

معرفة الخالق بين الإمكان العقليّ والعجز البشريّ

د. صفاء الدين الخزرجي*

الخلاصة

ثمة إشكاليّة تُقرّر محدوديّة جهاز الإدراك البشريّ، وعجزه عن إدراك القضايا المطلقة واللامتناهية، ومن هنا فلا يمكن للعقل الإنسانيّ إدراك حقيقة الله المطلقة، مع أنّ العقل نفسه يحكم بوجود معرفة الباري، إمّا من جهة وجوب شكر المنعم أو غيرها. في هذا المقال نسلّط الضوء على موضوع المعرفة الإلهيّة بين الإمكان العقليّ والعجز البشريّ، وذلك من خلال التفكيك بين مراتب المعرفة الإلهيّة الممكنة منها والمحالة؛ لرفع هذا التناقض البُدويّ في أحكام العقل.

المفردات الدلاليّة: معرفة الخالق، معرفة وجود الواجب، معرفة الذات، معرفة

الصفات، معرفة الفعل.

(*) الدكتور صفاء الدين الخزرجي، العراق، أستاذ مساعد في قسم الكلام، جامعة المصطفى

العالمية. safa.alkhazraji14@gmail.com

تمهيد

من البحوث المحورية في الرؤية الكونية الإسلامية مسألة "معرفة الله"؛ وذلك لأنها تمثل الأساس الذي تقوم عليه جميع المعارف الاعتقادية الأخرى، كمسألة معرفة النبي ومعرفة الإمام ومعرفة المعاد وسائر ما يتفرع على هذه الأصول من الفروع والتشريعات اللاحقة كالصلاة والصيام والحج ونحوها، ومن هنا تعدّ معرفة المبدأ الأعلى - سبحانه - مبدأً لكل المعارف والاعتقادات الأخرى، وهذا ما يؤكده الحديث المروي عن الرسول الأكرم الذي قال: «دعامة الدين وأساسه المعرفة بالله عزّ وجلّ» [المتقى الهندي، كنز العمال، ج 3، ص 381، ح 7047]، وكذلك ماورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أول الدين معرفته» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 1]، وماورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «لا ديانة إلا بعد المعرفة» [الصدوق، التوحيد، ص 40، ح 2].

وتأسيساً على ذلك فإن مراتب المعرفة شدةً وضعفًا تنعكس بشكل مباشرٍ على سائر اعتقادات الإنسان وسلوكياته وحياته في هذه النشأة، ومن خلاله يتقرّر حاله في النشأة الأخرى. ولكنّ كلّ ذلك يتوقف أولاً على إثبات إمكانية المعرفة بالله سبحانه؛ إذ تواجه هذه المعرفة إشكاليةً عجز ذهن البشري المتناهي المحدود بطبيعته عن معرفة الموجود اللامتناهي واللامحدود، إذ كيف للعقل القاصر المحدود ذاتاً استيعاب الحقيقة المطلقة؟

يجاول هذا المقال الإجابة عن هذه الإشكالية من خلال التمييز بين مراتب المعرفة والتفكيك بين دوائرها، ثمّ يتمّ بعد ذلك التعرّض لما يترتب على هذه المعرفة من بحوث نظير ضرورة المعرفة بالخالق وغيرها، وهذا ما يتمّ توضيحه ضمن النقاط التالية:

أولاً: إمكان معرفة الخالق

إنَّ أهمَّ مبحثٍ في المعارف الإلهية والعقدية مسألة معرفة الخالق؛ لأنَّه بمثابة حجر الزاوية لباقي البحوث، ولكنَّ الملاحظ أنَّ هذا البحث قليل التداول - عنواناً ومضموناً - في تراثنا الكلامي والعقدي، إذ يتمُّ التركيز غالباً في الكتب الكلامية والعقدية على عنوانين فقط: أحدهما "إثبات وجود الخالق أو المبدأ الأول أو الواجب"، والآخر عنوان "صفات الخالق"، في حين ثمة عنوانان آخران من الضروريَّ بحثهما في هذا المقام، بحيث تكون مجموع العناوين في معرفة الله أربعةً كالتالي:

1 - معرفة أصل وجود الخالق.

2 - معرفة حقيقته وكنهه.

3 - معرفة صفاته.

4 - معرفة أفعاله.

وهذه العناوين الأربعة عبارةً عن مراتب المعرفة الإلهية التي تجب دراستها بشكلٍ دقيقٍ ومنهجيٍّ في كتبنا الكلامية. وعلى كلِّ حالٍ فنحن في مقام الإجابة عن الإشكالية السابقة، إذ يجب أن نميز بين هذه المراتب بشكلٍ جيّدٍ؛ كي تتضح المعرفة الممكنة من المعرفة المحالة.

المرتبة الأولى: معرفة أصل وجود الخالق

تعدّ معرفة وجوده - تعالى - من أهمّ البحوث في المعرفة الدينية؛ لما يمثله هذا البحث من معتركٍ فكريٍّ مهمٍّ بين الإلهيين والمادّيين، فالمدّيون أو الحسّيون ينطلقون من معيارٍ واحدٍ لمعرفة الحقيقة، ألا وهو الحسّ والتجربة، ويحاولون إخضاع كلِّ المعارف التصورية والتصديقية إلى ذلك،

ولمّا كان وجود الله - تعالى - غير خاضع لهذا المعيار فتكون معرفته منعدمةً وغير ممكنةً طبقاً لهذه الرؤية.

وقد ناقش الإلهيون هذه المقولة وفندوها بوجود أدوات معرفية أخرى غير الحسّ أهمّها العقل [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 64؛ سبحاني، نظرية المعرفة، ص 138] الذي على أساسه أثبتوا وجود الخالق بعدة براهين، كبرهان النظم وبرهان الإمكان وبرهان الحدوث.

نعم، عدّ القرآن الكريم مسألة إثبات وجود الخالق أمراً فطرياً وضرورياً يهتدي إليه الإنسان بالوجدان السليم والفترة الصحيحة غير المشوّهة بالشبهات؛ ولذا لم يطرح القرآن الكريم مسألة إثبات وجود الخالق، وإنما طرح مسألة الشرك وكيفية علاجها؛ لأنها كانت تمثل الإشكالية الأكثر تحدياً على مرّ الزمان باعتبارها الأقرب مأخذاً لوهم الإنسان وتخيّلاته آنذاك، وأمّا إثبات وجوده فقد عدّه أمراً بدهياً وفطرياً [المصدر السابق]، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 30]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، وقد روي عن رسول الله أنّه قال: «كلّ مولود يولد على الفطرة»، يعني على المعرفة بأنّ الله - عزّ وجلّ - خالقه [الصدوق، التوحيد، ص 331]، كما روي عن الإمام الباقر في تفسير آية الميثاق السابقة قوله: «أخرج من ظهر آدم ذرّيته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذرّ، ولو لا ذلك لم يعرف أحد ربّه» [الكليني، أصول الكافي، ج 2، ص 13، ح 2]، وقال الإمام الصادق: «فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه، ولو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه» [علي بن إبراهيم، تفسير القميّ، ج 1: 248].

