الـمحتويـات

بند	الموضـــــوع	رقم الـصفـحـة
-1	المدخل	1
-2	الفصل الأول: الوجود	3
-3	الفصل الثاني: الذات	16
-4	الفصل الثالث: الصفات	27
-5	الفصل الرابع: الجسيمات	47
-6	الفصل الخامس: الرؤية	65
-7	الفصل السادس: موجبات التكليف	71
-8	المراجع	79

مدخل

خلق الله تعالى الخلق بلا علة موجبة وبلا سبب داع إليه، وبذلك دخل خلقه من باب التفضل لا الإحسان، لأن الإحسان قد يكون واجباً وله علة وسبب، أما التفضل فلا علة له ولا سبب، وقد قصد الله بتفضله هذا منفعة مخلوقاته، ومن ثم أُعتبر التفضل اساس العلاقة بين الله الخالق وبين مخلوقاته، منها يستمد المخلوق سنده في الوجود، وعليها مرتكز حياته، ولأجل ذلك ارتبطت المخلوقات كافة برابطة الانتساب اليه تعالى، فانتظمت تحت هذه النسبة لتكون اصلاً لسائر المنافع.

ثم شاء الله تعالى بمقتضى حكمتهالأزلية أن يرتفع بمخلوقاته من علاقة المخلوقية الى علاقة أخص، بها يترقى المخلوق في سلم الحياة بمعنى لا يشاركه فيه غيره، فتفضل تعالى على مخلوقاته بالتكليف، لينتسب المخلوق الى خالقه بصفة أخص، فيها ترقية للمخلوق من جهة، وتشريف له من جهة أخرى، وهى صفة المكَّلف، إذ في العلاقة التكليفية، وفي الانتساب اليه تعالى بصفة المكَّلف ما ليس في علاقة المخلوق بالخالق، حيث ينفك المخلوق عن خالقه بمعنى جديد وباستقلال تام في الوجود، ليعود اليه من جديد برابطة وعلاقة تمتاز بصفة الخصوصية.

ولهذا عرض الله تعالى ما تفضل به على مخلوقاته من تكليف بطريقتين:

الأولى: فيها تخيير بين قبول التكليف وعدم قبوله.

والثانية: فيها الزام لهم بالقبول.

اما طريقة التخيير فقد خصت بها المخلوقات الحية كالحيوانات وغيرها، وكالجمادات وما في حكمها، فاختارت الانتساب الى الله نسبة لا ذاتية لها، وبالتالى كانت حركتهم في الوجود، بل وتكليفهم إن جاز أن يقال له تكليف– تحت ارادة الله تعالى وقدرته وقهره.

وبموجب ذلك الانتساب يتصرف الله فيهم كيف يشاء، وهم- من جهتهم- قد استندوا على الله في حركتهم، ولذلك عدت علاقتهم بالله وانتسابهم اليه، علاقة وانتساباً استناديين.

وأما الالزام بقبول التكليف فقد خص به الملائكة والجن والانس، فألزم الملائكة والجن به، حتى يظهروا ذاتية في القبول وفي الانتساب اليه، ولكنه الزام لا اختبار فيه ولا امتحان، فانتسبوا اليه على هذا الاساس، وهم بموجب الالزام التكليفي لهم ذاتية انتساب محدودة تميزوا بها على غيرهم ممن خيروا بين قبول التكليف وعدمه، وبموجب تلك الذاتية في الانتساب الى الله انحصر تكليفهم في دائرة لا محنة فيها ولا اختبار.

وأسس الزام الانس على قاعدة متينة من الانتساب، فهم وإن الزموا- كالملائكة والجن- بالتكليف، إلا أن الالزام اتخذ في حقهم معنى جديداً، لا نظير له ولا مثيل، ففي الوقت الذي يبقى التكليف ثابتاً لهم لا يفارقهم، تنفك عنهم صفة المكلَّف، ومرد الانفكاك هنا إلى أن الالزام فيه سعة من الاختبار، لأن الله تعالى عرض عليهم التكليف على سبيل الاختبار والمحنة والامتحان، والعرض بهذه الطريقة فيه ترق بالتكليف إلى مرتبة لا يصح الحكم عليهم فيها بأنهم مختارون أو مضطرون، بل الاليف القول: بأن تكليفهم على فرض الاضطرار.

ويطلق على ذلك الانتساب اسم الايمان، مما يعني أن الايمان في الاصل هو انتساب الى الله، فمد لهذا السبب مناط التكليف الالهى، به تنشأ وتحدد معالم علاقة ورابطة بين الله والانسان، فيها يوصف الله بصفة أخص من صفة الاله الخالق هي صفة المكَّلف، وبها يحظى الانسان بصفة المكَّلف.

والفصول التالية محاولة لمعرفة الله بهذه الصفة الخاصة التي هي الاساس والمحور في البناء النظرى والعملي لفكرة التكليف الالهى ككل.

الفصل الأول
الوجود

يتراوح اى وجود حقيقي أو معرفي لشئ من الاشياء في العادة ما بين الاثبات والانكار، وبين المعرفة والجهل، فاما أن يكون موجوداً يعقل فيعرف، واما لا يعقل له وجود، فيرادف العدم في المعنى فينكر، ولاجل ذلك يحكم على من شأنه الوجود بالثبوت لتحققه معرفياً بعيداً عن ذات العارف، تحققاً لا يحتمل معه العدم بوجه من الوجوه، واذا أُنكر فيتحول انكاره وعلى اقل تقدير الى ضرب من ضروب الجهل، علم به المنكر أو لم يعلم.

وبالاثبات كحكم معرفى على الوجود– اى الحكم عليه معرفياً بالوجود– يبلغ به الموجود حد التحقيق والتوكيد، عندئذٍ لا يزول ولا يقبل التشكيك بأى حال من الأحوال، وبالتالى يسقط من الاعتبار كل قيمة معرفية للانكار والجحود والنفى وعدم الاعتراف، وكلما يعارض أو يناقض الحكم الثبوتى.

فالانكار اذن بحكم طبيعته المعرفية يدخل في مفهومة السلب، بل إن السلب جزء لا يتجزأ منه، بينما الاثبات بحكم طبيعته الايجابية يرادف في مفهومه الكون والوجود، ولا يدخل السلب في مفهومه على الاطلاق، ومة هنا نجد السهولة في الأمر الثبوتي، وتجابهنا الصعوبة والاشكال في النفى والانكار، والمثال التالى يجلى تلك الحقيقة المعرفية:

"اذا قال احدهم إن هناك على سطح الأرض حديقة خارقة جداً ثمارها كعلب الحليب، وانكر عليه الآخر قوله هذا قائلاً: لا، لا توجد مثل هذه الحديقة، فالأول يستطيع بكل سهولة أن يثبت دعواه بمجرد اراءة مكان تلك الحديقة، أو بعض ثمارها. أما الثاني اى المنكر فعليه أن يرى ويُرى جميع انحاء الكرة الارضية لاجل ان يثبت نفيه، وهو عدم وجود مثل هذه الحديقة" [1]

(1) الكلمات– النورسى، ص 128

فيكفى في الاثبات مجرد الايماءة البسيطة، أو الاشهاد والاراءة الى المراد اثباته، أو تحديد مكانه، الى غيرها مما يشير اليه إشارة دلالية أو وضعية، أو بمعنى آخر تعريفه وتعيينه، بينما لا يمكن اثبات النفى والعدم بمجرد التحديد والتعيين، بل لابد من البحث والتحرى والتنقيب الدقيق، ليس لاظهار وبيان صدق الدعوى، وانما للتثبت فقط من عدم وجود ما أُنكر ونُفى.

ويقال الشئ نفسه وبالمستوى العرفانى ذاته على وجود الله، فمثلاً:

"اذا نفى اهل المدينة جميعهم رؤيتهم للهلال في بداية رمضان المبارك، فان اثبات اثنين من الشهود يسقط قيمة اتفاق كل ذلك الجمع الغفير" (1)

ومرد ذلك الى أن المثبت ينظر الى الأمر من نفسه، اى من حيث وقع الحال، ثم يصدر حكمه، فلا يقول احدهم الهلال موجود فعلاً، وهو في السماء، والمشاهدون يصدقونه جميعاً في دعواه، ويؤيدونه في الأمر نفسه، مشيرين اليه، فيشترك الجميع في النظر الى المكان نفسه، فيتساندون ويقوى حكمهم ويرسخ.

أما الثاني المنكر فلا ينظر الى الأمر في ذاته، بل ينظر اليه وفق عقله ورأيه، فيصدر حكمه بحسب رغباته واهواءه، فيقول: الهلال في نظرى غير موجود، وباعتقادى انه لا يوجد، وانى لا اراه، ويقول من يشاركه في النفي والانكار الشئ نفسه، اذ كلاهما ينفي من وجهة نظره، وليس من واقع الحال، وهو في كل الأحوال منفرد باعتبار انه وحده الذى ينفي، ولذلك لا يمكنه القول ابداً: إنه فعلاً لا يوجد.

ولأجل هذا عدت دعاوى الانكار والمنكرين دعاوى متعددة ومتباينة ومختلفة، رغم انها تبدو واحدة في الظاهر، اذ لا يتحد بعضها مع البعض الآخر كى يوازره ويشد من عضده، فتأتى نتائجها متعددة ومتفرقة، بينما دعاوى المثبتين تتحد وتتساند ويجتمع بعضها مع البعض الآخر، ويدعم احدهما الآخر، ويمثل هذا التعاون وتلك المؤازرة يقوى الحكم ويرسخ ويغدو صادقاً لا يكابر فيه الا جاحد.

---

(1) الكلمات– النورسى، ص 128

وعليه فلا قيمة ولا أهمية الى اتفاق آلاف الكفار والملحدين في انكارهم لوجود الله أو لسواه من حقائق الايمان والغيب، وليس في نفيهم اى سند، ولا يعتد باحكامهم في مجال العلم والمعرفة، اذ لا تعدو في الحقيقة عن كونها جهلاً وعدماً، بينما يكفي حكم اثنين من المؤمنين تساندهما وتعاضدهم الحقائق الايمانية الثابتة ثبوتاً قطعياً بادلة وبراهين اظهرتها ظهوراً بلغ حد التعيين الاشارى.

فنحن اذن لا نثبت الا ما هو حق وواجب وواقع بالفعل، اى لا نثبت الا ما هو موجود وجوداً عينياً، فكأن حقيقة الوجود في المثبت صفة كامنة فيه، وخاصية مميزة له، تجعل من الحكم عليه بالثبوت حكماً لازماً له لزوم الصفة لموصوفها.

ومعنى الاثبات في كل الاحوال هو تعيين حقيقة الموجود بحيث لا مسوغ من بعد ذلك لانكاره، اذ لا نثبت في واقع الأمر الا ماهذا شأنه، وبالتالى يسقط من الاعتبار كل ما هو منكر، بل إن كل ما يفتقر الى حقيقة مخصوصة ومفردة في الخارج هو في حكم العدم، ولا مدخل له بأى معنى من المعانى ضمن دائرة العلم والمعرفة.

إن هذا المعنى العميق لاثبات وجود كوجود الله تعالى يخرجه من الاطار السردى الملل للأدلة والبراهين والشواهد، ومما ينصب عادة في الكشف عن الغائب والمجهول والخفى، فيتحول معنى الاثبات في النهاية ليعنى الوقوف على حقيقة الموجود، اى الوقوف على ما هو اصلاً ثابت وحق وواقع بالفعل، ولا مجال لانكاره مطلقاً، وحتى فى هذا فهو ليس وقوفاً مجرداً يصل فيه الاثبات الى منتهاه وغايته، بل هو وقوف قلبى ومشعور به، بحيث يقول المثبت أتيقن واعتقد، ولا يقول اعلمه واعرفه.

غير ان هناك حقيقة بديهية مفادها أن اطلاق لفظ الوجود على الله تعالى هو في ذاته اثبات، اذ يبلغ وجود الله درجة من القوة بحيث يعجز معها العقل الانسانى على ادراكه، فضلاً عن الاحاطة به احاطة معرفية، وذلك لشدة ظهوره من جهة،

ولمحدودية الأداة التى يدرك بها من جهة اخرى. ومن ثم استحال اطلاق لفظ الوجود على الله كما يطلق على سائر الموجودات.

على الا يفهم مما مضى نفياً لكونه تعالى موجوداً، بل تأكيداً واثباتاً على عدم تماثل وجوده تعالى مع غيره من الموجودات الا في مسمى الاسم، واذا اضيف اليه لفظ الموجود أو الوجود فله معنى خاص يستغل به عن سائر الاشياء، اذ لا يعنى وجوده شيئاً يمكن ان يشار اليه، أو يستدل على الغائب والمعدوم والخفى.

وبناء عليه فلا ينبغى النظر الى وجود الله كصفة توجب له حكماً ما، وانما ينظر اليه بوصفه اثباتاً محضاً لذات الله، به يختص الله تعالى بحال تقع عليه ما يتفرد به من اسماء وصفات، وسائر ما يتعلق بذاته العلية من احكام واجبة له، ولائقة به، وبذلك يتجاوز معنى الوجود في حقه تعالى هذا المعنى، ليعنى أمرين متلازمين:

اولهما: كونه تعالى في نفسه ثابتاً ومتحققاً.

وثانيهما: كونه تعالى معلوماً ومشعوراً به.

إن وجود الله تعالى هو في كل الاحوال وجود ذاتى لا يتصور ذهنياً، ومرجع الذاتية هنا، انه لم تؤثر في وجوده علة ولا سبب، فهو وجود من نفسه، وليس بفعل فاعل، ولا متعلقاً بفرض فارض، ولا معتبراً باعتبار معتبر، ولا يتخطى الحكم عليه بالوجود- وكما قلنا قبل قليل- دائرة المعرفة ولا شئ آخر، وتلك خصوصية مطلقة في الوجود تخرجه عن سلطان تصور العقل وادراكه، خروجاً تبقى معه حقيقة هذا الوجود محجوبة عنه تماماً.

وصفوة ما تيسر قوله: إن الوجود في حقيقة أمره هو حكم خبرى عن ذات الله التى لا تتحقق أو تتصور بدونه، مما جعل الوجود وثيق الارتباط، وقوى التعلق بالذات الالهية، والحكم الخبرى في حدود الاعلام عنه يظل وجوداً مطلقاً لا تقييد فيه ولا تحديد، ثم اقتضت الضرورة التكليفية تقييد هذا الوجود وتعيينه بمجموعة احكام لازمة وغير مفارقة له، بها يظهر ما له من اطلاق وتفرد، فتوسع من نطاق خصوصيته، وتبرز للعيان المقصود والمراد من معرفته.

وتسعى احكام الوجود كلها الى تحقيق امرين، كل منهما متم للآخر ومكمل له:

اولهما: التعريف بالوجود الذاتى لله تعالى، أو بمعنى ادق تقييد وتعيين وجوده المطلق عرفانياً، حتى يظهر للخلق ذاتاً ووجوداً بصفة لها طابع الخصوصية والتفرد، هى صفة المكلِّف.

وثانيهما. انها تعين وتساعد على فهم الوجود الالهى، بحيث يرتبط في ذهن الانسان المكَّلف باللاتناهى وعدم الاحاطة به علماً وحساً وعقلاً، فيتحدد وجوده المتناهى في علاقته بالله تعالى.

والاحكام اللازمة للوجود الالهى والخاصة به كثيرة، ولكن ابرزها واهمها هى:

واجبية الوجود:

إن استمداد الله تعالى وجوده من ذاته، واستغناه التام في وجوده الفعلي عن غيره، وامتناعه امتناعاً مطلق عن العدم، بل واستحالة عدم وجوده اصلاً، هو الذي ادخل وجوده ضمن دائرة ما لايتصور أو يتخيل العقل عدمه، اى انتفاؤه وعدم ثباته وتحققه، بحيث يستقر في الذهن ويدوم نقيضه، لا انه شئ عدمى، وبالتالى فهو واجب الوجود لذاته.

ومعنى ذلك أن العقل لا يصدق ابتداء بعدم وجود الله، ولا يقر بصحة حدوث وحصول عدمه، اى لا يقبل ذلك ولا يثبته، أو بمعنى اشمل ليس لديه قابلية للعدم، وبلا حاجة الى دليل، ولا ضرورة لبرهان، ومثال ذلك:

الحيز أو المكان للجسم، وكل ما يشغل فراغاً، ويملأ خلواً من الماديات، فإن العقل لا يدرك ابتداء مفارقة وانفصال الأجسام عن تحيزها وتمددها وانبساطها في المكان، فاذا تجرأ احد وقال إن الحجر أو البيت لا يشغلان مكاناً من الأرض. فإن العقل لا يصدق ولا يسلم بصحة ذلك القول، لأن شغلهما محلاً واجب لا يصدق العقل بعدمه ولا وجوده.

إن عبارة واجب الوجود لذاته أو واجبية الوجود تعنى أن وجوبه ليس استناداً ولا اعتباراً بغيره، ولا هو مقيد بشئ، بل هو وجوب ذاتي مطلق، لا يعد من اسماءه الحسنى ولا صفة من صفاته، بل حكم لوجوب وجوده الذاتى، ونفى قابليته للعدم.

ولكن هناك اسمان فيهما ما ينبئ ويفيد هذا لمعنى الخاص الذى لا يشاركه فيه شئ من الاشياء هي:

- القوى المتين، وذلك لأن من لا يقبل وليس لديه القابلية على قبول التأثر بغيره، ولا الانفعال له، هو بلا شك من يوصف بالشدة والصلابة.
- والقيوم، لأن القيوم مبالغة في استقلاله بذاته ووجوده، اى لابد، له ولا نظير.

وبطبيعة الحال فان الوجود الذاتى هو الخير الخالص الذى لا يشوبه فساد، والكمال الخالص الذى لا يعتريه نقص، لان الخير مساوق دائماً للوجود، والبشر ملازم للعدم، فالخير في الوجود والشر في العدم، أو بعبارة اسهل أن الشر لا ذات له ولا كينونة بل عدم وجه ما، ففي الوجود دائماً خيرية، وما كان عدماً بأى صورة من الصور فلا يخلو من الشر والنقص وعدم الكمال وسائر انواع الفساد، ومن ثم فليس الخير الا الواجب الوجود لذاته.

وما دام واجب الوجود خير خالص لا نقص فيه ولا شر ولا فساد، فهو بالضرورة حق محض، بكل معانى الحقية الدالة في مجملها عن الوجود المطلق غير المقيد بأى قيد، لأن حقيقة كل شئ هي خصوصية وجوده الذي يثبت ويتحقق له، ولا حق أحق من الواجب الوجود، ويقال ايضاً انه حق، لأن اعتقاد الانسان بوجوده الذاتى لا يكون الا اعتقاداً صادقاً وصحيحاً، ومع صدقه وصحته فهو دائماً لذاته لا لغيره.

الحياة:

قيل في معنى الحياة إنه ما تصير به جملة الحركة والادراك والحس كالشئ الواحد في جواز تعلق الصفات به، وذلك في مقابل الموت والذى لا تصير به الجملة كالشئ الواحد، وعلى هذا فالحياة كمال للحى والموت نقص له، ومن ثم يصبح كل حى وآخر، يظل معنى الحياة راسخاً لا يتحول ولا يتبدل، ولا يطلق الا على اكمل احوال الحى.

والكمال الذى اوجبته الحياة للحى تمييزاً بينه وبين الجماد، هو في حقيقة أمره كمال اضافى، أو بتعبير آخر كمال حياة بالاضافة، تفريقاً بينه وبين كمال حياة الله والذى هو له بالذات، ومن هنا صح قول من قال إن الحياة بالاضافة هى التى يلحق بها العدم والفناء، أما الحياة التى هى بالذات فهى الحياة التامة، لا يعتريها فناء، ولا يلحق بها عدم.

ولا شك في ان تميز الحى بالحركة والحس والادراك هو الذى منحه حياة حقيقية تختلف عن غيرها من الحيوات، ولكن المعنى نفسه لما فيه من معنى الشعور والانفعال يستحيل على الله تعالى، لا لانتفاء الحياة عنه بمدلولها المألوف عنه، بل لأن حياته هى حياة على التقدير لا على الحقيقة، وهو المعنى الذى اوجب لله تعالى الادراك المطلق ابداً وازلاً، وهو بالضرورة كمال لوجوده، واذا لم يوجب له عد ناقصاً، وعلى ضوء ذلك صح وجوب الحياة له، ليس كصفة بل كحكم من احكام الوجود، و تتعلق حياته بشئ اصلاً، ولا نسبة ولا اضافة لها، اللهم الا لذاته العلية.

وصفات الادراك هى الصفات الثبوتية الواجبة لله تعالى سبعة ابرزها العلم والقدرة والارادة، والحياة تقدمت عليها لامتناع تصور وجود موجود له صفات الادراك ولا حياة له، ومن ثم فهى متقدمة على الوجود وتالية عليه، فكمل الوجود الذاتى بالحياة، وكملت الحياة بالادراك، وكل موجود لا علم له ولا ارادة ولا قدرة فحياته غير حقيقية.

فالعلم شرط للحى عز وعجل، لأن كمال الحياة بالعلم، وتقدمت الحياة على العلم لعدم تصور عالم لا حياة له، وكل حى لا علم له فحياته عرضية غير حقيقية، والاتصاف بالعلم تبعاً له يقتضى الاتصاف بغيره من الصفات.

أما الارادة فلأن كل حى لا ارادة له لا يتصور منه ايجاد شئ بالاختيار، والله تعالى موجد الاشياء كلها، فهو المريد، وبالارادة تتخصص الاشياء، ويترجح جانب الوجود على العدم فى الممكن.

