذه الصفات الإضافيّة، بل علوّه ومجده بمبادئ هذه الصفات التي هي عين ذاته.

فكما أنّ ذاته بذاته مع كمال فردانيّته وأحديّته يستحقّ هذه الأسماء من العلم والقدرة والحياة من غير تكثّر وتعدّد حقيقة أو اعتبار أو حيثيّة؛ لأنّ حيثيّة الذات بعينها حيثيّة الصّفات، فكذلك ذاته بذاته منشأ للصفات

(١) البقرة، من الآية: ٢٣١.
(٢) البقرة، من الآية: ٢٠.
(٣) المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازيّ: ١٧٤.

الإضافيّة بلا تطرّق حيثيّة وكثرة في الذات، ولعلّ هذا مراد الفارابيّ؛ حيث قال في حقّه تعالى بالنسبة إلى الصفات:

(وجود كلّه، وجوب كلّه، عِلم كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه، لا أنّ شيئًا منه عِلم وشيئًا آخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته، ولا أنّ شيئًا منه عِلم وشيئًا آخر فيه قدرة ليلزم التكثُّر في صفاته الحقيقيّة) انتهى. فالصفات الإضافيّة مع أنّها زائدة على الذات لا تكثُّرَ في معناها ولا اختلاف في مقتضاها، فمبدئيّةُ الحقّ بعينها رازقيتُه وبالعكس، وهما بعينه جوده وكرمه وبالعكس، وهكذا في العفو والمغفرة والرضا وغيرها؛ إذ اختلاف جهاتها وتكثّر حيثيّاتها يَسري إلى تكثّر مباديها وهي عين ذاته تعالى، وهو محال، وحيث انكشف لك هذا المعنى في الصفات الحقيقيّة المحضة وذوات الإضافة، فبعين هذا الملاك نقول في صفاته السلبيّة: إنّها ترجع إلى سلب واحد وهو سلب الإمكانيّة عنه تعالى، فإنّ تحت هذا السلب يدخل جميع السلوب؛ كسلب الجسميّة والعرضيّة والتركيب وأمثالها، كما يدخل تحت سلب الجماديّة عن الإنسان سلب الحجريّة والمدريّة.

تقرير آخر للصفات الثبوتيّة: الصفات الثبوتيّة على إطلاقها في كلِّ موجود على قسمين: محسوسة، معقولة، وكلّ منهما إمّا عين الموصوف أو غيره، فهذه أربعة أقسام: الأول: كالاتّصال للجسم؛ حيث يُقال: الجسم متّصل؛ فإنّ الاتّصال وصف للصورة الجسميّة وهذا محسوس، والاتّصال نفس الجسم خارجًا وإن تغايره مفهومًا، فوجود الصفة عينُ وجود الموصوف.

الثاني: كالأسود للجسم؛ حيث إنّه أيضًا محسوس إلّا أنّه موجود بنفسه،

والفرق بينهما معلومٌ إذ الاتّصال ليس غير الصورة الجسميّة، والأسود غير الجسم واقعًا.

الثالث: كالعالم للعقل؛ حيث إنّه صفة عقليّة للعقل إلَّا أنّ وجوده عين وجوده؛ لا سيّما بناء على اتّحاد العاقل والمعقول.

الرابع: كالعالم للإنسان العنصريّ؛ حيث إنّ العلم غير ماهيّة الإنسان واقعًا وإن اتّحدا مصداقًا، فصفاتُ الحقّ ليست من قبيل المحسوسات؛ لا بمعنى الأول كما ذهب إليه المجسّمة والمشبّهة، ولا بمعنى الثاني كما يقول به الأشاعرة إذا كانت زائدة لازمة أو لازمة مفارقة كما التزم به من يُسمّى بـ(الكراميّة)، ولا معقولة زائدة؛ وذلك لأنّ لازم كون الصفات زائدة كون الذات في مرتبة الذات خالية عنها، فيكون للغير فيه تأثير في كماله وتمامه، ويؤدّي إلى الدَّوْر المستحيل؛ فيلزم أن يكون ذاته أكمل من ذاته بالتفصيل الذي مرّ ذكره في البراهين القائمة على استحالة كون الصفات زائدة عليه.

فبقي أن تكون الصفات معقولةً موجودة بوجود الذات، وهو المطلوب، وقد تلخّص ممّا ذكرناه في شرح هذه الجملة الشريفة أنّ غرضَهُ (عليه السلام) - واللَّه العالم - نفيُ الصفات التي وجودها غير وجود الذات، وإلَّا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكماليّة والأوصاف الإلهيّة، من دون قيام أمر زائد بذاته فرض أنّه صفة كماليّة له؛ فعلمُه وقدرتُه وسمعُه وبصرُه كلُّها موجودة بوجود ذاته الأحديّة مع أنّ مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة؛ إذ الموجود كلَّما كان أجمع للمعاني الكماليّة كان سلوبه وفَقْدُ أناته أقلَّ، وبساطته ووحدته أتمّ وأظهر، ويؤيِّده ما ورد في الأخبار والآثار عن المعصومين (عليهم

السلام) فمنها ما رواه ثقة الإسلام (قده) في كتابه الكافي باب صفات الذات بسند متّصل عن الباقر (عليه السلام) ما هذا لفظه:

(محمّد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال سمعتُه يقول: **(كَانَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ ولَا شَيْءَ غَيْرُه، ولَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا يَكُونُ؛ فَعِلْمُه بِه قَبْلَ كَوْنِه كَعِلْمِه بِه بَعْدَ كَوْنِه)**[1]، انتهى.

ومنها عليّ بن إبراهيم عن محمّد بن خالد الطيالسيّ عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن أبي بصير، قال: سمعتُ أبا عبد اللَّه يقول:

**(لَمْ يَزَلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ رَبَّنَا والْعِلْمُ ذَاتُه ولَا مَعْلُومَ، والسَّمْعُ ذَاتُه ولَا مَسْمُوعَ، والْبَصَرُ ذَاتُه ولَا مُبْصَرَ، والْقُدْرَةُ ذَاتُه ولَا مَقْدُورَ)**[2].

وهذان الحديثان وأشباههما تدلّان على أنّ العلم والقدرة وغيرهما ليست بزائدة على الذات، بل عين الذات؛ وهذا معنى نفي الصفات عنه لا ما فهمه بعضُ مَن حمل الكلام على ظاهره؛ أعني عدم الصّفات، فإنّ هذا القول مستلزم لعدم صِدق العلم والقدرة والحياة عليه، ومعلوم أنّ مِن عدم صِدق العلم يلزم صِدق الجهل، ومن عدم القدرة يلزم الضَّعْف، ومن عدم الحياة يلزم صِدق الموت والعدم؛ لعدم الواسطة بين العلم والجهل، والقدرة والعجز، والحياة وعدمها، فإذا لم يصدق ثبوتها فلا بُدّ من اتّصافه بعدمها؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، وهل هذا إلّا تعطيل الصفات المستلزم لتعطيل

(١) الكافي: ج١ / ص١٠٧.
(٢) الكافي: ج١ / ص١٠٧ .

الكمال، وبذلك يظهر لك سِرُّ قوله (عليه السلام) بعد هذه الجملة»[1].

**عاشرًا: مكارم الشيرازي:**

قال: «وقد أشار الإمام (عليه السلام) إلى هذا المعنى في المرحلة الخامسة حين قال: (**وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ**)، وبعبارة أخرى: فإنّ الحديث في المرحلة السابقة قد تناول الإخلاص على نحو الإجمال، فلمّا بلغ الإخلاصُ هنا مرحلة الكمال غاص في التفاصيل؛ ليتّضح من ذلك أنّ الإخلاص في التوحيد يتطلّب تنزيهَهُ عن كافّة الصفات التي يتّصف بها المخلوق، سواء كانت هذه الصفات بمعنى التركُّب من الأجزاء أم غيرها؛ وذلك لأنّنا نعلم بأنّ جميع الممكنات بما فيها العقول والنفوس المجرّدة هي في الواقع مُركّبة (على الأقل مركّبة من الوجود والماهيّة) وحتّى المجردات؛ أي الموجودات الخارجة عن المادّة هي الأُخرى ليست مستثناةً من هذا التركُّب، أمّا الموجودات المادّيّة فكلُّها متركّبة من الأجزاء الخارجيّة، لكنّ الذات الإلهيّة المقدّسة لا تشتمل على الأجزاء الخارجيّة ولا الأجزاء العقليّة؛ لا يمكن تجزئته في الخارج ولا في إدراكنا وفهمنا.

وكلّ مَن غفل عن هذه الحقيقة لم يظفر بالتوحيد الخالص، ومن هنا يتضح بأنّ مراده (عليه السلام) بقوله: (**كمالُ توحيده نفيُ الصفات عنه**) ليس الصفات الكماليّة، لأنّ كافّة الصفات الكماليّة - من قبيل العلم والقدرة والحياة وما إلى ذلك من الصفات - ثابتةٌ له، بل المراد الصفات التي ألفناها وتعرّفنا عليها؛ وهي صفات المخلوقين المشوبة بالنقص.

فالمخلوقات لها حظٌّ من علمٍ وقدرة، غير أنّ علمها وقدرتها محدودة

(١) مفتاح السعادة: ج١ / ص١١٨ - ١٣١.

ناقصة مشوبة بالجهل والضعف والعجز، بينما الذات الإلهية منزّهة عن مثل هذا العلم والقدرة؛ وأفضل دليل على ذلك ما أورده الإمام (عليه السلام) في ذيل هذه الخطبة بشأن الملائكة فوصفهم بقوله:

**(لَا يَتَوَهَّمُونَ رَبَّهُمْ بِالتَّصْوِيرِ، وَلَا يُجْرُونَ عَلَيْه صِفَاتِ الْمَصْنُوعِينَ)**، أضف إلى ذلك فإنّ صفات المخلوقات منفصلة دائمًا عن ذواتها، أو بعبارة أُخرى فإنّ صفاتها زائدة على ذواتها؛ فالإنسان شيء وعلمُه وقدرتُه شيء آخر، وبناءً على هذا فوجوده مركّب من هذين الشيئين، والحال أنّ صفات الله عين ذاته وليس هنالك من سبيل لهذا التركّب. والواقع إنّ أعظم عقبة تعترض مسيرة التوحيد إنّما تكمن في قضية (القياس)؛ أي قياس صفات الله بصفات المخلوقات المفعمة بأنواع النقص والعيب، أو الاعتقاد بالصفات الزائدة على الذات؛ الورطة التي وقعت فيها الأشاعرة (فرقة من المسلمين)»[1].

**حادي عشر: السيّد نبيل الحسنيّ:**

لم يزل البيان في حدود أنّ كلامه (عليه الصلاة والسلام) في الدرجة الأولى يُراد به إصلاح المجتمع الذي تلقّى النصّ مع ثبوت صلاحه لكلِّ زمانٍ ومكان؛ فمجراه يجري مجرى النصّ النبويّ والقرآنيّ.

ولكن لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ المناسب لما ينقاد له العقل في زمانه (عليه السلام) وما تلاه من الأزمنة، أنّ نفي الصفات عن الله تعالى يُراد منه: نفي إحاطة العقول بمعرفة كلِّ صفةٍ من الصفات؛ وذلك لشهادة أنّ كلّ صفة هي غير ما يصفه به الواصفُ.

(١) نفحات الولاية: ج١/ ص ٥٢-٥٣.

فصفة (الحياة) لا يبلغ العقلُ معرفتها مع لزوم الإقرار والاعتقاد بأنّ الله تعالى حيٌّ، وأنّ هذه الصفة هي عين ذاته عزّ شأنه؛ لـ «**شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوف أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ**»؛ أي: إنّ العقول البشريّة مهما بلغت من الفطنة والفهم والعلم فهي -قطعًا- ستصف (الحياة) بغير الصفة التي هي ذاته جلّت قدرته؛ وذلك لكونه أمرًا ممنوعًا على العقول ومحجوبًا عن القلوب؛ بمعنى: أن يكون الإقرارُ ملازمًا لأمرين؛ **الأول**: إنّ الصفة هي عين ذاته، **والثاني**: العجز عن إدراك معرفة صفته، وهو المُوْصِل إلى كمال التوحيد. والحمد لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).



## المطلب السادس: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّها غَيْرُ المَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوف أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ».

اشتمل اللفظ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة؛ كاللغة، والإعراب والشرح، وهي على النحو الآتي:

### المسألة الأولى: المعنى اللغويّ.

قال الخوئيّ: «وقوله (عليه السلام): (**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ المَوْصُوفِ، وشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّه غَيْرُ الصِّفَةِ**) المراد بـ(الشهادة) هنا شهادة الحال، وهي الدلالة؛ فإنّ حال الصفة يشهد بحاجتها إلى الموصوف وعدم قيامها بدونه، وحال الموصوف يشهد بالاستغناء عن الصفة في أصل الوجود والقيام بالذات بدونها، وافتقاره إليها في كماله الذي لا يكمل إلّا بها، فلا يكون أحدهما عين الآخر»[1].

(١) منهاج البراعة، حبيب الله الخوئيّ: ج١ ص٣٢٤.

**المسألة الثانية: الإعراب.**

قال زهير الغازي في، الموصوف قوله: (**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ**)؛ (**لِشَهَادَةِ**) اللّام حرف إضافة للتعليل هنا، (**شَهَادَةِ**) مصدر مضاف إليه مخفوض وهو مضاف: (**كُلِّ صِفَةٍ**) مضاف إليه، (**وكلّ**) مضاف (**وصفة**) مضاف إليه مخفوض.

(**أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ**)؛ (**أَنَّهَا**): (أنّ) حرفُ وَصْلٍ مصدريّ، والهاء اسمها. (وغير الموصوف): خبرها مرفوع، و(الموصوف) مضافٍ إليه، وجملة (أنّها غير الموصوف) المصدريّة في موضوع المفعول به بـ (شهادة). (**وشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّه غَيْرُ الصِّفَةِ**)؛ (الواو) حرف عطف، (شهادة كلّ موصوف): معطوف على سابقها مخفوضة، وهي مضاف (وكلّ موصوف) مضاف إليه، (أنّه غير الصفة) (أن): حرفُ وصلٍ مصدريّ، وضمير (الهاء) اسمه، (غير الصفة) خبره مرفوع، والجملة المصدريّة وقعت موقع المفعول به للمصدر (شهادة)[1].

**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح.**

**أولًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «وتعليله (عليه السلام) نفي صفات المصنوعين عنه (**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ**)؛ معناه: إنّ الفعل في الشاهد لا يُشابه الفاعل، والفاعل غير الفعل؛ لأنّ ما يُوصف به الغير إنّما هو الفعل أو معنى الفعل، كـ(الضرب) و(الفهم)؛ فإنّ الفهم والضرب كلاهما فعل والموصوف بهما فاعل.

والدليل لا يختلف شاهدًا وغائبًا، فإذا كان الله قديمًا وهذه الأجسام

(١) إعراب نهج البلاغة: ج١ ص٦٦-٦٧.

مُحْدَثة كانت معدومة ثمّ وُجدت يدلّ على أنّها غير الموصوف بأنّه خالقها ومدبرها»[1].

**ثانيًا: الكيذريّ:**

قال (رحمه الله): «**(وشهادة كلّ موصوفٍ أنّه غير الصفة)**: من وصَفَ اللهَ تعالى كما يُوصف النوع بالجنس والفصل والخواصّ، فقد جمع شيئًا إلى شيء، ومن جمع بين الجنس والفصل وركّب منهما نوعًا في ذهنه فقد ثنّى»[2].

**ثالثًا: المعتزليّ:**

قال: «قال [عليه السلام]: **(لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّه غَيْرُ الصِّفَةِ)**، وهذا هو دليلُ المعتزلة بعينه؛ قالوا: لو كان عالمًا بمعنى قديم، لكان ذلك المعنى إما هو أو غيره أو ليس هو ولا غيره، والأول باطل؛ لأنّا نعقل ذاته قبل أن نعقل أو نتصوّر له علمًا، والمتصوَّر مغاير لما ليس بمتصوّر، والثالث باطل أيضًا؛ لأنّ إثباتَ شيئين:

**أحدهما**: ليس هو الآخر ولا غيره، معلومٌ فساده ببديهة العقل، فتعيّن القسم **الثاني**: وهو محال؛ أمّا أولًا: فبإجماع أهل الملة، وأمّا ثانيًا: فلِمَا سبق من أنّ وجوب الوجود لا يجوز أن يكون لشيئين، فإذا عرفت هذا، فاعرف: إنّ الإخلاص له تعالى قد يكون ناقصًا وقد لا يكون؛ فالإخلاص الناقص هو العلم بوجوب وجوده، وأنّه واحد ليس بجسم ولا عَرَض، وقد تكلّف الراونديّ لتطبيق تعليله (عليه السلام) نفي الصفات عنه تعالى بقوله:

(١) منهاج البراعة: ج١/ ص ٤٨.
(٢) المصدر نفسه ج١ ص١٢٢.

(**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ**)، بكلام عجيب؛ وأنا أحكي ألفاظه لتعلم، قال: (معنى هذا التعليل أنّ الفعل في الشاهد لا يُشابه الفاعل، والفاعل غير الفعل؛ لأنّ ما يُوصف به الغير إنّما هو الفعل، أو معنى الفعل، كـ(الضَّارب) و(الفهم)، فإنّ الفهم والضرب كلاهما فعل، والموصوف بهما فاعل، والدليل لا يختلف شاهدًا وغائبًا، فإذا كان تعالى قديمًا وهذه الأجسام مُحْدَثةً كانت معدومةً ثمّ وُجِدت، يدلّ على أنّها غير الموصوف، بأنّه خالقها ومُدبِّرها) انقضى كلامه، وحكايته تُغني عن الرَّد عليه»[1].

**رابعًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «وأمّا المقدّمة الرابعة - وهي أنّ كمالَ الإخلاص له نفيُ الصفاتِ عنه - فقد بيّن (عليه السلام) صِدقها بقياسٍ برهانيّ مطويِّ النتائج أيضًا، استنتج منه أنّ كلّ مَن وَصَف الله سبحانه فقد جهله؛ وذلك قوله (عليه السلام): (**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ**)، إلى قوله: (**ومَنْ جَزَّأَه فَقَدْ جَهِلَهُ**)، وبيان صحّة المقدّمات أمّا قوله (**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ**) وبالعكس فهو توطئة الاستدلال ببيان المغايرة بين الصفة والموصوف، والمُراد بـ(الشهادة) هاهنا شهادة الحال؛ فإنّ حال الصفة تشهد بحاجتها إلى الموصوف وعدم قيامها بدونه، وحال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة والقيام بالذات بدونها، فلا تكون الصفة نفس الموصوف»[2].

(١) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ٧٧.
(٢) شرح نهج البلاغة: ١/ ١٢٢.

**خامسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «إنّ هذه الفقرة إشارة إلى برهان نفي الصفات العارضة التي فُرضت قديمة - كما يقوله الأشاعرة - وذلك لأنّ الصفة إذا كانت عارضة كانت مُغايرةً للموصوف لا محالة حسبما عرفت، وكلّ متغايرين في الوجود لا بُدّ أن يكون كلّ واحدٍ منهما مُتميِّزًا عن صاحبه بشيء، ومشاركًا له بشيء آخر؛ لاشتراكهما في الوجود، ومحال أن يكون جهة الاشتراك عين جهة الامتياز، وإلَّا لكان الواحدُ بما هو واحد كثيرًا، بل الوحدة بعينها كثيرة، هذا محال، فإذن لا بُدّ أن يكون كلٌّ منهما مركّبًا من جزء به الاشتراك، وجزء به الامتياز؛ فيلزم التركيب في ذات الواجب»[1].

**سادسًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «**(لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف)**: وكلمة (الصفة) تدلّ بنفسها على نفسها، وأنّها من المعاني المضافة إلى الموصوف، والتابعة له وجودًا وعدمًا.

ومن البداهة أنّ التابع غير المتبوع، والمضاف غير المضاف إليه. (وشهادة كلّ موصوفٍ أنّه غير الصفة)؛ لأنّه في غنىً عنها، وهي في حاجة إليه، وإذن يستحيل نسبة الصفة إليه تعالى بمعناها الحقيقيّ؛ وإلّا لزم تعدّد القديم، وتركيب الذات القدسيّة الواجبة الوجود. وهذه هي الصفة التي يجب نفيها عنه تعالى؛ توحيدًا للكمال المطلق، وتنزيهًا لذاته عن كلِّ شائبة، أمّا إذا أُريد من الصفة مجرد الإشارة إلى تفرّده تعالى في الجلال والكمال فجائزٌ قطعًا،

(١) منهاج البراعة: ١/ ٣٢٤.

وراجح عقلًا وشرعًا، وإلّا فبأيِّ شيءٍ نتوسّل إليه تعالى، ونُثني عليه»[1].

**سابعًا: التستريّ:**

قال (رحمه الله): «(.. **لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ**) فعِلمُ زيدٍ غير ذات زيد.

(**وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوف أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ**) فذاتُ عمرٍو غير حلمه، وفي حديث الزنديق الذي قال للصادق (عليه السلام): (أَتَقُولُ إِنَّه سَمِيعٌ بَصِيرٌ؟ **فَقَالَ أَبُو عَبْدِ الله: (هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ سَمِيعٌ بِغَيْرِ جَارِحَةٍ وبَصِيرٌ بِغَيْرِ آلَةٍ، بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِه ويُبْصِرُ بِنَفْسِه، ولَيْسَ قَوْلِي إِنَّه سَمِيعٌ بِنَفْسِه أَنَّه شَيْءٌ والنَّفْسُ شَيْءٌ آخَرُ، ولكِنِّي أَرَدْتُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِي إِذْ كُنْتُ مَسْؤُولًا، وإِفْهَامًا لَكَ إِذْ كُنْتَ سَائِلًا، فَأَقُولُ يَسْمَعُ بِكُلِّه، لَا أَنَّ كُلَّه لَه بَعْضٌ؛ لأَنَّ الْكُلَّ لَنا لَه بَعْضٌ، ولكِنْ أَرَدْتُ إِفْهَامَكَ، والتَّعْبِيرُ عَنْ نَفْسِي ولَيْسَ مَرْجِعِي فِي ذَلِكَ كُلِّه إِلَّا أَنَّه السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْعَالِمُ الْخَبِيرُ بِلَا اخْتِلَافِ الذَّاتِ ولَا اخْتِلَافِ مَعْنًى**)[2].

وقيل للباقر (عليه السلام): (يَزْعُمُ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ أَنَّه يَسْمَعُ بِغَيْرِ الَّذِي يُبْصِرُ ويُبْصِرُ بِغَيْرِ الَّذِي يَسْمَعُ؟ قَالَ فَقَالَ: **(كَذَبُوا وأَلْحَدُوا وشَبَّهُوا، تَعَالَى الله عَنْ ذَلِكَ، إِنَّه سَمِيعٌ بَصِيرٌ يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ ويُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ**)[3].

وكلامُه (عليه السلام) ككلام عترته (عليهم السلام) ردّ على الصفاتيّة الذين يُقال لهم اليوم (الأشعريّة).

(١) في ظلال نهج البلاغة: ج١/ ص٢٤.
(٢) الكافي، الكليني: ١/ ١٠٩.
(٣) الكافي، الكلينيّ: ١/ ١٠٨.

قال الشهرستاني في مِلله: (اعلم أنّ جماعةً كثيرة من السّلف كانوا يُثبتون لله تعالى صفاتٍ أزليّةً من العلم والقدرة، والحياة والإرادة، والسمع والبصر، والكلام والجلال والإكرام، والجود والإنعام، والعزّة والعظمة، ولا يُفرّقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقًا واحدًا، وكذلك يُثبتون صفاتٍ خبريّةً مثل: اليدين والوجه، ولا يُؤوِّلون ذلك، إلّا أنّهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع فنُسمِّيها صفات خبريّة، ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يُثبتون سُمّي السلف: (صفاتيّة)، والمعتزلة (مُعطِّلة)، فبالغ بعضُ السلف في إثبات الصفات إلى حدّ التشبيه بصفات المُحْدَثات، واقتصر بعضُهم على صفاتٍ دلّت الأفعالُ عليها، وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين: منهم من أوّله على وجه يحتمل اللّفظ ذلك، ومنهم من توقّف في التأويل...، ثمّ إن جماعةً من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف؛ فقالوا: لا بُدّ من إجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت، من غير تعرُّضٍ للتأويل ولا توقّفٍ في الظاهر؛ فوقعوا في التشبيه الصرف...، أمّا السّلف الذين لم يتعرّضوا للتأويل ولا تهدّفوا للتشبيه، فمنهم مالك بن أنس، إذ قال:

الاستواء معلوم، والكيفيّة مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. ومثل أحمد بن حنبل، وسفيان الثوريّ، وداود بن عليّ الأصفهاني ومَن تابعهم، حتّى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابيّ، وأبي العباس القلانسيّ، والحرث بن أسد المحاسبي.

وهؤلاء كانوا من جملة السلف أنّهم باشروا علم الكلام، وأيّدوا عقائد

السلف بحُجج كلاميّة وبراهين أصوليّة وصنّف بعضهم ودرّس بعض؛ حتّى جرى بين أبي الحسن الأشعريّ وأستاذه مناظرةٌ في مسألةٍ من مسائل الصلاح والأصلح، فتخاصما، وانحاز الأشعريّ إلى هذه الطائفة، فأيّد مقالتهم بمناهج كلاميّة، وصار ذلك مذهبًا لأهل السُّنّة والجماعة، وانتقلت سمة (الصفاتيّة) إلى الأشعريّة، ولمّا كانت المُشَبِّهة والكراميّة من مُثبتي الصفات عَدَدْناهم فرقتين من جملة الصفاتيّة[1]»[2].

**ثامنًا: النقويّ:**

قال (رحمه الله): «قوله (عليه السلام): (**شَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّه غَيْرُ الصِّفَةِ**).

فإنّ الصفة إذا كانت موجودةً بوجود غير الذات، فلا محالة مغايرتها مع الموصوف أمر ثابت لا شكّ فيها وكذلك من جانب الموصوف.

وأمّا إذا كانت موجودة بوجود الذات - كما ذكرناه - فلا تَغاير بينها أصلًا إلَّا بحسب المفهوم الذي لا يُوجب كثرة في الذات والدّليل على التغاير - فيما إذا كانت موجودة بوجود غير وجود الذات - هو أنّ الصفة إذا كانت زائدةً عليه فلا محالة عُروضها على الذات من قبيل المحمول بالضميمة لا من خارج المحمول فيكون عرضيًّا، وكلّ عرضيّ معلَّل، وكلّ معلَّل محتاج، وكلّ محتاج ممكن، فالواجب يكون ممكنًا.

وسرّه، هو أنّ الصفة تصير من قبيل الأعراض المعروضات، وقد ثبت

(١) الملل والنحل: ج١ / ص ٩٢-٩٣.
(٢) بهج الصباغة: ج١/ ص ١٥٦-١٥٨.

في محلِّه أنّ العرض موجود بوجود في نفسه لا لنفسه؛ بمعنى إنّ العرض له وجود مستقلّ في نفسه إلَّا أنّ وجوده الخارجيّ متّحِد مع وجود المعروض، فالبياض العارض للجسم مثلًا ليس وجودُه الواقعيّ وجود الجسم؛ فإنّه من مقولة الكيف، والجسم من مقولة الجوهر، وكلّ واحدٍ منهما موجود في نفسه بوجودٍ غير وجود الآخر، كيف والجوهر موجود إذا وُجد في الخارج كان لا في موضوع، والعرض موجود إذا وُجد في الخارج كان في الموضوع، فالزيادة في الصفات تستلزم العروض، فإذا فرضنا زيادة الصفات بهذا المعنى لا بدّ من كون الذات في مرتبة ذاته خاليةً عنها، وهذا محال»[1].



**تاسعًا: مكارم الشيرازيّ:**

قال: «أردف الإمام (عليه السلام) قائلًا: (**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ** -من الممكنات- **أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ** -من الممكنات- **أَنَّه غَيْرُ الصِّفَةِ**).

فكلامُه (عليه السلام) دليلٌ واضح وجليّ في أنّ الصفات الزائدة على الذات تشهد بلسان حالها أنّها غير الموصوف، وكلّ موصوف يشهد بأنّه ليس من الصفات، اللّهم إلّا أن نقول بأنّ صفاته عين ذاته، ونُؤمن بأنّ الله ذات جميعها علم، وجميعها قدرة، وجميعها حياة وأزليّة وأبديّة، وإن كان إدراك مثل هذا الاعتقاد متعذّرًا علينا؛ نحن المخلوقات الذين أنسنا بصفات المخلوق فقط ونرى أنّ الإنسان شيء وعلمهُ وقدرتَهُ شيءٌ مضافٌ للذات زائدٌ عليها؛ لأنّنا نُولَد من أمّهاتنا وليس لنا من علمٍ وقدرة ثمّ نحصل عليها لاحقًا»[2].

---

(١) مفتاح السعادة: ج١/ ص١٣٢.

(٢) نفحات الولاية: ج١/ ص٥٣.

**عاشرًا: السيّد نبيل الحسنيّ:**

يُرشد النصّ الشريف في قوله (عليه الصلاة والسلام): «**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّه غَيْرُ الصِّفَةِ**» إلى أمرين؛ وهما:

**أولًا: تصحيح الفكر في بحث الصفات بعد انقسام أهل السنّة والجماعة إلى فرقتين.**

لم يزل النصّ الشريف يفيض على العقول بما يُقوّمها من الزلل، وعلى القلوب بما يُجلّيها من الرين والكدر، وكأنّه (عليه الصلاة والسلام) يخاطب أهل كلّ محفلٍ من محافل الفكر بما عقلوا، ومنها ما علق في مباحث التوحيد من الشبهات وانقسام المسلمين إلى صفاتيّة؛ وهم أهل السُّنّة والجماعة، ومُعطِّلة وهم المعتزلة، وإن كانوا لم يخرجوا عن حقيقة مصطلح أهل السُّنّة ومفهومه وحقيقته الشرعيّة، ولو رجعوا جميعهم إلى أمير المؤمنين ومولى الموحِّدين الإمام عليّ وأولاده الأئمّة المعصومين سلام الله وصلاته عليهم أجمعين، لمَا دخلوا في التَّيْه، ولأصابوا باب حِطّة التي من دخلها نال الرحمة والرضوان.

فبعد أن أزاح النصُّ الشريف اللَّبْسَ عن العقول بتنزيه الله تعالى عن الصفات السلبيّة وأنّها الوسيلة إلى: «**كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَه**»، ينتقل (عليه السلام) إلى بيان العلّة في «**نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْه**»، وذلك «**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ**»؛ أي: إنّ الصفة تشهد بأنّها غير الموصوف؛ فمَن وصف الله تعالى بـ(الحياة) فهذه الصفة تشهد بأنّها غيره عزّ شأنه، وهو تعالى غير

الصفة؛ لأنه عزّ وجلّ ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[1].

ومن ثمَّ: «**فَمَنْ وَصَفَ اللَّه سُبْحَانَه فَقَدْ قَرَنَه**» بهذه الصفة التي وصفه بها.

**ثانيًا: تصحيح الفكر في الصفات الثبوتيّة.**

لكنّ النصّ الشريف بعد المعالجة لهذه الشبهات في الصفات السلبية انتقل إلى مَعْلَمٍ آخر من معالم التوحيد؛ وهي الصفات الثبوتيّة التي لا ريب في اعتبار التصديق بها مع تقنين التفكير بأنّ هذه الصفات ليست شيئًا وأنّ اللهَ تعالى شيءٌ آخر؛ فذات الله تعالى لا تركيب فيها ممّا يُوقع في المتاهة الأولى؛ «**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّه غَيْرُ الصِّفَةِ**».



وذلك أنّ الصفات الثبوتيّة (أصلها القدرة والعلم، ومرجعهما إلى وجوب الوجود. وقد اختلف كلام أهل الكلام في عدد المعتبر منها؛ فجعلها العلَّامة المحقّق نصير الدين في التجريد ثمانية: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والإدراك، والكلام، والصدق، والسرمدية[2].

وجعل بعض العلماء الثمانية، هي: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والبقاء[3].

وذكر الفاضل في كثير من مصنّفاته الكلاميّة أنّ الصفات الثبوتيّة التي يجب على المكلَّف معرفتها بالدليل منحصرة في ثمانٍ؛ الأوّل: القدرة، الثاني:

---

(١) الشورى، من الآية: ١١.

(٢) ينظر كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٨١-٢٩٠.

(٣) كالشيخ الطوسي في الاقتصاد: ٥٣-٦٠، وأبي الصلاح الحلبيّ في تقريب المعارف: ٤٠-٥٠.

العلم، الثالث: الحياة، الرابع: الإرادة والكراهة، الخامس: الإدراك، السادس: أنّه قديم أزليّ باقٍ أبديّ، السابع: أنّه متكلِّم، الثامن: أنّه صادق[1].

وكأنّه ردّ الكراهة إلى الإرادة؛ لأنّها إرادة الترك، وجعل مرجع السادسة إلى السرمديّة كما في التجريد، أو إلى بعضها وهو البقاء، كما في العدد الثاني.

وكيف كان ففي تحقيق العدد الذي لا بُدّ من اعتباره في التوحيد نظر؛ لأنّه إن رُوعي في ذلك ظاهِرُ هذه الصفات وأسماؤها المختلفة وجب اعتبار الكلّ، وإن نظر إلى الأصل الذي يرجع إليه كفى معرفة القدرة والعلم، لرجوع الكراهة والإرادة والسمع والبصر والإدراك إلى العلم؛ والكلام إلى القدرة، بل الكلّ راجع إلى وجوب الوجود.

والتحقيق: إنّ كلّ صفات اللَّه تعالى الثبوتيّة وغيرها اعتبارات تُحدِثُها عقولُنا عند مقايسة ذاته تعالى إلى غيرها، وإلَّا فذاتُه المقدّسة لا تركيب فيها ولا صفة لها زائدة عليها، والكلّ راجع إلى كمال الذات المقدّسة وغنائها. لكن لمّا كانت عقول الخلق على مراتب من التفاوت، لُوحظت له هذه الصفات والاعتبارات ليُتوصَّل بها الخلقُ إلى معرفته على حسب استعدادهم، ثمّ ينتهي قولهم عند إحاطتها بحقائق هذه الأشياء ومطالعتها لأنوار كبريائه، إلى أن تُعتبر ذاته المقدّسة من غير ملاحظة شيء آخر، كما قال عليّ (عليه السلام): «**وتمامُ توحيدِه نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لشَهادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أنَّها غَيْرُ الموصُوْفِ، وشَهَادَةَ كُلِّ مَوصُوفٍ أنَّهُ غَيْرُ الصِّفَة**».[2] والحمد لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).

(١) ينظر الباب الحادي عشر: ٩-١٨، نهج الحق وكشف الصدق: ٥٣، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٨١-٢٩٠.

(٢) ينظر المقاصد العليّة في شرح الرسالة الألفيّة، الشهيد الثاني: ٢٤١-٢٤٢.

## المطلب السابع: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «فَمَنْ وَصَفَ الله سُبْحَانَه فَقَدْ قَرَنَهُ».

اشتمل اللفظ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة؛ كاللغة، والإعراب، والشرح، وهي على النحو الآتي:

**المسألة الأولى: المعنى اللغويّ:**

**أولًا: البيهقيّ:**

قال: «قوله (عليه السلام): (**فقد قرنه**)، القرن ها هنا يدلّ على جَمْعِ شيءٍ إلى شيء. (الصفة) في اللغة الأمارة للشيء، كـ(الزِّنة). وقد يكون بمعنى: الوصف، والوصف، تَحْلِيةُ الشَّيء؛ يقال: صِف عليَّ ما ذكرت، وصِفْهُ لي»[1].

**ثانيًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «و(قرنه) أي جعل له قرينًا، والمقارنة: الاجتماع؛ مأخوذ من قرن الثور وغيره، ومنه القرن للمِثل في السنّ، وكذلك القرن من الناس: أهل الزمان الواحد، قال:

**إِذَا ذَهَبَ الْقَرْنُ الَّذِيْ أَنْتَ فِيْهِمُ ... وَخُلِّفْتَ فِيْ قَرْنٍ فَأَنْتَ قَرِيْبُ**[2]»[3].

**ثالثًا: الخوئي:**

قال (رحمه الله): «(وقرن) بين الحجّ والعمرة من باب قتل، وفي لغةٍ من

(١) معارج نهج البلاغة: ص٣٤ .

(٢) ينظر الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة: ج ٦/ ص ٢١٨٠-٢١٨١، مادة (قرن)، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء: ٢/ ٣٦٠، وعزاه إلى محمد التيمي .

(٣) شرح نهج البلاغة: ج١ / ص ١٠٨.

بـاب ضرب: جمع بينهـما في الإحـرام»[1].

**المسألة الثانية: الإعراب.**

**- زهير غازي:**

قـال: «(**فَمَـنْ وَصَـفَ اللهَ سُـبْحَانَهُ فَقَـدْ قَرَنَـهُ**): (الفـاء) عاطفـة، (مَـنْ): شرطيّـة كنايـة عـن العاقـل، (وصـفَ اللهَ): فعـلٌ مـاضٍ مفتـوح الآخـر، ولفـظ الجلالـة مفعـول بـه منصـوب والفاعـل مفهـوم مـن كنايـة الـشرط السـابقة، والجملـة جملـة الـشرط، (سـبحانه): كلمـة تنزيـه هنـا للدعـاء وهـي مضـاف وضمـير (الهـاء) العائـد إلى لفـظ الجلالـة مضـاف إليـه، (فقـد قرنـه): الفـاء رابطـة لجـواب الـشرط؛ لمجـيء الجـواب ماضيًـا مسـبوقًا بـ (قـد قرنـه): (قـد): حـرف تحقيـق، (قرنـه): فعـل مـاضٍ مفتـوح الآخـر، ضمـير (الهـاء) مفعـول بـه، والفاعـل مفهـوم والجملـة جملـة جـواب الـشرط»[2].

**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح.**

**أولا: البيهقيّ:**

«قولـه [عليـه السـلام]: (**فمـن وصـف اللّـه فقـد قرنـه**)، القِـرَان هاهنا يـدلّ على جَمْـعِ شيء إلى شيءٍ، ومـن وصـف اللّـه تعـالى كـما يُوصـف النـوع بالجنـس والفصل والخـواصّ، فقـد جمـع شـيئًا إلى شيء»[3].

(١) ينظر تهذيب اللغة: ج ٩/ ص ٨٨، مادّة (قرن)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة: ج٦/ ص٢١٨١، مادة (قرن)، منهاج البراعة: ج١ ص ٣١٨.

(٢) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه، زهير غازي زاهد: ج١/ ص ٦٧.

(٣) معارج نهج البلاغة: ص٤٩ .

**ثانيًا: الراوندي:**

قال (رحمه الله): «ثمّ قال (عليه السلام): (**فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ**)؛ فكأنّه (عليه السلام) قال: أيّها الذين يظنّون أنّهم يعرفون الله وأنّهم يُوحدونه ثمّ يصفونه بصفات المخلوقين، ليس الأمر على ما تظنّونه، بل أنتم تجهلونه؛ لأنّ كلّ مَن وصف الله بصفات المصنوعين فقد جعل له قرينًا ومثلًا، وجمع حُكمه تعالى وحُكم المصنوعين في قرن واحد؛ لأنّ ما شارك الجسم في تحيّزه فهو مثله، وما شارك الخمرة في هيئتها فهو مثلها....، ولو قال (عليه السلام): (فمَن وصف الله فقد جهله) كان كلامًا مجملًا، ففصّله تفصيلًا عجيبًا وبيّنه بيانًا غريبًا.

فإن قيل: هذا الكلام على الإطلاق، فبأيِّ دليلٍ قيّدته بصفات المخلوقين؟

قلنا: التناقض في كلام الحكيم غير صحيح، فلمّا أثبت في صدر الخطبة لله تعالى الصفة بقوله (عليه السلام): (**لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ**)، وقال (عليه السلام) في صفة الملائكة بعد هذا في هذه الخطبة: إنَّهم لا يُجرون عليه تعالى صفات المصنوعين، وقال (عليه السلام) هاهنا: (**فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ**)، وجب حمل كلامه المطلق على المقيَّد، والمجمل على المفصّل لئلّا يُؤدّي إلى التنافي.

على أنّ بعض أصحابنا يحمل ذلك على العموم ويقول: إن لله تعالى ذاتًا مخصوصة مُتميِّزة، ولا يصفه بصفةٍ من الصفات على حال ما يقوله المشايخ، ويقول إنّه يؤدّي إلى التنبيه من حيث إنّ الصفة والموصوف أمران.

وإنّما اختار أكثر أصحابنا القول الأول لدليل العقل والسمع على ما قدّمناه،

وقد جمعنا بين القولين على وجه لا يطعن في اعتقاد أحد القائلين منهم»[1].

**ثالثًا: المعتزليّ:**

قال: «ثم أَكَّد أمير المؤمنين (عليه السلام) هذه الإشارات الإلهيَّة بقوله: **(فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ)**، وهذا حقّ؛ لأنّ الموصوف يُقارن الصفة، والصفة تُقارنه»[2].

**رابعًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «وأمّا قولُه: **(فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ)** فهو ظاهر؛ لأنّه لمّا قرّر كون الصفة مُغايرةً للموصوف، لزم أن تكون زائدةً على الذات غير منفكَّة عنها، فلزم مِن وَصْفه بها أن تكون مقارنةً لها وإن كانت تلك المقارنة على وجهٍ لا يستدعي زمانًا ولا مكانًا»[3].

**خامسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «وقد ثبت أنّه بسيطُ الحقيقة، وإلى ذلك أشار (عليه السلام) بقوله: **(فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ)**؛ أي مَن وصفهِ تعالى بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود»[4].

**سادسًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «**(فمن وصف اللَّهَ سبحانه فقد قرنه)**؛ أي مَن وصف

(١) منهاج البراعة: ج١/ ص ٤٨-٤٩.
(٢) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ٧٥.
(٣) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١٢٢.
(٤) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٢٤.

اللَّـه بالعـالم والقـادر ونحوهمـا، وأراد الصفـة التـي هـي غـير الموصـوف، فقـد جعـل لـه قرينًـا، ومعنـى القريـن الصاحـب، وليـس للَّـه صاحـب ولا صاحبـة، قـال الإمـام (عليـه السـلام):

**(وبمُضادّتـه بـين الأمـور عُـرف أن لا ضـدّ لـه، وبمقارنتـه بـين الأشـياء عُـرف أن لا قريـنَ لـه)**»[1].

**سابعًا: التُستريّ:**

قـال (رحمـه الله): «**(وَمَـنْ قَرَنَـهُ فَقَـدْ ثَنَّـاهُ وَمَـنْ ثَنَّـاهُ فَقَـدْ جَـزَّأَهُ)** هكـذا في النسـخ[2]، ولا يبعـد أن يكـون وقـع تحريـفٌ، وأنّ الأصـل: **(ومَـن قرنَـهُ فقـد جزّأه، ومَـن جـزّأه فقـد ثنّـاه)**؛ فـإنّ القـول بتثنيتـه أشـنع مـن القـول بتجزئتـه، فبطـلانُ القـول بالتثنيـة مسـلَّمٌ عنـد جميـع فِـرق المسـلمين، بخـلاف القـول بتجزئتـه، فيديـن بـه المُشَـبِّهة منهـم والمُجَسِّـمة»[3].

**ثامنًا: النقويّ:**

قـال (رحمـه الله): «(إنّ إثبـات الصّفـات العارضـة عـلى ذاتـه - سـواء كانـت قديمـةً كـما يقـول بـه الأشـاعرة، أو حادثـةً كـما يقـول بـه غيرهـم - فـإنّ الصّفـة إذا كانـت متغايـرةً مـع الموصـوف - بالتقريـب المتقـدِّم - فـكلٌّ متغايريـن في الوجـود فكلٌّ منهـما متميّـز عـن صاحبـه بـشيء ومشـارك لـه بـشيء آخـر؛ وذلك لاشـتراكهما في أصـل الوجـود، ومـا بـه الاشـتراك مُغايـر لمـا بـه الامتيـاز وإلَّا يلـزم كـون الواحـد

(١) في ظلال نهج البلاغة: ج١ / ص٢٤.
(٢) كـذا في نهـج البلاغـة: ج ١ / ص ١٥، وشرح نهـج البلاغـة، ابـن أبي الحديـد المعتـزلي: ج١ / ص٧٢، وشرح نهـج البلاغـة، ابـن ميثـم البحـراني: ج ١ / ص ١٠٦.
(٣) بـهج الصباغة: ج١/ ص ١٥٨.

بما هو واحدٌ كثيرًا، بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة، وهذا مُحال.

فإذن: لا بُدّ أن يكون كلٌّ منهما مُركَّبًا ممّا به الاشتراك وما به الامتياز؛ فيلزم التركيب في ذاته، وقد فرضناه بسيط الحقيقة، هذا خلف، وإن لم يشتركا في شيء حتى يلزم التركيب بل كانا متغايرين بالذّات والوجود، فهذا مع أنّه في نفسه محال، لاستحالة كون العارض والمعروض متغايرين بتمام الذات، مع ذلك يلزم تعدّد القدماء كما مرّ مرارًا تحقيقه في المباحث السالفة.

فيصير معنى العبارة هكذا: من وصف اللّه تعالى بالصِّفات الزائدة في الوجود على وجوده فقد قرنه بهذه الأوصاف، ومَن قرنه بها فقد ثنّاه؛ أعني أثبتَ لَهُ ما به الاشتراك وما به الامتياز، وإثباتُ هذا المعنى له مستلزِمٌ لتجزئته؛ إذ الواجب على هذا يكون ذا جزأين: جزء به الاشتراك، وجزء آخر به الامتياز؛ وإذا كان الأمر على هذا المنوال فتكون النتيجة جهله بالواجب، وعدم تأدية حقّه، مع أنّ الجهل به وبصفاته يُوجب فسادًا آخر كما قال (عليه السلام)»[1].

