بحث

خطاب العلم والتوحيد

قراءة في خطاب العلم الإلهي من خلال نهج البلاغة

الدكتور سمير سليمان

يتشكل هذا البحث في قراءته خطاب العلم الإلهي من خلال خطاب العلم الإمامي في« نهج البلاغة » من أربعة مفاصل بنائية هي :

١ ـ المعرفة/العلم بالله .

٢ ـ علم الله والتوحيد الصفاتي/ الأسمائي ـ وقفة في المنهج .

٣ ـ علم الله في التعبير المباشر عن الصفات / الأسماء الحقيقية المحضة .

٤ ـ علم الله في التعبير المباشر عن الصفات / الأسماء الفعلية الإضافية .

ويتخذ هذا البحث اساسا لتوجهه منهج « التوحيد النظري » بمستوياته : التوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي والتوحيد الفعلي ، وصولاً الى فعل الاستجابة العبادية المسمى « بالتوحيد العملي » .

ولا يصدر هذا التوجه عن فرضية شخصية مسبقة ، لكنه فارض نفسه ، ضرورة ، على كل باحث مستقريء لخطاب العلم الإلهي في خطاب الامام علي بن ابي طالب ـ عليه السلام ـ ، إذ يجد الدارس نفسه محكوماً ، والنص الامامي حاكم محكم ، باعتماد هذا التوجه المنبعث من داخل النص ، رغم ما يتضمنه من صعوبات تقنية وفكرية سنأتي على ذكرها في حينه .

* * *

ينبثق خطاب العلم الإمامي في « نهج البلاغة » من صلب خطاب العلم القرآني الإلهي ، فلا يتحرك الخطاب الأول الا من داخل حركة الخطاب الثاني وتجلياته وآفاقه ، ولا يرى الى الوجود الا من خلاله ، سواء كان ذلك على مستوى الاحاطة بالسنن الناظمة للموجودات وحركتها ومتغيراتها وثوابتها ، او على مستوى تاريخها وخلقها وتطورها ومنتهاها / معادها المتجهة اليه . فمن الله سبحانه فاض العالم والوجود كله ،وفي ألواح علمه الرحماني انكتبت الكائنات العلوية والسفلية ، وفي المسار المرسوم لها تحددت صيرورتها ومآلها ، وبقدرته التي وسعت كل شيء خلقت وكانت ، وبتقاريره وقضائه تنتزع من عوالمها مُسْتَسْلِمَةً صاغرة .

إن العالم على وحدته وكثرته وترابط أجزائه في عين تشتتها ينتهي في الخطاب الإلهي الى « سبب واحد فوق الأسباب ، وهو الحق »[1] الذي يمسك بأزمة الوجود ، ويُخْضِعُ ، بما هو خالق مطلق ، دورة الحياة والكون والخلائق لتدبيره وسننه بغائية وديمومة ، بدءاً من مرحلة الحركة الأرضية الأولية باتجاه مرحلة جديدة هي استقبال المرحلة السماوية الأخروية .

ويعني ذلك « ان العالم ذو قطب واحد ومحور واحد ، وأن مبدأه ومرجعه واحد »[2] وان الموجودات « تتجه في اتجاه واحد ، ونحو مركز تكامل واحد وفق نظام منسجم[3] » وسنن موضوعة .

عَبْرَ هذا المسار المنهجي التوحيدي الشامل يمتد خطاب العلم الإمامي في نهج البلاغة ، استناداً الى الخطاب الالهي المتنزل في القرآن الكريم والسنة النبوية ، وهما وطن الإمام ، عليه السلام ، الروحي والفكري والفلسفي والسياسي ، ومرجعه المقدس الذي لا يغادره في صغير الشؤون وكبيرها ، وبمعنى آخر هما قضية وجوده وآله الاطهار . فمن الله سبحانه يبدأ الامام ، وفيه تدب سكناته ، وبه يناضل ويجاهد ، واليه يصبو ، وإياه يرجو ، واليه ينتهي ، فيستتم الخطاب الإمامي بكليته ويستمر . ولا يكون خطاب العلم الامامي هذا الا منضبطاً بدقة في مدار خطاب العلم الرباني الذي يلخص الاسلام كله[4] .

وإذا كانت الأديان السماوية ، في أول ظهورها ، منهج « سلوك في الحياة الدنيا يتضمن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي والحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه[5] » على

مستوى تنظيم العلاقة بين الفرد وربه وبين الفرد والآخر / الجماعة ، واذا كان ظهور الأديان « رفعاً للإختلاف الناشيء عن الفطرة[٦] » ثم استكمالاً مستمراً رافعاً « للإختلاف الفطري وغير الفطري معاً[٧] » ومتمماً لاحتياجات الحياة النازعة نزوعاً أمامياً ، اذا كان ذلك فإن الدين الذي هو خاتم الأديان « يقضي بوقوف الاستكمال الانساني . . . ويستوجب ان يكون الاستكمال الفردي والإجتماعي للإنسان هو هذا المقدار الذي اعتبره القرآن في بيانه وتشريعه[٨] »

فجاء استتماماً لحقيقة الوجود الإنساني في العالم ، متوخياً السعادة المادية والروحية والأبدية للإنسان ، واستكمال الرضا الإلهي باختتام تشريعات الوحي والنبوات : ﴿اليوم اتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً[٩]﴾ ، ولعل الله عزّ اسمه اراد بإبرام هذا الإنعام ان ينهي دورة الإنذار والتبليغ بعد ان حدد مسؤوليات الكائن البشري تحديداً نهائياً ، واختتم مرحلة شهودية الأنبياء والمرسلين على الخلق ، وبالتالي استكمال مرحلة التشريع المتكامل لأهل الأرض .

على هذا الأساس يكون خطاب العلم في القرآن والسنة مكتملاً باكتمال الخطاب الالهي الشامل بما هو منهج توحيدي وانتقال لقيادة الاستخلاف الرباني للإنسان على الأرض في آخر مراحل الوجود ، من النبي (ص) الى الوصي ومن « الظل الى الظل » ، اي من نص النبي الى نص الولي ، بحيث لا يكتمل خطاب العلم في الإسلام الا مقترناً بخطاب العلم الامامي بما هو رديف واستمرارية للخطاب الأول المُنْشَدّ تسلسلياً وضرورياً الى وهج النص الإلهي . أما على مستوى الفرد العادي ، فدون ذلك الانشداد عقبات الاختلاف الفطري والركون الى جشع الذات ومطامعها واغراءات الدنيا وانحرافات الأنفس وعنادها بالباطل . واذا كان الختم بالقرآن قد قطع مسافة الرسل والأنبياء ، فقد افتتح مسافة مسار الأوصياء والأولياء ، بما هو مسار دينامي لا سكوني ، وبما هو تفعيل دائم لموقع الخلافة والولاية ، والى ان يحكم العدل الدنيا بعد ان ملئت جوراً وظلماً .

في مناخ هذا الإشتعال الإمامي لله ، لا يسع الباحث المتأني في قراءة الامام (ع) للعلم الالهي من خلال نهج البلاغة الا الوقوع في الدهشة امام هاتيك القدرة الفذة التي استنبع بها الامام كل المباديء والتفاصيل الممكنة في الكون وهو يفتتح اول عملية « تدجين فلسفي » حدثت في تاريخ اللغة العربية وذلك بفعل التفاعل الفكري واللغوي البكر مع الخطاب القرآني (والنبوي) الذي فعّل فكر الامام وقدم له نموذجاً اسلامياً للعالم والوجود ، وعلاقة حقيقية بين الخالق والمخلوق والعلة والمعلول ، فاستجاب فكر الإمام معبراً بأداء فلسفي متفرد وريادي ، وهو العارف بأسرار البلاغة ومكنونات اللغة التي تدين له بفضائل شتى أكثر الباحثون اللغويون في الحديث عنها ، فالإمام (ع) موقع مرجعي ثرٌّ في تطوير حركة التعبير بالعربية .

ولعل اكثر ما يثير الدهشة في تعامل الامام (ع) مع « نص » العلم الالهي ، هو هذا الإحكام وهذه المرونة الممتنعة الظاهرة في قدرته المتميزة على التعبير بدقة فائقة عن اصعب المفاهيم والمقولات واكثرها تعقيداً ، بإيجاز قلَّ نظيره . وهذا الايجاز هو في ذاته انجاز نوعي متفرد ورائد في تاريخ العربية بعد القرآن ، وفي تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ، وفي تاريخ الفكر الاسلامي كله .

وليس أصعب في هذا المجال ، وفي مدى المنهج القائم على معايير التوحيد الصفاتي/ الأسمائي والتوحيد الفعلي ، من فرز وتصنيف خطاب العلم الالهي في نهج البلاغة . ولا يعود مصدر الصعوبة الى الكم الكثيف المتحصل في الكتاب فحسب ، وهذه مسألة لها حساباتها في البحث الأكاديمي ، لكنه عائدٌ ايضاً الى أنماط وطبيعة المفاهيم و « الأسرار » القدسية الدقيقة التي يبسطها الإمام (ع) سواء كان ذلك على مستوى ذاتها، أم على مستوى حركة تجلياتها في الكون . وليست المشكلة هنا في الإقتدار الإستثنائي الذي تميز به فكر صاحب النهج ولا في تمكنه من سلطة الإحاطة بهذه « الاسرار » والمفاهيم المعقدة ، فالإمام حكيم الهي من صنف نادر خاص بين أوصياء الأنبياء والرسل المميزين ، لكن المشكلة تكمن في الصعوبة الحقيقية لتلك المفاهيم والأسرار بذاتها واستغلاق الكثير منها على افهام كثير من المتخصصين المخلصين .

ولا مفرَّ من الاعتراف في هذا السياق ، وبالشروط الموضوعية الصارمة التي يقتضيها البحث العلمي ، بأنَّ ما قُدّم حتى الآن من أبحاث ودراسات نوعية لفكر الإمام الفلسفي ، هو اقلُّ القليل مما يستحقه ما وصلنا من هذا الفكر في نهج البلاغة ومستدركاته ، وخصوصاً في مسألة العلم .

ولا نزعم ، من جهتنا ، ان ما سنقدمه في هذا البحث هو أحد البدائل الكاملة المأمولة ، لكنه محاولة تطمح الى تقديم نموذج بحثي يبث بعض الجدة الحيَّة في قراءة فكر الامام الفلسفي على مستوى اعادة التصنيف والتحليل .

* * *

١ ـ المعرفة/العلم بالله .

تجلياً لذاك الانضباط التوحيدي المطلق ، المشار اليه سابقاً ، إتّسق خطاب العلم الامامي في نسيج النظام المعرفي الإلهي المنبثق من الله عن وجل ، وبالإستناد الى ان الاسلام ، بما هو خاتم الأديان ، يتجاوز كونه مجرد تنظيم للمعيش المادي والحياتي للإنسان ليصل الى حقيقة الوجود المفاضة عن الوجود/ العلم المطلق بحيث لا تكتسب تلك الحقيقة اي معنى خارج فضاء ذلك العلم وسلطته . وبمعنى آخر لم يكن الاسلام عند الإمام نظاماً للعيش والمجتمع والدولة فقط ، بل هو قبل ذلك موقف فكري ونظام معرفي وحضاري مرتبطان بصانع الكون ومنشئه ينضبط فيه كل نظام آخر . فقضية الكون الاولى ليست الإنسان بذاته ، بل هي العبودية لله سبحانه من داخل حركة السنن والتشريعات الثابتة او المتغيرة التي قررتها مشيئته الرحمانية وليس صحيحاً ان الانسان يعبد مايجهل ، بل هو عابد ما يعرف . ولا تكون عبوديته حقيقية الا في مدى اكتمالها معرفة وعلماً .

من هذا المنطلق ، لم يكن الإمام يرى بداية الكدح الإنساني الى الله الا من خلال معرفة الله باعتبارها المرحلة الأولى التي لا بد منها في الصراط المستقيم المؤدي الى أنماط معرفية اخرى أعمق غوراً وأوسع مدى واكمل علماً ، بحيث لا تحسأ ، الا عند الحدود القصوى الممكنة لقابليات الفكر البشري على الفهم والإدراك والاستيعاب ، فتقهر القدرة الالهية المطلقة غوص الفطن وبُعد إدراك الهمم والقدرات القاصرة للعقل والنفس . يقول الإمام : « أول الدين معرفته (الله) ، وكمال معرفته التصديق به ، وكمال التصديق به توحيده ، وكمال توحيده الاخلاص

له ، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة[١٠] . فمعرفة الله معنية هنا بأولياتها ، اذ لا يكفي ان نعرف الشيء (او عن الشيء) حتى ننتهي الى التصديق به[١١]، وقد نعرفه معرفة ناقصة او نسبية من غير اذعان ، بحيث لا يكفي العلم في هذه الحالة للإرتفاع الى درجة التصديق به سبحانه . فقد يُعرفُ الله « بأنه صانع العالم وليس منه بدون تنزيه ، وهي معرفة ناقصة ، وكمالها التصديق به ذاته بصفته الخاصة التي لا يشركه فيها غيره وهي وجوب الوجود[١٢] » .

ان جهلنا بالله سبحانه معيارُ السقوط والضياع خارج دائرة الحقيقة الانسانية وفي أتون الربوبية الذاتية ، بينما تشكل معرفتهُ أول الضروري لسواءالسبيل الممتد في أربع دوائر (سماها الإمام بالكمالات) متتالية ومتكاملة بحيث تؤدي أولاها ـ بتمامها ـ الى الثانية . . وهكذا دواليك حتى يصل العبد ، بعد اختراقه حجب الكمالات الأربعة ، الى تحقيق عبوديته القصوى الممكنة . وبذلك يكون « اول الدين » بداية انعاطف معرفي بهدف الكشف عن اسرار الوجود الانساني ، والتوغل في اكتشاف اسرار الوجود كله ، توصلاً الى كمال معرفة الذات ، والإستئذان بها إلى حق كمال معرفة الله عز وجل ، وفي حدود ما تتيحه قدرات الفكر الإنساني المتناهية الحسيرة عن ادراك الوجود والعلم والقدرة الرحمانية اللامتناهية . .