وأما القدرة فلأن كل من اراد شيئاً ولم يقدر عليه فهو عاجز وضعيف، والله يتعالى عن العجز والضعف، فهو القادر المطلق في قدرته، والقادر المطلق في قدرته لا يكون الا حياً.

القدم:

يستخدم لفظ القدم في العالب للتعبير عن مضى زمان طويل على وجود الشئ، ويأتى اسم القديم بالمعنى نفسه ولكن بزيادة في الدلالة اللغوية وذلك ليفيد ان الوجود لا أول لوجوده، هذا ما صح عن العرب، وما سبق الى الوهم منهم، فيقولون هذا شئ قديم، وبنيان قديم، ويسرحون فى زمان مجهول المبدأ.

واستند الفلاسفة في تفسيرهم لقدم الوجود الالهى على هذا المعنى تفسيراً ينحو على الدوام منحيين.

انه هو الذى لا أول لزمان وجوده، أو ما ليس قبله زمان، اى ابتداء لزمان وجوده.

وانه غير مسبوق بالعدم سبقاً زمانياً، أو سلب العدم السابق على الوجود، وهو معنى عدم الأولية، وعدم افتتاح الوجود، واستمرار الوجود في الماضى الى ما لا نهاية، فليس اذن تحت الاسم الا اثبات الوجود، ونفى سابقية العدم، أو لابدء له، ولم يسبق وجوده وجود.

وقد يضاف الى معنى ومن باب توسيع معنى القدم، عدم احتياجه في وجوده في وقت ما الى غيره، والذى لا يكون وجوده من غيره، والعبارات بمعنى واحد

وتفيد عدم سبق الغير له سبقاً ذاتياً، وذلك يستلزم حتماً وجوب وجوده، ويدل على قدمه بالذات لا بالاعتبار، وبالفعل لا بالقوة.

ومقصود الفلاسفة من تلك العبارات بمعانيها ودلالتها المتقاربة، أن يفهم تقدم الله تقدماً ذاتياً على الحوادث كلها، ولا يسبقه عدم بأى حال من الاحوال، مع ان التقدم في اللغة مطلق لا يختص بالحوادث وحدها، مما أدى الى استحالة ادراج اسم القديم وصفة القدم ضمن الاسماء الحسنى، لكونهما لا يشتملان على معنى وجود، كما في العلم والقدرة، وليس لهما تحقق في الوجود الخارجي.

واسمه تعالى الأول أدق واعمق وأحسن في الحكم على الوجود الالهى القديم، لأن الله تعالى بالاضافة الى الموجودات أول، لاستفادها الوجود منه، اما هو تعالى فموجود لذاته، وما استفاد الوجود من غيره، واستناداً على هذا فالأول فيه شعور بأن ما بعده آيل اليه، وتابع له بخلاف القديم.

لم يبق بعد هذا الا القول بان القدم عبارة عن حكم للوجود الذاتى لله، وهو الذى اظهر اسم القديم للحق عز وجل، لأن ما كان وجوده واجباً لذاته لم يكن مسبوقاً بالعدم، ومن كان غير غير مسبوق بالعدم، وجب قدمه بالحكم، والا فتعالى الله عن القدم، لأن القدم تطاول مرور الزمان على المسمى.

فقدمه اذن هو الحكم اللازم للوجوب الذاتى، والا فليس بينه وبين خلقه زمان، ولا وقت جامع بينهم، بل تقدم حكم وجوده على وجود المخلوقات هو المسمى بالقدم، ووجود المخلوقات لافتقارها الى موجد يوجدها هو المسمى بالحدوث.

البقاء:

اذا كان المقصود بالقدم هو حكم بعدم اولية الوجود الالهى، فيجب بالضرورة بقاءه بقاءً لا آخر لوجوده، حتى يكتمل حكم القدم، فيقال ليس قبله شئ ولا بعده شئ، اى أن وجوده تعالى وجوداً ازلياً وابدياً، ازلياً لا أول له، وابدياً لا حد له محدود في الماضي والمستقبل.

لو أخذنا معنى الازل ككحكم لوجود الله تعالى لوجدناه مرادفاً للقدم فى المعنى، اذ هو استمرار ودوام الوجود في أزمنة غير متناهية في جانب الماضي، وذلك كما هو واضح نفي للأولية، أما الازل فهو ما كان موجوداً قبل القبل، بحيث لا يكون وجوده مسبوقاً بالعدم.

وظاهر من معنى الازل انه اسم لما يضيق القلب عن ذكر تقدير بدايته، من الازل وهو الضيق، مما يدل على أن الازلى هو ما لا يحتاج في قوامه الى غيره، ولا علة لوجوده، وما لا علة لوجوده فهو دائم ابداً لم يزل ولا يزال، وهو معنى مطابق لمعنى القدم.

وعلى هذا فمعنى الازل هو عبارة عن عما يعقل من تقدم الوجود الالهى في الزمان، أو دوام الوجود في الماضى بلا نهاية، وكما يقتضيه كماله الذاتى، لا من حيث انه متقدم على المخلوقات بزمان متطاول المدة، فعبر عن ذلك كله بكلمة الازل، والا فان ازل الله كما شرحه الجيلى:

"موجود الآن كما كان موجوداً قبل خلق الخلق لم يتغير عن ازليته ولم يزل باقياً، وازل الله لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، فكونه لا يوصف بالوجود لأنه أمر حكمى لا وجودى، ولا يوصف بالعدم لكونه قبل الحكم والنسبة والعدم المحض فلا يقبل نسبة ولا حكماً" (1)

وازلية الوجود الالهى بتلك المعانى هى لنفسه تعالى، لا يوجد فيه لأحد من الخلق في قبلية الله وجوداً ولا حكماً ولا عيناً، ولا علماً ولا وجوداً، لأن الازل كما عرفنا عبارة عن حكم القبلية لله تعالى وحده، فلا حكم للتكليف ولا المكلفين في قبلية الله بوجه من الوجوه.

وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله:

"هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً" (1)

---

(1) الانسان الكامل ج (1)- الجيلى ص 60

أى لا وجود للانسان الا من حيث الوجود العلمى، ولا من حيث الوجود العينى، لأنه لم يكن شيئاً مذكوراً، فلم يكن معلوماً، واختص الله وحده لنفسه بهذا الازل.

أما الأبد فان بناء الكلمة يدل على طول المدة والتوحش، لذلك عبر بها الدهر الطويل الذى ليس بمحدود، ثم أخذ معنى الدائم والقديم والازلى والابدى والتأبيد والتخليد والبقاء، ليستقر على معنى مدة الزمان التى ليس لها حد محدود، ولا تتقيد ولا تنحصر ولا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل.

ومن هنا فان معنى الأبد هو دوام الوجود في المستقبل بلا نهاية له في آخره، في مقابل الازل الذى هو دوام الوجود في الماضى بلا بداية له فى اوله، وفى ذلك دلالة على أن معنى الأبد هو اسم لما ينفر القلب كان موجوداً في البعد، بحيث لا يكون له نهاية، ولا يلحقه عدم.

واستناداً على ما مضى فالأبد عبارة عن تعقل البعدية، أو دوامه ووجوده في المستقبل، وهو حكم له تعالى من حيث ما يقتضيه وجوده الوجوبى الذاتى، وذلك لأن:

"وجوده لنفسه قائم بذاته، فلهذا صح له البقاء، لأنه غير مسبوق بالعدم، فحكم له بالبقاء قبل الممكن وبعده لقيامه بذاته وعدم احتياجه لغيره" [2]

وفى كل الأحوال فليس بين ازله تعالى وابده أدنى تباين أو تضاد، فازله هو عين ابده، وابده عين ازله، لأنهما عبارة عن انقطاع الطرفين الاضافيين، لينفرد بالبقاء بذاته. فيسمى تعقل الاضافة الاولية عنه ازلاً. ووجوده قبل تعقل الاضافة الأولية ازلاً.

ويسمى انقطاع الاضافة الاخروية عنه ابداً، وبقاؤه بعد تعقل الاضافة الاخروية أبداً. فالأزل والأبد حكمان اظهرتهما الاضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده، وإلا فلا ازل له ولا أبد، كان الله ولا شئ معه، فلا وقت له سوى الازل الذى هو الأبد، الذى هو حكم وجوده باعتبار مرور الزمان عليه.

---

(1) الانسان الكامل- .....- الجيلى 61

(2) الانسان الكامل- ج (1) - الجيلى 61

اذن فالأزل والأبد هما بمعنى واحد بالنسبة للوجود المطلق لله تعالى، فلا الازل زمان ماض، ولا الأبد زمان مستقبل، بل الأزل محيط بالزمان الماضى والحالى والمستقبل، وكذلك الأبد، احاطة واحدة من غير تفاوت ولا اختلاف ولا تباعد، اما بالنسبة للانسان فشيئان، طرف فى الماضى يسمى ازلاً، وطرف في المستقبل يسمى ابداً، وهما في حقه تعالى حكمان لا زمانيان لاستحالة مرور الزمان عليه، يدلان دلالة معرفية على استمرار وجوده وبقاءه بلا توقف ولا انقطاع.

وكما هو واضح فهناك تقارب بين معانى القدم والازل والأبد، وتؤدى كلها الى حكم واحد، وهو استمرار الوجود الالهى ودوامه، بلا بداية ولا نهاية، اى عدم الأولية والاخروية، ويحتل البقاء مكانة خاصة بالنسبة للقدم، فبينما يمثل القدم استمرار الوجود في الماضى الى غير نهاية، يمثل البقاء استمرار الوجود في المستقبل الى غير نهاية.

وخاصية اللانهاية في المستقبل هى التى جعلت معنى البقاء اشمل من معنى القدم، بل ويحتوى في داخله معنى القدم، لأن البقاء يفيد ثبات الله ثباتاً ازلياً وابدياً، بينما القدم يقتصر على نهاية واحدة من الوجود البقاء فيها سابقاً، وهى عدم الأولية.

ثم فوق ذلك كله يتميز البقاء بميزة تعد من الخواص الذاتية لله تعالى، وهى ان تسمية الله بالباقى تفترق فرقاً جوهرياً عن تسميته تعالى بالقديم، لأن اسم القديم اذا أُطلق لا يعنى اكثر من التقدم في الوجود على سبيل المبالغة، وكلما تقدم وجوده سمى قديماً، بينما اطلاق اسم الباقى يعنى الموجود لا عن حدوث ولا خلق، وهو معنى يصعب توهمه فضلاً عن تخيله.

وما يهم هنا هو ان القدم والبقاء مكملان بعضهما لبعض، بحيث أن فهم لاحدهما دون اقترانه بالآخر يقود حتماً الى تعقل الوجود الالهى على نحو يفقده ماله من اطلاق وتفرد، فينزل به ذلك من مرتبة الالوهية التى تعطى لكل هذه المعانى خواصها ومميزاتها الفريدة.

وفى كل الاحوال فان ثبات البقاء على النحو السابق يتوقف الى حد كبير على ثبات القدم، لتلازم كلا الحكمين في الوجود الالهى، فاذا ثبت أن الله قديم لا أول لوجوده، فيجب تبعاً له بقاءه بقاء لا آخر لوجوده، وثبوت القدم يؤدى بالضرورة المعرفية الى استحالة عدمه، فيثبت له البقاء.

على أن البقاء لا يؤخذ من هذه الزاوية وحدها، بل ينظر اليه من زاوية اخرى، وهى التى يشكل فيها البقاء عنصراً اساسياً في الثواب والعقاب، لأن دوام استمرار وجود الله له اثره الكبير في الجزاء، والجزاء مرهون بانتهاء التكليف من جهة، وببقاء الله من جهة اخرى ليثبت دوام الجزاء، واذا لم يثبت دوام الجزاء، لم يحسن التكليف اصلاً.

الفصل الثاني
الذات

يطلق لفظ الذات في اغلب استخداماته كضمير أو اسم لموجود حاضراً كان أم غائباً، ويقابله من الجهة الأخرى اسم المعنى في دلالته المعرفية عن الفحوى والمضمون، ولاجل ذلك عرف لغوياً بانه:

"ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه، منقول من مؤنث ذو بمعنى المصاحب" [1]

وذلك لأن المعنى المستقل في الذهن لاسم الذات، أو ما يطلق عليه يدل على الملازمة والمقارنة والمقاربة لحامله، ويتضمن في الوقت نفسه على معنى الاستحقاق والتفرد والاحاطة.

ولاجل هذا تعددت استخدامات اللفظ وتنوعت معانيه، فيطلق ويراد به حقيقة الشئ القائمة بنفسها، ويقابله الوجود ويساوى في مفهومه الجوهر، وقد يطلق على الماهية باعتبار الوجود، وقد يطلق ويراد به ما قام بذاته في مقابل العرض الذى لا يقوم بذاته، والعرض لا يطلق الا على التبدلات الظاهرة على سطح الشئ، اما الذات فثابتة لا يطرأ عليها تغيير.

كما يطلق ايضاً على الجانب المدرك من الانسان في مقابل الموضوع، وقد يطلق ويراد به صلاحية الحكم على الشئ وتمييزه عن جميع ما عداه من الاشياء، وفى كل هذه الاطلاقات فان المراد بالذات هو الشئ مجرداً عمن سواه.

ولا مشاحة من اطلاق لفظ الذات على الله تعالى بذلك المعنى التعريفى، طالما ان الكلمة لا تعطى معانى التجسيد والتجريد، ولا تحمل في طياتها العلمية مشابهة لله بالمخلوقات، وتدل فوق هذا وذاك على وجود مطلق لله تعالى لا تكيفه العقول، ولا يحصره زمان ولا مكان.

والمراد بذات الله هو الوجود المطلق حيث لا ظهور لاسم ولا صفة ولا نسبة ولا اضافة، لئلا يلزم من ذلك التقييد، لان مفهوم المطلق هو مالا قيد فيه ولا تعيين باى وجه من الوجوه.

---

(1) الكليات– ابوالبقاء، ص 454

إن هذه الذات سابقة على الوجود سبقاً اعتبارياً، لأن المقدم هنا الذاتية والمؤخر الوجود، وفى مرتبة الذاتية لا اسم لله، ولا معلومة لاحد من العالمين. ولما عرض ذاته تعالى للمعرفة، عُرف باسم الله، فاصبح اسمه عبارة عن نفسه التى هو بها موجود، والذات والنفس يعبران عن حقيقة الوجود دون معنى زائد على ذلك، وتلك الذات هى التى صارت مستحقة للاسماء والصفات.

قلنا قبل قليل إن الوجود المطلق للذات الالهية هو مالا تقييد فيه ولا تعيين، ولكن ظهور الذات وتعرضها للمعرف هو نزول بها من مرتبة الوجود المطلق الى مرتبة الوجود لمقيد عرفانياً، فاستهلت الذات بهذا حكم، أو اتصفت بصفة ما، ومن ثم صار لها بهذه المرتبة من حيث المعرفة اعتباران:

- اعتبار من حيث الإنية (انا).
- اعتبار من حيث الهوية (هو).

فالإنية تطلق على مرتبة نزوله تعالى من وجوده المطلق الى مرتبة التعريف بنفسه، اى ان الإنية اشارة الى تحقق وجوده العينى ومن حيث مرتبته الذاتية، أو بمعنى آخر ظهوره، وبظهوره انتقل تعالى من الوجود المطلق الى الوجود المقيد عرفانياً، وفيها عرّف الله تعالى بنفسه للعالمين، باسمه الله وبصفة المكَّلف، وتحدث مؤكداً على هذه افنية في ظهورها وبطونها الشاملين، فقال:

﴿اننى انا الله لا اله الا انا﴾ (1)

وقال: ﴿أن انذروا انه لا اله الا ان فاتقون﴾ (2)

وقال: ﴿انه لا اله الا ان فاعبدون﴾ (3)

اراد الله تعالى باستخدامه تلك الإنية في التعريف بذاته ان يكشف انه ما ثم من يطلق عليه اسم الاله الا وهو (انا)، وليس في العالم من يستحق الالوهية غيرى،

(1) طه- 14

(2) النحل- 2

(3) الانبياء- 25

لأن في الأنا التعبير المباشر عن النفس ومطابقاً لها في تواريها داخل الذات، ويقابل الأنا بذلك التطابق الفريد الغير أو العالم الخارجى.

ولاجل ذلك كانت تلك الإنية بمثابة الرابطة بين وجوده المطلق الذى لم يطلع عليه أحد، وبين ظهوره المعين والمعروف والمحدد في اطار التكليف، ومن هنا كان الاعتماد قوياً على هذه الإنية كالاعلام من الله تعالى بانه هو المكَّلفالذى لا مكلِّف سواه.

والإنية عموماً في مقام الظهور تعرف باسم الربوبية والالوهية، حيث تعينت فيها العبودية لسائر الخلق، وفيها امتاز الانسان بعبودية مترقبة عن باقى المخلوقات، هى عبودية المكلَّف المختار، وبهذا تكون صفة المكلِّف هى وحدها في القمة العرفانية كأعلى مظهر من مظاهر الوجود المطلق، وابرز وواضح ما فى هذا الوجود، وما دون ذلك فمحجوب عن كل ذى نظر.

وتتفق الهوية مع الإنية في تفرقتها بين وجود الله من حيث الاطلاق ووجوده من حيث التعيين والتقييد، الا انها تختلف عن الإنية في انها اشارة الى ذات الله في حالة غيبه المطلق، ومن هنا كان المقصود من الهوية فهم وادراك غيب الله منزهاً ومجرداً عن العدمية.

الهوية اذن لا تختلف كثيراً عن الإنية "لأن الاشارة الى الهوية هو عين الإشارة الى الإنية، الا ان الإنية تطلق في حالة حضور المتحدث، بينما الهوية غائبة والمتحدث فيها متعقل، والحاضر المتحدث أقرب منزلة من الغائب المتعقل، واستناداً على ذلك فإن عين الهوية المشار اليها بلفظة هو هى عين الإنية المعبر عنها بلفظة أنا، فكانت الهوية معقولة في الإنية، وهذا معنى القول إن ظاهر الله عين باطنه، وباطنه عين ظاهره. [1]

وعلى اى حال فقد جمعت ذات الله بين كونها ظاهرة وغائبة في آن معاً، ظاهرة باعتبار شمولية ظهوره تعالى بالتكليف، وهو ايضاً مظهر الوجوه المطلق، وفي

(1) المصدر السابق– ص 43

غيب محجوب باعتبار ما دون التكليف، وليس معنى ذلك وكلاهما من مقتضيات التكليف وموجباته.

فائدة الهوية كما اتضح انها تقع على الوجود المحض الذى لا يصح فيه عدم ولا يشابهه عدم من الغيب وغيرها من وجوه الفناء والخفاء، لأن الغائب معدوم، أى ليس مشهوداً فيها، وهذا بالطبع لا يجوز فيما هو مشار اليه بلفظ هو، ومن ثم فان حقيقة الهوية هى الوجود المحض المستوعب لكل كمال شهودى ووجودى.

ولا ينبغى فهم حقيقة كون هوية الله غيب فهماً يجعل من ذاته ووجوده لا يقام عليهما الدليل، ولا يتعلق بهما علم احد من الخلق. وذلك لأن غيب الله ليس شيئاً غير شهادته، ولا شهادته، ولا شهادته غير غيبه، بخلاف الانسان:

"الذى له شهادة وغيب، ولكن شهادته من وجه وباعتبار وغيبه من وجه وباعتبار، أما الله فغيبه عين شهادته، وشهادته عين غيبه، فلا غيب عنده ولا شهادة، بل له في نفسه غيب يليق به وشهادة تليق به، وليس مطلوب تعقل ذلك، اذ لا يعلم غيبه ولا شهادته على ما هى عليه الا هو" (1)

واذا كنا قد تطرقنا بالعرض والتحليل لاحكام وجود الله، فلابد ايضاً من استعراض احكام الذات استكمالاً لجوانب الموضوع، ولتعلق احكام الذات باحكام الوجود، وارتباط كل منهما بالآخر ارتباطاً يستحيل معه فهم وادراك كل منهما على حدة، وافرادنا كل منهما على حدة لا يترتب عليه فعلاً بينهما، ولا استقلال كل منهما في وجوده عن الآخر، بل هو في واقع امرهما احكام واحدة ولكن على مستويين من مستويات المعرفة اقتضتهما دواعي التكليف.

وذلك لأن احكام الوجود كما عرفنا هى التى تنزل بها الله الى مرتبة التعريف بوجوده المطلق والمجرد، أما احكام الذات فتجاوزت هذه المرتبة الى مرتبة التعريف بنفسه كمكلِّف له مطلوبات واجبة الاداء والتنفيذ يظهر ذلك في أن وجود الله

(1) المصدر السابق– ص 58

حقيقة عامة لدى كل الخلق، بينما حقيقة ذات الله كمكلِّف فأمر خاص لمن أقر واعترف به على هذه الصفة.

وسلامة ما مضى وصحته تؤدى تلقائياً الى ثبوت القول بأن احكام الوجود معرفية لا غير، ودون صبغها باى صبغة اعتقادية، ومعرفتها وعدم معرفتها لا ينطوى على شئ يعادل في اهميته وخطورته معرفة احكام الذات، لأن عليها مدار الاعتقاد كله، وتدخل مجتمعة في صميم التكليف، وعليها ينبئ الايمان بالله كمكلِّف.