والدليل على فطرية هذه المعرفة هو الالتجاء التلقائي والعموي إليه - سبحانه - في حالات الاضطرار من غير سابق تفكير، مما يعني رجوع الإنسان إلى فطرته إذا زالت حجب الشك وانقضت حجب الرين. قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾ [سورة النحل: 53]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفُلْكَ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 65] وبهذه المعرفة الفطرية صرح المحققون، قال الفيض الكاشاني: «إن التصديق بوجوده - تعالى - أمر فطري؛ ولذا ترى الناس عند الوقوع في الأهوال وصعاب الأحوال يتوكلون بحسب الحيلة على الله، ويتوجهون توجهاً غريزياً إلى مسبب الأسباب ومسهل الأمور الصعاب، وإن لم يتفظنوا لذلك» [الفيض الكاشاني، علم اليقين، 28].

إشكالية تصوّر الخالق

في ضوء أدوات المعرفة الحسولية القائمة على التصوّر والتصديق، تُطرح الإشكالية السابقة من خلال السؤال التالي: كيف يمكن أن نتصوّر الخالق في أذهاننا حتى يتسنى لنا التصديق به في نفوسنا وعقولنا؟

بيان ذلك: يريد الإنسان أن يؤمن بالخالق ويتعرّف عليه، ولكن أول استفهام يُطرح في هذا المجال هو: هل أنّ البشر قادرين على تصوّر الخالق لكي يؤمنوا به أو لا؟ إذ الاعتقاد والإيمان تصديق، والتصديق فرع التصوّر، وإذا كان تصوّر الخالق غير ممكن فسوف يكون التصديق والاعتقاد به غير ممكن أيضاً.

وهنا يمكن أن يُستدلّ على عدم إمكانية تصوّر الخالق بأنّ تصوّر أيّ شيءٍ هولون من الإحاطة العلمية به، والذات الإلهية لا يُحاط بها ذهنًا ولا خارجًا؛ لأنّ ذات الباري مطلقة لا يمكن أن ترد في الذهن عن طريق الحواس، وما

يرد إلى الذهن إنّما هو الأمر المحدود؛ وعليه فإنّ إثبات فكرة وجود إله خارجة عن قدرة الفكر البشري ولا إمكانية للحكم عليه نفيًا أو إثباتًا [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (المتن مع تعليقة مطهري)، ج 3، ص 355].

إذن هنا أمران، الأوّل أصل دعوى أنّ الخالق غير قابل للتصوّر، والثاني الاستدلال على هذه الدعوى.

أمّا الجواب على أصل الدعوى فهو: قد ثبت في محلّه أنّ الذات المقدّسة ليس لها ماهيّة، ومهما كان المقصود بالماهية، فسواءً كان المقصود بها الحقيقة التي من شأنها أن تعقل كما هو مبني مشهور المشائين، أو كونها المفهوم الحاكي عن حدّ مرتبة من مراتب الوجود كما عليه مبني الحكمة المتعالية، فذاته المقدّسة وجودٌ خارجيٌّ محضٌ لا حدّ له؛ وعليه لا يمكن أن تأتي حقيقته إلى الذهن لتُدرك، نعم يمكن إدراك وجوده بالعرض لا بالذات، أي من حيث كونه محرّك العالم الذي لا يتحرّك أو العلة الأولى التي تنتهي إليها العلل، أو واجب الوجود الذي يتوقّف عليه وجود الممكنات، وهذه لوازم وجوده المقدّس، فيثبت العقل مفاهيم تصدّق على الذات المقدّسة، وهي ما يُعبّر عنها بالمفاهيم الثانية الفلسفيّة التي تحكي خصائص وجوده لا حقيقة وجوده، من قبيل مفهوم (الواجب) و(القدم) و(العلية)، وهي مفاهيم انتزاعيّة، لكنّ تصوّرنا للخالق - تعالى - مركّبٌ من أكثر من مفهومٍ من هذه المفاهيم، أو مركّبٌ من أحد هذه المفاهيم ومفهومٍ من جنس الماهيات، نظير مفهوم (واجب الوجود) ومفهوم (العلّة الأولى) ومفهوم (خالق الكل) ومفهوم (الذات الأزلية) ومفهوم (الكمال المطلق).

إذن نحن نتصوّر الخالق بعنوانٍ انتزاعيٍّ عامٍّ نظير (خالق الكل)، وهذا غير

مسألة معرفة كنه ذاته التي يستحيل معرفتها كما سيأتي، وعليه فإن الإشكالية المطروحة لا تتعلق بهذه المرتبة من المعرفة، وهي معرفة أصل وجوده بل مثل هذه المعرفة ممكنة ذاتًا، وإنما تتعلق بالمرتبة الثانية كما سيأتي الكلام عنها.

وأما الجواب على دليل المدعى - أعني كون ذات الواجب ذاتًا مطلقًا وغير متناهية، بينما لا يستطيع الذهن أن يتصور صورةً مطلقًا وغير متناهية، فنقول أولًا إن معرفة أصل وجود الخالق لا تتوقف على تصور صفاته وكونه متناهياً أم غير متناهٍ، واحدًا أم كثيرًا وما إلى ذلك، بل هذه الأبحاث تحقّق بعد إثبات أصل وجوده، ولكن للإجابة عن ذلك يمكن القول إنّه يجب تحديد مفهوم المطلق أولًا، فنقول:

الإطلاق اسم مفعول، يعني التحرّر من القيد، فمفهوم الإنسان بنفسه مفهومٌ مطلقٌ، ويعمّ دائرةً واسعةً ولكن ما أن نضيف إليه مفهوم (الأبيض) يكون مقيّدًا، ومفهوم (الإنسان الأبيض) يشمل قسمًا من الدائرة الأولى، ويصبح دائرةً داخل الدائرة الكبيرة، وإذا أضفنا مفهوم (العالم) وقلنا: (الإنسان الأبيض العالم) تتحدّد الدائرة الأولى، وهكذا تزداد تحديدًا كلما ازدادت القيود.

من هنا يتّضح أننا ما لم نتصور المطلق لا يمكننا تصوّر المقيّد، فكلّ مقيّد يتألّف من اجتماع أكثر من مفهومٍ مطلقٍ، وحقيقة كلّ مطلقٍ عبارة عن المقيّد بلا قيد، أي مجرد عدم وجود القيد كافٍ لحصول الإطلاق للمفهوم.