**تاسعًا: مكارم الشيرازيّ:**

قال (رحمه الله): «(ثمّ يُواصل الإمام (عليه السلام) خطبته ويردفها بعبارة قصيرة إلّا أنّها عميقة المعنى؛ فيقول: **(فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ، وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ)**.

فالواقع إنّ كلام الإمام (عليه السلام) يفيد أنّ إثبات الصفات التي تتصف بها مخلوقات الله يستلزم التركّب في وجوده سبحانه؛ أي كما أنّ المخلوق (الإنسان) مركّب من الذات والصفات فإنّ الله مركّب كذلك؛بينما لا ينسجم

(١) مفتاح السعادة، النقويّ: ج١ / ص١٣٣.

هـذا المعنـى وواجـب الوجـود؛ لأنّ كلَّ مركَّـبٍ يحتـاج إلى أجزائـه، والحاجـةُ تتناقـض والغِنَـى المطلـق لواجـب الوجـود.

وهناك تفسيران آخران ذُكرا لهذه العبارة:

**الأول**: إنّنا إذا اعتبرنـا صفاتـه سـبحانه غـير ذاتـه، فـإنّ ذاتـه سـتكون مركَّبـة؛ لأنّ الـذات والصفـات - عـلى فـرض التناقـض - ستشـتملان عـلى جهـات مشـتركة ومتمايـزة ومـا يُعـبَّر عنـه (مـا بـه الاشـتراك) و(مـا بـه الامتيـاز)؛ لأنّ كليهـما مشـترك في الوجـود وفي الوقـت نفسـه متمايـزان عـن بعضهـما، وفي هـذه الحالـة لا بُـدّ أن نعـدّ ذاتـه مركّبـةً مـن جهتـين مختلفتـين أيضًـا.

**الثاني**: أن نُؤمـن بوحـدة الـذات الإلهيّـة، ولا نعنـي بهـا الوحـدة العدديّـة، بـل يعنـي مفهـوم الوحـدة بالنسـبة للـذات الإلهيّـة أنّهـا مُنزَّهـةٌ عـن الشـبيه والمثيـل والنظـير. وبشـكل عـامّ فـإنّ الوجـود المطلـق مـن كلّ الجهـات يأبـى أن يكـون لـه شـبيه ومثيـل، فـإن قلنـا بـأنّ صفـات الله كذاتـه أزليّـة وأبديّـة ومطلقـة، نكـون قـد حدّدنـاه سـبحانه مـن جانـب وقلنـا بشـبيه لـه مـن جانب آخـر (لا بُـدّ مـن التأمّل في هـذا الـكلام)، وهـذا هـو المعنـى الـذي كشـف عنـه الإمـام (عليـه السـلام) في إطار توضيحـه للإخـلاص، فقـال: (**فمَـن وصـف الله سـبحانه**) أي وصفـه بصفـات المخلوقـين (**فقـد قرنـه**) بالأشـياء الأخـرى»[1].

**عاشرًا: السيّد نبيل الحسنيّ:**

إنّ المستفاد مـن النـصّ الشريـف «**فَمَـنْ وَصَـفَ الله سُـبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَـهُ**» - فضلًا عـمّا أفـاده الـشرّاحُ - وعَـبر الرجـوع إلى دلالـة القِـرانْ ومعنـاه، هو:

(١) نفحات الولاية: ج١/ ص٥٣-٥٤.

١ـ (التعدّد)؛ أي: انصراف ذهن الواصف لله تعالى إلى أنّ الصفةَ شيء والله تعالى شيء آخر؛ وهذا يقتضي التعدّد والتجزئة، وهو محال.

٢ـ (المماثَلة)؛ أي: انصراف ذهن الواصف لله تعالى إلى أنّ الصفة مماثِلة لله تعالى؛ وهذا يقتضي أنّهما شيئان منفصِلان، وهو محال.

فقد ورد في اللغة: (القَرْنانِ: مَنارَتانِ تُبنيان على رأْس البئر تُوضع عليهما الخشبة التي يدور عليها المِحْوَرُ، وتُعَلَّق منها البَكَرةُ، وقيل: هما مِيلانِ على فم البئر تُعلّق بهما البكرة، وإنّما يُسمّيان بذلك إذا كانا من حجارة، فإذا كانا من خشب فهما دِعامتانِ)[1]، أي: التماثل في البناء وهو الحجارة فسُمّيا بـ(القرنين).

٣ـ (المصاحَبة)؛ أي: انصراف ذهن الواصف لله تعالى إلى أنّ الصفة مصاحِبة لله تعالى؛ وهذا يقتضي أنّهما شيئان متّصلان، وهو محال.

فقد ورد في اللغة: (قارَنَ الشيءُ الشيءَ مُقارَنةً وقِرانًا: اقْتَرَن به وصاحَبَه. وقارَنَ الشيءُ الشيءَ مُقارَنةً وقِرانًا: اقْتَرَن به وصاحَبَه.

واقْتَرَن الشيءُ بغيره وقارَنْتُه قِرانًا: صاحَبْته، ومنه قِرانُ الكوكب.

وقَرَنْتُ الشيءَ بالشيءِ: وَصَلْتُه.

والقَرِينُ: المُصاحِبُ)[2].

وعليه: فإن النصّ الشريف يُبدِّد شبهة التعدّد والمماثلة والمصاحبة بين الله تعالى وصفاته، ويُصحِّح الفكر بأنّ الصفة هي عين ذاته سبحانه وتعالى. والحمد لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).

(١) لسان العرب، ابن منظور: مادّة (قرن) ج١٣ / ص٣٣٦.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

**المطلب الثامن: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ».**

اشتمل اللفظُ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة؛ كاللغة، والإعراب والشرح، وهي على النحو الآتي:

**المسألة الأولى: المعنى اللغويّ.**

قال الفراهيديّ: «القرين: صاحبك الذي يقارنك»[1].

**المسألة الثانية: الإعراب.**

**- زهير غازي:**

قال: «(**وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ**): (الواو) عاطفة، (مَنْ) شرطيّة كناية عن العاقل، (قرنه): فعل ماضٍ مفتوح الآخر وضمير (الهاء) مفعول به والفاعل مفهوم، والجملة جملة الشرط، (فقد ثنّاه): (الفاء) رابطة لجواب الشرط؛ لمجيء الجواب ماضيًا مسبوقًا بـ (قد)، (ثنّاه): فعل ماضٍ مقصور، وضمير (الهاء) مفعول به، والفاعل مفهوم، والجملة جواب شرط»[2].

**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح.**

**أولا. البيهقيّ:**

قال: قوله «(عليه السلام): (**ومَن قَرَنَهُ فقد ثنّاه**)، غير مهموز، فلا شكّ أنّ من جمع بين الجنس وركَّب منهما نوعًا في ذهنه، فقد ثنّى»[3].

(١) العين، الفراهيديّ: ج٥/ ص ١٤٢، (مؤسّسة علوم نهج البلاغة).
(٢) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه: ج١/ ص ٦٧-٦٨.
(٣) معارج نهج البلاغة: ص٥٠

**ثانيًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «(وإذا كان مذهب مَن يصف اللَّه بصفات المخلوقين يُؤدّي إلى أن يكون له تعالى قرين، فليس هو بمُوحِّد بل جعل له ثانيًا»[1].

**ثالثًا: المعتزليّ:**

قال (رحمه الله):«قال (عليه السلام): (**وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ**)، وهذا حقّ؛ لأنّه قد أثبت قديمين، وذلك محض التثنية»[2].

**رابعًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «وأمّا قوله: (**وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ**)؛ فلأنّ مَن قرنه بشيء من الصفات فقد اعتبر في مفهومه أمرين: أحدهما الذات والآخر الصفة، فكان واجب الوجود عبارة عن شيئين أو أشياء فكانت فيه كثرة؛ وحينئذ ينتج هذا التركيب أنّ من وصف الله سبحانه فقد ثنّاه»[3].

**خامسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «(**وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ**)؛ أي: من قرنه بغيره فقد جعل له ثانيًا في الوجود؛ لأنّه قد أثبت قديمين»[4].

**سادسًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «(ومَن قرنه فقد ثنّاه)؛ أي: جعله اثنين، وواجب الوجود واحد»[5].

(١) منهاج البراعة: ج١/ ص ٤٨.
(٢) شرح نهج البلاغة، المعتزلي: ج١/ ص ٧٥.
(٣) شرح نهج البلاغة، البحراني: ١/ ١٢٢.
(٤) منهاج البراعة، الخوئي: ١/ ٣٢٤.
(٥) في ظلال نهج البلاغة: ج١ / ص٢٤

**سابعًا: السيّد نبيل الحسنيّ:**

يرشد البحث في قوله (عليه السلام): (**ومَنْ قَرَنَه فَقَدْ ثَنَّاه**) إلى أنْ تكون الصفةُ شيئًا قائمًا بذاته منفصلًا عن الله تعالى فيصبحان اثنين، وهو عزّ شأنه واجب الوجود، وكونه واجب الوجود يلزم وحدانيتِّه وفردانيِّته ليس له ثانٍ. والحمد لله على فضله وفضل رسوله (صلى الله عليه وآله).

**المطلب التاسع: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ».**

اشتمل اللفظُ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة؛ كاللغة، والإعراب والشرح، وهي على النحو الآتي:



**المسألة الأولى: الإعراب.**

**- زهير غازي:**

قال: (الواو) عاطفة، (مَن) شرطيّة كناية عن العاقل، (ثنّاه): فعل ماضٍ مفتوح الآخر، وضمير (الهاء) مفعول به، والفاعل مفهوم، والجملة جملة الشرط، (فقد): (الفاء) رابطة لجواب الشرط لمجيء الجواب ماضيًا مسبوقًا بـ (قد)، (جزّأه): فعلٌ ماضٍ مفتوح الآخر، و(الهاء) مفعول به، والفاعل مفهوم، والجملة جواب الشرط[1].

**المسألة الثانية: أقوال الشرّاح.**

**أولًا: البيهقيّ:**

قال: «قوله (عليه السلام): (**ومن ثنّاه فقد جَزّأه**): الجنس جزء النوع،

(١) ينظر إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه: ج١/ ص ٦٨.

والفصل جزء آخر. وهما من أجزاء القوام»[1].

**ثانيًا: الكيذريّ.**

قال(رحمه الله): « **ومَن ثنّاه فقد جزّأه**: لأنّ الجنس جزء النوع؛ والفصل جزء آخر وهما من أجزاء القِوام»[2] .

**ثالثًا: المعتزليّ:**

**قال**: «(قال [عليه السلام]: (**وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ**)، وهذا حقّ، لأنّه إذا أُطلق لفظة (الله) تعالى على الذات والعلم القديم فقد جعل مُسمّى هذا اللفظ وفائدته متجزئةً؛ كإطلاق لفظ (الأسود) على الذات التي حلّها سواد»[3].

**رابعًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «وأمّا قوله: (**وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ**) فظاهر أنّه إذا كانت الذات عبارة عن مجموع أمور كانت تلك الأمور أجزاء لتلك الكثرة؛ من حيث إنّها تلك الكثرة وهي مبادئ لها، وضمُّ هذه المقدّمة إلى نتيجة التركيب الأوّل يُنتج أنّ مَن وصف اللهَ سبحانه فقد جزّأه.

**خامسًا: الخوئي:**

قال (رحمه الله):« (**وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ**)؛ لأنّ من فرضه ثاني اثنين، فقد جعله مُركّبًا ذا جزأين، بأحدهما يُشاركه في الوجود، وبالآخر يُباينه، وأمّا ما ذكره الشارح المعتزليّ في تعليل التجزئة بقوله: (لأنّه إذا أطلق لفظ (الله)

(١) معارج نهج البلاغة:ص٥٠.
(٢) حدائق الحقائق: ج١ ص١٢٢.
(٣) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١٢٢.

على الذات والعلم القديم، فقد جعل مُسمّى هذا اللَّفظ وفائدته متجزئةً، كإطلاق لفظ (الأسود) على الذات التي حلَّها السواد)، فليس بشيء؛ لأنّ الكلام في مرتبة الذات من حيث هي، لا من حيث إطلاق لفظةٍ عليها، كما هو ظاهر»[1].

**سادسًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «(**ومَن ثنّاه فقد جزّأه**)! يُقال: جزّأه تجزئةً إذا قسمه..، والأزليّ الأبدي لا ينقسم..،بالإضافة إلى أنّ القسمة تتنافى مع الكمال المطلق»[2].

**سابعًا: السيّد نبيل الحسنيّ:**



يرشد النصّ الشريف: «**وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ**» إلى أنّ التجزئة هنا تقتضي المماثلة؛ وهي من نتائج المقارنة كما مرَّ بيانه، أي أن تكون الصفةُ شيئًا يُماثل في وجوده واجب الوجود؛ وهو محال في حقّ الله تعالى. والحمدُ لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).

**المطلب العاشر: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ».**

اشتمل اللفظ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة؛ كاللغة، والإعراب والشرح، وهي على النحو الآتي:

**المسألة الأولى: المعنى اللغوي.**

«جزّأته تجزئةً، أي: جعلته أجزاء»[3].

---

(١) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٢٥.
(٢) في ظلال نهج البلاغة: ج١ ص٢٤.
(٣) العين، الفراهيدي: ج ٦/ ص ١٦٣.

«الجهل: نقيض العلم. تقول: جهل فلان حقّه، والجهالة: أن تفعل فعلًا بغير علم»[1].

**المسألة الثانية: الإعراب.**

**- زهير غازي:**

قال: «(الواو) عاطفة، (مَن) شرطيّة كناية عن العاقل، (**جَزَّأَهُ**): فعل ماضٍ مفتوح الآخر، وضمير (الهاء) مفعول به، والفاعل مفهوم، والجملة جملة الشرط، (فقد): الفاء رابطة لجواب الشرط لمجيء الجواب ماضيًا مسبوقًا بـ (**قد**)، (**جَهِلَهُ**): فعلٌ ماضٍ مفتوح الآخر، (والهاء) مفعول به، والفاعل مفهوم، والجملة جواب الشرط»[2].



**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح.**

**أولًا. البيهقيّ:**

قال: «قوله (عليه السلام): (**ومَنْ جَزَّأَه فَقَدْ جَهِلَه**) وما عرفه، فواجب الوجود تعالى، لا فصلَ له، ولا جنسَ له، ولا حدَّ له، ولا نوعَ له، ولا نِدَّ له. فكمالُ الإخلاصِ نَفْيُ الصِّفاتِ عنه»[3].

**ثانيًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «ومَن أدّى كلامه إلى هذا فقد جعل معبوده ذا أجزاء وأبعاض، ومَن كان هذا طريقه فهو جاهل باللَّه تعالى، وإذا كان كذلك فلا

(١) العين: ج ٣/ ص ٣٩٠.
(٢) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه: ج١/ ص ٦٨.
(٣) معارج نهج البلاغة، البيهقي: ص٥٠

دِين له؛ لأنّ أول الدين معرفة اللَّه»[1].

**ثالثًا: الكيذريّ.**

قال (رحمه الله): «ومَن جزّأه فقد جهله وما عرفه؛ فواجب الوجود تعالى لا فصل له ولا جنس، ولا حدّ له، ولا نوع له، ولا نِدّ له»[2].

**رابعًا: المعتزليّ:**

قال: «قال [عليه السَّلام]: (**وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ**)، وهذا حق؛ لأنَّ الجهل هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به»[3].

**خامسًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «وأمّا قوله: (**وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ**)، فلأنّ كلّ ذي جزء فهو يفتقر إلى جزء وجزؤه غيره، فكلّ ذي جزء فهو مفتقر إلى غيره، والمفتقر إلى الغير ممكن، فالمتصوِّر في الحقيقة لأمرٍ هو ممكن الوجود لا الواجب الوجود بذاته، فيكون إذن جاهلًا به، وضمّ هذه المقدّمة إلى نتيجة ما قبلها يُنتج أنّ مَن وصف الله سبحانه فقد جهله، وحينئذٍ يتبيّن المطلوب؛ وهو أنّ كمال الإخلاص له نفيُ الصفات عنه؛ إذ الإخلاص له والجهل به ممّا لا يجتمعان، وإذا كان الإخلاصُ منافيًا للجهل به الَّذي هو لازم لإثبات الصفة له، كان إذن منافيا لإثبات الصفة له لأنّ معاندة اللازم تستلزم معاندة الملزوم، وإذ بطل أن يكون الإخلاص في إثبات الصفة له تثبت أنّه في نفي الصفة عنه، وعند هذا يظهر

(١) منهاج البراعة: ١/ ٤٨.
(٢) حدائق الحقائق: ج١ ص١٢٢.
(٣) شرح نهج البلاغة: ١/ ٧٥.

المطلوب الأوّل؛ وهو أنّ كمال معرفته نفي الصفات عنه، وذلك هو التوحيد المطلق، والإخلاص المحقّق الَّذي هو نهاية العرفان، وغاية سعي العارف من كلّ حركةٍ حسيّة وعقليّة، وما يكون في نفس الأمر من غير تعقّل نقص كلّ ما عداه عنه معه، فهو الوحدة المطلقة المبرّأة عن كلّ لاحق، وهذا مقام حسرتْ عنه نوافذُ الأبصار، وكلَّت في تحقيقه صوارمُ الأفكار، وأكثرَ الناسُ فيه الأقوالَ فانتهت بهم الحال إلى إثبات المعاني وارتكاب الأحوال، فلزمهم في ذلك الضَّلال ما لزمهم من المحُال، فإن قلت: هذا يشكل من وجهين؛ أحدهما: إنّ الكتب الإلهيّة والسنن النبويّة مشحونة بوصفه تعالى بالأوصاف المشهورة؛ كالعلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، وغيرها، وعلى ما قلتم يلزم أن لا يُوصف سبحانه بشيء منها.



الثاني: إنّه (عليه السلام) صرّح بإثبات الصفة له في قوله: (ليس لصفته حدّ محدود)، ولو كان مقصوده بنفي الصفات ما ذكرتم لزم التناقض في كلامه (عليه السلام)؛ فالأولى إذن أن يُخصّ قوله: (نفي الصفات عنه) بنفي المعاني كما ذهب إليه الأشعريّ، ونفي الأحوال كما ذهب إليه المُثبتون من المعتزلة وبعض الأشعريّة، ليبقى للصفات المشهورة الجارية عليه تعالى، ولإثباته (عليه السلام) الصفة لله في موضع آخر محمل، أو يختصّ بنفي صفات المخلوقين.

كما أشار (عليه السلام) في آخر الخطبة لا يُجرون إليه صفات المصنوعين، وكما ذكره الشيخ المفيد من الشيعة في كتاب (الإرشاد) عنه: جلّ أن تحلَّه الصفات؛ لشهادة العقول أنّ كلّ من حلَّته الصفات مصنوع.

قلت: قد سبق منّا بيان أنّ كلَّ ما يُوصف به تعالى من الصفات الحقيقيّة والسلبيّة والإضافيّة اعتباراتٌ تُحدِثها عقولُنا عند مقايسة ذاته سبحانه إلى غيرها، ولا يلزم تركيب في ذاته ولا كثرة؛ فيكون وصفه تعالى بها أمرًا معلومًا من الدين ليعمّ التوحيد والتنزيه كلّ طبقة من الناس.

ولمّا كانت عقول الخلق على مراتب من التفاوت كان الإخلاص الذي ذكره (عليه السلام) أقصى ما تنتهي إليه القوى البشريّة عند غرقها في أنوار كبرياء الله؛ وهو أن تعتبره فقط من غير ملاحظة شيء آخر، وكان إثباته (عليه السلام) الصفة في موضعٍ آخر، ووصفه في الكتاب العزيز وسنن النبويّة إشارة إلى الاعتبارات التي ذكرناها، إذ كان مَن هو دون درجة الإخلاص لا يمكن أن يعرف اللهَ سبحانه بدونها، وبالله التوفيق»[1].

**سادسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «**(وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ)** لأنّه اعتقد خلاف ما هو الواقع»[2].

**سابعًا: مغنية:**

**قال:** «**(ومَن جَزّأه فقد جهله)**؛ لأنّه قال على اللَّه بغير علم ولا هدىً ولا كتاب منير»[3].

**ثامنًا: مكارم الشيرازيّ:**

**قال:** «**(وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ، وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ، وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ)**؛

(١) شرح نهج البلاغة، البحراني: ج١/ ص ١٢٢-١٢٤.
(٢) منهاج البراعة، الخوئيّ: ج١/ ص ٣٢٤.
(٣) في ظلال نهج البلاغة، مغنية: ج٢ / ص٢٤.

لأنّه حين جزّأه بمعنى جعل ذاته متركِّبةً من أجزاء، وحقًا لم يعرف الله من اعتقد بتركُّب ذاته؛ وذلك لأنّه تصوَّر كائنًا على شاكلته -من حيث التركيب والمحدوديّة- وأسماه: الله»[1].

**تاسعًا: السيّد نبيل الحسنيّ.**

يرشد النصّ الشريف «**وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ**» إلى أمرين؛ هما:

١ـ إنّ المقدّمات الفاسدة تقود إلى نتائج فاسدة أيضًا؛ فمن انصرف ذهنه إلى الاعتقاد بالشبهات التي مرَّ بيانُها فسينتهي به المسير إلى الجهل.

٢ـ إنّ مفهوم الجهل ومصداقه في النصّ الشريف يكمن في التوحيد وليس بالله تعالى؛ إي بذاته المقدّسة، فهو أمر ممتنِع، والتفكير فيه هو حقّ الجهل وعَينه. والحمدُ لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).



## المطلب الحادي عشر: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «وَمَنْ جَهِلَه فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْه، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْه فَقَدْ حَدَّه، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ».

اشتمل اللفظُ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة، كاللغة، والإعراب والشرح، وهي على النحو الآتي:

**المسألة الأولى: الإعراب.**

**- زهير غازي:**

قال: «(الواو) عاطفة، (مَن) شرطيّة كناية عن العاقل، (**جَهِلَه**): فعل ماضٍ مفتوح الآخر، وضمير (الهاء) مفعول به، والفاعل مفهوم، والجملة جملة

(١) نفحات الولاية: ج١/ ص ٥٣-٥٤.

الشرط، (فقد): (الفاء) رابطة لجواب الشرط لمجيء الجواب ماضيًا مسبوقًا بـ (قَدْ)، (أشار): فعل ماضٍ مفتوح الآخر، (إليه): (إلى) حرف إضافة، (الهاء) ضمير مجرور بحرف الإضافة متعلّق بالفعل (أَشَارَ) والجملة جواب الشرط، و(الواو) عاطفة، (مَن) شرطيّة كناية عن العاقل، (حَدّه): فعل ماضٍ مفتوح الآخر، وضمير (الهاء) مفعول به، والفاعل مفهوم، والجملة جملة الشرط، (فقد): (الفاء) رابطة لجواب الشرط لمجيء الجواب ماضٍ مسبوقًا بـ (قد)، (عَدَّه): فعلٌ ماضٍ مفتوح الآخر و(الهاء) مفعول به، والفاعل مفهوم، والجملة جواب الشرط»[1].



**المسألة الثانية: أقوال الشرّاح**

**أولًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «وقوله (عليه السلام): (**وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ**): عطف هذه الجملة [على] التي قبلها بالواو مؤكِّدًا بهما ما تقدّمَهما، فقال: ومَن أشار إلى معبوده بنظير وتوهّمه بتصوير فقد جعل له من المكان غايةً أو من المحلّ نهاية، ومن حدّه بالمحَال والجهات فقد جعله من المعدودات»[2].

**ثانيًا: الكيذريّ:**

قال (رحمه الله): « (**ومَن أشار إليه فقد حدّه**): قيل: أراد الإشارة الحسيّة؛ وهي لا تصحّ إلّا بآلة، الآلة لا تصحّ توجيهها إلّا إلى مُتحيِّز والمتحيِّز لا يكون إلّا في جهة، وما كان في جهة لا بُدّ من كونه محدودًا متناهيًا في المساحة؛ لأنّ ما

(١) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه: ج١/ ص ٦٧.
(٢) منهاج البراعة: ج١ / ص ٤٩.

لا حَدّ له ولا نهاية وكان ذا أجزاء استحال وجودُه، وقيل: أراد الإشارة الوهميّة؛ لأنّ الوهم لا يُثبت موجودًا إلّا مشارًا إلى جهته، والحَدّ هنا الجهة والمكان.

**(ومَن حَدّه فقد عَدّه)**؛ لأنّ الأبعاد والأعداد واقعان تحت جنس، وقيل الحدّ مركّب من جنسٍ وفصل، فما لا تركيب في حقيقته وماهيّته فلا حدّ له، إذ ليس له مُقوّمات فتحدّه»[1].

**ثالثًا: المعتزليّ:**

قال: «قال [عليه السلام]: **(وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْه فَقَدْ حَدَّهُ)**، وهذا حقّ؛ لأنّ كلّ مُشارٍ إليه فهو محدود، لأنّ المشار إليه لا بُدّ أن يكون في جهةٍ مخصوصة، وكلّ ما هو في جهة فلَهُ حدّ وحدود؛ أي أقطار وأطراف.

قال (عليه السلام): **(وَمَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّهُ)**؛ أي جعله من الأشياء المُحْدَثة، وهذا حقّ؛ لأنّ كلّ محدودٍ معدود في الذوات المحدَثة»[2].

**رابعًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «قوله (عليه السلام): **(وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْه فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّهُ)**.

أقول: يشير إلى البرهان على أحد أمرين:

**أحدهما**: إنّه يُحتمل أن يكون مراده امتناعَ الإشارة العقليّة إليه وتعلُّقها به؛ فعلى هذا يكون تقرير المقدّمة الأولى من هذا البرهان: أنّ من وجّه ذهنه

(١) حدائق الحقائق: ج١ ص١٢٤- ١٢٥.
(٢) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ٧٦.

طالبًا لِكُنه ذاته المقدّسة، وزعم أنّه وجدها وأحاط بها وأشار إليها من جهة ما هي، فقد أوجب لَهُ حدًّا يقف ذهنه عنده؛ إذ الحقيقة إنّما تُعلم من جهة ما هي، ويشير العقل إلى كُنهها إذا كانت مركَّبةً، وقد علمتَ أنّ كلّ مركَّب محدود في المعنى، ولأنّ الإشارة العقليّة ملوّثةٌ بالإشارة الوهميّة والخياليّة مشوبة بهما، وهما مستلزمان لإثبات الحدّ كما سيأتي، وأمّا تقرير المقدّمة الثانية فظاهر؛ إذ كان حدُّ الشيء إنّما يتألَّف من كثرةٍ معتبَرة فيه، وكلّ ذي كثرةٍ معدود في نفسه، ونتيجة هذا البرهان أنّ من أشار إليه فقد عدّه، وأمّا استحالة أن يكون معدودًا؛ فلِمَا علمتَ فيما سبق أنّ الكثرةَ مستلزمةٌ للإمكان.



**الثاني**: إنّه يُحتمل أن يكون مراده أيضًا نفي الإشارة الحسيّة الظاهرة والباطنة إليه، وبيان تنزيهه عن الوحدة العدديّة، ويكون تقرير المقدّمة الأولى: أنّ مَن أشار إليه بأحد الحواسّ فقد جعل له حدًّا أو حدودًا أو نهاياتٍ تُحيط به؛ وذلك أنّ كلّ ما يُشار إليه بالحسّ أيضًا أو الباطن فلا بُدّ وأن يُشار إليه في حيِّزٍ مخصوص وعلى وضع مخصوص، وما كان كذلك فلا بُدّ وأن يكون له حدٌّ أو حدود، فإذن لو كان مشار إليها بأحدها لكان محدودًا.

وأمّا تقرير المقدّمة الثانية فالمراد بـ(العدّ) هاهنا جعله مبدأَ كثرةٍ يصلح أن يكون عادًّا لها؛ وذلك أنّ كلّ ما أُدرك على وضعٍ مخصوص وفي جهةٍ فالعقل حاكم بإمكان وجود أمثاله؛ فمن حدّه بالإشارة الحسيّة فقد جعله مبدأَ كثرةٍ يصلح أن يُعدّ بها ويكون معدودًا بالنسبة إليها.

وأمّا كونه في نفسه معدودًا؛ وذلك كونه مركَّبًا من أمور؛ لأنّ الواحد بهذا المعنى ليس مجرّد الوحدة فقط، وإلَّا لما تعلَّقت الإشارة الحسيّة به، بل لا بُدّ

معها من الوضع - كما علمت - وعلى الوجهين يكون مجتمعًا من أمرين أو أمور فيكون مركَّبًا، وكلّ مركَّب ممكن - على ما مرّ - وإذا استحال أن يكون واحدًا بهذا المعنى كانت الإشارة إليه مطلقًا يستلزم الجهل به من حيث هو واحد واجب الوجود، واعلم أنّه ليس إذا بَطل أن يكون واحدًا فإنّ للواحد مفهومات أُخر بها يُقال له واحد؛ فإنّه يُقال (واحد) لما لا يُشاركه في حقيقته الخاصّة به غيرُه، ويُقال (واحد) لما لا تتركَّب حقيقته وتأتلف من معانٍ متعدّدة الأجزاء قوام ولا أجزاء حدّ، ويُقال (واحد) لما لم يفته من كماله شيء بل كلّ كمال ينبغي أن يكون له فهو حاصل له بالفعل، والباري سبحانه واحد بهذه الاعتبارات الثلاثة»[1].



**خامسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «قوله (عليه السلام): (**وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ**)؛ أي: من أشار إليه بإشارة عقليّة أو حسّيّة (**فَقَدْ حَدَّهُ**)؛ أي: جعله محدودًا بحدّ خاصّ؛ لأنّ المشار إليه لا بُدّ أن يكون في جهة مخصوصة، وكلّ ما هو في جهة فهو محدود وله حدّ وحدود؛ أي: أقطار وأطراف ينتهي إليها، (**وَمَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّهُ**)؛ أي: من جعله محدودًا متناهيًا فقد عدّه في الأشياء المُحْدَثة؛ وذلك لأنّ حقيقة ذاته حقيقة الوجود الصِّرف الذي شدّة قوّته لا تنتهي إلى حدّ ونهاية، بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، أمّا كونه غير متناهٍ فلأنّ مقدوراته غير متناهية.

هذا ويُحتمل أن يكون المراد بقوله: (**فَقَدْ عَدَّهُ**) كونه ذا عددٍ؛ وذلك لأنّ كون وجود الشّيء محدودًا متناهيًا يستلزم التركيب من أصل الوجود ومن

(١) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١٢٤-١٢٥.

شيء آخر يقتضي تناهيه إلى هذا الحدّ المعيَّن؛ إذ نفس كون الشّيء وجودًا أو موجودًا لا يقتضي هذا التناهي، وإلَّا لم يُوجد غيره، فهناك أمران، فيكون المحدودُ ذا عددٍ.

هذا ويأتي - إن شاء الله - توضيحُ هذه الفقرة وتحقيقها بنحوٍ آخر في شرح الخطبة المائة والثانية والخمسين.

ثمّ لا يخفى أنّ المراد بالإشارة في كلامه (عليه السلام): [ليس] الإشارة الحضوريّة الحسيّة التي لا تجوز في حقّه سبحانه وتعالى، وأمّا الإشارة الغيبيّة فتجوز في حقّه، وقد وقعت في كتاب العزيز؛ قال سبحانه: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾[1] وتحقيق ذلك ما حقّقه الباقر (عليه السلام) في حديث التوحيد: من أنّ كلمة (هو) اسم مُكنّى مشار به إلى غائب، فـ(الهاء) تنبيه على معنى ثابت، و(الواو) إشارة إلى الغائب عن الحواسّ، كما أنّ هذا إشارة إلى الشاهد؛ وذلك أن الكفّار نبّهوا عن آلهتهم بما يُشار به إلى الشاهد المدرَك، فقالوا: هذه آلهتنا المحسوسة المدرَكة بالأبصار، فأشِرْ أنتَ يا محمّد إلى إلهك الذي تدعو إليه حتّى نراه ونُدركه لا نألّه فيه، فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾؛ إشارة إلى كونه تعالى عن ذلك، بل هو يُدرك الأبصارَ وهو اللَّطيف الخبير ﴿**اللهُ**﴾، معناه المعبود الذي ألّه الخلق عن إدراك ذاته، والإحاطة بكُنهه، (أحد) معناه الفرد المتفرِّد الذي لا نظيرَ له[2].

وها هنا لطيفة؛ وهي إنّ قوله: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾ ثلاثة ألفاظ، كلّ منها إشارة إلى مقامٍ من مقامات السالكين:

(١) الإخلاص: ١.

(٢) ينظر التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ٨٨-٨٩.

**المقام الأول**: مقام المقرّبين؛ وهو أعلى مقامات السائرين إلى الله، وهؤلاء هم الذين نظروا إلى ماهيّات الأشياء وحقائقها، من حيث هي هي، فلا جرم ما رأوا موجودًا في الحقيقة سوى الله؛ لانحصار وجوب الوجود فيه، وكون ما عداه مُمكنًا فيكون هو إشارة إليه سبحانه، ولم يفتقر في تلك الإشارة إلى مميّز؛ لأنّ الحاجة إلى المميّز إنّما يحصل إذا كان هناك موجودان، وقد عرفتَ أنّهم ما شاهدوا بعقولهم إلّا الواحد فقط، فكفى لَفْظُ لفظةِ (هو) في حصول العرفان التامّ.

**المقام الثاني**: مقام أصحاب اليمين الذي أدون من المقام الأوّل؛ وذلك أنّهم شاهدوا الحقّ موجودًا، وشاهدوا الخلق موجودًا، فحصلت كثرةٌ في الموجودات، فلم تكن لفظة (هو) كافية؛ فاحتاجوا إلى اقتران لفظة (الله) بلفظة (هو) حتّى يحصل التميّز.

**المقام الثالث**: مقام أصحاب الشِّمال الذي هو أحسنُ المقامات؛ وهم الذين يُجوِّزون أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، فقرن لفظ (أحد) بما تقدّم ردًّا على هؤلاء، وإبطالًا لمقالتهم، فقيل: قل هو الله أحد»[1].

**سادسًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): « (**ومَن جَهِلَهُ فَقَدْ أشارَ إليه، ومَنْ أشارَ إليه فَقَدْ حَدَّهُ**): المراد بالإشارة هنا: التشخيص؛ وهذا من باب التعبير باللّازم وإرادة ما لا ينفكّ عنه هذا اللّازم؛ لأنّ كلّ ما يمكن تشخيصه بحدوده وقيوده يمكن الإشارة إليه حسيًّا كان أم عقليًّا، تقول: هذا فلان، وتقول: هذه نظرية صحيحة أو باطلة، والمراد بـ(الحدّ): منتهى الشيء وأطرافه، وليس المراد به

(١) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٣٣-٣٣٤.

التحديد باصطلاح أهل المنطق.

والمعنى: إنّ الجاهل يُشخِّص (اللَّهَ) في ذهنه حسبما يتوهّم ويتصوّر، ولازم هذا أنّ للَّه حدودًا وقيودًا ينتهي عندها ولا يتجاوزها، ولذا قال الإمام الباقر (عليه السلام):

**(كلُّ ما وقعَ عليه وَهْمُكَ من شيءٍ، فاللَّهُ خِلَافُه)**؛ ذلك أنّ اللَّه تعالى ليس من شأنه أن يُشخِّصه عقلٌ، ويُدركه وَهْمٌ، وقد تكرّر هذا المعنى في كلمات آل البيت (عليه السلام)؛ من ذلك:

**(لا صورةَ لَهُ في الأذهانِ، ولا شبيهَ لَهُ في الأعيان..، تفكّروا في الخلقِ لا في الخالِق)**[1].

**سابعًا: النقويّ:**

قال (رحمه الله): «قوله (عليه السلام): **(ومَنْ جَهِلَه فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْه، ومَنْ أَشَارَ إِلَيْه فَقَدْ حَدَّه، ومَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه، ومَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَه، ومَنْ قَالَ: عَلَامَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْه)**.

هذه الأمور كلُّها توالٍ فاسدة تترتّب على وصفه تعالى على ما لا ينبغي؛ وذلك لأنّ الجهل بالواجب - بالتقريب الذي مضى آنفا - يُوجب الإشارة، وذلك لأنّ كلَّ مركَّبٍ لا بُدّ له من وضع، وكلّ ذي وضع فقابل للإشارة، وكلّ مُشار إليه فهو محدود، وكلّ محدود فهو معدود؛ وذلك لأنّ الإشارة حسيّة كانت أو عقليّة بأن قال: هاهنا أو هناك فقد جعله محدودًا بحدٍّ خاصّ، ومَن حدّه بحدٍّ خاصّ فقد عدّه؛ أي: جعله واحدًا بالعدد لا بالحقيقة، وقد

(١) في ضلال نهج البلاغة: ج١ / ص٢٤.

ثبت أن وحدته وحدة الحقّة الحقيقيّة، وليست مبدأ الأعداد، وواحد الأفراد والآحاد وجامع كلّ التوالي الفاسدة لزوم التناهي الذي مُحال عليه، وعلى هذا يجب أن لا يكون محصورًا في شيء ولا تخلو عنه شيء وإليهما أشار بقوله. (ومَن قال: فيم؟ فقد ضمّنه، ومَن قال: علامَ؟ فقد أخلى منه)، فلا يكون في أرض ولا في سماء، ولا يخلو عنه أرض ولا سماء، كما ورد في الحديث:

**(لو دَلَّيتُم بحبلٍ على الأرض السّفلى لهبط على اللّه)**[1].

وقال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ الله يَعْلَمُ ما فِي السَّماواتِ وما فِي الأَرْضِ**﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿**ولَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسانَ ونَعْلَمُ**﴾[4] وغير ذلك من الآيات والروايات الواردة في هذا الباب. وأمّا كلمة: (فيم) و (**علام**) فالأصل فيهما (فيما) و(على ما): حرفان دخَلَا على (ما) الاستفهاميّة فحُذف ألفها لاتّصالها بهما تخفيفًا في الاستفهام خاصّة، وهاتان القضيّتان في تقدير الشرطيتين المتّصلتين باستثناء نقيض تاليهما، وتقدير المتّصلتين فيهما يظهر ممّا ذكرناه سابقا؛ فإنّ كلمة (في) و(**على**) تدلّان على ذلك؛ لأنّ كلمة «في» مفيدة للظرف والمحلّ وإذا كان في محلّ؛ فإن وجب كونه فيه يكون محتاجًا إليه وهو ممكن، وإن لم يجب فيه لكان في ذاته يُستغنى عنه، والغنيّ في ذاته عن المحلّ يستحيل أن يعرض له، فيكون السؤالُ عنه بـ (**فيم**) مستلزمًا للجهل.

وأمّا المتّصلة الثانية فلأنّه لو جاز السؤال عنه (**بعلام**) لجاز خلوّ بعض

(١) سنن الترمذيّ: ج٥ / ص٧٨ .
(٢) الحديد،من الآية: ٤.
(٣) المجادلة،من الآية:٧.
(٤) ق،من الآية: ١٦.

الأماكن عنه، لكنّه لا يجوز خلوّه عنه، فامتنع السؤال بالاستفهام، وهذا أيضًا ظاهر»[1].

**ثامنًا: مكارم الشيرازيّ:**

قال: «ثمّ يقول (عليه السلام): (**وَمَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ**)، ويوجد احتمالان بشأن قوله (عليه السلام): (**وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ**)؛ الأول: أن يكون المراد بها الإشارة العقليّة، والثاني: أن يكون المراد بها الإشارة العقليّة والحسيّة. وتوضيح ذلك: أنّ الإنسان إذا لم يعرف الله بتلك الحقيقة المطلقة اللامتناهية فإنّه سيمتلك في ذهنه مفهومًا محدودًا وخاصًّا عنه سبحانه، أو بتعبير آخر فإنّه سيُشير إليه بالإشارة العقليّة، وبالطبع سيكون محدودًا في هذه الحالة تصوّرًا؛ وذلك لتعذّر إدراك وتصوّر اللّامحدود واللامتناهي على الإنسان المحدود والمتناهي، فالإنسان إنّما يُدرك ما يُحيط به من أشياء يسعَهُ تجسيمها في فكره المحدود، وبالطبع فإنّ مثل هذه الموجودات محدودة، وعلى هذا الضوء فإنّ الله سيكون في مصافّ المعدودات والأشياء القابلة للعدد؛ لأنّ من لوازم المحدود هو إمكان تصوّر موجود آخر في موضعٍ آخرَ مثله.

والأول الوحيد الذي ليس له ثانٍ مَن كان غير محدود من جميع الجهات ولا يسعَهُ العدد، وعلى هذا الأساس فإنّ مولى الموحِّدين - عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) - قد عكس حقيقة التوحيد في هذه العبارة القصيرة ذات المعنى العميق؛ فوصف البارئ سبحانه بما يفوق الخيال والقياس والظنّ والوهم، وهي ذات

(١) مفتاح السعادة: ج١ / ص١٣٤ - ١٣٥.

الحقيقة التي كشف النقابَ عنها الإمامُ الباقر (عليه السلام) حين قال:

**(كلّ ما ميزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوقٌ مصنوعٌ مثلُكم مردودٌ إليكم)**[1].

والاحتمال الآخر مازال قائمًا: بأن يكون المراد (بالإشارة) الإشارة العقليّة والإشارة الحسيّة أيضًا؛ وذلك لأنّ الله ليس بجسم ولا عرض، والاعتقاد بجسميّة الله جَهْلٌ محض، ونتيجة ذلك كون الذات الإلهية محدودة؛ لأنّ كلّ مُشارٍ إليه فهو محدود، فالمُشار إليه لا بُدّ أن يكون في جهةٍ مخصوصة، وكلّ ما هو في جهةٍ فلَهُ حدٌّ وحدود.

هنا يبرز سؤال يطرح نفسه: إذا تعذّرت حتّى الإشارة العقلانيّة لله، فإنّ معنى ذلك تعطيل معرفة الله وإغلاق أبواب المعرفة بوجه الإنسان؛ ومن ثمّ سوف لن يكون هناك من مفهوم لمعرفة الله، وذلك لأنّنا كلّما حاولنا التوجّه إلى تلك الذات المقدّسة ارتطمنا بمخلوق من نَسْج أفكارنا، كلّما أردنا الاقتراب منه لم نزدد إلّا بُعدًا عنه، فما أحرانا والحالة هذه ألّا نقتحم ميدان المعرفة بغية عدم الابتلاء بالشرك؟

إنّ الجواب على هذا السؤال يتّضح عَبر الالتفات إلى نقطةٍ مهمّة ـ من شأنها أن تحلّ المشكلة هنا وفي سائر الموارد ـ وهي: إنّ المعرفة على نوعين: معرفة إجماليّة ومعرفة تفصيليّة، أو بتعبير آخر: معرفة كُنه الذات ومعرفة مبدأ الأفعال، فإنّنا حين نتأمّل عالم الوجود بما يضمّ من العجائب والغرائب والكائنات بتلك الروعة والجمال والعظمة - بما في ذلك وجودنا نحن الأفراد- لنشعر بأنّ هنالك خالقًا ومُدبِّرًا لهذا الكون؛ وهذا هو العلم الإجماليّ الذي

(١) بحار الأنوار، المجلسي: ج ٦٦ / ص ٢٩٣.

يُمثِّل ذروة معرفة الإنسان بالله (غاية ما في الأمر أنّنا كلّما تعرّفنا أكثر على أسرار الوجود وقفنا بصورة أعمق على عظمته، وتعزّزتْ به معرفتنا الإجماليّة أكثر فأكثر)، إلّا أنّنا حين نعود بالسؤال لأنفسنا عن ماهيّته وكيفيّته ونحاول الاقتراب من حقيقة ذاته المقدّسة، لا نحظى سوى بالحيرة والغموض؛ الأمر الذي يجعلنا نقول: بأنّ السبيل إليه مفتوح على مصراعيه وفي نفس الوقت مؤصد ومغلق تمامًا.

وهنا يُمكننا إيضاح هذه المسألة بمثالٍ بسيط؛ فالكلّ يعلم بوجود قوّة الجاذبية؛ لأنّ كلّ جسم يُترك في الهواء يسقط إلى الأرض بفعل جاذبيّتها، ولولا هذه الجاذبيّة لانعدم استقرار الأجسام على سطح الكرة الأرضيّة، ولا تقتصر معرفة الجاذبيّة والعلم بوجودها على العلماء، بل يُدركها حتى الصِّبْية والأطفال، ولكن ما هي حقيقة الجاذبيّة، هل هي أمواج لا مرئيّة، أم ذرّات مجهولة، أم قوّة أخرى؟ والعجيب أنّ قوة الجاذبيّة - وخلافًا لكلّ ما نعرفه من قوانين عالم المادّة - يبدو أنّها لا تحتاج من زمان للانتقال من نقطة إلى أخرى، بل على خلاف الضوء الذي يُمثِّل أسرع حركةٍ في عالم المادّة، في حين قد يحتاج إلى مدّةٍ زمانيّة تصل إلى ملايين السنين الضوئيّة للانتقال في الفضاء من نقطة مُعيّنة إلى نقطة أخرى، أمّا قوة الجذب فتنتقل في لحظةٍ من أيّة نقطة في العالم إلى أخرى، أو أنّها تمتلك حدًّا أقلّ من السرعة يفوق ما سمعناه لحد الآن. فما هذه القوّة التي تمتلك مثل هذه الآثار؟ وما حقيقة كُنه هذه القوّة؟ ليس هنالك مَن يسعه تقديم جوابٍ شافٍ لهذه الأسئلة. فإذا كان علمنا ومعرفتنا بشأن القوة الجاذبة- التي تعتبر أحد المخلوقات- تقتصر على المعرفة الإجماليّة دون المعرفة التفصيليّة، فأنّى لنا توقّع المعرفة بكُنه

الذات المقدّسة لخالق عالم المادة وما ورائها من وجودات لا متناهية؟! لكن مع ذلك فإنّنا نراه حاضرًا وناظرًا في كلّ مكان ومُقارنًا لكلّ وجود في العالم.