وبهذا المعنى يثبت فعل الإتصال والتكامل بين الكمالات الأربعة . فكل كمال منها هو بمثابة مرتبة معرفية دينامية موصلة الى دائرة اكثر اتساعاً ، شرط ان تتوفر القابلية الذاتية لدى طالب المعرفة .

ان أول المعرفة مسألة لم يعرها الامام عليه السلام اهتماماً اساسياً الا بما هي نقطة البداية في مهمة المخلوق وأول السفر بإتجاه الخالق . الا انه توقف عند تمامها واكتمالها توقفاً ملياً بهدف التنبيه الى ان الكمال المعرفي العام المتشظي بكمالات عضوية متسلسلة ومترابطة هو هاجسه الحقيقي في حركة الدوائر الأربع .

ولا ريب في ان المعرفة الناقصة بالله سبحانه ، سواء كان نقصها ناتجاً عن جزئيتها او عن عدم الاضطلاع بمسؤولياتها ومترتباتها ، كترك العمل بها مثلاً ، تصبح معادلة للجهل ، او هي في حكمه . فالعلم انما يثبت ويستقر في النفس ويؤدي دوره الايجابي ، وتتحقق الغاية منه عندما يتنزل من درجة النظري الى درجة العملي ، وعندما تتحرك مصاديقه على ارض الواقع بما يفرضه من قيم خلقية او سلوكية او علمية ، والا «فلا يزال العلم يضعف بإتيان الأعمال المخالفة له حتى يبطل ويصير سدى لا أثر له[١٣] ». ولشدَّ ما ترددت هذه المنظومة في نهج البلاغة حيث قال الامام (ع) فيما قال في هذا الشأن : « العلم مقرون بالعمل . فمَنْ عَلِمَ عَمِل ، والعلم يهتف بالعمل ، فإنْ اجابه والا ارتحل عنه[١٤] » و« . . قوام الدين والدنيا اربعة : عالم مستعمل علمه . .[١٥]» و« لا خير في علم لا ينفع[١٦] » و « . . ان العالم العامل بغير علمه كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق من جهله ، بل الحجة عليه اعظم ، والحسرة له الزم ، وهو عند الله الوم[١٧] » . . الخ .

من هنا كان الترقي بمعرفة الله الى مستوى الكمال غير متحصل الا بالتصديق به سبحانه . واذا كان العلم به تعالى ، باعتباره صانعاً للعالم ، هو بمثابة العلم الأولي الناقص، فإن التسليم بهذا العلم والإقرار به والإذعان له هي بمثابة استتمامه ، مكنىً عنها بالتصديق . لأن

المعرفة بالشيء تكتمل بظهورها في « باطن العالم وظاهره وجنانه وأركانه »[١٨] بالإذعان لها روحاً وقلباً وجسماً ، فتتحول الى دورة ايمانية كاملة منبسطة في السر والعلن ، وفي الفكر والواقع المعيش .

غير ان كمال التصديق يحتمل ، هو ايضاً ، نقصاً في ذاته فالإكتفاء بإعتبار الله سبحانه واجب الوجود والإذعان له بإيمان يصدر عن الظاهر والباطن ، يختزن في جوّ انيته « جواز التحقق مع اثبات الشريك للرب المخضوع له كما يخضع عبّدةُ الأصنام لله ولسائر آلهتهم جميعاً ، وفاق ما يشير اليه السيد الطباطبائي[١٩] . فإحتمال الشرك وارد في هذه الفرضية . وبذلك لا تكتمل المعرفة بالله إلا « بالاعراض عن عبادة الشركاء[٢٠] » وبالإذعان لله وحده المستقطب المطلق لكل العبادات والأولوهيات في العلم والقدرة والديمومة المطلقة بما هي متكثرةً مفهوماً فقط ، لأنها جميعاً متوحدة في ذاته ، « بل هو تعالى يعلم بقدرته ، ويقدر حياته ، ويحيا بعلمه ، لا كمثل غيره في تعدد الصفات عيناً ومفهوماً[٢١] » . فوجوده الأحدي هو بعينه وجود سائر الصفات الحقيقية .

ان وجوب الوجود ، على هذا الأساس ، لا يمكن ان يكون لذاتين او اكثر ، لأنه يؤدي الى تكرار وتكثر واجبي الوجود وامتياز كل منهم بأمر غير الوجوب المشترك . وذلك يفضي الى انتفاء كونهم واجبي الوجود[٢٢] والى ثبوت وحدانية الواحد الذي لا تقبل صفته الشركة ولا تعرض اليها الكثرة . وعندما نقول انه واحد ، فلا نعني « انه ليس اثنين ، بل معناه : انه لا يفرض له ثانٍ[٢٣] » . بحيث لا يكون ثمة تعدد « لا ذاتاً ولا تعيناً » - بتعبير صدر الدين الشيرازي[٢٤] . وها هو العالم مندوح أمامنا لا نرى فيه الا نظاماً واحداً يسيره ، مما يعني لكل ذي بصيرة ان العالم « ذو مصدر واحد لا مصدرين ولا عدة مصادر[٢٥] » . وبالتالي فلا معنى للكثرة والتعدد في الموجود اللامتناهي لأن « التعدد من خواص الموجودات المحدودة النسبية[٢٦] » ، ولا اكتمال في التصديق بالموجود اللامتناهي ، وهو المبدأ الوحيد للوجود وعلته الأولى ، الا بوجود « لازمه معه وهو التوحيد[٢٧] » . قال تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لَفَسَدَتَا﴾[٢٨] .

في هذا السياق نفهم مقولة الإمام عليه السلام : « وكمال التصديق به توحيده » . فكما ان في كمال التصديق نقصاً يَنْسدُّ بالتوحيد ، فإن التوحيد ، هو أيضاً ، يحتمل نقصاً من نمط آخر في منهج الاقتراب من الله . لأن للتوحيد مراتب مختلفة ، بعضها فوق بعض[٢٩] ، فلا يمكن اعتبار الله عز وجل مجرد إله واحد والاعتراف بربانيته والوقوف عند هذا الحد فحسب ، بل ينبغي ان يُقَرَّ له بلوازم الأولوهية المطلقة كلِّها كالعلم والخلق والرحمة والعدل والإماتة والاحياء وحق الإثابة والعقاب ، وان يمحضه المؤمن الخضوع والتعبد ، فلا يتذلل لغيره ، ولا يخاف الا سخطه وغضبه ، ولا يطمع الا فيما عنده ، ولا يعكف الا على بابه[٣٠] ، ولا يدعو إلّاهُ ، ولا يتضرع لسواه ؛ وبمعنى آخر : أن يسلم لله تسليماً مطلقاً ، وأن يتوجه بكلية ذاته وكلية صفاته وأفعاله لله وحده حتى تصبح عبادته مقصودة بذاتها على أساس من الولاء الكلي الإلهي .

ان هذا الإنثيال في الله والوفاء له والإنعتاق اليه تشكل حقيقة الإخلاص الذي يرفعه الإمام (ع) معادلاً لكمال التوحيد الذي تقوم عليه الشريعة في مجموعها . ولا يصدر الإخلاص الا عن محبة الرحمن ، « معشوق العارفين الأصلي » ، ومحبة آثاره ، فتنبثق العبادة من المحبة ،

وتتنامى المحبة وتخصب بالعبادة . وعندما يرتفع العابد الى هذه الشدة من الارتقاء والترقي في الله « يحب ما يحبه الله ، ويبغض ما يُبغض ، يرضى برضا الله ولرضاه ، ويغضب بغضب الله ولغضبه[٣١]،حينئذٍ يصبح قاب قوسين أو أدنى من كمال العلم به عز وجل . وتلك مرتبة لا تناها النفوس العادية ، ولا تعقلها الا بنوع من « التصور الناقص[٣٢] »، وإنما يتبوأها اهل القربى « المتوكلون على الله ، المفوّضون إليه امرهم ، الراضون بقضائه . . اذ لا يرون الا خيراً ، ولا يشاهدون الا جميلاً . . وهذا معنى اخلاص العبد دينه لله[٣٣] » . قال تعالى : ﴿ **هو الحي لا اله الا هو ، فادعوه مخلصين له الدين**[٣٤] ﴾ . وبذلك تصبح « العبادة بالنسبة الى العابد الحقيقي عهداً ، والعالَم ساحة وفاء بهذا العهد[٣٥]»مع تحرر من اية حاكمية او سلطة لغير الله ، سواء كانت لربوبية الذات ، او للموجودات والأشياء ، او للأشخاص .

فمن عرف وحدانية الله ولم يتعرف الى سبل الوصول الى هذا المقام النعمائي ، كان توحيده ناقصاً . ومن فاز في كدحه الى الله بهذه المنزلة بعد العلم بوحدانية الله « فهو المخلص في عرفانه جلّ اسمه ، ومعرفتُه تكون اتمّ واكمل[٣٦] » .

بهذا الكمال المعرفي الواصل الى سدة الاخلاص يكون الامام ابن ابي طالب (ع) في قوله : « وكمال توحيده الإخلاص له » ، قد رفع العارفين الى رتبة الكمال الثالث في سلسلة دوائر كمالاته المعرفية الأربع .

وبالرغم من الكرامات الملازمة لهذا الموقع الجليل المخصوص بأولياء الله المقربين ، وقد سماه السيد الطباطبائي بـ « اريكة الإخلاص »[٣٧]، فإنه يظل مفتقداً الإخلاص الكامل ما لم يتنزه العبد عن إثبات الصفات في المعبود سبحانه . و « لا يكون هذا الاخلاص كاملاً حتى يكون معه نفي الصفات الظاهرة في التعينات المشهودة في المشخصات . لأن معرفة الذات الأقدس في نحو تلك الصفات اعتبارٌ للذات ولشيء اخر مغاير لها معها ، فيكون قد عرف مسمى الله مؤلفاً لا متوحداً ، فالصفات المنفية بالإخلاص صفاتُ المصنوعين » ـ كما يرى الى ذلك الشيخ محمد عبده[٣٨] . ويلخص هذا التأويل الفلسفي مقولة « توحيد الصفات » وهي أصل بارز من اصول المعارف الاسلامية ، ومرتبة بنيوية في سلم التوحيد . وهي تعني فهم الخالق تعالى على أساس « ان ذاته عين صفاته ، وان صفاته تشكل مع بعضها وحدة واحدة . . فلا يمكن تصور الكثرة والتركيب واختلاف الذات مع الصفات فيه ، تماماً كما لا يمكن تصور ثان لهذا الوجود[٣٩] » .

وعلى ذلك ، تكون الصفات التي يطلقها المخلوق ، بتعددها وتنوعها ، مطلقة في الخالق . واذا كانت محدودة مقيدة ومتكثرة في المخلوق ، فهي في الخالق غير محدودة ولا مقيدة ولا متعددة الا مفهوماً فقط كما سبق وأوضحنا . وها هو الامام نفسه (ع) يحشد من صفات الله سبحانه ما ينوء بحمله مصنف بحجم نهج البلاغة ، وما بات مرجعاً وحجة للحكماء والفقهاء والباحثين في الصفات والمتعلقات واللوازم الالهية . وتبقى الافهام والعقول واللغات البشرية مع ذلك حسيرة عن الاحاطة بآلائه تعالى . اذ « ليس لصفته حدٌّ محدود ولا نعت موجود[٤٠] »، فهو اكبر من ان يوصف ، والعلي عن شبه المخلوقين الغالبُ لمقال الواصفين [٤١]، « لم يطلع العقول على تحديد صفته[٤٢]»، فلا تقع له على صفة[٤٣]» ، وهو الذي « تولهت القلوب لتجري في كيفية صفاته ، وغمضت مداخل العقول في حيث لا

تبلغه الصفات لتناول علم ذاته [٤٤] ، « تعالى الله عما يقول المشبِّهون علواً كبيراً [٤٥] » . .

إنما الإخلاص التام هو العلم بأن الله سبحانه يفوق كل ما عداه ، ولا تؤدي حق نعمائه علوم السابقين والآخرين : « كل مسمى بالوحدة غيرُهُ قليلٌ . . وكل ظاهر غيرُهُ باطن ، وكل باطن غيرُهُ ظاهر [٤٦] ، « تعالى سبحانه عما ينحله المحددون من صفات الأقدار ، ونهايات الأقطار ، وتأصل المساكن ، وتمكن الأماكن ، فالحد لخلقه مضروب ، وإلى غيره منسوب [٤٧] » .

من خلال هذا التكريس المؤكد لمقولة نفي الصفات يكتمل الإخلاص لله ، وفاق خطاب الامام (ع) وتستتم كمالات المعرفة/ العلم به في مستوى فلسفة إلهية يصعد العابد في مراقيها : معرفة ساذجة ، فتصديقاً ، فتوحيداً ، فنفي صفات ، وفاق نسق عامودي طريقي . ولا يكون اكتمال هذا العرفان الا تراكمياً « دينامياً » يعرج بالمخلوق الإنساني الى غاية الغايات / الوجود المطلق ، «يبدأ بالسذاجة[٤٨]» وينتهي بأكمل ممكناته. وبذلك تنغلق المعرفة / العلم بالله ، في المنهج التوحيدي الإمامي ، على آخر دائرة كمالاتها بما هي تحرر وتحرير من الماديات والأهواء وانعتاق من المنافع الأنانية ، وبما هي تربية تلقائية للإنسان لتحقيق كماله الإنساني بحقيقة التوجه المطلق نحو الله عزت قدرته . وعندما تكتمل دوائر كمالات معرفته تعالى بالتصديق به وتوحيده والإخلاص له بمستلزماتها التي سبق وفصلناها ، عند ذاك تتجانس المعرفة النظرية بتجلياتها الواقعية والعملية [٤٩] ، ويستتم دين المؤمن بالضرورة من خلال استتمام مراتب غايته ، فيصبح كمال الدين كمالاً لمعرفته سبحانه والعلم به ، وتنتظم علاقة الله / الانسان او المعبود/العبد بتراكم نوعي وتطوري للممكنات العلم البشري وقابلياته .