[المصدر السابق، ص 355 - 360]

وهناك إشكالتان طرحهما بعض المفكرين ثم ناقشوا فيهما ونحن نشير إليهما:

الإشكالية الأولى:

قد يقال إنّ الإطلاق في المفاهيم كمفهوم الإنسان والأبيض وغيرها أمرٌ نسبيّ، فهذه المعاني والمفاهيم ذات محدودية ذاتية لا تتجاوزها، فمفهوم الإنسان - مثلاً - لا يشمل بالذات الشجرة، لكنّه مطلق بالنسبة لأفراده، وعليه فهذا المفهوم مطلقٌ من ناحيةٍ ومقيّدٌ من ناحيةٍ أخرى، لكنّ إطلاق ذات الحق ليس إطلاقاً نسبياً، ومن هنا لا يمكن قياسه على إطلاق الأشياء الأخرى.

الإشكالية الثانية:

إنّ إطلاق هذه المفاهيم إطلاقٌ مفهوميّ، إنّها جميعاً مجموعة مفاهيم ذهنيّة، وهي مطلقةٌ بالنسبة لصنّف غير محدودٍ من القيود المفهوميّة، لكنّ ذات الحق ليس من سنخ المفاهيم، وحينما نقول إنّ ذات الحق مطلقةٌ لا نعني أنّ ذات الحق هي أعمّ المفاهيم، وأنّ هذا المفهوم غير مقيّد بأيّ قيدٍ، نظير مفهوم (الشيء)، بل نعني الإطلاق الوجوديّ، أي أنّ ذات الحق مطلقةٌ ولا حدّها في متن الواقع وظرف الخارج، فليس لها أيّ لونٍ من المحدودية المكانية والزمانية والإمكانية والماهوية؛ وعليه فإنّ تصوّر المفاهيم المطلقة لا يدلّ على إمكان تصوّر المطلق الوجوديّ. [المصدر السابق، ص 355]

الجواب

إنّ حديثنا لا ينصبّ على أنّ إطلاق ذات الحق إطلاقٌ مفهوميّ، بل ينصبّ على كيفية تصورنا للإطلاق الوجوديّ لذات الحق في أذهاننا. إنّ تصوّر هذا الإطلاق لا يستلزم أن تكون واقعيته منعكسةً في الذهن أو أن يتحد ذهننا بهذه الواقعية خارجاً، بل نتصوّر هذا الإطلاق بمعونة (النفي) بالشكل التالي: أنّ تصوّر مفهوم (الوجود) المشترك، ثمّ نسلب عن ذات الحق مائلته لسائر الموجودات في المحدودية وفي بعض الجهات الأخرى، وعلى هذا النحو نحصل في

أذهاننا على تصوّر لذات الحق بوصفه وجودًا مطلقًا، وتصور اللامتناهي كذلك، فنفكر مثلًا ونتساءل هل الفضاء متناهٍ أو غير متناهٍ؟ وهذا السؤال بذاته دليلٌ على أنّ في الذهن تصورًا عن اللامتناهي كما أنّ لديه تصورًا عن المتناهي، بينما إذا أراد الذهن تصور مصداق الفضاء اللامتناهي، أي أراد تجسيد اللامتناهي أمامه عندما يكون لهذا الفضاء المجسّد ذهنيًا غير متناهٍ واقعًا، فالأمر غير ممكن، أمّا إذا تصوّر الذهن الفضاء المحدود، ثمّ تعقل مفهوم الفضاء الكليّ ومفهوم المحدوديّة، ثمّ حمل مفهوم النفي والعدم على الفضاء المحدود، فسوف يكون ممكنًا ومعقولًا أن يتصور مفهوم الفضاء اللامحدود.

إنّ الذهن بغية إدراك وتصور الحقائق التي لا يستطيع إدراكها بشكلٍ مباشرٍ يتشبّه بهذه الوسائل، أي يتوقّف على تصوّر معقولٍ وصحيحٍ غير مباشرٍ. [المصدر السابق، ص 362 - 364]

وخلاصة الكلام هو إمكان معرفة أصل وجوده - سبحانه - عقلاً، والعقل يحكم بوجود معرفته من باب وجوب شكر المنعم أو نحو ذلك.

المرتبة الثانية: معرفة كنه الخالق وحقيقته

ذهب أكثر العلماء من الفلاسفة والحكماء والمتكلمين من الإمامية والمفسرين والمحدّثين إلى امتناع هذا النوع من المعرفة، فالإنسان عاجزٌ عن اكتناه الذات الإلهية، سواءً عن طريق المعرفة العقلية والبرهانية أو عن طريق المعرفة الحضورية والشهودية؛ لأنّه لا يعرف الخالق حق معرفته إلا الخالق نفسه، فنهاية معرفة العارفين هو عجزهم عن المعرفة للذات، ومعرفتهم بالحقيقة أنّهم لا يعرفونه، فقد روي عن رسول الله أنّه قال: «إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإنّ الملائكة الأعلى يطلبونه كما يطلبونه

أنتم» [انظر: الفيض الكاشاني، علم اليقين، 38 و39]، وهذه المرتبة من العلم ممّا استأثر بها الخالق لنفسه ولم يطلع عليها أنبياء وأولياءه وملائكته المقربين، وكلّ ما طرحه الفلاسفة والمتكلمون والعرفاء من أدلّة وبراهين وجهودٍ علميّةٍ كبيرةٍ في مجال المعرفة الإلهيّة إنّما يدور في فلك المرتبة الأولى، أعني إثبات أصل وجوده - تعالى - وليس اكتناه ذاته المقدّسة؛ فلا بدّ من التفكيك بين المرتبتين كما يشير إليه قول أمير المؤمنين: «أعجز الأوهام أن تنال إلّا وجوده، وحجب العقول عن أن تتخيّل ذاته» [المجلسي، بحار الأنوار، 74: 381].

نعم، نُقل عن بعض المتكلمين - بل جمهورهم من غير الإماميّة - القول بإمكان معرفة حقيقته سبحانه [انظر: المقداد السيوري، اللوامع الإلهيّة، ص 74؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3: 222؛ جوادي آملي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، 2: 35]؛ كما أنّ هذا هو لازم مذهب المجسّمة الذين يقولون بتحديدته من الجهات الست، وأنّ له مقداراً وثقلاً وحيّاً، ويقولون بإمكان معرفته في الدنيا ورؤيته في الآخرة، وكذلك المشبّهة الذين شبّهوه بمخلقه، فصارت معرفة ذاته عندهم ممكنة، حتّى قيل إنّ التشبيه من أحد عشر وجهاً، ككونه - تعالى - جسماً وجوهراً وذا أعضاء وذا جهة، وغيره من جهات التشبيه [انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1: 294]، بل قال بعض متكلمي المجسّمة إنّه - تعالى - مرّكبٌ من أعضاء على حروف المعجم [المصدر السابق 3: 227]، وأمّا عقيدة أهل البيت فهي قائمة على غلق هذا الباب بالكلّيّة، بل اعتبار هذه المعرفة محالّة.

واستدلّ بعض المتكلمين ممّن يرى إمكان معرفة الذات بأنّ وجوده - تعالى - معلومٌ، وهو نفس حقيقته، فتكون حقيقته معلومةً [انظر: المقداد السيوري، اللوامع الإلهيّة، ص 74؛ جوادي آملي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، 2: 35]. ونوقش فيه بأنّ الوجود المعلوم هو الزائد المقول عليه وعلى غيره بالتشكيك، لا ما هو نفس حقيقته [انظر: المقداد السيوري، اللوامع الإلهيّة، ص 74].