أمّا العبارة (**وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ**) فهي إشارة إلى أمرٍ مهمّ يتّضح من الكلام السابق؛ وهو أنّ مَنْ حَدّ اللهَ وجب عليه أن يراه معدودًا، وبعبارة أخرى: فإنّه يعتقد بإمكانيّة وجود الشريك له؛ لأنّ المطلق من جميع الجهات فقط هو الذي يأبى الشبيه والمثيل والشريك، بينما إنْ كان محدودًا - مهما كانت عظمته وقدرته - كان له شبيهٌ ومثيلٌ خارج ذاته، وبتعبير آخر: فليس هناك من ضير في تصوّر موجودين محدودين أو أكثر (مهما بلغ كبرهما)، بينما يستحيل تصوّر وجود ثانٍ للمطلق من كلّ الجهات؛ وذلك لأنّ كلّ ما يُتصوّر إنّما يعود إلى ذاته»[1].

**تاسعًا: السيّد نبيل الحسنيّ:**

يرشد النصّ الشريف في قوله (عليه الصلاة والسلام): «**وَمَنْ جَهِلَه فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْه، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْه فَقَدْ حَدَّه وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ**» إلى أمور -فضلًا عمّا أفاده الشرّاح-، وهي:

١ ـ **قوله (عليه السلام)**: «**وَمَنْ جَهِلَه**»: حينما يُقحم الإنسانُ عقله في الصفة فإنّه قطعًا سينتهي به المطاف - وإن طال تفكيره - إلى الجهل بالله تعالى؛ وذلك لتقييد الفكر بما عَقِلَهُ من مصداق كلّ صفة، فمَنْ أجالَ فكرَهُ في أنّ الله بصير فمدار الفكر يكون بما عَقِلَهُ الإنسانُ عن البصر وحدوثه بواسطة العين التي يبصر بها الإنسان، ومن ثم ينتهي به إلى

(١) نفحات الولاية: ج١/ ص ٤٩-٥٦.

نتيجة فاسدة وهي الجهل بالصفة وبالله تعالى؛ وذلك لأنّه بهذه الحالة قد جزَّأ بين الصفة وبين الله تعالى وجعله مركّبًا من صفات عِدّة، وهذا الأمر يُوصل الإنسان إلى منتهى الجهل.

٢ ـ **قوله (عليه السلام)**: (**فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْه**): فإنَّ ممّا لا ريب فيه أنّ الوسيلة التي يستعين بها الإنسان في التفكير هي: (**المخيلة**)؛ أي: حينما يريد الوصول إلى معرفة كونه تعالى سميعًا بصيرًا فإنّه يستخدم مُخيّلته ليتصوّر أنّ الله تعالى بصيرًا، ومن ثمّ (**فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْه**) بهذا التخيّل والتصوّر، دون أن يُدرك أنّه وقع في المتاهة التي تُزيد به ابتعادًا عن الله تعالى إن لم يقع في الضلال الدائم؛ وهذا بالنسبة إلى الإشارة الأولى ومحلّها الذهن، ووسيلتها المخيّلة ومثالها الرسم الهندسيّ والمعماريّ والتصاميم، فكلّها تدور بين قوّتين من القوى النفسيّة وهي العاقلة والمخيّلة.

أمّا الإشارة الثانية فهي: **اللفظية**؛ أي: حينما ينتهي العقل إلى تكوين الصورة الذهنيّة عن الصفة فإنّه سينتهي به المطاف إلى نقلها عن طريق اللفظ والتحديث كي ينقلها إلى الناس، وهو بذلك يكون قد انتقل إلى مرحلة جديدة في التسافل والتدهور الفكريّ، وذلك أنّ الإنسان حينما يقوم بالبيان عن الشيء يُدير الصور والتخيّلات الذهنيّة مرّاتٍ عِدّة، وبسرعةٍ متناهية دون أن يشعر، وهو بذلك يكون قد مرّر على ذهنه العديد من الصور والهيئات، فمنها ما يثبت؛ فيكون بذلك دافعًا للصورة القديمة ومُبدِّدًا لها، ومنها ما يكون مُتردِّدًا فيها، ومنها ما يُعاوده، وكلّ ذلك يزيده جهلًا وبعدًا عن الله تعالى.

٣ـ **قوله (عليه السلام)**: (**فَقَدْ حَدَّه**)؛ أي: بكونه شيئًا، فكلّ ما يتصوّره العقل بعد تخاطُر الصور في الذهن فهي محدودة، ممّا يقتضي حالات عِدّة؛ وهي:

أ ـ **الحدّ الذهنيّ**: فقد جعل الذهن الله تعالى محدودًا مع كلّ ما أُوتِيَ الإنسان - بفضله تعالى - من سَعَةٍ للذهن لكنّه في النتيجة محدود، ومن ثمّ فإنّ محلّ التفكير - أي الذهن - محدود، فكيف له بمعرفة الله تعالى؟ فتكون المقدّمة هي الجهل والنتيجة هي الحدّ.

ب ـ **الحدّ المكانيّ**: فالتصوّر الذي يخرج به الذهن عن الصفة أنّه يجعلها في مكانٍ محدّد؛ فالمحلّ المكانيّ لحاسّة البصر هي العين، ومن ثمّ يقع العقل في تحديد أنّه تعالى بصير في الحدّ المكانيّ، وهو محال في الله تعالى.

ج ـ **الحدّ الجهاتيّ**: فالإنسان حينما يُشير إلى وجود شيءٍ ما فإنّه يُحدّد الجهة التي يكون فيها هذا الشيء؛ كما يُريد أن يتوجّه إلى مدينةٍ من المدن فهو يُشير إلى الجهة التي تقع فيها شمالًا أو جنوبًا، ومن ثمّ فمن تصوّر أنّ الله يُبصَرُ بشيء فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه في جهة؛ وذلك لتصوّر الذهن أنّ العين في الرأس وهو في الجهة العليا، فكيف يمكن للعقل أن يُدرك ذلك في الله تعالى؟! فنعوذ به من الضّلال.

د ـ **الحدّ الزمانيّ**: وهو ما يُلازم كل صفةٍ؛ فالكريم يمرّ به زمن القحط؛ فيتعذّر عليه الكرم، ويداور ذهنه حينها بين المهمّ والأهمّ والواجب والمستحب، والبصير يأتي عليه زمانٌ لا يُبصر فيه، فهو في النهار يختلف عنه في الليل، وفي الطفولة لا يُقاس بالكهولة؛ حيث لا يستطيع أن يُبصر موضع قدمه، وهذا كلّه محال في حقِّه عزّ شأنه.

**٤ ـ قوله (عليه السلام): «فَقَدْ عَدَّهُ».**

لا شك أنّ السير في تلك المقدّمات الباطلة وما تنتهي به من نتائج فاسدة ستؤدّي بالإنسان في نهاية المطاف إلى النزول في مراتب الجهل والضلال؛ فيقرّ في الرتبة الأخيرة، فيجعل الله تعالى ليس واحدًا وإنما مُتعدِّدًا -والعياذ بالله- وذلك بجعله الصفة شيئًا والله تعالى شيئًا آخر، فتكون كلّ صفةٍ إما مستقلّةً وإمّا ملحقةً بالله تعالى؛ وذلك كون الصفة يُشار إليها وهي مُحدّدة بالحدّ الذهنيّ واللفظيّ والمكانيّ والجهاتيّ، فيصبح الاعتقاد بالتعدّد وتتلاشى عقيدة الوحدانيّة، فيضيع الإنسان في المتاهات بل ويغرق في بحر الظلمات.

في حين كفى بالقرآن بيانًا في قوله: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[1]، وكفى ببيان كلام النبيّ وآله عاصماً من الضلال، فمن تمسّك بهم قَدِم على النبيّ (صلّى الله عليه وآله) عند الحوض ليُسقى من يد أمير المؤمنين (عليه السلام) شُربةً لا يظمأ بعدها أبدًا. والحمد على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).

**المطلب الثاني عشر: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «وَمَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ: عَلَامَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ».**

اشتمل اللفظُ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة؛ كاللغة، والإعراب والشرح، وهي على النحو الآتي:

(١) الشورى: ١١.

**المسألة الأولى: المعنى اللغويّ.**

**قال الخوئيّ (رحمه الله):**

«(ضَمَّنَهُ): مأخوذ من ضمّنته الشيء؛ أي: جعلته محتويًا عليه فتضمّنه؛ أي: فاشتمل عليه واحتوى[1]، و(أخلى): مشتقّ من خلا المنزل من أهله يخلو خُلوًّا وخلاء، فهو خالٍ، وأخليتُه: جعلتُه خاليا ووجدته كذلك»[2][3].

**المسألة الثانية: الإعراب.**

**أولًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «أصل (فيمَ) و(علامَ): (فيما) و(على ما)، حرفان دخَلَا على (ما) الاستفهاميّة، والأولى للظرفيّة، والثانية للاستعلاء، وحُذف ألف (ما) لاتّصالها بهما تخفيفًا في الاستفهام، وهذه قاعدة كليّة.

قال ابن هشام: ويجب حذف ألف ما الاستفهاميّة إذا جُرّت وإبقاء الفتحة دليلًا عليها؛ نحو: فيمَ، وإلامَ، وعَلَامَ، قال:

**فَتِلْكَ وُلَاةُ السُّوءِ قَدْ طَالَ مُكْثُهُمْ ... فَحتّامَ حتَّامَ الْعَنَاءُ الْمُطَوَّلُ؟!**[4]

وربّما تُبِعت الفتحة الألف في الحذف، وهو مخصوص بالشّعر كقوله:

**يَا أَبَا الأَسْودَ لِمْ خَلَّفْتَنِيْ ... لِهُمُومٍ طَارِقَاتٍ وَذِكَرْ**

(١) ينظر معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: ج ٣/ ص ٣٧٢، مادّة (ضمن).
(٢) ينظر تهذيب اللغة: ٧/ ص ٢٣٣، مادّة (خلا).
(٣) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٣٢.
(٤) الروضة المختارة: ج١/ ص٦٤.

ثم قال: وذكروا أنّ علّة حذف الألف الفرق بين الاستفهام والخبر؛ ولهذا حُذفت في نحو: ﴿**فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْراها**﴾[1]. ﴿**فَناظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ**﴾[2]، ﴿**لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ**﴾[3]، وثبتت في ﴿**لَمَسَّكُمْ فِيما أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذابٌ عَظِيمٌ**﴾[4]، ﴿**يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ**﴾[5]، ﴿**ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**[6]﴾[7]»[8].

**ثانيًا: زهير غازي:**

قال: «والجمل الباقية (**وَمَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ**) على غرار السابقة في تركيبها وإعرابها؛ كلّها جملٌ شرطيّة مؤلّفة من أداة الشرط، والشرط، وجوابه.

أُشير إلى عبارة: (**وَمَنْ قَالَ فِيمَ.. وَمَنْ قَالَ عَلَامَ**): (فيم): أي (فيما)، مؤلّفة من حرف الإضافة (في) و(ما) الاستفهاميّة، وحُذفت الألف للتخفيف، وعبارة الاستفهام مقول القول، وكذلك (**عَلَامَ**) مؤلّفة من (على) حرف الإضافة و(ما) الاستفهامية والعبارة مقول القول أيضًا»[9].

(١) النازعات: ٤٣.
(٢) النمل، من الآية: ٣٥.
(٣) الصف، من الآية: ٢.
(٤) النور، من الآية: ١٤.
(٥) البقرة، من الآية: ٤.
(٦) ص، من الآية: ٧٥.
(٧) ينظر مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ج١/ ص٣٩٣-٣٩٤، دار الفكر- تحقيق مازن المبارك، ط السادسة - ١٩٨٥.
(٨) منهاج البراعة، حبيب الله الخوئيّ: ج١/ ص ٣٣٢-٣٣٣.
(٩) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه، زهير غازي زاهد: ج١/ ص ٦٨.

**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح.**

**أولًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «ومَن قال إنّه حالٌّ في شيء فقد جعله من الأعراض الحادثات، ومن تصوّره مُتمكِّنًا مستقرًّا على العرش فقد أخلى منه الأرضين والسماوات.

وهذا نهي أن يعتقد أحدٌ مثل اعتقاد المُشَبِّهة في معبودهم؛ أنّه متّكِئ على العرش وأنّ الكرسي موضع قدميه، ولو كان ربّهم هناك وكلّ ما سوى العرش خالٍ منه وذلك من صفات الأجسام لا خالقها.

وكذا هو نهي أن يعتقد مكلَّفٌ مثلَ ما كان يقول البرقعيّ[1]: إنّ آدم لما تشرّف بالنّبوَّة؛ لأنَّ الله دخل في صورته، وكذلك نوح وإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء (عليهم السلام)، وكان يدّعي ذلك لنفسه؛ لأنّ ما كان بهذه الصفة فهو العرض غير القائم بنفسه، فهو أدنى حالًا من الجسم، والله ليس في مكان ولا تصحّ الإشارة إليه، فمن أشار إليه فقد جعله جسمًا في مكان أو عرضًا في محلّ، ومن جعل له مكانًا أو محلًّا فقد عدّه من جملة الأجسام والأعراض، ومن جعل له محلًّا فقد جعل وجوده مُضمّنًا بوجود محلِّه، وهذا في الفساد أظهر»[2].

**ثانيًا: الكيذريّ:**

قال (رحمه الله): «(**ومَن قال: فِيْمَ فَقد ضمّنه**): لأنّ كون الشيء في الشيء إنّما يُعقل بمعنيين؛ أحدهما: كون الجسم في المكان كالساكن في الدار، والثاني:

(١) لم أجد له ترجمة فيما توافر لدي من مصادر.

(٢) منهاج البراعة، قطب الدين الراونديّ: ج١/ ص ٤٩-٥٠.

كـون العَـرض في الجسـم، وهـو تعـالى ليـس بجسـم فيصـحّ عليـه الكـون، ولا يعـترض فيصـحّ عليـه الحُلـول، ولا معنـى للتضمـين سـوى هذيـن.

**(ومَـن قـال عَـلاَمَ فَقَـدْ أخـلى منـه)** مـا عـداه مـا عـلاه مـن الأماكـن؛ فينقطـع أثره عـمّا يبعـد عنـه، وقيـل: نفـى عنه المقـولات العشر؛ وهي: الجوهـر، والكـم المتّصل، والكـم المنفصـل، والوضـع، والأيـن، ومتـى، والجِـدة، والكيـف، والمضـاف، (وأن والكيـف والفعـل، وأن ينفعـل). وقيـل: أراد مَـن أشـار إلى معبـوده بنظير وتوهّمـه بتصويـر فقـد جعـل لـه مـن المكان غايـة، ومـن المحـلّ نهايـة، ومـن حَـدّه بالمَحَـال والجهـات فقـد جعلـه مـن المعـدودات، ومَـن قـال إنـه حَـالٌّ في شيء فقـد جعلـه مـن الأعـراض الحادثـات.

مَـن تصـوّره مسـتقرًّا عـلى العـرش فقـد أخـلى منـه الأرضـين والسـماوات؛ وفي ذلـك ردّ عـلى المجسِّـمة والحلوليـة، ومَـن جعـل لـه مَحـلًّا جعـل وجـودَهُ مضمّنًـا بوجـود محلّـه مـع كل شيء بمعنـى الحفـظ والعلـم لا بمعنـى الحلـول والمجـاورة، بعيـد مـن أن يُدركـه الحـواسّ أو يُقـاس بالنـاس في المباينـة والمزايلـة»[1].

**ثالثًا: المعتزلي:**

قـال: «قـال [عليـه السـلام]: **(وَمَـنْ قَـالَ: فِيـمَ؟ فَقَـدْ ضَمَّنَـهُ)**، وهـذا حـقٌّ، لأنّ مَـن تصـوّر أنّـه في شيء فقـد جعلـه إمّـا جسـمًا مسـتترًا في مـكان، أو عرضًـا سـاريًا في محـلّ، والمكان متضمِّـن للتمكّـن، والمحـلّ متضمِّـن للعـرض.

قـال (عليـه السـلام): **(وَمَـنْ قَـالَ: عَـلَامَ؟ فَقَـدْ أَخْـلَى مِنْـهُ)**، وهـذا حـقٌّ؛ لأنّ مَـن تصـوّر أنّـه تعـالى عـلى العـرش، أو عـلى الكـرسي، فقـد أخـلى منـه غـير ذلـك

(١) حدائق الحقائق: ج١ ص١٢٥.

الموضع. وأصحاب تلك المقالة يمتنعون من ذلك، ومُراده (عليه السلام) إظهار تناقض أقوالهم، وإلّا فلو قالوا: هب إنّا قد أخلينا منه غير ذلك الموضع، أيّ محذور يلزمنا؟ فإذا قيل لهم: لو خلا منه موضع دون موضع لكان جسمًا، ولزم حدوثه، قالوا: لزوم الحدوث والجسميَّة إنَّما هو من حصوله في الجهة لا من خلوٍّ بعض الجهات عنه، وأنتم إنما احتججتم علينا بمجرد خلوٍّ بعض الجهات منه، فظهر أن توجيه الكلام عليهم إنّما هو إلزام لهم لا استدلال على فساد قولهم»[1].

**رابعًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «قوله: (**وَمَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ: عَلَامَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ**).

أقول: أصل (فيم)، و(علام)، و(فيما)، و(على ما)، حرفان دخلا على (ما) الاستفهاميّة فحُذف ألفها؛ لاتّصالها بهما تخفيفًا في الاستفهام خاصّة، وهاتان القضيّتان في تقدير شرطيّتين متّصلتين يُراد منهما تأديب الخلق أن يستفهموا عنه سبحانه على هذين الوجهين، وبيان المراد منهما باستثناء نقيضَي تاليهما، وحذف الاستثناء هاهنا - الذي هو كبرى القياس- على ما هو المعتاد في قياس الضمير، واعلم أنّ تقدير المتّصلة الأولى: لو صحّ السؤال منه بـ(فيمَ) لكان له محلّ يتضمّنه ويصدق عليه أنّه فيه صدق العرض بالمحلّ، لكنّه يمتنع كونه في محلّ، فيمتنع السؤال عنه بـ(فيم)، بيان الملازمة: إنّ مفهوم (في) لمّا كان موجودًا في (ما) كان الاستفهام بـ(فيم) استفهاما عن مطلق المحلّ

(١) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص٧٣-٧٨.

والظرف، ولا يصحّ الاستفهام عن المحلّ لشيء إلَّا إذا صحّ كونه فيه.

بيان بطلان التالي: إنّه لو صحّ كونه في محلّ لكان؛ إمّا أن يجب كونه فيه، فيلزم أن يكون محتاجًا إلى ذلك المحلّ والمحتاج إلى الغير ممكن بالذات، وإن لم يجب حلوله فيه جاز أن يُستغنى عنه والغنيّ في وجوده عن المحلّ يستحيل أن يعرض له، وإذا استحال أن يكون في محلّ كان السؤال عنه بـ(فيم) جهلًا. وأمّا تقدير المتّصلة الثانية فهو: إنّه لو جاز السؤال عنه بـ(علام) لجاز خلوّ بعض الجهات والأماكن عنه، لكنّه لا يجوز خلوّ مكانٍ عنه؛ فامتنع الاستفهام عنه بـ(علام)، بيان الملازمة: هو أنّ مفهوم (على) - وهو العلوّ والفوقانيّة - لمّا كان موجودًا في (ما) كانت استفهامًا عن شيء هو فوقه وعالٍ عليه، وذلك يستلزم أمرين: أحدهما بواسطة الآخر ولازم له؛ فالذي هو بواسطة ولا لازم لها هو أخلى سائر الجهات عنه وهو ما ذكره عليه السّلام، وأمّا الواسطة الملزومة فهي إثبات الجهة المعيّنة؛ وهي جهة (فوق)، إذا كان اختصاصه بجهة معيّنة يستلزم نفي كونه في سائر الجهات.

وإنّما جعل (عليه السلام) لازمَ هذه المتّصلة كونه قد أخلى منه؛ ليستلزم من إبطال اللازم - وهو الخلوّ عنه - بطلان اختصاصه بالجهة المعيّنة ليلزم منه بطلان المقدّم؛ وهو صحّة السؤال عنه بـ(علام)، فأمّا بطلان التالي فلقوله: ﴿**وَهُوَ اللهُ فِي السَّماواتِ وفِي الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وجَهْرَكُمْ**﴾[1]، وقوله: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ**﴾[2].

(١) الأنعام، من الآية: ٣.
(٢) الحديد، من الآية: ٤.

فإن قلت: إنّ مُثبت الجهة لا يجهل هذه الآيات، بل له أن يقول: لا تنافي بين إثبات الجهة المعيّنة وبين مقتضي هذه الآيات؛ لأنّ المقصود من كونه في السماء والأرض أي بعلمه، وكذلك من معيِّته للخلق، وكونه في جهة (فوق) إنّما هو بذاته، فحينئذٍ لا يكون هذه الآيات منافيةً لغرضه.

قلت: إنّما جعل (عليه السلام) قوله: (فقد أخلى) منه لازمًا في هذه القضيّة؛ لأنّ نفيَ هذا اللازم بهذه الآيات ظاهر، وكذلك إنّ مُثبت الجهة إنّما يعتمد في إثباتها على ظواهر الآيات الدالَّة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[1]، فكانت معارضةُ مقتضاها بظواهر هذه الآيات أنفعَ في الخطابة وأنجعَ في قلوب العامّة من الدلائل العقليّة على نفي الجهة، ودلالة هذه الآيات على عدم خُلوِّ مكانٍ من الأمكنة منه تعالى يستلزم دلالتها على عدم اختصاصه بجهة (فوق)، والمعارضة كما تكون بما يقتضي إبطال مقتضي الدليل كذلك تكون بما يقتضي إبطال لازم مقتضاه، فكانت مستلزمةً لعدم جواز الاستفهام عنه بـ(علامَ)، ولو قال: (**وَمَنْ قَالَ عَلَامَ**) فقد أثبت له جهة، لم يمكن إبطال هذا اللازم إلَّا بالدليل العقليّ؛ لكون الظواهر النقليّة مُشعِرةً بإثبات الجهة له، فلذلك عدل (عليه السلام) إلى هذا اللازم كما بيّنه، لوجود ما يُبطله في القرآن الكريم وهي الآيات المذكورة، حتّى إذا عدل المُثْبِت للجهة عن ظواهر هذه الآيات إلى التأويل بإحاطة العلم مثلًا، ألزمناه مثله في نحو قوله: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ فقلنا: المراد من الاستواء الاستيلاء بالقدرة أو العلم كما هو مذكور في الكتب الكلاميّة، وإنّما

(١) طه: ٥.

خصّ (عليه السلام) جهة (العلوّ )بإنكار اعتقادها والتحذير منه؛ لكون كلّ معتقد لله جهة يخصّصه بها، لمّا يتوهّم من كونها أشرف الجهات، ولأنّها نطق بها القرآن الكريم، فكانت الشبهة في إثباتها أقوى فلذلك خصّها بالذكر»[1].

**خامسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «قوله: (**وَمَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ: عَلَامَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ**): هاتان القضيتان في تقدير شرطيّتين متّصلتين يُراد بهما تنزيه الحقّ سبحانه عن مثل هذين الاستفهامين في حقّه، وتأديب الخلق أن لا يستفهموا عنه كذلك، وبيان المراد منهما باستثناء نقيض تاليهما، وحذف الاستثناء هاهنا - الذي هو كبرى القياس - على ما هو المعتاد في القياس المُضْمَر، وتقدير المتّصلة الأولى: إنّه لو صحّ السّؤال عنه بـ (فِيْمَ)، لكان له محلّ يتضمّنه ويصدق عليه أنّه فيه صِدْقُ العرض في المحلّ، أو الجسم في المكان، لكنّه يمتنع كونه في محل ونحوه فيمتنع السّؤال عنه بـ(فيمَ)، بيان الملازمة إنّ (في) لمّا كان مفيدًا للظرفيّة والمحلّ، فالاستفهام بـ(فِيْمَ)، يقتضي صحّة كونه في محلّ أو مكان؛ إذًا لا يصحّ الاستفهام عن المحلّ لشيء إلّا إذا صحّ كونه حالًّا فيه. وأمّا بطلان التّالي فلأنّه: لو صحّ كونه في المحلّ لكان إمّا أن يجب كونه فيه؛ فيلزم أن يكون محتاجًا إلى ذلك المحلّ، والمحتاج إلى الغير ممكن بالذات، وإن لم يجب حلوله جاز أن يُستغنى عنه، والغنيّ في وجوده عن المحلّ يستحيل أن يعرض له ما يحوجه إلى المحلّ، فإنّ الكَوْنَ في المحلّ يستلزم الافتقار إليه، وإذا استحال أن يكون في محلٍّ امتنع السؤال عنه بـ(فيم).

(١) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١٢٥-١٢٧.

وتقدير المتّصلة الثانية: إنّه لو صحّ السّؤال عنه بـ(علامَ)، لجاز خلوّ بعض الجهات والأماكن عنه، لكنّه لا يجوز خلوّ مكانٍ عنه، فامتنع الاستفهام بـ(علامَ)، بيان الملازمة: إنّ لفظة (على) لمّا كانت مفيدةً للعلوِّ والفوقيّة، فالاستفهام بـ(علامَ) عن شيء لا يصحّ إلّا إذا صحّ كونه عاليًا على شيء، وذلك يستلزم أمرين: أحدهما بالواسطة، والآخر بلا واسطة، فالذي بالواسطة هو إخلاء سائر الجهات والأماكن عنه، وهو ما ذكره (عليه السلام)، والذي بلا واسطة هو إثبات الجهة المعيَّنة - أعني جهة (فوق) - إذ اختصاصه بجهة مُعيَّنة مُستلزِم نَفْيَ كونه في سائر الجهات.

وإنّما جعل (عليه السلام) لازم هذه المتّصلة كونه قد أخلى منه؛ ليلزم من بطلان اللّازم - وهو الإخلاء منه - بطلان ملزومه أعني: اختصاصه بالجهة؛ ليلزم منه بطلان المُقَدَّم، وهو صحّة السّؤال عنه بـ(عَلامَ). وأمّا بطلان التالي فلقوله تعالى: ﴿**وهُوَ اللهُ فِي السَّماواتِ وفِي الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وجَهْرَكُمْ**﴾[1]، وقوله: ﴿**وهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ**﴾[2]، لا يقال: مُثْبِتُ الجهة لا يجعل هذه الآيات؛ بل له أن يقول بعدم التنافي بين الاختصاص وبين مفاد تلك الآيات؛ إذ المقصود من كونه في السماء وفي الأرض، كونه عالمًا بما فيهما، وكذلك المراد بالمعِيَّة، والمراد من كونه في جهة (فوق)، كونه فيها بذاته، فلا دلالة فيها على بطلان التالي.

قلنا: إنّما جعل (عليه السلام) قوله: (**فَقَدْ أَخْلَى مِنْه**) لازمًا في هذه القضيّة، لأن نفي هذا اللّازم بهذه الآيات ظاهر؛ وذلك لأنّ مُثبت الجهة إنّما اعتمد في

(١) الأنعام، من الآية: ٣.
(٢) الحديد، من الآية: ٤.

إثبات دعواها على ظواهر الآيات المفيدة له؛ من أمثال قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[1]، فكانت معارضةُ مقتضاها بظواهر هذه الآيات أنفعَ في الخطابة، وأوقعَ في قلوب العامّة من البراهين العقليّة على نفي الجهة، فلو ارتكب الخصم المُثبِت للجهة للتّأويل فيها بإحاطة العلم، لارتكبناه فيما تمسّك به من الآيات، وقلنا: إنّ المراد بـ(الاستواء) هو الاستيلاء بالقدرة حسبما سيأتي تحقيقه.

فإنْ قيل: إنّما خصّ جهة (العلوّ) بإنكار اعتقادها.

قلنا: لأنّ كلّ معتقد لله جهة يُخصّصه بها؛ لمّا توهّم أنّه أشرف الجهات، لأنّها التي نطق بها الكتاب الكريم، فكانت شبهة المجسِّمة في إثباتها أقوى، وكيف كان، فقد تحصّل ممّا ذكرنا، أنّه لا يصحّ السؤال عنه بـ(فيم)، و(علامَ)، كما لا يجوز اعتقاد كونه في شيء، أو على شيء.

ويشهد به أيضًا ما رواه في الكافي، الكليني بإسناده عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله (عليه السلام)، قَالَ: (**مَنْ زَعَمَ أَنَّ الله مِنْ شَيْءٍ أَوْ فِي شَيْءٍ أَوْ عَلَى شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ، قُلْتُ: فَسِّرْ لِي، قَالَ: أَعْنِي بِالْحَوَايَةِ مِنَ الشَّيْءِ لَه، أَوْ بِإِمْسَاكٍ لَه، أَوْ مِنْ شَيْءٍ سَبَقَه**).

وفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: (**مَنْ زَعَمَ أَنَّ الله مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ جَعَلَه مُحْدَثًا، ومَنْ زَعَمَ أَنَّه فِي شَيْءٍ فَقَدْ جَعَلَه مَحْصُورًا، ومَنْ زَعَمَ أَنَّه عَلَى شَيْءٍ فَقَدْ جَعَلَه مَحْمُولًا**)[2].

قال بعض شرّاح الكافي، الكليني في شرح هذا الحديث: يعني أنّ إطلاقَ

(١) طه: ٥.

(٢) الكافي، الكليني: ج١/ ص ١٢٨.

شيء من هذه الألفاظ - بالمعنى الذي هو متعارف أهل اللُّغة - عليه تعالى مستلزمٌ لاعتقاد التجسيم في حقِّه تعالى؛ وذلك الاعتقاد كُفر، فمَن زعم أنّ أحدَ هذه المعاني صادِقٌ في حقّه تعالى فقد كفر.

ثمّ فسر (عليه السلام) الألفاظ على ترتيب اللَّف؛ فقوله: (أعني بالحواية من الشيء)، تفسير لمعنى (في شيء)؛ لأنّ كلّ ما هو في شيء فيحويه ذلك الشّيء، وقوله: (أو بإمساك له، تفسير لمعنى (على شيء)؛ لأنّ كلّ ما هو على شيء فذلك الشيء مُمسكٍ له، وقوله: (أو من شيء سبقه)، تفسير لمعنى (من شيء)؛ لأنّ ما كان من شيء فذلك الشيء مبدؤه وسابق عليه، ولذلك قال في الرواية الأخيرة: (مَن زعم أنّ الله من شيء فقد جعله مُحدَثًا)؛ لأنّ معنى (المحُدَث) هو الموجود بسبب شيء سابق عليه بالوجود، وقال (عليه السلام): (ومن زعم أنّه في شيء فقد جعله محصورًا)، أي محويّا، فيلزمه الحواية من ذلك الشّيء، وقال (عليه السلام): ومن زعم أنّه على شيء فقد جعله محمولا، فإذن له حامل يملكه هذا.

وقد تحقّق من ذلك كلِّه، أنّ الله سبحانه لا يكون محصورًا في شيء، ولا يخلو عنه شيء، فلا يكون في أرض ولا في سماء، ولا يخلو عنه أرض ولا سماء، كما ورد في الحديث: (لو دليتم بحبل على الأرض السّفلى لهبط على الله)، ولهذا قال (عليه السلام): (ومن قال: فيم؟ فقد ضمّنه، ومن قال: علام؟ فقد أخلى منه)، تصديقًا لقوله تعالى: ﴿**وهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ**﴾[1]، وقوله: ﴿**ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ ولا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ**﴾[2] وقوله:

(١) الحديد: ٤.

(٢) المجادلة، من الآية: ٧.

﴿**ونَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْه مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾[1].

وقول النبيّ (صلَّى الله عليه وآله وسلّم):

**(إنّه فوق كلّ شيء وتحت كل شيء، قد ملأ كلَّ شيء عظمتُه، فلم يَخْلُ منه أرضٌ ولا سماء، ولا برّ ولا بحر ولا هواء)**[2].

وفي الكافي، الكليني بإسناده عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر (عليه السلام) قال:

**(مَكْتُوبٌ فِي التَّوْرَاةِ الَّتِي لَمْ تُغَيَّرْ أَنَّ مُوسَى (عليه السلام) سَأَلَ رَبَّه فَقَالَ يَا رَبِّ أَقَرِيبٌ أَنْتَ مِنِّي فَأُنَاجِيَكَ أَمْ بَعِيدٌ فَأُنَادِيَكَ؟ فَأَوْحَى الله عَزَّ وجَلَّ إِلَيْه يَا مُوسَى أَنَا جَلِيسُ مَنْ ذَكَرَنِي)**[3].

فإن قلت: سلّمنا هذا كله، ولكن ما تقول في قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[4]، فإن الظاهر من الاستواء هو الاستقرار والجلوس عليه؟

قلنا: هذه الآية هي التي تعلّقت بها المُشَبِّهة في أنّ معبودهم جالس على العرش، وبعد ما قام البراهين العقليّة والحجج النقليّة على نفي المكان عنه -حسبما عرفتَه وتعرف إن شاء الله أيضًا تفصيلًا في شرح الخطبة المائة والسابعة والسّبعين - ثبت تجرّدُه عن جميع الأحياز والأمكنة، وإذا ثبت تجرّده عنها

(١) ق، من الآية: ١٦.
(٢) لم أعثر على الحديث فيما توافر لدي من مصادر.
(٣) الكافي، الكليني: ج ٢/ ص ٤٦٩.
(٤) طه: ٥.

ثبت أنّ نسبته إلى الكلّ نسبة واحدة، فلا بُدّ من ارتكاب التأويل في الآية الشّريفة.

وقد ذكروا فيه وجوهًا وأقوالًا كثيرة؛ أقربها ما ذكره القَفّال من علماء المعتزلة: وهو أنّ المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه.

وتقريره: أنّه لمّا خاطب الله عباده في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم، فمن ذلك أنّه جعل الكعبة بيتًا يطوف الناسُ به كما يطوفون بيوت ملوكهم، وأمر النّاس بزيارته كما يزورون بيوت ملوكهم، وذكر في الحجر الأسود أنّه يمين الله في أرضه، ثمّ جعله موضع تقبيلهم كما يُقبِّلُ الناسُ أيدي ملوكهم، وكذلك ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيِّين والشهداء ووضع الموازين، فعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشًا فقال: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾، ثم قال: ﴿**وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ**﴾[1] وقال: ﴿**وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ**﴾[2]، وقال: ﴿**الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ**﴾[3].

ثم أثبت لنفسه كرسيًّا، فقال: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾[4] (إذا عرفت هذا فنقول: إنّ كلّ ما جاء من الألفاظ المُوهِمَة للتّشبيه؛ من (العرش) و(الكرسيّ) فقد ورد مثلها بل أقوى منها في الكعبة، والطواف، وتقبيل الحجر، ولما توقفنا هاهنا على أنّ المقصود تصوير عظمة الله وكبريائه - مع القطع بأنّه

(١) الزمر، من الآية: ٧٥.
(٢) الحاقة، من الآية: ١٧.
(٣) غافر، من الآية: ٧.
(٤) البقرة، من الآية: ٢٥٥.

منـزّه عـن أن يكـون في الكعبـة - فكـذا الـكلام في (العـرش)، و(الكـرسيّ)[1]، انتهى كلامه على ما حُكي عنه، وتبعه على ذلك التأويل جماعةٌ من العامّة؛ منهم: الزّمخشريّ، والرازيّ، والنيسابوريّ، والبيضاويّ، على ما حُكي عنهم.

ولكنّك خبير بأنّ الآية من المتشابهات، وما يعلم تأوليها إلّا الله والراسخون في العلم، وحَملُها على ما ذكره القفّال، تفسيرٌ بالرأي وتأويل بالباطل؛ لأنّ حمل الآيات القرآنية على مجرّد التخييل والتمثيل، من غير حقيقة دينيّة وأصل إيمانيّ يُوجِب قَرْعَ باب السفسطة والتعطيل، وسَدَّ باب الاهتداء والتحصيل، وفَتْحَ باب التأويل في المعاد الجسمانيّ من عذاب القبر، والبعث، والميزان، والحساب، والكتاب، والصراط، والجنان، والنيران.

بل الحقّ المعتمد تفويض تأويل أمثال هذه إلى أهل بيت العصمة الذين هم ينابيع العلم والحكمة؛ فقد ذكروا (عليهم السلام) فيه وجوهًا مثل ما رواه في الكافي، الكليني بإسناده عَنْ أَبِي عَبْدِ الله (عليه السلام) (أَنَّه سُئِلَ عَنْ قَوْلِ الله (عَزَّ وجَلَّ): ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[2]؟ فَقَالَ:

(**اسْتَوَى عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْه مِنْ شَيْءٍ**)[3].

وفيه أيضًا عنه (عليه السلام) بعد ما سُئل عنه، فقال:

(**اسْتَوَى مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْه مِنْ شَيْءٍ**)[4]، وفي ثالثٍ عنه (عليه السلام) أيضًا، أنّه قال بعد السؤال عنه:

(١) مفاتيح الغيب: ج٧/ ص ١٣-١٤.
(٢) طه: ٥.
(٣) الكافي، الكليني: ج١/ ص ١٢٧.
(٤) الكافي، الكليني: ج١/ ص ١٢٧.

**(اسْتَوَى فِي كُلِّ شَيْءٍ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْه مِنْ شَيْءٍ، لَمْ يَبْعُدْ مِنْه بَعِيدٌ ولَمْ يَقْرُبْ مِنْه قَرِيبٌ، اسْتَوَى فِي كُلِّ شَيْءٍ)**[1]، إلى غير ذلك من الأخبار.

وتوضيح ما ذكره (عليه السلام) على وجهٍ يتّضح به المرام، من الآية الشريفة أيضًا يستدعي بسطًا في الكلام، فنقول: إنّ الاستواء على ما ذكره المحُدِّث المجلسيّ (قده):

(إنّ الاستواء يُطلق على معانٍ؛ **الأول**: الاستقرار والتمكّن على الشيء **الثاني**: قصد الشيء والإقبال عليه **الثالث**: الاستيلاء على الشيء، قال الشّاعر[2]:

**قَدِ اسْتَوَى رَجُلٌ عَلَى العِرَاقِ ... بِغَيْرِ سَيفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقِ**

**الرابع**: الاعتدال؛ يُقال: سوّيتُ الشيءَ فاستوى؛ **الخامس**: المساواة في النّسبة.

فأمّا المعنى **الأوّل**: فقد علمتَ استحالته على الله سبحانه، وأمّا **الثاني**: فمن المفسّرين من حَمل الآية عليه؛ أي: أقبل على خلقه، وقصد إلى ذلك، وقد رووا أنّه سُئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن هذه الآية، فقال: الاستواء الإقبال على الشيء ونحو هذا قال الفرّاء والزجّاج في قوله: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ**﴾[3].

والأكثرون منهم حملوها على **الثالث**: أي استولى عليه وملَكَه ودبّره...، ويُحتمل أن يُراد به المعنى **الرابع**؛ بأن يكون كنايةً عن نفي النَّقْص عنه تعالى



(١) المصدر نفسه: ج١/ ص ١٢٨.

(٢) لم يُنسب البيت لشاعر، وقد ذكره الجوهريّ في الصحاح، الجوهري: ج ٦/ ص ٢٣٨٥، مادة (سوا)، وفيه (بِشْر) بدل (رجل)، و (من غير) بدل (بغير).

(٣) فصلت، من الآية: ١١.

من جميع الوجوه، فيكون على العرش حالًا، وأمّا المعنى **الخامس**: فهو الظاهر من الأخبار التي أسلفناها.

ثمّ اعلم: إنّ العرش قد يُطلق على الجسم العظيم المحيط بسائر الجسمانيّات، وقد يُطلق على جميع المخلوقات، وقد يُطلق على العِلم أيضًا كما نطقت به الأخبار الكثيرة)[1].

فإذا عرفت ذلك، فنقول: إنّه يصحّ أن يُفسَّر العرش بمجموع الأشياء، وضمن الاستواء معنى (الاستيلاء) ونحوه ممّا يتعدّى بـ(على)؛ أي: استوت نسبته إلى كلّ شيء حال كونه مستوليًا عليه، أو يُفسّر بالعلم، ويكون متعلّق الاستواء مُقدَّرًا، أي: تساوت نسبته من كلّ شيء حال كونه مُتمكِّنًا على عرش العلم، فيكون إشارةً إلى بيان نسبته تعالى، وأنّها بالعلم والإحاطة، أو يُفسّر بعرش العظمة والجلال والقدرة، كما فُسِّر بها في تحقيق الكلام في قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[2]، بها في بعض الأخبار؛ أي: استوى من كلّ شيء مع كونه في غاية العظمة، ومُتمكِّنًا على عرش التقدّس والجلالة، والحاصل: إنّ عُلوّ قدره ليس مانعًا من دُنوّه بالحفظ والتربية والإحاطة، وكذا العكس، وعلى التقادير، فقوله: (استوى) خبر، وقوله: (على العرش) حال[3].

هذا غاية ما وصل إليه نظري الفاتر في تحقيق المرام، وجملة ما نقدته من كلمات الأعلام في توضيح المقام، والله العالم بحقائق كلامه»[4].

(١) بحار الأنوار، المجلسي: ج ٣/ ص ٣٣٧-٣٣٨.
(٢) طه: ٥.
(٣) ينظر بحار الأنوار، المجلسّي: ج٣/ ص ٣٣٨.
(٤) منهاج البراعة: ج١/ ص٣١٩-٣٤١.

**سادسًا: التستريّ:**

قال (رحمه الله): «**(وَمَنْ قَالَ فِيمَ)**؟ كمن قال: إنّه في السماء.

**(فَقَدْ ضَمَّنَهُ)**؛ أي: جعله في ضمن شيء.

**(ومَنْ قَالَ عَلَامَ)**؟ كمن قال: إنّه على العرش.

**(فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ)**؛ أي: غير ذلك الشيء الذي قال هو عليه؛ كالكرسيّ -مثلا- وغيره، قال ابن أبي العوجاء للصادق (عليه السّلام): (أَلَيْسَ إِذَا كَانَ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَكُونُ فِي الأَرْضِ، وإِذَا كَانَ فِي الأَرْضِ كَيْفَ يَكُونُ فِي السَّمَاءِ؟! فَقَالَ أَبُو عَبْدِ الله (عليه السلام):

**إِنَّمَا وَصَفْتَ الْمَخْلُوقَ الَّذِي إِذَا انْتَقَلَ عَنْ مَكَانٍ اشْتَغَلَ بِه مَكَانٌ وخَلَا مِنْه مَكَانٌ، فَلَا يَدْرِي فِي الْمَكَانِ الَّذِي صَارَ إِلَيْه مَا يَحْدُثُ فِي الْمَكَانِ الَّذِي كَانَ فِيه، فَأَمَّا الله الْعَظِيمُ الشَّأْنِ الْمَلِكُ الدَّيَّانُ فَلَا يَخْلُو مِنْه مَكَانٌ ولَا يَشْتَغِلُ بِه مَكَانٌ، ولَا يَكُونُ إِلَى مَكَانٍ أَقْرَبَ مِنْه إِلَى مَكَانٍ)**[1].

هذا، وروى [الشيخ المفيد في] (الإرشاد) هذه الفقرات عن الزهريّ وعيسى بن زيد عن صالح ابن كيسان عنه (عليه السّلام) هكذا:

**(أوّلُ عبادة الله معرفتُه، وأصلُ معرفته توحيدُه، ونظامُ توحيده نفيُ التشبيه عنه، جلّ عن أن تحلّه الصّفاتُ؛ بشهادةِ العقولِ أنّ كلّ مَن حلّتْه الصفاتُ مصنوعٌ، وشهادة العقول أنّه جلّ جلاله ليس بمصنوع، بصنع الله يُستدلّ عليه، وبالعقول تُعتقد معرفتُه، وبالنظر تثبتْ حجّتُه، جعل الخلقَ دليلًا عليه،**

(١) الكافي، الكلينيّ: ص ١/ ص ١٢٦.

**فكشف به عن ربوبيّته، هو الواحد الفرد في أزليّته، لا شريكَ له في إلهيّته، ولا نِدَّ له في ربوبيّته، بمضادّته بين الأشياء المتضادّة عُلِم أن لا ضِدَّ له، وبمقارنته بين الأمور المقترنة عُلِم أن لا قرينَ لَهُ)**[1].

وروي [في] (العيون، والتوحيد، وأمالي المفيد، وأمالي الشيخ) عن الرضا (عليه السلام) خطبة في المعنى، وهي:

**(أوّلُ عبادة الله معرفتُه، وأصلُ معرفة الله توحيدُه، ونظامُ توحيد الله نَفْيُ الصفاتِ عنه؛ لشهادة العقول أنّ كلَّ صفةٍ وموصوفٍ مخلوق، وشهادة كلّ موصوف أنّ له خالقًا ليس بصفة ولا موصوف، وشهادة كلّ صفةٍ وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدوث، وشهادة الحدوث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدوث...)**[2]»[3].



**سابعًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «**(ومن قال: فيم؟ فقد ضمّنه)**: (في) ظرف تُستعمل في الزمان والمكان؛ تقول: كان هذا في وقت كذا أو مكان كذا؛ أي: فيه وحده لا في غيره، و(ضمّنه): حصره في مكان معين، أو زمان معين، واللّه سبحانه لا يخلو منه زمان ولا مكان، ونسبته إلى كلّ شيء واحدة بلا آلة أو حركة؛ قال الإمام (عليه السلام):

(١) الإرشاد: ج١/ ص٢٢٣.
(٢) عيون أخبار الرضا: ج١/ ١٢٣، التوحيد: ص٣٤، الأمالي، الشيخ المفيد: ص٢٥٣، الأمالي، الطوسيّ: ج ١ / ص٢٢.
(٣) بهج الصباغة: ج١/ ص ١٥٥-١٦٠.