ومن هذه الأحكام:

الاحدية:

يحمل اسم الله الأحد على الدوام معنى واحد يدور حول الانفراد والتفرد، مثل كونه لا يتجزأ ولا يتثنى، ويستحيل تقدير الانقسام في ذاته، والمنفرد في ذاته تفرداً لا يتصور أن يشاركه فيه غيره اصلاً، والذى لا نظير له ولا شبيه ولا ند ولا شريك، ولا تعتريه صفات الحوادث من التغير والتحلل والحلول والاحتياج الى غيره.

كما ان اسم الأحد من جهة أخرى لا يقصد به العدد، مثلما اعتاد الناس القول إن اول العدد وواحد، وذلك لأن المراد به عدم قبول الله للتجزئ والتركيب، فالشئ قد يكون واحداً وأحداً، ولكنه مركب بالنظر اليه، والمركب ناقص مما يؤكد على أن المقصود باسم الأحد المبالغة في الوحدة بلا مثيل ولا نظير، وحدة لا كثرة فيها باى معنى من المعانى.

اما الاحدية كحكم على الذات الالهية، فهى أعلى الاحكام، تليها مباشرة الواحدية كأول تنزل لله تعالى عن الاحدية، لأن الاحدية مترتبة ترتيباً طبيعياً عن الالوهية، وليس العكس، ومفاد ذلك أن الالوهية عبارة عن استغناءه تعالى عن الكل واحتياج الكل اليه، ولم يكن واحداً مطلقاً لكان محتاجاً الى اجزاءه، ومن هنا استوجبت الالوهية الوحدة وليس العكس.

ولعل هذا أدى بالاحدية لأن تحتل أعلى ظهور للمكلِّف تحت الالوهية لأن الالوهية كما عرفنا من قبل هى أعلى مظهر من مظاهر ذاتية المكلِّف، وهى التى

تعطى حقائق الوجود وغير الوجود حقها من الاحاطة والشمول، والاحدية حقيقة من جملة حقائق الوجود، لذلك كانت أعلى، وكان اسمه الله أعلى الاسماء، وأعلى من اسمه الأحد.

إن الاحدية بهذا هى وكما يقول الجيلى:

"أول تنزل واول ظهور ذاتى لله، وهى عبارة عن ظهور ذاتيته الصرفة المجردة فكانت بهذا أخص مظهر من مظاهر الذات لنفسها، والالوهية افضل مظاهر الذات لنفسها وغيرهان لأنها اول تنزلات الذات من ظلمة العماء الى نور المعرفة منزهة في هذه المرتبة عن الاسماء والنسب والاضافات، بحيث ان وجود مثل ذلك فيها بحكم البطون لا يحكم الظهور.

وهذه الاحدية هى عين الكثرة، فهى كمن ينظر الى جدار قد بنى من طين وابر وخشب، ولكنه لا يرى شيئاً من ذلك، ولا يرى الا جداراً فقط، فكانت احدية هذا الجدار مجموع ذلك، لا على انه اسم لهذه الاشياء، بل على انه اسم لتلك الهيئة الجدارية المخصوصة. [1]

ومن هذا نخلص الى أن الأحدية هى حكم للذات العلية "بمقتضى ذلك التعالي، وهو الظهور الذاتى الأحدى المحض، الذى لا ظهور فيه لصفة فضلاً عن ان يظهر فيه مخلوق، وامتنع الاتصاف بالاحدية لمخلوق، لأن الاحدية صرافة الذات المجردة، فما هى الا لله تعالى". [2]

إن تجرد الذات عن الاسماء والصفات في هذه المرتبة هو الذى جعل الأحدية تتحد مع الوجود غير المفيد عرفانياً، وهى كما اوضحنا مرتبة كان الله ولا شئ معه، ثم اعلن الله عن ذاتيته المطلقة، فتقيدت الذاتية بالاحدية، اى نزلت من مرتبة العلماء الى المرتبة العرفانية، حيث ظهرت تحت هيمنة الالوهية، ثم اخذت بنزولها حكماً بمقتضى ظهورها الذاتى، حكماً مرده ومرجعه الى امرين:

---

(1) المصدر السابق- ص 23، 25

(2) المصدر السابق- ص 29

الأول: أن الأحدية عبارة عن عدم قسمة الله، اى لا تركيب فيه، وهنا لا تستعمل الأحدية الا في الوحدة في الذات، لا الوحدة في الصفات.

الثانى: انها لا تقبل الشركة، فهى بموجب ما لها من ظهور ذاتى أحدى لا شريك فيها، فينفرد الله بالوجود الأحدى الذى لا يقبل الشركة حيث هو في احديته لا إله غيره.

الواحدية:

إن الأحد الواحد يدلان كما قلنا على الوحدة والانفراد والتفرد بلا انقسام ولا تبعيض، اما اسم الواحد مستقلاً عن اسم الأحد وقائم بذاته فله ثلاثة معان:

الأول: ما قامت به الوحدة، وهو كونه تعالى بحيث لا ينقسم ولا يتجزأ في نفسه، ولا في صفة من صفاته، ولا في وهم ولا في وجود، واصل ذلك كله الانفراد في الذات والصفات، ويقابله الكثرة.

الثانى: انه ما لانظير له في ذاته، ولا شبيه له في افعاله، وانفراده بسائر ما يستحقه من صفات لا يشاركه فيها غيره.

الثالث: انه كان قبل الخلق واحداً متوحداً بالازل لا ثان معه، ثم ابدع الخلق فكان الخلق ثانياً، بل كان هو واحد ولا ثانى معه، فهو واحد لاتحاده بالقدم والخلق ثانياً له لاقترانه بالحدوث، لا قبله شئ ولا بعده شئ، ولا فى شئ ولا على شئ، ولا لشئ ولا مع شئ، فيكون ذلك الشئ ثانياً معه، فهو الواحد الذى يمتنع ويستحيل ان يكون له شئ ثانياً معه.

ومن هذا وذاك يتأكد نزول الذات الالهية من مرتبة لا ظهور فيها لا اسم أو صفة، الى مرتبة تالية عليها في الوجود، فيها ظهرت الذات بالاسماء والصفات مع تجلياتها ومؤثراتها، ولكن بحكم الذات لا بحكم افتراق كل اسم وصفة عن الأخرى، وهذه المرتبة هى مرتبة الواحدية.

ثم يظهر الله من بعد ذلك بصفة الالوهية ظهوراً خالصاً، فيتجلى باسماءه وصفاته على الوجود كل منها منفردة عن الأخرى ومتميزة عما سواها، ولذلك عدت

الالوهية مهيمنة على ما عداها، ومثلت بهذا الاعتبار قمة الظهور الذاتى لله تعالى، وفيها عُرف الله بصفة المكلِّف، ثم افاضت هذه الصفة على وجود الله ماله من تفرد، واعطت لكل مخلوق ماله في الاطار العام للتكليف، اى اعطاء كل ذى حق حقه، وأفردت الانسان وميزته عن غيره من المكلفين بالخاصة التى جعلته عمود فكرة التكليف ودعامته، والذى بغيابه أو زواله تفقد الفكرة وحدتها، ويفقد الوجود كل ماله من انسجام وتناسق وجمال.

الوحدانية:

افتضت الأحدية والواحدية بظهور الالوهية في قمة التكليف الالهى، ثم استلزمت الالوهية وواجبت ان يختص المكلِّف بالوحدانية، لتصبح تعبيراً وكشفاً ومظهراً خارجياً لكل من الاحدية والواحدية والالوهية وفي الوقت نفسه تفصيلاً لما اجمل من الاحكام، وعلى نحو تبرز فيه فكرة المكلِّف وصفته كمحور للاحكام الثلاثة.

ولاجل ذلك يستفاد من الوحدانية كتفصيل وتفسير للالوهية ثلاث حقائق لا تشذ في مجملها عما سبق شرحه وعرضه وهي:

- إن الوحدانية بالنسبة لذات الله تدل على انها ذات غير مركبة من اجزاء ولا متعددة، بحيث يكون معه آله ثان فاكثر، فهى واحدة بلا تركيب ولا تعدد.
- إن الوحدانية بالنسبة للاسماء والصفات تعنى انها غير متعددة من جنس واحد، كأن تكون له قدرتين فاكثر، أو يكون لغير الله صفة تشبه صفته، أو لأحد من الخلق قدرة يوجد ويعدم بها كقدرته تعالى، أو ارادة لأحد تخصص الشئ بالوجود والعدم كارادته، أو علم يحيط بالاشياء كعلمه.
- إن الوحدانية بالنسبة للافعال تعنى انه لا يوجد لغيره تعالى فعل من الافعال على وجه الايجاد، بل هو وحده الفاعل لكل فعل، والموجد لكل موجود، فلا مؤثر سواه في اثر ما، ويدخل في ذلك نفى تأثير القةى الطبيعية، واذا نسب الفعل الى قوة منها فعلى جهة السبب فى الخلق، لينفرد الله وحده بالايجاد والاعدام.

واثبت الله تعالى وحدانيته في صورتها الجامعة للالوهية ذاتاً واسماً وصفة وفعلاً في ثلاث آيات، فقال في الأولى:

﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ [1]

وقال في الثانية:

﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون﴾ [2]

وقال في الثالثة:

﴿ قل لو كان معه الهة كما يقولون إذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلاً﴾ [3]

واستنبط متكلموا الاسلام من تلك الآيات البرهان المعروف في جدليات علم الكلام ببرهان التمانع كدليل قاطع على وحدانية الله، ومحتوى التمانع ينحصر في ان الشيئيين هما بحيث يعارض كل منهما الآخر ويباينه معارضة ومباينة تفرضها حتمية اتفاقهما في النوع والجنس، وتشابهما في القوة والفعل، ووقوف كل منهما ازاء الآخر وقوف الندين والنظيرين المتماثلين في الارادة والمشيئَة.

فالاله الآية الأولى مغروزة في الفطرة الانسانية بالطبع، فمن المعلوم بنفسه انه اذا كان هناك ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه، فليس ممكناً ان

11

يكون عن تدبيرها مدينة واحدة، لانه لا يصدر عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب بالضرورة أن فعلا معاً أن تفسد المدينة الواحدة، الا أن يكون احدهما يفعل ويبقى الآخر غافلاً عن الفعل، وذلك منتف في صفة الالهة.

وبناء عليه فمتى اجتمع فعلان من نوع واحد في محل واحد فسد المحل بالضرورة، فالآية تؤكد على انه لو كان من جنس الالهة غير الله لم يوجدا ولكن عدم

---

(1) الانبياء– 22

(2) المؤمنون– 90

(3) الاسراء– 42

وجود هذه الالهة باطل، فبطل تبعاً له ما أدى اليه، وهو وجدود جنس الالهة غير الله، فثبت من هذا ان الله واحد.

أما الآية الثانية والثالثة فان التمانع فيها يجرى على النحو التالى:

لو تعددت الالهة كأن يكون هناك آلهان، فاما ان يتفقا أو يختلفا على العمل، فان حصل الاتفاق فلا يجوز ان يوجدا عملاً ما معاً لئلا يلزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد، ولا يمكن ايضاً ان يوجداه مرتباً لأنه اذا أوجده الأول فالثانى لا محل له، ولا يجوز اختصاص احدهما ببعض العمل والثانى بالبعض الآخر، لأنه اذا تعلقت قدرة الأول بشئ فمعناه انسداد الطريق امام قدرة الثانى للتعلق به، وهذا عجز يقتضى بانه ليس الهاً.

وان اختلفا فاراد احدهما ايجاد العمل والآخر اعدامه فلا يجوز انفاذ مرادهما معاً، لئلا يلزم عنه اجتماع الضدين، ولا يجوز ايضاً انفاذ مراد احدهما دون الآخر لوجوب عجز من لم يتحقق مراده، والآخر مثله لانعقاد المماثلة بينهما، واذا تحقق مراد احدهما دون الآخر، كان من تحقق مراده هو الآله.

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فان الندين والنظيرين في غلاب ومعارضة دائمين، كل منهما يتحين الفرصة بالآخر للايقاع به والتغلب عليه، فكيف الحال لو كانوا اكثر من آله. فلا شك أن حال المخلوقات يضطرب ويتزعزع لغلبة كل منهما على الآخر.

القومية:

يفيد اسم القيوم في دلالته العامة مبالغة في استقلاله تعالى بنفسه واستغناءه المطلق عن غيره، وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع امرين:

- الا يكون تعالى محتاجاً الى شئ سواه البتة، ولا يتأتى ذلك الا لكونه واجب الوجود فى ذاته وصفاته.
- ان كل ما سواه محتاج اليه في ذاته وصفاته، وذلك لكونه مبدأ لكل ما سواه.

والمقصود بقيومية الذات الالهية على ضوء تلك المعانى:

– عدم افتقاره الى المحل، اى الذات التى يقوم بها لا بمعنى المحل.
– وعدم افتقاره الى المخصص، اى الموجد.

ومعنى كل ما معنى قوله ان الله قائم دائم لا يزول، وقيامه بذاته يفضى الى عدم افتقاره الى محل، اى ذات سوى ذاته يوجد فيها، كما توجد الصفة في الموصوف، وهو تعالى ذات موصوف بصفة، وليس هو صفة، وكذلك لا يفتقر الى مخصص أو فاعل يخصه بالوجود، لا في ذاته ولا في صفة من صفاته لوجوب القدم والبقاء لذاته وصفاته، ومن يحتاج الى المخصص هو من لديه قابلية العدم، والله تعالى لا يقبله فيستحيل عليه الافتقار اليه عموماً.

فالمراد بالمحل اذن الذات، وبالمخصص الفاعل، ويؤدى ذلك الى أن عدم افتقاره الى محل (ذات) يلزم عنه انه ذات لا صفة، وبعدم افتقاره الى مخصص (فاعل) يلزم ان زاته ليست كسائر الذوات التى لا تفتقر هى الاخرى الى محل كالاجسام لانها وان كانت مستغنية عن المحل، اى عن ذات تقوم بها قيام الصفة بالموصوف، الا أنها مفتقرة افتقاراً لا حد له الى المخصص، اى الفاعل وهو الله تعالى.

الفصل الثالث
الصفات

إن الصفة في دلالتها المعرفية العامة هى كالحلية والامارة اللازمة للشئ، أو بعبارة أخرى هى ما يميز الشئ، ومن هنا عرفت بانها الحالة التى يكون عليها الشئ، مما يؤكد وعلى نحو مباشر انها معنى متعلق بالشئ أو الموصوف.

وعلى هذا فالصفة اسم دال على بعض احوال الذات دلالة الافادة، أو الحالة التى عليها الموصوف مثل طويل وقصير وعالم وجاهل وغيرهما مما يعبر به عن احوال الموصوف، فهى اذن الخاصة التى تحدد طبيعة المعنى وتوصله الى الفهم بحاله التى ظهر بها، وتقوم في الوقت نفسه بتحديد كيفيته وتوضيحه في الفكر، وتقربه الى العقل.

يرتكز تفسير معنى الصفة بالحال على اساس أن معنى الحال هو ما به تتبين هيئة الشئ فاعلاً أو منفعلاً، ومن هنا اخذت الصفة طابع الحال المتنقلة بتنقل الهيئات الموصوفة، ولكن اذا قورنت الصفة بالحال فانها تفرق بين اسمين بينهما مشاركة في اللفظ، كأن يكون بين زيد وعمر صفات، ويراد الفصل بين من يُقصد بالكلام، وبين من لم يقصد، فيقال جاء زيد الطويل أو العاقل، فكأن القائل يقصد جاء زيد المعروف بالطول.

هذا اذا كان المراد الصفة، اما اذا أريد الأخبار عن الحال التى وقع مجيئه عليها، فيقال جاء زيد راكباً أو ماشياً، لأن مجيئه كان على هذه الحال، ولم يرد زيد المعروف بالركوب أو المشى، ومن هنا يتبنى أن الصفة تفرق بين اسمين وتكون صفة للاسم المعروف وفرقاً بينهما، أما الحال فهى زيادة في الفائدة والخبر.

ولعل ذلك الفعل يؤكد وعلى نحو ما أن الصفة مشتقة من الاسم وتالية عليه في الوجود، اذ هى تعريف بحال الموصوف، مما يشير الى أن اسم الموصوف معروف، وما بلغ الى الفهم والمعرفة هو حاله فقط، وتلك مرحلة تالية على الاسم في الوجود.

فاذا كانت الصفة تعبر عن خصوصية فى الموصوف، وتكشف عن انفراده باحوال خاصة به، فهى تبعاً له تطلق على الله لكونه مكلِّفاً، ومن ثم اصبحت اشد وضوحاً وبروزاً من الاحكام، لأن الاحكام قد اقتصرت في تعريف الله كآله وخالق تعريفاً فيه شئ من العمومية والاطلاق، أما الصفات فميزت فيه صفة المكلِّف،

وبالتالى فما أظهره تعالى من صفات لها اثرها المباشر في التكليف من جهة، ودالة على الصفة الأخص في الله تعالى وهي صفة المكلِّف.

فلا غرابة اذن أن تشتق تلك الصفات من اسم المكلِّف نفسه اى اسم الله (الرب) الذى هو الاصل لسائر الاسماء، وكل اسماءه الحسنى ترجع اليه، وكل من اسم الله واسم الرب في حقيقتهما العلمية ودلالتهما العملية اسم واحد، الا أن لكل منهما مقتضى قائم بذاته، وتعلق خاص به.

فالله تعالى عندما أخبر وأعلم الخلق باسمه الله الواحد الأحد، أخبر بالصفة التكليفية الأخص، وذلك ظهور بالالوهية خاص ومقيد في دائرة مطلوبات التكليف، ولكنه عندما أخبر باسم الرب، أخبر بالصفة المتضمنة لمعانى الخلق والملكية والسيادة والتربية والانعام، اى بالصفة العامة التى تجعل التأثير في الوجود كله لله تعالى، وهو ظهور عام وشامل لمن انقاد لمطلوبات الالوهية، ولمن ينقاد لها.

وعلى اى حال فان صفات الالوهية تستلزم أن يُوله الله ويعبد، ويقر له طوعاً بصفة المكلِّف، وطاعته فيما أمر ونهى، اما صفات الربوبية فهى اصلاً ليست تكليفية، ولكن قوام التكليف والمكلَّف ونظامه يتوقف عليها، وذلك لأنها صفات تأثير، وتتضمن معانى القدرة والقهر، فجاءت شاملة لجميع المخلوقات، فلا يخرج مخلوق عن نطاق ربوبيته.

وادى هذا بطبيعة الحال الى اختلاق مفهوم صفة الربوبية عن مفهوم صفة الالوهية، لأن التأبقه بخواصه الحركية والارادية هو من المكلَّف الى المكلِّف، فى حين أن موجبات الربوبية الفعلية والعملية من المكلِّف الى المكلَّف، وبالتالى فمقتضيات الربوبية وموجباتها كالأساس الذى ينبنى عليه التكليف كله، بل إن مقتضيات الالوهية نفسها لا تحقق اثرها المطلوب، الا من خلال تعلقات الربوبية، وذلك عدت صفات الالوهية على صلة مباشرة بفكرة التكليف في مختلف جوانبها، وشملت صفات الربوبية التكليف وغير التكليف، المكلَّف وغير المكلَّف.

طبيعة الصفة التكليفية:

إن اى كلام عن طبيعة الصفة الالهية هو بلا شك كلام عن كنه تلك الصفة وكيفيتها، لأن الصفة تابعة للموصوف، فمن عرف الصفة عرف كنه الموصوف، والكيف هو سؤال عن محض الحال، ليبين الهيئة التى عليها حال الشئ، وشكله وصورته، والكيفية عبارة عن ذلك كله، اعنى الهيئة والصورة والحال.

ثم ان اقتضاء الكيفية والسؤال عن الهيئة والحال حتم على الكيف الا يسأل به الا لما له شبيه ونظير، اى على المتحول والمتغير غير الثابت فى ذاته، لأن الكيفية وصف لحالات متغيرة سريعة الزوال، ومن هو بتلك الحال لابد من وجود امثال له واشباه ونظائر، أما من لاشبيه ولا مثيل ولا نظير، فمن المحال ان يعلم احداً ما كيفية صفاته فضلاً عن كيفية ذاته.

يترتب على ذلك كله ان صفات الله ذاتية مثل وجوده بالفعل، وليست صفات بالقوة، ولا تحمل في مضمونها العلمى والعملى مبدأ الاستعداد للوجود والعدم، وذلك لأن اى صفة بالقوة تمر بثلاث حالات هى الامكان والتهيؤ والتحقق، حتى اذا بلغ الانتقال نهايته في القوة تهيأت الصفة للوجود بالفعل، وعلى هذا فخروج الصفة من القوة الى الفعل هو وقوعها على الدوام تحت الكون، فهى خارجة ابداً من حالة هى لها بالقوة الى حالة هى لها بالفعل.

اما الصفة بالفعل فلا تقع تحت الكون ابداً، وذلك لعدم سبق وجود استعداد ما لها، وبحكم طبيعتها بالفعل لا تتدرج حتى تبلغ اقصى كمالها بل هى بالفعل دوماً وابداً، ووجودها بالفعل يبطل فيها توهم الحركة المتنقلة من حال الى والمصاحبة باستمرار للصفة في تكوينها وتشكلها.

وهكذا صفات الله، لا تنقل فيها ولا تحول، ولا تنطوى في ذاتها على مبدأ التغير، أو أى تأثر محسوب على عوامل خارجية من شأنه ان يحط أو يخل بكمالها الواجب لها.