وهناك وجوهٌ أخرى للقول بإمكان معرفة الذات، وبعضها في الحقيقة شبهاتٌ حاول البعض طرحها نقضًا على مسألة العجز عن إدراك الذات، ونتعرّض لها باختصارٍ كالتالي:

1- أن موسى طلب رؤية الله - تعالى - ومعرفته: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نُنظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأعراف: 143]، فيعلم من ذلك إمكان الرؤية، حيث طلب موسى ذلك. [انظر: جوادى آملي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، 2: 36]

الجواب:

أن القرآن نفى إمكان الرؤية بقوله ﴿لَنْ نَرَاكَ﴾، ولما تجلّى الربّ للجبل لم يطق موسى ذلك التجلّي فلم تتحقّق الرؤية بل تمّ نفي إمكانها، بدليل أن الله أوكل إمكان الرؤية للتجلّي للجبل بشرط أن يطيق ويتحمّل، لكنّ الجبل مع صلابته لم يطق هذا التجلّي وصار دكًّا، فكيف بموسى؟! فعلم بذلك عدم إمكان الرؤية؛ فالآية تدلّ على امتناع الرؤية، والآية لا تشير إلى مسألة إمكان معرفة الذات.

2- أن الرسول الأعظم وهو الإنسان الكامل قد بلغ إلى مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [سورة النجم: 9] بمعنى أنه قد وصل إلى كنه الذات الربوبية. [انظر: جوادى آملي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، 2: 36]

الجواب:

أنّه لم يرد تفسير مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ بمعنى اكتناه الذات الربوبية، كما أنّه لم يُنقل عن النبي ﷺ ادّعاؤه ذلك، وهو رغم بلوغه هذا المقام

العظيم إلا أن المسافة بينه وبين الذات الربوبية اللامتناهية تبقى مسافةً لا متناهية، فكما أن جبرائيل مع قربه لم يستطع أن يصل إلى ما وصل إليه النبي وقال: «لواقربت أنملةً لاحترقت» فكذلك النبي ﷺ بالنسبة لله تعالى، فهناك فواصل ومسافات وجودية بين الممكن والممكن (النبي وجبرائيل) وبين الممكن والواجب. [انظر: المصدر السابق]

3- أن ثمة مقولة تقول: كل إنسان يدرك الذات الربوبية لله - تعالى - بمقدار سعته الوجودية، وهذا يعني إمكان إدراك الذات. [انظر: المصدر السابق]

الجواب:

إن كان المراد من هذه المقولة معرفة الذات والصفات، فهو لا يعدو أن يكون خيالاً صرفاً؛ لأن ذلك يبني على افتراض أن الخالق قابل للمقدار والكم كالشمس القابلة للمقدار، وكل شخص يقتبس من نورها وشعاعها على حسب مقداره واستعداده؛ باعتبارها قابلة للتجزئة والتحليل، بيد أن الأمر مختلف في الذات الربوبية؛ فإنها بسيطة لاجزاء لها؛ لأنه بمجرد أن نقول إن العارف بالذات الإلهية عرفها بمقدار سعته ومقداره فقد جزأناه سبحانه [انظر: المصدر السابق].

4- أن برهان الصديقين قائم على التأمل في حقيقة الوجود، ومن خلال ذلك يمكن إثبات الحق تعالى؛ ولذا يمكن الوصول إلى كنه الذات المقدسة. [انظر: المصدر السابق، ص 37]

الجواب: أن هذا البرهان وإن كان يعدّ اتقن البراهين على وجوده سبحانه، إلا أنه برهانٌ حصويٌّ لا يمكن إدراك الذات من خلاله، بل ولا من خلال الطرق الشهودية، والسري في امتناع معرفة الذات يرجع إلى عدم تناهيتها وإلى بساطتها، فهي غير قابلة للتجزئة ولا التبعض ولا التحيث. [انظر: المصدر السابق، ص 38]

وسرّ كل ذلك هو انتفاء الماهية عنه، فهو وجودٌ خارجيٌّ محضٌ لا يمكن حضوره في الأذهان، وإلا لزم الانقلاب.

أمّا الاستدلال على عدم إمكان اكتناء الذات المقدّسة، وعدم إمكان الإحاطة بالذات الإلهية واكتناهاها، فيما يلي:

1- قصور المتناهي المحدود - زمانًا ومكانًا وذاتًا وصفاتٍ - عن الإحاطة باللامتناهي واللامحدود زمانًا ومكانًا وذاتًا وصفاتٍ ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [سورة طه: 110].

بيان ذلك: أنّه قد ثبت في مباحث الإلهيات أنّ الذات الإلهية وجودٌ غير محدودٍ ولا متناهٍ، وكذلك الأمر في صفاته - تعالى - أيضًا، فهو علمٌ وحياءٌ وقدرةٌ مطلقةٌ غير محدودةٍ ولا متناهيةٍ. وفي قبال هذا الوجود اللامتناهي نجد جميع الموجودات الأخرى متناهية الوجود؛ ولذا يقصر الوجود المحدود عن الإحاطة بالوجود اللامحدود إحاطةً تامّةً، وإتّما يعرفه ويدركه على نحو الإجمال، فهو يعلم أنّه موجودٌ عالمٌ قادرٌ حيٌّ، لكنّه يجهل كنه هذه الصفات وحقيقتها؛ ولذا ورد عن الإمام الصادق: «إنّ العقل يعرف الخالق من جهةٍ توجب عليه الإقرار، ولا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته» [المجلسي، بحار الأنوار، 3: 147]، وما يوجب له الإقرار هو المعرفة بأصل وجوده وصفاته، أي معرفته بالمرتبة الأولى.

ولا يقف قصور الإنسان على إدراك كنه الذات الربوبية فحسب، بل إنّه يجهل - كما يقول ابن سينا - حقائق الموجودات وفصولها الحقيقية المميزة لها عن غيرها، وإتّما يعرف لوازم الأنواع وخواصّها التي يعبر عنها بالأعراض الخاصة والعامّة [ابن سينا، التعليقات، ص 34]، فالمعرفة الحقيقية عسيرةٌ إن لم تكن محالةً، ولعلّ ابن سينا يشير بمقولته هذه إلى قول الإمام عليّ: «كيف يصف إلهه من

يعجز عن صفة مخلوقٍ مثله؟! [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 112]؛ فإذا كان شأن المحسوسات التي نعرفها ونتعامل معها ذلك، فكيف بما وراء الغيب؟!!

إذن المعرفة الحقيقية التامة متعذرة في شأن الخالق؛ وذلك لقصور المقتضي لا لخباء المعلوم؛ بل لشدة ظهوره لا يمكن إدراكه كشعاع الشمس بالنسبة إلى الناظر إليه.