**(لا تصحبه الأوقات، ولا ترفده الأدوات..، ولا يجري عليه السكون والحركة..، ولا يحول ولا يزول)**. هذا، إلى أنّ الموجود في شيء مفتقِر إليه لا محالة، واللَّه غنيٌّ عن العالمين.

**(ومن قال: علام فقد أخلى منه)**: من قال: إن اللَّه جالِسٌ على الكرسيّ أو العرش، فمعنى قوله هذا أنّ سائر الأمكنة خالية منه تعالى ومن قدرته، ولذا وجب تأويل (الكرسيّ) و(العرش) في بعض الآيات بالسيطرة والاستيلاء. وقال قائل للإمام الصادق (عليه السلام): على أيِّ شيء كان اعتماد اللَّه؟ فأجاب: بأنّ اعتماده على قدرته؛ أي: لا اعتماد له على شيء إطلاقًا، حيث لا يعتمد على سواه إلّا الضعيف القاصر»[1].



**ثامنًا: مكارم الشيرازيّ:**

قال: «لقد تعرّض الإمام (عليه السلام) في هذا القسم من الخطبة إلى عدّة نقاط حسّاسة ودقيقة بشأن مباحث التوحيد بكلمات قليلةٍ ومعانٍ عميقة يُمكن إيجازها في خمس:

١ ـ كون الذات الإلهيّة المطلقة منزهّةً عن المكان، فقد قال (عليه السلام): **(وَمَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ)**، فالكلمة (في) إنّما تُستعمل بشأن المكان الذي يحوي الشيء ويحيط به، من قبيل قولنا: فلان في الدار، والورد في البستان، وما إلى ذلك، ونتيجة ما تقدّم هو محدوديّة ذاته سبحانه، بينما أشرنا سابقًا إلى أنّ كافّة أدلّة التوحيد تفيد كون الذات المقدّسة مطلقةً من جميع الجهات.

(١) في ظلال نهج البلاغة: ج١/ ص٢٥.

وهكذا من سأل (علام) بشأن الله؟ (على العرش، على الكرسيّ، على السموات) فقد حدّه؛ لأنّه أخلى منه سائر المواضع (**وَمَنْ قَالَ: عَلَامَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ**)، فمثل هذه الأسئلة تستلزم كون الذات القدسية محدودةً، وهذا ما لا ينسجم وكونه واجب الوجود. وبناءً على هذا فكلّ من تصوَّرَه على العرش أو على السموات أو أي مكان آخر، فقد جرّد نفسه من التوحيد الخالص، وفي الواقع فإنّه يعبد مخلوقًا من نَسْجِ خياله الفكريّ ويُسميه: (الله). فقد ذهب بعض الجهّال إلى أنّ الشريفة ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى**﴾[1]، دليل على جسميّة الله وأنّه على العرش، بينما تفيد كلمة (استوى) معنى: السيطرة على الشيء، ولا تقتصر على معنى: التربّع على الشيء أو الاستقرار عليه، بل هناك تعبير كنائيّ معروف ومتداول بشأن تزعّم الأُمور والأخذ بزمامها في مقابل اعتزال السلطة وانفلات القدرة؛ فيُقال: **اسْتَوى عَلَى العَرْشِ** في مقابل (ثلّ عرشه)، ولا يُراد كسر عرش السلطة أو التربّع عليه. وعليه فالذي تفيده الآية الكريمة ﴿**اسْتَوى عَلَى العَرْشِ**﴾[2] هو استقرار حكومته وسلطته سبحانه على العرش. على كلّ حال يبدو من السذاجة والسخرية الاستدلال بهذه الآية على جسميّته سبحانه»[3].

**تاسعًا: السيّد نبيل الحسنيّ.**

يرتكز قوله (عليه السلام) : «**وَمَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ: عَلَامَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ**» - فضلًا عما أفاده الشرّاح - على تنزيه الله تعالى عن

(١) طه: ٥.
(٢) الأعراف، من الآية: ٥٤.
(٣) نفحات الولاية: ج١/ ص ٥٧-٥٨.

التشبيه بخلقه، ومنه التنزيه عن التضمين والإخلاء، ولعلّ صفة (الملك) هي من أقرب الصفات؛ لولج شبهة التضمين والإخلاء، وذلك أنّه لمّا كان من صفات الله تعالى بأنّه الملك، ولمّا كان من حكمته أنّه جعل في الأرض ملوكًا وسلاطين، وأجرى فيهم مقتضيات قيام الملك والمملكة من العرش والكرسيّ والهيبة في نفوس الرعيّة، وغيرها ممّا يجري مجراه في الملك، فانصرف كثيرٌ من الناس إلى النظر في حدود سلطة الملك والمملكة المكانيّة؛ وهو ما يراد بـ(التضمين)، فالملك الفلانيّ هو ضمنًا في نطاق مملكته، ومكانًا في عرشه، وأن امتداد سلطانه إلى مسافة مُحدّدة في الشرق والغرب والشمال والجنوب؛ ومن ثمّ ينطبق عليه السؤال بـ (عَلَامَ)، وهو خارج هذه الحدود وقد خلى من مُلكه وسلطانه.

لكنّ الله تعالى - جلّت أسماؤه وصفاته - هو الملك الذي لا يحدّه موضِعٌ فيُقال له: فيمَ، ولا يخلو منه مكان فيقال له: عَلَامَ.

والحكمة من هذا البيان - فضلًا عن الصفات والتوحيد - كي لا ينصرف ذهن الإنسان إلى التسليم والتعلّق بما لدى الملوك والسلاطين من الأسباب، وانشغال قلوبهم وعقولهم بهذه الأسباب، والسعي وراءها فيأخذهم هذا الاعتقاد إلى الضلال والهلاك.

ولأنّه عزّ وجلّ حكيم عزيز رحمن رحيم بخلقه فقد ذَكر لهم في مُحكم كتابه، وعلى لسان أنبيائه ورسله وأوصيائهم (سلام الله عليهم أجمعين) ما يرشدهم إلى أنّ واهب العطايا، ومُخصِّص الأرزاق، ودافع الضرّ هو ربّهم الذي خلقهم، وليس ملكوهم وسلاطينهم ووِلاتهم وحُكّامهم وأمراؤهم

وأربابهم، فجميعهم مقيَّدون بحدود سلطانهم، وتنتهي أسبابهم ووجودهم عند نقاط أقطار ممَالكهم، وكلّهم مفتقِر إلى الله تعالى كرعِيَّتهم؛ وهو ما ينبغي الانتباه له والأخذ به، فالله هو الملك وله عرش وكرسيّ، ولكن كلّ ذلك وغيره من الصفات مُقيّد بـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1].

فليس شيء يُماثله في الملك، أو الحكم، أو الكرسيّ، أو السمع، أو البصر، أو القدرة، وغيرها من الصفات، وقد نبّه أميرُ المؤمنين الإمام عليّ (عليه الصلاة والسلام) في كثير من خطبه وأقواله إلى هذه الحقيقة؛ أي: إنّه عزّ وجلّ موصوف بـ(الملك) لكن ليس كما يتوهّمه ذهنُ الإنسان في التضمين والإخلاء، فمنها:



ما أخرجه الشيخُ الكلينيّ (رحمه الله)، عن محمّدِ بنِ أبي عبد الله رفعه، عن أبي عبد الله [عليه السلام] قال:

**«بَيْنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ [عليه السلام] يَخْطُبُ عَلَى مِنْبَرِ الْكُوفَةِ إِذْ قَامَ إِلَيْه رَجُلٌ يُقَالُ لَه: ذِعْلِبٌ، ذُو لِسَانٍ بَلِيغٍ فِي الْخُطَبِ، شُجَاعُ الْقَلْبِ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ:**

**«وَيْلَكَ يَا ذِعْلِبُ!! مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَه؟! فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ كَيْفَ رَأَيْتَه؟ قَالَ:**

**وَيْلَكَ يَا ذِعْلِبُ!! لَمْ تَرَه الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الأَبْصَارِ ولَكِنْ رَأَتْه الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الإِيمَانِ، وَيْلَكَ يَا ذِعْلِبُ!! إِنَّ رَبِّي لَطِيفُ اللَّطَافَةِ لَا يُوصَفُ بِاللُّطْفِ، عَظِيمُ الْعَظَمَةِ لَا يُوصَفُ بِالْعِظَمِ، كَبِيرُ الْكِبْرِيَاءِ لَا يُوصَفُ بِالْكِبَرِ، جَلِيلُ الْجَلَالَةِ لَا يُوصَفُ بِالغِلَظِ، قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُقَالُ شَيْءٌ قَبْلَه، وبَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُقَالُ لَه بَعْدٌ،**

(١) الشورى، من الآية: ١١.

**شَاءَ الأَشْيَاءَ لَا بِهِمَّةٍ، دَرَّاكٌ لَا بِخَدِيعَةٍ فِي الأَشْيَاءِ كُلِّهَا، غَيْرُ مُتَمَازِجٍ بِهَا، ولَا بَائِنٌ مِنْهَا، ظَاهِرٌ لَا بِتَأْوِيلِ الْمُبَاشَرَةِ، مُتَجَلٍّ لَا بِاسْتِهْلَالِ رُؤْيَةٍ، نَاءٍ لَا بِمَسَافَةٍ، قَرِيبٌ لَا بِمُدَانَاةٍ، لَطِيفٌ لَا بِتَجَسُّمٍ، مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ، فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَارٍ، مُقَدِّرٌ لَا بِحَرَكَةٍ، مُرِيدٌ لَا بِهَامَةٍ، سَمِيعٌ لَا بِآلَةٍ، بَصِيرٌ لَا بِأَدَاةٍ، لَا تَحْوِيه الأَمَاكِنُ، ولَا تَضْمَنُه الأَوْقَاتُ، ولَا تَحُدُّه الصِّفَاتُ، ولَا تَأْخُذُه السِّنَاتُ، سَبَقَ الأَوْقَاتَ كَوْنُه، والْعَدَمَ وُجُودُه، والِابْتِدَاءَ أَزَلُه، بِتَشْعِيرِه الْمَشَاعِرَ عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَه، وبِتَجْهِيرِه الْجَوَاهِرَ عُرِفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَه، وبِمُضَادَّتِه بَيْنَ الأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ لَه، وبِمُقَارَنَتِه بَيْنَ الأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَه، ضَادَّ النُّورَ بِالظُّلْمَةِ، والْيُبْسَ بِالْبَلَلِ، والْخُشِنَ بِاللَّيِّنِ، والصَّرْدَ بِالْحُرُورِ، مُؤَلِّفٌ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا، ومُفَرِّقٌ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا، دَالَّةً بِتَفْرِيقِهَا عَلَى مُفَرِّقِهَا، وبِتَأْلِيفِهَا عَلَى مُؤَلِّفِهَا، وذَلِكَ قَوْلُه تَعَالَى:**

**﴿ومِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1]، فَفَرَّقَ بَيْنَ قَبْلٍ وبَعْدٍ لِيُعْلَمَ أَنْ لَا قَبْلَ لَه ولَا بَعْدَ لَه، شَاهِدَةً بِغَرَائِزِهَا أَنْ لَا غَرِيزَةَ لِمُغْرِزِهَا، مُخْبِرَةً بِتَوْقِيتِهَا أَنْ لَا وَقْتَ لِمُوَقِّتِهَا، حَجَبَ بَعْضَهَا عَنْ بَعْضٍ لِيُعْلَمَ أَنْ لَا حِجَابَ بَيْنَه وبَيْنَ خَلْقِه، كَانَ رَبًّا إِذْ لَا مَرْبُوبَ، وإِلَهًا إِذْ لَا مَأْلُوه، وعَالِمًا إِذْ لَا مَعْلُومَ، وسَمِيعًا إِذْ لَا مَسْمُوعَ»[2].**

فتبارك وتعالى عُلوًّا كبيرًا عمّا يصفه الواصفون. والحمدُ لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).

(١) الذاريات، الآية: ٤٩.

(٢) الكافي، الكلينيّ: ج١ ص١٣٨-١٣٩.

## المطلب الثالث عشر: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «كائِنٌ لاَ عَنْ حَدَث، مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَم».

اشتمل اللفظ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة؛ كاللغة، والإعراب والشرح، وهي على النحو الآتي:

### المسألة الأولى: المعنى اللغويّ.

**أولًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «الكائن: اسم الفاعل من كان، وهو يُستعمل في اللغة على ثلاثة أوجه:

**أحدها**: أن تكون بصيغتها دالَّة على الحدث والزمان ويسمّى في عرف النحاة (كان التامّة)؛ كقوله:

**إذَا كَانَ الشِّتَاءُ فَأَدْفِئُونِي ... [فإنَّ الشَّيْخَ يُهْرِمُه الشِّتاءُ]**[1]

أي: إذا حدث ووُجد.

**الثاني**: أن تدلّ على الزمان وحده، ويحتاج في الدلالة على الحدث إلى خبر يتمّ به، وهي الناقصة، واستعمالها هو الأكثر كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ إِبْراهِيمَ كانَ أُمَّةً قانِتًا لله**﴾[2].

الثالث: أن تكون زائدة خالية من الدلالة على حدث أو زمان؛ كقوله:

**[سَراةُ بَني أَبي بَكْرٍ تَسامَى] ... على كانَ المُسَوَّمةِ العِرابِ**

(١) ينظر شرح شذور الذهب لابن هشام: ص٤٥٨.
(٢) النحل، من الآية: ١٢٠.

أي على المسوّمة»[1].

**ثانيًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «(كائن) اسم فاعل من كان، قال الفيوميّ: (كان زيد قائمًا أي: وقع منه قيام وانقطع، وتُستعمل تامّة فتكتفي بمرفوع، نحو: كان الأمر، أي: حدث ووقع، قال تعالى: ﴿**وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ**﴾[2]؛ أي: وإن حصل، وقد تأتي بمعنى: صار، وزائدة، كقوله تعالى: ﴿**مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا**﴾[3]، ﴿**وكانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾[4] أي من هو في المهد، والله عليم حكيم)[5] انتهى.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ كلمة (كائن) مأخوذة من كان التامّة؛ أي موجود لا عن حدث، (والحدث) من حدث الشيء حدوثًا كـ(قعد) تجدّد وجوده، فهو حادث وحديث، ومنه يُقال: حدث به عيبٌ، إذا تجدّد وكان معدومًا قبل ذلك»[6].

**ثالثًا: النقويّ:**

قال (رحمه الله): « (**كائن**): اسم الفاعل من كان، و(**الحدث**): هو الوقوع؛ يُقال: حدث هذا، إذا وقع مقارنة، مصدر باب المفاعلة، وفعلها (**قارن**)، و (**مزايلة**) أيضًا كذلك من الزوال والارتفاع، (**الحركات**): جمع الحركة، وباقي

(١) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١٢٧، وينظر تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد: ٢٥٢ لابن هشام الأنصاريّ، والبيت بدون نسبة.
(٢) البقرة، من الآية: ٢٨٠.
(٣) مريم، من الآية: ٢٩.
(٤) النساء، من الآية: ١٧.
(٥) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: ج٢/ ص٥٤٥.
(٦) منهاج البراعة: ج١/ ص٣٤٢.

اللغات واضح»[1].

**المسألة الثانية: الإعراب.**

**أولًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «كلمة (لا) في جميع الفقرات للنّفي، ففي الخمس الأولى بمعنى: (ليس)...، وكلمة (عن) في الفقرتين بمعنى: (مِن)، على حدّ قوله سبحانه: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئاتِ**﴾[2]، ويجوز كونها في الفقرة الثانية بمعنى: بعد؛ كما في قوله تعالى: ﴿**عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نادِمِينَ**﴾[3]»[4].

**ثانيًا: زهير غازي:**

قال: «(**كائِنٌ لاَ عَنْ حَدَث، مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَم**»: جملة اسميّة مؤلّفة من مبتدأ مفهوم من سياق الكلام، أي: هو كائن، و(كائن) خبره، حرف نفي، و(عن حدث): شبه جملة من أداة إضافة (عن) ومضاف إليه، والعبارات نعت لـ (كائن).

(**مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَم**): جملة كسابقتها، (موجود): خبر لمبتدأ مفهوم من سياق الكلام تقديره (هو)، (لا عن عدم): (لا) حرف نفي، و(عن عدم) شبه جملة، والعبارة نعت لـ (موجود)»[5].

(١) مفتاح السعادة: ج١ / ص١٣٦.
(٢) الشورى: ٢٥.
(٣) المؤمنون، من الآية: ٤٠.
(٤) منهاج البراعة: ج١/ ص٣٤٣.
(٥) إعراب نهج البلاغة: ج١/ ص٦٩.

**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح.**

**أولًا: البيهقيّ:**

قال: قوله «(عليه السلام): (**كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ**)، لأنّ وصفنا للشيء بأنّه كائن يُستعمل على وجهين: بالحدوث عن العدم، وتارة بمعنى: أنّه موجود على صفة.

وقال قوم: مطلب (**هل**) البسيط؛ أي: هل كان الشيء موجودًا، ومطلب (**هل**) المركَّب؛ أي: هل [ كان ] الشيء موجودًا على صفة كذا، مطلبان في هذا الباب، وإذا أُريد بالكون الحدوث عن العدم، أفرد عن القران، فيُقال: كان كذا، وأطلقِ إطلاقًا من غير تقييد، وإذا أُريد التحيّز في الموصوف، ذُكر الاسم دون الفعل، فيُقال: كائن، فيُراد به: متحيّز شاغل للجهة.

ولا يستعمل لفظة (الكائن) في حقّ اللَّه، تعالى إلَّا بمعنى: الوجود، فقوله: (**كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ**)، أي: موجود لم يزل.

وقال قوم: وجود الباري تعالى وجود لا يسبقه عدم لأنّ كلّ وجود سبقه عدم، حَدَثَ بعد ما لم يكُن، وكلّ ما حَدَثَ بعد ما لم يكن، فله سبب في الحدوث، وكلّ ما له سبب في الوجود فهو ممكن الوجود، وقد فرضنا القديمُ تعالى واجبَ الوجود تبارك وتعالى، وكلّ ما هو ممكن الوجود فلا بُدّ من أن ينتهي إلى واجب الوجود، وذلك ما أردنا أن نُبيّن.

وقوله: (**مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ**)، هو تأكيد للمعنى الأوّل.

وقال قوم: قوله: (**كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ**)، يعني: موجود لا كوجود الإنسان من النطفة المُحْدَثة، والسيف من الحديد المُحْدَث، والنبات من البذر المُحْدَث، والمتولّدات عن الأسباب المحدَثة، (**مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ**)؛أي: لم يسبقه عَدَمُ

أصلًا ورأسًا كالعالَم المحدَث، فإنّ اللّه أحدثه لا عن مادّة وأصل ومثال»[1].

**ثانيًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «ثمّ قال: (**كائِنٌ لاَ عَنْ حَدَث**): إنّه (عليه السلام) حمد اللهَ في أول الخطبة ثمّ أثبت له ما هو له أهلٌ، ونفى عنه ما هو مُنزَّه عنه، وبيَّن حُكم العارف به والجاهل له، ثمّ قال: هذا المعبود هو الكائن لم يزل والباقي لا يزال؛ لأنّه قديم لا أول لوجوده ولا آخِر، لا يُقال: إنّه تعالى كان معدومًا ثمّ حدث فصار موجودًا، ولا يُقال: إنّه تعالى مع كونه الآن موجودًا فإنّه يصير معدومًا»[2].

**ثالثًا: الكيذريّ.**

قال (رحمه الله): « (**كائن لا عن حدث**): أي موجود لم يزل، وقد يُستعمل (كائن) بمعنى موجود، كما يُستعمل بمعنى: شاغل للجهة؛ والثاني لا يليق بغير الجسم والجوهر، موجود لا عن عدم تأكيد لما سبقه؛ أي لم يسبق وجودَه عَدَمٌ؛ إذ لو كان كذلك لاحتاج إلى سببٍ في الوجود، ولكان ممكن الوجود، وقد تحقّق كونه تعالى واجب الوجود، وقيل: كائن لا عن حدث؛ أي موجود لا كوجود الإنسان من النطفة المحدَثة، والسيف من الحديد المحدَث، والمتولِّدات عن الأسباب المحدثة.

(**موجود لا عن عدم**): أي لا يسبقه عَدَمٌ أصلًا كالعالَم المحدَث، كان الله تعالى أحدَثَهُ لا عن مادّة، وأصلٍ ومثال»[3].

(١) معارج نهج البلاغة، البيهقي: ج١ / ص٥١ - ٥٢.
(٢) منهاج البراعة، قطب الدين الراوندي: ج١/ ص٥٠.
(٣) حدائق الحقائق: ج١ ص١٢٥- ١٢٦.

**رابعًا: المعتزليّ:**

قال: «قوله (عليه السلام): (**كَائِنٌ**)، وإن كان في الاصطلاح العرفيّ مقولًا على ما يُنزَّه البارئ عنه، فمراده به المفهوم اللغويّ، وهو اسم فاعل من (كان) بمعنى: وجد؛ كأنه قال: موجود غير مُحدَث.

فإن قيل: فقد قال بعده: (**مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَم**) فلا يبقى بين الكلمتين فرق. قيل: بينهما فرق، ومراده بـ(الموجود لا عن عدم) هاهنا وجوب وجوده ونفي إمكانه؛ لأنّ من أُثبت قديمًا مُمكنًا، فإنّه وإن نفى حدوثَه الزمانيّ فلم ينفِ حدوثه الذاتيّ، وأمير المؤمنين (عليه السلام) نفى عن البارئ تعالى في الكلمة الأولى الحدوثَ الزمانيّ، ونفى عنه في الكلمة الثانية الذاتيّ، وقولنا في الممكن: إنّه موجود من عدم، صحيح عند التأمّل، لا بمعنى أنّ عدمه سابق له زمانًا، بل سابق لوجوده ذاتًا؛ لأنّ الممكن يستحقّ من ذاته أنّه لا يستحقّ الوجود من ذاته»[1].

قال ابن ابي الحديد: «فأمّا القطب الراونديّ فإنّه قال: معنى قوله (عليه السلام): (**كائِنٌ لاَ عَنْ حَدَث، مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَم**): إنّه لم يزل موجودًا، ولا يزال موجودًا، فهو باقٍ أبدًا كما كان موجودًا أولا. وهذا ليس بجيد؛ لأنّ اللفظ لا يدلّ على ذلك، ولا فيه تعرض بالبقاء فيما لا يزال.

وقال أيضًا: قوله (عليه السلام): (**لا يستوحش**)، كلام مستأنف. ولقائلٍ أن يقول: كيف يكون كلامًا مستأنَفًا، والهاء في (فقده) ترجع إلى (السكن) المذكور أوّلًا!»[2].

(١) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ٧٨-٧٩.
(٢) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ٨٢.

**خامسًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «قوله: (**كائِنٌ لاَ عَنْ حَدَث، مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَم**)...: فاعلم أنّ مفهوم كائن أنّه شيء ما له كون، ولمّا كان ذلك الشيء هو ذات الله تعالى وكانت ذاته مقدّسة عن الزمان، استحال أن يُقصد وصفه بـ(الكون) الدالّ على الزمان، ولمّا احترز بقوله: (**لَا عَنْ حَدَثٍ**) استحال أن يدلّ (كونه) على الحدث؛ وهو المسبوقيّة بالعدم أيضًا، وإذا بطل أن يكون (كونه) مستلزمًا للزمان ومسبوقيّة العدم لم يكن له دلالة إلَّا على الوجود المجرّد عن هذين القَيدين، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿**وَكانَ الله غَفُورًا رَحِيمًا**﴾[1] وأمثاله، وقول الرسول (صلّى الله عليه وآله): (كان الله ولا شيء)، وأمّا قوله: (**مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ**) فالمراد أيضًا أنّ وجوده ليس بحادث، وبيانه: أنّ الموجود من حيث هو موجود إمّا أن يكون وجوده مسبوقًا بالعدم وحاصلًا عنه وهو المُحْدَث، أو لا يكون وهو القديم، فأمّا كليّة هذا الحكم فلأنّه لو كان مُحدَثًا لكان ممكنًا، ولو كان ممكنًا لما كان واجبَ الوجود؛ فينتج أنّه لو كان محدَثًا لما كان واجبَ الوجود لكنّه واجب الوجود؛ فينتج أنّه ليس بمُحْدَث، أمّا المقدّمتان فجليّتان، وأمّا بطلان تالي النتيجة فمقتضى البراهين الإلهيّة، واعلم أنّ هذه القضيّة مؤكّدة لمقتضى القضيّة الأولى وليس مقتضاها عين ما أفادته الأولى؛ إذ كان في الكلمة الأولى مقصود آخر؛ وهو تعليم الخلق كيفيّة إطلاق لفظة (الكون) على الله تعالى، وإشعارهم أنّ المراد منها ليس ما يتبادر إليه الذهن من مفهومها حال إطلاقها وهو الحدوث، ويُحتمل أن يكون مراده في الأولى نفي الحدوث الذاتيّ أو

(١) النساء، من الآية: ٩٦.

ما أعمّ منه ومن الزمان، وفي الثانية نفي الحدوث الزمانيّ، والله أعلم»[1].

**سادسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «قد عرفتَ معاني كلمة (كان)، والأنسب بل المتعيَّن في المقام هو أن يجعل المبدأ في قوله: (**كَائِنٌ**) هو التامّة، ولكن لمّا كان المفهوم منه - حسبما عرفت - الوجود المقارِن للزمان الذي قد انقضى، وكان ذاته سبحانه منزَّهةً عن الزمان، استحال أن يُقصد وصفه بـ(الكون) الدالّ على الزمان المستلزم للتجدّد والحدَثَان، وإذا استحال ذلك لم يكن له دلالة إلَّا على الوجود المجرّد عن القيدين، فلذلك قيّده عليه السلام بقوله: (**لاَ عَنْ حَدَث**)؛ تنبيهًا على أنّ وجوده سبحانه ليس وجودًا حدوثيًّا، وأنّه سبحانه كائن بلا كينونيّة، وقوله: (**مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَم**) إشارة إلى أنّ وجوده سبحانه ليس على حدّ وجودات سائر الأشياء ناشئًا من العدم ومسبوقًا به، والفرق بين الفقرتين - بعد اتّحادهما في الدلالة على نفي الوجود التجدّدي - هو أنّ الأولى نافيةٌ للحدوث الزمانيّ، والثانية نافيةٌ للحدوث الذاتيّ، وهي أبلغ في الدلالة على وجوب الوجود من الأولى كما لا يخفى، ومساقهما مساق قوله (عليه السلام) في الخطبة المائة والخامسة والثمانين: (**سبق الأوقاتِ كونُه والعدمَ وجودُه**)، فَليُلاحظ ثمّة»[2].

**سابعًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «(**كائِنٌ لا عَنْ حَدَثٍ**): تقول: حَدَث هذا؛ أي: لم يكن موجودًا فوُجِد.

(١) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١٢٧-١٢٨.
(٢) منهاج البراعة، : ١/ ٣٤٤.

ولا بُدّ لكلِّ حادثٍ من سببٍ في حدوثه بعد أن كان مسبوقًا بالعدم، وفي بقائه واستمراره أيضًا؛ لأنّ طبيعة الممكن - بما هي - لا تقتضي حدوثًا ولا بقاء إلّا بسببٍ خارج عنها. واللّه سبحانه أزليّ لا أوّل له، وهو سبحانه مُسبِّب الأسباب، ولا سببَ له؛ لاستحالة التسلسل في العِلل، وضرورة الانتهاء إلى علّة أولى.

**(موجود لا عن عدم)**: لأنّ أزله سَبقَ العدم، ومنه يبتدئ كلّ شيء، وإليه تنتهي جميع الأشياء.. إنّه يبدأ الخلقَ ثمّ يُعيده.. ﴿**فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾[1]»[2].

**ثامنًا: التستريّ:**

«**(كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ)** لأنّه مُكوِّن المحدَثات.

**(مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ)** لأنّه مُوجِد المعدومات»[3].

**تاسعًا: النقويّ:**

قال (رحمه الله): «قوله (عليه السلام): **(كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ)**.

اعلم أنّها صفات الباري تعالى، فقولهُ (عليه السلام): **(كائن...)** إلخ، إشارة إلى أنّه تعالى موجود لا كموجوديّة الأشياء، وتقرير هذا الأصل يحتاج إلى ذكر ما هو كالمقدّمة له، فنقول:

**(الكائن)**: كما مرّ اسم الفاعل من (كان)، وهو على ما ذكره أرباب الأدب يُستعمل على ثلاثة أوجه:

(١) مريم: ٣٧.
(٢) في ظلال نهج البلاغة: ج١ / ص٢٥.
(٣) بهج الصباغة، محمّد تقيّ التستريّ: ج١/ ص ١٦٠.

**الأوّل**: أن تكون بصيغتها دالَّة على الحدث والزمان ويُسمّى في عرفهم كان التّامة كقول الشاعر:

**إذا كان الشّتاء فأدفئوني**. أي إذا حدث ووجد.

**الثاني**: أن تدلّ على الزمان وحده ويحتاج في دلالته على الحدث إلى خبر يتمّ به، وهي المسمّاة في عرفهم بـ(الناقصة)، واستعمالها أكثر في محاوراتهم ومؤلَّفاتهم كما لا يخفى، كقوله تعالى:

**﴿إِنَّ إِبْراهِيمَ كانَ أُمَّةً قانِتًا لله﴾**[1].

ونحو: كان زيد قائمًا.

**الثالث**: أن تكون زائدة خالية عن الحدث والزمان كقول الشاعر: (على كان المسّوقة العراب)، أي: على المسّوقة العراب؛ إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ قوله (عليه السلام):

(**كائن**) فمفهومه شيء ما له الكون، والشيء هو اللَّه تعالى، وإثبات (الكون) الدَالّ على الزمان عليه مُحال؛ لأنّ ذاته مقدّسة عن الزمان فاستحال وصفه به.

أمّا إثبات الشيء له فلا يحتاج إلى دليل؛ لأنّه داخل في مفهوم الشيئيّة العامّة كما هو مُبرهن عقلًا ونقلًا، كيف وإن لم يصدق عليه الشيء لصدق نقيضه وهو اللّا شيء لاستحالة ارتفاع النقيضين، واللاّ شيء مُساوق للمعدوم والمفروض وجوده، وأمّا إثبات (الكون) بمعنى الزمان فيستحيل عليه؛ لأنّ الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك وهو تدريجيّ غير قارّ، وقبل وجود

(١) النحل، من الآية: ١٢٠.

الفلك لا يُعقل زمان، واللّه تعالى موجد الفلك، فكيف يدخل في الزمانيّات المتأخِّرة عن حركة الفلك المتأخّرة عن ذاته؟ وهذا ظاهر.

مضافًا إلى أنّ الزمان لا ينفكّ عن الحدوث؛ فإنّ كلّ جزءٍ من أجزائه مسبوق بالعدم وملحوق به، فكلّ ما يقع فيه أيضًا ليس بخارج عن الحدوث؛ فيلزم كونه حادثًا وهو محال. وأمّا الكائن بمعنى: الحدث فأيضًا لا يمكن؛ وذلك لوجهين:

الأوّل: نصّه (عليه السلام) بقوله: (**لا عن حدث**)، والثاني: لأنّ إثبات (الكون) بمعنى: الحدث، له مساوق لإمكانيّته، فإنّ الكون بهذا المعنى مسبوق بالعدم وهو منافٍ للوجوب، فإذ استحال إطلاق (الكون) عليه تعالى بالمعنى الزَمانيّ والحدَثَيّ فلا بُدّ من أن يكون المراد به هو الوجود المجرّد عن هذين القيدين، كما قال تعالى: ﴿**وكانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا**﴾[1]، وقول النبيّ(صلّى الله عليه وآله): (**كان اللّهُ ولم يكن مَعهُ شَيءٌ**)[2]، وقوله (صلّى الله عليه وآله):

«**كان اللّه ولا شيء**»[3]، وأمثال ذلك من الآيات الواردة والروايات المأثورة.

وأمّا الحدوث فيُطلق في اصطلاح الفلاسفة على معنيين:

أمّا **الأوّل**: الحدوث الذّاتي؛ وهو الذي لا يسبقه العدم، بل مسبوق بعلّيّة فقط؛ كالعقول، حيث إنّهم التزموا بعدم مسبوقيّة العقول للعدم؛ لأنّه

(١) النساء، من الآية: ١٠٠.

(٢) رواه البخاريّ عن عمران بن حصين، بلفظ: «كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كلّ شيء، وخلق السماوات والأرض»، ينظر صحيح البخاريّ: ج٤ ص٧٣.

(٣) عمدة القاري، العيني: ج١٥ / ١٠٩.

يوُجب انقطاع الفيض وتعطيله بدون جهة، والحال أنّه ثبت عقلًا ونقلًا عدم انقطاع فيضه؛ فإنّ اللّه تبارك وتعالى دائمُ الفيض والفضل على البريّة، وفيه مقال يأتي في محلّه، وعن الحدوث بهذا المعنى عبّروا بـ(الحدوث الذاتيّ)، ولذا ذهب أكثر الفلاسفة إلى أنّ العالم قديمٌ لا بالذات بل بالزمان، فالعالَم عندهم حادث ذاتًا قديمٌ زمانًا.

**الثاني**: الحدوث الزمانيّ؛ وهو الذي يسبقه العدمُ؛ كجملة الحوادث الواقعة في كلّ وقتٍ وزمان، والحدوث بهذا المعنى مسبوقٌ بالعدم لا محالة ولكنّه لا شكّ لهم في أنّ الحدوث بكلا المعنيين معلول مُمكِن يحتاج إلى العِلَّة، إذا عرفت الحدوث ومعناه وبيان الاصطلاحين فيه فقوله: (**كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ**) إشارة بأنّه تعالى ثابت وموجود؛ لا بمعنى ذات ثبت له الوجود بل بمعناه التجرّديّ من دون أن يكون هذا الوجود وجودًا حادثًا، بكلا المعنيين فيه فإنّه تبارك وتعالى لم يسبقه العدمُ حتّى يكون وجوده حادثًا زمانيًّا، ولا مسبوق بالعلَّة حتى يكون حادثًا ذاتيًّا، وحيث انتفى الحدوث عنه تعالى فثبت أنّه قديم؛ لعدم الواسطة بين القديم والحادث»[1].

**عاشرًا: مكارم الشيرازيّ:**

قال: «يشرح الإمام (عليه السلام) في هذه العبارة (**كائِنٌ لاَ عَنْ حَدَث**) أزليَّته سبحانه، وكون ذاته غنيّة عن الحدود من ناحية الزمان، ثمّ يقول (عليه السلام): (**مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَم**) وهذا هو الفارق بينه وبين جميع المخلوقات المسبوقة بالعدم والحدوث، بينما لم تُسبق الذات الإلهيّة بمثل ذلك

(١) مفتاح السعادة، النقويّ: ج١ / ص١٣٥ - ١٣٩.

العدم والحدوث، بل لا يمكن وصفه بصفتَي (الكائن) و(الموجود) دون تنقية مفهومها من صفات المخلوقات المسبوقة بالعدم[1]»[2].

**حادي عشر: السيّد نبيل الحسنيّ.**

يرشد قوله (عليه الصلاة والسلام): «**كَائِنٌ لاَ عَنْ حَدَث**» - فضلًا عما أفاده الشراح - إلى أن القوانين قد جرت في المادّة باحتياجها في الكينونة والظهور إلى الحدث المكوِّن لها، وأنّ هذا التكوين مقرون بالزمن، ولذا حينما يخاطب الله العقول في قانون التكوين نراه يُجيِّرها في ذات الأمر وتحقّقه؛ بمعنى: أنّ الوضع الطبيعيّ للمادّة أن يجري الحدث والزمن في تكوين الأشياء، فالخليّة بحاجة إلى الحدث المكوِّن لها، وهي بحاجة أيضًا إلى الزمن الذي يجري عَبْرهُ النموّ، وكذا تكوين الصخور وغيرها ممّا تراه العين البشريّة، لكنّنا حينما ننظر في أمر الله حينما يريد أنْ يُكوِّن شيئًا أو مطلقَ أمره فهو سبحانه لا يحتاج



(١) قال الشيخ مكارم الشيرازيّ: «لقد ذهب بعض شرّاح النهج إلى أنّ العبارتين المذكورتين إنّما تُبيِّنان موضوعًا واحدًا، بينما عدَّ بعضهم الآخر - مثل ابن أبي الحديد المعتزليّ - أنّ قوله (عليه السلام): «كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ» إشارة إلى الحدوث الزمانيّ في العبارة الأولى، ولم ينفِ حدوثه الذاتيّ إلّا في كلمته الثانية بغض النظر عن الزمان لأنّه واجب الوجود، (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي: ج١/ ص ٧٩). في حين ذهب آخرون إلى عكس ذلك؛ ففسّروا العبارة الأولى بنفي الحدوث الذاتيّ أو الذاتيّ والزمانيّ، والعبارة الثانية بنفي الحدوث الزمانيّ. (شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحرانيّ: ج١/ ص ١٢٧).

ولكن لم يقم دليل واضح على أيٍّ من هذا التفاوت؛ لأنّ مفردة (الحدوث) عادةً ما تُطلق على الحدوث الزمانيّ، كما يمكن حملها على الحدوث الذاتيّ أيضًا، وهكذا يمكن إطلاق نقطة العدم على العدم الذاتيّ والتي غالبًا ما تُطلق على العدم الزمانيّ. وعليه تبدو هاتان العبارتان متأكدتين في معناهما؛ وهو نفي الحدوث الزمانيّ والذاتي؛ على أنّهما تنفيان أيّ حدوثٍ وعدم عن الذات الإلهيّة سواءً بالنسبة للذات والزمان».

(٢) نفحات الولاية: ج١/ ص ٥٨.

إلى هذين القانونين؛ أي: الحدث والزمن، والعلّة فيه ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[1].

وعليه: كيف للعقل أن يُدرك ذاته وكينونيّته، وأن يُجري عليه جلّ شأنه ما يجري في قانون التكوين، وهو الخالق لهذا القانون؟!

أمّا في قانون الإيجاد فقد أجرى الله السنن في الطبيعة بأنّ الأشياء في بُدُوِّ أمرها تُوجَد من العدم؛ أي لا بُدّ أن تكون الخلية الأمُّ قبل وجودها معدومةً؛ أي: غير موجودة، وهي في هذا الإيجاد تفتقر إلى المُوجِد لها وهو اللهُ تعالى، والعِلّة فيه أنّه جَلّتْ قدرته هو المُوجدُ لها من العدم؛ ومن ثمّ لا يحدّه قانون الكينونة والإيجاد، فهو تعالى المكوّن للزمن والحدث والإيجاد والعدم.

والحمد لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).



(١) يس: ٨٢.

**المطلب الرابع عشر: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لاَ بِمُقَارَنَةٍ، وَغَيْرُ كُلِّ شيءٍ لا بِمُزَايَلَةٍ».**

اشتمل اللفظُ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة، كاللغة، والإعراب والشرح، وهي على النحو الآتي:

**المسألة الأولى: المعنى اللغويّ.**

**أولًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «والمزائلة: المفارقة[1]، وهي مفاعلة من الطرفين»[2].

**ثانيًا: الخوئيّ:**

«والمزايلة: من زايله زيالا إذا فارقه»[3].

**ثالثًا: النقويّ:**

قال (رحمه الله): «قوله (عليه السلام): (**مع كلِّ شيءٍ لا بمقارنةٍ، وغير كلِّ شيء لا بمُزايلَةٍ**):

كلمة: (**مع**)، اسم يُستعمل مضافًا وغير مضاف، فإذا استُعمل مضافًا - فيكون ظرفًا، وله ثلاثةُ معانٍ:

**الأوّل**: الاجتماع أو المصاحبة، نحو: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**﴾[4]، يقول العرب: (أفعلُ هذا مع هذا).

(١) ينظر: مقاييس اللغة: ٣/ ٤١، مادّة (زيل).
(٢) شرح نهج البلاغة: ج١ ص٩٤.
(٣) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٤٤.
(٤) الحديد، من الآية: ٤.

**الثاني**: زمان الاجتماع؛ نحو: جئتك مع العصر؛ أي جئتك زمان العصر.

**الثالث**: بمعنى عند؛ كما تقول: (جئتُ من مع القوم) أي من عندهم، والشيء يُطلق على كلّ الموجودات بسائطها ومركّباتها فلَكَيّاتها وعنصريّاتها؛ إذ هو من المفاهيم الانتزاعيّه العامّة، وهو مساوق للوجود كما قال السبزواريّ (قده):

**مَا لَيْسَ مَوْجُوْدًا يَكُوْنُ لَيْسَا قَدْ سَاوَقَ الشَّيْءُ لدنيا ايسا**[1]

والمقارنة مُفاعلة من باب قارن يُقارن مقارنةً، إلَّا أنّ اعتبار الزمان والمكان في مفهوم المقارنة يجعلها أخصَّ من المعِيَّة فإنّ المعِيَّة؛ أعمُّ من أن تكون بالمقارنة أو غيرها، فالمعيَّةُ أعمُّ كما أنّ المغايرة أعمّ من المزايلة؛ لدخول مفهوم الزمان والمكان في مفهوم المزايلة أيضًا دون المغايرة»[2].



**المسألة الثانية: الإعراب.**

**- زهير غازي:**

«(**مَعَ كُلِّ شَيْءٍ**): خبر لمبتدأ مفهوم تقديره (هو)، (مع) ظرف مضاف (وكلّ) مضاف إليه، وشيء مضاف إليه، (**لا بِمُزَايَلَة**) نعت (لكلّ شيء)»[3].

**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح.**

**أولًا: البيهقيّ:**

قال: «مع كلِّ شيءٍ لا بمقارنة: رُوي بالباء والنون. قيل: لمّا استحال الحلول والمجاورة عليه، لم يبق في الجواز عليه إلَّا كونه عالمًا بكلِّ شيء، قادرًا على

(١) ينظر شرح المنظومة، ص٢١٣ للحاج ملا هادي السبزواريّ .
(٢) مفتاح السعادة، النقوي: ج١ / ص١٦٠ - ١٦١.
(٣) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه: ج١/ ص ٦٩.

أنواع المقدورات على أبلغ ما يُعقل من الوجود. ويُقال: الأمير معي؛ يعني: أنّ مثال الأمير أو تشريفه أو نصرته معي»[1].

**ثانيًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «قريب مع كلّ شيء، بمعنى: الحفظ والعلم لا بمعنى الحلول والمجاورة، بعيد من أن تُدركه الحواسّ، أو يُقاس بالناس في المباينة والمزايلة، هو الفاعل للأجسام والأعراض التي لا يدخل جنسها تحت مقدور القدر على سبيل الاجتماع»[2].

**ثالثًا: الكيذريّ:**



قال (رحمه الله): «**(مع كلّ شيءٍ لا بمقارنة)**: بل بإحاطة العلم وباقتدار على أبلغ ما يُعقل؛ يُقال: الأمير معي؛ أي: مثاله معي، أو تشريفه، أو نصرته أو عنايته، وذلك بعد تحقّق استحالة المعيّة في حقّه تعالى بالحُلول أو المجاورة، ورُوي (بمقارنة) بالباء والنون.

**(وغير كلّ شيء لا بمُزايله)**: الغيريّة بالمزايلة هي انفراد الذات عن ذات أخرى، وهي صفة ثابتة لكلّ شيء، فلا يقع بها المباينة بين القديم وكلّ محدَث؛ فلا يعقل الغيريّة، لا بالمزايلة، إلّا المخالفة والمباينة في الصفات، وقيل: معناه أنّ واجب الوجود لا يشارك شيئًا ما في معنى جنسيّ منفصل بائن بذاته عن كل شيء، لا بمزايلة الإنسان الفرس بالفصل الذاتيّ»[3].

---

(١) معارج نهج البلاغة: ص٥٢.
(٢) منهاج البراعة: ج١/ ص٥٠.
(٣) حدائق الحقائق: ج١/ ص١٢٦.

**رابعًا: المعتزلي:**

قال: «وأمّا قولُه: (**مَعَ كُلِّ شَيْء لاَ بِمُقَارَنَة**)، فمرادُه بذلك أنّه يعلم الجزئيّات والكلّيّات كما قال سبحانه: ﴿**مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ**﴾[1].

وأمّا قولُه: (**وَغَيْرُ كُلِّ شيء لا بِمُزَايَلَة**)، فحقٌّ، لأنّ الغَيْرَين في الشاهد هما ما زايل أحدهما الآخر وباينه بمكانٍ أو زمان، والبارئ سبحانه يُباين الموجودات مباينةً مُنزَّهة عن المكان والزمان، فصدق عليه أنّه غير كلِّ شيءٍ لا بمزايلة»[2].

**خامسًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله) «في قوله: (**مَعَ كُلِّ شَيْء لاَ بِمُقَارَنَة، وَغَيْرُ كُلِّ شيء لا بِمُزَايَلَة**) إنّ كونَه تعالى مع غيره، وغيرَهُ غيرُهُ، إضافتان عارضتان له بالنسبة إلى جميع الموجودات، إذ كلُّها منه، ويصدق عليه أن يُقال:

إنّه معها وإنّه متقدِّم عليها ولكن باعتبارين مختلفين؛ فإنّ المعِيَّة نفس إضافة تُحدثها العقول بنسبته إلى آثاره، ومساوقة وجوده لوجوداتها، وإحاطة علمه بكلّيتها وجزئيّتها كما قال: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ واللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾[3]، والتقدّم نسبةٌ تحُدثها له باعتبار كونه عِلَّةً لها، ثمّ لمّا كانت المعِيَّةُ أعمَّ من المقارنة لاعتبار الزمان والمكان في مفهومها المتعارف لم يكن معيّة للأشياء على سبيل المقارنة لها؛ لبراءة ذاته المقدّسة عن الزمان والمكان،

(١) المجادلة، من الآية: ٧.
(٢) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص٧٩.
(٣) الحديد، من الآية: ٤.