وهكذا تتحول تلكم العلاقة الى معادلة معرفية وتطبيقية غير ممكنة التحقيق الا باندفاع ذاتي ورغبة من قبل العارف المكن ذاته ، وإلا تعرضت العلاقة / المعادلة للإختلال والتهافت بتغييب أحد طرفيها البنيويين .

إن الانتقال من حالة (اللاعلم) الى حالة (العلم) ، ومن (اللامعرفة) إلى (المعرفة) هو حالة تَغَيُّر نوعية من العدم الى الوجود ، ومن السلب الى الإيجاب ، « فوضعية الجهل السالبة ، عدا كونها خروجاً على أمر الله وعصياناً لمشيئته ، هي أيضاً انتهاك لنظام الكون واعتصام بالبهيمية[٥٠]» بإعتبارها مخالفة لطبيعة الفطرة ونقضاً سافراً لمبدأ التكوين الإنساني الذي ميَّز الموجود البشري بالعقل والعلم عن بقية الموجودات .

ولا تكون معرفة الله والعلم به من غير معرفة بآياته/ العالم واندفاع لإكتشاف حقائقها وكشف غوامضها والتعرف على قوانينها وأنظمة وجودها وتطورها ، وصولاً الى مقوننها ومنظِّمها وحقيقة حقائقها وعلتها الأولى . وما الكمالات الأربعة التي حددها الإمام عليه السلام الا تحصين وتوجيه إيجابيان للإنسان حتى لا يتردى في جهالات فردانيته بحرف فطرته عن أصالتها وتخريب تلقائيتها . فالعلم فعل تقدمي أمامي ونوراني ، والجهل وقوف انحطاطي وتخبط في السواد : ﴿**أَفَمَنْ كان ميتاً فأحييناهُ وجعلنا له نوراً يمشي به الناسُ كَمَنْ مَثَلُهُ في الظلماتِ ليس بخارج منها**[٥١]؟﴾ .

في هذا المستوى يكون كل علم ، خارج حركة وظيفته المنوه بها بحيث يشغل الانسان عن الحق

والحقيقة ، مرادفاً للجهل[٥٢] . قال تعالى : ﴿أَفَرَأَيتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هواهُ وأَضَلَّهُ الله على علم وخَتَمَ على سَمْعِهِ وقلبِهِ ، وجَعَلَ على قلبه غِشاوةً ، فَمَنْ يَهْدِيه من بَعْدِ الله ؟[٥٣]﴾ .

ولا يكتفي الكلم الالهي بهذا التنديد القاطع بالجهلة والمتجاهلين وبالجهل والتجاهل إلا ليعادل العلم ، في الاطار الذي رسمناه ، بالحياة ، والجهل بالموت[٥٤]، فيقول سبحانه في معرض ذكر العلماء والجهلة : ﴿ وما يستوي الأحياء والأموات[٥٥]﴾ . ومن هنا جاء كلام الملا محسن فيض : « كل عالم فهو حي بقدر علمه ، وكل جاهل فهو ميت بقدر جهله[٥٦] » .

٢ ـ علم الله والتوحيد الصفاتي / الأسمائي ـ وقفة في المنهج .

تنتظم حركة علم الله المطلق في الخطاب الإمامي بثوابت التوحيد وبناه ، وفي طليعتها التوحيد الصفاتي القائم على ان واجب الوجود بنفس ذاته هو كل صفة كمالية من وجود وعلم وقدرة وعدل ورحمة وحياة . . . الخ ، بحيث تكون صفاته الإلهية « كثيرة بالمعنى والمفهوم ، واحدة بالهوية والوجود[٥٧] » . اي انها موجودة كلها بوجود الذات الأحدية . وبدون احكام هذا التوجه المنهجي ، وبغير الاستدلال به ، يستحيل العبور الى خطاب العلم الالهي بنص الامام ، وهو خطاب ركين في صلب الخطاب القرآني الأشمل الذي يستمسك به الإمام استمساكاً مطلقاً ، ويهتدي كما لم يهتد أحد بعد رسول الله (ص) . فخطاب العلم الامامي في قراءته لعلم الله سبحانه يستقر في نسيج النفي / التوحيد الصفاتي ويتنفس في مياهه .

فما طبيعة هذا التلازم المنهجي بين حركة العلم الرحماني والتوحيد الصفاتي ، وهو إحدى البنى الأساسية في عمران معرفة التوحيد المنبثقة من الوحي القرآني والتي كان الإمام (ع) اول من أماط سترها ؟

قسّم الحكماء الاسلاميون الصفات الإلهية الواجبية الى نمطين :

١ ـ صفات ثبوتية ايجابية تشتمل على معاني الكمال ويسميها بعض الباحثين بـ « صفات الجمال والكمال[٥٨] » . وهي تنقسم بدورها الى : صفات حقيقية محضة هي عين الذات الواجبية وغير زائدة عليها كالحياة والقدرة والعلم بالذات ، وصفات فعلية ذات اضافة تحتاج في تحققها الى فرض تحقق الغير المضاف الى الذات كالخلق والرزق والعلم بالغير ، بمعنى أنها صفات زائدة على الذات خارجة عنها منتزعة من مقام الفعل[٥٩] .الا ان هذا التقسيم الأولي لا بد ان يلحظ شرطين تفصيليين :

أ ـ ان الصفات الحقيقية المحضة أعم من الصفات الفعلية الاضافية لأن هذه الأخيرة ذات معانٍ اعتبارية « جلت الذات الواجبية ان تكون مصداقاً لها [٦٠] » .

ب ـ أن الصفات الفعلية الإضافية موجهة (بكسر الجيم) الى الذات المحضة ودالة عليها وموظفة في خدمة إظهارها وتجليها .

٢ ـ وصفات تفيد معنىً سلبياً تنزيهياً عن النقص والحاجة في الذات الواجبية . « ولما كان النقص والحاجة في معنى سلب الكمال، كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص راجعة الى سلب سلب الكمال وهو إيجاب الكمال . فمعنى : ليس بجاهل هو سلبُ سلب العلم ، ومعناه : إيجاب العلم[٦١] » . وبذلك تصبح الصفات التنزيهية صفات ثبوتية تخضع لأحكامها ، اذ لا

سبيل الى اثبات النقص والعدمية في الذات الواجبية المتعالية لأنها مبدأ كل كمال وجودي .

ضمن هذا الأفق المنهجي تزول الفروقات بين الصفات الالهية الكمالية والأسماء الحسنى لله سبحانه « فلا فرق بين الصفة والاسم[٦٢] » على مستوى المدلول والدلالة في الحقيقة الإلهية لأن حقيقة الاسم هي حقيقة الصفة . فحقيقة (العلم) المدلول عليها بلفظ (العلم) هي صفة إلهية وهي عين الذات ، وحقيقة الذات بعلمها الذي هو عينها هي الاسم الالهي (العالم)[٦٣] - بكسر اللام - ، وبذلك تصبح الأسماء الحسنى والصفات الإلهية غير متغايرة في حقيقتها[٦٤]، مما يعني ان مدار الاسم وحركته هما ذات مدار الصفة وحركتها ، وبقدر تعدد الأسماء وتكثرها تتعدد الصفات الكمالية وتتكثر مفهوماً ، ولكن في هوية احدية ووجود احدي . فالصفة والإسم متحدان بالذات ، وان تغايرا اعتبارياً من حيث كون الأسماء مشتقات ومباديها هي الصفات[٦٥].

إن ارتفاع الفروقات بين الصفات الكمالية والأسماء الإلهية يطرح أمامنا ، في المستوى المنهجي ، مسألة بالغة الأهمية هي مسألة التجانس بينها في نقطتين نظراً لتأثيرهما على بحثنا في خطاب علم الله سبحانه بنص الإمام (ع) ، وهما : البعد التوسطي للصفات والأسماء بين الخالق والمخلوق ، والتفاوت النسبي فيما بينها بالنظر الى آثارها في عالمنا :

أ - البعد التوسطي للصفة / الإسم : ان الصفة / الاسم هي واسطة الإنتساب والتواصل بين الذات الواجبية ومصنوعاتها وآثارها في عالم الشهادة : « فالعلم والقدرة والرزق والنعمة التي عندنا - بالترتيب - تفيض عنه سبحانه لأنه عالم وقادر ورازق ومنعم بالترتيب -[٦٦] » وكذلك نتسب اليه تعالى بواسطة اسمائه المنتشرة في العالم ، وبالتالي يتم الإرتباط بين جهات الخلقة وخصوصيات الوجود القائمة في الاشياء بين الذات المتعالية عن طريق الصفات / الأسماء .

ب - تتفاوت الصفات / الأسماء من حيث فيوضاتها وآثارها في عالم الخلق ومن حيث سعتها وضيقها ومساحة تفرعاتها وعمومها وخصوصها . وكلما كانت الصفة / الإسم اكثر تعميماً ، جاءت آثارها في العالم أكثر اتساعاً ، فيزداد حجم البركات المتنزلة من الذات ويمتد تمامها . فموهبة العلم مثلاً ، وهي فيض من فيوضات الذات الواجبية المباركة على البشر تتشظى إلى سمع وبصر وخيال وتعقل ، واذا ترافقت مع القدرة والحياة إندرجت تحت : الرزق والإنعام والجود ، وهي مع العفو والمغفرة تكوّن الرحمة العامة . والعالم صفة خاصة بالنسبة الى الحي ، وعامة بالنسبة الى السميع البصير الشهيد الخبير . وبهذه الحركة الدينامية الأفقية والعامودية باتجاه الذات المطلقة يتراكم تحت كل اسم / صفة وفوقه اسمٌ / صفةٌ آخر أعم أو اخص تبعاً لمحتوى حقائقه وطبيعتها[٦٧]، يقول صدر المتألهين : «كونه حكيماً ، غفوراً ، خالقاً ، رازقاً ، رؤوفاً ، رحيماً ، مبدئاً ، معيداً ، مصوراً منشئاً محيياً مميتاً . . . الى غير ذلك ، فإنها من فروع كونه قادراً على جميع المقدورات ، بحيث لا تدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود - بأية حيثية كانت من الحيثيات - الا بقدرته وإفاضته بوسط أو بغير وسط . . . فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا يقتضي ايجاد مخلوق من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الإسم[٦٨] »، فبين الأسماء / الصفات نظام خاص « يتفرع به بعضها على بعض آخر » - بتعبير السيد محمد حسين

الطباطبائي[٦٩]، الا أنها مهما تكثرت مفاهيمها تظل متنزلة في مصداق واحد وهو الذات الأحدية المقدسة .

في هذا النسق المنهجي أين يصطف الاسم / الصفة / العلم ؟ . هل هو من الثبوتيات الصفاتية المحضة ، أم أنه يندرج بين الإضافيات الفعلية ؟ وسواء كان في هذه ، أو في تلك ، أو في النمطين معاً ، فما هي رتبته في دينامية الحركة العامودية (او الأفقية) للصفات / الأسماء ؟ وهل هو في القاطع الأدنى أم في القاطع الأعلى ؟ وهل هو ممتد على المدى الأضيق أم على المدى الأوسع ؟ .

في مجال بحث مسألة التراتب في الأسماء الكمالية الثبوتية القرآنية ، قدَّم السيد محمد حسين الطباطبائي تقاليب مختلفة لمستويات التداخل والتباعد بين تلك الأسماء / الصفات ، وخلص الى أن الأسماء الإلهية الثبوتية ، غير ثلاثة منها وهي : الواحد ، الأحد ، الحق ، واقعة تحت الإسمين / الصفتين : القادر والعليم . وهما اذا نسبا الى الغير كانت القيومية . وبذلك يندرجان تحت اسم / صفة : القيوم . وبما أنه تعالى عليم وقدير في ذاته ، فهذا يعني بأنه حي . وبالتالي فإن سيطرة الاسمين / الصفتين ، الحي والقيوم ، واقعة على الأسماء الثبوتية كافة ، ما عدا الوحدة ، أي : الواحد الأحد الحق[٧٠]، استناداً الى قوله سبحانه : ﴿الله لا اله الا هو الحي القيوم﴾[٧١] .

بهذه الخلاصة تتكون لدينا معادلتان بعد الأسماء / الصفات الأحدية الثلاثة :

أ ـ القادر + العليم [اذا اجتمعا منتسبين للغير] = القيُّوم .

ب ـ القادر + العليم[اذا اجتمعا في ذات الله]= الحي .

ويعني ذلك أن الأسماء / الصفات تتمنهج في تنزلها كالتالي :

الواحد الأحد الحق

الحي (بتضمن العلم)

القيُّوم (بتضمن العلم)

باقي الأسماء / الصفات (المخترقة حكماً بالمراتب الثلاث العليا)

أما الأسماء / الصفات عامة ، ثبوتية كانت أم سلبية ، ذاتية أم فعلية ، فيجمعها جميعاً الاسم / الصفة : ﴿تبارك اسم ربك ذو الجلال والإكرام﴾[٧٢] .

إن البنيان البياني الوارد أعلاه ، يدل بوضوح على أن الصفة / الإسم / العلم ، بعد الأحدية ، مُخْتَرِقةٌ للصفات / الأسماء الكمالية الثبوتية كلها . وهكذا تصبح كل واحدة منها متعلقة بالعلم الرحماني مهما تكثرت تقاليبها ، وتفرعت فروعها . وقد لا نتعسف اذا اعتبرنا ان العلم الإلهي هو في صميم مبدئية كل اسم / صفة ، وفي المستويين : المحض الحقيقي والفعلي الإضافي . وبذلك يتبوأ العلم أرفع المراتب الصفاتية القدسية وأعلاها . ولا نرانا في هذا الاعتبار مخالفين في العمق لتوجه صدر المتألهين عندما رأى الى ان الصفات (/ الأسماء) نوعان : نوع له الاحاطة الكلية التامة ونوع له الاحاطة الكلية غير التامة . أما الكليات التامة فهي عنده الأمهات : الحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام ، وسماها بالأئمة السبعة[٧٣] التي تقود الصفات (/ الاسماء) الأخرى . وواضح في هذا الرأي الإرتباط العضوي التكويني بين الحياة والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام ، وبين العلم .