غير ان كمال الصفة الالهية ليس كالكمال الذي يحصل من خروج الصفة من القوة الى الفعل، لأن القوة نقصان والفعل تمام بالقياس لها، وكمال الصفات

الالهية مثل حقيقة الذات الالهية غير قابل للادراك، ولا يشبه كمال المخلوقات، ولا مثيل له، وكل كمال حاصل للمخلوقات قد حصل لها بمعان موجودة في ذواتها، ومغايرة لها، اما كمال الله فذاتى وليس بمعان زائدة على ذاته تعالى.

وهذا إن دل على شئ انما يدل على عدم معقولية كيفية الصفة الالهية، اذ لا يعقل من الامور الا ما يخضع لاحكامه على نحو تدرك معه هيئة الصفة وكيفيتها.

وليس هذا عجزاً ولا ضعفاً في العقل، ولكن الضرورة التكليفية قد أوجبت توقف معارف المكلِّف عند هذا الحد، واى تجاوز للعقل بالتطاول على ادراك حقائق بعيدة عن دائرة دوره التكليفى فيه تأثير مباشر قد يفقد التكليف نفسه تماسكه وانسجامه.

وعلى أى حال فقد وصف الله تعالى نفسه وذاته العلية بصفات كثيرة لا لمجرد التعريف والاعلام، بل لما توجبه تلك الصفات من آثار وما تقتضيه من لوازم ومظاهر في الوجود، مما يفيد أن الصفات تمثل وعلى المستوى العلمى والمعرفى المرتبة نفسها التى لاسم الله، وفيها التعبير المباشر عن حقيقة الوجود والذات، ولكنها دالة على نسبة الى غير الذات، ويتوقف فهم تلك النسبة وادراكها، بل وتعلقها على الوجود والذات معاً.

واصطلح على تلك النسبة وذلك التأثير في علم الكلام والعقيدة الاسلامية اسم التعلق بمعنى طلب الصفة، أو بمعنى آخر اقتضاؤها واستلزامها امراً زائداً على ذاتها يصلح لها، اذ أن لكل صفة مقتضى لأثرها، ولا يحصل بدون لوازمها، فعد التعلق بناء عليه نسبة مخصوصة، واضافة مخصوصة بين الصفة ومقتضياتها، وسماه المتكلمون التعلق بالفعل والتعلق التجيزى الحادث، لأن التعلق بحكم وظيفته الحركية لا يكون الا تعلقاً بما هو موجود بالفعل.

وطبعاً فان التعلق هو للصفات التكليفية لوجود نسبة وانتساب بين هذه الصفات وبين المكلَّف والتكليف، وعن طريقها– اى النسبة. عرَّف الله تعالى ذاته

العلية لمكلِّف، وعن طريقها ايضاً تحددت معالم التكليف ومطلوباته ولاجل ذلك اخذت الصفات ومتعلقاتها الطابع التكليفى، سواء كانت صفات ربوبية لا طلبية فيها، أو صفات الوهية عليها مدار الطلبية في التكليف، وبيان ذلك على النحو التالى:

اولاً صفات الربوبية:

إن صفات الربوبية– كما بينا– ومن حيث مقتضياتها هى اساس وقاعدة التكليف ومنطلقه الأصلى، لما تشتمل عليه من ضروب التمكين الازمة لكل فعل وترك، وفوق ذلك فهى صفات فعلية وليست طلبية، ولولا هذا لكان التكليف برمته تكليفاً نظرياً لا اثر له.

ويمكن اعتبار العلم والقدرة صفات جوهرية في ربوبية الله تعالى وعنها تتفرع صفات كثيرة، ليس هذا فحسب، بل صفتى العلم والقدرة هما الدعائم الكبرى لكل الصفات بشقيها الربوبى والالهى.

العلم:

عندما وضع حداً للعلم فان اهم ما روعى فيه دلالته الشاملة على وجود ما يتميز به المعلوم عن غيره، وعلى تلك الدلالة عرّف العلم على أنه:

"ادراك الشئ بحقيقته" [1]

وعُرّف العلم هذا التعريف الدقيق لانه نوعان:

- ادراك ذات الشئ، وهو حصول صورة الشئ المدرك في العقل ويسمى التصور.
- والحكم على الشئ بوجود شئ موجود له، أو نفى شئ منفى عنه ويسمى هذا بالتصديق.

وبناء على ما مضى يطلق العلم على معانه متعددة منها الادراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً، يقيناً كان أو غير يقين، كما يطلق على التعقل، اى حصول صورة الشئ في الذهن، وعلى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وعلى ادراك الشئ على

ما هو به، وعلى الصفة الراسخة التى بها وتدرك الكليات والجزئيات ويطلق على زوال الخفاء من المعلوم والجهل نقيضه.

ولا ينطبق العلم بالمعانى السابقة الا على العلم الانسانى وحده، والذى هو في حقيقته نقل صورة المعلوم من الخارج واثباتها في النفس، بحيث يحصل في النفس معنى لا يتطرق اليه احتمال أن معناه على وجه غير الوجه الذى حصل، فتسكن النفس الى ان متعلقه على ما تناوله، أو على ما هو عليه بالفعل.

والعلم الانسانى بحكم محله وحقيقته لا يوجد الا في مادة، وفي الوقت نفسه يتحصل عليه من الغير.

أما العلم كصفة الهية فهو على النقيض من هذا العلم تماماً، فهو ليس معلوماً من المعلومات، وليست المادة الخارجية سبباً في وجوده، ولم يتحصل عليه من الغير، كما انه علم لا يستند في وجوده على مادة أو جسم، لتجرد الله عن المادة والجسمية ولواحقهما.

ومعنى هذا ان علم الله شئ واحد مع ذاته، والتسوية هنا فرضتها فكرة تنزه الله وتجرده عن مفهوم الجسمية، ولولا ذلك لكان العلم صفة زائدة على ذاته، فيؤدى ذلك الى التركيب، والتركيب من صفات الاجسام، ووجوده تعالى كما عرفنا من قبل وجود معرفى، فلابد من اتحاد علمه مع ذاته، لا ينفصل عن الذات، ولا يعقل بدونها.

إن حقيقة كون علم الله شئ واحد مع ذاته لا يجدنا بالضرورة الى أن الذات الالهية محل له، لأن الحاجة الى محل من طبيعة العلم الانسانى الذى هو بالقوة من جهة وبالعرض من جهة أخرى، اما العلم الالهى فهو علم بالفعل وعلم ذاتى في الوقت نفسه، فهو على هذا في غاية البعد عن حاجته الى محل، لأن وجوده حالاً

(1) كشاف اصطلاحات الفنون– التهانوى ص 1855

يوجب له المخصص، وحلوله فيه ممتنع، مما يؤكد على وجوده لا في محل، وكيفية ذلك كله لا تدرك ولا تعقل.

إن الذى جعل العلم الالهى شئ واحد مع الذات الالهية مرجعه الى أن العلم اقرب الاوصاف الى الحى، والحياة اوجب الاوصاف الى الذات، ووجود الموجود لنفسه حياته، وليس وجوده غير ذاته، فلا شئ الزم الى الذات وواجب من الحياة، ولا شئ الزم الى الحياة وواجب من العلم، وكل حى لابد ان يعلم علماً ما، سواء كان علماً الهامياً كعلم الحيوانات والهوام، أو تصديقاً كعلم الانسان والملائكة، فينتج منه ان العلم الزم الاوصاف واوجبها الى الحياة.

وفي كل الاحوال فعلم الله تعالى خاص لا يشاركه فيه غيره، وهو اسمى نوع من العلم لا شبيه له ولا مثيل يحيط بالموجودات احاطة تامة بحيث تنكشف على ما هى عليه، وهذا الانكشاف هو متعلق صفة العلم.

على ان الانكشاف في حقه تعالى لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه، استبعاداً لكل من الظن والشك والوهم والاعتقاد، سواء كان مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، لأن متعلقاتها تحتمل النقيض، واختير لفظ الانكشاف وحده لتمامه وكماله في التعبير عن لوازم العلم الالهى وموجباته من جهة، ولن العلم بخصوصيته تلك كاشف غيره غنى عن كشف واظهار الغير له من جهة أخرى.

وعلى الرغم من ان لفظ الانكشاف يتضمن معنى التمييز والاتضاح بما لا يحتمل النقيض، الا انه لفظ يوهم بحدوث ايضاح بعد خفاء، وهو يناسب تماماً علم الانسان، ولا يناسب على الاطلاق علم الله، مما يستوجب اضافة ان تعلق الانكشاف بالشئ على وجه الاحاطة على ما هو عليه دون سبق خفاء، متجاوزين بذلك كل ما يمكن ان يوهمه معنى الانكشاف من حدوث لا يليق بالله تعالى.

وحصيلة القول ان العلم الالهى صفة لله تعالى ينكشف بها الشئ على ما هو عليه، ويتعلق بكل شئ على الوجه اللائق، ولا يتعلق على الاطلاق بوجه غير لائق، والنفى الأخير تنزيه للعلم وكمال له. واذا ثبت اتباع العلم للمعلوم، ثبت انه

تعالى يعلم الشئ على ما هو عليه، فيعلم الحق حقاً، والباطل باطلاً ويعلم عدم انتفاء الواجب، وعدم ثبوت المستحيل، والممكن ممكناً، مما ينبئ بعمومية وسعة وشمولية العلم الالهى في متعلقه اى يتعلق بالواجب والجائز والممكن والمعدوم والموجود.

فالواجب هنا ذات الله، فيعلم عز وجل ذاته وسائر صفاته، كما يدخل فيه العلم نفسه، فيعلم بعلمه علمه، لأن صفة العلم تتعلق بنفسها وبغيرها.

أما الجائز فهو كل ممكن، فيشتمل علمه تعالى بالمخلوقات وصفاتها وافعالها، فيعلمها تعالى ازلاً وابداً على ما هى عليه سواء وجدت في الماضى أو موجودة في الحال، او توجد في المستقبل، ويعلمها اجمالاً وتفصيلاً، كما يعلم الكليات والجزئيات، ويعلم مالا نهاية له ككلمالاته.

واما المستحيل فهو ما يمكن وجوده كالشريك لله والولد، فيعلم استحالة وجود شريك أو ولد أو صاحبة له، ويعلم انه لو وجد لترتب عليه الفساد لا محالة، كما يمتنع علمه بثبوت ذلك كله، والا انقلب المحال جهلاً، لأن اعتقاد ثبوت المحال جهل صريح.

وتعلق علم الله بجميع الأشياء في الحقيقة تعلق قديم وليس حادثاً، لاستلزام ذلك سبق الجهل، فيعلم الله الأشياء ازلاً على ما هى عليه في الماضى والحال والمستقبل، ويعلم ما كان وما يكون على الوجه الذى عليه يكون، واطوار المعلومات لا تفيد تجدد انكشاف زائداً على ما ثبت له فى الازل، لأن التجدد والتغير فى المعلوم لا فى العلم، وعلمه تعالى واحد، وليس له الا وجه واحد.

والتعبير بكان أو يكون باعتبار المعلوم لا العلم، اما تعلقه فواحد، فالمعلوم قبل كونه يعبر عنه سيكون، وبعد كونه بكان، لاستقباله فى الأول وحدوثه فى الثانى، مثلاً اذا كنا في يوم الأحد، فعلمنا بيوم الجمعة الآتية محقق، فقبل وقوعه يعبر عنه بسيكون وبعد فواته يعبر عنه بكان، فالاختلاف في يوم الجمعة لا فى علمنا.

وعلى هذا فليس للعلم الالهى تأثير في متعلقاته أو مستلزماته من جهة وجودها، وانما في الكيفية التى توجد بها، والاشياء الصادرة من الله توجد بتقدير واتقان

واتساق تام، بحيث تتلاءم مع مكان وزمان وجودها، وبحيث تتناسق مع غيرها من الموجودات، كما توجد ايضاً لغاية محددة وفقاً لنظام مخصوص اقتضته الحكمة الالهية في ايجادها للاشياء.

وتأثير العلم الالهى قد تدفع بالصفات المؤثرة فى الفعل والايجاد كالقدرة والارادة الى افتقارها اليه في ذاتها وفى متعلقاتها، لئلا يأتى الفعل ارتجالاً أو بلا استعداد وتهيؤ، أو على سبيل الاقتداء والاحتذاء، بل يصدر عن قصد واختيار، ولمنفعة وحكمة دقيقة ومتقنة، وهو تأثير طغى على القدرة والارادة، وبلغ من شموله مرافقته للفعل في جميع مراحله، وتجاوزها الى ما بعد حدوثه، مما حدا بالفلاسفة للاقرار بأن العلم الالهى سبب فى وجود الاشياء.

ومن ابرز هؤلاء الفلاسفة بن رشد الذى رأى أن العلم هو علة فى وجود الاشياء، معتمداً فيما رآه على ان العلم صفة ليست زائدة على الذات، بل هو الذات نفسها، ومن ثم فهو تعالى يعلم الاشياء جميعها لاحتواءه على الموجودات كلها فى اسمى مراتبها. بمعنى أن المعانى هى السبب المباشر فى وجود الاشياء كلها. [1]

ويرمى ابن رشد من وراء ذلك الى أن التأثيرية التى فى العلم هى التى يتوقف عليها وجود الموجودات، لا أنها تأثيرية الايجاد كما هو الحال في تأثير القدرة والارادة، مما يشير الى ان العلم يوجب للموجود المعانى تقتضى له الاحكام التى سبق ذكرها مثل الحكمة والاتساق والانسجام التام في وجودها وغايتها مع غيرها من الموجودات.

القدرة:

يشتمل معنى القدرة كصفة عامة في المخلوقات على أمرين متلازمين:

- قدرة على الفعل.
- قدرة على الترك.

أما القدرة في حقه تعالى فعبارة عن المعنى الذى توجد به الاشياء مقدرة بتقدير العلم والارادة معاً، وواقعة على وفقهما، مما جعل للقدرة الالهية مجالين:

- قدرة على الفعل وهو التأثير في الاشياء.

– قدرة على الترك وهو الغنى المطلق.

فالتأثير يدخل في كل فعل الله وظاهر في كل خلق لله في الوجود، لأن القدرة تترك اثراً في مقدراتها يدل عليها.

أما الغنى فهو الاكتفاء بالذات، ونفى الحاجة عنه، وذلك هو الاستغناء المطلق عن الغير، فلا يشاركه فيه احد بوجه من الوجوه، فلا يحتاج الى احد في شئ، وكل أحد محتاج اليه، اذ الحاجة تجوز لمن كانت له شهوة ونفرة، وتلك تجوز لمن جازت عليه الزيادة والنقصان، فيترك حين يترك إما اختياراً أو قهراً أو اضطراراً، وترك الله عن غنى لا عن حاجة.

إن تعلق القدرة كصفة يتأتى بها الفعل والترك تعلق تأثير، إما ابراز معدوم الى الوجود، أو اعدام موجود، ولكن خاصية القدرة كصفة مؤثرة اوجب لها متعلقين:

– تعلق قديم.

– تعلق حادث.

فالتعلق القديم هو صلاحيتها في الازل لايجاد كل ممكن حين وجوده، والتعلق الحادث هو ايجادها للمكنات المراد ايجادها، يعنى تعلقها في الازل اعم لصلاحيتها ايجاد كل ممكن على اى صفة كان، بخلاف تعلقها الحادث المتجدد بعد عدم.

فمثلاً القدرة قبل وجود زيد صالحة للتعلق بكونه ابيض أو اسود، عالم أو تاجر، فصلاحيتها ازلاً يكمن في تأثيرها في البياض أو السواد، وفي العلم والتجارة، اى ان صحة تأثيرها في كل منها تعلق قديم، وصدوره عنها بالفعل بدلاً عن الآخر حادث.

إن تأثير القدرة على ايجاد كل ممكن واعدامه أدى الى افتقار تعلقها على الممكن وحده لا يتعداه الى غيره، ويراد بالممكن ما استوى طرفا وجوده وعدمه، ويراد

(1) تهافت التهافت– ابن رشد 545

بعبارة تؤثر صلاحيتها المطلقة للتأثير في كل ممكن، ونسبة لعمومية الصلاح، وهو يشمل ما وجد وما لم يوجد، فأريد به تعلق القدرة بكل ممكن سواء كان تعلقاً قديماً أو حادثاً.

واسناد التأثير للقدرة مجاز عقلى، اذ التأثير الحقيقى لله تعالى، واستحالة قيام التأثير بالقدرة نتاج طبيعى لما فيه من قيام المعنى بالمعنى، فلو كانت مؤثرة بنفسها لكان تأثيرها بقدرة، فيلزم قيام القدرة بالقدرة، ولاجل ذلك يحرم أن يقال: القدرة فعالة أو انظر الى فعل القدرة، أو نحو ذلك، لما فيه من ايهام انها المؤثرة بذاتها.

واجمالاً فان متعلقات القدرة على نوعين:

- تعلق المشيئة الالهية.
- تعلق بالفعل.

فالأول يعنى ان الممكن تحت مشيئة الله ان شاء الله تعالى ابقاءه على عدمه، وان شاء أوجده، وان شاء اعدمه، وذلك على النحو التالى:

- تعلق القدرة بالعدم قبل الوجود، فالممكن لا يزال تحت مشيئة الالهية، ان شاء الله ابقاءه على عدمه، وان شاء اوجده.
- تعلق القدرة باستمرار الوجود بعد العدم، فالممكن في حالة وجوده تحت المشيئة، ان شاء الله ابقاءه على وجوده، وان شاء اعدمه.
- تعلق القدرة باستمرار العدم بعد الوجود، فالممكن في حالة عدمه تحت المشيئة، ان شاء الله ابقاءه على عدمه، وان شاء اوجده.

وأما تعلق القدرة بالفعل، فهو التعلق الحادث، ايجاداً واعداماً، وهو يشتمل على ثلاثة تعلقات هى:

- تعلق بالايجاد بالفعل بعد العدم السابق.
- تعلق بالاعدام بالفعل بعد الوجود.
- تعلق بالايجاد بالفعل حين البعث والقيامة.

ثم أن تعلق القدرة بالممكن فقط دون غيره قد أخرج كل من الواجب والمستحيل عن نطاق تأثيرها، فلا تعلق لها بواحد منها، لأن القدرة هى صفة مؤثرة فيما هو ممكن ايجاداً واعداماً، ومما لا يقبل العدم اصلاً كالواجب لا يدخل تحت تأثيرها، وفي حال تعلقها بالواجب كذات الله، فأما أن توجده وهو موجود، او تعدمه وهو لا يقبل العدم، وكذلك الحال فيما لا يقبل الوجود كالمستحيل، فاذا تعلقت القدرة بالمستحيل كالشريك لله، فأما أن توجده وهو لا يقبل الوجود بحال من الاحوال، أو تعدمه وهو معدوم اصلاً.

ولا شك في أن تعلق القدرة بالواجب والمستحيل يؤدى الى قلب الحقائق، فيكون الواجب قابلاً للعدم، ويرجع المستحيل جائزاً، وذلك نقص وفساد في القدرة، ينتج على فرض تعلقها جواز تعلقها باعدام نفسها، وباعدام الذات العلية، واثبات الالوهية لمن يقبلها، وتجريدها ممن تجب له، وكل ذلك ظاهر الفساد يقود الى تخليط لا يبقى معه شئ من الايمان، ولا شئ مما يحكم به العقل من الواجب والمستحيل لانقلاب حقيقتهما ورجوعهما الى دائرة الممكنات.

والحكم السابق نفسه ينطبق على الممكن الذى لا يصح ولا بعقل عن صدوره عن الله، كقدرة على الفعل القبيح كالظلم والكذب، أو قدرته على اتخاذ الصاحبة والولد، او ادخال العالم في سم الابرة الى غيرها من الممكنات ليس لعجز أو قصور في القدرة، بل لأن هذه الممكنات ليست من متعلقاتها ولوازمها.

اذن فالقدرة توصف بالعجز والقصور اذا كان المتعلق من وظائف القدرة مما يقبل الوجود لذاته أو العدم لذاته، أما عدم تعلقها باشياء ليست من متعلقاتها فقصورها عن التعلق بها لا يعتبر عجزاً ولا ضعفاً، مثال ذلك أن الاذن لا تعد عاجزة اذا لم تر، ولكنها تعد عاجزة اذا لم تسمع، وكذلك الحال مع القدرة.

ثانياً: صفات الالوهية:

ترتبط صفات الالوهية كما بينا بالتكليف من جهة، وبالمكلَّف الذى ارتضى الانخراط تحت نطاقها، وكما يريد الله تعالى من جهة أخرى، وسوف نكتفى

منها بأبرز صفتين هما الارادة والكلام، اللتان هى الأصل والمصدر لباقى صفات الالوهية.

الارادة:

إن الارادة كانفعال بشرى تتمحور حول ما فيه غرض، اى شوق الفاعل وميله للفعل، فاذا فعله كف الشوق وحصل المراد، ويشترط في الشوق شعور الفاعل بالغرض المراد بلوغه، وادراك قيمة الاسباب الداعية اليه، والاعتماد عليها في عزمه، وتنفيذ الفعل في النهاية أو تركه.

وكل ارادة ذلك شأنها فهي ارادة ناقصة، لانها شوق الى التمام عند وجود النقص في ذات المريد، ذلك هو معنى الارادة كما يفهم ويدرك عند الانسان.

أما الارادة في حقه تعالى، فان الله يتعالى عن الانفعال وعن النزوع، لغناه عن كل ميل ونزوع، لما فيهما من التغير والتبدل والانتقال من حال الى حال، ومن ثم فان المراد بارادته المنتهى، وهو الحكم دون المبدأ، لتنزهه تعالى عن معنى النزوع، فمتى قيل اراد الله كذا ولم يرد كذا، فمعناه حكمه فيه بانه كذا وليس كذا.