فلذلك احترز بقوله: (لا بمقارنة)، وأمّا أنّه غيرها لا بمزاولة فيحتمل وجهين؛ أحدهما -وهو الأظهر- إنّ المغايرة لّما كانت أعمّ من المزاولة -لدخول الزمان والمكان في مفهومها أيضًا- كانت مغايرتُه للأشياء غير معتبرٍ فيها المزوالة؛ لتقدّس ذاته عن الزمان والمكان، فلذلك احترز بقوله: (لا بمزاولة)، الثاني أن يُقال:

إنّ كونه تعالى غير كلّ شيء معناه: إنّه مميَّز بذاته عن كلّ شيء؛ إذ لا يُشارك شيئًا من الأشياء في معنى جنسيّ ولا نوعيّ، فلا يحتاج أن ينفصل عنها بفصلٍ ذاتيّ أو عرضيّ، بل هو مُباين لها بذاته لا بمزاولة، ويكون معنى المزاولة: المفارقة بأحد الأمور المذكورة بعد الاشتراك في أحد الأمور المذكورة، واعلم أنّ هذين القيدين كاسران للأحكام الوهميّة باعتبار الزمان والمكان والأوصاف المخلوقة المتعارفة بين الخلق المعتبرَة بينهم في مفهوم المعيّة والغيريّة، منبّهان للعقول على ما وراء حكم الوهم من عظمة الله سبحانه وتقدُّسِ ذاته عن صفات الممكنات، وكذلك قوله: (**كائِنٌ لاَ عَنْ حَدَث، مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَم**)، فإنّه ردٌّ للوهم الحاكمة بمُماثلته تعالى للمُحْدَثات»[1].

**سادسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «(**مَعَ كُلِّ شَيْء لاَ بِمُقَارَنَة**): هذه الفقرة كسابقَتَيها، وتاليتها مركّبة من قضيّتين؛ إحداهما إيجابيّة والأخرى سلبيّة.

أمّا **الأولى**: فهي إنّ الله سبحانه مع كلّ شيء عالم بهم، شاهد عليهم، مُصاحب

(١) شرح نهج البلاغة، ابن ميثم البحراني: ج١/ ص ١٢٨.

معهم، غير غائب عنهم، كما قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[1]، وقال: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾[2].

**وأما الثانية**: فهي ما أشار إليه بقوله: (**لَا بِمُقَارَنَةٍ**)؛ تنبيهًا على أنّ معِيَّته سبحانه للأشياء ليست بعنوان التقارن المتبادر إلى الأذهان القاصرة والأوهام الناقصة، كما توهّمه كثير من النّاس؛ حيث إنّهم لم يعرفوا من المعيّة والحضور إلَّا معيَّة حالٍّ بمحلّ، أو محلّ بحال، أو حضور جسم عند جسم، أو حضور جسم في مكان، ولذلك استبعدوا كونه مع كلّ شيء، وحضوره في كلّ مكان؛ زعمًا منهم أنّ كونه مع شيء أو في مكان مستلزِمٌ لكونه فاقدًا لمعِيَّة سائر الأشياء، وخلوّ سائر الأمكنة عنه، ولم يدروا أنّ ما توهّموه إنّما هو من لوازم معيّة الأجسام مع أمثالها، وخصائص حضور الجسمانيّات عند أشباهها، وأمّا اللهُ العظيم القيّوم ذو القوة الشديدة الغير المتناهية، فنسبة جميع الأمكنة والمكانيّات وأضعاف أضعافها إلى ذاته، كنسبة القطرة إلى بحر لا يتناهى، وكذلك نسبة جميع الأزمنة إلى تَسرمُد بقائه، كنسبة (الآن) الواحد إلى زمان لا ينقطع، فلا يشغله شأن عن شأن ولا عالم عن عالم.

وبرهان ذلك أنّه سبحانه فاعلُ الخلق ومُبدؤهم ومُوجِدهم وغايتهم وتمامهم، فكيف يكون غائبًا عنهم، والشيء مع نفسه بالإمكان بين أن يكون وبين أن لا يكون ومع موجوده بالوجوب والضرورة؟! فكيف يصحّ الشيء أن ينفكّ ويغيب عنه مُوجِده وخالقه الذي هو به موجود، ولا ينفكّ ولا يغيب عنه نفسه التي هو بها هو فقط؟! فبهذا البرهان ظهر أنّه سبحانه

(١) الحديد، من الآية: ٤.
(٢) المجادلة، من الآية: ٧.

مع خلقه، شاهد عليهم، أقرب إليهم من ذواتهم، كما قال: ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾[1] الذي هو جزء من البدن، فإذا كان كذلك فيرى أشخاصهم، ويسمع كلامهم، ويعلم أسرارهم.

كما نبّه عليه الإمام (عليه السلام) في جواب ابن أبي العوجاء، على ما رواه في الكافي، الكلينيّ بإسناده عن عيسى بن يونس، قال: قال ابن أبي العوجاء لأبي عبد الله (عليه السلام) في بعض ما كان يحاوره:

(ذَكَرْتَ اللهَ فَأَحَلْتَ عَلَى غَائِبٍ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ الله (عليه الصلاة والسلام):

**(وَيْلَكَ!! كَيْفَ يَكُونُ غَائِبًا مَنْ هُوَ مَعَ خَلْقِه شَاهِدٌ، وإِلَيْهِمْ أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، يَسْمَعُ كَلَامَهُمْ، ويَرَى أَشْخَاصَهُمْ، ويَعْلَمُ أَسْرَارَهُمْ؟!)** فَقَالَ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ:

أَهُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ؛ أَلَيْسَ إِذَا كَانَ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَكُونُ فِي الأَرْضِ، وإِذَا كَانَ فِي الأَرْضِ كَيْفَ يَكُونُ فِي السَّمَاءِ؟! فَقَالَ أَبُو عَبْدِ الله (عليه السلام):

**(إِنَّمَا وَصَفْتَ الْمَخْلُوقَ الَّذِي إِذَا انْتَقَلَ عَنْ مَكَانٍ اشْتَغَلَ بِه مَكَانٌ وخَلَا مِنْه مَكَانٌ، فَلَا يَدْرِي فِي الْمَكَانِ الَّذِي صَارَ إِلَيْه مَا يَحْدُثُ فِي الْمَكَانِ الَّذِي كَانَ فِيه، فَأَمَّا الله الْعَظِيمُ الشَّأْنِ الْمَلِكُ الدَّيَّانُ فَلَا يَخْلُو مِنْه مَكَانٌ، ولَا يَشْتَغِلُ بِه مَكَانٌ، ولَا يَكُونُ إِلَى مَكَانٍ أَقْرَبَ مِنْه إِلَى مَكَانٍ)**[2]، ورواه الصّدوق أيضًا في الفقيه في باب الحج[3].



(١) ق، من الآية: ١٦.

(٢) الكافي، الكليني: ج١/ ص١٢٦.

(٣) ينظر: من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق: ج ٢/ ص ٢٥٠.

**(وغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ)**: يعني أنّه سبحانه مُغاير لجميع الأشياء مغايرةً ذاتيّة من حيث عدم النسبة بين الربِّ والمربوب، والصانع والمصنوع، والحادّ والمحدود؛ إذ ذاته لا تُماثل به ذات شيء من الموجودات، وصفاته لا تُشابه صفات شيء من الممكنات، ومن ذلك تحقّق أن غيريّته ليست على جهة المزايلة، كالمتغايرين من الأجسام على وجه التعاند أو التضادّ اللَّذَين وجود أحدهما في محلّ أو مكان مستلزم لزوال الآخر عنه؛ لأنّه سبحانه لا يُضادّه شيء ولا يعانده شيء، كيف وهو خالق الأضداد!، فلو كان معانِدًا لشيء أو مضادًّا له للزم احتياجه إلى المحلّ أو المكان المنافي لوجوب الوجود، فظهر أنّ تغايره سبحانه للأشياء وتميُّزه عنها إنّما هو بنفس ذاته المقدّسة التي في غاية الكمال والتمام، وكون ما سواه في نهاية الافتقار والنقصان، ويأتي مزيد تحقيق لذلك إن شاء الله تعالى في شرح الكلام الثامن والمائتين»[1].

**سابعًا: مغنية:**

«**(ومع كلّ شيءٍ لا بمُقارنة، وغير كلّ شيءٍ لا بمُزايلة)**: المزايلة: المفارقة، والمعنى: أنّه تعالى مع كلّ شيء بعلمه وقدرته، وبعيد عن كلّ شيء بكُنهه وحقيقته..، فلا اتّحاد ولا انفصال، ولكن صلة بين الخالق والمخلوق، وبين العلّة والمعلول. وجاء في أصول الكافي، الكلينيّ عن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّه قال في تمجيد اللَّه سبحانه: **(قريب في بعده، بعيد في قربه، فوق كلِّ شيء، ولا يُقال: شيء فوقه، أمام كلِّ شيء، ولا يُقال له: أمام، داخل في الأشياء، لا كشيء داخل في شيء، وخارج عن الأشياء، لا كشيء خارج من شيء، سبحان من هو هكذا، ولا هكذا غيره)**.

(١) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٤٤-٣٤٦.

وقال الملّا صدرا في شرح هذا الكلام ما تلخيصه وتوضيحه: هو قريب من الأشياء؛ لأنّه خالقها، وبه حدوثها وبقاؤها، وهو بعيد عن الأشياء؛ لأنّ الخالق أعظم من المخلوق، والعلّة أكمل من المعلول؛ لاستغنائها عنه، وافتقاره إليها، واللّه فوق كلّ شيء؛ لإحاطته بالأشياء، ولا يُقال: فوقه شيء؛ لأنّه غير متناهي الوجود، وهو أمام كلّ شيء؛ لأنّه خالقها، والخالق أسبق في الوجود من المخلوق، ومع هذا لا يُقال له: أمام؛ لأنّه أزليّ لا أوّل له، وهو داخل في الأشياء؛ لأنّ وجودها مستمَدّ من وجوده تمامًا كما يستمدّ الكلّ وجودَهُ من وجود أجزائه، وهو خارج عن الأشياء؛ لأنّه مستقلّ عنها من كلّ وجه، وهي رَشحة من رشحات وجوده..، وبهذا نجد تفسير قوله تعالى: **﴿ولَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسانَ ونَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾**[1]. وقوله: **﴿وهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ﴾**[2].

**وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾**[3]»[4].

**ثامنًا: التستريّ:**

قال (رحمه الله): «**(مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ)** قال تعالى: **﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا...﴾**[5].

(١) ق: ١٦.
(٢) الحديد: ٤.
(٣) الشورى، من الآية: ١١.
(٤) في ظلال نهج البلاغة: ج١/ ص٢٦.
(٥) المجادلة: ٧.

**(وغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾**[1]»[2].

**تاسعًا: النقويّ.**

قال (رحمه الله): «قوله (عليه السلام): **(مع كلِّ شيءٍ لا بمُقارنة)**، إشارة إلى (أنّ اللَّه تعالى مع كلّ شيء)، إلَّا أنّ هذه المعيّة بمعناها الأعمّ الذي لا يُعتبر فيه الزمان والمكان، لتقدُّس جنابه تعالى عنهما.

وذلك لأنّ الزمان والمكان من لوازم الممكنات؛ فإنّ الزمان - كما مرّ منا مرارًا -لا ينفكّ عن الحدوث والمكان أيضًا كذلك؛ لأنّه من لوازم الجسم، وهو تبارك وتعالى منزّه عنهما، وحيث قال (عليه السلام):

**(مع كلّ شيء)** يُمكن أن يُفهم منه المعيّة المقارِنة، قال (عليه السلام): **(لا بمقارنة)**، وهذه الجملة الشريفة تدلّ على أمرين:

**الأوّل**: إن الواجب محيط بتمام الأشياء ولا يمكن لأحدٍ الفِرار من حكومته؛ وهو يدلّ على قدرته تعالى وضعف المخلوقات، فلا ينبغي لأحد أن يتصوّر أنّه غافل عنه **﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَه﴾**[3].

**الثاني**: إنّ قوله (عليه السلام) يدلّ على كونه تعالى عِلّة مُبقِية للموجودات كما أنّه عِلَّة مُحدِثة؛ فإنّ المعلول كما يحتاج في وجوده إلى العِلَّة كذلك في بقائه.

(١) الشورى، من الآية: ١١.
(٢) نهج الصباغة: ج١/ ص ١٦٠.
(٣) الزلزلة: ٨-٧.

وأمّا قوله (عليه السلام): (**وغير كلّ شيء لا بمزايلة**) فمعناه: أنّ الواجب تعالى غير سائر الموجودات الممكنة من حيث الذّات؛ فإنّه واجب وما سواه ممكن، وحيثيّة وجود الممكنات قبول العدم وهو تعالى موجود بذاته وما سواه موجود به، فالغيريّة بمعناها العامّ ثابتة.

أمّا الغيريّة بالمعنى الأخصّ - أعني المزايلة التي في مفهومها الزمان والمكان- فغير ثابتة؛ لأنّ العِلَّة لا بُدّ لها من السّنخيّة مع المعلول، وإلَّا لصدر كلّ شيء عن كلّ شيء، وهذه السّنخيّة - التي لو لم تكن بينهما لا يصدر المعلول من العِلَّة - باقية وهي العلاقة التي للعِلَّة بالنّسبة إلى المعلول المسبّبة عن علاقة العِلَّة بنفسها؛ ولهذه الدقيقة قال (عليه السلام) ما قال قوله: (**فاعل لا بمعنى الحركات والآلة**)»[1].



**عاشرًا: مكارم الشيرازيّ:**

قال: «العبارة الأُخرى تضمّنت إشارةً رائعة إلى كيفيّة الرابطة السائدة بين المخلوقات والخالق والممكنات بواجب الوجود، حيث قال (عليه السلام): (**مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ**)، لقد ذهب أغلب الناس وحتى أغلب الفلاسفة والعلماء إلى أنّ الرابطة التي تسود المخلوقات بالله، هي رابطة بين وجودين مستقلّين في أنّ أحدهما مخلوق للآخر، كوجود الشعلة العظيمة والشمعة الصغيرة التي نوقدها من تلك الشعلة، في حين الحقيقة شيء آخر تمامًا.

(١) مفتاح السعادة، النقوي: ج١ / ص١٤١ - ١٤٣.

فالفارق بين المخلوق والخالق هو ليس من قبيل الفارق بين وجود ضعيف وقويّ قطّ، بل الفارق هو فارق بين وجود مستقلٍ من جميع الجهات ووجود تابع، فعالم الوجود بِرُمّته تابع له ويتغذّى في كل آن من نور وجوده عليه، فالله سبحانه ليس منفصِلًا عن عالم الوجود، كما أنّه ليس عين الموجودات (كما ذهب إلى ذلك الصوفيّة التي تقول بوحدة الوجود والموجود)، وأنّ التوحيد الواقعيّ إنّما يتوقف على إدراك هذه الحقيقة، ويمكن إيضاح هذه الحقيقة بهذا المثال (رغم النقص الذي يشوب مثل هذه الأمثلة).

فشعاعُ الشمس رغم وجوده وكونه غير قرص الشمس، إلّا أنّه متّصل بها تابع لها، هو غيرها لكن لا على نحو المغايرة وبمعنى: الانفصال والاستقلال، ومعها ولكن ليس بمعنى: الالتحام والاتّحاد، وهما لا شكّ فيه. إنّ ارتباط موجودات هذا العالم بالذات الإلهيّة المقدّسة أكثر قُربًا وتبعيّة ممّا صدّره هذا المثال، والحقّ لا يمكن العثور على مثال دقيق في هذا العالم لتصوير عُمق هذه التبعيّة والوحدة وفي نفس الوقت الثنائيّة؛ (أي: الوحدة في الكثرة).

رغم أنّ الأمثلة ومنها المثال المذكور -أو كالتصورات الذهنيّة للإنسان النابعة من روحه وغير المنفصلة عنها، وفي نفس الوقت تابعة لها وليس لها من مفهوم دونها- يُمكنها أن تُوضّح إلى حدٍّ ما هذا الموضوع»[1].



(١) نفحات الولاية: ج١/ ص ٥٨-٥٩.

**حادي عشر: السيّد نبيل الحسنيّ:**

يرشد قوله (عليه الصلاة والسلام): «**مَعَ كُلِّ شَيْء لاَ بِمُقَارَنَة، وَغَيْرُ كُلِّ شيء لا بِمُزَايَلَة**» - فضلًا عما أفاده الشراح - إلى نفي الصفات السلبيّة عن الله تعالى والتي تتوافق مع شأنيّة المخلوقين؛ كشأنية القُرب الملازم والمُوجِب للمقارنة بالشيء، وشأنيّة الابتعاد المُوجِب للمفارقة، إذ هكذا تجري الأمور بين المخلوقين، وهي صفات سلبيّة؛ لأنها مخلوقة أيضًا؛ أي: إنهّا تتواجد بوجود المكان والزمان.

لكن الله تعالى مع قُربه من خلقه مُنَزَّهٌ عن المقارنة بخلقه، وإن قرب منه عباده كالقرب التعبديّ والتقوائيّ، وهو ما نجده في قُربه من حبيبه المصطفى وآل بيته (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)، أو القرب المولويّ كما نجده في دعاء العباد في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ**﴾[1] أو القرب الشهوديّ كما أشار إليه الشّراح في بيان قوله تعالى في آية النجوى، وغيرها.

وكذا الحال يجري مجراه في المغايرة عن المخلوقين، المقتضية للمفارقة عنهم، أي قوله عليه السلام: (**وَغَيْرُ كُلِّ شيء لا بِمُزَايَلَة**)، وهو ما يتنافى مع مقتضيات كونه ربّهم وخالقهم ورازقهم، فهو غيرهم لكنّه لا يُفارق عباده، فأمرهم بيده وهو معهم في سرّهم وعلانيتهم وظاهرهم وباطنهم، وبيده حياتهم ومماتهم. والحمد لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).

(١) البقرة، من الآية: ١٨٦.

## المطلب الخامس عشر: الحقول المعرفية في قوله (عليه السلام): «فَاعِلٌ لا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ والآلةِ».

اشتمل اللفظ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة؛ كالإعراب، والشرح، وهي على النحو الآتي:

### المسألة الأولى: الإعراب.

- **زهير غازي:**

قال: «هذه الجملة كسابقاتها في تركيبها؛ (فاعل): خبر لمبتدأ مفهوم أي: (هو)، (لا): حرف نفي. (بمعنى): الباء حرف إضافة. (معنى): مضاف إليه مضاف (الحركات)، والعبارة من أداة النفي وشبه الجملة نعت لـ (الفاعل)»[1].



### المسألة الثانية: أقوال الشرّاح.

**أولًا: البيهقيّ:**

قال: «قوله: (فاعل لا بمعنى الحركات والآلة)، لأنّ الجسم لا يُعقل كونه فاعلًا إلَّا بإحداث فعلٍ فيه أو في غيره بالمماسّة، وذلك لا يصحّ إلّا بإحداث حركة في نفسه في الأكثر، أو باستعمال آلةٍ في الأكثر، إذا أراد إحداثه في الغير.

وإنّما احترز بالأكثر عن الإرادة والكراهة والنظر في المباشر، وعن الاعتقاد في المتولَّد؛ لأنّ الإرادة والكراهة تفعلان على وجه المباشرة لا بحركة، وكذلك النظر بفعل الاعتقاد متولّدًا لا بآلة سوى القلب.

---

(١) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه: ج١/ ص ٦٩.

وقال قوم: الباري سبحانه وتعالى مبدع؛ ومعنى الإبداع: أن يكون للفعل وجود من المبدِع متعلِّق به فقط، دون متوسّط من مادّة أو آلة أو زمان أو غير ذلك. فذلك معنى قوله: (فاعل لا بمعنى الحركات والآلات)»[1].

**ثانيًا: الراونديّ:**

«لم يحتَجْ إلى الآلة في فِعلها لكونه قادرًا لذاته»[2].

**ثالثًا: الكيذريّ:**

قال (رحمه الله): « **(فاعل لا بمعنى الحركات والآلة)**: أن يُبدع الخلقَ بلا توسّط مادّة أو آلة أو زمان أو غير ذلك، بل على سبيل الاختراع»[3] .



**رابعًا: المعتزليّ:**

قال: «وأمّا قوله: **فَاعِلٌ لا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالآلةِ)** فحقّ؛ لأنّ فعله اختراع، والحكماء يقولون: إبداع، ومعنى الكلمتين واحد؛ وهو أنّه يفعل لا بالحركة والآلة كما يفعل الواحد منّا، ولا يُوجِد شيئًا من شيء»[4].

**خامسًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «في قوله (عليه السلام): **(فَاعِلٌ لا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالآلةِ)**: أقول: الحركة عبارة عن حصول المتحيِّز في حَيِّز بعد أن كان في حيِّز آخر إن قلنا بثبوت الجوهر الفرد، وإلَّا فهي عبارة عن انتقال المتحيِّز من

(١) معارج نهج البلاغة: ص ٥٢.
(٢) منهاج البراعة: ج١/ ص ٥٠.
(٣) حدائق الحقائق: ج١ ص١٢٦.
(٤) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ٧٩.

حيِّز إلى حيّز آخر، أو غيره من التعريفات، والآلة: هي ما يُؤثّر الفاعل في مُنفعله القريب منه بواسطة، والمراد بيان أنّه فاعل إلَّا أنّ ما صدر عنه تعالى من الآثار ليس بحسب حركة ولا بتوسّط آلة كما يفتقر غيره في نسبة صدور الفعل عنه إليه، أمّا أنّه لا يفتقر إلى الحركة فلأنّ معنى الحركة إنّما يعرض للجسم، والباري تعالى منزّه عن الجسميّة؛ فيستحيل صدق مسمّى الحركة في حقّه، وأمّا أنّ فعلَهُ ليس بتوسّط آلة فبيانه من وجهين:

**أحدهما**: لو كان كذلك لكانت تلك الآلة إن كانت من فعله؛ فإمّا بتوسّط آلة أخرى أو بدونها، فإن كانت بدونها فقد صدق أنّه فاعل لا بمعنى الآلة، وإن كان فعله لها بتوسّط آلة أخرى فالكلام فيها كالكلام في الأولى، ويلزم التناقض، وأمّا إن لم تكن تلك الآلة من فعله ولم يمكنه الفعل بدونها كان الباري تعالى مفتقرًا في تحقّق فعله إلى الغير، والمفتقِر إلى الغير ممكِنٌ بالذات، فالواجب بالذات مُمكِن بالذات، هذا خلف.

**الثاني**: إنّه تعالى لو فعل بالآلة لكان بدونها غير مستقلّ بإيجاد الفعل؛ فكان ناقصًا بذاته مستكمِلًا بالآلة، والنقص على الله تعالى مُحال، فتوقُّف فعله على الآلة محال، فإذن هو الفاعل المطلق بالإبداع ومحض الاختراع، المبرَّأ عن نقصان الذات، المنزّه عن الحاجة إلى الحركات والآلات»[1].

**سادسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «(**فَاعِلٌ**) للأشياء وصانع لهم بنفس قدرته الكاملة وإرادته التامّة الجامعة، (**لَا**) فاعل (**بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالآلَةِ**)؛ لأنّه لا يحتاج في خلقه

(١) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١٢٨.

وفعله إلى حركة ذهنيّة أو بدنيّة كما يفتقر غيره إليها في أفعاله وصنائعه، لأنّ الحركة من عوارض الجسم والجسمانيّات والله سبحانه منزَّه عن ذلك، كما أنّه غير محتاج إلى آلة.

أمّا إجمالًا فلأنّ افتقاره إلى الآلة من صفات المُمْكن.

وأمّا تفصيلًا، فلأنّه لو صدر عنه شيء من الآثار بآلة فإمّا أن تكون تلك الآلة من فعله أو لا.

**وعلى الأوّل**: فهي إمّا بتوسّط آلةٍ أخرى أو بدونها؛ فإن كانت بدونها، فقد صدق أنّه فاعل بالذات لا بآلة، وإن كانت بتوسّط آلةٍ أخرى فالكلام فيها كالكلام في الأولى؛ ويلزم التّسلسل.

**وعلى الثاني**: يلزم أن يكون الباري جلّ شأنه مفتقِرًا في تحقّق فاعليّته وقدرته إلى الغير، والمفتقِر إلى الغير مُمكِن بالذات، هذا خلف» [1].

**سابعًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): (وفاعل لا بمعنى الحركات والآلة): وخيرُ تفسيرٍ لهذه الجملة قولُ الإمام نفسه (عليه السلام): (فاعل لا باضطراب آلة، مُقدِّر لا بجولة فِكر، غنيٌّ لا باستفادة. لا تصحبه الأوقاتُ، ولا ترفده الأدوات). وأبلغُ من هذا وأجمعُ قولهُ تعالى: ﴿**إِنَّما أَمْرُه إِذا أَرادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَه كُنْ فَيَكُونُ**﴾[2]»[3].

(١) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٤٦.
(٢) يس: ٨٢.
(٣) في ظلال نهج البلاغة: ج١ / ص٢٦.

**ثامنًا: التستريّ:**

قال: («**فَاعِلٌ لا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْآلَةِ**» ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾)[1].

**تاسعًا: النقويّ:**

قال (رحمه الله): «قوله (عليه السلام): (**فاعِلٌ لا بمعنى الحركات وَالآلَةِ**):

أقول: ما ذكره المحقّق البحراني (قده) هو الكامل التامّ وليس لنا كلام بعده في هذا المقام، إلَّا أنّه بقي هاهنا شيء؛ وهو: إنّه لقائل أن يقول: لا شكّ في فاعليّته تعالى، وبعد ما أقمنا البراهين الساطعة على أنّه ليس بجسم ولا جسمانيّ بل هو بسيط الحقيقة منزَّه عن شائبة التركيب، فكيف يُمكن أنّ يَتصوّر أحدٌ فاعليّته بالحركات والآلات مع العلم بأنّهما من لوازم الجسميّة؟! **هذا أوّلًا**.

**وثانيًا**: فما وجه عُدوله (عليه السلام) عن العِلِّيّة والمبدعيّة بالفاعل مع أنّهما مُنعزِلان عن الحركة والآلة قطعًا، والفاعل ليس كذلك إلَّا بدليل خارج؟

قلنا: -واللَّه العالم- لعلّ غرضه (عليه السلام) في عُدوله عنهما به هو أنّ العِلَّة والمبدأ والمبدع وغيرها تفترق عن الفاعل من وجوه:

**الأوّل**: إنّ العِلّة وغيرها من مرادفاتها لا يجب أن يكون الفعل الصادر عنها ناشئًا عنها بالاختيار إلَّا إذا صدق عليها الفاعل، فإنّ مجرد العِلِيّة - مع قطع النظر عن دليل خارج - لا تدلّ على أزيد من كونها سببًا لوجود المعلول، وأمّا

(١) بهج الصباغة: ج١/ ص ١٦٠.

كون هذا الفعل صدر عنها بالاختيار فلا تدلّ عليه؛ ولذلك ترى عدم إطلاقهم العِلّة إلّا فيما كان الفعل منشأ عنها بلا اختيار وإرادة؛ كالنّار للحرارة، والماء للبرودة، وأمثال ذلك، وأمّا إطلاق العِلّة على الواجب وغيره من العلل الّتي لها اختيار وإرادة فإنّما هو بقرينة خارجيّة دلّت على كونها فواعلَ، وهذا ظاهر.

**الثاني**: إنّ الفعل الذي صدر عن الفاعل المختار لا بُدّ من أن يكون مسبوقًا بالمبادئ الأربعة؛ وهي الحياة، والعلم، والمشيّة، والقدرة، فكون الفعل مسبوقا بهذه الأربعة معيار الاختيار، وليس كذلك في العِلَّة، وهو ظاهر.

**الثالث**: إنّ الصفات الثبوتيّة من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة وأمثالها، من شؤون الفاعل لا من شؤون العِلَّة والمبدأ وأمثالهما، وحيث إنّ الواجب متّصف بهذه الصّفات فيليق بجنابه الفاعل دون العلَّة؛ ولأجل هذا خصّه بالذكر.

**الرابع**: إنّ ما ذكره (عليه السلام) - سابقًا على هذه الجملة - من قوله (عليه السلام): (**أوّلُ الدِّين معرفتُه**) إلى هنا يدلّ على الفاعليّة؛ وذلك لأنّ الفاعل هو الذي يمكن له الاتّصاف بهذه الأوصاف دون العِلَّة والمبدأ وغيرهما، فلذلك يُناسب المقام ذكر الفاعل، وهذا أيضًا واضح.

**الخامس**: إنّ الفعل تدريجيّ الحصول دون المعلول، فإنّ الأربعة - مثلًا- علَّة لتحقّق الزوجيّة، أو النار للحرارة، أو الماء للبرودة، ولا شبهةَ في أنّ وجود المعلول في هذه الموارد دفعيٌّ الحصول بعد تحقّق العِلَّة، بخلاف الفاعل فإنّ الفعل لا يمكن تحقّقه إلّا تدريجًا، ولمّا كانت الممكنات وجودها تدريجيًّا - على طبق قاعدة (إمكان الأشرف) أو غيرها - فعبّر (عليه السلام): (بالفاعل)؛ لإثبات كونها تدريجيًّا، فقول الشارح البحرانيّ (قده) - وإنْ كان صحيحًا -

إلَّا أنّ تعبيرَهُ (قده) بهذه الجملة: (والمراد بيان أنّه فاعل، إلَّا أنّ ما صدر عنه تعالى من الآثار ليس بحسب حركة ولا توسّط آلة كما يفتقر غيرُه في نسبة صدور الفعل عنه) ليس على ما ينبغي.

وذلك: لأنّ ما ذكره (قده) يُنافي ما في كلمات الفلاسفة والأخبار الواردة في المقام من أنّ أفعاله تعالى في عالم الوجود متوقّف على أسبابها،لا وإن كان إيجاد الأسباب أيضًا بيده إلَّا أنّ السبب المقتضي للفعل في عالم التكوين لا بُدّ منه؛ كما قال: (أبى اللَّه أن يُجري الأمور إلَّا بأسبابها)، إلَّا أن يكون مُراده (قده) بنفي الآلة في توسّط الفعل نَفْيَ احتياجه تعالى إليها، أو يكون المراد بالآلة غير السبب، لا، فتأمّل»[1].



**عاشرًا: مكارم الشيرازيّ:**

قال: «تناول الإمام (عليه السلام) صفةً أُخرى من صفات الذات الإلهيّة المقدّسة؛ فقد قال (عليه السلام): (**فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالآلَةِ**): لقد جرت المحاورات اليوميّة - عادةً - على الاصطلاح بالفاعل على الفرد الذي يقوم ببعض الأعمال من خلال حركات اليد والرجل أو الرأس والرقبة وسائر الأعضاء، ولمّا كانت قُدرة الإنسان وسائر الكائنات محدودةً وتعذَّرَ الإتيانَ بكافّة الأفعال والأعمال على هذه الأعضاء؛ فإنّه يستعين ببعض الوسائل والأدوات ليسدّ بها ذلك النقص الذي يشوب قدرته، فهو يستعين بالمِطرقة لدقّ المسمار، وبالمنشار لنشر الخشب، وبالمكائن والآلات الضخمة لنقل الأحمال الثقيلة من مكان إلى آخر، وكلّ هذه الأُمور هي من آثار الأجسام والجسمانيّات.

(١) مفتاح السعادة: ج١/ ص١٤٣ - ١٤٦.

ولما كان الله مُنزَّهًا عن الجسميّة، وقدرته غنيّة مطلقة خارجة عن الحدّ والحدود، فإنّ فاعليّته لا تعني القيام بالحركات أبدًا، كما أنّ قدرته المطلقة أغنته عن الاستعانة بالأدوات والآلات. فالله سبحانه فاعل قبل أن تُخلق الآلة، ولو كان محتاجًا للآلة لعجز عن خلقه لأولى الأشياء، وبعبارة أُخرى فإنّ فعلَهُ إبداعٌ، نعم فهو قادر على خَلْق عالم الوجود أو إعدامه في طرفة عين أو أقرب بإرادته وقوله (كُنْ)، كَمَا لَهُ خَلْقُهُ تدريجيًّا أو في أيّة مدّة تبتغيها إرادتُه، والذي يجدر الالتفات إليه هنا هو أنّنا حين نصفه سبحانه بأنّه فاعل، فلا ينبغي أن نُقارن فاعليّته بذواتنا وأنّها تستعين بالأدوات والآلات، وبالطبع فإنّ هذا الكلام لا يعني أن ليس لله من ملائكة تتولّى تدبير الأمر والتي وصفها القرآن ﴿...**فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا**﴾[1]، فقد جرت عادتُه على إيجاد الحوادث عن طريق الأسباب؛ لأنّ إرادتَهُ شاءتْ ذلك، لا محتاج لها»[2].

**حادي عشر: السيّد نبيل الحسنيّ.**

يرشد النصّ الشريف في قوله عليه الصلاة والسلام:

«**فَاعِلٌ لا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالآلَةِ**» - فضلًا عمّا أفاد به الشراحُ - إلى معالجة حالَتين ممّا رسَخَ في عقول الناس من الفكر الوثنيّ، المرتكِز إلى ضرورة أن تكون الآلهة في فعلها بحاجة إلى حركة مؤثِّرة في الطبيعة، أو فيما يحتاج إليه الإنسان في ضروريّات حياته؛ والفكر في هذه الحالة يكون مشوبًا بالوثنيّة المرتكِزة على عبادة الإنسان للحيوان أو الشجر أو الجنّ، واتّخاذها

(١) النازعات: ٥.

(٢) نفحات الولاية: ج١/ ص ٥٩.

آلهةً، لكونها فاعلةً ومتحرِّكة، ومن ثمّ يُصحِّح النصّ الشريف فِكْرَ الإنسان من رواسب الوثنية التي طغت في الجزيرة العربية وغيرها؛ فالله جلّت قدرته هو فاعل للأشياء لكن فعله من غير حركة فقد تنزّه عن مشابهة خلقه.

أمّا المعالجة الثانية للفِكر وتخليصه من رواسب الوثنيّة هو احتياج الآلهة إلى الآلةِ؛ إذ لا بُدّ لها من الآلة في إنجاز ما تريده؛ وهو ما نجده شاخصًا في عبادة الأصنام التي شابهت في أشكالها البشر، أو تحميله إيّاها في صورها وأشكالها التي دونتها الميثولوجيا العالميّة بعض الأدوات؛ كالسيف، أو أدوات الزراعة، أو الصولجان، وغيرها[1].

فهذا الفكرُ هو الذي دفع أهلَ مكّة إلى التعامل مع الآلهة وتحميلها الآلات، إذ كانت (لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها، وكان أعظمها عندهم هُبل؛ وكان من عقيق أحمر على صورة الإنسان مكسور اليد اليمنى أدركته قريش، كذلك فجعلوا له يدًا من ذهب)[2]؛ أي: إنّ الدافع الذي دفع القرشيّين إلى صناعة يدٍ لهُبل هو احتياج الآلهة إلى الآلة.

وعليه:

يعالج النصّ الشريف في الحالة الثانية تنزيه الله تعالى عن التشبيه بخلقه في احْتياجهم إلى الآلة في أفعالهم، فهو جلّ شأنه «**فَاعِلٌ لا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالآلةِ**». والحمد لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).

(١) لمزيد من الاطلاع ينظر: أثر الميثولوجيا العالميّة في تكوين عقائد العرب قبل الإسلام في ضوء التاريخ ونهج البلاغة، السيّد نبيل الحسنيّ، مؤسّسة علوم نهج البلاغة-العتبة الحسينيّة المقدسة، ط١ دار الوارث-عام ٢٠٢٢م.

(٢) الأصنام، الكلبيّ: ج١ ص٢٨.

## المطلب السادس عشر: الحقل المعرفي في قوله (عليه السلام): «بَصِيرٌ إِذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ».

اشتمل اللفظُ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة؛ كاللغة، والإعراب والشرح، وهي على النحو الآتي:

### المسألة الأولى: المعنى اللغويّ.

ورد في الصحاح للجوهريّ: «**البصيرة**: حاسّة الرؤية...، والبصير: خلاف الضرير»[1].



### المسألة الثانية: الإعراب.

**أولًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «قوله: (**إِذْ لاَ مَنْظُورَ**)، ظرف زمان كما في قوله: ﴿**فَقَدْ نَصَرَه الله إِذْ أَخْرَجَه الَّذِينَ كَفَرُوا**﴾[2]»[3].

**ثانيًا: زهير غازي:**

«(**بصير**): خبر لمبتدأ مفهوم أيضًا. (**إذ**): ظرف زمان بمعنى: حين، (**لا منظور إليه من خلقه**): (لا) حرف نفي للجنس، (منظور): اسمها منصوب بالفتح، شبه جملة متعلّق باسم المفعول (منظور)؛ وخبر (**لا**) النافية للجنس مفهوم تقديره: موجود»[4].

---

(١) الصحاح، الجوهري: ج٢/ ص ٥٩١، مادة (بصر). (مؤسسة علوم نهج البلاغة).
(٢) التوبة، من الآية: ٤٠.
(٣) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٤٣.
(٤) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه: ج١/ ص ٦٩.

**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح.**

**أولًا: البيهقيّ:**

**قال:** «قوله: **(بصير إذ لا منظورَ إليه من خلقه)**، المراد به أنّه حيٌّ لا آفةَ به في ما لم يزل. وقولُ العلماء: إنّ اللَّه تعالى لم يزل سميعًا بصيرًا، أنّه على حال لو كان مدرَك لأدركه. فإذا أُوجد المدرَك، وجب أن يُدركه. ولذلك قيّده بكُنيته، وقال: (إذ لا منظور إليه من خلقه). والمنظور إليه هو المدرَك. فكنّى عن المدرَك بـ(المنظور إليه). فكأنّه قال: هو تعالى على حال لو كان مدرَك لأدركه.

وقال قوم: معنى قوله: (بصير إذ لا منظور إليه من خلقه) أنّه بصير لا بالآلة والحاسّة والمقابلة والمحاذاة؛ لأنّ النظر إذا قُرن بالبصير يقتضي ذلك. واللَّه تعالى منزّه عن الحاسّة والآلة.

وقال قوم: إنّ اللَّه تعالى وصف نفسه بصفات متعدِّدة فقال: إنَّ اللَّه تعالى على كلّ شيء قدير، واللَّه بكلّ شيء عليم، وهو السميع البصير. وهذه الصفات تتعدّد بسبب نَسْب المخلوقات إلى ذاته تعالى، فاتّحدت من الوجه الذي يلي الذات»[1].

**ثانيًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «كان فيما لم يزل سميعًا بصيرًا وعلى سائر صفات الكمال والجلال، ويكون ذلك فيما لا يزال، هو الواحد المتوحِّد بالإلهيّة، لا يجوز عليه الاستيناس والاستيحاش، إذ ليس بشيء يُشاكله ولا يُماثله.

(١) معارج نهج البلاغة: ص٥٣.

وقوله: (**إِذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَيْهِ**): إذ: عبارة عن تقدير الوقت، وقوله: (**وَلَا يَسْتَوْحِشُ**) كلام مستأنف، وحقيقة الواحد أنّه شيء لا ينقسم في نفسه أو في صفته؛ فإذا أُطلق (واحد) من غير تقدّم موصوفٍ فهو واحد في نفسه بقول الجزء الذي لا يتجزّأ واحد، وإذا أجري على موصوفٍ فهو واحد في صفته. تقول: هذا الرجل إنسان واحد.

وإذا وُصف الله بأنّه واحد فمعناه: أنّه لا نظيرَ له ولا شبيه، وأنّه مختصّ بصفاتٍ لا يُشاركه فيها غيره على ذلك الوجه»[1].

**ثالثًا: الكيذريّ:**



قال (رحمه الله): «(**بصير إذ لا منظور إليه من خلقه**): أي كان له صحّة الإدراك قبل وجود المُدْرَك أي لو كان المدرك موجودًا قبل أن وُجد، لوجب أن يُدركه تعالى»[2].

**رابعًا: المعتزليّ:**

قال: «وأمّا قوله: (**بَصِيرٌ إِذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ**)، فهو حقيقة مذهب أبي هاشم وأصحابه؛ لأنّهم يُطلقون عليه في الأزل أنّه سميع بصير، وليس هناك مسموع ولا مُبصَر، ومعنى ذلك كونه بحالٍ يصحّ منه إدراك المسموعات والمبصرات إذا وُجدت، وذلك يرجع إلى كونه حيًّا لا آفة به، ولا يُطلقون عليه أنّه سامع مُبصِر في الأزل؛ لأنّ السامع المبصِر هو المدرك بالفعل لا بالقوة»[3].

---

(١) منهاج البراعة: ج١/ ص ٥٠.
(٢) حدائق الحقائق: ج١ ص١٢٦.
(٣) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ٧٩.

**خامسًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «البصير: فعيل بمعنى الفاعل من البصر، والبصر حقيقة في حاسّة العين مَجاز في القوّة التي بها العلم، والمنظور إليه هو المشاهَد بتقليب الحدقة نحوه، والمراد: وصفه تعالى بكونه بصيرًا حال ما لا يتحقّق المبصرات، وإذ ليس كونه بصيرًا بمعنى: أنّ له آلة البصر؛ لتنزّهه عن الحواسّ، وجب العدول إلى المجاز؛ وهو أن يكون بصيرًا بمعنى: أنّه عالم، وقرينةُ ذلك قوله: **(بَصِيرٌ إِذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ)**؛ لأنّ البصرَ أمرٌ إضافيّ يلحق ذاته بالنسبة إلى مبصر، وهو أمر يلحق ذاته أزلًا وأبدًا ولا شيء من المبصرات بالحسّ موجود أزلًا؛ لقيام البراهين العقليّة على حدوث العالم حتّى يمكن أن يلحقه النسبة بالقياس إليه، فوجب أن لا يكون - من حيث هو هو - بصيرًا بهذا المعنى، ويُحتمل أنّ الإشارة بـ (إذ) في قوله: **(إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ)** إلى اعتبار كونه مُقدَّمًا على آثاره من جهة ما هو متقدِّم؛ فإنّه بالنظر إلى تلك الجهة لا منظور إليه من خلقه معه، وهو عالم لذاته وبذاته مطلقًا، وإذ ليس بصيرًا بالمعنى المذكور، فهو إذن بصير بالصفة التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات، وبها تظهر الأسرار والخفيّات، فهو الذي يشاهد ويرى حتّى لا يعزب عنه ما تحت الثرى، ﴿**وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى**﴾[1]، وهذه الآلة وإن عُدّت كمالًا فإنّما هي كمال خاصّ بالحيوان، وكماله بها وإن كان ظاهرًا إلّا أنّه ضعيف قاصر؛ إذ لا يمتدّ إلى ما بعد ولا يتغلغل في باطن وإن قرب، بل يتناول الظواهر ويقصر عن البواطن، وقد قيل:

(١) طه، من الآية: ٧.

إنّ الحظَّ الذي للعبد من البصر أمران؛ أحدهما: أن يعلم أنّه خُلق له البصر لينظر إلى الآيات وعجائب ملكوت السماوات، فلا يكون نظره إلَّا اعتبارًا، حُكي أنّه قيل لعيسى (عليه السّلام): هل أحد من الخلق مثلك؟ فقال:

(من كان نظرُه عِبرةً وصمتُه فِكْرَةً وكلامُه ذكرًا فهو مثلي).

الثاني: أن يعلم أنّه من الله بمرأى ومسمع فلا يستهين بنظره إليه واطِّلاعه عليه، ومن أخفى من غير الله ما لا يُخفيه من الله تعالى فقد استهان بنظر الله تعالى إليه، والمراقبة إحدى ثمرات الإيمان بهذا الصفة؛ فمن قارب معصيته وهو يعلم أنّ الله يراه فما أجرؤه وما أخسره، ومن ظنّ أنّ الله تعالى لا يراه فما أكفره»[1].



**سادسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «(**بَصِيرٌ إِذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَيْهِ**): يعني أنّه سبحانه كان بصيرًا في الأزل ولا مُبصَر، كما أنّه كان سميعًا ولا مسموع.

واختلف العلماء في أنّ السّمع والبصر هل هو عين العلم بالمسموعات والمبصرات، أو صفة أخرى؟ فذهب المحقِّقون - على ما عزي إليهم - إلى الأوّل، وذهب طائفة إلى الثاني؛ استدلالًا بذكرهما مع العلم في كثير من الآيات والروايات، وبتجشّم الاستدلال في إثباتهما بعد إثبات العلم بجميع المعلومات.

ويُضعَّف بأنّ ذِكْرَ الخاصّ مع العامّ شايع، وتكلّف الاستدلال في إثباتهما تنبيهًا على تحقّق هذا العلم المخصوص له سبحانه؛ أعني: العلم بالمسموع والمبصَر من حيث إنّه مسموع ومُبصَر؛ حتّى إنّهما حاضران عنده، على هذه

(١) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١٢٩-١٣٠.

الحيثيّة المشاهَدة الذاتيّة بلا آلة، كما أنّهما حاضران عندك بالمشاهدة العينيّة وتوسّط الآلة، فإثباتُ السمعِ والبَصَرِ - من حيث إنّهما علمٌ داخل تحت إثبات العلم مطلقًا ومن حيث الخصوصيّة المذكورة - محتاجٌ إلى دليل مستقلّ.

وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام بعض الأعلام؛ حيث أُورد بقوله: (فإن قلت: لم يكن شيء من المبصِرات والمسموعات في الأزل، فلم يكن الله سميعًا وبصيرًا في الأزل؛ إذ لا يُعقل سماع المسموعات الحادِثة وإبصار المبصرات الحادِثة في الأزل. وأجاب بقوله: قلنا: إنّه سميع وبصير في الأزل؛ بمعنى: أنّه كان على وجهٍ إذا وُجد المسموع والمبصَر لأدركهما عند وجودهما)[1]، انتهى كلامه.

وتوضيح ما أجاب به ما حكاه الشارح المعتزليّ عن أبي هاشم وأصحابه، حيث قال: (إنّهم يُطلقون عليه في الأزل أنّه سميع بصير وليس هناك مسموع ولا مُبصَر، ومعنى ذلك: كونه بحال يصحّ منه إدراك المسموعات والمبصَرات إذا وُجدت؛ وذلك يرجع إلى كونه حيًّا لا آفة به، ولا يُطلقون عليه أنّه سامع مُبصِر في الأزل؛ لأن السامع هو المدرِك بالفعل لا بالقوّة، وكذلك المبصِر)[2].

وأنت بعد الخبرة بما ذكرناه، تعرف فساد جميع ما ذكروا من السؤال والجواب، وما حكيناه عن أبي هاشم وأصحابه.

أمّا السؤال فلأنّ السمع والبصر - حسبما عرفت - عبارة عن العلم، والعلم بالشيء غير متوقِّف على وجوده، وقد يتحقّق ذلك في أفراد البشر، فكيف الباري الذي لا يخفى عليه شيء؟!

(١) شرح أصول الكافي، مولى محمّد صالح المازندرانيّ: ج٣/ ص ٢٤٢-٢٤٣.
(٢) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ٣٤٨.

وأمّا الجواب، فلأن فيه اعترافًا بورود السؤال، وأنّه تعالى لا يُدرك المسموع والمبصَر قبل وجودهما، وإشعارًا بأنّ فيه جلّ شأنه استعدادًا لحصول العلم والإدراك كما يُنبِّه عليه ما حكيناه عن أبي هاشم؛ من أنّ القولَ بذلك ضروريّ البطلان؛ حيث إنّ الصفات الذاتيّة الكماليّة كلَّها فعليّة في حقِّه سبحانه، وليست شأنيّة كما بُرهن في محلِّه.

فقد تحقّق ممّا ذكرنا كلّه أنّه سبحانه مُدرِك للمسموعات والمبصَرات في الأزل، كإدراكه لها في الأبد من غير تفاوتٍ بينهما أصلًا.

ويشهد به ما رواه في الكافي، الكلينيّ بإسناده عن أبي بصير قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام)، يقول:

**(لَمْ يَزَلِ اللهُ (عَزَّ وجَلَّ) رَبَّنَا والْعِلْمُ ذَاتُه ولَا مَعْلُومَ، والسَّمْعُ ذَاتُه ولَا مَسْمُوعَ، والْبَصَرُ ذَاتُه ولَا مُبْصَرَ، والْقُدْرَةُ ذَاتُه ولَا مَقْدُورَ، فَلَمَّا أَحْدَثَ الأَشْيَاءَ وكَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْه عَلَى الْمَعْلُومِ، والسَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ، والْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ، والْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ)**[1].

وسيأتي مزيدُ تحقيقٍ لهذا الحديث في الفصل الآتي عند شرح قوله (عليه السلام): **(عالمًا بها قبل ابتدائها)**، فانتظر»[2].

**سابعًا: التستريّ:**

قال (رحمه الله): «**(بَصِيرٌ إِذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ)**: إذ البصيريّة من صفات ذاته تعالى كالسّميعيّة والعالميّة، والقدرة لا من صفات الفعل حتّى

(١) الكافي، الكليني: ج١/ ص ١٠٧.
(٢) منهاج البراعة: ج١/ ص٣٤٧-٣٤٩.

يستلزم أن يكون منظورًا إليه، قال الصادق (عليه السّلام):

**(لَمْ يَزَلِ اللهُ تعالى رَبَّنَا، والْعِلْمُ ذَاتُه ولَا مَعْلُومَ، والسَّمْعُ ذَاتُه ولَا مَسْمُوعَ، والْبَصَرُ ذَاتُه ولَا مُبْصَرَ، والْقُدْرَةُ ذَاتُه ولَا مَقْدُورَ، فَلَمَّا أَحْدَثَ الأَشْيَاءَ وكَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْه عَلَى الْمَعْلُومِ، والسَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ، والْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ، والْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ)**[1]»[2].

**ثامنًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «**(بصير إذ لا منظور إليه من خَلْقه)**: المنظور إليه ما يقع عليه النظر؛ والمعنى: أنّ اللَّـهَ عالم بخلقه قبل أن يخلقهم، ومثله قول الإمام (عليه السلام):

**(عالم إذ لا معلوم وربّ إذ لا مربوب، وقادر إذ لا مقدور)**؛ أي: إنّ واجبَ الوجود عالم قادر بمحض وجوده؛ لأنّ قدرته وعلمه وذاته شيء واحد، ولمّا أراد سبحانه أن يخلق الأشياء وقع العلمُ على المعلوم السابق في علمه، ووقعت القدرة على المقدور السابق في قدرته»[3].

**تاسعًا: النقويّ**

**قال (رحمه الله)**: «وإنّي بعد ما تأمّلت في كلامهم تأمُّلًا كثيرًا، وأمعنتُ النظر فيما قالوه إمعانًا دقيقًا، لم يحصل لي شيء أعتمد عليه؛ فإنّ كلامه (عليه السلام) لا يُوافق ما استخرجوه في شرحه.

(١) الكافي، الكليني: ج١/ ص ١٠٧.
(٢) بهج الصباغة: ج١/ ص ١٦١.
(٣) في ظلال نهج البلاغة: ج١/ ص ٢٦.

**أمّا أوّلا**: فلأنّ قوله (عليه السلام): (**بصير إذ لا منظور إليه**) ينادي بعدم إمكان حمل اللَّفظ على ظاهره، فإنّ ما قاله الشارح البحراني (قده) من أنّ (البصير) بمعنى: الفاعل من البصر، والبصر حقيقة في حاسّة العين إلى آخر ما قال، في حيّز المنع؛ لوجوه:

**الأوّل**: إنّ البصير - على ما ذهب إليه علماء اللُّغة - الخبير القادر على البصر، كما في المنجد مادّة (بصر)، وقال: في مجمع البحرين: ﴿**وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[1]، أي: العالم، وهما من صفات الأزل، والبصير في أسمائه هو الذي يشاهد الأشياءَ كلَّها ظاهرها وخافيها من غير جارحة، فالبصر في حقّه تعالى عبارة عن الصفة التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات)[2]، انتهى.

وقال الراغب في مفرداته: البصر يُقال للجارحة الناظرة وللقوّة التي فيها، ويُقال لقوّة القلب المدرِكة: بصيرة وبصر إلى أن قال في قوله تعالى: ﴿**قُلْ هذِه سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى الله عَلى بَصِيرَةٍ أَنَا**﴾[3]؛ أي: على معرفةٍ وتحقّق، ثمّ أطال الكلام بما لا مزيد عليه[4].

وقال في دائرة المعارف مادّة (بصر): (البصر): حاسّة الرؤية والعين والعلم جمعه: أبصار)، وقال بعض آخر: بصر يبصر وبصارةً علم به، وقال أيضًا: (البصر: صرف كلّ شيء والقشر والقطن، وأبصر الشيء غلظه وسمكه)، انتهى.



(١) الشورى، من الآية: ١١.
(٢) مجمع البحرين، الطريحي: ج٣/ ص٢٢٢ - ٢٢٣.
(٣) يوسف، الآية: ١٠٨.
(٤) ينظر المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ص٤٩ - ٥٠.

وغير ذلك ممّا قالوه، ومن أراد فليرجع إلى مظَّانّها، فظهر ممّا ذكرناه ونقلناه من أهل اللُّغة: أنّ ما ذكره (قده) من أنّ البصرَ بمعنى: الفاعل من البصر، وهو حقيقة في حاسّة العين مجاز في القوّة التي بها العلم، كلّ ذلك لم يكن ولا سيّما بناء على نقل دائرة المعارف من أنّ البصر حاسّة الرّؤية، وحاسّة العين، وحاسّة العلم، فلا يبقى مجال لما ذكره، فلا مجاز في المقام كما ادّعاه، بل إرادة العلم بالمبصرات على ما ذهب إليه من كلمة (بصير) على حقيقته كما لا يخفى.

**الثاني**: إنّ (البصير) - على فرض كون المقصود منه هو العلم بالمبصرات - مع قوله (عليه السلام) بعده: (إذ لا منظور إليه)، لا مناسبة بينهما لفظًا وإن كان في المعنى مناسبة؛ وذلك لأنّ البصير يناسب المبصَر لا المنظور وهذا واضح، وعليه فأيّ سبب اقتضى العدول عن (المبصَر) إلى (المنظور) مع أنّه - مضافا إلى تجانس اللفظين - لا يُخرج الكلام عن الفصاحة، وهو أفصح الفصحاء وأبلغ البلغاء.

**الثالث**: إنّ ما ذكره (قده) مبنيّ على كون كلمة (أو) للتّوقيت دون التعليل، حتّى يصير معنى الجملة: هو عالم بالمبصرات في وقت أو زمان لا وجود للمخلوقات المنظور إليها، ولم يدلّ دليل على هذا؛ لأنّه - على هذا الفرض- لو عبّر (عليه السلام) عنها بكلمة (حين) الموضوع للزمان أو المأخوذ في مفهومها الزمان، لكان أولى وأفصح لفظًا وإن لم يكن هناك زمان، مع أنّه لو حملت (إذ) على التعليل فهو أنسب؛ لظهور اللفظ فيه.

وأمّا ما قاله الشارح الخوئيّ - مع أنّه رشح من رشحات المحقِّق - فهو لا

يرجع إلى محصّل، وكذا ما ذكره الشارح المعتزليّ ونقل عن شيخه؛ فإنّ الإشكال أو الإشكالات باقيةٌ على وجهها، فتأمل. والذي يقوّي في نفسي في كشف القناع عن وجه هذه الجملة المعضلة هو أنّ المقصود منها إحدى الوجوه المحتملة:

**الأوّل**: إنّ كلمة: (**منظور إليه**) يمكن أن تكون في أصل النسخة (**مفطورًا إليه**) والاشتباه من النُّسّاخ؛ فيكون تقدير العبارة: هو تعالى: (**بصير**)؛ أي: عالم بكلِّ ما يُمكن تعلُّق رؤية الحاسّة أو العلم به في وقت لا مفطور؛ أي: لا مخلوق، والضمير في (**إليه**) راجع إلى المخلوق أو (**المفطور**)، وكلمة: (**من**) بيانيّه أو نشأية، ويُؤيِّد هذا المعنى قوله في أوائل الخطبة:

(**فطر الخلائق بقدرته**)، فلمّا قال هناك: (**فطر**) وأثبت الخِلقة للطبائع له قال هاهنا: (**بصير**) قبل الخِلقة بها، فكأنّه سأل سائل عنه (عليه السلام): هل الذي أوجد الخلائق قبل إيجادها كان بصيرًا بحالها؟ فأجاب (عليه السلام): بأنّه كان بصيرًا قبل الإيجاد كما كان بعد الإيجاد وهذا المعنى وإن يأباه الطَّبع في بادئ الأمر إلَّا أنّه بعد التأمّل وإمعان النظر فيه يتلقّاه بالقبول.

**الثاني**: أن يُقال كلمة: (**إذ**) تعليليّة، والجملة تكون عِلَّة لكونه تعالى بصيرًا؛ وذلك لأنّه لمّا قال هو تعالى: ﴿**بصير**﴾ استدلّ على إثبات الصفة له بقوله: (**إذ لا منظور إليه من خلقه**)؛ أي: لأنّ اللّه تعالى ليس منظورًا إليه من خلقه، وهذا دليل قطعيّ؛ إذ لو كان منظورًا إليه للمخلوقات فلا محالة يصير مُحاطًا لهم والخلق محيط به، وكلُّ محاطٍ لا يمكن أن يكون بصيرًا بالمحيط، بل الأمر بالعكس، فينتج أنّه تعالى ليس ببصير، ولكنّه بصير؛ لأنّه ليس منظورًا إليه لهم، فالدليل على كونه بصيرًا هو أنّه تعالى لا يُرى بحاسّة البصر، ولعلَّه لهذه

الدقّة عبّر (عليه السلام) بـ(المنظور إليه) دون (المرئيّ) و(المبصر)؛ حيث إنّ الرؤية القلبيّة والإبصار الواقعيّ تحصل للمخلوقات بالنّسبة إليه تعالى، وإنّما المحُال كون الخلق ناظرًا إليه كما في قضية موسى (عليه السلام)، وفيه دقّة.

**الثالث**: أن يكون المراد بـ(المنظور إليه)، ما يُتأمّل إليه؛ لأنّ (المنظور) اسم مفعول من (نظر)؛ قال الراغب في مفرداته: (وقد يرُاد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص وهو الرويّة، يُقال: نظرت فلم تنظر؛ أي: لم تتأمّل ولم تتروَّ، وقوله تعالى: ﴿**قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ**﴾[1]؛ أي: تأمّلوا ثمّ قال: (واستعمالُ النظر في البصر أكثر عند العامّة وفي البصيرة أكثر عند الخاصّة) إلى أن قال:(نظرت فيه: إذا رأيته وتدبّرته)[2]، إذا عرفت هذا فنقول:

البصير هو الذي معرفتُه بالشيء قبل الفحص وبعده على السواء، وغير البصير هو الذي بعد الفحص يصير بصيرًا بحال الشيء، ولمّا قال (عليه السلام): (بصير)، فأثبت له البصيريّة قبل الفحص والتدبّر، بدليل قوله (عليه السلام):

(**إذ لا منظور إليه من خلقه**)؛ أي: هو تعالى بصير بالأشياء لأنّه لا يحتاج إلى التدبّر والتأمّل فيها؛ وذلك لأنّ التفحّص والتدبّر في الأشياء لا يمكن قبل وجودها عادةً إلّا ناقصًا، لأنّ المعرفة بها قبل وجودها تكون إجماليًّا لا تفصيليًّا، والمعرفة الإجماليّة بالنسبة إلى التفصيليّة تكون ناقصةً لا محالة، واللّه تعالى ليس كذلك، فإنّ معرفته بها قبل وجودها والتفحّص بعد وجودها على حدّ سواء، وهذا دليل على كونه بصيرًا بما لا مزيد عليه. والحمد للّه ربِّ العالمين»[3].

(١) يونس، من الآية: ١٠١.
(٢) المفردات في غريب القرآن، الراغب: ص٤٩٧ - ٤٩٨.
(٣) مفتاح السعادة:ج١ / ص١٤٧ - ١٥١.

**عاشرًا: مكارم الشيرازيّ:**

قال: «ثمّ قال الإمام (عليه السلام): «**بَصِيرٌ إِذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ**».

صحيح أنّ مفردة (بصير) مشتقّة من مادّة البصر، إلّا أنّها تُطلق بالمعنى المجازيّ على الله سبحانه لا الحقيقيّ؛ فكونه بصيرًا يعني: عليمًا بجميع الأشياء القابلة للرؤية، وحتّى الأشياء التي تُرى ولم تُخلق بَعْدُ. وبناءً على هذا فإنّ بصيرته تعود إلى علمه اللامتناهي، حيث نعلم جميعًا بأنّ علمه أزليّ»[1].

**حادي عشر: السيّد نبيل الحسنيّ:**

يرشد النصّ الشريف: «**بَصِيرٌ إِذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ**» إلى جملة من الأمور- فضلًا عمّا أفاد به الشرّاح - منها:

١ـ بعد أن قنّن (عليه الصلاة والسلام) التفكير في مبحث الصفات ضمن جملةٍ من الضوابط، وذلك اَبتداء من قوله: «**وكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَه نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْه**» إلى قوله: «**ومَنْ أَشَارَ إِلَيْه فَقَدْ حَدَّه، ومَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه**»، فبيَّنَ أنّ صفاته تعالى هي عين ذاته، انتقل بعد ذلك إلى بيانٍ آخر في خصوصيّة الصفات الثبوتيّة؛ إذ قد يظنّ الظانّ أنّ كمال الإخلاص نفي الصفات عنه مطلقًا بما فيها الثبوتيّة، ولأنّ (البصير) صفة ثابتة لزم توضيح طبيعة هذه الصفة؛ كي لا ينصرف الذهن إلى متاهةٍ أخرى.

وقد كشفت النصوص الشريفة عن بيانها لحقيقة هذه الصفة وغيرها من الصفات الثبوتيّة والكماليّة، وكما أفاد به الشرّاح واستشهدوا به.

(١) نفحات الولاية: ج١/ ص ١٦٠.

٢ ـ إنّ الخطاب الملكوتيّ لمولى الموحِّدين (عليه السلام) لا ينحصر في دائرة معارف الزمان والمكان الذي ظهر فيه النصّ إلى النّاس، بل هو دائم الإفاضة والإفادة للعلماء والحكماء ومنه تُوسّع الدراسات في الكائنات الحية وتكوينها الفايسولوجيّ أو وظائفها التكوينيّة التي تحيا بها ومنها حاسّة البصر، وبما أنّ هذه الحاسّة تختلف في الإنسان عما هي عليه في الحيوان، والزواحف، والطير، والحشرات، وغيرها؛ كالكائنات التي تُسمّى بـ(وحدة الخلية) كالبكتريا، والطفيليّات، والميكروبات، والفايروسات، وحسبنا منها قوله تعالى:

﴿**وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾[1]، فضلاً عن خصوصيّات البيئة التي تحيا فيها هذه المخلوقات؛ كالجبال، والوديان، والبحار، والأشجار، وغيرها، وأثرها في حاسّة البصر لديها بما يُؤمِّن لها سبل الحياة والبقاء.

وعليه: فجميع هذه المخلوقات هي تُبصر مع التفاوت في حدّة البصر وقَوّته وتنوّعه، لكنّها عاجزة عن النظر إلى خالقها وبارئها وفاطرها ورازقها؛ وذلك: «**إِذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ**»، ولذا قال عليه السلام: (**خَلْقِه**) ولم يقل: (عباده) التي تقتضي الإيمان والإقرار والعبوديّة لله تعالى.

ومن ثّم: أثبت النص الشريف صفة البصر، ونزّه الله تعالى عن التشبه بخلقه، بل وقنّن العقل في تفكيره، وحدَّه بحدودٍ لا يمكن تجاوزها؛ وهي أنّ الله ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[2]. والحمد لله على فضله وفضل رسوله (صلّى الله عليه وآله).

(١) النحل، من الآية: ٨.
(٢) الشورة، من الآية: ١١.

## المطلب السابع عشر: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنٌ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ».

اشتمل اللفظُ الشريف على جملةٍ من الحقول المعرفيّة؛ كاللغة، والإعراب، والشرح، وهي على النحو الآتي:

### المسألة الأولى: المعنى اللغويّ.

**أولًا: الراونديّ:**

قال (رحمه الله): «والسكن: ما سكنت إليه من العيال وأهل البيت الواحد ساكن[1]. والاستيناس: التأنّس[2]، والاستيحاش: ضدّه»[3].

**ثانيًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «(والسّكن) - بالفتحتين من سكنت إلى الشيء، وهو ما يُسكن إليه من أهلٍ ومال ونحوهما، هو سكن له، (واستأنست) به وتأنّست به إذا سكن القلب ولم ينفر، والأنيس الذي يُستأنس به، (واستوحش) الرجل إذا وجد الوحشة[4]»[5].

### المسألة الثانية: الإعراب.

**أولًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «وفي قوله: (**إِذْ لَا سَكَنَ**) [ظرف زمان] كذلك، على ما

(١) ينظر الصحاح، الجوهريّ: ج٥/ ص ٢١٣٦.
(٢) ينظر الصحاح، الجوهريّ: ج٣/ ص ٩٠٤، مادّة (أنس).
(٣) منهاج البراعة: ج١ / ص ٥٠.
(٤) ينظر: تاج العروس، الزبيدي: ج ٩/ ص ٢٢٢.
(٥) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٤٣.

نبّه عليه الشارح المعتزليّ، ولكنّ الأظهر كونها تعليليّة على حدّ قوله: ﴿**وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ**﴾[1]، لاحتياج جعلها ظرفًا إلى تكلُّف كما لا يخفى»[2].

**ثانيًا: زهير غازي:**

قال: «(**متوحِّد**): خبر لمبتدأ مفهوم، (**إِذْ لَا سَكَنٌ يَسْتَأْنِسُ بِهِ**): (**إذ**): ظرفيّة بمعنى: حين، (**لَا سَكَنَ**): (لا) نافية للجنس، (**سَكَنَ**): اسمها منصوب بالفتحة، (**يستأنس به**): فعل مضارع مرفوع بالضمّة، به: متعلق بالفعل (**يَسْتَأْنِسُ**)، (**ولا يستوحش لفقده**): (الواو) عاطفة، (يستوحش): فعل مضارع مرفوع بالضمّة (لفقده): (اللّام) حرف إضافة، (**فقده**): مضاف إليه، (**لِفَقْدِهِ**) متعلِّق بالفعل (يستوحش)، والجملة معطوفة على سابقتها»[3].



**المسألة الثالثة: أقوال الشرّاح.**

**أولًا: البيهقيّ:**

قال (رحمه الله): «قوله: (**متوحِّد إذ لا سَكَنٌ يَستأنسُ به**)، إشارة الى أنّ وحدانيّته ليست على معنى الانفراد عن الأمثال والأشباه؛ لأنّها في الحقيقة وحدة غير حقيقيّة. فمن له مثلٌ يعتزل عنه مثلُه أو جارُه، فذلك ذلٌّ وعار ونَقْصٌ.

ومعنى الوحدانيّة في حقِّ اللَّه تعالى، ما يخالف ذلك؛ وذلك ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) الزخرف، من الآية: ٣٩.

(٢) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٤٣.

(٣) إعراب نهج البلاغة وبيان معانيه، زهير غازي زاهد: ج١/ ص ٦٩.

أحدها: إنّه واحد في الإلهيّة؛ لقولنا: (لا إله إلَّا اللَّـه).

والثاني: إنّه واحد لا يجوز عليه الأجزاء والأبعاض، فهو واحد فيما لم يزل ولا يزال كذلك، فهذا معنى قوله: (إذ لا سَكَنٌ يَستأنسُ به).

والثالث: إنّ وحدانيّته نَفْيُ الكثرة والعدد عنه، ونفيُ التجزية والتبعيض، ونفيُ التنقيص والتقلُّب، ونفيُ كونه عِلَّةً وكونه معلولًا، ونفيُ الشريك والنظير والمثل، فهو تعالى واحد؛ لأنّ أحد وجوه الواحد أن يكون تامًّا.

والباري تعالى تامُّ الوجود؛ لأنّ نوعه له، فليس من نوعه شيء خارج عنه. والكثير والزائد غير واحِدَين، والباري تعالى واحد من جهة أنّ حقيقته له، وواحد من جهة أنّه لا ينقسم بالكمّ، ولا بالمبادئ المقوِّمة له، ولا بأجزاء الحدّ، وواحد من جهة أنّ لكلّ شيء وحدةً تخصّه، وبها كمال حقيقته الذاتيّة، وواحد من جهة أنّ مرتبته من الوجود - وهو وجوب الوجود- ليس إلَّا له.

وقد أكَّد السمع ذلك، حيث قال اللَّـه تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ الله أَحَدٌ**﴾[1].

وفرق بين الواحد والأحد؛ والأحد وُضِع لنفي ما يُذكر معه في العدد، والواحد اسم مُفتَتَح العدد؛ فيقال: واحد، اثنان، ثلاثة، وقد فُرِّق بينه في الإثبات وبينه في النفي؛ فقيل في النفي ليس [أحد. و] أصله الواو. ويجيء الأحد بمعنى: الواحد؛ فيُقال: يوم الأحد، كأنّه مبدأ أيّام الأسبوع. والواحد ذِكْرٌ لانقطاع المثل والنظير؛ قال اللَّـه تعالى: ﴿**وإِلٰهُكُمْ إِلٰه واحِدٌ**﴾[2].

قول اللَّـه تعالى: ﴿**واحِدٍ**﴾ نفى الكثرة والعدد، وقوله: ﴿**الله الصَّمَدُ**﴾ نفى

(١) الإخلاص: ١.
(٢) البقرة، من الآية: ١٦٣.

التنقيص والتقلُّب. وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ نفى كونه عِلّةً، وقوله: ﴿لَمْ يُولَدْ﴾ نفى كونه معلولًا، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَه كُفُوًا أَحَدٌ﴾ نفى الشريك والنظير عنه.

وكانت بنت خالد بن سنان النبيّ (عليه السلام) حاضرةً عند رسول اللَّه (صلَّى اللَّه عليه وآله)، فقال رسول اللَّه:

**(إنّ أباها كان نبيًّا شريفًا ضيّعه قومُه)**[1].

فلمّا سمعت هذه المرأة سورة الإخلاص، قالت: يا رسول اللَّه أنزل اللَّه على أبي (عليه السّلام) معاني هذه السّورة، وقال: هي التوحيد.

فقال رسول اللَّه (صلَّى اللَّه عليه وآله وسلَّم) لها:

**(ما أنزل اللَّه على أبيك: إلهي واحد أحد ليس له والد ولا ولد لا مثل له ولا نظير. فهو الغنيّ الحقّ القيّوم، لا إله إلَّا هو ربّ الدنيا والآخرة)**»[2].

**ثانيًا: الكيذريّ:**

قال (رحمه الله): «**(مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِه ولَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِه)** : أي ليست وحدته على معنى الانفراد عن الأمثال؛ فذلك ذلّ موُحِش، بل هو واحد في الإلهيّة لا يُشاركه غيره، ولا يُتصوّر فيه التجزئة والتكثير والتعدّد، وقيل: هو واحد لأنّ نوعه له، فليس من نوعه خارجٌ عنه، ولا ينقسم بالكمّ ولا لمبادئ المقوِّمة له، ولا بأجزاء الحدّ، ومتوحِّد منفرد بوجوب الوجود، لا نظير له فيه»[3] .

(١) المنتظم، ابن الجوزي: ج٢ ص١٤٨.
(٢) معارج نهج البلاغة، البيهقي: ص٥٣-٥٥
(٣) حدائق الحقائق: ج١ ص ١٢٦- ١٢٧.

**ثالثًا: المعتزليّ:**

قال: «وأمّا قوله: (**مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنٌ يَسْتَأْنِسُ بِهِ، وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ**)، فـ «إذ» هاهنا ظرف، ومعنى الكلام: أنّ العادة والعُرف إطلاق (مُتوحِّد) على مَن قد كان له من يَستأنس بقُربه ويَستوحش ببُعْده فانفرد عنه، والبارئ سبحانه يُطلق عليه أنّه متوحِّد في الأزل ولا موجود سواه، وإذا صدق سلب الموجودات كلّها في الأزل صدق سلب ما يُؤنِس أو يوحش، فتوحُّدُه سبحانه بخلاف توحُّدِ غيره»[1].

**رابعًا: البحرانيّ:**

قال (رحمه الله): «المراد وصفه تعالى بالتفرّد بالوحدانيّة، وأشار بقوله: (**إِذْ لَا سَكَنٌ**) إلى اعتبار أنّ تفرّده بالوحدانيّة لذاته؛ فهو من تلك الحيثيّة متفرِّد بالوحدانيّة لا على وجه الانفراد عن مثل له، كما هو المفهوم المتعارَف من انفراد بعض الناس عن بعض ممّن عادته مشاركته في مشاوراته ومحادثاته، وانفراد أحد المتآلِفَين من الحيوانات عن الآخر؛ وهو الأنيس الذي يستأنس بوجوده معه ويستوحش لفقده وغيبته عنه؛ إذ كان الاستيناس والاستيحاش متعلِّقين بمَيْل الطبع إلى الشيء ونفرته عنه وهما من توابع المزاج، ولمّا كان الباري سبحانه مُنزّهًا من الجسميّة والمزاج وجب أن يكون مُنزَّهًا عن الاستيناس والتوحّش؛ فهو المنفرد بالوحدانيّة المطلقة لا بالقياس إلى شيء يعقل ذلك التفرّد بالنسبة إليه.

(١) شرح نهج البلاغة ابن أبي الحديد المعتزلي: ج١/ ص ٧٨-٨٠.

واعلم أنّ القيود الثلاثة الزائدة على قوله: فاعل وبصير ومتوحّد في الفصول الثلاثة، مستلزمةٌ للتنبيه على عَظَمة الله تعالى كما بيّناه في قوله: (**لَا بِمُقَارَنَةٍ وَلَا بِمُزَايَلَةٍ**)، وذلك لأنّ الأوهامَ البشريّة حاكمةٌ بحاجة الفاعل إلى الآلة، والبصير إلى وجود المبصَر، والمتوحِّد إلى أن يكون في مقابلته أنيسٌ مثله انفرد عنه، ولمّا كانت ذاتُ الله سبحانه منزّهةً عن جميع ذلك أراد (عليه السلام) كَسْرَ الوهم ومعارضة أحكامه بتنبيه العقول عليها، فذكر هذه القيود الثلاثة، وبالله التوفيق»[1].

**خامسًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «(**مُتَوَحِّدٌ**) في ملكه وملكوته وسلطانه (**إِذْ لَا سَكَنَ**) له؛ أي: لا يمكن أن يكون له سكن (**يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا**) أنيس (**يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ**) بل توحّد بالتحميد، وتمجّد بالتمجيد، وعلا عن اتّخاذ الأبناء، وتطهّر وتقدّس عن ملامسة النساء، عزّ وجلّ عن مجاورة الشُّركاء، وإنّما امتنع في حقّه السكن والأنيس والاستيناس والاستيحاش؛ امّا إجمالًا فلأنّ الأُنسَ والوحشة من توابع المزاج ولواحق الحيوان، الذي يأخذ لنفسه من جنسه أو من غير جنسه أنيسًا يستأنس بصحبته، ويستوحش بفقدانه، والله سبحانه منزَّهٌ عن ذلك.

وأمّا تفصيلًا فلأنّه سبحانه جامع الكمالات والخيرات بلا فقد شيء عنه؛ لأنّه كلُّ وجود (ومنشأ) ومبدأ كلّ موجود، فلذلك علا عن اتّخاذ الأبناء، وتقدّس عن مباشرة النساء، وجلّ عن أخذ الشُّركاء؛ لأنّ الحاجة إلى الأولاد

(١) شرح نهج البلاغة: ج١/ ص ١٣٠-١٣١.

والنساء والشُّركاء وأمثالها سببها قصور الوجود، وقلّة الابتهاج بمجرّد الذات، وكثرة التوحّش عن الانفراد بالوجود المشوب بالإعدام والنقائص، فيُجبر القصور، ويزول التوحّش بوجود الأمثال والأشباه؛ استئناسًا بها، وتخلّصًا عن وحشة الفراق بسببها، وأمّا الذات الإلهيّة الجامعة لجميع الخيرات، والسعادات، والابتهاجات، فكلُّ الموجودات به مبتهِجةٌ مسرورة، وإليه مفتقِرة، ومنه مستفيضة، بل هو في الحقيقة أُنس كلِّ مستوحِشٍ غريب، وبه سرور كلّ محزون كئيب.

وبعبارة أخرى أوضح وألطف: إنّ الاستيحاش والتوحّش الحاصل للإنسان ونحوه عن التفرّد عن الأمثال والأشباه؛ لنقص جوهره، وقصور وجوده من الكمال، وخلوّ ذاته عن الفضيلة التامّة، واستصحابه للإعدام والظلمات؛ فيستوحش من ذاته الخالية عن نور الفضيلة والكمال، ويستأنس بغيره من الأشباه والأمثال، وأمّا الباري سبحانه فالأشياءُ الصادرة عنه، وجوداتُها رشحاتٌ لبحر وجوده، ولمعاتٌ لشمس حقيقته، والبحر لا يستزيد بالرشحة والنداوة، والشمس لا تستنير بلمعاتها وذرّاتها، فكيف يستأنس ذاته المقدّسة بما يفيض عنها؟!

هذا كلُّه مضافًا إلى أنّ حصول الاستيناس وزوال الاستيحاش إنّما يكون بوجود الأشباه، وهو تعالى لا يشبه شيئًا مذكورًا؛ سواء كان موجودًا في العين أم لا، فإنّ المذكور قد لا يكون موجودًا، وهو أعمّ من الموجود، ونفيُ الأعمّ يستلزم نَفْيَ الأخصِّ، كما هو ظاهر»[1].

(١) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٤٩-٣٥٠.

**سادسًا: مغنية:**

قال (رحمه الله): «**(مُتوحِّد إذْ لا سَكَنَ يَستأنِسُ بهِ، ولا يَستوحِشُ لِفَقْدِه)**: قد يدخل الواحد في عداد الاثنين والثلاثة .. إلخ، وأيضًا يُطلق على الضعيف الذي لا ناصر له ولا مُعين، وعلى المتوحِّد المستوحِش لِفَقْد الجليس والأنيس، واللَّهُ منزَّهٌ عن القِلّة والضَّعْف، وعن الوَحشة والاستيناس، والمراد بوحدته تعالى تفرّده بالسلطان والكمال.

قال الإمام (عليه السلام): **(واحدٌ لا بعدَد، دائِمٌ لا بأمَد، كلُّ مُسمَّىً بالوحدة غيرُهُ قليلٌ)**»[1].

**سابعًا: التستريّ:**

قال (رحمه الله): «**(مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ ولَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ)**: إذ التوحيد من صفات ذاته، والاستيناس والاستيحاش من صفات خلقه»[2].

**ثامنًا: النقويّ:**

قال (رحمه الله): «(وله (عليه السلام): «**مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِه ولَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِه)**.

**(سكن)**: - بالتحريك - ما تسكن إليه النفسُ وتطمئنّ به، فقوله (عليه السلام): (متوحِّد إذ لا سكن) إلخ إشارة إلى أنّه تعالى ليس له السكن حتّى يستأنس به؛ لأنّه مستلزم للحركة المستلزمة للحدوث المساوق للإمكان اللازم منه خروج الواجب عن كونه واجبًا، بيان ذلك: إنّ الاطمئنان وسكون النفس

(١) في ظلال نهج البلاغة: ج١/ ص٢٧.
(٢) بهج الصباغة: ج١/ ص ١٦١.

فرعٌ على حركة الشيء من النَّقص إلى الكمال كما في الموجودات الإمكانيّة، فإنّ النفس في الإنسان ومطلق الجوهر في الممكنات متحرِّكة من النقص إلى الكمال، ومن القوّة إلى الفعل كما هو مقتضى الحركة الجوهريّة، فإنّ النفس في أوّل الأمر بالقوّة ولذا تسمّى بـ(العقل الهيولانيّ)، فكما أنّ (الهيولي) ليست إلَّا صرف القوّة، فكذلك النفس في تلك المرتبة، ففي خروجها من القوّة إلى الفعل وبلوغها منها إلى مرتبة العقل الفعّال لا بُدّ لها من مُخرج فاعليّ كما هو شأن الممكن، فإذن هذا المخرج إمّا الواجب أو منتهٍ إليه، وكذا لا بُدّ لها من مُخرج غائيّ.

فإنّ الحركةَ طَلَبٌ، والطَّلب لا بُدّ له من مطلوب، وكلّ مطلوبٍ تناله النفسُ لا تقف عنده ولا تطمئنّ دونه حتّى تَفِدَ على باب اللَّه وتَرِدَ على جنابه؛ فلا بُدّ أن ينتهي المطالب إلى مطلوب به تطمئنّ القلوب، وهو المطلوب لكلّ طالب، كما قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ**﴾[1]، هذا بالنسبة إلى النفوس.

وأمّا بالنسبة إلى سائر الممكنات فقد دريتَ أنّ الممكن ليس إلَّا مجرّد التعلّق والربط، وليست له شيئيّة في حدِّ نفسه؛ ولذلك نقول: كلّ ممكن لا بُدّ له من العكوف على بابه، وهذا هو المراد بـ(الاستيئناس) حقيقتًا، كما أنّ الاستيحاش في مقابله؛ أي: عدم وصول الممكن إلى كماله المترقّب، كما أنّ الأُنس والوحشة الظاهريّين يتحقّقان بمُجالسة الأفراد ومحادثتهم ومخالطتهم، وهذا ظاهر.

إذا عرفتَ هذا فنقول: كلامُه (عليه السلام) مُشِعٌر بأنّ الاستئناس والاستيحاش بكِلَا معنييه عليه مُحال؛ أمّا المعنى الأوّل المتفاهم العرفيّ - وهو الّذي ذكره الشارح - فظاهر؛ إذ هما بهذا المعنى من لوازم الجسميّة الّتي لها

(١) الرعد، من الآية: ٢٨.

طبع ومزاج وأمثال ذلك، وهو عليه مُحال، وأمّا بالمعنى الّذي ذكرناه فلأنّه تبارك وتعالى ليس له مطلوب وكمال يطلبه ويترقّى إليه، بل هو كلّ الكمال وحقّ المطلوب، فإذن لا يُتصوَّر فيه حركة من النقص إلى الكمال حتى يكون الوصولُ إليه مُوجِبًا لاستئناسه له واطمئنانه به، وعدم الوصول إليه وفقدانه يُوجب له الوحشة، بل ذاتُه المقدسة كلّ الكمالات بنَحْوِ الأتمّ الأكمل.

فيصير معنى العبارة -واللَّه العالم- هكذا: ذاته المقدّسة متفرِّد بالوحدانيّة بذاته لا شيء آخر؛ إذ ليس له ما يَطمئنّ به ويَسكن إليه حتّى يَستأنس به، وفي صورة عدم الوصول إليه يَستوحش عنه، فقوله (عليه السلام):

(**إذ لا سكن**...) إلخ في موضع التعليل على توحّده الذاتيّ وتفرّده الحقيقيّ؛ لأنّ الاطمئنان بالغير وسكون النفس به يخالف التوحّد والتفرّد الذاتيّين، بل يُثبت الاحتياج إلى الغير؛ فإنْ كان ما يستأنس به ويستوحش لفقده مُمكنًا يلزم إمكان الواجب؛ لأنّ المحتاجَ إلى الممكن ممكنٌ، وإنْ كان واجبًا يلزم تعدّد الواجب، والتعدّد والتوحّد ضدّان، وكذا في جانب الوحشة.

والفرق بين ما ذكرناه وما ذكره البحرانيّ (قده) لا يخفى على العارف اللبيب؛ فإنّ لازم ما قاله (قده) هو أنّ المراد من قوله: (**إذ لا سكن**...) إلخ، موجود غيره يستأنس به ويستوحش عنه؛ وهو من لوازم الجسميّة، وأمّا على ما ذكرناه فالمقصود منه: مطلوب يطلبه وكمال يترقّبه بحسب جوهر ذاته؛ ففي القول الأوّل تُنفى الجسميّة عنه، وفي قولنا -مضافًا إلى نفى الجسميّة- تُنفى الحركة الجوهريّة عنه، وبعبارةٍ أخرى: سلبنا عنه الحركة المستلزِمة للحدوث وهو سلب الجسمية عنه تعالى، فالاستئناس والاستيحاش -على ما قاله- من لوازم الجسميّة، وعلى

ما قلنا من لوازم الحدوث، والفرق بينهما ظاهر، والحمد للّه ربِّ العالمين»[1].

**تاسعًا: مكارم الشيرازيّ:**

قال: «وأخيرًا فقد تحدّث الإمام (عليه السلام) عن وحدانيّته سبحانه في غناه عن الأنيس فقال: (**مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنٌ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ**)[2].

وتوضيح ذلك: هو أنّ الناس وسائر الكائنات الحيّة وبحكم كون قدرتها محدودة في نيل المنافع ودفع الأضرار، فإنّها مضطرّةٌ للاستعانة ببني جنسها ومن غيرها؛ لتشعر بالأمن تجاه بعض الأخطار التي تُهدّدها، وهنا يتفاقم شعور الإنسان بالاستيحاش لوحدته، بينما يأنس بوجود سائر الأفراد إلى جانبه ولاسيّما أثناء تعرّضه للأخطار، والآفات، والبلايا، والأمراض، والأوبئة.

وأحيانًا يندفع الإنسان الضيِّقُ النظر ليُقارن اللهَ بنفسه؛ فيشعر بالدهشة والذهول كيف يكون الله وحيدًا قبل إيجاده لهذه المخلوقات؟! وكيف لا يكون له من أنيس يسكن إليه؟! وأخيرًا كيف يشعر بالاستئناس بهذه الوحدة؟! غافلًا عن أنّه وجود مطلق لا يحتاج الاستعانة بأحد، وليس له

(١) مفتاح السعادة، النقويّ: ج١ ص١٥١-١٥٤.

(٢) قال الشيخ الشيرازيّ «هناك احتمالان بشأن «إذ» الواردة في العبارة؛ الاحتمال الأول: هل هي ظرفية تشير إلى عدم وجود شيء خلق في الأزل ولم تكن سوى ذاته المقدسة ليأنس بها ويستوحش لفقدها؟ أم إن «إذ» هنا بمقام التعليل، يعني كان وما زال واحدًا لأنّه لم يكن هناك من وجود، حيث لا يحتاج إلى أحد؟

يبدو أنّ الاحتمال الثاني هو الأقوى. كما أن «لا» في قوله «لا يستوحش» زائدة وردت للتأكيد، بينما ذهب البعض إلى أنّها جملة استئنافية».

من خشية لعدوٍ ليستعين عليه بظهير، كما ليس له من صنْوٍ يستأنس به. ولذلك كان وسيكون متوحِّدًا.

ويتّضح ممّا ذكرنا سابقًا أنّ لمفردة (المتوحِّد) مفهومًا يختلف عن مفهوم (الواحد) و(الأحد)»[1].

**عاشرًا: السيّد نبيل الحسنيّ:**

إنّ مما ينماز به كلام أمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه وعلى أخيه وابن عمّه المصطفى وحليتله الزهراء البتول وولِده) هو جريان نور الوحي في عروق مفرداته، فيُورق بمعاني أحكامه، ويُزهر بمفاهيم شرائعه، ويُثمر بعصمة ذهن متدبّر آياته، فقولُه: (**مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنٌ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ**). مستوحىً ومتناصٌّ[2] من قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[3].

فقد كشفت الآية المباركة عن حقائق عِدةّ:

١ـ إنّ مقتضيات الأُنس هو من الطبيعة البشريّة، فقد جعلها من مُكوّنات النفس، وقد تنزّه الله تعالى من التشبّه بخلقه.

٢ـ إنّ مقتضيات حصول الأُنس الحقيقيّ الذي يُحقِّق سكن النفس

(١) نفحات الولاية، ناصر مكارم الشيرازيّ: ج١/ ص ٦٠-٦١.

(٢) التناص اصطلاحًا: هو العلاقة التي تربط نصًّا أدبيًا بنصٍّ آخر أو استحضار نص أدبي داخل نص أدبيّ آخر، وهو مُرتبط بوجود علاقات بين النصوص المُختلفة. ينظر: موقع موضوع: مفهوم التناص في اللغة العربية.

(٣) الروم: ٢١.

واستقرارها، هو أن يكون المؤنس من جنس الأنيس؛ فالرجل والمرأة يأنس كلٌّ منهما بالآخر؛ لأنّهما من نفسٍ واحدة، ولذا جعل بينهما مودّة ورحمة ليكشف بذاك عن انفصال الغرائزيّة والشهويّة عن السكنيّة التي فيها الأُنس، وقد تنزّه الله تعالى عن أن يكون له مثيل، أو قرين، أو شبيه، أو مثيل، يحتاج إليه، أو يأنس به، أو يستوحش لفقده. والحمد لله على فضله وفضل رسول (صلّى الله عليه وآله)

## القسم الثالث:

# خاتمة المبحث ونتائجه

**المسألة الأولى: أقوال الشرّاح.**

اشتمل المبحث على خاتمةٍ تضمّنت أقوال بعض الشرّاح؛ وهما كلٌّ من قطب الدين الكيذريّ (رحمه الله)، والسيّد حبيب الله الخوئيّ (رحمه الله)، والشيخ ناصر مكارم الشيرازيّ، وقد تناولوا بيان بعض المفاهيم المرتبطة بمبحث التوحيد والصفات التي اشتمل عليها قول أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام)، وسنردف أقوالهم ببيانٍ نعرض فيه خصوصيّة مبحث التوحيد وما ارتبط بعلم الكلام.

أمّا أقوال الشرّاح، فهي كالآتي:

**أولًا: الكيذريّ:**

قال (رحمه الله): «**(إذ لا منظور)** إذ عبارة عن تقدير الوقت، و**(لا يستوحش)** كلام مستأنف، والواحد ما لا ينقسم في نفسه أو في صفته؛ فهو تعالى واحد بمعنى أنّه لا نظير له ولا شبيه، أو أنّه مختصّ بصفاتٍ لا يشركه فيها غيره على ذلك الوجه»[1].

**ثانيًا: الخوئيّ:**

قال (رحمه الله): «**الأول**: في تحقيق صفاته سبحانه على ما حقّقها بعضُ العارفين، فنقول: إنّ الصفات على ثلاثة أقسام: منها سلبيّة محضة: كالقدوسيّة

(١) حدائق الحقائق: ج١ ص١٢٧.