استناداً الى هذا المشروع المنهجي نزعم ان اية

قراءة لخطاب العلم الإلهي في نهج البلاغة ، بل أية قراءة لخطاب العلم في الاسلام ، لا تلحظ محاوره ولا تتبع مساره ، معرضة للوقوع اما في العموميات التي لا تقول حقيقة دقيقة ولا تعي أهمية التفاصيل البنيوية التي اختزنها نص الامام (ع) في قراءته خطاب العلم الإلهي ، واما في تداخل صفات علم الذات بالذات مع صفات العلم الفعلي الإضافي[٧٤] بحيث تطمس الهوية الحقيقية لكل صفة ومدى تعلقها بغيرها من الصفات ، وإما في الهروب من الإشكالات المعقدة الى الإكتفاء بالتحليل السوسيولوجي لدورة العلم الإلهي في قضايا الإجتماع والتربية والسياسة . . الخ .

* * *

بهدي التصور المنهجي المنوه به ، نلاحظ ان الإمام علياً (ع) قد استخدم نمطين من التعبير عن حقائق العلم الإلهي وتجلياته في نصوص نهج البلاغة :

أ ـ التعبير المباشر بالمفردات المشتقة من مصدر (علم) في مستويي : التوحيد الصفاتي/الأسمائي الحقيقي المحض ، والفعلي الإضافي . أما في المستوى السلبي التنزيهي فلم نلحظ في كلام الإمام أي تعبير مباشر بلفظ العلم ، بينما تركزت الصفات /الأسماء التنزيهية في مدار العلم بالتعبير عن لوازمه وتجلياته بصيغ غير مباشرة .

ب ـ التعبير عن العلم الإلهي بصفاته /أسمائه الثبوتية والسلبية من خلال لوازمه وتجلياته ، وذلك خارج اطار الدلالات اللفظية المباشرة للعلم ، بما في ذلك الصفات /الأسماء الثبوتية المحضة والفعلية الاضافية .

أما في هذا البحث فسنتابع دراستنا مقتصرين على النقطة(أ) ، المتضمنة علمه تعالى بذاته وعلمه بغيره أي في مستويي : التوحيد الصفاتي/الأسمائي المحض والفعلي باللفظ المباشر للعلم ، تاركين الخوض في النمط التعبيري الثاني (النقطة ب) الى بحث مطول آخر نظراً لكثافة عناصره في نهج البلاغة مما يستدعي ربما أكثر من مجلد واحد .

٣ ـ العلم الالهي في التعبير المباشر عن الصفات/الأسماء الحقيقية المحضة :

في معرض كلامه عليه السلام في صفات العلم الإلهي الذاتية المحضة ذكر في نهج البلاغة أربع عبارات بلفظ العلم : اثنتان منها بلفظ المصدر: «علمٌ مُحكمٌ[٧٥]»و «لا تبلغه الصفات لتناول علم ذاته[٧٦]»وثالثة بصيغة اسم الفاعل : « عالمٌ اذْ لا معلوم[٧٧]»، ورابعة بالمصدر واسم الفاعل معاً : « عالمٌ بلا اكتساب ولا ازدياد ، ولا علم مُستفاد »[٧٨] .

واضح في العبارة الأولى ان الامام يشير الى كلية الأحكام في كلية علمه تعالى ، لأنه عالم لذاته مطلقاً ، وهو « إنما علم ما علمه لا بمعنى أنْ يتعلق بمعلوم دون معلوم[٧٩] » إنما علمه محيط احاطة مطلقة بكل شيء باعتباره ذاتاً مخصوصة بالعلم المحكم الذي لا يخرقه نقص ، ولا يداخله اضطراب او شبهة او اشتباه[٨٠] أو تجزئة ، وكل علم مُفاضٌ منه ومردود اليه ومتوحد فيه . فعلمه سبحانه ، لكونه أصل الوجود وفاعله وغايته ومبدِعَهُ ومكوِّنَه ، علْمٌ محكم بالاشياء ، مقدَّس عن كل تغير او زوال ، وبالتالي فهو حقيقة العلم وكماله وإحكامه . وفي الإحكام توحُّد وتوحيد . والحقيقة المطلقة المحكمة لا تكون إلا علماً مطلقاً محكماً . وأنّى للصفات الموجودية ان تبلغ حقيقة

الوجود سبحانه الذي لا يكون علمه بذاته إلا علماً « بكمالات ذاته ولوازم أسمائه وصفاته لا بعلم متأخر أو علم آخر ، بل بالعلم المتعلق بالذات[٨١] ؟ » .

من هذا المقام إنطلق صدر المتألهين معتبراً ان علمه تعالى بذاته هو نفس وجوده « فالعلم والوجود شيء واحد[٨٢] »، طالما ان مرجع حقيقة العلم هو حقيقة الوجود شرط سلب النقائص العدمية عنها . فالذات الوجوبية حاصلة لذاتها ، وبالتالي فهي معقولة لذاتها ، وعقلها لذاتها هو وجود هذه الذات ، وهو وجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهي . وبذلك كان علم الموجود الحق بذاته اتمّ العلوم واحكمها واشدّها نورية وظهوراً بحيث لا تكون ثمة نسبةٌ لعلمه بذاته الى علم سواه بذاته ، كما ليس ثمة نسبةٌ بين وجوده ووجودات الأشياء الممكنة . أما علوم الممكنات فهي منطوية فى علمه بذاته وفائضة منها[٨٣] . وبذلك كان ، عالماً « فيما لم يزل وليس شيء من الأشياء بموجود[٨٤] » . فربوبيته سبحانه بالعلم ، شأنها شان بقية كمالاته واحكاماته الربوبية ، متجلية بعلية العلم في الزمان كما في الوجودية . فهو عالم اذ لا معلوم خارج نطاق الأصول والأوليات الأزلية والأبدية ، بحيث يستقل بذاته ويكتفي متخلصاً من حدود الزمن والمكان والكم والنوع والسكون والحركة . وعلمه تعالى غير مكتسب كما يكتسب المخلوق البشري علومه بالاستدلال والنظر ، ولا هو علم يزداد الى علومه الأولى كما تزيد علوم الواحد منا ومعارفه وتكثر بحكم كثرة الطرق التي يتطرق بها اليها ، ولا هو علم مستفاد بعلم الأشياء بعلم محدث تجدّد[٨٥] . انما هو علم في مبدأ وجود العلم وحركته ولانهائيته ، وبما هو علم/علة لكل العلوم والمعارف . ومن هنا كان « علمه تعالى بجميع ما عداه لازماً لعلمه بذاته ، ، كما ان وجود ما عداه ، تابع لوجود ذاته[٨٦] » .

عَبْرَ هذا الارتواء التوحيدي المتكرس في رؤية كونية عقلية وفلسفية في آنٍ ، قرأ الإمام ابن أبي طالب (ع) خطاب العلم الإلهي المحض بالتعبير المباشر وبمفردات العلم المنتقاة انتقاءً دقيقاً ، بحيث تبدو مترعة بالإحاطة الفلسفية في زمن وظروف ثقافية موضوعية لم تكن تسمح لغير الإمام ، بما هو « (متعلم) عن ذي علم[٨٧] » بتلقي واكتساب فكر فلسفي ولغة فلسفية في مناخ الثقافة واللغة العربيتين الجاهليتين حيث كان التعبير عن العالم والذات لا يتجاوز حدود المعيش المادي والرومنسية الشعرية وحركة الإعتبار بدورة المجتمع القبلي والاحساس بالزمن الفردي والجماعي والمتغيرات والثوابت المباشرة للأجساد والأنفس . فكان للإمام ريادتان : ريادة الرؤية الكونية بالمعايير التوحيدية القرآنية ، وريادة تفجير مفردات وأنساق تعبيرية فلسفية بالعربية ، كما سبق ونوهنا .

بهذا الإجتراح الفلسفي بدا الله سبحانه وتعالى ، في مقام ذاته ، عالماً بذاته وصفاته /أسمائه ، وبالموجودات المترشحة كافةً عن ذاته ، الموجودة لذاته والحاضرة لها بلا حجاب كائن بينه وبينها .

من هذا العلم الواجبي المكتفيةُ ذاته بذاته ترشح كل العلوم والمعارف ، ومن إحكامه اللامتناهي تنضح المتناهيات الممكنات كلها . أما حقيقته المطلقة فهي مبدأ ومنبثق الحقائق جميعاً . ولا نخال احداً من الحكماء الالهيين المسلمين قد قال في طبيعة وحقيقة العلم الإلهي ، بمشتقات لفظ العلم ـ شأننا هنا ـ ، وبصفاته/أسمائه الذاتية المحضة بأكثر مما قال به الإمام علي (ع) حين ارسى المباديء الكبرى لمرتبة التوحيد

النظري بالعلم الذاتي ، بحيث يكون الوجود ذاته تعالى عالماً نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته ، فتكون نفس ذاته هي « نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الأكوان من حيث انها ينبغي ان توجد[٨٩] » . وهذه الحقيقة الواجبية لا يمكن ان تكون الا كاملة « مشبعة » بالعلم في جوانيتها ولذُنِيَّتها ، وكل علم - عداها - محتاج اليها ، ومتعلق بها ، فهو ممكن وهي واجبة ، هو ناقص وهي محكمة ، هو مكتسب وهي مُفيضة ، هو متغير في المكان والزمان/ التاريخ وهي ثابتة غير متناهية : انها الأحدية بالعلم الذاتي إذن ، فتغدو حقيقة العلم في كونها منه واليه سبحانه . ومن هذا الاعتبار كان « علم الوجود الحق بذاته اتم العلوم وأشدها نورية وأقدسها . ولشدة نوريته وقوة اشراقه وافراط ظهوره تتجافى عنه الحواس ، وتنبو منه القوى ، فلا تدركه الأبصار ، ولا تمثله الأفكار ، ولا تنفذ فيه الأوهام ولا تصل الى ادراكه علوم الأنام[٩٠] ، وهو علم حضوري يستوجب علمُه بمعلولاته العلم بما عندها من العلم[٩١] .

٤ - العلم الإلهي في التعبير المباشر عن الصفات / الأسماء الفعلية الإضافية

حدد العلامة السيد محمدحسين الطباطبائي في بنية العلم الإلهي خمس مسائل فقال : « ان للواجب تعالى علماً بذاته في مرتبة ذاته وهو عين ذاته ، وان له تعالى علماً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته هو المسمى بالعلم قبل الإيجاد ، وأنه علم اجمالي في عين الكشف التفصيلي ، وان له تعالى علماً تفصيلياً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية وهو العلم بعد الايجاد ، وان علمه حضوري . . [٩٢] » . . .

واذا كان ما ذكرناه في موضوع الصفات الحقيقية المحضة ينطبق خصوصاً على المسألة الأولى ، فإن ما سنعرضه فيما يلي يتركز اساساً على المسائل الأربع الباقيات ، وفي اتجاه هرمي عامودي رأسه : علمه تعالى ، وقاعدته التجليات الكلية لقدرة هذا العلم من لدن الخالق الى دائرة المخلوق ، وذلك من خلال « الإشارات » اللفظية المباشرة لمشتقات لفظ العلم التي قرأ بها الإمام (ع) الصفات / الأسماء الإلهية عبر تجليات العلم الإلهي في الوجود الممكن .

وقد توزعت تلك التجليات على أربع دوائر تشكل في نهج البلاغة البنيان الديناميّ لتلك القدرة المطلقة بكلياتها الشاملة والتفصيلية[٩٣]، وتتمثل بمطلقية العلم الرحماني في : الخلق والقضاء والكمال ، وفي « الزمان » وفي « المكان » ، وفي البشر :

أ - في الدائرة الأولى : صدر خطاب الامام عن ثلاثة مطلقات فعلية للعالمية الالهية : « مبتدع الخلائق بعلمه[٩٤] » و « يقضي بعلم[٩٥]» و « كل عالم غيره متعلم[٩٦] » . وقد تشكل المطلق الأول من كونه تعالى خالقاً مخترعاً بعلمه لا على مثال ، فهو بديع الخلائق قاطبة ومحدث لها ومنشيء[٩٧] بالخلق والفيض عنه . وما الخلق والإبتداع الا بدءٌ للعالم والتاريخ والزمان ، وتحريك لحركة الوجود كله ، وما ذاك بكائن الا بالعلم . وسواء كان العلم الإلهي هنا علة للخلق والإبتداع أو أنه سبحانه « ابدع الخلق وهو عالم[٩٨] » ، فإن ذلك لا يغير من كون عملية الخلق مستلزمة للعلم ومسبوقة به باعتبارها مستندة الى التقدير الإلهي في الموضوع والزمان والمكان والنظم/ السنن التي تنضبط فيها الخلائق كلها . فالحدوث بالخلق حدوث مركّب (مبني) على علم مسبق ومقدر[٩٩] بتدقيق فائق وإحكام

مطلق لجهة تقدير نظام وجود المخلوق وحركاته وسكناته ومبدئه ومعاده . ولا يقتصر التقدير المشار اليه على مجرد الوجود بمجرد إيجاده ، او بعد الإيجاد ، بل يسبقه ، بحيث ان الذي أبدع المخلوقات وأفادها واقتضاها اقتضاء بالذات وأوجدها بذلك الإقتضاء ، يعلم تلك المخلوقات بحقائقها ولوازمها قبل ايجادها« ولا يكون عالم الخلق بما فيه الا عالماً فعلياً وكتاباً تفصيلياً مطابقاً ومناسباً لعالم الأمر »ـ بتعبير صدر المتألهين(١٠٠) ـ وبهذا المعنى يكون ابتداع الخلائق بعلمه تعالى تجلياً من عالم العلم الى التحقق بالفعل ، ومن عالم الملكوت الى عالم الملك / الشهادة . وليس هذان التجليان الا نمطين من أنماط العلم الحضوري الإلهي وآلائه وآياته الخلقية .