2 - بساطة الذات الإلهية وعدم تركيبها من أجزاء خارجية ولا عقلية، الأمر الذي لا يمكن معه تعريفها بالحد المنطقي. وبعبارة أخرى: لو كان له حدٌ لكان له جنسٌ وفصلٌ، فيكون له جزءٌ وهو محالٌ؛ لأنه يلزم افتقاره إلى جزءه، وجزؤه غيره فيكون مفتقراً إلى غيره؛ ولذا يستحيل عليه التركيب مطلقاً، عقلياً كان أو خارجياً، كما لا يمكن تعريفه بالرسم أيضاً؛ لأنه تعريفٌ بالعوارض، وهو لا تعرضه العوارض، وكذلك العوارض تعرض الماهيات ولا ماهية له. [المقداد السيوري، اللوامع الإلهية، ص 73]

فالعقل إنما يمكنه اكتناه الماهيات، ويتصورها بكنهه حقائقها، ولما كان - تعالى - لا ماهية، فلا يستطيع العقل اكتناه ذاته المقدسة؛ إذ يمتنع ارتسام الحقيقة الواجبة في الأذهان. [صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص 132]

3 - أنّ معلومية شيءٍ لشيءٍ بالكنه لا زمة لمعلوليته له، وهي منتفية في حق الواجب تعالى. ولهذا البيان قريبٌ من قول البعض (على مباني صدر المتألهين): إنّ العلم بكنه حقيقة الشيء لا يحصل إلا لنفس ذلك الشيء، أو لعلته، فإنّ حصول الشيء لنفسه وحصوله لعلته مستلزمٌ للعلم بالكنه، وما عدا هذين الحصولين فليس حصولاً لكنه تلك الحقيقة حقيقة؛ لأنّ الحصول الحقيقي المستلزم لمعرفة الكنه إمّا حصول الشيء لنفسه أو حصوله لعلته. [المصدر السابق: 135]

4 - ومما يدل على عدم إمكان مثل هذه المعرفة أن الله - سبحانه - عندما عرّف نفسه في القرآن الكريم لعموم خلقه وخواصهم عرفهم بصفات وأفعاله؛ ولذا ورد عن أمير المؤمنين أنه قال: «... الذي سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدٍ ولا ببعض، بل وصفته بفعاله، ودلت عليه بآياته» [الكليتي، الكافي: 1، 141، ح 7].

5 - النصوص الكثيرة الصريحة في نفي إمكان المعرفة بكنه الخالق، وهي من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ [سورة البقرة: 255]، فإذا كانوا لا يحيطون بشيءٍ من علمه فكيف بذاته تعالى؟! وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [سورة طه: 110]، كما أن قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [سورة آل عمران: 28] يدل على ذلك. [جوادي آملي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، 2: 34]

وأما الروايات في ذلك فهي على طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات النافية لإمكان معرفة كنهه تعالى.

وهذه الروايات على كثرتها مطلقة تنفي إمكان المعرفة حتى بالنسبة إلى الرسول والأئمة عليهم السلام، وهي نظير النصوص التالية:

1- ما ورد في الدعاء المروي عن الرسول صلى الله عليه وآله: «يا من لا يعلم ما هو إلا هو» [الكفعي، المصباح، ص 349؛ الأحسائي، عوالي الآلي، ج 4: 132].

2 - وقول الإمام علي عليه السلام: «الحمد لله الذي أظهر من آثار سلطانه وجلال كبريائه ما حير مقل العقول من عجائب قدرته، وردع خطرات هماهم النفوس عن عرفان كنه صفته» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 195].

3 - وعنه عليه السلام قال: «فلسنا نعلم كنه عظمتك، إلا أننا نعلم أنك حيٌّ قيومٌ لا تأخذك سنةٌ ولا نومٌ، لم ينته إليك نظراً، ولم يدركك بصرٌ» [المصدر السابق: الخطبة 160].

4- وعنه عليه السلام: «كَلَّتْ الأوهام عن تفسير صفتك... وانحسرت العقول عن كنه عظمتك... وكلّ دون ذلك تحبير اللغات، وضلّ هنالك التدبير في تصارييف الصفات، فمن تفكّر في ذلك رجع طرفه إليه حسيراً، وعقله مبهوراً، وتفكّره متحيراً» [المجلسي، بحار الأنوار، 95: 243، رقم 31].

والروايات في ذلك كثيرة جداً. [انظر: الريشهري، موسوعة العقائد الإسلامية، 3: 319] الطائفة الثانية: الروايات الناهية عن التفكّر في ذات الله.

وهي كثيرة جداً في النهي والتحذير من مسألة التفكّر في ذاته العلية، وإليك شطراً من هذه الروايات:

1- قال رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ [سورة النجم: 42]: «لا فكرة في الربّ» [الدر المنثور 7: 662].

2- وقال صلى الله عليه وآله: «تفكّروا في كلّ شيء، ولا تفكّروا في الله تعالى» [الصدوق، التوحيد: 455، رقم 2].

3- وعن ابن عباس رضي الله عنهما: «دخل علينا رسول الله ونحن في المسجد حلق حلق، قال لنا رسول الله صلى الله عليه وآله: فيم أنتم؟ قلنا: نتفكّر في الشمس كيف طلعت، وكيف غربت. قال: أحسنتم! كونوا هكذا، تفكّروا في المخلوق ولا تفكّروا في الخالق» [المجلسي، بحار الأنوار، 57: 348، ح 44].

4- وقال الإمام الباقر عليه السلام: «إياكم والتفكّر في الله، ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته فانظروا إلى عظيم خلقه» [الكليني، الكافي 1: 93، ح 7].

5- وقال عليه السلام: «تكلّموا في خلق الله ولا تتكلّموا في الله؛ فإنّ الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلاّ تحيراً» [الكليني، الكافي 1: 92، ح 1].

وخلاصة الكلام في هذه المرتبة هو استحالة تعلق المعرفة العقلية بذاته سبحانه؛ لقصور العقل البشري عن ذلك ذاتاً، وهذا معناه التفصيل بين المعرفة في المرتبة الأولى وهي معرفة وجوده، فإنها ممكنة، وبين المعرفة في هذه المرتبة وهي معرفة ذاته، فإنها غير ممكنة، وهذا هو ما أشار إليه الإمام الصادق بقوله: «إنَّ العقل يعرف الخالق من جهةٍ توجب عليه الإقرار، ولا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته... فإن قالوا فكيف يكلف العبد الضعيف معرفته بالعقل اللطيف، ولا يحيط به؟ قيل لهم إنما كلف العباد من ذلك ما في طاقتهم أن يبلغوه، وهو أن يوقنوا به ويقفوا عند أمره ونهيه، ولم يكلفوا الإحاطة بصفته، كما أنَّ الملك لا يكلف رعيته أن يعلموا أطويل هو أم قصير، وأبيض هو أم أسمر، وإنما يكلفهم الإذعان لسلطانه، والانتهاج إلى أمره. ألا ترى أنَّ رجلاً لو أتى باب الملك، فقال: أعرض عليّ نفسك حتى اتقضى معرفتك، والآلم أسمع لك كان قد أحل نفسه بالعقوبة... فكذا القائل إنّه لا يقرب الخالق سبحانه حتى يحيط بكنهه متعرض لسخطه... فإن قالوا: أوليس قد نصفه؟ فنقول هو العزيز الحكيم الجواد الكريم؟ قيل لهم كل هذه صفات إقرار، وليست صفات إحاطة، فإننا نعلم أنه حكيم، ولا نعلم بكنه ذلك منه، وكذلك قدير وجواد وسائر صفاته، كما قد نرى السماء، فلا ندري ما جوهرها، ونرى البحر ولا ندري أين منتهاه، بل فوق هذا المثال بما لا نهاية له، ولأنّ الأمثال كلّها تقصر عنه، ولكنّها تقود العقل إلى معرفته» [الجعفي، التوحيد، ص 118].