وبناء على ما مضى عرفت الارادة الالهية بانها صفة تخصيصية من شأنها تمييز الشئ عن مثله ونظيره، وتخصيص احد الافعال بالوقوع دون الآخر، وفي وقت دون وقت، ومكان دون مكان، حسبما يقتضيه ويوجبه العلم الالهى، وبالتالى فهى تنقسم الى نوعين:

- ارادة فعلية.
- ارادة طلبية.

فالادرادة الفعلية هى الارادة القدرية الكونية الخلقية، وتعرف عموماً بانها ارادة حتمية متعلقة بالمشيئة الالهية المحيطة بالموجودات قاطبة، فما من مخلوق الا وظهر الى الوجود بها، فكانت منه تعالى ارادة حتم ليس لأحد فيها منهم فعل.

اما الارادة الطلبية فهى الارادة الشرعية الدينية، أو بعبارة أدق الارادة التكليفية التى معها تمكين من الله للمكلَّف، وتفويض له بالفعل وعدم الفعل، وكل ما يريده الله من المكلفين أن يطيعوه لا كرهاً واجباراً، بل اختياراً وايثاراً لمحبته ورضاه.

والمشيئة الالهية تماثل الارادة في تخصيصها بعض الاشياء على بعض، وتعادلها في ترجيحها لبعض الممكنات على بعض، مأموراً كان أم منهياً، حسناً كان أم قبيحاً، الا أنها اعم منها، وعموميتها ناتجة عن تعلقها بالخلق والتكوين للاشياء، سواء ارادها الله كالطاعات، أم لم يردها كالمعاصى والشرور، اى خاصة بالجانب الفعلى والعملى، اما الارادة بشقيها الفعلي والطلبى فمتعلقة بتخصيص احد الجائزين من طرفى الممكن بالوجود، ولكنها لا تقتضى وجوده.

فالارادة اذا تعلقت بالممكن فهى ترجح جانباً على آخر، أما المشيئة فتعلقها فيما استقرت عليه الارادة من غير ترجيح، مما يستوجب ان ما خصصته الارادة بالوجود يلج على الفور في دائرة المشيئة الواسعة، فيصبح ما وجد بمشيئة الله، وهذا يشمل جميع الافعال ما كان مراداً لله وما ليس مراداً له، وما كان حسناً وخيراً، وما كان قبيحاً وشراً.

إن المشيئة الالهية باقتضائها وجود الاشياء واعدامها هي بصورة أو بأخرى اختيار الله تعالى لوجود الموجودات، اختيار هو بمعنى التقدير الذى اقتضته الحكمة الالهية، وموافقاً للمصلحة والمنفعة، ومتفقاً مع علم الله حيث تقع الاشياء بإحكام يَدف على افهام العارفين.

واطفى التكليف الالهى على كل من الارادة والمشيئة معان زائدة على تلك، فالمشيئة شاملة للارادة الحتمية والطلبية، ولكنها في حدود ودائرة التكليف لها تعلقين:

- تعلق بالخلق والتكوين، وهذا معروف.
- تعلق بما يحب الله ويرضى.

وكلاهما مندرج في المشيئة الالهية لشموليتها للافعال المرادة لله وغيرالمرادة له، اما محبته ورضاه فمتعلقة بما يريده، اى متعلقة بأمره الدينى وما شرعه للمكلفين، فما وجد منهم موافقاً لارادته الطلبية، تعلقت به المشيئة والمحبة والرضا معاً، كالطاعات واعمال الخير، وما وجد مخالفاً لارادته كالمعاصى والشرور، تعلقت به المشيئة، ولم تتعلق به محبته ولا رضاه، ولا امره الدينى الشرعى.

والخلاصة ان المشيئة هى ارادة كونية تقديرية توقع الافعال كما هو مقدر لها ازلاً، أما الارادة الطلبية فهى التكليفية، وهى التى تخصص مرادات الله تعالى، وتقترن على الدوام بالمحبة والرضا.

وكما انهينا من قبل فقد اقترنت الارادة على الدوام بالتأثير، لأنها ما تعلقت بفعل من فعال الله الا أوجبته، اى أن تأثيرها تأثير الموجبات، ولعل ذلك يكشف ان السمة التخصيصية هى امر مشترك في معناها وفي متعلقاتها، وهو الاشتراك الذى أوجب بدوره تفرد الارادة بالتأثير الدائم في كل مراد لله تعالى.

ولاجل ذلك نجد الارادة حتى في تعلقها بالاشياء تخصيصاً، تزيد في متعلقاتها على تعلقات العلم والقدرة، ومرد ذلك الى ان الارادة تؤثر في وجود الموجود بتخصيصها له بالوجود على الوجه المراد، وسواء اشترك العلم أو القدرة في وجوده، فإن الارادة قبل وجود الموجود انفردت بتخصيصه، وهو السبب الذي جعل للارادة ثلاثة تعلقات هي:

- تعلق قديم هو صلاحيتها في الازل لتخصيص كل ممكن بأى أمر من الامور المتقابلة، ككونه على هذه الصفةأو على الصفة المضادة لها، كتخصيص الانسان بالفقر دون الغنى، والعلم دون الجهل، والسواد دون البياض.
- تعلق حادث قديم، وهو تخصيصها في الازل الممكن الذى سيوجد باحد الامرين المتقابلين بعينه، كتعلقها بأن الشئ المعين يكون على صفة محددة دون غيره ما يقابلها.

– تعلق حادث بالفعل، وهو تخصيصها في الازل للممكن بالوجود عند وجوده بأحد الأمرين المتقابلين بعينه، كتعلقها عند وجود زيد بكونه عالماً أو جاهلاً، غنياً أم فقيراً.

ومهما يكن من أمر فان بروز الجانب التخصيصى في الارادة دون غيره قد جعل متعلقاتها تختلف عن متعلقات العلم والقدرة على الرغم من اتفاقهما في خاصية التأثير في الموجود، وذلك يعود بطبيعة الحالى الى أن تأثير الارادة يوجب المراد، بينما تأثير كل من القدرة والارادة لا يوجب شيئاً، اذ لا تأثير لهما إلا من خلال الارادة، ومن هنا احتلت الارادة محلاً وسطاً بين الاثنين.

ومتعلقات الارادة محصورة كالقدرة تماماً في الممكنات، فلا تعلق لها بالواجب والمستحيل، وحكمها فيهما كحكم القدرة لاشتراكهما معاً في التأثير الايجادى، فهى تتعلق بالممكن الذى يشمل الخير والشر، والنفع والضر، اما الممكن الذى تعلق علم الله بوجوده كالجنة والنار، فلا يقبل العدم من حيث تعلق علم الله به، لكنه يقبله من حيث ذاته، فيقبل ان يكون اثراً للارادة.

اما مالا يقبل العدم كذات الله، وما لا يقبل الوجود كشريك لله، فلا يقبل أن يكون اثراً للارادة، واما المحال لغيره كايمان ابى جهل فانه محال لتعلق علم الله بعدم وقوعه، ولكنه يقبل الوجود، فيقبل أن يكون اثراً للارادة.

ولا يعتبر عدم تعلق الارادة بالواجب والمستحيل قصوراً فيها، بل لو تعلقت بهما لجاز تأثيرها في نفسها بالاعدام والفناء، بل واعدام الذات الالهية، واثبات الالوهية لغير الله، وكلها اوجه للنقص والفساد.

الكلام:

عرّف متكلمو الاسلام الكلام بانه المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالالفاظ، وهو ما يجده الانسان في نفسه اذا امر غيره أو نهاه، أو أخبره أو استخبر عنه، ويشترط في الكلام أن يعنى المتكلم بكلامه أمراً مفهوماً، فلا يسمى ما نطق به

النائم أو الحيوان كلاماً، اذ لا يحمل معنى نفيساً مقصوداً به، بل هو حروف واصوات صدرت عن اللسان.

اما كلام الله تعالى فلا يحمل المعنى السابق، لأنه كلام بلا حرف ولا صوت، ولا يقبل العدم ومافي حكمه من السكوت النفسي، كأن لا يريد في نفسه الكلام مع القدرة عليه، ولا يقبل التبعيض كان يكون لكلامه اجزاء ككلام الانسان، ولا يقبل التقديم والتأخير، وكل ما يحتمله الكلام الحادث فالله منزه عنه.

ورغماً عن ذلك فكلام الله يتفق مع الكلام العادى في أمرين:

- انه كلام نفسي.
- انه كلام مؤلف من حروف منطوقة تسمع وتفهم.

وكلاهما كلام الله، ويصح اطلاق لفظ الصفة عليهما معاً، ولكن اطلاق لفظ الصفة على كلام الله يقصد به ما عبر عنه بالنظم المعجز المسمى بالقرآن، المركب من الحروف والكلمات، المؤلف من الآيات والسور.

كلام الله اذن يشترك اشتراكاً لفظياً، فيطلق على النظم القرآنى، وعلى الصفة اطلاقاً حقيقياً لوضع الكلام في اللغة. وادى ذلك الاشتراك لوجود الصفة الالهية في النظم المعجز بحسب الدلالة لا بحسب الحلول التام بين الاثنين، لأن وجود الشئ في الشئ، اما بحسب حلوله فيه كحلول زيد في المسجد، واما بحسب دلالته كوجود اللفظ في المعنى، ووجود كلام الله بمعنى الصفة في النظم المعجز من هذا القبيل.

فمعنى وجود الصفة في النظم كامن في دلالته عليها، أو على ما تدل عليه، لأنها حالة فيه، اذ لا يحل الكلام في مكان، وكما يقال كلام الله حال في اللفظ، كذلك لا يقال كلام الله حال في اللسان أو في القلب أو في المصحف، وان اريد بكلام الله اللفظ المعجز تأدباً.

إن صفة الكلام واحدة لا تعدد فيها، فتطلق على الكلام النفسى القائم بذات الله، وعلى اللفظ المعبر عنه بالقرآن، واطلاق لفظ الصفة على القرآن بالاشتراك، وهو الكلام الذى أُنزل على محمد "ﷺ" والقرآن هو المعنى لا اللفظ، لأن اللفظ ترجمان

عن المعنى وعن الحقيقة النفسية بحروف حادثة، اى بلغة حادثة تعبر عن هذا المعنى.

والمهم ان هذه الصفة– اى القرآن– تمتاز عن بقية الصفات الالهية في كونها فعل قائم بذاته وله وجود مستقل ومؤثر في غيره، ورغماً عن هذا فهو صفة، لأن بقاء الصفة الالهية متوقف على بقاء الموصوف، والله باق وصفته باقية معه ابداً، بعكس فعله المرهون دوماً بابقاءه له.

وما سبق قوله لا يؤثر كثيراً في طبيعة الكلام كصفة تكليفية، بل في وجوده على ما هو عليه، وفي متناول طاقة المكلَّف على الفهم والادراك لهو اصدق دليل على أن الله اراده هكذا حتى لا يحتاج الى برهان أو اثبات، فهو فوق كونه صفة لله هو ايضاً منهج للتكليف وبين يدى كل مُكلَّف.

إن الكلام ليس اكثر من الفعل الدال على العلم في نفس المتكلم، وكل من علم امراً صح ان يتكلم به، والله تعالى عالم بما كان وبما يكون وبما لا يكون، فصح أن يتكلم به، ومن هنا اصبح الكلام ماسو للعلم في المتعلق ولكنهما يختلفان في التعلق، لأن تعلق العلم تعلق انكشاف، وتعلق الكلام تعلق دلاله يفيد ويبين علمه تعالى.

وتتنوع تلك الدلالة الى ستة اقسام اعتبارية، الا ان صفة الكلام واحدة لا تعدد فيها، وهذه الأقسام هي:

– من حيث تعلق الكلام بطلب فعل كالصلاة، أمر.
– من حيث تعلق الكلام بطلب ترك كالزنا، نهى.
– من حيث تعلق الكلام بمعنى مطابق للدوافع مثل ان فرعون كذا وكذا، خبر.
– من حيث تعلق الكلام بطلب العلم باعتبار حال المخلوقات، استخبار.
– من حيث تعلق الكلام بثواب مستقبل، مثل ان الطائع له الجنة، وعد.
– من حيث تعلق الكلام بوقوع عذاب مستقبل مثل ان العاصى له النار، وعيد.

وتنوع الكلام الى تلك الاقسام الاعتبارية قد جعل للكلام تعلقين:

- الأول باعتبار كونه الكلام خبراً واستخباراُ أو وعداً ووعيداً له تعلق قديم، وهو دلالته في الازل على معنى مطابق للواقع.
- والثانى باعتبار كونه امراً أو نهياً، وله بهذا الاعتبار تعلقان:
- تعلق قديم في الازل للدلالة على طلب الفعل والترك ممن سيوجد.
- وتعلق حادث عند وجود المأمور والمنهى، وهو طلب الفعل من الأول، وطلب الترك من الثانى.

وقد تثار معضلة حول تعلق الكلام بجميع تعلقات العلم الالهى، لأن الله يأمر بعض المكلفين بما علم عدم وقوعه منهم، فيكون علمه تعلق بتلك التكاليف ولم يتعلق بها كلامه، مما يعنى أن العلم أعم من الكلام متعلقاً وذلك كما يلى:

- فالشئ الذى أمر الله به وعلم بوقوعه، تعلق كل المر والعلم بوقوعه وما نهى عنه وعلم عدم وقوعه، تعلق كل من العلم والنهى بعدم وقوعه.
- وأما ما أمر به الله وعلم عدم وقوعه كايمان أبى لهب مثلاً، فقد تعلق العلم وقوعه دون الأمر، فيكون عدم الوقوع في هذه الحالة تعلقاً للعلم دون الأمر، ومن ثم يصبح بعض متعلق العلم ليس متعلقاً للكلام.

والاشكال محصور في أن التكليف هو طلب بفعل أو عدم فعل ممكن الوقوع، وبما هو كذلك فقد يتعلق الكلام الالهى بالامر والنهى وقد لا يتعلق. لأن تعلق الكلام تعلق دلالة، فقد يقع الفعل من المكلَّف وفقاً لمراد الله، وقد لا يقع.

أما العلم فيتعلق في الحالتين بالمر والنهى، لأنه تعلق انكشاف، وقد يتعلق الكلام بهما على ذلك الحد، لكنه تعلق باعتبارهما خبراً لتنتقل دلالة الكلام من الأمر والنهى الى الخبر والخبر بصورة أو بأخرى علم بما وقع، وعنئذ لا ينفرد العلم بمتعلق لا يكون متعلق للكلام.

الفصل الرابع
الجسميات

اتفقت الشرائع الموحى بها للناس على نفى شبهتى التجسيم والتجسيد عن الله تعالى. ونزهته في الوقت نفسه عن معنى التجريد المطلق، فعبرت عن فحواهما معاً بكلمة الذات التى لا تحمل في دلالتها المعرفية مضمون التجسيم ولا مفهوم التجريد، بل دلت لغة ومعنى على وجود مطلق لله لا تدرك حقيقته وماهيته. وبالتالي يستحيل الإحاطة به زماناً ومكاناً.

غير أن كلمة مطلق المرادفات للذات والملازمة لها دلالة ومفهوماً قد أفادت بالضرورة زوال جميع النسب والإضافات عنها. بحيث لم تتقيد بأى اسم أو صفة، فتقدمت على الوجود وسبقته سبقاً ذهنياً، وعندما عرض الله تعالى ذاته للمعرفة وعرف باسم الله تقيد وجوده معرفياً. ومن ثم أُعتبر الاسم في مقام الذات التى تقوم بها الأسماء والصفات، أي أن الذات وبموجب ذلك التقييد المعرفي استحقت الاسماء والصفات.

إن تعرض الذات الالهية للمعرفة كما عرفنا من قبل هو نزول بها من مرتبة الوجود المطلق إلى مرتبة الوجود المقيد تقييداً معرفياً، مما ادى تلقائياً إلى حصر معنى ذات الله ووجوده في دائرة المعرفة والعلم والشعور. في دلالة واضحة وإشارة صريحة إلى أن لله تحققاً ذهنياً وعقلياً. ولكنه تحقق لا يستفاد منه، وبأي حال من الحوال إلا الجانب المعرفي وحده وتنفي عن وجوده وذاته أي سمة جسمية أو تشبيه له بأحد من خلقه.

وعلى الرغم من ذلك فقد أخبر الله تعالى عن ذاته بأخبار لا تفهم وتدرك الا على أساس معطيات الجسم القائمة على التركيب والتأليف وعلى الامتداد طولاً وعرضاً وعمقاً. وعلى الشكل والكتلة والوضع والمكان، فكيف يمكن التوفيق بين تلك الدلالة المعرفية المستفادة، دون أن تقترن المعرفة بأي سمة جسيمة أو معنى تشبيهي. وبين هذه الأخبار التي لا تفهم وتدرك إلا على أساس جسمي بحت؟

والتوفيق بين هاتين الفكرتين مستحيل في حقه تعالى وممتنع عقلاً، صحيح أن لفظ الجسم مثل لفظ الشئ يجوز إطلاقه على وجود كل موجود له تحقق في الوجود الخارجى أما ذهنياً أو عينياً، لتضمن كلا الاسمين لمعنى الوجود، إلا أن وجود الله يختلف عن وجود غيره لاختلاف حقيقة ذاته عن باقي الذوات.

وعلى هذا فإن أخبار الله تعالى بما يفيد في ظاهره معنى تجسيمياً أو تشبيهياً ينبغي ألا يفهم من منطلق جسمي أو تشبيهي، ليس فقط لأن هذه الأخبار لا تحمل محملاً جسمياً، بل أيضاً لأن مفهوم الوجود والذات لا يفيد الا معرفة وعلماً. وتأسيساً على هذه القاعدة سنعرض لتلك الأخبار من زاوية معرفية. ولكن قبل ذلك كله لابد من بيان تلك الأخبار كما وردت في مصادرها الأصلية، ونسبة لتنوعها وتسهيلاً للمعالجة فقد قسمت تقسيماً موضوعياً إلى خمسة أقسام وعلى النحو التالي:

الأول: يدور حول الأخبار الموحية بالمكان والحيز.

الثاني: يدور حول الأخبار الموحية بجوارح الجسم.

الثالث: يدور حول الأخبار الموحية بالإدراك والحس.

الرابع: يدور حول الأخبار الموحية بالانفعال.

الخامس: يدور حول الأخبار الموحية بالحركة والتنقل.

أولاً: المكانيات:

تشتمل الأخبار الموحية بالمكان وكما يدل عليها ظاهر المعنى على كل ما يشغل حيزاً في فراغ، فهي إذن لا تفهم أو تتصور إلا في مكان بإبعاده الثلاثة الطول والعرض والارتفاع، وما ورد في القرآن من أخبار الله ويوحي بالمعنى السابق هو العلو

والفوقية والمعية والجنب والقرب والجهة والاستواء على العرش والعندية، ونكتفي هنا بكل من المكان والجهة والاستواء على العرش على سبيل المثال.

المكان والجهة:

يطلق على كل موضع حاو لأي شيء يستقر عليه أو فيه اسم المكان، كمقعد الإنسان على الأرض، وموضع قيامه وجلوسه، والمكان عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه ابعاده المختلفة طولاً وعرضاً وعمقاً. والحيز في المعنى مثل المكان فهو أيضاً الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد، الا ان المكان أخص من الحيز. [1]

أما الجهة فتعني النحو المقصد، أو بمعنى آخر هي مطلب المتحرك للوصول إليها والقرب منها. فهي منتهى الحركة، ومن هنا عدت الجهة متلازمة مع الحيز ولازمة له في الوجود، وذلك لاشتراكهما في مقصدية المتحرك، ولكن الحيز مقصد للمتحرك بالحصول فيه، والجهة مقصد له بالوصول إليها والقرب منها.

نفى جمهور المتكلمين[2] الجهة عن الله تعالى مستندين في نفيهم على أن الله تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز. ومن كان كذلك لم يكن في جهة اصلاً، لأن كل من اختص بجهة يلزم كونه في حيز، ويلزم من الحيز الحركة والسكون والتغيير والحدوث، وكلها أوصاف تقدس الله تعالى عنها وتنزه.

والشيء نفسه ينطبق في حالة التمكن في موضع، إذ أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم هو المكان، والبعد هو الآخر عبارة عن امتداد قائم بالجسم، والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزام ذلك التجزيء والتغيير والانتقال.

إن انكار المكان والجهة يفضي بالضرورة إلى بطلان العلو والفوقية، والآيات الدالة عليهما هي بذاتها الآيات الدالة على الجهة والمكان منه قوله تعالى: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ (المعارج4)

---

(1) الكليات– ابوالبقاء، ص 165

وكقوله: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾ (الملك16)، وقوله: ﴿إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إليّ﴾ (آل عمران55). إلى غيرها من الآيات الموحية بالجهة والمكان.

فإذا أضفنا إلى الآيات السابقة أن الله تعالى فطر العباد على قصد جهة العلو والفوق عند الدعاء والتضرع، بل لا نكاد نجد أحداً ما قال (يا الله) إلا وجد في قلبه وقبل أن ينطق لساغنه معنى يطلب العلو لا يمكن رده، ومن غير تعيين ولا تحديد مكان أو جهة، اتضح لنا أن إنكار الجهة والمكان قد أسس على قاعدة أن ما يحل في مكان هو متحيز بالضرورة، أو على أقل تقدير حال في حيز من فراغ، وهو أساس واه، إذ لا يفهم كما عرفنا من معنى وجود الله وذاته الا الجانب المعرفي وحده، ولا صلة مطلقة بين فكرة الوجود المعرفي وبين فكرة الجسمية لا من قريب ولا من بعيد.