ولا تستقيل الرحمة الإلهية بالعلم بعد إنجاز فعل الخلق ، ولا قبله ، لكنها تستمر في رعائيتها الخلائق بقابلياتها المركبة المقدرة ، ووفاقاً للسنن الموضوعة ، وفي ضوء النظام الرباني الذي يسير الخلق/ العالم . ان هذا النظام متحقق بقضاء العلم الإلهي فيه ، فيصير العالم كتاباً . لكنه كتاب مستقل [illegible] اعظم ، متوسط بين الله وخلقه ، فيه جميع صور الأشياء(١٠١)« وتقديراتها وتوجهاتها بالعلم الالهي/ القرار الذي « يقضي به الله عن علم » وفاق المطلق الثاني الذي رأى اليه الامام (ع) . فالله حاكم قاض لأنه عالم . وهل يكون قضاء الا بعلم وعن علم ؟ .

وليس سبحانه [illegible] بل هو العالم المطلق الواجبي الذي يجب حكمه العدل ، وهو يقضي لأنه«عالم بحسن ذلك القضاء ، او وجوبه في العدل» كما يقول ابن ميثم الحديد(١٠٢)؟ فالقضاء (والقدر ايضاً) « انبعاث كل العلل والأسباب من ارادة الله ومشيئته وعلمه ، وهو علة العلل . وعليه فالقضاء ـ اصطلاحاً ـ هو العلم بالنظام الأحسن ، وهو منشيء وموجد لذلك النظام(١٠٣)« وبالتالي فهو فعل استمرار يخترق مسافات العدد والزمان والمكان ويتفعل بالعلل والأسباب تبعاً للظروف والأحوال فيكون ما وقع منها وما لم يقع ، وما سيقع وما لن يقع بالقضاء الإلهي مما يستوجب الرضا بالقضاء «عقلاً وشرعاً(١٠٤)»لأنه العدل في النظام الكامل للكون ولمصلحة الوجود البشري فيه ، ولأنه المفاض عن العلم الذاتي الاجمالي في عين الكشف التفصيلي الفعلي/ العلم الفعلي باعتباره علة النظام الأحسن . فقضاء الله عبارة عن « وجود صور الأشياء الموجودة في هذا العالم الكوني ما بإزائه في ذلك العالم الإلهي من جهة وجودية هي علة صدوره ومبدأ تكونه . وهو، لكونه في عالم الإلهية ، خير محض لا تشوبه شرّيّة لأن عالم الأمر خير كله(١٠٥)«اذ ليس القضاء الالهي « من قبيل النعوت والأعراض ، بل في اصول الذوات والجواهر(١٠٦)« ، وما كان في مقام الذات والجوهر الواجبيين فهو عدل وخير وحق ورحمة لأنه لا تغاير في الذات ولا في الاعتبار فما يصدر عن الخير المطلق فهو خير ، وما يفيض عن العلم المطلق فهو خيرٌ ايضاً ، و « ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شيءواحد(١٠٧)«لأن ذاته تعالى علة فاعلة لوجوب وجود كل موجود وهي المبدأ في كل وجود ممكن« وهي مستحيلة الشبهة فيما تقدره .

ان قضاء الله عن علم/ بعلم هو فعل انفعال العالم بسنن الكون ومنهج سيرورة نظم الحياة كلها ، وهو مبدأ بالفعل لكل موجود بالفعل ، ولكل موجود بالقوة ، ولنفس القوة والإمكان(١٠٨) . ومن هنا كان قضاءً لا متناهياً لفيضه عن علم لا متناهٍ ، وحقاً مطلقاً لأنه فصل مفيض بحق مطلق منزه عن الإبهام والباطل وهو

منتزع من الفعل لجهة انتسابه الى علته التامة الموجبة له .

أمام هذا القضاء بالعلم عن علم ، وهذا العلم بالقضاء القيومي ، يقارن الامام علي (ع) بين العلم الواجبي والعلم الممكن في المطلق الثالث : « كل عالم غيره متعلم » ، فإذا هو سبحانه « مفيض العلوم على النفوس ، فهو المعلم الأول[١٠٩] ». وفي هذا المستوى يقف الانسان بين نقيضين : العلم والجهل . الا انه بفطرته التي فطره الله عليها وبالقابليات التي محضه إياها لا يمكن ان يكون محايداً فهو منشدّ الى العلم والمعرفة « باستسلام » تكويني من خلال ما تجهز به من ملكات وطاقات . وبدون هذا التكوين التخصيصي تتحول تلك القابليات الى « حيادية » غير منتجة ، وبالتالي غير مدركة . ولا تحدث القفزة النوعية الا بعتقها من رقّ حياديتها ودفعها في مسارها المرسوم لها : ان تكتشف الحقائق وتعرفها وان تقود العالم على اساسها . ولا سبيل الى ذلك الا بالعالم/ المعلّم ، و« هل سمي عالماً وقادراً الا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين » وفاق سؤال الإمام الباقر (ع) من موقع تساؤل العارف [١١٠] ؟

إلا ان المطلق الثالث الذي رأى اليه الامام علي (ع) يتضمن تحديداً لمسار العلم غير الإلهي عندما ربط بين العلم الواجبي والعلم الممكن باعتبار ان علم الآخر متعلق بعلم المعلم المطلق السرمدي ، لأن فعل التعليم لا يتحصل الا بتدفق فيض المعلم الواجبي على المتعلم المخلوق الذي مهما بلغت قدرات قابلياته المعرفية ، فإنها لا تتجاوز حدود العلم الظاهر . اما العلم الإلهي المفيض فهو اللانهائي وهو علة كل علم . قال تعالى : ﴿ يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهُمْ عن الآخرة هُمْ غافلون ﴾[١١١] وطالما ردد صاحب النهج(ع) مقولة عجز العقول والأوهام والرويات الإنسانية عن ادراك معرفته والإحاطة بآياته ما ظهر منها وما بطن ، فهو العليم العلّام وكل ما خلق حجة له ودليل عليه[١١٢] .

ب ـ في الدائرة الثانية : علمه تعالى في الزمان .

في تعلق علمه تعالى في الزمان ، وبلفظ العلم المباشر ، عرض الإمام (ع) لمطلقين : « علم ما يمضي ومامضى »[١١٣] و « علمُهُ بالأموات الماضين كعلمه بالأحياء الباقين [١١٤] » .

عَبْرَ المطلق الأول المركب من ثلاثة افعال : ماضيين ومضارع واحد ، اثنان منها للإشارة الى الزمان (يمضي) و(مضى) علّق الامام علم الله سبحانه بين زمنين ظاهرين : الماضي والحاضر ، وضمن الحاضر (يمضي) زمناً ثالثاً هو المستقبل بدلالة الفعل المضارع بالعربية ، فإذا ذلك العلم ، بما هو واجبي ، محيط بما حدث وما يحدث وما سيحدث للموجودات كلها ذاتاً وموضوعاً ونظاماً ووجوداً ومعاداً ، فهو كائن قبل أن تكون ، وكائن في كينونتها ، وكائن بعد أن تكون وبعد تهافتها واندثارها ، وبالتالي يتجاوز علمه الزمن الأرضي لأنه فوقه ولأنه علته وصانعه بحيث يكون « الزمن الأرضي » مصنوعاً ومعلولاً « للزمن السمائي » بل هو من لوازمه . وهو زمن متغير عرضي ، أما الزمن الملكوتي / اللازمان فهو الثابت الذي لا يداخله وهن ولا يعتريه تحول ، والماضي عنده حاضر ومستقبل في مداه اللانهائي . زمان الرحمان مستمر بذاته كعلمه ، وسيع لكل زمان لأنه فوق كل زمان . كل مخلوق تحت نفوذ علمه سبحانه اذ « يرى بواطن الأشياء كظواهرها ، وعالم الملك كالملكوت ، وعالم الأسفل كالأعلى بلا توسط ،

ولا تفاوت ، شدة وضعفاً ، في الظهور والحضور عنده[١١٥]»علمه بالأموات الماضين كعلمه بالأحياء الباقين (المطلق الثاني) فيعلم كل معلوم في الزمان وخارج حدود الزمان لأن الزمنين يبدأان فيه وينتهيان اليه . يقول ابو جعفر (ع) في كلام منسوب اليه : « كان الله ولا شيء غيره ، ولم يزل عالماً بما يكون ، فعلمه به مثل كونه كعلمه به بعد كونه[١١٦] » .

لقد سبق ورأينا ان واجب الوجود بالذات هو واجب الوجود من جميع الحيثيات والجهات ، وليست في ذاته المحيطة بكل شيء ثمة جهة امكانية « فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثر[١١٧] »، وزمانه مستمر ثابت بثبوت ذاته التي هي فوق كل زمان وكل مكان ، بل و « في كل زمان وليس في زمان[١١٨] »بتعبير العارفين ، وان علمه مساوق لذاته ، وزمانه مساوق لعلمه ، وذاته مساوقة لزمانه ، وبالتالي يتحصل عنده التساوي والترادف في سيرورة الذات / العلم / الزمان فيعلم سبحانه ما يمضي وما مضى ، ويماثل علمه بالماضين علمه بالباقين ، ويبقى بعد فناء الدنيا كما كان قبل ابتدائها ، بلا وقت ولا مكان ، ولا حين ولا زمان » بتعبيره عليه السلام نفسه[١١٩] .

ج - في الدائرة الثالثة : علمه تعالى في المكان .

حدد الامام علي (ع) في مسألة علمه تعالى في المكان مطلقين اثنين : « هو الباطن (للأرض) بعلمه ومعرفته[١٢٠] » و « علمه بما في السموات العلى كعلمه بما في الأرضين السفلى[١٢١] »، فاعتبر الأرض / العالم منطوية بعلمه ومعرفته تعالى عن علمه ومعرفته بذاته ، لأن علمه بما عداه لازمٌ لعلمه بذاته ، كما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته . فبذاته سبحانه يعرف ذاته ووحدانيته ويعرف غيره . انه العالم الخبير بالعالم وهو الباطن له[١٢٢] والمقوم لوجوده ، وما وجوده تعالى في مكان ، او مع شيء ذي مكان إلا ويكون حافظاً له وحاملاً لوجوده ومحيطاً به ، « فكل شيء حاضر عنده غير محجوب عنه[١٢٣] » وهو عالم به وعارف . وليس البطون بالعلم في حقيقته الا وجهٌ آخر من وجوه الظهورية الإلهية بالعلم ، اذ ان « حيثية الظهور في غيره تعالى هي غير حيثية البطون وبالعكس[١٢٤] »، فهو تعالى احدي الذات بحيث لا تنقسم ذاته ولا تتجزأ ولا تتكسر وليست مشوبة بنقص او مكتسبة لإزدياد ، وبالتالي فإن علمه بالعالم « باطن خفي من كمال ظهوره وظاهر جلي من كمال بطونه[١٢٥] ». وهذا الامام (ع) يقول في ذلك : « كل ظاهر غيره غير باطن ، وكل باطن غيره غير ظاهر [١٢٦] »، فهو ظاهر من حيث هو باطن ، وباطن من حيث هو ظاهر ، وهو بطون وظهور كله في آنٍ ، بعلم وعن علم ، وعلى الاطلاق .

في هذا المسار نفهم التماثل بين علمه بما في السموات العلى وعلمه بما في الأرضين السفلى . فليس ثمة مكان خلياً من علمه الكلي والتفصيلي لأنه ليس مختصاً بمكان دون آخر ، بل محيط بالأمكنة كافة . أما ما هو في غيره من هذه الصفات فلا يعدو كونه اضافياً ونسبياً ، وبالتالي فهو بوجوده /علمه متجاوز حدود الأزمنة والأمكنة ، ومتنزه عنها ، وهو«في كل شيء وليس في شيء . . بل هو كل الأشياء وليس هو الأشياء » كما يقول أهل العرفان[١٢٧]، بذاته يعلم ذاته ووحدانيته ويعلم غيره ايضاً . وما حركة علمه في تنزله بين العلوي والسفلي او بين السفلي والعلوي ، سوى حركة الذات في نفسها لا في مستوى علمها بين الأعلى والأدنى وهما في حقيقتهما شيء واحد ومكان واحد وموقع واحد .

د ـ في الدائرة الرابعة: علمه تعالى بالبشر .

في دائرة تجلي علمه سبحانه بالبشر رسم علي بن أبي طالب (ع) ثلاثة آفاق مطلقة بلفظ العلم :

١ ـ احاطة عامه تعالى باسرار الأنفس ومكنوناتها .

٢ ـ علمه تعالى بأعمال البشر وأفعالهم .

٣ ـ علمه بنعمه عليهم .

أما الأفق الأول الأنفسي فيتجلى في قوله عليه السلام : « نفذهم علمه[١٢٨] » و « خرق علمه باطن غيب السترات وأحاط بغموض عقائد السريرات[١٢٩] » و « تحلم السرائر[١٣٠] » و « عالم السر من ضمائر المضمرين ونجوى المتخافتين ، وخواطر رجم الظنون ، وعُقَدِ عزيمات اليقين ، ومسارق إيماض الجفون ، وما ضمنته اكنان القلوب[١٣١] » و « العالم بما تكن الصدور وما تخون العيون[١٣٢] » .