والفرديّة، ومنها إضافية محضة: كالمبدئيّة والرازقيّة، ومنها حقيقيّة: سواء كانت ذات إضافة كالعالميّة والقادريّة، أو لا كالحياة والبقاء، ولا شكّ أنّ السّلوب والإضافات زائدة على الذات، وزيادتها لا توُجب انفعالًا ولا تكثُّرًا؛ لأنّ اعتبارها بعد اعتبار المسلوب بها عنها، والمضاف إليها، لكن يجب أن يُعلم أنّ السلوب عنه تعالى كلَّها راجعةٌ إلى سلب الإمكان؛ فإنّه يندرج فيه سلب الجوهريّة، وسلب الجسميّة، وسلب المكان، والحيِّز، والشّريك، والنقص، والعجز، والآفة، وغير ذلك.

والإضافات في حقّه تعالى كلُّها راجعة إلى الموجديّة التي تُصحِّح جميع الإضافات؛ كالخالقيّة، والرازقيّة، والكرم والجود، والرّحمة والغفران، ولو لم يكن له إضافةٌ واحدة اتّحدت فيها جميع الإضافات اللائقة به لأدّى تخالف حيثيّاتها إلى اختلاف حيثيّاتٍ في الذات الأحديّة، وأمّا الصفات الحقيقيّة فكلّها غير زائدة على ذاته، وليس معنى عدم زيادتها مجرّد نفي أضدادها عنه تعالى، حتّى يكون علمه تعالى عبارة عن نفي الجهل، وقدرته عبارة عن نفي العجز، وعلى هذا القياس في السمع والبصر وغيرهما؛ ليلزم التعطيل، ولا أيضًا معنى كونه عالمًا وقادرًا أن يترتّب على مجرّد ذاته ما يترتّب على الذات مع الصّفة؛ بأن ينوب ذاته مناب تلك الصفات، ليلزم أن لا يكون إطلاق العلم والقدرة وغيرهما عليه تعالى على سبيل الحقيقة، فيكون عالمًا قادرًا حيًّا سميعًا بصيرًا بالمجاز، فيصحّ سلبها عنه؛ لأنّه علامةُ المجاز ولازمه.

فإن قلت: فما معنى قوله (عليه السلام):

**(وكَمَالُ الإخلاص لَه نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْه)**؟ قلنا: معناه -حسبما أشرنا إليه-

كونها صفات عارضة موجودة بوجودٍ زايد، كالعالم والقادر في المخلوقات؛ فإنّ العلم فينا صفةٌ زائدة على ذاتنا، وكذا القدرة كيفيّة نفسانيّة، وكذا سائر الصفات، والمراد أنّ هذه المفهومات ليست صفات له تعالى، بل صفاته ذاته وذاته صفاته، لا أنّ هناك شيئًا هو الذات، وشيئًا آخر هو الصفة، ليلزم التركيب فيه، تعالى عنه علوًّا كبيرًا، فذاتُه وجودٌ وعلم وقدرة وإرادة وحياة وسمع وبصر، وهو أيضًا موجودٌ عالم قادر حيّ مُريد سميع بصير.

فإن قلت: الموجود ما قام به الوجود، والعالم ما قام به العلم، وكذا سائر المشتقات؟



قلنا: ليس كذلك، بل ذلك متعارف أهل اللغة لّما رأوا أنّ أكثر ما يُطلق عليه المشتقّ لا بُدّ فيه من صفةٍ زائدة على الذات؛ كالأبيض والكاتب والضّاحك وغيرها، فحكموا على الإطلاق أنّ المشتقّ ما قام به المبدأ، والتحقيق والاستقراء يُوجبان خلافه؛ فإنّا لو فرضنا بياضًا قائمًا بنفسه لقلنا:

إنّه مفرّق للبصر، وإنّه أبيض، فكذا الحال فيما سواه من العالم والقادر، فالعالم ما ثبت له العلم سواء كان بثبوت عينه أو بثبوت غيره.

**الثاني**: في الإشارة إلى جملةٍ من الأخبار الواردة في بعض مراتب العرفان؛ وهي كثيرة جدًّا، ونحن نذكر شطرًا منها تيمُّنًا وتبرّكًا.

فنقول: روى الصدوق في التوحيد بإسناده عن زيد بن وهب عن أبي ذرّ (رضي الله عنه) قال:

(خرجتُ ليلةً من اللّيالي فإذا رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلم) يمشي وحده ليس معه إنسان، فظننتُ أنّه يكره أن يمشي معه أحد، قال:

فجعلت أمشي في ظِلِّ القمر، فالتفتُّ فرآني، فقال: **(من هذا)**؟

قلتُ: أبو ذرّ جعلني الله فداك، قال: **(يا أبا ذرّ تعال)**، فمشيتُ معه ساعة، فقال:

**«إنّ المكثرين هم الأقلّون يوم القيامة إلّا مَن أعطاهُ اللهُ خيرًا فنفح منه بيمينه وشماله وبين يديه ووراءه وعَمِل فيه خيرًا)**، قال: فمشيتُ معه ساعة، فقال: **(اجلس ههنا)**، وأجلَسني في قاعٍ حوله حجارة، فقال لي:

**(اجلس حتّى أرجع إليك)**، قال: وانطلق في الحرّة حتى لم أرَه وتوارى عنّي، فأطال اللَّبْثَ، ثمّ إنّي سمعتُه (صلّى الله عليه وآله وسلم) وهو مُقبِل، وهو يقول: **(وإن زنى وإنْ سرق)**، قال: فلمّا جاء لم أصبر حتّى قلتُ: يا نبيَّ الله جعلني الله فداك مَن تُكلِّمه في جانب الحرّة؟ فإنّي ما سمعتُ أحدًا يَرُدّ عليك من الجواب شيئًا؟ قال:

**(ذاك جبرئيل عرض لي في جانب الحرّة، فقال: بَشِّرْ أمتّك أنّه مَن ماتَ لا يُشرك بالله عزّ وجلّ شيئًا دخل الجنة، قال: قلت: يا جبرئيل وإن زنى وإن سرق؟ قال: نعم، وإن شرب الخمر)**[1].

قال الصدوق (رضي الله عنه) بعد ذكر الحديث: (يعني بذلك أنّه يُوفّق للتّوبة حتّى يدخل الجنّة)[2].

وفيه أيضًا عن الأسود بن هلال، عن معاذ بن الجبل، قال: (كنتُ رفقتُ النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، فقال:

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ٢٦.
(٢) المصدر نفسه: ص ٢٦.

**(يا معاذ: هل تدري ما حقّ الله على العباد يقولها ثلاثا)؟** قلتُ: اللهُ ورسولُه أعلم، فقال رسول الله[صلّى الله عليه وآله]:

**(حقّ الله عزّ وجلّ على العباد أن لا يُشركوا به شيئًا)، ثمّ قال:**

**(هل تدري ما حقّ العباد على الله إذا فعلوا ذلك)؟** قلتُ: اللهُ ورسولُه أعلم، قال: **(أن لا يُعذّبهم، أو قال: أن لا يُدخلهم النّار)**[1].

وفيه أيضًا عن ابن عبّاس، قال: (قال رسول الله (صلَّى الله عليه وآله):

**(والذي بعثني بالحقِّ نبيًّا، لا يُعذِّب الله بالنّارِ مُوَحِّدا أبدًا، وإنّ أهلَ التوحيد لَيُشَفَّعُون فَيَشْفَعُون)**، ثمّ قال (صلَّى الله عليه وآله وسلم):

**(إنّه إذا كان يوم القيامة أمر اللهُ تبارك وتعالى بقومٍ ساءت أعمالهم في دار الدنيا إلى النّار، فيقولون: يا ربّنا كيف تُدخلنا النّارَ وقد كُنَّا نُوحِّدك في دار الدنيا؟ وكيف تُحرِق بالنارِ ألسنتا وقد نطقتْ بتوحيدك في دار الدنيا؟ وكيف تُحرِق قلوبنا وقد عقدتْ على أن لا إله إلَّا الله؟ أم كيف تُحرق وجوهنا وقد عفّرناها لك في التراب؟ أم كيف تُحرق أيدينا وقد رفعناها بالدُّعاء إليك؟ فيقول الله عزّ وجلّ:**

**عبادي ساءتْ أعمالُكم في دار الدنيا فجزاؤكم نارُ جهنّم، فيقولون: يا ربّنا عفوُك أعظم أم خطيئتُنا؟ فيقول الله (عزّ وجلّ): بل عفوي، فيقولون: رحمتُك أوسعُ أم ذنوبُنا؟ فيقول الله (عزّ وجلّ): بل رحمتي، فيقولون: إقرارُنا بتوحيدك أعظمُ أم ذنوبُنا؟ فيقول الله (عزّ وجلّ): بل إقرارُكم بتوحيدي**

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ٢٨.

**أعظمُ، فيقولون: يا ربّنا فَلْيسعنا عفوُك ورحمتُك التي وَسعت كلَّ شيء، فيقول الله جَلّ جلالُه:**

**ملائكتي وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقا أحب إليّ من المقرّين بتوحيدي وأن لا إله غيري، وحقّ عليّ أن لا أصلي بالنّار أهل توحيدي، أدخلوا عبادي الجنّة)**[1].

**الثالث**: ينبغي أن يُعلم أنّ مجرّد الاعتقاد بالتوحيد ونفي الشِّرك والاعتراف بالوحدانيّة لا يكفي في ترتّب الثواب ودفع العقاب، بل لا بُدّ مع ذلك من الاعتقاد بالولاية، والأخبار الواردة في أبواب التوحيد والمعرفة وإن كانت مُطلقة إلّا أنّها يُقيِّدها مضافة إلى إجماع أصحابنا (قُدِّست أسرارهم) أخبار أُخر مفيدة لكون الولاية شرطًا في التوحيد ككونها شرطًا في صِحَّة الفروع وقبولها، وبدونها لا يُنتفع بشيء منها، وهذه الأخبار كثيرة جدًّا بالغة حدّ الاستفاضة بل التواتر.

منها ما رواه في جامع الأخبار بإسناده عن محمّد بن عمارة عن أبيه، عن الصادق جعفر بن محمّد، عن أبيه محمّد بن عليّ، عن آبائه الصادقين (عليهم السلام)، قال: قال رسول الله (صلَّى الله عليه وآله):

**(إنّ الله تبارك وتعالى جعل لأخي عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) فضائلَ لا يُحصي عددَها غيرُه، فمَن ذكر فضيلةً من فضائله مُقِرًّا بها غفرَ اللهُ له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر، ولو أتى القيامة بذنوب الثقلين، ومَن كتب فضيلةً من فضائل عليّ بن أبي طالب (عليه السلام)، لم تزل الملائكةُ تستغفر له ما**

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ٢٩.

**بقي لتلك الكتابة رَسْمٌ، ومَن استمع فضيلةً غفر اللهُ له الذنوبَ التي اكتسبها بالاستماع، ومَن نظر إلى كتابةٍ في فضائله غفر اللهُ له الذنوبَ التي اكتسبها بالنَّظَر، ثمّ قال رسول الله (صلَّى الله عليه وآله وسلم): النّظَرُ إلى عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) عبادة، وذِكره عبادة، ولا يُقبل إيمانُ عبدٍ إلَّا بولايته، والبراءة من أعدائه)**[1].

وفي الكافي، الكلينيّ بإسناده عن أبي حمزة قال: (قال لي أبو جعفر (عليه السلام):

**(إِنَّمَا يَعْبُدُ اللهَ مَنْ يَعْرِفُ الله فَأَمَّا مَنْ لَا يَعْرِفُ الله فَإِنَّمَا يَعْبُدُه هَكَذَا ضَلَالًا، قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ فَمَا مَعْرِفَةُ الله؟ قَالَ تَصْدِيقُ الله عَزَّ وجَلَّ، وتَصْدِيقُ رَسُولِه (صلّى الله عليه وآله)، ومُوَالاةُ عَلِيٍّ (عليه السلام)، والِائْتِمَامُ بِه، وبِأَئِمَّةِ الْهُدَى (عليه السلام)، والْبَرَاءَةُ إِلَى الله عَزَّ وجَلَّ مِنْ عَدُوِّهِمْ، هَكَذَا يُعْرَفُ الله (عَزَّ وجَلَّ))**[2].

وفي الوسائل ومجمع البيان عن أبي حمزة الثماليّ قال: (قال لنا عليّ بن الحسين (عليه السلام): **(أيّ البقاع أفضل)**؟ فقلنا: اللهُ ورسولهُ وابنُ رسوله أعلم، فقال لنا: «**أفضل البقاع ما بين الرُّكن والمقام، ولو أنّ رجلًا عَمَّرَ ما عمَّر نوحٌ في قومه، ألف سنة إلّا خمسين عامًا، يصومُ النهارَ، ويقومُ اللّيلَ في ذلك المكان، ثمّ لقيَ اللهَ بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئًا**»[3].

(١) حلية الأبرار، السيّد هاشم البحرانيّ: ٢/ ١٢٢.
(٢) الكافي، الكلينيّ: ١/ ١٨٠.
(٣) وسائل الشيعة، الحرّ العامليّ: ١/ ١٢٢، ح١٢.

وفي الوسائل أيضًا بإسناده عن المعلَّى بن خنيس، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام):

**(يا معلَّى لو أنّ عبدًا عبد اللهَ مائة عامٍ ما بين الرُّكن والمقام، يصومُ النهارَ ويقومُ اللّيلَ حتّى يسقط حاجباه على عينيه، ويلتقي تراقيه هرمًا، جاهلًا بحقِّنا لم يكن له ثواب)**[1].

وفيه أيضا عن جعفر بن محمّد، عن أبيه (عليهما السّلام) قال:

**(نزل جبرئيل على النبيّ (صلَّى الله عليه وآله وسلم)، فقال: يا محمّدُ السلام يُقرئك السلام ويقول: خلقتُ السّماوات السبع وما فيهنّ، وخلقتُ الأرضينَ السبع ومَن عليهنّ، وما خلقتُ موضِعًا أعظمَ من الرُّكن والمقام، ولو أنّ عبدًا دعاني منذ خلقتُ السماوات والأرضَ، ثمّ لقيني جاحِدًا لولاية عليٍّ لأكببتُه في سَقَرٍ)**[2].

وروى عليّ بن إبراهيم القمّيّ بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث، قال:

**(ذروةُ الأمر وسنامهُ، ومفتاحُه، وبابُ الأشياء، ورضى الرّحمن: الطاعةُ للإمام بعد معرفته، أَمَا لو أنّ رجلًا قامَ ليلَهُ وصامَ نهارُه وتصدَّق بجميع مَالِه وحجّ جميعَ دَهْرِه، ولم يَعرف ولايةَ وليِّ الله فيُواليه ويكون جميعُ أعماله بدلالته، ما كان له على الله حقٌّ في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان)**[3].

(١) وسائل الشيعة، الحرّ العاملي (آل البيت): ١/ ١٢٢.
(٢) بحار الأنوار، المجلسي: ٢٧/ ١٦٧.
(٣) المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي: ١/ ٢٨٧.

**وبالجملة**: فقد تحصّل من هذه الأخبار وغيرها من الأخبار الكثيرة: أنّ معرفةَ الإمام والطاعة له شَرْطٌ في صحّة الفروع والأصول، كما ظهر أنّ اللّازمَ أَخْذُ الأحكام الشَّرعيّة، والمسائل الدينيّة عنهم؛ لأنّهم البابُ الذي أمر اللهُ أن يُؤتى منه، حيث قال:

**﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾**[1].

رُوي في الصافي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّه قال:

**«نحنُ البيوت التي أمر اللهُ أن يُؤتى أبوابها، نحنُ باب الله وبيوتُه التي يُؤتى منه، فمَن تابعَنَا وأقرَّ بولايتنا فقد أتى البيوتَ من أبوابها، ومَن خالفَنا وفضّل علينا غيرَنا، فقد أتى البيوتَ من ظُهورها، إنّ الله لو شَاء عرّف نفسه حتّى يَعرفونه ويَأتونه من بابه، ولكن جعلنا أبوابَهُ وصِراطَه وسبيلَه وبابَه الذي يُؤتى منه، قال: فمن عَدَل عن ولايتنا، وفضّل علينا غيرَنا، فقد أتى البيوتَ من ظهورها، وإنّهم عن الصّراط لناكبون)**[2].

وفي الكافي، الكليني بإسناده عَنْ محمد بن مسلم قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول:

**(كُلُّ مَنْ دَانَ الله عَزَّ وجَلَّ بِعِبَادَةٍ يُجْهِدُ فِيهَا نَفْسَه ولَا إِمَامَ لَه مِنَ الله فَسَعْيُه غَيْرُ مَقْبُولٍ وهُوَ ضَالٌّ مُتَحَيِّرٌ والله شَانِئٌ لأَعْمَالِه، ومَثَلُه كَمَثَلِ شَاةٍ ضَلَّتْ عَنْ رَاعِيهَا وقَطِيعِهَا فَهَجَمَتْ ذَاهِبَةً وجَائِيَةً يَوْمَهَا فَلَمَّا جَنَّهَا اللَّيْلُ بَصُرَتْ بِقَطِيعِ**

(١) البقرة، من الآية: ١٨٩.

(٢) تفسير الصافي، الفيض الكاشاني: ١/ ٢٢٨.

**غَنَـمٍ مَـعَ رَاعِيهَـا فَحَنَّـتْ إِلَيْهَـا واغْـتَرَّتْ بِهَـا فَبَاتَـتْ مَعَهَـا فِي مَرْبِضِهَـا فَلَـمَّا أَنْ سَـاقَ الرَّاعِـي قَطِيعَـه أَنْكَـرَتْ رَاعِيَهَـا وقَطِيعَهَـا فَهَجَمَـتْ مُتَحَـيِّرَةً تَطْلُـبُ رَاعِيَهَـا وقَطِيعَهَـا فَبَـصُرَتْ بِغَنَـمٍ مَـعَ رَاعِيهَـا فَحَنَّـتْ إِلَيْهَـا واغْـتَرَّتْ بِهَـا، فَصَـاحَ بِهَـا الرَّاعِـي: الْحُقِـي بِرَاعِيـكِ وقَطِيعِـكِ فَأَنْـتِ تَائِهَـةٌ مُتَحَـيِّرَةٌ عَـنْ رَاعِيـكَ وقَطِيعِـكَ، فَهَجَمَـتْ ذَعِـرَةً مُتَحَـيِّرَةً تَائِهَـةً لَا رَاعِـيَ لَهَـا يُرْشِـدُهَا إِلَى مَرْعَاهَـا أَوْ يَرُدُّهَـا، فَبَيْنَـا هِـيَ كَذَلِـكَ إِذَا اغْتَنَـمَ الذِّئْـبُ ضَيْعَتَهَـا فَأَكَلَهَـا، وكَذَلِـكَ - واللهِ يَـا مُحَمَّـدُ - مَـنْ أَصْبَـحَ مِـنْ هَـذِه الأُمَّـةِ لَا إِمَـامَ لَـه مِـنَ اللهِ عَـزَّ وجَـلَّ ظَاهِـرٌ عَـادِلٌ، أَصْبَـحَ ضَـالًّا تَائِهًـا وإِنْ مَـاتَ عَـلَى هَـذِه الْحَالَـةِ مَـاتَ مِيتَـةَ كُفْـرٍ ونِفَـاقٍ.**

**واعْلَـمْ يَـا مُحَمَّـدُ أَنَّ أَئِمَّـةَ الْجَـوْرِ وأَتْبَاعَهُـمْ لَمَعْزُولُـونَ عَـنْ دِيـنِ اللهِ قَـدْ ضَلُّـوا وأَضَلُّـوا فَأَعْمَالُهُـمُ الَّتِـي يَعْمَلُونَهَـا ﴿كَرَمَـادٍ اشْـتَدَّتْ بِـهِ الرِّيـحُ فِي يَـوْمٍ عَاصِـفٍ لَا يَقْـدِرُونَ مِمَّـا كَسَـبُوا عَـلَى شَيْءٍ ذَلِـكَ هُـوَ الضَّـلَالُ الْبَعِيـدُ﴾[1]»[2].**

إلى غير ذلك من الأخبار البالغة حدّ الاستفاضة، بل هي متواترة معنى، وسيأتي كثيرٌ منها في تضاعيف الكتاب، والله الهادي إلى الصواب»[3].

**ثانيًا: مكارم الشيرازيّ:**

قال: «لقد تضمّنت هذه العباراتُ العميقة المعاني، والعظيمة المضامين، معطياتٍ عِدّة، ودروسًا قَيِّمة، من شأنها حلّ أغلب المشاكل العقائديّة على مستوى (معرفة الله وأسمائه وصفاته)، ومنها:

(١) إبراهيم، من الآية: ١٨.
(٢) الكافي، الكليني: ج١/ ص ١٨٣-١٨٤.
(٣) منهاج البراعة: ج١/ ص ٣٢٥-٣٣١.

**١ ـ علاقة الخلق بالخالق ومسألة (وحدة الوجود):**

لقد كثر الكلامُ في أوساط الفلاسفة والعلماء بشأن كيفية الرابطة بين الخالق والمخلوق؛ فقد أفرط البعضُ منهم حتّى اعتقد بأنّ الخالق هو عين المخلوق؛ إثر رؤيتهم القائمة على أساس وحدة الوجود والموجود.

فهم يقولون: ليس هنالك أثرٌ من وجودٍ شخصيّ واحد في عالم الوجود وكلّ ما سواه ترشّحات من ذاته، أو بتعبيرٍ آخر: هناك شيء واحد فقط أمّا الكثرة والتعدّد فهي خيالات وظُنون وسراب يحسبه الظمآن ماء. أحيانًا يَستعيضون عن الوحدة والاتّحاد بقولهم بالحلول على أنّه ذاتٌ حلّت في كافّة الأشياء وتتّخذ لها شكلًا في كلّ وقت، بينما يشعر الجهّال بالازدواج، والحال ليس الكلّ إلّا شيئًا واحدًا لا غير[1]. وزبدة القول: إنهّم يرون عالم الوجود بمثابة بحر وقطراته سائر الموجودات، وبعبارة أخرى: فإنّ أيّ ازدواجيّة في هذا العالم ليست سوى ضربًا من الخيال والوهم، بل يعتقد بعض منهم أنّ الفرد لا يُعدّ صوفيًّا حقيقيًّا ما لم يُؤمن بوحدة الوجود والموجود؛ وذلك لأنّ وحدة الوجود تُشكّل الركيزةَ الأصليّة لقضية التصوف!



(١) هذه هي عقيدة أغلب المتصوّفة؛ وشاهد ذلك العبارة المشهورة التي يُطلقها زعماء هذه الفرقة: (إنِّي أنا الله)، وأعظم من ذلك ما يُردِّدونه من قولهم: «سبحاني ما أعظم شأني»، أمّا بعضهم الآخر فقد نظم أبياتًا من الشعر وصرّح فيها بقوله: «إنّ الصنميّة والوثنيّة هي ذات العبوديّة»! كما ورد في الأشعار الطائشة للمولوي التي تُصوِّر الله بشكلِ صنم عيّار (وهو عبارة عن موجود مشكوك) يتلبّس يومًا بهيئة آدم! ويومًا بهيئة نوح وآخر موسى وعيسى! وأخيرًا بشكل محمّد (صلّى الله عليه وآله) كما يتلبّس بهيئة عليّ وسيفه ذي الفقار! ومن ثَمَّ بشكل منصور الذي اعتلى أعواد المشنقة! نقلًا بتلخيص عن العارف الصوفيّ وماذا يقولان: ص ١١٧، (نفحات الولاية، ناصر مكارم الشيرازيّ: ج١ ص٦١).

وبالطبع فإنّ بعض كلماتهم يُمكن حملها على المعاني الصحيحة والصائبة؛ من قبيل أنّ الوجود الحقيقيّ القائم بالذات في العالم واحد وكلّ ما سواه تابع له مستمِد وجوده منه (كما أوردنا ذلك سابقًا في التشبيه بالمعاني الاسميّة والحرفيّة)، أو كلّ ما عدا الذات الإلهيّة المقدّسة - الوجود المطلق من جميع الجهات- يُمثّل موجودات صغيرة ضئيلة ليس لها شأن يُذكر، ولكن لا يعني ذلك أنّها لا تمتلك وجودًا واقعيًّا حقيقيًّا. ولكن الذي لا شكّ فيه هو أنّ بعض أقوالهم وعقائدهم لا يُمكن تبريرها والتماس التفسير الصائب لها؛ فهم يُصرِّحون بأن ليس في عالم الوجود أكثر من وجودٍ واحد وكلّ ما سواه سراب وخيال، وأبعد من ذلك تصريحهم بأنّ الوثنيّة وعبادة الأصنام لو خرجت عن شكلها المحدود فهي عين عبادة الله؛ لأنّ كلّ العالم هو، وهو كلّ العالم.

فهذا الكلام يَستتبع لوازمَ فاسِدة ليست بخافيةٍ على أحد على ضوء العقائد والتعاليم الإسلاميّة، ناهيك عن تعارضها والوجدان، بل البديهيّات، وإنكارها للعِلّة والمعلول، والخالق والمخلوق، والعابد والمعبود؛ وذلك لأنّه لم يعد هناك من مفهوم للفارق بين المعبود والعبد والشارِع والمكلّف، بل حتّى الجنّة والنار وأهلهما، فكلّها واحدة وكلّها عين ذاته، وما هذه الكثرة والتعدّد إلّا وَهْمٌ وخيال، ولو أُزيلت هذه الغشاوة عن أبصارنا فسوف لا نرى إلّا وجوده سبحانه! إلى جانب ذلك فإنّ من لوازم ذلك القولَ بجسمية الله والحلولَ، وما إلى ذلك.

وعليه: فعقائدُهم لا تنسجمُ مع الوجدانيّات والأدلّة العقليّة، ولا تتفق مع

العقائد الإسلاميّة وتعاليم القرآن الكريم، ومن هنا انبرى المرحومُ المحقِّق اليزديّ (ره) ـ الفقيه المعروف ـ ليكتب في عُروته الوثقى في مبحث الكفّار:

(لا إشكال في نجاسة الغلاة[1] والخوارج والنواصب، وأمّا المجسِّمة والمجبرِّة والقائلين بوحدة الوجود من الصوفيّة، إذا التزموا بأحكام الإسلام فالأقوى عدم نجاستهم إلّا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذهبهم من المفاسد)[2].

وتتضمّن المسألة أمرين مهمّين يجدر الالتفات إليهما: أحدهما: عطف أصحاب عقيدة وحدة الوجود على المجبِّرة والمجسِّمة وجعل الجميع بمنزلة واحدة، والآخر: بأنّ عقائدهم تنطوي على مفاسد دينيّة إذا التزموا بها خرجوا من ربقة الإسلام وإن لم يلتزموا بها فهم مسلمون. فالكلام يفيد بما لا يقبل الشكّ أنّ مذهب هؤلاء يتّصف ببعض المفاسد التي يؤدّي الالتزام بها إلى الخروج عن صفّ المسلمين.

أمّا الجدير بالذكر فهو أنّ كافّة العلماء الذين كتبوا حاشيةً على العروة الوثقى - حيث جرت عادةُ العلماء الكشف عن اجتهادهم وقُدرة استنباطهم للأحكام الشرعيّة من مصادرها المقرّرة على كتابة تعليقةٍ على العروة الوثقى- قد أقرّوا بما أورده صاحب العروة أو أضافوا لما ذكره بعضَ القيود (من قبيل قولهم بما لا يوُجب إنكار التوحيد والرسالة)[3].

(١) (الغلاة) هم: المغالون في الأئمّة (عليهم السلام) ولاسيّما أمير المؤمنين الإمام علي (عليه السلام) فعدّوه هو الله أو أنّه اتّحد به. و(الخوارج) هم أصحاب النهروان الذين أسماهم النبيّ (صلّى الله عليه وآله) بـ(المارقين)، وقد قتلهم الإمام شرّ قتلة في النهروان. وأمّا (النواصب) فهم أعداء أهل البيت (عليهم السلام).

(٢) العروة الوثقى، اليزدي: ١٤٥-١٤٦. بحث نجاسة الكافر، المسألة ٢.

(٣) للوقوف على المزيد راجع كتاب مصباح الهدى: ج١/ ص٤١٠ للمرحوم آية الله الشيخ

وللوقوف على عُمق المفاسد التي انطوت عليها هذهُ المسألة، نرى من الضروري هنا الإشارة إلى نموذج وَرَدَ في الدفتر الرابع للشاعر المثنوي؛ حين نقل قصّة طويلة بشأن قول (بايزيد): سبحاني ما أعظم شأني؛ فقد واجه اعتراضًا من صحبه، فقال لهم: (لا إله إلّا أنا فاعبدون) فقالوا له ما تقول؟! قال: سأقول ذلك ثانية فاحملوا السكاكين واطعنوني بها. فشهر صحبه سكاكينهم وجعلوا يطعنونه، إلّا أنّهم شعروا بأن كلّ طعنة كانت تُمزّق أجسادهم لا جسده. فهذه الأسطورة الخرافية من شأنها الإشارة إلى مدى الاندفاع والتَّيه الذي بلغه أصحابُ هذا المسلك.

وأخيرًا نختتِمُ هذا الموضوع بما أورده أحدُ المعاصرين من شُرّاح نهج البلاغة؛ إذ قال بهذا الخصوص:

(إنّ هذا المذهب (القائل بوحدة الوجود بمعنى: وحدة الموجود) إنّما يتنكّر لكافّة القوانين العقليّة، والأُسس الوجدانية وروح الأديان الإلهيّة، ويرفع من شأن عالم الوجود ليبلغ به المرتبة الوجوديّة الإلهيّة أو ينزل بالوجود الإلهيّ إلى الحضيض فيُسوِّيه بسائر مخلوقاته، ويبدو أنّ مثل هذا المذهب إلى الأذهان والأذواق والهروب من الإشكالات أقربُ منه إلى التعقّل والإلمام بالواقعيّات)[1].

**٢ ـ انحراف الجهّال عن حقيقة صفات الله.**

لو تأمّلنا بدقّة وأَجَلْنا الفكر في كلماته (عليه السلام) لاكتشفنا مدى قطعه



---

محمّد تقيّ الآمليّ، وكذلك تقريرات [المرجع الدينيّ] المرحوم آية الله الخوئيّ: ج٣/ ص ٨١- ٨٢.

(١) ترجمة وتفسير نهج البلاغة، الأستاذ الجعفري: ج٢/ ص٦٤. [شرح فارسي].

الطريق أمام أيّ انحرافٍ عن مبدأ التوحيد وحقيقة صفات الله، واتّضح لدينا المفهوم الحقيقيّ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ**﴾[1]، و﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ**﴾[2]، و﴿**وَمَا يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلّا هُوَ رابِعُهُمْ**﴾[3]، و﴿**اللهُ نُورُ السَّمواتِ وَالأَرْضِ**﴾[4]، و﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ المَرْءِ وَقَلْبِهِ**﴾[5]، وما إلى ذلك من المضامين القرآنيّة الشريفة.

فهذه المسألة - وإضافة لإكمالها الأبحاث المتعلّقة بوحدة الوجود بمعناها الصحيح - من شأنها أن تقف حائلًا أمام أيّ انحراف في فهم الصفات الإلهيّة، إلّا أنّ أصحاب الضلالة قد وطؤوا واديًا لا يَجرّ عليهم سوى الخجل والخيبة؛ ومنهم طائفة (المجسِّمة) التي أضفت صفات المكِنات على الله تبارك وتعالى؛ فصوّروه كجسمٍ من الأجسام وقد انطوى على بعض الأعضاء من قبيل الجسم واليد والرجل والشعر المجعّد، ومن باب أولى أن يحدّوه بالمكان والزمان؛ فذهب البعض إلى إمكانية رؤيته سبحانه في الدنيا، بينما اقتصر بها البعض الآخر على الآخرة.

فقد قال المحقِّق الدوانيّ - من مشاهير الفلاسفة - طبق نقل بحار الأنوار المجلسيّ أنّ: (المشبِّهة منهم مَن قال: إنّه جسم حقيقة، ثمّ افترقوا فقال بعضهم: إنّه مركّب من لَحْمٍ ودم، وقال بعضهم: هو نور متلألئ كالسبيكة

(١) ق، من الآية: ١٦.
(٢) الحديد، من الآية: ٤.
(٣) المجادلة، من الآية: ٧.
(٤) النور، من الآية: ٣٥.
(٥) الأنفال، من الآية: ٢٤.

البيضاء، طوله سبعة أشبار بشبر نفسه، ومنهم مَن قال: إنّه على صورة إنسان؛ فمنهم مَن يقول: إنّه شاب أمرد جعد قطط، ومنهم مَن قال: إنّه شيخ أشمط الرأس)[1].

والأدهى من ذلك أنّهم قالوا ببعض الصفات الجسميّة لله سبحانه من خلال ما نقلوه من رواياتٍ عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) وهي روايات موضوعة بالطبع. وصحيحة؛ ومن ذلك أنّه سُئل ابن عباس: (هل رأى محمّد (صلّى الله عليه وآله) ربّه؟ قال: بلى، فسُئل: كيف رآه؟ قال: رآه على كرسي ذهبيّ مفروش بالذهب ويحمله أربعة من الملائكة في حديقة خضراء)[2].

وبِغَضِّ النظر عمّا سبق فقد شُحن (صحيح البخاري) و(سنن ابن ماجة) وغيرها بالروايات التي صرّحت بأنّ الله سيُرى في يوم القيامة[3]، حتى إنّ بعض الروايات صرّحت بأنّ أهل الجنّة سيرونه كما يُرى القمر بدرًا[4]، والحق أنّ مثل هذه الروايات دفعت بكثيرٍ من علماء العامّة للاعتقاد برؤية الله يوم القيامة والاستماتة في الدفاع عن هذه العقيدة.

بينما هذا القرآن يهتف آناء الليل والنهار ﴿**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**﴾[5]، وقد



(١) بحار الأنوار، المجلسي: ج ٣/ ص٢٨٩.
(٢) توحيد ابن خزيمة: ٢١٧ (طبق نقل بحوث في الملل والنحل) ١/ ١٤٥.
(٣) ينظر: صحيح البخاريّ: ج٦ / ص٥٦، تفسير سورة النساء سنن ابن ماجة: ج١/ ص٦٣/ ح١٧٧.
(٤) للوقوف على هذه الروايات الموضوعة يقينًا، وكذلك تفنيد هذه الروايات، واستعراض الأدلّة التي تضمّنتها الآيات والروايات المعتبرة التي صرّحت باستحالة رؤية الله في الدنيا والآخرة، راجع من التفسير الموضوعيّ للقرآن، نفحات القرآن: ج٤/ ص٢٤١-٢٥١.
(٥) الأنعام، من الآية: ١٠٣.

خاطب سبحانه كليمه موسى (عليه السلام) قائلًا: ﴿**لَنْ تَرانِي**﴾[1]، ونعلم بأنّ (لن) نافيه أبديّة. وقد تصدّى الإمام عليّ (عليه السلام) لبيان هذه المسألة في خطبة الأشباح؛ فقال (عليه السلام):

(**والرادع أناسي الأبصار عن أن تناله أو تُدركه أو تُبصره**)[2]، كما قال (عليه السلام) في خطبة أُخرى ببلاغته وفصاحته الجليّة:

(**الحمد لله الذي لا تُدركه الشواهدُ، ولا تحويه المشاهدُ، ولا تراه النواظرُ، ولا تحجبه السواترُ**)[3]، وناهيك عمّا تقدّم فإن هذه العقائد تُمثّل مخالفةً صريحة لما يحكم به العقل؛ وذلك لأنّ الرؤية لو كانت جائزةً على الله لكان جسمًا له مكانٌ وجِهة، الأمر الذي يعني محدوديّته وتغيّره؛ وبالتالي سَلْبُه وجوب الوجود وجَعله من مُمكناته، وهنا يأتي دور عبارات أمير المؤمنين الإمام عليّ (عليه السلام) - ومنها العبارة السابقة - لتكون كالشمس في رابعة النهار؛ فتُميط اللثام عن الحقائق، وتسحق العقائد الباطلة والخرافيّة، وتستعرض الدروس القيِّمة في التوحيد ومعرفة الصفات الإلهيّة.

ولمّا جرت العادة أن يُقابل كلّ إفراط بتفريط فقد انبرت طائفةٌ بوجه المجسِّمة التي نزلت بالله سبحانه إلى مرتبة الجسم، فاعتمدت عقيدة التعطيل لتقول باستحالة معرفة الله؛ لا على مستوى كُنه ذاته، ولا أوصافه، ولا تُحسن سوى المفاهيم السلبيّة من صفات الله؛ فكلّ ما نفهمه من قولنا: (إنّه عالم) هو أنّه ليس بجاهل، أمّا عالميّته المطلقة فهي خافية علينا تمامًا.

(١) الأعراف، من الآية: ١٤٣.
(٢) نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح: ص١٢٤، الخطبة: ٩١.
(٣) نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح: ص٢٦٩، الخطبة: ١٨٥.

وعليه:

فمن مواضع فخر الإنسان أن يُودِع مسألةَ معرفة الله بوتقة النسيان، ولا يقترب من هذا الوادي الذي ينطوي على ظلمات دامسة ويتناقض والتعاليم القرآنية المسلَّمة التي تقودنا إلى معرفة الله.

ونختتم بحثنا بعبارات أُخرى أوردها الإمامُ (عليه السلام) في نهج البلاغة بهذا الخصوص فقال:

**(لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِه، ولَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِه، فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَه أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ، تَعَالَى الله عَمَّا يَقُولُه الْمُشَبِّهُونَ بِه والْجَاحِدُونَ لَه عُلُوًّا كَبِيرًا)**[1].

فالحقّ أنّ هذا التعبير هو الخطّ المعتدِل الفاصل بين الإفراط والتفريط (المشبِّهة والمعطِّلة) في معرفة الله. هذا وقد شُحن نهج البلاغة بالكلمات البليغة الرائعة التي تضمّنتها خطبهِ (عليه السلام) بشأن صفات الله والسبيل الصحيح لتوحيده سبحانه، وسنتعرّضُ في أبحاثنا القادمة لخطبهِ (عليه السلام) بهذا الخصوص.

**٣ ـ نفي الحدوث الذاتيّ والزماني للذات القدسيّة:**

تفيد عباراتُه (عليه السلام) بهذا الشأن أنّ الذاتَ الإلهيّة منزهّةٌ عن الحدوث الذاتيّ والحدوث الزمانيّ؛ والمراد بالحدوث الزمانيّ هو وجود الشيء في الزمان، أو بتعبير آخر: مرور المدّة الزمانيّة على شيءٍ لم يكن موجودًا ثمّ يُوجد.

(١) نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح: ص٨٨، من الخطبة ٤٩.

وهذا هو المعنى المتصوّر بعد خَلْقه عالم المادّة؛ لأنّ الزمان انبثق من خلال خلقة العالم المادّيّ؛ بحيث أصبح هناك مفهوم للحدوث والعدم الزمانيّ، أمّا الحدوث الذاتيّ فالمراد به الشيء الحادث في ذاته بِغَضِّ النظر عن ظهور عالم المادّة، أو بتعبير آخر: لا يترشّح وجودُه من باطن ذاته، بل يكون تابعًا ومعلولًا لوجود آخر، ومن المسلَّم به أن ليس من سبيل لهذين الحدوثين إلى الذات المقدّسة الواجبة الوجود في الماضي والمستقبل، بل وجوده هو الوجود الأصليّ (عليك بالدقّة والتأمّل).

**٤ ـ هل يصح إطلاق لفظ (الموجود) على الله؟**



هل يمكن إطلاق لفظ (الموجود) على الله؟ يبدو من تعبيره (عليه السلام): (**مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ**) إمكانية إطلاق هذا اللفظ على الذات الإلهيّة المقدّسة، ولكن من المسلَّم به أنّ المفهوم الأصليّ لهذا اللفظ - الذي ورد بصيغة اسم المفعول، والذي يعني أنّ الآخَر هو الذي منحه الوجود - لا يصدُق على ذاته المقدّسة؛ فالموجود هنا يشتمل على مفهوم آخر وهو يتضمّن معنى ذي الوجود؛ وهو المعنى الذي صُرّح به في بعض شروح نهج البلاغة، بحيث يُطلق (الموجود) تارةً على الماهيّات الممكنة التي اتّصفت بالوجود، كما يُطلق تارةً أُخرى ويُراد به أصل الوجود[1]، وقد ورد هذا التعبير (الموجود) في بعض روايات أصول الكافي، الكلينيّ[2] أيضًا»[3].

---

(١) ينظر مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة، النقويّ: ج١/ ص ١٣٩.

(٢) ينظر أصول الكافي، الكليني: ج١/ ص ٨٦، باب أدنى المعرفة، ح١؛ أيضًا: ج١/ ص ١٠٠، باب النهي عن الصفة، ح١، أيضًا باب جوامع التوحيد: ج١/ ص ١٣٨-١٣٩، ح٤.

(٣) شرح نفحات الولاية، مكارم الشيرازيّ: ج١/ ص ٦١-٦٧، مع الهوامش التي وردت في الكتاب.

**ثالثًا: السيّد نبيل الحسنيّ:**

يرشد المبحث الثاني من الخطبة الأولى والذي يعنى بالتوحيد والصفات إلى أمرين أساسيّين:

**الأول. خطورة الخوض في مبحث التوحيد ما لم يُحدّ بكتاب الله وعترة رسوله (صلّى الله عليه وآله).**

إنّ من البداهة أن يكون مبحث التوحيد من المباحث التي شغلت المدارس الفكريّة في الإسلام، بل وغيره من الديانات والفلسفات التي نشأت في غرب الأرض وشرقها، وكيف لا يكون كذلك وهو مدار بعث الأنبياء والمرسلين(عليهم السلام) منذ آدم وإلى خاتمهم أبي القاسم محمد (صلّى الله عليه وآله)؟!

إلّا أنّ الفارق فيما تمّ بحثه وعرضه من أفكار ورؤى، وتخاطُر بين العقول، وتوارد الأفكار على الأذهان البشريّة يدور بين أمرين:

**الأول:** محاولة العقل البشريّ في أن يصل إلى معرفة الله تعالى عَبْر البحث في الصفات والذات المقدّسة عزّ شأنه.

والثاني: محاولة الوصول إلى وَضْع ضوابط تعصم الذهن من الوقوع في التَّيْه، والسقوط في الهاوية، وانتهاء أمر الإنسان بالضلال والهلاك - والعياذ بالله -.

ومن ثمَّ:

فإنّ الطريق الأول قد حُدِّد المسير فيه عَبْر التمسّك بما أفاض به الأنبياء(عليهم السلام) والكتب السماويّة؛ ولا سيّما القرآن وأئمّة أهل البيت (عليهم السلام)، فقد بيّنوا ما يحتاج إليه الإنسانُ من المعرفة في الصفات، ومنعوا الناسَ من الخوض في معرفة الذات المقدّسة.

وأمّا الطريق الثاني، فقد وضعوا (عليهم السلام) في معرفة الصفات جملةً من الضوابط؛ وذلك بلحاظ أنّ البحثَ في الذات جلّ وعلا ممنوعٌ ومحذور على الإنسان الخوض فيه، وأمّا الصفات فقد حُدّت بحدود كثيرة من بينها: ما ورد في القرآن وعن الأئمّة (عليهم السلام) - ولا سيّما النصّ الشريف موضع الدراسة - وأنّ الأصل الذي يُعصم به الذهن هو تنزيهُه عزّ شأنه من جميع صفات المخلوقين، وأنّ الصفاتّ التي نصّ عليها القرآنُ الكريم كالسمع والبصر وغيرها، هي عين ذاته عزّ شأنه، فالأصلُ فيها ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[1].

ولذا: نجد أنّ الروايات الشريفة عن أئمّة العترة (عليهم السلام) تُبيِّن نَهيهم عن علم الكلام والبحث في الصفات ما لم يُقنّنا بما أفاضوا به على العقول، وإلّا فالأمر في نهاية المطاف يقود إلى الضلال وغضب الله تعالى - والعياذ بالله-.



(١) الشورى: ١١.

**الثاني: النهي عن تعليم علم الكلام والخوض في الصفات.**

لعلّ الرجوع إلى ما أفاد به الشهيد الثاني[1] (عليه رحمة الله ورضوانه)

(١) زين الدين بن عليّ بن أحمد بن جمال الدين الجبعيّ العاملي، المعروف بـ(الشهيد الثاني) - في قبالة الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي العامليّ الجزّينيّ (المتوفّى ٧٨٦ هـ) -، أحد أعيان الإماميّة وكبار مجتهديهم، وُلد في جبع بـ(لبنان) في شهر شوّال سنة إحدى عشرة وتسعمائة.

١ ـ فتاواه وآراؤه الفقهية.

أمّا الفقه فكان قطبَ مداره وفلكَ شموسه وأقماره وكأنّه هوى نجمُ سعوده في داره، وأمّا الحديث فقد مدّ فيه باعًا طويلًا، وذلّل صعابَ معانيه تذليلًا، أدأب نفسَه في تصحيحه وإبرازه للناس حتى فشا..، وأمّا علوم القرآن العزيز وتفاسيره من البسيط والوجيز فقد حصل على فوائدها وحازها وعرف حقائقها ومجازها، وعلم إطالتها وإيجازها.

٢ ـ تلمّذ عليه جماعة، وقرؤوا عليه في الفقه والأصول والحديث والمنطق والأدب.