الاستواء على العرش:

يقول تعالى في الاستواء على العرش: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ (الاعراف 54) ويقول أيضاً: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه 5)، ويقول في العرش: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ (الحاقة 17) وقوله: ﴿وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم﴾ (الرمز 75).

إن الاستواء الذي توحي به الآيات السابقة في دلالتها اللغوية المباشرة هو المختص بالأجسام وحدها، ومنه يستفاد معنى الاستقامة والاعتدال على شيء ما أو الاستقرار على مكان مخصوص، وعلى وضح يوحي بالثبات والسكون فيه.

أما العرش فيطلق دوماً على سرير الملك في حالة جلوسه عليه عند النظر في الأحكام المعروضة عليه، وقد يعبر عنه أحياناً بالكرسي كمحل لإقامته فيه أو

---

(2) كشاف اصطلاحات الفنون– التهاونى ص 1297

جلوسه عليه، مما يعني أن السرير هو أداة أو آلة من خشب ونحوه يقعد عليها أو يجلس فوقها في حالة الحكم، أو في حالة تنزيل الأحكام.

وبطبيعة الحال فإن المعنى المستوحي من استواءه تعالى على العرش هو قعوده واستقراره على جهة التمكن، وتلك بلا أدنى شك صفة الأجسام، والله تعالى منزه عن صفة المماسة وعن حالة الاستقرار، لأجل هذا ذهب جمهرة من المتكلمين[1] إلى إطلاق الخبر كما ورد مع نفي إمارة الحدوث، وكل ما يشتم منه نقصاً أو عيباً أو تناهياً لذاته تعالى، فالله مستو على عرشه واستواؤه لا يشبه استواء الخلق والعرش ليس له مكان ولا قرار، لأن الله كان ولا مكان.

وانطلاقاً مما سبق أوّل المتكلمون الاستواء بأنه الاستيلاء والقهر والغلبة والعلو والاقتدار، وكلها تأتي بمعنى أن ما في السموات والأرض استقام على مراد الله تعالى له، أما العرش فحمل أيضاً على قانون التأويل لا على ظاهر اللغة لاقتضاء أن يتصور الله محمولاً عليه، وبذلك يصبح الجلوس في حقه تعالى كناية عن الملك والسلطان، أو إشارة إلى مملكته وسلطانه لا إلى مقر له.

ثانياً: العضويات:

إن الأخبار الواردة في القرآن والمنسوبة لله تعالى وتشابه أعضاء وجوارح البشر كثيرة من بينها الوجه والعين واليد والقبضة والكف والإصبع والقدم، فنختار من بينها الوجه واليد على سبيل المثال لا الحصر.

الوجه:

ورد الوجه الذي تواضعت عليه اللغة للجارحة المخصوصة منسوباً لله تعالى في مواضع عدة منها قوله تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ (البقرة 115) وقوله: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ (القصص 88) وقوله: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ (الرحمن 27) وقوله: ﴿ذلك خير للذين يريدون وجه الله﴾ (الروم38).

ولا يعني أخبار الله عن ذاته العلية بأن له وجهاً كالوجه المعروف عن الناس، تنزيهاً له عن شبهة الجسمية وعن المشابهة بالخلق، الشيء الذي دفع بالمتكلمين وغيرهم للوقوف من الوجه موقفين:

الأول: تأويله.

والثاني: اعتباره صفة زائدة على ذات الله تعالى.

ذهب إلى القول الأول كثير من المتكلمين والمفسرين[1]، حيث يرون أن كل موضع ورد فيه الوجه فالمقصود به ذات الله ووجوده، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، وجه هذا الثوب جيد، أى ذاته جيدة، مما يدل على أن المراد من وجه الله هو ذاته، بعدها تأوّل الآيات التي ورد فيها الوجه وتحتمل من وجوه التأويل ما لا يبعده كثيراً عن الذات، مثل قوله تعالى: ﴿وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله﴾ (الروم 39)، وقوله: ﴿ألا ابتغاء وجه ربّه الأعلى﴾ (الليل 20) حيث يراد بالوجه هنا رضا الله وثوابه والقرب منه.

أما أصحاب القول الثاني فقد عدوا الوجه في كل المواضع التي ورد فيها صفة زائدة على الذات لا تكيف[2]، وذلك لأن الوجه– كما يرون– لم يدل عليه العقل قطعاً، ولكن دل عليه مجازاً، والخبر ورد به قطعاً، ولكن دل عليه مجازاً، والخبر ورد به قطعاً، وفي بقاء الوجه بقاء الذات، لأن الصفة لا تقوم بنفسها، وفائدة تخصيص الوجه بالذكر يعود إلى أن كل ما عداه يعرف بالعقل، والوجه لا يعرف بالعقل وإنما يعرف بالنقل والأخبار.

فهم أصحاب الموقف الثاني وجه الله تعالى مرتبطاً بذاته كما يرتبط وجه الإنسان بالإنسان، وفات عليهم أن ذات الله تعالى لكونها ذاتاً معروفة ومعلومة قد

(1) مقالات الاسلاميين– الاشعري 410

قطعت أي تصور أو تشبيه لله بغيره من الموجودات، وفصلت فصلاً حاسماً بين وجوده كمعروف ومعلوم وبين أي تصور لوجوده، وقولهم بأن الوجه صفة زائدة على الذات يعني خضوع الذات الإلهية للتبعيض والتجزيء.

اليد:

وردت اليد في دلالتها الظاهرة على الجارحة من رؤوس الأصابع إلى الكف منسوبة لله في أكثر من موضع في القرآن نذكر منها قوله تعالى: ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم﴾ (الفتح 10)، وقوله: ﴿يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ (ص 75) وقوله: ﴿أو لم يروا أن خلقنا لهم مما علمت أيدينا أنعاماً﴾ (يس 71).

والغالب في استعمال اليد أنها لا تذكر إلا في حالة العمل وذلك لأن أكثر الأعمال يباشر باليد فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرها حتى ولو كانت من أعمال القلوب، وقد تستعمل فيمن لا يد له، واستند المتكلمون[1] في تأويلهم ليد الله على هذا المعنى.

فمنهم من اعتبر اليد بمعى (أنا) كما في قوله ﴿لما خلقت بيدي﴾ (ص 75) أي لما خلقت أنا، وقوله ﴿مما عملت أيدينا﴾ (يس 71) أي مما تولينا نحن خلقه وأحداثه ولم يقدر توليه غيرنا، وهو استخدام مشهور عند العرب، يقال لأحدهم هذا ما كسبت يداك، وذكرت اليد هنا لأنها أجل الجوارح التي يتولى بها العمل، ليتصور المعنى لا ليتصور منه تشبيهاً.

ومنهم من ذهب إلى اليد بمعنى النعمة، كما في قوله تعالى ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ (المائدة 64)، اى أن الله جواد من غير تصور يد ولا بسط، وهنا تستخدم مع من لا يد له، وتكون عبارة عن غاية الجود وأشير إليه بتثنية اليد كأقصى ما تنتهي إليه همة

(1) المصدر السابق- ص 235

(2) المواقف- الايجى ص 238

السخي، وعندما أولت اليد هذا التأويل فذلك يعود إلى أنها آلة الإعطاء والبذل والمنح والنعمة.

ومنهم من رأى أن المراد باليد القدرة والقوة والنصرة كما في قوله ﴿والسماء بنيناها بأييد﴾ (الذاريات 74)، أو قد يراد بها المنة والتوفيق والهداية، كما في قوله تعالى ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم﴾ (الفتح 10) أي أن قدرته فوق قدرتهم ونصرتهم.

واضح مما سبق أن اليد وفي مختلف تأويلاتها قريبة في المعنى من القدرة، ولذلك عدت عند كثير من المتكلمين "صفة زائدة عن الذات، أو صفة أخص من القدرة" [1] لأن بالقدرة يتم الإيجاد والإعدام، واليد في تأويلها لم تكن شيئاً سوى القدرة المؤثرة في الأشياء أحداثاً وتكويناً، فألحقوها بناء على تأويلهم بالصفات. وسبق الإشارة إلى بطلان هذه الإلحاق عند الحديث عن الوجه.

الادراكات:

يعنى الإدراك عند البشر ومن الناحية الاصطلاحية تصور حقيقة الشيء المدْرك عند المدْرك، أو حصول صورة الشيء في النفس، وذلك لأن الإدراك [2] عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف في النفس من الشيء المعلوم بالعقل أو على جهة التعقل، وهذا الكمال الزائد الحاصل في النفس والعقل بكل واحدة من الحواس هو المسمى إدراكاً، ويشمل المسموعات والمبصرات والملموسات والمذوقات والمشمومات، وما ورد منها في القرآن ونسب إلى الله تعالى نسبة ذاتية، ويوحي فعلاً بالإدراك هو المتعلق بالسمع والبصر.

يقول تعالى ﴿لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير﴾ (آل عمران 181) ويقول ﴿قال لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى﴾ (طه 46) ويقول ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم﴾ (التوبة 105).

(1) مقالات الاسلاميين- الاشعرى ص 195

إن الإدراك كما عرفنا سابقاً هو ما ينكشف به المدْرك ويتجلى تجلي الظهور سواء أكان المدْرك سمعاً بالأذن أو بصراً ورؤية بالعين، وفي الحالتين يفيد الإدراك علماً بالمدْرك وهو بطبيعته وحقيقته معنى زائداً يحصل عن المدْرك، والإدراك بهذا المفهوم لا يليق بذات الله تعالى، ليس فقط لشبهة الجسمية، بل أيضاً لأن فيه شبهة أن ما قبل الانكشاف كان هناك جهلاً، والله تعالى منزه عن الجهل، ومن هنا تجنب المتكلمون الكلام عن إدراك السمع والبصر على أساس جسمي ومن ثم ألحقت بالعلم لاشتراكهما في خاصية الانكشاف.

فيرى معتزلة البصرة [1] أن كونه تعالى مدركاً للمسموعات والمبصرات صفة زائدة على كونه عالماً، واستدلوا على ذلك من التغاير بين الصفتين في حالة ثبوت أحدهما مع فقد العلم، فهو أن أحدنا قد يدرك الحديث الذي بحضرته ولا يعلمه.

شارك متقدموا الاشاعرة [2] معتزلة البصرة في اعتبار السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم، بهما ينكشف المدْرك ويتضح كالعلم، وزادوا عليهم بأن السمع والبصر وإن شاركا العلم في أصل الانكشاف. إلا أن الانكشاف بهما زائد على الانكشاف بالعلم، بمعنى أنه ليس هو الانكشاف بالعلم، ودللوا على التغاير بين الانكشاف الحاصل بالعلم والحاصل بهما، بما نشاهده من الخلق، فالعلم الحاصل بالقلب عند تغميض العين مغاير للعلم الحاصل عند فتحها، والعلم بمكة لمن رآها مغاير للعلم لمن لم يرها، مما يعني أن متعلقات السمع والبصر أخص من متعلقات العلم، فكل ما تعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ولا ينعكس إلا جزئياً.

يتلخص مجمل ما ذهب إليه هؤلاء في أن ادراك السمع والبصر يفيد انكشافاً ووضوحاً زائداً على انكشاف العلم، ومنه توصلوا إلى كونه صفة زائدة على صفة العلم، فالأشياء تنكشف لله بالعلم، وبالإدراك تنكشف له وعلى نحو ما يحصل به على مزيد كشف، وهذه النتيجة باطلة من وجهين:

---

(1) تحفة المريد– البيجورى ص 97

(2) الفروق في اللغة– العسكرى ص 82

الأول: إن الإدراك ليس صفة لله تعالى كالعلم، ولا هو في حقيقته علم، ولا تنطبق عليه أحكام صفة العلم، وهم حين عدوه صفة ألحقوه بصفة العلم وجعلوه زائداً عليه زيادة تساعد العلم في الوضوح والانكشاف، وأمر كهذا لا يعقل لمن فهم جيداً طبيعة العلم الإلهي، فاضطرتهم تلك الحقيقة إلى المناداة بالتغاير بين الإدراك والعلم، ولكن التغاير يجوز في حق البشر، ولا يجوز مطلقاً في حق الله تعالى.

الثاني: إن الانكشاف الذي يحصل بالإدراك موقوف على أمور مخصوصة بالمسموعات والمرئيات، ويتناول المدْرك على أخص أوصافه، ونسبة لحدوثه فإنه ينصب على الواقع وقت الإدراك، أما انكشاف العلم فيشمل هذا كله ويتعداه إلى ما هو واجب ومستحيل وجائز، وإلى ما كان وما سيكون، مما يترتب عليه أن انكشاف الإدراك لا يزيد في علم الله شيئاً جديداً، بل قد يعد نقصاً وعيباً في حقه تعالى.

رابعاً: الانفعالات:

يراد بالانفعال [1] التأثر وقبول الأثر، أو هو بعبارة أخرى هيئة تحصل للمتأثر عن غيره بسبب التأثير، وعلى هذا فالانفعال هو تغير من حال إلى حال، بل لا فرق بين القول ينفعل وبين القول يتغير، لأن كلاهما يتضمنان معنى القابلية للتأثر وقبول الأثر.

ومن المستحيل وبناء على التعريف السابق القول بأن الله ينفعل أو لديه قابلية التأثر وقبول الأثر، أو يطرأ عليه التغير والتحول من حالة إلى أخرى، لأن الله تعالى بحكم ألوهيته وكماله الذاتي غني مطلق في غناه، والغني المطلق يمنع عنه الحاجة وما يتبع الحاجة من ضعف وتغير وحدوث.

---

(1) المجموع من المحيط– القاضى عبدالجبار– ص 229

(2) مقالات الاسلاميين– الاشعرى ص 98

ومن هنا فالأخبار الموحية بالانفعال لا تفسر على أساس التغير والتحول من حالة إلى أخرى، وذلك لأن تلك الانفعالات هي في عداد الحركة ولا تفهم إلا على ضوئها والحركة في حقه تعالى لا يقصد بها الحركة كانتقال وتغير مستمر، بل المقصود الفعل والأثر الناتج عن مفهوم الحركة، وهو الذي اطفى على الانفعال في حقه تعالى المعنى الذي جعل هذا النوع من الأخبار يفهم اعتبار الغاية، أو بعبارة أخرى منتهى الفعل دون مبدئه الذي هو تغير وتبدل يكتمل بظهور أثره.

وكل الأخبار الموحية بالانفعال كالغضب والحياء والكيد والضحك والغيرة والنسيان تحمل على هذه القاعدة، ونكتفى هنا وعلى سبيل المثال بالغضب، فيقول تعالى ﴿ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى﴾ (طه 80) ويقول أيضاً ﴿فباءوا بغضب من الله﴾ (الأنفال 16)

وكما قلنا فالغضب المذكور في الآيتين لا يراد به المعنى الذي يوحي به ظاهر الخبر، بل يراد به غايته ومنتهاه، وغاية الغضب كفعل محمول على الجسمية والانفعال هو الذي توجبه الحكمة في صدور الأفعال، ولذلك عد من جنس العقوبة[1] أى أن غضب الله هو عين ارادته الإيلام، وهو الانتقام من العصاة، وإنزال العقوبة بهم، وضد الغضب الرضا وهو إرادته تعالى المثوبة، وكلاهما قد قصد بهما لا مبدأ بالفعل بل غايته ومنتهاه.

خامساً: الحركة:

يراد بالحركة هنا الحركة الأينية، أى التي ينتقل فيها الجسم من مكان إلى آخر، أو هي بمعنى أدق الحالة التي يتبدل فيها موضع الجسم بصورة دائمة ومستمرة بالنسبة إلى مركز ثابت. وورد في القرآن ما يوحي بانتقال الذات الإلهية كما تدل عليه اللغة، مثل النزول واللقاء والاستلقاء، ونكتفي هنا بالمجيء والإتيان لشيوعهما وكثرة استخدامهما في مبحاث المتكلمين.

(1) الكليات– ابوالبقاء ص 496

يقول تعالى في المجيء ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ (الفجر 22) وقال في الإتيان ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ (البقرة 210)، وقال أيضاً ﴿فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا﴾ (الحشر 2).

إن الاتجاه السائد عند المتكلمين هو التأويل تنزيهاً لله تعالى عن شبهة الجسمية، فأول المجيء على أنه أمره وقضاؤه ومحاسبته. أو أنه تحمّل أمر الله للمحاسبة والفصل، والإتيان كالمجيء أوّل على معنى إتيان أمره بالعذاب أو بالحكم، أو بما وعد الله به من الحساب والعذاب، وقد احتمل المجيء والإتيان هذه المعاني، لأنها تأتي في اللغة بمعنى القصد والإرادة إلى الشيء. [1]

والتأويل هو في كل الأحوال عدول عن حقيقة الخبر إلى واحد أو أكثر من محتملاته التى تسمح بها اللغة، أي هو في أصله تعد من المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازي. لأن المقصود من الخبر في مبدئه ومنتهاه لا يتعلق بالحركة من حيث هي حركة مجردة، بل يتعلق بما يصدر عن الحركة من آثار، وهذا شيء يجعل الحكم على هذا النوع من الأخبار من السهولة بحيث لا يجد التأويل مجالاً للفصل فيه، لأننا بالرجوع إلى أفعال الله كلها ما يدخل الجسم في مفهومها وما لا يدخل نجدها على نوعين:

– منها ما يكون متعدياً، أي يكون له مفعول منفصل عن الذات الإلهية، وذلك كالرزق والأحياء والإماتة، وأيضاً كالغضب والحياء والكيد وغيرها.

– ومنها ما يكون لازماً لذات الله تعالى، أى ليس مفعول ولا هو منفصل عنه، وإنما هو فعل لازم في خاصة ذات الله. وذلك كالمجيء والإتيان والنزول وغيرها، ولزومية هذا النوع لله تعالى تمنع أى تأويل لها، وذلك لخصوصيتها الشديدة وبالتالي لا يعلم كيفيتها إلا الله وحده.

الرمزية المتوهمة:

(1) حاشية الدسوقى على أم البراهي– محمد الدسوقى ص 140

استغل المتكلمون مرونة اللغة العربية وأوجه استخداماتها فأوّلوا أو صرفوا جميع الأخبار التي تحمل محملاً جسمياً من النص الخبري إلى معنى جديد لا علاقة له أصلاً بدلالة الاسم التي ورد بها الخبر، فأولوا اليد بالقدرة والوجه بالذات إلى آخر ما ذكرنا، والتأوويلات كما هو معروف مجازات تعدت المعنى الحقيقي إلى معنى آخر له صلة أو مناسبة بين الخبر وبين ذلك المعنى، تلك الصلة هي التي جوزت صرف المعنى إليه، وهذا عدول تام عن المعنى الحقيقي إلى معنى غيره.

ومكمن الخطورة هنا أن المتأول يخرج الخبر عن حقيقته إلى معنى آخر، لا صلة له بالمعنى الوارد الذي نص عليه الخبر، في دلالته اللغوية وكما يفهم من ظاهر معناه، فالمتأول إذا استخدم الخبر في غير ما خصص له أصلاً، مما يعني أنه حرفه تحريفاً كاملاً ووجهه وجهة أخرى، وفقاً لمراده، ومن ثم يفهم الخبر على غير ما هو عليه في الحقيقة، وعلى غير مراد الله ومقصوده منه.

ولا تقف خطورة تأويل الأخبار عند هذا الحد، بل إن التأويل فيه نزول بها من مرتبتها العرفانية إلى مرتبة الصفات بشقيها الربوبي والإلهي، لأن الأخبار قد صرفت في غالبها وأعطيت لها معاني الصفات، ومهما قيل في معانيها في لا تفهم إلا باعتبارها صفات لأنها أخذت أهم ما في الصفات وهو التعلق، أي وجود نسبة بينها وبين الموجودات، مما يترتب عليه أن هذه الأخبار قد وجهت لا لتخدم قضية تكليفية محضة.

ورغم كل هذا فقد لفت المتكلمون النظر إلى أن الأخبار المؤولة لها نسبة حقيقية بين الله تعالى وبين مخلوقاته، أو على أقل تقدير تعرّف بذات الله ووجوده، ولكنها معرفة متوقفة على ما ينتهي إليه التأويل فهي تارة معرفة بذات الله ووجوده، وتارة أخرى بصفات الله، وفي كل الأحوال هي معرفة متغيرة لا ثبات فيها ولا استقرار.

قادتنا تلك المصاعب التي أثارتها الأخبار الموحية بالتجسيم في وجه المتكلمين للنظر إليها من زاوية معرفية بحتة، أي أن نعدها تنزلاً معرفياً للذات الإلهية،

(1) تحفة المريد– البيجوري ص 149

وبهذه النظرة تنحل جميع الاشكالات المصاحبة لها، وهي نظرة حتمتها طبيعة الوجود الإلهي المعرفية لأن الله تعالى- كما عرفنا- عندما أخبر بوجوده وذاته لم يتجاوز معنى الوجود عند البشر أكثر من كونه معروفاً ومعلوماً به، والأخبار الموحية للجسمية بأجمعها هي لله تعالى ومتعلقة به ذاتاً ووجوداً وتنسب إليه على جهة الملكية، فإذا حكمنا على الذات حكماً معرفياً فمن البديهي أن يكون حكمنا على هذه الأخبار حكماً معرفياً ايضاً، لأن افادتها المعرفية لا تنفك عن الذات ولا تنفصل عن الوجود.