لقد سبق ورأينا الى ان علمه تعالى بذاته موجب لعلمه بما عداه ، وأن وجود ما عداه تابع لوجوده بذاته وان المخلوق من لوازم الخالق المطلق / علة الخلق الأولى الذي يعلم كل ما خلق علماً سرمدياً لا يعتريه فناء ولا يشوبه زوال . ولذلك قال الإمام (ع) انه تعالى بعلمه ينفذ الخلق طراً ، أي أنه يجوزهم بالغاً أولهم وآخرهم حتى يستوعبهم جميعاً وينفذ فيهم أمره ويطاع . وليس هذا النفوذ مجرد حالة تشبه نفوذ السهم في الشيء ، كما رأى الى ذلك ابن أبي الحديد[١٣٣] ، انما هو حالة احاطة مطلقة وسلطان شامل يستلزم الاذعان المطلق للعالم المطلق / علة كل علم من قبل المعلوم الممكن ، مع كل ما يتضمنه معنى النفوذ من الإفراط والمبالغة في الاختراق والجواز[١٣٤] .فالنفوذ بالعلم / الالهي ليس نوعاً من الاختراق ذي البعد الواحد افقياً او عامودياً ، بل هو نمط من أنماط التغلغل الكثيف في كل الاتجاهات والإشباع الخصيب لكل خلايا البشري ، والشحن المترع لكل الأطراف . وما خرق علمه سبحانه باطن غيب السترات وما إحاطته بغموض عقائد السريرات الا من قبيل هذا التشظي الكمالي في كل مطارح النفس الإنسانية . فالخرق الذي ينوه الامام (ع) به ليس مروقاً افقياً في غيب السترات بل هو اختراق من الداخل والخارج ، من البراني الى الجواني ، ومن شتى الاتجاهات ، لكي يحصل فعل الاحاطة بكل ما غمض في غياهب النفس ، او ما « غَمَّضَه » الانسان في عتمة ذاته . انه الانفجار الالهي في مكنونات الانفس بالعلم بحيث يصيب فيها باطن الغيوب المستورة مهما دقّت وتناهت ويحيط بغوامض السرائر مهما بعدت اغوارها او تباعدت ويحصي نُوَيَّات النوايا كيفما تعمقت ونأت ويسبر أعماق ما لا يُسْبر في غياهب متاهات الأنفس والذوات كيفما جرت وأينما اختفت وتخافتت ، فأنى يؤفكون وكل سر عنده سبحانه علانية ، ، وكل غيب عنده شهادة ؟ .

ان هذا الخير اللانهائي المختزن بالعلم ، لأنه محيط بكل شيء كما لا يحيط بشيء ، يتنزه بغلبة وقوة وسلطان على كل شيء وما لا تعجزه صنعة بالإكتمال والتمام لا يعجزه مصنوع ، وما لا يفوته خلق مهما يكن ، لا يعصى عليه مخلوق ، لا تلحقه في ذلك كلفة ، ولا يعترضه في حفظ ما ابتدع وعلم من خلقه عارض، ولا يعتوره في تنفيذ ما علم وتدبيره ملاكة او فترة[١٣٥] . هو العلم المطلق ذو السلطة المطلقة ، والسلطة اللانهائية بقدرة علمه اللانهائية ، فلا يأتي علمه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . واذا كانت هذه بعض صفات علمه تعالى بهما هم الخفوت ورجع الحنين في مولهات الجنان وغيابات غيوب القلوب ،

فمن البديهي ان يكون علمه الواجبي مطلقاً بالأعمال والأفعال الإنسانية لأنها جماع العملي والتنفيذي من شؤون البشر في مدار الأفق الثاني . فهو تعالى عليم بأعمالهم لأنه يعلم كل معلوم ، بيده ناصية كل انسان ودابة واليه مصير كل نسمة[١٣٦] .

ان تحقق الغيب والشهادة عندنا يتعلق بقياس الأشياء بعضها الى بعض ، اما بالنسبة الى علمه تعالى فإنهما شهادتان[١٣٧] ، فعلمه سبحانه بالحوادث والأشياء في الخارج هو عين وجودها فيه ، وبالتالي فهي معلومة له بنفس وجودها لا بصورة مأخوذة منها نظير علوم الإنسان وادراكاته[١٣٨] . واذا كان علمه تعالى مختلفاً عن علمنا ، ومعرفته بالأمور والخلائق مختلفة عن معرفتنا بالعالم ، فإن فعله مختلف عن أعمالنا وأفعالنا . ففعل الانسان متحصل بتأديته وقيامه به من داخل الإنضباط «« بالقوانين والأصول الكلية المأخوذة من الكون الخارجي والوجودالعيني[١٣٩] »» باعتبارها المتحكمة بإرادتنا والقيِّمة على افعالنا . بمعنى ان أفعالنا ، تابعة للقواعد والسنن الكلية والضوابط العامة المنتزعة من الوجود العيني والمتفرعة عنه[١٤٠] ». أما فعله تعالى فهو نفس وجوده العيني ، وبالتالي فإن تلك الأصول الكلية العقلية « مأخوذة منه ، ومتأخرة عنه ، ومحكومة له ، فلا تكون حاكمة فيه متقدمة عليه[١٤١] » .

ان نسبة الفعل الى الانسان تعني ظهوره به من خلال فعل الإيجاد والتدبير الإلهي ، ولا يمكن الا ان يحيط الموجد بالموجَد علماً ومعرفة واحصاء ورعاية بالظهور والبطون فيعلم المختفي المخبوء بقدر علمه بالظهوري والعلني فيتساوى عنده العلم بالسرائر والأعمال ، « قدَّر ما خلق فأحكم تقديره ، ودبَّره فألطف تدبيره ، ووجَّهه لوجهته فلم يتعد حدود منزلته ، ولم يقصر دون الانتهاء الى غايته[١٤٢] » .

عند هذه المطلقية الفعلية بالعلم تصبح « جميع الأشياء ، كائنة ما كانت ، علماً ومعلومة له تعالى[١٤٣] »لأنها خلقُهُ وملكه وتقديره بعد تحققها بفعله ـ وفاق اعتبار السيد الطباطبائي اذ ان « ملكه تعالى للأشياءمستلزملعلمه بها[١٤٤] »وهو القائل : ﴿قل لمن ما في السموات والأرض ؟ قل : لله ، كتب على نفسه الرحمة . .﴾[١٤٥] من هنا جاء علمه بأعمال الناس محكماً محيطاً بتعبير الإمام (ع) : « احاط بأعمالهم علماً » و « علم عمالكم[١٤٦] » .

وفي هاتين الصيغتين استعمل الامام صيغة الماضي للدلالة على نسخ الزمن البشري بالزمن الإلهي متقلداً بذلك المنهج القرآني في التعبير عن الحوادث غير المنقطعة في الزمان بلفظ الماضي .

قال ابو جعفر عليه السلام : « ان الله اذا علم ان شيئاً كائنٌ اخبر عنه خبر ما قد كان[١٤٧] . وبهذا يكون علمه تعالى بأعمال البشر غير قابل للانقطاع في الزمان والتفعيل والفاعلية ، فلا يخفى على الله « ما العباد مقترفون في ليلهم ونهارهم ، لطُفَ به خُبْراً ، وأحاط به علماً . أعضاؤكم شهوده ، وجوارحكم جنوده ، وضمائركم عيونه ، وخلواتكم عَيانُهُ »[١٤٨] .

باكتمال الافق الثاني المتمثل في نهج البلاغة بعلمه تعالى بأعمال البشر وأفعالهم ، فتح الامام (ع) للعلم الإلهي افقاً ثالثاً يتجلى النعم الرحمانية على الآدميين بقوله عليه السلام « عَلِمَ نعمه عليكم[١٤٩] » ، ودائماً بلفظ العلم المباشر . فهو سبحانه عالم بحجم انعاماته الطائلة على الناس علماً مفصلاً . وكل من علم قدر

نعمته على غيره ، كان احرى ان تشتد نقمته عليه عند عصيانه له ، وجراءته عليه ، بخلاف من يجهل قدر نعمته على الغير ، فإنه لا يشتد غضبه لانه لا يعلم قدر نعمته المكفورة[١٥٠] ـ كما يقول ابن أبي الحديد في تفسيره عبارة الامام . وبذلك ينفتح خطاب العلم الإلهي على قضية جديدة يرتبها علمه ، عزَّ من علم ، بالنفوس والأفعال ، وهي قضية المسؤولية الانسانية المترتبة على ذلك العلم ، والنتائج الملازمة لمصير الكائن البشري ، أإلى الجحيم حامل نفسه ، أم الى النعيم ؟ .

ان الانعام الرباني على الناس لا يقتصر على منة الخلق ولا يتحدد بها ، بل يرصد ويتابع مسار المخلوق ويشرف عليه ويعضده في تذليل الصعوبات التي تعترضه ، فالنعمة الالهية / الرحمة لا تكون في مجرد التكوين وتنظيم الارتقاء العضوي والجسماني وبث القابليات المختلفة في الكائن البشري فحسب ، لكنها تمسك ايضاً بمساره الدنيوي وتنسقه منذ الكلمة بالكينونة ، وحتى تفاصيل المعاد والقرار السماوي في شأنه ، من داخل حركة النواميس التي نظم سبحانه الكون والكائنات على اساسها . فالإنسان « مخلوق ابتداء ليستخلف في الأرض ويعمر ، وليغير ويطور . . ، وهو مُعانٌ على هذه الخلافة من الله بجعل النواميس الكونية وطبيعة الكون الذي نعيش فيه معاونة له »[١٥١] .

لقد اضطلعت السماء بمسؤوليتين عظميين : الخلق بقابلياته المركبة ، وكرم رعاية الناس باحتشاد النعم اللانهائية الموظفة لخير وحس اقامتهم في هذا العالم ، ولتوفير افضل الشروط على الاطلاق لينتفعوا منها ويسعدوا بها في معبوديتهم لخالق كل شيء ، وهي الغاية التي خلق لها الانسان ، وهي في آنٍ رأس النعم وغائيتها : ﴿ وما خلقت الإنس والجن الا ليعبدون[١٥٢] ﴾ ، وواحدة من جلائل الأكرمية الالهية ، بحيث يبدأ خط التاريخ منذ اللحظة / الفطرة التي يتطلع بها المنعم عليه الى المنعم الحقيقي ويتلقى منه تصوارته ومعاييره وقيمه وموازينه ، اي ان يوحده .

ان استخدام هذه النعم الإلهية فيما يرتضيه الله ، موصل الانسان الى الهدف المنشود ، الا وهو طاعة الله والاذعان لربوبيته . أما استعمالها بالجمود فيها ونسيان ما وراءها فهو الضلال والإنقطاع عن الغاية ، وبالتالي فهو العصيان والتمرد المستلزمان ، بموجب قضاء الله الذي لا يرد ولا يبدل ، للمحاسبة والعقاب . قال تعالى ﴿ وان ليس للإنسان الا ما سعى ، وان سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاءالأوفى ، وان الى ربك المنتهى[١٥٣] ﴾ .

فالسؤال عن عمل العبد سؤال عن النعم كيف استعملها ، شكراً أم كفراً[١٥٤]، وعلمه سبحانه بمبلغ نعمه على الناس مسؤولية كبرى وامتحان خطير لحريتهم بين خيارين مصيرين : الفوز / الجنة ، والسقوط / العذاب . و« المنان بفوائد النعم[١٥٥] » الذي « آثركم بالنعم السوابغ[١٥٦] و « خصكم بنعمة وتداركم برحمة[١٥٧] لا تخفى عليه خافية مما تسرون او تعلنون ، فحق له بعد انعاماته ان يحملكم تبعات نقماته ، وما اخسر المشقة وراءها العقاب »[١٥٨]

وعلى هذا الأساس يتخذ علم الله بأعمال البشر بعداً تحذيرياً ، وهو في ذاته نعمة اخرى من نعمه التي لا تحصى ، وانذاراً بمثابة الرحمة بعباده المعرضين لإبتلاءات المعاصي والجحود ، فهو سبحانه خير مطلق لا يفيض الا بالخير ، ﴿ وآتاكم من كل ما سألتموه ، وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها . ان الانسان لظلوم كفار ﴾[١٥٩]، فإذا

التحذير والإنذار بمثابة استباق وحيطة من عصيان او نكران متوقع ممكن ، وهما مستلزمان للعقوبة في حالة اهمالها واللامبالاة بهما ، وهي « عقوبة خالصة مئة بالمئة[١٦٠] » ـ بتعبير المطهري ـ لأنها نتيجة عمل الانسان وعناده وظلمه لنفسه فاستحق : ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾[١٦١] وهي عدالة متوازنة مطلقاً دون امساك او ترجيح[١٦٢] ، لا تهمل استحقاقاً ، ولا يغيب شيء عن احصائها وعلمها وفاعليتها .

* * *

فوق هذه الذرى الراسيات ، وعلى هذه الآفاق، ينفتح خطاب العلم الإلهي ، مقروءاً في خطاب العلم الإمامي في نهج البلاغة بمستوياته المختلفة المتمثلة بالمراتب الكمالية للعلم به تعالى ومعرفته ، وبعلم ذاته بذاته وبعلمه بالخلائق التي انشأها وابتدعها ، وباختراق الصفة / الاسم / العلم للصفات / الأسماء كافة، نظراً لكونه منطوياً في أعماق وتفاصيل الحياة والقيومية الالهيتين الدائرتين في فلك الواحدية الأحدية بما هي غير عددية وقد سماها المتأخرون من الحكماء المسلمين بـ « الوحدة الحقة الحقيقية » بعد اقتباسها من معين فكر الامام عليه السلام[١٦٣] . فحول هذا المحور/ التوحيد يتحدد مدار خطاب العلم الامامي في تأديته وإدراكه لحقيقة العلم الالهي باعتباره مبدأ كل صفة / اسم ، وباعتبار ان حقيقة العالم هي كونها منه . وكلما ازداد الإنسان علماً بحقيقة العلم الأولي الأصيل ، زاد إدراكه بآثاره المتجلية في القدرة والحكمة والعناية والعدالة والرحمة الإلهية ، وارتقى الى معارج الكمال المعرفي .