٣ ـ تصانيفه ومؤلّفاته: صنّف كُتبًا ورسائل كثيرة، وشرح بعض الكتب شرحًا مزجيًّا (ولم يسبقه إلى ذلك أحدٌ من علماء الإماميّة)، وتفرّد بالتأليف في مواضيع لم يطرقها غيرُه، أو طرقها ولم يستوفِ الكلامَ فيها، وقد عدّ له السيّد الأمين العامليّ (٧٩) مؤلَّفًا؛ منها: الروضة البهيّة في شرح (اللمعة الدمشقية) في الفقه (مطبوع)، وقد عكف العلماء على شرحه والتعليق عليه وتدريسه من حين تأليفه إلى هذا الوقت، روض الجنان في شرح (إرشاد الأذهان) في الفقه (مطبوع)، المقاصد العليّة في شرح (الرسالة الألفيّة) في فقه الصلاة (مطبوع)، مسالك الأفهام إلى (شرائع الإسلام) في الفقه (مطبوع)، تمهيد القواعد الأصوليّة والعربيّة، وصفه مؤلِّفه بأنّه كتاب واحد في فنِّه، البداية في علم الدراية وشرحه (مطبوعان)، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد (مطبوع)، كفاية المحتاج في مناسك الحاجّ، مسكّن الفؤاد عند فقد الأحبّة والأولاد (مطبوع)، غنية القاصدين في اصطلاحات المحدّثين، رسالة في ميراث الزوجة (مطبوعة)، رسالة في عدم جواز تقليد الأموات من المجتهدين، رسالة في حكم صلاة الجمعة حال الغيبة (مطبوعة)، حاشية على (قواعد الأحكام) في الفقه للعلّامة الحلّيّ، رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿والسابقون الأولون﴾، رسالة في شرح البسملة، منظومة في النحو وشرحها، جوابات المسائل الهنديّة، وجوابات المسائل الشاميّة، وله شعر.

٤ ـ وفاته وشهادته: قُتل المترجم شهيدًا - سنة ستّ وستين وتسعمائة، وكان قد أمضى السنوات العشر الأخيرة من عمره في خوفٍ وترقّب، فقد نشط أعداؤه وحُسّاده في مراقبته ورصد

وبيانه لرأي أئمّة العترة النبويّة (عليهم السلام) من علم الكلام والبحث في الصفات فيه، الكفايةُ من الاستشهاد على خطورة هذه المسألة، وأنّ المفزع الوحيد فيها هم أهل الذكر؛ أي: محمّد وعترته (عليهم الصلاة والسلام) ولاسيّما أنّه (قُدِّس سرّه) قد قنّن البحث في التوحيد، وعرّف بأقسامه، ثمّ عرّج على بيان حال علم الكلام.

**١ـ قول الشهيد الثاني (قدس) في معرفة التوحيد.**

قال (رحمه الله): «التوحيد على ثلاثة أقسام:

**الأوّل**: توحيد الذات؛ وهو نفي الشريك في واجب الوجود.

**الثاني**: توحيده بحسب الصفات؛ وهو نفي الصفة الموجودة القائمة بذاته تعالى.

**الثالث**: توحيده تعالى بحسب العبوديّة وتخصيص العبادة به جلّ جلاله.

والعمدة في الاستدلال على الأوّل قولُه تعالى: ﴿**لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا الله لَفَسَدَتا**﴾[1].

والدليل على الثاني والثالث قولُه تعالى: ﴿**ولا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّه أَحَدًا**﴾[2].

---

تحركاته، بسبب المكانة المرموقة التي كان يحتلُّها الشهيد في أوساط الأمّة ودوره المتميّز في توعيتها وتعريفها بمذهب أهل البيت (عليهم السلام).

قالوا: كتب قاضي (صيدا) إلى سلطان الروم أنّه وجد ببلاد الشام مبدعًا خارجًا عن المذاهب الأربعة، فأرسل السلطان رجلًا يطلبه، فوجده في طريق الحجّ، وبعد أداء الحجّ أخذه إلى الروم ولكنّه بعد الوصول إلى ساحل البحر قتله، وأخذ برأسه إلى السلطان فأنكر عليه ذلك وقتل القاتل. (ينظر موسوعة طبقات الفقهاء، مؤسّسة الإمام الصادق (عليه السلام): ج١٠ / ص١٠٤ - ١٠٨).

(١) الأنبياء، من الآية:٢٢.

(٢) الكهف، من الآية: ١١٠.

وقولُ مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام):

**(أوّلُ الدين معرفتُه، وكمالُ معرفته التصديقُ به، وكمالُ التصديقِ به توحيدُه، وكمالُ توحيدِه الإخلاصُ لَهُ، وكمالُ الإخلاصِ لَهُ نَفْيُ الصفاتِ عنه؛ بشهادة كلِّ صفةٍ أنّها غيرُ الموصوفِ، وشهادةِ كلِّ موصوفٍ أنَّهُ غَيْرُ الصفةِ، فمَن وصف اللهَ سبحانه فقد قَرَنَه، ومَن قَرَنه فقد ثنّاه، ومَن ثنّاه فقد جَزّأه، ومَن جزّأه فقد جهله»**. صدق وليّ الله (عليه السّلام).

وروى محمّد بن أبي عمير عن الكاظم (عليه السلام) حين سأله عن التوحيد، فقال: **(يا أبا أحمد لا تتجاوز في التوحيد عمّا ذكره الله تعالى في كتابه، فتهلك)**[1].

وسائر صفاته الثبوتيّة مذكورةٌ في القرآن، مصرِّحة بواجب الوجود، وهو دليل على نفي الصفات السلبيّة؛ لاستلزامها الإمكان المضادّ للوجوب.

وباقي الأُصول من النبوّة والإمامة والمعاد الجسمانيّ مُستفادٌ من الكتاب العزيز والسنّة النبويّة والآثار الإماميّة، بحيث لا مزيد عليها.

فظهر أنّ تحصيل الإيمان لا يتوقّف على تعلُّمِ علم الكلام، ولا المنطقِ، ولا غيرِها من العلوم المدوّنة، بل يكفي مجرّدُ الفطرة الإنسانيّة على اختلاف مراتبها، والتنبيهاتُ الشرعيّة من الكتاب والسنّة المتواترة أو الشائعة المشهورة، بحيث يحصلُ من العلم بها العلمُ بالمسائل المذكورة.

فكلّ ممكنٍ برهان، وكلّ آيةٍ حجّة، وكلّ حديثٍ دليل، وفهم المقصود استدلال، وكلّ عاقلٍ مستدلّ وإن لم يعلم الصغرى ولا الكبرى، ولا التاليَ ولا

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص٧٦ .

المقدّمَ بهذه العبارات والعنوانات والاصطلاحات»[1].

**٢ ـ قولهُ (قُدِّس سره) في علم الكلام والنهي عن تعليمه.**

قال (رحمه الله) في بيان حال علم الكلام، وما قيل فيه، وتعليمه في المدارس والمحافل الفكريّة والشرعيّة:

«اعلم أنّه علمٌ إسلاميّ، وضعه المتكلِّمون لمعرفة الصانع وصفاته العليا، وزعموا أنّ الطريقَ منحصِرٌ فيه، أو هو أقربُ الطرق.

والحقّ أنّه أبعدُها، وأصعبها، وأكثرها خوفًا وخطرًا؛ ولذلك نهى النبيُّ (صلَّى الله عليه وآله وسلم) عن الغَوْر فيه؛ حيث رُويَ أنّه مرّ على شخصين متباحِثين عن مسألة القضاء والقدر، فغضب (صلَّى الله عليه وآله وسلم) حتّى احمرّتْ وجْنتاه»[2].

وروى هارونُ بن موسى التلعُكْبَريّ أُستاذ شيخنا المفيد (قُدّس سرّهما)، عن عبد الله بن سنان، قال: أردت الدخول على أبي عبد الله (عليه السلام)،فقال لي مؤمن الطاق: استأذن لي على أبي عبد الله، فقلت: نعم، فدخلتُ عليه فأعلمتُه مكانَه، فقال (عليه السلام) بعد ما تكلَّم عليه كثيرًا[3]:

(١) رسائل الشهيد الثاني: ج٢/ ص٧٥٧ - ٧٥٩.

(٢) روى الترمذيّ في سننه، عن أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله (صلى الله عليه[وآله] وسلم) ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمرّ وجهه، حتّى كأنّما فقئ في وجنتيه الرمان، فقال:

(أبهذا أُمرتم أم بهذا أُرسلت إليكم ؟ إنما هلك مَن كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمتُ عليكم ألّا تتنازعوا فيه). (ينظر سنن الترمذيّ: ج٤، ٤٤٣، حديث ٢١٣٣).

(٣) يتّضح من الرواية التي رواها الحرّ العامليّ في الوسائل العلّة التي جعلت الإمام الصادق (عليه السلام) ينهى عن علم الكلام، وإنْ كان المتكلِّم هو من شيعته المعروفين والمدافعين

**(يا ابن سنان، لا تأذن له عليّ؛ فإنّ الكلام والخصوماتِ يُفسد النيّة ويَمحق الدين).**

وعن عاصم بن حميد الحنّاط، عن أبي عبيدةَ الحذّاء قال: قال لي أبو جعفر (عليه السلام) وأنا عنده:

**(إيّاك وأصحابَ الكلام والخصوماتِ، ومُجالَستَهم؛ فإنّهم تركوا ما أُمروا بعلمه، وتكلَّفوا ما لم يُؤمَروا بعلمه حين تكلَّفوا أهلَ السماء، يا أبا عبيدةَ خالط الناس بأخلاقهم، وزايلهم في أعمالهم، يا أبا عبيدة إنّا لا نَعُدَّ الرجلَ فقيهًا عالمًا حتّى يعرف لُحنَ القولِ؛ وهو قوله تعالى: ﴿ولَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾[1])[2].**



---

عن مذهب أهل البيت (عليهم السلام)، وهو أمر يدعو إلى التأمّل الكبير والمراجعة في دراسة هذا العلم وتعليمه.

أمّا ما لم يوُرده الشهيد الثاني (رحمه الله) من الحوار بين عبد الله بن سنان (عليه رحمة الله ورضوانه) وبين الإمام الصادق(عليه السلام) فهو كالآتي:

(عن عبد الله بن سنان قال: أردت الدخول على أبي عبد الله (عليه السلام) فقال لي مؤمن الطاق: استأذن لي على أبي عبد الله (عليه السلام)، فدخلت عليه فأعلمتُه مكانَه، فقال:

(لا تأذن له عليَّ)، فقلتُ: جُعلت فداك انقطاعه إليكم، وولاؤه لكم، وجدالُه فيكم، ولا يقدِرُ أحدٌ من خلق الله أن يخصمه؟! فقال: (بلى يخصمه صبيٌّ من صبيان الكتاب) !!

فقلت: جُعلت فداك هو أجدل [أجلّ] من ذلك، وقد خاصم جميع أهل الأديان فخصمهم، فكيف يخصمه غلام من الغلمان، وصبيّ من الصبيان؟ فقال:

(يقول له الصبي: أخبرني عن إمامك أمرك أن تُخاصم الناس ؟ فلا يقدر أن يكذب عليَّ، فيقول: لا، فيقول له: فأنت تخاصم الناسَ من غير أن يأمرك إمامك؟ فأنت عاصٍ له، فيخصمه، يا ابن سنان لا تأذن له عليَّ فإنّ الكلام والخصومات تُفسد النيّة وتمحق الدينَ). (ينظر: وسائل الشيعة: ج١٦ / ص٢٠٢).

(١) محمّد: ٣٠.

(٢) وسائل الشيعة، الحر العاملي: ج١٦ / ٢٠٣.

وعن جميل بن درّاج قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السّلام)، يقول:

**(متكلِّمو هذه العِصابة من شرار أُمّتي، ومَن هُمْ منهم)**.

وعنه عليه السّلام: **(يهلك أهلُ الكلام، وينجو المسلمون)**.

وورد في موضعٍ آخَر: **(إنّ شرّ هذه الأُمّة المتكلِّمون)**.

ورُوي أنّ يونُسَ قال للصادق (عليه السلام):

(جُعلت فداك، إنّي سمعتُ أنّك تنهى عن الكلام؛ تقول: وَيْلٌ لأصحاب الكلام؟ فقال (عليه السّلام): **(إنّما قلت: وَيْلٌ لهم إنْ تركوا ما أقولُ وذهبوا إلى ما يقولون)**.

أقول[1]: يمكن أنْ يكون هذا إشارةً إلى أنهّم تركوا التنبيهاتِ -كما عرفت- الواردةَ في القرآن والآثار النبويّة والإماميّة (صلوات الله عليهم) -كما عرفت- وعدلوا عنها إلى خيالاتهم الفاسدة، وحكاياتهم الباردة المذكورة في الكتب الكلاميّة.

قال سيّد المحقّقين رضيّ الدين عليّ بن طاوس (قُدِّس سرّه):

مثل مشايخ المعتزلة في تعليمهم معرفةَ الصانع، كمَثَل شخصٍ أراد أن يُعرّف غيرَه النارَ، فقال: يا هذا معرفتها تحتاج إلى أسباب:

أحدها: حجر ولا يوجد إلّا في طريق مكّةَ.

والثاني: حديد وصفتُه كذا وكذا.

والثالث: حُراق على هذه الصفة.

(١) القول للشهيد الثاني (قُدس سّره).

والرابع: مكان خالٍ عن شدّة الهواء، فأخذَ هذا المسكينُ في تحصيل هذه الأسباب، ولو قال له في أوّل الحال: إنّ هذا الجسم المضيء الذي تشاهده هو النار التي تطلبها، لأراح واستراح.

فمِثل هذا المعلِّم حقيق أنْ يقال: إنّه قد أضلّ، ولا يقال: إنّه قد هدى؛ إذ عدل بالخلائق في معرفة الخالق إلى تلك الطرائق الضيّقة البعيدة، وضيّق عليهم سبيلَ الحقيقة، كما عدل مَن أراد تعريف النار المعلومة بالاضطرار إلى استخراجها من الأحجار.

أقول[1]: هذا حال الكلام الذي كان في أوّل الإسلام، ولا شكّ أنّه ما كان بهذه المثابة من البحث والخصومة، فما ظنّك بهذه المباحَثات والخصومات الشائعة في زماننا.

وليت شعري إنّ هؤلاء الجماعةَ هل لهم دليل عقليّ أو نقليّ على وجوبه أو استحبابه، أو مجرّدُ تقليد وإنّهم وجدوا آباءهم وأسلافهم على أُمّة وأنّهم على آثارهم لمقتدون ؟ [2]وإنهّم هل يُقرّون بإيمان السابقين على تدوينه أو ينكرون ؟ وهل يعترفون بإيمان العوامّ الغافلين عنه أو لا يعترفون ؟

فإنْ أقرّوا واعترفوا فما فائدته ؟ وإلّا فكيف يُعاشرونهم بالرطوبات مع اعتقادهم بأنّ عدم المعرفة بالأُصول كفر، والكافر نجس؟ ! وكيف يجوز الاشتغال بالمباح أو السنّة مع استلزامهما ترك الواجب؟ وكيف يجوز الاشتغال



(١) القول للشهيد الثاني (قُدِّس سّره).

(٢) اقتباس من الآية ٢٢ من سورة الزخرف: ﴿إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وإِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾.

بالواجب مع استلزامه ترك ما هو أوجبُ؟ ! ﴿**فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ**﴾[1]»[2].

**المسألة الثانية: نتائج البحث.**

خلص البحث إلى جملةٍ من النتائج؛ وهي:

**١ ـ** أثار النصُّ الشريف - أي: قوله (عليه الصلاة والسلام): «**أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ**» - سؤالًا محوريًّا؛ فما الدين الذي توقّفتْ معرفةُ الله تعالى عليه؟ وما علاقتُه بالمعرفة؟.

**٢ ـ** يرشد النصّ الشريف «**وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ**» إلى أنّ المقصود من الدين هو الإسلام، وأول معرفة الإسلام هو معرفة الله، وكمال معرفة الله تصديق النبيِّ (صلّى الله عليه وآله) بما جاء به من عند الله؛ أي التصديق بالإمامة كما صدّق بالنبوّة، وأنّها فَرْضٌ على مَن آمن بحمّد (صلّى الله عليه وآله)، وصدّق بأنّه عزّ شأنه أمَرَهُ بالبلاغ عن إمامة عليٍّ (عليه السلام) من بعده، فبالإمامة يتحقّق كمال توحيد الله ويتّصف المسلمُ بأنّه مُتديِّن بدين الإسلام، ويدخل في حصن الله تعالى، ويأمن من عذابه.

**٣ ـ** تناول البحث في قوله (عليه السلام) «**وكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُه**» إلى بيان أنّ كمال التصديق الموصِل إلى التوحيد، هو الأخذ بحُجزة أمير المؤمنين والأوصياء من وُلده صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

**٤ ـ** ينتقل بنا النصُّ الشريف «**وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ**» إلى حقيقة

(١) الزخرف: ٨٣.

(٢) رسائل الشهيد الثاني: ج٢ / ص ٧٥٩ - ٧٦٢.

أخرى من حقائق الإيمان وسلّم الارتقاء المعرفيّ بالله تعالى؛ فبهذه المعرفة يثبت الدين، وهو الإخلاص لله تعالى، وحقيقة الإخلاص تكمن في أنّ بعض مَن بلغوا مراتب التوحيد حينما ابتلاهم الله تعالى تزلزلوا؛ فخلطوا عملًا صالحًا بآخرَ فاسدٍ فلم يَفوا لله تعالى فيما عرفوا من توحيده.

٥ ـ تناول البحثُ في قوله (عليه السلام): «**وكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَه نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْه**» أنّ نفي الصفات عن الله تعالى يُراد منه: نفي إحاطة العقول بمعرفة كلِّ صفةٍ من الصفات؛ وذلك لشهادة أنّ كلَّ صفةٍ هي غيرُ ما يصفه به الواصف.

٦ـ يرشد النصّ الشريف في قوله (عليه الصلاة والسلام): «**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّه غَيْرُ الصِّفَةِ**» إلى أمرين؛ وهما: أولًا: تصحيح الفكر في بحث الصفات بعد انقسام أهل السُّنّة والجماعة إلى فرقتين. وثانيًا: تصحيح الفكر في الصفات الثبوتيّة.

٧ ـ إنّ المستفادَ من النصّ الشريف «**فَمَنْ وَصَفَ الله سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ**» تبديدُ شبهة التعدّد، والمماثلة والمصاحبة بين الله تعالى وصفاته، ويصحّح الفكر بأنّ الصفة هي عينُ ذاته سبحانه وتعالى.

٨ ـ تناول البحثُ في قوله (عليه السلام): «**وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ**»: أن تكون الصفُة شيئًا قائمًا بذاته منفصلًا عن الله تعالى فيصبحان اثنين، وهو عزّ شأنه واجب الوجد، وكونه واجب الوجود يلزم وحدانيّته وفردانيّته ليس له ثانٍ.

٩ ـ يرشد النصّ الشريف «**وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ**» إلى أنّ التجزئة هنا تقتضي المماثلة، وهي من نتائج المقارنة كما مرَّ بيانُه؛ أي: أنْ تكون الصفةُ شيئًا يُماثل

في وجوده واجبَ الوجود، وهو محالٌ في حقِّ الله تعالى.

**١٠ ـ** يرشد النصّ الشريف «**وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ**» إلى أمرين؛ وهما:

**أولًا**: إنّ المقدّمات الفاسدة تقود إلى نتائج فاسدة أيضًا؛ فمَن انصرف ذهنُه إلى الاعتقاد بالشُّبهات - التي مرَّ بيانها - فسينتهي به المسير إلى الجهل.

**ثانيًا**: إنّ مفهوم الجهل ومصداقه في النصّ الشريف يكمن في التوحيد وليس بالله تعالى؛ إي بذاته المقدّسة، فهو أمرٌ ممتنِع والتفكير فيه هو حقُّ الجهل وعينُه.

**١١ ـ** يرشد النصّ الشريف في قوله (عليه الصلاة والسلام): «**وَمَنْ جَهِلَه فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْه، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْه فَقَدْ حَدَّه، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ**» إلى أنّ السير في تلك المقدّمات الباطلة وما تنتهي به من نتائج فاسدة ستؤدي بالإنسان في نهاية المطاف إلى النزول في مراتب الجهل والضلال؛ فيقرّ في الرتبة الأخيرة فيجعل الله تعالى ليس واحدًا وإنما متعدِّدًا - والعياذ بالله - وذلك بجعله الصفة شيئًا واللهَ تعالى شيئًا آخر، فتكون كلّ صفةٍ إما مستقلّةً وإمّا مُلحقةً بالله تعالى؛ وذلك كون الصفة يُشار إليها وهي محدّدة بالحدّ الذهنيّ واللفظيّ والمكانيّ والجهاتيّ، فيُصبح الاعتقادُ بالتعدّد، وتتلاشى عقيدةُ الوحدانيّة، فيضيع الإنسان في المتاهات، بل ويغرق في بحر الظلمات.

**١٢ ـ** قوله عليه السلام: «**وَمَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ: عَلَامَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ**» يرتكز على تنزيه الله تعالى عن التشبيه بخلقه؛ ومنه التنزيه عن التضمين والإخلاء، ولعلّ صفة (الملك) هي من أقرب الصفات لِوَلْجِ شبهة التضمين والإخلاء.

**١٣ ـ** يرشد قوله عليه السلام: «**كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ**»

إلى أنّه قد جرت القوانينُ في المادّة باحتياجها في الكينونة والظهور إلى الحدث المكوِّن لها، وأنّ هذا التكوين مقرونٌ بالزمن؛ ولذا حينما يُخاطب اللهُ العقولَ في قانون التكوين نراه يُحيِّرها في ذات الأمر وتحقّقه، فكيف للعقل أن يُدرك ذاته وكينونيته سبحانه؟ وأن يُجري عليه جلّ شأنه ما يُجري في قانون التكوين، وهو الخالق لهذا القانون؟!

١٤ ـ يرشد قوله (عليه الصلاة والسلام): «**مَعَ كُلِّ شَيْء لاَ بِمُقَارَنَة، وَغَيْرُ كُلِّ شيء لا بِمُزَايَلَة**» إلى نفي الصفات السلبيّة عن الله تعالى والتي تترافق مع شأنيّة المخلوقين؛ كشأنيّة (القرب) الملازِم والموجِب للمقارنة بالشيء، وشأنيّة الابتعاد الموجِب للمفارقة؛ إذ هكذا تجري الأمور بين المخلوقين، وهي صفات سلبيّة لأنهّا مخلوقة أيضًا؛ أي إنّها تتواجد بوجود المكان والزمان.

١٥ ـ يرشد النصّ الشريف في قوله (عليه الصلاة والسلام): «**فَاعِلٌ لا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالآلَةِ**» فضلًا عمّا أفاد به الشرّاح إلى معالجة حالتين ممّا رسخ في عقول الناس من الفكر الوثنيّ، المرتكِز إلى ضرورة أن تكون الآلة في فعلها بحاجةِ حركةٍ مؤثِّرة في الطبيعة، أو فيما يحتاج إليه الإنسان في ضروريّات حياته.

١٦ ـ أثبت النصّ الشريف في قوله (عليه السلام): «**بَصِيرٌ إِذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ**» صفةَ البصر، ونزّه الله تعالى عن التشبُّه بخلقه، بل وقنَّن العقلَ في تفكيره، وحدّه بحدود لا يُمكن تجاوزها؛ وهي أن الله ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[1].

(١) الشورى، من الآية: ١١.

١٧ ـ يرشد قوله (عليه السلام): «**مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنٌ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ**».

إلى أنّ مقتضيات حصول الأُنس الحقيقيّ الذي يُحقِّق سكن النفس واستقرارها هو أن يكون المؤنس من جنس الأنيس؛ فالرجل والمرأة يأنس كلٌّ منها بالآخر؛ لأنّهما من نفسٍ واحدة، ولذا جعل بينهما الله مودّةً ورحمةً؛ ليكشف بذاك عن انفصال الغرائزية والشهوية عن السكنية التي فيها الأنس، وقد تنزّه اللهُ تعالى عن أن يكون له مثيل، أو قرين، أو شبيه، يحتاج إليه، أو يأنس به، أو يستوحش لفقده. والحمدُ لله ربِّ العالمين.



**تمّ بحمد الله تعالى وسابق لطفه وفضله وفضل رسوله صلّى الله عليه وآله**

# المحتويات


**الإهداء** ..... ٥

**المقدّمة:** ..... ٧

**المبحث الثاني: التوحيد والصفات الإلهية** ..... ١١

**القسم الأول**: المدخل إلى النص الشريف ..... ١٣

**المسألة الأولى**: سندُ النصِّ الشريف ..... ١٣

**المسألة الثانية**: مواردُ النصّ الشريف ومصادره ..... ١٣

**أولًا** ـ المصادر التي سبقت الشريف الرضيّ (رحمه الله): ..... ١٣

**ثانيًا** ـ المصادر التي عاصرت الشريف الرضيّ (رحمه الله): ..... ١٣

**ثالثًا** ـ المصادر التي أوردت النصّ بعد وفاة الشريف الرضيّ (رحمه الله) ..... ١٣

**المسألة الثالثة**: مقدّمة الشرّاح للنصّ: ..... ١٥

**أوّلًا**: مغنية: ..... ١٥

**ثانيًا** ـ النقويّ: ..... ١٧

**ثالثًا** ـ السيّد نبيل الحسنيّ: ..... ١٨

**المسألة الرابعة**: رؤوس الموضوعات في النصّ الشريف ..... ١٩

**القسم الثاني: مطالب النص الشريف وحقوله المعرفيّة** ..... ٢١

**المطلب الأول**: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «**أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ**» ..... ٢١

**المسألة الأولى**: المعنى اللغويّ ..... ٢١

**أولًا**: الراونديّ: ..... ٢١

**ثانيًا**: البحرانيّ: ..... ٢٢

**ثالثًا**: الخوئيّ: ..... ٢٣
**رابعًا**: مغنية: ..... ٢٤
**خامسًا**: النقويّ: ..... ٢٥
**المسألة الثانية**: الإعراب. ..... ٢٧
**أولًا**: الخوئيّ: ..... ٢٧
**ثانيًا**: زهير غازي: ..... ٢٨
**المسألة الثالثة**: أقوال الشرّاح..... ٢٨
**أولًا**: البيهقيّ: ..... ٢٨
**ثانيًا**: الراونديّ: ..... ٢٨
**ثالثًا**: الكيذريّ:..... ٢٩
**رابعًا**: المعتزليّ: ..... ٢٩
**خامسًا**: البحرانيّ: ..... ٣٠
**سادسًا**: الخوئيّ: ..... ٣٢
**سابعًا**: التستريّ: ..... ٣٣
**ثامنًا**: مغنية: ..... ٣٣
**تاسعًا**: النقويّ: ..... ٣٤
**عاشرًا**: مكارم الشيرازيّ: ..... ٦١
**حادي عشر**: السيّد نبيل الحسنيّ:..... ٦٢
**أولًا**: تعريف الدين. ..... ٦٢
**ثانيًا**: الاتجاهات المعاصرة لبيان معنى الدين وفهمه..... ٦٧

**ثالثًا**: علاقة الدين بالمعرفة. ..... ٧٤
**المطلب الثاني**: الحقول المعرفيّة في قوله (ﷺ): «**وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ**». ..... ٨٠
**المسألة الأولى**: المعنى اللغويّ. ..... ٨٠
**أولًا**: الراونديّ: ..... ٨٠
**ثانيًا**: الخوئيّ: ..... ٨١
**المسألة الثانية**: الإعراب. ..... ٨١
**المسألة الثالثة**: أقوال الشرّاح ..... ٨١
**أولًا** ـ البيهقيّ: ..... ٨١
**ثانيًا**: الراونديّ: ..... ٨٣
**ثالثًا**: المعتزليّ: ..... ٨٤
**رابعًا**: البحرانيّ: ..... ٨٤
**خامسًا**: الخوئي: ..... ٨٦
**سادسًا**: التستريّ: ..... ٨٦
**سابعًا**: مغنية: ..... ٨٦
**ثامنًا**: النقويّ: ..... ٨٧
**تاسعًا**: مكارم الشيرازيّ: ..... ٩٢
**عاشرًا**: السيّد نبيل الحسنيّ: ..... ٩٣
**المطلب الثالث**: الحقول المعرفيّة في قوله (ﷺ): «**وَكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ**». ..... ٩٥
**المسألة الأولى**: المعنى اللغويّ. ..... ٩٥
الخوئيّ: ..... ٩٥

**المسألة الثانية**: الإعراب. ..... ٩٥
**المسألة الثالثة**: أقوال الشرّاح. ..... ٩٦
**أولًا**: البيهقيّ: ..... ٩٦
**ثانيًا**: الراونديّ: ..... ٩٧
**ثالثًا**: الكيذريّ: ..... ٩٧
**رابعًا**: المعتزليّ: ..... ٩٨
**خامسًا**: البحرانيّ: ..... ٩٨
**سادسًا**: الخوئيّ: ..... ٩٩
**سابعًا**: التستريّ: ..... ٩٩
**ثامنًا**: مغنية: ..... ١٠٠
**تاسعًا**: النقويّ: ..... ١٠٠
**عاشرًا**: مكارم الشيرازيّ: ..... ١١٣
**حادي عشر**: السيّد نبيل الحسنيّ ..... ١١٣
**المطلب الرابع**: الحقول المعرفيّة في قوله(عليه السلام): «**وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَه**». ..... ١١٨
**المسألة الأولى**: المعنى اللغويّ. ..... ١١٨
**أولًا**: الخوئيّ: ..... ١١٨
**ثانيًا**: مكارم الشيرازيّ: ..... ١١٨
**المسألة الثانية**: الإعراب. ..... ١١٩
**أولًا**: زهير غازي: ..... ١١٩
**ثانيًا**: الخوئيّ: ..... ١١٩

**المسألة الثالثة:** أقوال الشرّاح. ..... ١١٩
**أولًا:** البيهقيّ: ..... ١١٩
**ثانيًا:** الراونديّ: ..... ١٢١
**ثالثًا:** الكيذريّ: ..... ١٢١
**رابعًا:** المعتزليّ: ..... ١٢١
**خامسًا:** البحرانيّ: ..... ١٢٢
**سادسًا:** الخوئيّ: ..... ١٢٣
**سابعًا:** مغنية: ..... ١٢٤
**ثامنًا:** التستريّ: ..... ١٢٤
**تاسعًا:** النقويّ: ..... ١٢٤
**عاشرًا:** مكارم الشيرازيّ: ..... ١٢٧
**حادي عشر:** السيّد نبيل الحسنيّ. ..... ١٢٨
**المطلب الخامس:** الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «**وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ**». ..... ١٢٩
**المسألة الأولى:** المعنى اللغويّ. ..... ١٢٩
قال الراونديّ: ..... ١٢٩
**المسألة الثانية:** الإعراب. ..... ١٢٩
- زهير غازي: ..... ١٢٩
**المسألة الثالثة:** أقوال الشرّاح. ..... ١٢٩
**أولًا:** البيهقيّ: ..... ١٣٠

**ثانيًا**: الراونديّ: ..... ١٣٠
**ثالثًا**: الكيذريّ: ..... ١٣٤
**رابعًا**: المعتزليّ: ..... ١٣٧
**خامسًا**: البحرانيّ: ..... ١٣٨
**سادسًا**: الخوئيّ: ..... ١٣٩
**سابعًا**: مغنية: ..... ١٤٢
**ثامنًا**: التستريّ: ..... ١٤٢
**تاسعًا**: النقويّ: ..... ١٤٣
**عاشرًا**: مكارم الشيرازي: ..... ١٥٥
**حادي عشر**: السيّد نبيل الحسنيّ: ..... ١٥٦
**المطلب السادس**: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «**لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَة أَنَّهَا غَيْرُ المَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوف أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ**»..... ١٥٧
**المسألة الأولى**: المعنى اللغويّ. ..... ١٥٧
**المسألة الثانية**: الإعراب. ..... ١٥٨
**المسألة الثالثة**: أقوال الشرّاح..... ١٥٨
**أولًا**: الراونديّ: ..... ١٥٨
**ثانيًا**: الكيذريّ: ..... ١٥٩
**ثالثًا**: المعتزليّ: ..... ١٥٩
**رابعًا**: البحرانيّ: ..... ١٦٠
**خامسًا**: الخوئيّ: ..... ١٦١

**سادسًا**: مغنية: ..... ١٦١
**سابعًا**: التستريّ: ..... ١٦٢
**ثامنًا**: النقويّ: ..... ١٦٤
**تاسعًا**: مكارم الشيرازيّ: ..... ١٦٥
**عاشرًا**: السيّد نبيل الحسنيّ: ..... ١٦٦
**أولًا**: تصحيح الفكر في بحث الصفات بعد انقسام أهل السنّة والجماعة إلى فرقتين: ..١٦٦
**ثانيًا**: تصحيح الفكر في الصفات الثبوتيّة: ..... ١٦٧
**المطلب السابع**: الحقول المعرفيّة في قوله(ﷺ): «**فَمَنْ وَصَفَ الله سُبْحَانَه فَقَدْ قَرَنَهُ**»...١٦٩
**المسألة الأولى**: المعنى اللغويّ: ..... ١٦٩
**أولًا**: البيهقيّ: ..... ١٦٩
**ثانيًا**: البحرانيّ: ..... ١٦٩
**ثالثًا**: الخوئي: ..... ١٦٩
**المسألة الثانية**: الإعراب. ..... ١٧٠
- زهير غازي: ..... ١٧٠
**المسألة الثالثة**: أقوال الشرّاح..... ١٧٠
**أولا**: البيهقيّ: ..... ١٧٠
**ثانيًا**: الراوندي: ..... ١٧١
**ثالثًا**: المعتزليّ: ..... ١٧٢
**رابعًا**: البحرانيّ: ..... ١٧٢
**خامسًا**: الخوئيّ: ..... ١٧٢

**سادسًا**: مغنية: ..... ١٧٢
**سابعًا**: التُستريّ: ..... ١٧٣
**ثامنًا**: النقويّ: ..... ١٧٣
**تاسعًا**: مكارم الشيرازيّ: ..... ١٧٤
**عاشرًا**: السيّد نبيل الحسنيّ: ..... ١٧٥
**المطلب الثامن**: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «**وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ**». ..... ١٧٧
**المسألة الأولى**: المعنى اللغويّ. ..... ١٧٧
**المسألة الثانية**: الإعراب. ..... ١٧٧
- زهير غازي: ..... ١٧٧
**المسألة الثالثة**: أقوال الشرّاح. ..... ١٧٧
**أولا**ـ البيهقيّ: ..... ١٧٧
**ثانيًا**: الراونديّ: ..... ١٧٨
**ثالثًا**: المعتزليّ: ..... ١٧٨
**رابعًا**: البحرانيّ: ..... ١٧٨
**خامسًا**: الخوئيّ: ..... ١٧٨
**سادسًا**: مغنية: ..... ١٧٨
**سابعًا**: السيّد نبيل الحسنيّ: ..... ١٧٩
**المطلب التاسع**: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «**وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ**». ..... ١٧٩
**المسألة الأولى**: الإعراب. ..... ١٧٩
- زهير غازي: ..... ١٧٩

**المسألة الثانية:** أقوال الشرّاح. ..... ١٧٩
**أولًا:** البيهقيّ: ..... ١٧٩
**ثانيًا:** الكيذريّ. ..... ١٨٠
**ثالثًا:** المعتزليّ: ..... ١٨٠
**رابعًا:** البحرانيّ: ..... ١٨٠
**خامسًا:** الخوئي: ..... ١٨٠
**سادسًا:** مغنية: ..... ١٨١
**سابعًا:** السيّد نبيل الحسنيّ: ..... ١٨١
**المطلب العاشر:** الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «**وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ**». ..... ١٨١
**المسألة الأولى:** المعنى اللغوي. ..... ١٨١
**المسألة الثانية:** الإعراب. ..... ١٨٢
- زهير غازي: ..... ١٨٢
**المسألة الثالثة:** أقوال الشرّاح. ..... ١٨٢
**أولًا** ـ البيهقيّ: ..... ١٨٢
**ثانيًا:** الراونديّ: ..... ١٨٢
**ثالثًا:** الكيذريّ. ..... ١٨٣
**رابعًا:** المعتزليّ: ..... ١٨٣
**خامسًا:** البحرانيّ: ..... ١٨٣
**سادسًا:** الخوئيّ: ..... ١٨٥
**سابعًا:** مغنية: ..... ١٨٥

**ثامنًا**: مكارم الشيرازيّ: ..... ١٨٥
**تاسعًا**: السيّد نبيل الحسنيّ. ..... ١٨٦
**المطلب الحادي عشر**: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «**وَمَنْ جَهِلَه فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْه، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْه فَقَدْ حَدَّه، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ**». ..... ١٨٦
**المسألة الأولى**: الإعراب. ..... ١٨٦
- زهير غازي: ..... ١٨٦
**المسألة الثانية**: أقوال الشرّاح ..... ١٨٧
**أولًا**: الراونديّ: ..... ١٨٧
**ثانيًا**: الكيذريّ: ..... ١٨٧
**ثالثًا**: المعتزليّ: ..... ١٨٨
**رابعًا**: البحرانيّ: ..... ١٨٨
**خامسًا**: الخوئيّ: ..... ١٩٠
**سادسًا**: مغنية: ..... ١٩٢
**سابعًا**: النقويّ: ..... ١٩٣
**ثامنًا**: مكارم الشيرازيّ: ..... ١٩٥
**تاسعًا**: السيّد نبيل الحسنيّ: ..... ١٩٨
١ ـ **قوله (عليه السلام)**: «**وَمَنْ جَهِلَه**»: ..... ١٩٨
٢ ـ **قوله (عليه السلام)**: (**فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْه**): ..... ١٩٩
٣ ـ **قوله (عليه السلام)**: (**فَقَدْ حَدَّه**): ..... ٢٠٠
٤ ـ **قوله (عليه السلام)**: «**فَقَدْ عَدَّهُ**»: ..... ٢٠١

**المطلب الثاني عشر**: الحقول المعرفيّة في قوله (ﷺ): «**وَمَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ: عَلَامَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ**». ..... ٢٠١
**المسألة الأولى**: المعنى اللغويّ. ..... ٢٠٢
**المسألة الثانية**: الإعراب. ..... ٢٠٢
**أولًا**: الخوئيّ: ..... ٢٠٢
**ثانيًا**: زهير غازي: ..... ٢٠٣
**المسألة الثالثة**: أقوال الشرّاح ..... ٢٠٤
**أولًا**: الراونديّ: ..... ٢٠٤
**ثانيًا**: الكيذريّ: ..... ٢٠٥
**ثالثًا**: المعتزلي: ..... ٢٠٥
**رابعًا**: البحرانيّ: ..... ٢٠٦
**خامسًا**: الخوئيّ: ..... ٢٠٩
**سادسًا**: التستريّ: ..... ٢١٨
**سابعًا**: مغنية: ..... ٢١٩
**ثامنًا**: مكارم الشيرازيّ: ..... ٢٢٠
**تاسعًا**: السيّد نبيل الحسنيّ. ..... ٢٢١
**المطلب الثالث عشر**: الحقول المعرفيّة في قوله (ﷺ): «**كَائِنٌ لاَ عَنْ حَدَث، مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَم**». ..... ٢٢٥
**المسألة الأولى**: المعنى اللغويّ. ..... ٢٢٥
**أولًا**: البحرانيّ: ..... ٢٢٥

**ثانيًا**: الخوئيّ: ..... ٢٢٦
**ثالثًا**: النقويّ: ..... ٢٢٦
**المسألة الثانية**: الإعراب. ..... ٢٢٧
**أولًا**: الخوئيّ: ..... ٢٢٧
**ثانيًا**: زهير غازي: ..... ٢٢٧
**المسألة الثالثة**: أقوال الشرّاح. ..... ٢٢٨
**أولًا**: البيهقيّ: ..... ٢٢٨
**ثانيًا**: الراونديّ: ..... ٢٢٩
**ثالثًا**: الكيذريّ. ..... ٢٢٩
**رابعًا**: المعتزليّ: ..... ٢٣٠
**خامسًا**: البحرانيّ: ..... ٢٣١
**سادسًا**: الخوئيّ: ..... ٢٣٢
**سابعًا**: مغنية: ..... ٢٣٢
**ثامنًا**: التستريّ: ..... ٢٣٣
**تاسعًا**: النقويّ: ..... ٢٣٣
**عاشرًا**: مكارم الشيرازي: ..... ٢٣٦
**حادي عشر**: السيد نبيل الحسني: ..... ٢٣٧
**المطلب الرابع عشر**: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «**مَعَ كُلِّ شَيْء لاَ بِمُقَارَنَة، وَغَيْرُ كُلِّ شيءٍ لا بِمُزَايَلَة**». ..... ٢٣٩
**المسألة الأولى**: المعنى اللغويّ. ..... ٢٣٩

**أولًا**: البحرانيّ: ..... ٢٣٩
**ثانيًا**: الخوئيّ: ..... ٢٣٩
**ثالثًا**: النقويّ: ..... ٢٣٩
**المسألة الثانية**: الإعراب. ..... ٢٤٠
- زهير غازي: ..... ٢٤٠
**المسألة الثالثة**: أقوال الشرّاح. ..... ٢٤٠
**أولًا**: البيهقيّ: ..... ٢٤٠
**ثانيًا**: الراونديّ: ..... ٢٤١
**ثالثًا**: الكيذريّ: ..... ٢٤١
**رابعًا**: المعتزلي: ..... ٢٤٢
**خامسًا**: البحرانيّ: ..... ٢٤٢
**سادسًا**: الخوئيّ: ..... ٢٤٣
**سابعًا**: مغنية: ..... ٢٤٦
**ثامنًا**: التستريّ: ..... ٢٤٧
**تاسعًا**: النقويّ. ..... ٢٤٨
**عاشرًا**: مكارم الشيرازيّ: ..... ٢٤٩
**حادي عشر**: السيّد نبيل الحسنيّ: ..... ٢٥١
**المطلب الخامس عشر**: الحقول المعرفية في قوله (عليه السلام): «**فَاعِلٌ لا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْآلَةِ**». ..... ٢٥٢
**المسألة الأولى**: الإعراب. ..... ٢٥٢

- زهير غازي: ..... ٢٥٢
**المسألة الثانية:** أقوال الشرّاح. ..... ٢٥٢
**أولًا:** البيهقيّ: ..... ٢٥٢
**ثانيًا:** الراونديّ: ..... ٢٥٣
**ثالثًا:** الكيذريّ: ..... ٢٥٣
**رابعًا:** المعتزليّ: ..... ٢٥٣
**خامسًا:** البحرانيّ: ..... ٢٥٣
**سادسًا:** الخوئيّ: ..... ٢٥٤
**سابعًا:** مغنية: ..... ٢٥٥
**ثامنًا:** التستريّ: ..... ٢٥٦
**تاسعًا:** النقويّ: ..... ٢٥٦
**عاشرًا:** مكارم الشيرازيّ: ..... ٢٥٨
**حادي عشر:** السيّد نبيل الحسنيّ. ..... ٢٥٩
**المطلب السادس عشر:** الحقل المعرفيّ في قوله (عليه السلام): «**بَصِيرٌ إِذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ**» ..... ٢٦١
**المسألة الأولى:** المعنى اللغويّ. ..... ٢٦١
**المسألة الثانية:** الإعراب. ..... ٢٦١
**أولًا:** الخوئيّ: ..... ٢٦١
**ثانيًا:** زهير غازي: ..... ٢٦١
**المسألة الثالثة:** أقوال الشرّاح ..... ٢٦٢

**أولًا**: البيهقيّ: ..... ٢٦٢
**ثانيًا**: الراونديّ: ..... ٢٦٢
**ثالثًا**: الكيذريّ: ..... ٢٦٣
**رابعًا**: المعتزليّ: ..... ٢٦٣
**خامسًا**: البحرانيّ: ..... ٢٦٤
**سادسًا**: الخوئيّ: ..... ٢٦٥
**سابعًا**: التستريّ: ..... ٢٦٧
**ثامنًا**: مغنية: ..... ٢٦٨
**تاسعًا**: النقويّ ..... ٢٦٨
**عاشرًا**: مكارم الشيرازيّ: ..... ٢٧٣
**حادي عشر**: السيّد نبيل الحسنيّ: ..... ٢٧٣
**المطلب السابع عشر**: الحقول المعرفيّة في قوله (عليه السلام): «**مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنٌ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ**» ..... ٢٧٥
**المسألة الأولى**: المعنى اللغويّ. ..... ٢٧٥
**أولًا**: الراونديّ: ..... ٢٧٥
**ثانيًا**: الخوئيّ: ..... ٢٧٥
**المسألة الثانية**: الإعراب. ..... ٢٧٥
**أولًا**: الخوئيّ: ..... ٢٧٥
**ثانيًا**: زهير غازي: ..... ٢٧٦
**المسألة الثالثة**: أقوال الشرّاح. ..... ٢٧٦

**أولًا**: البيهقيّ: ..... ٢٧٦
**ثانيًا**: الكيذريّ: ..... ٢٧٨
**ثالثًا**: المعتزليّ: ..... ٢٧٩
**رابعًا**: البحرانيّ: ..... ٢٧٩
**خامسًا**: الخوئيّ: ..... ٢٨٠
**سادسًا**: مغنية: ..... ٢٨٢
**سابعًا**: التستريّ: ..... ٢٨٢
**ثامنًا**: النقويّ: ..... ٢٨٢
**تاسعًا**: مكارم الشيرازيّ: ..... ٢٨٥
**عاشرًا**: السيّد نبيل الحسنيّ: ..... ٢٨٦
**القسم الثالث**: خاتمة المبحث ونتائجه ..... ٢٨٩
**المسألة الأولى**: أقوال الشرّاح ..... ٢٨٩
**أولًا**: الكيذريّ: ..... ٢٨٩
**ثانيًا**: الخوئيّ: ..... ٢٨٩
**ثانيًا**: مكارم الشيرازيّ: ..... ٢٩٨
**ثالثًا**: السيّد نبيل الحسنيّ: ..... ٣٠٨
**الأول**: خطورة الخوض في مبحث التوحيد ما لم يُحدّ بكتاب الله وعترة رسوله (صلى الله عليه وآله). ..... ٣٠٨
**الثاني**: النهي عن تعليم علم الكلام والخوض في الصفات ..... ٣١٠
**المسألة الثانية**: نتائج البحث ..... ٣١٧