فإذا كانت هذه الأخبار قد وردت على النحو الذي وردت عليه لتفيد معرفة بالله، فلابد والحالة هكذا أن تكون جهة التلقي قوة في نفس الإنسان لديها الاستعداد لتلقي العلم والمعرفة، أي تكون هذه القوة مدركة لسائر ما يفيد علماً ومعرفة، وهذه القوة هي قوة الذهن.

إن للذهن من حيث هو قوة مدركة حركتين، حركة في المعقولات، وحركة في المحسوسات، ولكل حركة من هذه الحركات قوة أخرى لديها القابلية على الفهم والإدراك كقوة التخيل والفكر والحفظ والوهم وغيها. أعني أن كل قوة من هذه القوى لديها المقدرة على العلم والمعرفة بالمدرك أو الخبر، وتعود كثرت هذه القوى وتعددها إلى كثرة حركة الذهن وجولاته في المدركات.

والله تعالى عندما أخبر بأنه موجود فإن الذهن تحرك حركة ليدرك هذا الوجود ويعرفه، وبإدراكه يصبح الوجود في الذهن مجرد فكرة معرفية، بحيث لا يتعدى الوجود دائرة المعرفة، وذلك لأن حركة الذهن كانت في معقول لا في محسوس، أما إذا جئنا لهذه الأخبار الموحية بالتجسيم والتشبيه، فنجد أن للذهن فيها حركتين، حركة من حيث هي محسوسة كما يدل على ذلك ظاهر معناها، وحركة من حيث هي معقولة ومرتبطة بوجود متعقل معروف، فمن هنا يمكن للذهن تخيلها كما يتخيل سائر المحسوسات، ولكن شدة ارتباطها وتعلقها بذات الله يجعلها فكرة معرفية بحتة، أي معقولة وليست محسوسة.

كل هذا أدى بالأخبار الموحية بالجسمية أمام حركة الذهن الإدراكية لأن تأخذ من الذات المتعلقة أهم ما تنفرد به وهو جانبها المعرفي، والذي لا يخضع للتصور والتخيل ذهنياً، ومن ثم يحكم عليها كما يحكم على الذات بأنها غير متصورة ولا متخيلة، لأنها أصلاً ليست منتزعة من وجود متصور أو متخيل، ثم أخذت من الجسمية بحكم اللغة معنى محسوساً متصوراً ومتخيلاً، فاجتمعت حركتا الذهن معاً حول شئ واحد، وأمر كهذا غير مدرك ولا يفيد المتلقي علماً ولا معرفة، فلابد إذن أن تكون هناك قوة ذهنية أخرى من شأنها استقبال وإدراك هذه الأخبار والتي تجمع بين حركتين للذهن معاً، وهذه القوة هي المعروفة بقوة التوهم أو الوهم.

الوهم إذاً قوة من قوى الإدراك [1]، وهي كقوة معينة لإدراك الذهن تتجاوز قوة الخيال، لأن الخيال يجرد الصورة المنزوعة من الحس أو المادة تجريداً تاماً، ولكنه لا يجردها من لواحق المادة، لأن الصورة في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة، أما الوهم فإنه يتعدى تلك المرتبة قليلاً في التجريد، لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها محسوسة أو مادية، وإن عرض لها ان تكون في مادة محسوسة، مثل إدراكن للخير والشر، ومثل إدراك الشاة بأن الذئب مهروب منه، ومثل إدراك الوالد بأن الولد معطوف عليه.

فكل هذه أمور هي في نفسها غير محسوسة وغير مادية وقد عرض لها أن تكون في مادة. ولو كانت مادية لما كان يعقل منها ذلك المعنى، مما يدل على أنها في نفسها غير مادية وقد عرض لها أن تكون في مادة.

فقوة الوهم إذن هي التي تدرك هذه الأمور، أي أنها تدرك من المحسوسات بحسب المادة وبالقياس إليها، ومتعلقة بصور محسوسة مكيفة بالمادة ولواحقها، وفوق ذلك بمشاركة الخيال كقوة ذهنية لديها القابلية والاستعداد على تجريد المادة من ماديتها مع استبقاء صورتها.

لأجل ذلك عدت قوة التوهم من قوى الإدراك الذهني عند البشر، وأطلق عليها اسم العلم كما يطلق على الفهم والمعرفة والخطرة واليقين، وغيرها مما

يحصل به إدراك معان علمية، إلا أن قوة التوهم تتجاوز في إدراكها الحس والخيال والعقل، وكقوة واقعة في آخر قوى الذهن إمتازت بانها قوة غريزة مستحكمة، وذلك لقوة وسهولة تأثير حركتها الإدراكية، ولأنها في حركة انبساطها ترق إلى حد ترى فيه ما لا يراه العقل ولا الخيال ولا العيون، ولذلك كانت أسرع إدراكاً، بل قد تتغلب على العقل والخيال والفكر، الشيء الذي جعلها هي وحدها القادرة على الحكم في أمور جزئية محسوسة غاية في البساطة قياساً على أمور غير محسوسة بقوة تشف وتدق عن الفهم.

هذا عن التوهم تدرك معان جزئية غير محسوسة ولكنها متعلقة بالمحسوسات، وحين الكلام عن التوهم كقوة من شأنها إدراك تلك الأخبار، فإن طبيعة المعالجة تختلف لأنها كما قلنا تابعة لمدْرَك محسوس، وإنما لأنها تابعة لمدْرَك معروف ومعلوم، مما يعني أن دلالتها على ذات الله تعالىليس مادية أو محسوسة، ولو كانت كذلك لكان الوجود الإلهي نفسه محسوساً ولم يكن معروفاً.

غير أن تلك الأخبار قد حكم عليها معرفياً بأن تكون في الغالب الذي لا يتحصل منه الذهن إلا على معان متخيلة، مما يؤدي إلى القول إن دلالتها على مستوى الحس والشعور دلالة رمزية أو إشارة لغوية لمعنى له وجود بذاته تعالى، أوجدت هذه الرمزية لتمثله وتحل محله، فيصبح عمل قوة التوهم هنا أن تنزع أو تدرك من هذه الدلالة الرمزية في صورتها المحسوسة معان ليست محسوسة قياساً على ما هو محسوس.

ولهذا يمكن لقوة الإدراك التي في التوهم ان تتحصل على معنى يحافظ على معرفية وجود الله وذاته. وفي الوقت نفسه يحافظ على محسوسية الرمز، وذلك لأن هذه المحسوسية مطلوبة لافادتها معنى مدركاً عن ذات الله، وهو معنى ليس

(1) النجاة– ابن سينا ص 163 و 170

محسوساً إلا لأن الضرورة المعرفية اقتضت محسوسيته كما يفهم ويعرف البشر ليتحقق الغرض من الخبار الموحية بالجسمية.

وبذلك تكون الرمزية في دلالتها الإشارية قد حافظت على المعنى الحسي، ثم تاتي قوة التوهم لتدرك منه معرفة، ليربط المعنى بين وجوده تعالى المعروف، وبين وجوده الرمزي الذي أدركته قوة التوهم، وكما وعاه الإنسان لتصبح هذه الرابطة في النهاية رابطة معرفية عن الله تعالى في تنزيل آخر من تنزلاته المعرفية.

اما المعنى الذي تدركه قوة التوهم في هذه الأخبار فهو بطبيعة الحال معنى غير محسوس، لأن الخبار المنسوبة إلى الله تعالى في دلالتها الرمزية غير مكتملة في محسوسيتها، بل هي دلالة مجردة عن معروف ومعلوم، مما يؤكد أن المعنى المدرك بقوة التوهم أو انتزعته قوة التوهم من هذه الرمزية ليس كغيره من المعاني التي تدركها، للاعتبار السابق من جهة، ولأن المدْرَك في هذه الحالة هو ذات الله من جهة أخرى.

فلابد إذن أن يأخذ الإدراك الطابع الاعتقادي، لا على اساس معرفي فقط، بل على اساس انه تنزل إلهي على المستوى الإنساني، وأكثر المعاني تعبيراً عن هذا التنزل هو ما يحمل معاني تتقبلها النفس ولا تستوحشها أو تنفر منها، كمعاني الآلفة والأنس والاسئناس.

إن إدراك هذا الوجود شبيه بالوجود المعهود عند الإنسان وهو وجود قد لا يتصوره العقل ويستحيل عليه تخيله، ولكنه وجود تدرك إثاره قوة التوهم والتي تنتزع المعنى الذي فيه التسابه، والتشابه يؤنس، وهذا بلا أدنى شك مصدر فرح الإنسان، واطمئنان لقلبه ونفسه بحيث أصبحت العلاقة بين المكلِّف علاقة وثيقة لا تعرف التباعد أو النفور والوحشة.

إذن فقد قُصد من إدراك الوجود الإلهي بهذه الكيفية أن يعطي وعياً متزايداً بالله تعالى بما هو شبيه عند الإنسان من معارف مستفادة من طبيعة الإدراك

الإنساني، وفي الوقت نفسه مقيدة في إطار بشري، وكافية لإدراك وجود الله وذاته في آخر تنزلاتهما المعرفية.

صفوة ما يمكن ان يقال إن المعرفة المستمدة من الأخبار الموحية بالجسمية، مضافاً إليها ما عرّف به الله وجوده وذاته، تخلق رابطة عميقة ومتأصلة بين المكلِّف وبين الإنسان المكلَّف إلى حد الشعور والإحساس بالإلفة والأنس، وبلا حواجز او حدود بينهما، ولعل هذا الإحساس والشعور هو الذي أحدث اضطراباً في الفكر دفع ببعض الخارجين عن الإسلام إلى الارتفاع بالمكلِّف إلى مستوى الألوهية أو للنزول بالله تعالى إلى مستوى الإنسانية.

وبلا أدنى شك فإن ذلك الاضطراب وليد الغموض الذي أحاط برمزية الأخبار الموحية بالجسمية، كدلالة لا تدرك إلا بقوة هي في مبدئها ومنهاها فطرية في الإنسان، ليدرك بها العلاقة التي تربط بينه وبين الله تعالى، حتى لا يكون له في النهاية إلا وعيان، وعي بالله محيط به، ووعي بنفسه كمكلَّف يشغل ركناً أساسياً في الوجود.

الفصل الخامس
الرؤية

إن معرفة المكلِّف كما عرفنا معرفة غيبية قد فصل فيها الخبر كل ماله صلة مباشرة أو غير مباشرة بالمكلِّف والتكليف، ولم يبق من بعدها إلا المشاهدة العياينة المجردة، ومجالها رؤية العين، ورؤية العين تكمل ما وقف عنده الخبر، بحيث يتضح للرائى أخص ما ينفرد به الله وفي حالة من الانكشاف والظهور كما يرى الإنسان سائر الموجودات، فيرى موجوداً وحياً وقديماً وعالماً ومريداً، فيدرك الله على جهة الاحاطة، فيعرف كيف استحق الله سائر ماله من احكام وصفات، وهي الكيفية التي ظلت محجوبة عنه تماماً، ومن ثم لم يتمكن الإنسان من ادراكها.

وعلى هذا فقد عرف المكلِّف الله تعالى كمكلِّف معرفة كاملة، ولكنه لم ير الله رؤية مباشرة، كما ان الله من ناحية ثانية لم يظهر لمكلِّف الظهور الذي يتاح فيه رؤيته كرؤيته لسائر الموجودات. لا قبل التكليف ولا اثناءه، علماً بأن فكرة التكليف من الجانب النظري والعملي ليس فيها ما يمنع الرؤية.

والرؤية من حيث هي كاشفة ومظهرة تقع تحت اطار المعرفة وبالتالى فهي ليست ممتنعة ولا مستحيلة، ولكنها تختلف عن المعرفة اختلافاً جوهرياً، ففى حين نتناول المعرفة الموجودة بما هو عليه ومن وجوه عدة الا تحتوى الرؤية على اى معنى حقيقى، اذ هي في الواقع صفة يصبح بموجبها الرائى رائياً، ومن ثم ينحصر عمل العين في اربعة اشياء تنصب جميعاً في ادراك وجه واحد من المرئى وهي:

"رؤية ونظر ومعاينة وبصر، فالرؤية انفراج ما بينك وبين الشئ المرئي، والنظر هو رميك بناظريك الى الشئ، والبصر اثبات النور الذي في العين على الدوام

نظراً حتى تدرك الذي نظرت اليه، الا ترى انك تقول نظرت إلى كذا فلم ابصره اى ما ادركت النور الذي به رميت عينى، فأما المعاينة في ما ملكته العين علماً بالرؤية". [1]

وتعرف تلك الأعمال الاربعة بحس العين، اى البصر، لأن البصر قوة في العين بها تدرك الاشكال والالوان والاضواءن والبصر دون الرؤية والمعاينة، والنظر فيه حياة الروح، وبصر الروح في بصر العين، فهو أحد واقوى، وينفرد فوق ذلك بانه اكثر الحواس اكتشافاص للفروق في المرئى، وافضلها في اكتساب العلوم، واداة الى اليقين والاطمئنان، ويتناول المرئى باخص اوصافه والكيفية التى هو عليها.

فالرؤية بالعين اذن هي فعل الحس البصري، أما الادراك فكمال زائد حصل بالرؤية، أو بعبارة ثانية ما انكشف بالرؤية من المرئى انكشافاً كلياً لذاتية المدرك وعلى وجه الاحاطة والشمول، وذلك معنى العلم، ومن هنا فالمدرك بحاسة السمع اعم واشمل، بينما المدرك بحاسة البصر اتم واكمل.

والتفرقة بين الرؤية كفعل بصرى وبين الادراك كعلم محيط بذات المدرك ومشتمل عليه، تؤدى بالضرورة الى القول باستحالة رؤية الله تعالى في الدنيا بحس العين، واقوى دليل على ذلك طلب موسى عليه السلام من ربه النظر اليه، فقال له ربه:

"لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً فما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين". [2]

فالله تعالى نفى امكانية رؤيته في الدنيا، او دار التكليف، وأكد على ذلك بتعليق الرؤية باستقرار الجبل، ثم جعله دكاً، مبيناً ان انتفاء الاستقرار دليل على ان الرؤية لا تقع في دار فانية.

---

(1) المسائل المكنونة– الحكيم الترمذى ص 11

(2) الاعراف– 143

وعلى هذا فرؤية الله ليست مستحيلة ولا ممتنعة في ذاتها. سواء قبل التكليف أو اثناءه، أو بعد انقضاءه، ولكن الله منعها على الأقل في الحياة الدنيا، لأن برؤية العين تكتمل معرفة الله تعالى الكمال الذى تترتب عليه حقيقتين:

اولهما: يتحول ادراك الإنسان لله من ادراك المعرفة القاصر على جوانب محددة بالتكليف ومحققة لوظيفته التكليفية إلى ادراك العلم المحيط بالذات احاطة تامة وكلية.

وثانيهما: حدوث متغيرات جوهرية في طبيعة الإنسان ومكوناته النفسية والقلبية والعقلية، ومن ثم يصبح انساناً لا صلة له بعالمه المخلوق خصيصاً لاجله، لانه بالرؤية قد بلغ الكمال علماً ومعرفة.

وفي كل الاحوال فإن رؤية الإنسان لله هي علم بالكيفية والحال التي هو عليها بلا زيادة ولا نقصان، فيعلم كيفية استحقاقه تعالى لوجوده وذاته وصفاته، وهو ليس بالعلم الهين، فلابد أن يكون له من التأثير ما يجرد التكليف نفسه من معناه وغايته، لأن عمل الرؤية سوف ينصب باجمعه على ركنين عليهما مدار التكليف كله:

- اختار المكلَّف فيما كلِّف به.
- والثواب والعقاب على اختياره فيما أُمر أو نُهى عنه.

فيما يتعلق بأثر الرؤية في الاختيار، فان الانسان يرى الله على أخص اوصافه، وتنكشف له فوق ذلك كيفية استحقاقه لاحكامه وصفاته الذاتية، مما يجعل اختياره محكوماً بما رآه من حياة وقدم وبقاء، ومن اقتدار وعظمة ورحمة وكبرياء، بحيث يقف كل ذلك حائلاً بينه وبينای اختيار لا يأتي موافقاً لارادة الله ومنسجماً معها، وطبعاً ليس ذلك مقصود التكليف ولا محقق للغاية منه، لأن الله يريد اختياراً مبرأ من كافة ضروب القهر والاجبار، وخالياً من المؤثرات التي هى بمثابة اكراه وحمل للمكلَّف على خلاف ما يريد.

واما أثر الرؤية في الجزاء، فان تكليف الإنسان بأمرين:

- إن معرفة الله جبلية في الملائكة والجن، وهي مع هذا معرفة حاضرة وبريئة عن طبيعة القوة والاستعداد، فلا يتبدل عرفانهم بالغفلة ولا حضورهم بالغيبة.
- إن الايمان ضرورى فيهم، فيستحيل تكليفهم به، فالملائكة مكلفون بالطاعات فقط، اما الجن فمكلفون باعمال زائدة عن التصديق، ومنهيون عن اعمال غير التكذيب.

إن اختصاص الملائكة بهذين الأمرين مرده الى شدة قربهم من الله قرباً هو اشبه بالمعية منه إلى القرب المكاني، وذلك لأن اعمالهم ليس عن غيب، بل عن حضور وشهادة، وبالتالي فوجود الله عندهم ليس وجوداً معرفياً، كما هو الحال عند الانسان، بل هو وان عجزنا عن تحديد ماهيته الا أنه وجود قد انعكس اثره وتأثيره في ايمانهم بالله وفي مطلوبات تكليفهم.

ويتبين تأثير تلك المعية بوضوح في الجزاء، مع توفر عنصر الاختيار لدى كل منهم، فهم لا ينالون الثواب والعقاب الذي يناله الإنسان، لأن الطاعة متوقعة منهم، ولا ينتظر منهم صدور المعصية.

فالملائكة في طاعتهم لله لهم الجنة ولا ثواب لهم، وذلك لسهولة الطاعة عليهم، علاوة على ذلك فهم في موقف يدعوهم للطاعة اكثر من المعصية، فكانت الجنة في حقهم تفضلاً، ومتى صدرت عنهم المعصية فلهم العقاب الغليظ، كما في حالة هاروت وماروت.

ام الجن فطائعهم له الجنة ولا ثواب لهم، ويذهب بعض الاسلاميين إلى أنه لا ثواب لهم الا النجاة من النار لقوله تعالى: ﴿ويجركم من عذاب اليم﴾ [1]

كل هذا يؤكد أن معرفة هؤلاء بالله معرفة قد ترقت في الدرجات العرفانية حتى وصلت إلى مدى قريب من الرؤية العيانية، فاثرت تأثيراً كبيراً في نوعية تكليفهم وفي جزاءهم، ولو كانت معرفة الإنسان وعلمه بالله مثل معرفة وعلم هؤلاء لكان ثوابه وعقابه وقبل ذلك تكليفه مثل ثوابهم وتكليفهم.

(1) الاحقاف- 31

بيد أن ايمان الإنسان عن غيب، ووجود الله عنده وجود عرفاني، ولا يقرب بأى حال من الاحوال إلى حكم المعية المكانية، كل ذلك جعل للطائع من بني الإنسان الثواب، وللعاصي العقاب، وثوابه وعقابه على النقيض من ثواب وعقاب هؤلاء، لا يعني الجنة والنار فقط، لأن الجنة والنار يدخلها هؤلاء وليس تكليفه مثل تكليفهم، بل الطريقة التي يمنح الله ويهب بها هذا الجزاء.

أى على سبيل التعظيم والاجلال للطائع، وعلى سبيل الاستخفاف والاهانة للعاصي، وهي الطريقة التي حرم منها غيره من المكلفين، وهي ايضاً ارتبطت بتكليف الإنسان وحده، لأن معرفتهم بالله قد اثرت في ذواتهم وتكليفهم واختيارهم، وفي الجزاء على اختيارهم التأثير الذي رفع من قيمة التكليف عند الإنسان، وقلل من قيمته عند غيره من المكلفين.

هذا عن رؤية الله في الدنيا، أما رؤية الله تعالى في الآخرة فثابتة بالقرآن والسنة، جاء في القرآن:

﴿وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة﴾ [1]

واضافة النظر إلى الوجه الذي محله النظر في هذه الآية، وتعديته باداة إلى الصريح إلى نظر العين، تدل على ان الله اراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى نفس الرب ﷻ.

وجاء في السنة قوله (ﷺ):

"انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر يوم القيامة لا تضامون، أى لا تتزاحمون في رؤيته". [2]

وورد القمر هنا لأنه اذا كان في ليلة مقمرة لا سحاب فيها، ولا حال يحول بينه وبين الرائى، عندها يراه كل أحد دون مضايقة من غيره.

فاذا كانت رؤية الله يوم القيامة في الجنة بنفس الوضوح الذي تكشف به

---

(1) القيامة– 22

(2) صحيح البخارى– حديث 554 و 4851

العين الاشياء الا انها محصورة فيما يظهر من الله، وما يظهر من الله، ويراه المؤمنون كرؤيتهم ليلة البدر هو الصفات، أما ما وراء ذلك فلا مجال لادراكه لا في الدنيا ولا في الآخرة، وفي هذا يقول تعالى:

﴿لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار﴾ [1]

يقول الحكيم الترمذي في تفسيره لهذه الآية:

" اما الادراك فهوالأخذ، والادراك الاشتمال، فأهل الجنة ينظرون اليه ولا تشتمل ابصارهم على ما يرون منه من الظاهرية، فأما الباطنية فلا قوام لأحد على النظر اليه ولا سبيل اليه، فأما قوله لا تدركه، فإن النفس الكلمة لا يدرك، والهاء هو الهوية، فإنما ينظر العباد إلى الصفات، فأما هو فلا يدرك في الدنيا ولا في الآخرة". [2]

فهناك اذن حد فاصل بين نظر يستفيد منه الرائى معرفة قاصرة بذات الله، فينظر بعينه إلى ما ظهر من جلال الله وعظمته وقوته وكبرياءه وعزته وبهاءه فيراه كما يرى القمر، وبين علم شامل ومحيط يتجاوز ما يراه المؤمن ظاهراً من الله إلى ما هو ذاتي له، فينكشف الله تعالى انكشافاً يرى فيه هوية وماهيته التى هو عليه ذاتاً وصفاتاً.