المرتبة الثالثة: معرفة صفات الخالق

يوجد في معرفة الصفات الإلهية إمكانًا واستحالةً ثلاثة اتجاهات [انظر:

سبحاني، الإلهيات، ص 87]:

الاتجاه الأول: التعطيل وعدم إمكان المعرفة؛ لأنّ كل صفة نتصوّرها فإننا

نستوحىها من مخلوق؛ لأننا نتعامل مع المخلوقات مباشرةً، فإذا عددنا الخالق بهذه الصفة أيضًا فقد اعترفنا بوجود صفةٍ مشتركةٍ بين المخلوق والخالق، وذات الله - تعالى - لا يمكن تشبيهها بأيِّ مخلوقٍ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11].

وعن الإمام الباقر عليه السلام: «كل ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم، مردودٌ إليكم» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 66، ص 293]، وبالرغم - حسب أصحاب هذا الاتجاه - من ورود صفاته في القرآن كالعليم والقدير ونحوها، ولكن علينا أن نجرد هذه الأسماء من المعاني التي تحصل في أذهاننا، فمعاني هذه الألفاظ في أذهاننا هي عين ما نشقّه من المخلوقات، أمّا المعاني الواقعية فيعرفها الله - تعالى - فقط، ولهذا هو مذهب المعطلة، فهم يثبتون أصل الصفة ولكنهم يفسرونها بالضدّ منها، فالعلم يعني عدم الجهل، والقدرة عدم العجز وهكذا، وعليه فإنّ معرفة كنه الصفات غير ممكن، وإنّما نعرف أضدادها فقط لا أكثر.

الاتجاه الثاني: إمكان المعرفة لكن مع التشبيه، بمعنى قياس الذات المقدسة على الإنسان في كيفية الاتصاف بهذه الصفات، وهذا هو مذهب المشبهة، فهم يُجرون الصفات على الله بالمعاني المرتكزة في أذهان الناس من دون أيّ تصرّفٍ فيها، وحسب هذا الاتجاه، فإنّه يمكن معرفة كنه الصفات الإلهية كما كان يقول به المشبهة والمجسّمة في معرفة كنه الذات الإلهية.

الاتجاه الثالث: القول بإمكان المعرفة لكن مع التنزيه وعدم التشبيه والتجسيم، ولهذا ما ذهبت إليه الامامية. ومنشأ الإشكالية التي على أساسها وجدت هذه الاتجاهات يكمن في كيفية تكييف انطباق مثل هذه المفاهيم والصفات - كالعلم والحياة - على المصداق الواجب اللامتناهي وهو الله سبحانه، وعلى الممكن المتناهي في آنٍ واحدٍ، وقد تفضّلت نظرية الإمامية من

هذه الإشكالية بأن هذه الصفات والمفاهيم وإن كانت مشتركة على نحو الاشتراك المعنوي، إلا أن الاختلاف واقع في المصداق، فالواجب بالذات لا مشارك له في شيء من هذه المفاهيم من حيث المصداق، بمعنى أن هذه المفاهيم والصفات - كالعلم والحياة والقدرة - مصداقها في الواجب هو عين الواجب تعالى، فهي غير زائدة عليه، بينما هي في الممكنات زائدة عليها، وأيضاً مصداقها في الواجب غير متناهٍ ولا محدود، بينما في الممكنات متناهٍ ومحدود ومشوبٌ بالنقص والعدم. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة (بتعليقة الفياضي) 4: 1101، الفصل السابع من المرحلة الثانية عشرة؛ مصباح يزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 437]

فينبغي إذن التمييز جيداً بين عالم المفاهيم وعالم المصاديق، وربما كان أحد معاني إخراجها - سبحانه - عن حدّي التعطيل والتشبيه وسلوك الصراط السوي في المعرفة التوحيدية هو أن المفهوم معلوم للإدراك البشري عبر الاشتراك المعنوي، لكن المصداق مجهول الكنه.

وعليه، فإن أصل إدراك الصفات الإلهية وثبوتها للذات المقدسة وإن كان ثابتاً ومما يطاله الإدراك البشري، ولكنه إدراك للمفهوم الكلي للصفات، وأما إدراك تلك الصفات على حقيقتها وكنهها فمتعذر بل محال [مصباح يزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 406]؛ لخروجها عن قدرة الإدراك العقلي بناءً على مذهب الإمامية من عينية الصفات مع الذات، وحينئذ تأتي جميع الأدلة السابقة في امتناع معرفة الذات هنا أيضاً لاتحاد الذات والصفات، كما أن الإدراك الكلي للصفات مقيّد بقيدتين:

الأول، التنزيه عن التشبيه والتجسيم. والثاني، الإطلاق واللامحدودية في ثبوتها للحق سبحانه؛ وذلك لأن الصفات بالنسبة إليه لا تخلو من محدودية، وهو - تعالى - أعظم من أن يحيط به حد؛ لأن كل مفهوم مسلوب عن غيره

منعزلاً عمّا سواه، وهذا لا يلائم الإطلاق الذاتي لحقيقة الواجب وصفاته؛ ولهذا يتوسل العقل إلى رفع هذه النقيصة بشيء من النعوت السلبية تنزيهاً، ككونه - تعالى - أكبر من أن يوصف وأعظم من أن يحيط به تقييداً؛ ولذا فإنّ النبيّ والأئمّة عندما يبيّنون هذه الصفات والمفاهيم يُقرنونها دائماً بلفظ التنزيه عن المشابهة لصفات المخلوقين، وأتته - تعالى - عالم لا كعلمنا، وقادر لا كقدرتنا، وهذا معنى قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 8: 57؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص 424]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [سورة النحل: 60]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: 4].