الا ان هذا التوحيد بالعلم ، بمراتبه المتميزة ذاتاً وصفاتٍ وفعلية ، يبقى مندرجاً تحت عنوان التوحيد النظري لأنه مجرد توحيد معرفي لا تكتمل عناصر ايجابيته الا بتكلله واستتمامه بلازمه المتمثل بالممارسة العملية ، اي بالتوحيد العملي المتعلق « بالكينونة والصيرورة[١٦٤] » . فإذا كان التوحيد النظري منهج الرؤية المؤدية الى إدراك وحدانية الله ، فإن التوحيد العملي هو فعل الرؤية المتحولة الى سلوك وعبادة[١٦٥] ، وتحويل للمسيرة الإنسانية في هذا العالم الى جهاد مستمر تتحقق به انجازات ذلك التوحيد النظري للمطلق الذي لا حدود له . وسواء كانت العبادة (سبيل الله) تعادل من الوجهة العملية سبيل الإنسانية جمعاء بحيث يكون العمل في سبيل الله ومن اجل الله هو العمل من اجل الناس ولخير الناس جميعاً ـ كما يرى الى ذلك السيد محمد باقر الصدر[١٦٦] ، ـ أو كانت العبادة هي « الطريق المؤدية الى الله لا غير . . التي تمر من بين الناس » ـ وفاق الشهيد المطهري[١٦٧]،فإن ذلك لا يغير شيئاً في طبيعة مسؤولية الإنسان في العالم عندما ينحرف عن فطرته ويعمل بغير علمه فيعصي الله ويعرض نفسه للتهلكة الدنيوية والأخروية بانحرافه عن طريق الغاية التي من أجلها وُجد واستخلف في الأرض، وذلك « ميت الأحياء » كما وصفه الامام[١٦٨](ع) ، لأنه حكم على نفسه بتضييع علمه وجعل الجاهل يستنكف ان يتعلم[١٦٩] .

ان العلم الممكن بمدى اطلاقية العلم الالهي بما هو وجود لا محدود يحيط بالخلائق كافة ولا يخلو منه مكان او زمان لا يمكن ان يتكلس في الإسلام بكتلة من التقاليد « الأرستقراطية» بحيث يغدو نمطاً من انماط الطقوسية الرهبانية ، بل هو فعل تتحول فيه معرفة الله الواحد ، بعنوان انه اكمل ذات بأكمل صفات ، وأنه منزه عن كل نقص وعيب ، إلى فعل آخر يسميه المطهري«رد الفعل »/ العبادة[١٧٠] كما تتحول معرفة علاقته العالمية بالكون الى اعتراف وتسليم واذعان

لربوبيته سبحانه والتزام كلي بعبوديتنا له بحيث يخصب الوجود البشري في هذا العالم ويتخذ معنى وهدفاً وجدوى بنعمة العبادة وايجابية العل م المتفعِّل بالسلوك العملي وانضباط العبودية بالعلم في مدار التوحد والكمال .

وبذلك نطوي مراحل التوحيد كافة فتصبح فينا تسمية المطهري بالموحدين الواقعيين وفاق ما سبق تنويهنا به .

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

فهرس

(١) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « الميزان في تفسير القرآن » ـ المجلد/٦ ـ ص/١٧٠ .

(٢) المطهري ، مرتضى ـ « المفهوم التوحيدي للعالم » ـ الترجمة العربية ـ ص /١٤ .

(٣) (م . ن) .

٤ ـ راجع بحثنا : « خطاب العلم في القرآن » ـ مجلة « الثقافة الإسلامية » ـ ـ العدد/٥ ـ دمشق ، ١٩٨٦ ـ ص . ص /١٦٨ ـ ٢٠١

(٥) الطباطبائي ، محمد حسين ـ (م . ن) ـ المجلد/٢ ـ ص /١٣٠

(٦) (م . ن) ـ

(١) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « الميزان . . » ـ المجلد/٢ ـ ص /١٣٠ .

(٨) (م . ن) ـ ص . ص/١٣٢ ـ ١٣٣ .

(٩) سورة المائدة ـ الآية/٣ .

(١٠) نهج البلاغة ـ الخطبة/١ ـ ص . ص /٣٩ ـ ٤٠ .

(*) الطبعة التي اعتمدناها لنهج البلاغة في هذا البحث هي طبعة « دار الكتاب اللبناني » (بيروت ، ١٩٦٧) التي « ضبط نصها وابتكر فهارسها العلمية » أستاذنا وزميلنا الشهيد الشيخ الدكتور صبحي الصالح ، أستاذ الاسلاميات وفقه اللغة بالجامعة اللبنانية ، الذي اغتيل في أحد شوارع بيروت سنة ١٩٨٦ .

(١١) راجع مادة (صَدَق) في « لسان العرب » لإبن منظور .

(١٢) عبده ، محمد ـ « شرح نهج البلاغة » ـ ص /١٦ .

(*) يكاد الشيخ محمد عبده يردد في السياق نفسه ما سبق وقاله إبن ابي الحديد في « شرح نهج البلاغة ـ المجلد الأول ص /٣٤ .

(١٣) الطباطبائي ، محمد حسين ـ (م . س) ـ المجلد/٦ ـ ص /٩٢ .

(١٤) نهج البلاغة ـ ص /٥٣٩ .

(١٥) (م . ن) ـ ص /٥٤١ .

(١٦) (م . ن) ـ ص/٣٩٣ .

(١٧) (م . ن) ـ ص /١٦٤ .

(١٨) الطباطبائي ، محمد حسين (م . ن) ـ ص/٩٣ .

(١٩) الطباطبائي ، محمد حسين ـ(م . س) ـ ص/٩٣ .

(٢٠) ـ (م . ن) .

(٢١) (م . ن) ـ المجلد/١ ـ ص . ص/٣٩٣ ـ ٣٩٤ .

(٢٢) ـ إبن أبي الحديد ـ (م . س) ـ ص /٣٥ .

(٢٣) المطهري ، مرتضى ـ « في رحاب نهج البلاغة » ـ الترجمة العربية ـ ص/٥٧ .

(٢٤) الشيرازي ، صدر الدين ـ « الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة » ـ المجلد/٨ ـ ص/٥٧ .

(٢٥) المطهري ، مرتضى ـ « المفهوم التوحيدي للعالم » ـ (م . س) ـ ص/٢٧ .

(٢٦) (م . ن) ـ ص . ص/٢٥ ـ ٢٦ .

(٢٧) عبده ، محمد ـ (م . س) ـ ص/١٧ .

(٢٨) سورة الأنبياء ـ الآية/٢٣ .

(٢٩) يتضمن التوحيد أربع مراتب بنائية هي : توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال ، والتوحيد في العبادة ويطلق المطهري اسم« الموحِّد الواقعي » على من طوى مراحل التوحيد كافة .

(ـ راجع : ـ المطهري ، ـ « المفهوم التوحيدي للعالم » ـ (م . س) ـ ص /٧٠) .

(٣٠) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « الميزان . . » ـ (م . س) ـ المجلد/١ ـ ص /٣٩٤ .

(٣١) (م . ن) ـ المجلد/١١ ـ ص . ص/١٦٠ ـ ١٦١ .

(٣٢) (م . ن) .

(٣٣) (م . ن) ، والمجلد/٣ ـ ص/١٦٢ ، والمجلد/١٣

ص/٧٩ .

(٣٤) سورة غافر ـ الآية/٦٥ .

(٣٥) المطهري ، مرتضى ـ (م . ن) ـ ص/٧٠ .

(٣٦) ابن أبي الحديد ـ (م . س) ـ ص/٣٥ .

(٣٧) ـ الطباطبائي ، محمد حسين ـ (م . س) ـ المجلد/٦ ـ ص /٩٣ .

(٣٨) عبده ، محمد ـ (م . س) ـ ص/١٧ .

(٣٩) المطهري ، مرتضى ـ « المفهوم التوحيدي للعالم » ـ (م . س) ـ ص/٣٣ .

(٤٠) عبده ، محمد ـ (م . ن)

(٤١) نهج البلاغة ـ الخطبة/١ ـ ص/٣٩ .

(٤٢) (م . ن) ـ الخطبة/٢١٣ ـ ص /٣٢٩ .

(٤٣) (م . ن) ـ الخطبة/٨٥ ـ ص/١١٥ .

(٤٤) (م . ن) ـ الخطبة/٩١ ـ ص/١٢٥ .

(٤٥) (م . ن) ـ الخطبة/٢١٣ ـ ص/٣٢٩ .

(٤٦) نهج البلاغة ـ (م . ن) ـ الخطبة/٦٥ ـ ص /٩٦ .

(٤٧) (م . ن) ـ الخطبة/١٦٣ ـ ص /٢٣٣ .

(٤٨) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « علي والفلسفة الإلهية » ـ ص/٤٣ .

(٤٩) (م . ن (ـ ص/٤٤ .

(٥٠) سليمان ، سمير ـ (م . س)

(٥١) سورة الأنعام ـ الآية/١٢٢

(٥٢) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « القرآن في الإسلام » ـ الترجمة العربية ـ ص/١٤١

(٥٣) سورة الجاثية ـ الآية/٢٣

(٥٤) سليمان ، سمير ـ (م . س) ـ ص/١٩٤ .

(٥٥) سورة فاطر ـ الآية/٢٢ .

(٥٦) فيض ، محسن ـ « أصول المعارف » ـ ص/٢٤

(٥٧) الشيرازي ، صدر الدين ـ « الحكمة المتعالية . . . » ـ الجزء الأول من السفر الثالث ـ ص / ١٤٣ .

(٥٨) الزنجاني ١٢ ابراهيم الموسوي ـ « عقائد الإمامية ، الإثني عشرية » ـ الجزء الأول ـ ص /٢٧ .

(٥٩) لمزيد من التفصيل ، راجع :

ـ الطباطبائي ، محمد حسين ـ « بداية الحكمة » ـ ص . ص/١٧١ ـ ١٧٣ .

و ـ « نهاية الحكمة » ـ ص . ص /٢٤٩ ـ ٢٥٤ .

و ـ « رسائل التوحيدية » ـ ـ ص /٢٣ .

(٦٠) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « بداية الحكمة » ـ (م . ن) ـ ص . ص/١٧٢ ـ ١٧٣ .

(٦١) (م . ن) ـ ص/١٧٢ .

(٦٢) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « الميزان . . » ـ المجلد/٨ ـ ص ص/٣٥٢ و٣٥٠ .

(٦٣) (م . ن) .

(٦٤) الشيرازي ، صدر الدين ـ (م . س) ـ ص/١٤٦ .

(٦٥) الشيرازي ، صدر الدين ـ « مفاتيح الغيب » ـ ص/٣٢٧ .

(٦٦) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « الميزان . . » ـ (م س) ـ المجلد/٨ ـ ص . ص/٣٥٣ ـ ٣٥٤ .

(٦٧) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « رسائل التوحيدية » ـ (م . س) ـ ص/٢٤ .

(٦٨) الشيرازي ، صدر الدين ـ « الحكمة المتعالية . . » ـ (م . س) ـ ص/١٤٦

(٦٩) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « رسائل التوحيدية » ـ (م . ن) ص . ص/٢٤ و٣٨ و ٥٠ ـ ٥١ .

ـ راجع ايضاً : الشيرازي ، صدر الدين ـ « مفاتيح الغيب » ـ (م . س) ص . ص /٣٢٩ ـ ٣٣٠ .

(٧٠) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « رسائل التوحيدية » ـ (م . س) ـ ص . ص/٣٨ ـ ٤٧ .

(٧١) سورة البقرة ـ الآية/٢٥٥ .

(٧٢) سورة الرحمن ـ الآية/٧٨ .

(٧٣) الشيرازي ، صدر الدين ـ « مفاتيح الغيب » ـ (م . س) ـ ص/٣٣٠ .

(٧٤) أنظر على سبيل المثال بعض المفارقات في تحديد انواع وعدد الصفات الإلهية المحضة بالمقارنة بينها في :

ـ الشيرازي ، صدر الدين ـ(م . ن) ـ .

ـ السيوري ، المقداد ـ « النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر للعلامة الحلي » ـ ص . ص/٢٦ ـ ٤٤

ـ الزنجاني ، ابراهيم الموسوي ـ « عقائد الإمامية الإثني عشرية » ـ (م . س) ـ ص /١٢٥ .

(٧٥) نهج البلاغة ـ الخطبة/٦٥ ـ ص/٩٦ .

(٧٦) (م . ن) ـ الخطبة/٩١ ـ ص/١٢٥ .

(٧٧) (م . ن) ـ الخطبة/١٥٢ ـ ص/٢١٢ .

(٧٨) ـ (م. ن) ـ الخطبة/٢١٢ ـ ص/٣٢٩ .

(*) ان تراتب العبارات هنا غير مرتبط بأي تسلسل تصنيفي وفاق ما نسقه الشريف الرضي في نهج البلاغة ، لكنه تراتب تركيبي مفهومي ارتأيناه لأنه ينضبط في مسار

المنهج الفكري للإمام (ع) في موضوع العلم الإلهي وتعلق كمالات الكائنات والموجودات به فيضاً .

(٧٩) ابن ابي الحديد - (م . س) - مجلد/١ - ص/٦٣٦ .

(٨٠) ابن منظور - (م . س) - مادة : حكم .

(*) راجع في السياق نفسه تفسير السيد محمد حسين الطباطبائي لمعاني الآية الكريمة « الر. كتاب احكمت آياته ثم فُصلت . . . » ، في - « الميزان . . » (م . س) - المجلد/١٠ - ص . ص/١٣٤ - ١٣٧ .

(٨١) الخميني ، الإمام روح الله . . « شرح دعاء السحر » - ص/١٢٩ .

(٨٢) - الشيرازي ، صدر الدين ، « الحكمة المتعالية . . » (م . س) - ص/١٥٠ .

(٨٣) الشيرازي ، صدر الدين - « الحكمة المتعالية . . » - (م . س) - ص/١٧٥ .

(٨٤) ابن أبي الحديد - (م . س) - المجلد/٢ - ص/٦٦٩ .

(٨٥) (م . ن) - المجلد/٣ - ص/٣٢ .

(٨٦) الشيرازي ، صدر الدين - (م . ن) - ص/١٧٩ .

(٨٧) - نهج البلاغة - (م . س) - ص/١٨٦ .

(٨٨) الخميني ، الامام روح الله - « مصباح الهداية الى الخلافة والولاية » - ص/٢٣ .

(٨٩) الشيرازي ، صدر الدين - « الحكمة المتعالية » - (م . س) - ص . ص/١٤٥ - ١٤٦ .