وذلك المعنى الزائد على النظر والرؤية هو الادراك الذي نفاه الله تعالى عن ذاته، فقال: "لا تدركه الابصار" أى تحيط به علماً، والاحاطة معنى لا وجود لله في النظر، ولا متضمناً في فعل الحس البصرى، وهو الممتنع امتناعاً مطلقاً على المؤمنين وغيرهم.

---

(1) الانعام- 103

(2) المسائل المكنونة- الحكيم الترمذي- ص 58

الفصل السادس
موجبات التكليف

إن الصفة الجامعة والغالبة على افعال الله تعالى هي صفة الحسن، ثم تنقسم من بعد ذلك إلى نوعين:

– نوع لا صفة زائدة على حسنه، أى لا يترتب عليه استحقاق مدح ولا ذم.

– ونوع له صفة زائدة على حسنه، وهذا النوع ينقسم بدوره إلى نوعين:

الأول: له صفة زائدة على ذاته تقتضي استحقاق المدح في حالة فعله، ولا يستحق الذم في حالة عدم فعله، وذلك مثل سائر ما يفعله تعالى تفضلاً منه وفضلاً، أى ما يصح وتقتضيه الحكمة، كابتداء الخلق وابتداء التكليف.

والثاني: له صفة زائدة تقتضي الذم لو لم يفعله تعالى، وهو الواجب.

إن ذلك التقسيم وبتلك الصورة في حاجة إلى تفسير لا يفهم بدونه معنى الواجب في حقه تعالى:

فابتداء الفعل أياً كان نوعه، أى الخلق من عدم هو فعل لله تعالى له أن يفعله والا يفعله، فان فعله تعالى قيل انه متفضل به، لأن ابتداء كل أمر هو دائماً اعظم شيئ فيه، والاشياء بمبادئها، فلا يصح اقحامه في باب الوجوب، بل في باب الفضل، مثل ابتداء الخلق والتكليف، والفضل ابتداء الاحسان بلا علة، والاحسان قد يكون واجباً وقد لا يكون، اما الفضل فلا يكون واجب ابداً اذ هو تفضل من غير سبب يوجبه. ولذلك عد التفضل أصلاً لسائر المنافع، ثم بعد التفضل يأتي الواجب كزيادة يستوجبها النفع.

فالواجب على هذا وثيق الارتباط بالتفضل، ولا واجب اصلاً على الله الا ما أوجبه على نفسه لاتمام منفعة التفضل، فالتكليف نفسه غير واجب، ولكن ايجاده قد حتم وفرض ما يستحيل بدونه تحقيق منفعة التفضيل، والواجبات التي اقتضاها تفضل الله بالتكليف، منها ما هو خاص بالمكلَّف، ومنها ما هو خاص بالتكليف والمتعلقة

بالتمكين على الفعل المراد، وتسمى بشروط التكليف، ومنها ما هو خاص بالجزاء كالاعواض وغيرها.

أما هنا فسنتناول الواجبات الخاصة بالله، وهي ثلاثة واجبات هي في مجملها وتفصيلاتها بمثابة الاصل والاساس لما عداها، وهي:

1- الصلاح العام:

دلت الشواهد العقلية أن وراء كل فعل أو ترك داع وغرض، وكل فعل أو ترك بلا داع أو غرض في حكم العبث والسفه، وما هو بهاتين الخصلتين لا يعقل صدوره عن الله، إلا أن قلة استعمال هاتين اللفظتين في حقه تعالى يعود إلى ما فيهما من معنى الانفعال، لاستحالة المنافع والمضار على الله تعالى، ولكن ذلك لا يمنع من استعماله على طريقة الاصطلاح، فيراد بهما ماله يفعل الفعل، شريطة الا يوهم الاصطلاح مالا يجوز على الله، فاذا اقترن به الايهام وجب حينئذ البيان والتفسير لرفع الايهام.

وعلى اى حال فلا يعدو معنى الداعى في حقه تعالى عما قلناه من قبل، اى ماله يفعل الفعل من منفعة أو دفع مضرة، ولا يخرج معنى الغرض عن كونه العلم بالأمر المنتظر الذى فعل من اجله الفعل، وهو أخص من الداعى، فإذا كان للفعل نتيجة في المستقبل صح قول القائل بأن غرضه من الفعل هو ذلك الأمر.

وعندما تفضل الله تعالى بابتداء التكليف، كان له وراء ذلك الفعل داع وغرض، لولاهما لما كلف احداً، وعرف هذا الداعى وذلك الغرض في الاصطلاح باسم الصلاح، وحدد معناه عند المتكلمين بالنفع، اى الضد للفساد والضر، فإذا كان هناك امران احدهما صلاح والآخر فساد، فإن الله تعالى يفعل الصلاح المؤدى إلى النفع دون الفساد الذي لا منفعة فيه.

واستناداً على ذلك فقد كتب الله على نفسه ان يفعل بمكلَّفه كل ما يؤدى إلى النفع، فيقدره ويمكنه منه، كما يفعل معه كل ما يمكنه من الايمان والطاعة، ولا

يدخر شيئاً مما يعود عليه بالنفع دون فعله، كل ذلك ضمن دائرة التكليف، أو بتعبير آخر في باب الدين، أما هو من امور الدنيا فالله تعالى متفضل به وغير واجب عليه.

ولا يعنى وجوب الصلاح أن الله لا يتستحق عليه الشكر والمدح كما جرت العادة في حق كل من يفعل الواجب عليه، بل إن الله يستحق الشكر والمدح والثناء والحمد لفعله الصلاح والنفع، وفوق ذلك لأنه خص به الإنسان دون سائر الخلق، ودون سائر المكلفين، والاستحقاق هنا ليس مقابلاً لفعله تعالى ما هو واجب عليه، وانما لانعامه على الإنسان نعم لم ينعم بها على غيره.

2- اللطف الإلهي:

لا يقتصر الصلاح على فعل دون فعل، بل يتناول كل فعل يقود المكلَّف إلى النفع، ومنه تتفرع كافة الاعمال كالتمكين والالطاف والاعواض والثواب، وتلك تشكل في مجموعها الصلاح العام للمكلفين في الدين والدنيا، والمؤدي إلى السعادة الدائمة في الآخرة.

واللطف الإلهي كفعل داخل تحت الإطار العام للنفع يأخذ مساحة واسعة منه، وعلى نحو يجعل المرتكز الأول للتكليف كله، وتفصيل ذلك يندرج ضمن الموضوعات التالية:

حقيقة اللطف:

عرّف اللطف في اصطلاح علم الكلام بأنه: "ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيار الطاعة عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده". [1]

فاللطف عبارة عن حادث يقتضى من المكلَّف احداث فعل الطاعة، أو بمعنى آخر أن اللطف الإلهي هو الفعل الذي تسهل به الطاعة على المكلَّف، ومضاد ذلك كله أن اللطف هو ما يدعو إلى الفعل، فيقال الوالد يلطف بولده في التعلم والتأدب، اذا قوى دراعية بما عنده يتعلم أو يصبح أقرب إلى التعلم على حسب ظنه وتقديره.

(1) المغنى ج (13)- القاضي عبدالجبار ص 9

إن تحديد اللطف بذلك المعنى– أى ما يدعو إلى فعل الطاعة، قد قسمه إلى نوعين:

- لطف يقرب المكلَّف من الطاعة ويبعده عن المعصية، على شرط إقترانه بالتمكن والقدرة، لأنه لو بلغ الاضطرار والالجاء لكان منافياً للتكليف، فالقدرة والعلم وباقي ادوات التمكين ليست لطفاً في الفعل بل شرطاص في وجوده، مثل بعثة النبي، فإن المكلَّف يصبح أقرب إلى الطاعة وابعد عن المعصية.
- ولطف يختار عنده المكلَّف فعل الطاعة، أو يقوى اختياره للفعل والترك، وذلك لأن الطاعة تتم أو تحصل فيه، مثل اكمال العقل والقوى والالات والارزاق وغيرها، وكلها تقويه لدواعى المكلَّف على الفعل، ولازمة له بحيث يستحيل وقوع الفعل بدونها.

وواضح مما معنى ذكره أن الغرض من اللطف الإلهي تقوية داعي المكلَّف إلى ما كلَّف به، شريطة وجود منفعة في الفعل، فمتى ما كان المكلَّف مريداً للطاعة، فإن الله سيبلغه مراده، ليفوز بما عرض له من ثواب، أما إذا المكلَّف مريداً للمعصية فإن الله لا يقوى دواعيه ليختار فعلاً قبيحاً، لأن اللطف لم يوجب إلا لما فيه منفعة، واختيار المكلَّف لما فيه ضرر عائد لا يتجاوز حدود اللطف المقرب من الطاعة، بمعنى أن الوجوب يقف دوماً عند اللطف على البعد أن يختار عنده الطاعة، إلا انه اختار غيره.

وفي الحالتين فإن اللطف كهبة ربانية موجودة قبل اختيار المكلَّف، إلا ان الله لا يمنح هذه النعمة إلا في حالة اختيار الطاعة لما فيها من منفعة له، حتى يكتمل صلاحه، أما في حالة اختيار المعصية، فإن الله تعالى يسلب تلك الهبة من الفعل المختار، اذ ليس ذلك محلها ومخالف للغرض الذي أوجدت من اجله، ويبقى الفعل مهملاً بلا نعمة ولا هبة.

ولكن هل يقتصر اللطف دائماً على الحسن من الأفعال دون قبيحها؟

الواقع أن اللطف من حيث اللغة يشتمل عليهما معاً، أم الاصطلاح فمطلق اللطف قاصر على الحسن دون القبيح، اذ لا يفعل الله تعالى القبيح ولا يلزم غيره بفعله، فمثلاً اذا قيل: لا يؤمن المكلَّف إلا بأن يلطف الله كارسال كافر أو فاسق، يجب تقييد ذلك في حدود ضيقة، ومع تقييده فإن ذلك لا يمنع من ان مطلق اللطف مقصور على الحسن، وفي كون اللطف فعل لله تعالى كفاية في تضمنه لصفة الحسن.

إن اللطف لا يكون لطفاً إلا مع قصد وارادة المكلَّف للطاعة واجتناب المعصية، وما هو خلاف ذلك فلا مدخل له في مسمى اللطف، ومنه تنحصر مهمة اللطف في تقريب المكلَّف من الفعل الواجب عليه فعله، فهو بمثابة قوة الهية خالصة تقوى داعية للطاعة واجتناب المعصية، وتظل تلك القوة سابقة في وجودها على كل فعل مختار حتى لحظة شروع القدرة الإنسانية في إخراج الفعل من حيز الإرادة إلى الواقع الخارجي. عندها تنتفي مهمة المكلَّف كقوة مقربة ومحصلة للفعل، لانتهاء دورها، ثم يأخذ الفعل الحادث صفة على حسب الموضع الذي استخدمت فيه.

فإذا وافق اللطف فعل الطاعة وصف بأنه توفيق، ومتى لم يحصل له ذلك لم يوصف بهذه الصفة، وذلك لأن التوفيق هو فعل ما تتفق معه الطاعة، وإذا لم تتفق معه لم يسم توفيقاً، ولاجل ذلك استعمل المتكلمون التوفيق فيما يختار عنده الطاعة، ولم يستعملوه فيما يختار عنده القبيح أو المباح، لاختصاص التوفيق في التعارف بالخير دون الشر.

أما اللطف إذا وافق الامتناع عن المعصية فيسمى عصمة ومن ثم تكون العصمة هي اللطف الذي يفعله الله فيختار المكلَّف عنده الامتناع عن المعصية، فهي بعبارة أخرى قوة ربانية يمتنع بها الإنسان عن المعصية اختياراً، فالعصمة اذن لا تجبر المكلَّف على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية، بل هي لطف من الله يحمله على الخير، ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار كما هو عليه.

وفي مقابل التوفيق والعصمة، يأخذ الفعل صفة الخذلان إذا اختار المكلَّف فعل المعصية، والخذلان هو عدم التوفيق والاعانة على الطاعة. وترك المكلَّف

واختياره، أى هو منع اللطف، لأن اللطف في الحالة الولى يمنع الإنسان من الوقوع في القبيح، ويرتفع في الحالة الثانية ليترك المكلَّف مع إختياره، وبذلك يثبت كون اللطف مقرب للطاعة، ولا يصاحب إلا الافعال التي فيها منفعة خالصة للمكلَّف. ومالا فيه منفعة فلا يدخل ضمن حد اللطف.

انقطاع اللطف:

إن اللطف كما اتضح لنا قوة الهية داعية لفعل الطاعة، ويمنحه تعالى تبعاً لاختيار المكلَّف مما فيه منفعة له في الدين، فإذا لم يتفق اختياره مع الغرض الذي اوجبه الله، ارتفعت تلك القوة، وبقيت للمكلَّف القوة التمكينية وحدها لانجاز الفعل المختار، ثم يتصف الفعل بعد ذلك بصفة لا أثر لقوة اللطف فيها.

وإذا كان اللطف يمنح وفقاً لاختيار المكلَّف، فإن انقطاعه يتحقق ايضاً وفقاً لاختياره، واختيارات المكلَّف تتوزع بين الطاعة والمعصية، فمنهم من يختار الطاعة في كل وقت وحين، فلا ينقطع عنه اللطف ابداً، ومنهم من يختار الطاعة في وقت المعصية في وقت آخر، فينقطع عنه اللطف في وقت اختياره للمعصية سمة بارزة في جميع افعاله، فينقطع عنه اللطف في كل اختيار له، حتى يصل مرحلة يعلم عندها الله انه لا يختار فعلاً فيه طاعة له ابداً، فينقطع عنه اللطف انقطاعاً دائماً.

اذن فانقطاع اللطف على نوعين:

- مؤقت.
- دائم.

والانقطاع المؤقت هو ما يحدث بين حين وآخر، وفي اللحظة التي يختار فيها المكلَّف فعل المعصية، عندئذ يقال في لحظة الانقطاع تلك أن الله لم يلطف بالمكلَّف في هذا الفعل، بمعنى لا لأثر لقوة اللطف فيه، فلا هو في ذاته خير ولا متصف بصفات الخير.

بيد أن ما انقطع لحظة اختيار فعل المعصية ليس هو القوة التمكينية التى تحدث الافعال. بل قوة اللطف التى تصبغ الفعل بصفة الحسن، وضده يوصف

بصفة القبح وهو مع هذا وذاك يظل قبحاً مؤقتاً. وكذلك انقطاع اللطف، ما لم يكن ارتكاب المعصية سمة بارزة في جميع اختياراته.

أما الانقطاع الدائم فهو الذي يحدث بعد غلبة المعصية وسيادتها على جميع اختيارات المكلَّف، عندئذ تصطبغ بالقبح، ويصبح القبح هو الصفة الغالبة في الأفعال، فينعكس على القلب فيظلم، وإذا اظلم القلب لا تنفع معه الالطاف، فإذا استحكم ذلك فيه، وعلم الله انه لن يفعل الطاعة بمحض اختياره لم يبق إلا طريق القسر والالجاء، والله تعالى لا يقسر احداً ولا يلجئه لطاعته، وما هذا حاله لا يختار فعلاً فيه طاعة لله ابداً، ولو تيسرت اسبابها وتقوت دواعيه عليه.

والمقصود مما مضى ذكره أن لقوة اللطف المصاحبة للافعال المختارة آثار تنعكس على قلب المكلَّف، هي النتاج الطبيعي للنعمة الإلهية المتغلغلة في بنية الافعال، فتطفي عليها طابعاً افردها عن غيرها من الافعال المختارة. وهي آثار نورانية تنير قلب المكلَّف فتقوى دواعيه للطاعة، وتنفرد من الاقدام على المعاصي، والفعل الملطوف به لو لم يكن حاملاً لتلك الخصائص لما افترق عن غيره من الافعال التي لا دور لقوة اللطف في تكوينها وايجادها.

بيد أن حالة الانقطاع الدائم تلك لا يظلم فيها القلب بسبب تجاوز المكلَّف لحد المعاصى، بل لبلوغه منزلة حببت له فيها المعاصى وكرهت وقبحت فيها الطاعة، ومن ثم تصبح جميع وسائل ادراكه وكأنها قد غطى عليها تغطية لا خلاص له منها، وضرب عليها بحجاب يمنعها من أن تكون وسائل نافعة، فلا يؤثر فيه خير ابداً.

عندما يختم الله ويطبع على قلبه، فلا يفهم ولا يعي بعدها شيئاً مما فيه منفعة له، كأنه غطى عليه تماماً، وعلى نحو استوثق تماماً من دخول شئ إليه، وهو معنى قوله تعالى:

﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة﴾ [1]

وقوله:

﴿اولئك الذين طبع الله على قلوبهم﴾ [2]

الثواب والعقاب:

يختلف الثواب والعقاب (الجزاء) عن غيره من موجبات التكليف، في أن واجباته لا تتم إلا بعد انقضاء التكليف، واستيفاء المكلَّف للمهمة المؤكلة اليه، فيعيده الله إلى الحالة التي كان عليها لنوال جزاءه على تكليفه.

ووجوب اعادة المكلَّف ثم وجوب الثواب يعودان إلى أن الله تعالى اذا كلَّف الإنسان والزمه بفعل ما يشق عليه، فلابد من أن يتضمن تكليفه ما يخرجه عن حكم الظلم، ولا يصح ذلك إلا بالثواب، او بعبارة أخرى لابد من مقابلة هذه الافعال بالثواب، والا لبطل التكليف.

وفي وجوب الجزاء حقيقتين:

اولهما: إن وجوب استحقاق الثواب والعقاب ينفصل عن التفضل لأن في وجوب الثواب تعظيم واجلال للمثاب، واستخفاف واهانة للمعاقب، ويتضمن ذلك الوجوب قدراً زائداً على التفضل، ولو لم يكن الاستحقاق بهذه الكيفية وتلك الخاصية، لما افترق عن التفضل في شئ.

وثانيهما: إن وجوب الاستحقاق سبقه اعلام من الله، وعد بالثواب ووعيد بالعقاب، وبهما اصبح الاستحقاق من حقوق الله، حق على الله لكل مكلَّف مطيع لاوامره، منه عن نواهيه، وحق لله على كل مكلَّف عاص لاوامره مرتكب لنواهيه.

المصادر

1- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، ابوالحسن على بن اسماعيل الاشعرى، تحقيق ويتر، دار نشر فرانز شتايز- المانيا 1963م.

2- دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة، ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزى، مطبعة الترقى- القاهرة 1345 هـ.
3- مناهج الادلة في عقائد الملة، ابوالوليد محمد بن رشد، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية- القاهرة 1969م.
4- تهافت التهافت (القسم الثانى) تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف- القاهرة 1965م.
5- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، ابوعلى الحسين بن سينا، مطبعة السعادة- القاهرة 1938م.
6- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ابوالبقاء ايوب بن موسى، تحقيق عدنان درويش و محمد المصرى، مؤسسة الرسالة- بيروت 1993م.
7- المواقف في علم الكلام، عبدالرحمن بن احمد الزيجى، تحقيق ابراهيم الدسوقى واحمد محمد الحنبولى، مطبعة العلوم- القاهرة.
8- تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ابراهيم بن محمد الباجورى، مطبعة مصطفى بابى الحلبى- القاهرة 1939م.
9- المسائل المكنونة، الحكيم الترمذى، دار التراث العربى- القاهرة 1980م.
10- شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازانى، مطبعة كردستان العلمية، بيروت- 1329 هـ.
11- كشاف اصطلاحات الفنون، محمد على التهاونى، مطبعة لبنان- بيروت 1996م.
12- المقابسات، ابوحيان التوحيدى، تحقيق حسن السندوبى، المكتبة التجارية الكبرى- القاهرة 1929م.
13- التعريفات، الشريف على بن محمد الجرجانى، دار الكتب العلمية- بيروت 1983م.
14- الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل، عبدالكريم بن ابراهيم الجيلى، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح- القاهرة 1939م.
15- حاشية الدسوقي على أم البراهين، محمد الدسوقي، دار الفكر للطباعة والنشر- بيروت.

16- معجم مفردات الفاظ القرآن، الراغب الاصفهانى، تحقيق نديم مرعشلى، دار الفكر العربى، بيروت.
17- المجموع من المحيط بالتكليف، القاضى عبدالجبار بن أحمد، تحقيق عمر السيد عزمى، الدار المصرية للتأليف والترجمة- القاهرة.
18- المغنى في ابواب التوحيد والعدل، القاضى عبدالجبار بن احمد، تحقيق ابوالوفاء عفيفى، مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة 1962م.
19- الفروق في اللغة، ابوهلال العسكرى، دار الآفاق الجديدة- بيروت 1979م.
20- الكلمات، بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة احسان قاسم الصالحى، دار سوزلر للنشر- استانبول 1992م.