وقد دلّت على ذلك الروايات أيضاً، وإليك بعض النصوص منها:

1- قال الإمام الرضا عليه السلام: «إنّ الخالق لا يُوصف إلّا بما وُصف به نفسه، وكيف يوصف الخالق الذي تعجز الحواس أن تدركه، والأوهام أن تناله، والخطرات أن تحدّه، والأبصار عن الإحاطة به، جلّ عمّا يصفه الواصفون... والواصفون لا يبلغون نعته، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾» [الأربلي، كشف الغمّة 3: 176].

2- وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «ليست له صفة تنال، ولا حدّ تضرب له فيه الأمثال، كلّ دون صفاته تحبير اللغات، وضلّ هناك تصاريف الصفات، وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير، وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير، وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب، تاهت في أدنى أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور» [الكليّني، الكافي 1: 134، رقم 1].

وقد وردت نصوصٌ تأمر بالتوقّف على ما وصف الله به نفسه في القرآن وعدم تجاوز ذلك، مثل قول الإمام عليّ عليه السلام لرجلٍ سأله أن يصف له ربّه:

«فانظر أيها السائل، فما ذلك القرآن عليه من صفته فائتمَّ به واستضىء بنور هدايته، وما كلفك الشيطان علمه ممَّا ليس في القرآن عليك فرضه، ولا في سنَّة النبيِّ وأئمَّة الهدى أثره، فكل علمه إلى الله سبحانه، فإنَّ ذلك منتهى حقِّ الله عليك» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 91].

وقال الإمام الحسين عليه السلام: «أصف إلهي بما وصف به نفسه، وأعرِّفه بما عرِّف به نفسه: لا يُدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس» [الصدوق، التوحيد، ص 80].
وخلاصة البحث في هذه المرتبة هي إمكانية معرفة صفاته - تعالى - من حيث المفهوم دون الحقيقة والمصدق، فلا استحالة عقلية في ذلك لكن بشرط التنزيه.

المرتبة الرابعة: معرفة فعل الخالق

قسَّم القرآن الكريم فعل الله سبحانه - وهو كلُّ ما سواه - إلى قسمين كما في قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ [سورة الرعد: 9].

1- ما يتعلَّق بعالم الغيب.

2- ما يتعلَّق بعالم الشهادة، أي: عالم الطبيعة وعالم المحسوسات.

وللفلاسفة تقسيمٌ آخر لعالم الوجود هو:

1- عالم العقل.

2- عالم المثال.

3- عالم المادَّة.

ويندرج الأوَّل والثاني تحت عالم الغيب.

والسؤال المطروح هو: هل أن فعل الله - تعالى - بأقسامه السالفة قابلاً للإدراك والمعرفة البشرية أو لا؟

والجواب على ذلك بالإيجاب، فإنّ المعرفة البشرية يمكن لها أن تعتمد أربعة طرقٍ في ذلك:

الأول: الطريق الحسيّ والتجريبيّ لمعرفة عالم الطبيعة والمادّة (عالم الشهادة)، وكتب الطبيعيات القديمة والحديثة والكشوفات العلميّة الحديثة خير شاهدٍ على إمكانية مثل هذه المعرفة.

الثاني: الطريق العقليّ والتحليليّ لمعرفة عالم العقول والمثال، وتشهد لإمكانية مثل هذه المعرفة كتب الفلاسفة في تحليل عالم العقول الطولية والعرضية وعالم المثال.

الثالث: الطريق النقليّ لمعرفة عالم الغيب، والكتاب والسنة ناطقان بإمكانية مثل هذه المعرفة من خلال الآيات والروايات التي تفتح آفاق العقل البشريّ على نوافذ الغيب وما وراء الطبيعة.

الرابع: الطريق الشهوديّ لمعرفة عالم الغيب، وهذا ما تشهد به تجارب الأنبياء الوحيانية وتجارب الأولياء والعرفاء.

ولا شكّ في اختلاف درجة المعرفة ومستواها في كلّ واحدٍ من هذه الطرق بحسب ذات الطريق وبحسب السالك فيه، فالطريق الحسيّ رغم تطوره وتقدمه واكتشافه للكثير من أسرار الخلق والوجود، إلا أنّ ثمة غوامض علميّة ليس فيها للعلم الحديث تصوّرٌ فضلاً أن يكون له فيها تصديقٌ.

وعلى كلّ حالٍ، فإنّ المعرفة بعالم الخلق وفعل الخالق متفاوتةٌ، فربّما

تكون تفصيلية في بعض الموارد، وربما تكون إجمالية وعمامة في موارد أخرى، وربما تكون منعدمة أصلاً في موارد ثالثة، إلا أن أصل المعرفة بشكل عام وفي أكثر الموارد ممكن ومتحقق؛ ولذا أمر - سبحانه - في كتابه بالنظر في الآيات الأفقية والآنفسية، فإن الأمر بذلك فرع إمكان المعرفة المأمور بها.

ثانياً: الأدوات المعرفية لمعرفة الخالق

بعد أن وقفنا على مراتب المعرفة الإلهية الممكنة منها والمحالة، فلا بد من البحث حينئذٍ عن الأدوات المعرفية في تلك المراتب، وكما أشرنا آنفاً فإن أدوات المعرفة التي تمكن الإنسان من معرفة المجهول يمكن تلخيصها في أداتين رئيسيتين هي العقل والحس، والحس بدوره يمكن تقسيمه إلى قسمين: الحس الظاهر وهو يشمل الحواس الخمس والتجربة، ويدخل كذلك في هذا القسم النص، والحس الباطني ونعني به المشاهدة القلبية، وقد نبه القرآن الكريم إلى طريقتين للوصول إلى معرفة الخالق هما:

1- الطريق الأفقي

2- الطريق الأنفسي

وأشار إلى هذين الطريقتين في قوله تعالى: ﴿سَأْتِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصلت: 53]، وقوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات: 20 و21].

والمراد بالأولى: النظر في الآثار والآيات الأفقية، أي في الظواهر الكونية، للاهتمام من خلالها إلى معرفة الخالق وأسمائه وصفاته ككونه حياً وقادراً وعالماً ومالِكاً لكل شيءٍ وخالقاً له.

والمراد بالثانية: النظر في الآيات الأنفسية وأسرار خلقه النفس الإنسانية

وكوامنها وفي أسرار خلقه البدن الإنساني أيضاً وكوامنه؛ وعليه يكون المراد بقوله: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ﴾ أي في وجودكم بشطريه المادّي والروحي. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 171]

وقد وردت أحاديث كثيرة تؤكد أهميّة المعرفة الأنفسية وتشير إلى العلاقة والتلازم بين معرفة النفس ومعرفة الرب، ومنها ما ورد عن أمير المؤمنين: «من عرف نفسه عرف ربه» [الأمدي، غرر الحكم، 7946]. وكذلك ورد عنه: «عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه؟» [الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 329].