(٩٠) الشيرازي ، صدر الدين - « المبدأ والمعاد » - ص/٨٨ .

(٩١) نشير في السياق نفسه الى أننا نتحاشى هنا الخوض في المواقف المختلفة للحكماء الاسلاميين وغيرهم من مسألة علمه تعالى ، وخصوصاً مما نسب الى المعتزلة في قولهم : ان للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم وهي التي تعلق بها علمه تعالى قبل الإيجاد ، وهما نسب الى المتصوفة من ان للماهيات الممكنة ثبوتاً علمياً وفاق الأسماء والصفات وهو المتعلق بعلمه سبحانه قبل الإيجاد ، وما نسب إلى افلاطون من ان العلم التفصيلي بالأشياء عنده تعالى يكون في المفارقات النورية والمثل الإلهية التي تتجمع فيها كمالات الأنواع ، وما نسب الى أرسطو حول عدم معرفة الصانع بالتفاصيل . . الخ .

(- راجع :

- الطباطبائي ، محمد حسين - « بداية الحكمة » - (م . س) - ص . ص/١٦٣ - ١٣٤ .) .

(٩٢) الطباطبائي ، محمد حسين - « نهاية الحكمة » - (م . س) - ص/٢٥٤ .

(*) أنظر للكاتب نفسه أيضاً : - « بداية الحكمة » - (م . س) - ص/١٦٢

(٩٣) لا تعني « التفصيلية » ، هنا : الجزئية ، وإنما تعني حركة انتظام الكليات بين الشمول الأعلى والشمول الأدنى مع احتفاظها بكونها كليات تختزن المطلقية في جوهرها ومصدرها .

(٩٤) نهج البلاغة - الخطبة/١٩١ - ص/٢٨٣ .

(٩٥) (م . ن) - الخطبة/١٥٩ - ص/٢٢٥ .

(٩٦) (م . ن) - الخطبة/٦٥ - ص/٩٦

(٩٧) ابن منظور - (م . س) - مادة (بَدَعَ) .

(٩٨) ابن أبي الحديد - (م . س) - المجلد/٣ - ص/٣٢٧ .

(٩٩) سليمان ، سمير - (م . س) - ص/١٧٥ .

(١٠٠) الشيرازي ، صدر الدين - « الحكمة المتعالية » - (م . س) - الجزء الثاني من السفر الثالث - ص /١٣ .

(١٠١) الشيرازي ، صدر الدين - « المظاهر الإلهية » - ص/٢٨

(*) ويسميه صدر المتألهين « كتاب المحو والإثبات » ، اشارة الى قوله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب » .

- راجع : « الحكمة المتعالية » - (م . س) - ص . ص/٢٩٠ - ٢٩١ .

(١٠٢) إبن ابي الحديد - (م . س) - المجلد/٢ - ص/٧٠٧ .

(١٠٣) المطهري ، مرتضى - « الانسان والقضاء والقدر » - الترجمة العربية - ص . ص/٧٤ - ٧٥ .

(١٠٤) الشيرازي صدر الدين (م . س) - ص/٣٨٠ .

(١٠٥) (م . ن) - ص /٣٨٢ .

(١٠٦) (م . ن) - ص/٣٨٣

(١٠٧) (م . ن) ٨

(١٠٨) الطباطبائي ، محمد حسين - « رسائل التوحيدية » - (م . س) - ص/٢٦ .

(١٠٩) ابن ابي الحديد - (م . س) المجلد/١ ص/٦٣٢ .

(١١٠) ذكره :

ـ فيض ، الملامحسن ، « أصول المعارف» ـ ص/٣٦ .
(*) انظر بحثنا ايضاً ـ (م. س) ـ ص . ص /١٩٣ ـ ١٩٥ .
(١١١) سورة الروم ـ الآية/٧ .
(١١٢) نهج البلاغة ـ الخطبة/٩١ ـ ص . ص/١٢٤ ـ ١٢٦ .
(١١٣) (م . ن) ـ الخطبة/١٩١ ـ ص/٢٨٣ .
(١١٤) (م . ن) ـ الخطبة/١٦٣ ـ ص/٢٣٣ .
(١١٥) الخميني الإمام روح الله ـ « شرح دعاء السحر » ـ (م . س) ـ ص/١٣١ .
(١١٦) ذكره الامام الخميني ـ (م . ن) ـ ص . ص/١٢٧ ـ ١٢٨ .
(١١٧) الشيرازي ، صدر الدين ، « الحكمة المتعالية . . . » ـ الجزء الثاني من السفر الثالث ـ ص/٣٣٢ .
(١١٨) (م . ن) .
(١١٩) نهج البلاغة ـ الخطبة/٢٧٢ ـ ص . ص/٢٧٢ ـ ٢٧٧ .
(١٢٠) (م . ن) .
(١٢١) (م . ن) الخطبة/١٦٣ ـ ص/٢٣٣ .
(١٢٢) ابن ابي الحديد ـ (م . س) ـ المجلد/٣ ـ ص/٣١١ .
(١٢٣) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « الميزان . . . » ـ المجلد/٨ ـ ص/١٦٤ .
(١٢٤) (م . ن) ـ مجلد/١٩ ـ ص/١٤٨ .
(١٢٥) (م . ن) .
(١٢٦) نهج البلاغة ـ الخطبة /٦٥ ـ ص/٩٦ .
(١٢٧) ـ الشيرازي ، صدر الدين ـ (م . ن) .
(١٢٨) نهج البلاغة ـ الخطبة/٩١ (المعروفة بخطبة الأشباح) ـ ص/١٣٥ .
(١٢٩) (م . ن) ـ الخطبة/١٠٨ ـ ص/١٥٥
(١٣٠) (م . ن) ـ الخطبة/٨٦ ـ ص/١١٧ .
(١٣١) (م . ن) ـ الخطبة/٩١ ـ ص/١٣٥ .
(١٣٢) (م . ن) ـ الخطبة/١٣٢ ـ ص/١٩٠
(١٣٣) ابن ابي الحديد ـ (م . س) ـ المجلد/٢ ـ ص . ص/٢٦٦ ـ ٢٦٨ .
(١٣٤) ابن منظور ـ (م . س) ـ مادة (نفذ) .
(١٣٥) راجع كامل خطبة الأشباح من «نهج البلاغة » ـ ص . ص/١٣٤ ـ ١٣٥ .
(١٣٦) نهج البلاغة ـ الخطبة/١٠٩ ـ ص/١٥٨ .
(١٣٧) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « الميزان . . » ـ (م . س) ـ المجلد/١١ ـ ص/٣٠٧
(١٣٨) (م . ن) ـ المجلد/٤ ـ ص . ص/٢٨ ـ ٢٩ .
(١٣٩) (م . ن) ـ المجلد/١٩ ـ ص/٨٦ .
(١٤٠) (م . ن) .
(١٤١) (م . ن) .
(١٤٢) نهج البلاغة ـ الخطبة/٩١ ـ ص . ص/١٢٦ ـ ١٢٧ .
(١٤٣) الطباطبائي ، محمد حسين ـ (م . س) ـ المجلد/٧ ـ ص/٣٠ .
(١٤٤) (م . ن)
(١٤٥) سورة الأنعام ـ الآية/١٢ .
(١٤٦) نهج البلاغة ـ الخطبة /٨٦ ـ ص/١١٧
(١٤٧) ذكره ـ الطباطبائي ، محمد حسين ـ « الميزان » ـ ـ (م . س) ـ المجلد/٦ ـ ص/٢٥٣ .
(١٤٨) نهج البلاغة ـ من كلام له عليه السلام : النص رقم/١٩٩ ـ ص/٣١٨ .
(١٤٩) (م . ن) ـ الخطبة/١٩٥ ـ ص . ص/٣٠٨ ـ ٣١٠ .
(١٥٠) ابن ابي الحديد ـ المجلد/٢ ـ ص /٨٥٧ .
(١٥١) قطب ، سيد ـ « خصائص التصور الاسلامي ومقوماته » ـ ص/١٨٨ .
(١٥٢) سورة الذاريات ـ الآية/٥٦ .
(١٥٣) سورة النجم ـ الآية/٤٨ .
(١٥٤) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « الميزان . . » (م . س) ـ المجلد/٢٠ ـ ص/٣٥٣ .
(١٥٥) نهج البلاغة ـ الخطبة/٩١ ـ ص/١٢٤ .
(١٥٦) (م . ن) ـ الخطبة/٨٣ ـ ص/١٠٧ .
(١٥٧) (م . ن) الخطبة/١٨٨ ـ ص/٢٧٨ .
(١٥٨) (م . ن) ـ ص/٤٧٥ .
(١٥٩) سورة ابراهيم ـ الآية/٣٤ .
(١٦٠) المطهري ، مرتضى ـ « العدل الإلهي » ـ الترجمة العربية ـ ص/١٦٩ .
(١٦١) سورة النمل ـ الآية/١١٨ .
(١٦٢) المطهري ، مرتضى ـ (م . ن) ـ ص . ص/٦٢ ـ ٦٣ .

(١٦٣) المطهري ، مرتضى ـ « في رحاب نهج البلاغة » ـ الترجمة العربية ـ ص . ص/٥٨ ـ ٥٩ .

(١٦٤) المطهري ، مرتضى ـ « المفهوم التوحيدي للعالم » ـ (م . س(ـ ص/٣٥

(١٦٥) (م. ن) .

(١٦٦) الصدر ، محمد باقر ـ « موجز في أصول الدين » ـ ص/١١٧ .

(١٦٧) المطهري ، مرتضى ـ (م . ن) ـ ص/٧١ .

(١٦٨) نهج البلاغة ـ الخطبة/٨٧ ـ ص/١١٩ .

(١٦٩) (م . ن) ـ ص/٥٤١ .

(١٧٠) المطهري ، مرتضى ـ (م . ن) ـ ص/٢٧

ثبت المراجع

١ ـ ابن ابي طالب ، الامام علي ـ نهج البلاغة » ـ دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٦٧ .

٢ ـ ابن أبي الحديد ـ « شرح نهج البلاغة » ـ طبعة دار الفكر ، بيروت (د . ت) .

٣ ـ ابن منظور ـ « لسان العرب) ـ دار لسان العرب ، بيروت ، (د. ت) .

٤ ـ الخميني ، الامام روح الله ـ « شرح دعاء السحر » ـ مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ت ، ط/٢ ، ١٩٨٢ .

٥ ـ الخميني ، الامام روح الله « مصباح الهداية الى الخلافة والولاية » ـ مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ١٩٨٣ .

٦ ـ الزنجاني ، ابراهيم الموسوي ـ « عقائد الامامية الإثني عشرية » ـ مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ١٩٨٢ .

٧ ـ سليمان ، سمير ـ « خطاب العلم في القرآن » ـ مجلة الثقافة الاسلامية ، العدد/٥ ، دمشق ، ١٩٨٦ .

٨ ـ السيوري ، المقداد ـ « النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر للعلامة الحلّي » ـ مؤسسة اهل البيت ، بيروت ، ١٩٨٦ .

٩ ـ الشيرازي ، صدر الدين ـ « الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة » ـ دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ط/٣ ، ١٩٨١ .

١٠ ـ الشيرازي ، صدر الدين ـ « مفاتيح الغيب » ـ مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي ، طهران ، ١٩٨٤ .

١١ ـ الشيرازي ، صدر الدين « المظاهر الإلهية » ـ دانشگاه مشهد ، ايران ، (د . ت)

١٢ ـ الشيرازي ، صدر الدين ـ « المبدأ والمعاد » ـ طهران ، ١٣٥٤هـ .

١٣ ـ الصدر ، محمد باقر ـ « موجز في اصول الدين » ـ دار الزهراء ، بيروت ، ط/ ٢ ، ١٩٨٣

١٤ ـ الطباطبائي ، محمد حسين ـ « الميزان في تفسير القرآن » ـ مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط/٢ ، ١٩٧٢

(١٤) الطباطبائي ، محمد حسين ـ « الميزان في تفسير القرآن » ـ مؤسسة الأعلمي ، بيروت ط/٢ ، ١٩٧٢

١٥ ـ الطباطبائي ، محمد حسين ـ « القرآن في الإسلام » ـ الترجمة العربية ـ طهران ، ١٤٠٤ ه . ق .

١٦ ـ الطباطبائي ، محمد حسين « علي والفلسفة الإلهية » ـ الدار الاسلامية ، بيروت ، ، (د . ت) .

١٧ ـ الطباطبائي ، محمد حسين ـ « نهاية الحكمة » ـ دار التبليغ الاسلامي ، قم ، (د . ن) .

١٨ ـ الطباطبائي ، محمد حسين « رسائل التوحيدية » ـ قم ، ١٣٦٥ ه . ق .

١٩ ـ الطباطبائي ، محمد حسين ـ « بداية الحكمة » ـ دار المصطفى ، بيروت ، ط/٢ ، ١٩٨٢

٢٠ ـ عبده ، محمد ـ « شرح نهج البلاغة » ـ المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، (د . ت)

٢١ ـ فيض ، الملاحسن ـ «اصول المعارف » ـ مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي ـ طهران ١٣٦٢ هـ .

٢٢ ـ قطب ، سيد ـ « خصائص التصور الإسلامي ومقوماته » ـ دار الشروق ، بيروت ، ط/٦ ، ١٩٧٩ .

٢٣ ـ المطهري ، مرتضى ، « المفهوم التوحيدي للعالم » ـ الترجمة العربية ، دار التيار الجديد ، بيروت ١٩٨٥

٢٤ ـ المطهري ، مرتضى « المفهوم التوحيدي للعالم » ـ الترجمة العربية ـ دار الهادي ، بيروت ، ١٩٨١

٢٥ ـ المطهري ، مرتضى ـ « في رحاب نهج البلاغة » ـ ـ الترجمة العربية ـ دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ط/٢ ، ١٩٨٠ .

٢٦ ـ المطهري ـ مرتضى ـ « الإنسان والقضاء والقدر » ـ دار التبليغ الاسلامي ، قم ، ١٩٧٨ .