وفي ضوء ذلك فإن السير الأنفسي أنفع من السير الآفاقي، كما يدلّ عليه قول أمير المؤمنين: «المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين»، ولعلّ السبب هو أحد أمرين كما ذهب إليه الطباطبائي حيث يقول: «إنّ النظر إلى آيات النفس لا يخلو من التعرّف على ذات النفس وقواها وأدواتها الروحية والبدنية، وما يعرضها من الاعتدال في أمرها أو طغيانها أو خمودها، وكذلك معرفة الملكات الفاضلة أو الرذيلة، والأحوال الحسنة أو السيئة التي تقارنها. واشتغال الإنسان بمعرفة هذه الأمور والإذعان بما يلزمها لا ينفكّ من أن يعرف به الداء والدواء من قريب، فيشتغل بإصلاح الفاسد منها والالتزام بصحيحها، بخلاف النظر في الآيات الآفاقيّة، فإنّه وإن دعا إلى إصلاح النفس وتطهيرها من سفاسف الأخلاق ورذائلها، وتحليتها بالفضائل الروحية، لكنّه ينادي لذلك من مكانٍ بعيد!

وهناك معني آخر أدقّ مستخرج من نتائج الأبحاث الحقيقية في علم النفس، وهو أنّ النظر في الآيات الآفاقيّة والمعرفة الحاصلة من ذلك نظراً فكرياً وعلمياً حصولياً بخلاف النظر في النفس وقواها وأطوار وجودها والمعرفة

المتجلية منها، فإنه نظرٌ شهوديٌّ وعلمٌ حضوريٌّ، والتصديق الفكريّ يحتاج في تحقّقه إلى نظم الأقيسة واستعمال البراهين، وهو باقٍ ما دام الإنسان متوجّهًا إلى مقدّماته غير ذاهلٍ عنها ولا مشتغلٍ بغيرها؛ ولذلك يزول العلم بزوال الإشراف على دليله، وتكثر فيه الشبهات ويعتريه الاختلاف. ولهذا بخلاف العلم النفسانيّ بالنفس وقواها وأطوار وجودها، فإنه من العيان، فإذا اشتغل الإنسان بالنظر إلى آيات نفسه، وشاهد فقرها إلى ربّها، وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمرًا عجيبًا؛ وجد نفسه متعلّقةً بالعظمة والكبرياء، متّصلةً - في وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها وسمعها وبصرها وإرادتها وحبّها وسائر صفاتها وأفعالها - بما لا يتناهى بهاءً وسناءً وجمالاً وجلالاً وكمالاً من الوجود والحياة والعلم والقدرة، وغيرها من كلّ كمالٍ [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 170 - 175].

وقد رُوِيَ عن عبد الأعلى عن الصادق قال: «ومن زعم أنّه يعرف الله بحجابٍ أو بصورةٍ أو بمثالٍ فهو مشركٌ؛ لأنّ الحجاب والصورة والمثال غيره، وإنّما هو واحدٌ موحّدٌ، فكيف يوحد من زعم أنّه يوحد بغيره، إنّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه إنّما يعرف غيره» [الأمدي، غرر الحكم، ص 7856].

وعليه، فإنّ النظر في آيات الأنفس أنفس وأغلى قيمةً، وأنّه هو المنتج لحقيقة المعرفة فحسب، وعلى هذه فعده إياها أنفع المعرفتين، لأنّ العامّة من الناس قاصرون عن نبيلها، وقد أطبق الكتاب والسنة وجرت السيرة الطاهرة النبويّة وسيرة أهل بيته الطاهرين على قبول من آمن بالله عن طريق النظر الآفاقيّ، وهو النظر الشائع بين المؤمنين، فالطريقان نافعان جميعًا لكنّ النفع في طريق النفس أتمّ وأغزر. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 170 - 175]

النتيجة والخاتمة

1- اتضح ممّا سبق ضرورة التفصيل في معرفة الله بين مراتب المعرفة الإلهية، فبعضها ممكنٌ بل واجبٌ بحكم العقل، وهي المرتبة الأولى - أعني معرفة أصل وجوده - وكذلك المرتبة الثالثة والرابعة (معرفة صفاته ومعرفة أفعاله)، وبعضها ممتنعٌ عقلاً وهي المرتبة الثانية (معرفة الذات)، وهذه المعرفة ممتنعةٌ عقلاً ونقلًا كما تقدّم، فالإمكان والعجز في المعرفة الإلهية يدور في فلك هذه المراتب الأربع جوازًا ومنعًا.

2- أنّ المعرفة الآفاقية والأنفسية هما نوعان من المعرفة للواجب تعالى، والمعرفة الحاصلة من النظر في آيات الأنفس أنفع من الآيات الآفاقية.

قائمة المصادر

1. ابن أبي الحديد المعتزلي، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل، مؤسسة إحياء الكتب العربية، قم، 1402 هـ.
2. ابن سينا، الحسين، التعليقات، مكتب الإعلام الإسلامي، ط 4، 1379 ش.
3. الأحسائي، محمّد، عوالي اللئالي، تحقيق مجتبي العراقي، ط 1، مطبعة سيّد الشهداء، 1403 هـ، قم.
4. الأربلي، عليّ، كشف الغمّة، دار الأضواء، بيروت، 1998 م.
5. الجعفي، المفضّل، التوحيد، تحقيق كاظم المظفر، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1404 هـ.
6. الحائري، كاظم، أصول الدين، دار البشير، ط 2، 1425 هـ.
7. الحرّاني، حسن، تحف العقول، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1404.
8. الحيدري، كمال، التوحيد، دار فرقد، ط 3، 2009 م.
9. سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، مركز الدراسات الإسلامية، ط 1، 1411 هـ.
10. السبزواري، هادي، غرر الفرائد (شرح المنظومة)، طهران، 1360 ش.
11. السيوري، مقداد، اللوامع الإلهية، تحقيق محمد علي القاضي، إيران، 1396 هـ.
12. السيوطي، عبد الرحمن، الدر المنثور، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1365 هـ.
13. الصدر، محمّد باقر، فلسفتنا، دار التعارف، ط 10، 1400 هـ.
14. الصدوق، محمّد بن عليّ، التوحيد، تحقيق هاشم الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1378 ش.

15. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمّار أبو رغيف، مؤسسة أمّ القرى، ط 1، بيروت، 1421.
16. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1378 ش.
17. الطبرسي، أحمد، الاحتجاج، نشر المرتضى، مشهد، 1403 هـ.
18. الفيض الكاشاني، محمد محسن، مؤسسة بيدار، قم، 1358 ش.
19. القمي، علي، تفسير القمي، تحقيق طيب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، 1376 ش.
20. الكفعمي، إبراهيم، تحقيق حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، ط 1، 1414 هـ.
21. الكليني، محمد، أصول الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط 2، طهران، 1365 ش.
22. المتقي الهندي، علي، كنز العمال، تحقيق بكرى حياتي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1409 هـ.
23. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، ط 1، 1405 هـ.
24. مصباح يزدي، محمد تقى، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، ط 1، 1409 هـ.
25. مصباح يزدي، محمد تقى، تعليقة على نهاية الحكمة، ط 1، مؤسسة طريق الحق، قم، 1415 هـ.